म. ग्रं. सं. ठाणे
विषय निबंध
ग्रं. क्र. २३०५

समाज शास्त्रीय विचार परंपरा

नी. स. वैद्य

REFBK-0020844

२०८५८
निबंध
५१७०८५

२३८६

मराठी ग्रंथ संग्रहालय, ठाणे.

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

3 OCT 1984
17 OCT 1984
5 JAN 1986

[क्र. मा. प.]

समाजशास्त्रीय विचारपरंपरा

द्वितीय व तृतीय वर्ष परीक्षांच्या अभ्यासक्रमानुसार

DEVELOPMENT OF SOCIAL THOUGHT

ॐ

Vidya Prakashan
Nagpur

for

The Maharashtra Universities Book Production Board, under the Centrally Sponsored Scheme of Production of books and literature in Regional languages at the University level of the Government of India, in the Ministry of Education and Social Welfare (Departmnt of Culture), New Delhi.

समाजशास्त्रीय विचारपरंपरा

प्रा. नी. स. वैद्य

समाजशास्त्र विभाग

हिस्लॉप कॉलेज, नागपूर

REFBK-0020844

महाराष्ट्र विद्यापीठ ग्रंथनिर्मिती मंडळासाठी

विद्या प्रकाशन

नागपूर

१३७

समाजशास्त्रीय विचारपरंपरा

लेखक : प्रा. नी. स. वैद्य, समाजशास्त्र विभाग, हिस्लॉप कॉलेज, नागपूर

प्रकाशक : महाराष्ट्र विद्यापीठ ग्रंथ निर्मिती मंडळासाठी
श्री. श्री. वा. मुंजे, विद्या प्रकाशन, रुईकर पथ, महाल, नागपूर ४४०००२

मुद्रक : श्री. दि. भि. धाक्रस, नाग मुद्रणालय, रुईकर पथ, नागपूर ४४०००२

प्रथमावृत्ती १९७५

© सर्वहक्क सुरक्षित

किमत २२ रुपये

137

Development of Social Thought

Prof. N. S. Vaidya, *Sociology Department, Hislop College, Nagpur.*

Publisher : S. W. Munje, Vidya Prakashan, Ruiker Path, Nagpur 440002; for the Maharashtra Universities Book Production Board, Nagpur.

Printer : D. B. Dhakras, Nag Mudranalaya, Ruikar Path, Mahal, Nagpur 440002

First Edition 1975

Price Rs. 22/-

वि.ग्र. २३०४
२०८४४
वि.वा.ध

ग्रंथनिर्मिती योजनेविषयी थोडेसे

मातृभाषेतून दिलेले शिक्षण हे जास्त प्रभावी आणि उपयुक्त असते याविषयी आता दुमत होण्याचे कारण नाही. महाराष्ट्रातील महाविद्यालयीन शिक्षण घेणाऱ्यांची संख्या दरसाल वाढते आहे. शिक्षणाचा प्रसार स्वातंत्र्योत्तर काळात ग्रामीण भागात मोठ्या प्रमाणावर झाला आहे. महाराष्ट्रातील दहा विद्यापीठांतील महाविद्यालयांची संख्या बरीच वाढली आहे. या विद्यापीठांतील बहुसंख्य विद्यार्थी मराठी माध्यमातून लिहिण्याच्या सवलतीचा उपयोग करून घेतात. काही विद्यापीठांनी मराठी माध्यमाचा अधिकृतपणे स्वीकारही केला आहे. थोडक्यात, प्रादेशिक माध्यमाच्या विकासाबरोबर प्रादेशिक ग्रंथांची निकड नितांतपणे भासू लागली आहे. प्रादेशिक भाषेतून ग्रंथनिर्मितीचे प्रमाण वाढले आहे, हे जरी खरे असले तरी आवश्यक त्या विषयावर अधिकारी आणि अनुभवी लेखकांकडून असे लिखाण फार अल्प प्रमाणात झाल्याचे आढळून येते. तसेच काही विषय ऐच्छिक स्वरूपाचे असतात. त्यांना विद्यार्थ्यांची संख्या कमी असल्यामुळे प्रकाशक अशा विषयावरील पुस्तके काढण्यास धजावत नाहीत. याचा परिणाम त्या विषयाच्या विकासावर होतो.

प्रादेशिक भाषेचा माध्यम म्हणून वापर मोठ्या प्रमाणावर व्हावा व त्यासाठी आवश्यक साहित्य निर्माण व्हावे या उदात्त हेतूने प्रेरित होऊन केंद्रीय शिक्षण मंत्रालयाने सर्व राज्यांना या कार्यासाठी भरपूर आर्थिक साहाय्य देऊ केले. प्रादेशिक भाषांतून सर्व विषयांसाठी पाठ्यपुस्तके तयार करण्यासाठी केंद्राच्या शिक्षण विभागाने एक स्थूल योजना तयार केली असून, त्या योजनेचा तपशील ठरवून ती अमलात आणण्याचे काम प्रत्येक राज्यातील शासन व विद्यापीठे यांजकडे सोपविले आहे.

महाराष्ट्र राज्याने या योजनेचा स्वीकार करून मराठी माध्यमातून ग्रंथ निर्मिती करण्याच्या उद्दिष्टाने एक स्वतंत्र व स्वायत्त मंडळ स्थापन करण्याचे ठरविले व त्यानुसार १९ मार्च १९६९ रोजी महाराष्ट्र विद्यापीठ ग्रंथनिर्मिती मंडळाची स्थापना झाली. या मंडळाच्या मध्यवर्ती समितीवर महाराष्ट्रातील सर्व विद्यापीठांचे कुलगुरू, त्याचप्रमाणे केंद्रीय शिक्षण-विभाग, विद्यापीठ अनुदान मंडळ व महाराष्ट्र शासन शिक्षणविभाग यांचे तसेच इंडियन इन्स्टिटयूट ऑफ टेक्नॉलॉजीचे एक प्रतिनिधी असे सभासद आहेत.

मध्यवर्ती कार्यालयाची जबाबदारी नागपूर विद्यापीठाने उचलली. प्रत्येक विद्यापीठाने काही विषयांची जबाबदारी उचलावी असे ठरवून विषयांची विभागणी करण्यात आली, आणि या मंडळाच्या कार्याला प्रारंभ झाला.

प्रत्येक विषयासाठी एक 'विषय-समिती' नेमण्यात आली. या 'विषय-समिती-वर विद्यापीठांतील त्या त्या विषयाच्या अभ्यासमंडळाच्या अध्यक्षांची अथवा विद्यापीठाने सुचविलेल्या प्रतिनिधीची सभासद म्हणून नियुक्ती करण्यात आली; यामुळे निरनिराळ्या विद्यापीठांतील अभ्यासक्रम, त्यांच्या गरजा, यांचा साकल्याने विचार होणे सुलभ झाले. प्रत्येक विषय-समिती ह्या पाठ्यपुस्तक निर्मितीच्या कार्यक्रमातील अत्यंत महत्त्वाचा घटक आहे. विद्यापीठातील व संलग्न महाविद्यालयात काम करणारे प्राध्यापक व इतर तज्ज्ञ अनुभवी लेखक व ग्रंथनिर्मितीमंडळ या सर्वांना एकत्र जोडणारा तो महत्त्वाचा दुवा आहे. ग्रंथ निर्मिती मंडळाचे महत्त्वाचे कार्य या विषय समितीच्या मार्फतच सुरू झाले आहे.

आपल्या विषयात सर्व विद्यापीठात प्रचलित असलेल्या अभ्यासक्रमांचे परिशीलन करून संयुक्त अभ्यासक्रमाचा एक आराखडा तयार करणे, योग्य लेखकांची निवड करणे, लेखनासंबंधी त्यांना मार्गदर्शन करणे, लेखन मुदतीत पुरे करून घेणे, लेखन निर्दोष व्हावे म्हणून त्या विषयातील तज्ज्ञांची तपासणीसाठी शिफारस करणे इत्यादि महत्त्वाची कामे विषय समितीकडे सोपविली आहेत. समाजशास्त्र या विषयासाठी शिवाजी विद्यापीठाने स्वतंत्र समिती नेमलेली आहे. डॉ. विलास संगवे, कोल्हापूर हे या समितीचे निमंत्रक असून डॉ. एस. आर. देसाई, मुंबई; प्रा. (सौ.) सुधा गोगटे, मुंबई; डॉ. टी. एन्. वाळूंजकर, नागपूर; डॉ. विद्याधर पुंडलीक, पुणे; डॉ. मा. गु. कुळकर्णी, औरंगाबाद, हे या समितीचे सदस्य आहेत.

सिद्ध झालेले ग्रंथ छापून घेऊन प्रकाशित करण्याची व्यवस्था, मंडळाने आता त्या कामासाठी एक स्वतंत्र प्रकाशनसमिती नेमून केलेली आहे.

कार्यकारी अध्यक्ष
महाराष्ट्र विद्यापीठ ग्रंथनिर्मिती मंडळ

प्रस्तावना

पुस्तकास प्रस्तावना लिहण्याचे कार्य संपूर्ण पुस्तक लिहून काढण्यापेक्षा जास्त कठीण असल्याचा अनुभव मला आलेला आहे. आज पुन्हा एकदा तोच अनुभव मी घेत आहे. समाजशास्त्रीय विचारपरंपरेवरील पुस्तक लिहून हातावेगळे केल्याचे समाधान एकीकडे आहे तर पुस्तक कसे उतरले असावे याविषयीची हुरहूर दुसरीकडे आहे. मागील दोन शतकांमध्ये युरोपमध्ये होऊन गेलेल्या काही प्रख्यात विचारकांच्या समाजविषयक चिंतनाचा परिचय या पुस्तकाच्या माध्यमाद्वारा करून देण्याचा मी यथाशक्ती प्रयत्न केला आहे. हा प्रयत्न ज्ञानेश्वरांनी म्हटल्याप्रमाणे दिवटीच्या प्रकाशाने सूर्यप्रकाश दाखविण्यासारखाच आहे याची मला जाणीव आहे. पण त्याचबरोबर मी केलेला प्रयत्न मनापासून केला असल्याचे समाधानही मला आहे.

पुस्तक लिहण्याच्या कार्यात ज्यांचे बहुमोल साहाय्य झाले त्या सर्वांचे आभार मानणे हे माझे कर्तव्यच आहे. संदर्भासाठी घेतलेल्या ग्रंथांच्या लेखकांचे मला पुस्तक लिहताना जे साहाय्य झाले त्यांचा कृतज्ञतापूर्वक उल्लेख सर्वप्रथम करावयास हवा. या लेखकांनी मार्ग दाखविला नसता तर हे पुस्तक लिहून हातावेगळे करण्याचा निर्धार मी पूर्णच करू शकलो नसतो. ग्रंथलेखनात मला अत्यंत बहुमोल असे साहाय्य करणाऱ्या लेखकांचा मी अंत:करणापासून आभारी आहे.

ग्रंथकर्त्यांप्रमाणेच माझ्या काही प्राध्यापक-मित्रांचेही आभार मानावयास हवेत. प्रा. रमेश पांडे, प्रा. रमेश घोडे व प्रा. म्हेत्रे या प्राध्यापकमित्रांनी प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे मला केलेल्या मदतीबद्दल मी त्यांचे मनापासून आभार मानतो. प्रा. भांडारकरांचे आभार कोणत्या शब्दांनी मानावे हेच मला समजत नाही. प्रा. भांडारकरांची प्रेरणा व त्यांनी सतत दिलेले उत्तेजन पाठीशी नसते तर पुस्तक हातावेगळे करणेच कठीण होते.

लेखनाचा मला तसा कंटाळाच आहे. त्यामुळे बरेचदा विचारांची रूपरेषा मनात तयार झाली असतानाही ती कागदावर उतरवून काढण्याचा अत्यंत कंटाळा

यायचा. या बाबतीत माझ्या मित्राच्या मुलीने व माझ्या सौभाग्यवतीने मला बरीच मदत केली आहे. त्या दोघींचेही आभार मानावयासच हवेत. मनोहर चौधरी व कु. ताम्हनकर या माझ्या विद्यार्थी-मित्रांनीही ग्रंथ पूर्ण करण्याच्या कामी मला बरीच मदत केली आहे. त्यांचाही मी नितांत आभारी आहे.

विद्यापीठ ग्रंथनिर्मितीमंडळाने हे पुस्तक लिहण्याची संधी दिल्याबद्दल मी मंडळाचाही आभारी आहे. मंडळाचे संचालक श्री. वामनराव चोरघडे यांच्या सौजन्याचा मी गैरफायदा घेतला असल्याची मला चांगलीच जाणीव आहे. पण उदार अंतःकरणाने ते मला क्षमा करतील ही आशा ठेवून मी त्यांचेही अंतःकरण-पूर्वक आभार मानतो.

नी. स. वैद्य

अनुक्रमणिका

प्रकरण १ समाज विचारांच्या अध्ययनाची आवश्यकता १–३

प्रकरण २ ऑगस्त कॉंत (Auguste Comte) १७९८–१८५७ ४–४३

जीवनवृत्तांत, चिंतनाचा बौद्धिक संदर्भ, समाजविषयक चिंतन व त्याचे महत्त्व, बौद्धिक विकासाच्या अवस्थांचा सिद्धांत, समाजशास्त्राचे स्वरूप, समाजशास्त्राची अध्ययनपद्धत, समाजशास्त्र : स्थित्यात्मक व गत्यात्मक, समाज-स्थितिशास्त्र, समाजाची गत्यात्मकता.

प्रकरण ३ हर्बर्ट स्पेन्सर (Herbert Spencer) १८२०–१९०३ ४४–६२

जीवनवृत्तांत, स्पेन्सरच्या चिंतनाचा बौद्धिक संदर्भ, उत्क्रांतीची संकल्पना, समाज व सेंद्रिय सादृश्य, समाज व सेंद्रिय : साम्य-स्थळे व भिन्नता, समाज उत्क्रांती : उत्क्रांती-अवस्था, समाज-युयुत्सु व उद्योगप्रधान. उत्क्रांती : एकशाखीय व बहुशाखीय प्रकार्यवाद, व्यक्तिवाद व सेंद्रियवाद. स्पेन्सरची विचारसरणी व वस्तुनिष्ठता.

प्रकरण ४ कार्ल मार्क्स (Karl Marx) १८१८–१८८३ ६३–११०

जीवनवृत्तांत, समाजविषयक चिंतन. मानवाच्या पूर्णत्वाची कल्पना, मानवाचे प्राणी म्हणून असणारे व्यवच्छेदक लक्षण, समाज संक्रमणाचे स्वरूप, भांडवलदारी उत्पादनपद्धती व भांडवलशाही समाजव्यवस्था. भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीचा उदय, विकास व विनाश.

प्रकरण ९ चार्लस् एच्. कुली (Charles H. Cooley) १८६४–१९२९ ३०१–३२०

जीवनवृत्तांत, कुलीच्या चिंतनाची बौद्धिक पार्श्वभूमी, प्रतिबिंबित स्वत्वाची कल्पना, प्राथमिक व दुय्यम गट, सामाजिक प्रक्रिया.

प्रकरण १० विल्यम ग्रॅहम समनर (William G. Sumner) १८४०–१९१० ३२१–३३४

जीवनवृत्तांत, समाजस्वरूप, लोकाचार व रूढी, समाजपरिवर्तन, अंतर्गट व बहिर्गट, सामाजिक वर्ग, संस्था व कायदे,

प्रकरण ११ लेस्टर एफ्. वॉर्ड व फ्रँकलीन गिडींग्ज (Lester F. Ward and F. Giddings) लेस्टर एफ्. वॉर्ड १८४१–१९१३ ३३५–३५५

जीवनवृत्तांत, वॉर्डच्या समाजशास्त्रीय विचारांचे आधारस्तंभ, समाजशास्त्र : अध्ययनविभाग व अध्ययनपद्धती, उत्पत्तिशास्त्र व लक्षदर्शीशास्त्र (Genesis and Telesis) मूल्यांकन.

फ्रँकलीन गिडींग्ज १८५५–१९३१

जीवनवृत्तांत, समाजशास्त्र : स्वरूप व पद्धती : स्थित्यात्मकता व गत्यात्मकता, गत्यात्मक समाजशास्त्र, मूल्यांकन.

प्रकरण १२ रॉबर्ट इझरा पार्क (Robert E. Park) ३५६–३७३

जीवनवृत्तांत, समाज नियंत्रण, प्रमुख सामाजिक प्रक्रिया सामाजिक दूरत्व, सामाजिक परिवर्तन, स्व व सामाजिक भूमिका.

प्रकरण १३ थर्स्टन व्हेब्लेन (Thorstein Veblen) १८५७–१९२९ ३७४–४०३

जीवनवृत्तांत, चिंतनाचा बौद्धिक संदर्भ, व्हेब्लेनचे विचार, व्हेब्लेनचा सर्वसामान्य दृष्टिकोन, स्पर्धा, ज्ञानाचे समाजशास्त्र, प्रकार्यवादी विश्लेषण, समाजपरिवर्तनाचा सिद्धांत.

प्रकरण १

समाजशास्त्रीय विचारांच्या अध्ययनाची आवश्यकता

समाजशास्त्रीय विचारपरंपरेवरील या पुस्तकातून निरनिराळ्या राष्ट्रांमधील व काळातील विचारवंतांनी मानवसमाजाच्या स्वरूपाबाबत, समाजातील संक्रमणांबाबत व संक्रमण-प्रक्रिया व संक्रमणांची दिशा यांच्याविषयी मांडलेल्या विचार व कल्पनांचा आढावा घेण्याचा प्रयत्न करण्यात आलेला आहे. पुस्तकाचे परिशीलन करताना एक गोष्ट ठळकपणे कोणाही वाचकास जाणवेल. पुस्तकातून ज्यांच्या समाजविषयक चिंतनाचा आढावा घेण्यात आला आहे ते सर्व विचारवंत पाश्चात्य राष्ट्रांमधील आहेत. एकाही पौर्वात्य विचारवंताचा पुस्तकात समावेश करण्यात आलेला नाही. याचे कारण अर्थातच उघड आहे. एक विषय म्हणून समाजशास्त्राचा उगम व विकास पाश्चात्य राष्ट्रांमध्येच झालेला असल्याने समाजशास्त्रीय विचारपरंपरेचा आढावा घेताना पाश्चात्य विचारवंतांच्या चिंतनाचाच विचार होणे स्वाभाविक व क्रमप्राप्तच होते. निवडण्यात आलेल्या विचारवंतांबाबत जाणवणारी दुसरी बाब म्हणजे हे सर्व विचारवंत पाश्चात्य राष्ट्रांच्या इतिहासातील एका विशिष्ट कालखंडाचे प्रतिनिधित्व करणारे आहेत. १८ व्या शतकाच्या शेवटापासून तर विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धापर्यंतच्या विचारवंतांचा समावेश पुस्तकातून करण्यात आलेला आहे. याचा अर्थ पाश्चात्य राष्ट्रांमध्ये १८ व्या शतकापूर्वी समाजविषयक चिंतनच झाले नाही असा जसा होत नाही त्याचप्रमाणे प्रथम महायुद्धानंतरच्या पाश्चात्य विचारकांना वगळण्याचा अर्थ प्रथम महायुद्धापर्यंत झालेल्या चिंतनानंतर समाजविषयक चिंतनास वावच राहिला नाही असाही होत नाही. समाजशास्त्राच्या उगम व विकासाच्या दृष्टीने पाश्चात्य राष्ट्रांच्या इतिहासातील वर उल्लेखिण्यात आलेला कालखंड महत्त्वपूर्ण असल्यामुळे ह्या कालखंडातील विचारवंतांचीच निवड करण्यात आली आहे. अशी निवड केली जाण्याचे आणखी एक महत्त्वाचे कारण या कालखंडात मानवसमाजासंबंधी झालेले विचारमंथन समाजस्वरूपात होत गेलेल्या एका मूलभूत संक्रमणाविरुद्धची वैचारिक प्रतिक्रिया होती. मानवसमाजाने औद्योगिक क्रांतीच्या नांदीबरोबरच आधुनिक युगात प्रवेश केला व त्याबरोबरच मानवसमाजाच्या व मानवजीवनाच्या गुणात्मक

पैलूंमध्ये आमूलाग्र बदल झाले. या संक्रमणामुळे विस्मित झालेल्या बुद्धिवंतांनी या संक्रमणांचा आशय, अर्थ व रोख यांची मीमांसा करण्यास सुरुवात करण्याची परिणतीच समाजशास्त्राच्या उदयात झालेली आहे. म्हणूनच ज्यांच्या समाजविषयक चिंतनाने समाजशास्त्राचा पाया घातला अशाच विचारवंतांचा पुस्तकात समावेश होणे योग्य व तर्कास धरूनच होते. पुस्तकातून विशिष्ट कालखंडातील व विशिष्ट राष्ट्रांमधील निवडक विचारवंतांचा विचार कां करण्यात आला आहे ते वरील विवेचनावरून स्पष्ट होण्यासारखे आहे.

पुस्तकात समाविष्ट करण्यात आलेल्या विचारवंतांच्या विचारांचा परामर्श घेण्याची आवश्यकता काय याचाही सुरुवातीसच विचार करून घेणे योग्य ठरेल. स्पेन्सर, कांत, दरखीम, वेबर व मार्क्ससारख्या विचारवंतांनी समाजस्थिती व समाजगतीचे त्यांच्या चिंतनातून केलेले विश्लेषण आम्हासाठी काय महत्त्व राखते याचे स्पष्टीकरण करताना विचारवंतांच्या विचारांचे परिशीलन करण्याच्या समर्थनार्थ बरेच मुद्दे मांडता येतील. सामाजिक विचारवंतांच्या समाजविषयक चिंतनाचे तात्त्विक व व्यावहारिक असे दोन प्रकारचे महत्त्व आहे. 'वादे वादे जायते तत्त्वबोध:' या वचनाप्रमाणे विचारमंथन हा बोध करून घेण्याचा मार्ग आहे. जाणून घेणे हा मानवाचा स्वभावधर्मच नव्हे तर ती त्याची कधीही पूर्ण-विराम न पावणारी गरज आहे. काय, कां व कसे हे मानवास नेहमीच भेडसावत राहिलेले प्रश्न असून अनादी कालापासून मानवाने या प्रश्नांची उत्तरे शोधण्याचा व देण्याचा जो प्रयत्न केला त्या प्रयत्नातच मानवी ज्ञानाचा उगम आहे. आरंभी मानवाने हे प्रश्न स्वत:भोवतालच्या भौतिक विश्वाच्या व त्या विश्वातील स्वस्थानाच्या संदर्भात स्वत:स विचारले व आदी मानवाने ह्या प्रश्नांची त्याच्या मगदूराप्रमाणे जी उत्तरे दिली त्यातूनच तत्त्वज्ञानाचा उदय व विकास झाला. विश्वाच्या निर्मितीविषयी, विश्वस्वरूपासंबंधी, विश्वाच्या अस्तित्वामागील उद्दिष्टा-विषयी व विश्वातील स्वस्थानाविषयी मानवाने वरील प्रश्नांना अनुलक्षून ज्या कल्पना व जे विचार मांडले त्यांच्यातच तत्त्वज्ञानाचे मूळ आहे. पण आपल्या कल्पना व विचारांना घासूनपुसून पाहण्याच्या प्रयत्नात मानवास हे स्पष्टपणे जाणवत गेले की भोवतीच्या सृष्टीविषयी त्याने केलेल्या कल्पना व प्रत्यक्ष यांच्यात अंतर आहे. भौतिक विश्वाबाबतच्या कल्पनांमधील खुळचटपणाचा त्याग करून भौतिक विश्वाबाबतचे आमचे ज्ञान अनुभवाधिष्ठित असावयास हवे हा विचार त्यामुळे रूढ होत गेला व त्याची परिणती भौतिक विश्वाचे अध्ययन करणाऱ्या शास्त्रांच्या व त्यांनी अध्ययनासाठी उपयोगात आणलेल्या पद्धतीच्या विकासात झाली.

भौतिक विश्वाबाबतच्या पारंपरिक धार्मिक कल्पना व विचारांनी ज्याप्रमाणे शास्त्रीय विचारसरणीचा पाया घालण्याचे कार्य केले आहे त्याचप्रमाणे मानवाच्या

सामाजिक विश्वाबाबत त्यानेच मांडलेल्या कल्पना व विचारांमधूनच सामाजिक विश्वाबाबतचे अनुभवाधिष्टित व वस्तुनिष्ठ ज्ञान विकसित होणार आहे. त्यासाठी सामाजिक विचारवंतांनी सामाजिक विश्वाबाबत मांडलेल्या विचारांचा एक साधन म्हणून उपयोग होण्यासारखा आहे ज्याप्रमाणे लांबी प्रत्यक्षात किती आहे हें पाहण्यासाठी आपण मापपट्टीचा उपयोग करतो त्याचप्रमाणे सामाजिक वास्तविकतेचे आकलन करून घेण्यासाठी विचारवंतांनी मांडलेल्या विचारांचा आधार आपणास घेता येईल. अनुभवाधिष्ठित ज्ञान प्राप्त करून घेण्यासाठी हाती घेण्यात येणाऱ्या संशोधनास मार्गदर्शन करणे हे सिद्धांताचेच कार्य आहे. गतकालीन सामाजिक विचारवंतांनी समाजासंबंधी केलेल्या चिंतनातून असे अनेक सिद्धांत आपल्या दृष्टोत्पत्तीस येतील. त्यांना संशोधनकार्यासाठी मार्गदर्शक बनविता येईल. पण त्यासाठी सामाजिक विचारवंतांनी मांडलेल्या सिद्धांतांचे ज्ञान आवश्यक आहे.

सामाजिक विचारवंतांनी मांडलेल्या विचारांचा परिचय करून घेण्याची आणखीही एक आवश्यकता आपणास सांगता येईल. समाज व सामाजिक प्रक्रियां-बाबत अनुभवाधिष्ठित ज्ञान प्राप्त करून घेण्यासाठी आमच्या अनुभवांच्या कक्षेत असलेल्या सामाजिक वास्तविकतेतूनच तथ्यांची निवड व तथ्यांचे संकलन करणे आवश्यक आहे. कारण त्याखेरीज सामाजिक वास्तविकतेबाबतच्या आमच्या ज्ञानात सूत्रबद्धता व व्यवस्था राहणार नाही. तथ्यांची निवड व संकलन करून त्यांची पद्धतशीर मांडणी करण्याच्या दृष्टीने विचारवंतांनी मांडलेल्या विचारांचा चौकटी-सारखा उपयोग आपणास करता येईल.

सामाजिक विचारवंतांनी मांडलेल्या विचारांना समाजशास्त्रीय सिद्धांत व्यवस्थेच्या विकासाच्या दृष्टीने महत्त्व आहेच. पण त्याचबरोबर समाजविषयक चिंतनास व्यावहारिक मूल्यदेखील आहे. विचारवंतांच्या चिंतनांमधून सामाजिक विकृतींची करण्यात आलेली कारणमीमांसा व सामाजिक विकृतींच्या निराकरणा-स्तव त्यांनी सुचविलेले उपाय कोणत्याही समाज-पुनर्निर्माण-कार्यक्रमासाठी मार्गदर्शक ठरण्यासारखे आहेत. समाजसुधारणांना सैद्धांतिक पार्श्वभूमी प्रदान करून सुधारणा कार्यास शास्त्रशुद्ध बनविण्याच्या दृष्टीने सामाजिक विचारवंतांच्या समाजविषयक चिंतनास बरेच महत्त्व आहे.

वरील विवेचनावरून सामाजिक विचारवंतांद्वारा मांडण्यात आलेल्या विचारांचा परिचय करून घेण्याची काय आवश्यकता आहे हे स्पष्ट होण्या-सारखे आहे.

Δ Δ

ऑगस्त काँत

समाजशास्त्राचा प्रणेता म्हणून समाजशास्त्रीय विचारांच्या इतिहासात उल्लेखिला जाणारा ऑगस्त काँत हा प्रसिद्ध फ्रेंच विचारवंत. प्रबोधन युगीन (Enlightenment) विचारसरणीचे बाळकडू प्यायलेल्या या विचारकास त्या विचारसरणीतील काही विचारांनी जरी मोहिनी घातली व त्या विचारांना तो जरी शेवटपर्यंत चिकटून राहिला तरी सर्वसाधारणतः काँतच्या विचारांची बैठक सनातनत्वाकडे किंवा नेमस्तपणाकडेच झुकलेली आढळते. आपल्या "आयडियॉलॉजी अँड दी डेव्हलपमेंट ऑफ सोशियॉलॉजिकल थिअरी" या पुस्तकात काँतच्या विचारसरणीचे समीक्षण करताना 'झेटलीनने काँतच्या' 'पॉझीटिव्ह फिलॉसॉफी' या प्रसिद्ध ग्रंथाचा निर्वाळा देऊन वरील विचाराचे समर्थन करण्याचा प्रयत्न केला आहे. ‡ तैलबुद्धीचा व बुद्धिनिष्ठेवर अतोनात श्रद्धा असणारा काँत प्रबोधन युगीन विचारसरणीतील क्रांतीची तुतारी फुंकणाऱ्या विचारांकडे पाठ फिरवता कां झाला व बुद्धिनिष्ठेचे समर्थन करता करता मानवताधर्माच्या प्रस्थापनेची जिद्द बाळगणारा कसा होत गेला याचा आढावा घेण्यापूर्वी काँतच्या जीवनाचा व काँतच्या विचारसरणीस घडविणाऱ्या बौद्धिक प्रभावांचा संक्षिप्त परिचय करून घेणे इष्ट ठरेल.

१७९८ साली १९ जानेवारीस दक्षिण फ्रान्समधील माँटपिलर या शहरी काँतचा जन्म झाला. काँतचे वडील फ्रेंच सरकारात छोटया हुद्यावर होते. गृहस्थ कडवा कॅथलिक होता व राजकारणात राजपक्षाची तळी उचलून धरणारा होता. काँतच्या वडिलांचे सर्व जीवन राजभक्ती, धर्म व कुटुंब यांनीच व्यापलेले असून त्या पलीकडे बघण्याची त्यांना इच्छाही नव्हती व महत्त्वाकांक्षाही नव्हती. राजभक्त, धर्मपरायण व कुटुंबवत्सल असणारा हा गृहस्थ शिस्तप्रिय व पद्धतशीरपणाचा भोक्ता होता. साहजिकच क्रांती हा शब्दच त्यांच्या शब्दकोशात असणे असंभवनीय

‡ आर्यव्हिग झेटलिन–'आयडियॉलॉजी अँड द डेव्हलपमेंट ऑफ सोशॉलॉजिकल थिअरी प्रेंटिस–हॉल; पृ. ७४–७५

होते; लहानपणापासूनच ऑगस्त काँतने आपल्या कुशाग्र बुद्धिमत्तेची चुणुक दाखविण्यास सुरुवात केली. त्याच्या जन्मगावच्या शाळेत तो अत्यंत हुशार विद्यार्थी मानला जात असे. पण त्याचबरोबर तो अत्यंत व्रात्य व बंडखोरदेखील होता. काँतची ही बंडखोर वृत्ती त्याच्या नास्तिकतेत प्रकर्षाने प्रत्ययास येते. लहानपणीच त्याची परंपरागत धर्मावरील श्रद्धा नष्ट झाली होती. आईवडिलांच्या परंपरागत धर्मास लहानपणीच झुगारून देणाऱ्या काँतसाठी 'स्वतंत्रता' हाच धर्म झाला होता. स्वातंत्र्याच्या कल्पनेवरील काँतची श्रद्धा लहानपणापासूनचीच आहे. काँतच्या काळी सिंहासनावर असलेल्या फ्रेंच राजघराण्याबद्दल त्यास मनापासून तिटकारा वाटत असे व १७८९ च्या क्रांतीने अल्पकाल दाखविलेले सुवर्ण दिवस पुन: एकदा यावे असे त्यास मनापासून वाटत असे. १८१४ त पॅरीसमधील अत्यंत प्रसिद्ध 'Ecole Polytechnique' या शिक्षणसंस्थेत प्रवेश मिळविण्याची आपली पात्रता काँतने सिद्ध केली व तो पॅरीसला येऊन दाखल झाला. त्यावेळी नेपोलिअन फ्रान्सचा बादशहा होता. या शिक्षणसंस्थेतील विद्यार्थी स्वत:स उदयोन्मुख शास्त्रज्ञच समजत असल्याने त्यांना फ्रेंच सम्राटाचे व्यवहारी धोरण पसंत पडणे शक्यच नव्हते व म्हणूनच या शिक्षणसंस्थेतील शिक्षक व विद्यार्थ्यांना राजघराण्याविषयी प्रेमही नव्हते व आदर तर नव्हताच नव्हता. १८१६ मध्ये शिक्षणसंस्थेतील सहा विद्यार्थ्यांनी प्रस्थापित परीक्षापद्धतिविरुद्ध बंड पुकारल्यामुळे बरीच गडबड उडाली. परिणामत: शाळेची पुनर्घटना करण्यासाठी शाळा काही काळपर्यंत बंद ठेवण्यात येत आहे असे संचालकांनी जाहीर केले. निराश व संतप्त होऊन काँत जन्मगावी परतला. पण माँटपिलरमध्ये त्यास चैन पडणे शक्यच नव्हते. १८१६ च्या जुलैमध्ये तो पुन: पॅरीसला परतला. आता शिकवण्या करणे हाच त्याच्या चरितार्थाचा एकमेव मार्ग होता. शिकवण्या कराव्या, कसेबसे पोट भरावे, राजघराणे केव्हा उलथून पडते याची वाट पाहावी याखेरीज काँतच्या जीवनास आणखी कोणताच अर्थ या काळात उरला नव्हता. पण लवकरच त्याच्या आयुष्यात क्रांतिकारक घटना घडून आली व तिने काँतचे आयुष्य पार बदलून टाकले. ही घटना म्हणजे १८१७ त काँतचा हेन्री सेंट सिमाँ या उमराव घराण्यातील विचारवंताशी झालेला परिचय. सिमाँ हा त्यावेळी Industrie या नावाचे एक नियतकालिक चालवित असे. गृहस्थ अत्यंत कल्पक, सृजनशील व उत्साही वृत्तीचा होता. काँतच्या पुढील आयुष्यावर सिमाँचा प्रभाव या ना त्या प्रकारे नेहमीच राहिला. काँतशी परिचय झाला तेव्हा सिमाँने साठी ओलांडली होती परंतु त्याचा उत्साह, काहीतरी करण्याची जिद्द व समाजसुधारणेचे वेड मात्र कायम होते. याउलट काँत हा वृत्तीनेच जास्त विचारी होता परंतु अंगमेहनत करण्याची तयारी असल्याने सिमाँचे व त्याचे ग्रह जुळले. काही काळपर्यंत काँतने सिमाँच्या सेक्रेटरीचे

व मदतनिसाचे काम केले. काँत व सिमाँ यांच्या एकमेकांशी झालेल्या परिचयाचा व नंतर त्यांच्यात आलेल्या घनिष्ट संबंधाचा त्यांच्यापैकी कोणास जास्त लाभ झाला हा वादग्रस्त प्रश्न बाजूस ठेवून एक गोष्ट मात्र निर्विवादपणे सांगता येईल. सिमाँशी झालेल्या परिचय व मैत्रीमुळे काँतच्या मनात अगोदरच उत्पन्न झालेल्या अनेक कल्पना स्पष्ट व परिपक्व झाल्या हे निर्विवाद आहे. सिमाँशी परिचय होण्यापूर्वी काँत हा समानतेच्या तत्त्वाचा पुरस्कर्ता होता पण सिमाँशी परिचय झाल्यानंतर समानतेसंबधीच्या त्याच्या दृष्टिकोनात आमूलाग्र बदल झाला व त्याचा जन्मजात विषमतेच्या तत्त्वावर विश्वास बसला. काँतच्या हयातभर हा विश्वास कायम राहिलेला आढळतो.

सिमाँने चालविलेल्या नियतकालिकामधून काँतने अनेक लेख व निबंध लिहिले. १८१९ ते २४ च्या दरम्यान सिमाँच्या नियतकालिकामधून त्याचे जे लेख व निबंध प्रसिद्ध झाले त्यांच्यांत काँतच्या विचारसरणीचे सर्व सार येऊन गेले आहे. १८२४ मध्ये सिमाँ व काँतचे बिनसले व ते अलग झाले. भांडणाचे कारण तसे पाहता अत्यंत क्षुल्लक. काँतचा एक लेख कोणत्या स्वरूपात प्रसिद्ध करावा यासंबंधी दोघांमध्ये वाद जुंपला व काँतने आपल्या गुरुकडे पाठ फिरवली. पुढे तर त्यांच्या संबंधात एवढा कडवटपणा आला की काँतसाठी सिमाँ हे नावच वर्ज्य ठरले.

खरे म्हणजे लेख कोणत्या स्वरूपात असावा हा त्यांच्या मतभेदातील खरा मुद्दाच नव्हता. काँत व सिमाँ यांच्यातील मतभेद बौद्धिक स्वरूपाचे होते. सिमाँशी परिचय झाल्यानंतर काँतने वृत्तपत्रसृष्टीत चांगले नाव कमाविण्यास सुरुवात केली होती. वृत्तपत्रव्यवसायात एक उदारमतवादी विचारवंत म्हणून त्याची ख्याती होऊ लागली होती व त्याचबरोबर काँतची आघाडीवरील शास्त्रज्ञांमध्येही गणना होऊ लागली होती. समाजसुधारणेचे जवळजवळ वेडच असलेल्या सिमाँचे व मनन-चिंतनप्रिय काँतचे बिनसले ते मुख्यत: समाजसुधारणेसंबंधी त्यांनी घेतलेल्या परस्परविरोधी वैचारिक पवित्र्यांमुळे. उमराव घराण्यातील सिमाँचा अनेक दानशूर व उदार मतवादी उद्योगपतींशी चांगला परिचय होता. या ओळखींचा उपयोग करून घ्यावा, उद्योगपतींना समाजसुधारणा कार्यास सक्रिय मदत करण्यात प्रोत्साहित करावे व सुधारणाकार्य प्रत्यक्ष सुरू करावे असे सिमाँचे मत होते. मनन-चिंतनप्रिय काँतला असे वाटत होते की कोणताही सुधारणाविषयक कार्यक्रम हाती घेऊन तो संचालित करण्यापूर्वी त्याचा तात्त्विक विचार होणे जास्त महत्त्वाचे आहे. थोडक्यात म्हणजे एकाचा ओढा प्रत्यक्ष कार्याकडे होता तर दुसऱ्याचा त्या कार्यासंबंधीच्या सांगोपांग विचारांकडे होता. टिळक व आगरकरांचे ज्याप्रमाणे सुधारणा व राजकारण यांच्यात अग्रक्रम कोणास द्यावा या मुद्यावर बिनसले त्याचप्रमाणे सिमाँ व काँतचे सुधारणाकार्य व सुधारणाविषयक तत्त्वचिंतन यांच्यात जास्त महत्त्व

कशास हवे या मुद्यावर बिनसले. सिमाँ व काँतचे आणखी एका बाबतीत पटले नाही. सिमाँने त्याच्या विचारसरणी व सिद्धांतांना जे धार्मिक अधिष्ठान देण्याचा प्रयत्न केला तो काँतच्या मते आक्षेपार्ह ठरला. नवलाची गोष्ट म्हणजे सिमाँशी या मुद्यावरून भांडणाऱ्या काँतनेच पुढे मानवताधर्माच्या प्रसारार्थ अतोनात कष्ट उपसले. सिमाँशी भांडण होऊन सिमांपासून दूर झालेला काँत पॅरीसच्या बौद्धिक वर्तुळातून बाहेर फेकला गेला व एकाकी पडला. यावेळपर्यंत काँतच्या विचार-सरणीने परिपक्वता प्राप्त केलेली असली तरी त्याला पॅरीसमध्ये ना मानाची खुर्ची होती ना चरितार्थाचे साधन.

पॅरीसच्या गल्ल्याबोळांमधून फिरणाऱ्या कॅरोलीन मॅसीन या स्त्रीस कांत बरीच वर्षे ओळखत होता. या ओळखीत प्रेमाचाही भाग असणे शक्य आहे. १८९५ मध्ये तिच्याशी विवाह करावयाचा निर्णय घेऊन काँतने तिचे पाणिग्रहण केले. पण काँतचा विवाह त्याच्यासाठी सुखप्रद ठरला नाही. बरेचदा दोघांची कडाक्याची भांडणे झाली व ते बरेचदा एकमेकांपासून निराळेही होत असत. शेवटी काँतने तिच्यापासून घटस्फोट घेतला.

या सुमारास काँतला केमिकल इंजिनिअरची नोकरी चालून आली होती. पण खाजगी शिकवण्यावर कशीबशी गुजराण झाली तरी बेहत्तर, पण नोकरी करायची नाही या निश्चयाने त्याने ती संधी लाथाडली. पण त्याचा काँतला फायदाही झाला. काँत ज्यांच्या शिकवण्या करी ते विद्यार्थी थोरामोठ्यांच्या घरातील असल्याने काँतचा अनेक मोठ्या कुटुंबांशी परिचय झाला. शिकविण्या-बरोबरच वृत्तपत्रीय लेखनापासूनही त्यास काही पैसा अधूनमधून मिळत राही. अशा प्रकारे शिकवण्या व लेखन हेच त्याच्या चरितार्थाचे मुख्य उद्योग होते.

या काळात काँतने आपले सर्व लक्ष त्याच्या प्रत्यक्षानुसारी तत्त्वज्ञानाच्या (Positive Philosophy) विकासावर एकवटले होते. तोच त्याचा एकमेव ध्यास झाला होता. ज्यावेळी आपले तत्त्वज्ञान परिपक्व अवस्थेत आले आहे याची त्यास खात्री पटली त्यावेळी आपले तत्त्वज्ञान इतरांना शिकविण्याचा मनोरथ त्याने जाहीर केला. प्रत्यक्षानुसारी तत्त्वज्ञानाचे वर्ग त्याने चालू केले. काँतच्या वर्गात अनेक मान्यवर विद्वान व शास्त्रज्ञ विद्यार्थी म्हणून येत असत. काँतने वर्ग १८२६ मध्ये सुरू केले पण लवकरच तो तीव्र मनोविकृतीने आजारी पडला. त्यातून बरा होतो न होतो तोच त्याच्या मनास निराशेने इतके घेरले की एकदा तर त्याने आत्महत्याही करण्याचा प्रयत्न केला.

१८२९ मध्ये त्याने आपला वर्ग पुन्हा सुरू केला. पुनः एकदा त्याच्या वर्गास विद्वान व शास्त्रज्ञ उपस्थित राहू लागले. पण काँतच्या तत्त्वज्ञानाचा आवाकाच फार मोठा होता. सर्व शास्त्रांना सामावून घेणाऱ्या विषयाचा-तत्त्वज्ञानाचा-मागोवा

घेणारा काँत याच कारणामुळे निरनिराळ्या शास्त्रांमधील विशेषज्ञांच्या उपहासाचा विषय बनला. त्यामुळे काँतचे एकाकी व उपेक्षित जीवन परत एकदा सुरू झाले. १८३० ते ४२ च्या दरम्यान काँतने 'पॉझिटिव्ह फिलॉसॉफी' हा त्याचा सर्वोत्कृष्ट मानला जाणारा ग्रंथ लिहिला. पण याच कालात त्यास दारुण हालअपेष्टा सहन कराव्या लागल्या. पॉलिटेक्निकमध्ये किंवा ॲकेदमी ऑफ सायन्सेस्‌मध्ये शिक्षकाची जागा मिळावी म्हणून केलेले सर्व प्रयत्न विफल झाले. १८३२ मध्ये त्यास पॉलिटेक्निकमध्ये अगदीच कनिष्ठ प्रतीची नोकरी मिळाली. अशा व खाजगी स्वरूपाच्या नोकऱ्यांपासून होणाऱ्या तुटपुंज्या उत्पन्नावरच त्याचा चरितार्थ चालत असे.

एकीकडे आर्थिक ओढग्रस्त व दुसरीकडे बायकोशी कटकटी यांनी काँतचे जीवन पार विस्कटून टाकले होते. त्यातच positive philosophy सारख्या कठीण ग्रंथाच्या लेखनाचे काम होते. या सर्व कारणांमुळे काँत उत्तरोत्तर जास्तच अंतर्मुख होत गेला. त्याच्या विचारांनी त्याची पूर्ण पकड घेतली. प्रत्यक्षानुसारी तत्त्वज्ञानानी काँतच्या मनाची या सुमारास इतकी पकड घेतली होती की त्याने शास्त्रीय विषयांवरील वाचनच पूर्णपणे बंद करून टाकले.

जीवनात इतक्या अडचणी व अडथळे येत असतानाही त्याच्या तत्त्वज्ञानाच्या प्रभावामुळे कांतभोवती शिष्य जमा होऊ लागले होते. त्याच्या तत्त्वज्ञानाने इंग्लिश खाडी केव्हाच ओलांडली होती व ब्रिटनमध्येही त्याचे विचार मान्यता पावू लागले होते. सर डेव्हिड ब्रुस्टर, जे. एस्. मिल्लसारखे पट्टीचे विचारवंत काँतच्या विचारांची तरफदारी करीत होते. त्याच्या ब्रिटिश चाहत्यांनी त्याला केलेल्या आर्थिक मदतीमुळे काँतची आर्थिक ओढाताण बरीच कमी झाली.

१८४४ मध्ये नवऱ्याने टाकलेल्या एका खानदानी स्त्रीच्या प्रेमात काँत पडला. या प्रेमाचा वेगच त्याच्यासाठी एवढा जबरदस्त ठरला की त्यामुळे काँतचे स्वभावातील सर्व भावना उफाळून वर आल्या. त्या स्त्रीने काँतचे व तिचे प्रेम हे शुद्ध व बौद्धिक पातळीवरील प्रेम आहे असे भासविण्याचा पुष्कळ प्रयत्न केला. काँतच्या प्रेमात पडल्यानंतर एका वर्षातच ती स्त्री मरण पावली व काँतच्या जीवनात पुनः रखरखीत उन्हाळा सुरू झाला. उर्वरित आयुष्य त्या स्त्रीच्या प्रेम-स्मृतींमध्येच घालवायचे असा निर्धार काँतने करणे स्वाभाविकच होते. पण १८४४ मध्ये काँतने आपल्या 'Systeme de politique positive' या पुस्तकाची रूपरेषा आखून ठेवली होती.

१८५१ ते ५४ दरम्यान ते पुस्तक प्रसिद्ध झाले. हे पुस्तक खंडशः प्रसिद्ध होऊ लागताच बुद्धिनिष्ठवादी असे त्याचे अनुयायी काँतला सोडून जाऊ लागले.

काँतने ज्या मानवताधर्माचा प्रचार करावयास सुरुवात केली त्यावर श्रद्धा ठेवणे हे त्याच्या बुद्धिनिष्ठ अनुयायांसाठी अशक्यच होते. काँतला असे वाटत होते की बुद्धिनिष्ठवाद्यांनी साथ सोडली तरी आपल्यास आपल्या विचारांचे समर्थन करणारे दुसरे अनुयायी मिळतील.

१८४८ मध्ये पॅरीसची क्रांती झाली. त्यानंतर थोड्याच दिवसांनी कांतने 'Sociate Positivistic' या नावाची संस्था स्थापन केली व येथेच तो आपले तत्त्वज्ञान इतरांना शिकवू लागला. प्रत्यक्षानुसारी तत्त्वज्ञानावर श्रद्धा असणाऱ्या संस्था स्पेन, हॉलंड, ब्रिटन, अमेरिका इत्यादी देशांमधूनही उघडू लागल्या. प्रत्यक्षानुसारी तत्त्वज्ञानाची उभारणी व्यवस्था व प्रगती या तत्त्वद्वयावर झालेली आहे. परस्परविरोधी भासणाऱ्या या तत्त्वांचा त्याने आपल्या तत्त्वज्ञानातून कसा समन्वय घातला हे पाहणे फार मनोरंजक ठरेल पण त्यापूर्वी ऑगस्त काँतच्या विचारसरणीच्या पार्श्वभूमीचा थोडक्यात परिचय करून घेऊ.

विचारांची बौद्धिक पार्श्वभूमी– काँतच्या समाजविषयक चिंतनातील प्रमुख कल्पनांना घाट देण्याच्या दृष्टीने कोणत्या विचारवंतांच्या विचारांना महत्त्व आहे हे जाणून घेण्यासाठी काँतच्या समाजविषयक चिंतनातील केन्द्रीय विचारसुत्र लक्षात घ्यावयास हवे. काँतच्या चिंतनातील केन्द्रीय कल्पनेचे विवेचन करताना ॲरॉनने हे दाखविले आहे की मानव समाजांच्या अपरिहार्यत: होत जाणाऱ्या उत्क्रांतीवर काँतचा दृढविश्वास होता व या अपरिहार्य अशा उत्क्रांतीतच नियतीवादाचे (Determinism) तत्त्व कार्यरत आहे अशी त्याची श्रद्धा होती. मानवीमनाच्या विकसनाने मानवसमाजाच्या उत्क्रांतीचे निर्धारण होते यावरही त्याचा पूर्ण विश्वास होता. थोडक्यात म्हणजे मानवसमाज नियत तत्त्वाप्रमाणे उत्क्रांत होत जातो यावर काँतचा विश्वास होता. मानवसमाज नियत अशा अवस्थांमधून उत्क्रांत होत जातो व समाजाची अशी उत्क्रांती मानवीमनाच्या विकासावर अवलंबून असते या काँतच्या समाजविषयक चिंतनातील प्रमुख विचारसूत्राचे पृथःकरण केल्यास आपणास त्यात (१) नियतीवादाच्या तत्त्वाची कल्पना (२) ठराविक अवस्थांमधून समाज संक्रमित होत जाण्याची कल्पना व (३) प्रगतीची कल्पना अशा तीन प्रमुख कल्पना आढळतील. ॲरॉनने दर्शविल्याप्रमाणे काँतने नियतीच्या तत्वाची कल्पना माँटेस्क्यूपासुन उचललेली दिसते. काँतच्या समाजविषयक चिंतनातील प्रमुख कल्पना व अन्य विचारवंतांच्या विचारांमधे त्या कल्पनांचे आढळणारे उगमस्रोत यांच्या विवेचनापूर्वी काँतच्या विचारांना घडविण्याच्या दृष्टीने महत्त्व राखणाऱ्या काही विचारवंतांच्या काँतवर पडलेल्या प्रभावाचे थोडेसे स्पष्टीकरण आवश्यक आहे. कांतच्या प्रतिपादनाचा रोख व त्याच्या विचारांची एकंदर घाटणी लक्षात घेतली तर प्रबोधनकालीन विचार-

सरणीस विरोध करणाऱ्या परंपरानिष्ठ विचारवंतांशी त्याचे बऱ्याच बाबतीत मतैक्यच असलेले आढळते. या संदर्भात बोनाल्ड व मैस्त्र या दोन विचारवंतांचा प्रामुख्याने उल्लेख करता येण्यासारखा आहे. औद्योगिक क्रांतिपोटी अस्तित्वात येत असलेल्या औद्योगिक समाजाच्या स्वरूपाबाबत साशंक भीती व औद्योगिक क्रांतीने छिन्नविच्छिन्न करून टाकलेल्या सरंजामशाही समाजव्यवस्थेबाबतची आत्मीयता यांचे मजेदार मिश्रण या दोन्ही विचारवंतांच्या विचारांमध्ये सापडते. 'ते दिवस गेले बरं' म्हणून उसासे टाकणाऱ्या व भूतकालातच भविष्यकालीन समाजासाठी आदर्श प्रतिकृती शोधणाऱ्या विचारवंतांची जी एक जात असते त्या परंपरानिष्ठ विचारवंतांच्या मालिकेत या दोघांना अग्रगण्य स्थान द्यावे लागेल. औद्योगिक क्रांतिमुळे मानवसमाजात जे मन्वंतर सुरू झाले त्यात जुन्या नीतिकल्पना, जुनी मूल्ये व परंपरा विलयास जाणे क्रमप्राप्तच होते व त्याचेच अतीव दुःख परंपरानिष्ठ विचारवंतांच्या विचारांमधून व्यक्त झालेले आढळते. औद्योगिक क्रांतीतून अस्तित्वात येत असलेल्या मानवसमाजापुढे अनेक समस्या आहेत हे काँतलाही मान्य होते. परंपरानिष्ठ विचारवंतांप्रमाणेच काँतचाही व्यक्तित्ववादी विचारसरणीस कट्टर विरोध होता. व्यष्टिप्रधान व समष्टिप्रधान अशा दोन परस्परविरोधी विचारांमध्ये काँतचा कल नेहमीच दुसऱ्या बाजूस राहिलेला आहे. मैस्त्रप्रमाणे काँतसाठीही समाज हा प्रथम व व्यक्ती नंतर असाच समाज व व्यक्तीचा क्रम होता. पण काही बाबतीत कांतचे बोनाल्ड, मैस्त्रसारख्या पुराणमताभिमान्यांशी पटण्यासारखे नव्हते. काँतची दृष्टी भविष्याभिमुख असल्याने बोनाल्ड, मैस्त्रप्रमाणे गतकालीन समाजात भविष्यकालीन समाजासाठी आदर्श शोधणे त्यास मान्य होण्यासारखे नव्हते. समाजव्यवस्था नीतिमूल्याधिष्ठित असते हे परंपराभिमान्यांचे मत त्यास रुचण्यासारखे असले तरी ही नीतिमूल्ये गतकालात शोधण्यास त्याचा विरोधच होता. थोडक्यात म्हणजे काँत हा परंपरावाद्यांप्रमाणेच व्यवस्था व स्थायित्वाचा जरी भोक्ता असला तरी मानवसमाजाच्या प्रगतीवर त्याची आत्यंतिक श्रद्धा असल्याने त्याची दृष्टी भविष्याभिमुख बनली. परंपराभिमान्यांच्या विचारसरणीप्रमाणे काँतचा कान्टच्या (Kant) तत्त्वज्ञानाशीही परिचय होता. त्याचप्रमाणे बेकन, डेकार्ट सारख्यांचे तत्वज्ञानही त्यास माहीत होते. नदीस ज्याप्रमाणे अनेक छोटेमोठे प्रवाह येऊन मिळतात त्याचप्रमाणे काँतच्या विचारांत अनेक विचारवतांच्या विचारांची गुंफण झालेली आढळते. काँतने जरी अनेक विचारवंताच्या विचारांची उसनवारी केलेली असली तरी त्याने त्या विचारांमधून जो समन्वय साधला व एक स्वतंत्र विचार-व्यवस्था केली त्यावरून काँतच्या प्रतिभेची कल्पना येण्यासारखी आहे. अनेक विचारसंप्रदायांमधून विचार घेऊनदेखील काँत पूर्णपणे कोणत्याच विचारसंप्रदायाचा राहिला नाही.

मानवसमाज सतत पुढेपुढे जात आहे किंवा मानवसमाजाची अविरत प्रगती चालू आहे यावर काँतची दृढ श्रद्धा होती हे वर नमूद केलेच आहे. काँतने प्रगतीची कल्पना टर्गोट (Turgot) व कॉंडर्से (Condercet) यांच्यापासून उचलली. काँतने साधलेल्या विचारसमन्वयात मानवसमाज क्रमबद्ध व परस्परसंबंधित अवस्थांमधून संक्रमित होत जातो, या संक्रमणात मानवी संस्कृती अविरतपणे समृद्ध होत राहते, विज्ञानात प्रचंड व अद्भुत शक्ती आहे इत्यादी विचारांचे धागेदोरे आपणास आढळतात. याच कारणासाठी आपण काँतला टर्गोट (Turgot) प्रणीत प्रगतिवादी विचारपरंपरेतील म्हणू शकतो. प्रगती अपरिहार्य आहे अशी टर्गोटची पक्की खात्री झाली होती. मानवाच्या बौद्धिक विकासास कोणत्याच मर्यादा नाहीत व या विकासाची वाढ कोणतीही शक्ती अडवू शकत नाही हे त्यास पटले होते. बौद्धिक विकास अपरिहार्य असला तरी सर्वच क्षेत्रांमध्ये या विकासाची गती सारखी राहत नाही हे त्यास मान्य होते. विज्ञान, कला, नितीमत्ता, धर्म, तंत्रविद्या यांच्या विकासाच्या गतीत फरकच राहणार व गणिती शास्त्रांचा विकास अन्य ज्ञानक्षेत्रांच्या विकासापेक्षा जलद गतीने होणार असे टर्गोटला स्पष्ट दिसत होते. टर्गोट प्रमाणेच कांडर्से हा देखील प्रगतिवादी विचारवंत व कांतच्या प्रगतिविषयक दृष्टिकोनास घडविण्याच्या दृष्टीने त्याच्याही विचारांना महत्त्व आहे. मानवेतिहास हा मानवप्रगतीचा एक अखंड अध्यायच असून त्याची समाप्ती तर्कनिष्ठ व बुद्धिनिष्ठ मानवाच्या उदयात होणार असा कॉंडर्सेचा विश्वास होता. टर्गोटप्रमाणेच त्याच्याहीमते विज्ञान व तंत्रविद्या ह्याच मानवीप्रगतीच्या चालक शक्ती ठरतात. पण टर्गोटच्या मानवीप्रगतीसंबंधीच्या कल्पनेत लोकोत्तर पुरुष वेळोवेळी जन्मास येऊन प्रगतीचा गाडा पुढे रेटत असतात असे टर्गोरचे मत होते तर कांडर्सेच्या मताप्रमाणे प्रगतीचा गाडा पुढे रेटण्याचे कार्य शिक्षणाचे दरवाजे बहुजनसमाजास खुले केल्यानेही साधू शकते. भविष्यकालीन समाजात मानवसमाजाच्या नेतृत्वाची सूत्रे वैज्ञानिकांच्या हाती येत जातील व वैज्ञानिकांद्वाराच मानवीप्रगतीस दिशा व गती देण्याचे कार्य साधले जाईल या कॉंडर्सेच्या कल्पनेस काँतचा विरोध नव्हता. परंतु प्रगती संबधीच्या विवेचनात कॉंडर्सेने व्यक्तित्ववादाचे जे समर्थन केले ते काँतला पटण्यासारखे नव्हते व मानवीप्रगती शिक्षण बहुजनसमाजापर्यंत नेऊन पोहोचविल्याने साधू शकेल या कॉंडर्सेच्या विचारात ध्वनित होणारी सापेक्ष समानतेची कल्पनाही त्यास मंजूर होण्यासारखी नव्हती. काँत प्रगतिवादी जरूर होता पण त्याच्या प्रगतिवादात व्यक्तिव्यक्तीमधील जन्मजात विषमतेस, व्यक्तीमधील श्रेष्ठत्व–कनिष्ठत्व स्वरूपी संबंधास व समष्टिप्राधान्यास जास्त महत्त्व आहे. जन्मजात विषमतेची कल्पना काँतने सेंट सिमाँपासून घेतली हे स्पष्टच आहे. पण विषमतेबाबतच्या काँतच्या कल्पनेवर परंपराभिमान्यांचाही प्रभाव निश्चितच आहे.

मागे हे स्पष्ट करण्यात आले आहे की काँतच्या विचारांचा कल व्यवस्था-बद्धतेकडे झुकणारा आहे. काँतच्या विचारांमध्ये आढळणाऱ्या व्यवस्था-प्रियतेचा उगमस्रोत परंपरानिष्ठ विचारसरणीतच आहे. बोनाल्ड, मैस्त्रासारखे परंपरानिष्ठ विचारवंत प्रारंभी क्रांतीचे समर्थक होते परंतु क्रांतीनंतर ज्या घटना घडल्या त्या घटनांमुळे क्रांतीच्या इष्टतेविषयी त्यांचा पूर्ण भ्रमनिरास झाला व त्यांनी परिवर्तन, क्रांती आदी शब्दांकडे अक्षरश: पाठ फिरवली. व्यक्तित्ववाद धर्मनिरपेक्षता (Secularism), मानवाचे नैसर्गिक अधिकार या कल्पना मानवाच्या मानगुटीस बसलेली भुते ठरली. मानवाच्या नैसर्गिक अधिकारांवर आधारित समाजव्यवस्था निर्माण करण्याची कल्पना हवेत किल्ले बांधण्याच्या कल्पनेप्रमाणे ठरली. परंपराभिमान्यांच्या मते 'अधिकार' या शब्दापेक्षा 'कर्तव्य' या शब्दासच समाजदृष्टचा जास्त महत्त्व असावयास हवे. समाजच मानवास मानवत्व देऊ शकतो. मुळात मानव हा वासनांचा गोळा असल्याने स्खलनशीलच असतो. त्याचे जबाबदार व सुलक्षणी मानवात रूपांतर समाजच करू शकतो. म्हणूनच समाज हा आद्य व व्यक्ती त्यानंतर यावयास हवी. परंपराभिमान्यांच्या मताप्रमाणे मानवाने ऐहिक बाबतीत राजाज्ञेत व पारलौकिक बाबतीत धर्माज्ञेत म्हणजेच पोपच्या आज्ञेत असावयास हवे. धर्मच मानवाच्या वासनांचे दमन करणारी शक्ती असल्याने धर्म हेच समाजाचे अधिष्ठान आहे. धर्माखेरीज नीतिमत्ता असत नाही व नीतितत्त्वांखेरीज समाजाची कल्पनाच करता येत नाही. नीतिहीन समाजात जीवन ही एक भयंकर शिक्षा वा शापच ठरेल. स्वार्थास आटोका वा बंधन नसले तर समाजजीवन अशक्यप्रायच आहे. म्हणूनच परंपरावाद्यांच्या मते धर्म व नीतितत्त्वांच्या शाश्वत स्वरूपावरच समाजाचे स्थैर्य अवलंबून असते. परंपरावाद्यांसाठी समाज ही जीवाप्रमाणेच एक सम्यक् व्यवस्था होती. जीवाच्या प्रत्येक भागास ज्याप्रमाणे एक नियोजित कार्य असते व प्रत्येक भागाची जागा ज्याप्रमाणे ठरलेली असते त्याचप्रमाणे समाजाच्याही प्रत्येक अवयवाचे नियोजित कार्य व ठराविक जागा आहे. कुटुंब, जात, व्यवसायसंघ, स्थानिक समुदायासारख्या गटांना मानवसमाजदृष्टचा निश्चित महत्त्व आहे कारण या प्रत्येक गटास समाजजीवनात एक निश्चित असे कार्य आहे व व्यक्तिवर या प्रत्येक गटाचा अधिकार आहे म्हणूनच परंपरावाद्यांच्या दृष्टीत समाजव्यवस्था ही या विभिन्य गटांच्या व्यवस्थापित संतुलनातून उत्पन्न होणारी बाब ठरते.

परंपरावादी विचारसरणीतील हे सर्व प्रमुख विचार काँतच्या समाजविषयक चिंतनात प्रतिध्वनित झालेले आहेत. समाजाच्या स्थित्यात्मक स्वरूपासंबंधी काँतने केलेल्या विवेचनात हे सर्व विचार प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे येऊन गेले आहेत. परंपरावाद्यांप्रमाणे काँतसाठीही समाज ही एक सम्यक् व्यवस्थाच ठरते. त्यांच्याच प्रमाणे

त्यालाही समाजस्थैर्याच्या दृष्टीने नीतिमूल्यांना असणारे महत्त्व मान्य आहे. त्यांच्याप्रमाणे काँतचा व्यक्तित्ववादास विरोध आहे. पण बऱ्याच बाबतींमध्ये परंपराभिमान्यांशी मतैक्य राखणाऱ्या काँतला परंपराभिमान्यांचा दृष्टिकोन काही ठिकाणी न पटण्यासारखा होता. धर्म व नीतिमूल्यांना समाजव्यवस्थेच्या दृष्टीने प्राधान्य देणाऱ्या परंपराभिमान्यांच्या दृष्टीत धर्मसत्ता ही अर्थातच सर्वोच्च सत्ता ठरते. पण धर्मसत्तेने तर विज्ञानाच्या प्रगतीस खीळ घालण्याचा कसोशीने प्रयत्न केला अशी इतिहासाचीच साक्ष आहे. समाजविषयक अध्ययनास विज्ञानाचे अधिष्ठान देऊ इच्छिणाऱ्या व मानवीप्रगतीच्या अपरिहार्यतेवर आणि इष्टतेवर दृढ श्रद्धा असणाऱ्या काँतला पारंपरिक नीतिमूल्यांना व धार्मिक विचारांना अतोनात महत्त्व देणे रुचण्यासारखे नव्हते. म्हणूनच त्याच्या मते समाजासंबधीच्या जीववादी दृष्टिकोनात वावगे असे काही नसले तरी परंपरावाद्यांचा हा दृष्टिकोन आधुनिक औद्योगिक समाजात अस्तित्वात आलेल्या प्रभावशाली व निर्णायक शक्तीचे स्वरूप समजावून घेण्यासाठी अपुरा ठरतो.

काँतने उदारमतवादी विचारसरणीचा पुरस्कार करणाऱ्या ॲडम स्मिथ या अभिजात अर्थशास्त्रज्ञाची बरीच तारीफ केलेली आढळते. स्मिथच्या बऱ्याच कल्पना काँतला रुचण्यासारख्या होत्या. पण बाजारपेठ ही स्वयं-नियंत्रित व्यवस्था असून मुक्त स्पर्धा हेच त्या व्यवस्थेचे नियमन करणारे तत्त्व होय हा स्मिथचा विचार काँतला पटण्यासारखा नव्हता. कदाचित व्यक्तित्ववादास विरोध असल्यामुळे अप्रत्यक्षत: व्यक्तित्ववादाचेच समर्थन करणारा हा विचार काँतला मानवला नसेल. औद्योगिक क्रांतीनंतर अस्तित्वात आलेल्या औद्योगिक समाजातील श्रमविभाजनाचा प्रकार हा सामाजिक सहकार्याचे जास्त प्रभावी स्वरूप आहे हे स्मिथप्रमाणेच काँतलाही मान्य होते. श्रमविभाजनाच्या इष्ट परिणामांसंबंधीचे काँतचे विवेचन स्मिथच्या विचारांचेच प्रतिबिंब आहे. संपूर्ण राष्ट्र हा एक अति विशाल उद्योग असून त्यातील प्रत्येक व्यक्तीने दुसऱ्याशी केलेल्या सहकार्यामुळेच राष्ट्रीय संपत्तीत भर पडते हे स्मिथप्रमाणेच काँतलाही मान्य होते. ॲडम स्मिथ-प्रमाणेच काँतनेही श्रमविभाजनाच्या अनिष्ट परिणामांवर विदारक टीका केली आहे. आधुनिक औद्योगिक समाजात उद्योगपतींचा वा संघटकांचा जो एक नवीन वर्ग अस्तित्वात आलेला आहे त्या वर्गाच्या सृजनशील कार्याची व औद्योगिक उत्पादनदृष्टचा त्या वर्गास असलेल्या महत्त्वाची काँतला असलेली जाणीव स्मिथच्या प्रभावाचाच परिणाम होय. उद्योगपतींच्या वा संघटकांच्या कार्याविषयी व त्यांच्या महत्त्वासंबंधी काँतने केलेले विवेचन स्मिथच्या जे. बी.-से. (J. B. Say) या शिष्याच्या पावलावर पाऊल टाकूनच केलेले दिसते. वस्तु उत्पादनासाठी उत्पादनात आवश्यक असणाऱ्या घटकांना एकत्र आणून त्यांच्याकडून उत्पादन करवून घेण्याचे कार्य संघटक पार पाडतो पण असे कार्य पार पाडण्यास त्यास आवश्यक ते प्रोत्साहन

समाजाने द्यावयास हवे या से च्या विचारात खाजगी मालमत्तेचे व भांडवलाच्या केंद्रीकरणाचे समर्थन आहे. काँतला हा विचार मान्य होता. आधुनिक औद्योगिक समाजाचे नेतृत्व याच उद्योगपतींकडे वा संघटकांकडे असावे हा सेचा आग्रह होता. सेची विचारसरणी सेंट सिमाँ व त्याचे शिष्य यांना प्रभावित करणारी ठरली व काँतचाही सेच्या विचारांशी झालेला परिचय सिमाँच्याच सहवासात असताना झाला आहे.

मानव व मानवसमाज यांचे अध्ययन करणारे प्रत्यक्षानुसारी विज्ञान असणे शक्य आहे ही कल्पना सिमाँच्या लिखाणातून भोंगळपणे व बीजस्वरूपातच मांडलेली आढळते. सिमाँचा विविध शास्त्रांशी जरी यथातथाच परिचय असला तरी त्याच्या काही लेखांमधून त्याची शास्त्रांमध्ये आढळणारी गती आश्चर्यजनक वाटते. हा कदाचित काँतचाच प्रभाव असावा असेच वाटावयास लागते. शास्त्रांचा क्रमशः विकास होत असून या विकासाची दिशा सरलतेकडून जटिलतेकडे आहे असा सिमाँचा दावा होता. काँतच्या विचारात याचा प्रतिध्वनि उमटला आहे. प्रत्यक्षानुसारी विज्ञानासंबंधीच्या बीजस्वरूपाच्या कल्पनेप्रमाणे अनेक कल्पना सिमाँच्या लिखाणात सापडतात. काँतने मांडलेल्या कल्पनांशी त्यांचे असणारे साम्यही चटकन नजरेत भरते. आधुनिक समाजव्यवस्थेत उद्योगपतींना प्राप्त झालेले केंद्रीय व निर्णायक महत्त्व, आधुनिक वैज्ञानिकांच्या हाती जी केंद्रित झाली अशा आध्यात्मिक शक्तीच्या पायावर नवसमाज उभारण्याची आवश्यकता, मानवेतिहासाच्या कालखंडांमध्ये भेद करण्याचे निकष, समाजसुधारणा व नियोजनाची निकड, जन्मजात विषमता व जन्मतः श्रेष्ठ असणाऱ्यांकडे समाजाची सूत्रे सोपविण्यातील इष्टता इत्यादी अनेक विषयांसंबधी सिमाँने मांडलेल्या कल्पना काँतच्या विचारास चालना देणाऱ्या ठरल्या आहेत.

पण बरेच साम्य असले तरी काही बाबतीत मात्र दोघांमध्ये निर्णायक स्वरूपाचेच भेद असलेले आढळतात. सेंट सिमाँ हा उमराव घराण्यातील तर कांत ज्यास कनिष्ठ मध्यम वर्ग म्हणता येईल त्या वर्गातील. दोघांच्या वर्गीय पार्श्वभूमीतील हा फरक त्यांच्या जीवनविषयक दृष्टिकोनात प्रतिबिंबित होणे स्वाभाविक म्हणावयास हवे. काँतच्या मते स्वार्थत्यागास, मनोनिग्रहास व संन्यस्त वृत्तीस जास्त महत्त्व असणे आवश्यक तर सिमाँचा कल जीवनानंदाकडे जास्त. जीवनात आनंद उपभोगण्याकडे कल असलेल्या सिमाँचे व संन्यस्त वृत्तीच्या काँतचे खटके उडणे हे याही कारणामुळे स्वाभाविक ठते.

काँतचे समाजशास्त्रीय विचार

काँतच्या विचारांना घाट देण्याच्या दृष्टीने कोणत्या बौद्धिक प्रभावांना महत्त्व द्यावयास हवे हे लक्षात घेतल्यानंतर काँतच्या समाजविषयक चिंतनाकडे व

समाजशास्त्रदृष्टचा त्या चिंतनाच्या असणाऱ्या महत्त्वाकडे वळता येईल. कोणत्याही विचारवंताच्या चिंतनाचे स्वरूप व आशय समजावून घेण्यासाठी त्या विचारवंताच्या चिंतनाचा रोख कोणत्या समस्यांची उत्तरे शोधून काढण्याकडे आहे हे लक्षात घेणे उपयुक्त असते.विचारास किंवा चिंतनास चालना कोणत्या समस्यांमुळे मिळते हे लक्षात घेतले तर विचारवंताच्या विचारांचे जास्त चांगले आकलन होऊ शकते. कॉंतच्या पिढीतील बहुतेक विचारवंतांच्या विचारांना औद्योगिक क्रांतीनंतर अस्तित्वात येणाऱ्या समाजापुढे उभ्या ठाकलेल्या समस्यांनी चालना दिली आहे. ऑगस्त कॉंतचा काल हा सामाजिक मन्वंतराचा काल होता. ज्याप्रमाणे ब्रिटिश राजवटीच्या प्रस्थापनेनंतर भारतीय समाजात एक नवीन युग सुरू झाले त्याचप्रमाणे युरोपियन समाजांमध्येही औद्योगिक क्रांतीनंतर एक नवीन युग सुरू झाले होते. मध्ययुगीन सरंजामशाही समाजव्यवस्था मोडकळीस येऊन नवीन समाजव्यवस्था उदयास येण्यास सुरुवात झालेली होती. युरोपियन समाजांमध्ये ही जी उलथापालथ चालू होती तिचे प्रतिबिंब तत्कालीन विचारवंतांच्या वैचारिक प्रतिक्रियांमधून पडणे स्वाभाविकच होते. कॉंतला नवीन समाजव्यवस्था उदयास येण्यातील अपरिहार्यता स्पष्टपणे जाणवली होती. मध्ययुगीन समाजव्यवस्थेच्या जागी येणारी नवीन समाजव्यवस्था कॉंतच्या समाजविषयक चिंतनाचा प्रारंभबिंदू घेऊन चाललो तर आपणास त्याच्या समाजविषयक चिंतनाच्या विकासाचे तीन टप्पे दर्शविता येतील. Syste'me de Politiquc Positive च्या चतुर्थ खंडाच्या शेवटी प्रसिद्ध झालेल्या Opuscules मध्ये कॉंतने त्याच्या काळातील समाजस्थिती व स्वरूपाचा ऊहापोह केलेला आहे. एक समाजव्यवस्थेचा अस्त होत असून दुसरी समाजव्यवस्था उदयास येत आहे याची जाणीव असणाऱ्या कॉंतसाठी या दोन्ही समाजव्यवस्थांच्या स्वरूपात मूलभूत भिन्नता होती. अस्तास जाणाऱ्या मध्ययुगीन समाजव्यवस्थेचे वर्णन करताना कॉंतने तिला धर्मशास्त्रीय–सैनिकी (Theological–Military) अशी विशेषणे बहाल केली आहेत. धर्मश्रद्धा हेच मध्ययुगीन समाजातील घटकांमध्ये एकत्व निर्माण करणारे व समाजास स्थैर्य प्रदान करणारे तत्त्व होते. पुरोहितांच्या वैचारिक वर्चस्वाप्रमाणे या समाजात योद्धयांचे ऐहिक वर्चस्व होते. भारतीय समाजात ज्याप्रमाणे एकेकाळी ब्राह्मण-क्षत्रीय युतीचे वर्चस्व होते त्याचप्रमाणे मध्ययुगीन युरोपियन समाजात वैचारिक सत्ता धर्मगुरूंकडे व राजकीय सत्ता योद्धयांच्याकडे होती. पुरोहित-धर्मगुरू व सैनिकांचे वर्चस्व असलेली ही समाजव्यवस्था औद्योगिक क्रांतीने छिन्नभिन्न करून टाकलेली असून तिची जागा औद्योगिक समाजव्यवस्था घेत आहे याची जाण असलेल्या कॉंतने या उदयोन्मुख समाजव्यवस्थेचा शास्त्रीय वा औद्योगिक समाज म्हणून निर्देश केला आहे. या उदयोन्मुख समाजव्यवस्थेचे व्यवच्छेदक लक्षण कोणते ? कॉंतच्या मते धर्मशास्त्रीय विचारसरणी ही अस्तंगत समाजव्यवस्थेचे मुख्य लक्षण होते तर उदयोन्मुख समाजव्यवस्थेचा इमला शास्त्रीय

विचारसरणीच्या वा बुद्धिनिष्ठेच्या पायावर उभा राहणार आहे म्हणूनच शास्त्रशुद्ध विचार हे आधुनिक समाजव्यवस्थेचे व्यवच्छेदक लक्षण म्हणता येईल. दोन समाजव्यवस्थांची अशा प्रकारे तुलना करताना काँतने व्यक्त केलेल्या विचारात काही मुद्दे प्रमुख आहेत. एकतर समाजव्यवस्थेचा कणा किंवा आधार त्या समाजव्यवस्थेतील विचारप्रणाली असते व प्रत्येक समाजव्यवस्थेची वैशिष्टचपूर्ण अशी विचार प्रणाली असते. दुसरे म्हणजे अस्तंगत समाजव्यवस्थेत सत्तास्थानी असणाऱ्या वर्गाची जागा उदयोन्मुख समाजव्यवस्थेत वेगळचाच प्रकारचे वर्ग घेत असतात. मध्ययुगीन समाजात धर्मगुरू व योद्धयांचे वर्चस्व होते तर आधुनिक समाजात शास्त्रज्ञांचे व उद्योगपतींचे वर्चस्व राहणार आहे.

आधुनिक औद्योगिक समाजव्यवस्थेच्या लक्षणांचे परीक्षण करता करता काँत या निष्कर्षास येऊन पोहचला की आधुनिक समाजव्यवस्थेतील विसंगती व दोषांचे निराकरण करण्यासाठी बौद्धिक सुधारणांचीच खरी आवश्यकता आहे. आधुनिक समाज निर्वाणीच्या कालातून संक्रमित होत आहे याची त्यास कल्पना होती. पण त्याच्या दृष्टिकोनाप्रमाणे आधुनिक समाजाची पुनर्संघटना क्रांती, दहशतवादासारख्या विघातक प्रवृत्तींच्या पायावर होऊ शकत नाही. शास्त्रांमधील वा विज्ञानांमधील समन्वयाच्या किंवा विधायक-प्रत्यक्षानुसारी राजकारणाच्या पायावरच औद्योगिक समाज संघटित होऊ शकतो असा काँतचा पक्का समज झाला होता. अस्तंगत व उदयोन्मुख समाजांची तुलना करताना त्यास उदयोन्मुख समाजव्यवस्थेतील वैगुण्यांची कल्पना आली होती. पण वैगुण्यांसंबंधीच्या जाणिवेमुळे मार्क्स ज्याप्रमाणे क्रांतिकारक तत्त्वज्ञानाचा प्रणेता बनला किंवा माँटेस्क्यू ज्याप्रमाणे उदारमतवादी विचारसरणीचा कट्टर समर्थक बनला त्याप्रमाणे क्रांतिकारक वा उदारमतवादी विचारांचे समर्थन करण्याऐवजी काँत प्रत्यक्षानुसारी विज्ञानाचा व विशेषत: त्याने ज्यास 'समाजशास्त्र' म्हणून संबोधिले त्या समाजविज्ञानाचा प्रणेता झाला. काँतच्या मते नवीन समाजव्यवस्था सांगोपांग विकसित करण्यासाठी इतिहासाच्या गतीची आवश्यकता व अनिवार्यता समजावून घेणे हेच समाजशास्त्राचे खरे कार्य आहे.

येथून काँतच्या समाजविषयक चिंतनाचा दुसरा टप्पा सुरू होतो. आधुनिक समाजाच्या स्वरूपाचे विश्लेषण प्रस्तुत करताना काँत या निष्कर्षास येऊन पोहोचला होता की आधुनिक समाजासाठी प्रत्यक्षानुसारी विज्ञानाची (positive science) आवश्यकता असून समाजशास्त्राद्वारेच आधुनिक समाजाची ही गरज भागविली जाईल, पण आधुनिक समाजाची ही गरज समाजशास्त्राद्वारे भागविली जाण्यासाठी दोन गोष्टींचा विचार आवश्यक ठरतो. एकतर समाजासाठी प्रत्यक्षानुसारी विज्ञान निर्माण करण्यासाठी आवश्यक असा बौद्धिक विकास मानवाने

साधला आहे काय ? दुसरे म्हणजे मानवी बुद्धीच्या विकसनाच्या प्रक्रियेत मानव-द्वारा ज्या शास्त्रांची निर्मिती झाली त्या शास्त्रांमध्ये काही क्रमबद्धता आढळते काय ? व ही क्रमबद्धता आढळत असल्यास समाजशास्त्राचे शास्त्रांच्या मालिकेतील स्थान कोणते ? काँतच्या चिंतनावरील बौद्धिक प्रभावांचा आढावा घेताना आपण हे पाहिलेच आहे की प्रगतीची कल्पना ही काँतच्या चिंतनातील एक प्रमुख कल्पना आहे. वरील प्रश्नांची उत्तरे शोधताना काँतने प्रगतीच्या कल्पनेस जास्त व्यापक व सखोल स्वरूप देण्याचा प्रयत्न केला. ॲरॉनने दाखविल्याप्रमाणे Cours de Philosophie Positive मध्ये व्यक्त झालेली विचारसरणी काँतच्या चिंतनाचा दुसरा टप्पा दर्शविणारी आहे. प्रगतीच्या कल्पनेस जास्त व्यापक व सखोल स्वरूप देताना काँतने Positive Philosophy मध्ये दोन प्रमुख व परस्परसंबंधित विचारसूत्रे मांडलेली आढळतात. मानवबुद्धीचा किंवा मानवी मनाचा विकास होत असताना बुद्धी वा मन विकासाच्या तीन निरनिराळ्या अवस्थांमधून संक्रमित होत असते हे काँतने मांडलेले पहिले विचारसूत्र होय. मानवाने विभिन्न विषयांचे आकलन करून घेताना जी ज्ञानक्षेत्रे निर्माण केली त्यांच्यात अधिक्रम वा क्रमबद्धता असून ज्ञानक्षेत्रांच्या अधिक्रमात समाजशास्त्रास शिखरस्थान द्यावयास हवे हे त्याने मांडलेले दुसरे विचारसूत्र आहे. काँतने स्वतःच दर्शविल्याप्रमाणे बौद्धिक विकासाच्या अवस्थांबाबतचा विचार ज्ञानक्षेत्रांच्या वा विज्ञानांच्या पदसोपान-क्रमाशी निगडीत असून विज्ञानांच्या पदसोपानक्रमाखेरीज त्या विचारास काहीच अर्थ असत नाही. काँतने प्रस्तुत केलेल्या या दोन्ही विचारसूत्रांचे संक्षिप्त विवरण करणे आवश्यक आहे. कारण टिमाशॅफने म्हटल्याप्रमाणे काँतचा समाजशास्त्रीय सिद्धांत याच विचारसूत्रांच्या पायावर उभारण्यात आलेला आहे.

बौद्धिक विकासाच्या अवस्थांचा सिद्धांत

काँतच्या मताप्रमाणे मानवाने निर्माण केलेल्या प्रत्येक ज्ञानक्षेत्रास विकासाच्या तीन वेगवेगळ्या अवस्थांमधून संक्रमित व्हावे लागते. धार्मिक, अध्यात्मवादी वा तत्त्वशास्त्रीय (metaphysical) आणि प्रत्यक्षवादी (Positive) अशा तीन अवस्था त्याने दर्शविल्या आहेत. मानवी मन वा बुद्धी विकासाच्या प्राथमिक अवस्थेत असताना घटनांच्या स्पष्टीकरणासाठी मानवसदृश् शक्तींचा आधार घेतला जातो. अशा अवस्थेत परमेश्वर सगुण, साकारच असतो भूताखेतांवर व परमेश्वराच्या सदेहत्वावर असणारा विश्वास बुद्धीच्या विकासाचा प्रथम चरण दर्शविणारा आहे. कालांतराने घटनांच्या स्पष्टीकरणासाठी निसर्गनियमांसारख्या अमूर्त तत्त्वांचा आधार मनुष्य घेऊ लागतो. बुद्धीच्या विकासाचा हा दुसरा चरण होय. पुढे घटनांचे स्पष्टीकरण करताना अंतिम कारणाचा शोध घेण्याऐवजी घटनांच्या निरीक्षणाकडे व घटनांमधील परस्परसंबंधाच्या आकलनाकडे बुद्धीचा

कल होऊ लागतो. बौद्धिक विकासाची ही सर्वोच्च अवस्था असून कॉंतच्या विवेचनाप्रमाणे आधुनिक समाजातील मानवाच्या बौद्धिक विकासाने ही पातळी गाठली आहे.

पण मानवाच्या बौद्धिक विकासाने प्रत्यक्षवादी पातळी गाठलेली असली तरी सर्वच ज्ञानक्षेत्रांमधून मानवाच्या बौद्धिक विकासाने प्रत्यक्षवादी पातळी गाठली नसल्यामुळे सर्व ज्ञानक्षेत्रे विकासाच्या एकाच पातळीवर आलेली नाहीत. हे लक्षात घेतल्यास आपणास विभिन्न शास्त्रांचा किंवा ज्ञानक्षेत्रांचा त्यांच्या विकासाप्रमाणे क्रम दर्शविता येईल. कॉंतच्या मते सैद्धांतिक (theoretical) व व्यावहारिक (practical) असे शास्त्रांचे दोन प्रकार दर्शविता येण्यासारखे आहेत यापैकी सैद्धांतिक शास्त्रांचे वर्णनात्मक किंवा मूर्त (concrete) आणि अमूर्त असे दोन उपप्रकार त्याने पाडले आहेत. शास्त्रांच्या पदसोपान क्रमासंबंधीच्या विचारात आपणास अमूर्त सैद्धांतिक शास्त्रांचाच प्रामुख्याने विचार करावयाचा आहे. अमूर्त सैद्धांतिक शास्त्रांचा क्रम निर्धारीत करण्यासाठी प्रत्येक शास्त्राने बौद्धिक विकासाची गाठलेली हीच कसोटी घेऊन कॉंतने त्यांचा क्रम निश्चित केला. कॉंतच्या मते गणिताने बौद्धिक विकासाची सर्वोच्च पातळी गाठली असून गणितानंतर खगोल शास्त्र, पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र व जीवशास्त्र यांचा क्रम लागतो. या सर्वानंतर येणारे शास्त्र म्हणजे कॉंतप्रणीत सामाजिक पदार्थविज्ञान (Social Physics) किंवा समाजशास्त्र होय. कॉंतच्या मताप्रमाणे समाजविषयक अध्ययनास किंवा समाजशास्त्रालाही प्रत्यक्षवादी पातळीवर नेऊन बसविता येणे शक्य आहे. कॉंतच्या विवेचनाप्रमाणे शास्त्राचा अध्ययनविषय जितका सरळ व विषयाबाबत सामान्यीकरणे मांडण्याची शक्यता जितकी जास्त तितक्या प्रमाणात शास्त्र प्रत्यक्षवादी पातळी प्रथम गाठण्याची शक्यताही जास्त असते. म्हणूनच खगोलशास्त्र, पदार्थविज्ञान व रसायनशास्त्रासारख्या शास्त्रांनी ती पातळी प्रथम गाठली. समाजविज्ञानाचा विषय जटिल असल्याने व समाजाबाबतच्या सामान्यीकरणांची शक्यता कमी असल्याने समाजविज्ञानास प्रत्यक्षवादी पातळी गाठण्यास अन्य शास्त्रांच्या तुलनेत जास्त वेळ लागणे स्वाभाविक आहे. पण समाजविज्ञानासही ती पातळी गाठता येण्याची शक्यता निर्माण झाली आहे ही शक्यता प्रत्यक्षात उतरविण्यासाठी एक गोष्ट करणे नितांत आवश्यक आहे. बौद्धिक विकासाच्या अवस्था व शास्त्रांचा अधिक्रम (heriarchy) यांच्या संबंधीच्या विचारात कॉंत या निष्कर्षास येऊन पोहचला की प्रत्यक्षवादी पातळी गाठण्यासाठी अन्य शास्त्रांद्वारा ज्या अध्ययनपद्धतींचा अवलंब करण्यात आला त्याच अध्ययनपद्धतींचा उपयोग करूनच समाजविज्ञानही प्रत्यक्षवादी पातळी गाठू शकते. समाजविज्ञानासाठी किंवा समाजशास्त्रासाठी कॉंतने कोणत्या अध्ययनपद्धतींचा पुरस्कार केला ते लक्षात घेण्यापूर्वी समाजशास्त्राच्या स्वरूपासंबंधीच्या कॉंतच्या कल्पना लक्षात घेणे योग्य ठरेल.

समाजशास्त्राचे स्वरूप

शास्त्रांच्या अधिक्रमात समाजशास्त्रास असणाऱ्या स्थानावरूनच कॉंतसाठी समाजशास्त्राचा काय अर्थ आहे ते आपल्या लक्षात घेऊ शकते. सामाजिक घटनांचे समाजशास्त्र हे एक अमूर्त सैद्धांतिक शास्त्र आहे. १८२२ मध्ये सेंट-सिमॉंबरोबरच कॉंतला या शास्त्राच्या आवश्यकतेची स्पष्ट जाणीव झाली होती. त्यावेळी त्याने म्हटले होते की आज मानवाने खगोल शास्त्र (Celestial Physics), पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र, वनस्पतिशास्त्र व जीवशास्त्रासारखी शास्त्रे हस्तगत केली आहेत. शास्त्रांची ही मालिका पूर्ण होण्यासाठी एकच शास्त्राची उणीव भासत आहे व ते शास्त्र आहे समाजविज्ञान. या शास्त्राच्या निर्मितीबरोबर आमचे निसर्गज्ञान परिपूर्ण होईल. पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्रासारखी शास्त्रे त्यांच्या अध्ययनविषयांचे विश्लेषण करताना ज्याप्रमाणे त्या विषयाबाबतचे अटळ व नैसर्गिक नियम प्रस्थापित करतात त्याचप्रमाणे समाजाचे व सामाजिक घटनांचे अध्ययन करणाऱ्या समाजविज्ञानाने सामाजिक घटनांबाबतचे अटळ नैसर्गिक नियम शोधून काढावयास हवेत. कॉंत समाजविज्ञानास सुरुवातीस सामाजिक पदार्थविज्ञान म्हणूनच संबोधत असे. पण ज्या वेळी त्यास हे आढळून आले की हेच नाव सांख्यिकी (Statistic) सारख्या विषयास एका बेल्जिअन शास्त्रज्ञाद्वारा देण्यात आले आहे त्यावेळी त्याने नाइलाजाने समाजविज्ञानाचे 'समाजशास्त्र' म्हणून नामकरण केले व आजही तेच रूढ आहे.

पॉझिटीव्ह फिलॉसॉफी (Positive Philosophy) मध्ये त्याने समाजशास्त्राची म्हणून जी व्याख्या दिली त्या व्याख्येस जास्त विस्तृत अर्थ देण्याचा प्रयत्न त्याने पॉझिटिव्ह पॉलिटिक्स (Positive Politics) मध्ये केलेला आढळतो.

कॉंतची समाजशास्त्राच्या स्वरूपासंबंधीची कल्पना मॉंटेस्क्यूचा निर्णायकवाद किंवा नियतीवाद, कॉंडर्सेची प्रगतीसंबंधीची कल्पना व बुसेचा कॉंतवरील प्रभाव यांच्या मिश्रणातून साकार झालेली आहे. बुसेच्या (Bossuet) मते सर्व ऐतिहासिक विश्लेषणांचा उद्देश एकच आहे व तो मानवेतिहासातील विविध घटनांचा बुद्धिनिष्ठ समन्वय घालून त्या घटनांचा मूलभूत क्रम दर्शविणे. मानवेतिहासाबाबतचे बुसेचे विधान कांतच्या दृष्टिकोनाची प्रचिती घडविणारे आहे. स्थलकालदृष्ट्या विखुरलेल्या मानवसमाजांचा मूलभूत क्रम दर्शविण्याचा प्रयत्न कॉंतने केलेला आहे. ॲरॉनने म्हटल्याप्रमाणे कॉंत "Was concerned with reducing the seemingly infinite veriety of human societies in time and place to a fundamental sequence; the development of the human race, and to a single design; the aculmination in an ultimate state of the human race and of the human mind".

"काँतला हेच दाखवावयाचे होते की स्थलकालदृष्टचा मानवसमाजांच्या विविधतेस जरी अंत नसला तरी या विवधतेत एक मूलभूत क्रम आहे. मानवसमाजांचा विकास एका ठराविक योजनेप्रमाणे होत असून त्याची परिणती मानवीमन व मानवजात एक अंतिम स्थिती गाठण्यातच होणार आहे."†

याचसाठी कांतच्या मते मानवीमनाचा किंवा बुद्धीचा विकास मानवेतिहासास एकत्व प्रदान करतो. पाण्यावर टाकलेला तेलाचा बिंदू जसा पसरत जातो त्याचप्रमाणे एका ज्ञानक्षेत्रातून बुद्धीचा झालेला विकास दुसऱ्याही ज्ञानक्षेत्रांमधून पसरत जातो व परिणामत: सर्वज्ञानक्षेत्रे विकासाच्या एकाच पातळीवर येत जातात. म्हणूनच अन्य ज्ञानक्षेत्रांनी ज्याप्रमाणे प्रत्यक्षानुसारी स्थिती (Positive Stage) गाठली आहे त्याचप्रमाणे समाजाचे विज्ञानही तीच स्थिती गाठू शकेल. पण त्यासाठी अन्य ज्ञानक्षेत्रांप्रमाणेच समाजविज्ञानानेही प्रत्यक्षवादी पद्धतीचा अवलंब करावयास हवा. कांतने समाजशास्त्रासाठी ज्या प्रत्यक्षवादी पद्धतीचा (Positive Method) पुरस्कार केला तिचे संक्षिप्त विवरण खालीलप्रमाणे करता येईल.

समाजशास्त्राची अध्ययनपद्धती

शास्त्राने अध्ययनात कोणत्या पद्धतीचा अवलंब करावा यासबंधीची चर्चा शास्त्राच्या अध्ययनविषयाच्या स्वरूपापासून पृथक् राखता येत नाही असा काँतचा दृढ विश्वास होता. पण भौतिक शास्त्रांच्या अध्ययनविषयात व समाजशास्त्राच्या अध्ययनविषयात मूलभूत भिन्नताच आढळते. याचा अर्थ प्राकृतिक शास्त्रांनी त्यांच्या अध्ययनविषयांच्या संदर्भात ज्या पद्धतींचा अवलंब केला त्या पद्धतींचा उपयोग समाजशास्त्रात होऊ शकत नाही असा होतो काय? मानवीबुद्धीच्या विकासाच्या अवस्थांबाबतचा सिद्धांत व मानवेतिहासाचे एकात्म यांच्यासंबंधीचा काँतचा दृष्टिकोन लक्षात घेतल्यास असे म्हणता येणार नाही. अन्य शास्त्रांप्रमाणे समाजशास्त्रानेही प्रत्यक्षवादी पद्धतीचेच अनुसरण करावे असाच त्याचा आग्रह होता. पण मग ही प्रत्यक्षवादी पद्धत तरी कोणती? प्रत्यक्षवादी पद्धतीसंबंधीच्या विवेचनात काँतने असा मुद्दा पुढे मांडला की शास्त्र ज्या संकल्पनांचा उपयोग करते त्या संकल्पना तथ्यांनुरूप असाव्यात. दुसरे म्हणजे सामाजिक घटनादेखील सर्वसामान्य नियमांनी बद्ध आहेत ह्या कल्पनेचा स्वीकार करण्यात आला पाहिजे. संकल्पना तथ्यांनुरूप असाव्यात व सामाजिक घटना सर्वसामान्य नियमांनी बद्ध असतात ह्या दोन्ही विचारांना मान्यता दिली की मग सामाजिक घटनांना लागू पडणारे सर्वसामान्य नियम शोधून काढणे हेच समाजशास्त्राचे कार्य ठरते. प्रत्यक्षवादी पद्धतीचा उपयोग करूनच आपणास सर्वसामान्य नियमांबाबतचे वस्तुनिष्ठ

† Aron, R–Main Currents in Sociological thought –pp 79

ज्ञान मिळविता येईल. त्यासाठी आपणास निरीक्षण, प्रयोग, तुलना व ऐतिहासिक पद्धत या चार मार्गांचाच अवलंब करावा लागेल. थोडक्यात म्हणजे काँतप्रणीत प्रत्यक्षवादी पद्धतीचे निरीक्षण, प्रयोग, तुलना व ऐतिहासिक पद्धत हे चार खांब आहेत व त्यांचावरच प्रत्यक्षवादी पद्धतीची उभारणी झाली आहे.

काँतने निरीक्षण या संज्ञेचा अर्थ पंचेंद्रियांचा उपयोग असाच लावलेला आहे. मानवाजवळ असलेल्या पाच ज्ञानेंद्रियांचा उपयोग करून मनुष्य जे ज्ञान मिळवितो तेच अनुभवाधिष्ठित ज्ञान (empirical knowledge) ठरते. पण काँतला ही स्पष्ट कल्पना होती की सिद्धांताच्या मार्गदर्शनाखेरीज ज्ञानेंद्रियाद्वारा आम्हास प्राप्त होणारे ज्ञान निरर्थकच ठरेल. म्हणूनच काँतच्या दृष्टीने निरीक्षण ज्ञानेंद्रियाचा मुक्त उपयोग ठरत नाही. कोणतेही सामाजिक तथ्य दुसऱ्या सामाजिक तथ्यास संलग्न असल्याखेरीज शास्त्रदृष्टचा त्या तथ्यास काहीच अर्थ नसतो. सिद्धांत सामाजिक तथ्यांमध्ये अशी संलग्नता निर्माण करीत असल्याने निरीक्षणास सिद्धांताचा आधार असणे अनिवार्यच ठरते. सामाजिक घटनांसंबंधीच्या स्थित्यात्मक व गत्यात्मक नियमांच्या चौकटीतच सामाजिक तथ्यांचे निरीक्षण व्हावयास हवे.

सामाजिक शास्त्रांत प्रयोग करण्याची शक्यता कमी आहे याची काँतला स्पष्ट कल्पना होती. समाजाच्या अध्ययनात प्रत्यक्ष प्रयोगाचा आधार असंभवनीयच आहे. पण फ्रेंच भाषेत प्रयोग (experiment) या संज्ञेचा अर्थ नियंत्रित निरीक्षण (controlled observation) असा होतो हे लक्षात घेतल्यास प्रयोग पद्धतीचा काँतने पुरस्कार का केला ते लक्षात येऊ शकेल.

काँतच्या प्रत्यक्षवादी पद्धतीत तुलनात्मक पद्धतीस (comparative method) केंद्रीय महत्त्व आहे. मानव व मानवेतर प्राणीसमाज, समकालीन मानवसमाज किंवा एकाच समाजातील निरनिराळे वर्ग यांच्यात ज्ञानप्राप्ती दृष्टचा उपयुक्त अशी तुलना करता येते. मानव व मानवेतर प्राणीसमाज यांच्यातील तुलनेवरून आपणास या दोन प्रकारच्या समाजांमधील मूलभूत भेदांची व सामाजिक संबंधांचा उदय व विकास कसा होत गेला याची स्पष्ट कल्पना येऊ शकेल अशी त्याची समजूत होती. विभिन्न मानवसमाजांचे तुलनात्मक अध्ययन समाजशास्त्रदृष्टचा जास्तच महत्त्वाचे ठरते. समकालीन असणाऱ्या मानव-समाजांच्या तुलनात्मक अध्ययनावरून मानवसमाजाच्या उत्क्रांतीची रूपरेषा स्पष्टपणे लक्षात येऊ शकते. मानवसमाज उत्क्रांत होत असताना कोणकोणत्या अवस्थांमधून संक्रमित होत आलेला आहे हे तुलनात्मक अध्ययनावरून लक्षात येते. संपूर्ण मानवजातीची (Human race) प्रगती एकात्मक असली तरी निर-निराळ्या विशिष्ट मानवसमाजांच्या विकास पातळ्या मात्र भिन्नभिन्नच असलेल्या

आढळतात. गतकालीन समाज कोणत्या विकासावस्थेत होते याचे चित्र रेखाटण्यासाठी तुलनात्मक अध्ययनाचा फार उपयोग होऊ शकतो.

निरीक्षण, प्रयोग व तुलना या भौतिक शास्त्रांमधून प्रामुख्याने उपयोगात आणल्या जाणाऱ्या पद्धतींना समाजशास्त्रातही महत्त्व असले तरी ऐतिहासिक पद्धतीवरच (Historical Method) समाजशास्त्राची खरी भिस्त आहे. मानवी विचारामध्ये सतत परिवर्तन ज्या सर्वसामान्य नियमांमुळे घडून येत असते त्या नियमांचा शोध घेण्याच्या दृष्टीने ऐतिहासिक पद्धतीबाबतचा काँतचा हा दृष्टिकोन बौद्धिक विकासाच्या अवस्थांबाबतच्या त्याच्या सिद्धांतातून व्यक्त झाला आहे. इतिहासकारांद्वाराही ऐतिहासिक पद्धतीचा मूर्त घटनांमधील कार्यकारणभाव प्रस्थापित करण्यासाठी व क्वचित सर्वसामान्य नियमांच्या बांधणीसाठी उपयोग करण्यात येतो. पण काँतची ऐतिहासिक पद्धत इतिहासकारांच्या पद्धतीपेक्षा बरीच निराळी आहे.

समाजशास्त्राच्या अध्ययनपद्धतीसंबंधीच्या या विवेचनात आणखी दोन महत्त्वपूर्ण बाबींचा उल्लेख आवश्यक आहे. शास्त्रांच्या वर्गीकरणासंबंधी व अधिक्रमासंबंधी काँतचा दृष्टिकोन काय होता याची चर्चा आपण पूर्वी केलेलीच आहे. काँतच्या मते जीवशास्त्रापासून जीवशास्त्रापूर्वीच्या व नंतरच्या शास्त्रांच्या अध्ययनपद्धतींमध्ये भेद निर्माण होऊ लागतो. याचसाठी जीवशास्त्रापूर्वीच्या पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्रांसारख्या शास्त्रांचा विश्लेषणात्मक शास्त्रे (analytic sciences) म्हणून तो उल्लेख करतो. जीवशास्त्र व समाजशास्त्रासारखी शास्त्रे मात्र त्याच्या मताप्रमाणे समन्वयात्मक (synthetic) शास्त्रे ठरतात. सजीव प्राण्याच्या कोणत्याही अंगाचे वा त्या अंगाच्या प्रकार्याचे सजीव प्राण्यापासून पृथक असे अध्ययन करता येणे ज्याप्रमाणे शक्य नाही त्याचप्रमाणे समाजाच्या कोणत्याही अंगाचे वा त्याच्या प्रकार्याचे अध्ययन समाजापासून त्या अंगास पृथक कल्पून करता येणे शक्य नाही. ज्याप्रमाणे विचारार्थ वा अध्ययनार्थ घेतलेला सजीव प्राणी ही एक अभिन्न अशी एकता वा समग्रता आहे त्याचप्रमाणे समाज हीदेखील एक समग्रता (totality) आहे. काँतच्या या विचारात समाजास मर्यादित अर्थाने जीव समान मानले आहे. पण जर समाज ही एक समग्रता असेल तर साहजिकच अन्य प्राण्यांच्या तुलनेत संपूर्ण मानवसमाज ही एक समग्रताच मानणे क्रमप्राप्त आहे. या विचारांचा तार्किक कीसच काढावयाचे ठरविले तर या विचारांचा मथितार्थ असा होतो की कोणत्याही विशिष्ट मानवसमाजातील विशिष्ट कालखंडात घडलेल्या घटनांचा अर्थ लावण्यासाठी त्या विशिष्ट समाजाच्या विकासाची संपूर्ण पार्श्वभूमीच लक्षात घेणे भाग आहे. पण विशिष्ट मानवसमाज हा मानवजातीचा (Human race) एक अंशभाग असल्याने मानवजातीच्या विकासाच्या पार्श्वभूमीवरच कोणत्याही विशिष्ट समाजाच्या अध्ययनास अर्थ

प्राप्त होऊ शकतो. याच कारणासाठी ॲरॉनने दाखविल्याप्रमाणे काँतचे समाजशास्त्र हे संपूर्ण मानवजातीच्याच विकासाचे अध्ययन करणारे शास्त्र ठरते. †

ॲरॉनने म्हटल्याप्रमाणे "The subject matter of the social science which he wanted to establish-sociology–was the history of human race regarded as a whole."

"संपूर्ण मानवजातीचा इतिहास हाच ज्या सामाजिक शास्त्राची—समाजशास्त्राची—तो प्रस्थापना करू इच्छित होता त्याचा अध्ययनविषय होता."

काँतच्या पद्धतिशास्त्रीय विचारांचा आढावा घेताना टिमाशॅफ (Timasheff) ने आणखी एका गोष्टीकडे आमचे लक्ष वेधले आहे. आदर्श प्ररूपाची (Ideal type) कल्पना मॅक्स वेबरच्या नावाशी संबंधित आहे. पण टिमाशॅफने दाखविल्याप्रमाणे मॅक्स वेबरपूर्वी काँतच्या लिखाणातून आदर्शप्ररूपाची कल्पना स्पष्टपणे मांडण्यात आल्याचे आढळते. काँत सामाजिक प्ररूपांना (social types) टोकस्वरूप मानीत असे व सामाजिक वास्तविकता या टोकांच्या शक्य तितक्या जवळ जाण्याचा प्रयत्न करीत असली तरी वास्तविकता या टोकांपासून थोडी दूरच राहते.

समाजशास्त्र : स्थितितत्त्व व गतितत्त्व

स्थिती व गती समाजजीवनाचे स्थायीभाव असल्याने समाजाच्या अध्ययनाची आकांक्षा बाळगणाऱ्या समाजविज्ञानास समाजजीवनाच्या या दोन परस्परविरोधी पैलूंचा विचार करणे भागच आहे. एवढ्याचसाठी काँतने समाजविज्ञानाचे स्थित्यात्मक (static) व गत्यात्मक (dynamic) असे दोन भाग पाडले आहेत. समाजविज्ञानाच्या या दोन भागांमध्ये कोणत्या विषयांचे अध्ययन समाविष्ट आहे व दोन्ही भाग एकमेकांशी कसे जोडले गेलेले आहेत याचा विचार करताना आपणास प्रथमतःच हे लक्षात घ्यावे लागेल की व्यवस्था (order) व प्रगती (progress) या परस्परविरोधी कल्पनांनी काँतच्या चिंतनावर नेहमीच आपले वर्चस्व गाजविले आहे. स्थित्यात्मक समाजशास्त्राविषयीच्या काँतच्या विवेचनात आपणास व्यवस्थेच्या कल्पनेचा प्रभाव जाणवतो तर गत्यात्मक समाजशास्त्रासंबंधीच्या त्याच्या विवेचनात प्रगतीच्या कल्पनेचा प्रत्यय आपणास येतो.

समाजशास्त्राच्या अध्ययनाचे स्थित्यात्मक व गत्यात्मक असे दोन भाग पाडण्याची कल्पना काँतने जीवशास्त्रातून उचललेली दिसते. जीवशास्त्राचे ज्याप्रमाणे शरीररचनाशास्त्र (anatomy) व शरीरक्रियाशास्त्र (physiology)

† Aron, R. Main Currents in Sociological thought. Vol. I pp. 63

असे दोन भाग आहेत त्याचप्रमाणे समाजशास्त्राचे ही समाजस्थितितत्त्व (social statics) व समाजगतितत्त्व (social dynamics) असे दोन भाग पडतात. समाजशास्त्राच्या अध्ययनाचे असे दोन भाग पडण्याची ही कल्पना शास्त्रांच्या अधिक्रम कल्पनेशी व व्यवस्था आणि प्रगती यांच्याविषयीच्या काँतच्या विचारांशी सुसंगतच असलेली आढळते.

कांतचे समाजस्थितितत्त्व हे प्रामुख्याने मानवसमाजाच्या अस्तित्वाच्या आवश्यकतांचे अध्ययन करणारे शास्त्र आहे. व्यवस्थेचे तत्त्व हे समाजस्थितिशास्त्राचे मुख्य तत्त्व आहे. मानव व मानवसमाज यांचे अस्तित्वच अनेक आवश्यकता वा परिस्थितिविशेषांवर अवलंबून असते. या आवश्यकता वा परिस्थितिविशेषांमधील सुसंवादीत्व हीच मानवसमाजाच्या अस्तित्वाची हमी आहे व म्हणूनच समाजस्थितीतत्व हे प्रामुख्याने आवश्यकता वा परिस्थितींमधील सुसंवादीत्वसंबधीचा सिद्धांत प्रस्तुत करण्याचा प्रयत्न करते. मानवसमाजदृष्टया समाजघटकांमध्ये व्यवस्था व सुसंवादीत्व अनिवार्य असले तरी मानवसमाज अचल वा अचेतन नसल्याने त्यात सतत संक्रमणे व बदल होत राहणे स्वाभाविकच आहे. समाजाच्या गतितत्त्वाच्या पैलूंचा शोध सामाजिक गतितत्त्व घेते. कोणत्या नियमांच्या अनुषंगाने मानवसमाज एका स्थितीतून दुसऱ्या स्थितीत संक्रमिक होत जातो याचा शोध घेणे हा सामाजिक गतितत्त्वाचा मुख्य विषय आहे पण समाजस्थिती व समाजगती यांच्यात भेद करताना हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे की विश्लेषणाच्या सोईसाठीच असा भेद करता येतो. प्रत्यक्षात स्थिती व गती एकमेकात अशा मिसळून गेल्या आहेत की प्रगतीशी विसंवादी असणारी समाजव्यवस्था प्रस्थापित करता येत नाही व व्यवस्थेत साकार झाल्याखेरीज कोणत्याही प्रगतीस स्थायीत्व लाभत नाही. म्हणूनच समाजस्थिती व समाजगतीचे निर्धारण करणारे नियम एकमेकात गुंफले गेले आहेत.

समाजस्थितितत्त्व (Social Statics)

काँतच्या मते संपूर्ण समाजव्यवस्थेची घडण निसर्ग–नियमांना (laws of nature) अनुरूपच असते. हे खरे की कोणत्याही विशिष्ट समाजव्यवस्थेत अनेक दोष वा उणीवा असतात. पण असे दोष वा उणीवा संयुक्तिकविचार व दृष्टिकोनाच्या साहृयाने दूर करता येणे शक्य आहे. मानव आपल्या बुद्धिसामर्थ्यांच्या बळावर व संयुक्तिकपणे स्वसमाजातील दोष व उणीवांचे निराकरण करू शकतो हा काँतचा विचार सामाजिक नियमांच्या लवचिकते संबंधीचा त्याचा दृष्टिकोन व्यक्त करणारा आहे. पण समाजसुधारणांची शक्यता असली तरी समाजात व्यवस्था नांदण्यासाठी समाजघटकांमध्ये विचार, विश्वास व कल्पनांबाबत ऐक्य आढळणे अत्यंत आवश्यक आहे त्याखेरीज कोणताही समाज सुसंघटित व व्यवस्था-

वद्ध असू शकत नाही. काँतसाठी सार्वत्रिक मतैक्या चे (Consensus universalis) तथ्य हेच समाजव्यवस्थेतील मूलभूत तथ्य आहे. एकादृष्टीने विचार करता असे मतैक्य व सुसंवादीत्व कोणत्याही व्यवस्थेचे व्यवच्छेदक लक्षणच मानावयास हवे. मग ती व्यवस्था निसर्गव्यवस्था असो, ज्ञान–व्यवस्था असो वा समाजव्यवस्था असो. प्रत्येक व्यवस्थेच्या घटकतत्त्वांमध्ये मतैक्य वा सुसंवादीत्व असते हे 'व्यवस्था' या संज्ञेच्या व्याख्येतच सूचित करण्यात आलेले आहे. मतैक्याच्या तत्त्वाची सर्वोच्च अभिव्यक्ती मानव समाजात होत असते. सार्वत्रिक मतैक्य हे काँतसाठी सामाजिक एकात्मतेचा मूलाधार व श्रमविभाजनाचा पाया असणारे तत्त्व ठरते. सार्वत्रिक मतैक्यासंबंधीच्या काँतच्या विवेचनात आपणास व्यवस्था व व्यवस्थेची घटकतत्त्वे यांच्यातील संबंधाबाबत त्याने पुरस्कारिलेला दृष्टिकोन प्रतिबिंबीत झालेला आढळतो. काँतच्या मते व्यवस्था म्हणजेच घटकतत्त्वांमधील सुसंवादीसंबंध. व्यवस्थेची ही व्याख्या लक्षात घेतल्यास व्यवस्थेसंबंधीच्या विचारात काँतने विरोधात्मक व संघर्षात्मक संबंधांना आपल्या विवेचनातून कां वगळले याचे सहजच स्पष्टीकरण होऊन जाते. समाजव्यवस्था व तिची घटकतत्वे यांच्यातील उत्स्फूर्त सुसंवादी संबंधाचे तत्त्व हे काँतसाठी एक शास्त्रीय तत्त्वच ठरते. काँतचा हा दृष्टिकोन व प्रबोधन युगातील काही विचारकांनी घेतलेली भूमिका यांच्यातील फरक सहजच लक्षात येण्यासारखा आहे. या विचारकांसाठी मानवाची पूर्णत्वाची साधना हा कधीच न संपणारा प्रवास आहे. पूर्णत्व–संपादनाच्या मानवाच्या आंतरिक क्षमतेस अडथळास्वरूप ठरणारी समाजव्यवस्था बदलणे, तोडून मोडून बाजूस सारणे आवश्यक ठरले तर ते झालेच पाहिजे असा या विचारकांचा आग्रह होता. या विचारांतील क्रांतिकारक व संहारक पैलूचा व्यवस्थेच्या तत्त्वावर अमाप विश्वास असणाऱ्या काँतकडून स्वीकार होणे शक्यच नव्हते. म्हणूनच सामाजिक दोष व उणीवांची जाणीव असतानाही काँतने समायोजनेचा (Adjsutment) मार्ग सुचविला आहे. त्याच्या दृष्टिकोनाप्रमाणे निसर्ग-नियमांना अनुरूप अशा सुधारणा घडवून आणल्याने किंवा समाजस्थिती व गतीचे निर्धारण करणाऱ्या नियमांशी समायोजन साधल्यानेच सामाजिक दोष व उणीवांचे निर्मूलन होणे शक्य आहे. समाजसंरचनेसंबंधीच्या त्याच्या विवेचनात काँतने समाजास त्याच्या घटकतत्त्वांमधून पृथक् करून घटकतत्त्वांचा वेगवेगळा विचार करण्याऐवजी समाजाचा एक समग्र व्यवस्था म्हणूनच विचार करण्यात आला पाहिजे हा विचार वारंवार आग्रह पूर्वक मांडला आहे.

घटकतत्त्वांमधील सुसंवादीसंबंध म्हणजेच व्यवस्था असे म्हटले तर समाजव्यवस्था ही देखील तिच्या घटकतत्त्वांमधील सुसंवादी संबंधाची व्यवस्था ठरते. समाजव्यवस्थेची किंवा समाजसंरचनेची ही घटकतत्त्वे कोणती? घटकतत्त्वां-

संबंधीच्या विचारात काँतने व्यक्ती, कुटुंब व विशाल गटांचा उल्लेख केला आहे. समाजरचनेच्या ह्या तीन भिन्न पातळयाच आहेत, पण समाजाचे एक घटकत्व म्हणून व्यक्तीचा विचार करावयाचा काय ? एक घटकत्व म्हणून व्यक्तीचा विचार करणे काँतसाठी अनेक दृष्टीने गैरसोयीचे व त्याच्या विचारव्यवस्थेस विघातक ठरणारे असल्याने समाजशास्त्रीय अध्ययनातून व्यक्ति–विचारास काँतने मोठ्या खुबीने वगळले आहे. व्यवस्था सुसंवादी घटकतत्त्वांमधील संबंधातूनच उत्पन्न होत असल्याने समाजव्यवस्थेसंबंधीच्या विचारातही फक्त परस्परांशी सुसंवादी असणाऱ्या घटकांचाच विचार आवश्यक ठरतो. म्हणूनच कुटुंब, गटां-सारख्या घटकांशी विसंगत असणाऱ्या घटकांचा म्हणजेच व्यक्तीचा विचार समाजशास्त्रीय अध्ययनातून वगळणेच योग्य ठरते. तेव्हा काँतच्या समाजशास्त्रीय अध्ययन व विश्लेषणाचा मूलभूत घटक व्यक्ती न ठरता कुटुंबच ठरते.

व्यक्तीस समाजशास्त्रीय अध्ययन व विश्लेषण दृष्टचा काहीच महत्त्व नाही असा विचार पुढे मांडणाऱ्या काँतला देखील समाजशास्त्रास नेहमीच सतावणाऱ्या एका समस्येची दखल घ्यावी लागली आहे. ही समस्या अर्थातच व्यक्ती व समाज यांच्यातील परस्परसंबंधाबाबत आहे. व्यक्तीचे जीवन हे तिचे स्वतःचेच असले व व्यक्तिजीवनास वैयक्तिकतेची मीती असणे स्वाभाविक असले तरी समाजात कोणीच फक्त स्वतःसाठी जगत नाही. स्वतःसाठी विचार करण्याकडे ज्याप्रमाणे व्यक्तीचा कल असतो त्याचप्रमाणे इतरांचा–दुसऱ्यांचाही विचार करण्याची प्रवृती व्यक्तींमध्ये असतेच. हीच व्यक्ती जीवनाची सामाजिक मीती आहे. म्हणूनच व्यक्ती व समाज यांच्यांत अभेद्य असे नाते आहे व केवळ विश्लेषणासाठीच या दोघांमध्ये भेद करणे योग्य आहे.

काँतसाठी कुटुंब हाच समाजसंरचनेतील मूलभूत घटक असल्याने समाज-संरचनेसंबंधीच्या विवरणात त्याने कुटुंबाबाबत व्यक्त केलेल्या दृष्टिकोनास महत्त्व देणे क्रमप्राप्त आहे. ज्याप्रमाणे विटेवर विट रचून घराची रचना होते त्याचप्रमाणे कुटुंबाकुटुंबांमध्ये प्रस्थापित होणाऱ्या दुव्यांमधून वर्ग, जातीसारखे गट अस्तित्वात येत असतात. या दृष्टीने विचार करता बहुतेक मानवी गट कुटुंबसमुच्चयाचीच विभिन्न रूपे ठरतात. अशा रूपांपैकी किंवा गटांपैकी काँतने राजकीय रूपाचा किंवा राज्याचाच विस्तारपूर्वक विचार केला आहे. कुटुंब हा मूलभूत घटक व राज्य हे कुटुंबाच्या समुच्चयाचे सर्वोच्च स्वरूप. यांच्या दरम्यान निरनिराळ्या प्रकारचे गट असतात. फ्रेंच राज्यक्रांतीत यामधील गटांची जी वाताहात झाली त्याविषयीचे दुःख काँतच्या विचारातून व्यक्त होते.

कुटुंब ही काँतसाठी समाजजीवनाची पाठशाळाच ठरते. कुटुंबांतील सभासदां-मध्ये आढळणाऱ्या ऐक्य भावनेमुळे व कुटुंबाच्या नैतिक अधिष्ठानामुळे कुटुंब

अन्य सर्व गटांपेक्षा निराळ्याच प्रकृतीचा गट ठरतो. एकात्मता, प्रेम, एकमेकांसाठी स्वार्थत्याग करण्याची तयारी इत्यादी अनेक लक्षणांची अभिव्यक्ती कुटुंबसंघटनेतच होत असते. कुटुंबसंघटनेस असे उदात्त स्वरूप देण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या काँतची स्त्रियांच्या अधिकार-कर्तव्याविषयीची मते लक्षात घेणे उद्बोधक ठरेल. स्त्रियांसंबंधीचा अनुदार व सनातन दृष्टिकोनच त्याच्या विचारसरणीत व्यक्त होताना आढळतो. स्त्रियांना समानाधिकार देण्यास त्याचा विरोधच होता.

राज्यासंबंधी काँतने मांडलेल्या विचारांमध्ये राजकीय तत्त्वचिंतकांनी मांडलेल्या विचारांपेक्षा निराळे असे काही नाही. राज्य ही एक कृत्रिम संघटना आहे हे काँतलाही मान्य होते. पण ज्या दिशेने सर्वच मानवसमाज अग्रेसर होत आहेत असे नैसर्गिक व्यवस्थेचे (natural order) ते एक घाट दिलेले असे स्वरूप आहे. काँतसाठी राज्यव्यवस्था ही याचसाठी स्वाभाविक ठरते की अशा व्यवस्थेशिवाय किंवा सरकारशिवाय कोणताच समाज स्वतःचे अस्तित्व टिकवून धरू शकत नाही. सरकार किंवा राज्याचे समाजातील अस्तित्व संभवनीय व आवश्यक कां याचे विवेचन करताना काँत म्हणतो की बहुजनसमाज हा शेळ्यामेंढ्यांसारखाच असतो व आपल्यावर कोणीतरी सत्ता गाजवावी अशीच या समाजाची मनोमन इच्छा असते. दुसरे म्हणजे समाजातील बहुसंख्यांकांना स्वतःच निर्णय घेण्याचे सामर्थ्य नसते व तशी त्यांची तयारीही नसते व याच कारणामुळे अल्पसंख्य बहुसंख्यांकांवर आपली सत्ता प्रस्थापित करतात व त्यांच्यावर आपले निर्णय लादू शकतात.

काँतच्या समाजस्वरूपाच्या विवरणात जरी समाज व जीव यांच्यातील साधर्म्याचे काही पडसाद आढळत असले तरी समाज व जीव या दोन समरूपी व्यवस्था नाहीत याची त्यास उत्तम जाणीव होती. जीवात असणाऱ्या भौतिक बंधनांसारख्या बंधनांनी समाजव्यवस्था एकत्र राखली जात नाही. समाजाच्या विभिन्न अवयवांना वा घटकांना एकत्र ठेवणाऱ्या व त्यांच्यात व्यवस्था निर्माण करणाऱ्या दुव्यांचे स्वरूपच निराळे आहे. या दुव्यांची चर्चा करताना काँतने भाषा, धर्म व श्रमविभाजन यांचा प्रामुख्याने विचार केलेला आढळतो.

भाषेस मानवसमाजदृष्ट्या असणारे महत्त्व वादातीत आहे. विद्यमान समाजातील व्यक्तींना एकमेकांशी जोडणारा, त्यांच्यातील संबंध शक्य करणारा व ज्ञानप्रसार शक्य करणारा तो मूलभूत दुवा आहे. भाषेशिवाय सर्व लोकव्यवहारच ठप्प झाले असते. तेव्हा विद्यमान समाजातील विविध घटकांना परस्पराभिमुख करणारा, त्यांचा संबंध निर्माण करून ते कायम ठेवणारा व घटकांमध्ये ऐक्य भावना निर्माण करणारा भाषा हा अत्यंत महत्त्वाचा दुवा आहे. भाषा केवळ विद्यमान समाजातील घटकांनाच परस्परांशी बांधत नाही तर पिढ्यानुपिढ्यांमध्ये,

गत व वर्तमानामध्ये संबंध प्रस्थापित करणारा तो महत्त्वपूर्ण दुवा आहे. भाषा आहे म्हणूनच आपण समाजाच्या अखंडत्वाबद्दल बोलू शकतो. पण भाषेस असणारे एवढे महत्त्व मान्य करूनही आपणास हे लक्षात घ्यावे लागेल की मानवी वर्तनास मार्गदर्शन करण्याचे सामर्थ्य भाषेत असत नाही. ते सामर्थ्य आहे धर्मात व म्हणूनच मानवसमाजदृष्टया भाषेइतकेच धर्मासही महत्त्व आहे. धर्म हा काँतच्या मते सामाजिक एकात्मतेचा मूलाधार आहे. व्यक्तीव्यक्तींमधील व गटागटांमधील कलहांचे निराकरण करून त्यांना समान मूल्यांच्या सूत्रात गोवण्याचे व त्यांच्यात एकात्मवृत्ती निर्माण करण्याचे सामर्थ्य धर्मातच आहे. स्वार्थीवृत्तीचे दमन करून आपसात बंधूभावाने राहण्याचे शिक्षण धर्माद्वाराच मिळते. धर्मच राज्य व सरकारसारख्या कृत्रिम व सत्ता गाजविणाऱ्या संघटनांच्या सत्तेस न्याय्यता प्रदान करतो.

भाषा व धर्माप्रमाणेच व्यक्तींना व गटांना एकसूत्रात गोवणारा घटक म्हणून श्रमविभाजनासही विशेष महत्त्व द्यावयास हवे. श्रमविभाजनाच्या स्वरूप व परिणामांसंबंधीचा काँतचा दृष्टिकोन विधायक स्वरूपाचा आहे. दरखीमची श्रम-विभाजनाबाबतची विचारसरणी बरीचशी काँतच्या दृष्टिकोनासारखीच असलेली आढळते. व्यवसायांचे समाजातील निरनिराळ्या व्यक्तिगटांमध्ये जे वाटप होते त्यामुळेच व्यक्तीव्यक्तींमध्ये सहकार्य, अन्योन्याश्रितता व परस्परावलंबित्व निर्माण होत जाते. सहकार्य, संबंधांमधील अन्योन्यता व परस्परावलंबित्व ही व्यक्ती व गटांना संघटित करणारी तत्त्वेच आहे. श्रमविभाजन व विशेषीकरणाच्या विकासा-मुळे आधुनिक समाजजीवन जास्त समृद्ध झाले असले तरी त्यात गुंतागुंतही निर्माण झाली आहे व याची काँतला स्पष्ट जाणीव होती. पण काँतच्या मते आधुनिक समाजाची समृद्धता हीच मुळी व्यक्तीव्यक्तींमधील व गटागटांमधील परस्परावलंबी स्वरूपाच्या संबंधावर आधारीत असून असे संबंध हा श्रम-विभाजनाचाच परिणाम आहे. श्रमविभाजनाने केवळ सामाजिक जीवनच समृद्ध केले आहे असे नाही तर त्याचबरोबर व्यक्तिमत्वाच्या विकासासाठी पोषक अशी परिस्थिती निर्माण करून व्यक्तीस आपल्या गुणांचा विकास करण्यास पुरेसा वाव दिला आहे. त्यामुळे व्यक्तिजीवनदेखील समृद्ध व उन्नत होत चालले आहे. श्रम-विभाजनाच्या या इष्ट परिणामांप्रमाणेच श्रमविभाजनाच्या काही अनिष्ट परिणामांची जाणीवही काँतला असलेली आढळते. आधुनिक औद्योगिक समाजां-मधून औद्योगिक श्रमविभाजनाचेच स्वरूप असे होत गेले आहे की त्यामुळे सामुदायिकतेच्या भावनेचा (community spirit) संकोच होत चालला आहे. व्यवसायांच्या विशेषीकरणाचा समाजाच्या नैतिक जीवनावरही परिणाम झाला असून व्यक्ती जास्त आत्मकेन्द्रित होत चालल्या आहेत. श्रमविभाजनाच्या या

विघातक परिणामांना आळा कसा घालता येईल ? काँत यासंबंधी विवेचन करताना एवढीच आशा व्यक्त करतो की भविष्यात समाजातील ऐहिक व आत्मीकशक्ती या विघातक परिणामांना आळा घालून समाजाची एकात्मता कायम राखतील.

सामाजिक संस्था, भाषा, धर्म, श्रमविभाजनादींच्या विवेचनात काँतने एक विशिष्ट दृष्टिकोन मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे. मानवसमाजातील धर्म, भाषा वा श्रमविभाजनाच्या विचारात समग्र समाजव्यवस्थेच्या संदर्भात असलेल्या प्रकार्यांनाच त्याने प्रधान महत्त्व दिलेले आढळते. यावरून काँतला आघाडीवरचा प्रकार्यवादी विश्लेषक म्हणावयास हरकत नाही. काँतने केवळ व्यवस्थादृष्ट्या असणाऱ्या प्रकार्यांचाच विचार केलेला नाही तर व्यवस्थेची घटकतत्त्वे असणाऱ्या सामाजिक संस्थांमधील परस्परसंबंधांचा विचारही त्याने केलेला आहे.

समाजाची गतिशीलता

समाजाच्या गतिशीलतेचे किंवा समाजगतीचे अध्ययन हा समाजशास्त्राच्या अध्ययनातील दुसरा भाग. समाजगतीसंबंधीचा विचार अनिवार्यत: समाजस्थिती-संबंधीच्या विचाराशी संबंधित असून काँतच्या मते सामाजिक प्रगती व उत्क्रांती हाच सामाजिक गतितत्वाचा अध्ययनविषय आहे. स्थितितत्त्वास गतितत्त्वाशी जोडणारा दुवा कोणता हे जरी काँतने स्पष्ट केलेले नसले तरी त्याच्या विवेचना-प्रमाणे समाजस्थिती व समाजगती यांच्यात केवळ विश्लेषण पातळीवरच भेद करता येणे शक्य आहे. प्रत्यक्षात स्थिती व गती हे समाजाचे दोन पैलू एकजीवच असलेले आढळतात.

काँतने मांडलेल्या प्रमाणक-सिद्धांताचा (normative doctrine) विचार केल्याशिवाय काँतच्या समाजविषयक चिंतनासंबंधीचे आपले विवरण पूर्ण होणार नाही. सिमाँच्या प्रभावामुळे काँतने सुरुवातीपासूनच समाजसुधारणांबाबत अनुकूल वैचारिक पवित्रा घेतला होता. औद्योगिक क्रांतीची परिणती ज्या नवसमाज-व्यवस्थेच्या उदयात झाली. त्या नवसमाजव्यवस्थेतील दोष व उणीवांची जाणीव असल्याने व समाजशास्त्राच्या कर्तव्याविषयी विशिष्ट कल्पना असल्यामुळे काँत हा प्रथमपासूनच सुधारणाभिमुख होता. साहजिकच आदर्श समाजव्यवस्थेसंबंधीच्या कल्पना काँतद्वारा मांडल्या जाणे क्रमप्राप्तच होते. पण समाजसुधारणा घडवून आणण्यासाठी काय करावयास हवे याविषयीच्या त्याच्या विचारांमध्ये स्वप्नरंजकता आढळत नाही. उदारमतवादी व भूतदयेने प्रेरित झालेल्या सुधारकवृत्तीच्या विचारवंतांनी व्यक्त केलेला आशावाद व सुधारणांसंबंधीच्या त्यांच्या स्वप्नरंजक कल्पना यांचा लवलेश ज्याप्रमाणे काँतच्या सुधारणाविषयक दृष्टिकोनात आढळत नाही त्याचप्रमाणे क्रांतिकारक विचारसरणीस आधारभूत असलेली प्रमेयेही त्यास

मान्य असलेली दिसत नाहीत प्रस्थापित व्यवस्थेच्या विनाशाशिवाय समाजसुधारणा संभवत नाही व म्हणूनच 'जुने जाऊ द्या मरणालागूनी' असा मंत्र जपणाऱ्या क्रांतिकारक विचारवंतांनी पुढे मांडलेल्या दृष्टिकोनास काँतचा प्रखर विरोध होता. औद्योगिक समाजात काही दोष व उणीवा आहेत. पण त्यांच्या निराकरणासाठी संपूर्ण समाजव्यवस्थाच मूळापासून उखडल्याखेरीज तरणोपाय नाही हा भंजक विचार काँतला मान्य होणे शक्य नव्हते. समाजसुधारणेसंबंधीच्या त्याच्या दृष्टि-कोनावर स्वप्नाळूवृत्तीच्या सुधारकांकडून व भंजकवृत्तीच्या क्रांतिकारक विचारवंतां-कडून जो दाब पडला त्यामुळे काँतची सुधारणाविषयक विचारसरणी विशिष्ट दिशेने अग्रेसर होत गेली आहे. समाजसुधारणाविषयक काँतचा दृष्टिकोन त्याच्या प्रमाणक सिद्धांताचे दर्शन घडविणारा आहे. आधुनिक औद्योगिक समाजातील तणाव व दोषांचे उगमस्थान दोन भिन्न समाजव्यवस्थांमध्ये असलेल्या विसंगती-मध्ये आहे अशी भूमिका घेणाऱ्या काँतने गतकालीन सरंजामशाही समाजव्यवस्था व नवोदित औद्योगिक समाजव्यवस्था यांच्यातील संघर्षातच आधुनिक समाज-व्यवस्थेतील दोष, तणाव व उणीवांचे उगमस्थान शोधण्याचा प्रयत्न केला. विद्यमान समाजातील दोष व उणीवांच्या स्पष्टीकरणासाठी सरंजामशाही व औद्योगिक समाजव्यवस्थांमधील विसंगतीस प्राधान्य देणारा विचार हेच काँतच्या समाजशास्त्रीय चिंतनास चालना देणारे प्रमुख विचारसूत्र आहे असा अभिप्राय ॲरॉनने काँतच्या चिंतनाचे समीक्षण करताना दिला आहे. काँतने मांडलेला बौद्धिक विकासाच्या तीन अवस्थांचा सिद्धांत, व्यवस्था व प्रगतीसंबंधीचा त्याचा दृष्टीकोन, काँतच्या चिंतनात आढळणारी उत्क्रांतिवादी दृष्टी, समाजस्थिती व गतीसंबंधीचे त्याने केलेले विवेचन, समाज-स्वरूपासंबंधी त्याने मांडलेला दृष्टिकोन व समाजशास्त्राचे स्वरूप व कार्यासंबंधीचे त्याचे विचार याच विचारसूत्रातून उगम पावले आहेत. याच विचारसूत्राने त्यांना घाट दिलेला आहे. म्हणूनच काँतच्या चिंतनाचे समीक्षण या विचारसूत्रापासून सुरू करणे जास्त योग्य आहे.

काँतचे समाजशास्त्रीय विचार

औद्योगिक समाजव्यवस्थेच्या काँतने केलेल्या विश्लेषणापासूनच काँतचे समाजविषयक चिंतन सुरू होते. हे विश्लेषण अर्थातच समाजव्यवस्थेतील उणीवांची जाणीव व समाजसुधारणेची आवश्यकता यांनी प्रभावित झाले आहे. काँत हा हृदयाने समाजसुधारकच होता पण सुधारणांसंबंधीचा त्याचा दृष्टिकोन मात्र शास्त्रीय होता. निदान त्याचा तसा विश्वास होता. सुधारणासंबंधी शास्त्रशुद्ध विचार करण्याच्या आवश्यकतेसंबंधी त्याने घेतलेली आग्रही भूमिका तो व सिमाँ यांच्यातील मतभेदाचा एक मुद्दा होता हे आम्ही यापूर्वीच स्पष्ट केले आहे. पण सुधारणा शास्त्रशुद्ध असाव्यात म्हणजे काय? काँतने याविषयी जी भूमिका घेतली

तिचे समीक्षण करण्यासाठी आपणास त्याने नवोदित औद्योगिक समाजव्यवस्थेचे जे विश्लेषण केले ते लक्षात घ्यावयास हवे. परंपराधिष्ठित सरंजामशाही समाजव्यवस्था मोडकळीस येऊन तिची जागा नवीनच प्रकारची समाजव्यवस्था घेत आहे याची जाण तत्कालीन विचारवंतांच्या चिंतनातून प्रकर्षाने आढळते. ह्या समाजसंक्रमणाचे काही विचारवंतांकडून उत्साहाने स्वागत झाले तर काही विचारवंतांच्या विचारांमधून परंपरागत समाजव्यवस्था विलयास जात असल्याबद्दलचे दु:ख व नवीन समाजव्यवस्थेसंबंधीची साशंक भीती प्रगट झालेली आढळते. त्याच्याकाळी होत असलेले समाजसंक्रमण अटळ आहे ह्याची काँतला स्पष्ट जाणीव होती. सरंजामशाही समाजव्यवस्था विलयास जाऊन उद्योगप्रधान समाजव्यवस्था उदयास येणे अपरिहार्य आहे अशी भूमिका घेताना गतकालीन समाजव्यवस्थेतील काही चांगल्या गोष्टी नवोदित समाजव्यवस्थेत समाविष्ट करून घेता येणे शक्य आहे काय याचा विचार काँतने केला आहे.

काँतकालीन काही विचारकांच्या चिंतनात परंपराधिष्ठित समाजव्यवस्था विलयास जात असल्याविषयी जसे दु:ख होते त्याचप्रमाणे जुन्या समाजव्यवस्थेचे व तिला आधारभूत असणाऱ्या सामाजिक मूल्यांचे पुनरुज्जीवन कसे करता येईल याविषयीचा विचारही होता. काँतच्या मते जुन्याचे पुनरुज्जीवन करण्याचा प्रयत्न वृथा, अनावश्यक व समाजसंक्रमणास निर्धारित करणाऱ्या नियमांविषयीचे अज्ञान दर्शविणारा आहे. आदर्श समाजव्यवस्थेच्या निर्मितीसाठी गतकालाकडे वळण्याची आवश्यकता त्यास भासली नाही कारण त्याच्या मते अशी गतकालाभिमुखता नियमांशी विसंगतच ठरते. पण गतकालाभिमुखता गैर आहे याचा अर्थ नवोदित समाजव्यवस्था दोषरहित आहे असाही होत नाही किंवा नवोदित समाजव्यवस्थेविषयी स्वप्नाळू कल्पना बांधून त्यांना प्रत्यक्षात उतरविण्याचा प्रयत्न करणे असाही होत नाही. गतकालाभिमुख झालेल्या विचारवंतांच्या विचारसरणीस काँतचा असलेला विरोध अर्थातच काँतच्या उत्क्रांतीच्या तत्त्वावरील विश्वासाचा निदर्शक आहे. सृष्टीची जडणघडण ज्या नियमांनी बद्ध आहे तो उत्क्रांतीचा नियम सृष्टीचाच एक भाग असणाऱ्या मानवसमाजाच्या जडणघडणीसही लागू पडतो. काँतसाठी उत्क्रांती हीच प्रगती असल्याने मानवसमाजाची प्रगती त्याच्या दृष्टीने नियमबद्धच झालेली आहे. समाजगतीचे व प्रगतीचे निर्धारण करणाऱ्या नियमांचा शोध हा त्याच्यासाठी सुधारणांना चालना देण्यासाठी आवश्यक अशी पूर्वअटच ठरते. म्हणूनच काँतने समाजसुधारणांच्या संदर्भात अशी भूमिका स्वीकारली की समाजसुधारणांचा कार्यक्रम समाजगती निर्धारित करणाऱ्या नियमांच्या अनुषंगानेच संचालित व्हावयास हवा व समाजसुधारणा त्या नियमांना अनुरूप अशाच असाव्यात.

पण समाजगतीचे, संक्रमणाचे व प्रगतीचे निर्धारण करणारा हा नियम कोणता ? समाजाचे एका अवस्थेतून दुसऱ्या अवस्थेत होणारे संक्रमण त्या नियमास धरून व प्रगतिनिदर्शकच आहे हे कशाच्या आधारावर म्हणता येईल ? सरंजामशाही समाजव्यवस्थेचा विलय व औद्योगिक समाजव्यवस्थेचा उदय प्रगतिनिदर्शकच कशावरून ? काँतचा याविषयीचा दृष्टिकोन समजावून घेण्यासाठी आपणास त्याने मांडलेल्या दोन कल्पनांचा प्रामुख्याने विचार करावा लागेल. यातील पहिली कल्पना समाजव्यवस्थेच्या स्वरूपाबाबत आहे. काँतच्या मते प्रत्येक समाजव्यवस्थाही एक समग्र (whole) असून या व्यवस्थेचा खंडशः किंवा घटकशः विचार करणे अशक्य आहे. समाजव्यवस्थेच्या घटकतत्त्वांमधील परस्परावलंबित्व व परस्परानुरूपता व्यवस्थेस विशिष्ट स्वरूप प्रदान करीत असतात. या दृष्टीने सरंजामशाही समाजव्यवस्थेचा विचार करता मध्ययुगातील विचारप्रणाली, समाजाचे विभिन्न गटांमध्ये झालेले विभाजन सामाजिक नेतृत्वाचे स्वरूप इत्यादी घटकांना परस्परावलंबी व परस्परानुरूपच मानणे क्रमप्राप्त आहे. काँतने धर्मशास्त्रीय विचारप्रणालीस सरंजामशाही समाजव्यवस्थेचा आधारभूत घटक मानले आहे. या विचारप्रणालीस अनुरूप असेच सामाजिक विभेदन व नेतृत्व त्या समाजात असणे काँतच्या समाजस्वरूपविषयक दृष्टिकोनाप्रमाणे स्वाभाविक ठरते. म्हणूनच सरंजामशाही समाजव्यवस्थेत सामाजिक नेतृत्व धर्मगुरू व सैनिकांकडेच होते व ते स्वाभाविकही होते पण समाजव्यवस्थेच्या स्वरूपासंबंधीचा काँतचा हा दृष्टिकोन ग्राह्य मानला तरी पुढे हा प्रश्न उरतोच की कोणत्या कारणामुळे ही समाजव्यवस्था बदलली ? कोणत्या नियमाच्या प्रभावामुळे ही व्यवस्था विलयास जाऊन औद्योगिक समाजव्यवस्था उदयास आली ? काँतचे या विषयीचे स्पष्टीकरण त्याने मांडलेल्या बौद्धिक विकासाच्या सिद्धांताशी संबंधित आहे. उत्क्रांतीच्या नियमावर विश्वास असणाऱ्या काँतसाठी मानवाचा बौद्धिक विकास ही संक्रमणास चालना देणारी शक्ती ठरते. काँतने बौद्धिक विकासाच्या धर्मशास्त्रीय (theological), तत्वशास्त्रीय (metaphysical) व वैज्ञानी (positive–scientific) ह्या ज्या तीन अवस्था दर्शविल्या त्यांचे महत्त्व याच संदर्भात समजावून घेता येईल. काँतच्या विवेचनाप्रमाणे प्रत्येक सामाजिक अवस्थेस प्रातिनिधिक असणारी अशी एक विचारप्रणाली वा विचारव्यवस्था असते. धर्मशास्त्रीय विचारप्रणाली ही सरंजामशाही समाजव्यवस्थेस प्रातिनिधीक ठरणारी तर शास्त्रीय विचारप्रणाली ही आधुनिक औद्योगिक समाजव्यवस्थेचे प्रतिनिधित्व करणारी आहे. शास्त्रशुद्ध विचार हे जर विद्यमान समाजाचे वैशिष्टच मानले तर साहजिकच या विचारांचा पुरस्कार करणाऱ्या शास्त्रज्ञांकडे समाजाचे नेतृत्व जाणे क्रमप्राप्त आहे. गतकालीन समाजाचे नेतृत्व ज्याप्रमाणे धर्मगुरूंकडे होते त्याप्रमाणे विद्यमान समाजाचे नेतृत्व शास्त्रज्ञांकडे आहे. पूर्वीच्या समाजात धर्मगुरूंना जे स्थान होते तेच आजच्या

युगात शास्त्रज्ञांना आहे. गतकालीन समाजातील सैनिकांची जागा वर्तमान समाजात उद्योगपती व कारखानदार-भांडवलदारांनी घेतली आहे. हे सर्व क्रमप्राप्त व नियमानुसारच असले तरी विद्यमान समाजव्यवस्थेतील दोषांचे निराकरण बौद्धिक सुधारणांद्वाराच होऊ शकेल. मानवाने निसर्गाविषयी शास्त्रशुद्ध विचार करण्यास सुरुवात केली असली तरी मानव स्वसमाजाबाबत तसा विचार करावयास लागलेला नाही व हेच विद्यमान व्यवस्थेतील दोषांचे उगमस्थान आहे. पण स्वसमाजासंबंधी शास्त्रशुद्ध विचार करण्याची वैचारिक पात्रता मानवास प्राप्त झाली आहे काय ? व समाजासंबंधीच्या शास्त्रशुद्ध विचाराची लक्षणे कोणती ? हे प्रश्न येथे उपस्थित होतात. या प्रश्नांची उत्तरे प्रस्तुत करताना काँतने त्याचा बौद्धिक विकासाचा सिद्धांत शास्त्रांच्या अधिक्रमाच्या कल्पनेशी जोडून दिला आहे व त्यातून असा निष्कर्ष काढला की समाजाचे प्रत्यक्षानुसारी विज्ञान (positive science) निर्माण करण्याची वैचारिक पात्रता मानवास लाभली आहे व हे विज्ञान म्हणजेच समाजशास्त्र होय. समाजशास्त्र हे समाजाचे प्रत्यक्षानुसारी विज्ञान असल्याने अन्य शास्त्रांनी ज्या प्रत्यक्षवादी पद्धतींचा त्यांच्या अध्ययनातून उपयोग करून घेतला त्याच पद्धतींचा उपयोग समाजशास्त्राने करावयास हवा.

पण प्रत्यक्षवादी पद्धतींचा अवलंब करणारी शास्त्रे ज्याप्रमाणे निसर्ग नियमांचा शोध घेण्याचेच उद्दिष्ट बाळगून आहेत त्याचप्रमाणे समाजशास्त्रानेही समाजस्थिती व गतीचे निर्धारण करणाऱ्या नियमांचा शोध घेण्यासाठीच या पद्धतींचा अवलंब करावयास हवा. खगोलशास्त्र, पदार्थविज्ञान यासारखी शास्त्रे ज्या प्रमाणे निसर्गनियमांमध्ये ढवळाढवळ वा बदल करण्यास असमर्थ आहेत त्याचप्रमाणे समाजशास्त्रही सामाजिक नियमांमध्ये ढवळाढवळ वा परिवर्तन करू शकत नाही. फक्त त्या नियमांना जाणून घेऊन त्यांच्या चौकटीतच आवश्यक त्या सुधारणा घडवून आणू शकते. म्हणूनच काँतने मानवाच्या नियतीस बदलक्षम नियती (modifiable fatality) म्हटले आहे.

१९ व्या शतकाच्या सुरुवातीस युरोपियन समाजांमधून ज्या घडामोडी चालू होत्या त्यांनी तत्कालीन युरोपियन विचारवंतांचे लक्ष आकृष्ट करून घेतले होते. समाजविषयक चिंतनाचा व सिद्धांताचा आधार याच घडामोडी होत्या. ज्या एका सत्याने तत्कालीन विचारवंतांच्या चिंतनास घाट दिला व त्यांना सिद्धांत मांडण्यास प्रोत्साहित केले ते सत्य होते औद्योगिक समाजव्यवस्थेचा उदय. १९ व्या शतकाच्या सुरुवातीस झालेल्या सर्व चिंतनांमधून औद्योगिक समाजव्यवस्थेच्या लक्षणांबाबत ऊहापोह झालेला आढळतो व प्रत्येक विचारवंतास या व्यवस्थेची जी लक्षणे निर्णायक महत्त्वाची वाटली त्या लक्षणांविषयीची त्या विचारवंतांची प्रतिक्रियाच त्यांच्या चिंतनातून व्यक्त झालेली आढळते. औद्योगिक समाज-

व्यवस्थेच्या लक्षणांबाबत त्याकाळी झालेले विचारमंथन लक्षात घेतले तर सहा लक्षणांविषयीच्या प्रतिक्रिया तत्कालीन विचारवंतांच्या चिंतनातून व्यक्त झाल्या असल्याचे दाखविता येईल असे ॲरॉनचे म्हणणे आहे.

(१) आधुनिक उद्योग ही मानवी श्रमांची शास्त्रशुद्ध वा सयुक्तिक संघटना आहे.

(२) श्रमांची शास्त्रशुद्ध संघटना करण्यात आल्यामुळे समाजाच्या भौतिक साधनसंपत्तीत अमाप भर पडली आहे.

(३) औद्योगिक उत्पादनासाठी कामगारवर्गाचे अस्तित्व व कारखान्यांमधून विशाल प्रमाणावर कामगारभरती होणे आवश्यक असते.

(४) कामगारवर्गाच्या अस्तित्वात येण्याबरोबरच समाजात एक नवीन प्रकारच्या संघर्षाचा उदय झाला आहे. कामगार व मालक किंवा भांडवलदार यांच्यातील वैरयुक्त संबंध हे औद्योगिक समाजाचे एक खास लक्षण आहे.

(५) श्रमाच्या संयुक्तिक व शास्त्रशुद्ध संघटनेमुळे समाजाच्या साधनसंपत्तीत अमाप भर पडत असली तरी संपत्तीच्या विषम वितरणामुळे समाजातील निर्धन व सधनांमधील अंतर वाढतच चालले आहे. अत्युत्पादनाची समस्या व निर्धनांचे वाढते प्रमाण यांच्या एकाच वेळी अस्तित्वात असण्यातून निर्माण होणारा विरोधाभास आधुनिक समाजाचे लक्षण आहे.

(६) औद्योगिक उत्पादन व श्रमाचे शास्त्रशुद्ध संघटन यांच्याशी जोडली गेलेली आर्थिक संघटना मुक्त स्पर्धा व उद्योगधंद्याचे अनिर्बंध स्वातंत्र्य या तत्त्वांवर आधारली आहे.

औद्योगिक समाजाच्या वर उल्लेखिलेल्या सहा लक्षणांविषयीची वैचारिक प्रतिक्रिया युरोपियन विचारवंतांच्या चिंतनातून व्यक्त झाली आहे. कॉंतला वरील लक्षणांपैकी पहिली तीन लक्षणे औद्योगिक समाजदृष्टचा निर्णायक महत्त्वाची वाटली. श्रमाचे शास्त्रशुद्ध संघटन, भौतिक साधनसंपत्तीत झालेली वाढ व शहरांमधून कामगारांचे विशाल प्रमाणावर एकत्र येणे ही कॉंतच्या मते आधुनिक औद्योगिक व्यवस्थेची व्यवच्छेदक लक्षणे ठरतात. कामगारवर्ग व मालक किंवा व्यवस्थापक यांच्यातील वैरयुक्त संबंध हे औद्योगिक समाजाच्या गलथान संघटनेचा परिणाम असून आवश्यक त्या सुधारणांद्वारा या संबंधांमधील वैरभाव नष्ट करता येऊ शकतो असा विश्वास असल्यामुळे कॉंतने कामगार व भांडवलदार यांच्यातील वैरयुक्त संबंधास विशेष महत्त्व दिले नाही. आधुनिक औद्योगिक समाजापुढील अत्युत्पादनाची समस्या कॉंतच्या मते गौण महत्त्वाची ठरते. अनिर्बंध उद्योग व

मुक्त स्पर्धा ही कांतच्या मते औद्योगिक समाजातील सामाजिक विकृतीची लक्षणे आहेत. कांतच्या मते आधुनिक औद्योगिक समाजव्यवस्था या लक्षणांऐवजी दुसऱ्या परंतु शास्त्रशुद्ध अशा तत्त्वांवरच आधारणे अत्यंत आवश्यक आहे.

कांतने औद्योगिक समाजव्यवस्थेच्या विश्लेषणात या व्यवस्थेच्या लक्षणांपैकी कोणत्या लक्षणांना प्राथमिक महत्त्वाचे मानले आहे हे लक्षात घेतले तर औद्योगिक समाजव्यवस्थेसंबंधीचा त्याचा दृष्टिकोन साम्यवादी व समाजवाद्यांप्रमाणेच मुक्त स्पर्धा व व्यापाऱ्याच्या तत्त्वाचा पुरस्कार करणाऱ्या अर्थशास्त्रज्ञांपेक्षा निराळा कसा व कां ठरला हे लक्षात येऊ शकेल. कामगार–भांडवलदार यांच्यातील अनिवार्य व न संपणारे वैर, क्रांती, वर्गविहीन समाजरचना वगैरे समाजवादी कल्पना कांतला पटणे शक्यच नव्हते. कारण समाज-जडणघडणीचे नियम जाणून घेऊन समाजाची शास्त्रशुद्ध रचना करणे शक्य आहे व म्हणूनच समाजव्यवस्थेत जडणघडणीच्या नियमांनुसार सुधारणा करता येणे शक्य आहे यावर त्याचा दृढ-विश्वास होता. उद्योगधंद्याच्या स्वातंत्र्यावर कोणतीही बंधने नसावीत हा विचारही त्यास पटणे शक्य नव्हते. काही उद्योगपती कारखानदारांच्या हाती संपत्तीचे केन्द्रीकरण होत जाण्यास त्याचा विरोध नव्हता. कारण कांतच्या मते वैयक्तिक वा खाजगी हितसंबंधांमध्ये निर्माण होणारा संघर्ष क्षणिक असतो व अंती हे संबंध सुसंवादीच बनत जातात. पण समाजातील उत्पादनसाधनांची व संपत्तीची मालकी समाजातील काही व्यक्ती वा कुटुंबांकडे येत जाण्यास जरी त्याचा विरोध नव्हता तरी या संपत्तीसाधनांचा वापर व्यक्ती वा कुटुंबांना मन मानेल तसा करता येऊ नये असेच त्याचे मत होते. महात्मा गांधींनी जी सामाजिक विश्वस्तांची कल्पना भांडवलदारांच्या संदर्भात मांडली तशीच कल्पना कांतनेही मांडली आहे. भांडवलदार–कारखानदार हे समाजाच्या संपत्तीसाधनांचे विश्वस्त आहेत व सामाजिक साधनसंपत्तीचा उत्तम विनियोग करून समाजाच्या समृद्धतेत भर घालत राहणे हे कर्तव्य नियतीनेच त्यांच्यावर सोपविले आहे.

विशिष्ट व्यक्ती वा कुटुंबाच्या हाती संपत्ती व उत्पादनसाधनांचे, केन्द्रीकरण होत जाण्यास कांतचा विरोध नसण्याचे आणखी एक कारण आहे. संपत्ती व उत्पादन-साधनांची मालकी म्हणजेच जीवनसर्वस्व होय असे त्यास कधीच वाटले नाही. धनशक्तीचे महत्त्व जरी त्याने नाकारले नाही तरी कांतच्या मते मानवजीवनास अर्थ देणारी शक्ती निराळीच आहे. धनसत्तेपेक्षा आध्यात्मिक सत्तेस मानवजीवन व अस्तित्वदृष्ट्या जास्त महत्त्व आहे. धन विषासमान मानणाऱ्या साधुसंतांच्या आत्मबलापुढे सर्व ऐहिक सत्ता निर्बलच ठरतात म्हणूनच केवळ पैसा आहे म्हणून व्यक्ती सर्वच दृष्टीने श्रेष्ठ ठरते असे नाही. पण ही आध्यात्मिक सत्ता कोणती ? धर्मशास्त्रकारांनी वर्णिलेल्या आध्यात्मिक सत्तेशी कांतला काहीच कर्तव्य नव्हते.

धर्मशास्त्राचा जमाना त्याच्यासाठी मागे पडला होता. म्हणूनच काँतची आध्यात्मिक सत्ता ही प्रामुख्याने ऐहिक व शास्त्रीय अधिष्ठान असणारी सत्ता ठरते. आधुनिक औद्योगिक समाजातील निःस्पृह, शास्त्रशुद्ध दृष्टिकोन असणाऱ्या शास्त्रज्ञांच्या प्रभुत्वामध्ये या सत्तेची प्रचीती येण्यासारखी आहे त्याचप्रमाणे प्रत्येक नीतिमान व चारित्र्यवान व्यक्तीचे आत्मबल समाजातील धन व राज्यसत्तेसारख्या ऐहिक सत्ता राबविणाऱ्या कोणत्याही व्यक्तीच्या सत्तासामर्थ्यापेक्षा श्रेष्ठच ठरते.

औद्योगिक समाजव्यवस्थेत उत्पादनसाधनांचे व संपत्तीचे काही व्यक्ती वा कुटुंबाच्या हाती केन्द्रीकरण होत जाण्यास काँतचा विरोध नव्हता हे वर स्पष्ट केलेच आहे. पण संपत्तीचे असे केन्द्रीकरण जरी होत जाणे अपरिहार्य असले तरी काँतच्या औद्योगिक समाजव्यवस्थेसंबंधीच्या सिद्धान्तात असा विचार मांडण्यात आला आहे की आधुनिक उद्योगधंद्यांच्या संघटनेच्या नेतृत्वाचे कार्य व्यवस्थापक-वर्गाच्याच हाती येणार आहे. व्यवस्थापकाचे स्थान व्यक्तीस तिच्या जन्मजात वैशिष्टयांमुळे नव्हे तर तिच्या कार्यक्षमतेमुळेच प्राप्त होणार आहे. कर्तृत्वास औद्योगिक संघटनादृष्टया काँतने दिलेले प्राधान्य श्रमाच्या संयुक्तिक संघटनेच्या कल्पनेशी सुसंगतच आहे हे सहज लक्षात येण्यासारखे आहे.

काँतने औद्योगिक समाजव्यवस्थेच्या प्रस्तुत केलेल्या विश्लेषणातील त्याने मांडलेल्या श्रमाचे संयुक्तिक संघटन, औद्योगिक विकासात शास्त्रीयज्ञानाचा वापर, दास्यत्वातून मुक्त झालेला कामगारवर्ग इत्यादी कल्पना आजही ग्राह्य मानल्या जाण्यास हरकत नाही. औद्योगिक समाजव्यवस्थेच्या प्रधान लक्षणांसंबंधीचे काँतचे विवेचन आजही त्या व्यवस्थेस लागू पडण्यासारखे आहे. असे असतानाही औद्योगिक समाजासंबंधी काँतने मांडलेला सिद्धांत समाजशास्त्रात उपेक्षणीयच ठरला आहे. याचे कारण अर्थातच औद्योगिक समाजव्यवस्थेच्या लक्षणांच्या विवेचना-बरोबरच ह्या समाजव्यवस्थेच्या स्वरूपाचे त्याने जे विस्तृत विवरण केले आहे त्या विवरणातील हास्यास्पद ठरणाऱ्या कल्पनांमध्येच आहे औद्योगिक समाजातील ऐहिक सत्तेच्या संरचनेचे विस्तृत विवरण करताना काँतने औद्योगिक समाजातील उद्योगपती-कारखानदार-व्यवस्थापकांसारख्या नेत्यांच्या भूमिका-कार्यांचे जे विवेचन दिले आहे ते बरेचसे वस्तुस्थितिविसंगत ठरले आहे. प्रत्येक शहराची युक्त लोकसंख्या किती असावी, शहरातील कामगारवर्गाची संख्या काय असावी यासंबंधीचे त्याचे विवरण उपहासपात्रच ठरले आहे. औद्योगिक समाजाच्या स्वरूपाचे जे चित्र काँतने रेखाटले आहे ते 'मी राजा झालो तर काय करीन' या थाटाचेच असल्याने ते स्वप्नरंजित व हास्यास्पद ठरणेच क्रमप्राप्त होते.

औद्योगिक समाजव्यवस्थेचे विश्लेषण सादर करताना या व्यवस्थेच्या उदयाचे काय परिणाम होणार यासंबंधी त्याने बांधलेले कयास इतिहासाने फोल

ठरविले आहेत. काँतची अशी भाबडी समजूत होती की औद्योगिक समाजव्यवस्थेच्या उदय व प्रसाराबरोबर मानवसमाजातून युद्धाचे समूळ उच्चाटन होईल. काँतच्या दृष्टीत औद्योगिक समाज हा प्राधान्येकरून शांततामय समाज ठरतो पण १८४० ते १९४५ च्या दरम्यान झालेल्या युद्धांची संख्या व त्या युद्धांमध्ये झालेली हानी लक्षात घेतली तर इतिहासाने काँतचा कयास किती कठोरपणे फोल ठरविला आहे ते आपल्या सहजच लक्षात येते.

औद्योगिक समाजव्यवस्थेतील धनसत्तेस शास्त्रज्ञ-तत्त्वज्ञांच्या आध्यात्मिक सत्तेचा लगाम असावयास पाहिजे हा काँतचा विचार वर मांडलाच आहे. सत्ताधाऱ्यांच्या व धनिकांच्या सत्तेस निष्कांचन ब्राह्मणांच्या-ऋषिमुनींच्या आध्यात्मिक सत्तेचा लगाम असावा किंवा धर्माचे अर्थ व राज्य यांच्यावर नियंत्रण असावे हा प्राचीन भारतीय ऋषिमुनींनी मांडलेला विचार काँतच्या विचाराशी बरेच साम्य दाखविणारा आहे. औद्योगिक समाजातील ऐहिक (Temporal) व आध्यात्मिक (Spiritual) सत्तांच्या महत्त्वाचे विवरण करताना काँतने असा विचार पुढे मांडला आहे की आधुनिक औद्योगिक समाजव्यवस्थेतून ऐहिक सत्तेचा विकास झालेला असला तरी तिला नियंत्रणात ठेवणाऱ्या व तिचे मार्गदर्शन करणाऱ्या आध्यात्मिक शक्तीचा विकास झालेला नाही.

आधुनिक औद्योगिक समाजव्यवस्थेतील अनेक दोष, उणीवा व विकृतींचे मूळ याच स्थितीत आहे. म्हणूनच आधुनिक औद्योगिक समाजव्यवस्थेतील दोष व विकृतीच्या निराकरणासाठी या व्यवस्थेस अनुरूप अशा आध्यात्मिक शक्तीचा विकास होणे नितांत आवश्यक आहे. धर्मगुरुंची आध्यात्मिक शक्ती औद्योगिक समाजात प्रभावी राहणे शक्यच नाही. कारण औद्योगिक समाजाची घटनाच मुळी शास्त्रीय विचारसरणीच्या आधारावर झाली आहे. साहजिकच समाजसंघटनेस घाट व मार्गदर्शन देण्याच्या शास्त्रीय विचारसरणीवर आधारलेल्या समाजविज्ञानाची आवश्यकता भासते. सामाजिक शास्त्रज्ञांद्वाराच समाजसंघटनेच्या मार्गदर्शनाचे कार्य पार पाडले जाणे शक्य आहे व इष्टही आहे, पण त्यासाठी समाजविज्ञानाची उभारणी शास्त्रशुद्ध पायावर व्हावयास हवी. आधुनिक औद्योगिक समाजव्यवस्थांमध्ये सामाजिक शास्त्रज्ञ-तत्त्वज्ञांना कोणती भूमिका वठवावयाची आहे यासंबंधीची काँतची ही कल्पना लक्षात घेतल्यास समाजशास्त्राच्या स्वरूपासंबंधीचा त्याचा दृष्टिकोन आपल्या स्पष्टपणे लक्षात येतो. समाजशास्त्र हे काँतच्या मताप्रमाणे समाजाचे प्रत्यक्षानुसारी विज्ञान असून समाजस्थिती व गतीचे अध्ययन हे या शास्त्राचे कार्य आहे. स्थिती व गती या शब्दांऐवजी व्यवस्था व प्रगती हे शब्द ठेवले तर काँतची समाजशास्त्राच्या कार्याविषयीची कल्पना जास्त चांगल्या प्रकारे व्यक्त होते. समाजव्यवस्था व समाजप्रगतीचे समाजशास्त्राद्वारा होणारे अध्ययन

हे केवळ ज्ञानजिज्ञासेच्या हेतूनेच होत नाही. काँत हा ज्याप्रमाणे समाजशास्त्रज्ञ होता त्याचप्रमाणे समाजशास्त्रज्ञ बनण्यापूर्वीच तो समाजसुधारक होता हे लक्षात घ्यावयास हवे. सुधारक व शास्त्रज्ञ अशा दोन्ही भूमिका त्याच्यात एकवटल्यामुळे काँतसाठी समाजशास्त्राचे उद्दिष्ट व्यावहारिकच बनणे क्रमप्राप्त आहे. सामाजिक नियमांचे ज्ञान करून घेऊन समाजसुधारणांना शास्त्रशुद्ध आधार देण्याचे कार्य समाजशास्त्राकडे आलेले आहे हा काँतचा विश्वास लक्षात घेतला तर समाजशास्त्रज्ञांकडून त्याच्या असलेल्या अपेक्षा कोणत्या होत्या हे सहजतया लक्षात येते.

समाजशास्त्र केवळ सामाजिक नियमांचा शोध घेऊन समाजसुधारणांना शास्त्रशुद्ध आधार प्रदान करते असे नाही तर त्याचबरोबर मानवसमाजाच्या प्रगतीचा वेध घेणारे हे शास्त्र मानवसमाजाची प्रगती कोणत्या दिशेने होत आहे व पुढे होत राहणार याचेही स्पष्टीकरण प्रस्तुत करते. प्रगती व प्रत्यक्षवादी समाज (Positive Society) निर्मितीत तिची होणारी परिणती यासंबंधीच्या काँतच्या कल्पना समजावून घेतांना त्याने मांडलेल्या मानवस्वभावाविषयी सिद्धांताचा आधार घेणे आवश्यक आहे. काँतच्या मते मानवी स्वभाव दोन किंवा तीन पदरी आहे. स्वभाव दोन पदरी मानला तर हृदय आणि बुद्धी वा मन हे ते दोन पदर ठरतात. स्वभाव तीन पदरी मानला तर हृदयाचे भावना (Sentiment) व इच्छाशक्ती (Will) असे दोन भाग पाडावे लागतील. भावनांचे स्वकेन्द्री व पर-केन्द्री असे प्रकार दर्शविता येतील. स्वकेन्द्री वा आत्मकेन्द्री प्रवृत्ती-भावनांप्रमाणेच मानवांत स्नेह, आदर, दयेसारख्या पर-केन्द्री प्रवृत्ती-भावनाही असतात. भावनाप्रमाणेच काँतने बुद्धी वा मन आणि इच्छाशक्तीचे प्रकार पाडले आहेत. आपल्या दृष्टीने त्यांना या ठिकाणी विशेष महत्त्व नाही. मानवस्वभावाच्या घटकतत्त्वांचे पृथक्करण करून काँतने हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे की बुद्धीचे कार्य वर्तनाचे नियमन व मार्गदर्शन करणे हेच आहे. वर्तनास चालना देणारी शक्ती म्हणून काँतने भावना व संवेग (Impulses) यांचाच निर्देश केला आहे. वर्तनाचे मार्गदर्शन करणे हे जरी बुद्धीचे कार्य असले तरी मानवेतिहासाच्या प्रारंभिक अवस्थेत बुद्धी हा मानवी वर्तनाचा विश्वासार्ह वाटाड्या राहणे शक्य नव्हते. कारण शास्त्रशुद्ध विचार करण्याची पात्रता मानवात असली तरी ती उपजत नसल्याने तिच्या विकासास वेळ लागतो. शास्त्रशुद्ध विचार करण्याची पात्रता बौद्धिक विकासाबरोबर उत्पन्न होत असून ही पात्रता येताच सामाजिक घटनांचे निर्धारण करणाऱ्या नियमांचा शोध बुद्धी घेऊ लागते. बुद्धीचे नियत कार्य हेच असल्याने बुद्धीस त्या कार्याची पूर्ती करता यावी म्हणून इतिहास आवश्यक ठरतो. म्हणजे ऐतिहासिक प्रक्रियेतच बुद्धीची कर्तव्यपूर्ती असल्याने धर्मशास्त्रीय व तत्त्वशास्त्रीय अवस्थांमधून संक्रमित होत बुद्धी शास्त्रीय अवस्थेत पदार्पण करते. बौद्धिक

विकासाबरोबरच मानवी बुद्धीत वर्तन-नियमनाची व मार्गदर्शनाची क्षमता येत असली तरी वर्तनास चालना देण्याच्या दृष्टीने भावना-संवेगांनाच प्राथमिक महत्त्व नेहमीच राहणार असे असल्यास मानवजीवनाचा व सामाजिक जीवनाचा अंतिम उद्देश काय ? बुद्धीच्या साह्याने स्वार्थी प्रवृत्तींचे लाड पुरविणे हाच मानव-जीवनाचा अंतिम उद्देश असावा काय ? काँतच्या विवेचनाप्रमाणेच स्वार्थी प्रवृत्तींचे दमन व निःस्वार्थी आणि समाजाभिमुख प्रवृत्तींचा विकास हेच मानवजीवनाचे अंतिम उद्दिष्ट असावयास हवे.

ज्याप्रमाणे व्यक्ती व्यवहार वा वर्तनास चालना देणारी शक्तिभावना किंवा संवेग आहे त्याचप्रमाणे सामाजिक व्यवहारास चालना देणारी शक्ती बल (force) हीच राहणार. सामाजिक व्यवहाराचे रहाटगाडगे बलप्रयोगावरच अवलंबून असते. संवेग हे जसे मानवस्वभावातील मूलभूत तत्त्व त्याचप्रमाणे बल (force) समाज-व्यवहारातील मूलभूत तत्त्व आहे. ज्याप्रमाणे संवेगाचे नियमन करून व्यक्ति-स्वभावातील समाजाभिमुख प्रवृत्तींचा विकास होण्यातच व्यक्तीची उन्नती आहे त्याचप्रमाणे ऐहिक व पाशवी शक्तींचे नियमन व नियंत्रण होऊन आध्यात्मिक शक्तीचा विकास होण्यातच समाजोन्नती आहे. अशा प्रकारे काँतच्या विवेचनाचा मागोवा घेता घेता आपण पुन्हा एकदा आध्यात्मिक शक्तीला त्याने दिलेल्या महत्त्वापाशी येऊन पोहोचतो. समाजातील ऐहिक शक्तींवर आध्यात्मिक शक्तींचे बंधन असावयास हवे असा काँतचा पक्का विश्वास होता. ही आध्यात्मिक शक्ती बुद्ध्युत्पन्न असू शकते किंवा ती भावनोत्पन्न किंवा प्रेमातून उत्पन्न होणारी असू शकते. यापैकी पहिल्या प्रकारच्या आध्यात्मिक शक्तीस काँतने जरी सुरुवातीस प्राथमिक महत्त्व दिले होते तरी शेवटी काँत प्रेम शक्तीसच आध्यात्मिक शक्ती मानू लागला होता. आध्यात्मिकशक्तीस समाजसंदर्भात अनेक महत्त्वपूर्ण कार्ये पार पाडावयाची असतात. मानवाच्या अंतर्जीवनाचे नियमन या शक्तीद्वाराच व्हावयास हवे म्हणजेच आमच्या स्वार्थी प्रवृत्तींवर भूतदया, स्वार्थत्याग, प्रेम यांच्याशी सुसंगत असणाऱ्या निःस्वार्थी व समाजाभिमुख प्रवृत्तींचे वर्चस्व असावयास हवे. ऐहिक सत्ताव्यवस्थेस न्याय्यता व पावित्र्य प्रदान करून आज्ञापालनाचे महत्त्व व्यक्तींना पटवून देण्याचे कार्य आध्यात्मिक शक्तीचेच आहे. बापाच्या आज्ञा पाळण्याच्या मुलाच्या प्रवृत्तीस ज्याप्रमाणे प्रेमाची झालर असते त्याचप्रमाणे समाजातील सत्ता-धाऱ्यांच्या आज्ञांचे बहुजन समाजाकडून होणारे पालन प्रेमापोटीच असावे. दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे म्हणजे राज्यकर्त्यांनी प्रजेवर पोटच्या पोराप्रमाणे प्रेम करावे व प्रजेनेही राज्यकर्त्यांच्या आज्ञांचे प्रेम व श्रद्धापूर्वक पालन करावे. पण ऐहिक स्वरूपाच्या आर्थिक व राजकीय सत्तेस न्याय्यता व पावित्र्य प्रदान करणे व बहुजन समाजास आज्ञापालनाभिमुख बनविणे हीच तेवढी आध्यात्मिक शक्तीची कार्ये

नाहीत. या कार्याप्रमाणेच ऐहिक सत्तेची कठोरता कमी करण्याचे व तिचे नियमन करण्याचे कार्यही आध्यात्मिक शक्तीचेच आहे. आधुनिक औद्योगिक समाजात शास्त्रज्ञांनाच औद्योगिक समाजव्यवस्थेची न्याय्यता बहुजनसमाजास पटवून देण्याचे कार्य पार पाडावयाचे असते. प्राचीन काळी ज्याप्रमाणे धर्मगुरू राज्यसत्तेस न्याय्यता व पावित्र्य प्रदान करून त्या सत्तेचा नैतिक अधिकार वृद्धिगत करीत असत त्याचप्रमाणे औद्योगिक समाजात औद्योगिक नेतृत्वास न्याय्यता प्रदान करून उद्योगपती कारखानदारांच्या सत्तेचा नैतिक अधिकार वृद्धिगत करण्याचे कार्य शास्त्रज्ञांचे आहे. पण औद्योगिक समाजात शास्त्रज्ञांचे खरे कार्य आहे ऐहिक सत्तेच्या नियमनाचे. शास्त्रज्ञांच्या भूमिकेस काँतने दिलेले महत्त्व प्रत्यक्षात आज तरी त्यांच्या भूमिकेस देण्यात आल्याचे दिसत नाही. निसर्गनियमांचा शोध घेऊन शास्त्रज्ञांनी मानवजातीसाठी उपकारक व कल्याणप्रद ठरतील असे अनेक महत्त्वाचे शोध लावलेले असले तरी राज्यकर्त्यांद्वारा व उद्योगपतींद्वारा त्यांचा उपयोग संहार व पिळवणुकीची तीव्रता वाढविण्यासाठीच झालेला आहे हीच आजतागायतच्या इतिहासाची साक्ष आहे.

मानवताधर्माच्या प्रस्थापनेचा प्रयत्न हे काँतच्या चिंतनातील अखेरचे पर्व आहे. सुधारणाभिमुख असणारा परंतु सुधारणा-कार्यक्रमास शास्त्रशुद्ध ज्ञानाची जोड देण्याची आवश्यकता जाणवल्यामुळे समाजविषयक ज्ञानास शास्त्रशुद्धता प्रदान करण्यासाठी प्रत्यक्षवादी विचारसरणीचा आग्रहाने पुरस्कार करणारा काँत शेवटीशेवटी मानवता धर्माच्या प्रचाराकडे वळलेला दिसतो. सुधारक व म्हणून शास्त्रीय वृत्तीची जोपासना करणारा काँत शेवटी तत्त्वचिंतनाकडेच वळला आहे. मानव व मानवसमाजदृष्टचा संवेगांनाच महत्त्व राहणार असा पक्का विश्वास झाल्यामुळे काँत समाजव्यवस्थेस उपकारक ठरणाऱ्या नि:स्वार्थी प्रवृत्तींची मानवाने जोपासना करावयास हवी असे आग्रहाने प्रतिपादन करू लागला. आधुनिक औद्योगिक समाजप्रकृतीचे व परंपरागत देवदेवताप्रधान धर्माचे वावडे आहे हे लक्षात घेऊन काँत नवधर्मप्रस्थापनेकडे वळला. काँतने आयुष्याच्या शेवटी ज्या धर्माचा प्रचार व प्रसार करण्याचा प्रयत्न केला त्या धर्माचे स्वरूप तरी काय ? काँतच्या मते आधुनिक समाजाचा धर्म आधुनिक समाजातील प्रभावशाली विचार-प्रणालीशी सुसंगतच असावा. साहजिकच साक्षात्कार, देवदेवतांविषयीच्या कल्पना व अंधश्रद्धांना नवसमाजाच्या धर्मात काहीच स्थान न राहणे क्रमप्राप्तच आहे. धर्म हा मानव व मानवसमाज यांची एक मुख्य भूक भागविणारा आहे. मानवाची ही भूक कोणती ? मानवाने सुरुवातीपासून तर आतापर्यंत ज्या एकात्मतेचा व स्नेह-भावनेचा शोध घेण्याचा प्रयत्न केला त्या एकात्मतेची व स्नेहभावनेची म्हणजेच शास्त्रीय विचारप्रणालीची भूक भागविणाराच धर्म औद्योगिक समाजास अनुरूप

ठरणार अशी खात्री झाल्याने काँतची धर्मविषयक कल्पना ही प्रामुख्याने मानवतावादी होत गेली. त्याच्या मते मानवतेची उपासना हाच आधुनिक औद्योगिक समाजाचा धर्म होय. पण ज्या मानवतेची उपासना करावयाची ती मानवता कोणती ? काँतची मानवता ही मूर्त मानवांना छेदून जाणारी आहे. मानवात जे जे उदात्त; उन्नत व महन्मधूर असे काही आहे तीच काँतची मानवता होय व ह्याच मानवतेची उपासना हा त्याने प्रतिपादिलेला धर्म होय. मूर्त मानवांना छेदून जाणाऱ्या मानवतेस स्थलकालाची बंधने नाहीतच. प्रेम, वात्सल्य, सहकार्य, स्वार्थत्यागादी लक्षणांचा समुच्चय म्हणजेच काँतची मानवता होय व ही मानवता हाच त्याचा धर्म. हा समाजव्यवस्थेचा आधार होय व धर्म हेच सामाजिक एकात्मतेचे अधिष्ठान होय हा त्याचा विश्वास लक्षात घेतल्यास आधुनिक औद्योगिक समाजव्यवस्थेचे अधिष्ठान काय असावे यासंबंधीचा कांतचा दृष्टिकोन आपल्या सहजपणेच लक्षात येतो.

येथपर्यंत काँतच्या समाजविषयक चिंतनाचा आढावा आपण घेतला आहे. काँतचे चिंतन हे एकप्रकारे प्रबोधन युग (enlightenment) व क्रांती यांनी मागे ठेवलेल्या वैचारिक बारशाविरुद्धची वैचारिक प्रतिक्रिया आहे. काँत हा प्रत्यक्षवादी समाजविज्ञानाची प्रस्थापना करणारा मानला जातो. समाजासंबंधीच्या चिंतनात काँतने ज्या प्रत्यक्षवादास (positivism) केन्द्रीय महत्त्व दिले आहे तो प्रत्यक्षवाद म्हणजे काँतने क्रांतिकारक विचारसरणीविरुद्ध उपसलेली तलवारच आहे. क्रांतिकारक विचारसरणीचे खंडन करण्यासाठी आपल्या चिंतनास शास्त्रीयतेचा मुलामा चढविण्याचा प्रयत्न जरी त्याने केलेला असला तरी काँतचे एकंदर प्रतिपादन विशिष्ट मूल्यांची तळी उचलून धरणारे आहे हे दाखविणे फारसे कठीण नाही. व्यवस्थेसंबंधीचा त्याचा आग्रह व प्रगती म्हणजे व्यवस्थेचाच पद्धतशीर विकास हे त्याने मांडलेले सूत्र लक्षात घेता काँत कोणत्या मूल्यांना समाजदृष्टचा निर्णायक महत्त्वाची मूल्ये मानतो ते सहज लक्षात येते. काँतच्या समाजविषयक चिंतनाचा हा पैलू अर्थातच वादग्रस्त असून समाजचिंतनातील या वादाचा निकाल आजही लागलेला नाही.

काँतच्या विचारांचे मूल्यांकन

समाजशास्त्रीय चिंतनाच्या दृष्टीने काँतच्या चिंतनातील ग्राह्यांश कोणता ? काँतच्या चिंतनातील अनेक कल्पना या काँतपूर्वीच्या व काँतला समकालीन असणाऱ्या विचारवंतांनी मांडलेल्या असल्याने त्या कल्पना मांडण्याचे श्रेय काँतला देता येत नाही परंतु त्या कल्पना घेऊन त्यांची जी एक समन्वयात्मक व्यवस्था घालण्याचा त्याने प्रयत्न केला ती समन्वयात्मक व्यवस्था ही मात्र काँतने समाजविषयक चिंतनास दिलेली देणगी आहे.

समाजव्यवस्थेच्या स्वरूपासंबंधी कॉंतने मांडलेले विचार आजही उद्‌बोधक ठरतात. व्यवस्था, व्यवस्थेच्या घटकतत्त्वांमधील परस्परावलंबित्व, समाजाचा एक समग्र (Whole) म्हणूनच विचार करण्यावरचा त्याचा कटाक्ष, घटकतत्त्वांच्या प्रकार्यासंबंधीचे त्याचे विचार यांच्यातच आधुनिक समाजशास्त्रातील संरचनात्मक प्रकार्यात्मक दृष्टिकोनाची पाळेमुळे असल्याचे दाखविणे फारसे कठीण नाही.

कॉंतच्या चिंतनावर उत्क्रांतिवादाचा असलेला प्रभाव सहजच लक्षात येण्यासारखा आहे. पण या संदर्भात हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे की कॉंतचा उत्क्रांतिवाद स्पेन्सरप्रणीत उत्क्रांतिवादापेक्षा बराच निराळा आहे. स्पेन्सरसाठी उत्क्रांती ही अवैयक्तिक प्रक्रिया असल्याने व्यक्तींना मुक्ताचरणाचे स्वातंत्र्य असावे असा आग्रह त्याने धरला. कॉंतला 'मन:पूतं समाचरेत्' हे तत्त्व पटणेच शक्य नव्हते. त्याच्या उत्क्रांतिवादात अनिवार्यता व मानवी असाहाय्यतेची कल्पना डोकावत नाही. उत्क्रांती ही कॉंतसाठी प्रगतीस समरूपच होती व शास्त्रशुद्ध ज्ञानावर आधारलेल्या कार्यक्रमांच्या साह्याने प्रगतीस गती देता येणे शक्य आहे हा त्याचा विश्वास होता. उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत मानवी इच्छाशक्तीसही महत्त्वपूर्ण भूमिका वठविता येण्यासारखी आहे या विचारास कॉंतनेच चालना दिली व पुढे वॉर्डने याच विचाराच्या आधारावर त्याच्या समाजशास्त्रीय विचारांची मांडणी केली.

कॉंतने केलेली समाजशास्त्राची व्याख्या व समाजशास्त्राच्या विभागांसंबंधीचे त्याचे विवेचन आजही मान्यवर ठरण्यासारखे आहे. कॉंतने समाजशास्त्राच्या स्वरूपाचा जो आराखडा आखला तो स्पेन्सरच्या प्रभावामुळे काही काळपर्यंत तरी मागे पडला व स्पेन्सरच्या प्रभावाखाली समाजशास्त्र हे उत्क्रांतीसारख्या अद्वितीय प्रक्रियेचे वर्णन करणारे एक मूर्त शास्त्र होत गेले. पण समाजशास्त्रीय चिंतनातून उत्क्रांतिवादी विचारसरणीचे महत्त्व अल्पावधीतच कमी झाले व समाजशास्त्रात कॉंतने समाजशास्त्राच्या स्वरूपाविषयी मांडलेला दृष्टिकोन पुन्हा एकदा मान्यवर ठरू लागला.

समाज व संस्कृती हे समाजशास्त्राच्या अध्ययनातील प्रमुख विषय. समाजस्वरूपास व्याख्येत बसविण्याचा प्रयत्न कॉंतने केलेला आढळत नाही. पण त्याच्या एकंदर विवेचनावरून तरी असे वाटते की कॉंतसाठी समाज हे कुटुंबसमुच्चयाचेच एक विशाल स्वरूप आहे. समाजाच्या स्वरूपासंबंधीचा हा दृष्टिकोन अर्थातच प्राथमिक पातळीवरील आहे. संस्कृतीसंबंधी कोणतेही स्पष्ट विवरण कॉंतने केलेले आढळत नसले तरी कॉंतने संस्कृतीस पारस्परिक क्रिया करणाऱ्या मानवी मनांची संपदा मानल्याचेच आढळते. आधुनिक समाजशास्त्रातील संस्कृतीच्या संकल्पनेशी कॉंतचा संस्कृतीविषयक दृष्टिकोन बरेच साम्य राखणारा आहे.

मागील पानांमधून बरेचदा काँतच्या सुधारणाभिमुख वृत्तीचा उल्लेख आलेला आहे. मानव हा कृतिशील प्राणी आहे यावर काँतचा पूर्ण विश्वास होता. त्याचप्रमाणे मानवाच्या कृतिशीलतेस शास्त्रशुद्ध ज्ञानाची जोड मिळाली तरच समाजसुधारणा शक्य आहेत व अशाच सुधारणा सामाजिक नियमांना अनुरूप असल्याने चिरस्थायी ठरतील असा त्याचा विश्वास होता. समाजशास्त्राची समाजसुधारणांसंबंधीची भूमिका हा आजही वादग्रस्त विषयच असला तरी सुधारणाविषयक कार्यक्रमास शास्त्रशुद्ध ज्ञानाचे व अनुभवजन्य संशोधनाचे अधिष्ठान हवे हे आज सर्वमान्य झालेले तत्त्व आहे. सामाजिक समस्यांसंबंधी आधुनिक समाजशास्त्रातून स्विकारण्यात आलेला पवित्रा काँतच्या दृष्टिकोनास बराच अनुरूप असाच आहे.

काँतच्या एकंदर चिंतनाचे सिंहावलोकन करताना आपल्यापुढे काँतची दोन भिन्न रूपे उभी राहतात. समाजविषयक चिंतनात आढळणाऱ्या अनेकविध कल्पनांमध्ये समन्वय घालून एक समाजशात्रीय समन्वय निर्माण करणारा काँत हा मानवताधर्माच्या प्रस्थापनेचा आग्रह धरणाऱ्या काँतपेक्षा सर्वस्वी निराळाच आहे. ॲरॉननेही काँतच्या चिंतनाचे समीक्षण करताना सुधारक काँत, समाजशास्त्रज्ञ काँत व तत्त्वचिंतक काँत अशा काँतच्या वेगवेगळ्या रूपांचा उल्लेख केला आहे. त्याच्या चिंतनातून काँत वेगवेगळ्या रूपांमध्ये कसा व कां प्रगट होतो याचे समर्पक स्पष्टीकरण कोझरने केले आहे. आधुनिक समाजातील अनेक विसंगती व संदिग्धतांची उकल करून दाखविण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या समाजशास्त्राचा उगम अत्यंत महत्त्वाकांक्षी असणाऱ्या काँतसारख्या विचारवंताच्या विचारातून होणे हे बरेचसे तर्कास पटणारे आहे. व्यवस्था व प्रगती या दोन तत्त्वांच्या रस्सीखेचीत काँतचे चिंतन सापडले होते व त्यातून वाट काढणे त्याला बरेचदा जमले नाही व म्हणूनच त्याचे चिंतन बऱ्याच ठिकाणी संदिग्ध स्वरूपाचे राहिले आहे.

काँतच्या चिंतनात आढळणारा मूल्याभिनिवेश व त्याच्या कल्पनांमधील दोष व अवास्तवता, मान्य केली तरी आघाडीचा समाजशास्त्रज्ञ म्हणून समाजशास्त्रात काँतला मिळणारे स्थान नेहमीच वादातीत राहील.

△ △

हर्बर्ट स्पेन्सर

उत्क्रांतिवादातच समाजोत्पत्तीचे व समाजसंक्रमणांचे स्पष्टीकरण शोधणारा व व्यक्तिस्वातंत्र्याचा महान समर्थक म्हणूनच हर्बर्ट स्पेन्सरचे नाव विचार-विश्वात मशहूर आहे. हर्बर्ट स्पेन्सर हा एक ब्रिटीश विचारवंत. समाजशास्त्राची शास्त्र म्हणून प्रस्थापना करण्याशी जरी ऑगस्त काँतचेच नाव प्रामुख्याने जोडण्यात येत असले तरी समाजशास्त्रास एक शास्त्र म्हणून भक्कम पायावर उभे करण्याच्या दिशेने स्पेन्सरने केलेले प्रयत्नही काँतच्या प्रयत्नांइतकेच उल्लेखनीय मानावे लागतील.

जीवनवृत्तांत

जॉर्ज इलीयटने म्हटल्याप्रमाणे कान्ट या प्रसिद्ध जर्मनतत्त्ववेच्याप्रमाणेच हर्बर्ट स्पेन्सरचा जीवनवृत्तांतही विशेष रोमहर्षक नाही. काँत व मार्क्सच्या जीवनात त्यांना जशी अनेक आपत्तीशी झुंज द्यावी लागली व त्यांना जसे विविध स्वरूपाचे अनुभव आले तसे स्पेन्सरच्या जीवनात काहीच आढळत नाही. १८२० मध्ये २७ एप्रिलला डर्बी शहरी स्पेन्सरचा जन्म झाला. नऊ भावंडामधील स्पेन्सर हा सर्वांत जेष्ठ व तोच नऊ अपत्ये होऊनही त्याच्या आईवडिलांचा एकुलता एक पुत्र राहिला. स्पेन्सरचे सर्व कुटुंबच व्यक्तिस्वातंत्र्याचे भोक्ते होते व स्पेन्सर-कुटुंबाच्या धर्मासंबंधी असणाऱ्या काहीशा पाखंडी मताची छाप हर्बर्ट स्पेन्सरवर लहानपणापासूनच पडलेली आढळते. जॉर्ज स्पेन्सर हे हर्बर्टचे वडील. ते स्वभावाने बरेचसे विक्षिप्त व विचारांनी स्वतंत्र बाण्याचे होते. डर्बी येथील सुधारक व पाखंडी मतांचा पुरस्कार करणाऱ्या व्यक्तींचे ते म्होरके होते.

हर्बर्ट स्पेन्सर लहानपणी बराचसा अशक्त असल्याने नियमित शालेय शिक्षण त्याच्या वाट्यास फारसे आलेच नाही. वडिलांनीच त्यास घरी जे काही शिकवले त्याच्याच पायावर हर्बर्ट स्पेन्सरने पुस्तकांच्या वाचनमननाच्या अनुषंगाने बरेचसे ज्ञान मिळविले. वयाच्या तेराव्या वर्षी हर्बर्ट बाथ येथील त्याच्या चुलत्याकडे राहावयास गेला. हर्बर्टचे चुलते जरी धर्मोपदेशक व पाद्री असले तरी वृत्तीने त्यांच्यातही समाजसुधारणेची आवड होती. वडील व चुलता यांच्यापासून स्पेन्सरला

प्रामुख्याने शास्त्रीय विषयांसंबंधीचेच शिक्षण मिळाले. लॅटीन व ग्रीक भाषांचे त्यास झालेले ज्ञान यथातथाच असल्याने त्याच्या मनात भाषाशास्त्राची आवड निर्माण होऊ शकली नाही. त्याचे इतिहासाचे ज्ञानही जुजबी स्वरूपाचेच होते. वयाच्या सोळाव्या वर्षापर्यंत हर्बर्टने गणित व भौतिक शास्त्रांमध्ये जरी बरीच प्रगती साधली असली तरी सुसंस्कृत व्यक्तीची ज्याप्रमाणे इतिहास, काव्य-नाटकादी विषयांमध्ये गती असते त्याप्रमाणे हर्बर्टला इतिहास, साहित्यकलादी गोष्टींबाबत विशेष आवड कधीच वाटली नाही.

विद्यापीठस्तरावरील शिक्षण घेण्यास आपण पात्र नाही असा पक्का ग्रह झाल्यामुळे हर्बर्ट स्पेन्सरने केंब्रिज विद्यापीठात प्रवेश घेण्यास सपशेल नकार दिला. विद्यापीठात प्रवेश घेऊन अन्य विषयांसाठी माथेफोड करण्याऐवजी ज्या विषयांची आपणास मनापासून आवड आहे अशा शास्त्रीय व तांत्रिक विषयांचे सखोल ज्ञान प्राप्त करून घेण्याचाच निश्चय त्याने केला. १८३७ मध्ये हर्बर्ट स्पेन्सरने लंडन व बर्मिगहॅम रेल्वेत इंजिनिअर म्हणून नोकरी धरली. एकच वर्षात ही नोकरी सोडून तो बर्मिगॅहम व ग्लॉसेस्टर रेल्वेत ड्राफ्टस्मन म्हणून रूजू झाला. नोकरी चालू असतानाच तो फावल्या वेळात छोटया छोटया शोधांमध्ये रुची घेत असे. १८४१ मध्ये बर्मिगहॅम व ग्लॉसेस्टर रेल्वेचे काम पूर्ण झाले व हर्बर्ट डर्बी या गावी परतला.

यानंतरची काही वर्षे जहाल वर्तमानपत्रांमधून हर्बर्ट स्पेन्सरने सामाजिक व राजकीय प्रश्नांवर अनेक ज्वलंत लेख लिहिले. सामाजिक व राजकीय प्रश्नांसंबंधी हर्बर्ट स्पेन्सरच्या विचारांची दिशा कोणती राहणार याची चुणूक त्याने नॉन–कन्फर्मिस्ट या वर्तमानपत्रातून वाचकांचा पत्रव्यवहार या सदरात लिहिलेल्या अनेक पत्रांवरून येण्यासारखी होता. १८४८ पर्यंत हर्बर्ट स्पेन्सरच्या चरितार्थाचे वर्तमानपत्रातील लिखाण हेच साधन होते. स्पेन्सरच्या लेखणीतील जहालपणा व व्यक्तिस्वातंत्र्यवादाचे समर्थन याचे प्रत्यंतर त्याच्या या काळातील लेखनात आपणास बरेचदा येते. १८४८ मध्ये तो लंडन येथील इकॉनॉमिस्ट या वर्तमानपत्रात उपसंपादक म्हणून लागला व त्याच्या जीवनास स्थैर्य प्राप्त झाले. इकॉनॉमिस्ट मध्ये उपसंपादक असतानाच हर्बर्ट स्पेन्सरचे सोशल स्टॅटिक्स (Social Statics) हे पहिले पुस्तक १८५१ मध्ये प्रसिद्ध झाले. या पुस्तकातून राज्य व सरकार यांच्या कर्तव्य व अधिकारक्षेत्राबाबतच्या त्याच्या कल्पना स्पेन्सरने विस्तारपूर्वक मांडलेल्या आढळतात. जहाल वृत्तीच्या वाचकांमध्ये या पुस्तकास बरीच लोकप्रियता लाभली. पुस्तकाच्या झालेल्या स्वागतामुळे त्याचा उत्साह द्विगुणित झाला व निरनिराळ्या मासिकांमधून नियमितपणे लेख लिहिण्यास त्याने सुरुवात केली. १८५३ मध्ये स्पेन्सरचा चुलता वारला. त्याने स्पेन्सरसाठी बराच पैसा ठेवला होता. चुलत्याने ठेवलेला पैसा व लेखनावर स्वतंत्र कमाई करण्याबद्दल उत्पन्न

झालेला विश्वास यांच्यामुळे स्पेन्सरने इकॉनॉमिस्टमधील आपली नोकरी सोडून दिली व स्वतंत्र लेखन हेच त्याने आपल्या उपजीविकेचे एकमेव साधन करून टाकले. ब्रह्मचारी असल्याने व वृत्तीने साधासुधा असल्याने त्याच्या गरजाही फारशा नव्हत्याच, त्यामुळे चुलत्याने ठेवलेल्या पैशावर व लेखनकमाईवर चरितार्थ चालविण्यात त्यास विशेष अशी अडचण कधी भासली नाही. एकावेळी जॉर्ज इलीअट या लेखिकेशी त्याच्या असलेल्या प्रेमप्रकरणाबद्दल व विवाहाबद्दल दाट वदंता असली तरी शेवटी हर्बर्टने ब्रह्मचारीच राहणे जास्त पसंत केले.

१८५४ मध्ये प्रिन्सिपल्स ऑफ सायकॉलॉजी हा ग्रंथ लिहिण्यास हाती घेऊन १८५५ मध्ये तो त्याने प्रसिद्ध केला. पण त्याच्या पहिल्या पुस्तकाचे जेवढ्या उत्साहाने स्वागत झाले व त्यास जशी लोकप्रियता मिळाली तशी लोकप्रियता या पुस्तकास काही मिळाली नाही. यानंतर बराच काळपर्यंत स्पेन्सर तीव्र स्वरूपाच्या मानसिक आजाराने पछाडला गेला. तो भ्रमिष्टासारखाच झाला होता. कोणत्याही गोष्टीत चित्त एकाग्र करण्याची त्याची कुवतच राहिली नव्हती व त्यामुळे त्याची साहित्यनिर्मिती या काळात बंदच पडली. एक दीडवर्षाने त्याचे चित्त हळूहळू थाऱ्यावर आले व तो पुन्हा लेखनकार्याकडे वळला.

स्पेन्सरच्या लेखणीने विविध विषय हाताळले असून स्पेन्सरने केलेली ग्रंथ-निर्मिती प्रचंडच म्हणावी लागेल. १८६२ मध्ये त्याचा फर्स्ट प्रिन्सिपल्स हा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला. १८६४ ते ६७ च्या दरम्यान जीवशास्त्राची मूलतत्त्वे (Principles of Biology) काही खंडांमधून प्रसिद्ध झाले. १८७३ मध्ये समाजशास्त्रावरील दी स्टडी ऑफ सोशियॉलॉजी (The Study of Sociology) हा त्याचा पहिला ग्रंथ प्रसिद्ध झाला. १८७० ते ९० च्या दरम्यान प्रिन्सिपल्स ऑफ एथिक्स (Principles of Ethics) आणि प्रिन्सिपल्स ऑफ सोशियॉलॉजी (Principles of Sociology) वरील काही खंड प्रसिद्ध झाले. दी मॅन व्हर्सेस दी स्टेट (The man Versus the State) हा ग्रंथ १८८४ मध्ये व त्याचे आत्मचरित्र १९०४ मध्ये प्रसिद्ध झाले. या ग्रंथाव्यतिरिक्त विविध विषयांवर लिहिलेल्या निबंधांची पुस्तकेही त्याने प्रसिद्ध केली. याशिवाय वर्णनात्मक समाजशास्त्र (Descriptive Sociology) अनेक खंडांमधून प्रसिद्ध झाले. या कामी स्पेन्सरने आपल्या सचिवांचे व मदतनिसांचे बरेच सहकार्य घेतले.

समन्वयात्मक तत्त्वज्ञानावरील (Synthetic Philosophy) त्याने प्रसिद्ध केलेल्या खंडांचे ब्रिटीश वर्तमानपत्रांमधून विशेषसे स्वागत झाले नाही व त्यांना विशेष प्रसिद्धीही मिळाली नाही. वर्तमानपत्रांमधून त्यांच्या झालेल्या समीक्षणांमधून मुख्य विषयसूत्राऐवजी गौण विषयांवरच समीक्षकांनी विस्तृत अभिप्राय दिले आहेत. १८७० पर्यंत एक प्रथितयश लेखक म्हणून स्पेन्सरला विशेष मान्यता जरी लाभली

नाही तरी त्यानंतर मात्र स्पेन्सरची गणना यशस्वी लेखकांमध्ये होऊ लागली. त्याचे दी स्टडी ऑफ सोशियॉलॉजी (The Study of Sociology) ब्रिटन व अमेरिकेत क्रमशः प्रसिद्ध झाले. स्पेन्सरची काही पुस्तके ब्रिटनमधील फोर्टनाइटली रिव्ह्यू या पाक्षिकातून व अमेरिकेतील पाप्युलर सायन्स मंथली या मासिकातून प्रसिद्ध झाली. आपण केलेल्या ग्रंथनिर्मितीचे व आपल्या ग्रंथांना लाभलेल्या लोकप्रियतेचे सिंहावलोकन करताना स्पेन्सरने त्याच्या दी स्टडी ऑफ सोशल स्टॅटिक्सला इतर ग्रंथांपेक्षा जास्त लोकप्रियता लाभल्याबाबत कडवट उद्‌गार काढले आहेत. आयुष्यभर स्पेन्सरने विद्यापीठे, सरकार व शास्त्रीय मंडळाकडून होणाऱ्या मानसन्मानांकडे मोठ्या निग्रहाने पाठच फिरवली. कोणतीही अधिकाराची जागा न भूषविता व विद्यापीठाची कोणतीही पदवी नसतानादेखील स्पेन्सरला आंतर्राष्ट्रीय स्वरूपाची कीर्ती लाभली. याबाबतीत त्याची तुलना चार्लस् डार्विनशीच करता येईल.

कोणतेही शालेय वा विश्वविद्यालयीन शिक्षण न लाभलेल्या, बव्हंशी स्वप्रयत्नांनीच शिक्षण व विद्या प्राप्त करून घेतलेल्या व आपल्या बौद्धिक सामर्थ्याची चुणूक दाखविल्यामुळे आंतर्राष्ट्रीय प्रसिद्ध लाभलेल्या या असामान्य प्रतिभेच्या विद्वानाचे १९०३ मध्ये देहावसान झाले.

स्पेन्सरच्या चिंतनाची बौद्धिक पार्श्वभूमी

तत्त्वज्ञानापासून समाजशास्त्रापर्यंत विविध विषयांवर लेखणी चालविणाऱ्या स्पेन्सरचा तत्त्वज्ञान, इतिहास व साहित्याशी अत्यल्पच संबंध होता. या विषयांचा सखोल अभ्यास त्याने कधीच केलेला आढळत नाही. वयाची पन्नाशी गाठेपर्यंत तत्त्वज्ञानाची विशेष अशी माहिती नव्हतीच. तत्त्वज्ञानाचा आत्मचरित्रवजा इतिहास लिहिणाऱ्या जॉर्ज लुइसशी परिचय व मैत्री होईपर्यंत स्पेन्सरला तत्त्वज्ञानाचा विशेष गंध नव्हता. नीतिशास्त्रावरील मिल्ल, कांटसारख्या कोणत्याही अधिकारी विद्वानाची पुस्तके न वाचताच स्पेन्सरने त्याचा नीतिशास्त्रावरील ग्रंथ लिहून काढला असल्याचे त्याच्या सचिवांनीच नमूद करून ठेवले आहे. वाचन मनन करण्याकडे त्याचा विशेष कल नव्हताच. स्पेन्सरकडे विविध विषयांवरील पुस्तकांचा संग्रहही फारसा नव्हताच. राजकीय विचार, इतिहास, साहित्यादी विषयांशी संबंधित अशी पुस्तके त्याच्याजवळ नव्हती. पुस्तकांचे सखोल वाचन केलेले नसल्यामुळे विषयविवेचन करताना एखाता उतारा या पुस्तकातील तर दुसरा दुसऱ्या पुस्तकातून घेतांना घेतलेल्या उताऱ्यांच्या संदर्भाकडे विशेष लक्ष न देण्याची प्रवृत्ती आपणास स्पेन्सरच्या बाबतीतील लिखाणात आढळून येते कोणत्याही विषयातील आपल्या विषयाची मांडणी करण्यासाठी आवश्यक असणारी आधारभूत माहिती तो आपल्या परिचयातील व्यक्तींना प्रश्न विचारूनच

मिळविण्याचा प्रयत्न करीत असे. या दृष्टीने विचार केल्यास असे म्हणता येण्यासारखे आहे की वाचनाऐवजी परिचितांकडून प्रश्न विचारून मिळविलेल्या किंवा त्याच्या सचिवानी गोळा केलेल्या माहितीचाच आधार स्पेन्सरने आपल्या विचारांची मांडणी करताना प्रामुख्याने घेतला आहे.

स्पेन्सरला मिळालेले व त्याने स्वत: मिळवलेले शिक्षण लक्षात घेता इंजिनिअरिंगकडे त्याचा कल असणेच जास्त स्वाभाविक होते. त्याचाच प्रभाव स्पेन्सरच्या विचारांवर पडला असल्याचे आपणास स्पष्टपणे जाणवते. पूर्वनिर्धारित व्यवस्थेस सुसंगत ठरणारीच तथ्ये गोळा करून त्यांना त्या व्यवस्थेत वा योजनेत समाविष्ट करून घेण्याकडेच विशेष प्रवृत्ती असल्यामुळे पूर्वी ठरविण्यात आलेली योजना कितपत प्रमाणित व समर्थनीय आहे किंवा दुसऱ्या विचारांच्या वा कल्पनांच्या अनुषंगाने तिच्यात काही सुधारणा करणे आवश्यक आहे काय ? याचा विचार करण्याची स्पेन्सरला फारशी आवश्यकता वाटली नाही. पण हे जरी खरे असले तरी त्याने प्रस्तुत केलेल्या योजना किंवा विचार-व्यवस्था या पूर्णतया कपोलकल्पितच होत्या असे आपणास मुळीच म्हणता येणार नाही. स्पेन्सरच्या विचारांचे व कल्पनांचे धागेदोरे आपणास स्पेन्सरपूर्वी होऊन गेलेल्या काही विचारवंतांच्या विचारांमध्ये निश्चितच सापडतात. स्पेन्सरच्या विचारांवर ज्यांचा प्रभाव पडला आहे अशा विचारवंतांमध्ये माल्थस, काँत इत्यादी काही विचारवंतांचा प्रामुख्याने उल्लेख करता येईल. लोकसंख्येवरील माल्थसने लिहिलेल्या ग्रंथांचा स्पेन्सरच्या विचारसरणीवर विशेष प्रभाव पडला असल्याचे आपणास दाखविता येईल. (Origin of Species) 'ओरिजिन ऑफ स्पेसीस' या डार्विनच्या पुस्तकाची मुळे त्यानेच म्हटल्याप्रमाणे माल्थसच्या लोकसंख्येवरील ग्रंथात आहेत. समन्वयात्मक तत्त्वज्ञान (Synthetic Philosophy) या स्पेन्सरच्या ग्रंथावर माल्थसच्या पुस्तकाचा विशेष प्रभाव पडलेला आहे. माल्थसप्रमाणे अॅडम स्मिथ या अर्थशास्त्रज्ञाच्या विचारसरणीने स्पेन्सरला बरेच प्रभावित केलेले असून व्यक्ति-स्वातंत्र्याबाबतचे स्पेन्सरचे तत्त्वज्ञान अॅडम स्मिथच्या विचारसरणीतूच उगम पावलेले आहे. लाएल (Lyell) या ग्रंथकाराचे 'Principles of Geology' हे पुस्तक स्पेन्सरने वयाच्या २० व्या वर्षी वाचले व त्यातूनच स्पेन्सरला उत्क्रांतीची कल्पना सुचली. या कल्पनेवरील ग्रंथकाराचे आक्षेप त्याज्य ठरवून उत्क्रांतीच्या कल्पनेस स्पष्ट असा घाट देताना स्पेन्सरने अविरत प्रगतीची कल्पना स्वीकार्य ठरविली. उत्क्रांतीसंबंधीचे त्याचे काही विचार स्पेन्सरने हार्वे, व्हॉन बेअर (Von Baer) यासारख्या लेखकांकडून उचललेले दिसतात. स्पेन्सरच्या चिंतनाचे बौद्धिक संदर्भ लक्षात घेताना ऑगस्ट काँतचा उल्लेख न करणे अशक्य आहे. स्पेन्सरची व काँतची आयुष्यात फक्त एकदाच भेट झाली, पण त्याने स्पेन्सर विशेष प्रभावित

झाल्याचे दिसत नाही. स्पेन्सरने त्याच्या बहुतेक कल्पना कॉंतच्या लिखाणातून उचलल्या असा बऱ्याचजणांचा स्पेन्सरवर आरोप आहे. स्पेन्सर हा कॉंतचा शिष्यच आहे व कॉंतने मांडलेल्या Positive Philosophy मधील विचारांचा तो पूर्ण समर्थक आहे इत्यादी त्याच्यावर करण्यात येणारे आरोप स्पेन्सरने पूर्णपणे नाकारले आहेत. स्पेन्सरच्या चिंतनाची मुळे कॉंतच्या विचारसरणीत नाहीत व स्पेन्सरचे चिंतन म्हणजे फ्रेंच विचारांचा ब्रिटिश प्रतिध्वनी नाही हे जरी खरे असले तरी स्पेन्सरच्या विचारसरणीत व कॉंतच्या विचारव्यवस्थेमध्ये बऱ्याच कल्पना समान असलेल्या आढळतात. त्यानेच म्हटल्याप्रमाणे सामाजिक ऐक्याची संकल्पना त्याने कॉंतपासून उचलली आहे. समाजशास्त्रीय साहित्यातून उपयोगात येणाऱ्या काही संज्ञा त्याने कॉंतपासून उचललेल्या दिसतात. प्राण्यांप्रमाणेच सामाजिक संघटनेची मूलतत्त्वे समाजांनाही लागू पडतात किंवा संरचनांची क्रांती सर्वसामान्या-कडून विशिष्टत्वाकडे होत असते असे काही विचारही त्याने कॉंतपासून घेतलेले आहेत.

थॉमस् हक्सले हा स्पेन्सरचा समकालीन व त्याचा जीवश्चकंठश्च मित्र. हक्सलेच्या विचारांचा स्पेन्सरच्या चिंतनावर पडलेला प्रभाव आपणास विविध प्रकारे प्रत्ययास येतो. हक्सलेनेच स्पेन्सरला युक्तिवाद कसा करावा किंवा आपल्या विचारांची तार्किक मांडणी कशी करावी हे शिकविले आहे. स्पेन्सरने आपल्या या मित्रांच्या आपल्या चिंतनावरील प्रभावाची प्रांजल कबुली दिली. १८५९ मध्ये डार्विनचे Origin of Species प्रसिद्ध झाले. या पुस्तकातील अनेक विचार व कल्पनांबाबत स्पेन्सरचे डार्विनशी मतैक्यच होते. नैसर्गिक निवड (Natural Selection) ही उत्क्रांतिच्या प्रक्रियेतील केन्द्रीय यंत्रणा आहे अशी डार्विनप्रमाणेच स्पेन्सरचीही दृढ धारणा होती. हक्सलेशी असलेल्या मैत्रीमुळे स्पेन्सरचा काही अन्य समकालीन विचारवंतांशी संपर्क आला. त्यांचाही स्पेन्सरच्या चिंतनावरील प्रभाव नमूद करणे योग्य ठरेल. टायलर, मोर्गन, मेन, मैक्लेनान, लिबबॉक या सामाजिक उत्क्रांतिवाद्यांच्या ग्रंथकृतींशी स्पेन्सरचा थोडाफार परिचय होताच. या उत्क्रांति-वाद्यांनी आदिवासी समाजासबंधी संकलित केलेल्या तथ्यांचा उपयोग स्पेन्सरने आपल्या विचारसरणीच्या पुष्टयर्थ करून घेतलेला आहे. अशाप्रकारे स्पेन्सरच्या सामाजिक चिंतनास स्वरूपित करून घेण्याच्या दृष्टीने अन्य विचारवंतांच्या विचारांना असलेले महत्त्व आपणास उल्लेखिता येण्यासारखे आहे.

उत्क्रांतिची संकल्पना

स्पेन्सरच्या चिंतनाच्या मर्मस्थानी उत्क्रांतिची संकल्पना असल्यामुळे स्पेन्सरच्या विचारांचे परीक्षण करताना स्पेन्सरला उत्क्रांती या संज्ञेचा काय अर्थ अभिप्रेत होता हे सुरुवातीसच स्पष्टपणे समजावून घेणे आवश्यक आहे. उत्क्रांतिच्या

संकल्पनेस स्पेन्सरने दिलेला अर्थ समजावून घेतल्याखेरीज स्पेन्सरच्या विचार-व्यवस्थेचे धागेदोरे लक्षात येण्यासारखे नाहीत. सामाजिक विचारवंतांमध्ये स्पेन्सरचा विनीवरील उत्क्रांतिवादी म्हणून उल्लेख होत असला तरी रोनाल्ड फ्लेचरने म्हटल्याप्रमाणे स्पेन्सरच्या उत्क्रांतिवादासंबंधी बरेचसे गैरसमज रुढ झालेले आढळतात. संपूर्ण विश्वाचे व त्या विश्वातील मानवाच्या स्थानाचे आकलन ज्या संकल्पनेच्या आधारे होऊ शकते तीच उत्क्रांतिची संकल्पना आहे, अशी स्पेन्सरची पक्की धारणा असल्याने सर्वच शास्त्रांमधून स्पेन्सरने उत्क्रांतिच्या संकल्पनेचा एक केन्द्रीय संकल्पना व स्पष्टीकरणाचे आधारभूत तत्त्व म्हणूनच उपयोग करून घेतला आहे. स्पेन्सरने उत्क्रांतिच्या संकल्पनेचा एवढ्या व्यापक प्रमाणावर उपयोग करून घेतल्यामुळे स्पेन्सरच्या उत्क्रांतिवादासंबंधी काही गैरसमज निर्माण झालेले आढळतात. स्पेन्सरने जीवशास्त्रातील उत्क्रांतीचा सिद्धांत समाजस्वरूपाविषयीच्या समाजशास्त्रीय स्पष्टीकरणासाठी जसाच्या तसाच उचलला हा स्पेन्सरच्या उत्क्रांतिवादावर टीका करणाऱ्यांचा असणारा आक्षेप असाच एक गैरसमज आहे. सामाजिक उत्क्रांतीसंबंधीचा स्पेन्सरने मांडलेला सिद्धांत ही जीवशास्त्रात मांडण्यात आलेल्या उत्क्रांतीच्या सिद्धांताची भ्रष्ट नक्कल नाही. स्पेन्सरच्या उत्क्रांतिवादा-संबंधीच्या अशा काही चुकीच्या कल्पनांमुळेच उत्क्रांतीसंबंधीची कल्पना स्पष्टपणे लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

उत्क्रांतीबाबतचा स्पेन्सरचा दृष्टिकोन समजावून घेताना हे सुरुवातीसच लक्षात घ्यावयास हवे की स्पेन्सरच्या दृष्टीते उत्क्रांती ही आदी व अंत नसणारी प्रक्रिया आहे. आम्हा भोवतालच्या वास्तविकतेस आदीही नाही व अंतही नाही. त्यामुळे आमचे अनुभवविश्व किंवा आम्हास ज्ञानेंद्रियांद्वारा होणारे ज्ञान आम्हा भोवताली आहे, त्यापुरतेच मर्यादित असणे क्रमप्राप्त आहे व म्हणूनच स्पेन्सरच्या मते आमच्या अनुभवविश्वाबाबत मांडण्यात आलेले व्यवस्थित व चांचणीक्षम प्रस्ताव मिळूनच शास्त्रीय ज्ञान बनत असते.

ज्यांचा आम्हास अवबोध होणे शक्य आहे किंवा ज्यांच्याबाबत आम्हास अनुभव-ज्ञान प्राप्त होऊ शकते. अशा या विश्वातील भौतिक व अभौतिक अशा सर्व गोष्टींचा जेव्हा विचार करतो, त्यावेळी त्यांच्याबाबतचे एक मूलभूत तथ्य आमच्या प्रत्ययास आल्याखेरीज राहत नाही. या विश्वातील सर्व घटना व पदार्थांच्या रूपाच्या व त्यांच्यातील संक्रमणांच्या मुळाशी असणारा अंश सर्वांसाठीच समान आहे हे तथ्य अनुभवास येते. निसर्ग विविध व बदलती रूपे धारण करीत असून या रूपांमध्येच निसर्गशक्ती व निसर्गाचा मूलभूत अंश संन्निहीत झालेला असतो. निसर्ग धारण करीत असलेली ही रूपे म्हणजे सृजन, वाढ, विकास, विलय व विनाश याची मालिकाच आहे. म्हणूनच या विश्वाबाबत व त्यातील मानवाच्या स्थानाबाबत

वास्तविक ज्ञान प्राप्त करून घेण्यासाठी आम्हास संक्रमण प्रक्रियेच्याच अध्ययनाकडे वळणे आवश्यक आहे. आम्हास जे ज्ञेय आहे किंवा आमच्या अनुभवाच्या जे कक्षेत आहे त्या विश्वातील सर्व चेतन–अचेतन भौतिक–अभौतिक गोष्टी ह्या संक्रमण प्रक्रियेतूनच उदयास येणारी, विकसित होणारी व विलय पावणारी विविध रूपे असतील तर त्या संक्रमण-प्रक्रियेचे आकलन करून घेणे म्हणजेच विश्वाबाबतचे ज्ञान प्राप्त करून घेणे होय.

सर्व विश्वाच्या व त्या विश्वातील सर्व चेतन अचेतन वस्तूंच्या स्वरूपाच्या मुळाशी असणाऱ्या या संक्रमण-प्रक्रियेसच स्पेन्सरने उत्क्रांती म्हणून संबोधले आहे. उदय, वाढ, विकास व विलय यातून प्रतिमानीत झालेले संक्रमण हेच स्पेन्सरच्या मताप्रमाणे ब्रह्मांडाच्या मुळाशी असणारे आदितत्त्व होय. स्पेन्सरचा उत्क्रांतिनियम ह्या तत्त्वावर आधारित आहे की संपूर्ण विश्वाची उत्पत्ती एकाच मूळ तत्त्वापासून झाली असून विश्वोत्पत्तिशक्ती ही चिरंतन प्रेरणा आहे. पदार्थ, शक्ती व गती (matter energy and motion) यांच्या पारस्परिकसंबंधातून सर्व विश्वाची जडणघडण कशी होत गेली याचे विवरण करताना स्पेन्सरने या जडणघडणीचे काही नियम उद्धृत केले आहेत. उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेच्या स्पेन्सरने केलेल्या विवेचनात जास्त खोलवर न शिरता आपण विश्वाच्या जडणघडणीसंबंधी स्पेन्सरने मांडलेला उत्क्रांतीचा सर्वसामान्य नियम लक्षात घेतला तरी चालण्यासारखे आहे. पदार्थ नेहमी अनिश्चत, असंबद्ध अभिन्नत्वाकडून निश्चित संबद्ध भिन्नत्वाकडे संक्रमित होत असतो व यासच स्पेन्सरने उत्क्रांती म्हणून संबोधले आहे. वृक्षाची मुळे, पाने, फुले, शाखादी विविध अंगे आरंभी बीजातच सामावली असतात. बीजस्वरूपी अभिन्नता कालांतराने भिन्नत्वाकडे संक्रमित होऊ लागते व बीजातच समाविष्ट झालेली वृक्षाची अंगे प्रत्यंगे स्पष्ट होत जातात. केवळ अंग प्रत्यंगांमधेच भिन्नत्व व स्पष्टत्व येते असे नाही तर त्याचबरोबर त्यांच्या कार्यांमधेही भिन्नत्व येत जाते. ह्या संक्रमणांनाच उत्क्रांती म्हणता येईल. असे व या पद्धतीने होणारे संक्रमण सर्व चराचर सृष्टीच्या बाबतीतच घडून आले आहे.

जो संक्रमण-न्याय चराचर सृष्टीस लागू आहे तोच न्याय आपणास मानवसमाजाच्या उत्पत्ती व विकासासही लागू करता येण्यासारखा आहे असा पवित्रा स्पेन्सरने घेतला आहे. त्याच्या मते मानवसमाजाच्या जडणघडणीसही उत्क्रांतीचाच नियम लागू पडतो. समाजोत्पत्तीबाबतची आपली भूमिका स्पष्ट करण्यासाठी स्पेन्सरने मानवसमाजाची सेंद्रियाशी तुलना केली असून त्यांच्यात असणारी अनेक साम्य स्थळे निर्देशिली आहेत. समाजास सेंद्रिय-सदृश मानून सेंद्रियाच्या उत्पत्ती, वाढ, विकासाची प्रक्रिया समाजासही कशी लागू पडते हे दाखविताना स्पेन्सरने समाज व सेंद्रिय यांच्यातील सदृशता दर्शविण्यात थोडासा अतिरेक केला आहे असा

काही टीकाकारांचा त्याच्यावर आक्षेप आहे. समाजास सेंद्रियवत् ठरविताना स्पेन्सरने केलेले स्पष्टीकरण लक्षात घेतले तर टीकाकारांनी स्पेन्सरवर काही वेळा उगीचच कोरडे ओढले असल्याचे आपणास आढळून येईल.

समाज व जीव सादृश्य

समाज व जीव यांच्यातील सादृश्य दर्शविताना स्पेन्सरला हेच स्पष्ट करावयाचे होते की जीवाप्रमाणेच उत्क्रांतीचा नियम मानव समाजासही लागू करता येण्यासारखा आहे. जीवाप्रमाणेच समाजाच्या प्राथमिक अवस्थेचे वर्णन अनिश्चित, असंबद्ध, अभिन्नता असे करता येईल. या अवस्थेपासून 'निश्चित संबद्ध व भिन्नत्व' अवस्थेप्रत दोघांचे होणारे संक्रमण एकाच पद्धतीने होते. समाज व जीव यांच्यात सामाजिक उत्क्रांती कशी होत जाते याचे स्पष्टीकरण करताना स्पेन्सरने जी साम्यस्थळे दर्शविली आहेत ती खालीलप्रमाणे मांडता येतील.

समाज व जीव साम्यस्थळे

(१) दोन्ही अचल वा भौतिक पदार्थापासून निराळे आहेत. कारण दोघांचाही आकार वाढत असतो.

(२) 'आकारात वाढ होण्याची परिणती संरचनात्मक व प्रकार्यात्मक भिन्नत्वात होणे' हा न्याय दोघांनाही लागू पडतो. गर्भधारणेसमयी बीजस्वरुपात असणाऱ्या जीवाचा आकार वाढू लागताच त्याचे हात, पाय, डोके इत्यादी अवयव भिन्नत्व प्राप्त करतात. अवयवांमध्ये स्पष्ट होत जाणारी भिन्नता ही जीवाच्या संरचनात्मक विभेदनाशी संबंधित आहे. पण आकार वाढू लागताच अवयवांमधील भिन्नत्वच स्पष्ट होते असे नाही तर त्यांच्या कार्यांमध्येही भिन्नत्व येत जाते. जीवाप्रमाणेच समाजाचा आकार वाढत जाताच समाजाची अंगेप्रत्यंगे स्पष्ट होऊ लागतात व त्यांची कार्येही निरनिराळी होत जातात. संरचना व प्रकार्य यांच्यात येत जाणाऱ्या भिन्नत्वाचे स्पष्टीकरण करताना स्पेन्सरने समाज व जीव यांच्यातील बरीच साम्ये दर्शविली आहेत. जीवास ज्याप्रमाणे पोषणपद्धती असते त्याप्रमाणे औद्योगिक व कृषी विभाग मिळून समाजाची पोषणपद्धती बनते. ज्याप्रमाणे रक्तवाहिन्या सर्व शरीरात रक्ताची ने–आण करतात त्याचप्रमाणे रस्ते, आगगाड्या व जलमार्ग समाजात उत्पादनाची ने–आण करतात. अशी अनेक साम्ये स्पेन्सरने दाखविली आहेत व याचबाबतीत त्याने जीव व समाज यांच्यातील सादृश्य दर्शविताना थोडासा अतिक्रम केला आहे असे वाटते.

(३) जीवाच्या वा समाजाच्या अंगप्रत्यंगांचे व त्यांच्या प्रकार्यांचे भिन्नत्व ज्या परिवर्तनांमुळे स्पष्ट होत जाते त्या परिवर्तनांना निश्चित अर्थ व व्यवस्था असते. जीवाची अंगप्रत्यंगे कशी भिन्न व स्पष्ट होत जातील हे वातावरण व जीव

यांच्यातील पारस्परिक क्रियांवर अवलंबून आहे. वातावरणाशी ज्यायोगे समायोजन साधता येईल असेच संरचनात्मक बदल जीवाच्या विकासात होत असतात. जीवा-प्रमाणेच समाजही अस्तित्वदृष्टचा सभोवतालच्या वातावरणावरच अवलंबून असतो. वातावरणाशी समायोजन साधण्याच्या दृष्टीने उपयुक्त ठरेल अशीच समाज रचना होत जाते.

(४) ज्याप्रमाणे जीव गेल्यानंतरही काही काळपर्यंत अवयवाचे चलनवलन बंद पडत नाही त्याचप्रमाणे समाजाचे अस्तित्वही पराजय, भूकंपादी कारणांमुळे संपुष्टात आले तरी समाजाच्या अवयव–घटकांमध्ये सजीवत्व राहतेच.

भिन्नता– समाज व जीव यांच्यात तुलना करताना ज्याप्रमाणे त्यांच्यात असणारी साम्ये स्पेन्सरने दर्शविली आहेत त्याचप्रमाणे त्यांच्यात असणाऱ्या काही भेदांचा उल्लेखही त्याने केला आहे.

(१) जीवाच्या हातपायशिर्षादी अवयवांमध्ये जसा शारीरिक संबंध असलेला आढळतो तशा प्रकारचा संबंध समाज घटकांमध्ये असत नाही. समाज घटक पृथक व विखुरलेले असतात. कुटुंब, शाळा, महाविद्यालये, कारखाने, गिरण्या, राजकीय पक्षादी समाज घटक पृथक् व प्रादेशिकतः विखुरलेले असतात.

(२) जीवात संरचनात्मक व प्रकार्यात्मक भिन्नत्व येत असतानाच विशिष्ट प्रकार्य विशिष्ट अवयवाद्वाराच पार पाडले जाते. हात-पायाचे काम करू शकत नाहीत व पाय डोक्याचे काम करू शकत नाहीत. समाजाच्या अवयवांमध्ये मात्र असे असत नाही.

(३) जीवाचा विचार करता आपणास असे दिसून येते की हातपाय पोटा-सारख्या अवयवांची प्रकार्ये सेंद्रियाच्या जीवधारणेत योगदान करणारी असतात. समाजाचा विचार करता असे दिसून येईल की सामाजिक संस्थांची प्रकार्ये व्यक्तींच्या हिताची व गरजांची पूर्ती करण्यात योगदान करणारी असतात.

जीव व समाज यांच्यात तुलना करून त्यांच्यातील साम्य व भेद दर्शविताना आपण समाज व जीव यांच्यात सादृश्य दर्शवीत आहोत याची स्पेन्सरला जाणीव होती म्हणूनच समाज हा जीवच आहे असा दावा त्याने कधीही केला नाही. याचसाठी समाज व जीव यांच्यातील साम्याबाबत स्पेन्सरने केलेल्या विवेचनावर घेतले जाणारे आक्षेप अनाठायी आहेत.

समाज–उत्क्रांती : अवस्था

समाज हा उत्क्रांत होत आला आहे व अनिश्चित असंबद्ध अभिन्नत्वाकडून निश्चित संबद्ध भिन्नत्वाकडे समाज संक्रमित होत आलेला आहे अशी समाज-विकासाबाबत स्पेन्सरची भूमिका होती. अनिश्चित असंबद्ध अभिन्नत्वाकडून निश्चित

सुसंबद्ध भिन्नत्वाकडे समाज कसा संक्रमित होत आला याचे विवेचन करताना स्पेन्सरने या संक्रमणाचे काही टप्पे दर्शविले आहेत.

संक्रमणात समाज कोणकोणत्या अवस्थांमधून संक्रमित होत आला आहे याचे स्पष्टीकरण करताना स्पेन्सरने जटिलतेचे प्रमाण ही अवस्था–निर्धारणाची कसोटी मानली आहे. स्पेन्सरच्या विवेचनाप्रमाणे आरंभी समाज हा अभिन्न व अति सरल अवस्थेत होता. या अवस्थेतील समाजांमध्ये समाज घटकांमध्ये कोणत्याच प्रकारचे भेद नव्हते. प्रत्येक घटक दुसऱ्यासारखा वा त्यास समरुप असाच होता.

उत्क्रांतीच्या स्वरुपासंबंधी स्पेन्सरने केलेल्या विवेचनाप्रमाणे समाजाचा आकार वा समाजाची लोकसंख्या वाढू लागताच समाजातील घटकांमध्ये विभेदन होण्यास सुरवात होते. आरंभी अती सरल अवस्थेत असणाऱ्या समाजाची लोकसंख्या वाढू लागताच समाजाच्या संरचनेतही परिवर्तने होण्यास सुरवात झाली व समाजाची अंगेप्रत्यंगे एकमेकांपासून पृथक् व स्पष्ट होऊ लागली. आरंभी कुटुंबवत् असणाऱ्या समाजात विविध प्रकार्ये कुटुंबाद्वाराच पार पाडली जात असतात; पण समाजाचा आकार वाढू लागताच धार्मिक, आर्थिक, राजकीय कार्ये पार पाडणाऱ्या विशेषित अंगांचा उदय होत गेला व समाजसंरचनेतील अंगेप्रत्यंगे एकमेकांपासून अलग होत गेली. संक्रमणाच्या या दुसऱ्या टप्प्यावरील वा अवस्थेतील समाजांचा स्पेन्सरने मिश्र समाज किंवा जडणघडणीत जटिलता आलेले समाज म्हणून उल्लेख केला आहे.

यानंतरचा संक्रमणातील दुसरा टप्पा जटिलता प्रमाण दुप्पट झाल्याने अस्तित्वात येतो. या टप्प्यावरील समाजांमध्ये संरचनात्मक व प्रकार्यात्मक भेद आणखीनच स्पष्ट होत जातात.

अशा प्रकारे स्पेन्सरने समाज संक्रमणासंबंधीचे त्याचे विवरण आधुनिक समाजांपर्यंत आणून भिडविले आहे. संक्रमणाची दिशा हीच कसोटी मानून या प्रकारे आपणास समाजांचे वर्गीकरण प्रस्तुत करता येईल. उत्क्रांति प्रक्रियेच्या अनुषंगाने मानव समाजांचे स्पेन्सरने प्रस्तुत केलेले वर्गीकरण सर्वच मानव समाजांचा समावेश करणारे आहे. म्हणजे या प्रकारच्या वर्गीकरणात गतकालीन व वर्तमान अशा सर्वच समाजांच्या जडणघडणीचे स्वरूप लक्षात घेऊन त्यांचा या ना त्या वर्गात समावेश करता येण्यासारखा आहे. मानव समाजांबाबतचे आम्हास प्राप्त होऊ शकणारे अनुभवसिद्ध ज्ञान व्यवस्थित व संघटित स्वरूपात मांडण्याच्या दृष्टीने वरील प्रकारचे वर्गीकरण उपयुक्त ठरण्यासारखे आहे व प्रस्तुत केलेल्या वर्गीकरणाद्वारा तेवढाच उद्देश सफल व्हावा हीच स्पेन्सरची अपेक्षा होती. उत्क्रांतिप्रक्रियेच्या संदर्भात मानवसमाजांचे अशा प्रकारे प्रस्तुत करण्यात आलेले वर्गीकरण, समाजव्यवस्था व सामाजिक परिवर्तन यांचे

कोणतेही स्पष्टीकरण करण्यासाठी उपयुक्त ठरत नाही याची स्पेन्सरला जाणीव होती. पण एकदा गतकालीन व वर्तमान अशा सर्वच समाजांबाबत उपलब्ध असलेल्या अनुभवसिद्ध ज्ञानात सूत्रबद्धता व व्यवस्था आणली की त्यानंतर स्पष्टीकरणाचे कार्य सोपे होईल असा त्याचा विश्वास होता. स्पेन्सरने केलेल्या वर्गीकरणाबाबत आणखीही एका गोष्टीचा उल्लेख करणे आवश्यक आहे. स्पेन्सरने प्रस्तुत केलेले वर्गीकरण ही एक संभाव्य योजना आहे. मानव समाजांचे याच प्रकारचे वर्गीकरण हेच खरे वर्गीकरण असा आग्रह स्पेन्सरने धरलेला नाही. जटिलतेचे प्रमाण व संघटनेचे परिमाण यांच्या आधारे समाजांचे वर्गीकरण करताना स्पेन्सरने निरनिराळ्या समाजांबाबत मानवशास्त्रज्ञांनी उपलब्ध करून दिलेल्या माहितीचा उपयोग करून घेतला आहे. पण उपलब्ध माहिती त्रोटक स्वरूपाची आहे याची त्यास स्पष्ट जाणीव होती.

वरील वर्गीकरणाप्रमाणेच स्पेन्सरने मानवसमाजांचे आणखीही एक वेगळ्या प्रकारे वर्गीकरण केले आहे. या प्रकारच्या वर्गीकरणासाठी स्पेन्सरने समाजांच्या दोन वेगवेगळ्या स्वरूपांचे चित्र रेखाटले व त्यांना सैनिकी व औद्योगिक वा उद्योगप्रधान समाज म्हणून संबोधले.

समाज : सैनिकी व उद्योगप्रधान

निरनिराळ्या मानवसमाजांमध्ये प्रकार-भेद करण्यासाठी आणखीही एक आधार स्पेन्सरने सुचविला आहे. त्याच्या विवेचनाप्रमाणे समाजांतर्गत नियंत्रण-व्यवस्थेचे स्वरूप लक्षात घेऊन आपणास समाजासमाजांमध्ये प्रकार-भेद दर्शविता येऊ शकतो. असा प्रकार-भेद करताना स्पेन्सरने मानवसमाजांचे सैनिकी (Militant) व उद्योगप्रधान (Industrial) असे दोन मूलभूत प्रकार पाडले आहेत. या दोन्ही प्रकारच्या समाजांमधील सामाजिक संघटनेच्या स्वरूपातच मूलभूत असे भेद आहेत. समाजाची उत्क्रांतीअवस्था लक्षात घेऊन मानवसमाजांच्या करण्यात येणाऱ्या वर्गीकरणापेक्षा मानवसमाजांचे या पद्धतीने केलेले वर्गीकरण सर्वस्वी निराळेच आहे. कोणत्याही विशिष्ट समाजाचे त्या समाजाभोवतालच्या व समाजदृष्टया महत्त्वपूर्ण असणाऱ्या अन्य समाजांशी असणारे संबंध कशा प्रकारचे आहेत हे लक्षात घेऊन आपणास त्या समाजाचा सैनिकी किंवा उद्योगप्रधान या दोन प्रकारांपैकी एका प्रकारात समावेश करता येऊ शकतो. समाजाचे किंवा राष्ट्राचे शेजारी असणाऱ्या समाजांशी वा राष्ट्रांशी असलेले संबंध मैत्रीचे व खेळीमेळीचे असले तर त्या समाजास उद्योगप्रधान व शेजार राष्ट्रांशी असणारे संबंध तणावपूर्ण व संघर्षाभिमुख असले तर तो समाज सैनिकी असे आपणास स्पेन्सरच्या सिद्धांताप्रमाणे ठरविता येईल. समाजाचे त्याच्या भोवतालच्या समाजांशी असणारे संबंध कशा स्वरूपाचे आहेत यावर त्या समाजाच्या अंतर्गत संघटनेचे व संरचनेचे

स्वरूप अवलंबून असते. सैनिकी स्वरूपाच्या समाजातील अंतर्गत संघटना दडपशाहीच्या पायावर आधारित असून नियंत्रणव्यवस्थेचे केन्द्रीकरण हा या समाजाचा स्थायीभाव असतो असे आपणास म्हणता येईल. समाजाची उत्क्रांती-अवस्था कोणती आहे हे लक्षात घेऊन समाजांचे जे वर्गीकरण करता येते त्या प्रकारच्या वर्गीकरणात समाजाच्या अंतर्गत संघटनेचे व संरचनेचे स्वरूप समाजाच्या उत्क्रांतीअवस्थेने निर्धारित होते तर या दुसऱ्या प्रकारच्या वर्गीकरणात ते समाजाच्या अन्य समाजांशी असणाऱ्या संबंधाच्या अनुषंगाने ठरत असते. भोवतालच्या समाजांशी समाजाचे संबंध संघर्षमय असले तर त्यामुळे समाजावर जे दडपण येते ते दडपणच समाजसंघटनेस विशिष्ट स्वरूप प्रदान करते.

दडपशाही, जुलूम व जबरदस्ती हा सैनिकी समाजांचा स्थायीभाव किंवा ते त्यांचे व्यवच्छेदक लक्षण म्हणता येईल. सैनिकी समाजांमधील समाजसंरचनेत खाजगी व सार्वजनिक अशा सर्वच क्षेत्रांमध्ये राज्य व सरकारद्वारा व्यक्तीच्या इच्छा व अधिकारांची पायमल्ली होत असते. याही समाजाच्या अस्तित्वासाठी व सातत्यासाठी समाजाच्या विभिन्न घटकांमध्ये सहकार्य असणे आवश्यकच असते. पण असे सहकार्य स्वयंस्फूर्त असत नाही तर ते दडपशाहीच्या व भीतीच्या पायावर आधारित असते.

उद्योगप्रधान समाजांमधून आढळणाऱ्या सहकार्याचे स्वरूप सैनिकी समाजांमधील सहकार्यापेक्षा सर्वस्वी निराळे असते. या समाजांमध्ये सहकार्यास दडपशाहीचे अधिष्ठान लागत नाही. सामाजिक घटकांमधील उत्स्फूर्त व स्वेच्छाधिष्ठित सहकार्य उद्योगप्रधान समाजांचे व्यवच्छेदक लक्षण म्हणता येईल. या समाजांमधील सहकार्य व्यक्तीस्वातंत्र्यावर आधारित असते. सर्व प्रकारच्या वाणिज्य व्यवहारांसाठी ज्या प्रकारचे व्यक्तिस्वातंत्र्य आपण गृहीतच धरून चालतो तसे व्यक्तिस्वातंत्र्य उद्योग-प्रधान समाजांमधील सहकार्यात आढळून येते. उत्स्फूर्त व स्वेच्छाधिष्टित सहकार्याच्या पायावरच उद्योगप्रधान समाजातील सामाजिक जीवनाची उभारणी झालेली असल्याने उद्योगप्रधान समाजसंरचनेच्या विकसनात सामाजिक व्यवहारांचे नियमन व नियंत्रण करण्यासाठी जी व्यवस्था अस्तित्वात येत जाते तिला दडप-शाहीचा आधार लागत नाही. उद्योगप्रधान समाजातील नियंत्रणव्यवस्था, सामाजिक घटकांनी त्यांच्या परस्परांशी येणाऱ्या संबंधाचे व त्यांच्यात होणाऱ्या व्यवहारांचे स्वखुशीनेच नियमन करावे, या तत्त्वावर आधारित असते व असे व्यवहारनियमन आपसूकच होत जाते. त्यासाठी राज्य वा केंद्र सरकारसारख्या व्यक्तिबाह्य शक्तींच्या दडपणाची आवश्यकता पडत नाही. म्हणूनच उद्योगप्रधान समाजातील सामाजिक व्यवहारांचे नियमन करणारी व्यवस्था विकेन्द्रित स्वरूपाचीच असते.

सामाजिक संबंध व व्यवहार यांच्यात असणाऱ्या क्लिष्टतेचा व समाज स्वरूपाचा काही संबंध नाही. यावर समाज प्रकारांच्या विवेचनात स्पेन्सरने विशेष भर दिला आहे. समाज सैनिकी आहे की उद्योगप्रधान आहे यावर समाजातील सामाजिक व्यवहारांमध्ये आढळून येणारी जटिलता अवलंबून नसते हा मुद्दा स्पेन्सरने त्याच्या विवेचनात आग्रहाने मांडला आहे. याचा अर्थ हाच की स्पेन्सरच्या मताप्रमाणे छोटेखानी व सापेक्षतः अविभेदित असणारे आदिवासी समाज उद्योग-प्रधान असणे जसे शक्य आहे त्याचप्रमाणे आधुनिक व सामाजिक विभेदनाची मात्रा वाढत गेल्याने सामाजिक व्यवहारांमध्ये जटिलता येत गेलेले समाज सैनिकी वृत्तीचे असणेही शक्य आहे. समाज सैनिकी असेल की उद्योगप्रधान हे सामाजिक विभेदनाच्या पातळीवर नव्हे तर समाजाच्या अन्य समाजांशी असणाऱ्या संबंधांच्या स्वरूपावर अवलंबून असते. उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत समाजस्वरूपात येत जाणारी जटिलता लक्षात घेऊन समाजाची उत्क्रांती-अवस्था विचारात घेऊन मानव समाजांचे प्रकार दर्शविताना मानवसमाजाच्या भवितव्याबाबत स्पेन्सरचा दृष्टिकोन बराचसा आशावादी होता. उत्क्रांतीतत्त्वाप्रमाणे सामाजिक व्यवहारांमध्ये विभेदनाबरोबर येत जाणारी जटिलता मानवसमाजास उन्नतीप्रत नेणारी आहे असा विश्वास उत्क्रांतीतत्त्वाच्या अनुषंगाने समाजांचे प्रकार पाडताना स्पेन्सरच्या विवेचनातून व्यक्त झालेला आढळतो. पण उद्योगप्रधान व सैनिकी या प्रकारांच्या स्वरूपाची चर्चा करताना मात्र मानवसमाजाच्या उन्नतीवरील व मानवाच्या उज्ज्वल भवितव्यावरील त्याच्या विश्वासास बरेच तडे गेल्याचे आपणास आढळून येते.

उत्क्रांती : एकशाखीय व बहुशाखीय
(Evolution : Unilinear and Multilinear)

मानवसमाजाच्या अविरत व अखंडित प्रगतीवरील स्पेन्सरचा विश्वास त्याच्या लिखाणातून बरेचदा आपल्या प्रत्ययास येतो. जन्माला येणारी व्यक्ती ज्याप्रमाणे बालपण, शैशवावस्था, पौगंडावस्था, तारुण्य या अवस्थांमधून जात जातच वृद्धत्वाकडे झुकते त्याचप्रमाणे प्रत्येक मानवसमाजही विकसन व परिपक्वतेच्या दृष्टीने काही निश्चित अवस्थांमधून संक्रमित होत असतो यावरील स्पेन्सरच्या विश्वासाचे प्रत्यंतर आपणास त्याच्या विवेचनात बरेचदा येते. ज्याप्रमाणे सजीवास शैशवावस्थेतून तारुण्यावस्थेत पदार्पण करण्यासाठी विकास व वाढीच्या निरनिराळ्या अवस्थांमधून जाण्याखेरीज अन्य मार्ग नसतो त्याचप्रमाणे मानवाचे सामाजिक जीवनही निम्न वा निकृष्ट अवस्थेतूनच विकासाच्या ठराविक पायऱ्या ओलांडत उन्नत अवस्थेप्रत पोहचत असते. स्पेन्सरचे उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेवरील विवेचन वाचताना बरेचदा असे वाटते की स्पेन्सरच्या दृष्टीने उत्क्रांती ही अटळ, माघार न

घेणारी व सदोदीत जाणवणारीच प्रक्रिया आहे. त्यानेच म्हटल्याप्रमाणे सजातीयत्वा कडून विजातीयत्वाप्रत होणाऱ्या संक्रमणांचा प्रत्यय आपणास मानव संस्कृतीच्या इतिहासाचे अवलोकन केल्यास वारंवार येतो. प्रत्येक राष्ट्राच्या प्रगतीचा इतिहासही याच उत्क्रांतीतत्त्वाची ग्वाही देणारा आहे. ‡

अशा प्रकारे आपणास एकशाखीय उत्क्रांतीवरील स्पेन्सरच्या असलेल्या विश्वासाचे प्रत्यंतर त्याच्या आरंभीच्या लेखनातून वरेचदा येत असले तरी विचारांमध्ये परिपक्वता येत जाताच स्पेन्सरच्या उत्क्रांतीसंबंधीच्या भूमिकेत थोडासा फरक पडलेला जाणवतो. संपूर्ण मानवजातीचाच विचार करावयाचा म्हटले तर मानवाची प्रगती अटळ आहे यावर स्पेन्सरचा असलेला विश्वास कधीच ढळला नाही. संपूर्ण मानवजातीच्या उत्क्रांतीवर जरी त्याचा विश्वास कायम राहिला तरी विशिष्ट समाजांच्या बाबतीत मात्र त्याने या अविरत-प्रगतीच्या तत्त्वास थोडी मुरडच घातली. विशिष्ट समाजाचा विचार करता समाज प्रगतीच्या दिशेने अग्रेसर होत जाणे जसे संभवनीय आहे त्याचप्रमाणे त्याची अधोगतीच्या दिशेने होणारी वाटचालही संभवनीय आहे हे स्पेन्सरने मान्य केलेले आढळते.

समाजविकास नेहमी पुढेपुढे व पूर्वनिर्धारित अवस्थांमधूनच होत असतो असे स्पेन्सरला वाटत असल्याचे दाखविण्यासाठी जरी आपणास त्याच्या लिखाणातील अनेक उतारे देता येतील तरी कोझरने म्हटल्याप्रमाणे समाजाचा विकास अशाच प्रकारे होत असतो यावर स्पेन्सरचा फारसा विश्वास नव्हता असे आपणास ढोबळ-पणे म्हणता येईल. काँतचा ज्याप्रमाणे समाजाच्या एकरेषीय उत्क्रांतीवर दृढविश्वास होता तसा विश्वास स्पेन्सरचा नव्हता. समाजशास्त्राची मूलतत्त्वे या ग्रंथात त्याने असे मत प्रगट केले आहे की जीव प्रकारांप्रमाणे समाजप्रकारांची एक मालिका असत नाही तर मानवसमाजांचे विविध प्रकारांमध्ये वर्गीकरण करता येणे शक्य आहे.

उत्क्रांती व प्रगतीसंबंधीच्या आपल्या सिद्धांतास स्पेन्सरने अधोगती व वाढ खुंटण्याच्या संकल्पनांची जोड करून दिली व त्यामुळे त्याचा सिद्धांत बराचसा लवचिक झाला पण अधोगतीच्या संकल्पनेची उत्क्रांती सिद्धांतास जोड करून दिल्यामुळे विश्वाची उकल करून दाखविणारे म्हणून उत्क्रांतीतत्त्वाबाबतचे आकर्षणही त्याच प्रमाणात कमी झाले.

प्रकार्यवाद (Functionalism)

संरचनेतील परिवर्तनांबरोबरच प्रकार्यांमध्ये परिवर्तने होतात किंवा समाजाचा आकार वाढू लागताच सामाजिक कार्यांचे उत्तरोत्तर विभेदीकरण होत जाते यावर

---

‡ ल्युविस कोझर, "मास्टर्स ऑफ सोशॉलॉजिक थॉट" (पूर्वोल्लेखितवरून) पृ. ९६

स्पेन्सरने बराच भर दिलेला आहे. सामाजिक संस्थांच्या उत्पत्ती व परिवर्तनासंबंधीच्या स्पेन्सरच्या विवेचनात आपणास त्याने प्रकार्यवादी संकल्पनांचा उपयोग बऱ्याच प्रमाणात केला असल्याचे अनुभवास येते. स्पेन्सरनेच म्हटल्याप्रमाणे कोणत्याही संघटनेचा वा संस्थेचा उदय व विकास कसा होतो याचे आकलन करून घेण्यासाठी त्या संघटनेद्वारा वा संस्थेद्वारा प्रथम व नंतर कोणत्या गरजांची पूर्तता होत असते हे जाणून घेणे आवश्यकच आहे. आपणास विचित्र व गावंढळ वाटणाऱ्या चालीरीती व प्रथांना अनिष्ट व कुचकामाच्या मानणे कसे गैर आहे याचे त्याने केलेले स्पष्टीकरण प्रकार्यवादी वळणाचेच आहे. आदिवासी मानवांच्या ज्या प्रथा आपणास लोकभ्रमवत वाटतात त्यांना सामाजिक उत्क्रांतीच्या दृष्टीने काय महत्त्व आहे याचा शोध चालीरीती व प्रथांचे अध्ययन करणाऱ्या अभ्यासकाने घ्यावयास हवा अशी सूचना केली आहे. सामाजिक संस्थांच्या उदयासंबंधीच्या त्याच्या विवेचनात आपणास एक गोष्ट प्रकर्षाने जाणवते की सामाजिक संस्था ह्या मानवाने बुद्धचा निर्माण केलेल्या नाहीत तर उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत त्या स्पष्ट व विशिष्ट रूप धारण करीत आल्या आहेत यावर स्पेन्सरचा पक्का विश्वास होता.

व्यक्तिवाद व जीववाद (Individualism and Organicism)

सुरुवातीसच आम्ही असे म्हटले आहे की विचार विश्वात स्पेन्सरचे नाव व्यक्तिस्वातंत्र्याचा कट्टर पुरस्कर्ता व उत्क्रांतीवादाचा समर्थक म्हणून विख्यात आहे. पण व्यक्तिवादी व उत्क्रांतीवादी विचारसरणी परस्परविसंगत असल्यामुळे त्या दोघांचेही समर्थन करताना स्पेन्सरची बरेचदा तारांबळच उडणे स्वाभाविक होते. व्यक्तिवाद व उत्क्रांतीवाद यांच्या परस्परविरोधी बैठकीमुळे बरेचदा इकडे आड व तिकडे विहीर अशी स्थिती होत असली तरी काँतप्रमाणे स्पेन्सरने व्यक्तिद्वेष कधी केला नाही. काँतच्या समाजासंबंधीच्या जीववादी सिद्धांतात व्यक्तींचा नेहमीच गौण, दुय्यम महत्त्वाचा व ज्यावर समाजाचेच पूर्ण प्रभुत्व असावयास हवे असा समाजघटक म्हणूनच विचार करण्यात आला आहे. स्पेन्सरने मात्र व्यक्तीस नेहमीच केन्द्रीय महत्त्व दिलेले आढळते. समाजोत्पत्तीसंबंधीचे त्याने केलेले स्पष्टीकरण व्यक्तिहिताच्या अनुषंगानेच करण्यात आले आहे. एकत्र येऊन एक संघटना उभारणे त्यांच्यासाठी हितावह होते व म्हणूनच व्यक्ती प्रारंभी एकत्र आल्या असाव्यात ही समाजोत्पत्तीसंबंधीची स्पेन्सरची धारणा लक्षात घेतली तर समाज व व्यक्ती यांच्यातून स्पेन्सरसाठी जास्त महत्त्वाचे कोण हे सहजच लक्षात येते. स्वहित बुद्धीने प्रेरित होऊन एकत्र आलेल्या व्यक्तींनी समाज अस्तित्वात आणल्यानंतर तो सतत अस्तित्वात ठेवण्याचा जो प्रयत्न केला त्याच्याही मुळाशी स्वहिताबाबतची जाणीवच आहे असा स्पेन्सरचा दावा आहे.

व्यक्तिस्वातंत्र्याचे समर्थन व व्यक्तीच्या महत्त्वाचे अधोरेखन करणारे उतारे स्पेन्सरच्या लिखाणातून विपुल प्रमाणात आढळत असल्याचे दाखविता येईल. तरीही पण स्पेन्सरच्या विचारांची एकंदर बैठक व त्यांचा रोख लक्षात घेतला तर आपणास हेच दिसून येईल की काँतपेक्षाही स्पेन्सरच्या विचारांमध्येच जीववादाचा जास्त पाठपुरावा करण्यात आला आहे. व्यक्तिवाद व सेंद्रियवाद यांच्यातील परस्परविरोध मिटवून त्यांच्यात सांधा जोडण्याचे प्रयत्न स्पेन्सरने जरी केलेले असले तरी कोझरने व्यक्त केलेल्या अभिप्रायाप्रमाणे स्पेन्सर त्या प्रयत्नात फारसा यशस्वी झालेला नाही.

राज्याचे वास्तविक कार्यक्षेत्र व अधिकारक्षेत्र

व्यक्तिस्वातंत्र्याचा कट्टर पुरस्कर्ता असल्यामुळे राज्य व व्यक्ती यांच्यातील परस्परसंबंधाविषयी व राज्याच्या अधिकारक्षेत्रासंबंधी स्पेन्सरची मते अन्य व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी विचारवंतांच्या मतांशी जुळणारीच होती. सामाजिक व्यवहारांच्या संचालन व नियमनात राज्य व सरकारने कमीत कमी हस्तक्षेप करावा व समाजसुधारकांनी तर त्याबाबत न बोललेलेच बरे अशा मताचा तो होता. सामाजिक व्यवहारांचे संचालन, मार्गदर्शन व नियमन करण्याच्या दृष्टीने काँतने ज्याप्रमाणे धर्मपुरोहितांना अग्रक्रम दिला तसा अग्रक्रम कोणाही व्यक्तीस वा संघटनेस देण्याची स्पेन्सरची तयारी नव्हती. व्यक्तीस वर्तनाबाबत पूर्ण स्वातंत्र्य असावयास हवे या मताचा तो कट्टर समर्थक असल्यामुळे राज्याने आपले कार्यक्षेत्र किमान कार्यांपुरते मर्यादित ठेवले पाहिजे असा त्याने आग्रहच धरला. राज्याने हाती घ्यावयाच्या कार्यांमध्ये व राज्याच्या अधिकारांमध्ये होणाऱ्या प्रत्येक वाढीबरोबर व्यक्तिस्वातंत्र्याचा संकोच होत असतो. व्यक्तिस्वातंत्र्य हे सर्वोच्च मूल्य मानणाऱ्या व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी विचारवंतांनी राज्याच्या अधिकार व कार्यांमध्ये होणारी प्रत्येक वाढ याचसाठी घोर आपत्ती मानली आहे. व्यक्तीस पूर्ण स्वातंत्र्याचा उपभोग घेता आला पाहिजे व व्यक्तींना त्यांच्या स्वातंत्र्याचा पूर्ण उपभोग घेता येईल अशी स्थिती निर्माण करणे व ती कायम राखणे हेच राज्याचे वास्तविक कार्यक्षेत्र होय व त्यापुरते राज्यास असणारे अधिकार न्याय्य ठरतील.

राज्याच्या कार्यक्षेत्राविषयी व राज्याच्या न्याय्य अधिकारांविषयी स्पेन्सरने स्विकारलेल्या या दृष्टिकोनाचे मूलाधार ज्याप्रमाणे व्यक्तिस्वातंत्र्यावरील दृढ श्रद्धेत आहेत त्याचप्रमाणे स्पेसन्रच्या उत्क्रांतिवादी दृष्टिकोनातही आहेत. उत्क्रांतीविषयीचा स्पेन्सरचा दृष्टिकोन स्पष्ट करताना आम्ही हे मागेच दाखविले आहे की सर्व चराचर सृष्टीतील व्यवहारांचे नियमन उत्क्रांतीच्या नियमाद्वाराच होत असते यावर स्पेन्सरचा पक्का विश्वास होता. उत्क्रांतीचा नियम सर्वत्र लागू पडणारा नियम आहे. निसर्गव्यवहारांचे नियमन ज्याप्रमाणे या नियमांनी होते त्याचप्रमाणे

सामाजिक व्यवहारांचे नियमन करणारे नियमही आहेत यावर काँतप्रमाणेच स्पेन्सरचाही पूर्ण विश्वास होता. सामाजिक व्यवहारांचे नियमन करणाऱ्या नियमांचा शोध घेऊन त्या नियमांना धरून असतील तेवढ्या सुधारणा करण्यास हरकत नाही असे काँतचे मत होते. काँतप्रमाणे स्पेन्सरचाही सामाजिक व्यवहारांचे नियमन करणाऱ्या सामाजिक नियमांवर विश्वास असला तरी सामाजिक व्यवहारांच्या बाबतीत स्पेन्सरला कोणतीच ढवळाढवळ व हस्तक्षेप मंजूर नव्हता. जीवनासाठी लढा व सर्वोत्तमाचा विजय (Struggle for existance and survival of the fittest) या प्राणिसृष्टीच्या संदर्भात डार्विनने मांडलेल्या नियमास स्पेन्सरने सामाजिक सृष्टीसही लागू केले आहे. प्राणिसृष्टीत ज्याप्रमाणे जगण्यासाठी धडपड व संघर्ष चालू असतो व त्यात जे जगण्यास लायक तेच प्राणी टिकाव धरतात त्याप्रमाणे समाजातही व्यक्तींची जगण्यासाठीच धडपड चालू असते. व्यक्तींमधील या जीवन संघर्षात जर कोणत्याही बाह्य शक्तीने हस्तक्षेप केला नाही तर या संघर्षाची परिणतीही सर्वोत्तमांची निवड होण्यातच होणार हे नियमास धरूनच आहे. उत्क्रांतीच्या सर्वसामान्य नियमांना मानवसमाजास लागू करताना आपण अप्रत्यक्षतः 'बळी तो कान पिळी' या न्यायाचेच समर्थन करीत आहोत याची जाणीव स्पेन्सरला नसेल असे काही म्हणता येणार नाही. स्पेन्सरला 'बळी तो कान पिळी' हा न्याय समाजास लागू करण्यात काही वावगे वाटले नाही व म्हणूनच स्पेन्सरने मोफत व सक्तीच्या शिक्षणास विरोध केला. त्याच्या मताप्रमाणे दीनदुबळ्या व्यक्तींना जीवनासाठी चाललेल्या स्वाभाविक कलहात साहाय्य करणे म्हणजे एकापरीने समाजात जगण्यास नालायक असणाऱ्या व्यक्तींना कर्तृत्ववान व्यक्तींच्या बरोबरीने बसविण्याच प्रयत्न करणेच होय व हे अर्थातच उत्क्रांतिच्या नियमास विसंगत आहे. म्हणूनच उत्क्रांतीच्या नियमांना धरून असणारे व त्या नियमांच्या कार्यान्विततेत हस्तक्षेप न करणारे अधिकारच राज्यास असावयास हवेत. राज्याने जर समाजातील दारिद्र्य, आरोग्यविहीन गलिच्छवस्त्या, अज्ञान इत्यादी दोषांकडे दुर्लक्ष करण्याचे धोरण अवलंबिले तर त्यामुळे समाजातील कर्तृत्ववानांच्या कर्तृत्वशक्तीस योग्य तो वाव मिळेल व समाजातून कर्तृत्वहीनांचे उच्चाटन होईल. अशा प्रकारे अस्तित्वात येणारा समाज उत्क्रांतिनियमांना धरून असल्यामुळे अशाच समाजास आदर्श समाज म्हणता येईल.

स्पेन्सरची विचारसरणी व वस्तुनिष्ठता

सामाजिक शास्त्रांमधून अध्ययनात वस्तुनिष्ठता असावी या तत्त्वाच्या समर्थनार्थ जरी काँतने आग्रही प्रतिपादन केले असले तरी आपले स्वतःचेच विचार शास्त्रशुद्धतेच्या निकषास न उतरण्याची त्यात फारशी खंत वाटलेली दिसत नाही. साहजिकच समाजासंबंधीच्या अध्ययनात शास्त्रशुद्धतेच्या मार्गात येणारे अडथळे

कसे उत्पन्न होतात या विषयी त्याने फारसा विचार केल्याचे न दिसणेच स्वाभाविक होते. सामाजिक शास्त्रांमधून वस्तुनिष्ठतेच्या अभावापायी उत्पन्न होणाऱ्या समस्यांची जाण स्पेन्सरला मात्र होती. समाजाच्या अभ्यासकाने शास्त्रज्ञ व नागरिक या त्याच्या व्यक्तिमत्वात एकवटणाऱ्या भूमिका पृथक् राखाव्या व आपल्या अध्ययनात पूर्वग्रह व भावनांचा शिरकाव होऊ देऊ नये असे प्रतिपादन स्पेन्सरने केले आहे. निसर्ग घटनांच्या व सामाजिक घटनांच्या अध्ययनात असणारा मूलभूत फरक त्यास ज्ञात होता. निसर्गाचे अध्ययन करणारा शास्त्रज्ञ हा अध्ययन-वस्तूचा एक अविभाज्य घटक असत नाही; पण शास्त्रज्ञ ज्या समाजाचे अध्ययन करतो त्याचाच तो अविभाज्य घटक असतो व त्यामुळेच समाजाच्या वस्तुनिष्ठ अध्ययनात काही अडचणी उपस्थित होतात. 'दी स्टडी ऑफ सोशियॉलॉजी' या ग्रंथाचा जवळजवळ अर्धा भाग वस्तुनिष्ठ अध्ययनाच्या मार्गात येणाऱ्या पूर्वग्रहांच्या उगम स्त्रोतासंबंधीच्या विवेचनाने भरला आहे. स्पेन्सरने वेगवेगळ्या प्रकारच्या पूर्वग्रहांची चर्चा केली आहे व ते कसे निर्माण होतात याचेही विश्लेषण केले आहे.

△ △

प्रकरण ४

कार्ल मार्क्स

औद्योगिक क्रांतिनंतर निर्माण होत गेलेल्या समाजस्थितीप्रती झालेल्या वैचारिक प्रतिक्रियेत साम्यवादी व समाजवादी विचारसरणीस वैशिष्टयपूर्ण स्थान असून साम्यवाद व समाजवादाच्या प्रसारामुळे मानवीजगात न भूतो न भविष्यती स्वरुपाची उलथापालथ झाली आहे. औद्योगिक क्रांतीने समाजात ज्या उत्पादन पद्धतीचा पाया घातला त्या भांडवलदारी उत्पादन पद्धतीने समाजातील वर्गाचे स्वरूप समजण्यास स्पष्ट व सोपे करून टाकले. भांडवलदारी उत्पादन पद्धतीवर आधारित समाजांमधून धनिक व निर्धन यांच्यातील आर्थिक दरी अधिकाअधिक रुंदावत गेली. समाजात विषमता कां, कोठे व कशी निर्माण होत जाते हे स्पष्टतया दिसू लागले. भांडवलदारी उत्पादन पद्धतीतील आर्थिक विषमता व तिची भांडवलदारीच्या विकासावरोबरच वाढत जाणारी तीव्रता अन्यायकारक आहे हे स्पष्टतया जाणवलेल्या विचारवंतांनी भांडवलदारी व्यवस्थेतील अन्याय व शोषणाविरुद्ध वैचारिक बंड पुकारणे स्वाभाविकच होते म्हणूनच या कालात अनेक विचारवंतांनी भांडवलदारी उत्पादन व्यवस्थेतील अन्यायाविरुद्ध कडक टिकास्त्र उगारले व समाजातील कष्टकरी वर्गाच्या जीवनस्थितीत सुधारणा घडवून आणण्याच्या दृष्टीने अनेक सूचना केल्या व काही तळमळीच्या विचारवंतांनी तर त्या दिशेने प्रत्यक्ष प्रयोगही केले. सिमां, फॉरिअर, रॉबर्ट ओवेन सारख्या विचारवंतांनी या बाबतीत बराच पुढाकार घेतलेला असला तरी भांडवलदारी उत्पादन व्यवस्थेत सुधारणा घडवून आणण्यासाठी त्यांनी सुचविलेले उपाय व केलेले प्रयत्न भूतदया व भावनांवरच आधारले होते. भांडवलदारी समाजव्यवस्थेतील अन्याय व श्रमिकांचे होणारे शोषण यांची बोच जरी त्यांच्या विचारांमधून प्रत्ययास येत असली तरी या अन्याय व शोषणाची शास्त्रशुद्ध कारणमीमांसा करणे त्यांना जमले नाही. म्हणूनच अन्याय व शोषणाच्या निर्मूलनार्थ त्यांनी सुचविलेल्या उपाययोजनांमध्ये कल्पनाविलास व स्वप्नरंजकताच जास्त असलेली आढळते. एवढ्याचसाठी या विचारवंतांच्या विचारांचा परामर्श घेताना मार्क्सने त्यांच्या विचारांची बोळवण स्वप्नरंजक समाजवाद (Utopian Socialism) म्हणून केली आहे. मार्क्सने

भांडवलदारी उत्पादन व्यवस्था व त्या उत्पादन व्यवस्थेतील अंतर्विरोध व शोषण यांची शास्त्रशुद्ध मीमांसा करण्याचा प्रयत्न केला व म्हणूनच मार्क्स त्याने पुरस्कारिलेल्या समाजवादाचा शास्त्रीय समाजवाद (Scientific Socialism) म्हणून उल्लेख करीत असे.

आधुनिक जगास भुकंपवत् प्रचंड वैचारिक हादरे देणाऱ्या तीन ज्यू विचारवंतांमध्ये कार्ल मार्क्स हा एक अग्रगण्य विचारवंत आहे. सिगमंड फ्राईडने मानसशास्त्रात व अल्बर्ट आइनस्टाइनने पदार्थ विज्ञानात जशी मुलभूत वैचारिक क्रांती घडवून आणली तशीच किंबहुना त्यापेक्षा जास्त व्यापक, सखोल व परिणामकारक वैचारिक क्रांती घडवून आणण्याचे श्रेय कार्ल मार्क्सला द्यावयास हवे. मार्क्सच्या विचारांचा आवाकाच फार मोठा होता. बटु वामनाने ज्याप्रमाणे तीन पावलांमधेच त्रैलोक्य व्यापून टाकले त्याचप्रमाणे मार्क्सच्या विचारांनी राज्यशास्त्र, ज्ञानशास्त्र, समानशास्त्र, इतिहास, तत्त्वज्ञानासारख्या निरनिराळ्या विषयांचे क्षेत्र व्यापून टाकले व या प्रत्येक क्षेत्रात क्रांतिकारक बदल घडवून आणले. युरोपच्याच नव्हे तर सर्व जगाच्याच वैचारिक इतिहासात मार्क्सचे स्थान फार श्रेष्ठ आहे. मार्क्सप्रणीत विचारांचा परामर्श घेतल्याखेरीज मानवाच्या वैचारिक इतिहासावरील कोणत्याही ग्रंथाची सांगता होऊ शकत नाही. मानवाचे वैचारिक जीवन संपूर्णपणे ढवळून काढणाऱ्या मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचे विवेचन करण्यापूर्वी कार्ल मार्क्सचा जीवनवृत्तांत संक्षिप्तपणे लक्षात घेणे उपयुक्त ठरेल. उपयुक्त यासाठी की त्यामुळे आपणास मार्क्सच्या चिंतनाची पार्श्वभूमी लक्षात घेता येईल व कोणत्या शक्तींनी मार्क्सच्या चिंतनास घाट दिला हेही कळून येईल.

जीवनवृत्तांत

मार्क्स हा जन्माने ज्यू. हेन्रीच व हेन्रीटा या ज्यू दांपत्याच्या पोटी १८१८ मध्ये ट्रीयर या ऱ्हाइन प्रांतातील शहरी कार्ल मार्क्सचा जन्म झाला. मार्क्स दपांत्याची गणना सुखवस्तु कुटुंबांमध्ये होत असे. कार्लचे वडील व्यवसायाने वकील होते व पोराने आपलीच गादी पुढे चालवावी अशी त्यांची इच्छा होती. हेन्रीच मार्क्सचे घराणे जर्मनीतील एक कुलीन व अब्रूदार घराणे म्हणून प्रसिद्ध होते. कार्लची आई ही मूळ डच होती व तिचे घराणेही वकीली घराणेच होते. कार्लचे वडील जरी शिकले सवरलेले व सुसंस्कृत होते तरी त्याची आई मात्र अशिक्षितच होती व जर्मन भाषा तिला धडपणे बोलताही येत नसे. मार्क्स दांपत्यास पुष्कळ मुले झाली पण त्या सर्वांमध्ये कार्ल हाच त्यांचा सर्वांत लाडका होता. तैलबुद्धीचा मार्क्स आपल्या घराण्यास वरती आणेल असे दोघांनाही वाटत असे. मार्क्सने खोऱ्याने पैसा ओढावा अशी तच्यया आईची फार इच्छा होती. गोपाळ गणेश आगरकरांच्या आईप्रमाणेच कार्लच्या आईसही असे वाटत असे की कार्लने खूपखूप पैसा

मिळवावा पण आगरकरांप्रमाणेच कार्लनेही त्याच्या आईची याबाबतीत पार निराशाच केली. तैल बुद्धीच्या कार्लचे बरेचसे आयुष्य दारिद्र्याशी झगडण्यातच गेले व फ्रेडरिक एंजल्स सारखा मित्र भेटला नसता तर त्याच्या आयुष्यास कोणते वळण मिळाले असते हे सांगणे मोठे कठीण आहे.

मार्क्सच्या जन्मानंतर सहाच वर्षांनी म्हणजे १८२४ मध्ये मार्क्स कुटुंबाने ख्रिश्चन धर्माचा स्वीकार केला. ज्यू धर्मीयांचा कडवा धर्माभिमान लक्षात घेता हेन्रीच मार्क्सने ख्रिश्चन धर्माचा स्वीकार करण्यात एक मोठे धाडस केले यात शंका नाही. ख्रिश्चन धर्माचा मार्क्स कुटुंबाद्वारा स्वीकार होण्याची अनेक कारणे आहेत. ज्यू लोकांचा एक हॉलंड सोडले तर अन्य सर्व देशांमधून अतोनात छळ होत असे.. जर्मनीही यास अपवाद नव्हता. काही काळपर्यंत ऱ्हाइन प्रांत नेपोलिअन बोनापार्टच्या ताब्यात होता. या काळात ज्यूंना राज्यकर्त्यांकडून सौजन्यपूर्ण वागणूक मिळाली. पण ऱ्हाइन पुन्हा एकदा प्रशियाशी जोडण्यात आल्याबरोबर ऱ्हाइनमधील ज्यूंना प्राप्त झालेले सर्व अधिकार हिसकावून घेण्यात आले. अधिकारांबरोबरच उपजीविकेच्या धंद्यासही आपण मुकू या भीतीमुळे कार्लचे वडील ख्रिश्चन धर्माचा स्वीकार करण्यास प्रवृत्त झाले व १८२४ मधे त्यांनी प्रशियातील लुथरीअन चर्चचा अंगीकार केला. लहानग्या मार्क्ससाठी वडिलांनी केलेले धर्मांतर ही एक क्रांतिकारक घटनाच ठरली व वडिलांच्या या बेदरकार निर्णयाचा मार्क्सवर सखोल परिणाम झाला. मार्क्सच्या बंडखोर वृत्तीचे मूळ कदाचित या धर्मांतराच्या घटनेतच असावे.

ट्रीयर येथे लहानग्या मार्क्सला व्याकरणशाळेत दाखल करण्यात आले. मार्क्स हा शाळेत सर्वांत हुशार विद्यार्थी म्हणून मानला जात असे. अभ्यासाप्रमाणेच खोड्या करण्यात व खेळण्यातही त्याचे पाऊल नेहमी पुढेच असे. ट्रीयर येथे असताना मार्क्सच्या आयुष्यातील सर्वांत महत्त्वाची घटना म्हणजे व्हॉन वेल्ट फॉलन कुटुंबाशी मार्क्सच्या कुटुंबाचे जडलेले घरोब्याचे नाते. प्रामुख्याने कॅथलिकांचाच भरणा असलेल्या ट्रीयर शहरात ही दोन्ही कुटुंबे प्रॉटेस्टंट पंथी होती. त्यांना एकमेकांजवळ आणण्यात ह्यास बरेच महत्त्व आहे. मार्क्सच्या वडिलांप्रमाणेच वेस्ट फॉलन हे गृहस्थदेखील सुसंस्कृत व सुशिक्षित होते आणि प्रशियन सरकारच्या पदरी चांगल्या हुद्यावर होते. वेस्ट फॉलन यांना अनेक भाषा अवगत होत्या. लहान मार्क्स त्यांच्याकडे नेहमीच जात असे व अनेक विषयांवर त्यांच्याशी चर्चा करीत असे. वेस्ट फॉलन यांनीही मार्क्सला उत्तेजन दिले. वाचावयास निरनिराळी पुस्तके दिली व त्याचे विचार घडविण्यात महत्त्वपूर्ण योगदान दिले. वेस्ट फॉलनमुळेच मार्क्सचा सेंट सिमॉंच्या विचारांशी परिचय झाला. मार्क्सने वेस्ट फॉलन यांच्या मुलीशीच पुढे प्रेमविवाह केला.

शाळेतील शिक्षण संपताच वडिलांच्या इच्छेस मान देऊन सतराव्या वर्षीच कार्ल मार्क्स कायद्याच्या अभ्यासासाठी बॉन विद्यापीठात येऊन दाखल झाला. मुलाने कायदेपंडीत व्हावे ही वडिलांची इच्छा लक्षात घेऊन मार्क्सने कायद्याचा कसोशीने अभ्यास करण्यास सुरुवात केली. बॉन विद्यापीठात मार्क्स जेमतेम एक वर्षच राहिला व १८३६ मध्ये तो बर्लिन विद्यापीठात येऊन दाखल झाला. बॉन सोडून बर्लिनला जाण्याच्या त्याने घेतलेल्या निर्णयामागे कोणतीही कारणे असली तरी एक मात्र निश्चित. मार्क्सचा बर्लिन विद्यापीठातील प्रवेश त्याच्या जीवनास क्रांतिकारक वळण देणारा ठरला. मार्क्स बर्लिनला येऊन दाखल होण्यापूर्वीच हेगेल ख्रिस्तवासी झाला होता. हेगेल देहाने जरी पंचतत्त्वात विलीन झाला असला तरी त्याच्या विचारांचे राज्य मात्र बर्लिन शहरावर अबाधितपणे चालत होते. हेगेलच्या विचारांनी बर्लिनला घातलेल्या मोहिनीविरुद्ध थोडा काळ जरी मार्क्सने झटापट केली तरी पुढे तोही हेगेलच्या विचारांच्या प्रभावाखाली आला.

बर्लिनमधील वास्तव्यात मार्क्सने सर्व सुख चैनीस पूर्णपणे फाटा दिला व निरनिराळ्या विषयांच्या मनन अध्ययनाचे कार्य त्याने मोठ्या नेटाने सुरू केले. तत्त्वज्ञान, कायदा, इतिहास, भूगोल, साहित्यादी विषयांचा त्याने कसोशीने अभ्यास करण्यास सुरुवात केली. बॉनप्रमाणेच बर्लिन विद्यापीठात दाखल होताना कायद्याचा अभ्यास करण्याचा त्याचा इरादा होता. बर्लिन विद्यापीठाच्या कायदा-विभागातील काही शिक्षकांना मार्क्सच्या विचारांस प्रभावित करण्याच्या दृष्टीने थोडेफार महत्त्व आहे. न्यायशास्त्राचा शिक्षक सॅव्हिग्नी व फौजदारी कायद्याचा शिक्षक गान्स यांची नावे या संदर्भात घेता येण्यासारखी आहेत. पण या जरठ हेगेलवाद्यांपेक्षा यंग हेगेलिअन्स पंथातील तरुण हेगेलवाद्यांचा मार्क्सवरील प्रभाव जास्त दांडगा व निर्णायक होता. मार्क्सने या कालात निरनिराळ्या विषयांच्या अध्ययनांसाठी खरोखरच रात्रीचा दिवस करून अतोनात परिश्रम केले होते. तत्त्वज्ञानाचे अध्ययन करताना आपापले सिद्धांत प्रस्थापित करण्यासाठी निरनिराळ्या तत्त्वज्ञान्यांनी ज्या विभिन्न तर्क पद्धतींचा उपयोग करून घेतला त्यांचे त्याने काळजीपूर्वक अध्ययन केले होते हेगेलचा तत्त्वज्ञानाचा सिद्धांत व त्याचा कल्पनावाद जरी मार्क्सला पटला नाही तरी हेगेलप्रणीत विरोधविकासवाद पद्धती मात्र त्यास उपयुक्त वाटली. याच कारणासाठी मार्क्स यंग हेगेलिअन्स पंथाकडे आकृष्ट झाला. हेगेलला अनुसरणाऱ्या तरुण हेगेलवाद्यांचा हा पंथ वृत्तीने पाखंडी होता व हेगेलचा कल्पनावाद या पंथातील तरुण विचारकांना मुळातच मंजूर नव्हता.

यंग हेगेलिअन्समध्ये ब्रुनो व एडगर हे जहाल विचारसरणीचे व डावे हेगेलवादी म्हणून ओळखले जाणारे बोर बंधू आणि अराजक विचारांचा कट्टर समर्थक मॅक्स स्टिर्नर यांची नावे प्रामुख्याने घेता येतील. यांच्या प्रभावामुळेच

मार्क्सने कायद्याच्या अभ्यासास चाट मारली व तो तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाकडे वळला. तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करताना पुढे कोठेतरी तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापकाची जागा मिळवावी असाच त्याचा इरादा होता व ब्रुनो बोरने त्यास तसे आश्वासनही दिले होते. याचसाठी मार्क्सने तत्त्वज्ञानाचा परिश्रमपूर्वक अभ्यास करण्यास सुरुवात केली. बर्लिन विद्यापीठात पाच वर्षे काढल्यानंतर ब्रुनो बोरला बॉन विद्यापीठात प्राध्यापकाची जागा मिळणार होती. पण मार्क्सला याबाबतीत लवकरच कटु अनुभव आला. 'धर्म' या विषयावर ब्रुनो बोरने व्यक्त केलेले विचार अति जहाल नसले तरी त्याची स्वतंत्र प्रज्ञा दर्शविणारे होते. हेच विचार त्यास प्राध्यापकाची जागा मिळण्याच्या आड आले. जेथे ब्रुनोसारख्या नेमस्त विचारवंताची निराशा झाली तेथे मार्क्ससारख्या जहाल, क्रांतिकारक व सर्वस्वी पाखंडी विचारवंताची डाळ शिजणे शक्यच नव्हते. प्राध्यापकाच्या नोकरीसंबंधीची त्याची सर्व स्वप्ने ढासळून पडली.

हा काळ मार्क्ससाठी मोठा हलाखीचा होता कारण १८३८ मध्येच मार्क्सचे वडील ख्रिस्तवासी झाले होते. वडिलांच्या मृत्यूनंतर अत्यंत ओढग्रस्त परिस्थितीतच त्याने तत्त्वज्ञानाचा परिश्रमपूर्वक अभ्यास केला होता व १८४१ मध्ये 'नॅचरल फिलॉसफीज् ऑफ डेमोक्रिटस् ॲन्ड एपिक्युटस्' या प्रबंधावर येना विद्यापीठाने त्यास डॉक्टरेट दिली होती. पण इतकी मेहनत घेऊनही प्राध्यापकाची नोकरी मिळणे शक्य झाले नाही व शिक्षण तर संपलेले. तेव्हा चरितार्थाचा प्रश्न कसा सोडवावयाचा ही त्याच्यापुढील एक समस्याच होती.

बॉन विद्यापीठात प्राध्यापकाची जागा मिळणे स्वतंत्र विचारांच्या बाण्यामुळे शक्य झाले नाही व वडील वारल्यामुळे आर्थिक स्थिती ओढाताणीची झालेली. या बिकट परिस्थितीतही विचारांची गुलामगिरी स्वीकारण्याचे त्याने नाकारले व चरितार्थाचे स्वतंत्र साधन म्हणून वर्तमानपत्राच्या धंद्यात पडण्याचा निर्णय त्याने घेतला. मार्क्सला अशी संधीही लवकरच मिळाली. ऱ्हाइन प्रांतातील लिबरल पक्षाच्या पुढाऱ्यांनी एक वर्तमानपत्र सुरू करण्याचे ठरविले व यंग हेगेलिअन्स पंथातील तरुणांचे साहाय्य त्यासाठी घेण्याचा निर्णय त्यांनी घेतला. १८४२ मध्ये कलोन येथे 'ऱ्हायनिश झिटुंग' या नावाखाली हे वर्तमानपत्र १ जानेवारीस प्रसिद्ध झाले. डॉ. रूटेनबर्ग हे या पत्राचे पहिले संपादक होते. बर्लिनमधील वास्तव्यात डॉक्टर मजकुरांचा व मार्क्सचा चांगलाच परिचय झाला होता. डॉक्टर मजकुरांनी मार्क्सला '–हायनिश झिटुंग'च्या संपादकवर्गात काम करण्यास पाचारण केले व मार्क्सनेही ते मोठ्या आनंदाने स्वीकारले. 'ऱ्हायनिश झिटुंग'मध्ये प्रसिद्ध झालेले मार्क्सचे लेख ॲर्नोड रूज यांच्या वाचनात आले. १८४२ च्या ऑक्टोबरमध्ये डॉक्टर रूटेनबर्ग निवृत्त झाले व त्यांच्या जागी मार्क्सची नेमणूक करण्यात आली.

संपादकीय कामाच्या जबाबदारीची व आपल्या कर्तव्याची पुरेपूर जाणीव असल्याने मार्क्सला जर्मन अर्थकारण व राजकारणाचा सखोल अभ्यास करण्याची आवश्यकता स्पष्टपणे जाणवली. तत्त्वज्ञानात गती असणे निराळे व संपादकीय कार्याचा बोझा कर्तव्यदक्षतेने सांभाळणे निराळे हे पटल्यामुळे मार्क्स पुन्हा एकदा अध्ययनमननाकडे वळला. 'ऱ्हायनिश झिटुंग'मधून या सुमाराम जर्मन अर्थकारण व राजकारणावर जे लेख प्रसिद्ध झाले ते मार्क्सच्या कर्तव्यदक्षतेचे व अभ्यासू वृत्तीचेच द्योतक आहेत. या लेखातील विचारसरणीमुळे सरकारचा रोष वर्तमानपत्रावर ओढवू नये म्हणून मार्क्सने जरी पुष्कळ खबरदारी घेतली होती तरी सरकारची वक्रदृष्टी या वर्तमान-पत्राकडे वळलीच व ते बंद करून टाकण्याचा सरकारी हुकूम सुटला. जर्मन सरकारच्या आदेशानुसार 'ऱ्हायनिश झिटुंग' १८४३ मध्ये बंद पडले व मार्क्ससमोर चरितार्थाची समस्या पुनः एकदा उभी ठाकली. याच सुमारास म्हणजे एप्रिल १८४३ मध्ये त्याने जेनी वेस्ट फॉलेनशी विवाह केला. विवाहानंतरचे काही महिने त्याने अत्यंत सुखात घालवले पण याही काळात त्याचे वाचन अखंडपणे चालूच होते. जर्मनीतील प्रतिगामी वातावरणात आपल्यासारख्या जहालवृत्तीच्या व्यक्तीच्या चरितार्थाची सोय होण्याची काहीच शक्यता नाही हे स्पष्टपणे अनुभवास आल्याने नोव्हेंबर १८४३ मध्ये मार्क्सने निराश अंतःकरणाने आपल्या पत्नीसह जर्मनी सोडले व तो फ्रान्समध्ये येऊन दाखल झाला.

बर्लिनमधील यंग हेगेलिअन्स पंथातील तरुण हेगेलवाद्यांशी आलेल्या संबंधास मार्क्सच्या विचारांना घाट देण्याच्या दृष्टीने जेवढे महत्त्व आहे तेवढेच महत्त्व मार्क्सच्या पॅरिसमधील वास्तव्यालाही आहे. १८४३ ते ४५ या दोन वर्षांना मार्क्सच्या बौद्धिक विकासाच्या दृष्टीने निर्णायक महत्त्व आहे. पॅरिसमधील वास्तव्यातच मार्क्सने प्रथमतः सुधारणावादी व समाजवादी सिद्धांतांचे अध्ययन करण्यास सुरुवात केली. प्राऊधाँ व ब्लँक, कॅबेट व फॉरीअर आणि सेंट सिमाँ यांच्या विचारांचा परामर्श पॅरिसमध्ये असतानाच मार्क्सने घेतला. सुधारणावादी व समाजवादी सिद्धांतकारांप्रमाणेच पॅरीसमध्ये बुकानीन या रशियन क्रांतिकारका-सारख्या काही क्रांतिकारकांच्या सहवासात मार्क्स आला. प्राऊधाँशी मार्क्सची सुरुवातीस एकदम मैत्रीच जमली व मार्क्सने प्राऊधाँचा दारिद्र्याचे तत्त्वज्ञान (The Philosophy of Poverty) हा ग्रंथ मुक्त कंठाने वाखाणला. पण दोघांची मैत्री अल्पकाळच टिकली. पुढे मार्क्सने तत्त्वज्ञानाचे दारिद्र्य (The Poverty of Philosophy) या पुस्तकात प्राऊधाँच्या विचारसरणीवर अत्यंत विदारक टीका केली. पॅरीसमध्येच फ्रेडरिक एंजल्स याच्याशी मार्क्सचा संबंध आला व दोघांमध्ये जमलेली मैत्री आयुष्यभर टिकली. एंजल्स हा गिरणीमालकाचा मुलगा. कामगारांच्या जीवनविषयक स्थितीविषयी आलेल्या कणवेमधून समाजवादी

विचारांकडे वळलेल्या या धनिक पुत्राने मार्क्सची आयुष्यभर इमानदारीने साथ केली. एंजल्स पाठीशी नसता तर मार्क्सने केलेले बरेचसे कार्य अपूर्ण राहिले असते. मार्क्स ज्यावेळी पॅरीसमध्ये होता त्यावेळचे पॅरीस येथील वातावरण क्रांति-विचारांनी धुंद झाले होते. या वातावरणातच मार्क्सने समाजवादी विचारांचे जसे अध्ययन केले त्याचप्रमाणे अर्थशास्त्राचाही कसून अभ्यास केला. पॅरीसमध्येच मार्क्सने एंजल्सबरोबर आपली तात्त्विक व राजकीय भूमिका स्पष्ट करणारे लिखाण लिहिण्यास सुरुवात केली. इकॉनॉमिक व फिलॉसॉफिकल मॅन्युस्क्रिप्टस् व दी जर्मन आयडियॉलॉजी या मार्क्सच्या मृत्यूनंतर प्रसिद्ध झालेल्या ग्रंथांचे लिखाण पॅरीसमध्ये असतानाच त्याने केले. १८४५ मध्ये फ्रेंच सरकारच्या गैरमर्जीमुळे मार्क्सला पॅरीस सोडून ब्रुसेल्स शहरी आश्रय घ्यावा लागला. ब्रुसेल्समध्ये मार्क्सने जर्मनीतून हद्दपार करण्यात आलेल्या क्रांतिकारकांशी संबंध जोडले व येथेच मार्क्सने आंतर्राष्ट्रीय क्रांतिकारक चळवळीत स्वत:स झोकून दिले. समाजवादी विचारसरणीचा पाठपुरावा करणाऱ्या निरनिराळ्या संघटनांशी मार्क्सने ब्रुसेल्समधील वास्तव्यातच संपर्क साधला येथेच मार्क्सचा जुळारी, घड्याळजी व चांभार अशा तीन जर्मन कामगारांनी स्थापन केलेल्या 'जर्मन कामगारांची शैक्षणिक संघटना' या संघटनेशी संबंध आला. १८४७ मध्ये या संघटनेने संघटनेची उद्दिष्टे व कार्य स्पष्ट करणारे पत्रक लिहून देण्याची मार्क्सला विनंती केली. हाच जगप्रसिद्ध मार्क्स व एंजल्स यांच्या लेखणीतून उतरलेला कम्युनिस्ट जाहीरनामा. १८४८ मध्ये हा जाहीरनामा लंडन येथे प्रसिद्ध झाला.

१८४८ मध्ये जर्मनीत क्रांती घडून आली व मार्क्स मायभूमीस परतला. पण थोड्याच कालावधीत मार्क्सला मायभूमी सोडावी लागली व पॅरीस गाठावे लागले. १८४९ मध्ये फ्रेंच सरकारने एकतर मार्क्सने फ्रान्स सोडावे किंवा फ्रान्समधील दूरच्या खेड्यात वास्तव्य करावे असे दोन पर्याय मार्क्सपुढे ठेवले. मार्क्सने फ्रान्स सोडण्याचा निर्णय घेतला व तो लंडनला येऊन दाखल झाला. १८५२ मध्ये मार्क्सने ब्रिटीश म्युझीयमच्या वाचनगृहाचे प्रवेशपत्र काढले व येथून मार्क्सचे खडतर वाचनमनन व चिंतन सुरू झाले. दिवसाकाठी १२–१४ तास मार्क्स येथे वाचनमनन व चिंतनात घालवीत असे. लंडनमधील मार्क्सचे वास्तव्य दारिद्र्यातच गेले. येथेच त्याची तीन मुले दगावली. सावकारांचा ससेमिरा, कौटुंबिक अडचणी व मनस्ताप व आर्थिक ओढाताण यांच्यातही मार्क्सने मनाची शांती ढळू दिली नाही व वाचन-मननात खंड पडू दिला नाही. या काळात जर एंजल्स त्याच्या पाठीशी उभा नसता तर मार्क्सच्या कुटुंबाची पूर्ण वाताहातच झाली असती.

लंडनमधील वास्तव्यातच ज्यामुळे मार्क्सचे नाव जगविख्यात झाले. तो दास कॅपिटल (Das Kapital) हा ग्रंथ लिहिण्याचे त्याचे काम चालूच होते. १८५९

मध्ये हे पुस्तक 'ए कॉंट्रीब्युशन टू दी क्रिटीक ऑफ पोलीटीकल इकॉनॉमी' या आराखड्यावजा स्वरूपात प्रसिद्ध झाले. कॅपिटल या ग्रंथाचा पहिला खंड १८६७ मध्ये मार्क्स हयात असताना प्रसिद्ध झाला. बाकीचे खंड मार्क्सच्या मृत्यूनंतर त्याने मागे ठेवलेल्या टिपणांच्या साह्याने एंजल्सने प्रसिद्ध केले. मार्क्सचे वास्तव्य लंडन येथे असतानाच १८६३ मध्ये तेथे निरनिराळ्या राष्ट्रांमधील कामगार नेते एकत्र जमले व त्यांनी जगातील कामगारांची एक आंतरराष्ट्रीय संघटना उभारण्याचा निर्धार केला. ही संघटना कम्युनिस्ट इंटरनॅशनल म्हणून ओळखली जाते. १८६३ मध्ये स्थापन झालेल्या या संघटनेत वेगवेगळ्या मतांचे लोक सामील झाले होते. आपले सिद्धांत प्रत्यक्षात आणण्याच्या दृष्टीने या संघटनेस असणारे महत्त्व मार्क्सने ओळखले व या संघटनेच्या पहिल्याच सभेनंतर मार्क्सने या संघटनेची सर्व सूत्रे आपल्या हाती घेतली. यानंतरची दहा वर्षे मार्क्सने या आंतरराष्ट्रीय कामगार संघटनेच्या कार्यात घालवली. विभिन्न मतप्रणालीचे प्रतिपादन करणाऱ्या संघटनांचे आंतरराष्ट्रीय कडबोळे असे या संघटनेचे स्वरूप न राहता ही संघटना कणखर लढाऊ व एकाच क्रांतिकारक विचारसरणीचे प्रतिनिधित्व करणारी बनावी म्हणून या दहा वर्षात मार्क्सने खूपच परिश्रम घेतले. थोड्याच काळात आंतरराष्ट्रीय संघटना जगातील कामगारांची सामर्थ्यशाली संघटना बनत गेली व देशोदेशी मार्क्सच्या नावाची दहशत निर्माण झाली.

आयुष्याच्या उरलेल्या वर्षात प्रकृती अस्वास्थामुळे मार्क्सकडून फारसे लिखाणही झाले नाही व कामगार संघटनेची दगदगीचे कामेही त्यास झेपेनाशी झाली. १८७५ मध्ये त्याच्या व लॅसलेच्या अनुयायांनी आपापसातले मतभेद मिटवून एकत्र यावयाचे ठरविले व त्यांची गोथा येथे परिषद भरली. या परिषदेने जो कार्यक्रम जाहीर केला त्यावर मार्क्सने 'दी क्रिटीक ऑफ गोथा प्रोग्राम' हा समीक्षणवजा लेख लिहिला. मार्क्सने केलेल्या लिखाणातील हे शेवटचे महत्त्वपूर्ण लिखाण होय. आयुष्याची शेवटची काही वर्षे आयुष्यभर मार्क्सला ज्यांनी छळले त्या आर्थिक विवंचनांतून तो मुक्त झाला. एंजल्सने वर्षाकाठी ठराविक रकम मार्क्सला मिळत राहावी अशी व्यवस्था केली. निरनिराळ्या देशांमधून समाजवादी चळवळीने जोर धरल्याचे समाधानही त्यास मिळाले. निरनिराळ्या देशांतील समाजवादी चळवळीचे नेतृत्व करणारे पुढारी मार्क्सशी चळवळीबाबत सल्लामसलत करू लागले. पण ह्या सर्व गोष्टींमुळे मिळणारे सुख मार्क्सला फारसे उपभोगता आले नाही. १८८३ मध्ये आरामखुर्चीत निद्रित असतानाच या थोर विचारवंताचा देहान्त झाला.

मार्क्सचे समाजविषयक चिंतन

मार्क्सच्या समाजविषक चिंतनाचे परीक्षण आपणास करावयाचे आहे. समाजविषयक चिंतन हे अर्थातच सामाजिक संस्थांच्या अध्ययनाशी संबंधित

असणारे चिंतन आहे. राज्य, धर्म अर्थादी विभिन्न सामाजिक संस्थांच्या स्वरुपाचे व त्यांच्यांत कालमानानुसार घडून येणाऱ्या परिवर्तनांचे विश्लेषण व स्पष्टीकरण हाच समाजविषयक चिंतनाचा गाभा म्हणता येईल. सामाजिक संस्थांच्या स्वरुपाबावतचे व त्यांच्यातील परिवर्तनाबाबतचे असे चिंतन ज्यावेळी केवळ तर्कात्मक असते किंवा ज्यावेळी अशा चिंतनामधून केवळ विचारवंतांच्या मूल्यांची व इच्छांचीच अभिव्यक्ती झालेली असते, त्यावेळी अशा चिंतनास शास्त्रशुद्धचिंतन म्हणता येत नाही. साहजिकच मानवसमाजविषयक अशाप्रकारे चिंतन करणाऱ्या विचारवंतास सामाजिक शास्त्रज्ञही मानता येत नाही. मार्क्सच्या मानवसमाजविषयक चिंतनाचा आढावा घेताना हा मुद्दा लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. कारण मार्क्सचे मानवसमाजासंबंधीचे विश्लेषण व या विश्लेषणाच्या आधारे निघणारे निष्कर्ष इतके वादंग माजवणारे ठरले आहेत की ह्या वादंगामुळे मार्क्सच्या समाजविषयकविचारांचे वस्तुनिष्ठ–स्थितप्रज्ञवृत्तीने समीक्षण करणे जवळजवळ अशक्य झाले आहे. एकतर मार्क्सवाद हा जवळजवळ अर्ध्या जगाची अधिकृत विचारप्रणाली झालेला आहे व ज्या सवंग स्वरुपात काही सिद्धांत मार्क्सवादी सिद्धांत म्हणून मांडले जातात. ते त्यांच्या सरल स्वरुपामुळे अविकसित राष्ट्रामधील जनसामान्यांसाठी आशास्थान बनले असल्यास नवल वाटावयास नको. साम्यवाद व साम्यवादी विचारसरणीकडे एक ब्रह्मराक्षस म्हणून पाहणाऱ्या भांडवलशाही राष्ट्रांनी साम्यवादाची मुळेच उपटून टाकण्याचा प्रयत्न करणे स्वाभाविकच ठरते व या प्रयत्नात साम्यवादाचा मूलाधार किंवा उगमस्रोत असलेला मार्क्स विकृत स्वरुपातच रेखाटला जाणे क्रमप्राप्त होऊन बसते. मार्क्सच्या सिद्धांतांना एकतर भांडवलशाही राष्ट्रातील बुद्धीजीवी व विचारवंतांनी कालबाह्य ठरवून टाकले आहे किंवा मार्क्सच्या समाजविषयक सिद्धांतांची मूलभूत प्रमेयेच चुकीची कशी आहेत हे पटवून देण्याचा अट्टाहास त्यांच्याकडून झालेला आहे. मार्क्सवर आर्थिक निर्णायकवादी असण्याचा किंवा मार्क्सने मानवसमाजाच्या इतिहासाच्या केलेल्या विश्लेषणास "ऐतिहासिक भौतिकवाद" म्हणून लेखण्याचा प्रयत्न हा मार्क्सच्या समाजविषयक विचारांना एकांगी ठरविण्याचा प्रयत्न आहे. मार्क्सच्या विचारांना विकृत स्वरुपात मांडण्याचा प्रयत्न केवळ मार्क्सच्या विचारांच्या विरोधकाकडूनच झाला असे नाही तर मार्क्सच्या विचारांचा वारसा सांगणाऱ्या समर्थकांनीही मार्क्सच्या समाजविषयक दृष्टिकोनास विपर्यस्त स्वरुपातच मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे. एंजल्स हा मार्क्सचा जीवश्चकंठश्च मित्र असला व संबंध हयातभर मार्क्सला त्याने भक्तिभावाने साहाय्य दिले असले तरी एंजल्सनेही "भौतिकवादाचे" स्पष्टीकरण करताना मार्क्सच्या भौतिकवादास सवंग व अतिसरलीकृत स्वरुप देण्याचा प्रयत्न केला असल्याचे आढळते. मानवी जाणीव ही मानवाभोवतालच्या वस्तु–जगताचे प्रतिबिंब असते हा एंजल्सच्या भौतिकवादाचा मुख्य आशय आहे व आश्चर्य याचेच वाटते की

संबंध हयातभर मार्क्सने या विचारसरणीचे खंडन करण्याचा प्रयत्न केला व म्हणूनच फ्युरबॉखने हेगेल प्रणीत आदर्शवादावर केलेल्या कडक टीकेचे महत्त्व मार्क्सने मान्य केले असले तरी आदर्शवादावरील टीकेतून निघणारे फ्युरबॉखचे निष्कर्ष व एजंल्सच्या भौतिकवादाचा आशय यांच्यात इतका सारखेपणा आहे की एंजल्सने भौतिकवादाचे जे स्पष्टीकरण केले आहे ते मार्क्सला मान्य होते असे म्हणताच येत नाही. सांगायचे तात्पर्य हेच की विरोधकांप्रमाणेच मार्क्सच्या विचारांचे समर्थन करणाऱ्या समर्थकांनाही मार्क्सच्या विचाराचे सर्वच पैलू लक्षात आलेले नाहीत. म्हणूनच मार्क्सच्या समाजविषयक चिंतनावर घेण्यात येणारे आक्षेप व करण्यात येणारे आरोप हे जसे फसवे आहेत तसेच मार्क्सच्या समाजविषयक चिंतनाचे समर्थन करणाऱ्या समर्थकांनी मार्क्सच्या विचारांचे दिलेले स्पष्टीकरणही फसवे आहे. मार्क्सची शोकांतिका हीच की तो जसा विरोधकांना समजला नाही तसाच समर्थकांनाही नीटपणे आकलन झाला नाही. कदाचित परिस्थितीच्या गरजांमुळे मार्क्स पूर्ण वचनी पाडून घेणे समर्थकांसाठी अशक्यप्राय: झाले असावे.

मार्क्सच्या चिंतनाचे मर्म ग्रहण करताना येणाऱ्या अडचणी केवळ मार्क्सच्या विचारांचे विरोधकांनी व समर्थकांनी जे विपर्यस्त स्पष्टीकरण प्रस्तुत केले त्यामुळेच निर्माण होतात असे नव्हे तर काही अडचणी मार्क्सच्या विचारपद्धतीचा विकास ज्याप्रकारे झाला त्यामुळेही निर्माण होतात. मार्क्स हा समाजशास्त्राकडे वळला तो तत्त्वज्ञान व अर्थशास्त्र यांच्यामधून प्रवास करीतच वळलेला आहे. मार्क्सच्या चिंतनाचे समीक्षक रेमंड ॲरॉन यांनी मार्क्सच्या समाजविषयक चिंतनाची केंद्रसंज्ञा, भांडवलशाही समाजातील अंतर्विरोध हीच आहे असा अभिप्राय व्यक्त केला आहे. मार्क्सच्या विचारांचा गाभा भांडवलशाही समाजातील अंतर्विरोध हाच असे मानून ॲरॉनने मार्क्सच्या समाजविषयक चिंतनाच्या परीक्षणात प्राधान्य दिले आहे ते ज्यास ऐतिहासिक भौतिकवाद म्हणून संबोधले जाते त्या सर्वसामान्य सिद्धांतास व भांडवलशाही समाजव्यवस्थेवरील मार्क्सने केलेल्या टिकेस. मार्क्सच्या मानव व मानवसमाजविषयक चिंतनातील अन्य पैलूंकडे दुर्लक्ष करून भांडवलशाही समाजव्यवस्थेच्या विकास व विनाशासंबंधी मार्क्सने काढलेले निष्कर्ष चुकीचे कसे आहेत हे दर्शविण्याचा ॲरॉनने प्रयत्न केला आहे. पण मार्क्सच्या विचारांच्या समीक्षणाची सुरवात भांडवलशाही समाजव्यवस्थेतील मार्क्सने केलेल्या टिकेपासून करण्याऐवजी भांडवलशाही समाजव्यवस्थेतील वैगुण्ये ज्यामुळे मार्क्सला प्रकर्षाने जाणवली त्यापासून मार्क्सच्या विचारांचे समीक्षण करण्यास सुरवात करणे जास्त तर्कसंगत व उपयुक्त आहे.

मार्क्सच्या समाजविषयक चिंतनातील काही ठळक–ठळक विचार इतके सर्व-परिचित झालेले आहेत की मार्क्स व मार्क्सवाद म्हटला की त्यांची सांगड याच

विचारांशी अपरिहार्यपणे घालून दिली जाते. आतापर्यंतच्या सर्वसमाजांचा इतिहास हा वर्ग–संघर्षाचा इतिहास आहे, वर्गसंघर्षाची परिणती वर्गविहीन समाज निर्माण होण्यातच होणार वगैरे विचार जवळजवळ सर्वज्ञात आहेत. मार्क्सने भांडवलशाही समाजव्यवस्थेवर केलेली विदारक टीका, या व्यवस्थेत मानवाचा वाट्याला आलेल्या पशुतुल्य जीवनाबद्दल त्याला वाटणारी उबग, मानव संपत्तीचा गुलाम होत जाण्याबद्दल त्याला वाटणारी तीव्र चीड व भांडवलशाही समाजव्यवस्थेतील अन्याया-बद्दलचे त्याचे विचार ह्याचीही स्पष्ट नसली तरी अंधुकशी कल्पना प्रत्येक सुशिक्षितास असते असे म्हटल्यास वावगे होणार नाही. पण मानव समाजांच्या इतिहासास वर्गयुद्धाचा इतिहास कां मानण्यात आले, भांडवलशाही समाजव्यवस्था ही अंतर्विरोधाने पोखरून निघालेली व्यवस्था असून ह्या व्यवस्थेच्या विकासातच तिचा विनाश लपलेला आहे असा भांडवलशाही व्यवस्थेवरील अभिप्राय मार्क्सने कां व्यक्त केला हे जोपर्यंत आपणास स्पष्टपणे लक्षात येत नाही तोपर्यंत मार्क्सच्या चिंतनाचे मर्मग्रहण करता येणे अशक्य आहे.

एवढ्याच कारणासाठी असे वाटते की ऐतिहासिक भौतिकवादाचा प्रणेता व भांडवलशाही समाजव्यवस्थेचा टिकाकार हा ज्या तत्त्वज्ञ मार्क्सच्या खांद्यावर उभा आहे त्या तत्त्वज्ञ मार्क्सच्या विचाराशिवाय मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवादी सिद्धांतही स्पष्टतया समजणार नाही व भांडवलशाही समाजव्यवस्थेवरील टीका ही दीनदुबळ्यांबाबतच्या कळवळ्यामधून नव्हे तर या व्यवस्थेत अपरिहार्यता असणाऱ्या अंतर्विरोधामुळे करण्यात आलेली टीका कशी तेही समजणार नाही.

मानवाच्या पूर्णत्वाची कल्पना

मार्क्सच्या समाजविषयक चिंतनाने बरीच वेडीवाकडी वळणे घेतली असली तरी मार्क्सच्या सामाजिक चिंतनास आधारभूत असणारी व ह्या चिंतनाचे उगम-स्थान असणारी कल्पना आपणास मार्क्सच्या सामाजिक चिंतनात वारंवार प्रत्ययास येते व ही कल्पना आहे मानवाद्वारा पूर्णत्व साधण्याच्या शक्यतेची. औद्योगिक क्रांती व भांडवलदारी उत्पादन पद्धतीची झालेली स्थापना यांच्यामुळे श्रमविभाजन, विशेषीकरण, उत्पादनाचे यांत्रिकीकरण, व्यापार व शोषण या प्रक्रिया अपरिहार्यतःच मानवसमाजात रूढ झाल्या पण या प्रक्रियांमुळेच पूर्ण मानवाचे आंशिक मानवात होत जाणारे रूपान्तरही अपरिहार्य ठरले. औद्योगिक विकासामुळे व भांडवल-शाहीच्या विकासामुळे भौतिक उत्पादनात अमाप वृद्धी होण्यास जरी सुरुवात झाली तरी त्याचबरोबर मानव मानवत्वास व निसर्गासही पारखा-विन्मुख-होत गेला हेही तितकेच खरे आहे. या मानवी स्थितिबाबतचा कल्पनारम्य निषेध मार्क्सकालीन सामाजिक चिंतनातील एक मुख्य सूत्र होते. आधुनिक काळात मानवानेच मानवास पशूंच्याच नव्हे तर अचेतन वस्तूंच्या पंक्तीस आणून

वसविल्याबद्दलचा तीव्र संताप तत्त्वज्ञ, कवी, व साहित्यिक यांच्या चिंतनाची केन्द्रसंज्ञा झाली होती. केशवसुतांनी म्हटल्याप्रमाणे 'नरेचि केला हा हीन किती नर' अशी परिस्थिती हा सर्वांच्याच अनुभवाचा विषय झालेला होता. या परिस्थिती-विरुद्धच्या वैचारिक प्रतिक्रियांनी दोन भिन्न वळणे घेतली. एकतर गतकालातच मानवाच्या एकात्म स्वरूपाचे व मानवी प्रतिष्ठेचे सार साठविले आहे असे मानणाऱ्या व गतकालीन सामाजिक मूल्यांच्या पायावर आधुनिक औद्योगिक समाजाची पुनर्रचना व्हावयास हवी असे आग्रहाने प्रतिपादन करणाऱ्या विचारवंतांचा वर्ग होता तर भविष्यात मानव पुन्हा आपली गमावलेली प्रतिष्ठा व एकात्मता मिळवू शकेल अशी श्रद्धा बाळगून भविष्यकालीन आदर्श समाजस्वरूपाचे कल्पनारम्य चित्र रेखाटणाऱ्या विचारवंतांचा दुसरा वर्ग होता. पण दोन्ही प्रकारच्या विचार-वंतांचे मतैक्य होते ते याबाबतीत की आधुनिक औद्योगिक समाजातून मानवाची मानव म्हणून किंमत राहिली नाही. या पार्श्वभूमीवरच अमेरिकन व फ्रेंच क्रांत्यांचे स्वरूप स्पष्ट होते. स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्वाच्या तत्त्वांनी प्रेरित झालेली फ्रेंच क्रांती ही अमेरिकेच्या स्वातंत्र्ययुद्धास प्रेरक ठरलेली शक्ती होती. स्वातंत्र्य, समता व बंधुत्वासाठी झालेल्या या क्रांत्यांनी काय घडवून आणले? मार्क्सच्या दृष्टिकोनाप्रमाणे स्वातंत्र्यासाठी झालेल्या क्रांत्यांनी स्वातंत्र्य हे मानवा-मानवामधील पृथक्तेवर अधिष्ठित केले. स्वातंत्र्याची उभारणी मानवा-मानवांमधील संबंधाच्या पायावर होण्याऐवजी मानवा-मानवांना स्वातंत्र्याच्या कल्पनेने एकमेकापासून पृथक्-विमुन्ख करून टाकले. व्यक्ति-स्वातंत्र्यासंबंधी मार्क्सचा दृष्टिकोनच निराळा आहे. व्यक्तीच्या वर्तनावर असणारी बंधने नष्ट करून व्यक्तीस जास्तीतजास्त वर्तन-स्वातंत्र्य देणे म्हणजे व्यक्ति-स्वातंत्र्य नव्हे कारण अशा अधिकारामुळे व्यक्ती ही सामूहिकतेपासून जास्तीत जास्त विन्मुख-आत्मकेन्द्रित-होत जाते. म्हणूनच व्यक्तींना जास्तीतजास्त स्वातंत्र्य व अधिकार देण्याऐवजी व्यक्ती व सामूहिकता यांच्यातील द्वैताचा विनाश केल्यानेच खरे व्यक्ति-स्वातंत्र्य लाभू शकते. ज्या समाजात एकाचे स्वातंत्र्य ही सर्वांच्या स्वातंत्र्याची व सर्वांचे स्वातंत्र्य ही एकाच्या स्वातंत्र्याची हमी असू शकेल अशाच समाजात व्यक्ति-स्वातंत्र्य ह्या शब्दास खरा अर्थ प्राप्त होईल. ह्याच समाजास मार्क्सने साम्यवादी समाज म्हटले आहे. ज्या समाजात व्यक्तींना असे स्वातंत्र्य लाभेल त्याच समाजामध्ये मानव आपल्या पूर्णत्वाची साधना करू शकेल व अशाच समाजात मानवाच्या नैसर्गिक व सुप्त गुणांचा सर्वांगीण विकास होण्यास पोषक अशी परिस्थिती निर्माण होईल. पण मानवाच्या पूर्णत्वाची कल्पना व व्यक्ति-स्वातंत्र्याची कल्पना ह्यांच्या विषयीच्या मार्क्सच्या दृष्टिकोनात स्वप्नरंजकता व तत्त्वचिंतनाचाच प्रभाव स्पष्टपणे जाणवत नाही काय? मानवाच्या पूर्णत्वासंबंधीची मार्क्सची कल्पना हे केवळ स्वप्नरंजन व तत्त्वचिंतन नाही. पूर्णत्वासंबंधीच्या मार्क्सच्या चिंतनास वस्तुनिष्ठ आधार कसा

आहे हे समजावून घेण्यासाठी आपणास मानव प्राण्याबाबतच्या त्याच्या विचारांचा आढावा घेणे आवश्यक आहे.

मानवाचे प्राणी म्हणून असणारे व्यवच्छेदक लक्षण

मानव काय आहे व तो काय होऊ शकतो यासंबंधीच्या तत्त्वचिंतनाचेही वेगवेगळे पैलू आहेत. तत्त्व चिंतनामधून चिंतनाचे केन्द्र मानवच राहिले असले तरी मानवासंबंधीच्या विचारामधून तत्त्वचिंतनीक प्राधान्य देतात ते 'मनुष्य जीविताचे सार काय ?" ह्या प्रश्नास. मग साहजिकच त्यांचे तत्त्वचिंतन आत्मा-परमात्मा यांच्या चक्रात अडकते. मानवप्राण्यासंबंधीच्या मार्क्सच्या दृष्टिकोनात मानवप्राण्याबाबतच्या अशा गूढवादी विचारांना पूर्णपणे फाटा देण्यात आलेला आहे. मानवाचे मानवत्व कशात आहे ह्याचे मार्क्स करीत असलेले स्पष्टीकरण सुरू होते ते याच मुद्यापासून की मानव हा इतर प्राण्यांप्रमाणेच एक प्राणी असला तरी तो विशिष्ट जातीचा प्राणी आहे. मानव जातीचा या नात्याने मानवाचे गुणधर्म व त्याच्या नैसर्गिक शक्ती अन्य प्राण्यांपेक्षा निराळ्या आहेत. मानव अन्य प्राण्यांपेक्षा वेगळे गुणधर्म व सुप्त शक्ती असणारा प्राणी आहे याची प्रचीती येते ती निसर्ग व प्राण्यामधील संबंधामध्ये. निसर्ग व मानव यांच्यातील संबंधाचे स्वरूप अन्य प्राणी व निसर्ग यांच्यातील संबंधापेक्षा निराळे आहेत.

जीवनासाठी केवळ इतर प्राण्यांनाच नाही तर मानवालादेखील निसर्गावर अवलंबून राहावे लागते. पण अन्य प्राण्यांना निसर्गदत्त साधनांवर मानवाच्या तुलनेत जास्त प्रमाणात अवलंबून राहावे लागते. अन्य प्राणीही आपल्या चरितार्थासाठी व जीवनासाठी निसर्गदत्त साधनांचा उपयोग करतात पण अन्य प्राण्यांच्या निसर्गावरील क्रियेस चालना देणारी शक्ती त्यांची शारीरिक गरज हीच आहे. शारीरिक गरजांच्या पूर्तीसाठी निसर्गावर क्रिया करणाऱ्या प्राण्यांमधील व मानवांमधील भेद दर्शविताना मार्क्सने म्हटले आहे की अन्य प्राण्यांप्रमाणे पोटासाठी-गरजेसाठी-उत्पादन किंवा निर्मिती हे मानवाचे वैशिष्टच नाही. गरजापासून मुक्त असणारा मानवच खऱ्या अर्थाने निर्माता होऊ शकतो. पण याचा अर्थ काय ? याचा अर्थ हा की मानव जे श्रम करतो त्या श्रमांचे कारण निर्मितीचा आनंद हे असावयास पाहिजे. पोटासाठी कारखाने व गिरण्यांमधून राबणारा कामगार व उदरनिर्वाहासाठीच इतस्त: भटकणारे प्राणी यांच्यात अंतरच उरत नाही. तेव्हा मानव व अन्य प्राण्यांची तुलना करताना हे लक्षात घ्यावयास हवे की मानवी श्रमांना गरजाभिमुख मानणे म्हणजे मानवी श्रमांचे महत्त्व कमी करण्यासारखे आहे. अन्य प्राण्यांच्या संदर्भात विचार करता मानवास प्राप्त झालेले एक वैशिष्टच हे की निसर्गापासूनच उदरनिर्वाहाची साधने मिळविण्यात प्रयत्नशील असणारा मानव ह्या प्रयत्नामधूनच एक वस्तु-जगत् निर्माण करतो. निसर्गावर प्रक्रिया करून

वस्तुनिर्मिती करणे हे मानव जातीचे व्यवच्छेदक लक्षण आहे. श्रमाद्वारे मानव निसर्गास मानवकृत करतो व म्हणूनच हे वस्तुविश्व मानव जीवनाचे मूर्तिमंत स्वरूप बनत जाते. हे विश्व कल्पनाविश्व नाही तर प्रत्यक्ष घडविण्यात आलेले विश्व असून या वस्तुविश्वात श्रमाच्या माध्यमाद्वारा मानव आपले जीवनच ओतत असतो.

आपल्या गरजांच्या पूर्तीसाठी गरजानिर्वाहाची साधने निर्माण करणारा व तशी उपजतच क्षमता असणारा या अर्थीच मानवप्राणी अन्य प्राण्यांपेक्षा निराळा आहे. नैसर्गिक संपत्तीचाच उपयोग करून गरजांच्या पूर्तीची साधने निर्माण करणारा मानव या निर्मितीच्या प्रक्रियेत फक्त निसर्गाचेच स्वरूप बदलवितो असे नाही तर निसर्गाप्रमाणेच या प्रक्रियेत तो स्वतःही बदलत जातो. निर्मितीच्या प्रक्रियेतच मानवाच्या सुप्त शक्ती विकसित होण्यास सुरुवात होते व मानव जीवन अन्य प्राण्यांपेक्षा जास्त उन्नत होत जाते. मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचे परीक्षण करताना हे तथ्य नेहमी लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. मार्क्सने मानवी श्रमाच्या स्वरूपाबाबतचा हा जो विचार पुढे मांडला त्यावरून मानव इतिहासाचा मानव हाच निर्माता आहे हा मुद्दा स्पष्टपणे लक्षात येतो. इतिहास घडविण्याचे व बदलविण्याचे सामर्थ्य मूर्तमानवांमध्येच आहे व इतिहास हा मूर्तमानवांचा व त्यांच्या श्रमाचाच इतिहास आहे. निसर्गावर प्रक्रिया करणारा मानव केवळ निसर्गाचे स्वरूपच बदलतो असे नाही तर त्याबरोबर तो स्वतःही बदलत असतो हा विचारही अत्यंत महत्त्वाचा असण्याचे दुसरेही एक कारण आहे. विश्व ही मानवाची निर्मिती आहे. हा विचार हेगेलच्या विश्वनिर्मितीसंबंधीच्या गूढवादी कल्पनेच्या संदर्भात तपासून पाहता येण्यासारखा आहे. वास्तविकता किंवा बाह्य विश्व हे मानवी जाणीवेने साकारीत केलेले किंवा घडविलेले आहे ह्या हेगेलच्या कल्पनेत विश्वनिर्मितीत मानवी माध्यमास महत्त्व असले तरी विश्वनिर्मितीबाबतचे श्रेय हेगेल आत्मतत्त्वासारख्या गूढवादी कल्पनेस देतो. विश्वनिर्मिती व इतिहासाबाबतच्या हेगेलच्या दृष्टिकोनातील गूढत्ववादी अंश बाजूस काढून विश्वनिर्मितीस वस्तुनिष्ठ आधार देण्याचे कार्य पार पाडताना मार्क्सने मानवाभोवतालच्या विश्वाच्या जडणघडणीसाठी व मानवसमाजाच्या इतिहासाच्या विश्लेषणासाठी स्पष्टीकरण तत्त्व म्हणून मानवीश्रम ह्या घटकाचा जो उपयोग करून घेतला त्यामुळे मार्क्सचे ज्ञानशास्त्र हेगेलच्या व फ्युरबॉखच्या ज्ञानशाखीय प्रमेयांपेक्षा आमूलाग्र निराळे झाले आहे. हेगेलीयन दृष्टिकोनातील एका तत्त्वाचा मार्क्सने स्वीकार केला. वास्तविकता ही मानवबाह्य वस्तुनिष्ठ तथ्य नसून ती मानवजाणीवेच्या माध्यमाने घडविली जाते हा हेगेलचा विचार मार्क्सला मान्य होता. पण हेगेल व अन्य आदर्शवाद्यांच्या मते मानवी जाणीवेने निर्माण केलेला मानवी जाणीवेचा विषय भ्रांत-मायास्वरूपी

आहे हे अर्थातच मार्क्सला मान्य होण्यासारखे नव्हते. मानवी जाणीव ही जर सृजनशक्ती मानली तर ही शक्ती ज्यावर कार्य करून विश्वनिर्मिती करणार त्या गोष्टीस मायास्वरूप मानणे म्हणजे एखाद्या जादुगाराने जादूची कांडी फिरवून शून्यातून वस्तू निर्माण करण्याप्रमाणे मानवी जाणीवेने शून्यातून वस्तुविश्व घडविले असे मानणे होय. म्हणूनच मार्क्सने हा पवित्रा घेतला की निर्मितीच्या प्रक्रियेचे अधिष्ठान नैसर्गिक असून निसर्गदत्त गोष्टींच्या आधारेच निर्मितीच्या प्रक्रियेचे स्पष्टीकरण करता येईल पण सृजन किंवा निर्मिती म्हणजे केवळ बाह्य विश्वाचा बोध किंवा ज्ञान नव्हे तर सृजन किंवा निर्मितीच्या प्रक्रियेत बोधनाबरोबरच परिवर्तन व विकास यांचाही अपरिहार्यतः अंतर्भाव होतो. म्हणजेच ज्ञानशास्त्र हे केवळ मानवास बोध कसा होतो हे स्पष्ट करणारेच शास्त्र राहात नाही तर बोध किंवा ज्ञान हे बाह्य विश्वास घडविण्याचे, त्याला बदलण्याचे व त्यास स्वतःच्या विकसनासाठी राबवून घेण्याचे मानवास प्राप्त झालेले प्रभावी हत्यार ठरते.

मानवी जाणीव व ज्ञान याबाबतचा मार्क्सचा हा दृष्टिकोन निसर्ग व मानव यांच्यातील पारस्परिक क्रियांमध्ये ज्ञानाचा उगम मानून ज्ञानास वस्तुनिष्ठतेचा आधार तर देतोच पण त्याचबरोबरच ज्ञानास क्रांतिकारक शक्तीही बनवितो. येथे मार्क्सचा विचार हेगेलच्या विचारापासून निराळ्या मार्गाने वाटचाल करू लागतो आत्मतत्त्व, कल्पना यासारख्या गूढतत्त्वावर सृजनशीलतेचा आरोप करून हेगेलने विश्वनिर्मिती व विकासाच्या प्रक्रियेस गूढत्वात गुरफटून टाकले. मार्क्सने हे गूढत्वाचे आवरण दूर सारून मानव व निसर्ग यांच्यातील संबंध व मानवी श्रमाची सृजनशीलता यांना स्पष्टीकरणाचा आधार बनविले व मानवी-जीवन-ज्ञान हेच या प्रक्रियेतून उगम कसे पावते ह्याचे विवेचन केले. मार्क्सचे ज्ञानासंबंधीचे मानवी जाणीवेसंबंधीचे विवेचन मार्क्सवर ज्या भौतिकवादी दृष्टिकोनाचा आरोप केला जातो त्या दृष्टिकोनापासून हजारो योजने दूर आहे. आपल्या 'The Social and political thought of Karl Marx' ह्या पुस्तकातून ॲव्हिनरीने या मुद्याचे सविस्तर विवेचन केले आहे. जाणीव-चेतना व समाज यावरील प्रकरणात त्यांनी हे दाखविले आहे की मानवी इतिहासावरील मार्क्सचे भाष्य भौतिकवादी म्हणूनच ओळखले जात असले तरी मार्क्सने भौतिकवादाचा व्यवस्थित असा कधीच विचार केला नाही. मार्क्सवादी भौतिकवाद म्हणून जो भौक्तिकवाद ओळखला जातो तो भौतिकवाद सूत्रबद्ध स्वरूपात एंगल्स, लेनिन यांनी मांडलेला भौतिकवाद आहे. हेगेलच्या तत्त्वप्रणालीस विरोध करताना प्युरबॉखने जी भौतिकवादी कल्पना पुढे मांडली तिला समान असा हा दृष्टिकोन आहे. मार्क्सने प्युरबॉखच्या कल्पनेस त्याज्य ठरविले आहे. जाणीव ही बाह्य-वस्तु-जगताचे निव्वळ प्रतिबिंब आहे ही कल्पना मार्क्सला मान्य होणे शक्यच नव्हते. कारण मानव व मानवी जाणीव ह्या

जर मानवाभोवतालच्या वातावरणाने घडविल्या जाणाऱ्या गोष्टी असतील तर मनुष्य हा बाह्य विश्वाचा निर्माता ठरण्याऐवजी तो बाह्य विश्वाची निर्मिती ठरतो. मानव हा बाह्य विश्वाचा निर्माता आहे की मानव हीच बाह्य विश्वाची भौतिक जगताची निर्मिती आहे ही समस्या प्युरबॉखच्या कल्पनेचा आधार घेऊन सुटत नाही. म्हणूनच विश्वाच्या जडणघडणीच्या केंद्रस्थानी मानवच आहे हे मानणाऱ्या मार्क्सला प्युरबॉखचे भौतिकवादी स्पष्टीकरण मान्य होण्यासारखे नाही.

श्रमस्वरूप हे माध्यम घेऊन जाणीव व अस्तित्व ह्यांच्यातील गतिशील परस्पर-संबंधाची उकल करून सांगणारे मार्क्सचे ज्ञानशास्त्र हे अभिजात आदर्शवाद व अभिजात भौतिकवाद यांच्या मधोमध उभे आहे. कर्ता व विषयवस्तू यांच्यातील द्वैत आदर्शवाद व भौतिकवादास साधता आले नाही. आदर्शवादाने निर्मितीचे श्रेय मानवी जाणीवेस दिले तरी मानवी जाणीव ही विषयवस्तूपासून नेहमीच पृथक व परात्म राहिली. भौतिकवादाने भौतिक वस्तुजगताचे महत्त्व अधोरेखित केले तरी मानवी जाणीवेस बाह्य विश्वाचे प्रतिबिंब मानणारा भौतिकवादी जाणीव व बाह्य विश्व यांच्यातील एकात्मता समजावून सांगण्यास असमर्थ ठरला. आदर्शवादी व भौतिकवादी विचारपरंपरा हे द्वैत नष्ट करण्यास असमर्थ ठरण्याचे कारण हेच की या दोन्ही विचारसांप्रदायाचे विवेचन चुकीच्या प्रमेयावर आधारले आहे. हेगेलसारखे आदर्शवादी, मानवनिर्मित वस्तुजगतास केवळ आत्मतत्त्वाची परात्मस्थिती मानतात पण त्यामुळे एकतर जाणीव, आत्मतत्त्व व वस्तुविश्व यांच्यातील द्वैत कायम राहते व दुसरे म्हणजे हा दृष्टिकोन श्रमप्रक्रियेचे वस्तुनिष्ठ स्वरूपच गौण ठरविणारा आहे. स्वतःच्या उदरनिर्वाहासाठी निसर्गावर क्रिया करणारा मानव या क्रियेद्वारा फक्त निसर्गासच बदलत नाही तर त्याबरोबरच स्वतःच्या सुप्त शक्तींचा विकास साधून निसर्गाप्रमाणेच स्वतःही बदलत जातो हा मार्क्सचा विचार ज्ञानशास्त्रदृष्टचा क्रांतिकारक याचसाठी ठरला की ह्या विचारामुळे ज्ञान-जाणीव हे मानवाच्या हातातील एक प्रगमनशील-गतिशील साधन बनले. मानवी श्रमाची प्रक्रिया ही या दृष्टिकोनाप्रमाणे ऐतिहासिक प्रक्रिया बनते म्हणजे असे की श्रमप्रक्रियेची वाटचाल व विकास हाच मानवाचा व मानव विकासाचा इतिहास बनतो. अशा प्रकारे मार्क्सने श्रम-प्रक्रिया व मानवी इतिहास यांच्यात सांधा जोडून दिला.

समाज संक्रमणाचे स्वरूप

निसर्गावर क्रिया करून गरजानिर्वाहासाठी वस्तूंची निर्मिती करणारा मानव या निर्मितीच्या प्रक्रियेत श्रम-साधने-अवजारे-हत्यारे निर्माण करतो. मानवी श्रमाचा विषय असतो निसर्ग संपत्ती व या संपत्तीवर श्रम-साधनाद्वारा कार्य करणारा मानव नैसर्गिक संपत्तीचे स्वनिर्मित संपत्तीत-वस्तुजगतात-रुपांतर करतो. पण या ठिकाणी हे

लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे की श्रम ही केवळ निसर्गाचे रुपांतर करणारीच शक्ती नाही तर श्रम ही मानवाच्या स्वनिर्मितीचीही प्रक्रिया आहे. त्याचबरोबर हेही लक्षात घेणे आवश्यक आहे की निसर्गावर प्रक्रिया करून उत्पादन करणारा मानव हा सामाजिक मानव आहे किंवा दुसऱ्या शब्दामध्ये असेही म्हणता येईल की उत्पादन हे प्रामुख्याने सामाजिक स्वरूपाचे असते. उत्पादन एका हाती शक्य नसल्यासंबंधीचा हा विचार स्पष्ट करून घेण्यासाठी हे लक्षात घ्यावे लागेल की केवळ स्वतःच्याच गरजांच्या पूर्तीसाठी व्यक्ती जे उत्पादन करते त्या उत्पादनास पराभिमुखता नसल्याने अशा उत्पादनास क्रयवस्तु-उत्पादन म्हणता येत नाही. ज्या उत्पादनास व वस्तुनिर्मितीस दुसऱ्याच्याही गरजांच्या विचारांचे अंग आहे असेच उत्पादन हे क्रयवस्तु उत्पादन आहे व स्वाभाविकतःच अशा उत्पादनास सामाजिक संदर्भ असतो. उत्पादन सामाजिक स्वरूपाचे असते हे म्हणण्याचा हाही अर्थ असतो की निसर्गावर क्रिया करून वस्तुनिर्मिती करणारा मानव ही वस्तुनिर्मिती करताना इतरांचेही सहकार्य घेतो व म्हणूनच वस्तुनिर्मितीची प्रक्रिया ही केवळ मानवाचे निसर्गाशी नाते जोडणारी प्रक्रिया नाही, तर त्याचबरोबर ती मानवामानवांमध्ये नाते जोडणारी, त्यांच्यात संबंध प्रस्थापित करणारीही प्रक्रिया आहे. स्वतःच्या गरजांच्या पूर्तीसाठी निसर्गावर क्रिया करून वस्तुनिर्मिती करणारा मानव वस्तु-निर्मितीचे कार्य इतर मानवाशी प्रस्थापित होणाऱ्या संबंधाच्या चौकटीतच करीत असतो.

मार्क्सच्या तथाकथित ऐतिहासिक भौतिकवादाचे सारस्वरुप ज्या परिच्छेदात मांडण्यात आल्याचे सांगण्यात येते तो परिच्छेद Contribution to the critique of Political Economy या ग्रंथास त्याने लिहिलेल्या प्रस्तावनेतील आहे. ह्या परिच्छेदात मार्क्सने म्हटले आहे की सामाजिक उत्पादन, व्यक्ती ज्या उत्पादन संबंधामध्ये भाग घेतात व जे संबंध व्यक्तीच्या इच्छांना अतीत असतात, त्या संबंधांच्या चौकटीतच पार पडत असते. उत्पादन संबंधाच्या चौकटीबाबतचे विवेचन करण्यापूर्वी एका बाबीचा विचार करणे आवश्यक आहे. निसर्गावर क्रिया करून गरजानिर्वाहासाठी मानवाद्वारा होणारी वस्तुनिर्मिती इतरांच्या सहकार्यावरच अवलंबून असते. या विधानामुळे केवळ उत्पादन सामाजिक बनते असे नाही तर त्याचबरोबर मानवाच्या कालौघात निर्माण होत जाण्याऱ्या सर्व गरजा त्यांच्या इच्छा-आकांक्षा यांनाही सामाजिकतेचा संदर्भ मिळतो. कोणत्याही विशिष्ट काल-खंडातील मानवांच्या इच्छा–आकांक्षाचे व त्यांना भासणाऱ्या गरजांचे स्वरुप त्या कालखंडातील मानवसमाजात प्रस्थापित व रूढ असणाऱ्या उत्पादनसंबंधाच्या अनुषंगानेच समजावून घेता येण्यासारखे आहे हा मार्क्सचा दृष्टिकोन श्रमप्रक्रियेच्या व उत्पादनाच्या सामाजिक स्वरुपाशी निगडित आहे. मार्क्सच्या विवेचनाप्रमाणे

मानवाचा इतिहास हा केवळ गरजांच्या पूर्तीसाठी झालेल्या मानवी प्रयत्नांचाच इतिहास नाही तर त्याचबरोबर या प्रयत्नांमधून उद्‌भवणाऱ्या व विकसित होत जाणाऱ्या गरजा, इच्छांचा इतिहासही आहे. प्राण्यांच्या गरजा, स्थायी व निसर्गाद्वारा निर्धारित असतात, तर मानवाच्या गरजा ह्या प्रामुख्याने सामाजिक व ऐतिहासिक असतात. मार्क्सने म्हटल्याप्रमाणे "Our desires and pleasures spring from society. We measure them, therefore, by society and not by the objects which serve for their satisfaction. Because they are of social nature, they are of a relative nature" आमच्या इच्छा व सुखे ही समाजापासूनच उगम पावतात. म्हणून आम्ही त्यांना समाजाच्या मापानेच मोजतो. इच्छा व गरजा भागविणाऱ्या वस्तूंच्या मापाने नव्हे. इच्छा व सुखांचे स्वरुपच सामाजिक असल्यामुळे त्यांना सापेक्ष स्वरुप प्राप्त होते. ऐतिहासिक विकासाच्या प्रक्रियेतच जर मानवाच्या गरजा, इच्छा व आकांक्षांची घडण व विकास झाला असेल तर ज्या उत्पादनपद्धतीने त्यांना निर्माण केले त्या उत्पादन पद्धतीच्या आधारेच त्यांचे मोजमाप व्हावयास हवे. मार्क्सच्या ह्या दृष्टिकोनाचा व भांडवलशाहीतील अंतर्विरोधासंबंधीच्या त्याच्या विवेचनाचा संबंध दाखविता येईल. भांडवलशाही व्यवस्थेत उत्पादनास मिळालेल्या प्रचंड गतीमुळे सामाजिक उत्पादनाचे प्रमाण अतोनात वाढले आहे. पण या समाजव्यवस्थेत उत्पादन व्यवस्थेच्या स्वरुपामुळे सर्वांनाच भासू लागलेल्या गरजांची पूर्ती मात्र उत्पादनाच्या मागे पडली व त्यामुळे तणाव व अंतर्विरोध स्पष्ट होऊन भांडवलशाही व्यवस्थेतील वर्गसंघर्ष तीव्र होण्यास सुरवात झाली.

श्रमाच्या सृजनशीलतेबाबतचा, श्रम–प्रक्रिया व उत्पादन यांच्या सामाजिकतेसंबंधीचा व गरजा, इच्छा, आकांक्षांच्या सामाजिक व ऐतिहासिक संदर्भाबाबतचा मार्क्सचा विचार निरनिराळ्या कालखंडामधून अस्तित्वात आलेल्या व कालौघात नष्ट झालेल्या समाजरचनांचे व मालमत्ता प्रकारांचे स्पष्टीकरण प्रस्तुत करण्याच्या दृष्टीने अती महत्त्वाचा आहे. गरजा, इच्छा, आकांक्षा याच जर सामाजिक व ऐतिहासिक असल्या तर गरजांचे संघटन व नियंत्रण ज्या संस्थाद्वारा होते त्या संस्थाही ऐतिहासिकतः विकसित होत गेल्या असल्या पाहिजेत. श्रम विभाजन, करार, मालमत्ता, कायदा राज्य या सारख्या संस्थांचा उद्‌भव व विकास कसा झाला हे गरजांच्या सामाजिकतेच्या संदर्भातच स्पष्ट करता येण्यासारखे आहे. हा मार्क्सचा दृष्टिकोन त्या वेळच्या विचारांमध्ये अभिनव तर होताच पण त्याचबरोबर या विचाराने पाया व इमारत यांच्यातही संबंध जोडून दिला आहे. अत्यंत प्राचीन काली मानवांचे सामूहिक प्रयत्न मूलभूत गरजांच्या पूर्तीपुरतेच व्यापक होते पण मलभूत गरजांच्या पूर्तीच्या प्रक्रियेमधूनच नवीन गरजा अस्तित्वात आल्या व

त्यामुळे श्रमाच्या विविध पैलूंच्या विकासास चालना मिळाली. मानवाचे सृजनशीलता हेच वैशिष्टच असले तर या सृजनशीलतेचा होणारा विकास हा एका दृष्टीने मानवाने पूर्णत्वाकडे केलेली वाटचाल मानता येईल पण विकसन प्रक्रियेत झाले काय की विविध पैलू असणारा 'श्रम' हा विविध-पृथक श्रमांमध्ये विभागला गेला. समूहात निर्माण झाले ते पशुपाल, शेतकरी, सुतार, लोहार, चांभारासारखे श्रमाचे आंशिक प्रतिनिधित्व करणारे प्रकार. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे झाल्यास असे म्हणता येईल की श्रमविभाजन अस्तित्वात येण्यास सुरुवात झाली.

श्रमविभाजन, मालमत्ता प्रकाराचा विकास व परात्मता या तिन्ही प्रक्रिया एकाच वेळी संचलित झाल्या असल्या पाहिजेत असे मार्क्सने केलेल्या विवेचनावरून वाटते. "The Germangdedogy" या पुस्तकातून मार्क्सने मालमत्ता प्रकारांचे विवेचन करताना स्पष्टपणे म्हटलेच आहे की "The various stages of development in the division of labour are just so many different forms of property i.e. the stage reached in the division of labour also determines the relations of individuals, to one another with respects to the materials, instruments and products of labours". श्रमविभाजनाच्या विकासातील ज्याविविध अवस्था आहेत त्या म्हणजे मालमत्तेचे निरनिराळे प्रकारच म्हणता येतील. म्हणजे असे की, श्रमविभाजनाच्या विकासाने जी पातळी गाठली असेल ती पातळी निसर्गसंपत्ती व श्रमसाधने व वस्तू यांच्या संदर्भात व्यक्तीव्यक्तीमधील परस्परसंबंधाचेही निर्धारण करीत असते.

श्रम-विभाजनाच्या स्वरुपाचा केवळ मालमत्ता प्रकाराशीच संबंध नाही तर श्रमविभाजनाची प्रक्रिया मानवाच्या परात्मतेशीही निगडीतपणे संबंधित आहे. श्रमविभाजन परात्मता व मालमत्ता प्रकार यांच्यातील हा संबंध लक्षात घेण्यापूर्वी श्रमविभाजनास चालना कशी मिळते याचा विचार करून घेणे आवश्यक आहे.

श्रमविभाजनास चालना कशी मिळाली व श्रमविभाजनाचा विकास कसा होत गेला हे समजावून घेताना हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे की अतिप्राचीन काळी मानवसमूहात श्रमाची विभागणी जैविक घटकाच्या आधारे झाली होती. या प्राचीन कालीन समूहास-गोत्र संघटनेस-कुटुंबस्वरुप मानता येईल. गोत्र संघटना हे मानव कुटुंबच असून या कुटुंबात श्रमाची विभागणी व्यक्तीच्या जैव क्षमतांनी निर्धारित झालेली होती. स्त्री-पुरुष, बाल-तरुण व वृद्ध यांच्यात श्रमाच्या होणाऱ्या विभागणीचा आधार सामाजिक नव्हता. सामाजिक श्रमविभाजन हे समाज-विकासाच्या विशिष्ट अवस्थेत अस्तित्वात असलेले श्रमविभाजन होय. समाजातील व समूहातील श्रमविभागणी ही जैवघटकांनी निर्धारित होण्याचे कारण या समूहांना उपलब्ध असणाऱ्या उत्पादन साधनांमध्ये आहे. अति प्राचीन काळी मानवाने

निसर्गावरील आपले प्रभुत्व प्रस्थापित केले नसल्याने निसर्गशक्तीशी त्यास कराव्या लागणाऱ्या सामन्याचे, निसर्गाविरुद्ध त्यास द्याव्या लागणाऱ्या लढ्याचे स्वरूप सामाजिक स्वरूपाचे राहणे क्रम प्राप्त होते. म्हणूनच या कालखंडात व्यक्ती व समूह यांच्यात द्वैत निर्माण होणे शक्यच नव्हते. उत्पादनासाठी उपयोगात आणली जाणारी अवजारे व साधने विकासाच्या प्राथमिक अवस्थेत असल्याने उत्पादन मर्यादित राहणेच स्वाभाविक होते. निरनिराळ्या समूहामध्ये येणाऱ्या संबंधामधून उत्पादित वस्तूंची देवाण-घेवाण होत असे कारण निरनिराळ्या समूहाभोवतालच्या भौतिक परिस्थितीतील भिन्नतेमुळे समूहद्वारा होणाऱ्या उत्पादनातही भिन्नता होती. पण ही देवाण-घेवाण सामूहिक पातळीवरून होत असे. निरनिराळ्या मानवसमूहांमध्ये येणाऱ्या संबंधाचे देवाण-घेवाण हे एक स्वरूप होते. तर संघर्ष हे दुसरे स्वरूप होते. समूह-समूहामधून जशी शांततापूर्ण देवाण-घेवाण होत असे त्याचप्रमाणे त्यांच्यात संघर्ष-युद्धेही-होत असत. ज्याप्रमाणे वस्तूंची देवाण-घेवाण हा समूहाच्या श्रमाचाच एक भाग होता त्याचप्रमाणे युद्ध-संघर्ष हा सामूहिक प्रयत्नांचाच एक पैलू म्हणता येईल. ह्या संघर्षांनी व युद्धांनीच सामाजिक श्रमविभाजनास व मालमत्तेच्या खाजगीकरणास चालना दिली. अति प्राचीन कालातील मानव समूहांनी इतर मानव समूहांची हकालपट्टी करूनच विशिष्ट भू-प्रदेशावर आपले स्वामित्व प्रस्थापित केले असल्याने या स्वामित्वाच्या रक्षणार्थ व नवीन प्रदेश आपल्या स्वामित्वाखाली आणण्यासाठी समूहास इतर समूहांशी युद्ध करावे लागणे अपरिहार्य होते. अशा युद्धामध्ये समूह केवळ प्रदेशच स्वअंकित करीत नसे तर त्याचबरोबर त्या प्रदेशांतील व्यक्तींना गुलामही बनवीत असे. एका मानव समूहाने विशिष्ट भू-प्रदेशावर आपले स्वामित्व प्रस्थापित करून त्या प्रदेशातील मानवांना गुलाम बनविण्याचे समूह-स्वरूप-दृष्टचा काय महत्त्व आहे याचे विवेचन करताना मार्क्सने 'कॅपिटल' या ग्रंथाच्या प्रथम खंडात म्हटले आहे की "If a man is conquered alongwith land as its organic accessory, he is conquered as one of the conditions of porduction, and this gives rise to slavery and serfdom which soon falsity and change the original form of any community and become the basis a new form" मानव जर जमिनीबरोबरच तिचा एक भाग म्हणून जिंकला गेला तर उत्पादन-स्थितीचा एक पैलू याच अर्थी तो जिंकला जातो. आणि त्यामुळेच गुलामगिरीस व भूदास्यत्व प्रथेस चालना मिळते लोकसमूहाचे मूळ स्वरूपच गुलामगिरी वा भूदास्यत्वामुळे बदलत जाते व गुलामगिरी वा भूदास्यत्व हा एक नवीन समाजव्यवस्थेचा आधार बनतो. या अवतरणानुसार मानवाने मानवास भूमीबरोबरच जिंकून गुलाम बनविण्याचे काय परिणाम होतात हे पुढील प्रकारे सांगता येईल. प्रादेशिक स्वामित्व प्रस्थापित करणारा मानवसमूह दुसऱ्या

मानवसमूहातील मानवाला ज्यावेळी गुलाम बनवितो. त्यावेळी हे गुलाम जिंकलेल्या प्रदेशाचे एकमेव उपांग ठरते, म्हणजे जमिनीप्रमाणेच गुलाम हेदेखील उत्पादनाचे एक साधन बनते. यामुळेच मूळ मानवसमूहाचे स्वरूप पालटते. मूळ मानवसमूह हा सहकार्यात्मक उत्पादनसंबंध असणाऱ्या स्वतंत्र मानवाचा समूह असतो. पण गुलामांच्या अस्तित्वाबरोबरच स्वतंत्र व गुलाम असे दोन भाग निर्माण होतात. या भागांनी बनणारा मानवसमूह हा मूळ मानवसमूहापेक्षा निराळा आहे हे मानवांना देण्यात येणाऱ्या स्वतंत्र व गुलाम या विशेषणांवरूनच स्पष्ट होण्यासारखे आहे.

स्वतंत्र व सहकार्यात्मक उत्पादनसंबंधांनी एकमेकांशी बद्ध असणाऱ्या मानव-समूहाचे, नागरिक व गुलाम असे दोन भाग असणाऱ्या समूहामध्ये, होणारे रूपांतर दोन भिन्न प्रकारच्या समाजांचे स्वरूप प्रत्ययास आणून देणारे आहे. ज्या समाजातून गुलाम व नागरिक असे भेद आढळून येतात तो समाज व्यक्तींमधील मुक्त सहचर्य हेच ज्या समाजाचे वैशिष्ट्च आहे त्या समाजापेक्षा निराळा यासाठी ठरतो की या समाजातून व्यक्तींमधील साहचार्याचे व सहकार्याचे अधिष्ठानच बदलते. गुलाम व गुलाममालक यांच्यातही साहचर्य व सहकार्य असते. पण येथे ते एका भागावर दुसऱ्या भागाने लादलेले असते. साहचर्य व सहकार्यातील स्वातंत्र्याचा अंश लुप्त झालेला असतो. दुसरे म्हणजे मुक्त साहचर्यावर आधारित असणाऱ्या मानव-समूहातील श्रमविभाजनापेक्षा गुलाम व नागरिक मिळून बनणाऱ्या समाजातील श्रमविभाजनाचे स्वरूपच निराळे होत जाते. मुक्त साहचर्यावर आधारलेल्या मानवसमूहातील उत्पादन साधनाची मालकी समूहाकडेच असते. जमीन व श्रमसाधने ही समूहाच्या मालकीची व त्यांचे वाटप कुटुंबामधून होणे हा मालमत्तेचा आदिम प्रकार आहे. पण दुसऱ्या समूहांना काबीज करून त्या प्रदेशातील मानवांना गुलाम बनविणाऱ्या मानवसमूहतील मालमत्तेचे स्वरूपही त्याबरोबर बदलणे क्रमप्राप्त ठरते. येथेच मालमत्तेच्या स्वरूपांतील अंतर्विरोध व विसंगती स्पष्ट होण्यास सुरुवात होते. गुलामावर गुलाममालकाचा जो मालकी हक्क प्रस्थापित होतो तो गुलाममालकांना समूहातील सभासदत्वामुळेच प्राप्त होतो. याचाच अर्थ असा होतो की खाजगी मालकीचे व खाजगी मालमत्तेचे अधिष्ठानच सामूहिकता हे आहे. म्हणूनच मार्क्सने म्हटले आहे की ज्या परिस्थितीविशेषाद्वारा श्रमविभाजनास चालना मिळते त्याच परिस्थितीविशेषामुळे सामूहिक असणारी मालमत्ता खंडित होऊन खाजगी मालमत्तेत रुपांतरित होऊ लागते.

मुक्त साहचर्यावर आधारित असणाऱ्या व गुलाम व नागरिक असे भेद असणाऱ्या समाजांमध्ये मालमत्तेच्या स्वरूपाबाबतच भेद आढळतात असे नाही तर त्याचबरोबर गुलाम व नागरिक असे भेद असणाऱ्या समाजामधून प्रथमत: मानवी

परात्मतेचाही उदय होण्यास सुरुवात होते. जोपर्यंत निसर्गसंपत्ती हीच संपत्ती मानली जाते व जोपर्यंत मानवाचे श्रम मूर्त किंवा वस्तुस्वरूपात रुपांतरित होत नाहीत तोपर्यंत श्रमांच्या परात्मतेचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. पण एकदा निसर्ग संपत्तीही श्रमाद्वारा वस्तुस्वरूपात पालटण्यास सुरूवात झाली की मानवी श्रमांनी निर्माण झालेल्या वस्तुविश्वास स्वतंत्र अस्तित्व प्राप्त होत जाते व हे वस्तुविश्व मानवावर आपले अधिराज्य प्रस्थापित करू लागते व येथूनच श्रमाच्या परात्मतेस सुरुवात होते. मानवी क्रियांच्या स्वरूपाचे विवेचन करणाऱ्या ॲडम स्मिथसारख्या अभिजात शास्त्रज्ञांनी मानवी क्रियांचे वेठबिगारी क्रिया (श्रम) व मुक्त उस्फूर्त क्रिया (मनोरंजनात्मक) असे प्रकार पाडले आहेत. यात मानवी श्रमाबाबतचा त्यांचा चुकीचा दृष्टिकोनच व्यक्त होतो. मानवास स्वगरजांच्या पूर्तीसाठी जबरदस्तीने जे कार्य करावे लागते त्यास ॲडम स्मिथसारखे शास्त्रज्ञ श्रम म्हणून संबोधतात. पण मानवी श्रम हे स्वभावतः वेठबिगार स्वरूपी नाहीत. मानवी श्रम विशिष्ट ऐतिहासिक-सामाजिक स्थितीत वेठबिगारीचे स्वरूप धारण करतात. विशिष्ट परिस्थितीतच श्रम हे पोटार्थी होतात हा दृष्टिकोन लक्षात ठेवून गुलामगिरी अवस्थेतील समाजापासून भांडवलशाही समाजापर्यंत निरनिराळ्या कालखंडातील समाजांमधील श्रमविभाजनाच्या विकासाचा विचार केला तर श्रमविभाजनाच्या विकासाबरोबरच श्रमांची परात्मता कशी वाढत जाते हे सहजतया लक्षात येईल. गुलाम व गुलाम मालक यांच्यातील संबंधामधून जे श्रमविभाजन अस्तित्वात आले ते सामाजिक विभाजन असून या प्रकारच्या श्रमविभाजनात गुलामांच्या वाट्यास आलेले श्रम हे त्यांच्यावर जबरदस्तीने लादण्यात आलेले व त्यांना पोटासाठी करावे लागणारे श्रम होते. म्हणूनच गुलामगिरी अवस्थेतील समाजापासूनच श्रमाचे उत्स्फूर्त व सृजनशील स्वरूप नष्ट होऊन श्रमाची परात्मता उत्तरोत्तर तीव्र होत गेली. भांडवलशाही व्यवस्थेत या परात्मतेने चरमसीमा गाठलेली असली तरी भांडवलशाही व्यवस्थेतच श्रमाच्या परात्मतेस नष्ट करणारी परिस्थितीही अपरिहार्यपणे निर्माण होत आहे. भांडवलशाहीच्या उत्पत्तीचा व विकासाचा इतिहास हा झेटलिनने म्हटल्याप्रमाणे परात्मश्रमाचे समाजशास्त्रच आहे व म्हणूनच भांडवलशाहीच्या विनाशाबरोबरच श्रमाची परात्मताही संपुष्टात येणे क्रमप्राप्तच आहे.

गुलामगिरी अवस्थेतील प्राचीन समाजामधूनच प्रथमतः शहरांचा उदय होऊन नागरी व ग्रामीण असे द्वैत मानव-समाजात स्पष्ट होत गेले. The German Ideology या त्याच्या पुस्तकात या संदर्भात लिहिताना मार्क्स म्हणतो मानवसमाज रानटी स्थितीतून सुसंस्कृत स्थितीत आदिवासी स्वरूपातून नागर स्वरूपात बदलला जाण्यास सुरुवात होते. मार्क्सच्या म्हणण्याप्रमाणे शहर व

खेडे यांच्यातील पृथकत्व हे शारीरिक भौतिक व बौद्धिक श्रमांमधील विभाजनाचे द्योतक आहे. गुलामगिरी अवस्थेतील प्राचीन सभ्य समाजांमधून सामाजिक श्रम-विभाजनाचा जो विकास होतो त्या विकासामुळेच या द्वैतास तीव्रता प्राप्त होते. शहर हे विविध उद्योग-व्यवसायांचे, चैन व संपत्ती आणि भांडवलाचे माहेरघर बनते तर खेडी व ग्रामे यांची परिस्थिती याच्या अगदी उलट होते.

गुलामगिरी अवस्थेतील प्राचीन समाजांमधील श्रमविभाजनाचे व उत्पादन संबंधाचे स्वरूपात अनेक विसंगती व परस्पर विरोधांची प्रचीती आपणास येण्यासारखी आहे. गुलाम व गुलाममालक नागरिकांमध्ये गुलाममालकच असणारे नागरिक, दरिद्री व ऋणको परंतु स्वतंत्र नागरिक, शहर व खेडी आणि व्यापार व उद्योग यांच्यातील परस्पर विरोधांमुळे प्राचीनसमाज दुर्बल झालेले असताना या समाजावर रानटी टोळयांच्या झालेल्या आक्रमणांमुळे, हे समाज नष्ट झाले व त्यांच्यातूनच नवीन समाजव्यवस्था उदयास आली. गुलामगिरी अवस्थेतील प्राचीन समाजांचा विनाश व सरंजामशाही सजाजव्यवस्थेच्या उदय या प्रक्रियामधील सातत्य कसे दर्शवावयाचे ? ज्याप्रमाणे सरंजामशाहीच्या विनाशातून भांडवलशाही व्यवस्था उदयास आली किंवा सरंजामशाहीतच भविष्यकालीन भांडवलशाही समाजव्यवस्थेची उभारणी होत होती त्याचप्रमाणे गुलामगिरी अवस्थेतील समाजाच्या विनाशाची व सरंजामशाही समाजाच्या उदयाची बीजे गुलामगिरीतच अंतर्भूत होती काय ?

गुलामगिरी अवस्थेतून सरंजामशाही व सरंजामशाहीतून भांडवलशाही समाजात समाज कसा संक्रमित होत जातो याचे स्पष्टीकरण करताना पोथीनिष्ठ मार्क्सवादी उत्पादनशक्ती व उत्पादनसंबंधाची चौकट यांच्यातील अंतर्विरोध व विसंगती यांनाच या संक्रमणासाठी जबाबदार धरतात पण त्यामुळे उत्पादनशक्ती कोणत्या व उत्पादन संबंध त्यांच्या विकासास कसे अवरोध करतात या संबंधीचा नीरस व कंटाळवाणा काथ्याकूट करीत बसावे लागते. आपल्या युक्तिवादाचा आधार म्हणून मार्क्सच्याच काही विधानांचा पुरावाही ते पुढे मांडतात. भांडवल या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेतील एका परिच्छेदातच समाज-संक्रमणास किंवा परिवर्तनास उत्पादनशक्ती व उत्पादनसंबंध यांच्यातील विरोधामुळेच चालना मिळते असे मार्क्सनेच म्हटल्याचे सांगण्यात येते व ते अंशतः खरेही आहे. कारण मार्क्सने त्या परिच्छेदात स्पष्टपणे असे म्हटले आहे की, उत्पादनशक्तीचा विकास होत असता हा विकास अशी अेक अवस्था गाठतो की ज्या अवस्थेत समाजाच्या भौतिक उत्पादनशक्तींचा प्रचलित संबंधांशी संघर्ष उत्पन्न होतो. या संघर्षामुळेंच सामाजिक क्रांती घडून येते व समाज अेका नव्या अवस्थेत पदार्पण करतो. मार्क्सच्या या विधानाचे पोथीनिष्ठ व सरलीकृत असे जे स्पष्टीकरण मार्क्सवादी देतात

त्यावरून असा आभास उत्पन्न होतो की उत्पादनाची नवनवीन तंत्रे, अवजारे, हत्यारे याच मानवी इतिहास घडविणाऱ्या शक्ती आहेत. मार्क्सनेच असे म्हटले आहे की "The hand-mill gives you society with the feudal lord, steam-mill, society with the industrial capitalist," हातचक्की असणाऱ्या समाजामधून आपणास सरंजामदार आढळून येईल तर बाष्पशक्तीवर चालणारी चक्की असलेल्या समाजात औद्योगिक भांडवलदार आढळेल. समाज संक्रमण हे इतके यांत्रिक स्वरूपाचे असेल तर अणुशक्तीच्या उदय व विकासाबरोबरच भांडवलशाही समाजाचा विनाशही आपोआपच होणार असे गृहीत धरण्यास हरकत नाही पण गुलामगिरीतून सरंजामशाही व सरंजामशाहीतून भांडवलशाही व्यवस्थेत समाजाचे झालेले परिवर्तन इतक्या यांत्रिक स्वरूपाचे असते असे मानवासच इतिहासाचा व विश्वाचा निर्माता मानणाऱ्या मार्क्सने प्रतिपादन केले असणे मार्क्सच्या दृष्टिकोणातील असंबद्धता दर्शविणारे ठरेल. "The Poverty of philosophy" या त्याच्या पुस्तकात मार्क्सने केलेले एक विधान या संदर्भात अत्यंत उद्‌बोधक आहे. मार्क्सने म्हटले आहे की "of all the instruments of of production the greatest productive power is the revolutionary class itself" "Wage labour and capital" या ग्रंथातील आणखी अेक अवतरणही मार्क्सचा दृष्टिकोन दर्शविण्याच्या दृष्टीने पुरेसे आहे. तेव्हा उत्पादन-शक्ती व उत्पादनसंबंध यांच्यातील परस्पर संबंधातच इतिहासाचे गतित्व शोधताना आपणास हे लक्षात ठेवावे लागेल की अवजारे, हत्यारे, यंत्रे यांच्यापेक्षा मानव हा उत्पादनशक्तींचा जास्त महत्त्वपूर्ण भाग आहे. "Marx in his own words" या पुस्तकात फिशरने म्हटल्याप्रमाणे Men with their technical and social experience, their needs and their insights, the degree of their organization and consciousness are more important. उत्पादन साधने व शक्ती यांनी निर्माण होणारी भौतिक स्थिती क्रांतिकारक वर्गाच्या उदयास पोषक ठरत असली तरी क्रांती घडवून आणतात ती जाणीव व कल्पना असणारे मानवच हेच तथ्य लक्षात ठेवून गुलामगिरीतून सरंजामशाहीत समाज कसा संक्रमित झाला याचे स्पष्टीकरण करणे योग्य ठरेल.

गुलामगिरीच्या अवस्थेतून सरंजामशाहीच्या अवस्थेत समाजाच्या होणाऱ्या संक्रमणाचे किंवा परिवर्तनाचे माध्यम क्रांतिकारक वर्गच असतो व म्हणूनच गुलामगिरीच्या अवस्थेत कोणता वर्ग क्रांतिकारक भूमिका वठवितो हे स्पष्ट केल्यास गुलामगिरीतून सरंजामशाहीचा उदय कसा झाला याचे स्पष्टीकरण करता येईल. गुलामगिरी अवस्थेतील समाजात कोणते वर्ग होते व त्यापैकी कोणता वर्ग क्रांति-कारक होता याचे विवेचन करताना मार्क्सच्या वर्गविषयक सिद्धांताचाच आधार

घ्यावा लागतो. येथे फक्त एवढेच लक्षात घेऊ की उत्प:दन साधनांशी व उत्पादन तंत्राशी समाजातील विविध गटांचा असणारा संबंध त्यांची वर्गस्थिती निश्चित करतो. हा विचार मार्क्सच्या वर्गविषयक सिद्धांतातील मुख्य विचार आहे. ह्या विचाराप्रमाणे गुलामगिरी अवस्थेतील समाजात निरनिराळ्या गटांचा विचार करता हे आढळून येते की या समाजात उत्पादन साधने व तंत्रे यांच्यावर मालकी असणाऱ्या गुलाममालकांचा साधने व तंत्रे याच्याशी मालकीसंबंध होता. तर याच समाजातील गुलाम हे केवळ राबणारे व साधन तंत्रावर मालकी नसणारे होते. एवढेच नव्हे तर गुलाम जवळजवळ उत्पादनाचे एक साधन म्हणूनच गणले जात असत. साधन व तंत्रावरच नव्हे तर त्यांच्या साहाय्याने निर्माण केलेल्या वस्तु–संपत्तीवरही गुलामांची काहीच मालकी नव्हती. सर्वस्वी वंचित असे गुलाम हे त्यांच्या स्थितीमुळेच एक वर्ग बनले होते व या दोन वर्गाच्या मधोमध होता तो स्वतत्र परंतु दरिद्री नागरिकांचा वर्ग. या विभागाची उत्पादन साधने व तंत्रे यांच्यावर मालकी नव्हती पण गुलामांपेक्षा यांची समाजस्थिती वेगळ्या प्रकारची होती. दरिद्री असणारा व उत्तरोत्तर गुलाम मालकांचा ऋणको होत जाणारा स्वतंत्र नागरिकांचा हा वर्ग त्याच्या वैशिष्ट्यपूर्ण स्थितीमुळेच मालकांपेक्षा गुलामांना जास्त जवळचा होता. गुलामांच्या उठावास चालना देण्याचे व त्यांचे नेतृत्व करण्याचे कार्य याच वर्गाने केले. म्हणूनच हा वर्ग सामाजिक क्रांतीचे माध्यम ठरला व परिणामत: गुलामगिरी अवस्थेतील प्राचीन समाजव्यवस्था ढासळून पडली.

पण गुलाम व स्वतंत्र परंतु दरिद्री नागरिकांच्या संयुक्त लढ्यामुळे गुलामगिरी अवस्थेतील समाजव्यवस्था ढासळून पडली असे म्हणताना एक बाब विचारात घेणे आवश्यक आहे. सी. राईट मिल्सने समाजसंक्रमणाबाबत मार्क्सच्या दृष्टिकोनाचे विवेचन करतांना असे म्हटले आहे की, अनेक ऐतिहासिकत: विशिष्ट कालखंडाच्या शेवटात जी सामाजिक क्रांती घडून आली ती सामाजिक क्रांती या दोन घटकांच्या संयोगाचा परिणाम आहे. क्रांती घडून येण्यासाठी तो घडवून आणणारा व म्हणूनच क्रांतीचे माध्यम असणारा एक क्रांतिकारक लढाऊ वर्ग आवश्यक आहे. म्हणजे या वर्गातील व्यक्तीच्या इच्छा, आशा, आकांक्षांमधून संक्रमणाची तीव्रता व्यक्त व्हावयास हवी. या वर्गाच्या इच्छा, आशा–आकांक्षांनी या वर्गास संक्रमणाशी एकरुप करून टाकावयास हवे. यादृष्टीने क्रांती घडवून आणणाऱ्या वर्गाच्या इच्छा आकांक्षांना क्रांतीचा आत्मनिष्ठ घटक म्हणता येईल. पण असा वर्ग असला तरी हा वर्ग क्रांती घडवून आणेल किंवा नाही हे उत्पादनाच्या वस्तुनिष्ठ स्थितीवरही अवलंबून आहे हे विसरता येणार नाही. रोमन साम्राज्याचे उदाहरण या संदर्भात देता येईल. रोमन समाजात सुरुवातीस स्वतंत्र असणाऱ्या व स्वत:ची जमीन

कसणाऱ्या नागरिकांजवळील त्यांच्या मालकीच्या जमीनी कालांतराने हिसकावून घेण्यात आल्या व उत्पादनाच्या साधनावरील त्यांचे मालकी हक्क संपुष्टात आले. एकीकडे छोटया शेतकऱ्यांच्या जमीनी हिसकावून घेण्यात येत होत्या तर दुसरीकडे मोठमोठे जमीन–मालक निर्माण होत होते व अगणित संपत्ती साठविली जात होती. जमिनीवरील मालकी नष्ट झालेल्या नागरिकांची स्थिती भांडवलशाहीच्या उदयकाली असणाऱ्या कामगारांच्या स्थितीपेक्षा निराळी नव्हती–श्रमाखेरीज त्यांच्याही जवळ उत्पन्नाचे आणखी कोणतेही साधन नव्हते. त्यांचे शोषण करण्या-साठी व त्यांना राबवून घेण्यासाठी हवी असणारी संपत्ती किंवा भांडवलही समाजात उपलब्ध होते. असे असतांनाही भांडवलशाही अस्तित्वात आली नाही व नागरिक कामगारही बनले नाहीत. असे कां झाले नाही याचे स्पष्टीकरण करताना अर्थातच आपणास उत्पादनशक्तीच्या विकासाची पातळी लक्षात घ्यावी लागेल. म्हणूनच केवळ क्रांती घडवून आणण्याची इच्छा असणारा क्रांतिकारक वर्ग असूनच चालत नाही तर त्याचबरोबर क्रांती यशस्वी होण्यासाठी उत्पादनशक्तीचा विकासही विशिष्ट पातळीपर्यंत झालेला असणे आवश्यक आहे. क्रांतीसाठी आवश्यक असणारी ही स्थिती वस्तुनिष्ठ स्थिती आहे. "The Steam mill will give you a society with the industrial capitalist at the top" बाष्पशक्तीवर चालणारी चक्की असणाऱ्या समाजांमध्ये शिखरस्थानी औद्योगिक भांडवलदारच असेल. या विधानाचा अर्थही याच संदर्भात सामावून घेता येईल. मार्क्सचा सामाजिक क्रांती-बाबतचा व मानवेतिहासाबाबतचा दृष्टिकोन व्यक्त करणारे एक अवतरण या बाबतीत फार बोलके आहे "Men make their own history; but they do not make it just as they please; they do not make it under circumstances chosen by themselves, but under cirrcumstances directly encountered, given and transmitted from the past." मानवच स्वतःचा इतिहास घडवीत असले तरी तो त्यांना हवा त्याप्रमाणे घडविता येत नाही; स्वतःच निवडलेल्या स्थितींमध्ये त्यांना इतिहास घडविता येत नाही, तर गतकालातून संक्रमित झालेल्या व देय असलेल्या परिस्थितींशी सामना करीत असतानाच मानव इतिहास घडवीत असतो. गुलामगिरी अवस्थेतील समाज कालांतराने नष्ट होत जाण्यास ज्याप्रमाणे उत्पादनशक्तीचा विकास कारणीभूत झाला आहे त्याचप्रमाणे गुलामगिरी अवस्थेतील समाजाचे सरंजामशाही समाजा-मध्ये झालेल्या संक्रमणासाठी गुलामगिरी अवस्थेतील क्रांतिकारक वर्गाची भूमिकाही महत्त्वपूर्ण आहे. गुलामगिरीतून सरंजामशाहीत समाजाचे झालेले संक्रमण गुलामांनी केलेल्या उठावामुळे जरी घडून आले असले तरी वरील परिच्छेदात दर्शविल्याप्रमाणे या उठावांना उत्पादनशक्तींमध्ये घडून आलेल्या विकासाची पार्श्वभूमीही महत्त्वाची आहे. सरंजामशाहीत पदार्पण करणाऱ्या समाजसंरचनेचे स्वरूप या संक्रमणा-

बरोबरच बदलणे क्रमप्राप्त होते. सरंजामशाहीत भूप्रदेशावर राजाची तत्वतः मालकी असली तरी ज्यांच्या सहकार्यावर राजाचे सिंहासन आधारले होते त्या सरदार, अमीर, उमरावांना राजाने जमीनी वाटून दिलेल्या होत्या व म्हणूनच प्रत्यक्षात जमीन ही सरंजामदारांच्या मालकीची झाली. सरंजामदारास देण्यात आलेल्या प्रदेशात राहणारा व जमिनीची मशागत करणारा शेतकरी साहजिकच सरंजामदाराच्या अधिपत्याखाली आला. या शेतकऱ्यांना किंवा भूदासांना शेतजमिनीचा काही भाग त्यांच्या मालकीचा करून देण्यात आला असला तरी त्याच्या मोबदल्यात भूदासांना सरंजामदाराच्या जमिनीवर फुकटात राबावे लागत असे. ग्रामीण विभागातून जमिनीशी संबंधित असणारे हे दोन भाग त्यांच्या जमिनीशी असणाऱ्या संबंधाच्या स्वरुपामुळे दोन वर्गप्रकारांमध्ये विभागले गेले होते. त्याच प्रकारची व्यवस्था नागरी विभागातूनही अस्तित्वात आली. ग्रामीण विभागातून उत्पादन साधनांवर सरंजामदारांची मालकी होती तर शहरामधून वस्तूंच्या उत्पादनासाठी लागणाऱ्या अवजार–हत्यारांवर कारागिरांची मालकी होती. हे कारागीर आपल्या हाताखाली शिकाऊ उमेदवार व रोजंदार ठेवीत असत व रोजंदारीवर मजूरही ठेवत असत. सरंजामदारांचा भूदासाशी ज्या प्रकारचा संबंध होता त्याचप्रकारचा संबंध कारागीर आणि शिकाऊ उमेदवार व रोजंदार यांच्यात होता. कृषि व औद्योगिक उत्पादनात भाग घेणाऱ्या व त्यामुळे परस्परांशी संबंधित असणाऱ्या वर्गामधील संबंधाचे स्वरुपच भांडवलशाही व्यवस्थेतील वर्गीय संबंधापेक्षा निराळे आहे. जमीन हे उत्पादनाचे साधन व त्यावर सरंजामदारांची मालकी असली तरी सरंजामदाराच्या जमीनीशी व त्यामुळेच भूदासांशी असणाऱ्या संबंधांचा विचार करता असे आढळून येते की या संबंधात वैयक्तिकता होती. सरंजामदारास बहाल केली जाणारी पदवीच जमीनीशी त्याचे वैयक्तिक नाते दर्शविणारी होती. जमीन ही सरंजामदारांसाठी केवळ उत्पन्नाचे एक साधनच नव्हते तर जमीन ही त्यांची वैयक्तिक प्रतिष्ठेची बाब होती. सरंजामदाराप्रमाणेच भूदासांच्याही जमिनीशी असणाऱ्या संबंधात कल्पनारम्यता होती व त्याचप्रमाणे जमीन व शेतकीची साधने भूदासाच्या मालकीची असल्याने जमीन ही त्यांच्यासाठी जन्मदात्री होती. जमिनीबाबत केवळ कठोर स्वार्थ व्यवहाराची दृष्टी नव्हती तर त्यात माणुसकी होती, भावना होत्या. भूदासाप्रमाणेच शहरातील कारागिरांचा आपल्या व्यवसायाबाबतचा दृष्टिकोन निराळा होता. त्यांना त्यांच्या व्यवसायाबाबत आस्था होती व आपल्या व्यावसायिक कौशल्याबाबत अभिमान होता. अवजार–हत्यारांच्या साह्याने बनविलेली वस्तु ही त्यांच्या दृष्टीने केवळ एक क्रयवस्तूच नव्हती तर ती त्यांच्या कौशल्याचे प्रतीकही होती. भांडवलदारी उत्पादन पद्धतीत हे सर्व बदलत जाते व शुद्ध स्वार्थ, नफ्याखेरीज वस्तूच्या आणखी कोणत्याही पैलूचे स्वारस्य वाटेनासे होते. म्हणूनच भांडवलदारी उत्पादन पद्धतीत श्रमिक–श्रम हा जवळ

जवळ पूर्णार्थाने परात्म होत जातो. या उत्पादन पद्धतीवर विदारक टीका करताना या पद्धतीत श्रमिक हा निसर्गापासून, स्वत:पासून व त्यानेच निर्माण केलेल्या वस्तूंपासून कसा परात्म होत जातो व श्रमाची ही परात्मस्थिती मानवत्वाचा शुद्ध विपर्यास कसा आहे याचे मार्क्सने केलेले विवेचन भांडवलदारी उत्पादन पद्धतीबाबत त्यास वाटण्याऱ्या अतीव घृणेचे दर्शन घडविणारे आहे. ॲरॉनने भांडवलशाहीतील ज्या अंतर्विरोधास मार्क्सच्या विचारांची केन्द्रसंज्ञा म्हणून संबोधिले आहे त्या अंतर्विरोधाच्या विवरण व स्पष्टीकरणाकडेच आपणास वळावयाचे आहे. पण त्यापूर्वी सरंजामशाहीतून भांडवशाही समाजात समाजाच्या झालेल्या संक्रमणात भांडवलदार वर्गाचे कार्य पुरोगामी व क्रांतिकारक स्वरुपाचे राहिलेले आहे हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. गुलामगिरी अवस्थेतील समाजव्यवस्थेच्या विनाशात ज्याप्रमाणे त्या समाजव्यवस्थेतील एका वर्गाचे कार्य महत्त्वपूर्ण राहिले त्याचप्रमाणे सरंजामशाहीविरुद्ध लढा देण्यात व ही व्यवस्था मोडून काढण्यात शहरामधून उदयास आलेल्या भांडवलदारांनीच पुढाकार घेऊन समाजाचे नेतृत्व केले. सरंजामशाही समाजातील शहरांच्या विकास व भरभराटीतच भांडवलदार वर्गाचा उदय व विकास अंतर्भूत आहे. भांडवलदारी उत्पादन व्यवस्थेचे विवेचन करताना ॲरॉनने म्हटल्याप्रमाणे मार्क्सचे तीन उद्देश होते—(१) उत्पादन व्यवस्था अस्तित्वात कशी आली याचे विवेचन करणे. हे विवेचन अर्थातच भांडवलशाहीच्या उदयासाठी जबाबदार ठरलेल्या परिस्थिती–विशेषांचे स्पष्टीकरण राहील. (२) ह्या उत्पादन व्यवस्थेचे कार्य कसे चालते व तिचा विकास कसा होतो आणि (३) ह्या व्यवस्थेच्या विकासातच तिच्या विनाशाची बीजे कशी अंतर्भूत झाली आहेत ह्याचे स्पष्टीकरण करणे. मार्क्सने भांडवलदारी उत्पादन पद्धतीच्या कार्याविषयी, तिच्या विकासा व विनाशाविषयी केलेले विवेचन वादंग माजविणारे ठरले आहे व आजही हा वाद मिटलेला नाही.

भांडवलशाही ही मानवीसमाजाच्या संक्रमणातील वर्गीय समाजाचे अंतिम स्वरूप आहे व यापुढे अस्तित्वात येणाऱ्या समाजामध्ये शोषक-शोषित, शासक व शासित असे वर्गच राहणार नाहीत हा सर्वपरिचित असा एक मार्क्सप्रणीत विचार आहे. भांडवलदारी उत्पादनपद्धती हे वैशिष्टच असणारे समाज आहेत वर्तमानकालीन औद्योगिक समाज व या औद्योगिक समाजांमधील अंतर्विरोधाची परिणती वर्गविहीन समाज निर्माण होण्यातच होईल हे आधुनिक समाजांच्या अध्ययनाच्या आधारे मार्क्सने वर्तविलेले भाकित आहे. मार्क्सची भविष्यवाणी आजही सत्य ठरली नाही व म्हणूनच भांडवलशाही व्यवस्थेच्या ज्या विश्लेषण व अध्ययनाच्या आधारावर मार्क्सने भविष्य वर्तविले होते ते विश्लेषण व अध्ययनच दोषपूर्ण असले पाहिजे असा अभिप्राय मार्क्सवादाचे बरेचसे अभ्यासक देतात. मार्क्सवादाच्या अभ्यासकांनी

घेतलेल्या आक्षेपांचे स्वरूप समजावून घेण्यासाठी आपणास प्रथमत: भांडवलदारी उत्पादनपद्धत, तिची कार्यपद्धती व विकास आणि तिचा अपरिहार्य असणारा विनाश यांच्यासंबंधी मार्क्सने केलेले विवेचन लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

भांडवलदारी उत्पादनपद्धती व भांडवलशाही समाजव्यवस्था

भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या उदयाचे, विकासाचे व भविष्यकालीन विनाशाबाबतचे मार्क्सचे विवेचन समजावूत घेताना आपणास हे लक्षात घेतले पाहिजे की या सर्व विवेचनातून श्रमाच्या परात्मतेसंबंधी, श्रमिकांच्या पशुतुल्य होत जाणाऱ्या जीवनाविषयी, वस्तुदैवतवादाविषयी व संपूर्ण समाजजीवनच मानवी स्वरूपाचे विकृतस्वरूप होत जाण्यासंबंधी मार्क्सला वाटणारी तीव्र घृणा वारंवार व्यक्त झालेली आहे. भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीसंबंधी मार्क्सने केलेले विवेचन समजावून घेताना आपणास हे लक्षात घ्यावयास हवे की मार्क्सच्या विवेचनाचे परीक्षण करताना आपला दृष्टिकोन समाजशास्त्रीय राहणार आहे. ॲडम स्मिथ, क्विन्से सारख्या अर्थशास्त्रज्ञांनीही उत्पादन प्रक्रियेत सहभागी होणाऱ्या मानवा-मानवांमधील व मानवी गटागटांमधील संबंधाच्या अध्ययनासच अर्थशास्त्र मानले आहे. याचा अर्थ हा की मानवांमधील परस्परसंबंधाचे उत्पादन प्रक्रियेच्या संदर्भात करण्यात येणारे विश्लेषण हे प्रामुख्याने समाजशास्त्रीय स्वरूपाचेच राहावयास हवे. मार्क्सने समकालीन अर्थशास्त्रज्ञांचा हाच दृष्टिकोन स्वीकारून भांडवलदारी उत्पादन पद्धतीचे विश्लेषण प्रस्तुत केले असल्याने या विश्लेषणातील अर्थशास्त्रीय पैलूंचा विचार आमच्या दृष्टीने गौण स्वरूपाचा आहे. भांडवलदारी उत्पादन-पद्धतीचे मार्क्सने केलेले विश्लेषण हे अर्थव्यवस्थेचे समाजशास्त्रीय विश्लेषण आहे. मूल्य, किंमत, मागणी-पुरवठा यासारख्या अर्थशास्त्रीय संज्ञांमधून अभिव्यक्त होणाऱ्या आर्थिक संबंधाचे आधार असतात मानवामांनवांमधील सामाजिक संबंध व हाच विचार मार्क्सच्या श्रमप्रक्रियेच्या केलेल्या विश्लेषणात वारंवार व्यक्त झालेला आहे. तेव्हा भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीचे मार्क्सने प्रस्तुत केलेले समाजशास्त्रीय विश्लेषणच आम्हास प्रामुख्याने समजावून घ्यावयाचे आहे. हे विश्लेषण समजावून घेताना आपण (१) भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीचा उदय, (२) या पद्धतीच्या विकासाची प्रक्रिया, (३) या पद्धतीच्या विकासाची तिच्या विनाशात होणारी परिणती ह्यासंबंधी मार्क्सने केलेले विवेचन लक्षात घेऊ या.

(१) भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीचा उदय

(१) भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या उदय व विकाससंबंधीच्या विवेचना-वरच मार्क्सने आपले सर्व लक्ष केंद्रित करण्याचे कारण काय ? मार्क्सप्रमाणेच दरखीम, काँत, सिमाँ, वेबरसारख्या समाजशास्त्रज्ञांच्या व ॲडम स्मिथ, क्विन्से, रिकार्डोसारख्या अर्थशास्त्रज्ञांच्या चिंतनामधून या भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्याच

विचारास वरेच महत्त्व असल्याचे आढळून येत असले तरी मार्क्सचा दृष्टिकोन वरील समाजशास्त्रज्ञांच्या व अर्थशास्त्रज्ञांच्या दृष्टिकोनापेक्षा निराळाच का राहिला या प्रश्नाचे उत्तर मार्क्सने अवलंबिलेल्या पद्धती शास्त्रीय भूमिकेच्याच संदर्भात देता येईल. विभिन्न समाजावस्था व त्यांच्यात ऐतिहासिकत: झालेले संक्रमण यांचे स्पष्टीकरण करताना मार्क्सने द्वंद्वात्मक पद्धतीचा उपयोग केला आहे. प्रत्येक विशिष्ट समाजव्यवस्थेतच त्या व्यवस्थेच्या विनाशाची बीजे अंतर्भूत झालेली असतात ह्या द्वंद्वात्मक दृष्टिकोनाचा उपयोग गुलामगिरी व सरंजामशाही समाजांचा विकास कसा झाला हे स्पष्ट करण्यासाठी जसा त्याने केला त्याचप्रमाणे याच दृष्टिकोनाच्याच आधारे भांडवलशाही समाजव्यवस्थेचेही त्यास विश्लेषण करावयाचे होते व त्यातच हेही स्पष्टतया दाखवावयाचे होते की भविष्यकालीन साम्यवादी समाजाचे स्वरूपही भांडवलशाही समाजाच्या विश्लेषणाच्या अनुषंगानेच स्पष्ट होऊ शकते. म्हणून भांडवलशाही समाजाच्या अध्ययनाचे महत्त्व दोन प्रकारचे (१) भविष्यकालीन साम्यवादी समाजाच्या स्वरूपासंबंधीच्या विचारांची पार्श्वभूमी, (२) भविष्यकालीन साम्यवादी समाज हा भांडवलशाहीतूनच उदयास येणार म्हणून भांडवलशाहीतील द्वंद्वात्मक संबंध कोणते ? या व्यवस्थेतील अंतर्विरोधाचे स्वरूप काय हे समजावून घेणे या दोन्ही दृष्टींनी भांडवलशाही व्यवस्थेचे अध्ययन महत्त्वपूर्ण ठरते.

भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या अध्ययनात प्रथमत: ही उत्पादनपद्धती उदयास कशी येत गेली याचे विवेचन आवश्यक ठरते. भांडवलदारी उत्पादन-पद्धतीचा उदय सरंजामशाही समाजाच्याच चौकटीत झाला. सरंजामशाही समाज-व्यवस्थेत ग्रामीण उत्पादन हे सरंजामदार, भूदास यांच्या परस्परसंबंधाच्या चौकटीत तर नागरी औद्योगिक उत्पादन हे व्यवसायसंबंधांनी घालून दिलेल्या निर्बंधाच्या चौकटीत होत असे. मार्क्सने म्हटल्याप्रमाणे भांडवलशाही समाजाची आर्थिक संरचना ही जर सरंजामशाही समाजाच्या आर्थिक संरचनेतूनच विकसीत होत गेली असेल तर अर्थातच संरजामशाही आर्थिक संरचनेत कोणत्या कारणांमुळे परिवर्तने घडून आली हे समजावून घेणे भांडवलदारी आर्थिक संरचनेच्या उदयाचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी आवश्यक ठरते. सरंजामशाही समाजातील आर्थिक संरचना बदलत जाऊन भांडवलदारी आर्थिक संरचना कशी अस्तित्वात येत गेली ह्याचे स्पष्टीकरण करताना परिवर्तन प्रक्रियेकडे यांत्रिकपणे पाहणारे पोथीबंद मार्क्सवादी असे प्रतिपादन करतात की, यंत्रतंत्रामधील सुधारणा व त्यामुळे वाढलेली उत्पादनशक्ती ही सरंजामशाही समाजातील आर्थिक संरचनेत घडून आलेल्या स्थित्यंतराचे व भांडवलदारी आर्थिक संरचनेच्या उदयाचे कारण आहे. पण हे स्पष्टीकरण एकतर अपुरे आहे व दुसरे म्हणजे परिवर्तन-प्रक्रियेचा विपर्यासदेखील आहे. यंत्रतंत्राची निर्मिती हे औद्योगिक क्रांतीतील मानवाचे

स्पृहणीय यश असले तरी तंत्र-विद्या-यंत्र-तंत्रे ही मानवाच्या सृजनक्षमतेची अभिव्यक्ती आहे हे लक्षात ठेवावयास हवे. ॲव्हिनेरीने दर्शविल्याप्रमाणे मानवाची ही सृजनक्षमता किंवा मानवद्वारा यंत्रतंत्राचा झालेला विकास विशिष्ट ऐतिहासिक स्थितीतील मानवांना भासलेल्या गरजांच्या अनुषंगानेच समजावून घेता येईल. म्हणूनच यंत्र तंत्राचा विकास हा मार्क्सच्या दृष्टीने गौण मुद्दा व ज्या ऐतिहासिक स्थितीने मानवी गरजांना चालना देऊन तो विकास शक्य केला ती ऐतिहासिक स्थिती ही भांडवलदारी आर्थिक संरचना कशी अस्तित्वात आली हे समजावून घेण्याच्या दृष्टीने जास्त महत्त्वदायी ठरते. मार्क्सच्या विवेचनाकडे पाहिल्यास भांडवलशाहीच्या ऐतिहासिक विकासाचे स्पष्टीकरण करताना तो, ज्या कारणांमुळे समाजाच्या वाढत्या गरजा भागविल्या जाणे शक्य झाले त्या कारणांना यंत्रतंत्राच्या निर्मितीस नव्हे–प्रधान महत्त्व देतो. आंतर्राष्ट्रीय व्यापाराचा विस्तार, नवीन व्यापारी मार्गांचा शोध, अमेरिकेचा शोध, या सर्व कारणांमुळे युरोपमध्ये अशी एक परिस्थिती निर्माण झाली की ज्यामुळे यंत्रतंत्राचा विकास अपरिहार्य झाला.

पण यंत्रतंत्राच्या विकासास वरील कारणांनी जन्म दिला व या कारणांमुळे निर्माण झालेल्या परिस्थितीतच मानवाच्या वाढत्या गरजा भागविल्या जाण्याची शक्यता निर्माण झाली असे मानले तरी आंतर्राष्ट्रीय व्यापार वाढल्यामुळे, अमेरिकेचा शोध लागल्याने यंत्रनिर्मिती कशी शक्य झाली हे स्पष्ट होत नाही. प्रस्थापित उत्पादनपद्धतीद्वारा ज्या भागविल्या जाणे शक्य असते तेवढ्याच गरजा मानवास असतात असे नाही. नेहमीच मानवाच्या गरजा ह्या उत्पादितापेक्षा जास्त राहिल्या आहेत. पण तांत्रिक विकासामुळे अपेक्षित व प्राप्त यांच्यातील अंतर कमी होत जाण्याची शक्यता मात्र सरंजामशाहीच्या शेवटाशेवटास सत्य होत गेली. तांत्रिक विकासाची शक्यताच भांडवलाच्या आद्य संचयावर अवलंबून असल्याने औद्योगिक क्रांती व यंत्रोत्पादन ह्यांनी भांडवलशाहीस चालना दिली नसून भांडवलशाहीच्या प्रक्रियेचा यंत्रोत्पादन हा शेवटचा बिंदू आहे. म्हणूनच सरंजामशाही आर्थिक संरचनेतून भांडवलदारी आर्थिक संरचना कशी अस्तित्वात येत गेली याचे विवेचन करताना भांडवलाच्या आद्य संचयास कोणती परिस्थिती पोषक ठरली याचा विचार आवश्यक ठरतो. भांडवलशाहीच्या उदयास किंवा भांडवलाच्या आद्य संचयास कोणती परिस्थिती जबाबदार ठरली यासंबंधीच्या मार्क्सने केलेल्या विवेचनाचे स्वरूप मॅक्सवेबरने आधुनिक भांडवलवादाच्या उदयासंबंधी केलेल्या विवेचनापेक्षा निराळे आहे. भांडवलवादाच्या उदयाची कारणे भांडवलाच्या आद्य संचयातच शोधणे आवश्यक आहे. १८५४ मध्ये एंजल्सला लिहिलेल्या एका पत्रात मार्क्सने या प्रश्नाचा उहापोह केला असून युरोपमध्ये मध्ययुगाच्या शेवटास घडून आलेल्या सामाजिक, राजकीय क्रांतीमुळेच भांडवलाचा आद्य संचय व औद्योगिक

क्रांती शक्य झाली असे म्हटले आहे. मध्ययुगाच्या शेवटास घडून आलेल्या या सामाजिक–राजकीय क्रांतीचे स्वरूप काय होते ? व या क्रांतीमुळे असे कोणते बदल घडून आणले की ज्यायोगे भांडवल संचय शक्य झाला ह्याचा विचार यासाठी आवश्यक ठरतो. मध्ययुगाच्या शेवटास घडुन आलेल्या स्थित्यंतराचे स्पष्टीकरण करताना मार्क्सने हा मुद्दा पुढे मांडला की जमीन व शेती यांचे या सुमारास होत गेलेले व्यापारीकरण भांडवलवादाच्या उदयास पोषक ठरले आहे. एकीकडे जमीन व शेतीचे व्यापारीकरण व दुसरीकडे मार्क्स ज्यास नागर समाज (Civil Society) म्हणतो त्या नागर समाजाचा विकास या दोन कारणांनी भांडवलाचा आद्य संचय शक्य झाला.

नागर समाजाचा उदय झाला म्हणजे काय ह्याचे स्पष्टीकरण आवश्यक आहे. मानवसमाजात शहरांचे अस्तित्व तसे प्राचीन कालापासूनच आहे. सरंजामशाही समाजामध्ये शहरे ही औद्योगिक उत्पादनाची केन्द्रे होती. सरंजामशाहीत औद्योगिक उत्पादन ज्या उत्पादन संबंधाच्या चौकटीत घडून येत असे ती चौकट सरंजामशाही समाजाचे वैशिष्टच दर्शविणारी होती. शहरामधील औद्योगिक उत्पादनावर अनेक सरंजामशाही बंधने होती व शहरांमधील व्यवसायसंघांनी कारागिरांवर अनेक निर्बंध लादले होते. जोपर्यंत शहरी उत्पादन व्यवसायसंघाच्या निर्बंधापासून व सरंजामदारांच्या राजकीय वर्चस्वापासून मुक्त होणे शक्य नव्हते तोपर्यंत आर्थिक क्रिया व उत्पादन यांचे सयुक्तीकरण होणे शक्य नव्हते. उत्पादनामागची प्रेरणा जोपर्यंत स्वार्थ बनत नाही व जोपर्यंत उत्पादनावर असणारी राजकीय, नैतिक व सामूहिक बंधने दूर होत नाहीत तोपर्यंत अर्थोत्पादनाचे सयुक्तीकरण होणे अशक्य व जोपर्यंत उत्पादनासंबंधीच्या दृष्टिकोनांत असे परिवर्तन घडून येत नाही तोपर्यंत भांडवलाचा आद्य संचय असंभव ठरतो. म्हणूनच आर्थिक वर्तन, स्वातंत्र्य व आर्थिक क्रियांचे सयुक्तीकरण ह्यांना भांडवलवादास चालना देण्याच्या दृष्टीने बरेच महत्त्व आहे. समाजातील विभिन्न गटांना लाभणाऱ्या आर्थिक स्वातंत्र्यातूनच नागर-समाज उदयास येतो. अशा आर्थिक स्वातंत्र्यासाठी ज्यांनी प्रथमतः बंडाचे निशाण उभारले त्या शहरामधील सनदी नागरिकांच्या चळवळीमध्येच भांडवलवादास निर्माण करण्याची शक्ती होती. शहरामधील हे सनदी नागरिक म्हणजे भूदास्यत्वाच्या शृंखलापासून व सरंजामदारांच्या वर्चस्वापासून मुक्त झालेले भूदासच होते. या नागरिकांनीच आर्थिक वर्तनाबाबत व्यक्तींना स्वातंत्र्य प्राप्त व्हावे म्हणूनच सरंजामशाही समाजातील निर्बंधाविरुद्ध लढा पुकारला. शहरांमधून औद्योगिक उत्पादन ही शहरांमधील व्यावसायिकसंघांनी नियंत्रित केलेली बाब होती व या संघांमधून सर्वांनाच प्रवेश नव्हता. व्यावसायिक संघांनी कारागिरांवर व नवीन सभासदांच्या प्रवेशावर घातलेले निर्बंध व्यक्तींना

आर्थिक वर्तनाचे स्वातंत्र्य नाकारणारे तर होतेच पण त्याचबरोबर या निर्बंधांमुळे उत्पादनास मर्यादाही पडल्या होत्या. जोपर्यंत व्यावसायिक संघांनी घालून दिलेल्या निर्बंधांच्या व सरंजामशाही समाजातील राजकीय, धार्मिक व नैतिक बंधनाच्या चौकटीत होणारे उत्पादन समाजाच्या गरजा भागविण्यास पुरेसे होते तोपर्यंत शहरामधील उत्पादन व्यवस्थेत बदल घडणे संभवनीय नव्हते. पण व्यापार विस्तार लांबपल्याच्या जहाजाची बांधणी अमेरिकेसारख्या नवीन खंडाचा शोध यांच्यामुळे मध्ययुगीन बाजारपेठेच्या कक्षा अत्यंत विस्तारल्या व बाजारपेठेच्या मागण्या पूर्ण करण्यात शहरामधील औद्योगिक उत्पादन अपुरे पडावयास लागले. साहजिकच आर्थिक वर्तनाबाबत स्वातंत्र्याची मागणी करणाऱ्या सनदी नागरिकांच्या व व्यापाऱ्यांच्या चळवळीस जोर चढला. परिणामतः शहरामधील व्यावसायिक संघांनी निर्धारित व नियंत्रित केलेल्या उत्पादन पद्धतीची जागा हातकारखान्यांनी घेतली. आधुनिक भांडवलवाद व भांडवलवादी उत्पादन पद्धतीच्या तीन वैशिष्टय-पूर्ण पैलूंना मार्क्सने दिलेले महत्त्व या संदर्भात लक्षात घेण्यासारखे आहे. विश्व-स्वरूप व मानवी क्रियांचे स्वरूप यांच्याबाबतच्या सर्व गतकालीन कल्पना व विश्वासामधील खुळचटपणा व स्वप्नरंजकता यांची आधुनिक भांडवलवादाने निष्ठूरपणे आमच्या जीवनातून हकालपट्टी केली. कम्युनिस्ट जाहिरनाम्यात मार्क्सने याचे मोठे मार्मिक वर्णन केले आहे. भांडवलवाद जेथे जेथे रूढ झाला तेथे तेथे मानवास मानवाशी बांधणारी सर्व काव्यमय नाती भांडवलदाराने नष्ट केली व नागडा स्वार्थ, हृदयशून्य रोख व्यवहार याखेरीज दुसरा कोणताही दुवा त्याने माणसा-माणसात राहू दिला नाही. भांडवलवादी समाजात मानवी वर्तनाचे-मानवी क्रियांचे-सयुक्तिकता हेच एकमेव मार्गदर्शक तत्त्व बनत गेले. साहजिकच मानवाच्या वर्तनावर असणारी सर्व पारंपारिक बंधने निर्दयपणे तोडून टाकली जाणे क्रमप्राप्त होते. मानवांना वर्तनाबद्दल लाभणाऱ्या या स्वातंत्र्याचाच व्यक्ति-स्वातंत्र्य म्हणून उदोउदो होणे स्वाभाविक होते. पण या वर्तन-स्वातंत्र्याने मानवास फक्त एकच स्वातंत्र्य लाभले व ते म्हणजे व्यापार स्वातंत्र्य. कामगारास स्वतःचे श्रम विकण्याचे व भांडवलदारास ते विकत घेण्याचे हे जे स्वातंत्र्य मानववर्तनावरील पारंपारिक बंधने नष्ट झाल्यामुळे प्राप्त झाले त्या स्वातंत्र्यातच पिळवणूक अंतर्भूत आहे. पूर्वीच्या समाजामधून पिळवणूक नव्हती असे नाही. पण तिला राजकीय व धार्मिक भ्रमांनी झाकण्यात आले होते. कर्म-पुनर्जन्माचा सिद्धांत हा पिळवणूक झाकणारा असाच एक धार्मिक भ्रम म्हणता येईल. भांडवलदाराने मात्र प्रथमतःच या शोषणाचे किंवा पिळवणुकीचे स्वरूप उघडे नागडे करून टाकले.

भांडवलदाराने ज्याप्रमाणे मानवास आचार-स्वातंत्र्य बहाल करून श्रमास बंदिस्त करणारी सर्व पारंपारिक सरंजामदारी बंधने तोडून टाकली त्याचप्रमाणे

विश्वाबाबतच्या सर्व काव्यमय व गूढ कल्पनांनाही भांडवलवादानेच मूठमाती दिलेली आहे. भांडवलवादानेच "विश्व हे मानवाने निर्माण केले" हे सत्य स्पष्टपणे अधोरेखित करून श्रमाच्या अमर्याद ताकदीवरील विश्वास प्रस्थापित केला. विश्वाबाबतचा हा भांडवलवादी दृष्टिकोन मध्ययुगीन धार्मिक विश्वास व कल्पनांना आव्हान देणारा होता. या दृष्टिकोनांनी धार्मिक भ्रम व खुळचटपणा यांचे उच्चाटन केले व भौतिकशास्त्रांच्या प्रगतीचा मार्ग मोकळा करून दिला.

श्रमाबाबतचा सयुक्तिक दृष्टिकोन व भौतिक शास्त्रांच्या विकासास पोषक असा बुद्धिप्रामाण्यवाद ही भांडवलवादी समाजाची प्रमुख वैशिष्टये आहेत. तरीही पण जोपर्यंत भांडवलास मुक्त श्रमाची जोड लाभत नाही तोपर्यंत भांडवलदारी उत्पादनास चालना मिळणे शक्य नसते. आंतरराष्ट्रीय व्यापाराचा विस्तार, नवीन व्यापारी मार्ग व नवीन खंडाचा शोध यांनी भांडवलाचा आद्यसंचय शक्य झाला व श्रमाबाबतच्या सयुक्तिक दृष्टिकोनाने जरी श्रमावरील पारंपरिक बंधने नष्ट केली तरी जोपर्यंत मानव एक कामगार म्हणून शहरांमध्ये येऊन दाखल होत नाही तोपर्यंत भांडवलदारी उत्पादनाचा विकास होणे शक्य नसते. म्हणूनच भांडवलाच्या आद्य-संचयाप्रमाणेच आधुनिक कामगार वर्गाच्या निर्मितीसही भांडवलदारी उत्पादनदृष्टचा निर्णायक महत्त्व आहे. हातकारखान्यांमधून व वर्कशॉपमधून राबणाऱ्या श्रमिकांची भरती समाजातील कोणत्या थरांमधून झाली ? शहरामधील हातकारखान्यांसाठी लागणाऱ्या श्रमांचा पुरवठा झाला तो ग्रामीण विभागातून व ग्रामीण विभागामध्ये शेती व जमीनीच्या होत गेलेल्या व्यापारीकरणास या दृष्टीने बरेच महत्त्व आहे. भूदास्यत्वाच्या श्रृंखला तोडून शहरामध्ये पळून येणारे भूदास, सरंजामदारांच्या लवाजम्यातील बाजारबुणगे, जमीनी हिसकावून घेण्यात आलेले शेतकरी, देशोधडीस लागलेले छोटेखानी उद्योगांचे मालक व त्यांच्याकडील उमेदवार व रोजदार यांच्यातूनच आधुनिक कामगार वर्ग उदयास आला आहे.

ज्याप्रमाणे निग्रो हा विशिष्ट पद्धतीतच गुलाम बनतो त्याचप्रमाणे पैसा हा देखील विशिष्ट परिस्थितीतच भांडवलाचे रूप धारण करतो. आपण हे यापूर्वीच पाहिले आहे की वाढत्या बाजारपेठा, नवीन खंडाचा व व्यापारी मार्गाचा शोध यांच्यामुळे वस्तुविनिमयाचे प्रमाण अतोनात वाढत जाते व यामधूनच वस्तूंची खरेदी विक्री-करणाऱ्या व्यापारी वर्गाजवळ धनसंचय होत जातो. वाढत्या बाजार-पेठांमुळे मालाची मागणी सतत वाढत असते व ही वाढती मागणी पूर्ण करणे सरंजामशाही समाजातील औद्योगिक उत्पादनासाठी अशक्य होत जाते. जेथे उत्पादन हे श्रम व उत्पादनसाधनांवर मालकी असणारा कारागीर रोजदारी-मजुर व उमेदवार यांच्या साह्याने करतो, तेथे उत्पादित वस्तूचे प्रमाण कमी राहणे अपरिहार्यच आहे. अशा उत्पादनात स्थानिक लोकसंख्येच्या गरजा भागविण्याचीच

क्षमता असते. पण बाजारपेठेचा विस्तार वाढू लागला की त्या वाढत्या बाजारपेठेच्या मागण्या हे उत्पादन पूर्ण करू शकत नाही. साहजिकच कारागीर रोजंदारी मजूर व उमेदवार यांच्यातील संबंधानी बद्ध झालेल्या उत्पादनाची जागा वाढत्या बाजारपेठेच्या मागण्या पूर्ण करू शकणाऱ्या प्रकारच्या उत्पादनसंबंधांनी घेण्याची आवश्यकता स्पष्ट होऊ लागते. वाढत्या बाजारपेठेच्या मागण्या पूर्ण करणे हे समाजहिताचेच असल्यामुळे समाजाच्या सम्पत्तीत भर घालण्यासाठी उत्पादनसंबंधांची पुनर्रचना करणे राष्ट्रीय हिताचे ठरते. व्यापारात अमाप साधने कमविणारा वर्ग ही राष्ट्रीय हिताची सबब पुढे करून उत्पादनसंबंधाच्या सरंजामदारी चौकटीस मोडून काढतो व वस्तूंच्या खरेदी-विक्रीऐवजी वस्तूंच्या उत्पादनात स्वतःच भाग घेण्यास पुढे सरसावतो. इथेच सुरुवात होते पैशाचे भांडवलात रूपान्तर होण्याची. आता व्यापारी भांडवलदार बनतो व व्यापारी भांडवलाचे युग सुरू होते. व्यापारी भांडवलदार श्रमसाधने, उत्पादनसाधने व जागा पुरविण्याची जबाबदारी उचलतो व हातकारखान्यांमधून श्रमिकांची भरती करतो. व्यापारी भांडवलदार हा औद्योगिक भांडवलदारांचा पूर्वज आहे. हात-कारखाने असणारा व्यापारी-भांडवलदार उत्पादनात क्रांतीच घडवून आणतो पण ही क्रांती घडवून आणण्यासाठी त्याने केलेले बदल अत्यंत सोपे असतात. विशिष्ट वस्तू निर्माण करणाऱ्या कारागीर श्रमिकांना एकत्र आणण्याचे व त्यांना श्रम व उत्पादनसाधने पुरविण्याचेच कार्य जरी त्याने पार पाडले असले तरी ते उत्पादनदृष्ट्या क्रांतिकारक ठरते. दहा कारागीरांकडून पृथक्पणे जेवढे उत्पादन होते त्यापेक्षा त्यांच्या एकत्र येण्यातून व एकाच ठिकाणी काम करण्यातून होणारे उत्पादन जास्त असते. हे जास्तीचे उत्पादन केवळ कामगारांना एकत्र आणूनच साधले जाते पण त्याचे मालक असतात हातकारखानदार. 'भांडवल' या ग्रंथात या व्यवस्थेचे वर्णन करताना मार्क्स या व्यवस्थेस सरलसहकार्य म्हणून संबोधतो. हातकारखानदारीच्या या अवस्थेत भांडवल व श्रम यांच्यातील सहकार्य प्राथमिक स्वरूपाचे असते. विशाल उत्पादनात भांडवलाचा मोठ्या प्रमाणावर उपयोग होण्यास जरी सुरुवात झाली असली तरी हातकारखानदारीत श्रमाचे विभाजन व विशेषीकरण यांचा विकास झालेला नसतो व उत्पादनात यंत्राचाही उपयोग सुरू झालेला नसतो. या अवस्थेत व यापूर्वीच्या हस्तव्यवसाय अवस्थेत असणारा फरक एवढाच की हस्तव्यवसाय अवस्थेत प्रत्येक कारागीर स्वतंत्रपणे व स्वतःच्या मालकीच्या अवजार-हत्यारांच्या साह्याने उत्पादन करतो तर हातकारखानदारीमध्ये भांडवलदार कारागीरांना एकत्र आणून व त्यांना श्रम-साधने पुरवून त्यांच्याकडून उत्पादन करून घेतो. फरक फारसा नसला तरी महत्त्वपूर्ण ठरतो कारण एकाजागी कारागीरांनी एकत्र येऊन काम करण्याने उत्पादनाचे स्वरूप बदलते व उत्पादनाची सामाजिकता अधोरेखित होत जाते.

आता उत्पादनशक्ती कामगारांच्या एकत्र येण्यातून अस्तित्वात येतात व भांडवलदारास कारागीरांच्या एकत्र येऊन सहकार्य करण्याचा फायदा मिळतो, हा फायदा किंवा हे अतिरिक्त उत्पादन हस्तव्यवसाय व कुटिरोद्योगाच्या अवस्थेत शक्य नसते; कारण या अवस्थेत श्रम विखुरलेल्या या पृथक स्वरूपात उत्पादन करतो.

मार्क्सच्या दृष्टीने उत्पादनप्रक्रियेचा हा नवीन पैलू महत्त्वाचा आहे. हातकारखानदारीच्या पूर्वी समाजातून उत्पादनात सहकार्य आढळून येतच नव्हते असे नाही. पण हातकारखानदारीत जे सहकार्य उदयास येते त्या सहकार्यावरच उत्पादनशक्तींचा पुढील विकास अवलंबून असणे क्रमप्राप्त होत जाते. "The exsitance of large outlays of capital now became a precondition for the co-operation of many workers. The workers would not co-operate unless they were employed simultaneously by the same capitalist." आता अनेक श्रमिकांमध्ये सहकार्य घडून येण्यासाठी विशाल मात्रेत भांडवल अस्तित्वात असणे ही पूर्वावश्यकताच ठरते. सर्वांना एकाच भांडवलदाराने कामावर ठेवल्याखेरीज कामगार एकमेकांच्या सहकार्याने उत्पादन करू शकत नाही. थोडक्यात म्हणजे आता उत्पादनदृष्टचा भांडवल व श्रम हे दोन्ही परस्परावलंबी घटक होत जातात. श्रमिकांमधील सहकार्यासाठी भांडवलाची गुंतवणूक ही पूर्वावश्यकता ठरते व म्हणूनच श्रमिक व भांडवलदार यांच्यातील उत्पादनसंबंधाच्या चौकटीतच आता उत्पादनशक्तीचा पुढील विकास अवलंबून असतो.

हातकारखानदारीच्या अवस्थेत ज्या प्रक्रियांना चालना मिळते त्या प्रक्रियांमधील महत्त्वाची प्रक्रिया म्हणजे भांडवलाचे केंद्रीकरण होय. उत्पादनसाधनावरील मालकीचे केंद्रीकरण होणे भांडवलदारी उत्पादनाच्या विकासासाठी आवश्यक असते. हातकारखानदारीपासूनच उत्पादनाच्या उद्दिष्टाबाबत काही निर्णायक स्वरूपाचे बदल घडून येतात. प्राचीन कालापासून तर हातकारखानदारी अवस्थेच्या उदयापर्यंतच्या कालापर्यंत मानवसमाजात उत्पादन झालेले असले तरी हातकारखानदारीपूर्व उत्पादनात मानवी गरजांना प्रधान महत्त्व होते. पण हातकारखानदारी अवस्थेपासून मात्र उत्पादनदृष्टचा गरजांचा पूर्वीचा प्रश्न गौण होत जातो व 'नफा' कमविणे हेच उत्पादनकार्य हाती घेण्याचे एकमेव उद्दिष्ट होत जाते. या अवस्थेपासून उत्पादनव्यवस्था नफा हेच उद्दिष्ट असणारी व म्हणूनच बाजाराभिमुख असणारी व्यवस्था होत जाते.

नफा हीच भांडवलदारी उत्पादनाची केन्द्रप्रेरणा असल्यामुळे उत्पादनसाधनांवरील मालकीच्या केन्द्रीकरणाबरोबरच उत्पादनतंत्रामध्ये उत्पादनासाठी वापरण्यात येणाऱ्या साधनांमध्ये सतत सुधारणा करीत राहणे भांडवलदारांसाठी अनिवार्यच होऊन बसते कारण उत्पादनसाधनांमध्ये क्रांतिकारक बदल केल्याशिवाय

उत्पादनाचे प्रमाण वाढत नाही. उत्पादनाचे प्रमाण वाढविण्यासाठी साधनांमध्ये करण्यात येणाऱ्या सुधारणांचा व परिवर्तनांचा उद्देश सामाजिक गरजा भागविणे हा नसून जास्तीतजास्त अतिरिक्त मूल्य निर्माण करणे व ह्या मूल्याचे स्थिर भांडवलात रूपांतर करीत जाणे हाच असतो. उत्पादन साधनांमध्ये परिवर्तन घडून आले की त्याचबरोबर परिवर्तित उत्पादनसाधनांना अनुरूप असे बदल श्रम-संघटनेच्या स्वरूपातही होणे क्रमप्राप्त असते. हातकारखानदारी अवस्थेतील श्रम-साधनांना अनुरूप असणारी श्रमविभागणी यंत्राद्वारा होणाऱ्या उत्पादनातकायम राहू शकत नाही. हातकारखानदारीत भांडवलदाराने पुरविलेल्या श्रमसाधनांचा उपयोग करून कारागीर पूर्ण वस्तू बनवीत असे. पण श्रमसाधनांमध्ये बदल होत गेला की वस्तू बनविण्यातील विभिन्न प्रक्रियांकडे लक्ष देणारे विशेषित श्रम अस्तित्वात येत जातात. एक वस्तू एका कारागिराने बनविण्याऐवजी आता एकाच वस्तूचे सुटे भाग निरनिराळे कामगार बनवू लागतात पण त्यामुळे श्रम आणखीच आंशिक होत जातात व श्रमाचा नीरसपणा वाढत जातो.

उत्पादनसाधनांमधील क्रांतिकारक परिवर्तनांमुळेच भांडवलाच्या विकासाची हातकारखानदारी अवस्था संपून औद्योगिक भांडवलवाद अस्तित्वात येतो. हात-कारखानदारीतील सरल श्रमविभागणी विलयास जाऊन जटिल स्वरूपाची श्रम-विभागणी अस्तित्वात येऊ लागते. यंत्रद्वारा उत्पादनास सुरुवात झाल्याने कुशल व अकुशल अशा दोन प्रकारचे कामगार अस्तित्वात येतात. यांच्याबरोबरच श्रम-प्रक्रियेवर देखरेख ठेवणाऱ्या व्यवस्थापकांचा, मुकादमांचा वर्ग अस्तित्वात येत जातो. उत्पादनवाढीसाठी यंत्राचा वाढत्या प्रमाणात उपयोग होण्यास सुरुवात झाल्याने उत्पादनप्रक्रियेचा विकास जरूर होतो पण हे सर्व घडून येते ते कामगारांच्याच जीवावर. यंत्र कामगाराची जागा घेते पण यंत्राचा वाढत्या प्रमाणावर होणारा उपयोग निर्जीव व सजीव श्रमातील अंतर सारखे वाढवीत असतो. आता उत्पादनात यंत्रप्रधान व श्रम गौण होत गेल्याने अतिरिक्त मूल्य-निर्मितीत यंत्रास प्राधान्य प्राप्त होते व त्यामुळे श्रमाचे होणारे शोषण कमी होत जाते असा युक्तिवाद काही विचारवंत करतात पण उत्पादनात यंत्राचा वाढत्या प्रमाणात होणारा उपयोग श्रमाच्या शोषणाची तीव्रता कमी करीत नाही तर या शोषणास आणखी एक नवीन मिती (idmension) प्रदान करतो. एकतर हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे की अतिरिक्त मूल्याचा उगमच कामगारांच्या होणाऱ्या शोषणात असतो. या शोषणातून निर्माण झालेले अतिरिक्त मूल्य गुंतवले जाते यंत्रतंत्राच्या विकास व निर्मितीत. ही बाब लक्षात घेतली तर यंत्रतंत्राच्या विकास-निर्मितीच्या मुळाशी श्रमाचे शोषणच कसे आहे व यंत्रतंत्रामुळे अतिरिक्त मूल्यात होणारी वाढ ही याच शोषणाची तीव्रता वाढविणारी कशी आहे ते स्पष्ट होईल. यंत्रतंत्रे ही श्रमावर प्रभुत्व गाजविणारी व श्रमाचे आणखी शोषण करणारी अशी

साधने ठरतात. दुसरे म्हणजे यंत्रांच्या उपयोगामुळे कामगार हा आणखीच आंशिक व विकृत बनत जातो. तो यंत्राचाच एक भाग बनत जातो. श्रमातील सर्व आनंदांस कामगार पारखा होत जातो व श्रमाबद्दलच त्याच्या मनात द्वेष निर्माण होत जातो. हातकारखानदारी अवस्थेत कामगार श्रमसाधन वापरत असे. आता हे श्रम-साधन किंवा यंत्र कामगाराचा उपयोग करते व दिवसाअखेर एखाद्या चोथ्याप्रमाणे त्यास फॅक्टरीच्या बाहेर फेकते. या स्थितीमुळे कामगार हा श्रमाचाच द्वेष करू लागतो व त्याचे खरे व्यक्तित्व उजळून निघते श्रमस्थानाच्या बाहेरच. खरे पाहता श्रमाच्या माध्यमाद्वारा व्यक्तिमत्व उजळावयास व विकसित व्हावयास पाहिजे. पण भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीतील श्रमाच्या स्वरूपामुळ श्रम ही घृणेची–तिरस्काराची बाब ठरते. भांडवलाच्या विकासात व यंत्राच्या वाढत्या प्रमाणावरील उपयोगात कामगारांच्या होत जाणाऱ्या स्थितीचा हा एक पैलू आहे. ह्या पैलूप्रमाणेच भांडवलाच्या विकासाबरोबरच श्रमिकांच्या जीवनविषयक स्थितीत होणारे बदलही महत्त्वाचे आहेत. फॅक्टरी पद्धती रूढ होण्याच्या प्रक्रियेतच श्रमिकांच्या पशुतुल्य जीवनस्थितीचाही उगम आहे. यंत्रद्वारा होणाऱ्या उत्पादनामुळे एकतर श्रमिकांवर बेकारीचे संकट कोसळते व आधुनिक भांडवलदारी उत्पादनात बेकारांची राखीव फौज निर्माण होत जाणे अनिवार्य ठरते. साहजिकच कामगारवर्गाची जीवनस्थिती त्यामुळे खालावत जाते. ह्या स्थितीचे निर्घृण स्वरूप पाहता कामगारांच्या आर्थिक स्थितीत सुधारणा केल्या की सर्व काही व्यवस्थित होईल असा भाबडा आशावाद निर्माण होतो व त्याने प्रभावित झालेल्या सुधारकांचे सर्व लक्ष व प्रयत्न त्या दिशेस वळतात. पण कोंडवाड्यातील गुरांप्रमाणे किंवा खुराड्यातील कोंबड्यांप्रमाणे जीवन जगणाऱ्या कामगाराची जीवनदशा सुधारविण्याचा प्रयत्न केल्याने कामगारांवरील अन्याय व कामगारांचे शोषण यांना पूर्णविराम मिळत नाही. मार्क्सने म्हटल्याप्रमाणे "It follows therefore that in proportion as capital accumulates, the lot of the labourer, be his payment high or low, must grow worse." याचा अर्थ हा की "भांडवलाचा विकास व संचय जेवढ्या प्रमाणात होत जाईल, तेवढ्याच प्रमाणात कामगारवर्गाची स्थिती खालावत जाते. निर्जीव श्रमाची मात्रा जेवढी वाढेल तितका सजीव श्रम दुबळा, हतबल होत जातो."

या स्थितीविरूद्ध कामगाराने लढा दिला नाही असे नाही. हातकारखानदारीची जागा यंत्रोत्पादनाने घेतल्याबरोबर अनेक कामगारांवर बेकारीचे संकट कोसळले व त्यांची जीवनदशा खालावली. या विरुद्ध कामगारांनी निषेध नोंदविला. पण आपल्या स्थितीचे मर्म समजावून न घेता तो निषेध नोंदविण्याचा प्रयत्न झाल्यामुळे कामगारांच्या निषेधात्मक प्रतिक्रियेस विकृत वळण मिळाले. यंत्राची मोडतोड व

२०८८ विंद

नासधूस आणि फॅक्टऱ्यांना लावण्यात आलेल्या आगीमधून व जाळपोळीतून जो निषेध व्यक्त झाला तो कामगारांच्या हालअपेष्टांसाठी यंत्रांना जबाबदार धरण्याची फलश्रुती आहे. पण यंत्रांचा उपयोग सामाजिक उत्पादनाच्या कक्षा वाढवीत असल्याने हा निषेध अर्थातच अनाठायी होता. भांडतलदारी उत्पादनपद्धतीच्या चौकटीतच स्वस्थिती सुधारविण्याचा प्रयत्नही कामगारांकडून होणे स्वाभाविक होते. मुक्त स्पर्धा व व्यक्तिस्वातंत्र्यावर आधारित समाजव्यवस्थेत कामगारा-कामगारांमध्ये स्पर्धा व संघर्षाचे बीजारोपण होणे क्रमसिद्ध होते. पण अशी स्पर्धा व संघर्ष हितसंबंधाच्या समानतेबाबत जाणीव नसल्यानेच निर्माण होतात व म्हणूनच जरी सर्वांची जीवनविषयक स्थिती समान असली व उत्पादनसाधनांशी सर्वांचे नाते सारखेच असले तरी समान हितसंबंधाबाबतच्या जाणिवेच्या अभावी कामगारवर्गाचे रूपांतर स्वहित-जागृत वर्गामध्ये होत नाही. पण समान हितसंबंधा-बाबतची ही जाणीव होऊ लागताच एकाच धंद्यातील कामगारांमध्ये, विभिन्न धंद्यांमधील कामगारांमध्ये देशोदेशीच्या कामगारांमध्ये असणारे वैमनस्य संपते व कामगारवर्गाच्या संघटनेचे सामर्थ्य वाढीस लागते. कामगार हा कामगार असतो व म्हणूनच त्याला देश नाही, वेष नाही, राष्ट्र नाही व धर्मही नाही. म्हणूनच कामगार हा खऱ्या अर्थाने आंतरराष्ट्रीय आहे व हेच त्याचे खरे स्वरूप आहे. देशोदेशीच्या विभिन्न धंद्यांतील कामगारांमध्ये ही जाणीव जेवढ्या प्रकर्षाने आढळेल त्याच-प्रमाणात भांडवलशाहीचा विनाशही जवळ येऊ लागतो. भांडवलशाही व कामगार यांच्यात लेवैर हे त्यांच्या जन्मापासूनचेच वैर आहे व त्याचा निकाल भांडवल-शाहीच्या विनाशानेच लागणार आहे.

भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या विकासात प्रारंभी ज्याप्रमाणे कामगारांमध्ये आपापसातच स्पर्धा व संघर्ष निर्माण होत जातो त्याचप्रमाणे उत्पादनसाधनांच्या मालकांमध्ये—भांडवलदारांमध्येही—जीवघेणी स्पर्धा निर्माण होते. या स्पर्धेत छोटे भांडवलदार मोठ्या भांडवलदारांपुढे टिकाव धरू शकत नाहीत. ज्याप्रमाणे हस्त व्यवसाय कारखानदारीपुढे टिकाव धरत नाही त्याचप्रमाणे छोटे भांडवलदारही स्पर्धेत विनाश पावतात व भांडवलाचे केंद्रीकरण जास्त जास्त होते. केंद्रीकरण व भांडवलसंचयाच्या या प्रक्रियेत एकतर एका भांडवलदाराकडून इतर सर्वांचे उच्चाटन व्हावयास हवे व याच प्रक्रियेचा तार्किक शेवट भांडवलदार वर्गाच्याच विनाशात होणे क्रमप्राप्त ठरते. उत्पादनसाधनांमध्ये सतत व क्रांतिकारक बदल घडून येत असल्याने भांडवलदारांना आपल्या मालासाठी सतत मोठ्या प्रमाणावरील बाजारपेठांची आवश्यकता भासते. भांडवलाच्या विकासात देशोदेशीच्या सीमा अपुऱ्या पडू लागतात व कामगारांप्रमाणेच भांडवलदारही जागतिक स्वरूपाचा होत जाणे क्रमप्राप्त ठरते. आपल्या व्यवहारांसाठी भांडवलदारास जागतिक बाजारपेठ

अनिवार्य असल्याने भांडवलदारास पृथ्वीचा कानाकोपरा आपल्या प्रभावाखाली आणावा लागतो. देशोदेशीच्या उद्योगधंद्याचा राष्ट्रीय आधार ह्या विकासाच्या मार्गात धोंड ठरत असल्याने राष्ट्रीय उद्योगधंद्यांचा पाया नष्ट करून जागतिक स्वरूपाचे उद्योगधंदे अस्तित्वात आणणे भांडवलदारी उत्पादनासाठी आवश्यक होऊन बसते व सर्व देशराष्ट्रेही अत्याधुनिक दळणवळणाच्या साधनांनी जोडली जातात. राष्ट्राची अलिप्तता, पृथकता संपते व भांडवलदारी उत्पादनपद्धती व संस्कृतीचा अंगिकार सर्व राष्ट्रांना करावा लागणे अपरिहार्य होऊन बसते. थोडक्यात म्हणजे भांडवलदार आपल्या विकासाच्या प्रक्रियेत सर्व जग आपल्यासारखे करून टाकतो.

भांडवलशाहीच्या विकासाच्या या प्रक्रियेत कामगारांची पिळवणूक होते व श्रम परात्म होत जातो असे नाही तर त्याचबरोबर भांडवलदाराचीही भांडवली उत्पादनाच्या चक्रापासून सुटका होणे असंभवनीय होत जाते. भांडवलदारी उत्पादनाची केंद्रप्रेरणा नफा असल्याने आपल्या प्रतिस्पर्ध्याविरुद्ध भांडवलदारास सतत लढत राहावे लागते. व म्हणूनच उत्पादनसाधनांमध्ये क्रांतिकारक स्वरूपाचे बदल घडवून आणणे ही त्याच्यासाठी अनिवार्य बाब होऊन बसते. यंत्रतंत्रामधील सुधारणेप्रमाणेच श्रमसंघटनेच्या स्वरूपातही त्यास सतत बदल घडवून आणावे लागतात व यातूनच व्यवस्थापकांचा, मुकादमांचा, यंत्रज्ञ, तंत्रज्ञांचा एक स्तर अस्तित्वात येत जातो. हे भांडवलदारांचे पगारी नोकर भांडवलदाराचे उत्पादनातील योगदान आणखीनच कमी करून टाकतात. उत्पादित वस्तूंच्या गुणधर्माशी, सुबकतेशी त्यास काहीच कर्तव्य राहात नाही. त्याचा उद्देश फक्त उत्पादनाद्वारा मिळणारा नफा हाच असल्याने भांडवलदारही उत्पादनप्रक्रियेपासून पूर्णपणे विन्मुख होत जातो. घाणीच्या बैलास ज्याप्रमाणे गाळलेल्या तेलाशी काहीच कर्तव्य नसते, त्याचप्रमाणे भांडवलदारासही आधुनिक यंत्रे, यंत्रज्ञ, तंत्रज्ञ, व्यवस्थापक आणि कामगार ह्यांच्या साहाय्याने निर्माण केलेल्या वस्तूंमध्येच नव्हे तर त्या वस्तूंमधील अतिरिक्त मूल्याच्या प्रमाणातही स्वारस्य उरत नाही. कारण हे अतिरिक्त मूल्य त्यास सतत यंत्रतंत्रामधील सुधारणा, नवीन यंत्रांची निर्मिती इत्यादी गोष्टींमधेच घालावे लागते व असे न केल्यास स्पर्धेतून बाद होण्याची शक्यताही टांगत्या तलवारीप्रमाणे सतत त्याच्या डोक्यावर असते. परिणामतः सतत धनसंचय व स्थिर भांडवलवृद्धी त्याच्यासाठी अनिवार्य ठरते. म्हणूनच भांडवलदारासही संन्यस्त-विरक्त-वृत्तीची जोपासना करावीच लागते. पण जेवढ्या प्रमाणात तो धनसंचय करतो तेवढ्याच प्रमाणात तो स्वतःस जीवनानंदापासून वंचित करीत जातो. थोडक्यात म्हणजे उत्पादनसाधनांचे मालकही स्वतःचे स्वातंत्र्य गमावून बसतात व कामगारांप्रमाणेच भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या गाड्यास जुंपले जातात.

भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या विकासात भांडवलदार व कामगार हे दोघेही भांडवली उत्पादनाच्या गाड्यास जुंपले जातात पण या भांडवली उत्पादनाच्या विकासाला काही मर्यादा असत नाहीत काय ? भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीत उत्पादनसाधने व तंत्रांमधील अविरत सुधारणांमुळे व भौतिक शास्त्रांच्या विकासामुळे उत्पादनक्षमतेच्या विकासात तत्त्वत: काहीच मर्यादा राहात नाही व त्याचमुळे भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीतील साधनांमधील व तंत्रामधील सुधारणांमुळे भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीस वारंवार उद्भवणाऱ्या अरिष्टांना तोंड द्यावे लागते. अत्युत्पादन हे या पद्धतीवर कोसळणारे एक अरिष्ट म्हणता येईल. भांडवलाचा विकास व उत्पादनसाधने व तंत्रे यांच्यातील क्रांतिकारक बदल ह्यांच्यामुळे अशी परिस्थिती निर्माण होते की बाजारात मालाच्या थप्प्या लागल्या तरी त्या मालास गिऱ्हाईक मिळत नाही. याचा अर्थ उत्पादित मालाचे लोकांसाठी असलेले उपयुक्तता-मूल्य संपले असे नाही. विनिमय मूल्य व नफा यांच्या संदर्भात मालास गिऱ्हाईक राहात नाही. भांडवलदारी उत्पादनात अडथळे उत्पन्न होतात याचा पुरावा या अरिष्टांमधेच आहे. भांडवलदारी उत्पादनास खरा अडथळा भांडवलच आहे. मार्क्सने म्हटल्याप्रमाणे "The means–unconditional development of the productive forces of society–comes continually in conflict with the limited purpose, the self expansion of the existing capital." साधनाचा–समाजाच्या उत्पादनशक्तीच्या अनिर्बंध विकासाचा–मर्यादित उद्दिष्टाशी–अस्तित्वात असलेल्या भांडवलाच्या स्वयं-विस्ताराशी सतत विरोध व संघर्ष येत राहतो.

भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या वरील विवेचनावरून या पद्धतीतील अंतर्गत विसंगती तर स्पष्ट होतातच पण या पद्धतीस असणाऱ्या मर्यादाही स्पष्ट होत जातात. (१) भांडवल व श्रम यांच्या हितसंबंधामधील विरोध ही या उत्पादन-पद्धतीतील पहिली विसंगती म्हणता येईल. (२) उत्पादनशक्तीच्या विकासामुळे सामाजिक उत्पादनाची, मानवांच्या गरजा भागवून त्यांचे जीवन जास्त समृद्ध करण्याची, क्षमता वाढलेली असली तरी त्या क्षमतेस नफ्यासंबंधीचा विचार अडथळास्वरूप ठरतो व म्हणूनच सामाजिक उत्पादन व नफा यांच्यात विसंगती उत्पन्न होते व (३) सुबत्तेत दारिद्र्य हा विरोधाभास या पद्धतीचा परिणाम आहे. दारिद्र्य आहे म्हणून श्रीमंती आहे. (४) मानवाच्या गरजांची-इच्छाची सामाजिक सापेक्षता लक्षात घेतल्यास भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीत तणाव का उत्पन्न होतात याचेही आकलन होऊ शकेल.

या सर्व आंतरिक विसंगती विलयास गेल्याखेरीज श्रमाची परात्मता संपणे शक्य नाही. याचाच अर्थ हा की भांडवलदारी नष्ट झाल्याखेरीज श्रमास त्याची

प्रतिष्ठा प्राप्त होणे व श्रम मानवी पूर्णत्वाच्या साधनेचे माध्यम ठरणे अशक्य आहे. पण भांडवलदारी नष्ट कशी होणार ? भांडवलदारी-समाजातील भांडवल व श्रम यांच्यातील संबंधाचे स्वरूप व श्रमाची परात्मता लक्षात घेतल्यास या परात्म-स्थितीबद्दल निषेध नोंदवू शकण्याचे व भांडवलदारी-उत्पादनपद्धतीमुळे उफराटच्या होत गेलेल्या जगास पुन्हा पायावर उभे करण्याचे व आपल्या विमोचनाबरोबरच मानवतेचेही विमोचन करण्याचे सामर्थ्य असणारा एकमेव वर्ग कामगारवर्गच आहे. भांडवलशाही समाजातील याच वर्गाची स्थिती अशी आहे की स्व-विमोचना-बरोबरच मानवजातीचे विमोचनही हाच वर्ग घडवून आणू शकतो. म्हणूनच "The emancipation of the working class is the guarantee of the emancipation of humanity as a whole" कामगारवर्गाच्या विमोचनातच संपूर्ण मानवजातीच्या विमोचनाची हमी आहे.

याचा अर्थ हाच की कामगारवर्गाने एक होऊन भांडवलशाहीच्या अमानुष स्वरूपाविरुद्ध बंड पुकारल्याशिवाय भांडवलशाहीचा विनाश होत नाही. पण कामगारवर्गाने प्रस्थापित व्यवस्थेविरुद्ध केलेला उठाव किंवा कामगारवर्गाने केलेली क्रांती हीं रक्तरंजित राहणे क्रमप्राप्त आहे. भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीचा व भांडवलशाहीचा विनाश हा असा रक्तपाताच्याच मार्गानेच होऊ शकत शकतो असे मार्क्सला म्हणावयाचे आहे असे त्याच्या विचारांच्या परीक्षणावरूनच निर्विवादपणे सिद्ध होत नाही. भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या विकासातच त्याच्या विनाशाची बीजे आहेत हे म्हणण्याचा अर्थ भांडवलशाहीच्या विकासात कामगारवर्गाचे जीवनमान खालावते, कामगार हा जास्त जास्त परात्म जीवन जगतो म्हणूनच या स्थितीतून मुक्त होण्याची इच्छा व सामर्थ्य बाळगणारा तोच वर्ग असू शकतो हा तर आहेच पण त्याचबरोबर विकासातच विनाश अभिप्रेत आहे हे म्हणण्याचा आणखीही एक अर्थ निघू शकतो. मार्क्सच्याच विवेचनातून ह्या अर्थाचाही निर्देश झालेला आहे. भांडवलविकासात अफाट-विराट उद्योगधंद्यांना लागणारे भांडवल पुरविण्यास एकेकटा भांडवलदार असमर्थ होत जातो व म्हणूनच उद्योगधंद्याचा विकास होण्यासाठी भांडवलाचे जे केंद्रीकरण होत जाते त्या केंद्रीकरणाच्या प्रक्रियेची स्वाभाविक परिणती जॉइंट स्टॉक कंपन्यासारख्या मोठमोठ्या भागिदारी उद्योगांमधून होत जाते व परिणामत: भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीचे मूळ स्वरूपच पालटते. A Contribution to the Critique of Political Economy या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेतच मार्क्सने म्हटले आहे की भांडवलदारी उत्पादनसंबंध हा उत्पादनाच्या सामाजिक प्रक्रियेतील शेवटचा वैरयुक्त प्रकार आहे व या वैरयुक्त प्रकारच्या अंतर्गत विकसित होणाऱ्या उत्पादनशक्तीच वैरभावाचा विनाश करणारी भौतिक परिस्थिती अपरिहार्यत: निर्माण करतील. भांडवलदारी उत्पादन-पद्धतीचे स्वरूपच असे आहे की या पद्धतीत सामाजिक साहचर्य व अन्योन्य सहकार्य

अनिवार्य ठरते, भांडवलदारी अर्थव्यवस्था व उत्पादनपद्धती ही तत्त्वतः जरी व्यक्तिवादी असली तरी उत्पादनपद्धतीसाठी सामाजिक साहचर्य व सहकार्य ह्या व्यावहारिक गरजा असल्याने तत्त्व व व्यवहार यांच्यात स्वाभाविकतःच विसंगती उत्पन्न होते म्हणूनच भांडवालदारी उत्पादनपद्धती जितकी विकसित व परिणत होत जाईल तितक्या प्रमाणात तिचे साम्यवादातच रूपान्तर होणे अटळ ठरते. भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या उदयापूर्वी हस्तव्यवसाय व कुटिरोद्यांगामध्ये कारागिराची उत्पादन साधनांवर असणारी मालकी ही कारागिराच्या श्रमावर अधिष्ठित होती. भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीमधे जी भांडवलदारी खाजगी मालकी अस्तित्वात आली ती कारागिराच्या वैयक्तिक मालकीचे विरुद्ध स्वरूप होते पण भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीने जी खाजगी मालमत्ता अस्तित्वात आणली ती देखील अपरिहार्यतः तिला विरूद्ध असणाऱ्या मालमत्ता प्रकारातच बदलत जाणार. या प्रक्रियेचे त्याने केलेले विश्लेषण सारस्वरूपात मांडताना मार्क्स म्हणतो." एकात वैरभाव नकारात्मकतः तर दुसऱ्यात सकारात्मकतः सोडविला जातो एवढा फरक सोडला तर भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या साहचर्यात्मक उत्पादनपद्धतीत होणाऱ्या संक्रमणातील कॅपीटॅलीस्ट जॉइंट स्टॉक कंपन्या व सहकारी कारखाने हे दोन संक्रमणटप्पेच म्हणता येतील. [The capitalist joint stock companies as much as the co-operative factories should be considerd as the transitional forms from the capitalist mode of production to the associated one with the only distinction that the antagonism is resloved negatively in the one positively in the other.] भांडवल या ग्रंथाच्या प्रथम खंडाच्या शेवटास मार्क्सने भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या आंतरिक विकासामधूनच तिच्या विनासाच्या संभाव्य परिणामाबद्दलच्या मांडलेल्या कल्पना किती स्पष्ट व वस्तुस्थितीशी सुसंगत ठरणाऱ्या आहेत हे उत्तमप्रकारे लक्षात येण्यासारखे आहे. उत्पादनावरील प्रत्यक्ष प्रभावी नियंत्रण व उत्पादनसाधनांवरील कायदेशीर मालकी यांची ज्या प्रकारात फारकत झाली आहे अशा भांडवलवादाच्या परिणत प्रकाराची मार्क्सला कल्पनाच नव्हती हे म्हणणे मुळातच खोटे आहे. मार्क्सला भांडवलदारीच्या या परिणत प्रकारची सुस्पष्ट कल्पना होती व या परिणत स्वरूपातील भांडवलदारी समाजात केवळ श्रमिकच नव्हे तर भांडवलदारही परात्म होत जातो हा मार्क्सने मांडलेला मुद्दाही विचारार्ह आहे. जेम्सबर्नहॅमने मांडलेल्या सिद्धांतात बर्नहॅमने भांडवलदारी उत्पादनात घडून येणाऱ्या व्यवस्थापनविषयक क्रांतीचे विवरण केले आहे. त्यामुळे भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीसंबंधीचा मार्क्सचा दृष्टिकोन कालबाह्य ठरला आहे. असा दावा करणे हे फक्त अज्ञानाचेच प्रदर्शन आहे. व्यवस्थापनविषयक क्रांतीतूनच भांडवलवादाचा विनाश घडून येणार याची स्पष्ट कल्पना मार्क्सने दिलेली आहे.

जॉइंटस्टॉक कंपन्या व व्यवस्थापन स्वरूपातील परिवर्तने ज्याप्रमाणे भांडवलशाहीच्या विकासाचा अंतिमचरण दर्शविणारी ठरतात, त्याचप्रमाणे सहकार चळवळदेखील भांडवलदारी उत्पादनाचा विनाशच सुचविणारी आहे. कामगारांनी स्थापलेल्या सहकारी कारखान्यासंबंधी लिहिताना मार्क्सने म्हटले आहे की असे कारखाने जरी सुरुवातीस भांडवलदारी उत्पादनाच्या चौकटीने बद्ध झालेले असले तरी जेव्हा उत्पादनाच्या भौतिक शक्तींचा विकास व त्यांना अनुरूप अशा सामाजिक उत्पादनाचे प्रकार एक विशिष्ट अवस्था गाठतात तेव्हा जुन्या उत्पादन-पद्धतीची जागा नवीन उत्पादनपद्धती कशी घेते हेच अशा कारखान्यांची स्थापना दर्शविते. [How a new mode of production naturally grows out of an old one, when the development of the matcrial forces of production have reached a particular stage.]

भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या विकास व विनाशाबाबतचे मार्क्सचे विचार लक्षात घेतले तर मार्क्सवाद्यांना अनुत्तरित करणाऱ्या बऱ्याच प्रश्नांचा उलगडा होण्यास मदत होते. कामगार संघटित होऊन त्याने बंड पुकारले की क्रांती घडून येणार व भांडवलशाही नष्ट होणार हा सवंग मार्क्सवाद आहे. कारण इतिहासात आतापर्यंत झालेल्या क्रांत्यांचे स्वरूप या क्रांतीपेक्षा अगदीच निराळे आहे. सरंजामशाहीच्या चौकटीतच प्रथमतः भांडवलदार वर्ग उदयास येण्याची परिस्थिती उत्पन्न झाली व नंतरच या वर्गाने राजकीय सत्ता काबीज केली व स्वतःच्या आर्थिक स्वामित्वाचे समर्थन केले. म्हणजेच भांडवलदारवर्गाच्या विकासात राजकीय सत्तेवरील कबजा हा प्रथम नव्हे तर कालांतराने येणारा भाग आहे. केवळ राजकीय सत्ता काबीज केल्याने सामाजिक-आर्थिक संरचना विलयास जाऊन नवीन व्यवस्था उत्पन्न होत नाही. प्रथम कोणत्याही विशिष्ट संरचनेचा विकास साधणाऱ्या अशा सर्व सुप्त क्षमता प्रगट व्हाव्या लागतात व या क्षमतांचा पूर्ण विकास झाल्यानंतरच संरचना बदलत जाते.

मार्क्सच्या सामाजिक चिंतनाचे येथपर्यंत जे परीक्षण करण्यात आले आहे त्यावरून मार्क्सच्या सामाजिक चिंतनाच्या केन्द्र प्रेरणा कोणत्या व मार्क्सच्या समाजविषयक चिंतनाचे प्रमुख पैलू कोणते याची कल्पना येण्यासारखी आहे.

मार्क्सच्या समाजशास्त्रीय विचारांचे मूल्यांकन

मार्क्सच्या समाजविषयक चिंतनाचे वस्तुनिष्ठ मूल्यांकन करण्याच्या मार्गात येणाऱ्या अडचणींची थोडीशी कल्पना आतापर्यंतच्या विवेचनावरून येण्यासारखी आहे. मार्क्सचे समाजविषयक चिंतन आज जवळजवळ अर्ध्या जगातील राष्ट्रांची अधिकृत विचारप्रणाली झालेली असल्यामुळे या राष्ट्रांमधील विचारवंतांकडून मार्क्सवादाचे आग्रही प्रतिपादन होणे स्वाभाविकच आहे. मार्क्सचे समाजविषयक

सिद्धांत भांडवलशाही समाजव्यवस्थेतील अंतर्विरोधांचे व तिच्या अपरिहार्य विनाशाचेच विवरण करणारा असल्यामुळे भांडवलशाही राष्ट्रातील विचारवंतांकडून मार्क्सवादाच्या सर्वस्वी विरुद्ध असा वैचारिक पवित्रा घेतला जाणेही तितकेच स्वाभाविक मानावे लागेल. एवढ्याचसाठी मार्क्सच्या समाजविषयक चिंतनाचे मूल्यमापन करताना आपणास मार्क्सवादी विचारांबाबत घेतल्या जाणाऱ्या या दोन्ही पवित्र्यांपासूनच दूरच राहावयास हवे. मार्क्सचे समाजविषयक चिंतन हेच तेवढे समाजशास्त्र हा मार्क्सवादाचे आग्रही समर्थन करणाऱ्या साम्यवादी राष्ट्रांमधील विचारवंतांनी घेतलेला वैचारिक पवित्रा जसा अतिरेकी स्वरूपाचा आहे त्याचप्रमाणे मार्क्सचे समाजविषयक चिंतन प्रचारकी थाटाचे असल्याने त्यास समाजशास्त्रच म्हणता येणार नाही असा दुराग्रह धरणे योग्य नाही.

समाजशास्त्रीय सिद्धांताच्या विकसनाच्या दृष्टीते मार्क्सच्या समाजविषयक विचारांना काय महत्त्व आहे याचा विचार करताना आपणास हे लक्षात घ्यावयास हवे की समाजशास्त्रात महत्त्वपूर्ण मानल्या जाणाऱ्या समस्यांना मार्क्सच्या विचारांनी स्पर्श केला आहे. व्यक्ती व समाज यांच्यातील संबंधाचे स्वरूप काय, समाजाच्या घटकांमध्ये विसंवादी संबंध का असतात, समाजव्यवस्थेचे स्वरूप काय, समाजव्यवस्थेत संक्रमणे वा परिवर्तने कशी व का घडून येतात इत्यादी समाजशास्त्रदृष्टचा महत्त्वपूर्ण असलेल्या समस्यांची जाणीव मार्क्सच्या विचारांमध्ये आढळून येते. या समस्यांची समर्पक उत्तरे देण्याचाही प्रयत्न मार्क्सवादी चिंतनातून झालेला आढळतो. मार्क्सच्या समाजविषयक चिंतनाचे स्वरूप स्पष्ट करताना बॉटमोर व रुबेल (T. B. Bottomore and Maximilien Rubel) यांनी सर्व सामाजिक शास्त्रांना समाविष्ट करून घेऊ शकेल असे समाजाचे शास्त्र निर्माण करण्याचा स्पष्ट उद्देश असूनही मार्क्सने समाजशास्त्र ही संज्ञा कधीच वापरली नसल्याबद्दल आश्चर्य व्यक्त केले आहे. ‡ झेटलीनने मार्क्सच्या समाजविषयक चिंतनास आधुनिक समाजशास्त्राच्या विकासापाठीमागील प्रेरक शक्तीच मानले आहे. समाजशास्त्रीय सिद्धांतांच्या विकसनाच्या दृष्टीने मार्क्सच्या विचारांना निर्णायक व वादातीत महत्त्व आहे असे आम्हासही का वाटते हे खालील विवरणावरून स्पष्टपणे लक्षात येईल.

'जो जे वांछील तो ते लाहो' हा उदात्त हेतू सतत अंतर्यामी बाळगणाऱ्या व दीनदुबळ्यांविषयी अपार कणव असणाऱ्या संत, महात्म्यांची व विचारवंतांची

---

‡ Karl Marx Selected Writings in Sociology and Social Philosopoy Edited by T. B. Bottomore and Maximilien Rubel.

अनेक उदाहरणे इतिहासातून काढून देता येतील. मार्क्सच्या समाजविषयक चिंतनाच्या मुळाशी दीनदुबळ्यांबाबतची अपार कणव व समाजातील निर्धनांच्या वाट्यास येणाऱ्या हालअपेष्टांबाबतचा सात्त्विक संताप असला तरी मार्क्सला संत महात्म्यांच्या पंक्तीस बसवता येणार नाही. कारण समाजातील निर्धनांच्या वाट्यास येणाऱ्या हालअपेष्टांविषयीचा त्याचा सात्त्विक संताप भूतदयेने प्रेरित झाला होता असे नाही. भांडवलशाही समाजव्यवस्थेचे विश्लेषण करताना मार्क्सने स्विकारलेली भूमिका शास्त्रज्ञाची होती–सुधारकाची नव्हे. बॉटमोर व रुबेल यांनी दर्शविल्या-प्रमाणे मार्क्स स्वत:स शास्त्रज्ञ मानीत असे. * आपला समाजवाद हा शास्त्रशुद्ध समाजवाद आहे असा मार्क्सने केलेला दावाही हेच दर्शवितो की समाजव्यवस्थेचे शास्त्रशुद्ध विश्लेषण प्रस्तुत करण्याचाच प्रयत्न मार्क्सने केला आहे. समाज-व्यवस्थेच्या शास्त्रशुद्ध विश्लेषणास प्रेरणा देणारी शक्ती जरी अन्यायी समाजव्यवस्थेबाबतचा सात्विक संताप असली तरी व्यवस्थेच्या शास्त्रशुद्ध विश्लेषणास भावनांनी प्रभावित करू नये याची काळजी घेण्याचा प्रयत्न मार्क्सने केला असल्याचे आपणास दाखविता येईल. म्हणूनच मार्क्सच्या समाजविषयक चिंतनाचे मूल्यमापन करताना आपणास हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे की मार्क्सच्या चिंतनाची प्रेरकशक्ती जरी काही तात्त्विक कल्पनांमध्ये अंतर्भूत झालेली असली तरी त्याने प्रस्तुत केलेले विश्लेषण मात्र शास्त्रीय स्वरूपाचेच मानता येण्यासारखे आहे. दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे म्हणजे तत्त्वज्ञ मार्क्सने जरी शास्त्रज्ञ मार्क्सला प्रेरणा दिली असली तरी मार्क्सच्या व्यक्तिमत्वातील हे दोन्ही पैलू अलग अलगच आहेत. शास्त्रज्ञ म्हणुन असलेल्या आपल्या भूमिकेवर तात्त्विक कल्पनांचा विपरित परिणाम होणार नाही याची मार्क्सने काळजी घेतली आहे.

समाजस्थितितत्त्वाचे व गतितत्त्वाचे मार्क्सने प्रस्तुत केलेले विश्लेषण वैशिष्ट्यपूर्ण असेच आहे. समाजसंरचनेच्या विश्लेषणात मार्क्सने समाजाच्या आर्थिक संरचनेस पायाभूत मानले व कायदा, राज्य धर्मादींना आर्थिक संरचनेवर उभारलेला इमला मानले. पण समाजसंरचनेत आर्थिक संरचनेस मार्क्सने दिलेले महत्त्व नवीन नाही व आश्चर्यकारकही नाही. आर्थिक संरचनेच्या महत्त्वाबाबतची जाणीव मार्क्सपूर्वीच्या विचारवंतांमध्ये असलेली आढळतेच. पण मानवी श्रमाच्या ऐतिहासिकत: झालेल्या विकासाच्या संदर्भात आर्थिक संरचनेचे त्याने केलेले विश्लेषण मात्र वैशिष्ट्यपूर्णच आहे.

कायदा, राज्य, कला, साहित्य, धर्म, तत्त्वज्ञानादी घटक मिळून बनणारी अधिसंरचना (Super–Strucflurc) व समाजजीवनास पायाभूत असणारी आर्थिक

---

* वर उल्लेखित

संरचना यांच्यात मार्क्सने दर्शविलेला संबंध समाजशास्त्रीय विचारांच्या विकासात मार्क्सने दिलेली महत्त्वपूर्ण देणगीच आहे. पायाभूत संरचना व अधिसंरचना यांच्यात मार्क्सने दर्शविलेला संबंध ही काही तात्त्विक कल्पना नाही. मार्क्सने दर्शविलेला संबंध हा ज्ञानाच्या समाजशास्त्राचा पायाच आहे. मार्क्सने अधिसंरचना व पायाभूत संरचना यांच्यातील संबंधाबाबत दिलेल्या अंतर्दृष्टीवरच ज्ञानाच्या समाजशास्त्राची (Sociology of Knowledge) उभारणी झाली आहे.

मार्क्सच्या समाजविषयक सर्वसामान्य सिद्धांतातील सामाजिक क्रांतीची संकल्पना ही मार्क्सच्या समाजविषयक चिंतनातील आणखी एक महत्त्वपूर्ण कल्पना आहे. क्रांतिकारक मार्क्स हा मार्क्सच्या व्यक्तिमत्वाचा एक उल्लेखनीय पैलू आहे. मार्क्सच्या विचारसरणीचे समर्थन करणाऱ्या विचारवंतांनी या पैलूची ज्याप्रमाणे दखल घेतली आहे त्याचप्रमाणे मार्क्सच्या विचारसरणीवर विदारक टीकास्त्र उगारणाऱ्या टीकाकारांनाही हा पैलू महत्त्वपूर्णच वाटला आहे. सामाजिक क्रांतीच्या संकल्पनेत सामाजिक परिवर्तनाचेच स्पष्टीकरण आले आहे. समाजाच्या जडण-घडणीचे विवेचन ज्याप्रमाणे पायाभूत संरचना व अधिसंरचना यांच्यातील संबंधाच्या अनुषंगाने झाले आहे त्याचप्रमाणे सामाजिक परिवर्तनाचे विश्लेषणही यासंबंधाच्या संदर्भातच झाले आहे. A Contribution to the Critique of Political Economy या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेतच मार्क्सच्या समाजशास्त्रीय दृष्टिकोनाचे संपूर्ण सार आले आहे. या प्रस्तावनेतच समाज परिवर्तित कसा होतो याविषयीचा मार्क्सचा दृष्टिकोन आला आहे. मार्क्सच्या विवेचनानुसार समाज-जीवनास आधारभूत असणारी आर्थिक संरचना बदलण्यास सुरुवात झाली की आर्थिक संरचनेवर आधारित असलेली अधिसंरचनाही झपाट्याने बदलू लागते. पण अधिसंरचनेतील परिवर्तनांना चालना देणारे बदल आर्थिक संरचनेत कसे घडून येतात ? आर्थिक संरचनेत होणाऱ्या स्थित्यंतरांच्या स्पष्टीकरणासाठी मार्क्सने उत्पादनशक्तीच्या विकासास आर्थिक स्थित्यंतरांचे मुख्य कारण मानले आहे. उत्पादनसंबंधांच्या चौकटीत बद्ध असलेल्या उत्पादनशक्तींचा विकास होत असता एका विशिष्ट मर्यादेपर्यंत उत्पादनसंबंधांची चौकट या विकासास पोषकच ठरते पण उत्पादनशक्तींच्या विकासाच्या प्रक्रियेत एक असा क्षण येतो की ज्यावेळी उत्पादनशक्तींचा पुढील विकास उत्पादनसंबंधांच्या चौकटीने अवरोधित होतो. हा क्षण सामाजिक क्रांतीचा क्षण असतो. उत्पादनशक्तींच्या विकासास उत्पादन-संबंधांची चौकट अडथळास्वरूप ठरू लागली की सामाजिक क्रांती घडून येते व मानवसमाज एका नवीन अवस्थेत पदार्पण करतो. सामाजिक क्रांतीविषयी मार्क्सने मांडलेल्या दृष्टिकोनावर बरीच साधकबाधक टीका झाली आहे. मार्क्सने मांडलेला सामाजिक क्रांतीचा सिद्धांत बरोबर आहे की चूक हा वादाचा विषय आहे. पण एवढे मात्र खरे की मार्क्सने समाजसंघटनादृष्टया क्रांतीस व क्रांतिकारक

चळवळींना असणारे महत्त्व अधोरेखित करून सामाजिक संक्रमणांकडे एका वेगळ्याच दृष्टिकोनातून बघण्यास समाजशास्त्रज्ञांना बाध्य केले आहे. बॉटमोर व रुबेल यांनी म्हटल्याप्रमाणे सामाजिक क्रांतीविषयीची मार्क्सची कल्पना सामाजिक परिवर्तनाबाबतच्या विचारांना चालना देणारी ठरली आहे. क्रांतीच्या समाजशास्त्रात योगदान आतापर्यंत तरी एकाच विचारवंताकडून झाले आहे व तो विचारवंत आहे. कार्ल मार्क्स ‡

मार्क्सच्या समाजविषयक विचारांमधील प्रमुख कल्पनांचा आढावा घेताना कोझरने उल्लेखिलेली एक कल्पना महत्त्वाची आहे. समाज ही एक सम्यक् व्यवस्था असून या व्यवस्थेतील घटकांमध्ये परस्परसंबंध असतो. समाजसंबंधीचा हा दृष्टिकोन मार्क्सच्या सर्वसामान्य सिद्धांताचा आधारच आहे असे म्हटले तर ते वावगे होणार नाही. समाजव्यवस्थेची घटकतत्त्वे व त्यांच्यात आढळून येणारा परस्परसंबंध यांच्याविषयी मार्क्सने केलेले विवेचन मूलगामी स्वरूपाचे आहे.

समाजस्वरूपासंबंधीच्या विवेचनात मार्क्स समाजाच्या जडणघडणीच्या व समाजसंक्रमणाच्या स्पष्टीकरणापाशीच थांबला नाही. मार्क्सच्या समाजविषयक विचारांमध्ये आदर्श वा भविष्यकालीन समाजासंबंधीच्या विचारांनाही महत्त्वाचे स्थान आहे. बॉटमोर व रुबेल यांनी म्हटल्याप्रमाणे भविष्यकालीन समाजाच्या मार्क्सने रेखाटलेल्या चित्रातच समाजशास्त्र व सामाजिक तत्त्वज्ञान यांचा संगम झाला असून मार्क्सने भविष्यकालीन साम्यवादी समाजाचे रंगवलेले चित्र अनेक देशांमधील राजकीय चळवळींचे स्फूर्तिस्थान ठरले आहे. *

मार्क्सचे समाजशास्त्रीय विचारांच्या इतिहासात काय स्थान आहे ? ह्या प्रश्नाचे उत्तर द्यावयाचे झाल्यास आपणास एवढेच म्हणता येईल की मार्क्सने मांडलेल्या अनेक कल्पना आधुनिक समाजशास्त्राच्या विकासास साहाय्यभूत ठरल्या आहेत. मांर्क्सच्या विचारांचे समाजशास्त्राच्या दृष्टीने असणारे महत्त्व अधोरेखित करताना झेटलीनने असे म्हटले आहे की आधुनिक समाजशास्त्रातील विचारमंथन हा एक प्रकारे मार्क्सने उपस्थित केलेल्या समस्यांना उत्तरे शोधून काढण्याचाच प्रयत्न आहे. दरखीम, वेबरपासून तर टालकॉट पारसन्ससारख्या अलीकडे आघाडीवर असलेल्या समाजशास्त्रज्ञापर्यंतच्या सर्वच समाजशास्त्रज्ञांच्या समाजविषयक विचारांवर मार्क्सच्या विचारांची प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष छाप पडली आहे. जोपर्यंत समाजासंबंधीचे विचारमंथन चालू राहील तोपर्यंत समाजविषयक विचारांच्या इतिहासात मार्क्सचे स्थान अढळच राहील.

△ △

---

‡ वर उल्लेखित– Bottomore and Rubel

* वर उल्लेखित– Bottomore and Rubel

एमिल दरखीम

(१८५६ -१९१७)

जीवनवृत्तांत

एमिल दरखीमचा जन्म पूर्व फ्रान्समधील एपिनाल या शहरी १५ एप्रिल १८५६ मध्ये झाला. एमिलचे घराणे मुळातच धार्मिक वृत्तीचे. पौरोहित्याचा व्यवसाय त्याच्या घराण्यात कैक पिढ्या चालत आलेला होता. एमिलचे घराणे ज्यू व एमिलचे वडील हे स्वतःच ज्यू मधील एक पुरोहित होते. बालपणापासूनच एमिलवर धार्मिक संस्कार होणे त्यामुळे स्वाभाविकच होते व या संस्कारांमुळेच लहानग्या एमिलचा ओढा धर्मग्रंथांच्या मनन-परिशीलनाकडे राहिला. शाळांमधील ऐहिक व व्यावहारिक स्वरूपाच्या शिक्षणाबरोबरच एमिलचे धार्मिक शिक्षणही चालू होते. एका कॅथलिक शिक्षिकेच्या संगतीत त्यास आलेल्या गूढत्ववादी अनुभवामुळे काही काळपर्यंत एमिलच्या मनावर कॅथलिक विचारसरणीचा बराच पगडा बसला होता. पण हळूहळू दरखीमवरील धार्मिक विचारांची पकड सैल होत गेली व एक सामाजिक घटना म्हणून धर्माबाबत त्यास नेहमीच औत्सुक्य वाटत राहिले तरी वृत्तीने मात्र तो पक्का अज्ञेयवादी होत गेला.

दरखीम तल्लख बुद्धीचा असल्याने शाळा-महाविद्यालयांमधून त्यास अनेक मानसन्मान व बक्षिसे मिळणे स्वाभाविकच होते. दरखीमच्या काळी फ्रान्समध्ये शिक्षणक्षेत्रात आघाडीवर असलेल्या शिक्षणसंस्थेत प्रयासाने प्रवेश मिळवून त्याच शिक्षणसंस्थेतून दरखीमने पदवीपरीक्षा सन्मानपूर्वक उत्तीर्ण केली. श्रमविभाजनावरील त्याच्या विद्वत्ताप्रचुर प्रबंधावरच त्यास डॉक्टरेट मिळाली, पदवीपरीक्षा उतरल्यानंतर दरखीमने काही काळपर्यंत जर्मन देशाचा फेरफटका मारला. या त्याच्या भ्रमंतीतच त्याने अर्थशास्त्र, लोकसाहित्य व सांस्कृतिक मानवशास्त्रासारख्या विषयांचे लक्षपूर्वक अध्ययन व मनन केले. याच सुमारास आपल्या जीवनात आपणास काय साधावयाचे आहे यासंबंधीचे त्याचे विचार स्पष्ट व पक्के होत गेले. रूढार्थाने तत्त्वचिंतक म्हणवून घेण्यात त्यास मुळीच स्वारस्य नव्हते. त्याच्या मते तत्त्वज्ञानातील वादंग सामाजिक वास्तविकतेकडे पाठ फिरवणारे व केवळ तत्त्वांचा काथ्याकूट करीत बसणारे होते. अशा समाज-विन्मुख विषयाबाबत त्यास गोडी असणे शक्यच नव्हते. दरखीमला तर अशा विषयाची निकड भासत होती की

जो विषय तत्कालीन नैतिक समस्यांचा सांगोपांग विचार करून मानवसमाजास यथोचित मार्गदर्शन करू शकेल. पण त्याचबरोबर नैतिक समस्यांसंबंधीच्या विचारास व समाजाचे मार्गदर्शन करण्यास शास्त्रीयतेचा आधार असलाच पाहिजे असाही त्याचा अट्टाहास होता. म्हणून मानवसमाजाचे शास्त्रशुद्ध अध्ययन हेच दरखीमने आपले जीवितकर्तव्य मानले. दरखीमचे समाजशास्त्र हे एकीकडे समाजाचे शास्त्रशुद्ध अध्ययन होते तर दुसरीकडे समाजशास्त्राने मानव समाजाचे मार्गदर्शन करावे अशी त्याची अपेक्षा होती. समाजशास्त्राबाबतच्या त्याच्या ह्या दृष्टिकोनापासून तो कधीही विचलित झाला नाही.

'समाजशास्त्र' ह्या विषयाचे त्याने शिक्षणसंस्थांमधून कधीच अध्ययन केलेले नसल्याने दरखीमला तत्त्वज्ञानाचा शिक्षक म्हणूनच नोकरी करावी लागणे क्रमप्राप्त होते. दरखीमने १८८२ ते १८८७ च्या दरम्यान तत्त्वज्ञान हा विषय शिक्षणसंस्थांमधून शिकविला. याच काळात दरखीम जर्मनीचा प्रवास करून आला. जर्मनीत त्याचे वास्तव्य प्रामुख्याने बर्लिन व लिपझिग शहरीच झाले. जर्मनीत असताना दरखीमने शिक्षणपद्धतींचे व सामाजिक शास्त्रामधील संशोधनपद्धतीचे विशेष अध्ययन केले. जर्मनीतील वास्तव्याचा दरखीमला बराच फायदा झाला. जर्मनीतील वास्तव्याबाबत त्याने प्रसिद्ध केलेल्या त्याच्या काही लेखांमुळे दरखीमची सामाजिक शास्त्रांमधील आघाडीवरचा विचारवंत म्हणून गणना होण्यास सुरुवात झाली. १८८७ मध्ये दरखीमला बोर्देऊ विद्यापीठात अध्यापकाची जागा मिळाली. या विद्यापीठात तो जरी तत्त्वज्ञान-विभागात अध्यपकाचे कार्य करीत असे तरी त्याच्याकडे समाजशास्त्र व शिक्षणशास्त्र हेच विषय शिकविण्याचे कार्य प्रामुख्याने सोपविण्यात आले होते.

बोर्देऊ विद्यापीठात नोकरी धरण्याच्या सुमारासच दरखीमचा विवाह झाला. दरखीमच्या वैवाहिक व कौटुंविक जीवनाबाबत सांगण्यासारखे असे फारसे काही नसले तरी एकंदरीत त्याचे वैवाहिक व कौटुंबिक जीवन सुखासमाधानात व्यतीत झाले असेच आपणास म्हणता येईल. दरखीमची पत्नी सुविद्य व सालस असून तिने नवऱ्याच्या कार्यासच स्वतःला वाहून घेतले होते. दरखीमसाठी ती सर्वार्थानेच अर्धांगी ठरली.

बोर्देऊ विद्यापीठातील दरखीमचे जीवन हे बऱ्याच अर्थांनी सफल जीवनच ठरेल. येथील वास्तव्यातच त्याने अनेक विषयांवर लेख लिहून प्रसिद्ध केले. १८९२ त त्याचा श्रमविभाजनावरील डॉक्टरेटसाठी लिहिलेला प्रबंध 'समाजातील श्रमविभाजन' * या नावाखाली पुस्तक रूपाने प्रसिद्ध झाला. दोनच वर्षांनी म्हणजे

* Da La Division Du Sravail Social

१८९५ त समाजशास्त्रीय पद्धतीचे नियम हे पद्धतीशास्त्रावरील त्याचे पुस्तक प्रसिद्ध झाले. दोन वर्षांनी 'आत्महत्या' ही त्याची आणखी एक महत्त्वपूर्ण कृती पुस्तक-रूपाने प्रसिद्ध झाली. दरखीमच्या ह्या तीन अत्यंत प्रसिद्ध अशा कृती असून त्यांनी दरखीमला आघाडीवरील विद्वज्जनांच्या पंगतीस आणून बसविले. या पुस्तकांमधून जी विचारसरणी अभिव्यक्त झाली त्या विचारसरणीने तत्कालीन फ्रान्सच्या बौद्धिक क्षेत्रात खळबळ उडवून दिली व अनेक मान्यवर विद्वानांनी दरखीमच्या वैचारिक दृष्टिकोनावर कडाडून हल्ले चढविण्यासाठी कंबरा कसल्या. पण विद्वानांना दरखीमचे विचार आक्षेपार्ह वाटले व त्यांची दखल घ्यावीशी वाटली त्यातच दरखीमच्या विचारांच्या नावीन्याचा प्रत्यय आपणास मिळतो. बऱ्याच कालपर्यंत दरखीम विद्वज्जनांमध्ये चाललेल्या वादाचे केन्द्रस्थान बनला होता.

विद्वज्जनांच्या व सर्वसामान्यांच्याही नजरेत समाजशास्त्राचे एक वैशिष्ट्यपूर्ण अध्ययनक्षेत्र म्हणून स्थान आपल्या लेखणीद्वारा पक्के केल्यानंतर दरखीम समाजशास्त्रीय विचारांना ठोस स्वरूप देण्याच्या प्रयत्नास लागला. दरखीमने त्यासाठी समाजशास्त्रीय विषयांचा ऊहापोह करणारे मासिक १८९८ मध्ये सुरू केले. अल्पावधीतच ते लोकप्रिय झाले व दरखीमभोवती सम-विचारसरणी असणारा शिष्यवृंद गोळा होत गेला. दरखीमने सुरू केलेल्या नियतकालिकामधून विभिन्न विषयांवर होणाऱ्या चर्चेमुळे सामान्यजनांनाही समाजशास्त्रीय विचारांची झेप, व्यापकता व सखोलता चांगल्या प्रकारे लक्षात येऊ लागली. सुरू केलेल्या समाजशास्त्रीय नियतकालिकामधून दरखीमनेही अनेक विषयांवर विचारपरिप्लुत लेख लिहिले. दरखीमने समाजशास्त्राच्या स्वरूपाबाबत सुरुवातीपासूनच जो वैचारिक पवित्रा घेतला होता त्याची परिणती दरखीमच्या विचारांना अनुसरणाऱ्या समाजशास्त्रीय विचारसंप्रदायात झाली. ज्या सुमारास दरखीमने समाजशास्त्रीय विषयांना वाहिलेले नियतकालिक सुरू केले त्याच सुमारास 'व्यक्ती व सामूहिक प्रतिनिधाने' हा त्याने प्रसिद्ध केलेला लेख म्हणजे दरखीमवादी विचारसंप्रदायाचा जाहीरनामाच मानण्यास हरकत नाही. १८९८ नंतरच्या दहा वर्षांत दरखीमने 'नैतिक तथ्यांचे निर्धारण', 'धर्मासारख्या घटनेची व्याख्या' इत्यादी अनेक विषयांवर लेख लिहून प्रसिद्ध केले. यांपैकी काही त्याने सुरू केलेल्या नियतकालिकांमध्ये व अन्य इतरत्र प्रसिद्ध झाले.

दरखीम १८८७ मध्ये बोर्देऊ विद्यापीठात येऊन दाखल झाला. सुरुवातीस तो तत्त्वज्ञान विभागातच अध्यापनाचे कार्य करीत असे. जवळजवळ ९ वर्षांनंतर म्हणजे १८९६ त बोर्देऊ विद्यापीठाने दरखीमसाठी सामाजिक शास्त्राचा प्रोफेसर म्हणून स्वतंत्र पद निर्माण केले. १९०२ पर्यंत दरखीमने हे पद सांभाळले. १९०२ मध्ये पॅरिस मधील सोरबोन विद्यापीठाने त्यास सन्मानपूर्वक पाचारण केले व

दरखीम पॅरिसला येऊन दाखल झाला. १९१३ मध्ये दरखीमसाठी 'शिक्षणशास्त्र व समाजशास्त्र' असे एक खास संयुक्त विद्यासन शिक्षणमंत्रालयाच्या आदेशाने निर्माण करण्यात आले. पॅरिसमध्ये असतानाही दरखीमने समाजशास्त्रावर त्याने सुरू केलेल्या नियतकालिकाच्या संपादनाचे कार्य आपल्याचकडे ठेवले होते. बोर्देऊ विद्यापीठात असतानाच एक सामाजिक घटना म्हणून धर्मासंबंधी त्यास वाटत असलेले औत्सुक्य पॅरिसमधील वास्तव्यात पुनः एकदा त्याच्या मनाची पकड घेणारे ठरले व १९१२ त दरखीमने 'धार्मिक जीवनाचे प्राथमिक प्रकार' † हे आपले महत्त्वपूर्ण पुस्तक प्रसिद्ध केले.

१९१४ त पहिले जागतिक महायुद्ध पेटले. दरखीमसारख्या संवेदनाशील विचारवंतावर या कालात घडणाऱ्या घटनांचा प्रभाव पडणे स्वाभाविकच होते. या कालात त्याने लिहिलेल्या काही लेखांमधून महायुद्ध, जर्मनीचे विस्तारवादी धोरण इत्यादी गोष्टींबाबतच्या त्याच्या दृष्टिकोनाचा आपणास उत्तम प्रत्यय येतो. दरखीमच्या राष्ट्रभक्तीचा परिचयही या लेखांमधून आल्याखेरीज राहत नाही. पण पहिले महायुद्ध हे दरखीमसाठी यातनामय ठरण्याचे कारण कौटुंबिक स्वरूपाचे होते. याच युद्धात 'बापसे बेटा सवाई' निघेल अशी ज्याच्याविषयी दरखीमची रास्त अपेक्षा होती तो त्याचा मुलगा धारातीर्थी पडला. हा धक्का दरखीमला सहन होण्यासारखा नव्हता पुत्राच्या मृत्यूमुळे दरखीमची जिद्दच संपल्यासारखी झाली व १५ नोव्हेंबर १९१७ मध्ये तो मरण पावला.

दरखीमच्या चिंतनाची पार्श्वभूमी

श्रमविभाजन, आत्महत्या व धर्मावरील त्याच्या प्रसिद्ध कृतींमधून दरखीमने ज्या विचारसरणीचा सतत पुरस्कार केला तिचे मर्म समजावून घेण्यासाठी दरखीम-वर कोणत्या विचारवंताच्या विचारांनी आपला प्रभाव गाजविला याचा संक्षिप्त आढावा घेणे उपयुक्त ठरेल. दरखीमच्या विचारांना घडविण्याच्या दृष्टीने ब्रिटिश व जर्मन § विचारधारांचे महत्त्व नाकारता येण्यासारखे नसले तरी पारसन्सने म्हटल्याप्रमाणे दरखीमच्या मननचिंतनाची पाळेमुळे आपणास फ्रेंच इतिहासातच सापडू शकतात. फ्रेंच विचारांच्या इतिहासाच्या पार्श्वभूमीवर दरखीमच्या विचारां-कडे बघितल्यास रूसो व माँटेस्क्यू या दोन फ्रेंच विचारकांच्या विचारांचा दरखीमच्या चिंतनावर पडलेला प्रभाव आपणास वारंवार जाणवतो. मानवसमाज सामाजिक एकात्मतेचे अभिव्यक्त रूप असून ही एकात्मता व्यक्तीच्या स्वहितबुद्धीवरही

---

† Elementary Forms of Religious Life

§ सामाजिक शास्त्राच्या आंतर्राष्ट्रीय ज्ञानकोशातील 'एमिल दरखीम' हा पारसन्सचा लेख पाहा.

अधिष्ठित नाही किंवा हॉब्सने दर्शविल्याप्रमाणे राजकीय प्रभुसत्तेवरही आधारलेली नाही हा रूसोचा विचार दरखीमच्या मनोवृत्तीशी जास्त जुळणारा होता. सामाजिक व मानसशास्त्रीय तथ्यांमध्ये रूसोने दर्शविलेला भेददेखील दरखीमला एकदम पटण्यासारखा होता. या भेदाची जाणीव करून देण्यासाठी आपण रूसोचे उतराई आहोत अशी उघड कबुली दरखीमने स्वतःच दिली आहे. * सामाजिक घटकांच्या परस्परसंबंधाबाबतची जी कल्पना मार्क्सने हेगेलपासून उचलली तीच कल्पना दरखीमला माँटेस्क्यूच्या विचारांनी सुचविली. माँटेस्क्यूसंबंधी लिहिताना दरखीमने याचा स्पष्ट निर्देश केला आहे. समाजातील विभिन्न घटकांमध्ये परस्परसंबंध आहे याची माँटेस्क्यूला स्पष्ट कल्पना असल्यामुळेच त्याने कायद्याचा विचार करताना कायद्यास नीतिमत्ता, व्यापार, धर्म इत्यादी घटकांपासून व विशेष महत्त्वाची बाब म्हणजे कायदा ज्या विशिष्ट समाजात आढळतो त्या समाजाच्या स्वरूपापासून त्यास पृथक् मानले नाही. समाजाची विशिष्ट प्रकृतीच समाजातील सामाजिक घटक व घटनांना घडविणारी आहे ह्या दरखीमच्या विचाराचा परामर्श आपणास पुढे बरेचदा घ्यावा लागणार आहे. येथे एवढेच लक्षात घेणे योग्य ठरेल की दरखीमच्या ह्या दृष्टिकोनास घाट देण्याच्या दृष्टीने माँटेस्क्यूस बरेच महत्त्व आहे. सामाजिक एकात्मतेसंबंधीच्या दरखीमच्या कल्पनेवर व समाजासंबंधीच्या त्याच्या पूर्णत्ववादी दृष्टिकोनावर माँटेस्क्यूच्या विचारांची पडलेली छाप स्पष्टच आहे. पण रूसो वा माँटेस्क्यूपेक्षाही सेंट सिमाँ व ऑगस्त काँत यांना दरखीमच्या चिंतनास घडविण्याच्या दृष्टीने जास्त महत्त्व आहे. सिमाँ व काँत यांच्याच विचारांचा वारसा आपण पुढे चालवीत आहोत असा आग्रही उल्लेख दरखीमने स्वतःच अनेकदा केला आहे. सिमाँला समाजशास्त्र काय असावयास हवे याची स्पष्ट कल्पना असली तरी त्याने काही समाजशास्त्राचा पाया घातला नाही असे दरखीमचे मत होते. समाजशास्त्राचा पाया घालण्याचे श्रेय त्याच्या मते ऑगस्त काँतला द्यावयास हवे. दरखीमच्या विचारांवर व कार्यावर सिमाँ व काँत याचा काय प्रभाव होता याचा खुलासा करताना अँथनी गिडन्सने म्हटले आहे की प्रत्यक्षवादी विज्ञानाधिष्ठित समाजाबाबतची काँतची कल्पना आणि आधुनिक समाजाच्या 'औद्योगिक वादाच्या वैशिष्ट्यांसंबंधीचे सिमाँचे विवेचन यांच्यात मेळ घालण्यातच दरखीमची बरीच शक्ती खर्च झालेली दिसते. ‡ कोझरने तर कांतला दरखीमचा गुरूच करून टाकले आहे. दरखीमवरील काँतच्या प्रभावाचे विवेचन करताना कोझरने म्हटले आहे की "......काँत व दरखीम यांच्या वाचकांपैकी कोणताही वाचक त्या दोघांच्या

* 'माँटेस्क्यू व रूसो' एमिल दरखीम–पान ८३

‡ Capitalism and Modern Social Theory
अँथनी गिडन्स–पान नं ६५

विचारांमधील सारखेपणाने प्रभावित झाल्याखेरीज राहू शकत नाही." † काँत व दरखीम यांच्या विचारांमध्ये खूपच सारखेपणा असला तरी काँतच्या सर्वच विचारांशी दरखीम सहमत होता असे नाही. प्रबोधनयुगातील काही विचार-धारांशी काँतच्या प्रत्यक्षवादी शास्त्रीय विचारसरणीचे पटण्यासारखे नसले तरी प्रबोधन–युगातील विचारवंतांप्रमाणेच काँतचाही बुद्धिनिष्ठा व सयुक्तिकता यांच्यावर पूर्ण विश्वास होता. दरखीमच्या चितनास ज्याप्रमाणे काँतच्या प्रत्यक्षा-नुसारी विज्ञानासंबंधीच्या कल्पनेने प्रभावित केल्याचे आपणास आढळते त्याचप्रमाणे प्रबोधन युगाच्या विचारपरंपरेचा ठसाही त्याच्या चितनावर उमटल्याचे दिसून येते दरखीमच्या विचारांचे समीक्षण करणाऱ्या काही समीक्षकांच्या मते दरखीमच्या समाजविषयक चिंतनाची प्रकृती बोनाल्ड, मैस्र, हॉलर या प्रबोधनयुगातील विचारपरंपरेस कट्टर विरोध करणाऱ्या सनातनी विचारवंतांच्या विचारांना जास्त समरूप आहे. रॉबर्ट निस्बतने दरखीमच्या चिंतनाच्या ह्या पैलूचा समाचार घेताना म्हटले आहे की "बुद्धी व बुद्धिनिष्ठा, क्रांती व सुधारणा यांना सतत विरोध करणाऱ्या बोनाल्ड, मैस्र, हॉलरसारख्या विचारवंतांच्या चिंतनातून अभिव्यक्त झालेल्या कल्पना व मूल्यांना शास्त्राच्या कठोर पद्धतिशास्त्राच्या चौकटीत आणून बसविण्याचे दरखीमने केलेले कार्य हा त्याच्या बौद्धिक कसरतीचा विक्रमच म्हणावा लागेल". § रॉबर्ट निस्बतच्या या अभिप्रायाची चर्चा करताना कोझरने हे दाख-विण्याचा प्रयत्न केला आहे की बोनाल्ड, मैस्रसारख्या विचारवंतांच्या लिखाणाशी दरखीमचा प्रत्यक्ष असा संपर्क कधीच आलेला नसल्याने दरखीमच्या चिंतनावर त्यांच्या विचारांच्या पडलेल्या प्रभावाबाबतचा निस्बतचा निष्कर्ष आत्यंतिक स्वरूपाचाच वाटतो. ‡

रूसो व माँटेस्क्यू, सिमाँ व काँत यासारख्या फ्रेंच विचारवंतांच्या विचार-सरणीने ज्याप्रमाणे दरखीमवर आपली छाप पाडली होती त्याचप्रमाणे ब्रिटिश व जर्मन विचारवंतांनीही दरखीमच्या समाजविषयक चिंतनास घाट देण्यात महत्त्वाचे योगदान दिले आहे. दरखीमच्या चिंतनास प्रभावित करणाऱ्या ब्रिटिश विचारकां-मध्ये हर्बर्ट स्पेन्सर व डब्ल्यू. आर. स्मिथ यांचा प्रामुख्याने उल्लेख करावा लागेल. श्रमविभाजनावरील त्याच्या पुस्तकात दरखीमने स्पेन्सरच्या विचारांचा चाळीसवेळा संदर्भ दिला आहे. स्पेन्सरच्या अनेक मूलभूत प्रमेयांना जरी दरखीमचा विरोध होता तरी श्रमविभाजनावरील पुस्तक लिहीत असताना दरखीमला स्पेन्सरच्या

---

† Masters of Sociological Thought–एल्. ए. कोझर पान १५०

§ Tradition and Revolution—Robert Nisbet

‡ Masters of Sociloogical Thought—एल्. ए. कोझर पान नं. १५१

विचारांनी मोहित केले होते हे मात्र निर्विवाद आहे.† दरखीमला स्पेन्सरची व्यक्तिवादी विचारसरणी पटण्यासारखी नव्हती. व्यक्तीच्या स्वहितबुद्धिवरच समाजव्यवस्थेचा डोलारा आधारला असतो हा स्पेन्सरचा विचारही त्यास मानवण्यासारखा नव्हता. बऱ्याच बाबतींमध्ये दरखीमचे स्पेन्सरशी मतभेद असले तरी काही बाबतींमध्ये मात्र दरखीमची विचारसरणी स्पेन्सरच्या विचारांच्या जवळ आलेली आढळते. समाज-उत्क्रांतीसंबंधीचा दरखीमचा दृष्टिकोन स्पेन्सरच्या विचारांची छाप दर्शविणारा आहे. श्रमविभाजनावरील पुस्तकात दरखीमने यांत्रिक ऐक्यभाव (Mechanical Solidarity) जैविक ऐक्यभाव (Organic Solidarity) यांच्यासंबंधीचे केलेले विवेचन व असंबद्ध साधर्म्य व संबद्ध वैधर्म्य (Incoherent homogeneity and coherent heterogeneity) यासंबंधी स्पेन्सरने केलेले विवेचन या दृष्टीने ताडून पाहण्यासारखे आहे. स्पेन्सरप्रमाणेच डब्ल्यू. आर. स्मिथ या दुसऱ्या ब्रिटीश विचारवंतानेही दरखीमला बरेच प्रभावित केल्याचे आढळते. स्मिथ हा मानवशास्त्रज्ञ होता. धार्मिक समुदायाच्या एकात्मतेत वा एकीतच त्यास धर्माचे सार असल्याचे जाणवले. स्मिथच्या ह्याच कल्पनेचा उपयोग दरखीमने धर्म-विषयक सिद्धांत मांडताना पुरेपूर करून घेतला.

जर्मन विचारवंतांचा दरखीमच्या चिंतनावर काय प्रभाव पडला आहे याचे सविस्तर विवेचन अँथनी गिडन्सने 'भांडवलशाही व आधुनिक सामाजिक सिद्धांत' या त्याच्या पुस्तकातून केले आहे. दरखीमला समकालीन असणाऱ्या काही जर्मन विचारवंतांच्या विचारांचे प्रतिध्वनी दरखीमच्या पहिल्या काही कृतीमधून उमटले आहेत सिमेल, गम्प्लोविझ, टोनी यासारख्या काही जर्मन विचारवंतांच्या विचारांवर दरखीमने बरेच समीक्षणात्मक लेख लिहिले आहेत. शॅफेल, लिलीनाफेल्डसारख्या जर्मन विचारवंतांनी पुरस्कृत केलेली जीववादी विचारसरणी बऱ्याच काळपर्यंत दरखीमला प्रभावित करणारी ठरली असल्याचे दिसते. विभिन्न समाजसंरचनाच्या प्रमुख संरचनात्मक घटकांचे शॅफलने जे शरीरशास्त्रीय विश्लेषण केले ते दरखीमच्या पसंतीस उतरले होते. असे विश्लेषण प्रस्तुत करताना शॅफेलने समाज व जीव यांच्यातील अनेक साधर्मी स्थळांचा उल्लेख केला आहे. पण त्याचबरोबर जीवाच्या जीवनात व समाज-जीवनात आढळणाऱ्या अनेक विसंगतीही शॅफेलने अधोरेखित केल्या आहेत. दरखीमला शॅफेलचे विवेचन एकदम मान्य होते. जीवाचे जीवन जरी यांत्रिकतः निर्धारित होत असले तरी समाज मात्र कल्पनाबंधांनीच बद्ध झालेला असतो हा शॅफेलचा विचारही दरखीमला पटण्यासारखाच होता. समाजासंबंधी शॅफेलने मांडलेल्या एका विचाराचे प्रतिबिंब दरखीमच्या चिंतनात वारंवार पडत असल्याचे आढळते. समाज म्हणजे केवळ व्यक्तींची गोळाबेरीज नव्हे

† Masters of Sociological Thought—एल्. ए. कोझर पान नं. १५४

व आज ज्या व्यक्तीमिळून समाज बनतो त्यांच्यासाठी समाज हा आद्य वा व्यक्तिपूर्वच असतो हा समाजासंबंधीचा शॅफेलचा दृष्टिकोन दरखीमच्या समाजविषयक विवेचनात अनेकदा डोकावून जातो.

कोणत्याही समाजाचा सांस्कृतिक वारसा हा विश्वास, कल्पनांसारख्या अवैयक्तिक गोष्टी मिळूनच बनलेला असतो. शॅफेलच्या मते या सर्व गोष्टी समाजोत्पन्न आहेत. त्यांना कोणतीही विशिष्ट व्यक्ती निर्माण करीत नाहीत व त्यांच्यात विशिष्ट व्यक्तींच्या गुणधर्मांचे प्रतिबिंबही पडत नाही. आपल्यापैकी प्रत्येकजण भाषा बोलतो पण ही भाषा कोणत्याही विशिष्ट व्यक्ती वा व्यक्तींनी निर्माण केली असे काही आपणास म्हणता येत नाही. शॅफेलच्या ह्या विचारांचे पडसाद दरखीमच्या चिंतनातही उमटले आहेत.

कोझरने दर्शविल्याप्रमाणे काण्ट या प्रख्यात जर्मन तत्त्ववेत्त्याने दरखीमला बरेच प्रभावित केले आहे. 'प्रत्यक्षानुसारी नीति-विज्ञान' या लेखात दरखीमने जे विचार व्यक्त केले आहेत त्यांच्यावरून आपणास या प्रभावाची उत्तम कल्पना येण्यासारखी आहे. नीतिमत्तेच्या समाजशास्त्रावरील विवेचनातून दरखीमने नैतिक वर्तनाच्या वांछनीयतेवर बराच भर दिला आहे. नैतिक वर्तनाचे विवेचन करताना काण्ट कर्तव्य व नैतिक जबाबदारी या दोन घटकांवरच सर्व भर देतो. दरखीमने यासंबंधी लिहिताना हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे की मानवाच्या नैतिक वर्तनाबाबतचा त्याचा दृष्टिकोन काण्टच्या दृष्टिकोनाच्या विरुद्ध नसून त्यास पूरकच आहे.

काण्ट, शॅफेलप्रमाणे श्मोलर या जर्मन अर्थशास्त्रज्ञाच्या विचारसरणीनेही दरखीमचे लक्ष वेधून घेतल्याचे आढळते. आर्थिक वर्तनाचे अध्ययन अभिजात आर्थिक सिद्धांताने घालून दिलेल्या चौकटीत करता येणे शक्य नाही हा श्मोलरचा विचार दरखीमला मान्य होणे स्वाभाविकच होते. मानवाचे आर्थिक जीवन नैतिक प्रमाणके व विश्वास यांच्यापासून पृथक् करता येणे शक्य नसल्याने मानवाच्या आर्थिक वर्तनाचे स्पष्टीकरण करताना त्यांच्याकडे लक्ष देणे भाग असते. पण नीतिमत्ता, विश्वास यासारख्या आर्थिक वर्तनास प्रभावित करणाऱ्या घटकांची व्याख्या आर्थिक भाषेत करता येत नाही. वर्तनाचे नैतिक नियम हे समाजाद्वाराच घडविले जातात. हा शॅफेलचा विचार दरखीमला मान्य होण्यासारखाच होता. जर्मन विचारकांच्या दृष्टीत समाजातील नीतिमूल्ये व नैतिक वर्तन हे समाजसंघटनेचेच गुणधर्म ठरतात व त्यांचे शास्त्रशुद्ध अध्ययन करता येणे शक्यच आहे असे नाही तर असे शास्त्रशुद्ध अध्ययन नितांत आवश्यक देखील आहे. काँतच्या प्रत्यक्षानुसारी विज्ञानाच्या कल्पनेने आकृष्ट झालेल्या दरखीमला जर्मन विचारसरणीचा हा पैलू निश्चितच आकर्षित करणारा ठरला असल्यास त्यात विशेष नवल नाही.

वर उद्धृत केलेल्या जर्मन विचारवंतांप्रमाणेच विल्हेम वुंड या जर्मन विचारवंतासही दरखीमच्या चिंतनास घाट देण्याचे थोडेफार श्रेय आहे. वुंडशी दरखीमचा व्यक्तिगत परिचय होता. मानवसमाजात धार्मिक संस्थांना असलेल्या मूलभूत महत्त्वासंबंधीचे वुंडने केलेले विवेचन हेच दरखीमच्यामते वुंडचे प्रमुख योगदान आहे. धार्मिक संस्थांच्या महत्त्वाबाबतच्या विवेचनाप्रमाणेच व्यक्तिवादाच्या उदय व विकासासंबंधीच्या त्याच्या विवेचनाचाही याठिकाणी उल्लेख करावयास हवा. समाज व व्यक्ती यांच्यातील संबंधाबाबत दरखीमने जी भूमिका घेतली तिची चाहूल आपणास वुंडच्या विचारांमध्ये येते. व्यक्तिवाद हा वुंडच्या मते सामाजिक प्रगतीचा परिपाक आहे. वैयक्तिकता हे मूलभूत व समाज हे व्युत्पन्न तथ्य नसून समाज हे आद्य तथ्य आहे हा वुंडच्या विचारांचा प्रतिध्वनी दरखीमच्या विचारांमध्येही उमटलेला आढळतो.

येथपर्यंत आपण दरखीमच्या समाजविषयक चिंतनावर प्रभाव गाजविणाऱ्या व त्यास घाट देणाऱ्या काही बौद्धिक प्रभावांचा संक्षिप्त आढावा घेतला आहे. दरखीमच्या समाजविषयक चिंतनाची ही पार्श्वभूमी लक्षात घेऊनच त्याच्या प्रमुख कृतींचे व त्याने समाजशास्त्रास दिलेल्या वैचारिक देणग्यांचे परीक्षण करणे उपयुक्त ठरेल.

कोणत्याही विचारवंताच्या विचारांचे व त्याने मांडलेल्या सिद्धांतांचे समीक्षण करताना त्या विचारवंताद्वारा कोणत्या प्रश्नांना मौलिक महत्त्व देण्यात आलेले आहे हे जाणून घेणे उपयुक्त ठरण्यासारखे असते. दरखीमच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाचे मर्महो त्याने सामाजिक वास्तविकतेस विचारलेल्या प्रश्नांमध्येच आहे. हा फ्रेंच समाजशास्त्रज्ञ ज्या काळात वावरला त्या काळाने युरोपियन समाजांच्या इतिहासातील अनेक स्थित्यंतरे बघितली. दरखीम (१८५८–१९१७) मॅक्सवेबर (१८६४–१९२०) व पॅरेतो (१८४८–१९३३) हे तिन्ही प्रख्यात समाजशास्त्रज्ञ एकोणविसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातले व त्यांचे सर्व प्रमुख लिखाण या शतकाच्या शेवटाशेवटासच झाल्याचे आढळते. तिघांच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाची मुळे पहिल्या महायुद्धापूर्वीच्या युरोपियन सामाजिक, राजकीय व आर्थिक परिस्थितीत खोलवर रुजलेली आहेत व तिघांचेही प्रमुख लिखाण १९१४ सालापूर्वीचेच आहे. स्पेंग्लरने म्हटल्याप्रमाणे एकोणविसाव्या शतकाचा उत्तरार्ध हा युरोपियन इतिहासातील सापेक्षतः शांततामय काळ होता. युद्धांच्या भीतीचे सावट दूर झालेल्या व सापेक्षतः स्थायी व शांततामय असणाऱ्या कालखंडातील विचारकांच्या चिंतनातून आशावाद डोकावण्याची अपेक्षा कोणी केली तर ते स्वाभाविकच मानता येईल. पण दरखीम काय किंवा वेबर काय आशावादी दृष्टिकोनाऐवजी युरोपियन समाज संकटकालातून संक्रमित होत असल्यासंबंधीच्या जाणिवेची टोचणीच त्यांच्या

चिंतनातून वारंवार व्यक्त झालेली आढळते. युरोपियन समाजांचा या संदर्भात विचार करताना आपणास हे विसरता येणार नाही की सोळाव्या शतकापासूनच या समाजांमध्ये आर्थिक परिवर्तनांची जी लाट उसळली होती त्या लाटेमुळे व आर्थिक परिवर्तनांबरोबरच विज्ञानाच्या झालेल्या विकासामुळे युरोपियन समाजजीवन पूर्णतया ढवळून निघाले होते. त्यामुळे एरवी स्थायी व शांत वाटणाऱ्या या समाजांमधून आर्थिक व वैचारिक स्थित्यंतरांमुळे उत्पन्न झालेले तणाव प्रकर्षाने जाणवत होते. विज्ञानाच्या विकासामुळे धर्म, रूढी परंपरांची पिछेहाट होण्यास सुरुवात झाली होती व समाजसंरचनेस स्थैर्य देण्याच्या दृष्टीने धार्मिक मूल्य व विचारसरणीस असणारे महत्त्व लुंप्तप्रायच होऊ लागले होते. साहजिकच धर्म विरुद्ध विज्ञान हा संघर्ष विचारवंतांच्या चिंतनास व्यापणारा ठरला असल्यास नवल नाही. दरखीम व वेबरसारख्या विचारवंतांची विज्ञानाच्या परिणामकारकतेवर गाढ श्रद्धा असणे हे अर्थातच त्यांच्या बुद्धिनिष्ठेस धरूनच होते व त्यामुळे आपल्या समाजविषयक चिंतनास शास्त्रशुद्धतेचा पाया असावा ही दोघांचीही मनोमन इच्छा होती. एकीकडे विज्ञान हेच वर्तमान युगातील विचारसरणीवर प्रभाव गाजविणार हे त्यांना स्पष्ट दिसत होते व ते मान्यही होते तर दुसरीकडे विज्ञानाने ज्या विचारसरणीस जन्म दिला त्या विचारसरणीच्या प्रसार व प्रभावामुळे वर्तमान युगातील समाजजीवनाच्या अनेक क्षेत्रांमधून पारंपरिक धर्माचे उच्चाटन होण्यास सुरुवात झाली आहे हेही त्यांना स्पष्टपणे प्रत्ययास आले होते. दरखीमचे समाजविषयक चिंतन धर्माचा कमी होत जाणारा प्रभाव व शास्त्रांचा होणारा विकास यामधून उत्पन्न झालेल्या सामाजिक समस्यांनीच व्यापलेले आहे. धार्मिक मूल्यांचा जनमानसावरील प्रभाव जोपर्यंत कायम होता व जीवनात रूढी, परंपरा व प्रथांना जोपर्यंत महत्त्व होते तोपर्यंत तणाव, विषमता व अन्य वैगुण्ये असूनही समाजसंरचनेस स्थायित्व लाभले होते. पण पारंपरिक धार्मिक मूल्यांवरील विश्वास उडू लागताच समाजसंरचनेतील तणावांना आटोक्यात ठेवून समाजसंरचनेस स्थैर्य देण्याच्या दृष्टीने धर्माचा काहीच प्रभाव पडणे शक्य नव्हते. ही स्थिती अर्थातच समाजातील असंतोष व तणाव यांची तीव्रता वाढवून समाजात बेदिली व बेबनाव निर्माण करणारी होती. पूर्वी जी आर्थिक विषमता सुसह्य वाटत होती तीच तिला धर्माचे असलेले समर्थन झुगारून देण्यात येऊ लागल्याने जास्त तीव्र स्वरूपात जाणवू लागली. एकीकडे शास्त्रांच्या विकासामुळे व उद्योगधंद्यांच्या वाढत्या व्यापामुळे सामाजिक उत्पादनाची मात्रा व वैचित्र्य वाढले होते तर दुसरीकडे उद्योगधंद्यांच्या विकासाबरोबरच जे अनेक व्यावसायिक गट समाजात अस्तित्वात आले होते त्यांच्यातील संघर्षाची तीव्रताही वाढू लागली होती. त्यामुळे आर्थिक परिवर्तनांबरोबरच जे संक्रमणयुग अस्तित्वात आले त्या युगातील विचारकांना सामाजिक स्थैर्य व एकात्मतेचा प्रश्न केन्द्रीय महत्त्वाचा वाटणे स्वाभाविकच

होते. हॉब्सने समाजव्यवस्थेबाबत जी समस्या मूलभूत मानली तीच समस्या दरखीमलाही समाजजीवनदृष्टचा निर्णायक महत्त्वाची वाटली. श्रमविभाजनाविषयीच्या त्याच्या विचारांमधून दरखीमने सामाजिक एकात्मतेची समस्या हाताळण्याचा प्रामुख्याने प्रयत्न केला आहे. श्रमविभाजनाविषयीच्या विचारांमध्ये ज्याप्रमाणे एकात्मताविषयक चिंतन आहे त्याचप्रमाणे एकात्मता–प्रकारांच्या विवेचनातून दरखीमचा सामाजिक परिवर्तनविषयक दृष्टिकोनही व्यक्त होतो. समाजविषयक चिंतन शास्त्रशुद्ध असावे अशी मनोमन इच्छा असल्याने मानवसमाजाचे अध्ययन शास्त्रशुद्ध असणे शक्य आहे काय व समाजविषयक अध्ययनास शास्त्रीयता प्रदान करण्यास्तव काय करावयास हवे या विषयीचा विचारही दरखीमच्या चिंतनात आहे. थोडक्यात म्हणजे समाज एकात्म कसा ? परिवर्तन का घडून येते ? व समाजाचे अध्ययन करू शकेल असे शास्त्र कोणत्या प्रकारचे असावे ? या तीन प्रश्नांचीच उत्तरे शोधण्याचा व देण्याचा प्रयत्न दरखीमने त्याच्या समाजविषयक चिंतनात प्रामुख्याने केला आहे असे आपणास म्हणता येईल. वरील प्रश्न दरखीमप्रमाणेच समाजासंबंधी चिंतन करणाऱ्या अन्य विचारवंतांनाही सुचले आहेत. प्रत्यक्षानुसारी विज्ञानाचा (Positive science) प्रणेता ऑगस्त काँत याने तर समाजशास्त्रास प्रत्यक्षानुसारी विज्ञानपदावर बसविण्याचा कसोशीने प्रयत्न केला. समाजाच्या एकात्मतेसंबंधीचा विचारही दरखीमपूर्वी अनेक विचारकांनी केला आहे व एकात्मतेच्या समस्येची त्यांना इष्ट वाटणारी स्पष्टीकरणेही त्यांनी प्रस्तुत केली आहेत. परिवर्तनाच्या समस्येबाबतचा विचारही प्राचीन कालापासूनच झाला आहे. तेव्हा सामाजिक वास्तवतेच्या संदर्भात वरील तीन प्रश्नांची उत्तरे शोधण्याचा प्रयत्न करणारा दरखीम हा पहिलाच विचारवंत नाही. परंतु या तिन्ही प्रश्नांबाबत स्वतंत्र बुद्धीने विचार करून त्यांच्याबाबत एक आगळाच दृष्टिकोन निर्माण करण्यात मात्र आपणास दरखीमच्या चिंतनाचे वैशिष्टच प्रत्ययास येईल एकात्मता, परिवर्तन व समाजशास्त्राचे स्वरूप याविषयीच्या समस्यांना दरखीमने दिलेली उत्तरे समाधानकारक आहेत व त्यामुळे त्यांच्याविषयीचे सर्व वादच संपले आहेत असे कोणीच म्हणणार नाही. त्याने ज्या प्रश्नांची उत्तरे स्वचिंतनाद्वारा शोधण्याचा प्रयत्न केला ते प्रश्न आजही समाजशास्त्रातील वादस्थळेच आहेत, परंतु या प्रश्नांची उत्तरे देताना दरखीमने एक स्वतंत्र विचारपायंडा मात्र निश्चितच पाडला व त्याचा समाजशास्त्राच्या घडणीवर व विकासावर निश्चित प्रभाव पडलेला आहे व त्यातच दरखीमच्या चिंतनाचे आगळेपण व महत्त्व आहे.

समाज हा एकात्म कसा ? समाजात सुसंवादित्व व व्यवस्था कशी आढळते ? हेच प्रश्न दरखीमला केन्द्रीय महत्त्वाचे का वाटले ते समजावून घेणे फारसे कठीण नाही. सरंजामशाहीचा विलय होऊन जी भांडवलशाही समाजव्यवस्था युरोपात

उदयास येण्यास सुरुवात झाली होती त्या व्यवस्थेच्या निरनिराळ्या वैशिष्टयांनी समाजातील बुद्धिवंतांचे लक्ष आकृष्ट करून घेणे स्वाभाविकच होते. भांडवलशाही समाजव्यवस्थेतील दोष व या व्यवस्थेत उत्पन्न झालेले तणाव यांच्याविरुद्धच्या वैचारिक प्रतिक्रियेनेच समाजवादाचा पाया घातला. समाजवादी विचारसरणी ही उघडउघड भांडवलशाही व्यवस्थेविरुद्ध भूमिका घेणारी असल्याने समाजवादी विचारवंतांकडून भांडवलशाहीव्यवस्थेवर विध्वंसक व विदारक टीका होणेच स्वाभाविक होते. भांडवलशाही व्यवस्थेविरुद्धचा हा दृष्टिकोन भांडवलशाहीतील दोष व विसंगतीवरच केंद्रित झाल्याने भांडवलशाहीव्यवस्थेचा विनाश केल्याखेरीज सामाजिक आर्थिक व राजकीय न्यायावर अधिष्ठित समाजाची उभारणीच होणे शक्य नाही हा विचार बळावला. साहजिकच समाजवादी विचारसरणी नकारात्मक-टीकात्मक होत गेली. नकारात्मक-टीकात्मक स्वरूपाच्या समाजवादी विचारसरणीने भांडवलशाहीव्यवस्थेची पाळेमुळे खणून काढल्याखेरीज न्यायाधिष्ठित नवसमाज अस्तित्वात येऊ शकत नाही अशीच भूमिका घेतल्याने समाजवादी विचारकांना भांडवलशाहीव्यवस्थेची काळी बाजू तेवढी प्रकर्षाने लक्षात आली. भांडवलशाही-व्यवस्थेस विधायक बाजूही असू शकते याचा विचारच त्यांनी वर्ज्य मानला. त्यामुळे समाजवादीविचारसरणीत क्रांती, विध्वंस, विनाशादी संकल्पांना अग्रस्थान प्राप्त झाले. या विचारसरणीशी दरखीमचा उत्तम परिचय होता व १८८३ पासूनच त्याने समाजवादाशी संबंधित असणाऱ्या प्रश्नांमध्ये बरेच लक्षही घातले होते. पण समाजवादी विचारसरणीतून विध्वंस व विनाशाचे होणारे समर्थन दरखीमच्या वृत्तीस मानवणे शक्यच नव्हते व त्यामुळे समाजवादाविषयीचे त्यास वाटणारे आकर्षण झपाट्याने कमी होत गेले. समाजवाद हे आधुनिक समाजापुढे उपस्थित झालेल्या समस्यांचे उत्तर नाही अशी ठाम खात्री होऊ लागताच दरखीमने आपले लक्ष समाजशास्त्रावर केन्द्रित केले. दरखीमला मार्क्सवादी विचारसरणी कधीच मानवली नाही. लीपझिग येथे वास्तव्य असताना त्याने एका फिनिश मित्राच्या सल्ल्यावरून जरी मार्क्सवादाचा बराच अभ्यास केला होता तरी मार्क्सवादी विचारसरणीचे नकारात्मक-टीकात्मक स्वरूप, या विचारसरणीत वर्गसंघर्षास देण्यात आलेले प्रधान महत्त्व व मार्क्सवादाची राजकारणाभिमुखता या सर्वच गोष्टींमुळे दरखीमचे चिंतन मार्क्सवादाच्या उलट दिशेने अग्रेसर होत गेले. आधुनिक समाजातील वर्गसंघर्षाच्या तीव्रतेवर मार्क्सने बोट ठेवले तर श्रमविभाजनावरील आपल्या विवेचनात आधुनिक समाजात श्रमविभाजनामुळे उच्च प्रतीची एकात्मता कशी निर्माण होत आहे हे सिद्ध करण्याचा खटाटोप दरखीमने मांडला.

दरखीमने विध्वंस, विनाश, संघर्षादी गोष्टींऐवजी आपल्या चिंतनातून एकात्मता नीतिमूल्ये व समाजाद्यतेसच का प्राधान्य दिले हे जसे मार्क्सवादाच्या पार्श्वभूमीवर

स्पष्ट होत जाते. त्याचप्रमाणे या गोष्टींना त्याच्या चिंतनातून प्राधान्य मिळण्याचे कारण त्याच्या वैयक्तिक अनुभवामध्येही सापडते. दरखीम हा जन्माने ज्यू. ज्यू-द्वेषाचे कडवट अनुभव जरी त्यास लहानपणी आले नाहीत तरी १८९० मध्ये झालेल्या ड्रायफसच्या केसमुळे ज्यूद्वेषाची जी लाट फ्रान्समध्ये उसळली तिचा दरखीमच्या मनावर बराच परिणाम झाला. तारुण्यात फ्रेंच राजकारणाबाबत त्यास आलेले अनुभव त्याच्या मनात राजकारणाविषयी औदासीन्य निर्माण करणारेच ठरले. वृत्तीने शांत असणाऱ्या दरखीमवर राजकारणातील कोलाहल व उलथापालथ आणि ज्यूद्वेष यांच्या उमटलेल्या ठशामुळे दरखीमने आपले सर्व चिंतन समाज-जीवनाच्या विधायक पैलूंवरच केन्द्रित केले व म्हणूनच विध्वंसाऐवजी एकात्मता, बेलगाम व्यक्तिस्वातंत्र्याऐवजी समाजाद्यता यांनाच दरखीमच्या चिंतनात केन्द्रीय महत्त्व प्राप्त झाले. समाजाविषयी विधायक दृष्टिकोन स्वीकारल्यामुळेच संघर्ष, तणाव व विषमता यांच्या अस्तित्वाची जाणीव असूनही दरखीमने आपल्या समाज-विषयक चिंतनात त्यांना गौण महत्त्व दिले.

विधायक दृष्टिकोनामुळेच दरखीम हा विचारांनी काँतशी जास्त जवळीक साधणारा ठरला. कालदृष्टचा विचार केला तर सेंट सिमाँ हा काँत, दरखीम व मार्क्स यांच्या पूर्वीच्या पिढ्यातील व त्यामुळे दरखीमच्या चिंतनास घाट देण्याच्या दृष्टीने काँतला असणारे महत्त्व विशद करताना आपणास हे लक्षात घ्यावे लागेल की काँतच्याच विचारसरणीवर सिमाँचा प्रभाव पडलेला होता. झेटलीनने म्हटल्या-प्रमाणे सिमाँच्या चिंतनातील क्रांतिकारक विचारांचा वारसा मार्क्सने उचलला तर विधायक सुधारणाभिमुख विचारांचा वारसा काँतकडे आला. मार्क्सवादी विचार-सरणीची जहालता न मानवणारा दरखीम काँतच्या विचारसरणीकडे वळणे स्वाभा-विक होते. काँतप्रमाणेच दरखीमलाही समाजाच्या अध्ययनास शास्त्रशुद्धता प्रदान करण्याची इच्छा होती व त्यामुळेच काँतच्या प्रत्यक्षवादी विज्ञानाकडे तो आकृष्ट झालेला आढळतो. पण पुढेपुढे अनेक कारणांमुळे दरखीमला काँतची प्रत्यक्षवादी विचारसरणी पटेनाशी झाली म्हणूनच दरखीमचे वर्णन करताना अल्विन गोल्डनरने त्याचा उल्लेख 'असंतुष्ट काँतवादी' म्हणून केला आहे. काँतचा प्रत्यक्षवाद पूर्णपणे पटला नाही व मार्क्सवादी विचारसरणीचे तर वावडेच होते. यामुळे दरखीमची जी वैचारिक कोंडी झाली. त्यातून मार्ग काढण्यासाठी दरखीम सिमाँच्या विचारांकडे वळला. काँत व मार्क्स यांनी प्रस्तुत केलेल्या परस्परविरोधी विचारसरणींमध्ये समेट साधता येईल का हे पाहण्यासाठी सिमाँकडे वळलेल्या दरखीमच्या पदरी त्याबाबतीत निराशाच आली. पण प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे मार्क्सवादी विचारसरणीचे खंडन हा मात्र दरखीमच्या चिंतनाचा स्थायीभाव होऊन गेला. श्रमविभाजनावरील विचारांची मांडणी त्याने ज्याप्रकारे केली त्यावरून हेच निर्विवादपणे स्पष्ट होते.

औद्योगिक समाजाच्या जडणघडणीत श्रमविभाजनाचा उदय व विकास अपरिहार्य आहे. हे अन्य विचारकांप्रमाणेच दरखीमनेही हेरले होते. पण मार्क्सने ज्याप्रमाणे श्रमविभाजनाची परिणती वर्गसंघर्षात होत जाते असे मानले त्याप्रमाणे श्रमविभाजनाची प्रक्रिया तणाव व संघर्ष उत्पन्न करणारी आहे, असे दरखीमने मानले नाही. श्रमविभाजन व विशेषीकरणांमुळे व्यक्तींमध्ये दूरत्व व त्यांच्या हितसंबंधांमध्ये विरोध उत्पन्न होत नाही तर श्रमविभाजनाची परिणती उच्च प्रतीच्या एकात्मतेच्या निर्मितीत होत असते हेच दाखविण्याचा प्रयत्न दरखीमने त्याच्या श्रमविभाजनावरील सिद्धांताद्वारा केला आहे. आत्महत्येवरील सिद्धांतात एकात्मतेच्याच समस्येचा वेगळ्या कोनातून विचार करण्यात आला आहे तर धर्माच्या आद्य प्रकारांसंबंधीच्या विवेचनात समाजाद्यतेच्या कल्पनेचा पुरस्कार करण्यात आला आहे. दरखीमच्या समाजविषयक चिंतनाचा रोख सनातनत्वाकडे व स्थितिस्थापकतेच्या समर्थनाकडेच आहे असा अभिप्राय झेटलीनने व्यक्त केला आहे. दरखीमच्या समाजविषयक चिंतनाचे धागेदोरे कोणकोणत्या विचारवंतांच्या विचारात आहेत व दरखीमचे समाजविषयक चिंतन कोणत्या दिशेने अग्रेसर झाले आहे याची बरीच स्पष्ट अशी कल्पना वरील विवेचनावरून येण्यासारखी आहे. यानंतर आपणास दरखीमच्या काही प्रसिद्ध कृतींचा परामर्श घ्यावयाचा आहे. हा परामर्श घेत असतानाच आपणास दरखीमच्या चिंतनाबाबत विचारकांनी दिलेले अभिप्राय कितपत समर्थनीय ठरतात याचाही अंदाज घेता येईल व नंतरच दरखीमच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाच्या मूल्यांकनांकडे आपणास वळता येईल.

दरखीमचे पद्धतिशास्त्र

सामाजिक शास्त्रांनी अध्ययनासाठी कोणत्या पद्धतींचा अवलंब करावा यासंबंधी दरखीमने स्वीकारलेल्या दृष्टिकोनात संघवाद (Agelicism) व प्रत्यक्षवाद (Positivism) यांचे मिश्रण झालेले आढळते. दरखीमचे समाजशास्त्र समजावून घेण्यासाठी त्याने संघवाद व शास्त्रवाद यांचा समन्वय कसा घातला हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे. समाजशास्त्राचे वास्तविक अध्ययनक्षेत्र कोणते व अध्ययनासाठी समाजशास्त्राने कोणत्या पद्धतींचा अवलंब करावा यासंबंधी दरखीमने केलेल्या विवेचनातून आपणास या समन्वयाचा प्रत्यय येतो. दरखीमच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाची बौद्धिक पार्श्वभूमी स्पष्ट करताना सेंट सिमाँ व ऑगस्त काँत यांच्या प्रत्यक्षानुसारी तत्त्वज्ञानाने (Positivist Philosophy) दरखीमला प्रभावित केले असल्याचा उल्लेख आलेला आहे. प्रत्यक्षानुसारी विज्ञानाचा पुरस्कार करताना काँतने समाजासंबंधीचा एक विशिष्ट दृष्टिकोन पुढे मांडला व भौतिकशास्त्रामधून अवलंबिल्या जाणाऱ्या निरीक्षण, प्रयोगादी पद्धतींचाच समाजाच्या अध्ययनात अवलंब करण्यात यावा या मताचे आग्रही समर्थन

केले. प्रत्यक्षानुसारी विज्ञानाचा पुरस्कार करणाऱ्या विचारवंतांची ही भूमिका दरखीमला मान्य होती. पण भौतिकशास्त्रांमधील अध्ययनपद्धतींचा अवलंब समाजशास्त्रातही होण्यासाठी प्रथम दोन अटी पूर्ण होणे आवश्यक आहे असे दरखीमचे मत होते. पहिली अट म्हणजे समाजशास्त्राचा अध्ययनविषय स्पष्ट व अन्य सामाजिक शास्त्रांच्या अध्ययनविषयांपेक्षा पृथक् व वेगळा असावयास हवा. दुसरी अट म्हणजे समाजशास्त्राचा अध्ययनविषय अशा प्रकारचा असावा की ज्यामुळे भौतिकशास्त्रांद्वारा उपयोगात आणल्या गेलेल्या पद्धतींचा वापर समाजशास्त्रातही करता येईल. ह्या दोन अटी पूर्ण होण्यावरच समाजशास्त्राचे शास्त्र म्हणून असणारे स्थान अवलंबून आहे असे दरखीमचे मत होते

समाजशास्त्र मानवी वर्तनाचे अध्ययन करणारे शास्त्र मानले तर मानसशास्त्र व समाजशास्त्र यांच्या अध्ययनविषयांमधील भिन्नता स्पष्ट करता येत नाही. मानवी वर्तनाचे अध्ययन हा याचसाठी समाजशास्त्राचा अध्ययनविषय असू नये अशी भूमिका दरखीमने स्वीकारली. समाजशास्त्र ज्याप्रमाणे मानवीवर्तनास प्रमुख अध्ययनविषय मानीत नाही त्याचप्रमाणे आर्थिक, राजकीय वा धार्मिक वर्तनाचे अध्ययन करणे हेही समाजशास्त्राचे कार्य नाही. कारण त्यामुळे अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्रादी अन्य सामाजिक शास्त्रांपेक्षा समाजशास्त्र कोणत्या अर्थी एक वेगळे व स्वतंत्र शास्त्र आहे ते आपणास स्पष्ट करता येत नाही. म्हणूनच दरखीमने अशी भूमिका घेतली की समाजशास्त्रास स्वतःचे स्वतंत्र असे स्थान निर्माण करावयाचे असेल तर त्यासाठी समाजशास्त्राने अध्ययनासाठी वेगळचाच विषयवस्तूची निवड करावयास हवी. पण मग अशी विषयवस्तू कोणती ? दरखीमच्या मते सामाजिक तथ्ये (Social facts) हीच ती विषयवस्तू होय. समाजशास्त्र हे सामाजिक तथ्यांचेच अध्ययन करणारे शास्त्र असावयास हवे. भौतिकशास्त्रे ज्याप्रमाणे भौतिक तथ्यांच्या अध्ययनाशी संबंधित आहेत त्याप्रमाणे समाजशास्त्राने सामाजिक तथ्यांच्या अध्ययनावर आपले लक्ष केन्द्रित करणे योग्य आहे.

सामाजिक तथ्यांना समाजशास्त्राचा वास्तविक अध्ययनविषय ठरविण्यातच दरखीमने संघवाद व शास्त्रवाद यांचा समन्वय साधला आहे. सामाजिक तथ्यांना समाजशास्त्राचा अध्ययनविषय ठरविल्याने साधणारी पहिली गोष्ट म्हणजे त्यामुळे समाजशास्त्रास स्वतःचा व अन्य सामाजिक शास्त्रांच्या अध्ययनविषयांपेक्षा निराळा असा अध्ययनविषय प्राप्त होतो. परिणामतः समाजशास्त्र हे स्वतंत्र व स्वायत्त असे शास्त्र ठरते. सामाजिक तथ्यांनाच समाजशास्त्राचा अध्ययनविषय मानल्यानंतर उपस्थित होणारा प्रश्न अर्थातच सामाजिक तथ्यांचे अध्ययन कोणत्या पद्धतीने व्हावे यासंबंधीचा राहील. सामाजिक तथ्यांच्या अध्ययनात जर भौतिकशास्त्रांनी अवलंबिलेल्या पद्धतींचाच अवलंब करावयाचा असेल तर सामाजिक तथ्यांचा

विचार भौतिक तथ्यांप्रमाणेच व्हावयास हवा. जोपर्यंत सामाजिक तथ्ये ही भौतिक तथ्याप्रमाणे निरीक्षणक्षम ठरित नाहीत तोपर्यंत त्यांच्या अध्ययनात निरीक्षण, प्रयोगादी पद्धतींचा उपयोग करता येणार नाही. हे लक्षात घेऊनच दरखीमने सामाजिक तथ्यांचे अध्ययन कसे करावे यासंबंधीचा पहिला नियम घालून दिला. त्याच्या मताप्रमाणे सामाजिक तथ्यांच्या अध्ययनात भौतिकशास्त्रांमध्ये अवलंबिल्या जाणाऱ्या पद्धतींचाच उपयोग करता यावा म्हणून सामाजिक तथ्यांचा वस्तू म्हणूनच विचार झाला पाहिजे (Social facts should be considered as things). सामाजिक तथ्यांना वस्तुरूप मानले तरच ती निरीक्षणक्षम ठरतील व त्यांच्या अध्ययनात शास्त्रीय पद्धतींचा उपयोग करता येईल. पण सामाजिक तथ्यांना वस्तुरूप मानावयाचे म्हणजे काय किंवा सामाजिक तथ्ये ह्या वस्तूच आहेत असे म्हणण्याचा अर्थ काय ? सामाजिक तथ्यांना वस्तुरूप मानावे या दरखीमने घालून दिलेल्या नियमातून कोणते अर्थ ध्वनित होतात याची चर्चा करताना अॅरॉनने या नियमाचे चार वेगवेगळे अर्थ दाखविले आहेत.* या नियमाचा एक अर्थ असा लावता येईल की वस्तूंप्रमाणेच सामाजिक तथ्यांचीही ठराविक व स्पष्ट अशी लक्षणे असतात. दुसरा अर्थ हा की वस्तूंप्रमाणेच सामाजिक तथ्यांबाबतचे आमचे ज्ञान अनुभवाधिष्ठित आहे. तिसरा अर्थ असा की सामाजिक तथ्यांचे ज्ञान अंतर्ज्ञानाने (Intuition) नव्हे तर बाह्यावलोकनाद्वाराच होऊ शकते व चवथा अर्थ हा की सामाजिक तथ्यांना मानवी इच्छांपलीकडे स्वतंत्र असे अस्तित्व आहे. दरखीमने घालून दिलेल्या नियमातून या चार अर्थांपैकी कोणता अर्थ निघतो ह्याविषयीच्या निर्णयावरच सामाजिक तथ्यांबाबतचे पुढील स्पष्टीकरण अवलंबून आहे. सामाजिक तथ्यांना वस्तुरूप मानावे या नियमातून निघणारे पहिले तीन अर्थ वादग्रस्त ठरित नाहीत. वस्तूंप्रमाणेच सामाजिक तथ्यांचीही ठराविक व स्पष्ट लक्षणे असतात व मानवाच्या निरीक्षणांमुळे त्यांच्यात बदल होत नाहीत असा अर्थ घेतला तर आपणास सामाजिक तथ्यांच्या लक्षणांचाच विचार करावा लागतो. दरखीमने सामाजिक तथ्यांच्या दोन ठळक लक्षणांचा उल्लेख केलाच आहे. सामाजिक तथ्यांचे ज्ञान अनुभवाधिष्ठित असावे या मतासही फारसा विरोध होण्याचे काहीच कारण नाही. पण सामाजिक तथ्यांना मानवी इच्छांपलीकडे व स्वतंत्र अस्तित्व असते असे मानणे मात्र वादग्रस्तच ठरते कारण त्यामधून असा अर्थ निघतो की मानवा-मानवांमधील परस्परसंबंधांच्या निर्धारक शक्ती सामाजिक तथ्येच असतात व व्यक्ती सामाजिक तथ्ये घडवीत नाहीत तर सामाजिक तथ्येच व्यक्तिमत्त्व घडवितात. सामाजिक तथ्यांना वस्तुरूप मानावे या नियमाद्वारा दरखीमने हाच अर्थ सुचविला आहे काय याचे विवेचन पुढे येणारच आहे.

* Mains Cuments of Sociological Thought –R. Aron pp. 61

सामाजिक तथ्यांना वस्तुरूप मानावे असा आग्रह त्याने धरण्याचे एक कारण येथे स्पष्ट करणे आवश्यक आहे. दरखीमच्या मते राज्य, समाजवाद, भांडवलशाही, सत्ता यासारख्या संकल्पना जरी आम्ही उपयोगात आणीत असलो तर त्या संकल्पनांच्या वास्तविक अर्थाचे आम्हास ज्ञान असत नाही. या संकल्पनांच्या अर्थाविषयी आमच्या मनात फक्त काही कल्पना असतात व राज्य, समाजवाद वा भांडवलशाही विषयीचे आमचे विचार वा आमचे बोलणे या कल्पनांना धरूनच असते. पण व्यक्तींच्या कल्पना पूर्वग्रहदूषित असणे शक्य आहे. जोपर्यंत आमचे अवलोकन पूर्वग्रहविरहित व अभिवृत्तींच्या प्रभावापासून मुक्त असणार नाही तोपर्यंत सामाजिक वास्तविकतेबाबतचे आमचे ज्ञानही वस्तुनिष्ठ ठरणे शक्य नाही. सामाजिक तथ्यांचा वस्तू म्हणून विचार केल्याने आपण सामाजिक वास्तविकतेबाबतच्या ज्ञानात वस्तुनिष्ठता प्रदान करू शकतो व म्हणून सामाजिक तथ्यांना वस्तुरूप मानावे अशी भूमिका दरखीमने घेतली. भौतिक तथ्ये ज्याप्रमाणे आम्ही बाह्यावलोकनाद्वारा जाणून घेतो त्याचप्रमाणे सामाजिक तथ्येही बाह्यावलोकनानेच जाणून घ्यावयास हवीत. पण त्यासाठी आम्ही सामाजिक तथ्यांमध्ये जो अर्थ पाहतो तोच त्यांचा वास्तविक अर्थ होय असा आग्रह आम्हास सोडला पाहिजे. सामाजिक तथ्यांना वस्तुरूप मानले तरच समाजशास्त्र स्वतःस पूर्वग्रहांमुळे व अशास्त्रीयतेमुळे उत्पन्न होणाऱ्या समस्यांपासून मुक्त ठेवू शकेल असा दरखीमचा विश्वास होता. समाजशास्त्राने सामाजिक तथ्यांचेच अध्ययन करावे व तसे करताना तथ्यांचा वस्तुरूप म्हणून विचार करावा असे प्रतिपादन करून दरखीमने समाजशास्त्रास स्वतंत्र अस्तित्व तर प्रदान केलेच पण त्याचबरोबर समाजाच्या शास्त्रशुद्ध अध्ययनाच्या मार्गात येणाऱ्या अडचणींच्या निराकरणाचा मार्गही सूचित केला.

तथ्यांची लक्षणे

सामाजिक तथ्यांना वस्तुरूप मानणे योग्य असे गृहीत धरून चालल्यानंतर आपल्यापुढे उपस्थित होणारा प्रश्न म्हणजे भौतिक वस्तूप्रमाणेच सामाजिक तथ्यांचीही ठळक व ठराविक लक्षणे असतात काय ? व असल्यास ती कोणती ? दरखीमने सामाजिक तथ्यांच्या--व्यक्तिबाह्यता व नियमन या दोन ठळक लक्षणांचा निर्देश केला आहे. त्याच्या मते वस्तू या अर्थी व्यक्तिबाह्यता हे सामाजिक तथ्यांचे पहिले लक्षण होय. व्यक्तिबाह्यतेचा सामाजिक तथ्यांचे पहिले लक्षण म्हणून उल्लेख करण्यात दरखीमने त्याच्या विवेचनास एक वेगळीच कलाटणी दिली आहे. पण तिचा विचार करण्यापूर्वी व्यक्तिबाह्यता म्हणजे काय हे स्पष्ट करावयास हवे. अग्नी, ऊन, पाऊस, पदार्थादी तथ्ये ज्याप्रमाणे व्यक्तींना बाह्य असतात त्याचप्रमाणे सामाजिक तथ्येही व्यक्तींना बाह्य असतात असे

म्हटल्यास व्यक्तिबाह्यता या संज्ञेचा अर्थ स्पष्ट होऊ शकेल. व्यक्तिबाह्यतेचा अर्थ हाच की सामाजिक तथ्येही व्यक्तींच्या मनात वसत नाहीत तर आमच्या मनात त्यांचे प्रतिबिंब तेवढे पडत असते. ज्याप्रमाणे वागताना आम्ही भौतिक तथ्ये विचारात घेतो त्याचप्रमाणे सामाजिक तथ्यांचाही विचार करीत असतो. नियमन (Constraint) हे सामाजिक तथ्यांचे दुसरे लक्षण होय. सामाजिक तथ्ये ही आमच्या भोवतालच्या वातावरणाचे घटक असून भौतिक तथ्यांप्रमाणेच सामाजिक तथ्यांचे दडपण व्यक्तींवर येते. भौतिक तथ्यांनी ज्याप्रमाणे आमच्या वर्तनास मर्यादा घालून दिल्या आहेत त्याचप्रमाणे सामाजिक तथ्यांच्याही मर्यादा आमच्या वर्तनास आहेत. व्यक्तिबाह्यता व नियमन ही सामाजिक तथ्यांची लक्षणे दर्शवून दरखीमने त्याच्या संघवादी भूमिकेचेच समर्थन केलेले आढळते. सामाजिक तथ्यांच्या लक्षणांच्या संदर्भात दरखीमचा दृष्टिकोन स्पष्ट करावयाचा झाल्यास आम्हास असे म्हणता येईल की दरखीमच्या मते सामाजिक तथ्ये मानवी इच्छांद्वारा घडविली जात नाहीत तर मुशीप्रमाणे सामाजिक तथ्येच आमच्या वर्तनास व इच्छांना घाट देत असतात. * सामाजिक तथ्यांची अभिव्यक्ती मानववर्तनातूनच होत नाही काय ? दरखीमला याची जाणीव नसावी काय ? असे प्रश्न उपस्थित करून झेटलीनने हे दाखविले आहे की सामाजिक तथ्यांबाबत दरखीमने स्वीकारलेला दृष्टिकोन मार्क्सवादी विचारसरणीविरूद्ध त्याने घेतलेल्या पवित्र्याचेच प्रत्यंतर आणून देणारा आहे. † सामाजिक तथ्यांचा निर्माता मानवच आहे याकडे दुर्लक्ष करून सामाजिक तथ्यांनाच मानवी व्यक्तिमत्त्व घडविण्याचे श्रेय देणारा दरखीमचा दृष्टिकोन संघवादीच आहे. समाज–संघ–गट हेच दरखीमसाठी प्रथम व अंतिम सत्य आहे असे दिसते. समाज हे दरखीमसाठी व्यक्तींपासून पृथक् व त्यांना अतीत असणारे असे एक सत्य आहे. समाजासंबंधीच्या आपल्या दृष्टिकोनाचे समर्थन करण्यासाठी दरखीमने काही पुरावे सादर केले आहेत.

समाजाची वास्तविकता

समाज हे दरखीमसाठी व्यक्तींच्या एकत्र येण्यातून साकार होणारे व त्यांच्या विलग होण्याबरोबरच विलयास जाणारे तथ्य नाही. समाज हे दरखीमसाठी व्यक्तींना अतीत असणारे व त्यांच्या गुणविशेषांपेक्षा निराळे गुणविशेष दाखविणारे तथ्य आहे. आपल्या दृष्टिकोनाच्या पुष्टचर्थ दरखीमने काही पुरावे दिले आहे. सामूहिक मन:स्थिती व वैयक्तिक मन:स्थिती यांच्यात असणारी भिन्नता हा समाजाच्या वास्तविकतेचा त्याने दिलेला पुरावा आहे. एरवी सशाप्रमाणे भित्री असणारी

* Ideology and Development Socialogical theory –pp 268

† Ideology and Development of Sociological Theory –Zeitlin

व्यक्ती समूहात किंवा आक्रमक जमावात बेडर बनते ही गोष्ट दरखीमच्या मते समाजाच्या वास्तविकतेचेच प्रत्यंतर आणून देणारी आहे. व्यक्तींच्या एकत्र येण्यातून कोणतेतरी नवीन तथ्य अस्तित्वात येत असले पाहिजे याचे प्रत्यंतर आपणांस आक्रमक जमावात व्यक्तींकडून घडणाऱ्या वर्तनात येते. आत्महत्या, गुन्हा यांसारख्या घटनांच्या दरांमध्ये घडून येणाऱ्या स्थित्यंतराचे स्पष्टीकरण वैयक्तिक व मानसशास्त्रीय घटकांच्या आधारे कसे करता येत नाही हे दाखवून दरखीमने समाजाच्या वास्तविकतेचा आणखी एक पुरावा प्रस्तुत केला आहे. समाजाच्या वास्तविकतेसंबंधी दरखीमने प्रस्तुत केलेला आणखी एक पुरावा उद्भवनाच्या तत्त्वावर आधारित आहे. ज्याप्रमाणे पेशींच्या भौतिक व रासायनिक गुणधर्मांच्या आधारे 'जीवा'चे गुणधर्म समजावून सांगता येत नाहीत त्याचप्रमाणे व्यक्तींच्या गुणधर्मांच्या आधारे समाजाच्या गुणधर्मांचे स्पष्टीकरण करता येत नाही.

समाजाच्या वास्तविकतेसंबंधीचा पुरावा सादर करताना दरखीमला समाज व सामाजिक तथ्ये यांची व्यक्तिबाह्यताच अधोरेखित करावयाची होती. सामाजिक तथ्यांच्या लक्षणांसंबंधीच्या विवेचनात आम्ही व्यक्तिबाह्यतेप्रमाणेच नियमन या लक्षणाचाही उल्लेख केला आहे. सामाजिक तथ्ये केवळ व्यक्तिबाह्यच असत नाहीत तर ती आमच्या वर्तनास धाट देण्याचे व आमच्या वर्तनावर जडपण आणण्याचेही कार्य करीत असतात. वर्तनावर तथ्यांच्या असणाऱ्या बंधनांची अनुभूती आम्हांस अनेकदा येते. नीतिनियमांचा भंग झाल्यास आम्हास लागणारी रुखरुख तथ्यांच्या आमच्या वर्तनावर असलेल्या बंधनाचीच द्योतक आहे. भौतिक तथ्यांप्रमाणेच सामाजिक तथ्यांनीही आमच्या वर्तनास मर्यादा पडलेल्या असतात व या मर्यादांचा भंग होताच सामाजिक तथ्यांच्या वास्तविकतेची जाणीव आम्हांस होत असते.

समाजशास्त्राचा वास्तविक अभ्यासविषय काय असावा, सामाजिक तथ्यांचे स्वरूप व लक्षणे कोणती व समाज हे व्यक्तींना अतीत असणारे तथ्य कसे आहे यासंबंधी दरखीमने मांडलेले विचार आतापर्यंतच्या विवेचनावरून स्पष्ट होऊ शकतील. पण दरखीमसाठी समाजशास्त्र हे केवळ सामाजिक तथ्यांचे शास्त्रशुद्ध पद्धतीने करण्यात येणारे अध्ययनच नाही तर या अध्ययनाच्या आधारे समाजशास्त्राने सामाजिक समस्यांच्या निराकरणाचे मार्गही सुचवावेत ही त्याची समाजशास्त्रासंबंधीची अपेक्षा आहे. पण त्यासाठी प्रथमतः सामाजिक तथ्यांच्या अध्ययनात व स्पष्टीकरणात शास्त्रशुद्धता आणणे आवश्यक आहे. सामाजिक तथ्यांच्या शास्त्रशुद्ध अध्ययनासाठी काय आवश्यक आहे हे वरील विवेचनावरून लक्षात येण्यासारखे आहे. सामाजिक तथ्यांचे स्पष्टीकरणही शास्त्रशुद्ध असावयास पाहिजे म्हणजे काय याची थोडीशी कल्पना येथे देणे आवश्यक आहे. सामाजिक तथ्यांच्या स्पष्टीकरणाबाबत दरखीमने घालून दिलेला शास्त्रीय नियम म्हणजे जे

सामाजिक आहे त्याचे स्पष्टीकरण सामाजिकच असावयास हवे. श्रमविभाजन हे एक सामाजिक तथ्य आहे. श्रमविभाजन कसे अस्तित्वात आले व विकसित होत गेले याचे उपयुक्ततावादी जे स्पष्टीकरण देतात त्या स्पष्टीकरणात मानवी इच्छा व सुख यांना श्रमविभाजनाच्या उगमस्थानी मानण्यात येते. पण मानवांच्या इच्छा व सुखात श्रमविभाजनाचा उगम शोधण्याचा हा प्रयत्न दरखीमच्या मते विपर्यस्त स्वरूपाचा आहे. श्रमविभाजनाबरोबरच कार्यामध्ये कुशलता येईल, उत्पादन वाढेल व मनुष्य उत्तरोत्तर सुखी होईल या युक्तिवादात श्रमविभाजनाचे जे मूळ कारण मानले आहे तेच मुळात कसे चुकले आहे हे त्याने स्पष्टपणे दाखविले आहे. श्रमविभाजनाच्या विकसनाबरोबरच मनुष्य वरील युक्तिवादाप्रमाणे जास्त सुखी व्हावयास हवा पण प्रत्यक्षात तर याच्या उलटच स्थिती आढळते. याचा अर्थ हाच की, मानवी गरजा, इच्छा व सुख यांच्यातच श्रमविभाजनाचे स्पष्टीकरण शोधण्याचा प्रयत्न चुकीचा आहे. मग श्रमविभाजनाचे स्पष्टीकरण काय ? दरखीमने घालून दिलेला नियम पाळावयाचा व श्रमविभाजनाचा एक सामाजिक तथ्य म्हणून विचार करावयाचा ठरविले तर या सामाजिक तथ्यांचे उगमस्थान दुसऱ्या सामाजिक तथ्यांमध्येच शोधावे लागेल. असा शोध घेताना पाळावयाचा नियम म्हणजे प्रत्येक सामाजिक तथ्याचे उगमस्थान त्या तथ्यामागील सामाजिक तथ्यांत शोधावयास हवे. या पद्धतीने सामाजिक तथ्यांच्या उगमस्थानांचा शोध घेताना आपणांस सर्व सामाजिक तथ्यांचे अंतिम उगमस्थान कोणते हाच प्रश्न विचारात घ्यावा लागतो. दरखीमच्या मते सामाजिक वातावरण (Social Milien) हेच सर्व सामाजिक तथ्यांचे उगमस्थान होय. सर्व सामाजिक तथ्यांचे उगमस्थान असणाऱ्या सामाजिक वातावरणाच्या लक्षणांचा विचार करताना दरखीमने त्याच्या (१) लोकसंख्या, (२) परस्पर सान्निध्य, (३) लोकसंख्येचे प्रादेशिक वितरण व (४) संज्ञापन ह्या चार लक्षणांचा उल्लेख केला आहे. सामाजिक तथ्यांच्या स्वरूपापेक्षाही त्यांच्या स्पष्टीकरणाबाबत दरखीमने स्वीकारलेली भूमिका त्यास अडचणींमध्ये आणणारी आहे.

दरखीमसाठी समाजशास्त्र हे सामाजिक तथ्यांच्या अध्ययन व स्पष्टीकरणापलीकडेही कार्य असणारे शास्त्र आहे याचा उल्लेख आम्ही वर केलाच आहे. सामाजिक समस्यांच्या निराकरणाचा मार्ग समाजशास्त्राने सुचवावयास हवा या दरखीमने घेतलेल्या भूमिकेच्या विचाराकडे आता वळू या. दरखीमच्या भूमिकेप्रमाणे समाजदृष्ट्या इष्टानिष्ट काय याचे निर्देशन करणे हे समाजशास्त्राचे परम कर्तव्यच आहे व समाजशास्त्र या कर्तव्यास विमुख झाले तर ते शास्त्रच ठरणार नाही. दरखीमची ही भूमिका वादग्रस्तच आहे. पण तो वाद बाजूला ठेवून समाजदृष्ट्या इष्टानिष्ट काय ते समाजशास्त्राने कसे दर्शवावयास हवे याविषयी त्यानेच दिलेल्या

विवरणाचा विचार करू. एक शास्त्र या अर्थी इष्टानिष्टतेचे समाजशास्त्राद्वारा होणारे निर्धारण शास्त्रशुद्धच असावयास हवे व म्हणून इष्टानिष्टतेच्या निर्धारणात वस्तुनिष्ठ कसोटयांचा समाजशास्त्राने अवलंब करावयास हवा अशी दरखीमची भूमिका आहे पण या वस्तुनिष्ठ कसोटया कोणत्या ? समाजासाठी इष्ट काय व अनिष्ट काय हे ठरविण्यासाठी कोणत्या वस्तुनिष्ठ कसोटया समाजशास्त्रज्ञास वापरता येतील हे स्पष्ट करताना दरखीमचे स्पष्टीकरण सामान्य (Normal) व सार्वत्रिक (General) या दोन शब्दांभोवतीच घोटाळत राहते. त्याच्या विवेचनाप्रमाणे समाजात जे सार्वत्रिक आहे, प्रचलित आहे वा रूढ आहे तेच समाजदृष्टया सामान्य (Normal) मानावयास हवे व जे सामान्य आहे तेच समाजासाठी स्वास्थ्यदायक वा इष्ट मानावयास हवे. पण या भूमिकेमुळे दरखीमची बरीच त्रेधा उडाली आहे. वेश्याव्यवसाय, नशापाणी या गोष्टीही समाजात प्रचलित व रूढ आहेत मग त्यांना समाजस्वास्थ्याच्या निदर्शकच मानावयाच्या काय ? या प्रश्नाचे उत्तर देणे कठीणच आहे. समाजासाठी इष्ट काय व अनिष्ट काय याचे निर्धारण सामान्य (Normal) व सार्वत्रिक (General) या संज्ञांच्या अनुषंगाने करण्याचा दरखीमने केलेला प्रयत्न त्याच्या नेमस्त व सनातनी विचारांचाच निदर्शक आहे. †

संघवाद व शास्त्रवाद यांचा समन्वय घालण्याच्या प्रयत्नातूनच दरखीमची पद्धतिशास्त्रीय भूमिका साकार होत गेली आहे हे आम्ही पूर्वीच सुचविले आहे. दरखीमने हीच भूमिका का स्वीकारली याचे संक्षिप्त विवरण करून दरखीमच्या पद्धतिशास्त्रावरील या विवेचनाचा समारोप करावयाचा आहे.

दरखीमकालीन व्यक्तिवाद व समाजवाद या दोन विचारधारांमधील संघर्ष हीच दरखीमच्या पद्धतिशास्त्रीय भूमिकेची पार्श्वभूमी आहे. समाज व व्यक्ती यांच्यातील परस्परविरोध अधोरेखित करणारा व्यक्तिवाद व्यक्तिस्वातंत्र्याची तरफदारी करताना व्यक्तिमत्त्वाच्या विकसनासाठी व्यक्तीवर शक्य तितकी कमी सामाजिक बंधने असावयास पाहिजेत अशी भूमिका स्वीकारतो. आधुनिक समाजापुढील समस्यांविषयी चर्चा करताना दरखीम समाज व व्यक्ती यांच्यातील परस्परविरोध ही आधुनिक युगाची समस्या मानीत नाही. दरखीमच्या मते सामाजिक एकात्मतेसंबंधीची समस्या हीच आधुनिक समाजातील अनेक समस्यांचे मूळ आहे व म्हणूनच सामाजिक एकात्मतेची समस्या हीच वर्तमान युगातील सर्वांत महत्त्वाची समस्या आहे. काँतच्या समाजविषयक चिंतनावरही याच समस्येची छाया पडल्याचे आढळते. औद्योगिक समाजात श्रमविभाजन व विशेषीकरणामुळे निरनिराळे गट अस्तित्वात आले आहेत. व्यक्ती बऱ्याच पारंपरिक बंधनांमधून मुक्त झाल्या आहेत. परिणामतः

---

† पूर्व उल्लेखित—Zeitlin

व्यक्ती-व्यक्तींमध्ये व गटागटांमध्ये आपापला स्वार्थ साधण्यापायी संघर्ष व तणाव निर्माण झाले आहेत. परंतु प्रत्येक गटाने व व्यक्तीने केवळ आपल्याच हिताचा विचार करावयाचे ठरविले तर समाजहिताकडे लक्ष देण्यास कोणासच सवड राहणार नाही. व्यक्तींच्या हितांची गोळाबेरीच म्हणजे समाजहित असे समीकरण मांडणेही योग्य ठरणार नाही. आधुनिक समाज हा प्रामुख्याने औद्योगिक समाज असल्याने आधुनिक समाजामधून आर्थिक कार्यांना व व्यक्तींच्या वर्तनातून आर्थिक बाबींना प्राधान्य मिळणे स्वाभाविक असले तरी स्वहितपूर्तीसाठी प्रयत्न करणाऱ्या व्यक्ती व गटांमधील चुरस व संघर्ष सामाजिक ऐक्यास बाधकच ठरण्याचा संभव आहे हे लक्षात घेणे आज जास्त अगत्याचे झाले आहे. सामाजिक एकात्मता व्यक्तिसुखाच्या विचारांमधून साकारित होत नाही. व्यक्तिसुखवाद व सयुक्तिकता यांचा आधार घेऊन सामाजिक ऐक्याचे व समाजसंघटनेचे स्पष्टीकरण करताच येत नाही. व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी व भोगविलासाभिमुख अशा आधुनिक समाजापुढील समस्या आहे ती सामाजिक स्थैर्याची व सामाजिक एकात्मतेची. ह्या समस्येच्या निराकरणासाठी व्यक्ती व गटांमध्ये समाजहितबुद्धी निर्माण करणे व प्रसंगी स्वार्थ बाजूस ठेवून समाजहितासाठी झटण्याची वृत्ती त्यांच्यात जोपासणे आवश्यक आहे. त्याशिवाय आधुनिक समाजास स्थैर्य लाभू शकत नाही व या समाजात एकात्मतेचा प्रत्ययही येणे शक्य नाही. सामाजीकरणाद्वाराच व्यक्तींमध्ये समाजहितबुद्धी निर्माण करता येईल. कोणता गट कोणत्या गटाचे शोषण करतो, समाजातील कोणत्या वर्गावर अन्याय होतो यासंबंधीचा विचार आज गौण महत्त्वाचा ठरवून व्यक्तीच्या गटाशी एकरूप होण्याच्या समस्येवरच सर्व लक्ष केन्द्रित करावयास हवे. गतकालीन समाजांमधून धार्मिक विचारप्रणालीद्वारा व प्रथा-परंपरांद्वारा व्यक्तीचे समाजाशी एकरूपीकरण घडवून आणले जात असे. पण वर्तमान युगात धार्मिक विचारप्रणालीस व प्रथापरंपरांना असणारे महत्त्वच कमी झालेले असल्याने व्यक्तीचे समाजाशी साधले जाणारे एकरूपीकरण वेगळ्याच पायावर आधारित असावयास हवे. दरखीमच्या मते व्यक्तीच्या समाजाशी साधल्या जाणाऱ्या एकरूपीकरणाचा आधार शास्त्रीयच असावयास हवा. श्रमविभाजनावरील त्याच्या सिद्धांतात ह्याच विचारसूत्राची सविस्तर मांडणी त्याने केली आहे.

श्रमविभाजन व विशेषीकरणामुळे औद्योगिक समाजांच्या भौतिक वस्तुउत्पादनात अमाप वाढ झाली आहे. त्यामुळेच मानवाच्या आशा-आकांक्षांची पातळीही खूपच उंचावली आहे. पण आकांक्षांची पातळी व प्रत्यक्षात व्यक्तींच्या पदरी पडणाऱ्या वस्तू यांच्यातील अंतर वाढतच चालले आहे. एकीकडे बाजारात मालाच्या थप्प्या लागल्या असतानाही दुसरीकडे उपाशी राहणारी वा भीक मागणारी माणसे ही आधुनिक युगाची सर्वांत मोठी विसंगती आहे. वांछित व प्राप्त

यांच्यातील अंतर तणाव व संघर्ष निर्माण करणारे असून या स्थितीत सामाजिक मूल्यांवरील व प्रमाणकांवरील व्यक्तींचा विश्वासच उडत जाणे क्रमप्राप्त आहे. दरखीमच्या मते प्रमाणकांवरील विश्वास उडण्यातून निर्माण होणारी प्रमाणकशून्यता सामाजिक अराजक निर्माण करील व त्यामुळे संपूर्ण समाजव्यवस्थाच ढासळून पडेल. प्रमाणकशून्यतेस आळा घालावयाचा असेल तर त्यासाठी व्यक्तिजीवनास शिस्त लावून जीवनात संयम निर्माण करावयास हवा. येथेच दरखीमचे विचार समाजवादाच्या बाह्यांगास स्पर्श करू लागतात.

औद्योगिक समाजातील सामाजिक विषमतेमुळे व्यक्तींवर व गटांवर होणाऱ्या अन्यायांची जाणीव दरखीमला नाही असे नाही. पण विषमता व त्यातून उत्पन्न होणाऱ्या सामाजिक अन्यायांच्या निराकरणासाठी समाजवादाने सुचविलेला तोडगा मात्र त्यास अमान्य आहे. समाजवादी व मार्क्सवादी विचारसरणीस दरखीमचा दोन बाबतींमध्ये सक्त विरोध आहे. सामाजिक अन्यायांच्या निर्मूलनासाठी क्रांतीचा वा हिंसेचा मार्ग दरखीमला मान्य होण्यासारखा नाही. याबाबतीत दरखीमचे समाजवाद्यांशी वा मार्क्सशी पटणे शक्य नव्हते. दुसरे म्हणजे, आर्थिक संघटनेची पुनर्रचना झाल्याखेरीज सामाजिक विषमता नष्ट होणार नाही हा विचारही दरखीमला पटण्यासारखा नाही. दोन्ही बाबतीत मार्क्सवादी विचारसरणीस विरोध असणाऱ्या दरखीमने सामाजिक अन्यायांच्या निर्मूलनासाठी कोणत्या उपाययोजना करता येतील यासंबंधीचा विचार वेगळ्याच दृष्टिकोनातून केला आहे. सामाजिक असंतोष व असमाधानाच्या निराकरणासाठी दरखीमने सुचविलेला तोडगा भारतीय विचारपरंपरेस जास्त जवळचा आहे. अर्थ व काम यांच्यावर धर्माचे नियंत्रण असावयास हवे या भारतीय विचारसरणीचे पडसादच दरखीमने सुचविलेल्या तोडग्यातून उमटले आहेत. दरखीमचे संपूर्ण सामाजिक चिंतनच व्यवस्था व ऐक्य (Order and Consensus) या दोन संकल्पनांभोवती गुंफले गेले असल्याने दरखीमच्या विचारसरणीतून मार्क्सवादाविरुद्ध सूर उमटणेच जास्त स्वाभाविक म्हणावयास हवे.

सामाजिक तथ्यांबाबतच्या दरखीमच्या दृष्टिकोनातील काही पैलूंशी मार्क्सही सहमत झाला असता. सामाजिक तथ्ये वस्तुरूप आहेत व ती व्यक्तींच्या इच्छांना अतीत आहेत हा दरखीमने मांडलेला मुद्दा मार्क्सलाही पटण्यासारखा होता. पण सामाजिक तथ्यांच्या स्पष्टीकरणात सामान्य (normal) व सार्वत्रिक (general) या संज्ञांच्या अनुषंगाने दरखीमने सामाजिक तथ्यांच्या इष्टानिष्टतेचे ज्याप्रकारे निर्धारण करण्याचा प्रयत्न केला त्यामुळे दरखीमच्या विचारसरणीतून स्थितिस्थापकतेचेच अप्रत्यक्ष समर्थन झाले असल्याचे आढळते. दरखीमच्या विचारसरणीतील हा पैलू क्रांतिविरोधी आहे हे सांगावयास नकोच. सामाजिक अन्यायांची जाणीव दरखीमलाही होती पण त्यांच्या निर्मूलनासाठी प्रस्थापित समाजव्यवस्था

आमूलाग्र बदलावयास हवी हा विचार मात्र त्यास मान्य नव्हता. दरखीमच्या पद्धतिशास्त्रीय भूमिकेचे परीक्षण करताना दरखीमचा पद्धतिशास्त्रीय पवित्रा मार्क्स-विरोधी कसा आहे हे दाखविण्याचा प्रयत्न झेटलीन यांनी त्यांच्या पुस्तकातून केला आहे. झेटलीनच्या विवेचनात बराच तथ्यांश आहे हे वरील विवेचनावरून आपल्या लक्षात येण्यासारखे आहे.

श्रम–विभाजन

श्रमविभाजनावरील दरखीमच्या प्रबंधावरच दरखीमला डॉक्टरेट मिळाली. (Da la division du travail social) ही दरखीमची पहिली प्रसिद्ध व महत्त्वपूर्ण कृती होय. श्रमविभाजनावरील त्याच्या प्रबंधातून दरखीमने काय साधण्याचा प्रयत्न केला, श्रमविभाजनावरील प्रबंधातून त्याने कोणती समस्या हाताळली, श्रमविभाजनातील विवेचन मार्क्सच्या भूमिकेशी विसंवादी स्वरूपाचे आहे की संवादी, वगैरे अनेक प्रश्नांचा आपणांस विचार करावयाचा आहे.

एच्. इ. बार्न्सनी दरखीमचे श्रमविभाजनाबाबतचे विवेचन सामाजिक उत्क्रांतीचे स्वरूप व तिची कारणे यांचे स्पष्टीकरण करणारे मानले आहे. दरखीमच्या चिंतनातील मुख्य सूत्र नेहमीच व्यक्ती व गटसंबंध राहिले आहेत व म्हणूनच श्रमविभाजनातही व्यक्ती व गट यांच्यातील संबंध हाच विवेचनाचा गाभा राहिला आहे असे ॲरॉनचे म्हणणे आहे. श्रमविभाजनाबरोबरच समाजात उच्च पातळीवरील जैविक ऐक्यभाव कसा निर्माण होतो हे सिद्ध करून दाखविणे हा श्रमविभाजनाचा प्रधान उद्देश आहे असे झेटलीनचे म्हणणे आहे. श्रमविभाजना-मधील विचारांचे केंद्र काय याबाबत वर व्यक्त झालेल्या दृष्टिकोनांमधील फरक वरपांगी स्वरूपाचा आहे. सामाजिक उत्क्रांतीच्या कारणांचे व स्वरूपाचे विवेचन म्हटले काय, व्यक्ती व गट यांच्यातील परस्पर संबंधांचे स्पष्टीकरण म्हटले काय किंवा उच्चप्रतीचा ऐक्यभाव कसा अस्तित्वात येतो याचे स्पष्टीकरण म्हटले काय त्यांच्यात फरक नाहीच. एकाच स्पष्टीकरणाकडे आपण वेगवेगळ्या कोनांमधून बघत आहोत एवढेच.

वन्य, आदिवासी वा निरक्षर समाजांची व प्रगत समाजांची तुलना करता या दोन्ही प्रकारच्या समाजांमधील एक भेद स्पष्टपणे डोळ्यांत भरतो. आदिवासी समाजांपेक्षा प्रगत समाजांमधील श्रमविभाजन विकसित व जटिल स्वरूपाचे असलेले दिसते. आर्थिक विकासाबरोबरच श्रमविभाजनाचे विकसनही अपरिहार्य आहे हेही स्पष्टच आहे. पण उपयुक्ततावाद्यांनी व अभिजात अर्थशास्त्रज्ञांनी या अपरिहार्य प्रक्रियेच्या परिणामांची चर्चा करताना केवळ आर्थिक विकासावरच भर दिला. उपयुक्ततावाद्यांच्या मते भौतिक सुखामध्ये होणारी वाढ हा श्रमविभाजनाचा इष्ट

असा परिणाम आहे. दरखीमच्या मते भौतिक सुखांमधील वृद्धी हा श्रमविभाजनाचा गौण परिणाम होय. श्रमविभाजनामुळे अस्तित्वात येणाऱ्या सामाजिक व नैतिक परिवर्तनांवर दरखीमने आपले लक्ष केन्द्रित केले. म्हणूनच आदिवासी व प्रगत समाजांची तुलना करताना त्याने यांत्रिक ऐक्यभाव (Mechanical Solidarity) व जैविक ऐक्यभाव (Organic Solidarity) या दोन वेगवेगळ्या ऐक्यभाव-पातळींचा उल्लेख केला आहे. दरखीमच्या मते जैविक ऐक्यभाव हे आधुनिक प्रगत औद्योगिक समाजांचे व्यवच्छेदक लक्षण ठरावयास पाहिजे व या प्रकारचा ऐक्यभाव हा श्रमविभाजनाचा परिणाम होय.

यांत्रिक ऐक्यभाव (Mechanical Solidarity) हा साधर्म्यातून उत्पन्न होणारा ऐक्यभाव आहे तर जैविक ऐक्यभाव हा वैधर्म्यातून व्यक्त होणारा ऐक्यभाव आहे. या दोन्ही प्रकारच्या ऐक्यभावांबाबतच्या स्पष्टीकरणात आपणास अर्थातच साधर्म्य व विविधता यांचाच विचार करावयाचा आहे. दरखीमच्या विवेचनाप्रमाणे सामाजिक ऐक्यभाव व्यक्तींच्या साधर्म्यातून-सारखेपणातून-उत्पन्न होऊ शकतो. प्रत्येक व्यक्तीच दुसऱ्या व्यक्तीसारखी असते व त्यामुळे भेदभावाचा प्रश्न उपस्थित होत नाही. पण वैधर्म्यातून ऐक्यभाव कसा, याचे उत्तर समाजावर जीवाचा आरोप करून करता येईल.

दरखीमने ज्या दोन प्रकारच्या ऐक्यभावांची चर्चा केली आहे त्यांच्या आधारे त्याचे दोन आमूलाग्र भिन्न अशा समाजसंघटनांचेच चित्र सादर केले आहे. ज्यांना आदिवासी, वन्य व निरक्षर समाज म्हटले जाते अशा सर्व समाजांमधून आढळणारे एकत्व–ऐक्यभाव प्रामुख्याने साधर्म्योत्पन्न ऐक्यभाव असतो. अशा समाजांमधून व्यक्तीव्यक्तींत फारसा फरक असत नाही. या दृष्टिकोनातच समाजास व्यक्तिपूर्व मानणारा विचारही ध्वनित झालेला आहे. व्यक्ती म्हणून मी कोणीतरी आहे ही जाणीव ऐतिहासिक विकसनाची द्योतक आहे. साधर्म्योत्पन्न व वैधर्म्योत्पन्न वा सावयवी ऐक्यभावांमधील विरोधाशीच समांतर असणारा विरोध आहे तो खंडयुक्त समाज (Segmental Society) व आधुनिक श्रमविभाजनावर आधारित समाज-व्यवस्था यांच्यातील. खंडयुक्त समाजाची लक्षणे सांगावयाची झाल्यास–(१) व्यक्तीचे गटाशी तद्रूपीकरण, (२) स्थानिकता व (३) खंडा–खंडामधील विलगता अशी सांगता येतील. ब्रिटिशपूर्व कालातील भारतीय समाज हा अशा प्रकारच्या समाजाचे उदाहरण म्हणून सांगता येईल. जैविक ऐक्यभाव हे वैशिष्टच असणारा समाज खंडयुक्त समाजाच्या सर्वस्वी विरोधी स्वरूपाचा राहील.

दरखीमने दाखविल्याप्रमाणे समाजाने भौतिक प्रगती साधली व आर्थिक दृष्टचा विकसित स्वरूपाचे श्रमविभाजन अशा समाजांमधून अस्तित्वात आले तरी त्यामुळे या समाजांचे संघप्रधान स्वरूप बदलतेच असे नाही.

गटप्रधान समाजव्यवस्था व व्यक्तिप्रधान समाजव्यवस्थांमधील भिन्नत्व स्पष्ट करण्यासाठी दरखीमने सामूहिक चेतनेच्या कल्पनेचाही उपयोग करून घेतला आहे. दरखीमच्या विवेचनाप्रमाणे यांत्रिक ऐक्यभाव असणाऱ्या गटप्रधान समाजव्यवस्थांमधून सामूहिक चेतनेची व्याप्ती खूपच जास्त असते. साधारणतः सर्वांना समान असणाऱ्या विश्वास, मूल्य व भावनांवरील निष्ठा किंवा त्यांचा समुच्चय म्हणजे सामूहिक चेतना. व्यक्तीचे भावविश्व व समूहाचे वा समाजाचे भावविश्व यांच्यात जवळ जवळ मुळीच अंतर नसणे हे गटप्रधान समाजव्यवस्थांचे वैशिष्टच होय. या उलट जैविक ऐक्यभाव असणाऱ्या समाजांमधून व्यक्तीचे भावविश्व बरेच स्वतंत्र होत जाते. खाजगी व सार्वजनिक असे आमच्या जीवनाचे दोन पैलू उत्तरोत्तर जास्त स्पष्ट होत जातात.

सामूहिक चेतनेपाठीमागील शक्ती ही तिच्या व्याप्तीप्रमाणे कमीजास्त होते. सामूहिक विश्वास व भावनांनी व्यक्तीचे जीवन जितक्या जास्त प्रमाणात व्यापले असेल तेवढ्याच प्रमाणात त्यांची शक्तीही जास्त राहील. जैविक ऐक्यभाव असणाऱ्या समाजांमधून याच्या विपरीत परिस्थिती आढळेल.

यांत्रिक व जैविक ऐक्यभावाबाबतच्या वरील विवेचनातून एक महत्त्वाचे सूत्र आढळते. दरखीमने हे सूत्र स्वतःच्या विचारांचा केन्द्रबिन्दू करून टाकले. The individual is born of Society and not society of individuals समाज हा व्यक्तींद्वारा घडविला जात नाही किंवा समाज ही व्यक्तीची निर्मिती नाही तर व्यक्तिमत्त्व समाजाद्वारा घडविले जाते, हे ते सूत्र होय.

या सूत्रातून समाजास जे अग्रस्थान दिले आहे त्याचे दोन अर्थ काढता येतील– (१) कालदृष्टया विचार करता संघप्रधान समाज हे व्यक्तिप्रधान समाजांपूर्वीचे समाज आहेत. हा अर्थ स्वीकारला तर अर्थशास्त्रज्ञ श्रमविभाजनाची जी मीमांसा करतात तीच कशी चुकते ते दाखविता येईल. कार्यवाटप झाले की भौतिक उत्पादन वाढेल, सुखात वाढ होईल व म्हणून श्रमविभागणी अस्तित्वात आली या विवेचनात व्यक्तींमधील भिन्नत्व गृहीत धरले आहे. पण दरखीमची भूमिका याच्या अगदी उलट आहे. The rational pursuit of increased output can not explain social differentiation, since this pursuit presupposes the very social differentiation which it should explain. उत्पादन वाढविण्यासाठी करण्यात येणारे तर्कसंगत प्रयत्न सामाजिक विभेदनाचे स्पष्टीकरण करू शकत नाहीत कारण ज्या सामाजिक विभेदनाचे स्पष्टीकरण तर्कसंगत प्रयत्नांच्या आधारे करण्याचा आपण प्रयत्न करतो ते सामाजिक विभेदन अशा तर्कसंगत प्रयत्नांमध्ये गृहीतच धरण्यात आले असते.

दरखीम ज्या श्रमविभाजनाचे स्पष्टीकरण करू चाहतो त्या श्रमविभाजनाचा अर्थच अर्थशास्त्रज्ञांनी 'श्रमविभाजन' या संज्ञेच्या घेतलेल्या अर्थापेक्षा भिन्न आहे. दरखीम श्रमविभाजनाबाबत बोलताना संपूर्ण समाजाच्या रचनेबाबत बोलतो. या संरचनेचा तांत्रिक वा आर्थिक श्रमविभाजन हा फक्त एक पैलू आहे. दरखीमने श्रमविभाजन या संज्ञेस दिलेला अर्थच निराळा असल्याने अर्थशास्त्रज्ञांनी, उपयुक्ततावाद्यांनी व व्यक्तिवाद्यांनी श्रमविभाजनाची दिलेली कारणमीमांसा त्यास मान्य असणे शक्यच नाही.

दरखीमने प्रस्तुत केलेल्या कारणांच्या विवेचनापूर्वी एका बाबीचे स्पष्टीकरण करून घेणे आवश्यक आहे. श्रमविभाजनाच्या संदर्भात यांत्रिक व जैविक ऐक्यभावाची कल्पना मांडताना दरखीमने हे ऐक्यभाव दोन प्रकारच्या समाजांसाठी प्रातिनिधिक मानले आहेत. पण यांत्रिक ऐक्यभाव व जैविक ऐक्यभाव ही अनुक्रमे संघप्रधान व व्यक्तिप्रधान समाजांची वैशिष्ट्ये आहेत हे कोणत्या आधारावर म्हणावयाचे ? दरखीमच्या पद्धतीप्रमाणे समाजांच्या विधि-व्यवस्थेतील भिन्नतेवरून सामाजिक ऐक्यभावाच्या स्वरूपातील भिन्नत्व वस्तुनिष्ठतया दाखविता येण्यासारखे आहे. याच हेतूने दरखीमने दमनात्मक वा प्रायश्चित्तप्रधान व शमनात्मक अशा दोन प्रकारच्या विधि-व्यवस्था दर्शविल्या असून त्याच्या विवेचनानुसार पहिली संघप्रधान व दुसरी व्यक्तिप्रधान समाजाची द्योतक आहे. समाजांमधील ऐक्यभावाच्या स्वरूपाबाबत दरखीमने प्रस्तुत केलेला हा वस्तुनिष्ठ पुरावा होय. पण विधि-व्यवस्था प्रायश्चित्त-प्रधान असते वा शमनात्मक (Restitutive) असते म्हणजे काय व विधिव्यवस्था प्रायश्चित्त-प्रधान असली तर त्यावरून समाजात यांत्रिक ऐक्यभाव असतो असा निष्कर्ष कसा काढता येईल ?

दरखीमच्या विवेचनाप्रमाणे दमनात्मक (Retributive) वा प्रायश्चित्त-प्रधान विधिव्यवस्था सामूहिक चेतनेच्या व्याप्तीची व परिणामकारकतेची निदर्शक आहे. कायदा प्रायश्चित्त-प्रधान असतो किंवा दमनात्मक (Retributive) असतो म्हणजे काय ? व्यक्तीकडून जातिनियमांचा भंग झाल्यास त्या व्यक्तीस जातजेवण घालावे लागते असा हा प्रायश्चित्ताचा प्रकार होय. पण व्यक्तीस ही शिक्षा होते ती कशाबद्दल ? एका व्यक्तीकडून दुसऱ्या व्यक्तीची आगळीक झाली म्हणून ही शिक्षा होत नाही तर व्यक्तीद्वारा संपूर्ण जातीच्या वा गटाच्या वा समूहाच्या सदसद्विवेक बुद्धीस धक्का पोहोचल्याने त्याची भरपाई करून घेणे हा प्रायश्चित्त-प्रधान कायद्यांचा उद्देश असतो. व्यक्तीचे कोणते वर्तन गुन्हा या सदराखाली येते याबाबत दरखीमने व्यक्त केलेला दृष्टिकोन त्याच्या विचारांना धरूनच आहे. दरखीमच्या दृष्टीने "Crime is an offense against an authority in some way transcendent" यावरून हे स्पष्टच आहे की व्यक्तींना अतीत असणाऱ्या अशा शक्तीविरुद्ध अपराध हाच गुन्हा असे दरखीमचे मत दिसते.

असा अपराध दंडयोग्यच. कारण अशा अपराधास दंड दिला नाही तर त्याचा परिणाम सामाजिक ऐक्यभाव दुर्बल होण्यातच होणार व ते समाजदृष्टचा घातक ठरते. म्हणूनच सामूहिक भावनेचा भंग करणाऱ्या अपराधांना दिल्या जाणाऱ्या शिक्षा कडक असणे अपरिहार्यच ठरते. व्यक्ती ज्या शक्तीविरुद्ध वर्तन करते ती शक्तीच इतकी प्रबळ असते की, तिची होणारी प्रतिक्रिया व्यक्तिदृष्टचा भयानक ठरते.

यांत्रिक ऐक्यभाव असणाऱ्या समाजांमधील विधिव्यवस्था जर प्रायश्चित्त-प्रधान असली तर जैविक ऐक्यभाव असणाऱ्या समाजांमधील विधिव्यवस्थेचे स्वरूप शमनात्मक (Restitutive) असते. या ठिकाणी दंड वा शिक्षा हा प्रधान उद्देश नसतो तर नुकसानभरपाई व हितसंबंधांचे जतन हा कायद्यांचा प्रधान हेतू असतो. समाज सामाजिक विभेदनामुळे नानाविध गटांमध्ये विभागला जातो. त्यांचे हितसंबंधही वेगवेगळे बनत जातात. अशा समाजांमधून कायदा व व्यवस्था राखणे हे समाजाच्या विशिष्ट अवयवाचे कार्यक्षेत्र ठरते. पण या अवयवापाठीमागे शक्ती असते ती समाजाचीच हे विसरता येत नाही. आधुनिक समाजांना करारप्रधान मानणाऱ्या अर्थशास्त्रज्ञांकडून व व्यक्तिवाद्यांकडून हीच चूक झाली. आधुनिक समाजांमधून कायद्याचे कार्य नुकसानभरपाई करून देणे हेच आहे. आधुनिक समाज जटिल स्वरूपाचे असल्याने हे कार्य विशिष्ट यंत्रणांद्वाराच पार पाडण्यात येते. "Law in modern societies becomes a means of reviewing the past in order to reinstate it, as far as possible, to its normal forms." गतकालीन स्थितीचे परीक्षण करून ती मूळ पदावर आणण्याचे किंवा ती शक्यतितकी सामान्य करण्याचे एक साधन याच अर्थी कायदा आधुनिक समाजांमधून कार्यरत असतो.

कायद्याचे हे विशेषित यंत्रणांद्वाराच पार पाडले जात असले तरी या यंत्रणांना प्राप्त झालेला अधिकार समाजाद्वाराच प्रदान करण्यात आलेला असतो. Every contract thus supposes that behind the parties implicated in it there is society very ready to intervene in order to gain respect for the engagements which have been made. करारात भाग घेणाऱ्या पक्षांपाठीमागे समाजशक्ती आहे हे प्रत्येक करारात गृहीतच धरलेले असते. देवाणघेवाणीसंबंधी करारात भाग घेणाऱ्या पक्षांनी एकमेकांबरोबर जे ठराव केले असतात त्यांचे पालन त्यांच्याकडून करवून घेण्यासाठी हस्तक्षेप करण्यास समाज सदैव तयार असतो.

पण आधुनिक समाजातील सर्वच करारात्मक संबंध सामाजिक ऐक्यभावास पोषक ठरतात असे नाही. काही संबंधांचे स्वरूपच असे असते की एकाच्या हित-पूर्तीत दुसऱ्याचे नुकसान अपरिहार्यतः समाविष्ट झालेले असते. अशा स्थितीत

कायद्याचे प्रकार्य नुकसानप्रतिबंध किंवा नुकसानभरपाई हे असले तरी अशा कायद्यांमुळे खरा ऐक्यभाव किंवा खरे सहकार्य निर्माण होत नाही. कायदे फक्त नकारात्मक (Negative) स्वरूपाचा ऐक्यभाव प्रस्थापित करू शकतात. अशा परिस्थितीत समाजातील विभिन्न घटकांमध्ये खरे सहकार्य, खरा ऐक्यभाव व सुसंवादित्व निर्माण करण्याचे कार्य होते ते कोणत्या नियमांमुळे ? या प्रश्नाच्या उत्तरातच दरखीमने श्रमविभाजनाच्या विधायक परिणामांची चर्चा केली. आधुनिक समाजांमधून श्रमविभाजन हे उच्च पातळीवरील ऐक्यभाव साधणारे का आहे ? कारण आधुनिक श्रमविभाजनामुळे सेवांचे आदान-प्रदान, उत्तरदायित्वाची पारस्परिकता व परस्परावलंबित्व अस्तित्वात आले आहे. हे श्रमविभाजनाचे ऐक्यभावसाधक असे परिणाम आहेत. Contracts and other formal legal relationships governing these exchanges lead to what he defined as organic solidarity या विनिमयांचे नियंत्रण करणारे करार किंवा अन्य औपचारिक स्वरूपाचे कायदेशीर संबंध ज्यास जैविक ऐक्यभाव म्हणता येईल तो ऐक्यभावच उत्पन्न करीत असतात.

दरखीमचा श्रमविभाजनाबाबतचा दृष्टिकोन त्यास सामाजिक विभेदनाच्या सहकार्यात्मक पैलूंकडे आकर्षित करणारा आहे. म्हणूनच श्रमविभाजनासंबंधीच्या विचारात दरखीमने प्रभुत्व, सत्ता, संघर्षासारख्या गोष्टींची चर्चा टाळली आहे. त्याच्या मताप्रमाणे The division of labour normally engenders co-operations and solidarity, सामान्यत: सहकार्य व ऐक्यभाव हेच सामाजिक श्रमविभाजनाचे परिणाम म्हणता येतील. येथे सामान्यत: (Normally) हा शब्द महत्त्वाचा आहे.

श्रमविभाजन हे केवळ सहकार्यात्मक पैलूंवर भर देऊन ऐक्यभावच तेवढा विकसित करते असे नाही तर त्याचबरोबर आधुनिक समाजातील श्रमविभाजनामुळे व्यक्तिमत्त्वांच्या विकसनासाठी पोषक अशी परिस्थिती निर्माण झाली आहे. श्रमविभाजनाचा हाही विधायक असाच परिणाम आहे. संघप्रधान समाजांमधून व्यक्तींना नगण्य महत्त्व असल्याने व्यक्तिमत्त्व-अस्मिता वगैरे बाबींना वावच नव्हता. जैविक ऐक्यभाव (organic solidarity) हा मुळातच व्यक्तींमधील भेदांवर आधारित आहे. साहजिकच आधुनिक समाजांमधून प्रत्येक व्यक्तीस स्वत:च्या वैशिष्टयांचा विकास करून घेण्यास पूर्ण वाव देण्यात आलेला आहे. श्रमविभाजनाच्या या दोन्ही साधक परिणामांबाबत दरखीम म्हणतो, In effect, on the one hand, each one depends as much more strictly on society as labour is more divided and on the other, the activity of each is as much more personal as it is more specialized. परिणामत:,

एकीकडे श्रमाचे जितके विभाजन होत जाईल तितकी समाजातील प्रत्येक व्यक्ती समाजावर जास्तजास्त अवलंबून राहील तर दुसरीकडे प्रत्येक व्यक्तीचे कार्य जितके विशेषित होत जाते तितकेच ते जास्तजास्त वैयक्तिक स्वरूपाचेच होत जाईल."

दरखीमच्या श्रमविभाजनसिद्धांतासंबंधी उपस्थित करता येण्यासारख्या काही प्रश्नांच्या विचारापूर्वी आपणांस त्याच्या सिद्धांतातील आणखी एका व शेवटच्या टप्प्याचा विचार करावयाचा आहे. श्रमविभाजनाच्या कारणांबाबत दरखीमने केलेले स्पष्टीकरण त्याच्या पद्धति-शास्त्रीय दृष्टिकोनास धरूनच आहे.

श्रमविभाजनाची अर्थशास्त्रज्ञांद्वारा व उपयुक्ततावाद्यांद्वारा देण्यात येणारी कारणे दरखीमने नामंजूर केली आहेत. जे सामाजिक आहे त्याचे स्पष्टीकरणही सामाजिकतेच्या आधारे करावयास हवे हा पद्धतिशास्त्रातील नियम श्रमविभाजनाच्या कारणमीमांसेत त्याने अंमलात आणला आहे. ॲरॉनने म्हटल्याप्रमाणे, "When the phenomenon to be explained is essencially social, the cause in accordance with the principle of homogeneity of cause and effect must also be social." जेव्हा एखाद्या सामाजिक घटनेचे आपणांस स्पष्टीकरण करावयाचे असेल तेव्हा कारण व परिणाम सजातीय असावेत या तत्त्वाप्रमाणे त्या घटनेचे कारण सामाजिकच असावयास हवे.

म्हणूनच दरखीमने श्रमविभाजनाबाबत देण्यात येणारी अन्य स्पष्टीकरणे त्याज्य मानली आहेत. सुख, भौतिक सुबत्तेची इच्छा, समाधान ही श्रमविभाजनापाठीमागची कारणेच नाहीत. औद्योगिक समाजांमधून भौतिक सुखाची वाढ झाली आहे हे खरे आहे. पण तो सामाजिक विभेदनाचा परिणाम आहे, त्याचे कारण नाही. अन्य कोणत्याच कारणांना श्रमविभाजनासाठी जबाबदार धरणे योग्य नसले तर श्रमविभाजन अस्तित्वात येण्यापाठीमागील कारणे कोणती The social phenomenon which constitutes an explanation of division of labour, is a combination of the volume, the material density and the moral density of society. दरखीमच्या मताप्रमाणे लोकसंख्येचा आकार व समाजाचे भौतिक आणि नैतिक घनत्व यांच्या एकत्रीकरणातून जी सामाजिक घटना अस्तित्वात येते त्या सामाजिक घटनेतच श्रमविभाजनाचे स्पष्टीकरण शोधता येईल.

दरखीमच्या मताप्रमाणे विशिष्ट समाजाची लोकसंख्या, लोकसंख्येचे प्रादेशिक घनत्व व लोकसंख्येचे नैतिक घनत्व हीच श्रमविभाजनाची कारणे आहेत. यांपैकी पहिल्या दोन कारणांचा अर्थ स्पष्ट आहे. लोकसंख्येचे नैतिक घनत्व याचा दरखीमला अभिप्रेत असणारा अर्थ म्हणजे लोकांमधील पारस्परिक क्रियांच्या सातत्यामुळे व तीव्रतेमुळे त्यांच्यात प्रस्थापित होणारी भावनिक जवळीक. दरखीमचे एकंदर सूत्र

असेच दिसते की, "Put these two phenomena–volume and material and moral density together and social differentiation will result. लोकसंख्येचा आकार व समाजाचे भौतिक व नैतिक घनत्व या दोन गोष्टी एकत्र आल्या की सामाजिक विभेदन अस्तित्वात येते असेच दरमखीचे मत दिसते.

पण या तिन्ही अटींची परिणती सामाजिक विभेदनात का व्हावी ? दरखीमने यासाठी डॉर्विनवादातील एका तत्त्वाचा उपयोग करून घेतला आहे. अस्तित्वासाठी लढा (struggle for existance) हे ते तत्त्व होय. एका प्रदेशातील लोकसंख्या वाढली की लोकसंख्येचे भौतिक घनत्व वाढते व परिणामत: संबंधात घनत्व निर्माण होते. पण त्यामुळे सामाजिक विभेदन का निर्माण होते ? या प्रश्नाचे उत्तर हेच की Social differnertiation is so to speak the peaceful solution to the struggle for survival. सामाजिक विभेदन हे जिवंत राहण्यासाठी व्यक्तींमध्ये व गटागटांमध्ये चालणाऱ्या संघर्षाचे शांततामय निराकरणच होय.

सामाजिक विभेदनामुळे स्पर्धेची जीवघेणी तीव्रता नष्ट होते. प्रत्येकास प्रत्येकाबरोबर स्पर्धा करण्याची आवश्यकता राहत नाही व प्रत्येक आपापल्या परीने सर्वांच्याच अस्तित्वाची समस्या सोडविण्यात स्वत:चे योगदान करतो.

श्रमविभाजन सिद्धांतामधून दरखीमने मांडलेल्या मुख्य मुख्य विचारांचा संक्षिप्त निर्देश करून ह्या सिद्धांतावरील टीकेकडे वळू. दरखीमच्या श्रमविभाजनावरील सिद्धांतातील महत्त्वपूर्ण मुद्दे खालीलप्रमाणे मांडता येतील.

(१) श्रमविभाजन किंवा सामाजिक विभेदन ही एक परिहार्य अशी ऐतिहासिक प्रक्रिया असून सामाजिक विभेदन हे आधुनिक-औद्योगिक समाजांचे व्यवच्छेदक लक्षण बनले आहे.

(२) औद्योगिक व निरक्षर समाजांमधील भिन्नत्वाची प्रचीती या दोन प्रकारच्या समाजांमधील एकात्मतांच्या स्वरूपातील भिन्नतेवरून येते. यांत्रिक ऐक्यभाव (Mechanical Solidarity) हा संघप्रधान समाजांचे तर जैविक ऐक्यभाव (Organic Solidarity) औद्योगिक समाजांचे प्रतीक आहे.

(३) समाजांच्या ऐक्यभावांच्या स्वरूपाबाबतचा पुरावा समाजासमाजांच्या विधि-व्यवस्थेच्या आधारे देता येतो. दमनात्मक (retributive) वा प्रायश्चित-प्रधान विधि-व्यवस्था संघप्रधान समाजांमधून आढळते तर नुकसानभरपाईच्या तत्त्वाचा पुरस्कार करणारी शमनात्मक (restitutive) विधि-व्यवस्था व्यक्ति-प्रधान अशा आधुनिक समाजांमधून आढळते.

(४) सामूहिक चेतनेची व्याप्ती व तिचा दाव संघप्रधान समाजात जवळ-जवळ पूर्ण असतो तर व्यक्तिप्रधान समाजांमधून सामूहिक चेतनेचा प्रभाव खूपच कमी झालेला आढळतो.

(५) सामूहिक चेतनेच्या कमी होत जाणाऱ्या प्रभावामुळे सामाजिक विघटनाची-सामाजिक अराजकाची-भीती निर्माण होते. श्रमविभाजन सामाजिक विभेदन ही भीती नष्ट करून उच्च प्रकारचा सावयवी ऐक्यभाव निर्माण करते.

(६) श्रमविभाजनाचे परिणाम समाजदृष्टचा साधकच असले तरी बरेचदा श्रमविभाजनाने सामाजिक असंतोष, संघर्ष, तणाव यांची निर्मिती होते. पण हे श्रमविभाजनाचे साधारण परिणाम नसून ह्यांना श्रमविभाजनाचे विकृत परिणाम म्हणावे लागतील.

वरील सहा मुद्यांमधून श्रमविभाजनाबाबतच्या दरखीमच्या विचारांचे सार येऊन गेले आहे श्रमविभाजनाबाबत दरखीमचे विचार हे स्पष्टतया मार्क्सशी दरखीमचा असलेला विरोध दर्शवितात. कोणत्या मुद्यांवर दरखीमने मार्क्सविरोधी पवित्रा घेतला आहे. ते स्पष्ट करून हे विवेचन संपवावयाचे आहे. दरखीमची एकंदर वैचारिक बैठकच नेमस्तवादी कशी होती हेही त्यावरून स्पष्ट होऊन जाईल.

श्रमविभाजन ही एक ऐतिहासिक प्रक्रिया आहे एवढाच मुद्दा मार्क्स व दरखीममधील एकमत दर्शविणारा आहे. शास्त्रांचा विकास, उद्योगांची प्रगती व श्रमविभाजन ह्या गोष्टी अपरिहार्य असल्या तरी या गोष्टींचे फायदे समाजातील सर्वांनाच प्राप्त होण्यासाठी प्रथमतः समाजाची संपूर्ण पुनर्रचना झाली पाहिजे हा मार्क्सवाद्यांचा विश्वास आहे. सामाजिक संबंधांच्या संपूर्ण पुनर्निमाणाखेरीज सामाजिक, आर्थिक व राजकीय न्याय शक्य नाही असे त्यांना वाटते. दरखीमच्या मते, सामाजिक, आर्थिक व राजकीय न्यायासाठी समाजाची संपूर्ण पुनर्घटना न झाली तरी चालण्यासारखे आहे. आवश्यक आहे ती बाब म्हणजे आधुनिक-औद्योगिक समाजस्वरूपास अनुरूप अशा नीतिनियमांची प्रस्थापना.

आत्महत्येचा सिद्धांत

दरखीमने मांडलेला आत्महत्येचा सिद्धांत त्याच्या पद्धतिशास्त्रीय भूमिकेचे समर्थन करणारा आहे. सामाजिक व सांस्कृतिक चलांच्या आधारे आत्महत्येसारख्या सर्वस्वी वैयक्तिक अशा घटनेची दरखीमने प्रस्तुत केलेली कारणमीमांसा त्याच्या वादपटुत्वाची व बुद्धिमत्तेची साक्ष देणारी आहे. आत्महत्येसंबंधीच्या दरखीमच्या विवेचनाचे परीक्षण करताना ॲरॉनने आत्महत्येचा सिद्धांत श्रमविभाजनाच्या सिद्धांतातूनच ध्वनित झालेल्या समस्यांचाच विचार पुढे चालू ठेवणारा कसा आहे ते दर्शविले आहे.* श्रमविभाजनावरील त्याच्या विवेचनाच्या शेवटी-शेवटी

---

* पूर्व उल्लेखित –R. Aron-vol. II –pp 24–25

दरखीमने औद्योगिक समाजांपुढील काही समस्यांचा ऊहापोह करण्यास सुरुवात केली होती. औद्योगिक समाजांमधून श्रमास प्राप्त होत गेलेले वेठबिगार स्वरूप, औद्योगिक क्षेत्रांमधील तणाव व संघर्ष आणि प्रमाणक शून्यतेसारख्या समस्या व समाजात उत्पन्न होत असलेली अराजकाची परिस्थिती यासंबंधीच्या विचारास श्रमविभाजनावरील विवेचनातच प्रारंभ झाला होता. व्यावसायिक विविधता व विकास, व्यक्तिमत्त्वविकसनास पोषक अशी परिस्थिती, परंपरांचा कमी होत जाणारा प्रभाव, बुद्धिप्रामाण्याचा वाढता प्रभाव वगैरे गोष्टी औद्योगिक समाजांमधून अपरिहार्यच नव्हे तर स्वागतार्ह आहेत अशी दरखीमची भूमिका असलेली आढळते.† पण या स्वागतार्ह लक्षणांप्रमाणेच औद्योगिक समाजांमधून आर्थिक संकटे, वर्गविग्रह, प्रमाणकशून्यतेसारख्या काही विकृतीही उत्पन्न झाल्या असल्याची जाणीव त्यास होती. श्रमविभाजनावरील पुस्तकांतच या विकृतींच्या कारणांचा व त्यांच्या निर्मूलनासाठी करावयात येणाऱ्या उपाययोजनांचा विचार दरखीमने सुरू केला होता. आत्महत्येसारख्या सर्वस्वी वैयक्तिक घटनेच्या कारणमीमांसेद्वाराच आधुनिक समाजातील प्रमाणकशून्यता व अन्य काही समस्यांची कारणे स्पष्ट होऊ शकतील या विश्वासानेच दरखीमने आत्महत्येचा सिद्धांत मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यानेच म्हटल्याप्रमाणे आधुनिक युरोपियन समाजांमधील काही सामान्य विसंगती व अपसमायोजनांची कारणे व त्यांच्या निर्मूलनासाठी योजता येण्यासारखे उपाय अशा अध्ययनांद्वारा स्पष्ट होण्यासारखे आहेत.§ थोडक्यात म्हणजे श्रमविभाजनावरील पुस्तकात शेवटी-शेवटी उल्लेखिण्यात आलेल्या समस्यांच्या कारणांवर प्रकाश पाडून त्यांच्या निर्मूलनासाठी कोणते उपाय अवलंबिता येतील याची कल्पना देणे हे आत्महत्येसंबंधीच्या अध्ययनामागील उद्देश आहेत. परंपराधिष्ठित समाजांमधून व्यक्तीचे सामाजिक स्थान तिच्या जन्मानुसार व सामाजिक निर्बंधांनुसार ठरविले जात असल्याने सामाजिक निर्बंधांची पायमल्ली करून स्वतःच्या कर्तृत्वास वाव मिळविण्याचा व्यक्तीकडून होणारा प्रयत्न आडमुठेपणाचा व समाजविघातकच मानला जाणे स्वाभाविक व परंपराधिष्ठित समाजांच्या नीतिनियमांना धरूनच होते. पण आधुनिक औद्योगिक समाजांमधून ही स्थिती पालटली असून व्यक्तीच्या सामाजिक स्थानाच्या निर्धारणात आज तिच्या कर्तृत्वास जास्त महत्त्व प्राप्त झाले आहे, व्यक्ति-विचार हेच सामाजिक न्यायाचे अधिष्ठान झाले आहे. पण असे असले तरीही पूर्वकालीन समाजाप्रमाणे आधुनिक औद्योगिक समाजासही समान विश्वास व मूल्यांची आवश्यकता आहेच. कारण समान मूल्ये व विश्वास यांच्या आधारा-

---

† पूर्व उल्लेखित –R. Aron vol. II –pp 24–25

§ Suicide –E. Durkheim-translated by John A. Spaulding and George Simpson –p. 37

(४) सामूहिक चेतनेची व्याप्ती व तिचा दाव संघप्रधान समाजात जवळजवळ पूर्ण असतो तर व्यक्तिप्रधान समाजांमधून सामूहिक चेतनेचा प्रभाव खूपच कमी झालेला आढळतो.

(५) सामूहिक चेतनेच्या कमी होत जाणाऱ्या प्रभावामुळे सामाजिक विघटनाची-सामाजिक अराजकाची-भीती निर्माण होते. श्रमविभाजन सामाजिक विभेदन ही भीती नष्ट करून उच्च प्रकारचा सावयवी ऐक्यभाव निर्माण करते.

(६) श्रमविभाजनाचे परिणाम समाजदृष्ट्या साधकच असले तरी बरेचदा श्रमविभाजनाने सामाजिक असंतोष, संघर्ष, तणाव यांची निर्मिती होते. पण हे श्रमविभाजनाचे साधारण परिणाम नसून ह्यांना श्रमविभाजनाचे विकृत परिणाम म्हणावे लागतील.

वरील सहा मुद्यांमधून श्रमविभाजनाबाबतच्या दरखीमच्या विचारांचे सार येऊन गेले आहे श्रमविभाजनाबाबत दरखीमचे विचार हे स्पष्टतया मार्क्सशी दरखीमचा असलेला विरोध दर्शवितात. कोणत्या मुद्यांवर दरखीमने मार्क्सविरोधी पवित्रा घेतला आहे. ते स्पष्ट करून हे विवेचन संपवावयाचे आहे. दरखीमची एकंदर वैचारिक बैठकच नेमस्तवादी कशी होती हेही त्यावरून स्पष्ट होऊन जाईल.

श्रमविभाजन ही एक ऐतिहासिक प्रक्रिया आहे एवढाच मुद्दा मार्क्स व दरखीममधील एकमत दर्शविणारा आहे. शास्त्रांचा विकास, उद्योगांची प्रगती व श्रमविभाजन ह्या गोष्टी अपरिहार्य असल्या तरी या गोष्टींचे फायदे समाजातील सर्वांनाच प्राप्त होण्यासाठी प्रथमतः समाजाची संपूर्ण पुनर्रचना झाली पाहिजे हा मार्क्सवाद्यांचा विश्वास आहे. सामाजिक संबंधांच्या संपूर्ण पुनर्निमाणाखेरीज सामाजिक, आर्थिक व राजकीय न्याय शक्य नाही असे त्यांना वाटते. दरखीमच्या मते, सामाजिक, आर्थिक व राजकीय न्यायासाठी समाजाची संपूर्ण पुनर्घटना न झाली तरी चालण्यासारखे आहे. आवश्यक आहे ती बाब म्हणजे आधुनिक-औद्योगिक समाजस्वरूपास अनुरूप अशा नीतिनियमांची प्रस्थापना.

आत्महत्येचा सिद्धांत

दरखीमने मांडलेला आत्महत्येचा सिद्धांत त्याच्या पद्धतिशास्त्रीय भूमिकेचे समर्थन करणारा आहे. सामाजिक व सांस्कृतिक चलांच्या आधारे आत्महत्येसारख्या सर्वस्वी वैयक्तिक अशा घटनेची दरखीमने प्रस्तुत केलेली कारणमीमांसा त्याच्या वादपटुत्वाची व बुद्धिमत्तेची साक्ष देणारी आहे. आत्महत्येसंबंधीच्या दरखीमच्या विवेचनाचे परीक्षण करताना ॲरॉनने आत्महत्येचा सिद्धांत श्रमविभाजनाच्या सिद्धांतातूनच ध्वनित झालेल्या समस्यांचाच विचार पुढे चालू ठेवणारा कसा आहे ते दर्शविले आहे.* श्रमविभाजनावरील त्याच्या विवेचनाच्या शेवटी-शेवटी

---

* पूर्व उल्लेखित –R. Aron-vol. II –pp 24–25

दरखीमने औद्योगिक समाजांपुढील काही समस्यांचा ऊहापोह करण्यास सुरुवात केली होती. औद्योगिक समाजांमधून श्रमास प्राप्त होत गेलेले वेठबिगार स्वरूप, औद्योगिक क्षेत्रांमधील तणाव व संघर्ष आणि प्रमाणक शून्यतेसारख्या समस्या व समाजात उत्पन्न होत असलेली अराजकाची परिस्थिती यासंबंधीच्या विचारास श्रमविभाजनावरील विवेचनातच प्रारंभ झाला होता. व्यावसायिक विविधता व विकास, व्यक्तिमत्त्वविकसनास पोषक अशी परिस्थिती, परंपरांचा कमी होत जाणारा प्रभाव, बुद्धिप्रामाण्याचा वाढता प्रभाव वगैरे गोष्टी औद्योगिक समाजांमधून अपरिहार्यच नव्हे तर स्वागतार्ह आहेत अशी दरखीमची भूमिका असलेली आढळते.† पण या स्वागतार्ह लक्षणांप्रमाणेच औद्योगिक समाजांमधून आर्थिक संकटे, वर्गविग्रह, प्रमाणकशून्यतेसारख्या काही विकृतीही उत्पन्न झाल्या असल्याची जाणीव त्यास होती. श्रमविभाजनावरील पुस्तकातच या विकृतींच्या कारणांचा व त्यांच्या निर्मूलनासाठी करावयात येणाऱ्या उपाययोजनांचा विचार दरखीमने सुरू केला होता. आत्महत्येसारख्या सर्वस्वी वैयक्तिक घटनेच्या कारणमीमांसेद्वाराच आधुनिक समाजातील प्रमाणकशून्यता व अन्य काही समस्यांची कारणे स्पष्ट होऊ शकतील या विश्वासानेच दरखीमने आत्महत्येचा सिद्धांत मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यानेच म्हटल्याप्रमाणे आधुनिक युरोपियन समाजांमधील काही सामान्य विसंगती व अपसमायोजनांची कारणे व त्यांच्या निर्मूलनासाठी योजता येण्यासारखे उपाय अशा अध्ययनांद्वारा स्पष्ट होण्यासारखे आहेत.§ थोडक्यात म्हणजे श्रमविभाजनावरील पुस्तकात शेवटी-शेवटी उल्लेखिण्यात आलेल्या समस्यांच्या कारणांवर प्रकाश पाडून त्यांच्या निर्मूलनासाठी कोणते उपाय अवलंबिता येतील याची कल्पना देणे हे आत्महत्येसंबंधीच्या अध्ययनामागील उद्देश आहेत. परंपराधिष्ठित समाजांमधून व्यक्तीचे सामाजिक स्थान तिच्या जन्मानुसार व सामाजिक निर्बंधांनुसार ठरविले जात असल्याने सामाजिक निर्बंधांची पायमल्ली करून स्वतःच्या कर्तृत्वास वाव मिळविण्याचा व्यक्तीकडून होणारा प्रयत्न आडमुठेपणाचा व समाजविघातकच मानला जाणे स्वाभाविक व परंपराधिष्ठित समाजांच्या नीतिनियमांना धरूनच होते. पण आधुनिक औद्योगिक समाजांमधून ही स्थिती पालटली असून व्यक्तीच्या सामाजिक स्थानाच्या निर्धारणात आज तिच्या कर्तृत्वास जास्त महत्त्व प्राप्त झाले आहे, व्यक्ति-विचार हेच सामाजिक न्यायाचे अधिष्ठान झाले आहे. पण असे असले तरीही पूर्वकालीन समाजाप्रमाणे आधुनिक औद्योगिक समाजासही समान विश्वास व मूल्यांची आवश्यकता आहेच. कारण समान मूल्ये व विश्वास यांच्या आधारा-

---

† पूर्व उल्लेखित –R. Aron vol. II –pp 24–25

§ Suicide –E. Durkheim-translated by John A. Spaulding and George Simpson –p. 37

खेरीज कोणतीच समाजव्यवस्था स्थिर असू शकत नाही. व्यक्तिवादी विचारसरणीमुळे व्यक्तीस गटाशी वा समष्टीशी बांधणाऱ्या प्रथापरंपरांचे जोखड आधुनिक समाजात झुगारून देण्यात आल्यामुळे या समाजांमधून व्यक्तिस्वातंत्र्याचा दुरुपयोग होण्याची भीती निर्माण झाली आहे. म्हणूनच व्यक्तिस्वातंत्र्याचा पुरस्कार करणाऱ्या आधुनिक औद्योगिक समाजांपुढील केन्द्रीय समस्या आहे ती व्यक्ती व समाज यांच्यातील संबंधाची. व्यक्तीस किती प्रमाणात व कोणत्या बाबतींमध्ये वर्तनस्वातंत्र्य असावे व कोणत्या व किती बाबतींमध्ये व्यक्तीने समाजबंधनांचा स्वीकार करावा हीच आधुनिक समाजांपुढील खरी समस्या आहे. व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी व्यक्तिस्वातंत्र्याचा उदोउदो करताना व्यक्तीसंबंधीच्या भ्रामक समजुतींमुळे कशा फोल कल्पना मांडतात हे व्यक्ती किती पूर्णार्थाने समाजाद्वाराच घडविली जाते हे दाखविल्याने स्पष्ट होऊ शकेल या विश्वासानेच दरखीमने आपल्या भूमिकेच्या समर्थनार्थ आत्महत्येसारख्या वैयक्तिक घटनेची अध्ययनासाठी निवड केली. ‡ आधुनिक समाजामधील सामाजिक विकृतींची कारणमीमांसा करणे हाही दरखीमने हाती घेतलेल्या अध्ययनातील एक आणखी उद्देश आहे.

आत्महत्येसंबंधीचा सिद्धांत दरखीमने अत्यंत व्यवस्थित स्वरूपात मांडलेला आढळतो. अध्ययनासाठी निवडलेल्या घटनेची व्याख्या करणे, त्या घटनेबाबत पूर्वी करण्यात आलेल्या स्पष्टीकरणामधील वैगुण्ये दाखविणे व शेवटी त्या घटनेची स्वपद्धतीस अनुरूप अशी कारणमीमांसा प्रस्तुत करणे ही दरखीमची विवेचन पद्धत आहे. हीच पद्धत आत्महत्येसंबंधीच्या विवेचनातही उपयोगात आणलेली आढळते.

आत्महत्येची व्याख्या

दरखीम आत्महत्येस व्यक्तीकडून हेतुपुरस्सर घडलेली क्रिया मानावयास तयार नाही कारण हेतूशी आत्महत्येचा संबंध जोडला की आत्महत्येच्या कारणमीमांसेत मानसशास्त्रीय घटकांना प्राधान्य मिळणे क्रमप्राप्त ठरते. म्हणूनच मानसशास्त्रीय घटकांचा निर्देश न करता आत्महत्येची दरखीमने दिलेली व्याख्या उल्लेखनीय आहे. प्रत्यक्षाप्रत्यक्षतः किंवा सकारात्मकतः वा नकारात्मकतः ज्या कृतीचा शेवट आत्मनाशात होतो अशी व्यक्तीकडून घडणारी कोणतीही कृती दरखीमच्या व्याख्येप्रमाणे आत्महत्या ठरते. या व्याख्येप्रमाणे कपाळावर पिस्तुलाची नळी धरून पिस्तुलाचा चाप ओढणे ही जशी आत्महत्या ठरेल त्याचप्रमाणे आमरण उपोषणास बसणे हीदेखील आत्महत्याच ठरेल. दरखीमने आत्महत्येच्या प्रस्तुत केलेल्या व्याख्येनुसार निरनिराळ्या प्रकारच्या मृत्यूंचा आमहत्या या सदरात समावेश करता येईल. आघाडीवर धारातीर्थी पडणारा सैनिक, जहाजाबरोबर

‡ पूर्व उल्लेखित R. Aron –p. 26

जलसमाधी घेणारा कप्तान, देहान्त उपोषण, समाधी व इतर अनेक उदाहरणे ही दरखीमच्या व्याख्येप्रमाणे आत्महत्येचीच उदाहरणे ठरतात.

'आत्महत्या' या संज्ञेद्वारा कोणत्या मृत्यूंचा निर्देश करता येण्यासारखा आहे हे स्पष्ट केल्यानंतर साहजिकच या घटनेच्या कारणमीमांसेकडे वळावे लागते. दरखीमने प्रस्तुत केलेल्या मीमांसेचा विचार करण्यापूर्वी एक बाब स्पष्ट करून घेणे योग्य ठरेल. आत्महत्येची कारणमीमांसा करताना दरखीमने आत्महत्या या संज्ञेस पात्र ठरणाऱ्या कोणत्याही विशिष्ट उदाहरणाच्या वा उदाहरणांच्या अनुषंगाने ती केलेली नाही. आत्महत्या या संज्ञेस पात्र ठरणारे कोणतेही विशिष्ट उदाहरण ही पूर्णांशाने वैयक्तिक कृतीच आहे. प्रेमभंगामुळे, परीक्षेतील अपयशामुळे वा अन्य वैयक्तिक कारणांमुळे आत्मनाशास उद्युक्त होऊन आत्महत्या करणाऱ्या व्यक्तींच्या विशिष्ट उदाहरणांचा विचार दरखीमने प्रस्तुत केलेल्या कारणमीमांसेत नसून त्याची कारणमीमांसा ही प्रामुख्याने गटातील आत्महत्येच्या दराशी संबंधित आहे. विशिष्ट समाजातील, गटातील वा समूहातील आत्महत्या-प्रकरणांच्या झालेल्या नोंदीवरून आपणास त्या समाजातील, गटातील वा समूहातील आत्महत्या-दराचे निर्धारण करता येते. या आत्महत्या-दरांचे ज्यावेळी आपण परीक्षण करतो त्यावेळी एक बाब आपल्या स्पष्टपणे प्रत्ययास येते व ती म्हणजे विभिन्न समाजांमधील वा गटांमधील आत्महत्या-दरांमध्ये होणारी स्थित्यंतरे आकस्मिक असत नाही. ही स्थित्यंतरे काही परिस्थिती-परिवर्तनांचे पडसाद असतात. म्हणूनच आत्महत्या-दर व त्यांच्यातील स्थित्यंतरे यांचे स्पष्टीकरण वैयक्तिक व मानसशास्त्रीय घटकांच्या आधारे करता येणार नाही. त्यासाठी आपणास सामाजिक व सांस्कृतिक चलांचाच विचार करावा लागेल.

आत्महत्येसंबंधीच्या कारणीमीमांसेस दरखीम आत्महत्या–दरास प्राधान्य देतो हे स्पष्टपणे लक्षात आले की त्याच्या दृष्टीने आत्महत्येची मानसशास्त्रीय मीमांसा त्याज्य का ठरते तेही आपल्या लक्षात येते. आत्महत्येची कारणे देताना मनोवैफल्य, मानसिक तणाव, मनोविकृतीसारख्या मानसशास्त्रीय तथ्यांनाच मानसशास्त्रज्ञ प्राधान्य देत असतात. एखाद्या आत्महत्या-प्रकरणासंबंधी निकाल देताना न्यायाधीशही 'मन ताळचावर नसताना झालेली कृती' असेच तिचे वर्णन करतो. पण दरखीमच्या दृष्टिकोणाप्रमाणे ही मीमांसा विशिष्ट उदाहरणाबाबत जरी प्रमाण मानली तरी आत्महत्या–दराचे स्पष्टीकरण ह्या मीमांसेप्रमाणे करता येत नाही. मनोविकृतींमुळे पछाडलेल्या व्यक्ती आत्महत्या करतात असे मान्य केले तर त्याचा अर्थ हाच होतो की मनोव्याधींमुळे व्यक्तींचा आत्महत्येकडे कल होतो व त्याचा शेवट आत्मनाशात होतो. पण असे असले तर ज्या गटातील व्यक्तींमध्ये मनोविकृतींनी पछाडलेल्या व्यक्तींचे प्रमाण जास्त आहे त्या गटामध्ये आत्महत्येचे प्रमाणही जास्त असावयास हवे. पण या संदर्भात ज्यू समाजातील आत्महत्येचे प्रमाण पाहिले तर

ते वरील मीमांसा चूक ठरविणारेच आढळते. यासमाजात मनोविकृतीग्रस्त व्यक्तींचे प्रमाण जास्त असतानाही आत्महत्येचे प्रमाण कमी आहे. असे का ? दरखीमच्या मते आत्महत्येचे प्रमाण जास्त किंवा कमी असणे हे मनोविकृतीवर अवलंबून नाही तर आत्महत्या प्रमाणाचे निर्धारण करणाऱ्या शक्ती सामाजिक व सांस्कृतिकच आहेत. आत्महत्येची मानसशास्त्रीय मीमांसा ज्याप्रमाणे त्याने त्याज्य ठरविली त्याचप्रमाणे भौगोलिक, आनुवांशिक घटकांच्या आधारे करण्यात येणारी मीमांसाही त्यास मान्य नव्हती. हवामानातील बदल व आत्महत्येच्या दरातील स्थित्यंतरे यांच्यात कार्यकारणसंबंध शोधण्याचा प्रयत्न दरखीमला नामंजूर आहे. आनुवांशिक लक्षणांना आत्महत्या–दराचे निर्धारण करण्याच्या दृष्टीने काहीच महत्त्व कसे नाही हे दरखीमने निरनिराळ्या वयोगटांच्या आत्महत्या-प्रमाणातील भिन्नतेचे तौलनिक अध्ययन करून दाखविले आहे. आत्महत्येसंबंधी प्रस्तुत करण्यात आलेल्या निरनिराळ्या स्पष्टीकरणांमधील वैगुण्यांचे निर्देशन करताना दरखीमने टार्ड (Tarde) शी असलेल्या वादाचाही निकाल लावून घेतला आहे.† मनुष्य अनुकरणशील प्राणी असल्याने मानवी वर्तनाच्या स्पष्टीकरणात अनुकरणशीलता या चलास प्राधान्य असावे या मताचा आग्रही पुरस्कार टार्डने केला आहे. टार्डच्या भूमिकेचे परीक्षण करताना दरखीमने हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला की अनुकरण ही संज्ञा तीन भिन्न प्रकारच्या वर्तनांच्या संदर्भात वापरता येण्यासारखी आहे. जमावातील व्यक्तींचे वर्तन, दुसऱ्याची 'री' ओढणारे वर्तन व चारचौघांप्रमाणे वागण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या व्यक्तीचे वर्तन ह्यांचा अनुकरण म्हणूनच विचार करणे कितपत योग्य आहे असा प्रश्न उपस्थित करून–दरखीमने फक्त प्रथम प्रकारच्या वर्तनासच अनुकरण म्हणता येईल असा अभिप्राय दिला आहे. जमावातील व्यक्तीच्या वर्तनास अनुकरणशील वर्तन म्हटले तर अशा स्वरूपाच्या वर्तनात संपर्कास वा संसर्गास प्राधान्य असते हे स्पष्टच आहे. अशाप्रकारे सांसर्गिकतेच्या संदर्भात अनुकरणाची व्याख्या करून दरखीमने आत्महत्येसारख्या वर्तनाचे अनुकरणशीलता या चलाच्या अनुषंगाने स्पष्टीकरण कसे करता येत नाही हे दाखविले आहे.

येथपर्यंतच्या विवेचनावरून दरखीमने आत्महत्येची मीमांसा करण्याच्या दृष्टीने आनुवांशिक, भौगोलिक वा अन्य कारणांना कसे महत्त्व नाही हे कसे स्पष्ट केले आहे याची कल्पना येण्यासारखी आहे. आत्महत्येचे स्पष्टीकरण करण्याच्या दृष्टीने वरील कारणांना काहीच महत्त्व नसले तर आत्महत्येची कारणे म्हणून कोणत्या चलांचा वा घटकांचा विचार करता येईल असा प्रश्न उपस्थित होतो. दरखीमने या प्रश्नाचे उत्तर देताना सामाजिक व सांस्कृतिक चलांनाच महत्त्व दिले

---

† पूर्व उल्लेखित –R. Aron –Vol. II –p. 28

असल्याचा उल्लेख आम्ही वर केलाच आहे. दरखीमच्या स्पष्टीकरणाकडे वळण्यापूर्वी एकदोन गोष्टींचा खुलासा करून घेणे आवश्यक आहे. दरखीमने आत्महत्येसंबंधीच्या विवेचनात आत्महत्येच्या आत्मकेन्द्रित (Egoistic), परार्थवादी (Altruistic) व प्रमाणक शून्यतोत्पन्न (Anomic) अशा तीन प्रकारांची चर्चा केली आहे. आत्महत्यांचे असे तीन वेगवेगळे प्रकार असले तर त्यांची कारणेही वेगवेगळीच असावयास पाहिजेत काय ? की 'आत्महत्या' म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या सर्वच वर्तनप्रकारांचे एकच कारण असावयास हवे ? आत्महत्या प्रकारांचे दरखीमने दिलेले विवरण लक्षात घेऊनच या प्रश्नाचे उत्तर देता येण्यासारखे असल्याने आत्महत्या–प्रकारांचे संक्षिप्त वर्णन खाली देत आहोत.

(१) **आत्मकेन्द्रित आत्महत्या** (Egoistic)– ह्या प्रकारची आत्महत्या आधुनिक मानवाच्या स्वभावविशेषांचा उद्रेक म्हणता येईल. वर्तमान युगात मानव हा जास्तजास्त व्यवहारी, स्वार्थी व आत्मकेन्द्री होत चालला आहे. सर्व गोष्टींचा विचार 'मी' च्या संदर्भात करण्याची त्याची वृत्ती बळावत चालली आहे. दरखीमच्या मते ही स्थिती व्यक्तीस गटापासून पृथक करणारी आहे. गतकालीन समाजातील व्यक्तींच्या वर्तनास जसा धर्म व कुटुंब यांचा पायबंद होता तसा पायबंद आज राहिलेला नाही. बुद्धिप्रामाण्यामुळे धार्मिक मूल्ये व विश्वास यांची महती आज मानवास वाटेनाशी झाली आहे. त्यामुळे पूर्वी ज्याप्रमाणे धार्मिक शिकवणीच्या प्रभावामुळे मानवास समाधान लाभत असे व मानवात अल्पसंतुष्ट वृत्ती जोपासली जात असे तसे आज होणे शक्य नाही. धर्माप्रमाणेच व्यक्तीस कौटुंबिक बंधनांमध्ये पूर्वीप्रमाणेच समाधान लाभेनासे झाले आहे. या सर्वांचा परिणाम म्हणजे आधुनिक मानवाची दोरा तुटलेल्या पतंगासारखी झालेली स्थिती होय. धर्म, कुटुंब, स्वकीय व आत्मगटांशी तुटत चाललेल्या नात्यांमुळे व्यक्तीची आत्मकेन्द्रित वृत्ती आणखीनच तीव्र होत जाते ही स्थिती आत्महत्येसाठी व्यक्तीस प्रवृत्त करणारी आहे. आपल्या मुद्याच्या समर्थनार्थ दरखीमने आकडेशास्त्रीय पुरावे दिले आहेत. स्त्रीपुरुषांपैकी पुरुषांमध्ये आत्महत्येचे जास्त असणारे प्रमाण, वाढत्या वयाबरोबरच आत्महत्येचे प्रमाण वाढत जाणे, कॅथलिकांपेक्षा प्राटेस्टंट पंथीयांमध्ये आत्महत्येचे जास्त असलेले प्रमाण, विवाहित व अविवाहितांमध्ये अविवाहितांचे आत्महत्याप्रमाणे जास्त असणे, विवाहित स्त्रियांमध्ये अपत्यहीन विवाहित स्त्रियांचे आत्महत्याप्रमाणे जास्त असणे या सर्व गोष्टी दरखीमच्या मते एकाच गोष्टीस पुष्टी देतात. ती म्हणजे व्यक्तीचे गटाशी होणारे तादात्म्यीकरण व आत्महत्या यांच्यात व्यस्त संबंध आहे. व्यक्ती गटाशी जितक्या जास्त प्रमाणात एकरूप होतील तितके त्या गटातील आत्महत्या–प्रमाणही कमी असेल. आत्महत्येचे गटातील जास्त प्रमाण व्यक्ती गटापासून विलग होत जाण्याचे द्योतक आहे असे म्हणता येईल.

(२) **परार्थवादी आत्महत्या** (Altruistic)– देश वा राष्ट्रासाठी बलिदान करणारे सैनिक, जहाजाबरोबर जलसमाधी घेणारा कप्तान, तत्त्वनिष्ठेपायी अग्निदिव्य करणाऱ्या व्यक्ती ही याप्रकारची उदाहरणे म्हणून सांगता येतील. व्यक्तीद्वारा होणारे आत्मसमर्पण हा सामाजिक ऐकात्म्यीकरणाच्या प्रभावाधिक्याचा परिणाम म्हणता येईल. आत्मसात केलेली मूल्ये पायदळी तुडवून जीव वाचवायचा की मूल्यांवरील निष्ठा कायम राखण्यासाठी आत्मसमर्पण करावयाचे असा प्रश्न निर्माण झाल्यानंतर जेव्हा जीव वाचविण्याच्या इच्छेपेक्षा मूल्यांवरील निष्ठा जास्त प्रभावी ठरते तेव्हा व्यक्तींकडून होणारे आत्मसमर्पण परार्थवादी आत्महत्या म्हणून संबोधता येते. ज्यावेळी जीवनेच्छेपेक्षा गट–निष्ठा प्रभावी ठरते व जेव्हा तीच आम्हास आत्मसमर्पण करण्यास उद्युक्त करते तेव्हा आम्ही करीत असलेले आत्मसमर्पण राष्ट्रभावनेने, गट–निष्ठेने व मूल्यांवरील असीम निष्ठेने उजळून निघालेले असते. ह्याप्रकारचे आत्मसमर्पण व्यक्तीच्या गटाशी झालेल्या तादात्म्यीकरणाच्या अभावाचे नव्हे तर आधिक्याचे निदर्शक आहे.

वरील दोन प्रकारच्या आत्महत्यांचे विवरण लक्षात घेतले तर आपणास हे आढळून येईल की प्रथम प्रकारच्या आत्महत्येसाठी स्वार्थपरायण वृत्तीचा अतिरेक तर दुसऱ्या प्रकारासाठी सामाजिक एकात्मतेचे प्रभावाधिक्य हे कारण अप्रत्यक्षत: सुचविण्यात आले आहे. थोडासा विचार केला तर हे स्पष्टपणे लक्षात येईल की दोन्ही प्रकारच्या आत्महत्यांची कारणमीमांसा व्यक्तीचे गटाशी होणारे तादात्म्यीकरण ह्या चलाच्या आधारे करता येण्यासारखी आहे.

(३) **प्रमाणकशून्यतोत्पन्न आत्महत्या** (Anomic)– दरखीमच्या विवेचनाप्रमाणे प्रमाणकशून्यता आत्महत्येसाठी पोषक स्थिती असून या तिसऱ्या प्रकारची आत्महत्या आधुनिक समाजांचे एक वैशिष्टय आहे. सट्टयात ठोकर खाल्यामुळे किंवा धंदा डबघाईस आल्यामुळे आत्महत्येचा मार्ग पत्करणाऱ्या लक्षाधीशांची उदाहरणे याप्रकारच्या आत्महत्येची निदर्शक आहेत. अचानक द्रव्यहानी झाल्यास व्यक्ती आत्मसमर्पणाचा मार्ग का पत्करतात या प्रश्नाचे उत्तर दरखीमच्या मते आधुनिक औद्योगिक समाजांमधील काही वैशिष्टयांमध्येच सापडू शकते. आधुनिक औद्योगिक समाज हा प्रामुख्याने स्पर्धात्मक समाज आहे. यात वर येण्यासाठी प्रत्येकाची धडपड चालते व तत्त्वत: प्रत्येकास तसा पूर्ण वाव आहे. पण त्यामुळे एकीकडे आमच्या आशा आकांक्षा व महत्त्वाकांक्षा गगनाला जाऊन भिडल्या असल्या तरी प्रत्यक्षात आमच्या पदरी जे पडते ते मात्र निराशाजनकच असते. वांछित व संपादित यांच्यातील अंतर उत्तरोत्तर वाढत चालले आहे त्यामुळे मानवजीवनात बरेचदा त्यास ज्या हताश प्रसंगांना तोंड द्यावे लागते त्यांना तोंड देण्याचे मनोधैर्य आधुनिक मानवाजवळ राहिलेले नाही. त्यामुळे अचानक आर्थिक संकट

कोसळले तर 'जिथे मोहरा वेचल्या तिथे गोवऱ्या वेचण्याची' तयारी नसते. परिणामत: आत्मनाश हाच मार्ग राहतो. आधुनिक औद्योगिक समाजाने व्यक्तींच्या आशा-अपेक्षांना मुक्त वाव दिला पण त्यांच्या पूर्तीची साधने समाजातील सर्वांसाठीच सारखी उपलब्ध ठेवली नाहीत. साधनांच्या अभावी आशाआकांक्षा अतृप्तच राहतात. मग साहजिकच मिळेल त्या साधनांनी आशाआकांक्षाची पूर्ती करण्याकडे किंवा आत्मसमर्पणाकडेच व्यक्तींचा कल झुकतो. म्हणून दरखीमच्या मते उद्दिष्टांची वा इच्छांची वाढती पातळी आणि साधनांचा अभाव यांच्यातून अशी स्थिती निर्माण होते की ज्या स्थितीत व्यक्तींचा सामाजिक नीतिनियमांवरील व वर्तन निर्धारित करणाऱ्या प्रमाणकांवरील विश्वासच उडतो. ही स्थिती तिसऱ्या प्रकारच्या आत्महत्येसाठी पोषक आहे.

येथपर्यंतच्या विवेचनावरून दरखीमने मांडलेल्या आत्महत्येच्या सिद्धांताची स्पष्ट कल्पना येण्यासारखी आहे. आत्महत्येची दरखीमने केलेली व्याख्या व आत्महत्या-प्रकारांचे त्याने केलेले विवरण लक्षात घेतले तर आत्महत्येच्या कारण-मीमांसेत दरखीमने सामाजिक चलांनाच कसे महत्त्व दिले आहे हे आपल्या लक्षात येते. आत्महत्या ही सर्वस्वी वैयक्तिक कृती असली व आत्महत्या करण्याकडे काही व्यक्तींचा मानसिक कल असतो वा होत जातो असे मानले तरी असा मानसिक कल असणाऱ्या व्यक्तींकडून आत्महत्या होईल की नाही हे सामाजिक शक्तींवरच अवलंबून असते. दरखीमच्या सिद्धांताप्रमाणे समूहोत्पन्न अशा काही सामाजिक शक्ती असतात व व्यक्तींचा मानसिक कल नव्हे तर या सामाजिक शक्तीच आत्महत्येचे निर्धारक व वास्तविक कारण मानणे योग्य ठरेल.

आत्महत्येसंबंधीच्या त्याच्या विवेचनामधून उत्पन्न होणाऱ्या काही प्रश्नांचा निर्देश करून दरखीमच्या आत्महत्या-सिद्धांताचे परीक्षण संपवावयाचे आहे. दरखीम पहिल्या व तिसऱ्या प्रकारच्या आत्महत्यांनाच सामाजिक विकृती मानतो. परार्थवादी आत्महत्येसंबंधी त्याने केलेल्या विवरणावरून असे वाटते की अप्रत्यक्षत: दरखीम या प्रकाराची तरफदारीच करीत आहे. परार्थवादी आत्महत्येवरील विवेचनात दरखीमने स्वीकारलेला दृष्टिकोण युद्ध-समर्थक आहे. आत्महत्येसंबंधीच्या विवेचनात दरखीमने आत्महत्या हा भौतिक भरभराटीचा एक परिणाम मानला आहे. सुखासीनता व भौतिक संपत्तीची अमापवृद्धी आणि आत्महत्या यातील संबंधा-बाबतचे त्याचे विचार लक्षात घेतले तर असे वाटते की दरखीम अप्रत्यक्षत: सामाजिक विषमतेचेच समर्थन करीत आहे. व हे समर्थन अर्थातच वाद निर्माण करणारे आहे. औद्योगिक समाजात सर्वच स्तरावरील व्यक्तींचे राहणीमान सुधारले असले तरी या समाजात प्रत्येकच आपापल्यापरीने असंतुष्टच आहे व म्हणून दरखीमच्या मते जीवनात संयम व शिस्त निर्माण करून अल्पसंतुष्ट वृत्तीची

जोपासना करणे हाच त्यावरील तोडगा आहे. आधुनिक समाजातील स्वैराचार, प्रमाणकशून्यता, वर्गविग्रह, सामाजिक विषमता व शोषणादी समस्यांवर दरखीमने संयम व शिस्त यांचा सुचविलेला तोडगा जरी समाज व व्यक्तीसंबंधाबाबतच्या त्याच्या दृष्टिकोणांस धरूनच असला तरी औद्योगिक समाजांमधील समस्यांबाबत मार्क्सने उपस्थित केलेल्या प्रश्नांना ते पुरेसे व समाधानकारक असे उत्तर नाही.

धर्म

श्रमविभाजन व आत्महत्येवरील सिद्धान्तांमधून आधुनिक औद्योगिक समाजांपुढील समस्यांचेच चिंतन झालेले आढळते. औद्योगिक समाजांपुढील समस्यांच्या विवेचनात प्रमाणकभ्रष्टतेची समस्याच दरखीमच्या विचारांचे केन्द्र राहिलेली आढळते. आधुनिक औद्योगिक समाजांमधील बेबंद, स्वैराचारी वृत्तींना आळा घालणे; सामाजिक नियमांवरील विश्वासांचे दृढीकरण करणे व समाजव्यवस्थेस स्थैर्य देणे ह्यांनाच दरखीमच्या विवेचनातून प्राधान्य मिळालेले आढळते. पण असे स्थैर्य व संगठन निर्माण करण्याच्या दृष्टीने कोणत्या यंत्रणा व कोणते गट प्रकार्यात्मक ठरू शकतील ? एकेकाळी कुटुंब, समाज संघटना व स्थैर्याचा मुख्य आधार राहिलेले आहे. पण औद्योगिक समाजांमधून व्यक्ति-स्वातंत्र्यामुळे कुटुंबव्यवस्थेस सामाजिक स्थैर्य साधणे शक्य होईल असे दिसत नाही. औद्योगिक समाजांमध्ये विवाहितांच्या आत्महत्येचे प्रमाणही वाढत चालले आहे. कुटुंबसंघटनेच्या दुर्बलतेचे हे लक्षण म्हणावयास हरकत नाही. कुटुंबव्यवस्था सभासदांमध्ये ऐक्यभाव निर्माण करून सामाजिक ऐक्यभाव व स्थैर्य साधण्यात आज यशस्वी होणे शक्य नाही.

कुटुंबसंघटनेप्रमाणेच राज्यसंघटनाही एकेकाळी या संदर्भात प्रभावशालीच होती. पण आधुनिक काळात राज्यासही हे प्रकार्य पार पाडता येणे शक्य दिसत नाही. याची कारणे (१) एकतर राज्य व व्यक्ती यांच्यातील अंतरच इतके आहे की राज्याचा व्यक्तीवर असणारा प्रभाव अति अप्रत्यक्ष स्वरूपी राहणार व (२) दुसरे म्हणजे राज्याचा प्रभाव सत्तात्मक म्हणून राज्याद्वारा घडवून आणल्या जाणारा ऐक्यभाव जुलमाचाच रामराम राहणार.

कुटुंब व राज्यव्यवस्थेद्वारा ऐक्यभाव निर्माण करण्याचे व सामाजिक स्थैर्य प्रदान करण्याचे कार्य होण्यासारखे नसेल तर धर्माद्वारा ते होऊ शकते काय ? धर्म ही ऐक्यभाव निर्माण करणारी प्रभावशाली संघटना आहे हे मानवाच्या गतेतिहासावरून स्पष्ट दाखविता येण्यासारखे आहे. पण आधुनिक बद्धिवादी समजातून धर्म-ऐक्यभाव राखण्याचे कार्य करणे असंभवनीय आहे. कारण ऐक्यभाव साधणाऱ्या पारंपारिक धर्मज्ञांना, धार्मिक विश्वासांना व धार्मिक मूल्यांना बुद्धीच्या निकषावर घासून पाहताच त्यांच्यावरील विश्वास उडणेच स्वाभाविक होते.

दरखीमलाही पारंपारिक धर्मास आधुनिक समाजात महत्त्व राहणार नाही हे मान्यच होते ह्यामुळे धर्माचा विकास कशा प्रकारे झाला ? धर्माने आज जरी मानवतेचे गुणगान गावयास सुरुवात केली असली तरी त्याचा विशेष प्रभाव पडणेच शक्य नाही. कारण धर्माच्या प्रभावासाठी शिस्तीचा बडगा असणे आवश्यक व अशी शिस्त आज धर्म लावू शकत नाही. असे असल्यास सामूहिक जीवनात शिस्त निर्माण करून ऐक्यभाव साधण्याचे कार्य कोणती यंत्रणा करू शकेल ? या संबंधीच्या विवेचनातच दरखीम व्यावसायिक संघाच्या पुनरुज्जीवनाकडे वळला आहे. व्यवसाय संघवाद हेच दरखीमच्या समाजवादाचे स्वरूप आहे.

वरील विवेचन याचसाठी की औद्योगिक समाजांमधील प्रमाणकशून्य आत्महत्यांनाच विकृती मानण्याकडे दरखीमचा कल असलेला आढळतो. दरखीमचे आत्महत्येवरील विवेचन काही बाबतीत दोषपूर्ण आहे. (१) आकडेशास्त्रीय पुरावा त्रोटक व गौण भिन्नत्व शाबित करणारा आहे. (२) आत्महत्या करणारे व करण्याचा प्रयत्न करणारे व (३) दरखीमने दर्शविलेल्या सहानुगामी संबंधाचे प्रामाण्य संशयातीत नाही. (उदा. प्रॉटेस्टंट व कॅथलिक) (४) समाजशास्त्रीय व मानसशास्त्रीय स्पष्टीकरणामध्ये दरखीमने दर्शविलेला संबंध आक्षेपार्ह आहे. Suicidogenic Impulses बद्दलची कल्पना तरल व अतिरेकी स्वरूपाची आहे पण ही कल्पना मांडण्यातील दरखीमचे उद्दिष्ट समाजाचे सर्वातीत स्वरूप स्पष्ट करणे हेच होते. धर्मासबंधी दरखीमने मांडलेल्या सिद्धान्तातही हेच सूत्र प्रामुख्याने आलेले आहे.

धर्मविषयक सिद्धान्त

दरखीमचा धर्मविषयक सिद्धांत हा धर्मविषयी सर्वसामान्य सिद्धांत मांडण्याचा एक प्रयत्न आहे. धर्मासंबंधीचा असा सिद्धांत मांडण्यासाठी दरखीमने अरूंटा या आस्ट्रेलियन आदिवासी समाजाची निवड केली. याच समाजाची निवड करण्याची कारणे अशी–(१) दरखीमच्या दृष्टीने हा समाज मानवसमाजाच्या अति सरळ व स्वाभाविक स्थितीचा प्रातिनिधिक आहे व (२) या समाजातील धर्मस्वरूपातच सर्व समाजांमधील धर्मांच्या स्वरूपाचे सार आहे. कुलदेवकवाद हेच या समाजातील धर्माचे स्वरूप व तेच सर्व धर्मांचे सार दर्शविणारे आहे ही दरखीमची धारणा आहे.

अरूंटा समाजातील धर्मस्वरूपाच्या विवेचनात दरखीमला हे दाखवावयाचे होते की (१) सर्व धार्मिक कल्पना, विश्वास व आचार यांचा संदर्भ नेहमी मानव गटच असतो व (२) व्यक्तिसाहचर्यातूनच धर्मानुभूती प्रसवत असते. अरूंटा समाजातील कुलदेवकवादाच्या अध्ययनावरून धर्मोत्पत्तीसाठी जबाबदार असणाऱ्या कारणांवर प्रकाश पडू शकेल असा दरखीमचा विश्वास होता. दरखीमच्या

धर्मविषयक विवेचनाचा आणखी एक पैलू लक्षात घेण्यासारखा आहे. आधुनिक औद्योगिक समाज हा उत्तरोत्तर शास्त्रवादी होणे स्वाभाविक आहे. शास्त्रास आधुनिक समाजातून प्राप्त झालेल्या महत्त्वामुळे शास्त्र व पारंपरिक धर्म यांच्यात प्रभुत्वाबाबत संघर्ष निर्माण झाला आहे. या संघर्षात शास्त्राचीच सरशी झालेली असली तरी शास्त्र व धर्म ह्या परस्परविरोधी शक्तीच नाहीत असे सिद्ध करता आले तर फारच चांगले हा दरखीमचा विचार होता. पण शास्त्र व धर्म यांच्यातील ही विसंगती कशी नाहीशी करावयाची ? जर शास्त्रीय पद्धतीने धर्माची वास्तविकता सिद्ध करून दाखविता आली तर शास्त्र व धर्म यांच्यात विसंगती असण्याचा प्रश्नच येणार नाही. पण धर्माची वास्तविकता सिद्ध करावयाची म्हणजे काय ? परमेश्वराचे अस्तित्व कसे सिद्ध करता येणार ? दरखीमचा युक्तिवाद हा की मानवसमाजांच्या धर्म-व्यवस्थेच्या पृथक्करण व विश्लेषणाच्या आधारे हे शास्त्रीय दृष्टीने सिद्ध करून दाखविता आले की आतापर्यंत मानवाने फक्त एकाच वास्तवतेची उपासना केली आहे व ती वास्तवता म्हणजे समाज होय; तर शास्त्र व धर्म यांच्यात येणारा संघर्ष टाळता येईल. एवढेच नव्हे तर प्रत्येक समाज कालानुरूप देवदेवता निर्माण करू शकतो याविषयीचा विश्वासही निर्माण होऊ शकेल.

दरखीमच्या धर्मविषयक सिद्धान्तांचे परीक्षण करताना आपणास तीनच गोष्टींचा विचार करावयाचा आहे. (१) धर्मांचे सार कोणते याबाबत अरूंटा समाजातील कुलदेवकवादाच्या अध्ययनाच्या अनुषंगाने त्याने मांडलेले स्पष्टीकरण (२) धर्माच्या उत्पत्तीसंबंधी मांडण्यात आलेल्या अन्य सिद्धान्तांमधील दरखीमने दर्शविलेली वैगुण्ये व (३) दरखीमचा धर्मविषयक सिद्धान्त.

दरखीमच्या धर्मविषयक सिद्धान्ताच्या मांडणीतही क्रमबद्धता असलेली आढळते. प्रथमतः धर्माची व्याख्या द्यावयाची, नंतर धर्मोत्पत्तीसंबंधी मांडण्यात आलेल्या अन्य सिद्धान्ताचे खंडन करावयाचे व नंतर स्वतःचा दृष्टिकोन पुढे मांडावयाचा ही दरखीमची विवेचन पद्धती आहे व आपणही याचप्रमाणे विचार करणार आहोत. त्यानंतर दरखीमच्या सिद्धान्तातून ध्वनित होणाऱ्या काही गोष्टींचा विचार करण्यात येईल.

धर्मस्वरूपाच्या स्पष्टीकरणात दरखीमने असा युक्तिवाद पुढे मांडला की चराचर सृष्टीचे पवित्र व लौकिक अशा दोन तथ्यांमधून झालेले विभाजन हाच धर्माचा सर्व समाजांमधील मुख्य आधार आहे. सर्वातीत परमेश्वराची कल्पना ही धर्मभावनेस आधारभूत नाही बौद्ध धर्माचे उदाहरण आपणासमोर आहेच. गूढत्व वा अलौकिकत्व हाही धर्माचा आधार असत नाही. कारण अलौकिकाची कल्पनाच इहलोकसापेक्ष आहे. व लौकिकाच्या कल्पनेशिवाय अलौकिकाची कल्पना होणे

शक्य नाही. म्हणूनच धार्मिक काय याचे स्पष्टीकरण पवित्र व ऐहिक यांच्या संदर्भातच होऊ शकते. प्रत्येक समाजात काही गोष्टी (वस्तू), काही विश्वासकृत्ये पवित्र मानली जातात. आमचा दैनंदिन जीवनक्रम अशा पवित्र व ऐहिक बाबींमध्ये विभागला गेला आहे. स्वगरजांच्या पूर्तीस्तव व्यक्तीस जी कर्मे करावीच लागतात त्यांचा ऐहिक म्हणून उल्लेख करता येईल. याउलट पावित्र्याच्या भावनेभोवती ज्या विश्वासांचे, आचार विचारांचे संघटन झालेले असते त्या सर्वांचा समावेश पवित्र या संज्ञेत येईल. म्हणूच पावित्र्याची कल्पना धर्म-पूर्व कल्पना हे लक्षात घेऊनच आपणास धर्माची व्याख्या करता येईल. दरखीमच्या मताप्रमाणे–"A religion is an interdependent system of beliefs and practices regarding things which are sacred, that is to say, apart forbidden–beliefs and practices which unite all those who follow them in a single moral community called church. पवित्र असणाऱ्या, म्हणजेच सोवळ्या वा निषिद्ध मानल्या जाणाऱ्या वस्तूंप्रति असलेला विश्वास व कृतींमधील परस्परावलंबित्वातून उत्पन्न होणारी व्यवस्था म्हणजेच धर्म होय. अशा विश्वासांना अनुसरणाऱ्या व प्रथा पाळणाऱ्या व्यक्तींना धर्म चर्चसारख्या नैतिक लोकसमूहात संघटित करीत असतो." दरखीमने धर्माची व्याख्या वरीलप्रमाणे केली आहे.

दरखीमने प्रस्तुत केलेली ही व्याख्या लक्षात घेतल्यास दरखीमच्या धर्मासंबंधीच्या विवेचनाचा रोख कसा व कोणीकडे राहणार आहे याची कल्पना येण्यासारखी आहे. दरखीमने दिलेल्या व्याख्येप्रमाणे (१) काही वस्तूंच्या पावित्र्याबाबतची कल्पना (२) या पावित्र्याशी संबंधित व म्हणूनच परस्परांशी संबंधित असणारे विश्वास व आचार यांची संबद्ध संघटना (३) हे विश्वास बाळगणाऱ्या व आचारानुरूप वर्तन करणाऱ्या व्यक्तींचा समुदाय व (४) या समुदायाचे चर्चसारख्या सामूहिक भावनेवर आधारित अशा संघटनेत रूपांतर यांना धर्म स्वरूपाच्या विवेचनात महत्त्व प्राप्त होते. चर्चसारख्या संघटनेचा धर्माचे वैशिष्टच म्हणून उल्लेख करण्याचे कारण आहे. अन्य वैशिष्टयांबाबत धर्म व जादू यांच्यात बरेच साधर्म्य आढळते. फक्त शेवटच्या वैशिष्टयाचाच जादूत अभाव आढळतो. जादू व धर्म यांच्यातील भेद दर्शविण्यासाठीच चर्चचा धर्म-लक्षण म्हणून विचार आहे.

धर्म म्हणजे काय याचे स्पष्टीकरण केल्यानंतर ह्या स्पष्टीकरणाच्याच आधारे धर्मासंबंधी मांडण्यात आलेल्या आत्मवाद, निसर्गवादासारख्या सिद्धान्तामधील दोष स्पष्ट करणे हा विवेचनाचा दुसरा टप्पा ठरतो. आत्मवादी व निसर्गवादी सिद्धान्तावर दरखीमने केलेली टीका बरीच लांबलचक आहे. या दोन्ही प्रकारच्या सिद्धान्ताबाबत दरखीमने घेतलेल्या आक्षेपांचे संक्षिप्त स्वरूपातच परीक्षण करणे योग्य ठरेल. टायलर व स्पेन्सर यांच्या सिद्धान्तावर दरखीमने घेतलेले प्रमुख आक्षेप

हे आहेत. (१) या सिद्धान्ताद्वारा धर्मांच्या समग्रतेचे स्पष्टीकरण होत नाही. हे सिद्धान्त धर्माच्या काही पैलूंचेच स्पष्टीकरण करतात. (२) पवित्र व लौकिक यांच्यातील भेद हाच धर्माचा मुख्य आधार आहे. या सिद्धान्ताद्वारा या भेदाची कारणमीमांसा झालेली आढळत नाही व (३) हे सिद्धान्त धर्माचे स्पष्टीकरण ज्याप्रमाणे प्रस्तुत करतात त्यावरून असा दृढ समज होतो की धर्म हे एक कपोल-कल्पित वा भ्रांतिमय तथ्य आहे. यास या सिद्धान्ताची मान्यताच आहे. धर्म कपोल-कल्पित नाही व धर्म हे एक भ्रांत तथ्यही नाही हेच सिद्ध करण्याचाच दरखीमचा प्रयत्न होता.

टायलरप्रणीत आत्मवादाचा सिद्धान्त आत्म्याच्या अस्तित्वावरील विश्वास धर्मोत्पत्तीचे कारण मानणारा आहे पण प्रश्न हा उपस्थित होतो की आत्म्याची कल्पना तरी मानवास कशी सुचली असावी. या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी आत्मवादी सिद्धान्तकारांकडून स्वप्न व मृत्यू यांच्या आदिमानवाने चुकीच्या केलेल्या विश्लेषणाचा कल्पित आधार घेण्यात येतो. या विश्लेषणातूनच आत्मा व शरीर यांचे द्वैत निर्माण झाले. आत्म्याची कल्पना अस्तित्वात आली. पूर्वजोपासनेची पद्धत रूढ झाली अशाप्रकारे मानवसमाजात धर्मसंस्था उदयास आली. दरखीमने ही उत्पत्ती दोषपूर्ण ठरविली आहे. कारण एकतर आत्म्याच्या अस्तित्वावरील विश्वास, भूत–पिशाच्चयोनीवरील विश्वास, पूर्वजपूजा हे धर्मसंस्थेच्या उदयातील टप्पे मानले तरी एक प्रश्न अनुत्तरितच राहतो. भूत-पिशाच्च व पूर्वजांवरील विश्वास गृहीत धरला तरी या योनीशी पावित्र्याचा संबंध का जोडण्यात आला याचे काहीच स्पष्टीकरण या सिद्धान्तात नाही. पण पावित्र्याची कल्पना हा तर धर्माचा मूलाधारच आहे. त्यामुळे धर्मोत्पत्तीविषयीच्या कोणत्याही स्पष्टीकरणात पावित्र्याची कल्पना कशी व का अस्तित्वात आली याचे विवेचन आवश्यक आहे. म्हणूनच आत्मवादाचा सिद्धान्त देवदेवतांची निर्मिती कशी झाली हे स्पष्ट करण्यास उपयुक्त ठरत असला तरी दैवत हा धर्माचा फक्त एक पैलू आहे. दुसरे म्हणजे पावित्र्याच्या कल्पनेचे स्पष्टीकरण या सिद्धान्तात नाही. आत्मवादाचा सिद्धान्त दोषपूर्ण ठरण्याचे आणखीही एक कारण आहे. आत्मवादी सिद्धान्ताप्रमाणे भूत-पिशाच्चांवरील विश्वासातूनच धर्माचा उगम झाला असला तरी भूत-पिशाच्च ही सर्व भ्रान्त तथ्ये आहेत. यांना वास्तवतेचा आधार नाहीच. साहजिकच त्यांच्यावरील विश्वासातून अस्तित्वात येणारा धर्म हे देखील एक भ्रान्त असेच तथ्य ठरते. पण धर्मासारख्या सर्व समाजांमधून व सर्व काळी आढळणाऱ्या तथ्यात वास्तविकतेचा अंश नसला तर हे तथ्य नेहमीच कायम राहणे शक्यच नाही. म्हणूनच धर्म ही एक वास्तविकताच असावयास पाहिजे. मग प्रश्न हा की जे वास्तविक आहे त्याची कारणे भ्रान्तिमय कशी असू शकतील ? याचसाठी आत्मवादी सिद्धान्त दोषपूर्ण ठरतात.

धर्मोत्पत्तीबाबतच्या निसर्गवादी सिद्धान्ताबाबतही असेच आक्षेप घेता येण्यासारखे आहेत. मग धर्मोत्पत्तीची कारणे कोणती ?

मानवसमाजात धर्म कसा अस्तित्वात आला, धर्माचे सार कोणते या प्रश्नांची उत्तरे द्यावयाची असली तर त्यासाठी ज्या समाजांमधून धर्म अतिप्राथमिक अवस्थेत विद्यमान आहे, अशाच समाजांकडे वळणे सयुक्तिक आहे. याचसाठी अरूंटा सारख्या प्राथमिक अवस्थातील आदिवासी समाजांमधील धर्माच्या स्वरूपाचे विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न दरखीमने केलेला आहे. अरूंटासारख्या आस्ट्रेलियन आदिवासी समाजातील कुलदेवकवाद हा दरखीमच्या दृष्टीने धर्माचा अतिसरळ व प्राथमिक प्रकार होय. कुलदेवकवादाच्या अध्ययनावरून धर्मासंबंधीचा सर्वसामान्य सिद्धान्त मांडण्याच्या प्रयत्नातून दोन अर्थ निघतात. एक तर कुलदेवकवाद हा धर्माचा आद्य व अतिसरळ प्रकार असून बाकीचे धर्म हे धर्माच्या उत्क्रांतीचे द्योतक आहेत. म्हणजे धर्माच्या उत्पत्तीसंबंधीचा उत्क्रांतिवादी दृष्टिकोण आपण पुढे मांडत आहोत. दुसरे म्हणजे 'शितावरून भाताची परीक्षा' हा न्याय आपण धर्मोत्पत्तीसंबंधीच्या विवेचनास लागू करीत आहोत. कुलदेवकवाद हे एक उदाहरण आहे. केवळ याच उदाहरणाचे अध्ययन करून आपण सर्वच धर्मांचा मूलाधार कोणता याचा आढावा घेणार आहोत ही पद्धत कितपत योग्य हा प्रश्नच आहे. तरीही कुलदेवकवाद हेच धर्माचे आद्य स्वरूप आहे असे गृहीत धरून पुढे चलण्यास हरकत नाही.

कुलदेवकवाद ह्या अतिसरळ व आद्यस्वरूपी धर्माचे विश्लेषण केल्यास काय आढळते ? आदिवासी समाज गोत्रसंघटनांमधून विभागला गेलेला असून प्रत्येक गोत्राचे एक विशिष्ट प्रतीक असते. या प्रतीकाबाबत त्या गोत्राच्या सभासदांमध्ये काही विश्वास आढळतात व कुलदेववादाशी संबंधित असे काही वर्तनप्रकारही अस्तित्वात येतात. बहुतांशी सर्वच आदिवासी समाजांमधील कुलसंघटना व कुल-देवतांना हे वर्णन लागू पडण्यासारखे आहे. आपणास धर्मोत्पत्तीच्या स्पष्टीकरण-दृष्ट्या ह्याचे महत्त्व स्पष्ट करावयाचे आहे. गोत्रचिन्ह व कुलदेवक म्हणून कोणत्याही सजीव वा निर्जीव वस्तूची निवड होऊ शकते. कोणत्याही प्राण्याचा, वनस्पतीचा व अचेतन वस्तूचा कुलदेवक म्हणून स्वीकार होऊ शकतो. गोत्रातील सर्वांसाठीच तो प्राणी, ती वनस्पती वा तो पदार्थ कुलदेवक ठरतो. कुलदेवक म्हणून स्वीकारण्यात आलेल्या वस्तूबाबत गोत्राच्या सभासदांची धारणा आदर, भय व नम्रतामिश्रित असते. कारण कुलदेवक ही काहीतरी अलौकिक पवित्र बाब आहे ही श्रद्धा असते. विशेष म्हणजे प्रत्यक्ष कुलदेवकापेक्षाही त्यांच्या प्रतिकृतीबाबत ही धारणा जास्त प्रकर्षाने आढळते. कुलदेवक व प्रतिकृती आणि त्यांच्या भोवती गुंफण्यात आलेले विश्वास व वर्तनप्रकार यांनी मिळून बनते ते आदिवासी समाजा-

तील पावित्र्याचे वलय भोवती असणारे विश्व व या विश्वाच्या बाहेरील सर्व गोष्टी लौकिक वा ऐहिक वा दैनंदिन ठरतात. आदिवासी समाजातील फक्त पावित्र्याशी संबंधित विश्वच धार्मिक मानले जाते. धार्मिक काय ह्याचे हे स्पष्टीकरण मान्य केले तरी पुढे हा प्रश्न उपस्थित होतो. कुलदेवकाबाबत आदर–भयमिश्रित भावना का निर्माण झाली असावी व त्याभोवती गुंफल्या गेलेल्या विश्वास व आचारांना पवित्र का मानण्यात येऊ लागले ?

वरील प्रश्नांची उत्तरे अर्थातच कुलदेवकांच्या उत्पत्तीच्या प्रश्नाशी संबंधित आहेत. कुलदेवक म्हणून विशिष्ट प्राण्यास वनस्पतीस वा अचेतन पदार्थास का स्वीकारण्यात आले व कुलदेवकाबाबत आदर-भयमिश्रित भावना का अस्तित्वात आल्या याविषयी जी स्पष्टीकरणे देण्यात येतात ती दरखीमला मान्य नाहीत. कुलदेवकांच्या उत्पत्तीबाबत देण्यात येणारी वैयक्तिक कारणे त्यास अमान्य आहेत. कुलदेवक, आत्म्याचे अमरत्व व पूर्वजोपासना यांच्यातील संबंध सुचविणारे स्पष्टीकरणही त्यास अमान्य आहे. प्रादेशिक स्वरूपाच्या स्पष्टीकरणांनाही स्वीकारण्यास तो तयार नाही. कुलदेवकांच्या प्रादेशिक व वैयक्तिक आविष्कारांपेक्षा जास्त महत्त्वाचा व त्यांच्याही पूर्वीच्या प्रकार आहे गोत्रसंघटनेच्या प्रतीकाचा. दरखीम म्हणतो. Totemism is the religion not of certain animals or of certain images, but of a kind of anonymous and impersonal force which is found in each of these beings, without however being identified with any-one of them." कुलदेवकवाद म्हणजे काही प्राण्यांचा वा काही मूर्ती वा प्रतिमांचा धर्म नाही. चराचर सृष्टी व्यापणाऱ्या परंतु या चराचर सृष्टीतील कोणत्याही गोष्टीशी एकरूप न झालेल्या अशा अवैयक्तिक व अनामिक शक्तीवरील विश्वास म्हणजेच कुलदेवकवाद होय. दरखीमच्या मते हेच धर्माचे आद्य स्वरूप आहे.

कुलदेवक हे अवैयक्तिक व अनामिक शक्तीचे प्रातिनिधिक आहे व कुलदेवकाबाबत दर्शविली जाणारी आदरभावना ही प्रामुख्याने या शक्तीबाबत असणाऱ्या आदराचा प्रतिध्वनी आहे असे म्हणता येईल. या विवेचनाचा अर्थ हाच की एका गोत्रातील सभासद कुलदेवकांची पूजा करतात किंवा कुलदेवकाच्या प्रतिकृतीबाबतही तसाच आदर दर्शवितात तो कुलदेवक वा प्रतिकृतीबद्दल नसून या गोष्टी ज्या शक्तीचे प्रतिनिधित्व करतात त्या शक्तीचीच ती उपासना असते. मेलेनेशियातील आदिवासी समाजांतही शक्तीबाबत तीच कल्पना आढळते. ह्याही समाजात शक्ती अवैयक्तिक, अनामिक व चराचर सृष्टी व्यापणारीच मानली जाते व या शक्तीस 'माना' असे नाव ते देतात.

ही अवैयक्तिक, अनामिक व सर्वव्यापी शक्ती कोणती ? दरखीमचे उत्तर अर्थातच 'समाज' हेच राहणार. पण समाज ही अशी शक्ती आहे याची अनुभूती तरी आपणास कशी होते. दरखीमचे स्पष्टीकरण पुन्हा गटात व्यक्तीस येणाऱ्या प्रचीतीकडे वळते. एरवी अरुंटा समाजातील प्रत्येक व्यक्तीस आपले जीवन रटाळ चाकोरीतील व नीरसच वाटते. पण काही प्रसंग असे असतात की ज्यावेळी या समाजातील सर्वच व्यक्ती एकत्र येऊन जल्लोषात मग्न होऊन जातात. अशा प्रसंगी व्यक्तीचा स्वत:वरील ताबाच नाहीसा होतो व कोणत्या तरी शक्तीने झपाटल्या-सारखीच व्यक्ती वागते. अशा प्रसंगी ज्या नियमांचे एरवी उल्लंघन करण्याची कल्पनाही भयंकर मानली जाते, त्या नियमांचे उल्लंघन व्यक्तीकडून होऊन जाते. संघात येणारे हे अनुभवच धार्मिक स्वरूपाचे व आम्हास अज्ञात, असणाऱ्या अनामिक शक्तीचा प्रत्यय आणून देणारे ठरतात. ही शक्ती अर्थातच सर्वांच्या एकत्र येण्यातूनच प्रतीत होते. दरखीमच्या मते समाज हीच ती अनामिक शक्ती होय.

परमेश्वर, अनामिक शक्ती व समाज यांच्यातील साधर्म्य पाहिले तर समाज म्हणजेच परमेश्वर असे का मानता येईल ते स्पष्ट होईल. दरखीमने म्हटल्याप्रमाणे– "Society awakens in us the feeling of the divine. It is at the same time a commandment which imposes itself and a reality qualitatively superior to individuals which callsforth respect, devotion, adoration."* समाजच आमच्यात दिव्यत्वाची जाणीव निर्माण करतो. गुणात्मकत: व्यक्तींपेक्षा श्रेष्ठ असणारी अशी ती एक वास्तविकता तर आहेच पण त्याचबरोबर आमच्यावर अधिकार गाजविणारी सर्वोच्च शक्तीदेखील आहे व ही शक्ती आमच्याकडून आदर, निष्ठा व विनम्रतेचीच अपेक्षा करते.

दरखीमचा धर्मविषयक सिद्धान्त हा अशा स्वरूपाचा आहे. दरखीमला धर्म-विषयक सिद्धान्ताची मांडणी करताना प्रामुख्याने हेच दाखवावयाचे होते की धर्म हे एक भ्रान्त तथ्य नसून ती एक वास्तविकता आहे. धर्म वास्तविक आहे. कारण धर्माचे अधिष्ठानच वास्तविक आहे. आता आपणास दरखीमच्या धर्मविषयक विवेचनाशी संबंधित अशा काही गोष्टींचा विचार करावयाचा आहे.

दरखीमचा धर्मविषयक सिद्धान्त हा धर्माच्या सामाजिक प्रयोजनाबाबतचा विचारही करावयास लावणारा आहे. धर्माच्या सामाजिक प्रयोजनाचा विचार करताना दरखीमने एकत्व वा एकात्मता हेच धर्मांचे मुख्य कार्य मानले आहे. दरखीमच्या मते याच कार्याच्या आधारे धर्म ही समाजातील शाश्वत अशी संस्था का राहिली आहे हे स्पष्ट करता येण्यासारखे आहे. पण धर्माच्या एकात्मता

* पूर्व उल्लेखित –R. Aron –Vol. II –p. 51

निर्माण करण्याबाबतच्या कार्यावर जो भर देण्यात आला तो अर्थातच छोटेखानी, सरळ अशा आदिवासी समाजांच्या अध्ययनावरूनच देण्यात आला आहे. पण जेव्हा क्लिष्ट विशाल समाजांचा विचार करावा तेव्हा एकीपेक्षा धर्माने बखेडेच जास्त माजवलेले आढळतात. शैव-वैष्णवपंथीयांमधील भांडणे, प्रॉटेस्टंट-कॅथलिक यांच्यातील द्वेष ही उदाहरणे याचीच द्योतक नाहीत काय ? धर्म हे मानवाच्या परात्मस्थितीचेच एक रूप आहे ह्याकडे दरखीमने दुर्लक्षच केलेले आहे.

मार्क्स धर्मास 'भ्रान्त चेतना' मानतो. मानवाने आपल्याच सुप्त शक्तीचा आरोप देव-देवतांवर केला व त्यांच्या उपासनेत तो हे विसरून गेला की तो ज्या शक्तींची उपासना करतो त्या त्याच्या स्वतःच्याच आहेत. देव-देवता ह्या मानव-शक्तीचीच परात्म रूपे आहेत. म्हणूनच त्यांची उपासना भ्रान्त स्वरूपाची आहे. याचसाठी धर्म ही भ्रान्त स्वरूपाची चेतना आहे दरखीमची भूमिका याच्या अगदी विरुद्ध आहे. आपण हे पाहिलेच आहे की दरखीमच्या दृष्टीने कुलदेवके किंवा त्यांच्या प्रतिकृती ह्या अवैयक्तिक-अनामिक शक्तीची केवळ वस्तुरूपे आहेत व ही शक्ती समाजच आहे. आता प्रश्न हा आहे की कुलदेवकांची पूजा करताना आम्ही उपासना कोणाची करतो ? दरखीमचे उत्तर 'समाजाची' हेच. पण समाज हेच सत्य असेल व आम्ही कुलदेवकाची उपासना करीत असलो तरी आमची उपासना ही भ्रान्तच ठरत नाही का ?

दरखीमसाठी समाज हाच परमेश्वर आहे. समाजासच देवत्व बहाल करणारा दृष्टिकोण सर्वंकषवादास पोषक ठरण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. समाज हेच आमचे सर्वस्व, हाच आमचा धर्म व हेच सर्वोच्च जीवनमूल्य असेल तर समाजाच्या आमच्यावरील अधिकारास काही मर्यादाच असू शकत नाही. समाज आमच्याकडून कोणत्याही त्यागाची अपेक्षा करू शकतो व ती अपेक्षा पूर्ण करणे हे आमचे परमनैतिक कर्तव्य ठरते.

समाजवाद

दरखीमच्या प्रमुख कृतींच्या परीक्षणानंतर आपणास दरखीमच्या चिंतनातील आणखी दोन पैलूंचा संक्षिप्त आढावा घ्यावयाचा आहे. दरखीमच्या चिंतनास घाट देणाऱ्या बौद्धिक पार्श्वभूमीचे विश्लेषण करताना दरखीमच्या विचारसरणीवर दरखीमकालीन समाजवादी विचारांची छाप कशी पडली होती याचा विचार करण्यात आलेलाच आहे. या ठिकाणी आपणास दरखीमने 'समाजवाद' या संज्ञेस दिलेला अर्थ व समाजवाद आणि समाजशास्त्र यांच्यात त्यास अभिप्रेत असलेला संबंध यांचाच मुख्यत्वेकरून विचार करावयाचा आहे. आपले विवेचन दरखीमने या विषयावर दिलेल्या भाषणांच्या अनुषंगानेच आहे. दरखीमचे समाजवादावरील विचार स्पष्ट करताना आपणास हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे की दरखीम हा

वृत्ती व व्यवसायानेही एक तत्त्वचिंतकच होता. साहजिकच त्याच्या काळातील समाजापुढे जे प्रश्न होते त्यांनी त्याचे लक्ष आकृष्ट करून घेतले असल्यास नवल नाही. या सामाजिक प्रश्नांपैकी व्यक्ती व गट किंवा व्यक्ती व समाज यांच्यातील संबंधाबाबतची समस्या हा एक मुख्य प्रश्न होता. श्रमविभाजनावरील विवेचनात त्याने ही समस्याच हाताळण्याचा प्रयत्न केला आहे हे आपण मागेच पाहिले आहे. समाजवादावरील दरखीमच्या भाषणांचा आढावा घेताना मार्सेल मॉस (Marcel Mauss) नेही हे दाखविले आहे की दरखीमच्या समाजवादावरील विचारांना समाजवादी व व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी विचारपरंपरांनीच घाट दिला आहे. समाजवादावरील दरखीमच्या विचारांचा परामर्श घेताना आपणास हेही लक्षात घ्यावयास हवे की कोणत्याही समाजव्यवस्थेविषयी विचार करताना त्या व्यवस्थेस शास्त्रीय विचारसरणीचाच आधार असावयास हवा असा दरखीमचा दृढ विश्वास होता. या विश्वासाची मुळे ऑगस्त काँतच्या प्रत्यक्षवादी विचारसरणीत असल्याचे दाखविणे मुळीच कठीण नाही.

समाजव्यवस्थेस शास्त्रशुद्धतेचा आधार असावा या विश्वासाच्या संदर्भात दरखीमची समाजवादाविषयीची कल्पना तपासून पाहण्याचे ठरविले तर दरखीमने अर्थशास्त्रज्ञांवर व विशेषत: उदारमतवादी अर्थशास्त्रज्ञांवर केलेल्या टीकेची पार्श्वभूमी आपल्या सहजच लक्षात येते. अभिजात व उदारमतवादी अर्थशास्त्रज्ञांवर दरखीमने ओढलेले कोरडे अर्थशास्त्रज्ञांवरील काँतच्या टीकेची आठवण करून देणारे आहेत. आधुनिक समाजव्यवस्था उद्योगप्रधान व्यवस्था असून या व्यवस्थेत आर्थिक क्रियांना प्राधान्य राहणार हे दरखीमला मान्य असले तरी वैयक्तिक हितसंबंधांच्या समन्वयावरच समाजव्यवस्थेचा डोलारा आधारित आहे हा अर्थशास्त्रज्ञांचा विचार त्यास मान्य होणे शक्य नव्हते.

दरखीमच्या मतानुसार आधुनिक समाजाची समस्या ही सर्वस्वी आर्थिक समस्या नाही. ती प्रामुख्याने एकात्मतेची समस्या आहे. संघर्षाचे नियमन करणाऱ्या सामूहिक भावनेच्या निर्मितीची, स्वार्थाभिमुख वृत्तींना वेसण घालण्याची व शांततामय जीवनाची शाश्वती देण्याची समस्या हीच आधुनिक समाजांपुढील मुख्य समस्या आहे याचाच अर्थ हा की व्यक्तीचे गटाशी वा समाजाशी तद्रूपीकरण होण्यासच दरखीमच्या मते सर्वांत जास्त महत्त्व आहे. व्यक्तींमध्ये समाजाविषयीची निष्ठा निर्माण करून त्यांना सामाजिक नियम, निर्बंध व मानदंडांचे पालन करावयास लावण्यावरच सामाजिक स्थैर्याची शक्यता अवलंबून आहे. या दृष्टीने विचार करता आधुनिक समाजापुढील समस्या ही मुख्यत्वेकरून सामाजिकीकरणाची समस्या बनते. सामाजिकीकरणाच्या प्रक्रियेद्वारा व्यक्तींच्या स्वार्थाभिमुख वृत्तीस आळा घालून त्यांना समाजाभिमुख बनविण्यावरच समाजाचे अस्तित्व व स्थैर्य अवलंबून आहे.

व्यक्ती व समाज यांच्या तद्रूपीकरणाची किंवा व्यक्तिवाद व समाजवाद यांच्यातील समन्वयाची समस्याच श्रमविभाजनावरील विवेचनातून हाताळण्याचा प्रयत्न दरखीमने केला आहे हे श्रमविभाजनाविषयीच्या त्याच्या सिद्धांताचा परामर्श घेताना आपण पाहिलेच आहे. श्रमविभाजन-सिद्धांतात दरखीमने हेच दाखविले आहे. व्यक्ती व समाज यांच्यातील एकात्मतेची वेगवेगळी रूपे असू शकतात व त्या दृष्टीने त्याने यांत्रिक ऐक्यभाव (Mechanical Solidarity) व जैविक ऐक्यभाव (Organic Solidarity) या दोन प्रकारच्या ऐक्यभावांची चर्चाही केली आहे. जैविक वा सावयवी ऐक्यभाव विभेदीकृत औद्योगिक समाजाचे व्यवच्छेदक लक्षण मानता येईल. जैविक ऐक्यभाव असणाऱ्या औद्योगिक समाजांमधून व्यक्तिमत्त्व-विकासास पुरेसा वाव मिळत असला तरी विभेदित व्यक्तींचे सहजीवन शांततामय व सुखी होण्यासाठी समाजास व्यापक अधिकार दिले जाणे अत्यावश्यकच ठरते. कारण सावयवी एकात्मता असणाऱ्या समाजांमधून व्यक्तींना बेलगाम सोडल्यास त्याची परिणती प्रमाणकशून्यतेत होण्याचाच धोका असतो. आधुनिक समाजात व्यक्तींना स्वतःचे जीवन घडविण्याचे व त्याचा विकास करण्याचे स्वातंत्र्य जेवढ्या जास्त प्रमाणात मिळेल तेवढ्याच प्रमाणात व्यक्तींमध्ये अनुशासनहीनता व स्वैराचारी वृत्तींची वाढ होण्याचाही धोका असतो. पण इच्छा-अभिलाषांना पायबंद घातल्याखेरीज व जीवनात शिस्त निर्माण केल्याखेरीज कोणताच समाज स्वतःचे अस्तित्व कायम राखू शकत नाही. याच ठिकाणी दरखीमने समाजवादाचा प्रश्न उपस्थित केला आहे हे लक्षात घेतल्यास दरखीम समाजवाद या संज्ञेस कोणता अर्थ देऊ इच्छितो याची कल्पना आपणास येऊ लागते.

दरखीमने समाजवादाच्या प्रस्तुत केलेल्या व्याख्येप्रमाणे जरी दरखीमला समाजवादी म्हणून संबोधता येण्यासारखे असले तरी दरखीमला कोणत्याच अर्थाने मार्क्सवादी म्हणता येणे शक्य नाही. मार्क्सवादी विचारसरणीवर त्याचे दोन मूलभूत आक्षेप होते. एकतर मार्क्सवादी विचारसरणीत अभिप्रेत असणारा घातपात किंवा विध्वंस दरखीमच्या मनोवृत्तीशीच विसंगत होता. वर्गसंघर्ष हीच इतिहासास गती देणारी प्रेरणा आहे किंवा आधुनिक औद्योगिक समाजाचे वर्गसंघर्ष हे व्यवच्छेदक लक्षण आहे हे मानावयास तो तयार नव्हता. वर्गसंघर्षास दरखीम समाज-विकृतीच मानीत असे. वर्गसंघर्षास इतिहासाच्या गतीची प्रेरक शक्ती मानणाऱ्या व क्रांतीचा पुरस्कार करणाऱ्या मार्क्सवादात व समाजवादात काहीच अंतर मानले नाही तर दरखीम हा निश्चितच समाजवादाचा कट्टर विरोधक होता असे म्हणावे लागेल. आर्थिक पुनर्रचनेद्वाराच आधुनिक समाजापुढील समस्यांचे निराकरण करता येईल हा समाजवादी विचारही दरखीमला मान्य नव्हता. त्याच्या मते आधुनिक समाजापुढील समस्यांचे निराकरण आर्थिक पुनर्रचनेवर

नव्हे तर नैतिक जीवनाच्या पुनर्संघटनेवरच प्रामुख्याने अवलंबून आहे. मालमत्तेचे राष्ट्रीयीकरण व कल्याणकारी राज्य यांच्याशी समाजवादाचे समीकरण मांडण्यासही त्याची तयारी नव्हती. वर्गसंघर्षास समाज-विकृती मानणाऱ्या, क्रांती व विध्वंसास सक्त विरोध करणाऱ्या दरखीमची समाजवादाविषयीची कल्पना तरी काय होती ? समाजवादाबावतच्या दरखीमच्या कल्पनेत संघटन व नैतिकता या दोनच तत्त्वांना अग्रस्थान होते. दरखीमची समाजवादाविषयीची कल्पना ऑगस्त काँतच्या दृष्टिकोनास जास्त जवळची आहे. महात्मा गांधींचा सर्वोदयवादही थोड्या फार फरकाने दरखीमच्या समाजवादासारखाच आहे.

समाजवादाविषयीची दरखीमची कल्पना समजावून घेताना आपणांस हे लक्षात घेतले पाहिजे की दरखीमसाठी समाजवाद ही सामूहिक जीवनाची बुद्धिसंगत अशी संघटना असून समूह वा समाजचौकटीशी व्यक्तींचे एकात्मीकरण करणे हे तिचे उद्दिष्ट आहे. साहजिकच अशा एकात्मीकरणासाठी समाजास नैतिक अधिकार असावयास हवा व समाजाद्वारा व्यक्तींच्या समाजीकरणाचे कार्य किंवा शिक्षण प्रभावीपणे पार पडावयास हवे. हे आम्ही वर स्पष्टच केले आहे की विध्वंस, क्रांती, वर्गसंघर्षाच्या कल्पना दरखीमच्या समाजवादात बसत नाहीत व आर्थिक पुनर्रचनेच्या कार्यास तो प्राधान्य द्यावयास तयार नाही. त्याच्या मतानुसार औद्योगिक समाजातील विषमता व अन्याय यांच्या तीव्र टोचणीमुळे जी आत्यंतिक प्रतिक्रिया साम्यवादासारख्या विचारप्रणालींमधून झालेली आढळते तिच्यामागील भावना जरी समजण्यासारख्या असल्या तरी साम्यवादी विचारप्रणाली यामुळे समर्थनीय मात्र ठरत नाही. तसा विचार केला तर सामाजिक विषमता व अन्याय याविरुद्ध प्रत्येक युगातच या ना त्या स्वरूपात साम्यवादी विचारसरणीचा पुरस्कार झाला आहे. विषमता व अन्यायामुळे निर्माण होणाऱ्या समस्यांवर समाजाची उत्पादनक्षमता वाढवीत नेणे हाच प्रभावी तोडगा आहे असे साम्यवादी मानतात व त्यामुळे त्यांच्या विचारात मानवी गरजा व त्या पूर्ण करण्यासाठी भौतिक उत्पादनाचा सतत विकास ह्याच गोष्टींना प्राधान्य प्राप्त झालेले दिसते. पण कोणत्याही समाजाच्या गरजा पूर्ण करण्याची क्षमता मानवी गरजांप्रमाणेच अमर्याद नसल्याने मानवास भासणाऱ्या गरजा व त्यांच्या पूर्तीसाठी समाजाद्वारा उपलब्ध करून दिली जाणारी साधने यांच्यात नेहमीच अंतर राहील व परिणामतः सामाजिक तणावांचे निराकरण करण्यात केवळ भौतिक उत्पादनावर देण्यात येणारा भर कधीच यशस्वी होणार नाही.

दरखीमच्या मताप्रमाणे खाजगी मालमत्तेचा अधिकार काढून घेण्यात, कामगारांना जास्तीतजास्त हक्क व सवलती देण्यात किंवा पददलितांची समाजातील श्रेष्ठवर्गाकडून होणारी दडपशाही नष्ट करण्यात समाजवादी विचारसरणीचे सर्व सार

येऊन जाते असे मुळीच नाही. खाजगी मालमत्तेचा अधिकार हा त्याच्या मते फक्त एकाच दृष्टीने अन्यायकारक ठरू शकतो. व्यक्तीने स्वकर्तृत्वाने जे काही संपादन केले असेल त्यावर व्यक्तीची मालकी असणे हे न्याय्यच म्हणावयास हरकत नाही. परंतु बापजाद्यांच्या कमाईवर खुशालचेंडूप्रमाणे भोगविलासात रममाण होणाऱ्या व्यक्तींचा बापजाद्यांच्या कमाईवर असणारा अधिकार हा मात्र दरखीमच्या मतानुसार असमर्थनीय ठरतो. कारण शुद्धार्थाने अशा व्यक्तींचा मालमत्तेवरील अधिकार हा खाजगी मालमत्ता या सदरात घालता येणार नाही म्हणूनच मालमत्तेवरील वंशपरंपरागत अधिकारास दरखीमचा विरोध. कामगारांचे पशुतुल्य जीवन सुधरावे, त्यांना जास्त हक्क व सवलती प्राप्त व्हाव्या हा विचार दरखीमच्या मते कणव किंवा भूतदयाप्रेरित विचार असून त्यास समाजवादाचा आधार मानण्याची आवश्यकता नाही. रंजल्यागांजलेल्यांना आपले मानणारे किंवा जो जे वांछिल तो ते लाहो अशी उदात्त परंतु अव्यवहार्य भावना बाळगणारे साधुसंत प्रत्येक युगात व प्रत्येक देशात झालेले आहेत. दीनदुर्बलांच्या अश्रूंनी ज्यांची मने हेलावून निघाली आहेत व दीनदु:खितांविषयीच्या असीम प्रेमाने ज्यांचे विचार प्रेरित झाले आहेत असे कनवाळू विचारवंत प्रत्येक युगात झाले असले तरी त्यांच्या विचारांना समाजवादाचा आधार मानणे अनावश्यकच आहे. दुसरे म्हणजे पददलितांवर युगानुयुगे होत आलेल्या अन्यायांची कारणमीमांसा आर्थिक दृष्टिकोनातून करून आर्थिक जीवनात आढळून येणाऱ्या विषमता व अराजकाचे निराकरण केल्याने समाजातील अन्याय व विषमता यांचा शेवट होईल असे नाही. याचा अर्थ समाजातील मागासलेल्या वर्गांची जीवनस्थिती सुधरविण्यासाठी सामाजिक सुधारणा संचालित करूच नयेत असा होत नाही. कामगारांची जीवनस्थिती सुधरविण्यासाठी त्यांना उत्पन्नात जास्त वाटा मिळावयास हवा. समाजाद्वारा विविध गरजांच्या पूर्तीची जी शक्यता तंत्रउत्पादनांमधील क्रांतिकारक परिवर्तनामुळे निर्माण होते ती शक्यता कामगार व पददलितांसाठी प्रत्यक्षात उतरावी व त्यांचेही जीवन समृद्ध होत जावे. पण केवळ याच गोष्टीस प्रधान महत्त्व देण्याचे कारण नाही. समाजातील सर्वांच्या सर्वच गरजा पुरविणे एकतर अशक्य आहे व समजा, तशी शक्यताही उत्पन्न झाली तरी ती स्थिती समाजाची स्थायी स्थिती असू शकत नाही. कारण मानवाच्या गरजा-इच्छांना अंत नाही. म्हणूनच सर्वांच्या सर्वच गरजा भागविण्याच्या मृगजळापाठीमागे लागणारा मानव शेवटी पदरी दु:ख व निराशाच पाडून घेणार. याऐवजी जर गरजा-इच्छांनाच लगाम घातला किंवा त्यांच्याबाबत जीवनात संयम व शिस्त निर्माण केली तर जीवन हे तणावरहित व सुखी होऊ शकते. पण अशा संयम वा शिस्तीसाठी नैतिक अधिकारांनाच प्राधान्य मिळावयास हवे. दरखीमचे हे विवेचन अर्थातच 'अल्पसंतुष्टपणाचे' समर्थन आहे व दुसऱ्या दृष्टिकोनातून विचार केला तर आर्थिक विषमतेचे न्यायीकरण आहे. समाजातील अन्याय व विषमतेच्या

निराकरणासाठी जीवनावर नीतिमत्तेचे प्रभुत्व असावयास हवे असा पवित्रा घेणाऱ्या दरखीमचे विचार कोणत्या दिशेने अग्रेसर होत आहेत याची कल्पना करणे फारसे कठीण नाही. व्यक्तींच्या जीवनात संयम वा शिस्त निर्माण करणारी शक्ती नीतिमत्ताच असू शकते. पण व्यक्तींच्या जीवनास अशी शिस्त लावण्याच्या दृष्टीने नीतितत्त्वांची अंमलबजावणी करण्याचा अधिकार कोणाकडे सोपविता येईल ? दरखीमच्या मते असा नैतिक अधिकार ज्या शक्तीस प्राप्त होईल तीच शक्ती समाजातील अराजकाचा विनाश करून समाजात सामाजिक, आर्थिक व राजकीय न्याय प्रस्थापित करू शकेल. भारतीयांमध्ये धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष असे चार पुरुषार्थ सांगितले होते व त्यात धर्माचे अर्थ व काम ह्यांच्यावर प्रभुत्व व नियंत्रण असावे अशी कल्पना मांडण्यात आली होती. आधुनिक औद्योगिक समाजातील अराजक, तणाव व अशांतीची कारणमीमांसा करून त्यावर तोडगा सुचविणारा दरखीम याच कल्पनेकडे वळलेला दिसतो. दरखीमला हे मान्य आहे की औद्योगिक समाज हा प्रामुख्याने उत्पादनप्रधान समाज असल्याने या समाजात समाज-जीवनाच्या आर्थिक अंगास प्राधान्य प्राप्त होणार. पण असे असले तरी या आर्थिक अंगाची समाजजीवनावर निरंकुश सत्ता चालवून घेण्यास मात्र त्याचा विरोध होता. आर्थिक अंगावर जिचा अंकुश चालेल अशी सत्ता जर नाहीशी झाली तर समाज अराजक व प्रमाणकशून्यतेच्याच खाईत लोटला जाण्याचा संभव त्यास दिसत होता. म्हणूनच दरखीमच्या समाजवादी विचारांमध्ये आर्थिक अंगावर अंकुश ठेवणाऱ्या सत्तेसंबंधीच्या विचारास महत्त्व प्राप्त झाले आहे. ही सत्ता कोणती असू शकते याचा विचार करताना दरखीमने कुटुंब व राज्य यांचा विचार केला आहे. पण हे दोन्ही गट व्यक्तींच्या आर्थिक जीवनात शिस्त व संयम निर्माण करण्याच्या दृष्टीने आज प्रभावशाली ठरू शकत नाहीत अशा निष्कर्षास तो येऊन पोहोचलेला आढळतो.

दरखीमच्या समाजशास्त्रीय विचारांचे मूल्यांकन

दरखीमच्या समाजविषयक चिंतनाचे मूल्यांकन करताना समाजशास्त्राच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण असणाऱ्या समस्या त्याने कशा प्रकारे हाताळल्या हे पाहणे उद्‌बोधक ठरेल. व्यक्ती व समाज यांच्यातील संबंधाची समस्या ही समाजशास्त्रीय विचारांना नेहमीच प्रेरणा देणारी समस्या राहिली आहे. समाजशास्त्रातच नव्हे तर राज्यशास्त्र अर्थशास्त्रासारख्या अन्य सामाजिक शास्त्रांमधूनही या समस्येबाबत बरेच विचारमंथन झाले आहे. व्यक्ती व समाज यांच्यातील संबंधाबाबत दरखीमने स्वीकारलेला दृष्टिकोन ही एक प्रकारे व्यक्तिवादी विचारसरणीविरुद्ध त्याची झालेली वैचारिक प्रतिक्रियाच म्हणता येईल. संघ वा समाजाच्या आद्यतेवरील दरखीमचा दृढविश्वास त्याच्या समाजशास्त्रीय लिखाणातून वारंवार व्यक्त झाला

आहे. ॲरॉनने म्हटल्याप्रमाणे व्यक्ती व समाज यांच्यातील संबंधाबाबतची समस्याच दरखीमने त्याच्या श्रमविभाजनाच्या व आत्महत्येच्या सिद्धांतातून हाताळण्याचा प्रयत्न केला आहे. व्यक्ती व समाज यांच्यातील संबंधाबाबत दरखीमने स्वीकारलेला दृष्टिकोन अतिरेकी स्वरूपाचा असला तरी व्यक्तिवाद व व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या बुरख्याखाली स्वैराचाराचे समर्थन करणाऱ्या विचारांवर तो एक जालीम उपायच होता. व्यक्तिमाहात्म्याच्या अतिरेकास दरखीमने दिलेले उत्तर याचसाठी आवश्यकच होते असे म्हणावयास हरकत नाही.

अतिरेकी स्वरूपाच्या व्यक्तिस्वातंत्र्यवादाविरुद्ध दरखीमने घेतलेल्या वैचारिक पवित्र्यात समाजावर आद्यतेचा आरोप केला जाणे स्वाभाविकच होते. Society is sui generis या एका वाक्यातच दरखीमच्या समाजविषयक दृष्टिकोनाचे सर्व सार येऊन गेले आहे. पृथक व स्वतंत्र व्यक्तींनी स्वहिताचा विचार करून निर्माण केलेली एक संघटना या अर्थी समाजाचा विचार करणे हा दरखीमच्या मते समाज-स्वरूपाविषयीचा विपर्यस्त दृष्टिकोन आहे. दरखीमसाठी समाज हे एक स्वतंत्र व व्यक्तींना आद्य असणारे तथ्य आहे. समाजशास्त्राची व्याख्या प्रस्तुत करतानाही दरखीमने हाच दृष्टिकोन लक्षात घेतला आहे. दरखीमसाठी समाजशास्त्र हे सामाजिक तथ्यांचे अध्ययन करणारे शास्त्र ठरते. सामाजिक तथ्य समाजशास्त्राचा अध्ययनविषय मानणाऱ्या दरखीमच्या विचारसरणीत संघवाद व प्रत्यक्षवादाचा झालेला संयोग अनेक कारणांमुळे अर्थपूर्ण ठरतो. सामाजिक तथ्यांच्या वस्तुनिष्ठ अध्ययनावर भर देण्यात, समाजस्वरूपासंबंधी एक विशिष्ट दृष्टिकोन पुढे मांडण्यात व श्रमविभाजन, धर्म, आत्महत्या आदींवर सिद्धांत मांडण्यात दरखीमची जी विचारदृष्टी व्यक्त झाली आहे तिला फक्त एकच विशेषण–सनातनी किंवा नेमस्त लावता येण्यासारखे आहे असा अभिप्राय दरखीमचे काही समीक्षक देतात. दरखीमच्या सिद्धांतांमधून ध्वनित होणाऱ्या अर्थांचा व दरखीमने घेतलेल्या पद्धति-शास्त्रीय भूमिकेचा साकल्याने विचार केल्यास दरखीमच्या समीक्षकांनी व्यक्त केलेल्या अभिप्रायांमध्ये बराच तथ्यांश आहे हे कोणासही मान्य करावे लागेल. पण मार्क्सच्या विचारसरणीत जहालपणा व क्रांतीचे समर्थन होते व मार्क्सच्या लिखाणाचा थाट प्रचारकी होता म्हणून समाजशास्त्रीय विचारांच्या दृष्टीने मार्क्सच्या समाजविषयक विचारांना काहीच महत्त्व नाही असे मानणे ज्याप्रमाणे योग्य होणार नाही त्याचप्रमाणे दरखीमने श्रमविभाजन, धर्म व आत्महत्येवरील त्याने मांडलेल्या सिद्धांताचा उपयोग एका विशिष्ट दृष्टिकोनाच्या पुष्टचर्थ करून घेतला म्हणून दरखीमच्या विचारांचे समाजशास्त्रीय विचारांच्या दृष्टीने असणारे महत्त्व कमी होत नाही.

दरखीमच्या विचारांना समाजशास्त्रीय विचारांच्या दृष्टीने काय महत्त्व आहे किंवा समाजशास्त्रीय सिद्धांताच्या विकसनाच्या दृष्टीने दरखीमच्या विचारांचे काय महत्त्व आहे याचा आढावा घेताना आपणांस दरखीमच्या विचारांमधून व्यक्त होणाऱ्या आग्रही व पक्षीय प्रतिपादनाकडे दुर्लक्षच करावयास हवे. समाजशास्त्रीय विचारांच्या दृष्टीने दरखीमच्या विचारांना असणाऱ्या महत्त्वाचे मूल्यमापन खालील मुद्यांच्या अनुषंगाने केल्यास ते जास्त उपयुक्त ठरण्यासारखे आहे.

(१) समाजशास्त्राच्या अध्ययनपद्धतीसाठी दरखीमने घालून दिलेल्या नियमांचे महत्त्व वादातीतच म्हणावयास हरकत नाही. सामाजिक तथ्यांच्या वस्तुनिष्ठ अध्ययनासाठी सामाजिक तथ्यांचा वस्तू म्हणूनच विचार झाला पाहिजे हा दरखीमने धरलेला आग्रह आत्यंतिक स्वरूपाचा वाटत असला तरी मानव-जीवनाच्या सामाजिक मितीचे (Social dimension) महत्त्व अधोरेखित करण्याच्या दृष्टीने तो आवश्यकच होता असे म्हणावयास हरकत नाही.

(२) मानवसमाजाबाबतचा सर्वव्यापक सिद्धांत मांडण्याऐवजी विशिष्टत्व-स्वरूपी सिद्धांताच्या मांडणीवर दरखीमने दिलेला भरही महत्त्वपूर्णच मानावयास हवा. विशिष्ट, मर्यादित व्याप्ती असणाऱ्या, निश्चित व चाचणीक्षम (testable) सिद्धांतांच्या निर्मितीचे समाजशास्त्रीय सिद्धांताच्या विकसनात असणारे महत्त्व वादातीतच आहे असे मानले तर दरखीमने या दिशेने केलेले प्रयत्न ही दरखीमने समाजशास्त्रीय विचारांना दिलेली महत्त्वाची देणगीच म्हणावी लागेल.

(३) दरखीमने मांडलेला आत्महत्येचा सिद्धांत समाजशास्त्रीय सिद्धांताच्या विकसनातील एक पायरीच मानता येईल. प्रमाणकशून्यतेच्या अध्ययनाशी संबंधित असणारा दरखीमचा हा सिद्धांत व्यक्ती व समाज यांच्यातील संबंधाबाबतचा दरखीमचा दृष्टिकोन वैशिष्टयपूर्णत: व्यक्त करणारा आहे. समाजशास्त्राच्या अध्ययनपद्धतीच्या संदर्भात दरखीमने जे नियम घालून दिले त्या नियमांचे अनुसरण करणारे एक वैशिष्टयपूर्ण अध्ययन म्हणून या सिद्धांताचा उल्लेख करता येण्यासारखा आहे.

(४) दरखीमच्या समाजविषयक विचारांचे मूल्यांकन करताना टिमॅशॅफने सामाजिक जीवनात मूल्य व आदर्शांना असणारे महत्त्व वेबरप्रमाणेच दरखीमने अधोरेखित केले असल्याबद्दल उल्लेख केला आहे. समाजशास्त्राच्या स्वरूपाविषयी दरखीमने स्वीकारलेला दृष्टिकोन लक्षात घेतल्यास हे आपल्या स्पष्टपणे लक्षात येईल. दरखीमसाठी समाजशास्त्र केवळ सामाजिक तथ्यांचे वस्तुनिष्ठ अध्ययनच नाही तर त्याचबरोबर सामाजिक सुधारणांची दिशा व स्वरूप कोणते असावे याचे निर्धारण करण्याच्या दृष्टीने समाजशास्त्रास महत्त्व आहेच.

दरखीमने घेतलेल्या वैचारिक पवित्र्यामुळे व समाजशास्त्रास वस्तुनिष्ठता प्रदान करण्याच्या इच्छेमुळे दरखीम बरेचदा अडचणीत येत असे. सामान्य (normal) व सार्वत्रिक (General) यांच्या संदर्भात त्याने केलेल्या विवेचनाचा येथे उल्लेख करता येण्यासारखा आहे. पण टिमॅशॅफने म्हटल्याप्रमाणे त्याने पद्धतिशास्त्रीय समस्यांना तोंड दिले व समाजाच्या शास्त्रासाठी अनुभवाधिष्ठित संशोधनाची काय आवश्यकता आहे ते प्रत्यक्ष कृतीनेच दाखविले ("... ...He faced up to complex methodological problems and demonstrated by deed the necessity of empirical research for a science of society") समाजशास्त्रास अनुभवाधिष्ठित शास्त्र बनविण्याच्या दृष्टीने दरखीमने केलेले प्रयत्न हीच समाजशास्त्रीय विचारांना त्याने दिलेली वैशिष्टयपूर्ण देणगी होय.

△ △

मॅक्स वेबर

कोणत्याही व्यक्तीच्या कर्तृत्वाचे मूल्यमापन करताना त्या व्यक्तीच्या भाव-विश्वाच्या विचारास अत्यंत महत्त्व असावयास हवे. कारण एकप्रकारे आमच्या कर्तृत्वावर आमच्या भाव-विश्वाचीच छाप पडली असते. वेबरच्या बाबतीत तर हें जास्तच प्रकर्षाने जाणवते. कोझरने म्हटल्याप्रमाणे वेबरच्या कर्तृत्वाचे व त्याच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाचे मूल्यमापन त्याच्या मनातील खळबळीचा कानोसा घेतल्याखेरीज करणे केवळ अशक्य आहे. वेबरच्या भावनिक जीवनात झालेल्या गुंतागुंतीची उकल करताना व तिच्या संदर्भात त्याच्या चिंतनाचे स्वरूप समजावून घेताना जरी ह्या गुंतागुंतीतील सर्वच बारकाव्यांचा मागोवा घेण्याची आवश्यकता नसली तरी त्यांच्या आंतरिक जीवनातील काही मुख्य संघर्षांचा उल्लेख आपणास जरूर करावा लागेल. वेबर ज्या काळात वावरला तो काळ होता कैसरच्या जर्मनीचा व त्या काळचे जर्मन राजकारण अत्यंत कुंद व गढूळ स्वरूपाचे होते. या कुंद वातावरणाचा वेबरवर झालेला परिणाम ज्याप्रमाणे त्याच्या मनातील संघर्षात अभिव्यक्त झालेला आढळतो त्याचप्रमाणे स्वकुटुंबियांशी वेबरच्या असलेल्या संबंधातील गुंतागुंतही या संघर्षात व्यक्त झालेली आहे. ऐहिक जगाविषयीची संन्यस्त वृत्ती व त्या वृत्तीबद्दल वेबरला वाटणारे आकर्षण, वैयक्तिक जीवनात अधिकार व सत्ता यांच्याविषयी त्याचा असलेला द्विधा दृष्टिकोन, विभूतिस्वरूप नेतृत्वाशी त्याचे झालेले आंशिक तादात्मीकरण या व इतर अनेक गोष्टींनी वेबरचे भाव-विश्व गुंतागुंतीचे झाले असून त्याचेच प्रतिबिंब वेबरच्या चिंतनात पडलेले आढळते.

जीवन-वृत्तांत

वेबरचा जन्म २१ एप्रिल १८६४ मध्ये झाला. सात भावंडांमधील मॅक्स वेबर हा सर्वांत मोठा. वेबरच्या आई-वडिलांची घराणी प्रॉटेस्टंट मतानुयायी व त्यामुळे साल्झबर्गमध्ये कॅथलिक पंथीयांनी केलेल्या छळास कंटाळून वेबरचे पूर्वज बिएलफील्ड येथे येऊन दाखल झाले. या शहरी वेबरच्या आजोबांनी व्यापारउदीम

सुरू केला व अल्पावधीतच वेबर घराणे सुखवस्तू व श्रीमंत बनले. वेबरच्या चुलत्याने वडिलांचाच धंदा पुढे चालू ठेवला व वेबरचे वडील नोकरीक्षेत्रात शिरले. एरफर्ट येथे ते मॅजिस्ट्रेट असतानाच मॅक्स वेबरचा जन्म झाला. राजकारणातील रुचीमुळे वेबरच्या वडिलांनी लवकरच नोकरी सोडली व ते राजकारणात शिरले. काही काळ ते बर्लिन शहरी नगरपितेही होते राजकारणात वेबरचे वडील बरेच आघाडीवर आले व जर्मन पार्लमेंटचे सभासदत्वही त्यांना लाभले. जर्मनीतील नॅशनल लिबरल पार्टीचे ते अग्रगण्य पुढारी मानले जात असत. राजकारणात या पक्षाने बिस्मार्कशी संधान ठेवले असल्याने वेबरच्या वडिलांचे राजकारण नेहमीच नेमस्त व मवाळ राहिले. आरामप्रिय वृत्तीमुळे राजकारणातच काय पण खाजगी जीवनातही त्यांनी धकाधकीचा मार्ग कधीच अनुसरला नाही. सुखासीन वृत्तीमुळे तत्त्वनिष्ठ, स्वार्थत्याग वगैरे गोष्टींना त्यांच्या जीवनात काहीच स्थान नव्हते. वेबरच्या वडिलांच्या या स्वभावविशेषामुळे त्यांचे आपल्या पत्नीशी खटके उडण्याचे प्रसंगच जास्त येत. कारण वेबरची आई केवळ धार्मिकच नव्हती तर धर्मतत्त्वांचे वर्तनातून कठोर आचरण व्हावे अशा मताची होती. वेबरच्या आईचा ओढा कॅल्व्हिनवादी विचारसरणीकडे असल्याने तिची वृत्ती संन्यस्त वा विरक्तिप्रधान होती व त्यामुळे नवऱ्याची सुखासीन वृत्ती व तिची विरक्तिप्रधान वृत्ती यांच्यात नेहमीच खटके उडत.

लहानपणी वेबर अशक्त, लाजाळू व एकलकोंड्या वृत्तीचा होता. बुद्धीने तल्लख असला तरी शिक्षकांच्या अधिकारास त्याने कधीच विशेष महत्त्व दिले नाही. त्यामुळे त्याचे शिक्षक त्याच्यावर बरेच नाराज असत. वेबरचे वाचन मात्र दांडगे होते. लहानपणापासूनच त्याने होमर, सिसीरोसारख्या विचारवंतांच्या ग्रंथांचे वाचन केले होते व गटे, स्पिनोझा, कान्ट व शोपेनहार यांच्या तत्त्वज्ञानाशीही त्याचा चांगलाच परिचय होता.

वेबरच्या आईचा स्वभाव जरी कडक असला तरी घरात खरी सत्ता वडिलांचीच चालत असे. वेबरचा ओढा तारुण्यात तरी वडिलांकडेच जास्त होता. वेबरच्या आईने मुलात आपल्याप्रमाणेच विरक्त व साध्या राहणीबद्दल ओढ निर्माण व्हावी असा कसोशीने प्रयत्न केला तरी तारुण्यात वेबरला बीअर पिण्याचे व द्वंद्वयुद्धाचे मनस्वी आकर्षण होते. बीअर पिण्यामुळेच लहानपणी अशक्त व रोगट असणारा वेबर मोठेपणी चांगलाच गलेलठ्ठ झाला. द्वंद्वयुद्धात झालेल्या जखमा तो मोठ्या अभिमानाने इतरांना दाखवीत असे.

पण बीअर व द्वंद्वयुद्धाविषयीच्या आकर्षणामुळे वेबरच्या वाचन व मनन-चिंतनात जरासादेखील खंड पडला नाही. कायदेशास्त्राचे त्याचे अध्ययन चांगलेच सखोल होते. कायद्याप्रमाणेच इतिहास, तत्त्वज्ञान, अर्थशास्त्रादी इतर शास्त्रांमध्येही

त्याची चांगलीच गती होती. आपल्या चुलत भावाबरोबर त्याने धर्मशास्त्राचाही चांगलाच अभ्यास केला होता. वयाच्या अठराव्या वर्षी हायडेलबर्ग (Heidelberg) विद्यापीठात दाखल झालेला वेबर तीन वर्षांनी या विद्यापीठातून बाहेर पडला व स्ट्रासबर्गला (Strus, beurg) येऊन सैन्यात दाखल झाला. स्ट्रासबर्गमध्ये वेबर आपल्या मावशीच्या व तिच्या यजमानांच्या प्रभावाखाली आला. वेबरच्या मावसोबांचा त्याच्या बौद्धिक विकासावर झालेला परिणाम निर्णायकच म्हणता येईल. वेबरच्या आईस जे जमले नाही ते त्याच्या मावशीने करून दाखविले. तिच्याच प्रभावामुळे वेबरच्या मनात धर्म व धर्मग्रंथांविषयीची ओढ जागृत झाली. येथेच वेबरच्या वृत्तीतील स्वच्छंदीपणा वा मदमस्त जीवनाविषयीचे आकर्षण एकदम कमी झाले. जीवनास नैतिक शिस्त असावयास पाहिजेच या तत्त्वाचा त्याने बव्हंशी स्वीकार केला व त्यामुळे तारुण्यातील स्वच्छंदी जीवनाविषयी वाटणारे आकर्षण व जीवनास नैतिक शिस्त लावण्याच्या आवश्यकतेवरील विश्वास यांच्यातील विरोध वेबरच्या भाव-विश्वात प्रतिबिंबित होऊ लागला. हा संघर्ष त्याच्या मनात नेहमीच राहिलेला आढळतो.

१८८४ मध्ये वेबरने मावशीचे घर सोडले व तो बर्लिन शहरी आपल्या घरी परतला. बर्लिन विद्यापीठातील जीवन सुरू झाले. १८८४ पासून पुढील आठ वर्षे वेबरने पितृगृहीच घालवली. काही काळ बर्लिन विद्यापीठातील विद्यार्थी म्हणून व नंतर बर्लिनमधील कोर्टामधला एक नवशिक्या वकील म्हणून.

बर्लिन विद्यापीठात असताना वेबरचा मॉमसेन (Mommsen) या इतिहासकाराशी उत्तम परिचय झाला. मॉमसेनच्याच हाताखाली वेबरने रोमन लॉचा अभ्यास केला. मॉमसेन वेबरला आपला शिष्योत्तम मानीत असे. बर्लिनमधील वास्तव्यात वेबरने विपुल लिखाण केलेले आढळते. डॉक्टरेटसाठी याच काळात त्याने प्रबंध सादर केला. १८९१ मध्ये रोमन अॅग्रेरीयन हिस्टरी ही वेबरची पहिली महत्त्वपूर्ण कृती प्रसिद्ध झाली. याच काळात वेबरला गोल्डश्मिट या त्याच्या शिक्षकाच्याच रिकाम्या जागेवर बर्लिन विद्यापीठाने प्राध्यापक म्हणून नेमले. शिक्षक असताना वेबरने आपल्या जीवनास अत्यंत कडक शिस्त लावून घेतली. आदर्श शिक्षकाच्या अंगी असावयास हवे असे सर्व गुण या काळात त्याने प्रयत्नपूर्वक संपादन केलेले आढळतात. दी नॅशनल स्टेट अँड इकॉनॉमिक पॉलिसी या १८९५ मध्ये त्याने दिलेल्या भाषणामुळेच वेबर प्रथम प्रसिद्धी-प्रकाशात आला. या भाषणात राष्ट्रवाद जरी ओतप्रोत भरला होता तरी त्यास विद्वत्तेची जोड होती. वेबरच्या भाषणामुळे त्याच्या विद्वत्तेचा लौकिक सर्वत्र पसरू लागला. १८९६ मध्ये हायडेलबर्ग विद्यापीठाने त्यास अर्थशास्त्राचा प्रोफेसर म्हणून सम्मानपूर्वक पाचारण केले.

पण वाचन, मनन व चिंतनात वेबरला जेवढी रुची होती तेवढीच त्यास जर्मनराजकारणाविषयी ओढ व आवडही होती. ॲरॉनने म्हटल्याप्रमाणे इच्छाच जर जीवन घडविणाऱ्या शक्ती असत्या तर वेबर राजकारणीच झाला असता. गणितज्ञ होण्याची दुर्दम्य इच्छा असूनही परिस्थितीने ज्याप्रमाणे टिळकांना राजकारणी बनविले तशीच काहीशी वेबरची स्थिती झालेली दिसते. राजकारणाविषयी व तत्कालीन जर्मनीपुढील राजकीय समस्यांविषयी वेबरला आत्यंतिक जिज्ञासा व ओढ होती. राजकारण व बौद्धिक जगत या दोन्ही क्षेत्रांमध्ये वेबर आघाडीवर येण्यास सुरुवात झाली होती.

पण याच सुमारास त्याच्या खाजगी जीवनात एक असा काही प्रसंग आला की त्यामुळे बऱ्याच काळपर्यंत वेबरचे बौद्धिक जीवन जवळजवळ पूर्णपणे उध्वस्तच झाले. १८९७ मध्ये वेबरचे आई-वडील वेबरकडे आले असताना वेबरचे आपल्या वडिलांशी अत्यंत कडाक्याचे भांडण झाले. इतके की वेबरने वडिलांना घरातून निघून जाण्यासच सांगितले. या भांडणाचा व कौटुंबिक कलहांचा ताण वेबरला सहन झाला नाही व तो मनाने व म्हणूनच शरीराने देखील ढासळला. पुढील पाच वर्षे त्याची प्रकृती ढासळलेलीच राहिली व या काळात त्यास कोणतेच कार्य करता आले नाही, या काळात प्रकृतिस्वास्थ्यासाठी त्याने स्वित्झर्लंड, इटलीसारख्या देशांमधून बराच प्रवास केला. बरे वाटावयास लागले असे पाहून तो परत जर्मनीला येतो न येतो तोच त्याच्या मानसिक दुखण्याने परत उचल खाल्ली. यापुढे आपणांस शिकविता येण्याइतपत मन एकाग्र करता येणार नाही असे वाटल्यामुळे त्याने हायडेलबर्ग विद्यापीठातील आपल्या पदाचा राजिनामा देऊन टाकला. १९०३ च्या सुमारास वेबरची प्रकृती झपाट्याने सुधारावयास लागली. १९०४ मध्ये त्यास सेंट लुइस येथील आर्टस् व सायन्स कॉंग्रेसपुढे भाषण देण्यासाठी आमंत्रित करण्यात आले. जर्मन-समाज-संरचनेवर त्याने दिलेले हे भाषण १८९७ नंतरचे पहिलेच भाषण होते. यानंतर वेबरने तीन साडेतीन महिने अमेरिकेतच काढले. भांडवलशाहीच्या उदयात प्राटेस्टंट आचारशास्त्राचे योगदान, नोकरशाही वगैरे त्याच्या समाजशास्त्रीय चिंतनातील बऱ्याच महत्त्वपूर्ण कल्पना वेबरला त्याच्या अमेरिकेतील वास्तव्यात सुचल्या.

१९०३ नंतर वेबर हिडेलबर्गला परतला व त्याच्या बौद्धिक जीवनात व लिखाणास पुन्हा एकदा बहर आला. या काळात त्याने केलेले लिखाण खरोखरच आश्चर्यजनकच म्हणावयास हवे. सामाजिक शास्त्रांच्या पद्धतिशास्त्रावरील त्याचे महत्त्वपूर्ण लिखाण याच काळातले. ज्यामुळे वेबरला अमाप प्रसिद्धी मिळाली ते प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र (Protestant Ethic) वेबरने १९०५ मध्ये प्रसिद्ध केले. उद्योगधंद्यामधील कामगारांच्या जीवनावरचे अनुभवाधिष्ठित अध्ययन त्याने

१९०८, १९०९ मध्ये केले. १९१० मध्ये सिमेलबरोबर त्याने जर्मन सोशियॉलॉजिकल सोसायटीच्या स्थापनेत भाग घेतला. बरीच वर्षे तो या सोसायटीचा सचिव होता. १९१४ त पहिले महायुद्ध झाले. आत्यंतिक राष्ट्राभिमानामुळे वेबरने सैन्यात दाखल होण्याची तयारी दर्शविली. पण लवकरच पहिल्या महायुद्धातील जर्मनीच्या भूमिकेच्या न्याय्यतेबाबत त्याचा भ्रमनिरास झाला. महायुद्धाच्या विनाशकारी बाजूचे चित्रण करण्यात त्याने हिरीरीने भाग घेतला. या महायुद्धात जर्मनीद्वारा होणाऱ्या पाणबुड्यांच्या उपयोगास त्याचा विरोध त्यामुळे अमेरिका युद्धात ओढली जाईल या भीतिपोटी होता. जर्मनीने ब्रिटनशी शस्त्रसंधी करावी या मताचा त्याने कट्टर पुरस्कार केला. १९१८ त त्याने प्रथमतः व्हिएन्ना विद्यापीठात प्राध्यापकाचे कार्य करण्यास सुरुवात केली. लवकरच त्यास म्यूनिच विद्यापीठाकडून बोलावणे आले. म्यूनिच येथेच शास्त्र व राजकारण यावर त्याची गाजलेली भाषणे १९१९ मध्ये झाली. युद्धकाळातच वेबरने त्याचे धर्मांच्या तौलनिक अध्ययनाचे काम संपवत आणले व याच काळात भारतीय धर्म (The Religion of India) व चीनीधर्म (The Religion of china) हे ग्रंथ प्रसिद्ध झाले. अर्थव्यवस्था व समाज (Economy and society) हा त्याचा अत्यंत महत्त्वपूर्ण, गाजलेला व जाडजूड ग्रंथ त्याच काळात त्याने संपवत आणला होता. पण हा ग्रंथ त्यास पूर्ण करता आला नाही. १९२० मध्ये न्युमोनियाने त्याचा बळी घेतला.

वेबरच्या चिंतनाची बौद्धिक पार्श्वभूमी

वेबरच्या समाजशास्त्रीय चिंतनास घडविण्याच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण असणाऱ्या बौद्धिक प्रभावांविषयीचा विस्तृत उल्लेख त्याच्या पद्धतिशास्त्रीय दृष्टिकोनाचा, धर्म व भांडवलशाहीसंबंधीच्या त्याच्या विवेचनाचा व प्रभुत्वप्रकारासंबंधी त्याने प्रस्तुत केलेल्या दृष्टिकोनाचा विचार करताना येणारच आहे. एवढ्याचसाठी वेबरच्या समाजशास्त्रीय चिंतनास घडविण्यात ज्या विचारवंतांच्या विचारांस महत्त्व आहे त्यांचा येथे निर्देश तेवढा करणार आहोत. वेबर ज्या कालखंडात वावरला त्या कालखंडातील जर्मनविचारसरणीवर कान्टच्या तत्त्वज्ञानाचा असलेला प्रभाव वेबरच्या चिंतनाचे स्वरूप समजावून घेताना प्राधान्येकरूत लक्षात घ्यावयास हवा. कान्टपासूनच जर्मनविचारकांनी मानवी विश्व व नैसर्गिक विश्व यांच्यात मूलभूत भेद मानलेला आहे. एक शरीरधारी या अर्थी जरी मानव भौतिक सृष्टीचा एक भाग ठरत असला तरी आत्मा हेच मानवाचे व्यवच्छेदक लक्षण आहे व त्यातच मानवत्वाचे सार आहे अशी कान्टची भूमिका होती. मानवी शरीरास जरी पदार्थसृष्टीचे नियम लागू पडत असले तरी मानवाचा आत्मा स्वतंत्र असल्यामुळे मानवाचे कल्पनाविश्व कोणत्याही नियमांच्या चौकटीत बसू शकत नाही. ते नेहमीच स्वतंत्र

व नियममुक्तच राहणार. कान्टच्या मानवी विश्वाबावतच्या ह्या दृष्टिकोनाने वेबरच्या काळापर्यंत जर्मनविचारसरणीवर अधिराज्य गाजविले व परिणामतः मानवीविश्वाचे अध्ययन करणारी सांस्कृतिक शास्त्रे व पदार्थसृष्टीचे अध्ययन करणारी भौतिक शास्त्रे यांच्यात मूलभूत भेद आहेत हा विचार जर्मनमानसात पक्का रुजला. त्यामुळे पदार्थसृष्टीचे अध्ययन करणाऱ्या सामान्यीकरण पद्धतीचा अवलंब सांस्कृतिक शास्त्रांना त्यांच्या विषयाच्या अध्ययनात करता येणे शक्य नाही असा निष्कर्ष जर्मनविचारकांनी काढला. सांस्कृतिक शास्त्राच्या अध्ययनात विशिष्टत्व प्रधान पद्धती व भौतिक शास्त्रांसाठी सामान्यीकरण प्रधान पद्धती असा एक अलिखित संकेतच त्याकाळी जर्मनीत मान्यवर ठरून गेला होता.

या विचारपरंपरेच्या पायावर उभ्या राहिलेल्या वेबरच्या चिंतनास घाट देण्याच्या दृष्टीने विंडलबेंड, टीकर्ट व डिल्थी या विचारकांच्या दृष्टिकोनास बरेच महत्त्व आहे. सामाजिक शास्त्रांच्या पद्धतिशास्त्रासंबंधी वेबरने घेतलेल्या भूमिकेचे विवेचन करताना आपण त्यांचा विचार करणारच आहोत.

वेबरच्या चिंतनास घाट देण्याच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण असलेल्या बौद्धिक प्रभावांविषयी विचार करताना अर्थशास्त्रासंबंधी जर्मनीत प्रभावी असलेल्या ऐतिहासिक विचारसंप्रदायाचाही विचार करणे आवश्यक आहे. अर्थशास्त्रावरील या ऐतिहासिक विचारसंप्रदायातील जुन्या पिढीचे विचारक म्हणून विल्हेमरोशर (Wilhelm Roscher) व कार्लनीस (Karl Knies) यांचा व नव पिढीचे म्हणून श्मोलर, वॅगनर व बेन्टानो यांचा उल्लेख करता येईल. या दोन पिढ्यांमध्ये काही बाबतीत मतभेद असले तरी एका मुद्यावर मात्र त्यांचे पूर्ण मतैक्य होते. काही स्वयंसिद्ध विधानांच्या आधारे मानवाच्या आर्थिक वर्तनास सर्वच स्थितीत लागू पडतील असे नियम बांधता येण्यासारखे आहेत या अभिजात अर्थशास्त्रज्ञांच्या विचारास दोन्ही पिढ्यांतील विचारकांचा सक्त विरोध होता. मानवाचे आर्थिक वर्तन ज्या विशिष्ट सांस्कृतिक व ऐतिहासिक स्थितीत घडते त्या स्थितीच्याच संदर्भात आकलनीय ठरू शकते या मुद्यावर दोन्ही पिढ्यांचे मतैक्य होते. मानवाच्या आर्थिक जीवनास व वर्तनास असणाऱ्या सांस्कृतिक संदर्भावर या विचारकांनी जो भर दिला तो वेबरला मान्यच होता. पण मानवाच्या आर्थिक जीवनाचा ऐतिहासिक संदर्भ महत्त्वाचा मानणाऱ्या या विचारवंतांशी वेबरचे सर्वच बाबतीत पटणे शक्य नव्हते. तथ्य (fact) व मूल्य (Value) यांना समरूप मानून त्यांची गल्लत करणारा दृष्टिकोन वेबरला पटण्यासारखा नव्हता.

अर्थशास्त्रज्ञांप्रमाणेच सिमेल व टोनी या समाजशास्त्रज्ञांचा वेबरच्या चिंतनावर पडलेला प्रभाव सहजपणे लक्षात येण्यासारखा आहे. सिमेलची 'सामाजिकसंबंधांची स्वरूपे' व वेबरचे 'आदर्शप्ररूप' यांच्यात असणारे साम्य-

वादातीत आहे. 'धनाचे तत्त्वज्ञान' यावरील सिमेलच्या विचारांनी सयुक्तिक अर्थव्यवस्थेच्या उदयात धनास अतिशय महत्त्व प्राप्त झालेले आहे ह्या वेबरच्या विचारास दिलेला घाट सहज लक्षात येईल. आंतरिकत: अपेक्षित व वस्तुनिष्ठत: प्रमाणित अर्थांमधील भेदाची कल्पना वेबरने सिमेलपासूनच उचललेली दिसते.

या सर्व विचारकांच्या तुलनेत नित्शे व कार्ल मार्क्स या विचारवंतांचा वेबरच्या चिंतनावर पडलेला प्रभाव जास्त निर्णायक स्वरूपाचा आहे. कल्पना, विचार व हितसंबंधांच्या समाजशास्त्राबाबतच्या वेबरच्या चिंतनावर या दोघांच्या विचारांचा दाट ठसा उमटला आहे. वेबरच्या चिंतनावरील हा प्रभाव दाखविण्यासाठी वेबरचेच एक वाक्य येथे देण्यासारखे आहे. वेबर म्हणतो, "प्रत्यक्षात कल्पना नव्हे तर व्यक्तींचे भौतिक व आदर्शात्मक हितसंबंधच त्यांच्या वर्तनास चालना देत असतात." वर्तनदृष्टचा कल्पनांना असणाऱ्या महत्त्वास वेबरने नित्शे व मार्क्स यांच्यापेक्षा जास्त झुकते माप दिले असले तरी व्यक्तींच्या हितसंबंधांचेच प्रतिबिंब त्यांच्या कल्पनांमध्ये पडले असते व वर्ग किंवा पक्षांमधील संघर्षात त्यांच्याकडून कल्पनांचा शस्त्रासारखा उपयोग होतो हा मार्क्सचा विचार त्याने कधीच त्याज्य मानला नाही हे लक्षात ठेवण्यासारखे आहे. व्यक्तींच्या सत्ता व प्रभुत्वासंबधीच्या आकांक्षांना व्यक्ती जो युक्तिवादाचा मुलामा चढवितात तो मुलामा म्हणजे काही मानसशास्त्रीय यंत्रणाद्वारा कल्पनांचेच झालेले रूपांतर होय हा नित्शेचा विचारही वेबरला प्रभावित करणाराच ठरला आहे. भ्रमनिरास (disenchantment), विभूतिमत्त्व (charisma) व तत्सम कल्पना वेबरने नित्शेपासूनच उचलल्या आहेत.

केवळ कल्पनांच्या समाजशास्त्रासंबंधीच्या वेबरच्या दृष्टिकोनावरच मार्क्सचा प्रभाव पडला आहे असे नाही तर वेबरचे एकंदर समाजशास्त्रीय चिंतनच मार्क्सच्या दांडग्या प्रभावाखाली असल्याचे दाखविता येण्यासारखे आहे. आर्थिक वर्तन व सामाजिक स्तरीकरणाबाबतच्या वेबरच्या सिद्धांताचे मूलाधार मार्क्सच्या अर्थशास्त्र व समाजशास्त्रातच सापडतात. धर्म व भांडवलशाहीवरील विवेचनात जरी त्याने मार्क्सच्या दृष्टिकोनावर काही ठिकाणी आक्षेप घेतले असले तरी मार्क्सच्या विद्वत्तेसंबंधी त्यास अत्यंत आदर होता. कोझरने म्हटल्याप्रमाणे आधुनिक समाज नित्शे व मार्क्स यांच्या विचाररूपी छिन्नीहातोड्यांनीच घडविला असून वेबरचे संपूर्ण चिंतन या दोघांच्या प्रभावांच्या छायेतच वाढले आहे.

वेबरच्या चिंतनास स्वरूपित करण्याच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण असलेल्या विचारकांनी वेबरच्या चिंतनास कशा प्रकारे प्रभावित केले आहे याचा येथपर्यंत संक्षिप्त आढावा आपण घेतला आहे. यानंतर वेबरच्या प्रमुख कृतींच्या विवेचनाकडे आपणांस वळता येईल. वेबरच्या कृतींचा विचार करताना वेबरचा सामाजिक शास्त्रांच्या पद्धतिशास्त्राविषयीचा दृष्टिकोन, त्याचा धर्म व भांडवलशाहीबाबतचा

सिद्धांत, त्याचे राजकारणाचे समाजशास्त्र व समाजशास्त्राच्या स्वरूपासंबंधी व मानवाच्या सामाजिक क्रियांसंबंधी त्याने मांडलेल्या विचारांचाच आम्ही सविस्तर विचार करणार आहोत. त्या ओघातच इतर काही मुद्यांचा परामर्श घेता आला तर घ्यावयाचा विचार आहे.

वेबरचे पद्धतिशास्त्र

जर्मन विचारवंतांमध्ये शास्त्रांच्या पद्धतिशास्त्राबाबत जे वादंग माजले होते त्याचा वेबरच्या ज्ञानशास्त्रविषयक कल्पना समजावून घेताना विचार करणे आवश्यक आहे. श्मोलर, मेंजरसारखे अर्थशास्त्रज्ञ, वुंडसारखे मानसशास्त्रज्ञ, व्हॉसलर (Vossler) सारखे भाषातज्ज्ञ, डिल्थी, रिकर्टसारखे तत्त्वज्ञ व इतर अनेक ज्ञानशास्त्रांच्या विचारवंतांनी या वादात कोणती ना कोणती तरी बाजू घेतलेली आढळते. या वादात मुख्य प्रश्न हा होता की ज्यांना ऐतिहासिक, सामाजिक, सांस्कृतिक वा बौद्धिकशास्त्र मानले जाते त्या मानव व मानवसमाजाशी संबंधित अशा शास्त्रांना प्राकृतिक वा नैसर्गिक शास्त्रांप्रमाणेच लेखावे की त्या शास्त्रांना स्वायत्त व स्वतंत्र शास्त्र मानण्यात यावे ?

अपरिहार्यत: या वादाची परिणती शास्त्रांच्या वर्गीकरणाबाबतच्या विचारांमध्ये झाली व येथेच मानवीशास्त्रांना स्वायत्त वा स्वतंत्र मानणाऱ्या विचारकांमध्ये दोन तट पडले. डिल्थीप्रमाणेच इतर काहींचे असे मत पडले की शास्त्रांच्या वर्गीकरणाचा आधार त्यांच्या अध्ययनविषयातील भिन्नता हाच असावा. निसर्ग वा प्रकृती हेच ज्यांच्या अध्ययनाचे क्षेत्र आहे त्या शास्त्रांमध्ये व मानवी मन व मानवेतिहास हा ज्यांच्या अध्ययनविषय आहे त्या शास्त्रांमध्ये असलेली भिन्नता त्यांच्या अध्ययनलक्ष्यातील भिन्नतेवर आधारित आहे. विंडलबँड, रिकर्टसारख्या दुसऱ्या काही विद्वानांचे मत निराळेच पडले. त्यांच्या मते अध्ययनविषयातील भिन्नत्वाच्या आधारे शास्त्रांचे वर्गीकरण करणे म्हणजे वास्तविकतेचे खंडश: तुकडे करणे होय. वस्तुत: वास्तविकता वा सत्य हे खंडित होणे शक्य नाही व शास्त्रे एकाच वास्तविकतेचे निरनिराळ्या कोनांतून अध्ययन करीत असतात. म्हणूनच वर्गीकरणाचा आधार शास्त्रांनी अध्ययनात उपयोगात आणलेल्या पद्धती हाच असावा. या विचारानुसार अध्ययनाच्या दोन प्रमुख पद्धती आहेत; नैसर्गिक वा प्राकृतिक. शास्त्रांद्वारा उपयोगात आणली जाणारी सामान्यीकरणप्रधानपद्धती व सांस्कृतिक शास्त्रांद्वारा उपयोगात येणारी विशिष्टत्व वा वैयक्तिकता प्रधानपद्धती ह्या त्या दोन पद्धती होत. या दृष्टिकोनांप्रमाणे मानवशास्त्र जरी मानसिक बाबींचेच अध्ययन करीत असले तरी ह्या अध्ययनाचा खाक्या प्राकृतिक असल्याने मानसशास्त्रास प्राकृतिक शास्त्रांच्याच रांगेत स्थान मिळणे योग्य आहे.

वेबरनी सामान्यीकरणप्रधान व विशिष्टत्वप्रधान असा पद्धतींमध्ये रिकर्ट, विंडलबँडवगैरे यांनी दर्शविलेला फरक मान्य केला तरी त्याच्याच आधारे रिकर्ट-वगैरे यांनी काढलेले निष्कर्ष त्याला मान्य नव्हते. वेबरच्या मते मानसशास्त्रास प्राकृतिक शास्त्रांच्याच सदरात का गणले जावे किंवा प्राकृतिक शास्त्रांची एक अध्ययनपद्धत व सांस्कृतिक शास्त्रांची दुसरी पद्धत का असावी? याचे तार्किक स्पष्टीकरण शक्य नाही. परिस्थितीप्रमाणे प्राकृतिक व सांस्कृतिक शास्त्रांद्वारा या दोन्ही पद्धतींचा आलटून पालटून उपयोग केला जाणे शक्य आहे हे वेबरचे मत होते. समाजशास्त्र, मानसशास्त्रासारख्या शास्त्रांमधून संशोधनाच्या गरजा व उद्दिष्टांनुसार दोन्ही पद्धतींचा उपयोग ज्याप्रमाणे होऊ शकतो त्याचप्रमाणे जीवशास्त्रासारख्या प्राकृतिक शास्त्रांमधूनही दोन्ही पद्धतींचा उपयोग होत असतो. सामान्य व विशेष यांच्यातील भेद व विभेदामुळे वापराव्या लागणाऱ्या पद्धती यांच्यातील भिन्नत्व हे जरी तर्कास पटणारे असले तरी प्राकृतिक शास्त्रांनी सामान्यीकरणप्रधानपद्धतीचाच व सांस्कृतिकशास्त्रांनी विशिष्टत्वप्रधानपद्धतीचाच उपयोग करावा हा विचार तर्कसंगत नाही. खगोलशास्त्रासारखे प्राकृतिकशास्त्र ज्या वेळी एखाद्या ग्रहाच्या विशेष गुणधर्मांचा विचार करते त्यावेळी सामान्यी-करणप्रधानपद्धतीऐवजी विशिष्टत्वप्रधानपद्धतीचाच उपयोग करीत असते. सांस्कृतिक शास्त्रे विशिष्टत्वाशी संबंधित असली तरी ही शास्त्रेदेखील सर्वसामान्य नियम बांधू शकतात.

या दोन्ही पद्धतींपैकी कोणतीही एक पद्धत विशिष्टशास्त्रांसाठी श्रेष्ठ आहे असे म्हणता येणार नाही. कान्टच्या ज्ञानशास्त्राशी इमान राखणाऱ्या वेबरच्या मते ज्ञान ही वास्तविकतेची तंतोतंत व पूर्ण प्रतिमा असूच शकत नाही. वास्तविकता अथांग व अमर्याद आहे. म्हणूनच प्रकल्पना व वास्तविकता यांच्यातील संबंध काय हाच ज्ञानविषयक सिद्धांतातील मुख्य प्रश्न आहे. पद्धत कोणतीही असली तरी प्रत्येक पद्धतीस अनुभवक्षम वास्तविकतेच्या अनंत विविध पैलूंमधूनच निवड करणे भाग आहे. सामान्यीकरणप्रधान पद्धतीद्वारा करण्यात येणाऱ्या अध्ययनांमधून घटनांच्या वास्तविकतेतील अद्वितीय व वैशिष्टचपूर्ण पैलूंकडे दुर्लक्ष होऊन सर्वसामान्य व प्रमाणित नियम बांधण्याकडे ज्यांचा उपयोग होऊ शकेल अशा सामान्य पैलूंचाच विचार होतो तर विशिष्टत्वप्रधान पद्धतीत घटनांच्या गुणविशेषांवर व अद्वितीयते-वरच भर देण्यात येऊन त्यांच्या सामान्य लक्षणांकडे दुर्लक्ष होते. संकल्पनीकरणा-साठी अशा प्रकारे दोन्ही पद्धतींमध्ये पूर्ण सत्याच्या काही पैलूंना वगळावेच लागते व प्रकल्पनीकरणाखेरीज शास्त्रीय ज्ञानच अशक्य आहे. म्हणूनच वास्तविकतेसन्मुख उभ्या केल्या की या दोन्ही पद्धतींपैकी अमुकच पद्धत जास्त प्रमाणित व म्हणूनच श्रेष्ठ आहे असे म्हणता येत नाही.

वरील विचारांनी वेबरच्या पद्धतीविषयक सिद्धांतास भारदस्तपणा प्रदान केला आहे. ज्ञानप्राप्तीसाठी पद्धत हे उपयोगात आणावे लागणारे एक साधन मानले तर सर्वच साधनांना जो नियम लागू पडतो तोच पद्धतीसही लागू पडला पाहिजे. म्हणजेच पद्धत ही एक साधन याअर्थी उद्दिष्टपूर्तीदृष्टचा प्रभावी ठरली पाहिजे. म्हणूनच उपयोगापूर्वीच अमुक एक पद्धत जास्त श्रेष्ठ असे ठरवता येत नाही. प्रत्येक गोष्ट शास्त्रज्ञाच्या विशुद्ध दृष्टीवर, त्याच्या कौशल्यावर (पद्धतीच्या उपयोगात) व त्याच्या संशोधनउद्दिष्टांवर अवलंबून असते. पद्धतीचे प्रामाण्य ती वापरल्याने मिळणाऱ्या परिणामांच्याच संदर्भात (व म्हणूनच आगाऊ नाही तर मागाहून) निर्धारित होते. सार्वकालिक व सार्वत्रिक अशी पद्धत तर नाहीच पण सदृश अशा दोन घटनांच्या अध्ययनात एकच पद्धत सारख्याच प्रमाणात यशस्वी ठरते असेही नाही. म्हणूनच कोणत्या शास्त्रांनी कोणती पद्धत वापरावी या-संबंधीचा निर्णय दुराग्रही व हटवादी स्वरूपाचा असू नये असे वेबरचे स्पष्ट मत होते.

काँतनी शास्त्रांचा जो अधिक्रम दर्शविला त्यास वेबरचा ‡ सक्त विरोध होता. सामाजिकशास्त्रांचा अभ्युदय प्राकृतिक शास्त्रांच्या आधारेच झाला किंवा एक शास्त्र त्याच्या उदयासाठी दुसऱ्या शास्त्राच्या विकास-पातळीवर अवलंबून असते या विचारास वेबरचा कडवा विरोध होता. वरील हटवादी विचारांमुळेच काँतने मानसशास्त्रास एक स्वायत्त शास्त्र म्हणून स्थान न देता त्यास जीवशास्त्राची शाखा मानले आहे. काँतच्या मते समाजाचे एकच शास्त्र असू शकते. वेबरच्या मते कोणत्याही समस्येकडे बघण्याचे जितके कोन असू शकतात तितकी शास्त्रे असणे शक्यच आहे व एखाद्या समस्येकडे बघण्याच्या सर्वच कोनांचे आपणांस ज्ञान झाले आहे किंवा एखाद्या गोष्टीकडे बघण्याचे सर्व कोन संपले आहेत असे मानणेच चूक आहे.

वरील कारणांमुळेच सर्व सामाजिकशास्त्रांना एक समान आधार देण्याचा प्रयत्न त्याच्या मते दिशाभूल करणारा आहे. अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्र, इतिहास, समाजशास्त्र, मानसशास्त्रासारख्या सामाजिकशास्त्रांचा आधार मानसशास्त्र असे मानणे चूक आहे. प्रत्येक शास्त्राची स्वतःची अशी गृहीततत्त्वे असल्याने प्रत्येक शास्त्र स्वायत्त ठरते व म्हणून एक शास्त्र दुसऱ्यासाठी मॉडेल किंवा कित्तास्वरूप असणे शक्य नाही. मानसशास्त्रासच समाजशास्त्राचा आधार का मानावे ? समाज-शास्त्राचा भूगोल, अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्राशी संबंध येतोचना. मग त्यांच्यापैकी एखाद्यास समाजशास्त्राची आधारशिला का मानू नये ? म्हणूनच वेबरच्या मते समाजशास्त्राचे स्वतंत्र अस्तित्व हे समाजशास्त्र कोणत्या विशिष्ट समस्यांच्या निराकरणाकडे लक्ष पुरवते यावर अवलंबून राहील.

संख्याकरण व प्रत्यक्षानुभव

वरील विचारांमुळेच वेबरच्या कालाप्रमाणेच आजही शास्त्रांवर सत्ता गाजविणाऱ्या दोन प्रकल्पनांवर वेबरने कडक टीका केली. संख्याकरण व प्रत्यक्षानुभव ह्या त्या दोन प्रकल्पना होत.

संख्यास्वरूपात होणारा बोध हाच प्रमाणित शास्त्रीय बोध होय असे मानणे चूक आहे. खरे म्हणजे संख्याकरण किंवा मापन ह्यांना पद्धतिशास्त्रीय पैलू म्हणूनच महत्त्व असून संख्याकरण वा मापन ही शास्त्राची उद्दिष्टे होऊच शकत नाहीत. शास्त्र फक्त सत्याचा मागोवा घेण्याचा प्रयत्न करते. ह्यामुळे वेबरने ज्याप्रमाणे शास्त्रसिद्धांतात गणितास देण्यात येणाऱ्या अवास्तव महत्त्वावर कडक टीका केली त्याचप्रमाणे आपली अवलोकने संख्यास्वरूपात मांडता आली किंवा त्यांचे मापन करता आले की आपण कृतकृत्य झालो ह्या समाजशास्त्रज्ञांमध्ये आढळणाऱ्या भाबड्या श्रद्धेचेही त्याने वाभाडे काढले. शास्त्रीय अचूकता गणिताने सर्वप्रथम गाठली म्हणून गणित इतरांपेक्षा श्रेष्ठ ठरत नाही. खरे म्हणजे अन्य पद्धतींप्रमाणे गणिती पद्धतीतही वास्तविकतेच्या अनंत पैलूंमधून काहींची निवड होतेच व म्हणूनच स्वतःच्या गृहीततत्त्वांच्या चौकटीतच गणिती ज्ञान प्रमाणित ठरेल; त्यापलीकडे त्यास प्रामाण्य असणार नाही. गणिती बिनचूकतेवर व प्रमेयांवर आक्षेप घेणे हास्यास्पद असले तरी गणिती निष्कर्षांना सर्वश्रेष्ठ ठरविण्याची मुळीच आवश्यकता नाही. आपल्या संशोधनासाठी आपण कोणत्या प्रकल्पना वापराव्या व त्या किती तर्ककठोर असाव्या हे ठरविण्याचा अधिकार प्रत्येक शास्त्रज्ञास असला पाहिजे. संख्या व आकडे यांच्याच साह्याने तर्ककठोर प्रकल्पना बनविता येतात असे मानण्यास वेबरचा विरोध होता. संख्येप्रमाणेच टीका, तार्किक सयुक्तीकरण, बिनचूक अवलोकन व अंतर्ज्ञान यांचाही तर्ककठोर प्रकल्पनांच्या निर्मितीसाठी उपयोग होऊ शकतो.

गणिती प्रतिमानाच्या धर्तीवर रचलेले अनेक शास्त्रीय सिद्धांत व्यापक व सखोल वास्तविकतेच्या आम्हाला होणाऱ्या अनुभूतीशी विसंगत असतात. कारण प्रकल्पनांद्वाराच सत्यास कवटाळण्याचा त्यांचा प्रयत्न असतो. पण असे सिद्धांत बांधणारे हे विसरतात की प्रकल्पना हीच मुळी वास्तविकतेच्या अनंत पैलूंपैकी काहींची निवड करून बनलेली असते व म्हणूनच सर्व प्रकल्पनांची गोळाबेरीज म्हणजे पूर्ण वास्तविकता असे मानणे हास्यास्पदच नव्हे काय ? The infinite is not an accumulation of finite things, to say nothing of the fact that generalization cannot recapture the particular, having ignored it in the course of its operations. या अवतरणाचे सार सांगावयाचे झाल्यास आपणांस असे म्हणता येईल की, घटनांबाबत सामान्यीकरण करताना

घटनांच्या वैशिष्टचपूर्ण पैलूंकडे दुर्लक्षच केले जात असल्याने सामान्यीकरण घटनांच्या वैशिष्टचांना समाविष्ट करू शकत नाही.

तरीही पण शास्त्राची प्रगती साधणारी कोणतीही कार्यपद्धती चांगली असल्याने सामाजिक शास्त्रांमधूनही संख्याकरण व मापन यांच्या उपयोगास वेबरचा विरोध नव्हता. ह्या बाबतीत ज्यांची मते हटवादी वा दुराग्रही होती त्यांच्यावर वेबरने टीका केली आहे. पण वेबर हा पूर्णतया संख्याकरण-वादीही नव्हता.

ज्यांचा अर्थ स्वयं स्पष्ट आहे अशा घटनांच्या आकलनात संख्या–आकडे काय भर घालणार ? ज्या कृतींना शास्त्र म्हणता येणार नाही त्यांना शास्त्राचा मुलामा देणे व आधी स्पष्ट असलेल्या समस्येबाबत गोंधळ माजवणे हेच संख्या-करणामुळे घडून येईल. सामाजिक उपयुक्ततेस एखाद्या समीकरणात आपण संख्या-दर्शक कारक करून टाकले तरी या कारकाचे रूपांतर बिनचूक प्रकल्पनेत करता येणे शक्य नाही. सामाजिक उपयुक्ततेसंबंधीच्या आपल्या कल्पना व निष्कर्ष हे आत्मनिष्ठ व संदिग्ध मूल्यांकनावरच अवलंबून राहणार. उत्पादन, सामाजिक शक्ती यांसारख्या कल्पनांना आपण कोणत्या प्रकारच्या कल्पना मानणार–शास्त्रीय की मूल्यांकनाधिष्ठित ? संख्याकरणाचा हट्टाहास धरणाऱ्या बऱ्याच समाजशास्त्रीय अध्ययनांना याचनिमित्त निरर्थकच मानणे आवश्यक आहे. खरे महत्त्वाचे हेच आहे की समस्या समजावून घेण्यास उपयुक्त ठरणारा संख्यात्मक मापक व समस्या आकलनातील अडचणींना बगल मारण्यासाठी आकडे, आलेख, समीकरणे यांचा घालण्यात आलेला गोंधळ यांच्यातील फरक ओळखण्यास आपण शिकले पाहिजे.

संख्याकरणवाद्यांचे एक टोक तर समाजशास्त्र व त्याच्याशी संबंधित असणारी शास्त्रे यांनी केवळ अंतर्ज्ञानावर अवलंबून राहावे असे मानणाऱ्यांचा पक्ष हे दुसरे टोक आहे. अंतर्ज्ञान म्हणजे एखादा अनुभव आपण पुन्हा जगणे किंवा अनुभवाचा पुन:प्रत्यय किंवा कल्पनेने स्वत:स दुसऱ्याच्या जागी अनुभवण्याची शक्ती होय.

अंतर्ज्ञानाने किंवा स्वत:स दुसऱ्याच्या जागी कल्पून त्यास आलेल्या अनुभवाचा प्रत्यय घेणे ह्यास वेबरचा ह्यासाठी विरोध होता की या पद्धतीत भावनाविवशतेस प्राधान्य प्राप्त होत असल्याने ते शास्त्रीय बोधाचे साधन ठरू शकत नाही. कारण शास्त्रीय बोधासाठी संकल्पनाची नुसती रचनाच आवश्यक नाही तर त्याचबरोबर या संकल्पना अत्यंत कठोरपणे परिभाषित व्हावयास हव्यात. संकल्पनाची जागा अनुभव कधीच घेऊ शकत नाही कारण अनुभव हा अस्पष्ट, वैयक्तिक, अव्यक्त व अप्रमाणित असतो. अनुभवाद्वारा ज्ञान हा सौंदर्यवादी मार्ग आहे, शास्त्रीय मार्ग

नाही. बऱ्याच लोकांची अंतर्ज्ञानविषयक कल्पना भ्रमपूर्ण असते. अंतर्ज्ञानही निवडीवरच आधारित असल्याने अनंत वास्तविकतेस गवसणी घालू शकत नाही.

ज्ञानप्राप्तीदृष्टचा अंतर्ज्ञानाचे योगदान बाजूला ठेवले तरी प्रत्यक्षानुभूती व शास्त्रीयज्ञान यांच्यात अंतर असते हे लक्षात ठेवणे योग्य. प्रत्यक्षानुभूतीचे रूपांतर शास्त्रीय ज्ञानात होऊ शकेल पण त्यासाठी संकल्पनीकरण, प्रामाण्यीकरण व पुराव्याच्या अन्य पद्धती वा मार्ग यांच्यातून अनुभूतीस जावे लागेल. In any event, a piece of knowledge is scientific only if it has been made valid for all, and not if it is merely pleasing to some. "काहीही असले तरी, काहींसाठी एखादी गोष्ट सुखदायक आहे म्हणून ती ज्ञान ठरत नाही तर ती सर्वांसाठी प्रमाणित ठरत असली तरच तिला शास्त्रीय ज्ञान म्हणता येईल."

भौतिक उत्क्रांती ही मानसिक वा मानवी उत्क्रांतीपेक्षा जास्त सयुक्तिक आहे ही कल्पना संख्याकरण व प्रत्यक्षानुभव या दोन्ही सिद्धांतांच्या मुळाशी आहे. फक्त दोन्ही सिद्धांतांनी काढलेले निष्कर्ष वेगवेगळे आहेत. पहिल्या सिद्धांतात असयुक्तिक घटकास नगण्य ठरविण्यात आले असून मानवी कृतींचे सर्व मूलघटक निसर्ग घटकाप्रमाणे गणण्यात यावे असा आग्रह धरला आहे तर दुसऱ्या सिद्धांतात मानवी वर्तनात जे तर्कविसंगत त्यालाच प्रधान महत्त्व देण्यात आले असून या भावप्रधान घटकांभोवतीच शास्त्राची उभारणी करण्याचा प्रयत्न करण्यात आला आहे. अर्थात अशा शास्त्राची मूलतत्त्वे व सिद्धांत प्राकृतिक शास्त्रांच्या मूलतत्त्वांशी व पद्धतीशी विसंगत असणार हे गृहीतच धरले आहे.

वेबरच्या मते हे दोन्ही पवित्रे अशास्त्रीय आहेत. पहिले म्हणजे 'शास्त्र' या संज्ञेस कोणत्याच चतु:सीमा नसून पूर्ण वास्तविकतेस गवसण्याची क्षमता तात्त्विकत: शास्त्रास आहे. म्हणूनच शास्त्राने जे असयुक्तिक वा भावप्रधान त्याला आपल्या अध्ययनातून वगळण्याची आवश्यकता नाही व ते योग्यही नाही. दुसरे म्हणजे परस्परविरोधी अशा दोन शास्त्रप्रकारांची कल्पनाच संभवत नाही. Any analysis claiming to be scientific must be subject to the rules of control, verification and proof which apply to all positive and empirical sciences. "सर्व प्रत्यक्षवादी व अनुभवाधिष्ठित शास्त्रांना लागू पडणारे नियंत्रण, प्रमाणीकरण व पुराव्यासंबंधीचे नियम जे विश्लेषण शास्त्रीयतेचा दावा करील त्यासही लागू पडावयास हवेत." म्हणूनच एका शास्त्राचे एक नियम व दुसऱ्या शास्त्राचे दुसरे असे होऊच शकत नाही.

तर्कविसंगती किंवा भावविवशता म्हणजे तरी काय ? अभविष्यकथनता किंवा योगायोगच ना! भावनेच्या आहारी जाऊन कोणती कृती होईल ह्याचे भविष्य जसे वर्तविता येत नाही त्याचप्रमाणे एखाद्या दगडावर दुसरा दगड आपटला तर

फुटणाऱ्या दगडाचे कण किती होतील किंवा ते कसे उडतील हेही सांगता येणे शक्यच नाही. मनुष्य भविष्यात कसा वागील हे जसे सांगता येत नाही तसेच एक महिन्यानंतर हवामान कसे राहील हेही सांगता येत नाही. याउलट विशिष्ट उद्दिष्टाच्या साध्यासाठी योग्य त्या मार्गाचा अवलंब करणारी क्रिया ही भौतिक शास्त्रातील एखाद्या नियमाइतकीच तर्कसंगत वा सयुक्तिक ठरते. पुढे काय परिणाम होतील याचे आडाखे एखादी सैनिकी आज्ञा देताना किंवा एखादा गुन्हेगारी कायदा करताना बांधले जातात. एखादा पूल बांधताना इंजिनिअर्सही संभाव्य परिणामांची दखल घेतातच म्हणूनच नैसर्गिक घटनांबाबतच्या भविष्य-कथनात व सामाजिक घटनांबाबतच्या भविष्यकथनात फारसा फरक नाही.

तर्कविसंगतीच्या संकल्पनेस दुसराही एक अर्थ आहे. तर्कविसंगती म्हणजे इच्छास्वातंत्र्य, अकर्मण्यता (Inertia) व स्वातंत्र्य (Freedom) यांच्यातील विरोधावरच प्राकृतिक व सांस्कृतिक शास्त्रांमधील भेद आधारलेला आहे हा विचार वेबरच्या मते भ्रममूलक आहे. निर्णायक वाद हा जितका असयुक्तिक त्यापेक्षा मानवी स्वातंत्र्याची कल्पना जास्त असयुक्तिक नाही. सयुक्तिकपणे ज्या कृती आपणांस करता येतात त्यांची जाणीव आपणांस असते. त्याच कृतींशी मानवी स्वातंत्र्याची अनुभूती संबद्ध आहे.

"परिणामत: नियतिवाद व स्वातंत्र्य यांच्यातील विरोध म्हणजेच संख्याकरण व प्रत्यक्षानुभूती यांच्यातील भेद होय असे आपणांस म्हणता येणार नाही कारण दोघांमध्ये तर्कविसंगतीप्रमाणेच तर्कसंगतीदेखील असणे शक्य आहे." Consequently, the difference between quantification and actual experience can hardly be said to lie in the opposition between determinion and freedom, since there can be as much inrationality and incalculability or, conversely rationality in the one as in the other. म्हणूनच संख्याकरण किंवा अनुभूती यांच्यापैकी कोणा एकास बरोबर ठरविण्यासाठी शास्त्राचा उपयोग करून घेणे हा शास्त्राचा विपर्यास आहे. विशिष्ट शास्त्रप्रकारदृष्टचा दोघांपैकी कोणती तरी एक पद्धत जास्त प्रभावक्षम आहे असे ठरविणे हे शास्त्राच्या मूळ प्रकृतीसच विसंगत आहे. दोघांपैकी एकाची श्रेष्ठता सिद्ध करणे हे वस्तुनिष्ठ संशोधनाच्या आवाक्याबाहेरचे काम आहे. निर्णायकता, स्वातंत्र्य, योगायोग, मानसिक विकृती यांचा अन्य तथ्यांप्रमाणेच फक्त तथ्य म्हणूनच स्वीकार करता येईल म्हणूनच संशोधनाचे उद्दिष्ट किंवा अध्ययनाचा प्रारंभबिंदू म्हणून दोघांपैकी कोणाही एकाचा स्वीकार करता येणार नाही.

In fact, necessity and freedom are both situated in an area which transcends empirical knowledge and escapes its jurisdiction;

the scientist cannot, therefore, be guided by them in his work. "अनुभवाधिष्ठित ज्ञानास अतीत असणाऱ्या व म्हणूनच त्याच्या अधिकारक्षेत्रात न येणाऱ्या क्षेत्रातच गरज व स्वातंत्र्य या दोघांचेही वास्तव्य असते. म्हणूनच त्याच्या कार्यात शास्त्रज्ञासाठी गरज वा स्वातंत्र्य मार्गदर्शक ठरू शकत नाही" त्यांचा गृहीते म्हणून शास्त्रज्ञास स्वीकार करता येईल पण त्यांच्या तत्त्वशास्त्रीय ामाण्याबद्दल (Metaphysical Validity) त्यास शास्त्राची हद्द सोडून मूल्यनिर्णय क्षेत्रात प्रवेश केल्याखेरीज कोणतेच मत देता येणार नाही.

वेबरच्या पद्धतिशास्त्रविषयक विचारांचे सविस्तर व सखोल समीक्षण शक्य नसल्याने या ठिकाणी आपण पद्धतिशास्त्रासंबंधीच्या त्याच्या प्रमुख कल्पनांचेच परीक्षण करणार आहोत. कारण वाद, मूल्याभिमुखता व मूल्य–निर्वचन (Causality, Value-orientation and Value Interpretation).

शास्त्र फक्त काय आहे याच्याशीच संबंधित असते. 'काय आहे' याचे स्पष्टीकरण व त्यासाठी कारणसंशोधन हेच शास्त्राचे कार्य. दुर्दैवाने कारणसंबंधाबाबत अनेक गैरसमज व गोंधळ पसरलेले आढळतात. बरेचदा कारण व वैधता (Legality) यांना एकच मानले जाते. कारण जी स्थिती नियमाच्या चौकटीत आणणे शक्य आहे तिलाच कारण मानता येऊ शकते. वेबरच्या मते हे चूक आहे. आवश्यक गणल्या जाणाऱ्या घटनेची कारणे जशी शोधता येतात त्याचप्रमाणे आकस्मिक परिणामांची कारणेही शोधता येऊ शकतात. घटना, आकस्मिक वा साधारण कशीही असो ती आहे तशीच असावयास पाहिजे. म्हणूनच अद्वितीय परिस्थितीचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या अद्वितीय घटनादेखील कारणांमुळेच घडतात. युद्धाच्या कारणांचा विचार करताना ज्यांनी युद्ध सुरू केले त्यांनी युद्धाचा निर्णय का घेतला याचा विचार करणे भागच आहे. जे घडविले जाते ते पुन्हा कृतीस घडवीत असते म्हणूनच एका दृष्टीने जे कारण तेच दुसऱ्या दृष्टीने परिणाम ठरणे संभवनीय आहे.

कार्यकारणभाव (Causality) दोनप्रकारे समजावून घेता येईल. Ratio essendi and ratio cognosendi हे ते दोन प्रकार होत. वेबरने दिलेले उदाहरणच घेऊ. फ्राऊव्हान स्टेनशी असलेल्या त्याच्या संबंधाचा गटेच्या साहित्यिक विकासावर काय परिणाम झाला हे गटेने फ्राऊला लिहिलेल्या पत्रांच्या वाचनावरून आपणांस कळू शकते (Ratio Essendi). पण फ्राऊव्हान स्टेनला लिहिलेल्या पत्रांच्या वाचनावरून गटेच्या व्यक्तिमत्त्वविशेषांचे किंवा गटेकालीन जर्मनीतील शैक्षणिक वातावरणाचेही आपणांस आकलन होऊ शकते. या ठिकाणी गटेच्या प्रत्यक्ष विकसनातील कारणपरंपरेतील वा कारणसाखळीतील ती पत्रे दुवे राहत नाहीत तर गटे कशा प्रकारची व्यक्ती होती किंवा गटेकालीन संस्कृती कशी होती हे समजण्याचे ती पत्रे हे एक साधन ठरते (Cognosendi).

दुसरेही एक उदाहरण घेता येण्यासारखे आहे. द्वितीय महायुद्धाच्या कारणांचा विचार करताना चेंबर्लेनचे धोरण, म्युनिच करार, पोलंडवर हल्ला यांचा ज्यावेळी आपण विचार करतो त्यावेळी द्वितीय महायुद्धाची ठिणगी पेटण्यास कारणीभूत झालेल्या घटनांची साखळीच आपण तपासत असतो (Ratio Essendi) पण ज्या वेळी द्वितीय महायुद्धाच्या कारणांचा विचार करताना आपण निरनिराळ्या देशांच्या आर्थिक परिस्थितीच्या किंवा रशियातील साम्यवादी समाजनिर्मितीच्या संदर्भात द्वितीय महायुद्धाची कारणे शोधतो त्यावेळी आपणांस अभिप्रेत असणारा कार्यकारणभाव दुसऱ्या प्रकारचा (Cogno Essendi) असतो. कारण निर्वचनाच्या ह्या दोन प्रकारांमध्ये इतिहासकार व समाजशास्त्रज्ञांद्वारा केली जाणारी गल्लत शास्त्रीय स्पष्टीकरणाच्या आड येणारी ठरते हे दुर्दैवच होय.

सामान्यीकरणप्रधान पद्धत-कारणसंबंधाचा उपयोग विशिष्टत्व-प्रधान पद्धत ज्याप्रमाणे करते त्याप्रमाणे करीत नाही. In its full and original sense, causality comprises two basic ideas; the idea of rational action, a sort of dynamic between two Qualitatively different phenomena on the one hand; and the subsumption under a general rule, on the other. "कार्यकारणभावाच्या पूर्ण व मूळ अर्थात दोन मूलभूत कल्पना समाविष्ट आहेत. गुणात्मकत: भिन्न असणाऱ्या घटनांमधील गत्यात्मक संबंधाविषयीची तर्कसंगत क्रियेची कल्पना व वेगवेगळ्या प्रकारच्या घटनांना एकाच सर्वसामान्य नियमात अंतर्भूत करण्याची कल्पना या त्या दोन कल्पना होत.

कार्यकारणसंबंधाचे विवेचन सामान्यीकरणप्रधान पद्धतीत विशिष्टत्व प्रधान पद्धतीपेक्षा जास्त प्रमाणित असते, ऐतिहासिक वा सांस्कृतिक शास्त्रांमधून कार्यकारणसंबंधविवेचनास काही स्थान नाही किंवा सांस्कृतिक शास्त्रांमधील कारणमीमांसा जास्त ठिसूळ राहील असे मानण्यास काहीच आधार नाही.

कार्यकारणसंबंधविवेचनात आपणांस आणखी खोल शिरले पाहिजे. प्राकृतिक व सांस्कृतिक शास्त्रांमधील कार्यकारणसंबंध हा संभाव्यतेच्या अंदाजावर आधारलेला असून दोन्ही शास्त्रांमधील कार्यकारणसंबंधविवेचनात वास्तविकतेच्या अंशाचेच प्रतिबिंब असते हे आपण लक्षात घ्यावयास हवे. वास्तविकतेची विविधता ही व्यापक वा सखोल अर्थी अथांग असल्याने कारणांचा शोधही अथांगच राहणार. एखाद्या घटनेच्या कारणसाखळीतील मूळ कारणापर्यंत जाऊन पोहचावयाचे ठरविले तर पूर्ण उत्क्रांतीचीच मीमांसा करीत बसावे लागेल.

असा प्रयत्न दोन्ही पद्धतींमध्ये होत नाही. प्रत्येक पद्धत तिच्या गृहीतप्रमेयानुसार तिला ऐतिहासिक विकासाचे किंवा घटनांचे जे पैलू महत्त्वपूर्ण वाटतात त्यांच्यावरच लक्ष केन्द्रित करून इतर पैलूंकडे दुर्लक्ष करते. कारणमीमांसेत प्रत्येक

वेळी आपण ज्यास वेबर पर्याप्त कारणे म्हणतो, त्यांच्यावरच समाधान मानतो. याचाच अर्थ हा की अगणित तथ्यांपैकी किंवा पैलूंपैकी फक्त काहींचीच आपण निवड करतो. तत्त्वत: वास्तविकतेचा कोणताही पैलू गौण वा दुर्लक्षिण्याजोगा मानता येणार नाही. आपण काही पैलूंकडे दुर्लक्ष करतो ते आपल्या रुचीच्या विषयामुळे व आपल्या संशोधनामागील उद्देशामुळेच करतो. प्राकृतिकतावादी पद्धत अपघात, योगायोग किंवा तत्सम कारकांकडे दुर्लक्ष करते. कारण या कारकांना नियमाच्या चौकटीत बसविता येत नाही. Subsumption, then, is the criterion employed by the naturalistic method in selection. "अंतर्भूतीकरण (Subsumption) ही भौतिकवादी पद्धतींमध्ये तथ्यांची निवड करण्यासाठी उपयोगात आणली जाणारी कसोटी आहे."

सांस्कृतिक शास्त्रांमधून तथ्ये किंवा कारक कोणत्या कसोटीच्या आधारे निवडले जातात. वेबरने या निकषास वा कसोटीस 'मूल्याभिमुखता, (Value Orientation) असे नाव दिले आहे. वरवर पाहता मूल्याभिमुखतेची संकल्पना संदिग्ध व गोंधळात टाकणारी वाटते. कारण मूल्यविचाराबाबत इतिहासकारास वा समाजशास्त्रज्ञास स्वातंत्र्य दिले तर मूल्ये बदलती असल्याने अध्ययनात आत्मनिष्ठ चुका किती होतील याला मर्यादाच राहणार नाही. मूल्यविचारास परवानगी दिल्यास सांस्कृतिक शास्त्रांना वस्तुनिष्ठेचा दावा करता येईल काय ? मूल्याभिमुखतेच्या संकल्पनेचा वेबरने मांडलेला अर्थ स्पष्ट करताना प्रथम मूल्याभिमुखता म्हणजे काय नाही याचा विचार करू.

ज्या विषयाचे अध्ययन करावयाचे त्या विषयाबाबतचा नैतिक वा अन्य मूल्याभिप्राय (Value judgement) किंवा त्या विषयाचे मूल्यांकन (evaluation) म्हणजे मूल्याभिमुखता नव्हे. मूल्याभिमुखता म्हणजे मूल्याभिप्राय किंवा मूल्यांकन मानणे हे वेबर ज्या 'नैतिकतटस्थतेच्या' तत्त्वासाठी भांडला त्या तत्त्वाशी सर्वस्वी विसंगतच ठरेल. पसंतीनापसंती व्यक्त करणारे किंवा स्तुती वा टीका करणारे मूल्यांकन हे शास्त्रास वावडेच आहे. Conversely Value orientation has nothing to do with any objective and universal system of values arranged in a univocal and definitive heirarchy. याउलट, नि:संदिग्ध व निश्चित असा अधिक्रम लावण्यात आलेल्या मूल्यांच्या सार्वत्रिक वा वैश्विक व्यवस्थेशी मूंल्याभिमुखतेचा काहीही संबंध नाही. रिकर्टला वाटत होते त्याप्रमाणे सर्वांना मान्य होण्यासारखी अशी एक समान मूल्यव्यवस्था निर्माण करता येईल असे वेबरला कधीच वाटले नाही. मूल्यांकन म्हणून किंवा मूल्यव्यवस्था याअर्थी आपणांस आवडो वा नावडो मूल्ये ही आपल्या भावनांशी व इच्छांशी निगडित राहणार व म्हणूनच जीवनाच्या अंतिम उद्दिष्टांबाबतच्या आपल्या कल्पनांशी त्यांचा

संबंध राहणार व अंतिम उद्दिष्टाबाबतचे विश्वास किंवा अंतिम उद्दिष्टावरील आपल्या श्रद्धा या शास्त्राच्या कक्षेत येतच नाहीत व म्हणूनच सैद्धान्तिक ज्ञानाचा आधार म्हणून मूल्यांचा स्वीकार करता येत नाही.

मूल्याभिमुखता ही आम्ही वास्तविकतेस कोणते प्रश्न विचारू ते निर्धारित करते. एखाद्या इतिहासकारास तुम्ही पेशवाईच्याच अध्ययनात जास्त मग्न का असा प्रश्न विचारा किंवा एखाद्या समाजशास्त्रज्ञास तुम्ही श्रमिकांच्या समस्याच का अभ्यासिता असा प्रश्न विचारला तर त्याचे काय उत्तर येईल ? एक तर हे विषय आम्हाला महत्त्वाचे वाटतात असे सांगितले जाईल किंवा त्यांच्यात आम्हाला आवड आहे असे म्हटले जाईल. पण महत्त्वाचे किंवा आवडीचे ही उत्तरे जरा संदिग्धच झाली म्हणून वेबर पुढे हा प्रश्न विचारील की हे विषय महत्त्वाचे किंवा आवडीचे का वाटतात व महत्त्वाचे कोणत्या संदर्भात ? महत्त्वाचे कोणत्या संदर्भात व महत्त्वाचे का या दोघांचेही उत्तर मूल्यांच्याच संदर्भात देता येईल. विकास–उत्क्रांतीचा अर्थपूर्णतेशी काही संबंध नाही, विकास वा उत्क्रांती आमच्या आवडीनिवडी व उत्सुकतांसाठी कोणतीही कसोटी ठरवत नाही किंवा काही गोष्टी आम्हाला महत्त्वाच्या व काही गौण का वाटाव्या याचेही स्पष्टीकरण देत नाही. अध्ययनकर्त्याने एकदा त्याचा अध्ययनविषय निवडला की तो तथ्ये गोळा करण्यास सुरुवात करतो व तथ्य संकलनाच्या कार्यात व्यग्र असताना तो काही तथ्ये अर्थपूर्ण व महत्त्वाची ठरवतो तर काहींना गौण मानतो.

तथ्यांच्या अर्थपूर्णतेचे वा गौणत्वाचे अध्ययनकर्त्याद्वारा होणारे निर्धारण मूल्याभिमुखतेशिवाय अन्य कोणत्या आधारावर होऊ शकेल ? Value orientation thus represents that arbitrary moment which precedes all study and all scientific work. "सर्व अध्ययनांसाठी व शास्त्रीय कृतींसाठी आरंभबिंदू ठरणाऱ्या आकस्मिक क्षणाचे प्रतिनिधित्व मूल्याभिमुखता करते". मूल्याभिमुखतेने निवडीला घातलेल्या मर्यादांच्या चौकटीतच शास्त्रज्ञ शास्त्रीय संशोधनाच्या नियमित पद्धती (अचूक निरीक्षण, टेक्स्टस्वर टीका, कागदपत्रांची छाननी, तुलना, कार्यकारणसंबंध निर्धारण वगैरे) अवलंबितात. या ठिकाणीच शास्त्रज्ञाने स्वतःस मूल्यांकनाच्या सापळ्यात अडकण्यापासून वाचवले पाहिजे. (विकसनाचा एक भाग, लोकोत्तर पुरुषाची एखादी कृती किंवा एखादी सामाजिक चळवळ यांच्या अध्ययनात वैयक्तिक कारणांमुळेच याच ठिकाणी मूल्यांकनास बळी पडण्याचा मोह होऊ शकतो.)

ज्या मूल्यांशी वास्तविकतेचा संबंध इतिहासकार वा समाजशास्त्रज्ञ जोडतात ती मूल्ये परिवर्तनशील असणे स्वाभाविक आहे. परिणामतः सामाजिकशास्त्रांमधील एखादा विशेषज्ञ एखाद्या समस्येबाबत सुधारलेला किंवा अभिनव दृष्टिकोन पुढे

मांडू शकतो कारण तो दुसऱ्याच मूल्यांच्या आधारे त्या समस्येकडे पाहतो. It will thus be seen thal differences in value-orientation condition the various points of view from which reality can be examined. यावरून आपणास हे दिसून येईल की वास्तवतेचे ज्या निरनिराळ्या दृष्टिकोनांमधून परीक्षण करता येते त्या दृष्टिकोनांचे निर्धारण मूल्याभिमुखतांमधील भिन्नत्वाच्या अनुरोधानेच होते.

भांडवलशाही व्यवस्थेतील सामाजिक संबंधांचे समग्र, सखोल व व्यापक चित्रण सादर करणे कोणाही एका समाजशास्त्रज्ञास शक्य नाही. पण प्रत्येक जण भांडवलशाही व्यवस्थेतील सामाजिक संबंधांच्या समस्येवर नवीन प्रकाश टाकू शकतो. कारण ज्या मूल्यांना तो अभिमुख आहे त्यांच्या आधारे तो नवीन तुलना करतो, नवे प्रश्न विचारतो व पूर्वी विचारातही न आलेले वा येणारे पैलू उजेडात आणतो. अशा सर्व निरनिराळ्या दृष्टिकोनांच्या संकलनातून समस्यास्वरूपाचे यथातथ्य आकलन होणे संभवनीय आहे. याच कारणास्तव कोणाही एकावर विसंबण्याऐवजी सर्वांच्या मतांचा व विचारांचा स्वीकार फलदायक ठरतो.

वरील विवेचन लक्षात घेतल्यास अध्ययनदृष्टचा मूल्याभिमुखतेची भूमिका काय व तिचा अर्थ कोणता हे स्पष्ट होऊ शकेल. वास्तविकता व्याप्ती व खोली या दोन्ही दृष्टींनी अथांग आहे हे एकदा मानले की मग मूल्याभिमुखता ते निवड-तत्त्व बनते की ज्या तत्त्वाधारे वास्तविकतेचे आंशिकज्ञान शक्य होईल. जास्त काटेकोर-पणे म्हणावयाचे असल्यास असे म्हणता येईल की मर्यादित वस्तुनिष्ठज्ञान प्राप्त करून घेणे शास्त्रज्ञास शक्य होण्यासाठी शास्त्रज्ञाच्या मदतीस येणारा मूल्याभिमुखता हा आत्मनिष्ठ घटक आहे (फक्त या घटकाच्या उपयोगावरील बंधनाचे ज्ञान शास्त्रज्ञास हवे). हेच दुसऱ्या शब्दांमध्ये मांडावयाचे असल्यास असे म्हणता येईल की समाजशास्त्रज्ञाच्या वा इतिहासकाराच्या व्यक्तिमत्त्वाचा त्याच्या अध्ययनावर प्रभाव पडणे अपरिहार्य आहे. वस्तुस्थितीकडे निरनिराळ्या दृष्टिकोनांतून पाहण्यात आल्याने ज्या नवनवीन समस्या उजेडात येतात त्यांच्यामुळे शास्त्र हे नेहमीच चल वा गतिमान राहणार. याचाच अर्थ हा की मूल्याभिमुखतेमुळे शास्त्राच्या अध्ययन-विषयास मर्यादा पडण्याऐवजी अध्ययनक्षितिज नेहमी विकसित होत राहते. एखाद्या शास्त्रज्ञाच्या वा त्याने स्थापिलेल्या संप्रदायाच्या मते एखाद्या विषयावरील शेवटचा शब्द त्यांनी उच्चारला असेल पण दुसऱ्या शास्त्रज्ञाद्वारा जेव्हा दुसऱ्या मूल्यसंचास तोच विषय अभिमुख केला जातो तेव्हा विषयावरील विचारास नवीन दिशा प्राप्त होऊन तो विषय पुन्हा एकदा चर्चेस येतो.

मूल्याभिमुखतेची अध्ययनातील भूमिका समजावून घेण्यासाठी पुढील मुद्यांचा विचार आवश्यक आहे.

(१) अध्ययनविषयाची निवड करण्याच्या दृष्टीने मूल्याभिमुखता महत्त्वपूर्ण म्हणजेच वस्तुस्थितीचा एखादा घटक वस्तुस्थितीपासून पृथक करून त्यास स्पष्ट स्वरूप देण्याच्या दृष्टीने मूल्याभिमुखतेस महत्त्व असते.

(२) एकदा एखादा विषय निवडण्यात आला की आवश्यक व गौण यांच्यातील फरक मूल्याभिमुखतेच्या संदर्भातच ठरविण्यात येतो. म्हणजेच त्या-विषयावरील असंख्य वर्णने, कागदपत्रे व तत्त्वांमधून निवड करून त्या विषयास एक वैशिष्टयपूर्ण स्वरूप देण्याचे कार्य मूल्याभिमुखता करते.

(३) या कार्यात विविध घटकांमध्ये संबंध प्रस्थापित करण्यामागच्या कारणांचे व त्या घटकांना आपण विशिष्ट अर्थच का देतो याचे स्पष्टीकरण मूल्याभिमुखतेद्वारा करता येईल.

(४) कोणते कारणसंबंध प्रस्थापित करावयाचे व कारणांचा शोध कोठपर्यंत मागे न्यावयाचा हे मूल्याभिमुखता ठरविते.

(५) मूल्याभिमुखता म्हणजे मूल्याभिप्राय नव्हे. आमच्या गृहीततत्त्वांच्या प्रामाण्यसिद्धीसाठी आमचे विचार स्पष्ट व व्यक्त असावे अशी मूल्याभिमुखतेची अपेक्षा असल्याने आमच्या विचारांमधील वैयक्तिक अनुभवांचा व अस्पष्ट भावनिकतेचा अंश गाळला जातो.

सर्व मानवीशास्त्रे निर्वचन वा स्पष्टीकरणावरच अवलंबून आहेत. एखाद्या कृतीचा वा घटनेचा किंवा विविध घटकांमधील संबंधाच्या महत्त्वाचा अर्थ काय हे समजावून घेण्यासाठी आम्हास स्पष्टीकरणपद्धतीचाच उपयोग करावा लागतो. मानवविकास हा आंधळा (अर्थविहीन) व मानवाबाबत उदासीन असल्याने या विकासास वा मानवेतिहासास अर्थपूर्णता प्रदान करण्याचे कार्य मूल्याभिमुखताधिष्ठित स्पष्टीकरणेच करू शकतात. पण असे स्पष्टीकरण प्रस्तुत करताना एखाद्या कृतीमागील प्रेरणा वा उद्देश असे आहेत हे प्रमाणित पुराव्याने स्पष्ट करणे आवश्यक आहे.

संख्यात्मक संबंध स्पष्ट करण्यासाठी किंवा सिद्ध करून दाखविण्यासाठी प्रात्यक्षिक (demonstration) हा गणितशास्त्राजवळील प्रभावी मार्ग आहे. मानवीशास्त्रे, विशेषत: समाजशास्त्र, अर्थ विशद करण्यासाठी किंवा सिद्ध करून दाखविण्यासाठी स्पष्टीकरणाचाच उपयोग करू शकतात.

स्पष्टीकरण निरनिराळ्या पातळींवरून करता येणे शक्य असल्याने गोंधळ माजतो. वेबरने स्पष्टीकरणाच्या तीन भिन्न पातळींचा निर्देश केला आहे.

(१) **भाषाशास्त्रीय पातळी**– एखाद्या ग्रंथातील शब्दांचा अर्थ स्पष्ट करणे, किंवा उपलब्ध कागदपत्रांवर व अध्ययनांवर टीका करणे. अध्ययनविषयाचे मूलाधार लक्षात घेताना हे प्राथमिक कार्य सर्वांनाच करावे लागते.

(२) **मूल्यांकन वा नीतिविचार पातळी–** या प्रकारच्या स्पष्टीकरणात विषयाशी मूल्याचा संबंध जोडून त्याच्या योग्यायोग्यतेबाबतचा निर्णय केला जातो. या प्रकारचे स्पष्टीकरण एकतर भावनिक मूल्यांकन असू शकेल (आम्हा भोवतालच्या परिस्थितीबाबत वा दैनंदिन घटनांबाबत आमच्या भावनांच्या आधारे आम्ही व्यक्त करीत असलेले अभिप्राय) किंवा सौंदर्यवादी रसग्रहणाची वा शुद्ध नीति-निर्णयाची पातळी या प्रकारचे स्पष्टीकरण गाठू शकेल.

(३) **सयुक्तिक पातळी–** या प्रकारच्या स्पष्टीकरणास तर्कसंगत, बुद्धिप्रमाण वा सयुक्तिक स्पष्टीकरण म्हणता येईल. The aim of rationol interpretation is to enable us to grasp through causality, or through comprehension, the meaningful relationships between different phenomena or between different elements of the same phenomenon. एकाच घटनेच्या निरनिराळ्या पैलूंमधील किंवा निरनिराळ्या घटनांमधील अर्थपूर्ण संबंधांचे कार्यकारणभावाच्या वा आकलनाच्या अनुरोधाने आम्हास ज्ञान करून देणे हेच तर्कसंगत निर्वचनाचे उद्दिष्ट आहे.

विषयासंबंधीच्या कागदपत्रांमधून व विषयाच्या मूलाधारांमधून निवड करताना प्रथम प्रकारच्या स्पष्टीकरणाचा उपयोग होत असल्याने मूल्याभिमुखतेशी त्याचा संबंध आहे. दुसऱ्या प्रकारची स्पष्टीकरणे मात्र सर्वस्वी अशास्त्रीय असल्याने त्यांना वगळणे आवश्यक आहे. पण एखादी कृती वा घटना इष्ट व दुसरी अनिष्ट ठरविली जाते (भावनिक वा नीतिविचाराप्रमाणे) हे सत्य दृष्टीआड करता येत नसल्याने या स्पष्टीकरणाचा विचार शास्त्रज्ञास करावा लागतो. फक्त त्याने त्या गोष्टीच्या मूल्यांकनाचा त्याच्या स्वतःच्या अभिप्रायांवर पगडा बसू देऊ नये. (वेश्याव्यवसाय व भक्तिमार्ग यांची सारख्याच तटस्थतेने चौकशी करावी.) शास्त्रीय प्रमेयांच्या बांधणीच्या दृष्टीने फक्त तार्किक वा बुद्धिसंगत स्पष्टीकरणच महत्त्वाचे ठरते. तार्किक वा बुद्धिसंगत स्पष्टीकरणच कृतींमधील, घटनांमधील, ऐतिहासिक प्रक्रियांमधील अर्थाचा शोध घेण्याचा प्रयत्न करते (धार्मिक मूल्यांशी ऐहिक वर्तनाचा संबंध जोडल्याने प्युरिटनांच्या दृष्टीने ऐहिक वर्तनास काय महत्त्व प्राप्त झाले याचे संशोधन असो, किंवा एखाद्या ऐतिहासिक चळवळीचे आधुनिक मूल्यांच्या संदर्भातील विवेचन असो, किंवा एखादी घटना कशी उद्‌विकसित होत जाते याचे विवेचन असो प्रत्येक ठिकाणी अर्थाचा शोध आहे). परिणामतः विश्लेषणाचे उद्दिष्ट हेच बनते की एखादी कृती वा चळवळ कोणत्या मूल्यांना अभिमुख झाली आहे. ती मूल्ये वा त्यांना अभिमुख असलेल्या क्रिया वाईट वा चांगल्या याचा विचार विश्लेषणात अप्रस्तुत ठरतो.

बुद्धिसंगत स्पष्टीकरणांमध्ये शास्त्रीय बोधनाच्या सर्व पद्धती वापरल्या पाहिजेत व या पद्धतींना नेहमी प्रामाण्याच्या निकषावर घासून पाहिले पाहिजे यावर वेबरने भर दिला. म्हणूनच वेबरने या स्पष्टीकरणास 'कारण-दर्शक' किंवा 'समज-प्रधान' स्पष्टीकरण मानले. समाजशास्त्र मानवी क्रियांशी संबंधित असल्याने समाजशास्त्रदृष्टचा हे स्पष्टीकरण फार महत्त्वाचे ठरते. प्रत्येक क्रिया साधन-साध्यसंबंधाने बद्ध आहे. जाणीव असलेल्या उद्दिष्टास अभिमुख असणारी व उद्दिष्टसाध्यासाठी योग्य अशा साधनांबद्दलच्या पूर्णमाहितीवर आधारलेली क्रिया उत्तमप्रकारे समजावून घेता येईल व येथे समजण्याचे प्रमाणही दर्शविता येईल. याठिकाणी उद्दिष्टदृष्टचा साधने ही कारणे ठरतात. या उदाहरणात अनुभव देय-पातळीवरच राहणे योग्य. कारण या ठिकाणी उपयोगात आणलेली साधने व व नियोजित उद्दिष्ट यांच्यातील अर्थपूर्ण संबंध आकलनकक्षेत आणण्याचा प्रयत्न विश्लेषण करीत असते व त्यामुळे विश्लेषणात साधन व साध्य यांच्या योग्या-योग्यतेबाबतच्या विचारांना काही स्थान नसते. पोलिसांनी केलेल्या एखाद्या कारवाईचे स्पष्टीकरण करताना बुद्धिसंगत स्पष्टीकरण वा विश्लेषण ही कारवाई का करण्यात आली व तिचे काय परिणाम झाले याचाच शोध घेण्याचा प्रयत्न करील. ती कारवाई योग्य वा अयोग्य याचा विचार या ठिकाणी अप्रस्तुत राहील. समाजशास्त्रद्वारा सामाजिक घटनांच्या होणाऱ्या अध्ययनांमधून मूल्यांकनाचा भाग अशाप्रकारे वगळणे आवश्यक असले तरी त्याचबरोबर क्रिया ज्यांच्याकडून घडल्या त्या कर्त्यांच्या मूल्याभिमुखतेचा विचार आवश्यक ठरतो. कारण त्याखेरीज 'समजणे' ह्या शब्दाचा अर्थ पूर्ण होत नाही.

आदर्श प्ररूप (Ideal Type)

दाब, शक्ती, गती या सारख्या संकल्पना प्राकृतिक शास्त्रांमधून वापरल्या जातात व त्यांचे अर्थही अत्यंत काटेकोरपणे निर्धारित झाले आहेत. सांस्कृतिक शास्त्रांनी याच संकल्पनांची उधारउसनवारी करून त्यांचा आपल्या अध्ययनातून उपयोग करणे गोंधळ माजविणारे ठरते. सामाजिक दाब, सामाजिक गती यांचे नि:संदिग्ध अर्थ काय ? म्हणूनच अशा उधारउसनवारीऐवजी सामाजिक शास्त्रांनी स्वतंत्र संकल्पनांची निर्मिती करावयास हवी. कारण शास्त्राचे नाव सांगणाऱ्या कोणत्याही विषयास आपल्या संकल्पनांचा काटेकोर अर्थ प्रस्तुत करता आला पाहिजे. भांडवलशाही, समाजवाद, लोकतंत्र, लोकसत्ता व यांसारख्या संकल्पनांचा सांस्कृतिक शास्त्रांमधून होणारा उपयोग अडचणी उपस्थित करणारा ठरतो. कारण या शब्दांचे अर्थ कालमानानुसार व विचारसंप्रदायानुसार बदलत असतात. दैनंदिन व्यवहारदृष्टचा असे अर्थभिन्नत्व खपण्यासारखे असले तरी शास्त्रज्ञास मात्र असे अर्थ-भिन्नत्व कामी पडत नाही.

संकल्पनांचा अर्थ कालमानाप्रमाणे बदलत असला तर कोणत्या अर्थी आपण ती संकल्पना वापरतो हे गोंधळ टाळण्यासाठी स्पष्ट करणे आवश्यक आहे कारण एखाद्या विशिष्ट स्वरूपाच्या भांडवलवादाच्या अध्ययनावरून निघणारे निष्कर्ष सर्व भांडवलवादांना लागू करण्याचा प्रयत्न गोंधळ निर्माण करणारा राहील. म्हणूनच शास्त्र अध्ययनासाठी जी हत्यारे वापरते ती अत्यंत अचूक असली पाहिजे. सांस्कृतिक शास्त्रांद्वारा उपयोगात आणल्या जाणाऱ्या हत्यारांना अशी अचूकता प्रदान करण्यासाठीच वेबरने त्याचा आदर्श-प्ररूपांबाबतचा सिद्धांत मांडला.

मूल्याभिमुखतेसंबंधीच्या विवेचनातच आपण हे लक्षात घेतले आहे की वेबरच्या मते पूर्णसत्याचे यथातथ्य रेखाटन शास्त्रास शक्य नाही. कारण कोणतीही शास्त्रव्यवस्था सत्याचे पूर्ण दर्शन घडवू शकत नाही. संकल्पनादेखील एखाद्या घटनेच्या सर्वच पैलूंचे वा बाजूंचे यथातथ्य रेखाटन करीत नाही. The ideal type is but another instance of the selection which the historian and the sociologist must always make, since they necessarily approach reality from certain points of view which are determined by their value-orientation म्हणूनच इतिहासकारास किंवा समाजशास्त्रज्ञास अपरिहार्यत: कराव्याच लागणाऱ्या निवडीचे आदर्शप्ररूप हे आणखी एक उदाहरण म्हणता येईल. कारण वास्तवतेचे अध्ययन करणारे इतिहासकार वा समाजशास्त्रज्ञ असे अध्ययन त्यांच्या मूल्याभिमुखतेने निर्धारित केलेल्या दृष्टिकोनांनुसार करीत असतात.

पैलूंच्या निवडीस दिशा देण्याचे व कोणते पैलू गौण-महत्त्वाचे हे ठरविण्याचे कार्य जरी मूल्याभिमुखता करीत असली तरी त्यामुळे संकल्पनांमध्ये अचूकता येतेच असे नाही. अशी अचूकता आदर्श प्ररूपांमुळे निर्माण होऊ शकते. ऐतिहासिक वा विशिष्ट प्रधान पद्धतीस अनुरूप असा संकल्पना-बांधणीचा मार्ग आदर्श प्ररूपे उपलब्ध करून देतात. विशिष्टत्व-प्रधान पद्धती वस्तुस्थितीच्या वा घटनांच्या अद्वितीयतेचे अध्ययन करते हे या ठिकाणी लक्षात घेणे आवश्यक आहे.

वास्तविकतेच्या एखाद्या अद्वितीय अंशाचे निर्देशन करणारी संकल्पना कशी बनविता येईल ही एक समस्याच आहे. कारण वास्तविकतेच्या अन्य अंशांमधील व या अंशांमधील तुलनेच्या आधारे तसे करावयाचे झाल्यास अन्य अंशांमधील व या अंशांतील साधर्म्याचा विचार पुढे येणे अपरिहार्य होते व तसे झाल्यास आपण (Generic) संकल्पनांमध्येच अद्वितीयतेस समाविष्ट करून घेण्याचा प्रयत्न करतो व त्यामुळे जे जे अद्वितीय व वैशिष्टचपूर्ण असते त्याकडे दुर्लक्ष होते. प्रकल्पना ह्या स्वभावत: सर्वसामान्य असतात असा जो समज आहे त्यामुळे हा प्रश्न उपस्थित होतो की घटनेची वैयक्तिक व अस्मिता दर्शविणाऱ्या वैयक्तिकतावादी प्रकल्पना

बनविता येऊ शकतात काय ? आर्थिक जीवनाचा एक प्रकार म्हणून भांडवल-वादाकडे पाहता येईल. पण प्राचीन भांडवलवाद, युरोपियन भांडवलवाद, ब्रिटिश भांडवलवाद, अमेरिकन भांडवलवाद, जपानी भांडवलवाद हे सर्व एकाच धर्तीचे व वळणाचे काय ? की या प्रत्येक प्रकाराची स्वतःची अशी काही वैशिष्टये आहेत ?

वरील विचार लक्षात घेतले तर आर्थिक जीवनाचा एक प्रकार या सदरात वरील सर्व भांडवलवादांना कोंबणे म्हणजे प्रत्येक भांडवलवादाच्या वैशिष्टयांकडे दुर्लक्ष करण्यासारखेच होय व त्यामुळे अध्ययनातून निघणारे निष्कर्ष निरर्थकच ठरणे संभवनीय आहे. अद्वितीय अंशांची व्याख्या त्या सर्वांना जे समान आहे त्याच्या आधारे करण्याचा प्रयत्नही फलदृष्टया निराशाजनक ठरतो. दोन अद्वितीय घटनांच्या लक्षणांची सरासरी काढून त्यांची व्याख्या करण्याचा प्रयत्नही असाच निष्फळ ठरणार.

यातून निघण्यास वेबरच्या मते एकच मार्ग आहे व तो म्हणजे खास प्रकारच्या संकल्पनेची निर्मिती हा होय. The term (ideal type) can mean the sum total of common traits (average type) but it can also stand for a certain stylization, in which the characteristic, distinctive, or "typical" elements are stressed. "सामान्य लक्षणांची गोळाबेरीज या अर्थी आदर्श प्ररूपाचा विचार करता येऊ शकतो पण घटनेच्या व्यवच्छेदक, वैशिष्टयपूर्ण व खास लक्षणांनाच महत्त्व देऊन तिचे करण्यात येणारे शैलीकरण असाही आदर्शप्ररूपाचा अर्थ घेता येणे शक्य आहे." विनोद ही झाली सर्वसामान्य प्रकल्पना पण देशपांडयांचा विनोद निराळा, अत्र्यांचा निराळा व बुवांचा निराळा. हा प्रत्येक प्रकार खास वा आदर्श प्रकार मानता येईल. कंजूषपणा ही सर्वसामान्य प्रकल्पना पण शायलॉक हा त्याचा खास नमुना. या नमुन्यात कंजूषतेची सर्वसामान्य लक्षणे येतातच असे नाही. पण या नमुन्यात कंजूषपणाचे दर्शन घडवितानाही काही खास, वेगळे बघितल्यासारखे वाटते. हे लक्षात घेतल्यास वेबरने आदर्श-प्ररूपाची केलेली व्याख्या लक्षात येईल. "An ideal type is formed by the one sided accentuation of one or more points of view and by the synthesis of a great many diffuse, discrete, more or less present and occassionally absent concrete individual phenomena, which are arranged according to those one sidedly emphasized view points into a unified analytical construct." "आदर्श-प्ररूप दोन प्रकारे निर्माण करता येते. एखाद्या वा अनेक दृष्टिकोनांचे अतिरेकी स्वरूपाचे चित्रण करून आदर्श-प्ररूप बनविता येते किंवा साधारणतया अस्तित्वात असणाऱ्या परंतु क्वचित काल्पनिकही असणाऱ्या, संदिग्ध, विलग व मूर्त घटनांचा समन्वय घालून अतिरेकी

दृष्टिकोनास सुसंगत ठरेल अशा संघटित व विश्लेषणात्मक संकल्पनेची निर्मिती करणे हा आदर्श-प्ररूप निर्माण करण्याचा दुसरा मार्ग आहे." या सांकल्पनिक कृतीस (Conceptual Construct) आदर्श मानावयाचे कारण हेच की असा प्रकार त्याच्या विशुद्ध स्वरूपात प्रत्यक्षात कधीच पूर्णपणे आढळत नाही. उदा. भांडवलवाद हा आदर्श-प्ररूपच घ्या. एक आर्थिक विचारप्रणाली म्हणून त्यास स्वयंभूत्व प्रदान करणारी जेवढी लक्षणे आहेत ती सर्व भांडवलवादाच्या प्रकल्पनेत ग्रथित झाली आहेत. प्रत्यक्षात ही लक्षणे अस्पष्टपणे आढळतात किंवा एखाद्या विशिष्ट आर्थिक संघटनेतून काही लक्षणांचा अभावही प्रत्ययास येतो. भांडवलवादाच्या आदर्श-प्ररूपात अशा लक्षणांबरोबरच भांडवलवादाच्या सर्व प्रवृत्तींचे व भांडवलवादाच्या उद्दिष्टाचेही प्रतिबिंब पडते.

आदर्श-प्ररूपांसंबंधीच्या विवेचनात एकांगीपणाच्या कल्पनेचाही विचार महत्त्वपूर्ण आहे. भांडवलवादाच्या व्यवच्छेदक लक्षणांवरच एकांगी स्वरूपाचा भर देण्यात आल्याने सुसंवादी व अ-विरोधी स्वरूपाच्या 'भांडवलवाद' या विश्लेषणात्मक संकल्पनेची निर्मिती शक्य आहे. भांडवलवादी विचारसरणी प्रत्यक्षात कशी अनुसरली जाते हे पाहून भांडवलवादाची संकल्पना रेखाटावयाची म्हटले तर गोंधळ माजेल. म्हणून प्रत्यक्षातीत जाऊन प्रत्यक्षातील आंदोलनापेक्षा निराळी अशी भांडवलवादाची तार्किक संघटना कशा स्वरूपाची असेल याचा विचार करता आला पाहिजे.

आदर्श-प्ररूप कोणत्या अर्थी योजण्यात येते याच्या विवेचनाप्रमाणेच आदर्श-प्ररूप कोणत्या अर्थी उपयोगात आणू नये याचेही स्पष्टीकरण गैरसमज दूर करण्यासाठी वेबरने प्रस्तुत केलेले आहे. वास्तविकतेचे सार दर्शविणारी संकल्पना याअर्थी आदर्श-प्ररूपाची योजना नाही. उलट आदर्श-प्ररूप हे काल्पनिक वा कल्पित असल्याने व वास्तवतेपासून चार पावले दूर असल्याने त्याच्या आधारे आंशिक का होईना पण वास्तवतेचे बौद्धिक व शास्त्रीय आकलन होणे शक्य होते. आदर्श-प्ररूपाच्या बांधणीत मूल्याभिमुखता मिसळलेली असल्याने एखाद्या कालखंडाच्या वा विचारप्रणालीच्या अर्थपूर्णतेचे आकलन करून घेण्यासाठी आम्ही जे आदर्श-प्ररूप (त्या कालखंडाचे वा विचारसरणीचे) निर्माण करू तो त्या कालखंडात राहणाऱ्या लोकांच्या त्या कालखंडाविषयी असलेल्या कल्पनेपेक्षा निराळेच राहील. विचारप्रणालीबाबत आम्ही निर्मिलेले आदर्श-प्ररूप देखील त्या विशिष्ट विचारप्रणालीचे अनुसरण करणाऱ्या लोकांच्या दृष्टीने त्या विचारप्रणाली असलेल्या अर्थापेक्षा भिन्नच राहील (उदा. शिवकालाचे आदर्श-प्ररूप, साम्यवादाचे आदर्श-प्ररूप) उदारमतवादाचा पुरस्कार करणारे सामाजिक परिस्थितीचा ज्या मूल्यांशी संबंध जोडतात त्या मूल्यांच्या आधारे उदारमतवादाचे आदर्श-प्ररूप

ज्याप्रमाणे बनविता येईल त्याचप्रमाणे आमच्या मूल्यव्यवस्थेशी उदारमतवादाचा संबंध जोडूनही उदारमतवादाचे आदर्श-प्ररूप बनविता येणे शक्य आहे. समानतेचे आदर्श-प्ररूपही असा वेगवेगळ्या प्रकारे बनविता येईल.

आदर्श-प्ररूपातील आदर्श या शब्दांद्वारा कोणताही नैतिक आदर्श-ध्वनित होत नाही. आदर्श-प्ररूप म्हणजे ज्याचा इतरांनी कित्ता गिरवावा असा आदर्श नाही. आदर्श-प्ररूपाच्या निर्मितीत नैतिकतेस नव्हे तर तार्किकतेस जास्त प्राधान्य देण्यात येते. हिंदुधर्माचे आदर्श-प्ररूप बनविण्यात हिंदुधर्माच्या सांस्कृतिक महत्त्वाचे विश्लेषण करण्याचे उद्दिष्ट प्रधान आहे. हिंदुधर्माच्या आदर्श-प्ररूपाची बांधणी करणाऱ्या शास्त्रज्ञांच्या दृष्टीने हिंदुधर्म कसा असावयास पाहिजे या संबंधीच्या विचारांना आदर्श-प्ररूपाच्या बांधणीत काही स्थान नाही.

इतिहासकार व समाजशास्त्रज्ञांनी ज्या कल्पना गृहीत धरल्या आहेत त्या सर्व कल्पनांचे असे आदर्श-प्ररूपांमध्ये रूपांतर करण्याचा प्रयत्न पंतोजी थाटाचा वाटण्याचा संभव आहे. पण चुकीचा युक्तिवाद, संदिग्धता व शाब्दिक अवडंबरे वा आलंकारिकता टाळण्यासाठी ते प्रथम आवश्यक आहे.

मुक्त व्यापाराचेच उदाहरण घ्या. मुक्त व्यापारतत्त्वास उचलून धरणाऱ्या उदारमतवाद्यांचा असा विश्वास होता की मुक्त व्यापार हा स्वाभाविक नियमांचे पालन करणारा असल्याने आर्थिक जीवनाचा सार व्यक्त करणारा एक अनुभव-प्रमाणित असा तो एक नियम आहे असे मानण्यास हरकत नाही. उदारमतवाद्यांच्या मुक्त व्यापारासंबंधीच्या या दृष्टिकोनावर आधुनिक अर्थशास्त्रज्ञांकडून विदारक टीका झाली असून आर्थिक संशोधनदृष्टचा मुक्त व्यापारसिद्धांत फसवा कसा आहे हे त्यांनी स्पष्ट दाखविले आहे. मुक्त व्यापारसिद्धांतावर करण्यात आलेली टीका मान्य करूनही वेबरचे असे म्हणणे आहे की मुक्त व्यापारसिद्धांत हा संशोधन-दृष्टचा उपयुक्त आहे कारण 'व्यापार' या संज्ञेचा अर्थ लावू इच्छिणाऱ्या विचार-वंतांद्वारा व्यापारसंबंधांचे जे स्वप्नवादी सयुक्तीकरण करण्यात आले त्यातूनच 'मुक्त व्यापार' हे आदर्श-प्ररूप निर्माण झाले. परिस्थिती वा वस्तुस्थितीशी तो तंतोतंत मिळतेजुळते नसेल पण म्हणून वस्तुस्थितीच्या अध्ययनाचे एक साधन याअर्थी त्याचे महत्त्व कमी लेखता येत नाही.

मार्क्सवाद घ्या. मार्क्सवादी नियम व मार्क्सवादी संकल्पना ही अत्यंत उपयुक्त अशी आदर्श-प्ररूपे आहेत पण म्हणून ती वस्तुस्थितीचे १०० टक्के यथातथ्य चित्रण करतात असे मानणे चूक आहे.

म्हणूनच मानवीशास्त्रांमधील विशेषज्ञांद्वारा नवीन नवीन संकल्पनांच्या होणाऱ्या निर्मितीवर टीकास्त्र सोडणे चूक आहे. अशा संकल्पनांची निर्मिती दोन

कारणांसाठी आवश्यक ठरते-(१) शास्त्राच्या विकसनासाठी व (२) संस्कृती उत्क्रांत व परिवर्तित होत असता समस्या व दृष्टिकोन सतत बदलत राहतात. म्हणूनच वास्तविकतेचा निर्णायक समन्वय घालणे आवाक्याबाहेरील काम आहे. ज्या संकल्पनांचा शास्त्रज्ञ उपयोग करतो त्यांच्या मर्यादांबाबत शास्त्रज्ञात जाणीव असणे आवश्यक आहे भविष्यकाल आपण उत्तमप्रकारे स्पष्ट केला आहे असे त्यास वाटते त्याचक्षणी भविष्यकाल वेगळेच वळण घेतो (उदा. मार्क्सचे भविष्यकथन).

वेबरने आदर्शप्ररूपांना-(१) बोधनाची उद्दिष्टे, (२)वास्तविकतेचे सारभूत स्वरूप किंवा (३) एक पूर्ण शास्त्रीय व्यवस्था म्हणून कधीच मानले नाही. आदर्शप्ररूपे ही केवळ साधने आहेत. अध्ययनासाठी घेतलेल्या विषयाचा अर्थ विशद करून सांगणारी संशोधनसाधने म्हणून त्यांचा विचार करता येईल. साहजिकच अध्ययनदृष्टचा आदर्शप्ररूपे निरुपयोगी ठरली तर त्यांचा त्याग करून दुसरी आदर्श-प्ररूपे बांधताना शास्त्रज्ञास विषाद वाटण्याचे कारण नाही. आदर्शप्ररूपांचे मूल्य हे संशोधनातील त्यांच्या उपयुक्ततेवर व प्रभावीपणावरच अवलंबून राहील. In themselves, ideal types are neither true nor false, but simply, like any oher technical tool, useful or useless. स्वभावत: आदर्शप्ररूप ही खरीही नसतात व खोटेही नसतात तर अन्य कोणत्याही तांत्रिक अवजाराप्रमाणे उपयुक्त वा अनुपयुक्त असतात.

आदर्शप्ररूपांबाबतचे वेबरचे विचार हे त्याच्या शास्त्रासंबंधीच्या कल्पनांशी निगडित आहे. अखंडसंशोधन हाच शास्त्राचा आत्मा असला तर शास्त्र ज्या प्रकल्पना वापरते त्यांचेही स्वरूप अहर्निशपणे बदलत राहणे अपरिहार्य आहे. कारण अशा परिवर्तनातच शास्त्राचा विकास आहे. म्हणूनच नवनवीन आदर्शप्ररूपांची निर्मिती आवश्यक-वाहत्या संस्कृतीत नवनवीन समस्या निर्माण होतात म्हणूनच नाही तर ज्या वास्तविकतेशी आम्ही परिचित असतो त्या वास्तविकतेकडेही निर-निराळ्या व नवनवीन बाजूंनी पाहण्याचा आमचा सतत प्रयत्न चालतो. Indeed it is just because the content of historical concepts is necessarily subject to change that they must be formulated precisely and clearly on all occassions. In their application, their character as ideal analytical constructs should be carefully kept in mind, and the ideal type and historical reality should not be confused with each other. ऐतिहासिक संकल्पनांच्या आशयात कालमानानुसार बदल होत असल्यामुळेच सर्वप्रसंगी त्यांची अचूक व स्पष्ट व्याख्या करणे आवश्यक असते. त्यांचा वापर करताना ऐतिहासिक संकल्पना या आदर्श-प्ररूपी व विश्लेषणात्मक संकल्पना आहेत हे नेहमी लक्षात ठेवावयास हवे व आदर्शप्ररूप आणि ऐतिहासिक वास्तवता यांना एकच मानण्यात येऊ नये.

गरज वाटल्यास एकाच घटनेची वा तथ्याची निरनिराळी आदर्शप्ररूपे एकच शास्त्रज्ञ बांधू शकतो. एखाद्या घटनेकडे वा तथ्याकडे जितक्या विभिन्न दृष्टिकोनांतून बघता येईल तितकी त्या घटनेची वा तथ्याची आदर्शप्ररूपे बनविणे शक्य आहे. शास्त्रज्ञ ख्रिश्चन धर्माचे आदर्शप्ररूप बांधू शकतो किंवा ख्रिश्चन धर्मास मूळ वर्ग ठरवून प्राचीन, मध्ययुगीन, प्राटेस्टंटीय, भारतीय अशी ख्रिश्चन धर्माची वेगवेगळी आदर्शप्ररूपे निर्माण करू शकतो.

निरनिराळ्या मूल्याभिमुखतांचे प्रतिनिधित्व करणारे विभिन्न दृष्टिकोन असतात. त्यांचा आदर्शप्ररूपांच्या बांधणीत ज्याप्रमाणे विचार करावा लागतो त्याचप्रमाणे संघटित विश्लेषणात्मक संकल्पनांमध्ये (आदर्शप्ररूपात) ज्या वैशिष्टचपूर्ण संबंधांचे गठन झालेले आहे त्या संबंधांच्या निवडीत उपयोगात येणाऱ्या तत्त्वांची विविधताही विचारात घेणे आवश्यक आहे. The reason is readily apparent; since our knowledge of infinite reality is of necessity partial and fragmentary, it is also bound to be approximate. The multiplicity of ideal types simply serves the purpose of making this approximation as close, as circumstantial, and as clear as possible. कारण स्पष्टपणे लक्षात येण्यासारखे आहे. अनंत असणाऱ्या वास्तवतेसंबंधीचे आमचे ज्ञान अपूर्ण व तुटकच असल्यामुळे ते अंदाजस्वरूपीच राहणे क्रमप्राप्त आहे. वास्तवतेचे शक्य तितक्या जवळून व यथार्थ ज्ञान करून घेण्यासाठी आदर्श प्ररूपांची संख्या वाढविणे उपयुक्त ठरण्यासारखे आहे.

संशोधन व विवरण या दोन्ही पातळींवर एक सुबोधक्षम घटक म्हणून कार्य करणे हीच आदर्शप्ररूपाची खरी भूमिका आहे. आदर्श प्ररूपांच्या रचनेमुळे ज्या निर्णयांमध्ये कारणारोप करावा असे निर्णय घेणे शक्य होते, याचे कारण आदर्श प्ररूपांचा गृहीत-तत्त्वे म्हणून उपयोग करता येतो हे नाही तर आदर्श प्ररूपांमुळे आम्हास गृहीत-तत्त्वांची निर्मिती करता येते हे त्याचे खरे कारण आहे. बुद्धिसंगतरीत्या बनविलेल्या काल्पनिक संकल्पनेमुळे (आदर्शप्ररूप) एखाद्या घटनेत, विचारप्रणालीत वा स्थितीत अद्वितीय काय हे ठरविता येणे शक्य होते व वास्तविकता अशा काल्पनिक पण संघटित विश्लेषणात्मक संकल्पनेपासून किती दूर आहे हेही दर्शविता येते. म्हणूनच आदर्शप्ररूप हा वस्तुस्थितीचा एक प्रकारे मापदंडच ठरतो. एखादे उदाहरण घेऊन हे स्पष्ट करता येईल. भारतीय ग्रामव्यवस्थेचे आदर्श-प्ररूप आपण बनविले (वैशिष्टचपूर्ण व पैलू लक्षात घेऊन), नंतर आपण त्याची प्रत्यक्ष, अनुभवकक्षेतील ग्रामव्यवस्थेशी तुलना केली तर भारतीय ग्रामव्यवस्था ही पूर्वी किती विशुद्धार्थी व आदर्श-प्ररूपाजवळची होती हे ठरविता येईल. Being unreal, the ideal type has the merit of offering

us a conceptual device by which we can measure real development and clarify the most important elements of empirical reality. आदर्शप्ररूप काल्पनिक असल्यामुळेच वास्तविक विकासाचे मोजमाप करण्यासाठी व अनुभवसिद्ध वास्तविकतेतील महत्त्वपूर्ण घटकांच्या स्पष्टीकरणासाठी संकल्पनिक साधन म्हणून त्यांचा उपयोग होऊ शकतो.

स्पष्टीकरण वा विवरण पातळीवर आदर्श-प्ररूपाचे कार्य काय हे सांगताना आपणांस हे लक्षात ठेवावे लागेल की वास्तविकता पुन: प्रगट करणे हे त्याचे कार्य नाही. अभिव्यक्ती बिनचूक व नि:संदिग्ध राहण्यासाठी आदर्श-प्ररूप हे एक साधन आहे. ज्या समाजशास्त्रज्ञांकडून आदर्श-प्ररूपांचे निरर्थक अवडंबर वा निरुपयोगी म्हणून त्याग वा धि:कार केला जातो तेच समाजशास्त्रज्ञदेखील अजाणतेपणे व अतार्किकपणे आदर्श-प्ररूपांचाच विवरणात उपयोग करीत असतात (अशा उपयोगात विवरणावर मूल्याभिप्रायांचा व भावनांचा प्रभाव राहण्याचा संभव असतो). म्हणूनच आदर्शप्ररूपांचा विवरणात उपयोग करताना अभिव्यक्ती बिनचूक व नि:संदिग्ध राखण्यास त्यांचे साहाय्य होते हे लक्षात ठेवूनच त्यांचा तसा व तेवढाच उपयोग करून घेणे हे जास्त श्रेयस्कर ठरेल.

आदर्श-प्ररूपाच्या सिद्धांतातील उणिवांची वेबरला उत्तम जाणीव होती. Weber's theory, howeve, may be regarded as the most lucid and coherent of the many endeavours made to give greater precision to the concepts used in human sciences. True, it leads to a scattering of approachess and analyses at the expense of systematization. The question is whether a scientific system is more important than the possibility of obtaining scientifically valid results. For it is undeniable that the ideal-type method has the advantage of preserving, by means of precise concepts, the unity and originality of a historical phenomenon whenever we seek to study it in its singularity. मानवी शास्त्रांमधून वापरल्या जाणाऱ्या संकल्पनांना अचूकता प्रदान करण्यासाठी झालेल्या अनेक प्रयत्नांमध्ये वेबरच्या सिद्धांतास सर्वांत सहजगम्य व तर्कसंगत असा प्रयत्न म्हटले पाहिजे. आता हे खरे आहे की दृष्टिकोनांच्या व विश्लेषणांच्या विविधतेमुळे सूत्रबद्धतेस बाधा येते. पण शास्त्रीयदृष्टचा प्रामाणिक असे निष्कर्ष प्राप्त करून घेण्याच्या शक्यतेस जास्त महत्त्व द्यावयाचे की शास्त्रीय व्यवस्थेस हाच या ठिकाणी विचारात घेण्यासारखा प्रश्न आहे. अद्वितीय म्हणूनच एखाद्या ऐतिहासिक घटनेचे ज्यावेळी आम्ही अध्ययन करू इच्छितो त्यावेळी अचूक संकल्पनांच्या साह्याने आदर्शप्ररूप

पद्धती त्या घटनेची एकात्मता व मूळ स्वरूप कायम राखू शकते हे वादातीतच आहे. याअर्थी ज्यावेळी आपण आदर्श-प्ररूपांचा विचार करतो त्यावेळी टीकेस्तव टीके-ऐवजी आदर्श-प्ररूपांचे अध्ययनदृष्टचा असलेले महत्त्व लक्षात येण्यास मदत होते.

वस्तुनिष्ठ संभाव्यता व पर्याप्त कारण

(Objective possibility and adequate causation)

वस्तुनिष्ठ संभाव्यता व पर्याप्त कारणसिद्धांताची आदर्श-प्ररूप ही आधार-शिलाच आहे. इतिहासाचे पद्धतिशास्त्र या त्याच्या निबंधातून वेबरने वस्तुनिष्ठ संभाव्यता व पर्याप्त कारण यांचे विवरण केले आहे. या निबंधातून मांडलेल्या विचारांचाच त्याने प्रमुख समाजशास्त्रीय संकल्पनांच्या स्पष्टीकरणात उपयोग करून घेतला आहे. (उदा. उद्दिष्टाभिमुख क्रियेच्या स्पष्टीकरणात.)

कारणारोपाची समस्या वस्तुनिष्ठ संभाव्यतेत वेगळ्या प्रकारे मांडली जाते. एखाद्या सर्वसामान्य नियमाच्या चौकटीत बसवून एखाद्या ऐतिहासिक घटनेचे स्पष्टी-करण करणे हा इतिहासाचा विपर्यास आहे (उदा. वर्गसंघर्षसिद्धांताच्या चौकटीतच सर्व विशिष्ट संघर्ष बसविण्याचा प्रयत्न). ऐतिहासिक घटनांच्या स्पष्टीकरणात विशिष्टत्व-प्रधान पद्धत हीच योग्य पद्धत होय. या पद्धतीप्रमाणे विशिष्ट घटनेसाठी विशिष्ट कारणे वा कारण-समुच्चयच जबाबदार ठरतात. जरी या समुच्चयातील सर्वच पैलू ती घटना घडविण्यात जबाबदार असले तरी इतिहासकारांच्या मते ते सर्वच सारख्या महत्त्वाचे नसतात व म्हणूनच इतिहासकार त्यांपैकी काहींची महत्त्व-पूर्ण म्हणून निवड करतो. पण प्रश्न असा की महत्त्वमापनाची कसोटी काय ?

ह्या प्रश्नाचे उत्तर देण्यासाठी वेबरने मेयर ह्या प्रख्यात जर्मन इतिहासकाराने उद्धृत केलेल्या अनेक उदाहरणांचा दाखला दिला आहे. आपण भारतीय इतिहासातील उदाहरणे घेऊ. भारतीय समाजातील स्थित्यंतरांच्या दृष्टीने प्लासीची लढाई (क्लाइव्ह व डुप्ले) महत्त्वपूर्ण आहे, पानिपतच्या लढाईत सदाशिवराव हत्तीवरून उतरून घोड्यावर बसून लढाईच्या धुमचक्रीत शिरले हेही महत्त्वाचे आहे. ही व अशी अनेक उदाहरणे आपणांस घेता येतील. आता या ठिकाणी प्रश्न हा आहे की मराठ्यांचा पानिपतला जो पराभव झाला त्याची कारणे कोणती ? पराभवा-पूर्वी घडलेल्या सर्व घटनांमधून पराभव साकार झाला हे खरे असले तरी पराभवा-पूर्वीच्या घटनांपैकी कोणत्या घटना महत्त्वपूर्ण व कोणत्या गौण मानावयाच्या ?

घटनांचे महत्त्व वा गौणत्व समजावून घेण्यासाठी इतिहासकार असा प्रश्न विचारू शकतो–समजा, प्लासीला फ्रेंचांचा विजय झाला असता तर काय झाले असते ? किंवा सदाशिवराव घोड्यावर बसून गर्दीत शिरले नसते तर पानिपतला वेगळे वळण मिळाले असते काय ? इतिहासकाराद्वारा विचारले जाणारे हे प्रश्न व न्यायाधीशाद्वारा कोणत्या परिस्थितीत व्यक्तीने गुन्हा केला किंवा परिस्थिती थोडी

वेगळी असती तर काय झाले असते असे विचारले जाणारे प्रश्न यांच्यात फरक नाही. वरील विवेचनावरून हे स्पष्ट होईल की एखाद्या घटनेच्या कारणमीमांसेत त्या घटनेपूर्वी घडलेल्या नानाविध घटनांपैकी एखादी घटना निवडून ती घडली नसती तर काय झाले असते या प्रश्नाच्या संदर्भात घटनेपूर्वीच्या घटनांचे महत्त्व जोखण्याचा इतिहासकार प्रयत्न करतो.

याचाच अर्थ हा की कोणत्याही घटनेची पर्याप्त व पुरेशी कारणे कोणती याचा निर्णय लावण्यासाठी इतिहासकार घटनांच्या एका संभाव्य क्रमाचे मानसचित्र तयार करतो व त्यानुसार विचार करून पुरेशा कारणांच्या संभाव्यतेचे अंदाज बांधतो. The historian imagines a possible development (in which the cause whose importance he is weighing is deemed to be absent) and in that way evaluates the significance and importance of that cause for the historical development known to have taken place. "घडलेल्या ऐतिहासिक विकासाची कारणमीमांसा करताना ज्या विशिष्ट कारणाचे ऐतिहासिक विकासाच्या दृष्टीने असणारे महत्त्व इतिहासकारास पारखून पाहावयाचे असते ते कारणच अस्तित्वात नाही असे गृहीत धरून ऐतिहासिक विकासासंबंधीचे काल्पनिक चित्र इतिहासकारास रेखाटता येईल."

अशी शक्यता वा संभाव्यता वस्तुनिष्ठ कशी होते ? प्लासीच्याच लढाईचे उदाहरण घ्या. प्लासीच्या लढाईत फ्रेंचांचा विजय किंवा पराभव ह्या दोनच शक्यता होत्या. ब्रिटिश तेथे जिंकले हे एक ऐतिहासिक सत्य आहे. पण समजा, दुसरी शक्यता प्रत्यक्षात उतरली असती तर काय झाले असते. फ्रेंचाचे धोरण लक्षात घेता (या धोरणाबद्दलचे मत त्यांच्याकडून अन्य ठिकाणी झालेल्या घडामोडींवर अवलंबून) भारतीय समाजास वेगळीच दिशा प्राप्त झाली असती. हा आमचा निष्कर्ष वस्तुनिष्ठ कारण हा निष्कर्ष फ्रेंचांच्या अन्य देशातील धोरणाबाबतच्या आमच्या ज्ञानावर अवलंबून राहील. या उदाहरणाप्रमाणेच अफझुलखानाशी झालेल्या संग्रामात शिवाजी ठार झाला असता तर काय झाले असते याचेही वस्तुनिष्ठ चित्र रेखाटणे शक्यच आहे.

आदर्श-प्ररूपाप्रमाणे वस्तुनिष्ठ संभाव्यतेची संकल्पना काल्पनिकच असली तरी दोघांमध्ये एक भेद आहे. आदर्श-प्ररूपाच्या निर्मितीत आपण काही वैशिष्ट्यपूर्ण लक्षणांवर जास्त भर देतो तर वस्तुनिष्ठ संभाव्यतेचे चित्र रेखाटताना प्रत्यक्ष स्थितीतील एखादा घटक अलग काढून तो घटक नसता तर काय झाले असते याचे रेखाटन करतो. वस्तुनिष्ठ संभाव्यता हे असे गृहीत आहे जे आमच्या अनुभवज्ञानावर आधारित आहे. पण अनेक घटनांच्या समुच्चयातून एखादी घटना काढून तीच घटना पुढील घटनांच्या घडणीसाठी निर्णायक आहे असे मानणे चूक आहे.

आम्ही फक्त त्या घटनेचे महत्त्व अधोरेखित करीत असतो. ती घटना एकमेवरीत्या पुढील घटनांसाठी जबाबदार ठरते असे म्हणता येत नाही. कारण घटनेच्या निर्मितीसाठी एकच एक कारण जबाबदार नसते अशी इतिहासाची साक्ष आहे. त्याचप्रमाणे अफझुलखान जिंकला असता तर महाराष्ट्राचे पूर्ण इस्लामीकरण झाले असते असेही वस्तुनिष्ठ संभाव्यतेचा सिद्धांत म्हणत नाही. फक्त अफझुलखान जिंकला असता तर महाराष्ट्राच्या इस्लामीकरणाची शक्यता तेवढी हा सिद्धांत सुचवितो. एखाद्या घटनेवर पुढील घटनांचे कारण म्हणून महत्त्व लादताना (वस्तुनिष्ठ संभाव्यतेच्या सिद्धांतानुसार) आम्हांस फक्त ही घटना घडली नसती तर पुढे घडलेल्या घटना निराळ्याच घडल्या असत्या एवढेच सुचवावयाचे आहे.

ज्या मानवीशास्त्रांद्वारा अध्ययनात ऐतिहासिक पद्धतीचा उपयोग केला जातो त्या शास्त्रांमधील कारणमीमांसेचे स्वरूप वरील विवेचनावरून स्पष्ट होऊ शकेल. या शास्त्रांमधील कारणमीमांसा संभाव्यतावादी आहे. याचे एक कारण अपुरी माहिती व त्यामुळे असलेले अपुरे ज्ञान हे आहे. दुसरे म्हणजे एखाद्या घटनेमागील घटनांची संख्या अमर्याद असल्याने या असंख्य घटनांमधून महत्त्वाच्या घटनांची निवड करण्यासाठी आम्हास एक काल्पनिक घटनाक्रमच आखणे भाग पडते. घटनांच्या निवडीचा बिंदू आत्मनिष्ठ (मूल्याभिमुखता) असल्याने कारणमीमांसेस संभाव्यतेचेच स्वरूप येते.

वस्तुनिष्ठतः शक्य असणाऱ्या घटनाक्रमातील संभाव्यतेचे प्रमाण भिन्नभिन्न असू शकते. १९४१–४२ च्या सुमारास देशात असलेले एकंदर तंग वातावरण लक्षात घेऊनही गांधी, पटेल, नेहरूंना पकडण्यात आले नसते तरी ४२ ची क्रांती घडली असती असे छातीठोकपणे कोणासही म्हणता येणार नाही. गांधीवगैरेंना पकडले नसते तर इतिहासाने वेगळे वळण घेतले असण्याची शक्यता जरी कमी होती तरी पुढाऱ्यांची धरपकड कमी महत्त्वाची ठरत नाही. वस्तुनिष्ठ संभाव्यतेचे कार्य एखाद्या घटनेसाठी जबाबदार ठरणाऱ्या घटनांचे ती घटना घडण्याच्या दृष्टीने असलेले महत्त्व तपासून पाहणे हे आहे; घटनाक्रम कसा राहिला असता याबाबत अभिप्राय देणे हे नाही.

वस्तुनिष्ठ संभाव्यतेच्या आधारे ज्यावेळी संभाव्यतेचे प्रमाण खूपच जास्त असलेले आढळेल त्यावेळी पर्याप्त कारणांचा व कमी असेल त्यावेळी आकस्मिक कारणांचा विचार करता येईल. महाराष्ट्राचे इस्लामीकरण हा अफझुलखानाच्या विजयाचा पर्याप्त परिणाम म्हणता येईल तर गांधी–नेहरूंची धरपकड हे ४२ च्या क्रांतीचे आकस्मिक कारण म्हणता येईल. 'आवश्यक कारण' वा 'आवश्यक अट' या संज्ञांऐवजी वेबरने 'पर्याप्त कारण' ही संज्ञा वापरण्याचे कारण हेच की विकास अतार्किक कसा असतो ते या संज्ञेद्वारा स्पष्ट व्हावे. कारणात्मक स्पष्टीकरणास

मान्यता देऊनही वेबरचा इतिहासाबाबतच्या निर्णायकवादी व प्रकृतीवादी दृष्टिकोनास कडवा विरोध होता.

याचा अर्थ हा की इतिहास हा तर्कसंगत नाही पण इतिहासकार इतिहासाचे सयुक्तीकरण करू शकतो. इतिहासकाराद्वारा असे सयुक्तीकरण होणे हे (१) मानवी इच्छांची अडमड व योगायोग वा अपघातामुळे निर्माण होणाऱ्या अनियमितता बाजूस सारून इतिहासाचे शास्त्रशुद्ध ज्ञान प्रस्तुत करण्याच्या त्याच्या क्षमतेवर अवलंबून राहील व ही क्षमता (२) कारण–परिणामसंबंधाची पर्याप्तता दाखविणारा संभाव्यतावादी वस्तुनिष्ठ अभिप्राय देण्यात इतिहासकारास किती यश मिळेल यावर अवलंबून असेल.

जरी इतिहास विशिष्ट घटनांशी व समाजशास्त्र सर्वसामान्य नियमांशी संबंधित असले तरी दोन्ही शास्त्रे प्रामुख्याने मानवी क्रियांशीच संबंधित असल्याने या दोन्ही शास्त्रांमधून वस्तुनिष्ठ संभाव्यता पद्धत उपयोगात आणली जाऊ शकते. वैयक्तिक कृती व सामाजिक क्रिया यांच्यात क्रियावर्ग या दृष्टीने वेबरला काहीच फरक आढळला नाही.

वस्तुनिष्ठ संभाव्यता व पर्याप्त कारण यांचा समाजशास्त्रज्ञ कसा उपयोग करून घेऊ शकतात याचे स्पष्टीकरण आवश्यक आहे. एखादा व्यापारी किंवा एखादा प्रशासक कृती करण्यापूर्वी त्यास उपलब्ध असणाऱ्या सर्व कृती-पर्यायांचे मूल्यांकन करून मग कोणती कृती करावयाची ते ठरवितो. समाजशास्त्रज्ञास वा इतिहासकारास मात्र अशी संधी मिळत नाही. त्यांना होऊन गेलेल्या कृतींच्या विश्लेषणाचे कार्य करावयाचे असते. कृती घडून गेल्यानंतर तिच्या पाठीमागील कारणांचे व प्रेरणांचे, त्या कृतीच्या उद्देशांचे व ती कृती करण्यासाठी उपयोगात आणलेल्या साधनांचे त्यास विश्लेषण करावे लागते. एखाद्या व्यक्तीने वा गटाने त्यांच्या पुढील उद्दिष्टांच्या पूर्तीसाठी केलेल्या क्रिया व उपयोगात आणलेली साधने उद्दिष्टपूर्तीच्या दृष्टीने उद्दिष्टांस अनुरूप होती की नाही हे शोधण्यासाठी समाजशास्त्रज्ञास 'बुद्धिसंगत व उद्दिष्टाभिमुख क्रिया' हा आदर्श–प्ररूप बनविता येईल. (या आदर्श प्ररूपात वस्तुनिष्ठतः संभाव्य असणाऱ्या कृतीचे काल्पनिक चित्र रेखाटले जाते. असे चित्र रेखाटताना नियोजित उद्दिष्ट, उपलब्ध साधने यांचा विचार हे ठरविण्यासाठी करावयाचा असतो की वापरण्यात आलेली साधने उद्दिष्टपूर्तीदृष्टचा पर्याप्त होती किंवा नाही).

वरील मार्गांचा अवलंब करूनच आदर्श-प्ररूपी क्रिया वा वस्तुनिष्ठतः संभाव्य क्रिया व प्रत्यक्ष क्रिया यांच्यातील अंतराचे मोजमाप करता येणे शक्य आहे. या मापनात अतार्किकतेमुळे, योगायोगामुळे व भावना विवशतेमुळे प्रत्यक्ष क्रिया व आदर्श प्ररूप यांच्यात अंतर कसे येते हेही समजावून घेता येईल. म्हणूनच असे म्हणता

येईल की If a human action, whether individual or collective, implies a causal relationship, the categories of objective possibility and adequate causation are automatically applicable to it. जर मानवी क्रियेत, मग ती वैयक्तिक असो वा सामूहिक, कार्यकारणसंबंध अंतर्भूत असेल तर वस्तुनिष्ठ संभाव्यता व पर्याप्त कारणाची संकल्पना त्या क्रियेस लागू करता येईल.

मानव-क्रिया-विवरणात समाजशास्त्रज्ञासाठी दोन मार्ग मोकळे आहेत–(१) व्यक्ती व गट यांच्याकडून घडलेल्या सामाजिक क्रियांच्या बाह्यावलोकनाच्या आधारे त्यांचे विवरण करावयाचे किंवा (२) अशा विवरणात विवक्षित वा विशिष्ट स्थितीत व्यक्ती वा गटाकडून घडलेल्या सामाजिक क्रियांचे परिणाम व्यक्ती वा गट यांच्या हेतूंना अनुरूप आहेत वा नाही याचेही विश्लेषण करावयाचे. दुसऱ्या व्यक्तींच्या वर्तनाशी अर्थपूर्णपणे संबंधित असणे हे सामाजिक क्रियेचे मूलभूत वैशिष्टच आहे–वर्तन करीत असताना दुसऱ्या व्यक्तीही वर्तनाबाबतच्या स्पष्ट तहाचे पालन करतील ह्या अपेक्षेमुळे, सामाजिक प्रमाणकांचे दुसऱ्या व्यक्तीही अनुसरण करतील या विश्वासामुळे, प्रमाणकांचा भंग केल्यास होणाऱ्या शिक्षेच्या भीतीमुळे दुसऱ्यांकडून विशिष्ट स्वरूपाचेच वर्तन होईल या आशेवर विसंबून राहणाऱ्या कर्त्याच्या त्यासंबंधीच्या अपेक्षा सत्य ठरतील किंवा नाही याचे उत्तर शोधण्यासाठी, परिस्थितीचा वस्तुनिष्ठ दृष्टीने विचार करून त्या आधारावर आदर्श-क्रियेचा आराखडा समाजशास्त्रज्ञ तयार करू शकेल.

अशा तयार केलेल्या आराखड्याशी कर्त्याद्वारा प्रत्यक्षत: घडलेल्या क्रियांची तुलना करूनच जी गृहीते घेऊन कर्ता चालला ती गृहीते कर्त्याने धरणे योग्य होते की नाही, क्रियौघात कर्त्याकडून कोणत्या चुका झाल्या व तिच्या मूळ मार्गापासून क्रियेचे विचलन होण्यास कोणते अनपेक्षित बाह्य घटक जबाबदार ठरले याचे आकलन होऊ शकते.

नैतिक तटस्थता (Ethical Neutrality)

शास्त्रज्ञाच्या नैतिक तटस्थतेबाबतची समस्याही पद्धतिशास्त्राचा विचार करताना लक्षात घ्यावयाची आहे. सोप्या शब्दांमध्ये ही समस्या मांडावयाची झाल्यास आपणांस असे म्हणता येईल की शास्त्रीय संशोधनामुळे ज्यास ज्ञानक्षेत्रात प्रतिष्ठा लाभली आहे अशा शास्त्रज्ञाने आपली वैयक्तिक मते व दृष्टिकोन प्रतिष्ठेच्या दाबाखाली दुसऱ्यांना स्वीकारावयास लावावे का ? शास्त्र व श्रद्धा या गोष्टींमधील अंतर कोणीच नाकारीत नाही व म्हणूनच श्रद्धेपोटी 'बाबा वाक्यं प्रमाणम्' मानण्याची आवश्यकता नाही. पण दैनंदिन व्यवहारामधून ही प्रवृत्ती केवळ धार्मिकच नव्हे तर नैतिक, राजकीय आदी अन्य क्षेत्रांमधूनही मोठ्या प्रमाणावर आढळते.

वेबरची याबाबतीतली भूमिका कोणत्याही अंधपणास बळी पडणारी नसल्याने त्याच्यावर सर्वांचाच रोष होणे साहजिकच आहे. समाजवाद्यांना व मार्क्सवाद्यांना विद्यापीठांमधून शिकविण्याची संधी मिळू नये या आग्रहापाठीमागे कारण हेच की अशा प्रतिष्ठित जागांवरून त्यांना आपली मते दुसऱ्यांवर लादण्याची चांगली संधी मिळेल. पण वेबरचे मत याच्या अगदी उलट होते. समाजवाद्यांना व मार्क्सवाद्यांना विद्यापीठांमधून प्राध्यापकांच्या जागा द्याव्या असा त्याचा आग्रह होता. एक गोष्ट मात्र त्याच्या मते अक्षम्य होती. ज्यांना arbitrarily निवडलेल्या उद्दिष्टांशिवाय अन्य कोणतेही समर्थन नाही अशा वैयक्तिक धारणा व मूल्याभिप्रायांची अनुभवाच्या आधारे सिद्ध करता येणाऱ्या व शास्त्रीयत: प्रमाणित अवलोकन–निरीक्षणांशी गल्लत करून आमच्या वैयक्तिक व आत्मनिष्ठ श्रद्धा शास्त्रीय सत्य म्हणून लोकांपुढे प्रस्तुत करणे हे मात्र अक्षम्य आहे. अध्यापन व संशोधन अशा दोन वेगवेगळ्या पातळींवर वेबरने या प्रश्नाचा ऊहापोह केला आहे.

अध्यापकांनी अध्यासनांवरून विद्यार्थ्यांना कोणत्याही गोष्टीसंबंधी त्यांनी केलेले मूल्यांकन देऊच नये असे वेबरचे मत नव्हतेच. फक्त त्याचे याबाबतीत म्हणणे एवढेच होते की कोणत्याही घटनेचे शास्त्रशुद्ध विश्लेषण व त्या घटनेबाबतचा वैयक्तिक अभिप्राय यांची गल्लत करून चऱ्हाट लावले की ऐकणारे कंटाळतात. म्हणूनच स्वत:ची प्रतिमा डागळू नये म्हणून प्राध्यापकाने सुधारकाचा आव आणून अध्यापनाच्या कार्याकडे दुर्लक्ष करू नये. कारण सुधारकाचा आव आणला तरी प्रत्यक्ष सुधारणा घडवून आणणे काही त्याच्या हाती नाही. म्हणूनच घटनांचे ज्ञान करून देताना शिक्षकाने नैतिक तटस्थतेची भूमिका स्वीकारणेच योग्य ठरते. पण वेबरच्या नैतिक तटस्थतेचा व भीती व दांभिकपणामुळे स्वत:ची वैयक्तिक मते ठासून सांगण्याचे टाळण्याचा काही संबंध नाही. शिक्षकाने कोणत्याही दडपणामुळे स्वत:ची मते मांडण्यापासून परावृत्त होणे योग्य नाही. आदर्श शिक्षक कसा याचे विवेचन करताना वेबरने शिक्षकाच्या कार्याचे केलेले विवेचनच पाहा. The teacher should fulfill his task with simplicity, suppressing his personality in order solely to dispense instruction; in explaining the matters within his province, never ignore disagreeable facts, particularly those which might be embarrassing for his personal views; and distinguish between empirical observations and value judgements, between research and private conviction. शिक्षकाने शिकविताना स्वत:चे व्यक्तिविशेष बाजूस ठेवून साध्या व सरळ पद्धतीनेच शिकविले पाहिजे. आपला विषय शिकवताना न पटणारी व विशेषत: त्याच्या मतांशी विसंगत असणारी तथ्ये शिक्षकाने दुर्लक्षू नये. अनुभवाधिष्ठित निरीक्षण व मूल्याभिप्राय, संशोधन व विश्वास यांच्यात शिक्षकाने नेहमीच भेद राखला पाहिजे.

संशोधनाबाबत परिस्थिती बरीच निराळी आहे. स्वभावतःच शास्त्राचे मूल्याभिप्रायांशी वाकडे आहे. म्हणूनच संशोधनपातळीवर विचार करता शास्त्र व दृढविश्वास यांच्यात अंतर राखणे ही तार्किक गरज आहे. शास्त्रास स्वतःच्या विश्वास, श्रद्धांप्रमाणे वळवणे हे पाप आहे. दुसऱ्यांच्या मतांची अध्ययनविषय म्हणून निवड करण्यात काहीच गैर नाही पण ज्याक्षणी दुसऱ्यांच्या मतांवर आपण आपले मत प्रगट करतो त्याक्षणी आपण शास्त्राची कास सोडतो हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. मूल्यांकनांचे अध्ययन गैर नाही पण मूल्यांकन मात्र अशास्त्रीय ठरते. शास्त्रज्ञ हा कोणताच वादी असू नये. शास्त्रीय संशोधनासाठी उपलब्ध असणाऱ्या साधनांच्या साह्याने एखादे तथ्य समजावून सांगता आले नाही तर ते तथ्यच नव्हे थोतांड आहे असे म्हणणे किंवा त्या तथ्याकडे दुर्लक्ष करणे योग्य ठरत नाही

शास्त्राने सर्व वादांचा, तत्त्व-व्यवस्थांचा त्यागच करावयास हवा. अशी भूमिका ठेवल्यास शास्त्र कृतीशील माणसांसाठी काय करू शकते ? क्रियाशील माणसाने उद्दिष्ट निवडले की ह्या उद्दिष्टाच्या प्राप्तीसाठी योग्य ती साधने कोणती, ही साधने वापरल्यास त्याचे संभाव्य परिणाम कोणते हे शास्त्र सांगू शकेल क्रियाशील माणसाने हाती घेतलेल्या कार्याचे महत्त्व, क्रियाशील माणसांच्या कार्याभोवतालची परिस्थिती व कार्याच्या अटी आणि कार्यात कोणत्या मूल्यांशी त्यास सामना करावा लागेल याची कल्पनाही शास्त्र देऊ शकते. संक्षिप्ततः आपणांस असे म्हणता येईल की Science can tell us what we can do and in some cases what we want to do, never what we ought to do. शास्त्र आम्हांस आम्ही काय करू शकतो व काही वेळा आम्ही काय करू इच्छितो हे सांगू शकते पण आम्ही काय केले पाहिजे हे आम्हांस शास्त्र कधीच सांगू शकत नाही.

समाजशास्त्र व सामाजिक क्रियांचा सिद्धांत

सामाजिक क्रियांचे वा मानवाच्या सामाजिक वर्तनाचे वेबरने प्रस्तुत केलेले वर्गीकरण हा वेबरच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाचा एक महत्त्वपूर्ण पैलू आहे. समाजशास्त्राची वेबरने केलेली व्याख्या लक्षात घेतली तर आपणांस हेच दिसून येईल की समाजशास्त्राच्या स्वरूपासंबंधी व समाजशास्त्राच्या कार्याविषयी वेबरने मांडलेला दृष्टिकोन सामाजिक क्रियांकडे पाहण्याच्या त्याच्या दृष्टिकोनावरच आधारित आहे. ॲरॉनने दाखविल्याप्रमाणे प्रभुत्वप्रकारांसंबंधी वेबरने केलेले विवेचन त्याच्या सामाजिक क्रियांच्या वर्गीकरणावरच आधारले आहे. सामाजिक क्रियांचे वर्गीकरण प्रस्तुत करताना वेबरने वर्तमान समाजस्थितीचे व वर्तमान समाजाच्या व्यवच्छेदक लक्षणाचेही निर्वचन केले आहे. बुद्धिनिष्ठा व सयुक्तिकता ही वर्तमानयुगात केवळ शास्त्रीय विचारांच्या चौकटीतच बंदिस्त राहिली नसून

आज जीवनाच्या विविध पैलूंकडे बघण्याचा आमच्या दृष्टिकोनच बुद्धिनिष्ठ व सयुक्तिक होत चालला आहे. मानवजीवनाचे असे कोणते क्षेत्र वा असा कोणता पैलू आहे की ज्यात बुद्धीऐवजी भावनांना, शास्त्रीयतेऐवजी मूल्यांना व श्रद्धांना महत्त्व राहील हे स्पष्टपणे दर्शविणे आज आवश्यक झालेले आहे. या सर्वच कारणां-मुळे वेबरने प्रस्तुत केलेल्या सामाजिक क्रियांच्या वर्गीकरणाचा विचार करणे आवश्यक आहे.

मानवाच्या सामाजिक वर्तनाचे संभाव्य परिणाम व सामाजिक वर्तनाची दिशा यांचे कारणांसहित स्पष्टीकरण करण्यासाठी सामाजिक वर्तनाचे निर्वचनात्मक आकलन करून घेण्याचा समाजशास्त्र प्रयत्न करते. समाजशास्त्राची वेबरने केलेली ही व्याख्या लक्षात घेतल्यास सामाजिक क्रियांच्या स्वरूप व प्रकारांच्या विवेचनास वेबरच्या सामाजशास्त्रात काय महत्त्व आहे हे स्पष्टपणे लक्षात येईल सामाजिक क्रियांच्या स्वरूप व प्रकारांचे वेबरने केलेले स्पष्टीकरण लक्षात घेण्यापूर्वी आपणास हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे की क्रिया ही संज्ञा वेबरने विशिष्ट अर्थानेच वापरली असून त्याच्या मते मानवाचे कोणतेही वर्तन क्रिया या संज्ञेत समाविष्ट होईलच असे नाही. क्रिया कोणत्या वर्तनास म्हणता येईल हे स्पष्ट करताना वेबरने असे म्हटले आहे की ज्या वर्तनाचा वर्तन करणाऱ्या व्यक्तीच्या दृष्टीने काही निश्चित अर्थ असतो अशाच वर्तनास क्रिया म्हणून संबोधता येईल. याचा अर्थ हाच की वर्तन क्रिया म्हणून संबोधले जाण्यासाठी त्या वर्तनास कर्त्याच्या दृष्टीने अर्थ असावयास हवा. ह्या प्रकारच्या क्रिया मौलिक वा शारीरिक किंवा बाह्य वा आंतरिक असणे शक्य आहे. एखाद्या स्थितीत व्यक्तीने प्रत्यक्षपणे केलेला हस्तक्षेप ही जशी क्रिया म्हणता येईल त्याचप्रमाणे हस्तक्षेप करण्याचे टाळणे हीदेखील क्रियाच म्हणता येईल. क्रिया या संज्ञेच्या अर्थाचे स्पष्टीकरण केल्यानंतर वेबर सामाजिक क्रियांच्या स्वरूप व प्रकारांच्या विवेचनाकडे वळला आहे. सामाजिक क्रियेची व्याख्या करताना ती कर्ता व अन्य यांच्या संदर्भातच करणे योग्य आहे. सामाजिक क्रियेची व्याख्या करताना वेबरने म्हटले आहे की दुसऱ्यांचे वर्तन लक्षात घेऊन करण्यात आलेली किंवा दुसऱ्यांच्या वर्तनास अभिमुख असणारी व कर्त्याच्या दृष्टीने अर्थपूर्ण असणारी कोणतीही क्रिया सामाजिक क्रिया म्हणता येईल.

सामाजिक क्रिया ह्या संज्ञेत ज्याप्रमाणे दुसऱ्यांच्या वर्तनाचा विचार करून त्यास अभिमुख असणाऱ्या प्रत्यक्ष कृतीचा आपणांस समावेश करता येईल, त्याच-प्रमाणे तटस्थ वा निष्क्रीय संमती हीदेखील सामाजिक क्रियाच ठरते. दुसऱ्यांच्या वर्तनाप्रत अभिमुख असणारी क्रिया दुसऱ्यांच्या गतकालीन, वर्तमान वा भविष्य-कालीन वर्तनाप्रती अभिमुख असू शकते व अशा प्रकारे अभिमुख असणारी क्रिया ही सामाजिक क्रिया म्हणता येईल. दुसरे वा अन्य हा व्यक्तिनिदर्शक शब्द असल्याने

अचेतन वस्तूंप्रत अभिमुख असणारी क्रिया ही जरी बाह्यतः अवलोकिता येत असली तरी ती सामाजिक क्रिया ठरत नाही. दुसऱ्यांच्या वर्तनाप्रतीची अर्थपूर्ण अभिमुखता हीच जर कर्त्याच्या क्रियेची सामाजिकता निर्धारित करीत असेल तर त्या आधारे आपणांस हेही दाखविता येईल की व्यक्तींमध्ये प्रत्यक्षतः आलेला संपर्क सामाजिक स्वरूपाचाच असतो असे नाही. दुसऱ्या व्यक्तींच्या क्रियांना समरूप असणारी क्रिया म्हणजे सामाजिक क्रिया नव्हे. पावसाची सर येताच रस्त्यावरील व्यक्ती आपापल्या छत्र्या उघडतात. या सर्वांच्या क्रिया सारख्या आहेत म्हणून काही त्या सामाजिक ठरत नाहीत.

सामाजिक क्रियेच्या स्वरूपाचे वेबरने केलेले वरील स्पष्टीकरण लक्षात घेतल्यानंतर आपणांस त्याने दिलेल्या क्रिया प्रकारांच्या विवेचनाकडे वळता येईल. क्रियेची सामाजिकता ही तिच्या अर्थपूर्ण अभिमुखतेवरच असल्याने सामाजिक क्रियांचे वर्गीकरण अभिमुखता-स्वरूप लक्षात घेऊन करता येण्यासारखे आहे. अभिमुखता-स्वरूप लक्षात घेऊन वेबरने सामाजिक क्रियांचे चार प्रकार पाडले आहेत. या प्रकारांना वेबरने उद्दिष्टाभिमुख तर्कसंगत क्रिया (Zweckrational), मूल्याभिमुख तर्कसंगत क्रिया (Wertrational), संवेगात्मक क्रिया (Affective or emotional) व परंपरात्मक क्रिया (Traditional) अशा संज्ञा दिल्या आहेत. प्रभुत्व प्रकारांप्रमाणे सामाजिक क्रियांच्या प्रकारांबाबतही एक गोष्ट लक्षात घेणे आवश्यक आहे. वेबरने सामाजिक क्रियांच्या पाडलेल्या या प्रकारांचा आपणांस आदर्शप्ररूपे म्हणून विचार करता येईल. याचा अर्थ असा की प्रत्यक्ष जीवनात यांपैकी कोणताही क्रियाप्रकार शुद्ध स्वरूपात आढळत नाही.

उद्दिष्टाभिमुख तर्कसंगत क्रिया हा वेबरने दर्शविलेला प्रकार व पॅरेतोने दर्शविलेला तर्कनिष्ठ क्रिया हा प्रकार यांच्यात खूपच साम्य आहे. उद्दिष्टाभिमुख क्रियेत कर्त्यास त्याच्यापुढील उद्दिष्टाची स्पष्ट कल्पना असते व हे उद्दिष्ट परिस्थितीतील विविध घटकांचा विचार करून कसे साध्य करता येईल याचा बुद्धिनिष्ठ आराखडा कर्ता बांधीत असतो. परिस्थितीतील घटकांपैकी उद्दिष्टपूर्तीसाठी कोणत्या घटकांचा साधन म्हणून उपयोग करून घेता येईल, त्यांच्यापैकी कोणते साधन उद्दिष्टपूर्तीच्या दृष्टीने जास्त प्रभावी असेल, परिस्थितीतील कोणते घटक उद्दिष्ट-पूर्तीच्या मार्गात अडथळास्वरूप ठरण्याची शक्यता आहे व त्यांना कसे टाळता येईल या सर्व गोष्टींचा विचार करून कर्ता जी क्रिया संचालित करतो तिचा उद्दिष्टाभिमुख तर्कसंगत क्रिया म्हणून उल्लेख करता येईल.

मूल्याभिमुख क्रियेसही वेबरने तर्कसंगत क्रिया म्हणून संबोधले आहे. या प्रकारच्या क्रियांची पॅरेतोने तर्कविसंगत वर्तन म्हणूनच बोळवण केली असती कारण क्रियांकडे बघण्याचा पॅरेतो व वेबर यांचा दृष्टिकोनच निरनिराळा आहे. पॅरेतो मानवी

क्रियांकडे कर्त्याच्या दृष्टीने नव्हे तर निरीक्षकाच्या वा त्रयस्थाच्या दृष्टीने पाहतो. याउलट क्रियांचा विचार करताना कर्ता त्याच्या क्रियेस देत असलेला अर्थ वेबर केन्द्रीय महत्त्वाचा मानत असल्याने मूल्याभिमुख क्रिया वेबरच्या मते तर्कसंगतच ठरते. तलवारद्वंद्वाचे आव्हान स्वीकारणाऱ्या सेनाधिकाऱ्याचे किंवा बुडत्या जहाजाबरोबर स्वतःही जलसमाधी घेणाऱ्या जहाजाच्या कप्तानाचे वर्तन हे या प्रकारच्या क्रियेचे उदाहरण म्हणून सांगता येईल. या प्रकारात कर्ता आपल्या वर्तनाद्वारा निश्चित उद्दिष्ट साधण्याचा प्रयत्न करतो असे नाही. पण तो जसा वागतो त्यापेक्षा निराळ्याप्रकारे वागणे हेच मुळी कर्त्यासाठी अपमानास्पद वा लाजिरवाणे असते. जहाज बुडत असताना कप्तान इतरांअगोदर स्वतःचा जीव वाचवू शकतो पण मग त्यास कोठे तोंड काढण्यास जागा राहत नाही. स्वमूल्यांशी एकनिष्ठ राहण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या कर्त्याचे वर्तन त्याच्या दृष्टीने विचार केल्यास रास्त वा तर्कसंगतच ठरते.

संवेगात्मक क्रिया वा भावनिक वर्तन हा वेबरने दर्शविलेला तिसरा क्रियाप्रकार होय. संवेगांची अभिव्यक्ती ज्या प्रकारच्या वर्तनातून होते ते संवेगात्मक वर्तन होय. मुलाचा राग आला असता त्यास धपाटे घालणाऱ्या आईचे वर्तन, पंचानी दिलेल्या चुकीच्या निर्णयामुळे बाद झालेल्या फलंदाजाने रागाने फेकलेली बॅट ही या प्रकारच्या वर्तनाची उदाहरणे म्हणता येतील. या प्रकारच्या वर्तनात वर्तनाचे स्वरूप उद्दिष्टांच्या वा मूल्यांच्या संदर्भात न ठरता वर्तन ही कर्त्यांची एक संवेगात्मक प्रतिक्रियाच असते.

मानवी वर्तनांपैकी जे वर्तन प्रथा-परंपरांनी निर्देशित व निर्धारित झाले असते अशा वर्तनास आपण परंपरात्मक वर्तन म्हणू शकतो. गुढीपाडव्यास गुढ्या उभारणे, दिवसातून तीनदा नमाज पढणे, चातुर्मासात कांदालसूण वर्ज्य मानणे इत्यादी अनेक उदाहरणे परंपरात्मक वर्तनाचे स्वरूप स्पष्ट करण्यासाठी देता येतील. परंपरात्मक वर्तनात कर्ता उद्दिष्टाने, मूल्याने किंवा संवेगाने प्रेरित झालेला नसतो तर असे वर्तन त्याच्या अंगवळणीच पडून गेले असते व अपरिहार्यतः तो ते गिरवीत राहतो.

वेबरने दर्शविलेल्या या सामाजिक क्रिया-प्रकारांवर बरीच साधकबाधक टीका झालेली आहे. सामाजिक क्रियांचे वेबरने केलेले वर्गीकरण महत्त्वाचे का आहे याचे स्पष्टीकरण आम्ही क्रिया-प्रकारांच्या विवेचनाकडे वळण्यापूर्वी सुरुवातीसच दिले आहे.

धर्माचे समाजशास्त्र (Sociology of Religion)

वेबरचे धर्माच्या समाजशास्त्रासंबंधीचे विवेचन त्याच्या मूल्यविषयक तत्त्वज्ञानाशी निगडित असल्याने समाजातील मूल्यासंबंधीचा व मूल्य आणि क्रिया

यांच्यातील संबंधाबाबतचा वेबरचा दृष्टिकोन सुरुवातीसच समजावून घेणे उपयुक्त ठरण्यासारखे आहे. पद्धतिशास्त्रावरील विवेचनात आपण हे पाहिले आहे की वेबरसाठी संस्कृतीच्या शास्त्राचे मुख्य उद्दिष्ट व्यक्ती आपल्या अस्तित्वास जो अर्थ देतात तो आत्यंनिष्ठ अर्थ समजावून घेणे हाच आहे व आदर्शप्ररूप (ideal type) हे त्यासाठी वापरता येण्यासारखे एक साधन आहे.

संस्कृतीच्या शास्त्रासंबंधीचा वेबरचा दृष्टिकोन लक्षात घेतला तर व्यक्तीच्या सामाजिक वर्तनाबाबत त्यास वाटणारे शास्त्रीय औत्सुक्य कोणत्या दिशेने अग्रेसर झाले आहे याची स्पष्ट कल्पना आपणांस येण्यासारखी आहे. जीवन जगताना व्यक्तींनी आपल्या जीवनास जो अर्थ दिला किंवा व्यक्ती जगण्यास जो अर्थ देतात तो समजावून घेणे वेबरला केन्द्रीय महत्त्वाचे वाटले. कारण या अर्थाचे आकलन झाल्याखेरीज व्यक्तींच्या वर्तनाचे ज्ञानच होणे शक्य नाही. मानवी वर्तनाबाबतच्या या प्रकारच्या औत्सुक्यास वेबरने ज्ञान व क्रिया यांच्यात जो संबंध मानला त्याच संबंधाने साकार केले आहे. व्यक्ती आपल्या जगण्यास काय अर्थ देतात याचे आकलन करून घेताना आपणांस दोन गोष्टींमधील भेद सतत लक्षात ठेवला पाहिजे. मानव चांगले-वाईट काय यासंबंधीचे निर्णय ज्याप्रमाणे घेत असतो त्याच-प्रमाणे चांगल्या-वाईटाच्या कल्पना (मूल्ये) तो निर्माण करीत असतो. मानवी अस्तित्व हे मूल्यनिर्मिती व मूल्यांवरील विश्वासाची वर्तनातून होणारी अभिव्यक्ती यांनी व्यापलेले आहे. ज्या मूल्यांनी व्यक्तींच्या जीवनास अर्थप्रदान केला त्यांचाच संदर्भ घेऊन व्यक्तींच्या वर्तनाचे आकलन करून घेणे हेच संस्कृतीच्या शास्त्राचे प्रमुख उद्दिष्ट आहे.

जीवनास अर्थप्रदान करण्याच्या दृष्टीने मूल्यांना असलेल्या महत्त्वासंबंधीचा वेबरचा विचार त्याच्या मूल्यविषयक सिद्धांतास त्याच्या क्रिया-सिद्धांताशी जोडणारा दुवा आहे. समाजशास्त्रासंबंधीचा वेबरचा दृष्टिकोन लक्षात घेता मूल्य (value) व क्रिया (action) यांच्यात त्याने दर्शविलेला संबंध लक्षात घेणे आवश्यकच आहे.

वेबरच्या मतानुसार मूल्यांसंबंधीचा निर्णय मन ज्या प्रकारे घेते त्या प्रकारा-मध्ये व सत्यासंबंधीचा निर्णय ज्या प्रकारे घेण्यात येतो त्या प्रकारामध्ये मूलभूत अंतर आहे. हे अंतर शास्त्रव्यवस्था व मूल्यव्यवस्था यांच्यातील अंतराचे निर्धारण करीत असते. शास्त्रव्यवस्थेत तथ्य, बुद्धी, प्रात्यक्षिक व पुरावा यांचे मनावर अधिराज्य असते तर मूल्यांसंबंधीचा निर्णय आमच्या मनाच्या स्वातंत्र्यावर अवलंबून असतो. म्हणूनच चांगल्या-वाईटासंबंधीच्या कल्पनांची जबरदस्ती कोणा-वरही करता येऊ शकत नाही. मांसभक्षण चांगले की वाईट हे ज्याचे त्यानेच ठरवायचे असते.

मूल्यांसंबंधीचा वेबरचा दृष्टिकोन दरखीम व पॅरेतो यांच्या दृष्टिकोनापेक्षा बराचसा निराळा आहे. दरखीमसाठी समाज हाच सर्व मूल्यांचा उगमस्रोत आहे. मूल्यांना सामाजिक संदर्भ असतो हे जरी वेबरला मान्य असले तरी वेबरचा समाज हे काही व्यक्तिपल्याड असणारे सत्य नाही. समाज हा शेवटी व्यक्ती मिळूनच बनलेला असतो व प्रत्येक समाज विशिष्ट मूल्यव्यवस्था व्यक्तींवर लादीत असला तरी दोन भिन्न समाजांच्या मूल्यव्यवस्थांपैकी कोणती चांगली व कोणती अनिष्ट याचा निर्णय लावता येणे केवळ अशक्य आहे. सर्व तत्त्वचिंतने व मूल्यविचार अतार्किक असतात हे पॅरेतोप्रमाणेच वेबरलाही मान्य आहे. पण संस्कृतीचे शास्त्र एखादी मूल्यव्यवस्था तार्किक आहे की अतार्किक याचा शोध घेत बसत नाही तर व्यक्तींनी आपल्या अस्तित्वास प्रदान केलेल्या अर्थाचे आकलन करून घेण्याचा प्रयत्न करते. साहजिकच समाजव्यवस्थेतील अद्वितीयतेचा शोध घेण्याचे व तिला समजावून घेण्याचे उद्दिष्ट वेबरसाठी जास्त महत्त्वपूर्ण ठरते. विशिष्ट समाजात धर्माची भूमिका काय राहिली आहे व त्या समाजात मूल्यांचा त्यांच्या महत्त्वानुसार कोणता क्रम लावण्यात आला आहे याच प्रश्नांना वेबरच्या दृष्टीने जास्त महत्त्व आहे.

वेबरच्या मूल्यांसंबंधीच्या विवेचनात आपणांस त्याच्या दोन वेगवेगळ्या अभिवृत्तींची (Attitudes) प्रचीती येते. एखादा राजकारणी मूल्यासंबंधी कशा प्रकारे विचार करील व समाजशास्त्रज्ञ मूल्यासंबंधी कशा प्रकारे विचार करील यासंबंधीच्या विवेचनात त्याने राजकारणी व समाजशास्त्रज्ञ यांच्या अभिवृत्तींमधील भिन्नता स्पष्ट केली आहे. ही भिन्नता दर्शविण्यासाठी त्याने उत्तरदायित्वाचे नीतिशास्त्र (Ethic of Responsibility) आणि तत्त्वनिष्ठेचे नीतिशास्त्र (Ethic of Conviction) या दोन संज्ञांचा वापर केला आहे. त्याच्या विवेचनानुसार राजकारणी पुरुषाच्या वर्तनात मूल्यांसंबंधीची तडजोड व कोणत्या परिस्थितीत कोणते साधन प्रभावी ठरेल यासंबंधीचा विचार प्राधान्येकरून आढळतो. उत्तरदायित्वाचे नीतिशास्त्र राजकारणी व्यक्तींच्या वर्तनास चालना देत असून हे नीतिशास्त्र साधन–साध्याच्या संदर्भात क्रियांचे निर्वचन करणारे आहे. राजकारणी व्यक्तींना विशिष्ट उद्दिष्ट साध्य करून घेण्यासाठी वेळप्रसंगी गैर मार्गांचाही उपयोग करणे भाग पडते पण अशा गैरमार्गांचे समर्थन उद्दिष्टाच्याच संदर्भात करता येते. गदायुद्धाचे नियम धाब्यावर बसविण्याचा सल्ला भीमास देताना कृष्णाची वृत्ती याच प्रकारची होती. दुर्जनांचा नायनाट हे उद्दिष्टच उदात्त असल्याने ते साध्य करून घेण्यासाठी गदायुद्धाचे नियम मोडणेही समर्थनीयच ठरते असाच युक्तिवाद श्रीकृष्णाने केला आहे.

पण उत्तरदायित्वाचे नीतिशास्त्र उद्दिष्टांच्या संदर्भात साधनांचे समर्थन असले तरी ही उद्दिष्टे कोणी ठरवायची ? याच प्रश्नाच्या संदर्भात मूल्यनिर्धारणाशी

संबंधित अशा समस्या उत्पन्न होतात. व्यक्तींनी कोणत्या मूल्यांवर विश्वास ठेवावा हे कोणी ठरवायचे ? वेबरच्या मतानुसार चांगल्या-वाइटासंबंधाच्या कल्पना व्यक्तींवर वा गटांवर लादताच येऊ शकत नाही. प्रत्येक व्यक्तीस वा गटास याबाबतीत स्वातंत्र्य असावयास हवे. पण याचा अर्थ असा होतो की कोणता वाद किंवा कोणती संस्कृती श्रेष्ठ याचा निर्णय लागणेच शक्य नाही. प्रत्येक राष्ट्राची संस्कृती वैशिष्टचपूर्ण असते व प्रत्येक राष्ट्र आपल्याच संस्कृतीच्या श्रेष्ठत्वाचा दावा करणार. पण या वादाचा निर्णय लागणे शक्य नाही. राष्ट्रांबाबत जे सत्य आहे तेच एका समाजातील विभिन्न गटांच्या वा वर्गांच्या बाबतीतही सत्य ठरते. उद्योगधंद्यांचे राष्ट्रीयीकरण करावे या मताचे समर्थन करणारे गट जसे समाजात असतात त्याचप्रमाणे राष्ट्रीयीकरणास विरोध करणारे गटही असतात. या गटांमधील वाद किंवा भांडण हे प्रामुख्याने मूल्यांमधील संघर्षच आहे व त्याचा निर्णय लागणे शक्य नाही. निर्णय फक्त एकाच प्रकारे लागू शकतो व तो म्हणजे एका गटाने आपली इच्छा इतरांवर लादणे. पण मग या संदर्भात न्यायान्यायाचा प्रश्न उपस्थित होतो.

मूल्यांमधील संघर्ष हा वेबरच्या मते स्वाभाविकच मानावयास हवा. ऐतिहासिकत: मूल्ये परस्परविसंगत तर असतातच पण त्याचबरोबर समाजात ह्या परस्परविसंगत मूल्यांची एकाच वेळी साधना करणेही अशक्यच असते. युद्धनीतीस आधारभूत असणारी मूल्ये, सामाजिक न्यायाच्या कल्पनेचे अधिष्ठान असणारी मूल्ये, शांततामय सहजीवनास आधारभूत असणारी मूल्ये ही एकमेकास केवळ विसंगतच नव्हे तर बरेचदा परस्परविरोधीही असतात.

याच ठिकाणी तत्त्वनिष्ठेचा (Ethic of Conviction) प्रश्न उपस्थित होतो. मूल्यांना वर्तनातून अभिव्यक्त करण्याचे परिणाम काय होतील याचा क्षणभरही विचार न करता तत्त्वपालनास उद्युक्त करणारी नीती ही राजनीतीपेक्षा निराळीच आहे. राजकारणी पुरुषांची वृत्ती ही प्रामुख्याने वर्तनाच्या संभाव्य परिणामांचा विचार करण्याकडे झुकलेली असते व त्यामुळे बरेचदा त्यांना परिस्थिती विचारात घेऊन तत्त्वांना मुरडही घालावी लागते. ही वृत्ती अर्थातच साधनात्मक वृत्ती (Instrumental Attitude) म्हणता येईल. या उलट 'पटेल तेच बोलणार व करणार' वृत्ती आहे. येथे तत्त्वाबाबत तडजोडही नाही व तत्त्वानुसरणाच्या संभाव्य परिणामांसंबंधीच्या विचारासही महत्त्व नाही.

वेबरच्या मते अशी तत्त्वनिष्ठा ही एकप्रकारे धार्मिक अभिवृत्तीचीच निदर्शक आहे. 'अहिंसा' हे मूल्य मानणाऱ्या व अहिंसाव्रताचे पालन करणाऱ्या शांततावाद्याच्या वृत्तीस भेकडपणाही म्हणता येईल किंवा ते धैर्याचे अत्यंत उदात्त असे स्वरूपही मानता येईल. 'दुसरा गाल पुढे करणारी' वृत्ती भेकडवृत्ती आहे की

ती उदात्त धैर्याची निदर्शक आहे हे ती वृत्ती प्रदर्शित करणाऱ्या कर्त्याच्या नैतिकतेवरच अवलंबून आहे. कर्ता कोणत्या नीतितत्त्वास प्राधान्य देतो व त्याप्रमाणे वागतो यासंबंधीचा विचार ॲरॉनने म्हटल्याप्रमाणे धर्माच्या समाजशास्त्रात येतो.

'अहिंसा' ह्या तत्त्वाविषयीची निष्ठा कर्त्याच्या विश्वासंबंधीच्या सम्यक दृष्टिकोनावर अवलंबून असते. दुसऱ्या शब्दांमध्ये सांगावयाचे झाल्यास आपल्यास असे म्हणता येईल की जीवनाविषयीचा व अस्तित्वाविषयीचा व्यक्तीचा दृष्टिकोन लक्षात घेतला तरच व्यक्तीची तत्त्वनिष्ठा आम्हांस बुद्धिगम्य होऊ शकेल. व्यक्ती शाकाहारीच का याचे आकलन व्यक्तीच्या जीवनविषयक दृष्टिकोनाच्या अनुषंगानेच होऊ शकेल. हा विचारच वेबरच्या धर्माच्या समाजशास्त्रास चालना देणारा आहे. विश्व व अस्तित्वासंबंधीच्या धार्मिक दृष्टिकोनाने व्यक्तींच्या ऐहिक व आर्थिक वर्तनास कसा घाट दिला आहे हा प्रश्न वेबरच्या धर्माच्या समाजशास्त्रातील केन्द्रीय महत्त्वाचा प्रश्न आहे.

धर्माच्या समाजशास्त्रासंबंधीच्या वेबरच्या विचारांचे विवेचन सुरू करण्यापूर्वी एक मुद्दा आग्रहाने पुढे मांडावयास हवा. कारण 'प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही' यांच्यातील संबंधाबाबतच्या वेबरने केलेल्या अध्ययनावरून असा एक समज निर्माण झालेला आहे की वेबरचे अध्ययन हा मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचे खंडन करण्याचा प्रयत्न आहे. वेबरच्या अध्ययनासंबंधीचा हा निष्कर्ष सपशेल चुकीचा आहे. ह्या मुद्यासंबंधी लिहिताना मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचे खंडन करण्याची कल्पना वेबरने कधीच ठेवली नाही असा स्पष्ट निर्वाळा त्यानेच दिला आहे. झेटलीनने तर स्पष्टच म्हटले आहे की कल्पनाशक्तीला अगदी मोकाट सोडले तरीही मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचे खंडन करण्यासाठीच वेबरने प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यातील संबंधाचे अध्ययन हाती घेतले असे म्हणता येणार नाही. चीन व भारतातील धर्मव्यवस्थांचे व ज्यू धर्माचे अध्ययन करताना वेबरने ठेवलेली दृष्टी लक्षात घेतली तर 'आर्थिक घटकास' त्याने तुच्छ लेखले असे म्हणताच येत नाही. 'दी प्रॉटेस्टंट इथिक अँड दी स्पिरीट ऑफ कॅपिटॅलीझम' या त्याच्या पुस्तकाच्या २६ व्या पानावर त्यानेच 'आर्थिक परिस्थिती लक्षात घेणे अत्यावश्यक आहे' असा विचार स्पष्टपणे व्यक्त केला. तेव्हा वेबरचे अध्ययन हे काही मार्क्सच्या सिद्धांताचे खंडन नाही. या अध्ययनात वेबरपुढे कोणते उद्देश होते याचे विवरण करताना (१) निरनिराळ्या समाजांमधील व्यक्तींचे वर्तन समजावून घेण्यासाठी व्यक्तींच्या जीवनविषयक दृष्टिकोनाचा वा तत्त्वज्ञानाचाच संदर्भ घेणे आवश्यक आहे. धार्मिक विचारप्रणाली हा या दृष्टिकोनाचा एक अविभाज्य भाग आहे आणि (२) जीवन व अस्तित्वाविषयीच्या धार्मिक कल्पना आर्थिक वर्तनाच्या निर्धारक असून त्यांना आर्थिक परिवर्तनाचे एक कारण

मानता येईल, या दोन गोष्टी वेबरला प्रस्थापित करावयाच्या होत्या असा विचार ॲरॉनने मांडला आहे. धार्मिक मूल्ये आणि आर्थिक वर्तन यांच्यातील संबंधाचे परीक्षण करताना "भांडवलशाहीस आत्मास्वरूप असणाऱ्या लक्षणांच्या गुणात्मक घडणीत व संख्यात्मक प्रसरणात धार्मिक घटकांना काही महत्त्व आहे काय व असल्यास कोणत्या मर्यादेपर्यंत एवढेच तपासून पाहण्याची इच्छा वेबरने व्यक्त केली आहे. § आधुनिक अर्थव्यवस्थेच्या घडणीत प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राचे काय योगदान राहिले आहे याचे मूल्यमापन करणे व मानवेतिहासात कल्पना ह्या प्रभावी शक्ती कशा बनतात यासंबंधीच्या ज्ञानात भर घालणे हेच वेबरने हाती घेतलेल्या अध्ययनाचे मुख्य उद्देश होते असा अभिप्राय झेटलीनने दिला आहे. ‡

वेबरच्या अध्ययनासंबंधी आपणांस असे म्हणता येईल की धर्म व अर्थ यांच्यातील संबंधाबाबत मार्क्सने केलेल्या विवेचनातील अपूर्णता दूर करण्याचा प्रयत्न या अध्ययनात आहे. वास्तविकतेस आकार देण्यात आर्थिक घटकांना असणारे मूलभूत महत्त्व जरी त्याला मान्य असले तरी आर्थिक घटकांबरोबरच वास्तविकतेस आकार देणाऱ्या दुसऱ्या घटकांच्या महत्त्वाचेही मापन व्हावयास हवे हे वेबरचे स्पष्ट मत होते. प्राटेस्टंट धर्मानेच भांडवलशाहीस जन्म दिला असे म्हणण्याचा मूर्खपणा त्याने केलेला नाही. वास्तविकतेस आकार देणाऱ्या निरनिराळ्या घटकांचे महत्त्व टक्केवारीत दाखविणेच शक्य नाही ही वेबरची धारणा असल्यामुळेच त्याने वास्तविकतेचे अध्ययन वेगवेगळ्या दृष्टिकोनांतून व्हावयास हवे असे आग्रहाने प्रतिपादन केले आहे. आधुनिक अर्थव्यवस्था ही वास्तविकता मानली तर तिचे ज्याप्रमाणे एका बाजूने अध्ययन करता येईल त्याचप्रमाणे दुसऱ्याही बाजूने तसे करता येणे शक्य आहे. वेबरने अध्ययनास एका बाजूने (म्हणजे प्राटेस्टंट आचारशास्त्राच्या प्रभावापासून) सुरुवात केली असली तरी धार्मिकमूल्ये व अर्थव्यवस्था यांच्यातील संबंध त्याने कधीच एकतर्फी मानलेले नाहीत. याच संबंधांचे दुसऱ्या बाजूनेही (म्हणजे धार्मिक मूल्यांना घाट देण्यात आर्थिक घटकांना असणाऱ्या महत्त्वापासून) त्यास अध्ययन करावयाचे होते. त्याच्या दी प्राटेस्टंट एथिक ॲंड दी स्पिरीट ऑफ कॅपिटॅलीझम या पुस्तकाच्या १८३ व्या पानावर त्याने तसे स्पष्टपणे नमूद केले आहे. तो म्हणतो, "संस्कृती व इतिहासासंबंधीच्या एकपक्षीय भौतिकवादी कार्य-कारण निर्वचनाच्या जागी दुसऱ्या एकपक्षीय आध्यात्मिक निर्वचनाची स्थापना करणे हा माझा मुळीच उद्देश नाही. या दोन्ही प्रकारची निर्वचने शक्य आहेत. पण प्रत्येक निर्वचन हे जर संशोधनाची तयारी ठरण्याऐवजी संशोधनाचा निष्कर्षच

---

§ The Protestent Ethic and the Spirit of Capitalism. pp. 91

‡ Ideology and Development of Sociological Theory. pp. 123

मानले गेले तर ऐतिहासिक सत्यस्थापनेच्या दृष्टीने त्यांची उपयुक्तता एकदमच कमी होईल." ‡

प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यातील संबंधाबाबतच्या अध्ययनात वेबरचा उद्देश काय होता व या संबंधाबाबत त्याची वृत्ती दुराग्रही कशी नव्हती हे वरील विवेचनावरून स्पष्ट होण्यासारखे आहे. पण एवढे सर्व मान्य केले तरी आपणांस हे लक्षात घ्यावे लागेल की प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यातील संबंधाबाबतच्या विवेचनात वेबरने आधुनिक भांडवलशाहीच्या निर्मितीत प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राचे काय योगदान राहिलेले आहे याचीच चर्चा प्रामुख्याने केलेली आहे. वेबरच्या विवेचनाचा रोख लक्षात घेऊन आपणांस असे म्हणता येईल की वेबरचा उद्देश आधुनिक भांडवलशाहीच्या निर्मितीत प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्रास निर्णायक महत्त्व आहे काय हेच पाहावयाचा होता.

वेबरच्या प्राटेस्टंट आचारशास्त्र व आधुनिक भांडवलशाही यांच्यातील परस्परसंबंधाबाबतच्या सिद्धांतांचे स्वरूप काय व त्याचा सिद्धांत कितपत समर्थनीय आहे या विषयांकडे वळण्यापूर्वी आपणांस काही सांकल्पनिक स्पष्टीकरण करून घेणे आवश्यक आहे. वेबरचा सिद्धांत हा आधुनिक भांडवलशाहीच्या निर्मितीस पोषक ठरलेल्या परिस्थितीचा आढावा घेण्याचा प्रयत्न आहे. याचा अर्थ असा की प्राचीन युगातील भांडवलशाही अर्थव्यवस्थांना त्याचा सिद्धांत लागू पडत नाही व त्याचे स्पष्टीकरण करण्याचा त्याचा इरादाही नव्हता.

ज्या भांडवलशाहीच्या निर्मितीच्या संदर्भात प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राच्या योगदानाचे मूल्यमापन वेबरने करण्याचा प्रयत्न केला आहे ती भांडवलशाही हा वेबरने घेतलेला एक आदर्श प्ररूपच आहे. पद्धतिशास्त्रासंबंधीच्या वेबरच्या दृष्टिकोनाचे विवेचन करताना आपण वेबरच्या आदर्शप्ररूपांच्या (ideal types) कल्पनेचे विवेचन केलेलेच आहे. ते लक्षात घेतल्यास वेबरने ज्या आधुनिक भांडवलशाहीच्या उदयाची मीमांसा केली आहे ती कोणत्याही समाजातील मूर्त भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेशी तंतोतंत साम्य राखणारी नाही हे सहज समजण्यासारखे आहे. ब्रिटिश भांडवलवाद, फ्रेंच भांडवलवाद, अमेरिकन भांडवलवाद ही सर्व भांडवलशाहीची मूर्त स्वरूपे असून या प्रत्येक स्वरूपात भांडवलशाहीच्या काही लक्षणांची अभिव्यक्ती झालेली आहे. वेबरचे भांडवलशाहीचे आदर्शप्ररूप ही त्याने एका विशिष्ट अर्थव्यवस्थेची काही लक्षणांना जास्त महत्त्व देऊन बनविलेली व्याख्याच आहे. भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेच्या संदर्भात वेबर कोणत्या लक्षणांना जास्त महत्त्व देतो हे लक्षात

---

‡ The Protestent Ethic and the spirt of Capitalism–Max Weber pp. 183

घेतले तर प्राचीन व आधुनिक भांडवलदारी उत्पादनात तो कोणत्या आधारावर भेद करतो हे ज्याप्रमाणे लक्षात येईल त्याचप्रमाणे वेबरने प्रस्तुत केलेल्या भांडवलशाहीच्या व्याख्येची वैशिष्टयपूर्णताही स्पष्ट होईल. जास्तीत जास्त नफा कमाविण्याच्या उद्दिष्टाने प्रेरित झालेली अर्थव्यवस्था म्हणजे भांडवलशाही अशी भांडवलशाहीची ढोवळ व्याख्या आपणांस करता येईल. पण प्राचीन कालापासूनच देशोदेशीच्या व्यापाऱ्यांची पैशाची हाव मानवेतिहासातून अनेकवार डोकावली आहे. पैशाची हाव व जास्तीत जास्त नफा हेच भांडवलशाहीचे लक्षण मानले तर प्राचीन व आधुनिक भांडवलशाही अर्थव्यवस्थांमध्ये कोणत्या आधारावर भेद करायचा ? कारण आपण हे पूर्वीच स्पष्ट केले आहे की वेबरचा सिद्धांत प्रामुख्याने आधुनिक भांडवलशाहीच्या उदयाशीच संबंधित आहे. आधुनिक भांडवलशाहीचे आदर्शप्ररूप प्रस्तुत करताना वेबरने याचसाठी जास्तीत जास्त नफा या लक्षणास अर्थार्जनास सयुक्तिकतेची लागलेली शिस्त हे लक्षण जोडून दिले आहे. प्रत्येक युगात व्यापारी धनिकांनी जास्त जास्त धन कमविण्याची अभिलाषा नेहमीच बाळगली आहे. पण लूटमार, सट्टेबाजीसारख्या मार्गांचा उपयोग आधुनिक भांडवलशाहीच्या उदयात झालेला नाही. आधुनिक भांडवलशाही ही सयुक्तिकता (Rationality) व विज्ञान यांच्यावर आधारली आहे. उत्पादनकार्यांचे सयुक्तिकृत संघटन हे आधुनिक भांडवलशाहीचे एक व्यवच्छेदक लक्षण असून अशा सयुक्तिकृत संघटनेच्या माध्यमाद्वाराच जास्तीत जास्त नफा कमाविण्याचे उद्दिष्ट गाठण्याचा प्रयत्न आधुनिक भांडवलशाहीत होतो. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे झाल्यास असे म्हणता येईल की; आर्थिक उत्पादनाच्या कार्यांचे संघटन नोकरशाही संघटनेच्या धर्तीवर करून जास्तीत जास्त नफा मिळविण्याचा प्रयत्न करणारी व्यवस्था म्हणजेच आधुनिक भांडवलशाही होय.

आधुनिक भांडवलशाहीच्या वरील वैशिष्टयांबाबत वेबर व मार्क्स यांचे मतैक्यच असलेले आढळते. संचय, संचय आणि संचय हाच भांडवलशाही उत्पादनपद्धतीचा कायदा आहे, असे म्हणणारा मार्क्स व अमर्याद नफा हेच भांडवलदारी उत्पादनाचे वैशिष्टच आहे असे मानणारा वेबर यांच्यात एकमत आहे. त्याचप्रमाणे अमर्याद नफ्याचे उद्दिष्ट साध्य करून घेण्यासाठी उत्पादनकार्यांचे सयुक्तिकृत संघटन (Rational organization) होणे आवश्यकच आहे हा विचारही दोघांना मान्य आहे. अमर्याद नफ्याच्या उद्दिष्टाने प्रेरित झाल्यामुळे भांडवलदारी उत्पादनात सतत जास्तजास्त प्रभावशाली ठरतील अशा उत्पादनतंत्रसाधनांचा उपयोग होतो हेही दोघांना पटले आहे. त्याचप्रमाणे या उत्पादनपद्धतीत उत्पादनात भाग घेणारा कामगार तत्त्वतः व कायदेशीर दृष्टया स्वतंत्रच असतो हे देखील दोघांना मान्य आहे. पण भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या वरील लक्षणांबाबत मार्क्स व वेबर यांचे

मतक्य असले तरी एका बाबतीत त्यांच्या विचाराचे फाटे वेगवेगळे झाले आहेत. भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या परीक्षणात वेबरला सयुक्तिकृत श्रमसंघटन हे या पद्धतीचे व्यवच्छेदक लक्षण वाटले. वेबरच्या मतानुसार उत्पादनकार्याच्या संघटनेत जे नोकरशाही प्रतिमान (Bureaucratic pattern) भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीत अवलंबिले जाते तेच या पद्धतीचे खास वैशिष्टच असून मानवाच्या आर्थिक जीवनाचे हे वैशिष्टच आधुनिक मानवाच्या जीवनास क्रांतिकारक वळण लावणारे ठरणार आहे. भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीची मीमांसा करताना मार्क्सला वेबरने दर्शविलेली लक्षणे मान्य असली तरी त्याच्या मीमांसेत या व्यवस्थेची कार्यपद्धती पिळवणुकीवर व अन्यायावरच कशी उभारली आहे हे दाखविण्यासच प्रमुख स्थान मिळाले आहे.

वेबरच्या सिद्धांताचे परीक्षण करण्यास सुरुवात करण्यापूर्वी आणखी एका गोष्टीचा खुलासा करणे आवश्यक आहे. ऐतिहासिक भौतिकवादाचा सिद्धांत मांडताना मार्क्सने असे म्हटले आहे की व्यक्ती ज्या उत्पादनसंबंधांमध्ये भाग घेतात ते संबंध व्यक्तींच्या इच्छांना अतीत असतात. वेबरचा या विचारास विरोध नाही. वेबरचा सिद्धांत अभ्यासिताना आपणांस हे लक्षात घ्यावे लागेल की विशिष्ट अर्थव्यवस्था कशी अस्तित्वात आली व ती व्यवस्था कशी कार्यरत असते हे दोन प्रश्न वेगवेगळ्या प्रकारचे व त्यांची स्पष्टीकरणेही वेगवेगळीच आहेत. प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्याविषयीच्या सिद्धांतात पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर प्रस्तुत करण्याचा वेबरने प्रयत्न केला आहे. या प्रयत्नात भांडवलशाही अर्थ-व्यवस्थेच्या घडणीस पोषक व प्रेरक अशी शक्ती प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राच्या विशिष्ट स्वरूपाच्या निर्वचनामुळे उत्पन्न झाली अशी उपकल्पना वेबरने मांडली आहे.

वरील उपकल्पनेची चांचणी सांख्यिकी (statistical), बौद्धिक वा तार्किक आणि तुलनात्मक (comparative) अशा तीन वेगवेगळ्या पातळींवरून घेण्याचा प्रयत्न वेबरने केला आहे.

सांख्यिकी पातळीवरून वेबरने उपकल्पनेची घेतलेली चाचणी दरखीमने आत्महत्येच्या सिद्धांतात उपयोगात आणलेल्या सांख्यिकी विश्लेषणासारखीच आहे. परंतु वेबरने प्रस्तुत केलेले सांख्यिकी विश्लेषण बरेच त्रोटक स्वरूपाचे आहे. जर्मनीत ज्या प्रदेशात प्रॉटेस्टंट व कॅथलिक यांची मिश्र वस्ती होती त्या प्रदेशातील प्रॉटेस्टंट व कॅथलिकांच्या सांख्यिकी अध्ययनाच्या आधारे वेबरने हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला की प्रॉटेस्टंटांमध्ये धनिक व उद्योगपतींचे प्रमाण कॅथलिकांच्या तुलनेत जास्त आहे. त्याचप्रमाणे इतिहास, तत्त्वज्ञान, अभिजात साहित्यासारख्या विषयांचे शिक्षण घेणाऱ्यांमध्ये कॅथलिकांचा भरणा जास्त आहे. तर शास्त्रे, तंत्रविज्ञाना-सारख्या विषयांचे शिक्षण घेणाऱ्या विद्यार्थ्यांमध्ये प्रॉटेस्टंट पंथीय जास्त आहेत.

वरीलप्रमाणे सांख्यिकी पुरावा प्रस्तुत केल्यानंतर साहजिकच असे का असावे हा प्रश्न उपस्थित होतो. येथेच वेबर दुसऱ्या पातळीवरून आपल्या उपकल्पनेची चाचणी घेण्यास सिद्ध होतो. बौद्धिक वा तार्किक पातळीवरून उपकल्पनेची चाचणी घेताना वेबरला हेच पाहावयाचे होते की प्रॉटेस्टंट पंथातील कॅल्व्हिनवादी शाखेच्या आचारशास्त्राची प्रमुख विचारसूत्रे व ज्यांना आधुनिक भांडवलशाहीचा गाभा मानता येईल ती भांडवलशाहीची वैशिष्टये यांच्यात तार्किक संगती आढळते काय ? विश्वासंबंधीचा धार्मिक दृष्टिकोन व प्रत्यक्ष ऐहिक कर्मे व विशेषत: आर्थिक व्यवहार यांच्यातील सुसंवादित्वाचे तार्किक परीक्षण या पातळीवर करण्याचा त्याने प्रयत्न केला आहे.

पण असे आपण मानून चाललो की कॅल्व्हिनवादी आचारशास्त्र व भांडवलशाहीची वैशिष्टये यांच्यात सुसंवादित्व आहे तरी त्यामुळे गृहीत कृत्याची चाचणी पूर्ण होत नाही. म्हणूनच वेबरने तुलनात्मक पातळीवरूनही गृहीतकृत्य पारखण्याचा प्रयत्न केला आहे. आधुनिक भांडवलशाहीच्या उदयात फक्त प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्रासच महत्त्व आहे असे त्याने कधीच म्हटलेले नाही हे आपण वर स्पष्ट केलेच आहे. त्यामुळे पश्चिम युरोपमधील स्थितीची अन्य देशांमधील स्थितीशी तुलना करून हे दाखविण्याचा वेबरने प्रयत्न केला की भांडवलशाहीच्या उदयास जबाबदार ठरतील अशा इतर चलांबाबत जरी पश्चिम युरोप व चीन, हिंदुस्थानसारख्या देशांमध्ये साम्य होते तरी एका बाबतीत त्यांच्यात निर्णायक भेद होता. प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र अन्य देशांतील आचारशास्त्रापेक्षा एकदमच निराळे होते व म्हणूनच प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्रात अंतर्भूत झालेल्या कल्पनांच्या अभावी इतर देशांमध्ये भांडवलशाहीचा विकास होऊ शकला नाही. वेबरचा प्रयत्न दोन चलांमधील कार्यकारण संबंध पारखण्यासाठी जे नियम मिल्लने नमूद केले आहेत त्या नियमांना धरूनच आहे.

प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यातील संबंधाबाबत वेबरने मांडलेल्या गृहीतकृत्याच्या परीक्षणास आपण त्याने त्या दोघांमध्ये असणाऱ्या सुसंवादित्वाबाबतचा जो तर्कशुद्ध विचार केला त्यापासून सुरुवात करू. त्यांच्यातील संबंधाच्या समर्थनार्थ त्याने जो सांख्यिकी स्वरूपाचा पुरावा दिला आहे त्याचा समाचार वेबरच्या सिद्धांताचे समीक्षण करताना घेता येईल. वेबरचे असे म्हणणे होते की आधुनिक भांडवलशाहीची वैशिष्टये व कॅल्व्हिनवादी शाखेची प्रमुख विचारसूत्रे यांना एकमेकाशेजारी मांडून त्यांच्यातील संबंधाचा जर विचार केला तर त्यांच्यात असणारे सुसंवादित्व बुद्धीस पटण्यासारखे आहे.

(१) परमेश्वर सर्वातीत असून त्यानेच ही सृष्टी निर्माण केली व तिच्यावर त्याचेच अधिराज्य आहे. परमेश्वर स्वरूपाबाबत आपणांस फक्त 'नेति नेति' एवढेच म्हणता येण्यासारखे आहे.

(२) स्वकीर्तीसाठीच परमेश्वराने ही सृष्टी निर्माण केली.

(३) जन्मास येणाऱ्या प्राण्यास कोणती गती मिळणार हे परमेश्वराने पूर्वीच निर्धारित केले आहे.

(४) मुक्ती मिळो वा न मिळो जन्मास येणाऱ्या मानवास परमेश्वराची कीर्ती वाढविण्यासाठी श्रम करावे लागणे अनिवार्य आहे.

(५) मानवशरीर वासना व पापांचेच माहेरघर असून आत्म्यास मुक्ती मिळणे परमेश्वरी कृपेवरच अवलंबून आहे.

वेबर वरील पाच तत्त्वांना कॅल्व्हिनवादी आचारशास्त्राचे सार मानतो. अन्य धर्मव्यवस्थांमधून जो जीवनविषयक दृष्टिकोन व्यक्त झाला आहे त्यात वरील तत्त्वे अंतर्भूत झालेली नाहीत असे नाही. कॅल्व्हिनवादाचे वैशिष्टय हेच की वरील सर्व तत्त्वे या आचारशास्त्रात संयुक्तरीत्या व परस्परसंबद्ध स्वरूपात मांडलेली आहेत व त्यामुळेच विशिष्ट अर्थव्यवस्थेचा उदयाचा दृष्टीने हे आचारशास्त्र जास्त परिणामकारक ठरले आहे.

परमेश्वर सर्वातीत व त्याची इच्छा अनाकलनीय असल्याने परमेश्वर व जीव यांच्यातील गूढात्मकसंबंधाविषयीच्या कल्पनांना या आचारशास्त्रात काहीच स्थान राहत नाही. त्याचप्रमाणे कॅल्व्हिनवादी विचारसरणीप्रमाणे धार्मिक विधींना काहीच महत्त्व राहत नाही. संपूर्ण विश्व ही एक प्राकृतिक व्यवस्था असून विज्ञानाच्या साह्याने या व्यवस्थेचे अंतरंग समजावून घेण्याचा प्रयत्न करण्यास कॅल्व्हिनवादाचा विरोध नाही. म्हणूनच कॅल्व्हिनवादी विचारसरणी विज्ञानाच्या प्रगतीस पोषक ठरली.

विश्वास प्राकृतिक व्यवस्था मानल्यामुळे जसा शास्त्रीय प्रगतीचा मार्ग मोकळा झाला त्याचप्रमाणे मानवाच्या ऐहिक कर्माविषयीच्या कॅल्व्हिनवादी कल्पनेने मानवी श्रमासंबंधीचा एक वेगळाच दृष्टिकोन निर्माण केला. शुद्ध कॅल्व्हिनवादी तत्त्वाप्रमाणे प्रत्येक जन्मास येणाऱ्या मानवास मरणोत्तर कोणती गती मिळणार हे परमेश्वराने पूर्वीच निर्धारित केलेले असते. याचा अर्थ असा की या जन्मात मानवाने कितीही दुष्कर्मे केली वा कितीही पुण्य-संचय केला तरी त्याचा मरणोत्तर गतीवर काहीच परिणाम होत नाही. साहजिकच असा प्रश्न उपस्थित होतो की जर गती पूर्व-निर्धारित असेल तर या जन्मी कसे वागावे ? परमेश्वराने मानवास स्वकीर्ती वाढविण्यासाठी जन्मास घातले असून परमेश्वरकीर्तीसाठीच मानवास सतत श्रम करावे लागणार व मानवाची मरणोत्तर गती पूर्व-निर्धारितच आहे या कॅल्व्हिनवादी आचारशास्त्रातील दोन तत्त्वांचे ज्या प्रकारे निर्वचन करण्यात आले त्यामुळे मानवी श्रमाबाबतचा सयुक्तिक दृष्टिकोन निर्माण झाला असा वेबरचा दावा आहे. मरणोत्तर गती जरी पूर्व-निर्धारित असली तरी आपणांस सद्गती

मिळणार की दुर्गती हे जाणून घेण्याची इच्छा असणे स्वाभाविकच आहे. पण हे जाणून कसे घेणार ? यासंबंधात असे एक स्पष्टीकरण पुढे मांडता येते की परमेश्वर-कीर्तीसाठी सतत परिश्रम करीत राहणे हे मानवाचे कर्तव्य असून या कार्यात त्यास मिळणारे यश हीच त्याच्यावरील परमेश्वरकृपेची खूण मानता येईल. अशा स्पष्टीकरणामुळे दोन गोष्टी साधतात. एकतर सतत परिश्रम करण्यासाठी आवश्यक ती प्रेरणा मिळते व दुसरे म्हणजे आयुष्यात यशस्वी होण्याची जिद्द निर्माण होते. या दोन्ही गोष्टी आर्थिक विकासासाठी पोषक ठरतात. म्हणूनच वेबरच्या मते कॅल्व्हिनवादी विचारसरणीत श्रमाविषयी जो दृष्टिकोन पुढे मांडण्यात आला आहे तो भांडवलशाहीच्या उदयास पोषक ठरला आहे.

आणखीही काही बाबतींमध्ये कॅल्व्हिनवादी विचारसरणी भांडवलशाहीच्या उदयास पोषकच ठरली आहे. कॅथलिक पंथाचा पैसे व्याजाने देण्यास सक्त विरोध होता. त्यामुळे अधिकोष व पतपेढ्यांच्या विकासाचा मार्ग खुंटला होता. कॅल्व्हिन-वादी वित्तनीतीने हा अडथळा दूर सारण्यात यश मिळविले. पैसे कर्जाऊ देण्यात व त्यावर योग्य ते व्याज आकारण्यात काहीच वावगे नाही ह्या प्रॉटेस्टंट दृष्टि-कोनामुळे अधिकोष व पतपेढ्यांच्या विकासाचा मार्ग मोकळा होऊन भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेचा पाया घातला गेला.

कॅथलिक पंथाचा धन व श्रमासंबंधीचा दृष्टिकोन व्यक्तींना प्रवृत्तीपर करण्याऐवजी त्यांना ऐहिक कर्मांपासून निवृत्त होण्यास उद्युक्त करणारा होता. कॅथलिक पंथाच्या शिकवणीप्रमाणे धनसंचय हे तर पापच होते पण त्याचबरोबर भोगविलासांवरही कॅथलिक पंथाचा कटाक्ष होता. त्यामुळे कॅथलिक आचारशास्त्राच्या प्रभावामुळे जी मनोवृत्ती जोपासली गेली ती जरी संन्यस्त होती तरी कॅथलिक पंथाचा संन्यस्तवाद ऐहिक कर्मसंन्यासास प्राधान्य देणारा होता. भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेच्या विकासासाठी ही संन्यस्तवृत्ती अर्थातच पोषक ठरण्यासारखी नव्हती. वेबरचे असे म्हणणे आहे की प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राने जी मनोवृत्ती जोपासली तीही संन्यासप्रधानच असली तरी प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राने प्रतिपादिलेला संन्यास प्रवृत्तीपर संन्यास होता. संसारातून निवृत्त व्हा व परमेश्वरचिंतनात सर्व वेळ घालवा अशी शिकवण प्रॉटेस्टंट पंथाने कधीच दिली नाही. प्रॉटेस्टंट आचार-शास्त्राची शिकवण जरी प्रवृत्तीपर होती तरी त्याचबरोबर या आचारशास्त्राने भोगविलास निषिद्ध ठरविला असल्याने कर्मफलसंचयास त्यामुळे उत्तेजन मिळाले व अशा प्रकारे भांडवलसंचयास प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राने प्रोत्साहन दिले. वेबरच्या मते कर्मप्राधान्य, सतत परिश्रमास प्रोत्साहन, कर्मफलाचा विनियोग भोगविलासात करण्यास प्रतिबंध इत्यादी गोष्टींमुळे प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाहीची वैशिष्ट्ये यांच्यात तार्किक सुसंवादित्व प्रस्थापित झाले.

येथपर्यंतचे विवेचन लक्षात घेतल्यास वेबरने प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यातील कोणत्या प्रकारच्या संबंधाचा निर्देश त्याच्या सिद्धांतातून केलेला आहे हे स्पष्ट होऊ शकेल. प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राने जोपासलेली मनोवृत्ती हीच भांडवलशाहीच्या उदयाचे एकमेव कारण आहे असा आग्रह वेबरने धरलेला नाही. पण भांडवलशाहीची वैशिष्टये व विशिष्ट धार्मिक अभिवृत्ती यांच्यात असलेले सुसंवादित्व मात्र त्याने अधोरेखित करण्याचा प्रयत्न त्याच्या सिद्धांतात जरूर केला आहे. या प्रयत्नातच वेबरने समाजशास्त्रीयदृष्टया महत्त्वपूर्ण असणाऱ्या एका प्रश्नाकडे आमचे लक्ष वेधले आहे. विश्वासंबंधीच्या धार्मिक दृष्टिकोनाच्या समाज-संघटना व व्यक्तींच्या अभिवृत्ती यांच्यावर पडणाऱ्या प्रभावाविषयीचा प्रश्न हा समाजशास्त्रदृष्टया महत्त्वपूर्ण असणारा प्रश्नच म्हणावयास हवा.

वेबरने आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यातील संबंधाबाबत मांडलेला सिद्धांत सामाजिक संस्थांच्या अध्ययनाच्या दृष्टीने केन्द्रीय महत्त्व राखणारा आहे. साहजिकच वेबरने आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यातील संबंधाबाबत काढलेल्या निष्कर्षाचे अनेकांनी परीक्षण केले. वेबरच्या टीकाकारांनी त्याच्या सिद्धांतातील अनेक वैगुण्ये दर्शविली आहेत. प्रॉटेस्टंट व कॅथलिक पंथीय आचार-शास्त्रांमधील भिन्नतेमुळे निर्माण होणाऱ्या मनोवृत्तीमधील भिन्नत्वासंबंधीच्या आपल्या निष्कर्षांच्या पुष्टयर्थ वेबरने जो सांख्यिकी पुरावा प्रस्तुत केला तो एकतर अपुरा आहे व दुसरे म्हणजे त्या पुराव्यास कितपत विश्वसनीय मानता येईल हा प्रश्नच आहे. तेव्हा वेबरने प्रस्तुत केलेला सांख्यिकी पुरावा त्याच्या सिद्धांताचे मूल्यमापन करताना विचारात घेण्याची विशेष आवश्यकता नाही.

सिद्धांताचे परीक्षण

वेबरच्या सिद्धांताचे परीक्षण करताना आपणास ज्या प्रश्नाचा विशेषेकरून विचार करावयाचा आहे तो प्रश्न आहे प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यात त्याने दर्शविलेल्या सुसंवादित्वाबाबतचा. हे सुसंवादित्व आहे हे सिद्ध करण्यासाठी वेबरने उपयोगात आणलेली पद्धत वादग्रस्त स्वरूपाची ठरली आहे. प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यातील सुसंवादित्व दर्शविण्यासाठी वेबरने आदर्श-प्ररूप पद्धतीचा उपयोग केला आहे. बेंजामिन फ्रँकलीन व रिचर्ड बॅक्स्टर या दोघांचा त्याने उदाहरणादाखल केलेला निर्देश वाद उत्पन्न करणारा ठरला आहे. वेबरच्या मते फ्रँकलीनची श्रम व भांडवलासंबंधीची अभिवृत्ती भांडवलशाहीच्या वैशिष्टयांचे आदर्श-प्ररूपच मानता येईल. फ्रँकलीनच्या लिखाणा-तील काही उतारे व 'वेळ हाच पैसा आहे' यासारख्या म्हणींचा हवाला देऊन वेबरने फ्रँकलीनच्या अभिवृत्तीचा कल, उद्योगप्रियता, मितव्यय, वक्तशीरपणा व परिश्रम यांच्याकडेच कसा होता हे दाखविले आहे. पण फ्रँकलीनच्या अभिवृत्तींना

असे स्वरूप कोणत्या प्रभावांमुळे मिळाले ? वेबरचे स्पष्टीकरण हेच की फ्रँकलीनच्या अभिवृत्ती ह्या कॅल्व्हिनवादी शिकवणीचाच परिपाक आहे. धनास फ्रँकलीनने दिलेले महत्त्व व धनसंचयाविषयी त्याची अनुकूल वृत्ती ही भोगविलासप्रियतेचा परिणाम नाही तर तो धार्मिक शिकवणीचा प्रभाव आहे असे वेबरचे म्हणणे आहे. भांडवलशाहीच्या वैशिष्टयांचे सर्व सार जर फ्रँकलीनच्या मनोवृत्तीत प्रतिबिंबित झाले असेल तर रिचर्ड बॅक्स्टरच्या मनोवृत्तीत प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राचे सर्व सार एकवटलेल्या स्वरूपात पाहावयास मिळते. या दृष्टीने बॅक्स्टर हा प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राचा आदर्श-प्ररूपच म्हणता येईल. वेळ म्हणजेच पैसा असे जरी त्याने म्हटले नाही तरी वेळेचा दुरुपयोग करणे किंवा वेळ व्यर्थ दवडणे हे सर्वांत मोठे पाप आहे अशी शिकवण हा पाद्री लोकांना देत असे. सतत व कठोर परिश्रम हीच परमेश्वरभक्ती होय व अशा परिश्रमातून कोणासच (लक्षाधीश–कोटयधीशांनाही) वगळता येत नाही असेच बॅक्स्टरचे मत होते. वेबरच्या मते बॅक्स्टरच्या ऐहिक श्रम व धनसंचयाबाबतच्या शिकवणीत प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राचे सर्व सार आलेले आहे.

प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यात त्यास अभिप्रेत असलेला संबंध दाखविण्यासाठी वेबरने फ्रँकलीन व बॅक्स्टर यांचे दाखले देण्याचा केलेला प्रयत्न त्याच्या सिद्धांताबाबत वादंग माजविणाराच ठरला असा अभिप्राय वेबरच्या सिद्धांताचे सहानुभूतिपूर्वक समीक्षण करणाऱ्या एफ्रेम फिशॉफ (Ephraim Fischoff) या समीक्षकाने व्यक्त केला आहे. वेबरने प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यातील संबंध स्पष्ट करण्यासाठी आदर्श-प्ररूपाची पद्धत उपयोगात आणली आहे पण या पद्धतीचा अवलंब करताना त्याने कर्तव्यबद्धता (Calling) व पूर्वनिर्धारण (Predestination) यासारख्या कल्पनांना फाजील महत्त्व दिले आहे असे समीक्षकांचे मत आहे. काही समीक्षकांनी वेबरने ऐतिहासिक सत्यांचा विपर्यास केला किंवा ऐतिहासिक सत्यांकडे डोळेझाक केली असाही आरोप वेबरवर केला आहे. ब्रेनटॅनोने हे दाखविले आहे की ज्या गोष्टी प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राच्या विकसन व प्रसारामुळे अस्तित्वात आल्या असा वेबरचा दावा आहे. त्या प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राचा उदय होण्यापूर्वीच अस्तित्वात आल्या होत्या. कॅल्व्हिनच्या शिकवणीमुळे ज्याप्रमाणे लोकांनी परंपरा व रूढीची बंधने झुगारून दिली त्याचप्रमाणे राजकीय विचारसरणीच्या प्रभावामुळेही परंपरा व रूढींचा प्रभाव बराच कमी झाला हे ब्रेनटॅनोने उजेडात आणलेले तथ्य खरोखरच विचारात घेण्यासारखे आहे असा अभिप्राय टॉवनेने व्यक्त केला आहे. पण वेबरच्या सिद्धांतातील अनेक वैगुण्ये दर्शविणाऱ्या समीक्षकांनाही वेबरने दर्शविलेला संबंध अल्प प्रमाणात का होईना पण प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यातील सहसंबंध मान्यच होता असे त्यांच्या समीक्षणांवरून दिसते. पण कुर्ट सॅम्युएलसनने वेबरच्या

सिद्धांताचे केलेले समीक्षण मात्र अत्यंत विदारक स्वरूपाचे आहे. वेबरने त्याच्या सिद्धांताच्या समर्थनार्थ प्रस्तुत केलेला प्रत्येक पुरावा व मुद्दा सॅम्युएलसनने पद्धतशीर-पणे खोडून काढण्याचा प्रयत्न केला असून अंती असा निष्कर्ष काढला आहे की वेबरने मांडलेल्या सिद्धांताचा साकल्याने विचार केल्यास तो मुळीच समर्थनीय ठरत नाही. नेदरलँडस् म्हणून ओळखली जाणारी राष्ट्रे तेराव्या शतकापासूनच व्यापार व कापडधंद्यात आघाडीवर होती पण या राष्ट्रांमधील आर्थिक विकासात कॅल्व्हिन-वादी शिकवणीचे काही योगदान राहिले असल्याचे कोणत्याच पुराव्याच्या आधारे म्हणता येत नाही व त्यामुळे या राष्ट्रापुरता तरी वेबरने दाखविलेला संबंध प्रमाणित ठरत नाही. ब्रिटनमध्येही तेराव्या शतकापासूनच तांत्रिक, औद्योगिक व आर्थिक विकासास सुरुवात झालेली होती व बहुतेक याच कारणामुळे मार्क्सने भांडवलशाहीच्या उदय व विकासात धार्मिक शिकवणीस काहीच महत्त्व दिले नाही. स्कॉटलंडमध्येही आर्थिक विकासासाठी धर्मनिरपेक्ष वृत्ती (Secularism) व बुद्धिनिष्ठा याच घटकांना जास्त महत्त्व द्यावयास हवे असे मत सॅम्युएलसनने व्यक्त केले आहे. स्वित्झर्लंड ही कॅल्व्हिनची मातृभूमी. पण येथे देखील आर्थिक विकासदृष्टया कॅल्व्हिनच्या शिकवणीस महत्त्व होते असे ज्या आधारावर मानता येईल असा कोणताच पुरावा आपणांस आढळत नाही. उत्तर व पश्चिम युरोप आणि इटली यांच्यातील व्यापारमार्गावरील मोक्याचे व्यापारकेन्द्र म्हणूनच स्वित्झर्लंडला खरे महत्त्व होते. जर्मनीतही प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व आर्थिक प्रगती यांच्यात वेबरला अभिप्रेत असलेला संबंध स्पष्टपणे दाखविता येत नाही. निर-निरनिराळया राष्ट्रांमधून प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यात वेबरला अभिप्रेत असलेला संबंध आढळतो काय याची अत्यंत पद्धतशीर छाननी करून सॅम्युएलसन याच निष्कर्षास येऊन पोहचला की ज्या ज्या ठिकाणी आर्थिक प्रगतीत वेबरला धार्मिक शिकवणीचे महत्त्वपूर्ण असे योगदान आढळून आले त्या त्या सर्व ठिकाणच्या आर्थिक प्रगतीचे स्पष्टीकरण धार्मिक शिकवण या घटकाचे साहाय्य न घेताही करता येण्यासारखे आहे. धार्मिक विचारसरणीचा प्रभाव व व्यक्तींच्या वृत्तीतील प्रवृत्तिप्राधान्य यांच्यातील सहसंबंधाचे सर्वोत्कृष्ट उदाहरण म्हणून वेबरने फ्रँकलीनचे उदाहरण पुढे केले होते. पण धार्मिक शिकवणीमुळे जी इहलोकाभिमुख संन्यस्त वृत्ती अंगी बाणणे भांडवलशाहीच्या विकासासाठी आवश्यक होते ती वृत्ती फ्रँकलीनच्या अंगी तरी होती काय ? फ्रँकलीनच्या जीवनचरित्राचे अवलोकन केल्यास त्यात भोगविलासपरताच प्रकर्षाने आढळते.

वेबरने मांडलेल्या सिद्धांताची त्याने उद्धृत केलेल्या पुराव्याच्या व पुढे त्याच्या समीक्षकांनी पुढे मांडलेल्या पुराव्याच्या आधारे समीक्षा करताना आपणां-सही हे मान्य करणे क्रमप्राप्तच आहे की वेबरने धार्मिक शिकवण व आर्थिक प्रगती

यांच्यात दर्शविलेला संबंध प्रमाणित ठरविण्यास कोणताच भरीव आधार नाही. असे असताना देखील वेबरच्या सिद्धांतास उचलून का धरण्यात आले ? वेबरच्या सिद्धांताचे हिरीरीने समर्थन का करण्यात आले ? या प्रश्नांची उत्तरे आपणांस वेबरच्या सिद्धांताच्या उद्दिष्टाविषयीच्या गैरसमजुतीतच कदाचित सापडण्यासारखी आहेत. वेबरच्या सिद्धांताच्या विवेचनाच्या सुरुवातीसच आम्ही असे म्हटले होते की वेबरचा हा सिद्धांत हे मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचे खंडन किंवा त्यावरील प्रत्युत्तर आहे असाच सर्वसाधारण ग्रह झालेला आढळतो व वेबरच्या सिद्धांतासंबंधीच्या या समजुतीतच त्याच्या हिरीरीने केल्या जाणाऱ्या समर्थनाचा उगम आहे.

धर्माचे समाजशास्त्र : तौलनिक अध्ययन

धर्माच्या समाजशास्त्रावरील विवेचनात वेबरने आपल्यापुढे कोणती उद्दिष्टे ठेवली होती याचे सुरुवातीसच स्पष्टीकरण देण्यात आले आहे. आर्थिक विकासाची वाट मोकळी करण्याचा दृष्टीने विशिष्ट धार्मिक विचारसरणीस काय महत्त्व आहे याचे विवेचन प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यातील संबंधाच्या संदर्भात करण्यात आलेले आहे. धर्माच्या समाजशास्त्रावरील त्याच्या भाष्यात हा संबंध पारखणे हा वेबरचा एक उद्देश होता. वेबरने या संदर्भात मांडलेल्या सिद्धांताचे समीक्षण आपण येथपर्यंत केले. प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व प्रामुख्याने कॅल्व्हिनवादी शिकवण व आधुनिक भांडवलशाही या दोन चलांमधील संबंधाचे विश्लेषण करताना वेबरने हा संबंध दोन प्रकारे तपासून पाहण्याचा प्रयत्न केला आहे. एकतर सह-अस्तित्वाच्या तत्त्वानुसार आपणांस अभिप्रेत असलेला संबंध प्रमाणित ठरतो काय याची छाननी करण्यासाठी वेबरने प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राच्या प्रभावाखाली आलेल्या राष्ट्रांनी साधलेल्या आर्थिक विकासाची मीमांसा त्या आचारशास्त्राच्या अनुषंगाने करण्याचा प्रयत्न केला व त्यावरून एक निश्चित असा निष्कर्ष पुढे मांडला. पण प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यातील संबंधाबाबतचा हा पुरावा एक प्रकारे अपूर्णच मानावयास हवा. म्हणजे केवळ एवढ्या पुराव्याच्या आधारे भांडवलशाहीच्या उदयासाठी प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्रच निर्णायक महत्त्वाचे होते असा ठाम निष्कर्ष काढणे शक्य नव्हते. कोणतीही विशिष्ट घटना मूर्तिमंत होण्यास अनेक चलांचे योगदान असणे शक्य व स्वाभाविकच असते. या चलांपैकी एखाद्या चलाचे ती घटना साकार होण्याच्या दृष्टीने असणारे महत्त्व निर्णायक आहे की नाही हे ठरविताना केवळ सह-अस्तित्वाचा पुरावा पुरेसा होत नाही. या पुराव्याप्रमाणेच जर आपणांस हे दाखविता आले की विशिष्ट घटना साकारित करण्यात योगदान राखणारे अन्य चल दुसऱ्या स्थितीत अस्तित्वात असतानाही एक विशिष्ट चलाचा दुसऱ्या स्थितीत अभाव असल्याने विशिष्ट घटना साकार होऊ

शकली नाही तर त्याविशिष्ट चलास घटना साकारित होण्याच्या दृष्टीने निर्णायक महत्त्व आहे असे आपण विश्वासाने म्हणू शकतो. हा दुसऱ्या प्रकारचा पुरावा उपलब्ध करून प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राचे भांडवलशाहीच्या उदयविकासातील योगदान निर्णायक महत्त्वाचे कसे राहिले आहे ते दाखविणे हे धर्माच्या समाजशास्त्रावरील वेबरच्या भाष्याचे दुसरे मुख्य उद्दिष्ट होते व त्यासाठीच वेबरने आर्थिक विकासदृष्टचा धार्मिक शिकवणीस असणाऱ्या महत्त्वाचे तौलनिक अध्ययन हाती घेतले. वेबरने यासाठी हिंदुधर्म, कनफ्युशियसप्रणीत धर्म, इस्लाम व ज्यू लोकांचा धर्म यांचे आर्थिक विकासदृष्टचा असणारे महत्त्व पारखून पाहण्याचा प्रयत्न केला. या प्रयत्नात तो याच निष्कर्षास येऊन पोहचला की ह्या धर्मांचा ज्या राष्ट्रात व देशांमध्ये प्रसार झालेला होता त्या देशांमधील इतर परिस्थिती जरी आर्थिक विकासाच्या मार्गांत अडथळे उत्पन्न करणारी नव्हती तरीही या देशांमधून भांडवलशाहीचा स्वयंभू उदय होऊ शकला नाही. का या प्रश्नास वेबरचे उत्तर एवढेच की या देशांमधील धार्मिक शिकवणीचे सार भांडवलशाहीच्या विकासास पोषक ठरलेले नाही. या देशांमधील धर्मसंमत आचारशास्त्राचे स्वरूप प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्रापेक्षा निराळे होते व काही बाबतींमध्ये अन्य धर्मांना संमत असणाऱ्या आचारशास्त्रांमध्ये व प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्रात साम्य असले तरी काही ठिकाणी त्यांच्यात निर्णायक स्वरूपाचे भेद होते व त्यामुळेच अन्य देशांमध्ये भांडवलशाही स्वयंविकसित होऊ शकली नाही. वेबरने अन्य धर्मांच्या केलेल्या अध्ययनांचा व त्याआधारे काढलेल्या निष्कर्षांचा गोषवारा खाली देत आहोत.

भारत : हिंदुधर्म व आर्थिक विकास

आर्थिक विकासदृष्टचा हिंदुधर्माच्या असणाऱ्या योगदानाचे विश्लेषण करताना वेबरला ह्याच गोष्टीचा निर्णय लावून घ्यावयाचा होता की समाजाच्या आर्थिक क्रियांमधून अभिव्यक्त होणारे असे विश्वासंबंधीचे निर्वचन हिंदुधर्मानेही केले आहे काय व ते भांडवलशाहीच्या उदयासाठी पोषक होते काय ? याचा अर्थ हाच की प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व हिंदुधर्मप्रणीत आचारशास्त्र यांचे तौलनिक अध्ययन करून त्यास हेच दाखवावयाचे होते की फक्त प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्रात अंतर्भूत झालेली तत्त्वे व त्यांच्यातून साकार होणारा विश्वविषयक दृष्टिकोन भांडवलशाहीच्या व्यवच्छेदक लक्षणांना सुसंगत होता.

विश्वाविषयीच्या धर्मप्रणीत दृष्टिकोनाच्या सयुक्तीकरणाची प्रक्रिया हिंदुधर्मातही फार पूर्वीपासून सुरू झालेली असली तरी हिंदुधर्म हा बहुजनसमाजदृष्टचा तरी कर्मकांडी धर्मच राहिला व कर्म-पुनर्जन्माची कल्पना ही नेहमीच हिंदूंच्या धार्मिक विचारसरणीचे केन्द्र राहिली. वेबरच्या मताप्रमाणे धर्मातील कर्मकांडी वृत्ती सामाजिक स्थितिस्थापकतेस जोपासणारी असते त्यामुळे हिंदुसमाज हा

प्रामुख्याने स्थितिस्थापक समाजच राहिला. कर्मकांडीवृत्तीमुळे उत्पन्न होणारी कोंडी जोपर्यंत फुटत नाही तोपर्यंत सामाजिक परिवर्तनास गती येणेच शक्य नसते व ही कोंडी भारतात काही फुटली नाही.

कर्मकांडवाद, कर्म-पुनर्जन्माची कल्पना व जातिव्यवस्था या तीन प्रभावशाली घटकांनी भांडवलशाहीच्या उदय व विकासाचा मार्गच अवरुद्ध करून टाकला होता. जातिव्यवस्थेत स्थिरीकृत झालेल्या हिंदू समाजातील जन्मास येणारी प्रत्येक व्यक्ती कोणत्या ना कोणत्या तरी जातीची अपरिहार्यतःच सभासद बनत असे व या जन्मजात सभासदत्वासच ज्यावेळी पुनर्जन्माच्या कल्पनेची व त्यावर बहुजन-समाजाच्या असणाऱ्या दृढ विश्वासाची जोड करून देतो त्यावेळी भारतीय समाजात सामाजिक गतिशीलतेस अवरोधित करणारे घटक किती प्रभावशाली होते याची सहज कल्पना आपणांस येऊ शकते. 'ठेविले अनंते तैसेची राहावे' ही वृत्ती, धर्माद्वाराच समर्थित झालेली अल्पसंतुष्ट वृत्ती व ऐहिक व्यवहारांवर धर्माचे नियंत्रण असावे इत्यादी कल्पनांमुळे आर्थिक विकासाच्या मार्गात अनुल्लंघनीय स्वरूपाचे अडथळेच निर्माण करून ठेवले होते व म्हणूनच ब्रिटिश राज्यकर्त्यांच्या माध्यमा-द्वारा पाश्चात्य संस्कृतीशी संपर्क येईपर्यंत ज्यास वेबरने आधुनिक भांडवलशाही म्हणून संबोधले आहे त्या प्रकारच्या अर्थव्यवस्थेचा पाया भारतात घातला जाऊ शकला नाही.

चीन]

ऐहिक जगतासंबंधीचा व्यवहारप्रधान दृष्टिकोन हा चिनी स्वभावाचा स्थायीभावच म्हणता येईल व चिनी स्वभावात ह्याच पैलूस प्राधान्य आहे अशी सर्वसाधारण समजूत आहे. ललित वा अन्य प्रकारच्या साहित्यातून चिनी व्यक्तिमत्त्वाच्या चित्रणात भावनाप्रधानता नेहमीच अभावाने तळपते. प्रॉटेस्टंट पंथीयांची सयुक्तिकता व चिनी व्यवहारप्रधानता यांच्यात बऱ्याच बाबतीत साम्य असतानाही चीनमध्ये भांडवलशाहीचा विकास स्वतंत्रपणे होऊ शकला नाही हे एक ऐतिहासिक सत्य आहे. वेबरच्या मते चिनी स्वभावातील व्यवहारप्रधानता भांडवल-शाहीशी बऱ्याच बाबतीत विसंगत होती व भांडवलशाहीचा चीनमध्ये स्वतंत्र उदय व विकास होऊ न शकण्याचे ते एक प्रमुख कारण आहे.

विश्व-व्यवस्थेचे जे चित्र चीनमध्ये रेखाटण्यात आले होते त्या चित्राने व्यक्ती, कुटुंब व एकंदर चिनी समाजाचे जीवनच बंदिस्त करून टाकले. जीवनात सयुक्तीकरणास व बुद्धिनिष्ठेस वाव नव्हता असे नाही. पण सयुक्तीकरणाच्या प्रक्रियेने विश्व-व्यवस्थेसंबंधीच्या पारंपरिक कल्पनांनी घालून दिलेल्या मर्यादांचे उल्लंघन कधीच केले नाही. जीवनविषयक दृष्टिकोनात मानवजीविताची व अस्तित्वाची उद्दिष्टे स्पष्टतया जशी मांडण्यात आली होती त्याचप्रमाणे या

उद्दिष्टांच्या साधनेसाठी व्यक्तींची जीवनशैली कशी असावी हेही स्पष्टपणे निर्धारित करण्यात आले होते. तसेच उद्दिष्टे आणि जीवनशैली यांना धक्का न लावता ऐहिक जीवनाचे जेवढे सयुक्तीकरण करणे शक्य होते तेवढ्याच सयुक्तीकरणास चिनी समाजाची संमती होती. इहलोकाभिमुख संन्यस्त प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राने 'जास्तीत जास्त उत्पादन व कमीत कमी व्यय' हे तत्त्व जसे उचलून धरले होते त्याप्रमाणे चिनी समाजात ते उचलून धरण्यात आले नव्हते ज्या जीवनशैलीत परिवर्तनाची प्रेरणाच नाही अशा जीवनशैलीस आवश्यक तेवढे उत्पादन व्हावे हीच या समाजातील उत्पादनप्रेरणा असल्याने जास्तीत जास्त उत्पादनाचे आकर्षण या समाजास कधीच वाटले नाही. अमर्याद उत्पादनास पोषक अशी मनोवृत्ती व उत्पादनाबाबत सयुक्तिक दृष्टिकोन हा वेबरच्या मते इहलोकाभिमुख संन्यस्तवादातूनच उगम पावणे शक्य आहे व असा दृष्टिकोन चिनी समाजातील आचारशास्त्राने कधीच निर्माण केला नाही. भांडवलशाहीच्या स्वरूपाचा वेबरने दुसऱ्या दृष्टिकोनातून विचार केला असता किंवा त्याने भांडवलशाहीची वेगळ्याप्रकारे व्याख्या केली असती तर भांडवलशाहीच्या उदयाबाबतचे त्याचे ऐतिहासिक विश्लेषण दुसऱ्या दिशेने पुढे सरकले असते. भांडवलशाहीच्या व्यवच्छेदक लक्षणांविषयी त्याने जो दृष्टिकोन स्वीकारला त्या दृष्टिकोनाच्या अनुषंगाने त्याने प्रस्तुत केलेले विश्लेषणच योग्य ठरते.

व्यापार व उद्योगधंद्यांच्या सयुक्तिक संघटना व विकासासाठी ज्या आर्थिक व राजकीय पायाची आवश्यकता असते तो पायाच चीनमध्ये कधी घातला गेला नाही व म्हणून चीनमध्ये भांडवलशाहीचा स्वतंत्र उदय होऊ शकला नाही. हा पाया न घातला जाण्याची अनेक कारणे आहेत. भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेचे रोपटे पाश्चात्य राष्ट्रांमध्ये नगरांमध्ये व शहरांमध्ये लागले व तेथेच ते जोपासले गेले. यासाठी पाश्चात्य देशांमधील शहरांचे विशिष्ट स्वरूपच प्रामख्याने कारणीभूत झाले आहे. पौर्वात्य देशांमधील शहरांमध्ये व पाश्चात्य राष्ट्रांमधील शहरांमध्ये आढळणारी प्रकृतिभिन्नता लक्षात घेतली तर प्राचीन कालापासूनच पौर्वात्य देशांमध्ये शहरांचा उदय होऊनही पौर्वात्य देशांत भांडवलशाही विकसित का होऊ शकली नाही ते स्पष्टपणे लक्षात येते. पौर्वात्य शहरांना राजकीय स्वायत्तता नव्हती. या शहरांमधील नागरिकांना राजकीय विशेषाधिकारही नव्हते व शहराच्या संरक्षणासाठी खडे सैन्य ठेवण्याचाही अधिकार त्यांना नव्हता. व्यापारी कारागिरांच्या राजकीय संघटनांचा पौर्वात्य शहरांमध्ये अभावच होता. कायदेशीर करार करण्याचे स्वातंत्र्य नव्हते व त्यामुळे पाश्चात्य देशांमध्ये ज्याप्रमाणे एक स्वायत्त बुर्झ्वा वर्ग अस्तित्वात आला तसा वर्ग पौर्वात्य शहरांमध्ये अस्तित्वात येऊ शकला नाही. पौर्वात्य देशांमधील शहरनिवासी हा पाश्चात्य अर्थाने कधीच नागरिक झाला नाही. कुटुंब, गोत्र, जन्मग्राम यांच्याशी त्याचे असलेले नाते कधीच तुटले नाही व

त्यामुळे या गटांची त्याच्यावरील बंधने नेहमीच प्रभावी राहिली. पौर्वात्य व पाश्चात्य देशांमधील शहरांच्या प्रकृतीत आढळणारी भिन्नता अनेक कारणांचा परिपाक आहे. अशा प्रकारे भांडवलशाहीच्या उदयासाठी पोषक ठरणाऱ्या निरनिराळ्या घटकांच्या संदर्भात पाश्चात्य व पौर्वात्य समाजांचे तौलनिक अध्ययन वेबरने केले असले तरी या अध्ययनातून त्यास एकच मुद्दा प्रस्थापित करावयाचा होता व तो म्हणजे पौर्वात्य समाजाच्या व प्रॉटेस्टंट पंथाच्या आचारशास्त्रातील भिन्नता हेच पौर्वात्य राष्ट्रांमधून भांडवलशाहीचा उदय न होण्याचे एक मुख्य कारण होय.

राजकारणाचे समाजशास्त्र

राजकारणासंबंधी वेबरने प्रस्तुत केलेले समाजशास्त्रीय विचार अनेक कारणांमुळे महत्त्वपूर्ण ठरतात. ॲरॉनने दाखविल्याप्रमाणे वेबरकालीन जर्मनी व पश्चिम युरोपमधील राजकीय व आर्थिक परिस्थितीचे पडसाद राजकारणाच्या समाजशास्त्रात उमटलेले असल्याने राजकारणावरील समाजशास्त्रीय निर्वचनात वेबरचे उद्दिष्ट काय होते हे आपणांस समजावून घेता येईल. मानवसमाजाच्या इतिहासाचा ओघ वर्तमानापर्यंत कसा येऊन पोहचला त्याचे आकलन वर्तमान-स्थितीच्या परीक्षणावरून होण्यासारखे आहे व मानवेतिहासास आकलनक्षम बनविण्याचा प्रयत्न वेबरने त्याच्या राजकारणाच्या समाजशास्त्रात केला आहे असे मत ॲरॉनने व्यक्त केले आहे. या दृष्टीने वेबरचे राजकारणावरील समाजशास्त्रीय भाष्य निश्चितच महत्त्वपूर्ण ठरते. राजकारणाच्या समाजशास्त्रावरील वेबरचे भाष्य महत्त्वपूर्ण मानण्याचे दुसरे कारण वेबरच्या व्यक्तिमत्त्वात समाजशास्त्रज्ञ व राजकारणी या दोन भूमिकांचा झालेला संगम हे आहे. वेबर हा केवळ समाजशास्त्रज्ञच नव्हता तर त्याच्या काळातील जर्मनराजकारणात त्यास प्रत्यक्ष रुची होती. सार्वजनिक कार्ये व राजकारण यांच्याविषयी त्यास असलेल्या आत्यंतिक आवडीमुळेच वेबर समाजस्वरूपाच्या अध्ययन-विश्लेषणाकडे वळला असे म्हटल्यास ती अतिशयोक्ती ठरणार नाही.

वेबरचे राजकारणाचे समाजशास्त्र समजावून घेण्यासाठी आर्थिक व राजकीय वर्तनांमध्ये त्याने दर्शविलेला व त्याच्या दृष्टीने मूलभूत असणारा भेद आपणांस सुरुवातीसच समजावून घ्यावयास हवा. आर्थिक वर्तन कशास म्हणावे, आर्थिक व राजकीय वर्तनामध्ये कोणत्या प्रकारे भेद करता येईल, या प्रश्नांची उत्तरे शोधताना आपणांस वर्तनातील साधन-साध्य संबंधाबाबतचा त्याचा दृष्टिकोन लक्षात घ्यावयास हवा. साधनांचा उपयोग करून उद्दिष्टे साधणारी क्रिया ही ढोबळपणे आर्थिक क्रिया म्हणता येईल. पण धनप्राप्तीचे उद्दिष्ट साधण्यासाठी धाकदपटशा, दरवडेखोरी, फसवणूक इत्यादी विविध मार्गांचा उपयोग करता येणे

शक्य आहे. मग या मार्गाचे अनुसरण करून धनप्राप्तीचे उद्दिष्ट साधणारी क्रिया आर्थिक वर्तनच ठरते काय, या प्रश्नास उत्तर देताना वेबरने आर्थिक वर्तनाची दोन वैशिष्टये सांगितली आहेत. एकतर साधनांद्वारा उद्दिष्टे साधणारी क्रिया शांततापूर्ण असावयास हवी व दुसरे म्हणजे अशी क्रिया सयुक्तिक असावयास हवी. याचा अर्थ असा की उपलब्ध साधनांचा शांततापूर्वक अवलंब करून उद्दिष्टे साधणारी क्रिया ही वेबरच्या दृष्टीने आर्थिक वर्तन ठरते. यावरून दोन गोष्टी स्पष्ट होतात. आर्थिक वर्तनात साध्य वा उद्दिष्टांच्या पूर्तीसाठी कोणती साधने जास्त परिणामकारक ठरू शकतात याचा बुद्धिनिष्ठ विचार आहे व दुसरे म्हणजे उद्दिष्टांच्या पूर्तीचा प्रयत्न शांततामय असून या प्रयत्नात जबरदस्तीस, धाकदपटशास वा जुलमास वाव नाही आर्थिक वर्तन कशास म्हणावे ह्यासंबंधी वेबरचा हा दृष्टिकोन लक्षात घेतला तर आर्थिक व राजकीय वर्तनांमध्ये त्याने दर्शविलेला भेद समजावून घेणे सोपे होईल. वेबरच्या मते एक वा अनेकांचे दुसऱ्यांवर असणारे प्रभुत्व हा राजकीय वर्तनाचा स्थायीभाव आहे. प्रभुत्वाखेरीज राजकीय वर्तनाची कल्पनाच करता येत नाही. मानवाचे मानवावरील वर्चस्व वा प्रभुत्व ज्या ज्या वर्तनांमध्ये प्रतिबिंबित होते त्या सर्व वर्तनप्रकारांना आपण राजकीय हे विशेषण लावू शकतो. या वर्चस्व वा प्रभुत्वात जबरदस्ती वा दडपशाहीचा अंश असू शकतो व म्हणूनच राजकीय वर्तन हे आर्थिक वर्तनापेक्षा निराळे ठरते.

प्रभुत्वप्रकार (Types of Domination)

एकाने अनेकांवर, एका गटाने दुसऱ्या गटांवर आपले वर्चस्व वा प्रभुत्व प्रस्थापित करून ते कायम टिकविण्याचा केलेला प्रयत्न म्हणजेच राजकारण हे एकदा स्पष्टपणे ध्यानात घेतले की त्यानंतर आपण एकाने दुसऱ्यांवर प्रस्थापित केलेल्या प्रभुत्वाच्या प्रकारांचा विचार करण्याकडे वळू शकतो. प्रभुत्वाचे वेबरने दर्शविलेले प्रकार कोणते याविषयीच्या विवेचनाकडे वळण्यापूर्वी काही गोष्टींचा खुलासा करून घेणे आवश्यक आहे. प्रभुत्वप्रकारांचे वेबरने केलेले विश्लेषण व विवेचन प्रामुख्याने मानवाच्या राजकीय वर्तनावरील भाष्य आहे व म्हणूनच ते मानवी क्रिया व मानवा-मानवांमधील पारस्परिक क्रियांशी संबंधित आहे. मानवाच्या क्रियांचे वेबरने केलेले वर्गीकरण हे या संदर्भात तपासून पाहण्यासारखे आहे. मानवी क्रियांबाबतचे वेबरचे विवेचन हे मानवी वर्तनाबाबत त्याने स्वीकारलेल्या दृष्टिकोनाशी संबंधित आहे. समाजशास्त्राच्या पद्धतिशास्त्राबाबत वेबरने घेतलेली भूमिका, समाजशास्त्राच्या स्वरूपासंबंधी त्याने मांडलेला दृष्टिकोन व सामाजिक संबंधाविषयीचा त्याचा दृष्टिकोन यांचे स्पष्टीकरण आम्ही यापूर्वीच केलेले आहे. त्यावरून हे निश्चितच स्पष्ट होते की मानवी क्रियांच्या अध्ययनात

व्यक्ती आपल्या क्रियांना वा वर्तनांना देत असलेला अर्थ वेबरला निर्णायक महत्त्वाचा वाटतो. मानवी वर्तनाच्या अध्ययनाबाबतचा हाच दृष्टिकोन वेबरने प्रस्तुत केलेल्या प्रभुत्वप्रकारांच्या विश्लेषणातही व्यक्त झालेला आहे. प्रभुत्व-प्रकारांचे विवेचन करताना आपणांस हे लक्षात घ्यावे लागेल की इतर अनेक प्रकारच्या सामाजिक संबंधाप्रमाणेच प्रभुत्व-आज्ञाधारकत्व हादेखील एक सामाजिक संबंधच आहे. वडील मुलास आज्ञा देतात व मुलाकडून त्याचे पालन होते. नेता अनुयायांना आज्ञा करतो व अनुयायी तिचे पालन करतात. धर्मगुरूची आज्ञा त्याचे अनुयायी शिरसावंद्य मानतात. अशा प्रकारे आपणांस प्रभुत्व व आज्ञाधारकत्व हे दोन पैलू ज्या संबंधांमधून आढळतात अशा संबंधांची अनेक उदाहरणे प्रस्तुत करता येतील. वर दिलेल्या उदाहरणांवरून हे लक्षात येण्यासारखे आहे की, प्रभुत्व-आज्ञाधारकत्वस्वरूपी संबंध केवळ राजकीय क्षेत्रातच आढळतात असे नाही तर समाजजीवनाच्या विविध क्षेत्रांमधून असे संबंध आपणांस आढळून येतात. प्रभुत्व-आज्ञाधारकत्वस्वरूपी सामाजिक संबंधांचा विचार करताना दुसरी एक बाब लक्षात घेणे आवश्यक आहे. या प्रकारच्या संबंधांना आज्ञा देणारा व आज्ञांचे पालन करणारा अशी दोन टोके असतात. वडील व मुलगा, नेता व अनुयायी, राजा व प्रजा अशी दोन टोके प्रभुत्व-आज्ञाधारकत्वस्वरूपी संबंधांना असल्याचे आपणांस दाखविता येईल. पण यानंतर असा प्रश्न उपस्थित होतो की दिलेली आज्ञा पाळली जाईलच हे कशाच्या आधारावर सांगता येईल ? आज्ञा देण्याचा आपणांस अधिकारच आहे असे आज्ञा देणाऱ्यास जरी वाटत असले तरी आज्ञेचे पालन ज्यांच्याकडून व्हावयाचे असते त्यांनीच ती आज्ञा जुमानली नाही तर ? तेव्हा आज्ञा देणाऱ्यास ज्याप्रमाणे आपणांस आज्ञा देण्याचा अधिकारच आहे असा विश्वास वाटावयास हवा त्याचप्रमाणे आज्ञा देणाऱ्याच्या अधिकारास आज्ञापालन करणाऱ्यां-कडून मान्यता मिळावयास हवी व दिलेली आज्ञा पाळणे आपले कर्तव्य आहे अशी भावना त्यांच्यात उत्पन्न व्हावयास हवी. आज्ञा देणाऱ्याच्या अधिकारास अशी स्वीकृती वा मान्यता न मिळाल्यास त्यास इतरांकडून आपल्या आज्ञांचे पालन जबरदस्तीने व बलप्रयोग करूनही करवून घेता येईल. हुकूमशहा याच मार्गाचा अवलंब करतात पण अशा जबरदस्ती वा दडपशाहीवर ज्या ठिकाणी आज्ञापालनाची शक्यता अवलंबून आहे त्या सर्व ठिकाणी प्रभुत्व-आज्ञाधारकत्वस्वरूपी संबंध अत्यंत अस्थिर राहतील व संधी सापडताच आज्ञा देणाऱ्या व्यक्तीचा अधिकार व पद छिनावून घेतले जाईल. यावरून हे स्पष्टच आहे की प्रभुत्व-आज्ञाधारकत्वस्वरूपी संबंधांचे स्थैर्य आज्ञापालनाच्या सक्तीवर आधारित असू शकत नाही. मग या प्रकारच्या संबंधांचे स्थैर्य कशावर अवलंबून असते ? प्रभुत्व-आज्ञाधारकत्वस्वरूपी सामाजिक स्थैर्याबाबतच्या विवेचनात वेबरने सत्तेच्या न्याय्यतेची (Legitimacy of Power) प्रामुख्याने चर्चा केलेली आहे. आज्ञा देणारा इतरांवर जी सत्ता किंवा

जे प्रभुत्व गाजवितो ते आज्ञा देणाऱ्या व आज्ञांचे पालन करणाऱ्यांच्या दृष्टीने न्याय्य ठरण्यावरच आज्ञापालनाची शक्यता अवलंबून असते. व्यक्तीच्या वा गटाच्या इतर व्यक्ती वा गटांवर असलेल्या सत्तेचे वा प्रभुत्वाचे स्थैर्य प्रभुत्वाच्या न्याय्यतेवरील विश्वासामुळे उत्पन्न होते. हा विश्वास कसा निर्माण होतो याचे स्पष्टीकरण करताना वेबरने प्रभुत्वाच्या न्याय्यतेवरील विश्वासाची तीन उगमस्थाने सांगितली आहेत.

(१) व्यक्तीच्या अलौकिक सामर्थ्यावर किंवा तिच्या अद्वितीय व दैवी गुणांवर जर इतरांची श्रद्धा बसली तर त्या व्यक्तीच्या आज्ञांचे इतरांकडून स्वेच्छेने पालन होते. "Come into me, I will show you the way" म्हणणाऱ्या ख्रिस्ताची, 'अहिंसा परमो धर्मः' मानणाऱ्या बुद्धाची किंवा 'मराठा तितुका मेळवावा' हे व्रत आचरणाऱ्या शिवछत्रपतींची इतरांवर असलेली सत्ता या विभूतींच्या अलौकिक सामर्थ्यावरील लोकांच्या विश्वासावरच आधारलेली होती. व्यक्तींच्या दैवी गुणांवरील विश्वास हे प्रभुत्वाच्या न्याय्यतेचे एक अधिष्ठान असू शकते.

(२) प्रभुत्वाच्या न्याय्यतेवरील विश्वास, परंपरा व प्रथांवरील विश्वासामुळेही असू शकतो. परंपरांवरील श्रद्धेमुळे ज्यांना परंपरांद्वाराच प्रभुत्व प्राप्त होते त्यांचे प्रभुत्व इतरांच्या दृष्टीने न्याय्यच ठरते. धर्मगुरूंचे प्रभुत्व कुटुंबप्रमुखाची कुटुंबातील इतरांवर असणारी सत्ता, राजाचे प्रजाजनांवर असणारे प्रभुत्व ही परंपरांमुळे न्याय्य ठरलेल्या प्रभुत्वाची उदाहरणे म्हणता येतील.

(३) पण ज्या कारणासाठी आम्ही रहदारीचे नियंत्रण करणाऱ्या पोलीसाच्या आज्ञांचे पालन करतो ते कारण वरील दोन्ही कारणांपेक्षा निराळे आहे. या ठिकाणी आज्ञापालन पोलीसाच्या विभूतिमत्त्वावरील विश्वासामुळे किंवा परंपरेवरील श्रद्धेमुळे होत नाही तर कायद्यावरील वा नियमांवरील विश्वासामुळे ते होत असते. क्रिकेटमध्ये पंचांनी दिलेल्या निर्णयास बिना तक्रार मान्यता दिली जाते ती नियमांमुळेच. तेव्हा कायदा किंवा नियम यांच्या सयुक्तिकतेवर असणाऱ्या विश्वासामुळेच त्यांची अंमलबजावणी करवून घेणाऱ्यांचे प्रभुत्व आम्ही निमूटपणे मान्य करीत असतो.

प्रभुत्वाच्या न्याय्यतेवर विश्वास निर्माण होण्याची ही तीन मुख्य कारणे आहेत. यांनाच अनुरूप असे तीन प्रभुत्व-प्रकार वेबरने दर्शविले असून त्यांना (१) दैवीगुणाधिष्ठित प्रभुत्व (Charismatic Domination), (२) परंपराधिष्ठित प्रभुत्व (Traditional Domination) व (३) कायदाधिष्ठित प्रभुत्व (Legal Domination) अशा संज्ञा त्याने दिलेल्या आहेत. या प्रकारांचे संक्षिप्त विवरण खाली देत आहोत.

(१) दैवी गुणाधिष्ठित प्रभुत्व (Charismatic Domination)– दैवी गुणाधिष्ठित प्रभुत्व म्हणजे काय, याचे विवेचन करताना आपणांस प्रथमतः दैवी गुणाधिष्ठित सत्ता व दैवी गुणाधिष्ठित नेतृत्व या दोघांमधील फरक समजावून घ्यावा लागेल. यांच्यामध्ये फरक दर्शवावयाचा झाल्यास असे म्हणता येईल की दैवी गुणाधिष्ठित नेतृत्व ही सर्वार्थाने वैयक्तिक स्वरूपाचीच सत्ता असून नेत्याच्या अलौकिक सामर्थ्यावर अनुयायांचा विश्वास हाच तिचा मुख्य आधार आहे अशा सर्वस्वी वैयक्तिक व आत्मनिष्ठ स्वरूपाच्या प्रभुत्वाचेच अवैयक्तिकतेत रूपांतर होऊनच दैवीगुणाधिष्ठित सत्ता अस्तित्वात येते. हे रूपांतर कसे होते, हे समजावून घेण्यापूर्वी दैवी गुणाधिष्ठित सत्ता अन्य दोन प्रकारांपासून कोणत्या अर्थी भिन्न आहे हे विशद करून सांगणे आवश्यक आहे. दैवी गुणाधिष्ठित सत्ता ही गुणांच्या अद्वितीयतेवर व त्यांच्या आकस्मिक अभिव्यक्तीवर आधारित आहे. परंपराधिष्ठित व कायदाधिष्ठित सत्ता-व्यवस्थांचा आधार अद्वितीयताही नाही व गुणांची आकस्मिक अभिव्यक्तीदेखील नाही म्हणजेच या दोन सत्ता-व्यवस्था मानवाच्या दैनंदिन स्वरूपाच्या व जास्त सुसंगत आहेत. दैवी गुणाधिष्ठित सत्ता मात्र चाकोरी-बाहेरची सत्ता आहे.

परंपराधिष्ठित व कायदाधिष्ठित सत्ता-व्यवस्थांचा संबंध समाजाच्या दैनंदिन गरजांच्या पूर्तीची व्यवस्था करण्याची असल्याने त्यांनाच स्थायित्व प्राप्त होणे स्वाभाविकच नव्हे तर अपरिहार्य आहे. पण जी सत्ता चाकोरीबाहेरची आहे तिचा दैनंदिन गरजांच्या पूर्तीशी संबंध असणेच शक्य नाही. एखाद्या वावटळीप्रमाणे हे प्रभुत्व उदयास येते. ज्या प्रसंगामध्ये दैनंदिनतेशी संबंधित सत्ताव्यवस्था असमर्थ ठरतात अशाच प्रसंगांमधून दैवीगुणाधिष्ठित प्रभुत्व किंवा नेतृत्व उदयास येत असते. अशा प्रसंगामधून समाजाचे वा गटाचे नेतृत्व करणारी व्यक्ती साधारण असणे शक्य नाही. साहजिकच त्या व्यक्तीच्या अलौकिक सामर्थ्यावरील विश्वास जनमनात निर्माण होणे क्रमप्राप्त आहे. या विश्वासावरच नेत्याचे इतरांवर असलेले प्रभुत्व अवलंबून असते. अशा प्रकारच्या नेतृत्वाचा व नैतिकतेचा काहीही संबंध नाही व हे नेतृत्व कोणत्याही एका विशिष्ट क्षेत्रातच आढळेल असेही नाही. ज्याप्रमाणे बुद्ध, महावीर व छत्रपती शिवाजी यांचा दैवीगुणाधिष्ठित नेते म्हणून उल्लेख करता येईल त्याचप्रमाणे रॉबीनहूड, तंट्याभिल्ल यांचाही दैवीगुणाधिष्ठित म्हणून उल्लेख करता येईल.

प्रसंगाच्या आकस्मिकतेमुळे निर्माण होणारे व नेतृत्व करणाऱ्या व्यक्तींच्या अलौकिक सामर्थ्यावरील विश्वासावर आधारित असणारे हे प्रभुत्व स्वभावतः अस्थिर स्वरूपाचे असते. ह्या प्रकारच्या प्रभुत्वाची अस्थिरता स्पष्ट करताना तीन गोष्टींचा उल्लेख करता येईल.

(१) नेत्याच्या अलौकिक सामर्थ्यावरील किंवा अद्वितीय गुणांवरील अनुयायांचा असणारा विश्वास नष्ट होऊ शकतो.

(२) नेत्याचे अद्वितीय गुण लुप्त होऊ शकतात.

(३) नेतृत्व करणाऱ्या व्यक्तींच्या मृत्यूनंतर नेता व अनुयायी ह्यांच्यातील संबंधाचे विसर्जन होऊ शकते.

दैवीगुणाधिष्ठित नेतृत्व हे स्वभावतःच जरी अस्थिर असले तरी समाजहिताच्या दृष्टीने ह्या प्रकारच्या प्रभुत्वास स्थायी स्वरूप देण्याचा प्रयत्न नेत्याच्या अनुयायांद्वारा केला जातो. या प्रयत्नांची परिणती एकतर दैवी गुणांच्या संस्थाकरणात होऊ शकते किंवा दैवी गुणांना आनुवंशिक ठरवून कौटुंबिक सत्तेत ह्या नेतृत्वाचे रूपांतर होऊ शकते. पण कशाही प्रकारे रूपांतर झाले तरी यातून अस्तित्वात येणारा प्रकार विशुद्ध स्वरूपाचा राहूच शकत नाही. दैवीगुणाधिष्ठित नेतृत्वाचे कौटुंबिक सत्तेत रूपांतर झाले तर या रूपांतरात दैवीगुण व परंपरा या दोघांचे मिश्रण झालेले आढळते. दैवी गुणाधिष्ठित सत्तेचे संस्थाकरण झाले तर ह्यात दैवी गुण व कायदा यांचे मिश्रण झालेले आढळते. म्हणजे कौटुंबिक सत्ता किंवा संस्थाकृत सत्ता या दोन्ही दैवीगुणाधिष्ठित नेतृत्वाचे विशुद्ध प्रकार ठरत नाहीत.

रूपांतरणाची प्रक्रिया खालीलप्रमाणे स्पष्ट करता येईल.

दैवी गुणाधिष्ठित नेतृत्व हे नेत्याच्या वैयक्तिक व अलौकिक सामर्थ्यावरील अनुयायांच्या असलेल्या विश्वासांवरच आधारित असल्याने तार्किकता हे प्रभुत्व नेत्याच्या मृत्यूनंतरच विसर्जित व्हावयास हवे पण अनुयायांच्या किंवा समाजाच्या हितासाठी ह्या प्रभुत्वाचे सातत्य आवश्यक असले तर प्रभुत्वास सातत्य प्रदान करण्यामध्ये एकच समस्या महत्त्वाची आहे व ती म्हणजे नेतृत्वाचे हस्तांतरण कसे होईल. वेबरने अशा हस्तांतरणातच काही पद्धतींचा उल्लेख केलेला आहे.

(१) एकतर नेताच हस्तांतरणासाठी स्वतःचा वारस नेमू शकतो.

(२) किंवा हस्तांतरणासाठी नवीन नेत्याची होणारी निवड दैवी निर्णयावर सोपविता येऊ शकते.

(३) किंवा नेत्याचा शिष्यगणच वारसाची निवड करू शकतो.

(४) नेत्याचे लौकिक गुण आनुवंशिक स्वरूपाचे ठरविले जाऊन नेतृत्व वंशपरंपरागत करता येऊ शकते.

(५) विशिष्ट धार्मिक विधीद्वारा नेत्याच्या प्रभुत्वाची न्याय्यता प्रदान करता येऊ शकते.

पण यापैकी कोणतीही पद्धत नेतृत्वाच्या हस्तांतरणासाठी उपयोगात आणली तरी त्या पद्धतीमुळे दैवी गुणाधिष्ठित नेतृत्वाचे शुद्ध स्वरूप बदलत जाते. दैवी न्याय किंवा अनुयायांद्वारा निवड या पद्धती उपयोगात आणावयाचे ठरविले तर निवड-पद्धत नियमांनी बद्ध होते व नियमांनी बद्ध झालेली सत्ता म्हणजेच संस्थाकृत सत्ता आहे. आनुवंशिकतेची कसोटी वापरून निवड करावयाची झाली तर दैवीगुणाधिष्ठित सत्तेचे रूपांतर विशिष्ट घराण्याच्या सत्तेतच होणार. पण येथेही सत्ताहस्तांतरणाच्या अनेक समस्या आहेत. सत्ता ज्येष्ठ पुत्रास मिळावी की लहानास याचा निर्णय लावावाच लागतो पण यांत सत्ताप्राप्तीसाठी संघर्ष होणे टाळता येण्यासारखे नाही.

(२) **परंपराधिष्ठित प्रभुत्व** (Traditional domination)–प्रत्यक्षात आढळणाऱ्या कोणत्याही सत्तासंबंधव्यवस्थेत वेबरने दर्शविलेल्या तिन्ही प्रकारांपैकी कोणताही प्रकार शुद्ध स्वरूपात आढळत नाही. दैवीगुणाधिष्ठित नेतृत्व जरी सर्वच काळ व परिस्थितीतून आढळणे शक्य असते तरी कौटुंबिक वा संस्थात्मक दैवी-गुणाधिष्ठित सत्ता सर्वच परिस्थितींमध्ये अभिव्यक्त होत नाही. राजेशाही किंवा जातिव्यवस्थेच्या संदर्भात दैवी गुणांची भूमिका स्पष्ट करता येण्यासारखी आहे. सर्व प्रकारच्या चर्च-संघटनांचे दैवीगुणच अधिष्ठान असते व चर्च-संघटनांमधून दैवीगुणांचे संस्थाकरण झालेले असते असे जरी दाखविता येण्यासारखे असले तरी हिंदु समाजातील ब्राह्मण वा पुरोहितवर्गाचे अशा प्रकारे संघटन झालेले नाही. कौटुंबिक दैवीगुणाधिष्ठित सत्ता ही दैवीगुणाधिष्ठित नेतृत्व व परंपरा यांच्या मिश्रणातून तर संस्थात्मक दैवीगुणाधिष्ठित सत्ता ही दैवीगुण व कायदा यांच्या मिश्रणातून साकार होणारी 'सत्तासंबंधव्यवस्था' आहे.

परंपराधिष्ठित सत्ता वा प्रभुत्वप्रकाराचा विचार करताना आपणांस पितृ-सत्ताक, कुलपतिसत्ताक व वंशानुक्रमित सत्ता यांचाच विचार करावयाचा आहे. परंपराधिष्ठित प्रभुत्वप्रकाराचे विवेचन करताना वेबरने कुलपतिसत्तेस परंपरा-धिष्ठित सत्तेचे विशुद्ध स्वरूप मानलेले आहे. कुलपतीस किंवा कुलप्रमुखास कुलातील अन्य सभासदांवर प्राप्त होणारी सत्ता ही अनेक कारणांचा परिणाम आहे. एकतर कुल या गटाची काही वैशिष्ट्येच ह्या प्रकारच्या सत्तेच्या उदयासाठी जबाबदार मानता येतील. समान निवासस्थान, समान स्वयंपाकघर, सभासदांमधील परस्परावलंबित्व, त्यांचे शारीरिक सान्निध्य व कुलाचा समान व्यवसाय ह्या वैशिष्ट्यांचा कुलपतिसत्तेच्या संदर्भात विचार करता येण्यासारखा आहे. त्याचप्रमाणे कुलपति-सत्तेच्या दृष्टीने स्त्रियांचे शारीरिक व मानसिक परावलंबित्व, लहानांची असाह्यता, मोठ्या मुलांच्या निवास व शिक्षणाबाबतच्या समस्या याही कारणांचा विचार करता येण्यासारखा आहे. पुत्रांना वडिला-विषयी वाटणारा आदर व वडिलांच्या आज्ञेचे पालन करण्याची वृत्ती हिचे स्वरूपच मालक व नोकर, अनुयायी व प्रेषित यांच्यातील संबंधापेक्षा निराळ्या प्रकारचे आहे.

संपूर्ण कुलावर कुलप्रमुखाची असलेली सत्ता सर्वस्वी वैयक्तिक व कुलप्रमुखाच्या अधिकाराची बाब असली तरी हे लक्षात ठेवावे लागेल की कुलप्रमुखत्व हेच निश्चित वारसानियमांनुसार व्यक्तींना प्राप्त होत असते. कुलाची कार्ये पार पाडण्यासाठी कुलप्रमुखाच्या हाताखाली प्रशासकीय नोकरवर्गही नसतो व आपल्या आज्ञा इतरांवर जबरदस्तीने लादण्याची यंत्रणादेखील नसते. याचाच अर्थ हा झाला की कुलप्रमुखाची सत्ता ही कुलातील सभासदांच्या अनुमतीवर किंवा स्वीकृतीवरच प्रामुख्याने अवलंबून असते. त्यामुळे कुलातील अन्य सभासदांमध्ये कुलप्रमुखाविषयी निष्ठा निर्माण करणे व त्यांच्यात आज्ञाधारकत्व निर्माण करणे अत्यंत आवश्यक असते. याचसाठी कुलप्रमुखाचे अधिकार व इतरांची कर्तव्ये यांना अनुल्लंघनीय व पवित्र स्वरूपाच्या परंपरांचेच अधिष्ठान द्यावे लागते व शासक आणि शासित या दोघांमध्येही परंपरांच्या अनुल्लंघनीय स्वरूपाबाबत दृढविश्वास निर्माण करावा लागतो. कदाचित सुरुवातीस हा विश्वास कुलप्रमुखाच्या मांत्रिक सामर्थ्यावरील (Magical Power) विश्वासामधून उदयास आला असावा. कालांतराने पारंपरिक मानदंड हे परमेश्वरी सत्तेद्वारा निर्माण झालेले आहेत व त्यांचे पालन व त्यांचे उल्लंघन यांच्याकडे लक्ष पुरविण्याचे कार्य कुलदैवतांकडे सोपविण्यात आले असावे. कुलप्रमुखाच्या कुलातील सभासदांवर असलेल्या प्रभुत्वास अशाप्रकारे दोन घटकांचा आधार मिळालेला आहे.

पुत्रकर्तव्याची कल्पना आणि परंपरेच्या पावित्र्याबद्दलचा विश्वास या दोन आधारांपैकी पहिला आधार कुलप्रमुखाची सत्ता अमर्याद करणारा तर दुसरा आधार त्या सत्तेवर बंधने घालणारा आहे.

कुलप्रमुखाच्या निरंकुश सत्तेवर परंपरांनी घालण्यात आलेल्या मर्यादा परंपराधिष्ठित सत्तेच्या सर्वच प्रकारांमधून आढळतात. कुटुंबप्रमुखाच्या आज्ञांचा आशय व व्याप्ती परंपरांनी मर्यादित झालेली असते. साहजिकच परंपरांचे पावित्र्य हेच ज्याच्या सत्तेचे अधिष्ठान आहे त्या कुलप्रमुखाकडूनच परंपरांचा भंग झाला तर त्याच्या प्रभुत्वाची न्याय्यताच संपते. याचाच अर्थ हा झाला की परंपरांना विसंगत असणारे असे कोणतेही नवीन नियम कुटुंबप्रमुखास बनविताच येत नाही. कुटुंबातील इतरांकडून आज्ञापालनाची करण्यात येणारी अपेक्षा आज्ञा परंपरांशी सुसंगत असतील तरच न्याय्य ठरू शकते.

कुटुंबाच्या मालकीची इस्टेट जसजशी वाढत जाते त्या प्रमाणात इस्टेटीच्या देखरेखीच्या व कार्यसंघटनेच्या काही समस्या उपस्थित होतात. ह्या समस्यांच्या निवारण्यासाठी कुटुंबप्रमुखास इतरांना काही अधिकारही द्यावे लागतात व आवश्यकता असल्यास कुटुंबएककांना स्वतंत्र घरेही करून द्यावी लागतात. पण

अधिकारांचे इतरांकडे होणारे हस्तांतरण व स्वतंत्र निवासस्थाने यांच्यामुळे कुटुंबप्रमुखाची जोपर्यंत पुत्रधर्माची कल्पना प्रभावी राहील तोपर्यंत अभंगच राहते.

कुटुंबातील सभासदांच्या पारंपरिक जबाबदाऱ्यांचे निश्चितीकरण व करारीकरण होत गेले की त्यामुळे प्रमुखाच्या इतरांवर असलेल्या अधिकारांच्या मर्यादा आकुंचित होऊ लागतात. सभासदांच्या जबाबदाऱ्यांविषयीच्या स्पष्ट व निश्चित निर्देशनांमुळे कुटुंबप्रमुखाच्या अधिकारांचे स्थैर्य धोक्यात येण्याची शक्यता असते. कुटुंबप्रमुखाच्या अधिकारांना अनेक कारणांमुळे मर्यादा पडलेल्या असतात. एकतर परंपरांचे पावित्र्य हेच त्याच्या सत्तेचे अधिष्ठान असल्यामुळे परंपरांच्या चौकटीतच कुलप्रमुखास सत्ता गाजविता येते. दुसरे म्हणजे कुलप्रमुखाच्या आश्रितांकडून असलेल्या अपेक्षांवर आश्रितांच्या किमान मागण्या पूर्ण करण्याची त्याची असलेली जबाबदारी मर्यादा घालत असते. तिसरे म्हणजे बऱ्याच प्रसंगांमधून कुलप्रमुखास कुटुंबातील इतरांच्या साह्याची आवश्यकता भासतेच. ही आवश्यकता त्याच्या अधिकारांवर मर्यादा घालणारी आहे व शेवटी म्हणजे कुलपतिसत्तेस कुलप्रमुख एकीकडे व इतर दुसरीकडे असे विभाजन असल्यामुळे इतर संघटित होऊन कुलप्रमुखाची सत्ता झुगारू शकतात व ही संभाव्यता कुलप्रमुखाच्या निरकुंश सत्तेवर बंधने घालणारी आहे.

कुटुंब संख्येने जसजसे मोठे होत जाते तसतसा कुलसंघटनेच्या दृष्टीतून काही समस्या निर्माण होतात व त्यावेळी बऱ्याच मोठ्या प्रदेशामध्ये एखाद्या कुलाचे प्रभुत्व प्रस्थापित होते तेव्हा या समस्या जास्त स्पष्टपणे जाणवू लागतात. एका कुलाचे बऱ्याच मोठ्या प्रदेशावर असणारे प्रभुत्व म्हणजेच नृपशाही म्हटले तर कुलपतिसत्तेचे राजसत्तेत होणारे रूपांतर कोणत्या समस्या निर्माण करतात याचाच आपणांस विचार करावा लागेल. बऱ्याच मोठ्या प्रदेशावर एकाच कुलाच्या प्रस्थापित झालेल्या प्रभुत्वामुळे निर्माण होणाऱ्या समस्या संक्षिप्तपणे खालीलप्रकारे मांडता येतात.

एकतर अशा सत्तासंबंधव्यवस्थेत निर्माण होणारी पहिली समस्या कुलप्रमुखाची गादी पुढे कोण चालवणार, याच्याशी संबंधित आहे. या समस्येचे निवारण करण्याची एकच पद्धत नाही. राजेशाहीपुढे निर्माण होणाऱ्या काही समस्या प्रशासनविषयक समस्या आहेत. त्याचप्रमाणे प्रदेशावरील स्वामित्वामुळे त्या प्रदेशातील प्रजाजनांच्या काही समस्यादेखील राजसत्तेस सोडवाव्या लागतात. राज्याचा विस्तार वाढत गेला तर त्या विस्तारातून वाढते उत्पन्न व सत्तेचे विकेंद्रीकरण ह्यांच्याबाबत काही समस्या निर्माण होतात. अशा प्रकारे राजेशाहीपुढे विभिन्न प्रकारच्या समस्या उपस्थित होतात. या समस्यांचे तार्किक निवारण प्रशासनयंत्रणा अवैयक्तिक स्वरूपाची करण्यातच आहे कारण प्रशासनयंत्रणा अवैयक्तिक होत गेली व

नियमांनी बांधली जाऊ लागली की त्यातून एक नवीनच सत्ताप्रकार उदयास येतो. ह्या प्रकाराला कायदाधिष्ठित सत्ता असे नाव देता येईल.

(३) **कायदाधिष्ठित प्रभुत्व**– मॅक्स वेबरचे कायदाधिष्ठित प्रभुत्वाबाबतचे विवेचन म्हणजेच औपचारिक संघटना किंवा नोकरशाही व्यवस्थेबाबतचेच विवरण होय.

अशा संघटनेतील सभासदांच्या वर्तनावर बंधनकारक असणारा कोणताही नियम वा प्रमाणक हा संघटनेतील सर्वांच्याच संमतीने स्वीकृत व प्रस्थापित झालेला असतो. नियम वा प्रमाणकाचा संबंध संघटनेच्या उद्दिष्टांच्या पूर्तीशी असल्याने उद्दिष्टपूर्ती हे लक्ष असणारे सभासदांकडून वर्तनविषयक मानदंडाचे पालन केले जाईल ही अपेक्षा केली जाते. संघटनेत सहभागी होणारी प्रत्येक व्यक्ती त्या संघटनेत विशिष्ट पद भूषवीत असते. पदांशी संबंधित असणाऱ्या तिच्या सर्व वर्तनासाठी नियमांची अवैयक्तिकता हाच मुख्य संदर्भ असतो. संघटनेतील व्यक्तींच्या कार्यांची किंवा वर्तनाची योग्यायोग्यता किंवा इष्टानिष्टताही या नियमप्रणालीच्या संदर्भातच असते.

संघटनेत सहभागी झालेल्या व्यक्तीस संघटनेत प्राप्त झालेले अधिकार हे वैयक्तिक कारणांमुळे प्राप्त झालेले नसतात तर व्यक्ती संघटनेमध्ये विशिष्ट पद भूषवीत असल्यामुळे व्यक्तीस ते अधिकार प्राप्त झालेले असतात. पदाधिकारी या शब्दाद्वारे हेच सुचविले जाते की अधिकार पदाशी संलग्न असतात, व्यक्तींशी नाही. प्रत्येक पदाधिकारी कनिष्ठ पदाधिकाऱ्यांना आज्ञा देतो व वरिष्ठांच्या आज्ञेचेच पालन करतो.

कनिष्ठांकडून वरिष्ठ पदाधिकाऱ्यांच्या आज्ञांचे पालन आवश्यक असते. अर्थात हे पालन अवैयक्तिक नियमप्रणालीत सुसंगत असेच असते.

संघटनेमधील विशिष्ट पदाचा अधिक्रम असलेला आढळतो. या सोपानक्रमात प्रत्येक कनिष्ठ पदाचे वरिष्ठ पदाकडूनच नियंत्रण केले जाते.

संघटनेत विशिष्ट पदांवर व्यक्तींची नेमणूक करताना अवैयक्तिक लक्षणांचाच विचार केला जातो. पदाशी संबंधित असणारी कार्ये पार पाडण्याची क्षमता असणाऱ्या व्यक्तींची निवड व नियुक्ती केली जाते. औपचारिक स्वरूपाच्या संघटनांमध्ये व्यक्ती नियुक्त केल्या जातात निवडणुकांद्वारा निवडून दिल्या जात नाहीत व नियुक्तीच्या कसोटचा वस्तुनिष्ठ स्वरूपाच्या असतात. शुद्ध स्वरूपाच्या औपचारिक संघटनेत पदाधिकाऱ्यांची कार्यासाठी आवश्यक असणाऱ्या साधनांवर वैयक्तिक मालकी असत नाही. कार्यासाठी आवश्यक असणारी सर्व साधनसंपत्ती ही संघटनेच्या मालकीची असते ज्याप्रमाणे कारखान्यातून राबणाऱ्या कामगारांची

उत्पादनसाधनांवर मालकी नसते. त्याचप्रमाणे औपचारिक संघटनांमधून राबणाऱ्या नोकरवर्गास संघटनेच्या साधन–संपत्तीवर स्वतःची मालकी दाखविता येत नाही.

संघटनेद्वारा घेण्यात येणारे निर्णय, संघटनेद्वारा होणारी कार्ये व नियम ह्यांची लेखी नोंद असणे हे औपचारिक संघटनांचे आणखी एक लक्षण आहे व ह्या लक्षणामुळेच अशा संघटनांमधून फायलींची संख्या त्या संघटनेतील व्यक्तींपेक्षा जास्त होते.

नोकरशाही संघटनेतील पदधारकांचे परस्परांशी असणारे संबंध, पदधारकांची कर्तव्ये व त्यांना असणारे अधिकार नियमांद्वाराच ज्याप्रमाणे निर्धारित झाले असतात त्याचप्रमाणे नोकरशाही संघटनेद्वारा पार पाडल्या जाणाऱ्या कार्यांमध्ये व केल्या जाणाऱ्या सेवांमध्येही अवैयक्तिकतेस व नियमानुसरणासच प्राधान्य देण्यात येते. नोकरशाही संघटना ज्या सामान्य व्यक्तींच्या गरजांच्या पूर्तीसाठी प्रयत्नशील असते त्या व्यक्तींमध्ये व्यक्तिविशेषांच्या आधारे भेद न करता सर्व व्यक्तींना समानच लेखण्यात येते. कायद्याच्या नजरेत सर्वच सारखे असतात हे म्हणण्यातील अर्थ हाच आहे. याचसाठी प्रवर्गीकरण नोकरशाही संघटनेसाठी आवश्यक होऊन बसते. नोकरशाही संघटनेत कार्य करणाऱ्या नोकरांच्या जात, धर्मादी व्यक्ति-विशेषांचा विचार नोकरशाही संघटनेसाठी ज्याप्रमाणे वर्ज्य आहे त्याचप्रमाणे ही संघटना ज्यांच्या गरजांच्या पूर्तीसाठी प्रयत्नशील असते त्या व्यक्तींच्या व्यक्ति-विशेषांचा विचारही या संघटनेस वावडाच आहे. सिमेंट हवे असणाऱ्या व्यक्ती सिमेंटवाटपाचे कार्य पार पाडणाऱ्या संघटनेच्या दृष्टीत गरजू वा अर्जदारच असतात. या व्यक्ती कोणत्या जातीच्या, धर्माच्या आहेत याच्याशी नोकरशाहीस काहीच कर्तव्य असत नाही. अर्जदारांच्या अर्जासंबंधीचा घेण्यात येणारा निर्णय नियमांना धरूनच घेण्यात येतो.

नोकरशाही संघटना उद्दिष्टपूर्तीसाठी आवश्यक असणाऱ्या श्रमांचे तर्कसंगत असे संघटन आहे. या संघटनेच्या लक्षणांसंबंधीचे वरील विवेचन लक्षात घेतल्यास अन्य प्रकारच्या श्रमसंघटनांपेक्षा ही संघटना उद्दिष्टपूर्तीच्या दृष्टीने प्रकार्यात्मक कशी ठरते हे स्पष्टपणे लक्षात येण्यासारखे आहे. नोकरशाही संघटना तांत्रिक दृष्ट्या अत्यंत कार्यक्षम स्वरूपाची संघटना आहे. या संघटनेत कार्ये पार पाडण्याची पद्धत नियमांनी बद्ध असल्यामुळे पद्धतशीरपणाप्रमाणेच कार्ये वेगाने पार पाडली जातात. नोकरशाही संघटनेत व्यक्तींची पद-नेमणूक त्यांच्या वस्तुनिष्ठ पात्रतेच्या अनुषंगाने होत असल्यामुळे नोकरशाही संघटनेचे सातत्य कायम राहते. एका व्यक्तीच्या जागी दुसऱ्या व्यक्तीची नेमणूक करता येते. नोकरशाही संघटनेत कार्यांवर तज्ज्ञांची देखरेख व नियंत्रण असते. अशा प्रकारे नोकरशाही संघटना तिच्या वैशिष्ट्यांमुळे प्रकार्यात्मक स्वरूपाची संघटना ठरते.

प्रभुत्व-प्रकार व प्रत्येक प्रकारच्या प्रभुत्व-प्रकारच्या वैशिष्टयांचे वेबरने प्रस्तुत केलेले स्पष्टीकरण येथपर्यंतच्या विवेचनावरून लक्षात येण्यासारखे आहे. प्रभुत्वाच्या वेबरने दर्शविलेल्या प्रकारांसंबंधीच्या विवेचनात एक गोष्ट लक्षात घेणे आवश्यक आहे. प्रभुत्वाचे वेबरने दर्शविलेले प्रकार आदर्श प्ररूपच आहेत. याचा अर्थ हा की प्रत्यक्षातील कोणत्याही सत्तासंबंध-व्यवस्थेत प्रभुत्व-प्रकारांपैकी कोणताही एक प्रकार शुद्ध स्वरूपात आढळत नाही म्हणजेच प्रत्यक्षातील सत्ता-संबंधव्यवस्थेत आपणांस या प्रकारांचे मिश्रणच आढळण्याची शक्यता जास्त आहे.

प्रभुत्व-प्रकारांसंबंधीच्या विवेचनात वेबरचा उद्देश प्रभुत्व-प्रकारांच्या वैशिष्टयांचे वर्णन करणे एवढाच नाही. प्रभुत्व-प्रकारांच्या वैशिष्टयांच्या विवरणा-बरोबरच त्यास आर्थिक, धार्मिक व राजकीय संस्थांमधील परस्परसंबंधांचे विश्लेषणही प्रस्तुत करावयाचे होते. दैवीगुणाधिष्ठित प्रभुत्वाचा अर्थव्यवस्थेच्या सयुक्तिकतेवर कसा प्रभाव पडतो, विशिष्ट अर्थव्यवस्था व विशिष्ट विधि-व्यवस्था यांच्यात कशा प्रकारचा संबंध असतो, हे प्रश्न वेबरच्या राजकारणाच्या समाजशास्त्रावरील विवेचनात जास्त महत्त्वाचे आहेत.

प्रभुत्व-प्रकारांच्या विवेचनात वेबर या निष्कर्षास येऊन पोहचलेला आढळतो की, "सर्व आधुनिक समाजांचे कायदाधिष्ठित प्रभुत्व हे व्यवच्छेदक लक्षण होत चालले असून आज नोकरशाही कोणत्याही राज्याचे महत्त्वपूर्ण अंगच बनली आहे." (According to Weber, bureaucratic domination characteizes all modern societies and constitutes an important sector of any regime)*

पण आधुनिक समाजांमधून नोकरशहांना सत्ता प्राप्त झालेली असली तरी वेबरच्या मते राज्याचे नेतृत्व करण्याची पात्रता वा लायकी त्यांच्या अंगी असत नाही. नोकरदारांना मिळणाऱ्या प्रशिक्षणामुळे नोकरशहांच्या अंगी शिस्त बाणते व नियमांची अंमलबजावणी करण्याची तडफ निर्माण होते. पण नेतृत्वासाठी वेगळयाच गुणांची आवश्यकता असते. असे गुण असणाऱ्या व्यक्तींवरच नेतृत्वाची जबाबदारी यावी म्हणूनच वेबरने लोकशाही व निवडणुकांचे समर्थन केलेले आढळते. समाज वा राज्याचे नेतृत्व करण्यासाठी नेत्याच्या अंगी कोणत्या प्रकारचे गुण असावेत यासंबंधीचे वेबरचे मत दैवीगुणांच्या (charisma) बाजूनेच कौल देणारे आहे.

प्रभुत्व-प्रकारासंबंधीच्याच त्याच्या विवेचनात आधुनिक समाजसंघटना वाढत्या प्रमाणात तर्कसंगत होत असल्याची वेबरला असलेली जाणीवही व्यक्त

---

* Aron, R–Main Currents in Sociological thought Vol. II pp. 243

होते. समाजाच्या तर्कसंगत संघटनेमुळे आधुनिक समाजात प्रत्येक व्यक्तीच्या वाट्यास परात्मता येणे क्रमप्राप्तच आहे. आधुनिक समाजात प्रत्येक व्यक्तीस आपण एका समग्राचे दास होत चाललो आहोत व आपण जे काही होऊ शकतो, त्याच्या आंशिक स्वरूपाचीच संपादना करता येऊ शकते याची प्रकर्षाने जाणीव होत आहे. आधुनिक मानव हा उत्तरोत्तर जास्तजास्त परात्म होत जाणार व त्याच्या अंगी असणाऱ्या सुप्त गुणांपैकी काही गुणांचाच विकास करण्याची त्यास संधी मिळणार. ह्या परिस्थितीत वेबरच्या मतानुसार एकच गोष्ट करता येण्यासारखी आहे. आम्ही कसेही करून त्या मानवी अधिकारांचे संरक्षण करावयास हवे की ज्यांच्यामुळे श्रम-संघटनेबाहेर आम्हांस जीवन खऱ्या अर्थाने जगण्याची संधी मिळू शकते. (What we must save above all are the human rights which give each of us a chance to live a real life outside the place we occupy in the rational organisation.)* लोकशाहीपद्धतीत निवडणुका व स्पर्धेमुळे व्यक्तींना आपल्या अंगचे गुण प्रकट करण्याची संधी मिळते व म्हणूनच राज्य वा समाजाचे नेतृत्व करणाऱ्या व्यक्तींच्या निवडीसाठी वेबरने लोकशाहीचे समर्थन केले आहे.

वेबरच्या समाजशास्त्रीय विचारांचे मूल्यांकन

समाजशास्त्रीय विचारपरंपरेत वेबरच्या विचारांचे काय महत्त्व आहे व समाजशास्त्रात वेबरचे काय स्थान आहे याचा संक्षिप्त विचार करून वेबरवरील हे प्रकरण आपणांस संपवावयाचे आहे. आधुनिक समाजशास्त्राचा पाया घालण्याच्या दृष्टीने दरखीम व वेबर यांच्या समाजशास्त्रीय चिंतनास निर्णायक महत्त्व आहे. सामाजिक तत्त्वज्ञानाच्या शृंखलांतून समाजशास्त्रास मुक्त करून समाजशास्त्रास स्वतंत्र, वैशिष्ट्यपूर्ण व स्वायत्त असा दर्जा प्राप्त करून देण्याच्या दृष्टीने दरखीम व वेबर या दोन्ही विचारवंतांच्या विचारांना असलेले महत्त्व वादातीतच मानावयास हवे. आधुनिक समाजशास्त्रीय विश्लेषणाच्या दृष्टीने दरखीम व वेबर यांच्या विचारांना असणाऱ्या महत्त्वाची चर्चा करताना रोनाल्ड फ्लेचर म्हणतो की, समाजशास्त्रीय सिद्धांताच्या मांडणीसाठी व समाजशास्त्रीय सिद्धांताची पडताळणी घेता यावी म्हणून समाजशास्त्रीय सिद्धांतात ज्या तथ्यांचा व घटकतत्त्वांचा समावेश करणे आवश्यक होते त्या तथ्यांचे व घटकतत्त्वांचे विश्लेषण करण्यात दोघांनीही मुळीच कसूर केली नाही. संकल्पनांच्या निर्मितीत व अध्ययनविषयक नियमांच्या मांडणीत दोघांचेही योगदान महत्त्वपूर्णच आहे. म्हणूनच

---

* Aron, R-Main Currents in Sociological thought Vol. II–pp, 244

फ्लेचरच्या मते आधुनिक समाजशास्त्रीय विश्लेषणाच्या दृष्टीने दरखीम व वेबर या दोन्ही विचारवंतांच्या विचारांना अग्रगण्य व मौलिक स्वरूपाचेच महत्त्व आहे. समाजशास्त्रीय विचारांच्या विकासाच्या दृष्टीने वेबर व दरखीम यांच्या विचारांना असणाऱ्या महत्त्वाचा आढावा घेताना फ्लेचरने हेही दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे की दरखीम व वेबर यांनी घेतलेले पवित्रे जरी परस्परविरोधी वाटत असले तरी त्यांनी ज्या तथ्यांवर भर दिला ती परस्परपूरकच म्हणता येतील.

समाजशास्त्रात वेबरचे काय स्थान आहे याचे विवेचन करताना ॲरॉनने काढलेले उद्‌गार फार बोलके आहेत. ॲरॉन म्हणतो, "माझ्यासाठी तरी मॅक्स वेबर हा सर्वश्रेष्ठ समाजशास्त्रज्ञ आहे. मी तर असेही म्हणेन की वेबर हाच एक समाजशास्त्रज्ञ आहे" (To me, Max Weber is the greatest of the sociologists. I would even say that he is the sociologist.) ॲरॉनसारख्या मान्यवर व अधिकारी विचारवंताने वेबरसंबंधी व्यक्त केलेला हा अभिप्राय अतिशयोक्त स्वरूपाचा का नाही हे खालील विवरणावरून स्पष्ट होऊ शकेल.

मानवेतिहासाचे सूक्ष्म व सखोल ज्ञान असणारा वेबर हा शेवटचाच सामाजिक शास्त्रज्ञ मानता येईल. टॉइनबीच्या इतिहासविषयक ज्ञानाचे महत्त्व कमी न लेखता आम्हास हे दर्शवावेसे वाटते की वेबरचे मानवसमाजाच्या इतिहासासंबंधीचे ज्ञान केवळ सखोल व व्यापकच नव्हते तर त्याचबरोबर वेबरने हे ज्ञान अचूक संकल्पनांमध्ये ग्रथित करण्याचाही प्रयत्न केला होता.

आत्यंतिक स्वरूपाच्या मानसशास्त्रवादाविरुद्ध (psychologism) व व्यक्तिवादाविरुद्ध (individualism) पवित्रा घेऊन सामाजिक तथ्यांच्या वस्तुनिष्ठ अध्ययन व आकलनासाठी सर्व मानसशास्त्रीय तथ्यांची समाजशास्त्रीय अध्ययनातून उचलबांगडी करताना दरखीमने जे आत्यंतिक टोक गाठले त्यावरील उतारा म्हणून वेबरच्या समाजशास्त्रीय दृष्टिकोनाचा उल्लेख करता येण्यासारखा आहे. वेबरच्या समाजशास्त्रीय दृष्टिकोनातच मानवइतिहासासंबंधी वेबरने मांडलेल्या विचारांच्या वैशिष्ट्यपूर्णतेचे प्रत्यंतर आपणांस येते. ऐतिहासिक वास्तवतेच्या संदर्भात वेबरने उपस्थित केलेले प्रश्न वैशिष्ट्यपूर्णच आहेत. वेबरच्या दृष्टिकोनाप्रमाणे कोणत्याही कालखंडातील वा समाजातील लोकांनी आपल्या जीवनास दिलेला अर्थ समजावून घेणे जास्त महत्त्वाचे ठरते. म्हणूनच सामाजिक वर्तनाच्या अध्ययन व आकलनात वेबरने वर्तनाच्या आत्मनिष्ठ पैलूंच्या आकलनास प्रधान महत्त्व दिलेले आढळते. मानव आपल्या अस्तित्वास कोणता अर्थ देतात, मानव आपल्या अस्तित्वास देत असलेला अर्थ व समाजसंघटना यांच्यात कशा प्रकारचा संबंध आहे, लोकांची ऐहिक कर्मे व त्यांचा धार्मिक दृष्टिकोन यांच्यात काय संबंध आहे, इत्यादी प्रश्नांना ऐतिहासिक वास्तवतेचे आकलन करून घेण्याच्या दृष्टीने प्रधान महत्त्व

द्यावयास हवे असा पवित्रा घेणाऱ्या वेबरच्या दृष्टिकोनात व दरखीमच्या दृष्टिकोनात असणारा भेद स्पष्टपणेच लक्षात येण्यासारखा आहे.

ॲरॉनने म्हटल्याप्रमाणे दरखीम व पॅरेतोपेक्षा वेबर हाच आधुनिक समाजशास्त्रास जास्त जवळचा आहे. आत्महत्येच्या कारणांचे स्पष्टीकरण करताना दरखीमने प्रस्तुत केलेले सांख्यिकीय विश्लेषण, प्रमाणकशून्यतेची दरखीमने मांडलेली संकल्पना यांना समाजशास्त्रीय सिद्धांताच्या दृष्टीने असणारे महत्त्व वादातीतच आहे व म्हणूनच आधुनिक समाजशास्त्राच्या विकासाच्या दृष्टीने दरखीमने समाजशास्त्रीय विचारांमध्ये केलेले योगदान महत्त्वपूर्णच आहे. दरखीमच्या योगदानाचे महत्त्व न नाकारता आपणांस हे म्हणता येण्यासारखे आहे की वेबरच्या योगदानाचे स्वरूपच निराळे व वैशिष्टयपूर्ण आहे. १९६४ मध्ये वेबरची जन्मशताब्दी साजरी करण्यासाठी हायडलबर्ग येथे एक परिषद भरविण्यात आली होती. या परिषदेस जमलेल्या विद्वज्जनांमध्ये समाजशास्त्रात वेबरने केलेल्या योगदानाच्या स्वरूपासंबंधी जो खडाजंगी वाद झाला तो वेबरच्या योगदानाचे महत्त्व अधोरेखित करणाराच म्हणावयास हवा. समाजशास्त्रात वेबरने केलेल्या योगदानाचे स्वरूपच वादग्रस्त असल्यामुळे हा वाद निर्माण होतो की वेबरच्या व्यक्तिमत्त्वामुळे हा वाद निर्माण होतो असा प्रश्न उपस्थित करून ॲरॉनने वेबरच्या आधुनिक समाजशास्त्रदृष्टया असणाऱ्या महत्त्वाचे मूल्यांकन करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

Protestent Ethic and the spirit of Capitalism मधून व्यक्त झालेल्या विचारसरणीवरील साधकबाधक टीकेचा ओघ आजही थांबलेला नाही. प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यातील संबंधाबाबत वेबरने मांडलेला दृष्टिकोन दोन महत्त्वपूर्ण समस्यांना जन्म देणारा व म्हणूनच वादविषय ठरला आहे. या समस्यांपैकी एक समस्या ऐतिहासिक स्वरूपाची आहे. आधुनिक भांडवलशाहीच्या उदयात प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्राचे कसे व किती प्रमाणात योगदान राहिले आहे, ही ऐतिहासिक समस्या आहे. वेबरच्या दृष्टिकोनाशी संबंध राखणारी दुसरी समस्या सैद्धांतिक वा समाजशास्त्रीय स्वरूपाची आहे. कोणत्याही विशिष्ट कालखंडातील वा समाजातील लोकांच्या आर्थिक वर्तनाचे विश्लेषण व स्पष्टीकरण करण्यासाठी लोकांचा धार्मिक दृष्टिकोन लक्षात घेणे आवश्यक आहे काय हा समाजशास्त्रीय स्वरूपाचा प्रश्न म्हणता येईल. † प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही यांच्यातील संबंधाविषयी मांडलेल्या दृष्टिकोनातच वेबरने सामाजिक संस्थांमधील परस्परसंबंधाबाबतचा त्याचा दृष्टिकोनही व्यक्त केला आहे. प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाही

† Aron, R. Main Currents in Sociological Thought. Vol. II pp. 246

यांच्यातील संबंधाचे वेबरने केलेले विवेचन मार्क्सच्या सिद्धांताचे खंडन करणारे आहे हा एक गैरसमज आहे व त्यासंबंधीची चर्चा आपण प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र व भांडवलशाहीवरील वेबरच्या सिद्धांताचे परीक्षण करताना केलीच आहे. सामाजिक संस्थांमध्ये एकतर्फी संबंध असत नाही व म्हणूनच सामाजिक संस्थांच्या जडण-घडणीचे अध्ययन करताना त्यांच्या पारस्परिक प्रभावांचेच अध्ययन करावयास हवा हा वेबरच्या विवेचनातून व्यक्त होणारा विचार निश्चितच महत्त्वपूर्ण आहे.

आधुनिक समाजशास्त्राच्या दृष्टीने वेबरचे कोणते विचार आजही महत्त्वपूर्णच ठरतात याचा आढावा घेताना ॲरॉन म्हणतो. "Similiarly, the Weberian attempt to analyse the structure of social action, to elaborate a typology of behaviour, to compare religious, economic, political and social systems, however open to criticism it may appear in some of its methods and results, is still relevant to our time." * "उपयोगात आणलेल्या पद्धतीबाबत व परिणामांबाबत जरी टीका करता येण्यासारखी असली तरी सामाजिक क्रियेच्या विश्लेषणाचा, वर्तन-प्रकारांचे विकसन करण्याचा व धार्मिक, आर्थिक, राजकीय व सामाजिक व्यवस्थांच्या तुलनेचा वेबरने केलेला प्रयत्न आमच्यासाठी आजही महत्त्व राखणाराच आहे." जागतिक इतिहासावरील निर्वचनाची समाजशास्त्रीय सिद्धांतातील मूलभूत संकल्पनांशी सांगड घालण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या वेबरचा समाजशास्त्रविषयक दृष्टिकोन निश्चितच महत्त्वाकांक्षी होता म्हणूनच वेबर हा केवळ गतकालाचाच नव्हे तर भविष्यकालाचाही समाजशास्त्रज्ञ ठरतो.

मानवेतिहाससंबंधी वेबरने मांडलेल्या दृष्टिकोनात महत्त्वाकांक्षी वृत्तीचे प्रत्यंतर येण्यासारखे आहे. मानवसमाजाच्या संक्रमणप्रक्रियेवरील वेबरचे भाष्य जसे त्याच्या महत्त्वाकांक्षी वृत्तीचे द्योतक आहे तसेच त्या भाष्यात मानवभवितव्याविषयीचा वेबरचा निराशावादी दृष्टिकोनही व्यक्त झालेला आहे. सामाजिक क्रियांच्या विवेचनात व प्रॉटेस्टंट आचार आणि भांडवलशाही यांच्यातील संबंधावरील त्याच्या निर्वचनात वेबरने आधुनिक कालात तर्कसंगती (Rationality) हे मानवी वर्तनाचे व्यवच्छेदक लक्षण कसे होत चालले आहे याचे स्पष्टीकरण केले आहे. आधुनिक औद्योगिक समाजांमधून तर्कसंगतीची कसोटी केवळ आर्थिक वर्तनालाच नव्हे तर राजकीय, धार्मिक इत्यादी वर्तनप्रकारांनाही कशी लागू करण्यात येत आहे यासंबंधीच्या वेबरच्या विवेचनाचा सारांश हाच की आधुनिक मानवाचे जीवन उत्तरोत्तर तर्कसंगत व सयुक्तिक (Rational) होत चालले आहे.

---

* वर उल्लेखित–पृष्ठसंख्या २४६

पण त्यामुळे व्यवहारवादी मानव बऱ्याच गोष्टींना कसा मुकत चालला आहे हे लक्षात घेतले तर सयुक्तीकरणप्रक्रियेच्या विस्तारामुळे आधुनिक मानवाच्या भवितव्यासंबंधी वेबरच्या विचारांमधून प्रतिबिंबित होणारे औदासिन्य व नैराश्य आपणांस शमजू शकते.

मॅक्स वेबरच्या विचारांच्या संदर्भात माजलेल्या वादंगाचा संबंध वेबरच्या व्यक्तिमहत्त्वाच्या एका पैलूशी आहे. वेबरच्या विचारांवर होणाऱ्या टीकेचा उगम वेबरच्या राजकीय तत्त्वज्ञानातच आहे. वेबरच्या आत्यंतिक राष्ट्रीय वृत्तीचे प्रतिबिंब त्याच्या राजकीय तत्त्वज्ञानात पडले असून प्रभुत्वप्रकारांच्या (Types of domination) त्याने केलेल्या विवरणात आपणांस वेबरच्या राष्ट्रीयतेचे पडसाद उमटलेले आढळतात. बरेचसे पाश्चात्य विचारवंत व लेखक वेबरचे लोकसत्तावादी (Demonat) म्हणून जरी चित्रण करीत असले तरी प्रत्यक्षात लोकशाहीचे वेबरद्वारा झालेले समर्थन गरजेपोटीच झाले आहे हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. वेबर वृत्तीने पक्का राष्ट्रवादी होता पण त्याचा राष्ट्रवाद देशप्रेमा-पुरताच मर्यादित नव्हता. राष्ट्राराष्ट्रांमधील संघर्षावर मानवतावादी मूल्यांच्या आधारे कितीही टीका केली तरी तो अपरिहार्य आहे हे वेबरला स्पष्ट दिसत होते. राष्ट्रांमधील चुरस, स्पर्धा व संघर्ष निरनिराळ्या प्रकारे व निरनिराळ्या मार्गांनी अभिव्यक्त होत असून या संघर्षास मानवजीवनातील एक कटु सत्य मानणेच जास्त व्यावहारिक आहे. वृत्तीने पक्का राष्ट्रवादी असल्यामुळे जर्मन राष्ट्राने सामर्थ्यशाली बनावे या मताचा वेबरने आग्रही पुरस्कार केला असल्यास त्यात काहीच नवल नाही. राष्ट्रीय सामर्थ्याचा वेबरने एक साधन या अर्थी ज्याप्रमाणे विचार केला आहे त्याचप्रमाणे राष्ट्रीय सामर्थ्य हे वेबरसाठी एक साध्यदेखील होते. संस्कृतीच्या प्रसारास शक्तीचे पाठबळ असेल तर राष्ट्राच्या संस्कृतीचा प्रसार झपाट्याने होतो व म्हणूनच राष्ट्राचे सामर्थ्य हे संस्कृतिप्रसाराचे एक साधनच ठरते. पण कोणत्याही राष्ट्राचे श्रेष्ठत्व हे त्या राष्ट्राच्या सामर्थ्यावरच अवलंबून असते व यादृष्टीने राष्ट्रीय सामर्थ्याचा विचार केल्यास ते साध्यस्वरूपच ठरते. राष्ट्रीय बाण्याच्या वेबरची राजकीय मते व त्याचे राजकीय तत्त्वज्ञान वादग्रस्त का ठरते हे वरील विवेचनावरून सहजपणे लक्षात येण्यासारखे आहे.

वेबरची राजकीय मते टीकेचा विषय होण्याचे आणखीही एक कारण आहे. वेबरला अभिप्रेत असलेली लोकशाही व अब्राहम लिंकनच्या व्याख्येतून व्यक्त होणारी लोकशाहीची कल्पना यांच्या आशयात महदंतर आहे. वेबरला कोणती लोकशाही अभिप्रेत होती याचे स्पष्टीकरण करताना ॲरॉनने असे म्हटले आहे की द गॉलच्या नेतृत्वाखाली असलेल्या फ्रेंच प्रजासत्ताकाचे जे स्वरूप होते त्याच

स्वरूपाच्या लोकसत्ताकाचा किंवा लोकशाहीचा वेबरने पुरस्कार केला आहे. § लोकनेत्यासंबंधीच्या वेबरच्या कल्पनेत दोन गोष्टींचा संयोग झालेला आढळतो. एकतर लोकनेता हा लोकांनीच निवडलेला असावयास पाहिजे पण त्याचबरोबर अशा निवडलेल्या नेत्याच्या अंगी अलौकिक स्वरूपाचे गुण असावयास हवेत. अलौकिक गुण असणारा व लोकांनी निवडलेला नेता हाच खऱ्या अर्थी लोकनेता ठरतो. लोकनेत्याविषयीच्या वेबरची कल्पनेतून आधुनिक समाजांमधून नोकरशहांना प्राप्त झालेल्या वर्चस्वाविरुद्धची प्रतिक्रिया कशी होती हे दाखविता येईल.

आधुनिक मानवाचे जीवन उत्तरोत्तर व्यवहारवादी व सयुक्तिक कसे होत चालले याविषयीच्या वेबरच्या दृष्टिकोनाचा परामर्श वर घेण्यात आलाच आहे. कामगारवर्गाच्या विमोचनातच मानवजातीचे विमोचन आहे या मार्क्सवादी दृष्टिकोनावर वेबरचा विश्वास नव्हता. उत्पादनपद्धतीचे भांडवलदारी स्वरूप बदलले तर त्यामुळेच मानवजातीचे विमोचन होईल हा वेबरच्या मते एक भाबडा व स्वप्नाळूच विचार आहे. मानवजातीच्या विमोचनाबाबत वेबरच्या चिंतनातून जो निराशावाद व्यक्त होतो तो आतापर्यंतच्या इतिहासाने फोल ठरविला आहे काय ? द्वितीय महायुद्धानंतर साम्यवादी विचारसरणीच्या प्रभावाखाली आलेल्या राष्ट्रांमधील मानवस्थितीचे (Human condition) निष्पक्ष वृत्तीने परीक्षण केले तर मानव-भवितव्याबाबत वेबरने मांडलेल्या दृष्टिकोनात बराच तथ्यांश आहे असाच निष्कर्ष आपणांस काढावा लागेल. अर्थकारणात नियोजनाचा स्वीकार केला व उत्पादनसाधनांवरील मालकीचे स्वरूप बदलले तरी मानवमुक्ती (liberation of man) हे स्वप्नच कसे राहते हे द्वितीय महायुद्धानंतर पूर्व-युरोपियन राष्ट्रांमध्ये घडलेल्या घटनांवरून सहजपणे लक्षात येते.

वेबरच्या विचारांचे मूल्यांकन करताना अ‍ॅरॉनच्या पुस्तकातील वेबरवरचा अ‍ॅरॉनने दिलेला अभिप्राय लक्षात घेण्यासारखा आहे. अ‍ॅरॉन म्हणतो, "Weber's sociology might be move scientific, but it would, I think, be less fascinating, if it were not the work of a man who was constantly asking himself the ultimate question......," † अ‍ॅरॉनच्या दृष्टीने शास्त्रशुद्धता हे काही वेबरच्या समाजशास्त्राचे व्यवच्छेदक लक्षण नाही. वेबरने स्वतःस सर्व प्रकारचे प्रश्न विचारले व ज्या प्रश्नांची उत्तरे शोधण्याच्या प्रयत्नातच त्याच्या

---

§ Aron, R. Main Currents in Sociological Thought Vol. II pp. 249

† Aron, R. –Main Currents in Sociological thought Vol. II pp. 252

समाजशास्त्रीय विचारांची घडण झाली त्या प्रश्नांनीच वेबरच्या समाजशास्त्रास वैशिष्टयपूर्णता प्रदान केली आहे. ज्ञान व श्रद्धा यांच्यात काय संबंध आहे, शास्त्राचा व कृतीचा (action) संबंध काय, नोकरशाही व अलौकिक नेतृत्व कशा प्रकारे एकमेकांशी संबंधित आहेत व व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि सयुक्तीकरण यांचा संबंध काय हे वेबरच्या दृष्टीने महत्त्वाचे असणारे प्रश्न आहेत. याच प्रश्नांची उत्तरे शोधण्याच्या त्याच्या प्रयत्नात वेबरने जगाचा इतिहास पालथा घातला पण आजही वेबरला महत्त्वपूर्ण वाटलेल्या प्रश्नांची समाधानकारक उत्तरे आम्हास मिळाली नाहीत. म्हणूनच वेबरचा मोठेपणा त्याने समाजशास्त्रास शास्त्रशुद्धता प्राप्त व्हावी म्हणून निर्माण केलेल्या संकल्पनांमध्ये नाही तर या संकल्पना ज्या प्रश्नांची उत्तरे शोधण्यासाठी त्याने राबविल्या त्या प्रश्नांमध्येच आहे. वेबरने उपस्थित केलेले प्रश्न आजही अनुत्तरित असल्यामुळे वेबर हा अॅरॉनने म्हटल्या-प्रमाणे गतकालाचाच नव्हे तर भविष्यकालाचाही समाजशास्त्रज्ञ ठरतो.

△ △

प्रकरण ७

विल्फ्रेडो पॅरेतो

[जन्म १८४८–ख्रि. वा. १९२३]

पॅरेतोचा जन्म पॅरीसला झाला. पॅरेतोचे वडील पॅरीसला स्थायी झाले होते. पॅरेतो घराणे मुळात उमराव घराणे असले तरी पॅरेतोच्या वडिलांनी पॅरीसला सिव्हिल इंजिनिअर म्हणून नौकरी धरल्याने पॅरीसला ते बरीच वर्षे होते. पण विल्फ्रेडो सात वर्षांचा असतानाच पॅरीस सोडून मायदेशी परतण्याचा त्यांनी निर्णय घेतला व इटलीस परतले. साहजिकच पॅरेतोचे सर्व शिक्षण इटलीतच झाले. वडिलांचाच पेशा पुढे चालवायचा या इच्छेमुळे पॅरेतोने इंजिनिअरिंगचे शिक्षण घेतले व वडिलांप्रमाणेच तोही सिव्हिल इंजिनिअर झाला. पण इंजिनिअरिंगचे शिक्षण घेताना पॅरेतोचा गणिताशी जो संबंध आला, त्या संबंधातूनच पॅरेतोचे गणितावर मोठे प्रेम बसले. गणिताने त्याच्या मनावर घातलेली मोहिनी शेवटपर्यंत कायम राहिली. पॅरेतोच्या गणित-प्रेमाचा त्याच्या बौद्धिक दृष्टिकोनावर कसा परिणाम झाला, ते आपण पुढे विचारात घेणारच आहोत. येथे एवढेच लक्षात घ्यावयाचे आहे की पॅरेतोच्या मनावर गणिताने बराच प्रभाव गाजविला. शिक्षण पूर्ण झाल्यानंतर पॅरेतोने काही कालपर्यंत दोमरेल्वे कंपनीचा डायरेक्टर म्हणून काम केले. काही वर्षे तो आयर्न प्रॉडक्ट कंपनीचा मॅनेजिंग प्रवंधसंचालकही होता. याच सुमारास इटलीतील राजकारणासंबंधी आवड उत्पन्न झाली. पॅरेतोचे बौद्धिक जीवन याच सुमारास उमलू लागले. अनेक बौद्धिक विषयांवर त्याने इटालियन अर्थशास्त्रज्ञांशी पत्रव्यवहार सुरू केला. अर्थशास्त्रीय विषयांवर अभ्यासपूर्ण लेख लिहिले व विद्वज्जनसभा व परिषदांमधून भाषणे दिली. पॅरेतोची ग्रंथरचना अर्थशास्त्रीय सिद्धांतावरील असून सुरुवातीसच अर्थशास्त्रीय विषयांनी त्याच्या मनाची पकड घेतलेली दिसते. १८९४ मध्ये लॉसने विद्यापीठात पॅरेतोस अर्थशास्त्राच्या प्राध्यापकाचे अध्यासन सम्मानपूर्वक देण्यात आले. अर्थशास्त्रीय विषयाकडे ओढा असणारा पॅरेतो कालांतराने समाजवादी सिद्धांतांकडे वळणे स्वाभाविकच होते. पॅरेतोने समाजवादी सिद्धांतांवर एक टीका-ग्रंथ लिहिलेला असून त्या ग्रंथातून समाजवादी सिद्धांतांवर करण्यात आलेली टीका मुद्देसूद व अभ्यासपूर्ण असल्याचे आढळते ! आयुष्याच्या उत्तरार्धात पॅरेतो समाजशास्त्रीय व

राजकीय स्वरूपाच्या विषयांच्या चिंतनमननाकडे वळला. या चिंतनाची परिणती १९१६ मध्ये 'Treatise on General Sociology' या समाजशास्त्रावरील पुस्तकात झाली. 'The Mind and Society' या शीर्षकाखाली हे पुस्तक १९३६ मध्ये इंग्रजी भाषेत अनुवादित व प्रकाशित झाले. पॅरेतोने राजकारणातही भाग घेण्याचा प्रयत्न केला. पण या प्रयत्नात पॅरेतोला फारसे यश लाभले नाही. मुसोलिनीने पॅरेतो ख्रिस्तवासी होण्यापूर्वी त्यास इटालियन साम्राज्याचा एक सेनेटर म्हणून नेमून त्याचा सम्मान केला. पॅरेतोने राजकारणात दिलेल्या दखलीस राज्यकर्त्यांकडून मिळालेला हाच तेवढा प्रतिसाद सोडला तर राजकारणात पॅरेतोचे योगदान नगण्यच म्हणावयास हरकत नाही. फॅसिस्ट विचारप्रणालीचे समर्थन करणाऱ्या फॅसिस्ट मुखंडांनी पॅरेतोस फॅसिस्ट विचारप्रणालीचा शिल्पकार म्हणून गौरविले आहे. मुसोलिनीने पॅरेतोच्या 'शिष्टजन-सिद्धांताचा' (Theory of Elite) आवर्जून उल्लेख केला असून या सिद्धांतावर "आधुनिक कालातील अद्वितीय समाजशास्त्रीय संकल्पना" असा अभिप्राय मुसोलिनीने व्यक्त केला आहे.

इटलीतील सामाजिक विचारांच्या परंपरेवर मायकेव्हॅलीचा चांगलाच प्रभाव होता. मायकेव्हॅलीच्या दृष्टिकोनाने प्रभावित झालेली व बऱ्याच प्रमाणात घडविलेली इटालियन सामाजिक विचारपरंपरा व कॉंत, सिमॉं व सामाजिक डार्विनवाद्यांनी स्वरूपित केलेली प्रत्यक्षवादी विचारपरंपरा यांच्यात मेळ घालण्याच्या प्रयत्नास पॅरेतोच्या विचारांमध्ये प्राधान्य असल्याचे आढळते. पॅरेतोची विचारसरणी या दोन विचारपरंपरांना एका साच्यात घालण्याचा पॅरेतोने केलेला एक प्रयत्न आहे. पण मायकेव्हॅलीयन व प्रत्यक्षवादी विचारपरंपरा यांनाच पॅरेतोच्या विचारसरणीचे शिल्पकार म्हणता येणार नाही. या विचारपरंपरांप्रमाणेच अभिजात साहित्याचे वाचन व अभिनव गणितशास्त्राचा उत्तम परिचय यांनाही पॅरेतोच्या चिंतनास वळण देण्याच्या दृष्टीने बरेच महत्त्व आहे. पॅरेतोच्या विचारसरणीस घडविणारे हे प्रभाव इतके सखोल व व्यापक स्वरूपाचे आहेत की स्पष्ट निर्देश केला नाही तरी पॅरेतोच्या विचारांमधून हे प्रभाव जाणवल्याखेरीज राहत नाहीत.

पॅरेतो हा वृत्तीने मायकेव्हॅलीचा खराखुरा वारस ठरतो. मायकेव्हॅलीच्या विचारांचा वारसा खऱ्या अर्थी पॅरेतोकडेच आला आहे. त्याच्या 'Principe'मध्ये मायकेव्हॅलीने मानवस्वभावाबद्दल जे विवरण केले आहे, त्याची स्पष्ट छाप पॅरेतोच्या विचारांवर पडली आहे. मानवस्वभावाचे वर्णन करताना मानवीस्वभावाच्या संदर्भात मायकेव्हॅलीने जी शेलकी विशेषणे वापरली आहेत, ती विचारात घेण्यासारखी आहेत. मायकेव्हॅलीच्या दृष्टीने मानव हा मुळातच कृतघ्न, चंचल, खोटारडा, दांभिक, स्वार्थी व भित्रा प्राणी आहे. मायकेव्हॅलीपासूनच 'बळी

तो कान पिळी' हाच मानवसमाजातील मूलभूत न्याय आहे. ह्या विचारास इटालियन समाजचिंतनात केन्द्रीय महत्त्व प्राप्त झालेले असून इटालियन विचारांवर याच विचाराने आपली पकड पॅरेतोच्या काळापर्यंत सतत कायम ठेवल्याचे आढळते. साहजिकच समाजातील अल्पसंख्य परंतु बलदंड वर्ग बहुजन समाजावर अधिसत्ता कशी गाजवतो, बहुसंख्यांकावर अधिकार गाजविण्याची ही क्षमता अल्पसंख्यांकांना कशी प्राप्त होते, यासंबंधीच्या विचारांनाच इटालियन समाजचिंतनात महत्त्वपूर्ण स्थान प्राप्त होणे स्वाभाविकच होते. समाजजीवनाबाबतच्या सर्व दृष्टिकोनांना व सिद्धांतांना ह्याच विचारांचा संदर्भ राहिलेला आहे. मायकेव्हॅलीयन परंपरेचा ब्रिटीश व फ्रेंच प्रत्यक्षवादी विचारपरंपरेशी मेळ घालण्यात प्रयत्नशील असणाऱ्या पॅरेतोने मानवी वर्तनाचे उगमस्रोत कोणते, याचाच शोध घेण्याचा जो प्रयत्न केला, त्या त्याच्या प्रयत्नांवर इटालियन विचारपरंपरेचा स्पष्ट ठसा उमटलेला आहे. पॅरेतोचा उद्देश मानवी वर्तनाच्या उगमस्रोताचे विश्लेषण व स्पष्टीकरण करू शकेल, असे शास्त्र प्रस्थापित करण्याचा होता. या प्रयत्नात मानवी स्वभाव मुळात कसा आहे, याविषयीच्या विचारास प्राधान्य प्राप्त होणे स्वाभाविकच होते व मानवाच्या मूलभूत स्वभावाचे स्वरूप जाणून घेण्याचा प्रयत्न करणारा पॅरेतो इटालियन विचारपरंपरेच्या त्याच्यावरील प्रभावामुळे समाजात अल्पसंख्य बहुसंख्यांकांवर आपली सत्ता कशी प्रस्थापित करतात, याच प्रश्नाच्या विचाराकडे वळला. शिष्टजन-सिद्धांत याच प्रश्नासंबंधीचा पॅरेतोचे दृष्टिकोन अभिव्यक्त करणारा आहे.

चार्लस् कुली व जॉर्ज मीड या त्याच्या अमेरिकन समकालीनांप्रमाणेच पॅरेतोही डार्विन व स्पेन्सरच्या विचारांनी प्रभावित झाल्याचे आढळते. समाजातील विभिन्न घटकांमधील परस्परसंबंधांबाबतचा पॅरेतोचा दृष्टिकोन या प्रभावाचे द्योतक आहे. डार्विनवाद्यांनी व स्पेन्सरने पॅरेतोस किती व कसे प्रभावित केले, हे पाहावयाचे असल्यास Cours या पुस्तकातील 'सामाजिक उत्क्रांती (Social Evolution) वरील प्रकरण वाचून पाहण्यासारखे आहे. या प्रकरणातील बरेच विवरण स्पेन्सरच्या विचारांचे प्रतिबिंबच वाटते. कालांतराने डार्विनवादी व स्पेन्सरीयन विचारसरणीचा त्याच्यावरील प्रभाव कमी होत गेला. 'सामाजिक उत्क्रांती' व 'सामाजिक प्रगती' सारख्या संकल्पना कालांतराने त्याने त्याज्य ठरविल्या व मानवेतिहासासंबंधी मायकेव्हॅलीने मांडलेला चक्रिक सिद्धांत त्यास जास्त स्वीकार्य वाटला. उत्क्रांतिवादी विचारसरणीबाबत पॅरेतोचा जरी उत्तरोत्तर भ्रमनिरास होत गेला, तरी समाजाच्या घटकांमधील परस्परसंबंधाची कल्पना मात्र त्याने नेहमीच स्वीकार्य मानली. काँतशी पॅरेतोचे फारसे वैचारिक सूत असल्याचे आढळत नाही. काँतच्या General System विषयीचे पॅरेतोचे मत उपहासपूर्णच असलेले आढळते. त्याच्या समाजविषयक चिंतनातून काँत मानवता

धर्मासारखा नवीनच धर्म प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न करीत आहे, असा पॅरेतोने दृढ समज करून घेतला होता. मानववर्तनाच्या उगमस्रोतांबाबतचे शास्त्र प्रस्थापित करू इच्छिणाऱ्या पॅरेतोसाठी काँतचे हे प्रयत्न उपेक्षणीय ठरावे, यात काहीच नवल नाही. काँतसंबंधीचा पॅरेतोचा एकंदर सूर उपहासगर्भच असला तरी काँतने सामाजिक ऐक्याच्या निर्मितीत बुद्धीऐवजी भावनेस दिलेले प्राधान्य, त्यास महत्त्वपूर्ण वाटले. स्पेन्सर व काँतच्या विचारांशी पॅरेतोच्या असलेल्या उत्तम परिचयाचे पुरावे, त्याच्या पुस्तकातील अनेक उल्लेखांच्या आधारे देता येतात. पण काँतला गुरुस्थानी असणाऱ्या सेंट सिमाँबाबत मात्र एकही उल्लेख पॅरेतोच्या पुस्तकातून आलेला नाही. त्याचाच समकालीन परंतु जवळजवळ हाडवैरी असणाऱ्या मोस्काने सिमाँचे ऋण प्रांजळपणे कबूल केले आहे. पॅरेतोने सिमाँच्या विचारांचा त्याच्यावरील प्रभाव उघडपणे कबूल करण्याचे टाळले असले तरी शिष्टजन अभिसरणाबाबत पॅरेतोने केलेल्या विवेचनाचे स्फूर्तिस्थान सिमाँच आहे, हे निर्विवादपणे दाखविता येईल. शिष्टजन सिद्धांतातील (Theory of Elite) अनेक विचारकणांचे सिमाँच्या कल्पनांशी असणारे साम्य स्पष्टच आहे. गुणधर्मांच्या बाबतीत व्यक्तींमध्ये सारखेपणा असत नाही, समाजसंरचनेत व्यक्तींमधील हे जन्मजात भेद लक्षात घेणे आवश्यक असते. संरचनेत श्रेष्ठ गुणधर्म असणाऱ्या व्यक्तींना श्रेष्ठ अधिकार-पदे मिळावयास हवीत, या व इतर सिमाँप्रणीत कल्पना प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे 'शिष्टजन सिद्धांतात' डोकावतात. सिमाँप्रमाणेच मोस्काच्या त्याच्यावरील प्रभावासंबंधीदेखील पॅरेतोने उघड अशी कबुली कधीच दिली नाही. पॅरेतोचे हे स्वभाववैशिष्टयच म्हणावे लागेल.

एक विचारवंत मात्र पॅरेतोच्या या स्वभाव-वैशिष्ट्यास अपवाद ठरला आहे व तो म्हणजे कार्ल मार्क्स. मार्क्सप्रणीत काही संकल्पनांच्या आपल्या विचारांवरील प्रभावाबाबत उघड व प्रांजळ कबुली त्याने दिलेली आढळते. मार्क्स व एंजल्सप्रणीत समाजवादी तत्त्वज्ञानासच वेदवाक्य मानणाऱ्या व त्यांच्याबद्दल अंधश्रद्धा बाळगणाऱ्या समाजवाद्यांबद्दल पॅरेतोच्या विचारांमध्ये तुच्छताच आढळत असली तरी मार्क्सच्या वर्गकलहाच्या सिद्धांताने आपल्या इतिहासविषयक दृष्टिकोनास बऱ्याच प्रमाणात प्रभावित केले आहे, हे पॅरेतोने काही आडपडदा न ठेवता मान्य केले आहे. वर्गविहीन समाजासंबंधीची मार्क्सची कल्पना जरी पॅरेतोस भाकडकथा वाटली तरी कोझरने म्हटल्याप्रमाणे "Marx the tough analyst of the struggles of classes for dominance and power in society was a man close to Pareto's Machiavellian heart." ‡ वृत्तीने मायकेव्हॅलीयन असणाऱ्या पॅरेतोस

‡ ल्युविस कोझर "मास्टर्स ऑफ सोशॉलॉजिकल थॉट", हार्कोर्ट–ब्रेस जेव्होनोविच, १९७१ पृ. ४१२

सत्ता व प्रभुत्वासाठी समाजातील वर्गांमध्ये अविरत संघर्ष चालू असतो हा मार्क्सचा दृष्टिकोन एकदम पटण्यासारखा होता.

पॅरेतोच्या विचारांना घडविण्याचे बरेचसे श्रेय वर उल्लेखिण्यात आलेल्या वैचारिक प्रभावांना देता येईल. प्रबोधनयुगाच्या उदयाबरोबरच देवाधर्मासारख्या खुळचट कल्पनांचे, अंधश्रद्धांचे व अनुभवातीत विश्वासांचे विचारक्षेत्रातून उच्चाटन होण्यास सुरुवात झाली. संदेहीवृत्ती प्रबोधनयुगाचे वैशिष्टच ठरू लागली. पॅरेतोच्या विचारांची मुळे प्रबोधनयुगात झालेल्या या वैचारिक परिवर्तनांमध्ये असली तरी बुद्धिसामर्थ्यावर व मानवप्रगतीवर त्याचा फारसा विश्वास नव्हता. प्रबोधनयुगाने बुद्धी हाच गोष्टींच्या स्वीकार-अस्वीकाराचा निकष मानून बुद्धि-सामर्थ्यास जे केन्द्रिय महत्त्व दिले, त्याबाबतचा फारसा उत्साह पॅरेतोच्या विचारां-मध्ये आढळत नाही कॉंत व स्पेन्सरप्रमाणेच समाजशास्त्र प्रत्यक्षानुसारी विज्ञान व्हावयास पाहिजे, या मनास त्याने उचलून धरले असले तरी त्यांच्याप्रमाणे मानव-समाजाच्या उत्क्रांती व प्रगतीवर विश्वास ठेवण्यास तो मुळीच तयार नव्हता. समाजाचे म्हणून जे शास्त्र अस्तित्वात आणावयाचे त्या शास्त्रास तत्त्वशास्त्रीय विचारांचे अधिष्ठान मुळीच नको, हा त्याचा आग्रह व म्हणूनच समाजाचे शास्त्र, तार्किक-प्रयोगात्मक तत्त्वांवर आधारण्यात आले पाहिजे, अशी भूमिका त्याने स्वीकारली. तर्कशुद्ध विचार व तथ्यात्मक अवलोकन हेच पॅरेतोने निर्माण केलेल्या सिद्धांत-व्यवस्थेचे आधारस्तंभ आहेत.

समाजशास्त्र : पॅरेतोचे योगदान

समाजशास्त्रीय विचारपरंपरेच्या विकसनात पॅरेतोचे कोणते योगदान राहिले आहे, या विचाराकडे आता वळणे योग्य ठरेल. पॅरेतोच्या चिंतनाची बौद्धिक पार्श्वभूमी लक्षात घेतल्यास काही विचारकणांचा पॅरेतोच्या समाजशास्त्राकडे व मानवसमाजाकडे बघण्याच्या दृष्टिकोनावर स्पष्ट ठसा उमटल्याचे जाणवते. यंत्रविद्येचे संस्कार झालेल्या पॅरेतोस 'व्यवस्था' ही संज्ञा आकर्षित करणारी ठरावी, यात नवल नाही. समाजशास्त्राच्या स्वरूपासंबंधीच्या त्याच्या दृष्टिकोनावरही ह्याचे पडसाद उमटल्याखेरीज राहिले नाहीत. पॅरेतोसाठी समाज ही परस्पर संबंधित व परस्परावलंबी घटकांची व्यवस्था आहे. या व्यवस्थेतील कोणत्याही घटकामध्ये परिवर्तन झाल्यास त्यास अनुरूप असे बदल इतर घटकांमध्येही होत असतात. सामान्य समाजशास्त्रावरील त्याच्या पुस्तकातून त्याने असा विचार मांडला की, मानववर्तनाचे निर्धारण करणाऱ्या चलांमधील परस्परावलंबी स्थित्यंत-रांच्या विश्लेषणासाठी समाजावर व्यवस्थेचा आरोप करणेच उपयुक्त ठरण्यासारखे आहे. मानववर्तनास प्रभावित करणाऱ्या सर्वच चलांचा विचार पॅरेतोच्या सामान्य समाजशास्त्रात करण्यात आलेला नाही. तर्कविरहित (non-logical) वर्तनाबाबत

विस्तृत विवेचन तेवढे करण्यात आलेले आहे. सुरुवातीस पॅरेतोचा ओढा अर्थशास्त्राकडेच होता. पण मानववर्तनाबाबतचे अर्थशास्त्रीय स्पष्टीकरण मानवाच्या सर्वच प्रकारच्या वर्तनांची मीमांसा करण्यासाठी अपर्याप्त आहे, हे त्यास स्पष्टपणे जाणवले. अर्थशास्त्रीय स्पष्टीकरण मानवाच्या सयुक्तिक-तार्किक (rational or logical) वर्तनाच्या आकलनासाठी समाधानकारक असले तरी तर्कविसंगत (non-rational) वर्तनाची समाधानकारक मीमांसा अर्थशास्त्रास करता येत नाही. ह्यामुळेच सामान्य समाजशास्त्रातून मानवी वर्तनाच्या ह्याच पैलूचा सविस्तर विचार पॅरेतोने केला आहे. तर्कास किंवा बुद्धीस न पटणाऱ्या वर्तनाची मीमांसा कशी करावयाची, मरी आईपुढे कोंबडे कापल्याने देवीच्या साथीस आळा बसतो, हे तर्कास किंवा बुद्धीस पटत नाही. असे असंख्य वर्तनप्रकार आहेत की जे तर्क किंवा बुद्धीस विसंगत आहेत. या वर्तनांबाबत 'असे का,' ह्या प्रश्नास देण्यात येणारे उत्तर मात्र सयुक्तिक-बुद्धीस पटणारे असावयास हवे. मानवाच्या वर्तनांपैकी बराचसा भाग तर्कविसंगत आहे व म्हणून तर्कसंगत वर्तनावर आधारित अर्थशास्त्रीय सिद्धांतांचा त्याग करावयास हवा, असे पॅरेतोस म्हणावयाचे नाही. अर्थशास्त्रीय विश्लेषण ज्या वर्तनप्रकारांची उकल करून दाखविण्यास असमर्थ आहे, अशा तर्कविसंगत वर्तन-प्रकारांचे समाजशास्त्रीय व सामाजिक-मानसशास्त्रीय संकल्पनांच्या साहाय्याने सयुक्तिकृत स्पष्टीकरण करण्याच्या प्रयत्नास पॅरेतोने महत्त्व दिलेले असल्याने, पॅरेतोचा प्रयत्न अर्थशास्त्रीय विश्लेषणास पूरक आहे, असे म्हणता येईल. या प्रयत्नात पॅरेतोचा रोख प्रत्यक्षातील क्रियांच्या वर्गीकरणाऐवजी त्या क्रियांना स्वरूपित करणाऱ्या घटकतत्त्वांच्या वर्गीकरणाकडे आहे.

तर्कसंगत व तर्क-विसंगत वर्तन (Rational and Irrational behaviour)

मानवाच्या सामाजिक वर्तनाचे तर्कसंगत व तर्क-विसंगत असे पॅरेतोने दर्शविलेले दोन मूलभूत प्रकार पॅरेतोच्या विचारांवरील प्रत्यक्षवादी विचारसरणीच्या प्रभावाचे द्योतक आहेत. तर्कसंगत वर्तनाची किंवा क्रियेची व्याख्या करताना पॅरेतोने साधन-साध्य-संबंधास महत्त्व दिले आहे. ज्या क्रियेमध्ये क्रियेच्या उद्दिष्टास अनुरूप असे साधन किंवा साधने वापरली जातात, ती क्रिया वा वर्तन तर्कसंगत असे म्हणता येईल. साधन व साध्य यांच्यातील संबंध जिथे तर्काला पटणारा असेल, ते वर्तन तर्कसंगत असे म्हणण्यास हरकत नाही. आपल्या शत्रूची मेणाची प्रतिमा करून त्या प्रतिमेस आगीत टाकणारी व्यक्ती साधन-साध्य संबंधांचा विचार करतेच. शत्रूचा जीव घेणे हे व्यक्तीचे उद्दिष्ट असणे, ते साध्य करण्यासाठी शत्रूची मेणप्रतिमा अग्निस्वाहा करणे, हे साधन व्यक्ती उपयोगात आणते. या उदाहरणात व्यक्तीसाठी जरी साधन व साध्य यांच्यातील संबंध तर्कसंगत असला तरी व्यक्तिवर्तनाचे अवलोकन करणाऱ्या अन्य व्यक्तींना ते वर्तन

खुळचटपणाचे वाटणेच स्वाभाविक आहे. म्हणून अशा वर्तनास तर्कसंगत मानता येणार नाही. याचा अर्थ हाच की साधन-साध्य-संबंधाची तार्किकता फक्त वर्तन करणाऱ्या व्यक्तीसच नव्हे तर इतर व्यक्तींनाही पटावयास हवी. वरील उदाहरणातच शत्रूचा जीव घेण्यासाठी शत्रूसमोर जाऊन बंदुकीचा चाप ओढणाऱ्या व्यक्तीचे वर्तन उद्दिष्टपूर्तीसाठी व्यक्तीच्याच दृष्टीने नाही तर इतरांच्या दृष्टीनेही तर्कसंगत ठरेल. तर्क-विसंगत वर्तनाची व्याख्याच करावयाची झाल्यास असे म्हणता येईल की जे वर्तन तर्क-संगत नाही ते तर्क-विसंगत. तर्क-विसंगत वर्तनाचे स्पष्टीकरण पॅरेतोने याच प्रकारे केलेले आहे. तर्कविसंगत वर्तन हे पॅरेतोसाठी अवशिष्ट प्रकारच ठरते. वर्तनाचा तर्कसंगत भाग वगळता अवशिष्ट राहिलेला भाग म्हणजे तर्कविसंगत वर्तन होय. वर हे स्पष्ट करण्यात आलेच आहे की तर्क-विसंगत क्रियांच्या अध्ययन-विश्लेषणाचे कार्य समाजशास्त्राने करावे अशी भूमिका पॅरेतोने घेतली आहे. समाजशास्त्रज्ञांनी ज्यांचे अध्ययन करावे, अशा तर्क-विसंगत क्रियांची उदाहरणे तरी कोणती देता येतील? जादुटोण्याचे उदाहरण तर्क-विसंगत क्रियांचे म्हणून एक उदाहरण म्हणता येईल. अशा क्रियांमध्ये कर्त्यास जर साधनांचा उपयोग केल्याने उद्दिष्ट साध्य होईल, असे वाटत असले तरी प्रत्यक्षात तसे होत नाही. आत्मनिष्ठ व वस्तुनिष्ठ दृष्टचाही ज्या क्रियांमुळे कोणतेही ईप्सित साध्य होत नाही, अशा क्रियाही तर्क-विसंगतच म्हणावयास हव्यात. अंत:प्रवृत्तीच्या प्रभावामुळे होणारे वर्तन. जसे डोळ्यांची उघडझाप, तर्कविसंगत याच सदरात समाविष्ट करता येईल. आता या सर्वप्रकारच्या वर्तनांमधून जो तर्क-विसंगत अंश आढळतो, त्याचे विश्लेषण व स्पष्टीकरण कसे करावयाचे ?

तर्कविसंगत क्रियांच्या विवेचनात पॅरेतोने मानववर्तनास प्रभावित करणाऱ्या अनेक गतकालीन व समकालीन विचारप्रणाली व सिद्धांतांचे परीक्षण केले. ईश्वरासंबंधीच्या विशिष्ट कल्पनांमुळेच इस्लामधर्मावर श्रद्धा असणाऱ्यांकडून तलवारीच्या बळावर धर्मप्रसार करण्याचे प्रयत्न झाले व येशु ख्रिस्तास यहुद्यांनी फासावर चढवले. धर्म, विश्वास व श्रद्धांनी मानववर्तनास प्रभावित केल्याचे असंख्य दाखले काढून देता येण्यासारखे आहेत. पण पॅरेतोच्या विवेचनाप्रमाणे धार्मिक विश्वास, विचारप्रणाली किंवा सिद्धांत आमच्या वर्तनास प्रभावित करणारे आहेत, असे आपणांस जरी वाटले तरी वस्तुत: हा एक गैरसमजच आहे. चांदण्या रात्री चंद्र प्रकाश देतो असे आपण म्हणतो. पण वस्तुत: चंद्र जसा स्वयंप्रकाशी नाही, त्याचप्रमाणे विचारप्रणाली किंवा सिद्धांतांचे आहे. विचारप्रणाली व सिद्धांतांमधून मानवीमनात अत्यंत खोलवर दडलेल्या भावनाच व्यक्त होत असतात. सिद्धांत असे असे सांगतो, असे जरी आपण म्हणत असलो तरी, 'बोलविता धनी' वेगळाच असतो. उदाहरणच घ्यावयाचे झाल्यास नरहत्येचे घेता येईल. नरहत्येबाबतच्या भीतीमुळे किंवा घृणेमुळे एखादा माणूस नरहत्या करण्यास धजावत नाही. पण

परमेश्वरच पातक्यांना देहांताची शिक्षा देईल असे मात्र तो म्हणत राहील व परमेश्वरच शासन करील म्हणून नरहत्या करण्यापासून स्वतःस परावृत्त करील. या उदाहरणात तीन वेगवेगळे पैलू आले आहेत. नरहत्येबाबतची घृणा (भावना), 'परमेश्वरच पातक्यास देहांत शिक्षा देईल' (सिद्धांत) व नरहत्येपासून परावृत्त होणे (प्रत्यक्ष वर्तन). हे ते तीन पैलू आहेत. या तिन्ही पैलूंमध्ये पॅरेतोच्या विवेचनाप्रमाणे भावना हाच पैलू इतर दोन्ही पैलूंना स्वतंत्रपणे प्रभावित करणारा आहे. म्हणून वर्तन व वर्तनाचे सयुक्तिकरण यांचा तोच उगमस्रोत मानावयास हवा. याखेरीज अन्य कोणत्याही प्रकारचे स्पष्टीकरण मान्य करणे गैर आहे. वरील तीन पैलूंपैकी सिद्धांत-विचारप्रणाली आणि प्रत्यक्ष वर्तन हे दोन्ही पैलू अवलोकनक्षम असले तरी भावना अवलोकनक्षम नाहीत. म्हणून भावनांचे अस्तित्व निगमन पद्धतीनेच जाणून घ्यावे लागते. मानववर्तनास व वर्तनांच्या समर्थनार्थ मांडल्या जाणाऱ्या सिद्धांत व विचारप्रणालीस प्रभावित करणाऱ्या भावनांच्या विश्लेषणाचे कार्य मानसशास्त्रज्ञांचे आहे, या मताचा पॅरेतो असल्याने त्याने भावनांचा फक्त तथ्ये म्हणून स्वीकार केला आहे. तर्कसंगत क्रियांना बुद्धीने घडविले असते तर तर्कविसंगत क्रियांचा उगमस्रोत व्यक्तींची मनःस्थिती किंवा व्यक्तींच्या भावनाच आहेत. पॅरेतोने म्हटल्याप्रमाणे "Non-logical actions originate chiefly in definite psychic states, sentiments, subconscious feelings, and the like." § "भावना, सुप्त मनातील जाणिवा व तत्सम निश्चित मानसिक स्थिती ह्याच तर्क-विसंगत क्रियांची उगमस्थाने आहेत."

मनःस्थिती व भावना प्रतिबिंबित करणाऱ्या मानव वर्तनांवर व विशेषतः अशा वर्तनाच्या समर्थनार्थ मांडण्यात येणाऱ्या सिद्धांत व विश्वास-व्यवस्थांवर आपले लक्ष प्रामुख्याने केन्द्रित करून पॅरेतोने अज्ञेयवादी, धार्मिक व नैतिक विचार-प्रणालींवर अत्यंत विदारक टीका केली आहे. ह्या विचारप्रणालींच्या समर्थकांनी कितीही व कसाही युक्तिवाद केला, तरी या विचारप्रणालीना शास्त्रीयतेचा दर्जा मिळणे शक्यच नाही. मरीआईच्या कल्पनेवर विश्वास ठेवणारा खेडूत व स्वातंत्र्य-देवतेच्या कल्पनेने भारावून जाणारा सुशिक्षित नागरिक यांना पॅरेतोने एकाच मापाने मोजले आहे. आदिवासींच्या कल्पना जितक्या खुळचट व भ्रममूलक तितक्याच 'स्वातंत्र्य', 'समता', 'बंधुत्व' यांसारख्या कल्पनाही भ्रममूलक आहेत. मानवांच्या वर्तनांना सभ्यतेचा बुरखा चढविणे व आपण उदात्त ध्येयांसाठी बलिदान करीत आहोत किंवा बळी घेत आहोत व ते क्षम्यच आहे असा विश्वास मानवहृदयात निर्माण करणे हेच या फसव्या कल्पनांचे कार्य आहे. पॅरेतोसाठी विचारप्रणाली, विश्वास, श्रद्धा व मूल्ये हे सर्व बुरखे ठरतात. मानवाच्या मूलभूत व अपरिवर्तनीय

§ विल्फ्रेडो पॅरेतो "ट्रीटाइझ"–कोझर (वरील ग्रंथ) वरून पृ. ३८९

भावनांनी धारण केलेले हे बुरखेच आमच्या वर्तनास प्रभावित करतात, असे वाटले तरी मानववर्तनावर अधिसत्ता गाजवणारी शक्ती या बुरख्यांआडच लपलेली असते. हे बुरखे दूर सारून मानववर्तनाचे खरे उगमस्रोत कोणते, हेच दर्शविणे हे पॅरेतोचे उद्दिष्ट होते.

अवशिष्ट व भ्रम (Residues and Derivations)

अशास्त्रीय स्वरूपाच्या सिद्धांत, विचारप्रणाली व विश्वासांभोवतालचा सत्यतेचा आभास दूर सारण्यासाठी पॅरेतोने चंचल व अचल-स्थायी अशा दोन प्रकारांमधील भेद महत्त्वपूर्ण मानला आहे. पॅरेतोच्या मते मानववर्तनाचे हे दोन पैलू आहेत. मानववर्तनातील चंचल, चल किंवा बदलत्या पैलूंशी त्याने भ्रमोत्पन्न सिद्धांतांचा संबंध दाखविला आहे. मानववर्तनातील जे नित्य, स्थायी व अचल आहेत, त्यांचा उल्लेख पॅरेतोने अवशिष्ट (Residue) म्हणून केला आहे. अवशिष्टासंबंधी पॅरेतोने मांडलेल्या कल्पनेबाबत काही गैरसमज आहेत. काहींच्या मते अवशिष्ट हे मूल प्रवृत्तींनाच पॅरेतोने दिलेले बोजड-भपकेबाज नाव आहे. मूलभूत किंवा सहजप्रवृत्ती (Instinct) या अर्थी त्याने अवशिष्ट हा शब्द काही वेळा वापरला असल्याने हा गैरसमज पक्का होण्यास मदत होते. पण पॅरेतोने अवशिष्ट ही संज्ञा भावनांची अभिव्यक्त रूपे किंवा भावना-सम पैलू यांच्या निर्देशनासाठीच प्रामुख्याने वापरली आहे. व्यक्तींच्या भावना किंवा मूलप्रवृत्ती आणि व्यक्तींचे विश्वास आणि वर्तन यांना दोन टोके मानली तर अवशिष्टांचे स्थान या टोकांच्या मधोमध असते, असे म्हणता येईल. अवशिष्ट म्हणजे मानवाच्या मूलप्रवृत्ती, असे मर्यादित अर्थी म्हणता येईल. ज्या मूलप्रवृत्ती अज्ञात आहेत किंवा ज्यांच्याबाबत सयुक्तिकरणे मांडली जात नाहीत अशा मूलप्रवृत्तींचा समावेश अवशिष्ट या संज्ञेत होत नाही. मांस खाण्याबाबत व्यक्तींमध्ये आवड किंवा नावड अवशिष्ट म्हणून विचारात घेता येणार नाही. पण उद्या जर कोणी मांसाहारापेक्षा शाकाहारच श्रेष्ठ असा सिद्धांत मांडला तर मात्र या सिद्धांताच्या मुळाशी कोणते अवशिष्ट असावे, या विचाराकडे वळता येईल.

अवशिष्ट (Residue) व भ्रम (Derivation) यांच्यातील भेद दर्शविण्याची पॅरेतोची पद्धत लक्षात घेतली, तर तो अवशिष्ट व भ्रम यांच्यात कोणता फरक करतो ते स्पष्ट होईल. 'ब्रह्मचर्य हेच जीवन' असे प्रतिपादन करणारा सिद्धांत ज्याप्रमाणे आहे, त्याचप्रमाणे स्त्री-सुखाचे माहात्म्य वर्णणारे सिद्धांतही आहेत, त्याचबरोबर काम, संभोगाशी संबंधित अशा अनेक म्हणी व समजुती गैरसमजुती समाजात प्रचलित असल्याचे आढळते. या म्हणी, समजुती व सिद्धांतांमध्ये विविधता असली, तरी त्या सर्वांच्या मुळाशी एकच तथ्य आहे. त्या सर्वांचा संबंध 'कामप्रवृत्ती' या अवशिष्टाशीच आहे. या प्रवृत्तीबाबतचे सिद्धांत त्यांच्या स्वरूप व

प्रभावाबाबत बदलत असले, तरी 'काम-प्रवृत्ती' ही मूलभूत, स्थायी व अचल आहे. म्हणून 'कामप्रवृत्ती' हे अवशिष्ट व ही प्रवृत्ती ज्या म्हणी, समजुती व सिद्धांतांमधून व्यक्त होते ते भ्रम (Derivations) असे म्हणता येईल. कोझरने म्हटल्याप्रमाणे "Styles, modes, fashions, and ethical theories about the sexual sphere vary immensely, but a uniform sexual nucleus always crops up in a variety of doctrinal disguises." ‡ "मानवाच्या कामप्रवृत्तीशी संबंधित असणाऱ्या शैली, वर्तनपद्धती, फॅशन्स व नीतिसिद्धांतांमध्ये जरी विविधता आढळत असली तरी या विविध परिवेशांमधून वावरणारी प्रवृत्ती एकच आहे." आपल्या वर्तनाच्या समर्थनासाठी किंवा वर्तनात तार्किकतेचा मुलामा चढविण्यासाठी आतापर्यंतच्या इतिहासात मानवाने असंख्य प्रकारचे सिद्धांत मांडले आहेत व अनेक विचारप्रणाल्या निर्माण केल्या आहेत. वर्तनाच्या तार्किकतेबाबत भ्रम उत्पन्न करणारे सिद्धांत मांडण्यात येत असल्याने पॅरेतोने नेहमी एकाच तत्त्वाचा पुरस्कार केल्याचे आढळते. लोक काय म्हणतात यावर विश्वास ठेवू नका तर त्यांच्या कृतींचे मूळ कोणते याचा शोध घ्या.

मानवेतिहासात वर्तनाच्या समर्थनासाठी किंवा वर्तनास तार्किकता प्रदान करण्यासाठी जरी असंख्य सिद्धांत मांडण्यात आलेले असले तरी पॅरेतोच्या मते मानववर्तनाचे सहाच प्रमुख उगमस्रोत आहे. म्हणजे मानवजीवनात सहा प्रमुख अवशिष्टे (Residues) आढळतात. त्यांचे संक्षिप्त विवरण खालीलप्रमाणे करता येईल.

(१) **एकत्र जोडण्याची प्रवृत्ती**– कोणत्याही दोन गोष्टी एकत्रित करण्याची किंवा त्यांच्यात संबंध जोडून देण्याची उपजत प्रवृत्ती मानवांमध्ये असते. गोष्टींमध्ये वा घटनांमध्ये असा संबंध जोडताना किंवा त्यांना एकत्र करताना त्यांच्यातील साम्य लक्षात घेतले जाते. 'यंदा अगदी बंगालच्या दुष्काळासारखाच दुष्काळ पडला आहे' या विधानात दोन साम्य असणाऱ्या घटनांना एकत्र आणण्याचा प्रयत्न आहे. पण लक्षणभिन्नत्व असणाऱ्या घटनांनाही एकत्र जुंपले जाते. बादरायण संबंध जोडण्याचा प्रकार अशाच प्रकारचा होय. एखाद्या फुलाच्या वासाचा एखाद्या विशिष्ट घटनेशी, एखाद्या घटनेचा भीतीशी किंवा काही वस्तूंचा भाग्याशी संबंध जोडण्याचे प्रकार ह्याच प्रवृत्तीचे निदर्शक आहेत.

(२) **समूहप्रवृत्ती** (Persistence of Aggregates)– मनुष्य कोणत्याही देशातील, काळातील कोणत्याही धर्माचा वा पंथाचा असला तरी त्याचे संघाशी-

‡ ल्युविस कोझर, "मास्टर्स ऑफ सोशॉलॉजिकल थॉट", हारकोर्ट ब्रेस जेव्होनोविच, १९७१, पृ. ३९१

गटाशी अविभाज्य नाते जडून गेले आहे. ह्याची प्रचीती नानाविध संबंधांमधून आपणांस येऊ शकते. कुटुंबाशी व्यक्तीस बांधणाऱ्या संबंधांमधून जन्मस्थान वा अन्य काही विशिष्ट स्थानांविषयी व्यक्तीस वाटत असलेल्या आत्मीयतेमधून, स्वजाती व स्वधर्म व स्वदेशप्रेमामधून, गट किंवा संघाचे अस्तित्व व्यक्ति-विचारातून कायम राहत असल्याचीच प्रचीती आपणांस येते. युगायुगांमधून मानवाने निरनिराळ्या धर्मांवरील व देवांवरील त्याच्या भक्तिभावाचे प्रदर्शन केले आहे. देशप्रेमाचेही प्रदर्शन मानवाच्या विचार-चिंतनातून नेहमीच झालेले आढळते. पॅरेतोच्या मते धर्म, देश, जात, समाज, परमेश्वरासारख्या कल्पनांनी मानवास इतकी भुरळ घातली आहे की या सर्वांना स्वतंत्र अस्तित्व असल्याबाबतचा विश्वासच मानवाच्या ठायी निर्माण झाला आहे. पण पॅरेतोने दर्शविल्याप्रमाणे या सर्वांच्या अस्तित्वावरील विश्वासांना समान असा एक विश्वास आहे व तो संघ-अस्तित्व व सातत्यावरील विश्वास होय.

(३) **भाव-प्रदर्शन प्रवृत्ती–** बाह्य वर्तनाद्वारा आपल्या अंतरीच्या भावना दर्शविण्याची प्रवृत्ती मनुष्यमात्रात आहे. धार्मिक विधींसारख्या प्रसंगी या अवशिष्टांची आपणांस प्रचीती येते. देवासमोर हातपाय वेडेवाकडे नाचवून घुमणारी व्यक्ती आपल्या मनातले भावच व्यक्त करण्याचा प्रयत्न करते.

(४) **सामाजिक जीवनाशी संबंधित प्रवृत्ती–** एकत्र किंवा सहजीवनासाठी व्यक्तींनी आपल्याला सामाजिक शिस्त लावून घेणे व सामाजिकतेची बंधने पाळणे आवश्यक असते. अशी सहजीवन प्रवृत्ती मानवीवर्तनातून आढळत असल्याच्या समर्थनार्थ अनेक उदाहरणे देता येतील. वर्तनातील साम्यांमधून, वर्तनाचे अनुकरण करण्याच्या वृत्तीतून व विशेषत: फॅशन्ससारख्या वर्तनप्रकारांमधून याच प्रवृत्तीचे प्रत्यंतर येते. थोरामोठ्यांविषयीची आदरभावना, दुसऱ्याच्या भल्यासाठी प्रसंगी नुकसान सहन करण्याची तयारी, दया, उपकारवृत्तींमधूनही याच प्रवृत्तीची प्रचीती आपणांस येईल.

(५) व्यक्तिमत्त्व संघटित राखण्याची, स्वत:चे चारित्र्य निष्कलंक राखण्याची प्रवृत्ती मनुष्यप्राण्यांमध्ये आढळते. ही प्रवृत्ती निरनिराळ्या स्वरूपांत व्यक्त होते. सामाजिक व्यवस्थेत परिवर्तन घडवून आणण्यास व्यक्तींकडून होणारा विरोध, हे याच प्रवृत्तीचे व्यक्त स्वरूप आहे. चोरी निंद्य किंवा गर्हणीय स्वरूपाचे वर्तन आहे, अशी भूमिका स्वत:स हेगेलवादी, मार्क्सवादी, मुसलमान किंवा धर्मपरायण व पापभीरू समजणाऱ्या व्यक्तींकडून घेतली जाते. यापैकी प्रत्येक व्यक्ती आपल्या भूमिकेच्या समर्थनार्थ वेगवेगळा युक्तिवाद करील. या सर्व परस्परां-पासून भिन्न असणाऱ्या युक्तिवादांच्या मुळाशी एकच समान तत्त्व आहे. आपला आत्मसम्मान कायम राहावा किंवा आपले चारित्र्य अभंग निष्कलंक राहावे, असेच

प्रत्येक व्यक्तीस वाटते व हीच वृत्ती व्यक्तीच्या भूमिकेतून व्यक्त होत असते. व्यक्त होताना तिने कोणत्याही युक्तिवादाचे वा विचाराचे स्वरूप धारण केले तरी ही भिन्न रूपे त्या प्रवृत्तीचीच रूपे आहेत. प्रायश्चित्तस्वरूपी किंवा स्वार्थत्यागस्वरूपी वर्तनातूनही याच प्रवृत्तीचे प्रत्यंतर येत असते. दुसऱ्या गटांच्या हितसंबंधांना विरोधी असणारे आपले हितसंबंध बुरख्याआड दडविण्यासाठी प्रत्येक गट, गटातील सभासदांमध्ये समानतेची भावना जागृत करण्याचा प्रयत्न करतो. पॅरेतोच्या मते हा प्रयत्न देखील या प्रवृत्तीचा निदर्शक म्हणता येईल. समाजव्यवस्थेच्या संतुलनाचा उगम याच अवशिष्टात किंवा प्रवृत्तीत असलेला आढळतो.

(६) **काम-प्रवृत्ती**– पॅरेतोने दर्शविल्याप्रमाणे मानवाच्या काम-प्रवृत्तीभोवती अनेक भावना, विश्वास, विचार व सिद्धांत गुंफले गेलेले आढळतात. औरसतेची कल्पना घ्या. या कल्पनेची काम-प्रवृत्तीभोवतीच गुंफण झाली आहे, हे सहज लक्षात येऊ शकेल. ब्रह्मचर्य, बाहेरख्यालीपणा, विरक्त वा संन्यस्त वृत्तीदेखील काम-प्रवृत्तीभोवतीच गुंफल्या गेल्या आहेत. या प्रवृत्तींबाबत वर जे स्पष्टीकरण केले आहे, ते लक्षात घेतल्यास मानववर्तनाच्या मुख्य उगमस्रोतांपैकी काम-प्रवृत्ती हा एक उगमस्रोत कसा आहे ते लक्षात येईल.

भ्रम (Derivations)

व्यक्तींच्या वर्तनातून ज्या भावना व प्रवृत्ती अभिव्यक्त होतात, त्यांचे समर्थन करण्याचा किंवा त्यांच्यासंबंधी युक्तिवाद करण्याचा प्रयत्न व्यक्ती करीत असतात. मी एखाद्या व्यक्तीवर रागावलो व रागाच्या भरात मी काही केले, तर माझ्या वर्तनाचे व रागाचे समर्थन करण्याचाच मी प्रयत्न करीन. भावना व मूल-प्रवृत्तींच्या वर्तनातील अभिव्यक्तींशी संबंधित असणाऱ्या समर्थनांना व युक्तिवादांना पॅरेतोने भ्रम (Derivations) अशी संज्ञा दिली आहे. या भ्रमांचे किंवा युक्तिवादांचे पॅरेतोने चार वर्ग पाडले आहेत. त्यांचे विवेचन खालीलप्रमाणे करता येईल.

(१) **हटवाद** (Assertion of Fact)– मानव आपल्या वर्तनांबाबत जे युक्तिवाद करतो, त्यांपैकी काही युक्तिवाद हटवादी स्वरूपाचे असतात. मांडण्यात आलेला युक्तिवादच सत्य आहे किंवा तो स्वयंसिद्ध आहे असेच आपण मानतो. 'अहिंसा परमो धर्मः' किंवा 'शालीनता हे स्त्रियांचे भूषण आहे' यांसारखी विधाने घ्या. या विधानांमधून हेच तेवढे सत्य असा सूर उमटलेला आढळेल. अहिंसा हाच सर्वश्रेष्ठ धर्म हे विधान तथ्यात्मक नाही, तर जे सांगितले तेच सत्य असा आग्रह धरणारे आहे. अशा प्रकारची विधाने अप्रत्यक्षतः मानवी भावना किंवा मूळ-प्रवृत्तींचीच निदर्शक असतात.

(२) **वेदवाक्यप्रमाणस्वरूपी युक्तिवाद**– आपण जे वर्तन करतो, त्याच्या समर्थनार्थ बरेचदा आपण अधिकारी व्यक्तींचा दाखला देत असतो. वेद, बायबल

किंवा कुराणवचनांचा स्ववर्तनाच्या समर्थनार्थ देण्यात येणारा दाखला, या प्रकारच्या युक्तिवादाचा निदर्शक म्हणता येईल. जाहिरातींमधून या युक्तिवादाचा एकतंत्र म्हणून कौशल्यपूर्वक उपयोग करून घेण्यात येतो.

(३) **मानवस्वभाव**– बरेचदा व्यक्ती आपले वर्तन भावनानुरूप आहे, हे मान्य करते. पण असे करताना या भावना मानवस्वभावच दर्शवितात, हे सूचित करून आपल्या वर्तनाचे समर्थन करते. स्वार्थीपणे वागणारी व्यक्ती आपले वर्तन स्वार्थी आहे, हे मान्य करीत असली तर स्वार्थ हा मनुष्यस्वभावच आहे, असा युक्तिवाद आपल्या वर्तनाचे समर्थन करण्यासाठी मांडते. बरेचदा आपले प्रतिपादन सामान्य हिताचे आहे, असे भासवून स्वार्थ साधण्याचा प्रयत्न व्यक्ती करतात. लोकशाही मूल्यांवर निष्ठा ठेवणे, हे सामान्यांच्याच हिताचे आहे, असे भासविणारे स्वार्थसाधू गट समाजात असतातच. असे गट आपला स्वार्थ व्यक्तिस्वातंत्र्य, लोकशाहीसारख्या भपकेबाज कल्पनांच्या आड दडवितात. स्वातंत्र्य, समता, बंधुत्व, सामाजिक न्याय ह्या अशाच काही फसव्या कल्पना आहेत.

(४) **शाब्दिक कसरत**– बरेचदा युक्तिवाद शाब्दिक कसरतीचे स्वरूप धारण करतो. "निसर्गजीवन हेच सुखमय जीवन होय. निसर्गात खाजगी मालकीची कल्पना नाही. म्हणून सुखमय जीवनासाठी खाजगी मालकीचे उच्चाटन करावयास हवे" हा युक्तिवाद शाब्दिक कसरतीवरच आधारला आहे. या ठिकाणी निसर्गाची कल्पना अत्यंत संदिग्ध व भोंगळपणे मांडण्यात आली आहे. धर्मसत्तेस सूर्यस्वरूप व ऐहिक राज्यसत्तेस चंद्रस्वरूप मानून धर्मसत्ता राज्यसत्तेपेक्षा श्रेष्ठ आहे, असा युक्तिवाद केला तर तो युक्तिवाददेखील शब्दांच्या खेळावरच आधारला आहे. धर्मसत्ता सूर्यस्वरूप का, किंवा राज्यसत्ता चंद्रस्वरूपी का, याचे काहीच स्पष्टीकरण या युक्तिवादात नाही.

अवशिष्टे (Residues) व भ्रम (Derivations) यांच्याविषयीच्या विस्तृत वर्णनाने सामान्य समाजशास्त्रातील बरीच पाने भरली आहेत. या वर्णनाच्या शेवटी त्यांच्या संदर्भात पॅरेतोने जे दोन प्रश्न उपस्थित केलेत, ते जास्त महत्त्वाचे आहेत– (१) अवशिष्ट व भ्रम समाजात कसे कार्य करतात व (२) या कार्यांचा सामाजिक उपयुक्ततांवर काय प्रभाव पडतो ?

ह्या दोन प्रश्नांसंबंधीच्या विचारात पॅरेतो समाजव्यवस्थेच्या विवेचनाकडे वळतो व येथेच पॅरेतोचा प्रकार्यवादी दृष्टिकोन स्पष्ट होण्यास सुरुवात होते. अवशिष्टे व भ्रमांचे गुणधर्म हेच पॅरेतोच्या मते समाजव्यवस्थेचे घटक ठरतात. आर्थिक घटक, लोकसंख्येचे वैचित्र्य, निरनिराळे गट, सामाजिक गतिशीलता व शिष्टजन-अभिसरण (Circulation of Elites) ह्या घटकांचाही समाजव्यवस्थेचे

घटक म्हणून विचार करता येईल. समाजव्यवस्थेत अंतर्भूत झालेले हे निरनिराळे घटक अनेक प्रकारे परस्परसंबंधित व परस्परावलंबी असलेले आढळतात. ह्या घटकांच्या परस्परसंबंध व परस्परावलंबित्वातच समाजव्यवस्थेचे संतुलन असते. साहजिकच समाजव्यवस्थेचे संतुलन कायम राखण्याकडेच व्यवस्थेतील प्रत्येक घटकाचे योगदान असते. पॅरेतोने घटकांच्या योगदानाची किंवा व्यवस्थादृष्टचा असणाऱ्या प्रकार्यांची चर्चा करताना उघडपणे प्रकट व अप्रकट प्रकार्यांचा उल्लेख केला असला, तरी घटकांची प्रकार्ये प्रकट व अप्रकट स्वरूपाची असतात, हे तथ्य त्याच्या विवेचनात येऊन गेले आहे. पॅरेतोने व्यवस्थादृष्टचा घटकांच्या असणाऱ्या योगदानाची चर्चा करताना प्रकार्य ही संज्ञा वापरण्याऐवजी सामाजिक उपयुक्तता हा शब्द वापरला आहे. पॅरेतोने वर्णिलेली सामाजिक उपयुक्तता (Social Utility) म्हणजेच आधुनिक समाजशास्त्रातून वापरली जाणारी 'प्रकार्य' ही संकल्पना होय.

मानवी क्रियांचे तर्कसंगत व तर्कविसंगत असे पॅरेतोने दोन मुख्य प्रकार पाडले व या प्रकारातील तर्कविसंगत क्रियांवरच त्याने आपले लक्ष केन्द्रित केले. मानवाच्या मूलभूत प्रवृत्तींचे ज्यांच्यात प्रतिबिंब पडले असते, अशा सर्वच सिद्धांतांचा त्याने तर्क-विसंगत सिद्धांत म्हणून एकच वर्ग पाडला असे साधारणतः मानले जाते. पण खरे पाहता पॅरेतोने मूलभूत प्रवृत्तींशी संबंधित असणाऱ्या सिद्धांतांचे (१) शास्त्राभासी (Psyedo-scientific) व (२) इंद्रियातीत अनुभवाबाबतचे सिद्धांत असे दोन प्रकार पाडलेले आढळतात. यापैकी पहिल्या प्रकारचे सिद्धांत शास्त्रीयतेच्या कसोटीस उतरत नसले, तरी ते शास्त्रीय असल्याचा दावा केला जातो. पॅरेतोच्या मते हे सिद्धांत मानवांच्या जैव गरजा व गुणधर्मांशी संबंधित असल्याने अवशिष्टांच्या आधारे ते स्पष्ट करता येतात. म्हणूनच अशा सिद्धांतांना पॅरेतो सयुक्तिकरणे किंवा युक्तिवाद म्हणून संबोधतो. इंद्रियातीत अनुभवांबाबतचे सिद्धांत शास्त्रीयतेचा दावा करीत नाहीत व म्हणून शास्त्रीयतेच्या कसोटचा त्यांना लावण्यात अर्थ नाही. कर्म-पुनर्जन्माचा सिद्धांत हा या प्रकारचे एक उदाहरण म्हणून सांगता येईल. मानवी वर्तनातील सांस्कृतिक मूल्यांचे प्रतिनिधित्व हे सिद्धांत करीत असतात.

मानवी वर्तनाच्या अध्ययनात तर्क-प्रयोग पद्धतीचा पुरस्कार करणाऱ्या पॅरेतोस मानवी क्रियांची वा वर्तनाची उद्दिष्टे अशा शास्त्रीय पद्धतीने ठरविता येत नाहीत, याची उत्तम कल्पना होती. ज्या समाजात साधने व उद्दिष्टे यांचे पूर्ण निर्धारण बुद्धीच्या साहाय्याने होते, असा कोणताच समाज नाही व असूही शकत नाही. साधनांना बुद्धीचा किंवा तर्क-प्रयोगात्मक पद्धतीचा निकष लावता येण्यासारखा असला, तरी वर्तनाची उद्दिष्टे मात्र या पद्धतीच्या बाहेरच राहणार व या उद्दिष्टांची अभिव्यक्ती इंद्रियातीत सिद्धांतांमध्येच होणार. या सिद्धांतांची मुळेही अवशिष्टांमध्ये व भावनांमध्येच असतात, हे अंतिम विश्लेषणात दाखविता येणे

शक्य असले तरी कोझरने म्हटल्याप्रमाणे "Pareto seems to have recognized that the human quest for 'meaning' as it manifests itself in "theories transcending experience" must be a basic datum for any analysis of social system." * समाजव्यवस्थेचे कोणत्याही प्रकारे विश्लेषण करावयाचे ठरविले, तरी त्या विश्लेषणात मानवजीवनातील मूल्य व मानदंडात्मक पैलूंचा विचार अपरिहार्य आहे, हे पॅरेतोसही पटले होते.

मानवी क्रियांच्या किंवा मानवी वर्तनाच्या उगमस्रोतांचे विश्लेषण प्रस्तुत करणाऱ्या पॅरेतोने या विश्लेषणात आपले लक्ष प्रवृत्तींवर किंवा वर्तन-प्रेरणांवर केन्द्रित करणे स्वाभाविकच आहे, कर्त्याच्या वर्तनाचे उगमस्रोत कोणते किंवा कर्त्याच्या वर्तनापाठीमागील प्रेरणा कोणत्या, याचा शोध घेण्यात प्रयत्नशील असणाऱ्या पॅरेतोस वर्तनामागील प्रेरणा व वर्तनाचे परिणाम यांच्यातील फरकाची स्पष्ट कल्पना होती. वर्तनाचा आत्मनिष्ठ हेतू हा वर्तनाच्या वस्तुनिष्ठ परिणामापेक्षा निराळा असू शकतो, ह्याची पॅरेतोस कल्पना होती. आधुनिक समाजशास्त्रातील प्रकार्यवादी विश्लेषणात या भेदास अत्यंत महत्त्व आहे. पर्जन्य-यज्ञासारख्या किंवा वर्षा-नृत्यासारख्या धार्मिक विधींचा परिणाम पाऊस पडण्यात होत नाही हे स्पष्टच आहे. ज्या उद्देशाने क्रिया संचालित होत असते, त्या उद्देशाऐवजी त्या क्रियेचा-परिणाम निराळाच असतो व अनुभवांती किंवा शास्त्रीयतेची कसोटी लावल्यास जी विश्वास-व्यवस्था गैरशाबीत होते, ती समाजात आपले अस्तित्व कायम टिकवून का असते, याचे स्पष्टीकरण करताना पॅरेतोने त्या विश्वास-व्यवस्थेच्या व्यक्ती व समाजदृष्टचा असणाऱ्या उपयुक्ततांचा किंवा प्रकार्यांचा उल्लेख केला आहे. आधुनिक समाजशास्त्रात प्रकार्यात्मक विश्लेषणात या दृष्टिकोनाचा महत्त्वपूर्ण उपयोग करून घेण्यात आलेला आहे. प्रयोग व तर्क यांच्या कसोटीस न उतरणारे सिद्धांत आपले अस्तित्व कायम कसे टिकवून असतात, याचे विवेचन करताना पॅरेतोने सिद्धांताची शास्त्रीयता व सिद्धांताची उपयुक्तता, यांच्यात भेद केला आहे. एखादा सिद्धांत शास्त्रीयतः सत्य ठरला तरी समाजदृष्टचा तो उपयुक्त असतोच असे नाही व शास्त्रीयतेच्या कसोटीस न उतरणारा सिद्धांत समाजदृष्टचा अनुपयुक्त ठरतो, असेही नाही.

सामान्य समाजशास्त्रावरील पुस्तकाच्या शेवटी शेवटी समाजातील राजकारण व अर्थकारणास अवशिष्टे (residues) कशी प्रभावित करतात, याचे विवेचन आले आहे. कोणत्याही समाजाच्या लोकसंख्येत वितरित झालेल्या अवशिष्टांचा संबंध त्या समाजातील विचार व विश्वास-व्यवस्थांशी तर असतोच, पण त्याचबरोबर

---

* कोझर–वरील ग्रंथ, पृ. ३९४

अवशिष्टांचा राजकारण व अर्थकारण यांच्यावरही प्रभाव पडत असतो. या प्रभावाचे विवेचन करताना पॅरेतोने पहिल्या दोन अवशिष्टांचाच विचार केलेला आहे. ही दोन अवशिष्टे ज्यांना स्फूर्ती देतात किंवा वर्तनासाठी प्रोत्साहित करतात, अशा दोन प्रकारच्या व्यक्ती समाजात असल्याचे आपणास दाखविता येईल. एकीकडे समाजात अशा धूर्त व कावेबाज व्यक्ती असतात की ज्यांचे सर्व डोके योजना बनविण्यात, कट करण्यात, निरनिराळ्या घटकांची एकमेकांशी सांगड घालण्यातच खर्च होत असते. अशा व्यक्ती जादुटोणा, राजकारण व अर्थकारणासारख्या विविध क्षेत्रांमधून आढळतील. आर्थिक क्षेत्रात कावेबाज योजना आखणे, मोठमोठ्या कंपन्या संचालित करणे, ह्या उलाढाल्या करण्यातच ज्यांचे डोके जास्त चालते, अशा व्यक्ती आढळतात. अशा व्यक्ती स्वस्थ कधी बसू शकत नाही. राजकारणातही या प्रवृत्तीचे लोक आढळतात. सत्ताप्राप्तीवर नजर ठेवून ह्या पक्षाशी संगनमत, त्या पक्षाला खाली ओढ, एकाशी तह-करार कर, दुसऱ्याशी भांडण उकरून काढ व राज्य सतत वाढवत ठेव असा उपद्व्याप करणारे राजकारणपटु असतात. राजकारणातून व अर्थकारणातून आढळणाऱ्या अशा व्यक्तींना पॅरेतोने धूर्त कोल्हे म्हणून संबोधले आहे. कोल्ह्याप्रमाणेच ही जात धूर्त व या प्रकारच्या व्यक्तींवर पहिल्या प्रकारचे अवशिष्टच आपला ताबा ठेवून असते.

दुसऱ्या प्रकारच्या अवशिष्टाने ज्यांचे वर्तन प्रभावित झाले असते अशा व्यक्तींचा जो प्रकार आहे तोही राजकारण व अर्थकारणक्षेत्रात अस्तित्व ठेवून असतो. याप्रकारच्या व्यक्तींचा पॅरेतोने 'सिंह' म्हणून उल्लेख केला आहे. या व्यक्ती तत्त्वनिष्ठ असतात. धूर्तपणा यांना जमत नाही व साधारणत: या व्यक्ती सनातनी असतात. देश, धर्म, कुटुंब व वर्गाबाबत प्रखर निष्ठा या व्यक्तींमध्ये आढळते व आवश्यकता पडल्यास देश, कुटुंब व धर्मासाठी बलिदान करण्याची व रक्त सांडण्याची तयारी या व्यक्तींमध्ये असते.

पॅरेतोच्या मते समाजकारण हा या दोन प्रकारच्या व्यक्तींमधील चुरशीचा खेळ आहे. धूर्त, कावेबाज व पाताळयंत्री राजकारण्यांनी व अर्थकारण्यांनी आपले आसन मजबूत केले किंवा त्यांची सरशी झाली, तरी त्यामुळे सामाजिक संतुलन बिघडते. या प्रकारच्या व्यक्ती स्वभावत:च परिवर्तनप्रिय असल्याने यांच्या सरशीचा काळ हा समाजदृष्ट्या अस्थिरतेचा व द्रुत परिवर्तनांचा काळ असतो. आपल्या काळातील इटलीतील राजकारण व अर्थकारण-प्रवाहांचे विश्लेषण करताना इटलीतील राजकारण व अर्थकारणात धूर्त व पाताळयंत्री व्यक्तींचाच प्रभाव जास्त असल्याचे पॅरेतोस आढळून आले. धूर्त व कावेबाज व्यक्तींचे राजकारण व अर्थकारण चंचल व अस्थिर स्वरूपाचे असल्याने अशा राजकारणामुळे व व अर्थकारणामुळे समाजव्यवस्था कोलमडून पडेल, अशी पॅरेतोस भीती वाटली.

पण द्रुत परिवर्तनांसाठी व सामाजिक अस्थिरतेसाठी कारणीभूत ठरणारे राजकारणी व अर्थकारणी समाजावरील त्यांची सत्ता नेहमीच कायम ठेवू शकत नाही, कारण सनातन किंवा नेमस्त प्रवृत्तीच्या व्यक्ती त्यांना शह देण्याचा सतत प्रयत्न करीत असतात. या प्रयत्नामुळे सनातनी व नेमस्त प्रवृत्तीच्या व्यक्तींच्या हाती राजकारणाची सूत्रे येतात व समाजात स्थैर्याचा काल अस्तित्वात येतो. पण आपली पिछेहाट धूर्त राजकारण्यांना कधीच मानवत नसल्याने सत्तासूत्रे हाती घेण्यासाठी त्याच्याकडूनही प्रयत्न होतात. त्यामुळे समाजचक्र पुन्हा एकदा फिरते व धूर्त राजनीतिज्ञ सत्तास्थाने काबीज करतात. मानवसमाजाची गती अशी 'चक्रनेमिक्रमेण' आहे.

शिष्टजन व शिष्टजन-अभिसरण सिद्धांत
(Theory of Elites and circulation of Elites)

पॅरेतोच्या शिष्टजन-सिद्धांतातील प्रमुख गृहीततत्त्व हे आहे की शारीरिक बौद्धिक व नैतिक गुणधर्मदृष्टचा समाजातील व्यक्तींमध्ये विषमता असते. हे गुणधर्म लोकसंख्येतून विषमस्वरूपात वितरित झालेले आहेत. कुशाग्र किंवा तैलबुद्धीच्या व्यक्ती जशा आहेत, तसेच रेमेडोकेही आहेत. पापभीरू जसे आहेत, तसेच पापीदेखील आहेत. शारीरिक, बौद्धिक व नैतिक गुणांच्या बाबतीत असे म्हणता येईल की समाजातील ही तीन गुणधर्म-क्षेत्रे असून प्रत्येक क्षेत्रात त्या क्षेत्राच्या गुणधर्मांत जो श्रेष्ठ त्यास त्या क्षेत्रातील शिष्टजन म्हणता येईल. शारीरिक बौद्धिक व नैतिक गुणांमध्ये श्रेष्ठ असणारे समाज-स्तर म्हणजेच शिष्टजन. शिष्टजन ही संज्ञा वापरताना पॅरेतोने त्या संज्ञेस कोणताही नैतिक अर्थ दिलेला नाही त्याच्या मते "It denotes simply a class of people who have the highest indices in their branch of activity." या अर्थी गामा-गुंगासारखे मल्लही शिष्टजन संज्ञेस पात्र ठरतात व प्रगाढ बुद्धिमत्ता असणारे विद्वान संशोधकही शिष्टजनच ठरतात.

शिष्टजनांचे पॅरेतोने दोन प्रकार पाडले आहे (१) सत्ताधीश शिष्टजन–समाजातील राजकारणाची व अर्थकारणाची सूत्रे या प्रकारच्या शिष्टजनांच्या हाती असतात व (२) सत्ताविहीन शिष्टजन–राजकारण व अर्थकारणात सत्ता नसणारे शिष्टजन या प्रकारात येतात.

'शिष्टजन' या संज्ञेस पॅरेतोने दिलेला अर्थ संदिग्ध स्वरूपाचा असल्याने बरेचदा आपला गोंधळ उडतो. काही ठिकाणी बौद्धिक व नैतिक गुणवत्ता असणाऱ्या व्यक्ती याअर्थी शिष्टजन ही संज्ञा त्याने वापरली आहे. तर काही ठिकाणी या गुणांचा ज्यांच्यावर आरोप केला जातो किंवा हे गुण ज्यांना चिटकविले जातात, त्या व्यक्तींचा उल्लेख 'शिष्टजन' म्हणून करण्यात आला आहे. हे दोन्ही परस्पर-

विरोधी असल्याने आपला गोंधळ उडणे स्वाभाविकच आहे. अंगी कोणतीही गुणवत्ता नसताना संपत्ती व घराण्याची प्रतिष्ठा व्यक्तीस सत्ताधीश शिष्टजनांच्या पंक्तीस नेऊन बसवितात. पण खरे पाहता अशा व्यक्तींचा शिष्टजन या पदवीवर काहीच अधिकार नाही. अंगी गुण नसणाऱ्या व्यक्तींनाही 'शिष्टजन' म्हणून स्थान मिळू शकते हे लक्षात घेऊनच पॅरेतोने मुक्त समाजरचनेचा व सामाजिक गतिशीलतेचा पुरस्कार केला आहे. त्याच्या मते समाजरचना मुक्त असली किंवा व्यक्तींना एका स्थितीतून दुसऱ्या स्थितीत जाण्याचे स्वातंत्र्य असले तरच शिष्टजनस्थानी गुणवान व्यक्तीच येत राहतील. हे कसे घडून येईल हे दर्शविण्यासाठीच 'शिष्टजन-अभिसरणाची' कल्पना त्याने मांडली. पॅरेतोचा 'शिष्टजन-सिद्धांत' भारतीय समाजातील वर्णव्यवस्थेसंबंधीच्या कल्पनेशी खूपच साम्य राखणारा आहे.

मानवसमाजात सुरुवातीस योद्धयांचे, पुरोहितांचे व वैश्यांचेच वर्चस्व होते. या तीन वर्गांमधूनच शिष्टजन वर्ग अस्तित्वात येत असे. समाजातील सत्ताधीश शिष्टजन म्हणजेच योद्धे, पुरोहित व नगरशेठीसारखे मान्यवर वैश्य. कालांतराने समाजसत्ता योद्धे व वैश्य यांच्या हाती केंद्रित होत गेली. प्रत्येकजण आपापल्या क्षेत्रात श्रेष्ठच होता. सुरुवातीस तरी अंगचे गुण व समाजातील स्थान यांच्यात मेळ होता. पण कालांतराने सामाजिक स्थाननिर्धारणात अंगच्या गुणांऐवजी जन्म, संपत्ती, घराणे यांना जास्त महत्त्व प्राप्त होण्यास सुरुवात झाली व त्यामुळे शिष्टजनस्थानी गुणी व्यक्तीच येण्याची शाश्वती राहिली नाही. समाजात सत्ताधीश असणाऱ्या शिष्टजनांमध्ये ज्याप्रमाणे अपात्र किंवा गुण नसणाऱ्या व्यक्ती भरती होत असतात त्याचप्रमाणे बहुजन समाजात पात्र किंवा अद्वितीय गुण असणाऱ्या व्यक्तीही जन्म घेत असतात. समाजव्यवस्था सांडपाण्याप्रमाणे कुबट होणे विघातक असल्यास बहुजन समाजातील परंतु सत्ता नसणाऱ्या गुणवानांसाठी सत्तास्थाने खुली व्हावयास हवीत व समाजव्यवस्था अपात्रांच्या हाती राहिल्यास कोलमडून पडेल म्हणून सत्तास्थानी असणाऱ्या अपात्र व्यक्तींची हकालपट्टी बहुजनसमाजात व्हावी, हेच योग्य आहे. म्हणूनच मुक्त समाजरचना व सामाजिक गतिशीलता यांचा पॅरेतो हा कट्टर पुरस्कर्ता बनला.

सत्ताधीश व सत्ताविहीन हे शिष्टजनांचे दोन प्रकार बहुजनसमाजापासून पृथक् दाखविता येणे शक्य असले, तरी हे लक्षात ठेवावयास हवे की पॅरेतोस अभिप्रेत असणाऱ्या गुणांचे स्वरूप आनुवंशिक किंवा जैविक असल्याने वरील दोन्ही प्रकारांमधील शिष्टजनांप्रमाणेच बहुजनसमाजातही गुणवान व्यक्ती पैदा होणे शक्य आहे. जर सत्ताधीश व सत्ताविहीन शिष्टजनांनी आपापल्या वर्गाचे दरवाजे अशा गुणवान व्यक्तींसाठी उघडे ठेवले नाहीत, तर त्यामुळे समाजव्यवस्थेस साचेबंद स्वरूप प्राप्त होऊन समाजव्यवस्था विनाशमार्गास लागेल.

लोकसंख्येत होणारे गुणांचे वितरणच तेवढे विषम असते असे नाही, तर मूळ प्रवृत्तींचे वितरणही विषम असते. साधारणतः बहुजनसमाजात दुसऱ्या प्रकारच्या अवशिष्टांचे किंवा प्रवृत्तींचे प्राबल्य असलेले आढळते. जनसामान्य वृत्तीने नेमस्त सनातनी व श्रद्धा स्थानांवर अतोनात निष्ठा बाळगणारा असतो. अशा जनसामान्या-वर राज्य करणारा सत्ताधारीवर्ग कसा हवा ? पॅरेतोच्या मते सत्ताधारीवर्गातील व्यक्तींमध्ये पहिल्या दोन प्रकारच्या प्रवृत्तींचे सुंदर मिश्रण आढळून यावयास हवे. चाणक्याने ज्या राज-लक्षणांचा उल्लेख केला आहे, तशाच प्रकारची लक्षणे व प्रवृत्ती सत्ताधारीवर्गातील व्यक्तींमध्ये असाव्यात. असे सुंदर मिश्रण शिष्टजन-अभिसरण प्रक्रियेद्वाराच शक्य आहे. त्यामुळे अशा अभिसरणात काही कारणांमुळे खंड पडला तर राज्यसत्ता अपात्रांच्या हाती जाते. कमकुवत सत्ताधारी नोकर-शहांच्या हातातील बाहुली बनत जातात व राज्ययंत्रणा विघटित होत जाते. ह्या स्थितीतच पददलित बहुजनसमाज बंड करून उठतो व राज्यसूत्रे आपल्या हाती घेतो. या प्रक्रियेतच जुन्या शिष्टजनांची जागा नवीन शिष्टजनांकडून घेतली जाते. वंशपरंपरेने गादीवर चालत आलेला राजा खाली खेचला जातो व एखादा लोकनेता सत्ताधीश बनतो.

राजकारणात जी स्थिती आहे तीच समाजाच्या अर्थकारणातही आहे. अर्थकारणातील सटोडिये (Speculators) राजकारणातील धूर्त, कावेबाज राजनीतिज्ञांसारखे असतात, तर रेंटियर्स (Rentiers) हे राजकारणातल्या तत्त्वनिष्ठ सनातनी राजकारण्यांसारखे असतात. सटोडिये व रेंटियर्स यांचे हितसंबंधच तेवढे भिन्न असतात असे नाही, तर त्यांच्या मनोवृत्तींमध्येच आमूलाग्र भिन्नता असलेली आढळते.

सटोडियांमध्ये पहिल्या प्रकारच्या अवशिष्टाचा किंवा प्रवृत्तीचा जोर जास्त असतो, तर रेंटियर्स हे साधारणतः दुसऱ्या प्रकारच्या प्रवृत्तीचे असतात. सटोडिये परिवर्तनशील व सतत मोठमोठ्या योजना आखणारे असतात तर रेंटियर्स वृत्तीने सनातनी असतात. या दोन्ही प्रकारच्या व्यक्तींची समाजदृष्ट्या असणारी उपयुक्तता भिन्न प्रकारची असते. परिवर्तनशील असणारे सटोडिये सामाजिक व आर्थिक प्रगतिदृष्ट्या महत्त्वाची कामगिरी बजावतात. रेंटियर्स सनातनी वृत्तीचे असल्याने बरेचदा सटोडियांच्या अवास्तव योजनांमुळे समाजाची अर्थव्यवस्था रसातळाला जाण्याच्या शक्यतेवर ते प्रभावी नियंत्रण राखतात व समाजास आर्थिक स्थैर्य प्राप्त करून देतात. ज्या समाजांमध्ये अर्थकारणात रेंटियर्सचे प्राबल्य असते, तो समाज स्थितिस्थापक बनत जातो व ह्या समाजाचे विशिष्ट व स्थिर वर्गांमध्ये विभाजन होत जाते. याउलट अर्थकारणाची सूत्रे सटोडियांकडे येताच सामाजिक परिवर्तनाचा वेग वाढतो, वर्गसंरचना अस्थिर होते व त्यामुळे समाजातील विविध घटकांमधील संतुलनही अस्थिर होत जाते.

म्हणूनच राजकारणाप्रमाणेच अर्थकारणातही आर्थिक सत्ता वरील दोन्ही प्रवृत्तींचा संगम असणाऱ्या वर्गाच्याच हाती हवी. सटोडिये व रेंटियर्स यांचे आर्थिक, दृष्ट्या सत्ताधारी असणाऱ्या वर्गातील प्रमाण संतुलित स्वरूपाचे असणेच इष्ट आहे. कारण सटोडियांचे प्रमाण वाढले तर सामाजिक अस्थिरता निर्माण होते व रेंटियर्सचे प्रमाण वाढले तर सामाजिक प्रगतीस खीळ बसते.

पॅरेतोच्या विचारांचे मूल्यांकन

पॅरेतोच्या विचारांचे समीक्षण करणाऱ्या विचारवंतांमध्ये पॅरेतोच्या विचारांच्या समाजशास्त्रीय दृष्ट्या असणाऱ्या महत्त्वाबाबत तीव्र मतभेद आहेत. काही अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञ व मानसशास्त्रज्ञांनी तर पॅरेतोचे विचार कालबाह्य व म्हणून टाकाव् स्वरूपाचे ठरवून टाकले आहेत. लोकशाही व लोकशाही मूल्यांबाबतच्या पॅरेतोच्या उपहासगर्भ दृष्टिकोनामुळे संतप्त झालेल्या लोकतंत्रवादी विचारवंतांना पॅरेतोच्या विचारसरणीतील फॅसिस्ट प्रवृत्तीचे वावडे असणे साहजिकच आहे. पण पॅरेतोच्या विचार व सिद्धांतांना कःपदार्थ ठरवून केराची टोपली दाखविणारे विचारवंत जसे आहेत तसेच पॅरेतोच्या विचार व सिद्धांतांची महत्ता आवर्जून सांगणारेही आहेत. पॅरेतोच्या विचारांच्या मूल्यांकनात असे उलटसुलट प्रवाह आढळतात. पॅरेतोवरील अभिप्राय इतके परस्परविरोधी का असावे हा अर्थातच स्वतंत्र विचार-विषय आहे. आपणांस पॅरेतोच्या विचारसरणीच्या मूल्यमापनाबाबत माजलेल्या वादात न शिरता पॅरेतोच्या विचारांमधील समाजशास्त्रदृष्ट्या महत्त्वपूर्ण व ग्राह्य अंश कोणता याचाच विचार करावयाचा आहे.

अवशिष्ट भ्रमांबाबतचा (Residue and Derivations) पॅरेतोने मांडलेला सिद्धांत मानवाच्या मूळप्रवृत्तीसंबंधी मांडण्यात आलेल्या अनेक सिद्धांतांचाच एक विशेष प्रकार आहे. फ्राइड व त्याचे अनुयायी यांनी हे सिद्धांत कालबाह्य करून टाकले आहेत व म्हणून पॅरेतोच्या या सिद्धांतास त्याज्य ठरविण्यात प्रत्यवाय नाही असा अभिप्राय कोझरने दिला आहे.

पॅरेतोच्या विचारांचे मूल्यमापन करताना कोझरने म्हटले आहे की, "We owe to him the first precise statement of the idea of a social system that can be analysed in terms of the inter relations and mutual dependencies between constituent parts". समाजव्यवस्था, तिची घटकतत्त्वे व त्यांच्यातील परस्परसंबंध व परस्परावलंबित्व यांच्यासंबंधी स्पष्ट विचार मांडणारा पहिला विचारवंत म्हणून पॅरेतोचे स्थान महत्त्वपूर्ण आहे.

पॅरेतोच्या शिष्टजन व शिष्टजन-अभिसरण सिद्धांताचे परीक्षण करताना रेमंड ॲरानने म्हटले आहे की, पॅरेतोचा हा सिद्धांत शिष्टजन व जनसामान्यांच्या इच्छा, भावना व अभिवृत्तीच्या अनुषंगाने इतिहासाचे स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न

आहे. ह्या प्रयत्नात तथ्यांश असला तरी इतिहासावरील पॅरेतोचे भाष्य सर्वस्वी समाधानकारक नाही.

राजकारण व अर्थकारणाबाबत भ्रमनिरास झाल्यामुळे वृत्तीने कडवट झालेल्या पॅरेतोचे लिखाण वादग्रस्त स्वरूपाचे ठरावे यात नवल नाही. तरीही पण कोझरने म्हटल्याप्रमाणे "Many of his ideas can be put to use by those who reject his idiological stance while profiting from his genius." ‡ पॅरेतोच्या वैचारिक पवित्र्यास विरोध असणाऱ्या विरोधकांना पॅरेतोने मांडलेल्या अनेक कल्पनांचा फलप्रद उपयोग करून घेता येण्यासारखा आहे.

△ △

‡ कोझर, (कोझरवरील ग्रंथ) पृ. ४०२

जॉर्ज सिमेल व फर्डीनांड टोनी

समाजशास्त्रातून उत्क्रांतिवादी विचारसरणीचा विकास होत असतानाच समाजशास्त्रात विश्लेषणात्मक दृष्टिकोनाचाही पाया घातला जाण्यास सुरुवात झाली होती. १९ व्या शतकाच्या शेवटास समाजशास्त्रीय अध्ययनात विश्लेषणात्मक दृष्टिकोनास प्राधान्य प्राप्त करून देण्यासाठी ज्यांनी प्रयत्न केले, त्या विचारवंतां-मध्ये जॉर्ज सिमेल व फर्डीनांड टोनी या जर्मन समाजशास्त्रज्ञांचे व टार्ड या फ्रेंच समाजशास्त्रज्ञाचे नाव प्रामुख्याने घेता येईल. या प्रकरणात आपणांस सिमेल व टोनी यांच्या समाजशास्त्रीय विचारांचाच परामर्श घ्यावयाचा आहे. टोनी व सिमेल यांना काही प्रमाणात समकालीनच मानता येईल. सिमेलचा जन्म १८५८ मध्ये झाला, तर टोनी १८५५ मध्ये जन्मास आला. दोघांच्याही समाजशास्त्रीय विचारांचा संक्षिप्त आढावा खालीलप्रमाणे देता येईल.

फर्डीनांड टोनी

१८५५ मध्ये उत्तर जर्मनीत टोनीचा जन्म झाला. काएल विद्यापीठातच टोनीचे शैक्षणिक व बौद्धिक जीवन व्यतीत झाले. समाजशास्त्रीय सिद्धांतास टोनीने दिलेले योगदान तर महत्त्वपूर्ण आहेच, पण त्याचबरोबर टोनीने अनेक क्षेत्रांत अध्ययनही केले. या अध्ययनांचे त्याने लिहिलेले अहवाललेखकांसाठी आदर्श ठरावे, इतके सुंदर आहेत. क्षेत्र-अध्ययने व अहवालले-खनाच्या संदर्भातच त्याने समाज-शास्त्रास सोशियोग्राफी म्हणून संबोधावे, अशी सूचनाही पुढे मांडली होती. या संज्ञेस त्याच्या हयातीत जरी फारशी मान्यता लाभली नाही, तरी आधुनिक समाज-शास्त्रात संख्यात्मक स्वरूपाच्या क्षेत्रअध्ययनासाठी हीच संज्ञा प्रामुख्याने वापरली जाते. लोकसमूह व समाज (Gemeinschaft and Gesellschaft) ही टोनीची सर्वांत मान्यवर व प्रसिद्ध कृती १८८७ मध्ये प्रसिद्ध झाली. या पुस्तकाच्या सहा आवृत्त्या निघाल्या. त्यावरून टोनीच्या पुस्तकाच्या मान्यवरतेची व लोकप्रियतेची कल्पना येण्यासारखी आहे. समाजशास्त्रीय सिद्धांतास टोनीने दिलेल्या योगदानाचा मुख्य अंश आपणांस याच पुस्तकात सापडतो. १९३६ मध्ये त्याचे प्रास्ताविक

समाजशास्त्र (Introduction to Sociology) प्रसिद्ध झाले. ही त्याची शेवटची कृती. या दोन पुस्तकांच्या दरम्यान त्याचे अन्य लिखाणही प्रसिद्ध झाले. या लिखाणातून आपणांस जरी अनेक उत्तम कल्पना आढळत असल्या, तरी टोनीच्या समाजशास्त्रीय विचारांचे सर्व सार त्याच्या समाज व समुदाय या ग्रंथातच आलेले आहे.

१९ व्या शतकातील समाजशास्त्रीय चिंतनासाठी जी समस्या महत्त्वाची मानली जात असे, त्याच समस्येसंबंधीचा विचार मागील शतकाइतकाच २० व्या शतकातील समाजशास्त्रीय चिंतनासाठीही महत्त्वपूर्ण आहे, हे तथ्य अधोरेखित करून या दोन शतकांतील समाजशास्त्रीय चिंतनाचा प्रवाह अखंडित राखण्याचे कार्य टोनीने केले. समाजशास्त्रीय विचारांच्या विकासाच्या दृष्टीने हे कार्य निश्चितच महत्त्वपूर्ण होते. १९ व्या व २० व्या शतकातील समाजशास्त्रीय चिंतनास जोडणारा किंवा त्यांच्यात अखंडत्व राखणारा हा दुवा तरी कोणता ? कोणती समस्या या दोन्ही शतकांतील समाजशास्त्रीय चिंतनामागील प्रेरकशक्ती मानता येईल ? समाजशास्त्राच्या उदयापासूनच परंपराधिष्ठित समाजरचनेचे विघटन व विलय आणि औद्योगिक भांडवलवादावर आधारित समाजरचनेचा उदय यांच्यामुळे निर्माण झालेल्या समस्यांकडे समाजशास्त्रीय चिंतनाचा सर्व रोख असलेला आढळतो. कॉंट, स्पेन्सर, मार्क्स, दरखीम, वॉर्ड, समनेर आदी समाजशास्त्रीय चिंतनास विकसित करण्यास हातभार लावणाऱ्या विचारकांनी या समाजसंक्रमणामुळे उत्पन्न होणाऱ्या स्थितीचा वेगवेगळ्या प्रकारे व वेगवेगळ्या दृष्टिकोनांतून विचार केलेला आढळतो. या सर्वच विचारवंतांनी समाज-प्रगतीचा ऊहापोह केलेला असून समाज-पुनर्निर्माणाची मूलभूत तत्त्वे कोणती असावीत, याचे प्रत्येकाने आपापल्या परीने स्पष्टीकरण देण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. कारण संक्रमणकालात जी भांडवलवादी समाजव्यवस्था अस्तित्वात येत होती, त्या व्यवस्थेत मानवास मानवत्व प्रदान करणाऱ्या उदात्त लक्षणांचे आता उच्चाटन होत चालले आहे, याची स्पष्ट जाणीव त्या सर्वांनाच होती.

टोनीच्या चिंतनाचे सर्व सार, त्याच्या चिंतनाविषयी आपणांस वाटणारे आकर्षण व टोनीच्या चिंतनाचे सैद्धांतिक व व्यावहारिक महत्त्व त्याने आपल्या चिंतनातून ह्या समस्येचेच विवेचन करण्यातच आहे. टोनीने त्याच्या चिंतनातून भांडवलवादी समाजव्यवस्थेच्या उदयाबरोबरच मानवसमाजात होत असलेल्या मूलभूत संक्रमणावरच नेमके बोट ठेवले.

टोनीच्या कृतींचा उल्लेख करताना आम्ही पूर्वीच स्पष्ट केले आहे की, समाज व लोकसमूह ही त्याची सर्वांत प्रसिद्ध व महत्त्वपूर्ण अशी कृती मानली जाते. टोनीच्या या कृतीस सर्वांत महत्त्वपूर्ण मानण्याचे कारण, या ग्रंथात त्याने

मानवसमाजाची दोन अगदी परस्परविरोधी रूपे प्रस्तुत केली आहेत. त्या रूपांच्या अनुषंगाने आधुनिक औद्योगिक समाजाच्या सामाजिक वास्तविकतेचे आकलन करून घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. यापैकी एका रूपास त्याने समाज व दुसऱ्यास समुदाय म्हणून संबोधले आहे. लोकसमूह (Gemeinschaft) हे टोनीच्या मते मानवा-मानवांमधील अकृत्रिम व स्वाभाविक संबंधातून साकार होणारे समाजरूप आहे. म्हणजेच समुदाय मानवी संबंधांची अकृत्रिम संघटना वा व्यवस्था आहे. याउलट समाज (Gesellschaft) ही संज्ञा टोनीने कृत्रिम, औपचारिक व स्वार्थापोटी अस्तित्वात येणाऱ्या व बुद्धिसंगत वाटणाऱ्या मानवीसंबंधाच्या संघटनेस वा व्यवस्थेस उद्देशून वापरली आहे. कुटुंब हे व्यक्तींमधील स्वाभाविक व अकृत्रिम संबंधांवर आधारलेले व म्हणूनच व्यक्तींना नैसर्गिक बंधनांनी बद्ध करणारे असते तर कोणतेही मंडळ हे व्यक्तींमधील कृत्रिम, औपचारिक व उद्देशपूर्तीसाठी आवश्यक असणाऱ्या संबंधावर आधारलेले असते.

'समाज' व 'लोकसमूह' या दोन प्रकारच्या समाजांबाबत टोनीचे विवेचन समजावून घेताना हे लक्षात ठेवावयास हवे की, या प्रकारांच्या विवेचनात मानव-समाजापुढील समस्यांवर कोणताही तोडगा सुचविण्याचा जसा प्रयत्न नाही, त्याच-प्रमाणे कोणत्याही विशिष्ट प्रकारच्या समाजास चांगले वा वाईट ठरविण्याचाही प्रयत्न नाही. समाजाचे हे प्रकार दर्शविताना समाज एका प्रकारातून दुसऱ्या प्रकारात कसा संक्रमित होतो, ते पाहण्याचाच प्रयत्न त्याने प्रामुख्याने केला आहे. समाजप्रकारांसंबंधीच्या टोनीच्या विवेचनाबाबत आणखीही एक बाब लक्षात घ्याव-यास हवी. टोनीचे विवेचन हे केवळ गतकालाचे सिंहावलोकन नाही. समाज-संक्रमणाविषयीचा विचार हा नेहमीच समाजशास्त्रीय विचारांचा गाभा राहणार व त्यामुळे टोनीचे विवेचन भविष्यकालात डोकावून पाहण्याच्या दृष्टीनेही उपयुक्त ठरण्यासारखे आहे. याच अर्थाने टोनीचे चिंतन हे दोन्ही शतकांना जोडणारा दुवा ठरते.

समाज-प्रकारांसंबंधीच्या टोनीच्या विवेचनावर उत्क्रांतिवादाचा प्रभाव पडलेला दाखविणे फारसे कठीण नाही. आधुनिक समाजशास्त्र उत्क्रांतिवादास समाज-शास्त्रातील विशिष्ट व विस्मृत विचारसंप्रदाय ठरविण्याचा प्रयत्न करण्यात येत असला, तरी विसाव्या शतकातील सर्व प्रमुख समाजशास्त्रज्ञांच्या चिंतनात उत्क्रांति-वाद प्रामुख्याने डोकावतोच. दरखीम व वेबरच्या चिंतनात उत्क्रांतिवादी विचार-सरणीचा धागा असल्याचे दाखविता येईल. एवढेच काय, पण मॅलीनोवास्की व रॅडक्लीफ ब्राऊन सारखे प्रकार्यवादी समाजशास्त्रज्ञही एका अर्थाने उत्क्रांतिवादीच होते. दरखीम व वेबरसारख्या समाजशास्त्रज्ञांना उत्क्रांतिवादी म्हणून न लेखण्याचे कारण एवढेच की, त्यांच्या विचारांचा रोख व त्यांनी समाजशास्त्रीय विचारांमध्ये

घातलेली भर समाजाविषयीच्या वेगळ्या दृष्टिकोनावर आधारित होती. टोनीचे समाजविषयक चिंतनही समाज-प्रकारांच्या निर्मितीवरच भर देत असले, तरी कॉंट, स्पेन्सर व मार्क्सप्रमाणेच त्यानेही समाज-संक्रमणाच्या किंवा समाजाच्या उत्क्रांती-संबंधी आडाखे बांधलेले आहेत.

समाज-स्वरूप, सामाजिक संबंध, व्यक्ती, समाज-व्यवस्था यांसारख्या संकल्पना हाताळताना प्रमाणक, नियम, मूल्ये, संरचना व संबंध-व्यवस्थांचा विचार त्याने जरी त्यांच्यातील परस्परावलंबित्वाच्या अनुषंगाने केला असला, तरी संरचना संघटना, प्रमाणक मूल्यादी गोष्टींवर स्वतंत्र अस्तित्वाचा आरोप त्याने कधीच केला नाही. या गोष्टींना मूर्त व्यक्तींपासून पृथक व स्वतंत्र अस्तित्व असते, असे मानून त्यांचे उदात्तीकरण करण्याच्या मोहापासून त्याने स्वतःला नेहमीच दूर ठेवले. मूर्तव्यक्ती या भक्कम पायावरच समाजस्वरूपासंबंधीचे टोनीचे विश्लेषण आधारले आहे. टोनीसाठी व्यक्ती म्हणजे अफाट लोकसंख्येतील एक बिंदू किंवा परिस्थितीच्या प्रभावाने घडविलेला प्राणी किंवा वासनाप्रधान प्राणी नाही. इच्छाशक्ती, विचार-क्षमता व चेतना असणारा व गोष्टींच्या मूल्यमापनाच्या क्षमता बाळगणारा प्राणी म्हणजे टोनीची 'व्यक्ती' होय. मानव हा विचार करणारा व म्हणूनच त्याच्यापुढे उपस्थित होणाऱ्या कोणत्याही स्थितीत योग्यायोग्यतेचा किंवा चांगल्या वाइटाचा विचार करून प्राप्त स्थितीत योग्य ठरणाऱ्या साधनांची व उद्दिष्टांची निवड करण्याची क्षमता बाळगणारा प्राणी आहे, या विश्वासामुळे टोनीच्या मते व्यक्तिमत्त्वाच्या, सामाजिक संबंधांच्या किंवा संबंधांमधून साकारित होणाऱ्या संरचना, संघटनांसारख्या तथ्यांच्या अध्ययन-विश्लेषणात मानवी व्यक्तिमत्त्वाच्या ह्या पैलूकडे दुर्लक्ष करणे योग्य ठरणार नाही. मानवी व्यक्तिमत्त्व व मानवी सृष्टीबाबतच्या ह्या त्याच्या दृष्टिकोनामुळेच कोणत्याही मानवी स्थितीत अंतर्भूत असणाऱ्या मानस-शास्त्रीय व सामाजिक तथ्यांचे ज्याप्रमाणे आकलन होण्यास मदत होऊ शकते, त्याचप्रमाणे मानवी व्यक्तिमत्त्वाच्या विविध पैलूंचे महत्त्वही आपल्या लक्षात येऊ शकते. मानवसमाजाच्या अध्ययन व विश्लेषणाचा आधार मूर्त मानवी व्यक्ती व तिचा स्वभाव मानण्यामुळे समाजशास्त्र व मानसशास्त्र यांच्यातील घनिष्ठ संबंधाबाबत विचार करण्याची आवश्यकताही त्यास भासली नाही. टोनीच्या मते मानसशास्त्र व समाजशास्त्र या एकाच अध्ययनाच्या दोन बाजू ठरतात.

टोनीने प्रस्तुत केलेल्या मानवसमाजाच्या विश्लेषणांची सुरुवातच मानवी व्यक्तिमत्त्वाच्या मानसशास्त्रीय पैलूंपासून होते. टोनीच्या मते मानव हा उत्क्रांत होत आलेला प्राणी असून इतर प्राण्यांप्रमाणेच त्याचेही स्वतःचे असे काही खास स्वभाव-विशेष आहेत. यांनाच आपण मानवाच्या जन्मजात वा मूळ प्रवृत्ती (instincts) म्हणू शकतो. या जन्मजात प्रवृत्ती क्रियाशील होण्यातूनच सवयींची

(habits) घडण होत जाते. भावना (sentiments) ह्या आमच्या सामाजिक वा भौतिक वस्तूंशी प्रस्थापित होणाऱ्या भावबंधांमधून उत्पन्न होतात. अशा प्रकारे क्रमाक्रमाने प्रेरणा, मूल्यांकन, आशा-आकांक्षा, इच्छाशक्ती इत्यादी मानवी व्यक्तीच्या भाव-विश्वातील अन्य पैलू विकसित होत जातात व या पैलूंचा संदर्भ घेऊनच मानवी व्यक्तीच्या इतर व्यक्तींशी असणाऱ्या संबंधांचे व या संबंधांमधून साकारित होणाऱ्या संरचना, गट, संघटनांसारख्या सामाजिक रूपांचे अध्ययन व विश्लेषण करणे शक्य होते. टोनीचा हा दृष्टिकोन व चालीरीती व प्रथांचा मानवाच्या मूळ प्रवृत्तींमध्ये आधार शोधणाऱ्या वेस्टर मार्कचा दृष्टिकोन बराचसा सारखा आहे. सामाजिक तथ्यांच्या व संरचना, संघटनांसारख्या सामाजिक रूपांच्या अध्ययनाच्या दृष्टीने मानवाच्या इच्छाशक्तीस काही महत्त्वच नाही, असाच आपण पवित्रा घेतला, तर टोनीच्या विश्लेषणासही आपल्या दृष्टीने काहीच किंमत राहणार नाही.

टोनीने प्रस्तुत केलेल्या विश्लेषणात व वार्ड, समनेर आणि गिडींग्जच्या समाजविषयक दृष्टिकोनात बराच सारखेपणा असल्याचे आढळते. चालीरीती आणि रूढींपासून सुरुवात करून पुढे विशेषित स्वरूपाच्या संस्थांचा व कायद्यांचा विकास कसा होत जातो, यासंबंधीचे समनेरचे विवेचन, मानवाच्या सामाजिक क्रियांचे गिडींग्जने प्रस्तुत केलेले वर्गीकरण आणि 'समाज' व 'समुदाय' या प्रकारांच्या संदर्भात टोनीने केलेले विश्लेषण, यांच्यातील संज्ञा निराळ्या असल्या तरी या विश्लेषणांमध्ये अर्थात खूपच साम्य आहे.

टोनी व मार्क्स यांच्याही विचारांमध्ये काही बाबतीत असणारे साम्य आपणांस नाकारता येणार नाही. परंपराधिष्ठित कृषक समाजाच्या विघटनातून 'नफा' हेच जीवन-सर्वस्व मानणाऱ्या वृत्तीस प्राधान्य असणाऱ्या भांडवलवादी अर्थव्यवस्थेचा उदय कसा होत गेला, यासंबंधीच्या मार्क्सने प्रस्तुत केलेल्या विवेचनाशी टोनी सहमत तर आहेच, पण त्याचबरोबर आधुनिक भांडवलवादी अर्थव्यवस्था मानवातून मानवत्व प्रदान करणारी सर्व लक्षणे काढून घेणारी, व्यवस्था आहे, हा मार्क्सचा भांडवलवादी अर्थव्यवस्थेवरील अभिप्रायही त्यास मान्य आहे. पण या अवस्थेवर मार्क्सने जसा क्रांतीचा जालीम उपाय सुचविला, तसा कोणताही उपाय सुचविण्याच्या भानगडीत टोनी पडला नाही.

'समाज' व 'लोकसमूह' या ग्रंथांतून टोनीने दोन प्रकारच्या समाजांचे चित्र रेखाटण्याचा प्रयत्न केला, हे आम्ही वर सांगितलेच आहे. समाजप्रकारां-संबंधीच्या टोनीच्या विवेचनाकडे वळण्यापूर्वी टोनीने समाज-विश्लेषणासाठी अवलंबिलेल्या पद्धतीचा संक्षिप्त विचार करणे आवश्यक आहे. समाजशास्त्रासारख्या सामाजिकशास्त्रांनी अध्ययनासाठी कोणत्या पद्धतींचा अवलंब करावयास हवा, हा

नेहमीच वादग्रस्त प्रश्न राहिला आहे. समाजशास्त्राने, प्राकृतिक वा भौतिकशास्त्रांनी उपयोगात आणलेल्या पद्धतींचाच उपयोग करावा, असा आग्रह धरणारा जसा एक पक्ष आहे, त्याचप्रमाणे त्यास विरोध करणारा पक्षही आहे. सामाजिक शास्त्रांच्या अध्ययनपद्धती कोणत्या असाव्यात, यासंबंधीच्या चर्चेत ज्या ऐतिहासिक व तुलनात्मक अध्ययनपद्धतींचा प्रामुख्याने विचार झालेला आहे. त्या पद्धतींचे महत्त्व टोनीलाही मान्य होते. त्याचप्रमाणे निरीक्षण, विश्लेषण, वर्गीकरण व विवरण हे या अध्ययनपद्धतींचे मुख्य पैलू आहेत, हेही त्यास मान्य आहे. समाजशास्त्राच्या अध्ययनपद्धतीबाबत टोनीची भूमिका अशी होती की, समाजशास्त्राच्या अध्ययनपद्धतीचे तीन भिन्न स्तर आहेत. सैद्धांतीकरण हा पहिला स्तर असून त्याचा संबंध प्रतिकृतींची निर्मिती, संकल्पनांचे स्पष्टीकरण व सैद्धांतिक विश्लेषण यांच्याशी आहे. दुसऱ्या स्तराचा संबंध अनुभवाधिष्ठित अध्ययनांमधून किंवा विशिष्ट समस्यांच्या अध्ययनातून सैद्धांतिक प्रतिकृतींचा उपयोग करून घेण्याशी आहे व तिसरा स्तर सर्वेक्षणांद्वारा वर्णनात्मक तथ्यांच्या संकलनाशी संबंधित आहे. समाजशास्त्राच्या अध्ययनपद्धतीसंबंधी विचार करताना टोनीने ज्याप्रमाणे या तीन स्तरांवर भर दिला आहे, त्याचप्रमाणे त्याने अध्ययनासाठी एका विशिष्ट पद्धतीवर भर दिला आहे. सामाजिक संबंधांचे आकलन सोयीचे व्हावे व त्यांच्या विश्लेषण व निर्वचनात अडचणी निर्माण होऊ नयेत, म्हणून त्यांच्या प्रतिकृती वा प्रकारांची निर्मिती करण्याच्या पद्धतीचा टोनीने मुख्यत्वेकरून उपयोग केला आहे. समाज-विकलनाचा क्रम समजावून घेण्यासाठी समाज-अवस्थांच्या बुद्धिसंगत प्रतिकृती बनविण्याची सूचना कॉंतने केली होती. स्पेन्सर, दरखीम, वेबर यांनीही याच पद्धतीचा अवलंब केलेला आहे.

टोनीच्या विश्लेषणाकडे वळण्यापूर्वी आणखी एक बाब स्पष्ट करून घेणे उपयुक्त ठरेल. परंपराधिष्ठित समाजांचे आधुनिक औद्योगिक समाजांमधून रूपांतर होत जाण्याची प्रक्रिया ही एक वैश्विक प्रक्रिया आहे, हे १९ व्या शतकातील सर्व प्रमुख सामाजिक विचारवंतांनी ओळखले होते व या रूपांतरातून भविष्यात साकारित होणारा वैश्विक समाज कशा प्रकारचा राहणार याचे चित्रणही या विचारवंतांनी केले होते. वेबरने ज्या प्रक्रियेचा संयुक्तीकरणाची प्रक्रिया म्हणून उल्लेख केला आहे, ती प्रक्रिया केवळ पाश्चात्यांच्या सामाजिक जीवनासच व्यापणारी राहणार नाही तर पृथ्वीवरील सर्वच समाजांमधील जीवन या प्रक्रियेने व्यापले जाणार आहे. भविष्यात सर्व समाजांमधील परस्परावलंबित्व वाढत जाऊन एक वैश्विक समाज अस्तित्वात येणार आहे, ही कॉंत, स्पेन्सर, मार्क्स, वॉर्ड, गिडींग्जसारख्या समाजशास्त्रज्ञांची भविष्यवाणी खरी ठरणार, याविषयी टोनीला मुळीच संशय नव्हता. पण या विचारवंतांशी टोनीचा एका बाबतीत महत्त्वपूर्ण असा भेद होता.

वैश्विक समाजाच्या निर्मितीत अडचणी व संकटे येण्याची शक्यता काँत, स्पेन्सरसारख्या विचारवंतांना दिसत असली, तरी वैश्विक समाजाची निर्मिती ही त्यांच्या दृष्टीने एक वांच्छनीय बाब होती. म्हणूनच समाज-संक्रमणाविषयी या विचारवंतांनी मांडलेल्या सिद्धांतामधून त्यांचा मानवप्रगती व तिची इष्टता यावर दृढ विश्वास असलेला आढळतो. आधुनिक युगाचा 'प्रगती' हा मंत्र व 'शास्त्र' हे त्यासाठी वापरले जाणारे शस्त्र आहे, हे टोनीलाही दिसत असले तरी या बाबतीत त्याची वृत्ती थोडीशी निराशावादीच होती. शास्त्र किंवा विज्ञान मानवापुढे निर्माण होणाऱ्या सर्वच समस्यांचा उलगडा करू शकते, यावर त्याचा मुळातच विश्वास नव्हता. निसर्गास मानवाच्या नियंत्रणाखाली आणून निसर्गशक्तींना मानवाच्या सुखासाठी राबविण्यात शास्त्र हे वरदान ठरले आहे, हे मान्य केले तरी संयुक्तीकरण व वैज्ञानिक विचारसरणीच्या प्रसार व प्रभावामुळे जी जीवनस्थिती निर्माण होत आहे, त्या स्थितीत मानवास मार्गदर्शन करण्याच्या दृष्टीने विज्ञानाचा काहीच उपयोग होण्यासारखा नाही, हे त्यात स्पष्ट दिसत होते. संयुक्तीकरणाच्या प्रभाव व प्रसारामुळे आजचे मानवजीवन साधन-साध्य यांच्या चौकटीत आणून बसविले आहे. परंपराधिष्ठित समाजांमधून ज्याप्रमाणे समाजातील प्रत्येक गटास एक वैशिष्टयपूर्ण स्थान होते, तसे वैशिष्टयपूर्ण स्थान आधुनिक समाजातील गटांना राहणार नाही, ते एवढ्याचसाठी की, जीवनशैली सारखी होत चालली आहे. करारात्मक संबंध हे ज्या समाजाचे व्यवच्छेदक लक्षण होत चालले आहे, त्या आधुनिक समाजातील जीवनाची सर्व धारणाच निराळी होण्यास सुरुवात झाली आहे. या समाजात सर्वांनाच साधन-साध्य संदर्भातच विचार करावा लागणे अपरिहार्य होत चालले आहे. व्यक्ती, वस्तू, व्यवसाय यांना व्यक्ती, व्यवसाय वा वस्तू म्हणून असणारे महत्त्वच आज नष्ट होत असून आपण व्यक्तींचा वा व्यवसायांचा विचार साधन म्हणूनच करावयास शिकत आहोत. मार्क्सने जिचा बुर्झ्वा मनोवृत्ती म्हणून उल्लेख केला, ती मनोवृत्ती आज सर्वच स्तरांवरील व्यक्तींच्या ठायी दिसून येत आहे. ह्यामुळे मानवजीवन किती नीरस, चाकोरीतील व निरर्थक होत चालले आहे, याची कल्पना मार्क्सप्रमाणेच टोनीलाही होती व ह्यास प्रगती म्हणावयाचे किंवा ह्या दिशेने होणारे समाजसंक्रमण कितपत समर्थनीय आहे, हा मुद्दा टोनीने उपस्थित केला आहे. वेबरलाही याची जाणीव होती व म्हणूनच भविष्यकालीन मानवसमाजाबाबत त्याचा सूरही काही प्रमाणात निराशावादीच होता.

मागेच आम्ही सांगितले आहे की, 'समाज' व लोकसमूह, ही टोनीची अत्यंत महत्त्वपूर्ण कृती असून या ग्रंथातच टोनीच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाचे सर्वसार आलेले आहे. टोनीच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाचा रोख व त्याच्या चिंतनाचे

सार लक्षात घेण्यासाठी या ग्रंथातील त्याच्या विचारांचा संक्षिप्त आढावा घेणे आवश्यक आहे.

समाज व लोकसमूह (Gesellschaft and Gemeinschaft)

'समाज' व 'लोकसमूह' या संज्ञांचा उपयोग करताना आपणांस हे लक्षात घ्यावे लागेल की, मानवी संबंधांच्या दोन वेगवेगळ्या जातींचा निर्देश करण्याच्या हेतूनेच टोनीने या संज्ञांची योजना केली आहे. तेव्हा लोकसमूह म्हणजे गाव, खेडे, शहर यांसारखे प्रादेशिक गट असा अर्थ घेणे, याठिकाणी योग्य ठरणार नाही. त्याचप्रमाणे 'समाज' या संज्ञेद्वारा सामान्यतः जरी मानवी संबंधांच्या व्यवस्थेचा निर्देश होत असला, तरी येथे ती संज्ञा वापरताना आपण विशिष्ट जात् वा प्रकारच्या संबंधांचाच निर्देश करीत आहोत, हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. 'समाज' व 'लोकसमूह' या संज्ञांद्वारा टोनीने मानवी संबंधांच्या ज्या दोन जाती सूचित केल्या त्यांचा अनुभव आपणांस दैनंदिन व्यवहारातून प्रत्यही येत असतो. दुकानदार, बसकंडक्टर, रद्दीवाला, दूधवाला इत्यादी व्यक्तींशी आपला असणारा संबंध व आईवडील, भाऊबहीण, मित्र यांच्याशी असणारा आपला संबंध यांची तुलना केल्यास आपणांस हे स्पष्टपणे जाणवते की, ह्या दोन्ही संबंधांमधील भेद हे गुणात्मक आहेत. पहिल्या प्रकारच्या संबंधांचा व दुसऱ्या प्रकारच्या संबंधांचा आधारच निरनिराळा आहे. तसा दूधवाल्याचा व आपला संबंध नित्याचाच संबंध नाही का ? पण ह्या नित्यसंबंध असला तरी आपण त्यासंबंधात पूर्णपणे गुरफटून कधीच जात नाही. याचे कारण हेच की आमच्या दूधवाल्याशी असणाऱ्या संबंधाचे अधिष्ठान गरज हेच आहे. आमची गरज तो भागवितो व त्याच्या मोबदल्यात पैसे घेतो. अशा संबंधांबाबत बोलतानाही आपण बरेचदा हेच म्हणतो की, 'शेवटी हा व्यवहार आहे' व व्यवहार म्हटला म्हणजे गरज, फायदा व तोटा यांचा विचार आलाच. याउलट मित्राशी किंवा पत्नीशी असणारा संबंध लक्षात घेतला, तर अशा संबंधांमध्ये कोण किती देतो व कोण किती घेतो, याचा हिशेब ठेवण्याचा प्रश्नच येत नाही व प्रश्न आलाच तर निश्चित समजावे की संबंधाची जात बदलली आहे. प्राथमिक संबंध म्हणून ज्या वैशिष्ट्यांचा उल्लेख आपणांस करता येईल अशा वैशिष्ट्यांनी युक्त असणाऱ्या सबंधांचा निर्देश 'लोकसमूह' या संज्ञेद्वारा करता येईल. अशा संबंधांमधून आपणांस ज्या आत्मसमर्पणभावनेचा प्रत्यय येतो, तशी भावना अन्य प्रकारच्या संबंधांमधून आढळत नाहीच. गाव, मोहल्ला, कुटुंब यांच्याविषयी व्यक्तीस वाटणारी आत्मीयता, आपण येथील आहोत याच भावनेची अभिव्यक्ती असते. मी त्याचा आहे व तो माझा आहे, या जाणिवेतच दोघांमधील भिन्नत्व लयास गेल्याची साक्ष असते. आपण कुटुंबाशीही असेच एकरूप होऊन जातो. यांच्या तुलनेत जर आपण आपले अन्य प्रकारचे संबंध घेतले, तर त्यांच्या-

तील व पहिल्या प्रकारच्या संबंधातील तफावत आपणांस प्रकर्षाने जाणवते. ताप आला असता नर्सचा कपाळास होणारा स्पर्श व आईच्या हाताचा होणारा स्पर्श निरनिराळा का वाटतो ? एक पगारी सेवा असते तर दुसरी ? दुसऱ्या सेवेचे मोल कसे करणार ? येथे तर मोल लावण्याचा विचार करणे हाच गुन्हा ठरतो· अशी अनेक नित्य परिचयातील उदाहरणे घेऊन आपणांस हे स्पष्टपणे दाखविता येईल की, व्यक्ती समाजात वावरताना ज्या नानाविध संबंधांमध्ये सहभागी झालेली असते, त्या संबंधाचे दोन प्रकार पाडता येतील. एकात व्यक्ती स्वतःच पूर्णपणे गुरफटून गेली असते, तर दुसऱ्यात व्यक्तीचा फक्त एक अंश सहभागी होत असतो. आधुनिक समाजशास्त्रातून या दुसऱ्या प्रकारच्या संबंधांचा उल्लेख भूमिका-संबंध किंवा साधनात्मक संबंध म्हणून केला जातो. पहिल्या प्रकारच्या संबंधांना expressive संबंध म्हणून संबोधले जाते.

संबंध कोणत्याही प्रकारचे असले तरी ते शेवटी संबंधात भाग घेणाऱ्या व्यक्तींच्या इच्छांवरच अवलंबून असतात. टोनीचे म्हणणे असे की, ज्या इच्छांमध्ये या संबंधांचा उगम असतो, त्या एकाच प्रकारच्या नाहीत. त्यांची पातळी वेगवेगळी आहे. मी पेपरवाल्याशी किंवा दुकानदाराशी संबंध घडवून आणतो कारण माझ त्यांच्याकडे काम असते. माझ्या गरजा भागविण्यासाठी तरी मला त्यांच्याशी संबंध ठेवणे आवश्यक वाटते. पण पत्नीशी वा मित्राशी असणाऱ्या संबंधांचा उगम अशा प्रकारे गरजेतून किंवा हितसंबंधविषयक जाणिवेतून होत नाही. दुकानदाराशी-असणाऱ्या संबंधाविषयी आपणांस जे वाटते, त्यापेक्षा मित्राशी असलेल्या आपल्या संबधाबाबत आपणांस जे वाटते ते फार निराळे असते. 'लोकसमूह' ही संज्ञा टोनीने ज्या प्रकारच्या संबंधांना उद्देशून वापरली, ते संबंध हे जणू काही आमच्यातूनच उत्पन्न झालेले असतात. ह्या संबंधांची आमच्या जगण्याशी व भावनाशी एकतानताच साधलेली असते. ज्या सहजतेने गाडी सांधे बदलते, त्या सहजतेने आपण आपला धोबी बदलू शकू. पण मित्र तितक्या सहजपणे बदलणे शक्यच नाही. कारण मित्र हा आमच्यासाठी गरज भागविण्याचे एक साधन असत नाही, तर तो मित्र असतो. जिथे व्यक्तीचा व्यक्ती म्हणूनच विचार आहे व ज्या ठिकाणी व्यक्ती आपल्यासाठी काय करू शकेल, या विचारास गौण व मुळीच महत्त्व नाही, असे संबंधच 'लोकसमूह या संज्ञेने दाखविता येतील. टोनीच्या मते हे संबंध स्वाभाविक व आमच्या जीवनाचे अविभाज्य भागच म्हणता येतील. दुसऱ्या प्रकारचे संबंध मात्र कृत्रिम व बुद्धिसंगत असणारे संबंध आहेत. अशा प्रकारे टोनीच्या मते 'समाज' व लोकसमूह' या संज्ञां-द्वारा ज्या संबंधांचा निर्देश करण्यात येतो, त्या संबंधांची उगमस्थाने मानवाच्या वेगवेगळ्या प्रकारच्या इच्छांमध्येच आहेत. यापैकी एक नैसर्गिक व अकृत्रिम आहे, तर दुसरा कृत्रिम व फायदा-तोट्याचा हिशेब ठेवणाऱ्या बुद्धीने युक्त आहे.

मानवीसंबंधांचे वरील दोन ठळक प्रकार व मानवी स्वभावातील त्यांची उगमस्थाने यांच्याविषयीच्या स्पष्टीकरणात त्यांच्या इष्टानिष्टतेची चर्चा करण्याचा व त्यांच्यातील दुष्ट संबंध कोणते ते दाखवून त्या संबंधांनी युक्त असा मानवसमाज निर्माण करण्यासाठी काम करावयास हवे, ते दाखविण्याचा प्रयत्न टोनीने मुळीच केलेला नाही. संबंध-प्रकारांच्या स्पष्टीकरणात त्याचा फक्त एकच उद्देश होता. प्रत्यक्षातील मानवीसंबंधांमधून मिश्र स्वरूपात, परंतु प्रकृतिदृष्ट्या एकमेकांपेक्षा भिन्न असणारे असे जे अंश आढळतात, ते अलग-अलग करून त्यांची दोन विशुद्ध स्वरूपे बनविताना टोनीला फक्त हेच पाहावयाचे होते की, सामाजिक समस्यांच्या आकलनासाठी संबंधांच्या प्रकारांची निर्मिती कितपत साहाय्यभूत ठरू शकते. या दोन प्रकारच्या संबंधांची सामान्य लक्षणे, त्यांना आधारभूत असणाऱ्या इच्छा व त्या संबंधांमधून साकारित होणाऱ्या समाज-संघटनांचे स्वरूप यांचे संक्षिप्त विवरण खाली दिल्याप्रमाणे करता येईल.

कुटुंबातील सभासदांमधील संबंधांमध्ये आपणास 'लोकसमूह' या संज्ञेने निर्देशित होणाऱ्या संबंधाच्या सर्वसामान्य वैशिष्टयांचा प्रत्यय येण्यासारखा आहे. पति-पत्नी, आई-मुले, भाऊ-बहीण यांच्यातील संबंध टोनीच्या मते मानवाच्या मूळ प्रवृत्तींमध्ये रुजलेले संबंध असल्याने ते अकृत्रिम संबंध आहेत. कुटुंबातील व्यक्तीं-मध्ये असणाऱ्या भावनिक संबंधांचे दृढीकरण प्रथा, रीतिरिवाज व सवयीद्वारा होत असते. भाऊबीज, राखीसारख्या सणांनी ज्याप्रमाणे भावा-बहिणीमधील संबंधांचे उदात्तीकरण व दृढीकरण साधले जाते, त्याचप्रमाणे कुटुंबातील सर्व-संबंधांचे उदात्तीकरण व दृढीकरण साधणाऱ्या प्रथा-परंपरांची निर्मिती समाजात होत असते.

एका कुटुंबातील सभासदांना एकमेकांशी बांधणाऱ्या प्रथा, परंपरांमुळे कुटुंब हा एकात्म असा गट बनत जातो. विवाहबंधनांनी एका कुटुंबाचे दुसऱ्या कुटुंबांशी नाते जोडण्यात येऊन कुटुंबांचा किंवा आप्तस्वकीयांचा विशाल गट अस्तित्वात येतो. याही गटातील व्यक्तींमध्ये सहजीवनाची जाण असते, समस्यांना एकत्र तोंड देण्याची वृत्ती असते व म्हणून याही प्रकारच्या गटातील सभासदांमध्ये एकात्मता असते. टोळी, गोत्र ही अशाच प्रकारच्या गटाची विशाल रूपे आहेत. कुटुंब, आप्तस्वकीयांचे गट समान जीवनात सहभागी झालेले असतात व त्यांच्या सहभागी जीवनास प्रदेशाचा आधार असल्याने त्या गटांमध्ये प्रदेशाभिमानाचा उदय होत जातो. राष्ट्राची कल्पना ही याच अभिमानाची द्योतक आहे. प्रदेशनिष्ठा, सहभागी जीवन, समान सांस्कृतिक वारसा व परंपरा यांनी विशाल प्रदेशातील व्यक्तींना एकमेकांशी जोडून टाकलेले असते. विस्तीर्ण प्रदेशात विखुरलेल्या विशाल गटांमधून भौतिक गरजांच्या पूर्तीसाठी श्रमविभाजनाचा विकास होत जाणे अपरिहार्यच असते

व त्यातूनच भिन्नत्वाचा उदय होतो. गटांची कार्ये निरनिराळी व त्यामुळे त्यांच्या प्रथा, परंपराही निराळ्या होत जातात. पण या भिन्नत्वास छेद देणाऱ्या समान विश्वास, चालीरीती व प्रथापरंपरांचे अधिष्ठान विशाल गटास असतेच. खेड्यातील निरनिराळ्या व्यावसायिक जातींचे व्यवहार, प्रथा व परंपरा निरनिराळ्या असल्या तरी संपूर्ण खेडेच ज्यात सहभागी झालेले असते. अशा प्रथा व परंपराही प्रत्येक खेड्यास असतात. हाच न्याय कोणत्याही विशाल प्रादेशिक गटास लागू करता येईल. अशा प्रकारे व्यक्तींमधील अकृत्रिम वा नैसर्गिक बंधनांमधून व व्यक्तींच्या जन्मजात प्रवृत्तींमधून सामूहिक जीवन विकसित होत जाते. या सामूहिक जीवनात व्यक्ती, पदार्थ, कृती, विश्वास, आदर्श, प्रथापरंपरांना असणारे महत्त्व हे खास त्यांचे असे महत्त्व असते. त्यांचा साधन म्हणून विचार करण्याची कल्पनाच या सामूहिक जीवनाच्या प्रकृतीशी विसंगत असणारी कल्पना आहे. लोकसमूह या संज्ञेद्वारा टोनी ज्या संबंधांचा उल्लेख करतो, त्यांचा उगम व्यक्तींच्या स्वभावधर्मातच असल्याने हे संबंध व त्यांना अनुरूप असणाऱ्या क्रिया, ह्यांना स्वाभाविक समर्थन प्राप्त झालेले असते.

अकृत्रिम वा स्वाभाविक संबंध व्यक्तीच्या ज्या स्वभावधर्मातून उत्पन्न होतात, त्यास टोनीने व्यक्तींचा जन्मजात स्वभावधर्म मानलेले नाही. त्याच्या मते मानवी व्यक्तीच्या स्वभावाचा हा प्राकृतिक वा नैसर्गिक पैलू, काही वैशिष्ट्यांचे एकात्म असे स्वरूप आहे. हे एकात्म स्वरूप जन्मजात नसून ते अकृत्रिम संबंधांच्या चौकटीतच घडते व विकास पावते. एक प्राणी या नात्याने मानवाच्या काही मूळ प्रवृत्ती असतात. ह्या मूळ वा जन्मजात प्रवृत्तीच वर्तनाकडील आमला स्वाभाविक कल निर्धारित करतात. हे स्वाभाविक कलच सवयींमध्ये प्रतिमानित होत असतात. व्यक्ती म्हणून व्यक्तीकडून घडणारे वर्तन, तिच्या आशा-आकांक्षा, तिचे हेतू, सवयी व भावना या सर्वांचा मूलाधार व्यक्तींच्या स्वाभाविक कलांमध्ये (natural dispositions) असून त्यांचे विकसन स्वाभाविक संबंधांच्या व्यवस्थेतच होते.

अकृत्रिम वा स्वाभाविक संबंध आणि त्यांचा मूलाधार असणारे स्वाभाविक कल यांना अनुरूप अशीच समाजव्यवस्था व विधि-व्यवस्था त्यांच्याच आधारे उदयास येते. या समाज-व्यवस्थेचा व विधिव्यवस्थेचा आधारच अकृत्रिम असल्याने या समाज-व्यवस्थेत व्यक्तींचा व्यक्ती म्हणूनच विचार होतो. भूमिका वठविणारी यंत्रे म्हणून नव्हे. या समाज-व्यवस्थेतील कायदा व औद्योगिक समाजांमधील कायदा यांच्यात मूलभूत भिन्नता आढळून येते. 'समुदाय' या संज्ञेद्वारा निर्देशिल्या जाणाऱ्या संबंधांचे अधिष्ठान लाभलेल्या समाजव्यवस्थेत कायदा व्यक्तिगत नसून सामूहिक स्वरूपाचा असतो.

वरील वैशिष्ट्यांनी युक्त असणाऱ्या समाजव्यवस्थांचा मानवीइतिहासातून मागोवा घेण्याच्या प्रयत्नात आपणांस सरंजामशाही समाजव्यवस्थेपर्यंत पोहचता येण्यासारखे आहे. दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे झाल्यास असे म्हणता येईल की, सरंजामशाहीकाळापर्यंत समाजव्यवस्थेत अकृत्रिम वा स्वाभाविक संबंधांचे प्राबल्य होते, भिन्नतेतही एकात्मता होती व जीवन हे बऱ्याच प्रमाणात सामायिक वा सहभागी जीवन होते. ही स्थिती भांडवल व उद्योगधंद्यांच्या उदय व विकासाबरोबरच पालटत गेली. समाज हा प्रामुख्याने व्यक्तींच्या उद्दिष्टपूर्तीसाठी त्यांनी बनविलेली व वृद्धीने जिची आवश्यकता व अनिवार्यता व्यक्तींना पटली आहे, अशी एक संघटना होण्यास सुरुवात झाली. समाज कृत्रिम, बुद्धिपुरस्सर निर्मित व उद्दिष्ट वा गरजा भागविणारी संघटना होत गेल्याने संबंधांचे, संबंधांचे नियमन करणाऱ्या कायद्यांचे व सामूहिक जीवनाचे स्वरूपही त्या अनुषंगाने पालटत जाणे क्रमप्राप्त होते. भांडवलवादाच्या उदयाबरोबरच अस्तित्वात येत गेलेल्या समाजव्यवस्थेत व परंपराधिष्ठित समाजव्यवस्थेत गुणात्मकच भेद आहेत. परंपराधिष्ठित समाजव्यवस्थेत प्रत्येक व्यक्ती, कुटुंब, जात, धर्म, गोत्र व प्रदेश यांच्याशी स्वाभाविक नात्यानेच बद्ध झालेली होती. आधुनिक समाजात व्यक्तीचा विचार करताना या स्वाभाविक नात्यांचा संदर्भ घेण्याची आवश्यकताच भासत नाही. व्यक्ती ही आज विदारक अर्थाने व्यक्ती झाली आहे. व्यक्ती ही आज उद्दिष्ट, गरजा, इच्छा असणारा व त्यापोटी इतरांशी संबंध ठेवणारी एक प्राणी बनली आहे. संबंधांचा आधारच गरजा, इच्छा बनत गेल्याने प्रत्येक संबंधातच देण्याघेण्याच्या विचारास प्रधान महत्त्व प्राप्त होणे, क्रमप्राप्तच ठरते व म्हणूनच आजच्या समाजातील सामाजिक संबंध हे प्रामुख्याने करारात्मक स्वरूपाचे संबंध झालेले असून अशा संबंधांचा बुद्धियुक्तता हाच आधार झाला आहे. साहजिकच आजच्या समाजव्यवस्थेतील कायद्याचे स्वरूपही त्या अनुषंगाने बदलले आहे. थोडक्यात सांगावयाचे झाल्यास आपणांस हेच म्हणावे लागेल की, वर्तमान समाजव्यवस्था गतकालीन समाजव्यवस्थेच्या सर्वस्वी विरुद्ध स्वरूप असणारी व्यवस्था आहे.

'समाज व लोकसमूह' या ग्रंथातून मानवी संबंधांच्या प्रकारांचे व त्या संबंधांना अनुरूप अशा समाजव्यवस्थांचे टोनीने केलेले चित्रण थोडक्यात वर देण्यात आले आहे. या चित्रणाबाबत काही लक्षात घेण्यासारख्या गोष्टींचा उल्लेख करणे आवश्यक आहे. टोनीने प्रस्तुत केलेले विवेचन समजावून घेताना आपणांस हे लक्षात ठेवावे लागेल की, 'समाज व लोकसमूह' हे संबंध-प्रकार वा या संकल्पना वस्तुस्थितीच्या निदर्शक नसून वस्तुस्थितीचे ज्यांच्या आधारे मोजमाप करता येईल अशी ती साधने आहेत. लांबी मोजण्यासाठी आपण फूटपट्टीचा जरी उपयोग करीत असलो, तरी फूटपट्टी म्हणजे लांबी असे कोणीच म्हणत नाही. त्याचप्रमाणे प्रत्यक्षातील मानवीसंबंधांचे आकलन करून घेण्याचे एक साधन म्हणूनच 'समाज व

लोकसमूह' या संकल्पनांचा टोनीने उपयोग केला आहे. वेबरचे 'आदर्शप्ररूप' व टोनीचे 'संबंध-प्रकार' यांच्यात याबाबतीत अतिशय साम्य आहे.

टोनी व वेबर यांच्यातील आणखीही एका साम्याचा येथे उल्लेख करता येईल. मानवी संबंध-प्रकारांसंबंधी टोनीने केलेल्या विवेचनात हा मुद्दा प्रामुख्याने मांडला आहे की, सामाजिक संबंध ज्यांच्यात आहेत, अशा व्यक्ती या अध्ययनाचा वैशिष्टयपूर्ण असा विषय आहे. कारण त्यांच्यातील संबंध हेच मुळी त्यांच्या इच्छांनी घडविलेले संबंध असतात. म्हणूनच व्यक्तींच्या भावना, हेतू, मूल्य या आदर्शांच्या संदर्भातच ते संबंध अर्थपूर्ण ठरू शकतात. समाजशास्त्र जर संबंध-व्यवस्थांचे अध्ययन करणारे शास्त्र मानले, तर संबंधांना ज्यामुळे अर्थपूर्णता प्राप्त होते त्या आत्मनिष्ठ घटकांच्या आकलनाखेरीज सामाजिक संबंधांच्या अध्ययनात यथार्थता व पूर्णत्व येत नाही. म्हणूनच वेबरप्रमाणेच टोनीच्या मतेही सामाजिक संबंधांचे निर्वचनात्मक आकलन हेच समाजशास्त्राचे उद्दिष्ट आहे व ते आत्मनिष्ठ घटक विचारात घेतल्याशिवाय साध्य होऊ शकत नाही.

'समाज व लोकसमूह' या पुस्तकातून मानवीसंबंधांच्या प्रकाराचे टोनीने केलेले प्रस्तुत विश्लेषण हे एका दृष्टीने विचार करता उत्क्रांतिवादीच आहे. टोनीचे विश्लेषण ऐतिहासिक समाजशास्त्राच्या विकासाच्या दिशेने टाकण्यात आलेले एक पाऊल आहे, असेही आपणांस म्हणता येईल. दोन वेगवेगळचा प्रकारच्या मानवी-संबंधांच्या ज्या प्रतिकृती त्याने प्रस्तुत केल्या, त्या वस्तुस्थितिनिदर्शक नसून प्रत्यक्षातील मानवीसंबंधांमध्ये या दोन्ही प्रकारांची सरमिसळच झालेली आढळते व त्यानेही हे नाकारले नाही. असे जरी असले तरी मानवसमाजाच्या संक्रमणाची दिशा कोणती राहणार याविषयी टोनीची कल्पना अत्यंत स्पष्ट होती. समाज-संक्रमणाची दिशा समाजात उत्तरोत्तर करारात्मक व उद्दिष्टाभिमुख व म्हणूनच कृत्रिम असणाऱ्या संबंधांची व्याप्ती वाढण्याकडेच राहणार, याविषयी त्यात मुळीच संशय नव्हता. त्या दृष्टीने विचार करता टोनीने प्रस्तुत केलेले संबंध-प्रकार ही दोन टोकेच असून समाज एका टोकाकडून दुसऱ्या टोकाकडे संक्रमित होत आहे, असे आपणांस म्हणता येईल. संबंध-प्रकाराच्या आधारे टोनीने प्रस्तुत केलेल्या विश्लेषणाचा आवाका बराच आहे. संपूर्ण मानवेतिहासासच या विश्लेषणाच्या आटोक्यात आणण्याचा टोनीचा प्रयत्न आहे. सरल परंपराधिष्ठित कृषकसमाजा-पासून तर नागरी व औद्योगिक समाजापर्यंत मानवसमाजात घडून आलेल्या संक्रमणांचे आकलन व निर्वचन करण्यासाठी टोनीने त्याच्या संबंध-प्रकारांचा साधन म्हणूनच उपयोग करून घेतला आहे. रोनाल्ड फ्लेचरने म्हटल्याप्रमाणे टोनीचे विश्लेषण हे उत्क्रांतिवादी सिद्धांताचे अतिभव्य असे स्वरूपच आहे.

पण संबंध-प्रकाराच्या आधारे केवळ मानवसमाजातील संक्रमणांचेच आकलन होत नाही, तर या प्रकारांचा आकलनासाठी वेगवेगळ्या पातळींवरही उपयोग करता येण्यासारखा आहे. स्त्री-पुरुष संबंध, समाजातील कलावंताची भूमिका, समाजातील विविध गटांचे तुलनात्मक अध्ययन या सर्वांसाठीच संबंध-प्रकार हे एक आकलन-साधन म्हणून वापरता येणे शक्य आहे. मानवीइतिहासाचा संक्रमणक्रम, अनेक विशिष्ट प्रकारचे संबंध, गट व वर्ग, संस्कृती आदी सर्वांच्याच अध्ययन व आकलनासाठी या संबंध-प्रकारांचा परिणामकारक उपयोग होण्यासारखा आहे.

'समाज व लोकसमूह' या संबंध-प्रकारांच्या आधारे टोनीने बुर्झ्वा समाजात घडून येणाऱ्या भौतिक, तांत्रिक, करार व शोषणात्मक परिवर्तनांचे स्वरूप विदारकपणे स्पष्ट केले असून या परिवर्तनांबाबतचे त्याचे विवेचन व मार्क्सने बुर्झ्वा समाज-प्रकृतीवर केलेली कठोर टीका यांच्यात बरेच साम्य आहे. टोनीसाठी मनुष्य हा परिस्थितीचा गुलाम नाही किंवा तो अनाकलनीय ऐतिहासिक शक्तींच्या हातातील बाहुलेही नाही. मनुष्य हा स्वतंत्र प्रज्ञा असणारा, विचार करणारा व चांगल्या-वाईटाचे मूल्यमापन करण्याची क्षमता राखणारा प्राणी आहे. मनुष्य-स्वरूपाविषयीची ही कल्पनाच टोनीने प्रस्तुत केलेल्या विश्लेषणाचा मूलाधार आहे. 'समाज व लोकसमूह' हे दोन संबंध-प्रकार दोन वेगवेगळ्या जीवनमूल्यांचे दर्शन घडविणारे प्रकार आहेत. म्हणूनच एका प्रकारातून दुसऱ्या प्रकारात होणारे संक्रमण ही केवळ सामाजिकच नव्हे, तर एक मूल्यविषयक समस्याही ठरते. संबंध-प्रकारांच्या विवेचनात आपला दृष्टिकोन शक्य तितका शास्त्रीय व वस्तुनिष्ठ ठेवण्याचा टोनीने जरी प्रयत्न केला असला, तरी त्याचा वैयक्तिक कल कोणत्या संबंध-प्रकाराकडे आहे, हे आपल्या सहज लक्षात येते. मानवत्वाचे सर्व सार लोकसमूहस्वरूपी संबंधांमध्येच आहे व याच संबंधांमुळे मानवजीवनास अर्थपूर्णता प्राप्त होते, असा सूर टोनीच्या विवेचनातून प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे डोकावतोच. भौतिक-शास्त्रांच्या उदय व विकासाबरोबरच मानवसमाजात जे समृद्धी व सुखसंपन्नतेचे युग अवतीर्ण झाले, त्यामुळे मानवसमाजाच्या भवितव्याबाबत दुर्दम्य आशावादी दृष्टिकोन अस्तित्वात आला. सुखसमृद्धीसाठी शास्त्रांवर विसंबून राहणाऱ्या आशावादी दृष्टिकोनाने आपली फसवणूक होण्याचीच शक्यता आहे, हे टोनीला स्पष्ट दिसत असल्याने मानवसमाजाच्या भवितव्याविषयीचा त्याचा दृष्टिकोन संदेहवादी व नैराश्यप्रधानच होता. शास्त्रांच्या स्वरूपात एक भस्मासूरच मानवाने निर्माण केला आहे की काय, हा प्रश्न टोनीप्रमाणे इतर विचारवंतांनाही भेडसावत असल्याचे दिसते.

टोनीच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाचे परीक्षण करताना त्याच्या विचारांची झेप किती मोठी होती हे जसे आपण लक्षात घेतले, त्याचप्रमाणे टोनीचे चिंतन भांडवल-

वादी अर्थव्यवस्थेवर त्याने प्रस्तुत केलेल्या चित्रणातील एक वैगुण्यच म्हणता येईल. संबंध-प्रकारांच्या विवरणात टोनीने लोकसमूहस्वरूपी संबंधांना जसे झुकते माप दिले आहे, त्याचप्रमाणे 'समाज'स्वरूपी संबंधांबाबत त्याने घेतलेली भूमिका बरीचशी अनुदार आहे. 'समाज'स्वरूपी संबंधांची विघातक बाजूच तेवढी त्याने रंगविली आहे. पण आधुनिक समाजामधून मानवी व्यक्तीची अनेक जाचक पाशातून मुक्तता झाली आहे व त्यामुळे मानवी संबंधांमध्ये बऱ्याच सुधारणा झाल्या आहेत, हे आपणांस विसरता येणार नाही. 'समाज'स्वरूपी संबंधांचा एकाच दृष्टीने विचार करण्यात आल्यामुळे आधुनिक समाजातून प्रमाणकशून्यतेची वाढत जाणारी व्याप्ती, मूल्य व नैतिकतेचा ऱ्हास व संबंधांचे विघटनच तेवढे टोनीला जाणवले. हा अर्थातच त्याच्या विवेचन-विश्लेषणाचा दोषच म्हणता येईल. समाज-स्वरूपी संबंधांच्या विवेचन-विश्लेषणात टोनीने आपले सर्व लक्ष करारात्मक संबंधांवरच केन्द्रित केल्याचे आढळते. पण आधुनिक समाजातून या प्रकारच्या संबंधांची व्याप्ती व प्राबल्य वाढत चालले आहे, हे जरी मान्य केले तरी त्याच-बरोबर साध्य स्वरूप संबंधांचा विकास करणाऱ्या संघटना-मंडळांचा विकासही आधुनिक समाजांमधून होत आहे. ज्या संघटना व मंडळे विशिष्ट उद्दिष्टांच्या पूर्तीसाठीच निर्माण झाल्या असतात, अशा संघटनांमधील सामाजिक संबंधांनाही दुसरी बाजू असतेच. या संघटनांमधूनही सहकार्य, प्रेम, स्वार्थत्यागादि गोष्टींची प्रचिती व्यक्तींच्या संबंधांमधून आल्याखेरीज राहत नाही. आधुनिक समाजातही कोणतीच संघटना पूर्णार्थाने साधन-स्वरूप संबंधांवर आधारित असत नाही व केवळ ह्याच प्रकारचे संबंध तिचे अस्तित्व कायमही राखू शकत नाहीत. आधुनिक समाजातील व्यक्तींच्या सामाजिक संबंधांच्या निर्धारणात, बुद्धीस असणाऱ्या महत्त्वाविषयीची टोनीची कल्पना अतिशयोक्तिपूर्णच असलेली आढळते. आजही सर्वच प्रकारच्या संबंधांचे निर्धारण केवळ बुद्धीच्या आधारावर किंवा शुद्ध व्यवहारी दृष्टिकोनातून होत नाही. करारप्रधान असणाऱ्या संघटना व मंडळांमधून जरी हितसंबंधांबाबतच्या विचारांनाच व्यक्तींद्वारा प्राधान्य मिळत असले, तरी आधुनिक समाजातील सर्वच संघटना वा गट अशाच प्रकारचे असत नाहीत. मानवतावादी उद्दिष्टे असणाऱ्या विशेष संघटनाही आधुनिक समाजातून आढळतातच. बुद्धिनिष्ठ दृष्टिकोनावर आधारलेल्या समाजव्यवस्थेत मानवजीवनात निर्माण होत चाललेल्या विकृतींविरुद्ध तीव्र अशी प्रतिक्रिया टोनीच्या विचारांमधून व्यक्त होत असली, तरी भांडवलवादी समाजव्यवस्थेवर कोणताही मूल्याभिप्राय देण्याचे टोनीने कटाक्षाने टाळले आहे. या विवेचनातून मानवजीवनदृष्टचा टोनी कोणत्या मूल्यांना सर्वोच्च महत्त्व देतो, याची चाहूल आपणांस लागते. एकोणविसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील सर्वच विचारवंतांच्या चिंतनातून भांडवलवादी समाज-व्यवस्थेने निर्माण केलेल्या समस्यांची तीव्र जाणीव तर आहेच, पण त्याचबरोबर

या समाजव्यवस्थेने निर्माण केलेल्या जीवन-विकृतींवर तोडगे सुचविण्याचा प्रयत्नही आहे. दरखीमने औद्योगिक समाजव्यवस्थेस सुसंगत अशा नीतिमत्तेच्या निर्मितीचा व व्यावसायिक संघांच्या पुनरुज्जीवनाचा मार्ग सुचविला, तर मार्क्सने भांडवलवादी समाजव्यवस्था समूळ खणून काढून तिच्या जागी मानवाच्या व्यवच्छेदक लक्षणांना प्राधान्य देणारी व त्यांच्या विकासाचा मार्ग मोकळा करणारी समाजव्यवस्था क्रांतीच्या माध्यमाद्वारा अस्तित्वात आणण्याचा जालीम उपाय सुचविला. मानव-समाजाच्या भवितव्याविषयी संबंध-प्रकारांच्या विश्लेषणाच्या आधारे जे आडाखे त्याने बांधले, त्यामुळे मानवसमाजाच्या उज्ज्वल भवितव्याची आशा टोनीला कधीच वाटलेली दिसत नाही. ज्याप्रमाणे संयुक्तीकरण प्रक्रियेची अनिवार्यता अधोरेखित करणारा वेबर मानवसमाजाच्या भवितव्याबाबत हताश व उदासीन असलेलाच आढळतो, त्याचप्रमाणे टोनीच्या वृत्तीतही आपणांस नैराश्यच प्रकर्षाने आढळते.

टोनीने निर्माण केलेल्या मानवीसंबंधांच्या प्रकारांविषयी रोनाल्ड फ्लेचरने घेतलेले आक्षेप टोनीच्या विचारांचे समीक्षण करताना लक्षात घेण्यासारखे आहेत. संबंधप्रकारांचे विवेचन करताना लोकसमूहस्वरूपी संबंधांचे टोनीने केलेले चित्रण यासंबंधांची उज्ज्वल बाजू दर्शविणारेच आहे. कुटुंब, खेडे, जात यासारख्या गटांमधून आढळणाऱ्या संबंधांमध्ये ज्याप्रमाणे स्वाभाविकता, एकात्मता, भावनिक ओलावा यांचे प्रत्यंतर येते, त्याचप्रमाणे या गटातील संबंधांना दुसरीही एक बाजू आहे. तणाव, संघर्ष, द्वेष यांचे प्रत्यंतरही या संबंधांमधून येते, हे आपणांस विसरता येणार नाही. तेव्हा लोकसमूहस्वरूपी संबंधांचे चित्रण करताना टोनीची वृत्ती बऱ्याच अंशी एकांगी आहे.

जॉर्ज सिमेल

जॉर्ज सिमेलचे नाव समाजशास्त्रात 'स्वरूपप्रधान' विचारसंप्रदायाचा प्रणेता म्हणूनच प्रसिद्ध आहे. सिमेलच्या चिंतनाचे परीक्षण करताना आपणांस सिमेलच्या समाजशास्त्रीय चिंतनास कोणत्याही विशिष्ट संप्रदायाच्या चौकटीत बसविता येत नाही, याचा जसा प्रत्यय येईल त्याच्या विचारांचे परीक्षण करताना सिमेलच्या सूक्ष्म दृष्टीचे, संवेदनशीलतेचे, विश्लेषक दृष्टीचे व तल्लख बुद्धीचे प्रत्यंतरही येईल. पण त्यापूर्वी सिमेलचा संक्षिप्त जीवनवृत्तांत व सिमेलच्या विचारांना घडविण्यात साहाय्यभूत ठरलेले बौद्धिक प्रभाव यांचा विचार करून घ्यावयास हवा.

जीवनवृत्तांत

सिमेलचा जन्म १ मार्च १८५८ मध्ये बर्लिन येथे झाला. सिमेलचे वडील व्यापारी होते. त्यांनी ख्रिश्चन धर्माचा अंगिकार केला होता. सिमेल हा सात

भावंडांमधील सर्वांत छोटा होता. सिमेलची आई मोठ्या कडक स्वभावाची होती व ती घरात आपली हुकमत गाजवीत असे. लहानपणापासूनच घरातील वातावरणामुळे सिमेल कुटुंबाशी पूर्ण एकरूप होऊ शकला नाही व त्यामुळे त्याच्या पुढील चिंतनात त्याने ज्या त्रयस्थ वृत्तीचे सुंदर विवरण केले आहे, तिचा अनुभव त्याने लहानपणापासूनच घेतलेला आढळतो.

शालेय शिक्षणानंतर सिमेल बर्लिन विद्यापीठात इतिहास व तत्त्वज्ञानाच्या अध्ययनासाठी दाखल झाला. इतिहासकार मॉमसेन, सिबेल व ड्रायसन, लॅझारस व स्टेइनथल (Steinthal) हे मानवशास्त्रज्ञ आणि हार्मस् व झेलरसारखे तत्त्वज्ञ हे सिमेलचे सहाध्यायी व वर्गमित्र होते. १८८१ मध्ये सिमेलला डॉक्टरेट मिळाली. इतिहासापासून तत्त्वज्ञानापर्यंत व मानसशास्त्रापासून सामाजिकशास्त्रापर्यंत विविध विषयांसंबंधी सिमेलने दांडगे व सखोल वाचन केले होते. संपूर्ण आयुष्यभर त्यास गंभीर विषयांवरील ग्रंथांच्या वाचनाचा हव्यास होता. सिमेलच्या काळी विद्वानांमध्ये एका विद्यापीठातून दुसऱ्या विद्यापीठात व तेथून तिसऱ्याच विद्यापीठात भ्रमंती करण्याचा अलिखित संकेतच पडला होता. सिमेलने मात्र बर्लिन विद्यापीठातच आपले सर्व बौद्धिक जीवन व्यतीत केले. सिमेलला या विद्यापीठात मिळालेली वागणूक अत्यंत अनुदार व चीड आणणारी असली, तरी विद्यापीठ सोडून दुसरीकडे जाण्याचा त्याने प्रयत्नच केला नाही. डॉक्टरेट मिळाल्यानंतर जवळजवळ पाच वर्षांनी विद्यापीठात शिकविण्याची परवानगी मिळाली. पण त्यासाठी विद्यापीठ त्यास कोणतेही वेतन देण्यास तयार नव्हते. सिमेलने निरनिराळ्या विषयांवर भाषणे द्यावयाची व या भाषणांना हजर राहणारा विद्यार्थीवर्ग जो काही पैसा देईल, तो सिमेलने घ्यावयाचा अशी व्यवस्था करण्यात आली. पंधरा वर्षे सिमेलने अशाप्रकारे आपला चरितार्थ चालवला. बुद्धीने तल्लख असल्यामुळे व अनेक विषयांमध्ये गती असल्याने सिमेल तत्त्वज्ञान, इतिहास, सामाजिक मानसशास्त्र, समाजशास्त्र इत्यादी निरनिराळ्या विषयांवर विद्वत्तापूर्ण भाषणे देत असे. बर्लीन विद्यापीठातील सिमेलची भाषणमाला थोड्याच अवधीत विद्यार्थ्यांना प्रिय झाली व सिमेलच्या भाषणांना विद्यार्थीच नव्हे तर बर्लिनमधील विद्वानही हजर राहू लागले. १९०१ मध्ये बर्लिन विद्यापीठाने मोठ्या उदारपणे सिमेलला विनावेतन प्राध्यापकाची जागा देऊ केली. या वेळपर्यंत सिमेलचे नाव केवळ जर्मनीतच नव्हे तर युरोप खंडात व अमेरिकेतही चांगलेच प्रसिद्धीस आले होते. या वेळपर्यंत सिमेलच्या नावावर अनेक लेख व सहा पुस्तकेही प्रसिद्ध झालेली होती. इतके असूनही सिमेलला बर्लिन विद्यापीठात पगारी प्राध्यापकाची जागा काही मिळू शकली नाही. पहिल्या महायुद्धापूर्वीच्या जर्मनीत आढळून येणारा ज्यू-द्वेष हा जसा त्याच्या आड आला, त्याचप्रमाणे त्या काळच्या विद्वानांच्या पावलावर पाऊल टाकून न चालण्याचे व आपल्या बुद्धीस कोणत्याही विशिष्ट संप्रदायाच्या

चौकटीत बसवून घेण्यास त्याने केलेल्या विरोधाचे धोरणही त्यास प्राध्यापकाची जागा न मिळण्यास बरेच जबाबदार आहे. त्याची स्वतंत्र प्रज्ञा, तल्लख बुद्धी व सहजपणे एका विषयावरून दुसऱ्यावर झेप घेण्याची क्षमता, याचा तत्कालीन विद्वानांना मत्सर वाटत असे, असे म्हटल्यास ते फारसे चूक ठरणार नाही.

विद्वानांनी जरी त्याचा उपहास व हेटाळणी केली तरी त्यामुळे सिमेल हताशही झाला नाही किंवा त्याच्या वृत्तीत तत्कालीन विद्वानांबद्दल कडवटपणाही आला नाही. बर्लिनमधील सांस्कृतिक व बौद्धिक जीवनाशी सिमेल समरस झाल्याचे प्रत्यंतर त्याने जोडलेल्या मित्रांमध्ये आहे. निरनिराळ्या क्षेत्रांतील मान्यवर विद्वानांशी त्याचे घनिष्ठ संबंध होते.

विद्याक्षेत्रातील विद्वानांनी सिमेलची उपेक्षा व हेटाळणी जरी केली तरी मॅक्स वेबर, रिकर्टसारख्या विद्वानांनी सिमेलची मुक्तकंठाने प्रशंसाच केलेली आढळते. ज्यांना आपण मनापासून मानतो, अशा वेबरसारख्या विद्वानांनी आपल्या विद्वत्तेची कदर केली, या विचारामुळे सिमेलला अतिसमाधान वाटले असल्यास नवल नाही. पैशांची विवंचनाही त्यास कधी न पडल्यामुळे विद्याक्षेत्रातील तथाकथित विद्वानांकडून उपेक्षा होऊनही सिमेलची वृत्ती कडवट झाली नाही. विद्यापीठातून आपणास प्राध्यापकाची जागा मिळावी, म्हणून सिमेलने सतत चालू ठेवलेल्या प्रयत्नांना शेवटी यश आले व स्ट्रान्सबर्ग विद्यापीठाने त्याची प्रोफेसर म्हणून नेमणूक केली. पण दैवदुर्विलास म्हणजे याच सुमारास जर्मनी प्रथम महायुद्धात पडल्याने विद्यापीठांमधून शिक्षण घेणारे विद्यार्थी आघाडीवर लढण्यास गेले होते. त्यामुळे विद्यापीठाने नेमणूक जरी केली तरी आता शिकावयास येणारे विद्यार्थीच नव्हते. पहिले महायुद्ध संपण्यापूर्वीच १९१८ मध्ये सिमेल मरण पावला. सबंध हयातभर विद्याक्षेत्रात आपल्या विद्वत्तेचे चीज व्हावे व आपणास विद्याक्षेत्रात प्राध्यापकाची जागा मिळावी, ही त्याची अंतरीची इच्छा शेवटपर्यंत फलद्रुप होऊ शकली नाही.

सिमेलने केलेले लिखाण जसे अफाट आहे त्याचप्रमाणे त्याच्या लेखणीने हाताळलेले विषयही विविध आहेत. पहिल्या महायुद्धाच्या काळात सिमेलचे लेख जळजळीत राष्ट्रवादाने ओतप्रोत भरलेले आहेत. आपल्या लेखनात वस्तुनिष्ठता किती याचा विचार यावेळी तरी त्याला कधीच अडवू शकला नाही. निरनिराळ्या नियतकालिकांमधून, मासिकांमधून व वर्तमानपत्रातून जवळजवळ दोनशेच्या वर लेख सिमेलच्या नावावर प्रसिद्ध झाले आहेत. तत्त्वज्ञान, नीतिशास्त्र, समाजशास्त्रादी विषयांवर लिहिलेल्या पुस्तकांपैकी पंधरा पुस्तकांचा सिमेलच्या नावाजलेल्या कृती म्हणून उल्लेख करता येण्यासारखा आहे. डॉक्टरेटसाठी सादर केलेल्या प्रबंधानंतर १८९० मध्ये त्याचे पहिले पुस्तक प्रसिद्ध झाले. या पुस्तकातून सिमेलने सामाजिक विभेदनावरील त्याचा दृष्टिकोन पुढे मांडलेला आढळतो.

सामाजिक समस्यांचा विचारही या पुस्तकातून करण्यात आल्याचे आढळते. नीतिशास्त्राचा परिचय (Introduction to the science of Ethics) व इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानासंबंधीच्या समस्या (The Problems of the Philosophy of History) या सिमेलच्या आरंभीच्या प्रसिद्ध कृती होत. अर्थाचे तत्त्वज्ञान (The Philosophy of Money) ही सिमेलची महत्त्वपूर्ण व प्रसिद्ध अशी कृती १९०० मध्ये प्रकाशित झाली. ह्या पुस्तकातून सिमेलने मांडलेले विचार जसे तात्त्विक तसेच समाजशास्त्रीयही आहेत. या पुस्तकानंतर धर्म, कान्ट व गटे, नित्शे व शोपेनहार यांच्यावर त्याने छोटया पुस्तिका लिहून प्रसिद्ध केल्या. १९०८ मध्ये सिमेलची अत्यंत महत्त्वपूर्ण अशी कृती प्रसिद्ध झाली. 'समाजशास्त्र संबंध-प्रकारांची चिकित्सा' या नावाने सिमेलचे समाजशास्त्रावरील पहिले महत्त्वपूर्ण पुस्तक प्रसिद्ध झाले. यानंतर जवळजवळ दहा वर्षे त्याने समाजशास्त्रावर अक्षरही लिहिलेले दिसत नाही. १९१७ मध्ये 'समाजशास्त्रातील मूलभूत प्रश्न' हे त्याचे पुस्तक प्रसिद्ध झाले. यानंतरच्या सिमेलच्या लेखनात प्रामुख्याने साहित्य, कला, इतिहासादी विषयांचाच ऊहापोह झालेला आहे.

सिमेलच्या चिंतनाची बौद्धिक पार्श्वभूमी

सिमेलच्या चिंतनास स्वरूपित करण्याच्या दृष्टीने स्पेन्सर वा डार्विन यांच्या विचारांना बरेच महत्त्व आहे. सामाजिक विभेदनावरील किंवा नीतिशास्त्रावरील सिमेलच्या विचारांवर स्पेन्सर व डार्विनचा असणारा प्रभाव सहज लक्षात येण्यासारखा आहे. उत्क्रांतिवादी विचारसरणीचा त्याने जरी पूर्णांशाने अंगिकार केला नसला, तरी या विचारसरणीतील काही तत्त्वे त्यास मान्यच होती. पण उत्क्रांतिवादी तत्त्वांच्या बुरख्याआड राजकीय संघर्षांना दडवून त्यांचे समर्थन करण्याचा प्रयत्न त्यास मुळातच मंजूर नव्हता. जीवसृष्टीच्या संदर्भात डार्विनने जीवनासाठी कलहाचे जे तत्त्व उद्धृत केले, तेच मानवाच्या सामाजिक जीवनसृष्टीसही लागू करण्याच्या प्रयत्नास त्याने कट्टर विरोधच केलेला आढळतो. सिमेलने त्याच्या काळी समस्यास्वरूप वाटणाऱ्या काही विषयांवर लिहिलेल्या लेखांमधून त्याच्या विचारांवर उत्क्रांतिवादाच्या पडलेल्या प्रभावाचे आपणांस अनेकदा प्रत्यंतर येते. वंशविकृती व अधःपतनासाठी जबाबदार असणाऱ्या कारणांविषयीचे जीवशास्त्रीय स्पष्टीकरण त्याने विवाहाच्या संदर्भात कसे वापरले आहे, हे पाहिल्यास त्याच्या विचारांवरील उत्क्रांतिवादाचा प्रभाव आपल्यास स्पष्टपणे जाणवतो.

पारस्परिक क्रियांच्या विश्लेषणास सिमेलने दिलेले महत्त्व, प्रकार्यवादी संबंधाबाबतचे त्याचे विवेचन व अन्योन्याश्रिततेसंबंधीचे त्याचे विचार यांचा उगम डार्विन व स्पेन्सर यांच्या कल्पनांमध्येच असला, तरी सिमेलच्या विचारांवरील प्रभावांच्या विवेचनात कान्टच्या ज्ञानविषयक सिद्धांताचा प्रभावही तितकाच महत्त्वपूर्ण आहे.

काही स्वयंसिद्ध ज्ञान-तत्त्वांच्या आधारेच मानव आपल्या भोवतालच्या विश्वासंबंधीचे आकलन संघटित करीत असतो, ही ज्ञानासंबंधीची कान्टची कल्पना सिमेलच्या विचारांना प्रभावित करणारी ठरली. त्याच्या 'इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाशी संबंधित समस्या' या पुस्तकातून सिमेलने अनुभववादावरील त्याचा विश्वास काही प्रमाणात उडाल्याची साक्षच दिली आहे. त्याने या पुस्तकातून असा पवित्रा घेतलेला दिसतो की, केवळ इंद्रिय-संवेदनांद्वारा येणाऱ्या अनुभूती अनाकलनीयच असतात व मनोव्यापारांद्वारा मनच ज्ञान निर्माण व संघटित करते. म्हणूनच सिमेलच्या मते निवड, वर्गीकरण व विधायक विचारांचे परिणतस्वरूप म्हणजेच ज्ञान ठरते. संबंधांच्या स्वरूप व आशयात सिमेलने स्पष्टतया दर्शविलेल्या भेदाचा उगम कान्टच्याच तत्त्वज्ञानात आहे. समाजाच्या संभाव्यतेविषयी सिमेलने स्वतःस विचारलेला प्रश्न कान्टने निसर्गाबाबत विचारलेल्या प्रश्नाचाच प्रतिध्वनी वाटतो. पण कान्ट हा प्रामुख्याने प्रकृतीशी (nature) संबंध राखणारा तत्त्वज्ञ होता. प्रकृतीबाबतचे कान्टचे विश्लेषण समाजस्वरूपाच्या विश्लेषणात पूर्णतया उपयोगी ठरू शकत नाही, याची सिमेलला स्पष्ट जाणीव होती. सिमेलच्या विचारांना घडविण्याच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण असलेल्या बौद्धिक प्रभावांचा विचार करताना जरी आपण कान्ट, स्पेन्सर व डार्विन यांचाच प्रामुख्याने उल्लेख केलेला असला तरी सिमेलची निरनिराळ्या विषयांवर सहजतेने चालणारी लेखणी व त्याचा वाचनव्यासंग लक्षात घेतल्यास सिमेलच्या विचारांना वळण देण्याच्या दृष्टीने अन्य बौद्धिक प्रभावही महत्त्वपूर्ण राहिले असावेत, असा कयास बांधता येणे शक्य आहे. कान्ट, स्पेन्सर व डार्विन यांचाच प्रामुख्याने उल्लेख करण्याचे कारण एवढेच की, त्यांचा सिमेलच्या विचारांवर पडलेला प्रभाव निर्णायक महत्त्वाचा आहे.

सिमेलचे समाजशास्त्र

आपणांस सिमेलच्या समाजशास्त्रीय विचारांचे परीक्षणच प्रामुख्याने करावयाचे असल्याने समाजशास्त्राच्या स्वरूपासंबंधी सिमेलने मांडलेल्या दृष्टिकोनाकडे वळणे आता योग्य ठरेल. सिमेलची समाजशास्त्राविषयीची कल्पना तरी काय होती ? दरखीम, वेबरप्रमाणेच सिमेललाही असे वाटत होते की, समाजशास्त्राच्या अध्ययनविषयाच्या सीमा स्पष्टपणे निर्धारित करण्यात आल्या पाहिजेत. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे झाल्यास असे म्हणता येईल की, अन्य शास्त्रांच्या व समाजशास्त्राच्या अध्ययनविषयातील भिन्नता अत्यंत स्पष्टपणे दर्शविता येण्याइतपत वैशिष्ट्यपूर्ण अध्ययन विषय असल्याखेरीज समाजशास्त्रास स्थान प्राप्त होणार नाही, ही सिमेलची दृढभावना होती. अध्ययन विषयाची सुस्पष्ट व्याख्या देऊन समाजशास्त्राचा वैशिष्ट्यपूर्ण अध्ययनविषय कोणता याचे निर्देशन करता येणे शक्य असले, तरी गिडींगजप्रमाणेच त्याचाही व्याख्यांच्या परिणामकारकतेवर फारसा विश्वास नव्हता. समाजशास्त्राची व्याख्या त्याने प्रस्तुत

केली नाही असे नाही. पण व्याख्येच्या चौकटीत समाजशास्त्राची सर्व वैशिष्टच-पूर्णता समाविष्ट करता येईल, असे मात्र त्यास कधीच वाटले नाही. समाजशास्त्रास स्वतंत्र स्थान असावयास हवे व त्यासाठी अन्य शास्त्रांच्या तुलनेत समाजशास्त्राचा अध्ययनविषय वैशिष्टचपूर्ण असावा, असा आग्रह सिमेलने का धरला, हे समजावून घेतल्यास ते सिमेलचा समाजशास्त्रविषयक दृष्टिकोन स्पष्ट करण्यास उपयुक्त ठरेल. म्हणूनच सिमेलच्या आग्रहाची पार्श्वभूमी लक्षात घेऊन नंतरच त्याच्या स्वरूपप्रधान समाजशास्त्राकडे आपण वळणार आहोत.

समाजशास्त्राविषयी सिमेलचा दृष्टिकोन काय होता, हे त्या काळच्या जर्मनीत प्राकृतिक व सांस्कृतिक शास्त्रांच्या स्वरूप व अध्ययनपद्धतींबाबत रंगलेल्या वादाच्या संदर्भातच समजावून घेता येईल. प्राकृतिक व सांस्कृतिक शास्त्रांच्या स्वरूप व पद्धतींबाबत उपस्थित झालेल्या वादास चालना देण्याचे श्रेय कान्टच्या तत्त्वज्ञानास देता येण्यासारखे आहे. सिमेलच्या काळी जर्मनीत सांस्कृतिक शास्त्रांचा अध्ययनविषय व प्राकृतिक शास्त्रांचा अध्ययनविषय यांना भिन्न मानावे काय व या दोन्ही प्रकारच्या शास्त्रांद्वारा अवलंबिल्या जाणाऱ्या पद्धती कोणत्या असाव्यात, यासंबंधीचा वाद खूपच रंगला होता. सांस्कृतिक व प्राकृतिक शास्त्रांमध्ये गुणात्मकच भेद असून प्राकृतिक शास्त्रांच्या अध्ययनपद्धतींचा सांस्कृतिक शास्त्रांमधून उपयोग करता येणेच संभवनीय नाही, अशी भूमिका या वादातील एका पक्षाने घेतली होती. सांस्कृतिक शास्त्रांमधून जसा प्राकृतिक शास्त्रांच्या अध्ययनपद्धतींचा अवलंब करता येणे शक्य नाही, त्याचप्रमाणे मानवी संस्कृतींच्या अध्ययनविश्लेषणात प्राकृतिक नियमांनाही काही स्थान असणे शक्यच नाही. कारण मानवी संस्कृती मानवाच्या मुक्त मनाचे अभिव्यक्त रूप आहे. मानवी संस्कृतीचे अध्ययन करणाऱ्या सांस्कृतिक शास्त्रांच्या अध्ययनविषयास नियमांच्या चौकटीत बसविणे अशक्यच आहे या विचारांपेक्षाही या विचारसंप्रदायातील दुसरी एक कल्पना समाजशास्त्रदृष्टचा जास्त विघातक मानता येईल. कारण ही कल्पना समाजशास्त्राच्या मुळावरच आघात करणारी आहे. या विचारसंप्रदायाप्रमाणे समाजशास्त्र हे शास्त्र म्हणून गणले जाण्यात अडचणी तर आहेतच, पण समाजशास्त्राचा म्हणता येईल, असा कोणताच अध्ययनविषयही या शास्त्रात नाही. व्यक्तींखेरीज समाजास स्वतःचे असे अस्तित्वच नसल्याने एखादी व्यक्ती व कालक्रमात त्यांच्याकडून घडणाऱ्या क्रिया यांचे रीतसर संशोधन व अध्ययन करून घेतले की समाजाचे म्हणून संबोधल्या जाणाऱ्या शास्त्रासाठी स्वतंत्र असा अध्ययनविषयच उरत नाही. प्राकृतिक व सांस्कृतिक घटनांमधील मूलभूत व गुणात्मक स्वरूपाचे भेद, सांस्कृतिक घटनांना नियमांच्या चौकटीत बसविण्याची मुळीच शक्यता नसणे व समाज, सामाजिक संरचनांसारख्या संकल्पनांमधील आशयहीनता या सर्व गोष्टी लक्षात घेतल्यास मानवसमाजाचे असे स्वतंत्र शास्त्र निर्माण करण्याची कल्पना किती अशक्य

कोटीतील आहे, हे सहज लक्षात येते. याच कारणासाठी जर्मनीतील आदर्शवादी विचारसंप्रदाय समाजाच्या स्वतंत्र अशा शास्त्राच्या निर्मितीचा विरोधकच होता. आदर्शवादी विचारसंप्रदायाने समाजशास्त्राबाबत स्वीकारलेल्या भूमिकेस जसा त्याचा विरोध होता, त्याचप्रमाणे समाजास सेन्द्रियवत मानून त्याला निसर्ग-नियमांच्या चौकटीत आणून बसविण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या सेन्द्रियवाद्यांच्या समाज-विषयक भूमिकेसही सिमेलचा कट्टर विरोध होता. समाज हा एक जीव व व्यक्ती म्हणजे जीवपेशी हा विचार सिमेलला मान्य होणे शक्यच नव्हते. त्याचप्रमाणे समाज, संरचना यांसारख्या संकल्पनांद्वारा समाजाच्या स्वतंत्र अस्तित्वाचे समर्थन करणाऱ्या दृष्टिकोनास सिमेलचा विरोध होता. समाज हा जसा एक जीव नाही, त्याचप्रमाणे अन्योन्यक्रियांनी परस्परांशी बद्ध झालेल्या व्यक्तींपासून निराळे व स्वतंत्र असे अस्तित्वही समाजास नाहीच. अन्योन्य क्रियांनी परस्परबद्ध झालेल्या व्यक्तींनाच समाज ही संज्ञा लावण्यात येते, ही सिमेलची समाजस्वरूपासंबंधीची भूमिका आहे. राज्य, कामगारसंघटना, वर्ग, नगरांसारख्या विशालकाय संघटना या व्यक्तींमधील पारस्परिक क्रियांचीच अभिव्यक्त रूपे आहेत. समाज-स्वरूपासंबंधी सिमेलने घेतलेली ही भूमिका ज्याप्रमाणे आदर्शवादी विचारसंप्रदायाने समाज-शास्त्रावर घेतलेल्या आक्षेपांना त्याने दिलेले उत्तर आहे, त्याचप्रमाणे सिमेलची भूमिका समाजासंबंधीच्या सेन्द्रियवादी दृष्टिकोनाचे खंडन करणारीही आहे. समाज-स्वरूपास व्यक्तींमधील पारस्परिक क्रियांमध्ये बद्ध करून टाकल्याने समाजाचे अध्ययन करणाऱ्या समाजशास्त्राच्या अध्ययनविषयास वैशिष्टयपूर्णता प्राप्त झाली व समाजशास्त्रास स्वतंत्र असा अध्ययनविषयच नाही, या आक्षेपाचे खंडन झाले. त्याचप्रमाणे समाजशास्त्राच्या स्वरूप व कार्याविषयी फाजील महत्त्वाकांक्षा बाळगणाऱ्या व मानवजीवनाशी संबंधित अशा सर्वच बाबींना समाजशास्त्राच्या अध्ययनकक्षेत आणू इच्छिणाऱ्या विचारवंतांच्या समाजशास्त्रासंबंधीच्या दृष्टिकोना-तील फोलपणाही सिमेलने घेतलेल्या भूमिकेमुळे स्पष्ट होऊन गेला. मानवजीवनाशी संबंधित अशा सर्वच गोष्टींना समाजशास्त्राचा अध्ययनविषय मानावयाचे ठरविले, तर समाजशास्त्राच्या अध्ययनविषयास मर्यादाच राहणार नाहीत व दुसरे म्हणजे समाजशास्त्राच्या अध्ययनात व्यवस्थाबद्धता आणणेच शक्य होणार नाही. घटनांच्या अध्ययनात समग्र घटनांच्या अध्ययनाऐवजी घटनांच्या पैलू वा नीतींच्या अध्ययनासच जास्त महत्त्व असावयास हवे व असेच अध्ययन शास्त्र ह्या संज्ञेस पात्र ठरू शकते, अशी भूमिका सिमेलने घेतली असल्यामुळे मानवजीवनाशी संबंधित अशा यच्चयावत् सर्वच घटनांचे अध्ययन त्याच्या दृष्टीने निरर्थक ठरणेच स्वाभाविक होते. ज्याप्रमाणे सर्व भौतिक सृष्टीचे एकच एक शास्त्र असू शकत नाही, त्याचप्रमाणे सर्वच मानवी घटनांचे एकच एक शास्त्र असण्याचाही संभव नाही. समाजशास्त्र हे मानवी वर्तनाशीच संबंधित असले तरी मानवी

वर्तनास मुक्त इच्छेची अभिव्यक्त रूपे मानण्याची आवश्यकता नाही. कारण वर्तन जरी व्यक्तींकडूनच घडत असले व समाजशास्त्रही या वर्तनाच्या नियमांचा शोध घेण्याचा प्रयत्न करीत असले, तरी व्यक्तींच्या वर्तनाचे आकलन होण्यासाठी व्यक्तींच्या संपूर्ण अस्तित्वाचाच त्यासाठी संदर्भ घ्यावयास हवा असे मुळीच नाही. व्यक्तींच्या वर्तनाचे आकलन करून घेताना आपण हे लक्षात घ्यावयास हवे की, मानव हा गट निर्माण करणारा प्राणी असून पारस्परिक क्रियांच्या प्रभावामुळे मानवाच्या व्यक्तिमत्त्वाची घडण त्याच्या सांघिक अस्तित्वानेच निर्धारित झाली असते. म्हणूनच व्यक्ती कोणत्या गटांच्या सभासद आहेत, हे लक्षात घेऊन व पारस्परिक क्रियांच्या स्वरूपांनी त्यांच्या वर्तनावर लादलेली बंधने आहेत याचा विचार करून व्यक्तींच्या वर्तनाची उकल करणे शक्य आहे.

वरील विवेचनावरून हे लक्षात येण्यासारखे आहे की, समाजशास्त्रास स्वतःचा असा एक वैशिष्टचपूर्ण अध्ययनविषय असू शकतो, यावर सिमेलचा नुसता विश्वासच नव्हता, तर असा वैशिष्टचपूर्ण अध्ययनविषय कोणता असणे शक्य आहे, याचीही त्यास स्पष्ट कल्पना होती. समाज-स्वरूपाबाबत त्याने घेतलेल्या भूमिकेतच समाजशास्त्रासाठी वैशिष्टचपूर्ण अध्ययनविषय कोणता राहील, याविषयीची त्याची कल्पना व्यक्त झाली आहे. समाज, संरचना, नगरे, राज्यादी विशालकाय मानवी संघटनांना मानवामानवांमधील पारस्परिक क्रियांचीच अभिव्यक्त रूपे मानणाऱ्या सिमेलच्या दृष्टीने अध्ययनदृष्टचा समाजशास्त्रात पारस्परिक क्रियांना केन्द्रिय महत्त्व दिले जाणे योग्यच होते. यावरून सिमेलच्या मतानुसार समाजशास्त्राचा अध्ययनविषय काय, हेदेखील आपल्या लक्षात येते. सामाजिक संबंधांच्या किंवा व्यक्तींमधील पारस्परिक क्रियांच्या प्रतिमानांचा वा स्वरूपांचा अभ्यास हेच त्याच्या मते समाजशास्त्राचे उद्दिष्ट असावयास हवे.

स्वरूपप्रधान समाजशास्त्र

व्यक्तींमधील पारस्परिक क्रियांच्या प्रतिमानांच्या वा स्वरूपांच्याच अध्ययनावर समाजशास्त्राने भर दिल्यास दोन गोष्टी साधतात. एकतर समाजशास्त्रास स्वतंत्र व वैशिष्टचपूर्ण अध्ययनविषय प्राप्त होतो व दुसरे म्हणजे अर्थशास्त्र राज्यशास्त्रादी अन्य सामाजिक शास्त्रांच्या अध्ययनविषयात लुडबुड करण्याची आवश्यकता समाजशास्त्रास राहत नाही. राजकीय, धार्मिक, आर्थिक इत्यादी निरनिराळ्या प्रकारच्या वर्तनांचे अध्ययन करणाऱ्या शास्त्रांमध्ये व समाजशास्त्रात अध्ययनविषयांबाबत वाद उपस्थित होण्याची काहीच आवश्यकता नाही. कारण समाजशास्त्र राजकीय वा आर्थिक वर्तनांचे अध्ययन करण्याची अभिलाषाच बाळगत नाही. या विविधप्रकारच्या वर्तनांच्या मुळाशी असणाऱ्या संबंध-स्वरूपांचे अध्ययन करणे हेच समाजशास्त्राचे खरे उद्दिष्ट आहे. इतिहासकाराने युद्धांचे अध्ययन करावे व विवाह-

संस्थेच्या अभ्यासकाने घटस्फोटाचे अध्ययन करावे. समाजशास्त्रास त्यांच्या अध्ययनात काहीच रुची नाही. पण युद्ध, घटस्फोट, अबोला आदी घटना वेगवेगळ्या असल्या तरी त्यांच्या मुळाशी जो सारखेपणा आहे, तो मात्र समाजशास्त्राचाच अध्ययनविषय आहे. संघर्ष कोणते मूर्तरूप धारण करतो, त्याच्याशी आम्हास काहीच कर्तव्य नाही. पति-पत्नीमधील भांडण व दोन राष्ट्रांमधील युद्ध या अगदी वेगवेगळ्या घटना असल्या तरी संघर्षात्मक पारस्परिक क्रिया हा त्या दोन्ही घटनांमधील समाज हा अंश आहे व समाजशास्त्र या अंशाचेच अध्ययन व विश्लेषण करू इच्छिते. एखाद्या कार्यालयातील कारकुनांचे वर्तन, राजदरबारी दरबाऱ्यांचे वर्तन, व कवायतीच्या पटांगणावर कवायत करणाऱ्या सैनिकांचे वर्तन यांचा मूर्त स्वरूपात विचार केल्यास त्यांच्यात असणारी भिन्नताच आपल्या नजरेत भरते. पण कवायतीच्या पटांगणावर, कार्यालयात वा राजदरबारी काय चालले आहे, याचा वेगळ्या पातळीवरून विचार केला तर तिन्ही ठिकाणी वर्तन करणाऱ्या व्यक्ती व त्यांचे मूर्त वर्तन वेगवेगळ्याच प्रकारचे असले, तरी तिन्ही ठिकाणच्या वर्तनातील समान असणारा अंश आपल्यास जाणवतो. कवायतीच्या पटांगणावर अधिकारी हुकूम सोडीत असतो व सैनिक त्याच्या आज्ञांचे पालन करीत असतात. कार्यालयात कारकून वरिष्ठ अधिकाऱ्याच्या आज्ञेत असतात तर राजदरबारी दरबारी मानकरी राजाज्ञेपुढे मान तुकवीत असतात. स्वातंत्र्यासाठी उभारण्यात आलेली चळवळ, वर्गविहीन समाजरचनेच्या निर्मितीसाठी उभारण्यात येणारी साम्यवादी चळवळ किंवा दारुबंदी चळवळीचे उदाहरण घेतले तर आपणांस काय आढळते ? ही प्रत्येक चळवळ मूर्त व विशिष्ट आशय राखणारी आहे. पण चळवळींचे अध्ययन करताना त्यांच्या मूर्त व विशिष्ट आशयाऐवजी चळवळींमध्ये भाग घेणाऱ्या व्यक्तींमधील पारस्परिक क्रियांच्या प्रतिमात वा स्वरूपावर लक्ष केन्द्रित केले, तर वरील चळवळींच्या आशयात भिन्नता असली तरी पारस्परिक क्रियांच्या स्वरूपात मात्र आपणांस सारखेपणाच दिसून येईल. एका चळवळीत व्यक्ती स्वातंत्र्याच्या ध्येयाने, दुसरीत वर्गविहीन समाजनिर्मितीच्या ध्येयाने तर तिसरीत दारुबंदीच्या उद्दिष्टाने प्रेरित झालेल्या आहेत. ध्येय वा उद्दिष्टात भिन्नता असली तरी प्रत्येक चळवळीत व्यक्तींमध्ये समान उद्दिष्टावर विश्वास व आपण एकाच उद्दिष्टात सहभागी झाल्यामुळे इतरांपेक्षा निराळे आहोत, ही जाणीव असल्याचे दिसून येते. यामुळेच उद्दिष्टे भिन्न असताही प्रत्येक चळवळ पंथाचे स्वरूप धारण करीत जाते. ही व अशी अनेक उदाहरणे देऊन आपणांस हे दाखविता येईल की, मूर्त घटना व त्यांचा आशय यांच्यात भिन्नता असतानाही संबंध-स्वरूपाबाबत त्यांच्यात सारखेपणा असलेला आढळतो. सिमेलच्या मते या संबंध-स्वरूपांचे किंवा पारस्परिक क्रियांच्या प्रतिमानांचे अध्ययन करणे हेच समाजशास्त्राचे उद्दिष्ट आहे.

पारस्परिक क्रियांच्या प्रतिमानांवर किंवा सामाजिक संबंधांच्या स्वरूपावर समाजशास्त्राने लक्ष केन्द्रित केले, तर त्यामुळे काही इतिहासकारांना परस्परच उत्तर मिळते. बरेचसे इतिहासकार मानवेतिहासात घडलेली प्रत्येक घटना अद्वितीय व पुन: पुन्हा न घडणारी मानतात. मानवाच्या अशा असंख्य घटनांची एक जंत्रीच असल्याने असंबद्ध, अद्वितीय व एकदाच घडलेल्या घटनांच्या जंत्रीस शास्त्राच्या चौकटीत आणता येईल, यावर त्यांचा विश्वासच नव्हता. प्रत्येक घडलेली मूर्त घटना निराळी, अद्वितीय व एकदाच घडलेली आहे, हे मान्य करण्यास काहीच हरकत नाही. सीझरचा खून एकदाच घडलेली घटना आहे. सीझरचा खून, ख्रिस्ताचा वध, सत्तावनचे स्वातंत्र्ययुद्ध, प्लासीची लढाई, अमेरिकन स्वातंत्र्ययुद्ध, रशियन राज्यक्रांती या सर्वच एकदा घडलेल्या व अद्वितीय घटनाच आहेत. पण या सर्व घटनांकडे समाजशास्त्रीय भूमिकेतून पाहिले तर त्या घटनांची अद्वितीयता दृष्टि-आड होत जाऊन त्या घटनांच्या मुळाशी असणाऱ्या समरूपतेची अनुभूती आपणांस येऊ लागते. औरंगजेब, अकबर, फ्रेडरिक दी ग्रेट, लुइस, सातवा हेन्री हे मानवे-तिहासात निरनिराळ्या देशांमध्ये राज्य गाजवून गेलेले विशिष्ट राजे आहेत. समाजशास्त्रास त्यांच्याशी काहीच कर्तव्य नाही, पण नृपशाही म्हणून राजा व प्रजा यांच्यातील जो संबंध-प्रकार आपणांस उल्लेखता येईल व ज्या संबंध-प्रकाराचे राजा व प्रजा या दोघांच्याही वर्तनावर बंधन असते. त्या संबंधप्रकाराच्या अध्ययन-विश्लेषणात मात्र समाजशास्त्रास रुची आहे. सहकार्य व संघर्ष, प्रभुत्व-आज्ञा-धारकत्व, केन्द्रीकरण-विकेन्द्रीकरणासारख्या प्रक्रियांच्या अध्ययनावरच समाजशास्त्र आपले लक्ष केन्द्रित करते. कारण एकतर सामाजिक संबंधांच्या मूर्त आशयांमधून या अमूर्तिकृत संबंध-प्रकारांचीच अभिव्यक्ती होत असते व दुसरे म्हणजे विशाल संस्थात्मक संरचनांच्या निर्मितीतील घटकतत्त्वे संबंध-प्रकारच असतात. म्हणून समाजास जर व्यक्तींमधील पारस्परिक क्रियांची अभिव्यक्ती मानले तर पारस्परिक क्रियांच्या स्वरूपांचे अध्ययन, विश्लेषण व वर्णन हेच समाजशास्त्राचे मुख्य कार्य ठरते.

सामाजिक संबंधांचा मूर्त आशय व संबंधांचे अमूर्तिकृत स्वरूप यांच्यातील भेद स्पष्ट करण्यासाठी आपणांस अनेक उदाहरणे देता येतील. विशिष्ट आकाराच्या बाबतीत कोणताही द्रव पदार्थ भरला तरी बाटलीचा आकार बदलत नाही. हेच तत्त्व सामाजिक संबंधांच्या स्वरूप व आशयासही लागू करता येईल. सहकार्य हा संबंध-प्रकार घेऊन व्यक्तींमधील संबंधांचे पृथक्करण केले, तर आपणांस अनेक ठिकाणी हाच संबंधप्रकार अभिव्यक्त झालेला आढळेल. या वेगवेगळ्या ठिकाणी संबंधांचा मूर्त आशय जरी वेगवेगळा असला तरी प्रकार एकच—सहकार्य—असतो. वडील व मुलगा यांच्यातील संबंध, वरिष्ठ अधिकारी व कारकून यांच्यातील संबंध, फोरमन व कामगार यांच्यातील संबंध ह्यांचा मूर्त व्यक्तींमधील संबंध प्रभुत्व-

आज्ञाधारकत्व या संबंध-प्रकाराच्याच चौकटीने बद्ध झालेले आहेत, हे आपल्या लक्षात सहजपणे येऊ शकेल. तेव्हा व्यक्ती ज्या संबंधांमधून सहभागी झालेल्या असतात ते संबंध विविध असले व त्यांच्या मूर्त आशयांमध्ये जरी भिन्नता असली तरी, व्यक्तीव्यक्तींमधील संबंधांची काही मूलभूत रूपे आपणांस दाखविता येतील. या रूपांचे अध्ययन हे समाजशास्त्राचे कार्य आहे हे आम्ही वर सांगितलेच आहे. सिमेलने संबंध-स्वरूपाच्या अध्ययनास दिलेल्या केन्द्रीय महत्त्वामुळेच सिमेलचा समाजशास्त्रविषयक दृष्टिकोन 'स्वरूपप्रधान समाजशास्त्र' या नावाने ओळखला जातो. सिमेलने स्वतःही याच संज्ञेचा उपयोग केलेला असला तरी या ठिकाणी हे स्पष्ट करणे आवश्यक आहे की कोणताही विशिष्ट विचारसंप्रदाय स्थापण्याचा विचारही सिमेलच्या मनात आला नाही व तसा प्रयत्नही त्याने कधी केला नाही. संबंधांच्या स्वरूप व आशयात भिन्नता दर्शविताना सिमेलने त्यांच्या प्रस्तुत केलेल्या व्याख्या संदिग्ध असून काही ठिकाणी त्यांच्यातील भिन्नत्वच ओळखून येण्याइतक्या समानार्थी वापरण्यात आल्या आहेत. पण सिमेलच्या विवेचनातील हे दोष सोडले तर स्वरूप व आशय यांच्यातील भिन्नत्व दर्शविताना सिमेलला काय म्हणावयाचे आहे, हे स्पष्टपणे आपल्या लक्षात आल्याखेरीज राहत नाही.

संबंध-स्वरूपांना अध्ययन-विश्लेषणाचे साधनच मानता येईल. मॅक्स वेबरने ज्याप्रमाणे आदर्शप्ररूपांना वास्तविकतेचे मोजमाप करण्याचे एक साधन मानले, त्याचप्रमाणे सिमेलने दर्शविलेले संबंध-प्रकार मूर्त संबंधांच्या मोजमापाचे साधन ठरू शकतात. संबंध-प्रकारांचा उपयोग केल्यास ज्या संबंधांच्या मूर्त आशयांमध्ये अत्यंत भिन्नता आहे, अशा संबंधांमध्येही संरचनात्मक सारखेपणा कसा असतो, त्याचे आकलन आपणांस होऊ शकते. लहान मुलांची टोळी, स्काऊट-पथक, कारखान्यातील निरनिराळ्या पदांवर काम करणारा नौकरवर्ग यांच्यात संबंधांच्या आशयाच्या दृष्टीने असणारी भिन्नता आपणांस सहजच जाणवते. पण संबंधांचा संरचनादृष्टचा विचार केला तर वरील तिन्ही उदाहरणांमधून उल्लेखिलेल्या संबंधांमध्ये संरचनात्मकदृष्टचा सारखेपणाच असलेला आढळेल. नेता-अनुयायी या संबंध-स्वरूपाच्या पातळीवरून विचार केला तरच संरचनात्मक सारखेपणाची प्रचीती आपणांस येईल. थोडक्यात सांगावयाचे झाल्यास असे म्हणता येईल की वेबरच्या समाजशास्त्रात आदर्श स्वरूपांना जे स्थान आहे, तेच सिमेलच्या समाजशास्त्रात संबंध-स्वरूपांना आहे.

संबंधांच्या स्वरूप व आशयात सिमेलने दर्शविलेल्या भिन्नतेवर बरेच आक्षेप घेण्यात आले आहेत. सिमेलच्या दृष्टिकोनाचे समीक्षण करताना सोरोकीनने हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे की संबंधांचा आशय बदलल्यास संबंधप्रकारही बदलतात. बाटलीतील द्रव पदार्थ बदलल्यास बाटलीच्या आकारात फरक

पडत नाही. पण हाच न्याय मानवी संबंधांना लागू पडत नाही. व्यक्ती बदलताच संस्थांच्या प्रतिमानातही बदल होत जातात. सिमेलच्या स्वरूपप्रधान समाजशास्त्रावर करण्यात आलेली बरीचशी टीका सिमेलच्या दृष्टिकोना-विषयीच्या गैरसमजामुळे करण्यात आलेली आहे. सिमेलने वापरलेल्या 'स्वरूप' व 'आशय' या संज्ञांनी त्याच्या दृष्टिकोनाविषयी असलेल्या गोंधळात भरच टाकली आहे. स्वरूपाऐवजी सामाजिक संरचना ही संज्ञा वापरली असती तर त्याच्या दृष्टिकोनावर घेण्यात आलेले काही आक्षेप घेतलेच गेले नसते. आधुनिक समाजशास्त्रातून सर्रासपणे वापरल्या जाणाऱ्या दर्जा, भूमिका प्रमाण-कांसारख्या बऱ्याच संकल्पनांचा उगम सिमेलच्या स्वरूपप्रधान दृष्टिकोनातच आहे. सामाजिक संबंधांच्या स्वरूपांच्या अध्ययनावरच समाजशास्त्राने आपले लक्ष केन्द्रित करावयास हवे, यावर भर देताना सिमेलने समाजशास्त्रज्ञांना जी एक दृष्टी दिली, तिचा उपयोग आधुनिक समाजशास्त्रज्ञांनी चांगल्याच प्रकारे करून घेतला आहे. या संदर्भात मर्टन व रॉसी यांनी दी अमेरिकन सोल्जर या संशोधना-धिष्ठित पुस्तकातील तथ्यांचे केलेले विश्लेषण उदाहरणादाखल देता येईल.

सामाजिक संबंधांच्या स्वरूपांबाबतचा सिमेलचा दृष्टिकोन विचारात घेताना हे लक्षात ठेवावयास हवे की, कोणत्याही विशिष्ट व मूर्त संबंधास एकाच सबंध-स्वरूपाच्या चौकटीत बसविता येणे शक्य नाही, याची सिमेलला स्पष्ट जाणीव होती. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे म्हणजे प्रत्यक्षातील व्यक्ती-व्यक्तींमधील संबंधांत सिमेलने दर्शविलेल्या संबंध-स्वरूपांच्या अंशांचे मिश्रणच आपणांस आढळून येईल. प्रत्यक्षातील पति-पत्नी संबंधात सहकार्याचा जसा अंश आहे, तसाच संघर्षाचाही अंश आहेच. कोणताही प्रत्यक्ष व मूर्त संबंध घेऊन त्याचे पृथक्करण केल्यास आपल्यास याच सत्याची प्रचीती येईल. समाजजीवनात ज्याप्रमाणे शुद्ध संघर्ष आढळत नाही, तसेच विशुद्ध सहकार्यही आढळत नाही. याचाच अर्थ हा की, आम्ही वर सांगितल्याप्रमाणे सिमेलने दर्शविलेले संबंधप्रकार मॅक्स वेबरच्या आदर्शप्ररूपांप्रमाणेच मनोरचिते (mental constructs) आहेत.

संबंध-स्वरूपांच्या निर्मितीप्रमाणेच त्यांना पूरक ठरणाऱ्या सामाजिक व्यक्तिमत्त्वांच्या त्याने रेखाटलेल्या चित्रांनाही समाजशास्त्रीय विश्लेषणदृष्टचा बरेच महत्त्व आहे. त्रयस्थ किंवा परका (The Stranger), साहसी (The Adventurer), पळपुटा (The Renegade) या त्याने रेखाटलेल्या काही व्यक्तिचित्रांचा या संदर्भात उलेल्ख करता येण्यासारखा आहे वर उल्लेखिलेले प्रत्येक व्यक्तिमत्त्व इतर व्यक्तींच्या व्यक्तीप्रत होणाऱ्या प्रतिक्रियांमुळे व व्यक्तीकडून इतरांच्या असणाऱ्या अपेक्षांच्या प्रभावामुळे कसे घडत जाते, याचे त्याने केलेले विश्लेषण खरोखरच मननीय आहे.

'त्रयस्थ' किंवा 'परका' या त्याने रेखाटलेल्या व्यक्तिचित्राचेच उदाहरण घ्या. 'त्रयस्थ किंवा परका' म्हणजे गटात आज असणारी व उद्या नसणारी व्यक्ती नव्हे. सिमेलच्या मते गटात त्रयस्थास किंवा उपऱ्यास एक विशिष्ट स्थान असते व गट-जीवनात त्याचे विशिष्ट प्रकार्यही असते. गटातील सभासद जी भूमिका वठवू शकत नाहीत, अशीच भूमिका त्रयस्थाद्वारा वठविली जाते. एकमेकांजवळ बोलता येत नाहीत वा येऊ शकत नाही, अशा गोष्टी गटातील सभासद त्रयस्थाजवळ बोलतात. गटाशी पूर्णपणे एकरूप झाला नसल्याने त्रयस्थ गट जीवनाकडे वस्तुनिष्ठ दृष्टि-कोनातून पाहू शकतो. सभासदांमधील कलह वा भांडणांमध्ये त्यास मध्यस्थाची भूमिका वठविता येऊ शकते. अशा प्रकारे गटजीवनदृष्टचा त्रयस्थाच्या असणाऱ्या प्रकार्यांचे विवेचन आपणांस त्रयस्थास गटात प्राप्त झालेल्या विशिष्ट स्थानाच्या अनुषंगानेच करता येईल. या ठिकाणी हे लक्षात घ्यावयास हवे की दुसऱ्यांच्या (म्हणजे गटातील सभासदांच्या) व्यक्तीप्रत होणाऱ्या प्रतिक्रियांच्या व त्यांनी व्यक्तीकडून केलेल्या अपेक्षांच्या संदर्भातच आपणांस त्रयस्थाच्या व्यक्तिमत्त्वाचे आकलन करून घेता येईल. त्रयस्थाप्रमाणेच 'दरिद्री' (The Poor) या व्यक्ति-मत्त्वाचे सिमेलने केलेले विश्लेषण त्याच्या दृष्टी व विचारांची सखोलता दर्शविणारे आहे. सिमेलच्या मताप्रमाणे समाज ज्यावेळी दारिद्रय (Poverty) ही विशिष्ट स्थिती मानतो व ज्यांना मदतीची आवश्यकता आहे, अशा व्यक्ती या स्थितीत आहेत असे ठरवितो तेव्हाच 'दरिद्री' हा सामाजिक प्रकार अस्तित्वात येतो. थोडक्यात, म्हणजे समाजाद्वारा दारिद्रय या संज्ञेची व्याख्या होणे व तिचा निकष लावून काही व्यक्तींना त्या स्थितीतील मानले जाणे, ह्या सामाजिक प्रकाराच्या निर्मितीसाठी आवश्यक असते. सिमेलने जेवढ्या सामाजिक प्रकारांची (Social Types) बांधणी केली त्या सर्व प्रकारांच्या निर्धारणात त्याने अवलंबिलेले निकष सारखेच आहेत. म्हणजे कोणत्याही सामाजिक प्रकाराची निर्मिती व्यक्तीकडून इतरांच्या असणाऱ्या अपेक्षा व व्यक्तीप्रत इतरांच्या होणाऱ्या प्रतिक्रिया यांच्यावरच अवलंबून असते, हे ठरवूनच सिमेलने प्रत्येक सामाजिक प्रकाराचे विश्लेषण केले आहे.

सभासद-संख्येचे गटदृष्टचा महत्त्व

गटसंरचनादृष्टचा गटातील सभासदांच्या संख्येस काय व कसे महत्त्व असते, याचे अत्यंत सुंदर असे विवरण सिमेलने त्याच्या "गटाचे संख्यात्मक पैलू" या निबंधातून केले आहे. या निबंधातून सिमेलने सभासदांच्या संख्येचा त्यांच्यातील परस्परसंबंधावर कसा परिणाम होतो व सभासदसंख्येचा सांघिक प्रक्रियांवर व गटसंरचनेवर कसा प्रभाव पडतो, याचे विवेचन केले आहे. गटाचा आकार (गटातील संख्या) व गटाची लक्षणे यांच्यात असलेला संबंध, गटस्वरूपावर

संख्येच्या पडलेल्या मर्यादा, सांघिक एकात्मता व सभासदसंख्या यांच्यातील संबंध याचे विवेचन गटाच्या संख्यात्मक पैलूंवरील विवरणात आले आहे.

सभासदसंख्या व गटस्वरूप यांच्यातील संबंधाबाबतचे सिमेलचे विवेचन दोन व्यक्तींच्या गटापासून सुरू होते. दोन व्यक्तींचा गट हा सर्वांत लहान गट म्हणता येईल. या गटात व अन्य गटांमध्ये असणारे काही मूलभूत भेद केवळ सभासद-संख्येवर आधारित आहेत. दोन व्यक्तींचा गट हा परस्पराभिमुख असणाऱ्या दोन व्यक्ती मिळून बनत असल्याने या गटाचे अस्तित्वच दोन व्यक्तींच्या परस्पराभिमुख संबंधावर आधारित असतो. दोन व्यक्तींपैकी कोणत्याही एका व्यक्तीने संबंधातून माघार घेतली तर हा गट विलयास जात असल्याने त्यांच्याहून निराळे असे अस्तित्व या गटास प्राप्त होत नाही. व्यक्तींहून निराळे असे अस्तित्वच या गटास नसल्याने दोघांच्या या गटात दोन्ही व्यक्ती पूर्णपणे गुरफटून गेलेल्याच असाव्या लागतात. दोघांच्याच गटात पद व कार्यांचे विभाजन झालेले नसते व दोन्ही व्यक्तींना सांघिक कार्याची जबाबदारी पूर्णपणेच उचलावी लागते. दोघांपैकी कोणाही एकास जबाबदारी अंगाबाहेर टाकता येत नाही किंवा झालेल्या गोष्टींबद्दलचा दोष गटावर लादता येत नाही.

या दोघांच्या गटात जर आणखी फक्त एक व्यक्तीची भर पडली तर गट-स्वरूपात गुणात्मक परिवर्तने घडून येतात. दोन व्यक्तींऐवजी आता गट तिघांचा होणे, ही बाब तशी क्षुल्लकच वाटण्यासारखी असली, तरी तिचा गटांतर्गत प्रक्रियांवर व गटसंरचनेवर होणारा परिणाम लक्षात घेतला तर तिचे गटस्वरूप-दृष्ट्या असणारे महत्त्व स्पष्ट होऊ शकेल. पहिली गोष्ट म्हणजे गटातील सभा-सदांची संख्या तीन होताच गटास व्यक्तीहून निराळे व स्वतंत्र असे अस्तित्व प्राप्त होते. कारण या गटात प्रथमत: एक विरुद्ध दोन अशी शक्यता निर्माण होते. एकावर इतर दोघांच्या मतांचे व विचारांचे दडपण येऊ शकते व परिणामत: व्यक्तीच्या वर्तनावर गटाची बंधने प्रस्थापित होऊ लागतात. गटाच्या उद्दिष्टासाठी व्यक्तीच्या वर्तनाचे नियमन करणे आवश्यक होऊ लागते. तिघांच्या गटातच प्रथमत: आपणांस आपल्या सामाजिक जीवनातील द्वंद्वात्मकतेचे प्रत्यंतर येण्यास सुरुवात होते. गटाचे बंधन व व्यक्तीचे स्वातंत्र्य यांच्यातील द्वंद्व ज्यात जाणवते, असा हा सर्वांत लहान गट होय.

गटांतर्गत प्रक्रियांवर गट तीन व्यक्तींचा होत जाण्याचा कसा परिणाम होतो, याचे स्पष्टीकरण करताना सिमेलने तीन प्रक्रियांचा उल्लेख केला आहे. दोन व्यक्तींच्या गटात जर दोघांमध्ये कलह उत्पन्न झाला तर त्यांच्यात मध्यस्थी करून त्यांची दिलजमाई करणारा असा तिसरा कुणीच नसतो. तीन व्यक्तींच्या गटात ही शक्यता प्रथम अस्तित्वात येते. कलहामुळे गटाचे अस्तित्वच धोक्यात आले

असता दोघांमध्ये तडजोड घडवून आणून गटाचे अस्तित्व मध्यस्थाची भूमिका वठविणाऱ्या तिसऱ्या व्यक्तीकडून कायम राखले जाऊ शकते. पण ही एकच भूमिका तिसरी व्यक्ती वठवू शकते, असे नाही. दोघांमध्ये भांडण लावून मजा बघण्याचा व त्यांच्या भांडणाचा स्वतःच्या फायद्यासाठी उपयोग करून घेण्याची भूमिकाही तिसऱ्या व्यक्तीस वठविता येणे शक्य आहे. दोघांमधील भांडण कायम ठेवून दोघांवरही आपले प्रभुत्व व्यक्तीस प्रस्थापित करता येणे शक्य आहे. सत्तासंतुलन-तत्त्वाची ही अत्यंत लहान प्रमाणावर होणारी अभिव्यक्तीच आहे. दोघांच्या गटात तिसरी व्यक्ती समाविष्ट झाल्यास ती गटांतर्गत कोणकोणत्या प्रक्रिया संचालित करू शकते, हे वरील विवेचनावरून स्पष्ट होऊ शकेल. पण केवळ एका व्यक्तीची गटात भर पडली तर कोणकोणत्या प्रक्रिया गटात संचालित होण्याचा संभव असतो, याची रूपरेषाच तेवढी वरील विवेचनात देण्यात आली आहे. वर उल्लेखिलेल्या प्रक्रियांप्रमाणेच अन्य काही प्रक्रिया संचालित होणे शक्य आहे. सिमेलने गटात केवळ एक व्यक्ती आणखी आल्यास गटात कोणकोणते बदल घडून येऊ लागतात यासंबंधी केलेले विवेचन खरोखरच त्याच्या निरीक्षण-सूक्ष्मतेचे द्योतक आहे. प्रेमाचा त्रिकोण, राष्ट्रांमधील सत्तासंतुलन किंवा राजकीय पक्षांनी सभेसाठी केलेल्या हातमिळवणीच्या विश्लेषणात सिमेलच्या विवेचनामुळे आम्हांस प्राप्त होणारी दृष्टी खूपच उपयुक्त ठरण्यासारखी आहे.

गटातील सभासदांच्या संख्येच्या संदर्भात गटस्वरूपाचे व गटांतर्गत प्रक्रियांचे सिमेलने केलेले विवेचन समाजशास्त्रीय विश्लेषणाची समृद्धता व सखोलता वर दर्शवितेच; पण त्याचबरोबर सामाजिक जीवनाचे स्पष्टीकरण करताना सर्व गोष्टींचा मानसिक तथ्यांशी संबंध जोडणाऱ्या दृष्टिकोनातील फोलपणाही उघड-कीस आणते. व्यक्तींच्या एकत्र येण्यामुळे किंवा त्यांच्या साहचर्यातून गटाचे म्हणून जे गुणधर्म अस्तित्वात येतात, ते गुणधर्म म्हणजे गट बनविणाऱ्या व्यक्तींच्या वैशिष्टयांची गोळाबेरीज नव्हे, हे सिमेलच्या विवेचनावरून आपल्या स्पष्टपणे लक्षात येऊ शकते.

सभासदांच्या संख्येचा गटस्वरूपावर कसा परिणाम होत जातो, यासंबंधाचे सिमेलचे विवेचन दोघांच्या व तिघांच्या गटापुरतेच मर्यादित नाही. पण दोघांच्या व तिघांच्या गटाची तुलना केल्यास संख्येचा गटस्वरूपावर कसा परिणाम होतो, हे आपल्या स्पष्टपणे लक्षात येते व आपणांस त्याच गोष्टीचा प्रामुख्याने विचार करावयाचा आहे. सिमेलने सभासदसंख्येच्या अनुषंगाने गटस्वरूपाचे केलेले विश्लेषण गुणधर्मदृष्टया लहान व मोठ्या गटांमध्ये कोणते भेद असू शकतात, तेही स्पष्टपणे दाखविते. लहान गटांमध्ये व्यक्तींचे संबंध प्रत्यक्ष असतात व या गटातील सांघिक जीवनाची बरीचशी लक्षणे कुलीने प्राथमिक गट म्हणून ज्या गटांचा उल्लेख केला

आहे, त्या गटांसारखीच असतात. संख्येने मोठा असणारा किंवा विशाल स्वरूपी गट लघुगटापेक्षा बऱ्याच बाबतींमध्ये निराळाच असतो. एकतर संख्या जास्त झाल्यामुळे सभासदांचे परस्परांशी असणारे संबंध प्रत्यक्ष राहणे असंभवनीय होत जाते. त्यामुळे सभासदांमधील परस्परसंबंध व त्यांच्यातील पारस्परिक क्रिया ज्या माध्यमाद्वारा कायम राखता येतील अशा औपचारिक माध्यमाची आवश्यकता विशाल गटांमधून भासू लागते. याच कारणामुळे गटातील सभासदांची संख्या विशिष्ट मर्यादेबाहेर जाण्यास सुरुवात झाली की श्रमविभाजन, पदसंस्तरण, हक्क-कर्तव्यांचे निर्धारण इत्यादी गोष्टी अस्तित्वात येणे क्रमप्राप्त ठरते. म्हणूनच सिमेलच्या मते विषमता हा सर्व विशाल गटांचा स्थायीभावच म्हणावयास हवा.

पण कोणत्याही गटाचे अस्तित्व व स्थैर्य गटातील सभासदांमध्ये असणाऱ्या गटनिष्ठेवर व एकात्मतेवरच अवलंबून असते. साहजिकच गटनिष्ठा व एकात्मतेच्या समस्येची तीव्रता विशाल गटांनाच जाणवते. लघु गटांमध्ये व्यक्ती ज्याप्रमाणात गटाशी एकरूप होऊन गेली असते, त्या प्रमाणात ती विशाल गटाशी एकरूप होणे अनेक कारणांमुळे शक्य असत नाही. परिणामतः विशाल गटांमधून सभासदांमध्ये एकात्मता निर्माण करण्यासाठी व त्यांच्या गटनिष्ठेच्या दृढीकरणासाठी गटास प्रतीकांचाच उपयोग करावा लागतो. राष्ट्रध्वज व राष्ट्रगीत यांचा या संदर्भात आपणांस उल्लेख करता येईल.

लघु व विशाल गटांमध्ये व्यक्तिदृष्ट्या असणारा आणखी एक महत्त्वपूर्ण भेद लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. गट आकाराने जितका लहान असेल, तितक्या प्रमाणात व्यक्ती त्या गटात जास्त गुंतलेली असते, पण मोठ्या गटांच्या व्यक्तीकडून असणाऱ्या अपेक्षा कमी-कमीच होत जातात व त्याचबरोबर अशा गटांमधून व्यक्ति-सम्मुख उभ्या ठाकणाऱ्या औपचारिक संरचनाही अस्तित्वात येत जातात. विशाल गटांमधील अशा संरचनांना व्यक्तींहून निराळे अस्तित्वच प्राप्त झाले आहे की, काय असा भास आपणांस होऊ लागतो. राज्य ही अशीच संरचना आहे. विशाल गटांमधील अशा संरचना व्यक्तीवर सामान्यतः लादत असल्यामुळे मोठ्या गटांमध्ये व्यक्तीच्या अस्मितेची किंवा वैयक्तिकतेची मुस्कटदाबी होते व व्यक्तीची अस्मिता आणि गटाच्या व्यक्तीकडून असणाऱ्या अपेक्षा यांच्यातील विरोध व विसंगती यांनी व्यक्तीचे जीवन व्यापले जाते.

लहान व मोठ्या आकाराच्या गटांमध्ये सिमेलने दर्शविलेले भेद समाजशास्त्रीय अध्ययनांमधून त्याने ज्या द्वंद्वात्मक दृष्टिकोनाचा उपयोग केला आहे, त्या दृष्टिकोनाचा प्रत्यय आणून देणारे आहेत. आपल्या चिंतनातून सिमेलने व्यक्ती व समाज यांच्यात असलेल्या संबंधाचा व तणावांचाच या ना त्या प्रकारे ऊहापोह केलेला आहे. व्यक्ती व समाज यांच्यातील संबंधाबाबत सिमेलचा दृष्टिकोन द्वंद्वात्मक

आहे. सिमेलच्या मतानुसार सामाजिक व्यक्तीचा समाजाशी असणारा संबंध त्यांच्यातील परस्पर विरोधाचे प्रतिबिंबच आहे. एकीकडे व्यक्ती समाजाची असते तर दुसरीकडे सामाजिक निर्बंधांमुळे तिच्या अस्मितेची मुस्कटदाबी होत असल्याने व्यक्ती समाजाची विरोधकही असते.

व्यक्ती व समाज यांच्यातील द्वंद्वात्मक संबंधाविषयीची सिमेलची धारणा त्याच्या समाजशास्त्रीय चिंतनातून वारंवार व्यक्त झालेली आढळते. मानवजीवनास सामाजिक संबंधांची चौकट व बंधने असणे अपरिहार्यच असले, तरी त्याचबरोबर ह्या चौकटीमुळे व्यक्तीच्या आत्माविष्काराचा मार्गही अवरोधित होत जातो. समाज व्यक्तीच्या अस्मितेच्या विकासास ज्याप्रमाणे वाव देतो, त्याचप्रमाणे ह्या विकासास खीळही घालीत असतो. समाजात सामाजिक संस्थांच्या माध्यमाद्वाराच व्यक्ती स्वातंत्र्याचा अनुभव घेऊ शकते. पण याच संस्थांमुळे व्यक्तीचे स्वातंत्र्यही धोक्यात येत असते.

सामाजिक संबंधांच्या विविध पैलूंमध्येही असाच परस्परविरोध व विसंगती आढळून येत असते. प्रेमाला द्वेषाचे गालबोट लागलेले असते व सख्यास संघर्षाची जोड मिळाली असते. मानवी संबंध व्यक्तीस परस्परविरोधी दिशांनी खेचत असतात. पण याचा अर्थ असा होत नाही की प्रेम, सख्य, सहकार्यादी पैलू मानव-जीवनाच्या विधायक अंगाचे दर्शन घडवितात व द्वेष, संघर्ष, तणावादी पैलू जीवनाची विध्वंसक बाजू दर्शवितात. सिमेलच्या मतानुसार मानवजीवनात प्रेमाइतकेच द्वेषाला व सख्याइतकेच संघर्षाला महत्त्व आहे.

सिमेलने सामाजिक जीवनाच्या संदर्भात संघर्षांच्या प्रक्रियेचे केलेले विश्लेषण त्याच्या प्रतिभेची साक्ष पटविणारे आहे. मानवजीवनात संघर्षास असणारे महत्त्व अधोरेखित करण्यात सिमेलच्या प्रतिभेचा प्रत्यय आपणास येत नाही. कारण सामाजिक एकात्मतेस स्वरूपित करण्याच्या व सामाजिक संस्थांची आवश्यकता पटवून देण्याच्या दृष्टीने संघर्षास असणाऱ्या महत्त्वाबाबतचे विवेचन १९ व्या शतकातील सर्वच सामाजिक विचारवंतांनी केलेले आहे. सिमेलचे वैशिष्टय हेच की संघर्षाच्या प्रक्रियेचे विवेचन करताना त्याने ह्या प्रक्रियेच्या नकारात्मक पैलूंऐवजी तिच्या विधायक पैलूंवर जास्त भर दिला. वर्तनाचे नियमन करणाऱ्या व वर्तनावर बंधने प्रस्थापित करणाऱ्या सामाजिक संस्थांची समाजव्यवस्थेस घाट देण्याच्या दृष्टीने असणारी आवश्यकता लक्षात घेतली व संघर्ष हा समाजात दुफळी वा दुही माजवणारी प्रक्रिया असल्यामुळे सामाजिक संस्था कशा आवश्यक आहेत हे पाहिले तर त्यामुळे संघर्षाचे समाजजीवनात असणारे महत्त्व आपल्या लक्षात येईल. पण सिमेलच्या मते संघर्षामुळे समाजात दुही माजते व त्यामुळे वर्तन-नियामक संस्था आवश्यक होत जातात व म्हणून संघर्षाचे समाजव्यवस्थादृष्टया महत्त्वाचे योगदान

आहे असे मानणे संघर्षाच्या महत्त्वाचे पूर्ण आकलन ठरत नाही. संघर्षाचे समाजव्यवस्थादृष्टचा असणारे प्रकार्य केवळ नकारात्मक स्वरूपाचे नाही. संघर्षाचे समाजव्यवस्थादृष्टचा विधायक असेही प्रकार्य आहे. संघर्ष हा संबंधांचा विच्छेद करीत नाही तर संबंधांचे दृढीकरण करणारा असा तो एक प्रभाव आहे. संघर्षामुळे वा भांडणांमुळे संबंध दृढ मूल होत जातात व हेच संघर्षाचे विधायक प्रकार्य आहे, हा विचार थोडासा विचित्र वाटतो. पण सिमेलने यासंबंधात घेतलेला पवित्रा असा की आपणांस वरकरणी जे दिसते त्यापेक्षा सामाजिक वास्तविकता फार निराळी असते. दोन धार्मिक गटांमधील संघर्ष, कुटुंबातील सभासदांमधील संघर्ष किंवा वर्गसंघर्ष यांचा वरकरणी विचार केला तर या प्रत्येक उदाहरणात संघर्ष हा संघर्षात भाग घेणाऱ्या घटकांना एकमेकांपासून विलग करणारा, त्यांच्यात दूरत्व निर्माण करणारा वाटतो. पण संघर्षात्मक संबंधांमध्येही व्यक्तींमध्ये असणारी परस्पराभिमुखता लक्षात घेतली तर विरोधातही एकत्व कसे असू शकते, याचा उलगडा होण्यास मदत होते. ज्या घटकांमध्ये परस्परांविषयी औदासिन्य आहे त्यांच्यात मात्र एकात्मता उत्पन्न करणे कठीण असते. म्हणूनच सिमेलच्या मते जोपर्यंत व्यक्तींमध्ये परस्पराभिमुखता आहे तोपर्यंत जरी ह्या परस्पराभिमुखतेने संघर्ष-भांडणाचे रूप धारण केले, तरी त्यांच्यातील एकात्मता पूर्ण विलयास जात नाही. भांडणाने प्रेम वाढते तर संघर्षामुळे एकोपा वाढतो. संघर्ष किंवा कलह हे संबंधांच्या जीवंतपणाचेच लक्षण आहे. तेव्हा संघर्ष किंवा कलह व्यक्तींना वा गटांना एकमेकांपासून दूर करीत नाहीत, तर त्यांच्यात एकत्वाचे असणारे नाते अधिकच बळकट करीत असतो.

मानवी संस्कृती

वर्तमान समाज व संस्कृती यांच्याविषयीच्या सिमेलच्या विचारांमधून आढळणाऱ्या द्विधावृत्तीचे प्रत्यंतर आपणांस मानवेतिहासावरील त्याच्या विवेचनातून उत्तम प्रकारे येते. इतिहास कोणत्या दिशेने जात आहे याविषयी उदारमतवादी विचारकांच्या चिंतनात प्रगतीवर दृढ श्रद्धा असलेली आढळते. मानवसमाज सतत प्रगतिपथावरच वाटचाल करीत आहे, या उदारमतवादी विचारकांचा दृढविश्वास व मानवसमाजाच्या प्रगतीसंबंधी शिलर व नित्शेपासून जर्मन आदर्शवाद्यांच्या चिंतनात डोकावणारा निराशावाद यांचे मिश्रण आपणांस सिमेलच्या विचारांमध्ये आढळते.

प्राचीन समाजांमधून व्यक्तींचे संपूर्ण जीवन कुटुंब, जात, धर्म व खेड्यासारख्या काही ठराविक व लहान वर्तुळांनीच बद्ध होते. या वर्तुळांपलीकडील जगाशी व्यक्तीला कर्तव्यही नव्हते व व्यक्तीचा वर्तुळापलीकडील जगाशी संबंध येण्याची शक्यताही नव्हती. व्यक्तीच्या वर्तनावर कौटुंबिक, जातीय, धार्मिक व स्थानीय बंधनांची पक्की पकड होती व त्यामुळे व्यक्तीस प्राचीन समाजातून फारसे

स्वातंत्र नसेच. साहजिकच व्यक्तींचा जीवनविषयक दृष्टिकोन कूपमंडूक वृत्तीचीच निदर्शक असे.

वर्तमान समाजातून संचालित झालेल्या अनेक प्रक्रियांमुळे ही परिस्थिती पालटली आहे. आज व्यक्तीचे जीवन ठराविक वर्तुळांनी आवृत्त झालेले नसून व्यक्तीच्या सामाजिकसंबंधांचे क्षेत्र व्यापक झाले आहे. आधुनिक समाजात व्यक्ति निरनिराळ्या गटांची व संघटनांची सभासद होऊ लागल्यामुळे तिच्या व्यक्तीमत्त्वाच्या विविध पैलूंच्या विकासास वाव मिळू लागला आहे. व्यक्ती, किती गट व सघटनांच्या सभासद असतात किंवा असू शकतात ही सांस्कृतिक विकासाची कसोटी मानली तर आधुनिक समाजाची संस्कृती प्राचीनकालापेक्षा निश्चित विकसित झाली आहे. आधुनिक समाजात व्यक्तीस तिच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या विविध पैलूंचा विकास करून घेण्यास वाव असल्याने व्यक्तीची स्वविषयक जाणीवही विकसित होऊ लागली आहे. थोडक्यात म्हणजे समाज, संस्कृती व व्यक्तिमत्त्व यांचे संक्रमण सजातीयत्वाकडून विजातीयत्वाकडे व साधर्म्यातून वैयक्तिकतेकडे होत चालले आहे. याच प्रक्रियेची चर्चा दरखीमने यांत्रिक ऐक्यभाव (mechanical solidarity) व जैविक ऐक्यभाव (organic solidarity) यांच्याविषयीच्या विवरणात केली आहे. मानवाचा इतिहास कशा प्रकारे व कोणत्या दिशेने संक्रमित होत आहे याविषयीचे सिमेलचे विवेचन दरखीम, स्पेन्सर आदी समाजशास्त्रज्ञांनी व्यक्त केलेल्या विचारांशी साम्य राखणारे आहे.

पण मानवेतिहासातील संक्रमणांबाबत सिमेलच्या विचारांमधून आणखीही एका दृष्टिकोनाची प्रचीती आपणांस येते. संक्रमणांबाबतचा सिमेलचा हा दृष्टिकोन बऱ्याच अंशी जर्मन आदर्शवाद्यांच्या विचारांचा परिणाम आहे, मानवेतिहासाच्या संक्रमणात मानवाची स्थिती कशी होत चालली आहे यासंबंधीचे सिमेलचे विवेचन बरेचसे मार्क्सच्या पराप्ततेच्या कल्पनेसारखे आहे. मानवच मानवाच्या सांस्कृतिक विश्वाचा निर्माता व शिल्पकार असला तरी या सांस्कृतिक विश्वास मानवाहून निराळे असे अस्तित्व प्राप्त होत जाते. धर्मापासून तर कायद्यांपर्यंत व प्रथांपासून तर विज्ञानापर्यंत मानवाच्या सांस्कृतिक विश्वातील प्रत्येक घटकाची निर्मिती मानवच करीत असला तरी पावलोपावली संस्कृतीचे हे घटक मानवाविरुद्ध उभे ठाकलेले दिसतात. या सांस्कृतिक घटकांना मानवाचीच पराप्त रूपे यासाठी म्हणावयाचे की या सर्वांची निर्मिती मानवाने स्वश्रमाने केली असली व त्यांच्या जडण घडणीत मानवाचे श्रमच ओतले जात असले तरी हे घटक मानवास पराप्त होत जातात व त्यांच्यावरच आपले अधिराज्य गाजवू लागतात. मानवाच्या गरजा व इच्छा, त्याने काय चांगले मानावे व काय अनिष्ट मानावे, त्याने आपल्या गरजा व इच्छांची पूर्तता कशा प्रकारे व कोणत्या मार्गांनी करून घ्यावी इत्यादी सर्वच गोष्टींचे

निर्धारण मानवाने निर्माण केलेल्या सांस्कृतिक वस्तूंद्वारा होते. मानवानेच निर्माण केलेल्या विश्वात तो स्वतःच कोंडला जातो व त्याचा जीवनक्रम यंत्रवत होत जातो. मानवानेच जरी सांस्कृतिक विश्व घडविले असले तरी प्रत्येक व्यक्तीस मात्र ते परकेच वाटावयास लागते. या सांस्कृतिक विश्वाचा जितका विकास होत जाईल तितकी मानवाच्या पराप्त स्थितीची तीव्रता वाढत जाते. मानवजीवनाच्या या शोकांतिकेची जाणीव असल्यामुळेच फ्रेंच व इंग्रज उदारमतवादी विचारवंतांप्रमाणेच इतिहासातून मानवसमाजाने बघितलेल्या संक्रमणांचा विचार करताना त्याची दृष्टी उदारमतवादी असली तरी त्याचबरोबर मानवजीवनाबाबतचे औदासिन्यही त्याच्या विचारांमधून व्यक्त होते. अशा प्रकारे मानवसमाजात होत गेलेल्या संक्रमणांबाबत व संस्कृतीबाबतचा सिमेलचा दृष्टिकोन आशा-निराशा यांचे मिश्रण होऊनच बनला आहे.

धनाचे तत्त्वज्ञान (The Philosophy of Money) ही सिमेलच्या कृतींमधील एक उपेक्षित अशी कृती आहे. कदाचित या पुस्तकातून सिमेलची भूमिका तत्त्ववेत्त्याची असावी हा समज या उपेक्षेच्या मुळाशी असावा. पण आपणांस हे लक्षात घ्यावयास हवे की या पुस्तकात तात्त्विक कल्पनांचा ऊहापोह असला तरी सिमेलने या पुस्तकातून मांडलेले विचार प्रामुख्याने सांस्कृतिक समाजशास्त्रांतर्गत येतात. अर्थकारणाच्या सामाजिक पडसादांसंबंधीचे या पुस्तकातून करण्यात आलेले विवेचन मननीय आहे.

विनिमयप्रक्रियेचे आकलन करून घ्यावयाचे असल्यास त्या प्रक्रियेस व्यक्तीं-मधील पारस्परिक क्रियांचा एक प्रकार मानून चालणेच जास्त योग्य ठरेल. एकदा विनिमयाचा पारस्परिक क्रियांचा एक प्रकार म्हणून आपण विचार करू लागलो की विनिमयस्वरूपात बदल झाल्यास त्याचे सामाजिक जीवनावर पडसाद उमट-तातच हा विचारही आपणांस मान्य होईल. वस्तुविनिमयाची जागा आधुनिक समाजांमध्ये धन-विनिमयाने घेतली आहे व विनिमयस्वरूपात झालेल्या या स्थित्यंतरांचे अत्यंत दूरगामी असे परिणाम आजच्या सामाजिक जीवनावर झालेले आहेत. या परिणामांचे आकलन करून घ्यावयाचे असल्यास धनस्वरूपाच्या किंवा धनाच्या वैशिष्ट्यांचाच प्रामुख्याने विचार करावा लागेल. धन हे विनिमयाचे असे एक साधन आहे की ज्याची हव्या त्या प्रमाणात विभागणी होऊ शकते व दोन वस्तूंच्या मूल्यांमध्ये धनाच्या माध्यमाद्वारा समरूपताही आणता येते. तसेच धन हे विनिमयाचे अवैयक्तिक असे साधन आहे. धनाच्या या सर्व वैशिष्ट्यांमुळे आर्थिक व्यवहारांचे काटेकोर गणित मांडता येते व व्यवहारात सयुक्तिकता निर्माण करता येते. वेबर, मार्क्स आदी समाजशास्त्रज्ञांनी ज्या सयुक्तीकरण प्रक्रियेस आधुनिक समाजाचे व्यवच्छेदक लक्षण मानले आहे त्या सयुक्तीकरणाच्या प्रक्रियेस गती देण्यात व तिची आधुनिक जीवनातील व्याप्ती वाढविण्यात धनास बरेच महत्त्व आहे.

विनिमयाचे माध्यम म्हणून धनाचा उपयोग होण्यास सुरुवात झाली की सामाजिक विभेदनाच्या मार्गातील अडथळे दूर होऊ लागतात. विभेदीकरण व विशेषीकरणाची मात्रा व व्याप्ती वाढत जाते व परिणामत: व्यक्तीस जास्त स्वातंत्र्य प्राप्त होत जाऊन व्यक्ती पारंपरिकत: ज्या गटांना बांधली गेली होती त्या गटांच्या बंधनातून मुक्त होत जाते. आज आधुनिक मानवाच्या जीवनात पैशास केवळ त्याच्या आर्थिक प्रकार्यांमुळेच महत्त्व मिळते असे नाही तर आधुनिक जीवनात पैसा हा जीवनातील व्यावहारिकतेचे व अवैयक्तिकतेचे प्रतीकच झाला आहे. पैशाचा वाढता व्यवहारच समाजाचे 'समुदाय'स्वरूपी समाजातून 'समाज'-स्वरूपी संघटनेत रूपांतर करणारा एक प्रमुख असा प्रभाव आहे. टोनीने या दोन प्रकारच्या समाजांच्या व्यवच्छेदक लक्षणांचे जे विवेचन केले आहे ते लक्षात घेतल्यास आर्थिक व्यवहारांमध्ये पैशाचा उपयोग होण्यास सुरुवात होताच मानव-जीवनात कशी व कोणती स्थित्यंतरे घडून येण्यास सुरुवात झाली हे आपल्या उत्तम प्रकारे लक्षात येऊ लागते व 'धनाचे तत्त्वज्ञान' या पुस्तकातून सिमेलने धनाच्या जीवनदृष्ट्या असणाऱ्या महत्त्वाचा कोणत्या दृष्टिकोनातून विचार केला आहे तेही स्पष्ट होते.

समाजशास्त्राच्या स्वरूपापासून तर आधुनिक जीवनात धनास असणाऱ्या महत्त्वापर्यंत विविध विषयांचा ऊहापोह आपणांस सिमेलच्या समाजशास्त्रीय चिंतनातून करण्यात आलेला आढळतो. या विषयांवर सिमेलने मांडलेल्या विचारांचे परीक्षण करताना आपणांस त्याच्या बुद्धीची झेप जशी लक्षात येते त्याचप्रमाणे त्याच्या सूक्ष्म निरीक्षणशक्तीमुळे आपण विस्मित होतो. सिमेलच्या समाजशास्त्रीय विचारांचे समीक्षण करताना आपणांस हे लक्षात घ्यावे लागेल की १९ व्या शतकातील अनेक विचारवंतांप्रमाणे सिमेलच्याही विचारांमध्ये तत्त्वचिंतकाची दृष्टीच आहे. सिमेलने विविध विषयांवर केलेल्या लिखाणांपैकी बरेचसे लिखाण निबंधवजा आहे व हा मुद्दाही सिमेलच्या विचारांचे मूल्यांकन करताना लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. सिमेलच्या चिंतनाचे समीक्षण करताना आणखीही एक गोष्ट लक्षात घेणे आवश्यक आहे. आपल्या भोवतालच्या विश्वात चाललेल्या सूक्ष्माति-सूक्ष्म घडामोडींचाही कानोसा घेणारी तीक्ष्ण संवेदनाशीलता ज्या उच्च प्रतिभेच्या विचारवंतांना लाभते त्यांची आपले विचार व्यक्त करताना बरेचदा कुचंबणाच होते. एकीकडे सामाजिक वास्तविकतेच्या समग्रतेस आकलनाच्या आटोक्यात आणण्याच्या दिशेने त्यांची बुद्धी झेपावत असते तर दुसरीकडे ज्या शब्द वा संकल्पनांद्वारा वास्तविकतेच्या समग्रतेचे आकलन होणे शक्य असते त्या संकल्पनांची अर्थ व्यक्त करण्याची असमर्थताही विचारवंतास प्रकर्षाने जाणवत असते. अनुभव बरेचदा शब्दांमध्ये पकडता येत नाहीत. सिमेलला अशा संवेदनाशील विचारवंतां-मधील एक विचारवंत मानता येईल.

सिमेलचे बरेचसे समाजशास्त्रीय लिखाण निबंधवजा आहे याचा उल्लेख आम्ही वर केलेलाच आहे. निबंधकारास असणाऱ्या लेखनमर्यादांचे पालन करूनही सिमेलने काही विषयांचे केलेले विश्लेषण सामाजिक प्रक्रियांबाबत नवीन दृष्टी देणारे आहे. 'त्रयस्थ' या सामाजिक व्यक्तिमत्त्वाच्या त्याने केलेल्या विश्लेषणांनी प्रदान केलेल्या अंतर्दृष्टीचा उपयोग आधुनिक समाजशास्त्रज्ञांनी परिणामकारकरीत्या करून घेतला आहे. दरखीम व वेबरसारख्या समाजशास्त्रज्ञांनी समाजव्यवस्थेतील व्यापक स्वरूपाच्या सामाजिक तथ्यांच्या अध्ययनविश्लेषणाकडे लक्ष पुरविले तर कुली, मीड ह्या सारख्यांनी स्वत्वाच्या निर्मिती व विकासाच्या प्रक्रियेकडे व गटातील संज्ञापनव्यवस्थेत अंतर्भूत असणाऱ्या सामाजिक-मानसिक प्रक्रियांकडे आमचे लक्ष वेधले. सिमेलचे समाजशास्त्रीय चिंतन हे या दोन्ही विचारप्रवाहांना जोडणारा दुवा ठरले आहे. आधुनिक समाजशास्त्राच्या विकासास सिमेलने त्याच्या चिंतनातून मांडलेल्या अनेक कल्पनांचे महत्त्वपूर्ण साहाय्य झाले आहे. विसाव्या शतकातील समाजशास्त्राचा सांधा एकोणविसाव्या शतकातील समाजशास्त्राशी जोडण्याचे कार्य सिमेलच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाने केलेले आहे व म्हणूनच आधुनिक समाजशास्त्रीय विचारांच्या विकसनाच्या दृष्टीने सिमेलचे समाजशास्त्रीय चिंतन बरेच महत्त्व राखणारे आहे.

△ △

चार्लस् एच्. कुली

[जन्म १८६४ ··· ··· मृत्यू १९२९]

थॉमस एम्. कुर्ला हे अमेरिकेतील सर्वोच्च न्यायालयातील एक न्यायाधीश होते. तैलबुद्धीचे विधिशास्त्रज्ञ म्हणून त्यांची फार ख्याती होती. चार्लस् कुली हे त्यांच्या सहा मुलांमधील चवथे. चार्लस्चा जन्म १८६४ मध्ये मिचीगन येथे झाला. वडिलांची यशोभिमुख वृत्ती लहानग्या चार्लस्ला मानवली नाही. आपल्याप्रमाणेच आपल्या मुलांनीही जीवनात सतत यशस्वी होत राहावे या अपेक्षेने पछाडलेल्या थॉमस कुलींचा आपल्या मुलांमागे सतत एकच लकडा राहत असे व सतत यश मिळविण्याबाबत वडिलांकडून मुलांवर जे दडपण येत असे ते चार्लस्ला मानवले नाही. त्याचा एक परिणाम असा झाला की लहानपणापासूनच चार्लस् एकलकोंडा, मुखदुर्बळ व अंतर्मुखवृत्तीचा बनत गेला व सबंध जीवनभर चार्लस्चे व्यक्तिमत्त्व ह्याच वैशिष्टयांनी व्यापलेले राहिले. सतत पंधरा वर्षे चार्लस्ला निरनिराळ्या मनोदैहिक विकृतींनी पछाडले होते. चार्लस् अत्यंत भावनाप्रधान व हळूवार मनोवृत्तीचा असल्याने लहानपणापासूनच त्यास जी असुरक्षिततेची बोच सतावत होती तिच्यावर तोडगा म्हणून आपल्या अप्रतिम वक्तृत्वशैलीबाबत व नेतृत्वाबाबतच्या मनोराज्यात तो स्वत:स कोंडून घेत असे. चार्लस्ला नेहमी वाटत राहावयाचे की आपण मोठे अप्रतिम वक्ते आहोत किंवा थोर नेत्याचे सर्व गुण आपल्या अंगी पुरेपूर आहेत.

चार्लस् कुलीने एकूण सात वर्षे महाविद्यालयीन शिक्षणाचा लाभ घेतला. यांत्रिकी विद्येत जरी चार्लस्ने स्नातक परीक्षा पास होऊन पदवी मिळवली असली तरी यंत्रविद्येत चार्लस्ची विशेष गतीही नव्हती व ती विद्या त्यास मुळीच आवडतही नव्हती इतिहास, अर्थशास्त्र व तत्त्वज्ञानासारख्या इतर शास्त्रांमधील काही अभ्यासक्रमही चार्लस्ने पार पाडले. इतिहास, अर्थशास्त्र व तत्त्वज्ञानासारख्या विषयांबाबतचे बरेचसे ज्ञान त्यास या अभ्यासक्रमांमुळे झाले असले तरी चार्लस्च्या ज्ञानाचा मुख्य स्रोत होता वाचन. डार्विन, स्पेन्सर व जर्मनीतील शॅफेल या सेंद्रियवादी समाजशास्त्रज्ञांचे बरेचसे लिखाण चार्लस्च्या डोळ्याखालून गेले होते. या

वाचनाचा परिणाम म्हणून की काय पण १८९० मध्ये मिचीगन विद्यापीठात अर्थशास्त्र समाजशास्त्रात स्नातक होण्यासाठी चार्लस्ने प्रवेश घेतला. १८९४ मध्ये 'परिवहन सिद्धांत' या प्रबंधावर चार्लस्ला मिचीगन विद्यापीठाने डॉक्टरेट देऊन सन्मानित केले.

मिचीगन विद्यापीठातच चार्लस्ची प्राध्यापक म्हणून नेमणूक झाली. शिकविण्याच्या कार्यास प्रारंभ केल्यापासूनच चार्लस्च्या दृष्टिकोनातील व विचारसरणीतील अनेक पैलू स्पष्ट होण्यास सुरुवात झाली. लहानपणापासूनच भावनाप्रधान असलेल्या चार्लस्च्या विचारसरणीतील व दृष्टिकोनातील भावकोमलता याच कालापासून उमलत गेली. यशोभिमुख व लौकिकार्थाने अत्यंत यशस्वी ठरलेल्या पित्याच्या जीवनाची लहानपणी जी सतत छाया चार्लस्च्या जीवनावर पडली होती त्यामुळे त्याचे जीवन काळवंडून गेले होते व चार्लस्चे व्यक्तिमत्त्व खुरटल्यासारखे झाले होते. शिकविण्याच्या कार्यामुळे चार्लस्ला स्वतः-विषयी आत्मविश्वास वाटू लागला. आपणही कोणीतरी आहोत ही भावना मोठी सुखद व आत्मविश्वास निर्माण करणारी ठरली व ह्या आत्मविश्वासामुळेच चार्लस्च्या व्यक्तिमत्त्वाचे निरनिराळे पैलू विकसित होऊ लागले.

मिचीगन विद्यापीठात शिकविण्याचे कार्य करीत असताना बुद्धिजीवी व अत्यंत संवेदनाशील चार्लस्ला त्याच्या काळातील अनेक सामाजिक समस्या व प्रक्षोभक घटना जाणवल्या व सामाजिक समस्यांबाबतच्या मनन-चिंतनात चार्लस्ने बरेच लक्ष घातले. पण सर्व समस्यांपैकी त्याच्यासाठी सर्वांत महत्त्वाची समस्या ही त्याच्या स्वतःबद्दलचीच समस्या नेहमीच राहिली. त्याच्या स्वभाववैशिष्टयांमुळे कुलीच्या अध्ययनांमधून 'स्व' व तत्सम विषयांना नेहमीच अग्रगण्य स्थान मिळत राहिले. अंतर्मुख व एकलकोंडया वृत्तीच्या कुलीसाठी आत्म-परीक्षण व आपल्या मुलांच्या खेळाकडे व त्यांच्या वर्तनाकडे पाहत बसणे हे दोन छंदच झाले, घर हीच कुलीसाठी प्रयोगशाळा बनली व मुलांचे वर्तन हा झाला निरीक्षण-विषय. या विषयाच्या अध्ययनावरूनच 'स्व'च्या उदय व विकासासंबंधी अनेक आडाखे कुलीने बसविले. बुजऱ्या स्वभावाचा कुली निकटवर्तीयांच्या वर्तुळाबाहेरील व्यक्तींबरोबर मोकळेपणाने मिसळणे शक्यच नव्हते, म्हणूनच कौटुंबिक वर्तुळातील आत्मस्वकीय, मुले व तो स्वतः हेच कुलीच्या निरीक्षणाचे विषय राहिले.

कुलीने ग्रंथरचना केली पण भराभर लिहत सुटणे व एका पाठोपाठ एक ग्रंथ हातावेगळे करणे त्याच्या वृत्तीस मानवण्यासारखे नव्हते. बरीच वर्षेपर्यंत घेतलेल्या टिपणांच्या आधारेच त्याने ग्रंथरचना केली असली तरी ग्रंथ लिहून हातावेगळा करण्याचे काम मंद गतीनेच होत असे. १९०२ मध्ये Human Nature and Social order (मानवी स्वभाव व समाजव्यवस्था) हा कुलीचा पहिला

ग्रंथ प्रसिद्ध झाला. त्यानंतर तब्बल सात वर्षांनी म्हणजेच १९०९ मध्ये Social Organisation (समाजसंघटना) प्रसिद्ध झाले. Social Process (सामाजिक-प्रक्रिया) ही त्याची अत्यंत महत्त्वपूर्ण मानली जाणारी कृती ९ वर्षांच्या दीर्घ कालावधीनंतर प्रकाशित झाली.

दुसऱ्या विद्यापीठांमधील व जास्त प्रतिष्ठित व मान्यवर समजल्या जाणाऱ्या समाजशास्त्र विभागांतर्फे कुलीला सन्मानपूर्वक आमंत्रणे आली. एफ्. एच्. गिडींग्जने कुलीस कोलंबिया विद्यापीठात आदरपूर्वक आमंत्रित केले. कोलंबिया विद्यापीठाच्या जीवनातील दगदग व स्पर्धा कुलीच्या स्वभावास पटण्यासारखी नव्हती. या व अशा इतर कारणांमुळे कुलीने मिचीगन विद्यापीठासच आपली कर्मभूमी मानले व या विद्यापीठाशी त्याचे नाते शेवटपर्यंत कायम राहिले. मिचीगन विद्यापीठातील या दीर्घ वास्तव्यामुळेच आयुष्याच्या उतारास कुली हा मिचीगन विद्यापीठातील एक चालती-बोलती संस्थाच झाला होता.

कुलींच्या चिंतनाचा संदर्भ किंवा बौद्धिक पार्श्वभूमी

कुलीच्या समाजविषयक चिंतनास घडविणाऱ्या बौद्धिक प्रभावांची चर्चा करताना टालकॉट पारसन्सने म्हटले आहे की विल्यम जेम्सचे विचार हेच कुलीसाठी प्रधान महत्त्वाचे सैद्धांतिक संदर्भबिंदू राहिले आहेत. तत्त्वज्ञान व मानसशास्त्र या दोन शास्त्रांमध्ये जेम्सने केलेल्या बौद्धिक योगदानाचा खराखुरा फायदा कुलीनेच मीडबरोबर उचलला. † जेम्सच्या विचारसरणीचा व दृष्टिकोनाचा कुलीवर पडलेला प्रभाव नाकारता येण्यासारखा नसला तरी विल्यम जेम्सच्या ग्रंथांच्या वाचनाकडे वळण्यापूर्वीच कुलीच्या दृष्टिकोनाची रूपरेषा निर्धारित झालेली होती हे लक्षात घेणे योग्य ठरेल. आपण काही बाबतींमध्ये डार्विनचे उतराई आहोत असे कुलीनेच कबूल केले आहे. निसर्गाच्या सर्वसामान्य प्रक्रियेबाबत व निसर्ग-प्रक्रियेचे कशा प्रकारे अध्ययन करावे याविषयीच्या आपल्या दृष्टिकोनाचा उगम डार्विनने मांडलेल्या कल्पनांमधूनच झाला आहे हे कुलीने प्रांजळपणे कबूल केले आहे. जेम्स व डार्विनप्रमाणेच इमर्सन व गटे यांच्यापासूनही कुलीस बरीच स्फूर्ती मिळाली असल्याचे आढळते. कुलीच्या चिंतनपद्धतीवर यांच्या विचारांचा ठसा आपणांस बरेचदा जाणवतो. संबंध हयातभर चार्लस् कुलीच्या चिंतनावर इमर्सनने मांडलेल्या काही कल्पनांचा सतत प्रभाव राहिलेला आहे. मानवी स्वातंत्र्य व मानवाची सृजनशीलता, इमर्सनचे मानव-केन्द्री तत्त्वज्ञान व इमर्सनचा सर्वतोपरित्व प्रधान आदर्शवाद यांना कुलीच्या विचारांना घडविण्याच्या दृष्टीने बरेच महत्त्व आहे. जीवनाच्या एकत्वासंबंधीची व सेंद्रियसम्यकतेची कल्पना कुलीने गटेपासून उचललेली दिसते.

---

† कोझर; "मास्टर्स ऑफ सोशॉलॉजिकल थॉट;" वरून; पृ. ३१८

कुलीच्या चिंतनातून 'स्व'च्या स्वरूपासंबंधीचा त्याचा दृष्टिकोन व 'प्रतिबिंबित स्वत्व' संबंधीच्या कल्पनेचे त्याने केलेले स्पष्टीकरण यांना खास व आगळेच महत्त्व आहे. तत्त्वज्ञान व मानसशास्त्रात सारखीच गती असणाऱ्या विल्यम जेम्सचा व जेम्स एम्. वाल्डविन या सामाजिक मानसशास्त्रज्ञांचा याबाबतीत तो उतराई आहे वाल्डविन व जेम्स यांच्यापैकी कुलीने मांडलेल्या महत्त्वपूर्ण कल्पना घडविण्यात जेम्सचे असलेले योगदान जास्त महत्त्वपूर्ण आहे. मन व स्व यांच्या स्वरूपाबाबत कुलीने मांडलेल्या विचारांमधून जेम्सच्या विचारसरणीचेच प्रतिध्वनी उमटत असल्याचा प्रत्यय आपणांस येतो. 'दुसऱ्यांबरोबरच्या पारस्परिक क्रियांमधूनच आपल्या अंतर्विश्वाचा विकास होत असतो' असे म्हणणारा कुली जेम्सच्याच पावलावर पाऊल टाकून चालल्यासारखे वाटते. जेम्सच्या मतेही नवानुभवांना सुसंगत ठरेल अशाच प्रकारे मनोरचना परिर्वातित होत असल्याने संग्राहकता हेच आमच्या मनाचे प्रधान लक्षण आहे.

कुली विल्यम जेम्सचा किती जास्त प्रमाणात उतराई आहे याची प्रचीती कुलीने मांडलेल्या स्वत्वासंबंधीच्या कल्पनेचे परीक्षण करताना स्पष्टपणे येते. जेम्सनेच व्यक्तीस एकच नव्हे तर अनेक 'स्व' असतात ही कल्पना प्रथम मांडली आहे. अहं (I किंवा ज्ञाता) आणि मी (Known self किंवा ज्ञात स्व)यांच्यातील भिन्नतेचे स्पष्टीकरण प्रथमत: जेम्सनेच केले. व्यक्तीस ओळखणाऱ्या व व्यक्तीबाबत मानसप्रतिमा असणाऱ्या जेवढ्या व्यक्ती असतील तेवढे 'स्व' व्यक्तीस असतात ही कल्पनाही जेम्सचीच आहे. सारांशरूपात सांगावयाचे झाल्यास असे म्हणता येईल की जेम्सने मांडलेल्या कल्पनांच्या पायावरच कुली व मीड यांच्या सामाजिक मानसशास्त्राची इमारत उभी राहिली आहे. समाजशास्त्र व सामाजिक मानसशास्त्रातील भूमिकासिद्धांताचे मूलाधारही जेम्सच्याच विचारांमध्ये सापडतात.

वरील विवेचनावरून एक गोष्ट स्पष्टतया लक्षात येते. कुलीच्या विचारांना घडविण्यात समाजशास्त्रज्ञांपेक्षा इतिहासकार, मानसशास्त्रज्ञ व तत्ववेत्त्यांनाच प्रधान महत्त्व राहिले आहे. गॅब्रिअलटार्ड या फ्रेंच समाजशास्त्रज्ञाचा व लेस्टर एफ् वार्ड आणि फ्रँकलीन एच्. गिडींग्ज या अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञांचाच कुलीच्या विचारसरणीवर प्रभाव पडला असावा असे म्हणता येईल. कारण ह्या तिन्ही समाजशास्त्रज्ञांचे विचार कुलीच्या मनोवृत्तीशी जुळणारे होते. संस्कृती वा सभ्यतेच्या उदय व विकासात मानसशास्त्रीय तथ्यांना असणाऱ्या महत्त्वाचे वॉर्डने केलेले विवेचन कुलीच्या दृष्टीत समर्थनीयच होते. स्वजातिविषयक जाणिवेची गिडींग्जने मांडलेली कल्पना कुलीस मान्य होती असे दिसते.

प्रगतीच्या संकल्पनेमुळे अनेक समकालीनांच्या विचारांशी कुलीच्या विचारांचे सूत जमल्याचे आढळून येते. वॉर्ड, स्मॉल, समनर व गिडींग्जप्रमाणेच कुलीचाही

मानवसमाज प्रगतीच्याच दिशेने वाटचाल करीत आहे व 'प्रगती हेच समाजाचे प्रधान लक्षण होय' या तत्त्वावर विश्वास होता. त्यांच्याप्रमाणेच मनुष्य स्खलनशील असला तरी संस्कारांनी मानवात सुधारणा घडविता येते, मनुष्य हा मुळात लवचिक प्रकृतीचा आहे व म्हणूनच मानवाचे भविष्य उज्ज्वल आहे यावर त्याचा पूर्ण विश्वास होता. कुलीच्या या विश्वास व श्रद्धांचा सामाजिक संदर्भच द्यावयाचा झाल्यास कुलीच्या वेळच्या प्रगतिवादी व उदारमतवादी समाजसुधारकांनी निर्माण केलेल्या वैचारिक वातावरणाचाच निर्देश करावा लागेल.

कुलीचे समाजशास्त्रीय विचार

येथपर्यंत आपण चार्लस् कुलीच्या व्यक्तिगत जीवनाचा व कुलीच्या चिंतनास घाट देणाऱ्या बौद्धिक प्रभावांचा व विचारवंतांचाच संक्षिप्त आढावा घेतला आहे. यानंतर समाजशास्त्रीय विचारांमध्ये कुलीने कोणते योगदान दिले याच्या विवरणाकडे वळणे योग्य ठरेल. ज्या कल्पनांच्या मांडणीमुळे कुलीने समाजशास्त्राच्या इतिहासात स्वत:साठी वैशिष्ट्यपूर्ण असे स्थान प्राप्त करून घतले त्या काही प्रमुख कल्पनांचे विवेचन आम्ही खाली देत आहोत.

प्रतिबिंबित स्वत्वाची कल्पना

कुलीच्या विवेचनानुसार व्यक्तीच्या मनोरचनेचे व 'स्व'चे व्यक्तिभोवतालच्या सामाजिक विश्वातील वस्तू हे घटक आहेत. व्यक्तीच्या मनाच्या घडणीतील किंवा 'स्व'च्या निर्मितीतील घटकतत्त्वे म्हणून व्यक्तीचा ज्यांच्याशी संपर्क येतो अशा सर्व सामाजिक व भौतिक वस्तूंचा उल्लेख करता येईल. 'स्व' व 'समाज' हे उभयोत्पन्न आहेत किंवा जुळयांप्रमाणे त्यांचा एकाच वेळी जन्म होतो हे त्याच्या लिखाणातील त्याचे आवडते तत्त्व आहे. 'स्व' व 'समाज' यांच्यात अतुट संबंध आहे किंवा 'स्व' व 'समाज' यांच्यात सेंद्रिय दुवा आहे ही कल्पना कुलीच्या विवेचनातून वारंवार डोकावते. 'स्व' समाजापासून पृथक असत नाही व समाजाचेही 'स्व' शी अभिन्नत्वस्वरूपी नाते आहे. म्हणूनच 'स्व' व 'समाज' यांच्या पृथकतेसंबंधीची कल्पना ही प्रत्यक्षात अनुभवास न येणारी अशी अमूर्त कल्पना आहे. कुलीच्या म्हणण्याप्रमाणे समाज व व्यक्ती ही एकाच गोष्टीची सलग व विलग रूपे आहेत. जलप्रवाहातील प्रवाह व जलबिंदू यांना ज्या अर्थी पृथक मानता येईल त्याच अर्थी समाज व व्यक्ती एकमेकांपासून पृथक आहेत. म्हणूनच व्यक्तींचा विचार करताना सोयीचे म्हणून आपण व्यक्तीच्या सामाजिकस्वरूपाकडे किंवा समाजाशी व्यक्तींच्या असणाऱ्या एकरूपतेकडे दुर्लक्ष करून व्यक्ती समाजापेक्षा निराळ्या मानतो.

कुलीचा युक्तिवाद असा की व्यक्तीचा 'स्व' हा तिच्या इतरांशी होणाऱ्या पारस्परिक क्रियांचाच परिपाक किंवा परिणाम आहे. 'स्व'च्या विकासाची पद्धत

कुलीच्या मते म्हणून द्वंद्वात्मक आहे. 'स्व'च्या विकासात संज्ञापनास किंवा कल्पनांच्या आदानप्रदानास निर्णायक महत्त्व आहे. आपण काय आहोत याविषयी व्यक्तीस होणारी जाणीव दुसऱ्यांच्या आपल्याविषयीच्या काय कल्पना आहेत यासंबंधी व्यक्तीने बांधलेल्या अंदाजांचेच प्रतिबिंब असते. आपल्या भोवतालच्या व आपल्याशी संपर्क येणाऱ्या व्यक्तींच्या आपणाविषयीच्या मत-कल्पनांमधूनच आपली आपल्या 'स्व'विषयीची धारणा उत्पन्न होत असल्याने 'स्व'ची पृथकता काल्पनिकच ठरते. तू, तो किंवा ते या शब्दांना अर्थ असल्याखेरीज 'मी' या शब्दासही काही अर्थ राहत नाही. 'स्व'च्या या प्रतिबिंबात्मक स्वरूपाचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी कुलीने 'स्व'ची आरशाशी तुलना केली आहे. 'स्व' हा आरसा-स्वरूपीच आहे. आरशात ज्याप्रमाणे त्यापुढे येणाऱ्या गोष्टींचे प्रतिबिंब पडते त्याचप्रमाणे इतरांच्या व्यक्ती-विषयी असलेल्या कल्पनांचे प्रतिबिंबित रूप म्हणजेच व्यक्तीचे स्वत्व होय. कुलीने म्हटल्याप्रमाणे प्रत्येक व्यक्ती दुसरीसाठी एक आरसाच असते व त्यात दुसऱ्या व्यक्ती प्रतिबिंबित होत असतात. "Each to each a looking-glass; Reflects the other that dosth pass." *

पोषाख करताना, भांग पाडताना व इतर अनेक प्रसंगी आरशासमोर उभे राहून आपले रूप न्याहाळणारी व्यक्ती कपडे, टाय, भांगाची ठेवण ह्या तिच्याच गोष्टी तिला कितपत खुलून दिसतात हेच पाहत असते व त्या गोष्टी तिच्या मर्जी-प्रमाणे असल्यास व्यक्तीला आनंद होतो किंवा तिच्या कल्पनेप्रमाणे त्या गोष्टी तिचे रूप खुलविणाऱ्या नसल्या तर व्यक्तीस दुःख होते. 'स्व'चेही असेच आहे. कल्पनेने आपण दुसऱ्यांच्या मनात आपल्या राहणीविषयी, रीती-भाती, उद्दिष्टे, कृती व चारित्र्याविषयी काय कल्पना आहेत हे जाणून घेण्याचा प्रयत्न करतो. दुसऱ्यांच्या आपणाविषयी असणाऱ्या कल्पना जर आपल्या आपल्याविषयीच्या कल्पनांशी सुसंगत असतील तर आपणांस बरे वाटते व नाहीतर आपला फार विरस होतो. आपण मोठे उदार मनोवृत्तीचे आहोत या आपल्या समजुतीस धक्का देणारे उद्‌गार दुसऱ्यांनी काढल्याचे आपल्या कानावर आले तर आपणांस वाईट वाटते. आपल्या आपणासंबंधीच्या कल्पनांवर दुसऱ्यांच्या आपल्याविषयी असणाऱ्या कल्पनांचा इष्टानिष्ट परिणाम होत राहतो व अशाच पद्धतीने आपले 'स्व'त्व विकसित होत राहते.

प्रतिबिंबित 'स्व'त्वासंबंधी कुलीने मांडलेल्या कल्पनेचे विश्लेषण केल्यास आपणांस असे आढळून येईल की कुलीच्या कल्पनेत तीन घटकतत्त्वांचा त्रिवेणी-संगम झालेला आहे. ही घटकतत्त्वे पृथक्‌तया खालीलप्रमाणे मांडता येतील.

* कुली– 'ह्युमन नेचर अँड सोशल ऑर्डर" न्यूयॉर्क १९६४; पृ. १८४

(१) दुसऱ्या व्यक्तींच्या नजरेत आपण कसे दिसतो यासंबंधी व्यक्तीने केलेली कल्पना वा दुसऱ्या व्यक्ती आपणाकडे कोणत्या दृष्टीने पाहतात यासंबंधी व्यक्ती जो विचार करते तो प्रतिबिंबित 'स्व'त्वाच्या कल्पनेतील एक घटक आहे.

(२) दुसऱ्यांना आपण जसे दिसतो त्याच्या आधारावर इतरांचा आपल्याविषयी असणारा अभिप्राय किंवा आपल्या दिसण्यावरून इतरांनी आपल्याविषयी बनविलेले मत अमुक-अमुक प्रकारचेच आहे असा व्यक्तीने घेतलेला काल्पनिक निर्णय. बरेचदा इतरांशी बोलताना आपण म्हणतो "माहीत आहे मला तुमच्या दृष्टीने तर मी वेंधळा व आळशीच आहे." ह्या उद्‌गारांचे विश्लेषण केल्यास वरील घटकांचा आशय स्पष्टपणे लक्षात येईल.

(३) 'स्व'विषयक भावना हा प्रतिबिंबित 'स्व'त्वाच्या कल्पनेतील तिसरा घटक होय. इतरांचे आपणाविषयी अमुक प्रकारचे मत आहे असे कळले की बरेचदा आपणांस आपला अभिमान वाटतो. 'तो मोठा सरळमार्गी. कोणाच्या अध्यात ना मध्यात' हेच इतरांचे आपल्याविषयीचे मत आहे असे काल्पनिकतः जरी वाटले तरी त्यामुळे आपण सुखावतो. आपल्या 'स्व'ला बरे वाटते. दुसऱ्यांनी आपण त्यांना जसे दिसलो त्या आधारावर आपल्याविषयी बनविलेले मत अमुक प्रकारचे आहे हा विचार जसा 'स्व'साठी सुखद तसाच तो 'स्व'ला खटकणारा देखील असू शकतो. ‡

कुलीच्या विवेचनाप्रमाणे 'संज्ञापन' या सामाजिक प्रक्रियेतूनच 'स्व' उदयास येतो. संज्ञापन प्रक्रियेद्वारा 'स्व' व्यक्तीच्या जाणिवेच्या पृष्ठभागी येत असतो किंवा व्यक्तीच्या जाणिवेत प्रतिबिंबित होत असतो.

कुलीच्या 'प्रतिबिंबित स्व'त्वाच्या कल्पनेच्या परीक्षणावरून असे दिसते की (१) दुसऱ्या व्यक्तीच्या व्यक्तीच्या स्वत्वाविषयीच्या कल्पना, (२) व्यक्तीच्या स्वतःच्या 'स्व'विषयीच्या कल्पना, (३) दुसऱ्या व्यक्तींचा 'स्व'वर होणारा परिणाम व (४) 'स्व'चा इतर व्यक्तींवर होणारा परिणाम यांना 'स्व'त्वाचे स्वरूप ठरविण्यात प्रधान महत्त्व आहे. कुलीचा 'स्व'संबंधीचा हा दृष्टिकोन लक्षात घेतला तर व्यक्तीच्या मनात इतरांच्या तिच्याविषयी असलेल्या कल्पनांमध्ये व व्यक्तीच्या स्वतःविषयीच्या कल्पनांमध्ये अविरतपणे चालणाऱ्या द्वंद्वामधून किंवा त्यांच्यातील पारस्परिक क्रियांमधूनच 'स्व' साकारित होत असतो असे म्हणता येईल. कुलीची ही कल्पना अमूर्त स्वरूपाची असल्याने आकलनाच्या सोयीसाठी एखादे काल्पनिक उदाहरण घेणे इष्ट ठरेल. समजा 'अ' व 'ब' ह्या दोन व्यक्ती आहेत. 'अ' ने स्वतःसाठी एक हॅट विकत घेतली आहे तर 'ब' ने एक सूट विकत

‡ कोझर (पूर्वोल्लेखित) वरून पृ. ३०६

घेतला आहे. आपल्या उदाहरणातील एवढ्याच गोष्टी लक्षात घेऊन कुलीच्या 'स्व' संबंधीच्या कल्पनेची फोड करून दाखवायची झाल्यास ती खालीलप्रकारे करून दाखविता येईल.

(१) खरा 'अ' काय आहे हे फक्त विधात्यासच माहीत आहे.

(२) या 'अ'ची स्वत:विषयीची कल्पना:– डोक्यावर हॅट ठेवून आरशासमोर उभे राहून आपले रूप न्याहाळणाऱ्या 'अ'ला असे वाटते की 'वा चांगला दिसतो बुवा मी या हॅटमध्ये'.

(३) 'ब' ने आपल्याविषयी करून घेतलेल्या कल्पनेबद्दल 'अ' ने केलेली कल्पना. अशी कल्पना करताना 'अ' ला असे वाटते की " 'ब' ला देखील मी या हॅटमध्ये स्मार्ट दिसतो".

(४) आपल्या दिसण्याविषयीच्या 'ब'च्या कल्पनेच्या आधारे 'ब'ने आपल्याविषयी काय मत बनविले आहे किंवा 'ब' आपल्याविषयी काय विचार करीत आहे यासंबंधी 'अ' विचार करतो. असा विचार करताना 'अ' ला असे वाटते की "मी या हॅटमध्ये स्मार्ट दिसतो असे मला वाटत असल्याने त्याचा मला गर्व झाला आहे असे 'ब' ला वाटते किंवा असे 'ब' चे मत झाले आहे."

'अ' ला स्वत:विषयी काय वाटते यासंबंधी 'ब' ची कल्पना. 'ब' ला वाटते की "हॅट घातल्यामुळे आपण मोठे चांगले किंवा स्मार्ट दिसतो असेच 'अ' ला वाटत आहे."

'अ'च्या 'स्व'चा विकास अशा पाच भिन्न अवस्थांमधून होत असतो. नवीन सूट परिधान करणाऱ्या 'ब'च्या 'स्व'चा विकास कसा होतो हे वरील पाच अवस्थांच्या आधारेच दाखविता येईल. वरील उदाहरणात 'अ'च्या व 'ब'च्या जागांची उलटापालट केली व हॅट ऐवजी 'सूट' हा शब्द टाकला की 'ब'च्या 'स्व'त्वाच्या विकसनातील पाच अवस्था कोणत्या ते स्पष्टपणे दाखविता येईल.

मानसिक 'स्व'च्या विणल्या जाणाऱ्या धाग्यांमधून व त्यांच्या पारस्परिक क्रियांमधूनच समाज साकारित होतो असे कुलीचे म्हणणे आहे. तो म्हणतो "Society is an inter weaving and inter working of mental selves."‡ "मी तुझ्या मनात डोकावून पाहताना तुझे मन माझ्या मनासंबंधी काय विचार करीत आहे याचीच विशेषेकरून कल्पना करीत असतो. या विचार वा कल्पनेतच तुझे मन मी तुझ्या मनासंबंधी काय विचार करीत आहे यासंबंधी करीत असलेला विचार वा कल्पनाही मिसळून जाते व एकमेकांविषयी कल्पना करीत बसण्याचा

---

‡ कोझर "मास्टर्स ऑफ सोशॉलॉजिकल थॉट" पृ. ३०६

हा खेळ मोठा क्लिष्ट व गुंतागुंतीचा होत जातो. या खेळात मी तुझ्यापूर्वीच माझे मन तयार करून ठेवतो व तूही तसेच करशील अशी अपेक्षा बाळगतो. अशा काल्पनिक चाली जो करीत नाही किंवा करू शकत नाही तो या खेळात नाहीच असे म्हणावयास हरकत नाही" * 'स्व' विकसनाच्या खेळाबद्दल कुलीने काढलेले हे उद्‌गार महत्त्वपूर्ण आहेत. बुद्धिबळाच्या खेळात पट मांडून एकमेकांसमोर बसलेल्या खेळाडूंच्या मनात एकमेकांच्या चालींविषयी जसा सतत विचार व पूर्वतयारी चालू असते त्याचप्रमाणे पारस्परिकक्रिया करणाऱ्या व्यक्तींचे आहे.

व्यक्तींमधील सातत्यपूर्ण पारस्परिक क्रियांमुळे व एकमेकांविषयीच्या त्यांच्या धारणांचे आणि एकमेकांसंबंधीच्या त्यांनी केलेल्या मूल्यांकनाचे आदानप्रदान होत राहिल्यामुळे अनेक निरनिराळ्या दृष्टिकोनांमध्ये सुसंवादित्व निर्माण होत असते. समाज व्यक्तीच्या मनोविश्वात अंतर्भूत होऊन व्यक्तीच्या 'स्व'चाच एक भाग होत जाणे हा व्यक्तीव्यक्तींमधील पारस्परिक क्रियांचाच परिणाम आहे. पारस्परिक क्रिया करणाऱ्या व्यक्तींमध्ये दुवे जोडून त्यांच्यात सेंद्रिय सम्यकता समाजाद्वाराच निर्माण होते.

समाजाबाबतचा जीववादी दृष्टिकोन

व्यक्तींचे जीवन पृथक्तया अभ्यासता येत नाही व समजावूनही घेता येत नाही हा विचार कुलीच्या विचारसरणीवर सेंद्रियवादाची छाप दर्शविणारा आहे. "आपले जीवन" कुली म्हणतो "एक मानवी समस्तताच आहे व मानवीजीवनाचे खरेखुरे ज्ञान करून घ्यावयाचे असेल तर मानवीजीवनाच्या अभिन्नत्वाचाच विचार केला पाहिजे. मानवजीवनाचे खंड पाडले तर जीवन नि:सार व अर्थहीन होऊन जाईल." †

कुलीचे समाजशास्त्र पूर्णत्ववादी दृष्टिकोनाच्याच परंपरेतील समजावयास हवे. ह्या दृष्टिकोनाप्रमाणे कोणत्याही घटनेच्या घटकतत्त्वांमध्ये तिचे स्वरूप पृथक करता येणे शक्य नसते. घटकतत्त्वांच्या संगमातून अस्तित्वात येणारी घटना समजावून घ्यावयाची असेल तरी त्या घटकतत्त्वांच्या अलग अलग ज्ञानाच्या आधारे समजावून घेता येत नाही तर तिचे संपूर्ण सम्यक स्वरूपातच आकलन होऊ शकते. समाज-स्वरूपाच्या आकलनासाठी कुलीने हीच पूर्णत्ववादी भूमिका घेतली आहे. कुलीच्या मतानुसार निरनिराळ्या सामाजिक प्रक्रियांचा समाज हा विपाक आहे. ह्या प्रक्रिया परस्परांशी पद्धतशीरपणे निगडित झाल्या आहेत. समाज हा कुलीसाठी सेंद्रियवत आहे. सामाजिक प्रक्रिया ह्या सेंद्रियस्वरूपी समाजाचे घटक असून

---

* कोझरवरून पृ. ३०६

† कुली "सोशल प्रोसेस" साउथ इलिनॉय युनिव्हर्सिटी प्रेस, १९६६ पृ. २८

त्यांच्यातील पारस्परिक क्रियांमुळेच त्यांचे अस्तित्व राहते व संवर्धन होत असते. निरनिराळ्या प्रक्रियांच्या पारस्परिक क्रियांमधून साकारित व संवर्धित होणाऱ्या या पूर्णत्वाची (समाजाची) रचनाच अशा प्रकारे झालेली आहे की समाजाच्या एका भागात काही घडले तर त्याचे पडसाद अन्य सर्व भागांमधून उमटतात.

समाजाबाबतचा जीववादी व पूर्णत्ववादी दृष्टिकोन स्वीकारणाऱ्या कुलीने उपयुक्तता व व्यक्तिस्वातंत्र्य यांचा पुरस्कार करणाऱ्या अभिजात अर्थशास्त्रज्ञांच्या व हर्बर्ट स्पेन्सरच्या विचारांवर काय आक्षेप घेतले असतील हे समजणे फारसे कठीण नाही. मानवस्वभावाच्या जडण-घडणीविषयी विशिष्ट दृष्टिकोन दाखवणाऱ्या कुलीस अभिजात अर्थशास्त्रज्ञांचे व स्पेन्सरचेही अनेक विचार मुळातच पटले नाहीत. व्यक्तिसुखाच्या व स्वातंत्र्याच्या कल्पनेस श्रमविभाजनाच्या उदय व विकासात प्रधान महत्त्व आहे असे प्रतिपादन अभिजात अर्थशास्त्रज्ञांद्वारा केले जात असे. 'बहुतांचे जास्तीत जास्त कल्याण' हेच त्यांच्या मते समाजापुढील ध्येय होते. कुलीच्या मते या सर्व कल्पना मानव-स्वभावाशी विसंगत व मानव-स्वभावाच्या घडणीविषयी गैरसमज पसरविणाऱ्याच आहेत. समाज जर घटक-तत्त्वांचे अभिन्न स्वरूप असेल तर तेथे आपपर भावास स्थानच राहत नाही. माझे सुख इतरांच्या सुखांपासून पृथक मानता येतच नाही. हे माझे ते तुझे हा विचारच भ्रमोत्पन्न आहे. समाज या संज्ञेस आमच्या नजरेत काही अर्थ हवा असल्यास व समाजाचे खरेखुरे ज्ञान करून घ्यावयाचे असल्यास समाज हे एक अभिन्न पूर्णत्व आहे हेच नेहमी लक्षात ठेवले पाहिजे. समाजाबाबतचा हा दृष्टिकोन कुलीच्या विचारांप्रमाणेच काही मानवशास्त्रज्ञांच्या व काही युरोपियन समाजशास्त्रज्ञांच्या विचारास प्रभावित करणारा ठरला आहे. समाजाबाबतच्या ह्या दृष्टिकोनास विचारसरणीत प्राधान्य दिल्याने विचारकाचे चिंतन स्थिति-स्थापकतावादीच होत जाते का ? ह्या प्रश्नाचे उत्तर शोधणे मोठे उद्बोधक ठरेल यात शंका नाही. दरखीम, कुलीसारख्या सेंद्रियवाद्यांच्या सामाजिक चिंतनाची क्रांतिकारक विचार-सरणीशी तुलना करता येईल व असे तुलनात्मक अध्ययन लाभदायकही ठरेल. पण स्थलाभावी ह्या दिशेकडे वळण्याचा मोह टाळावा लागत आहे.

प्राथमिक गट

प्राथमिक गटांच्या स्वरूप व महत्त्वासंबंधी कुलीने मांडलेल्या विचारांमुळेच कुलीस समाजशास्त्रात मान्यता व प्रसिद्धी प्राप्त झाली. समाजाबाबतच्या सेंद्रिय-वादी दृष्टिकोनाचाच प्राथमिक गटाची कल्पना हा एक परिणाम असे म्हणता येईल. मानव हा गट करून राहणारा व निरनिराळ्या गटांमधून जीवन व्यतीत करणारा प्राणी आहे हे तर सर्वसामान्य तथ्य आहे. ज्या निरनिराळ्या गटांमधून व्यक्ती वावरते, आपले जीवन घालविते त्यापैकी कोणत्या गटांना व्यक्ती व समाज

यांच्यात एकरूपता-अभिन्नता निर्माण करण्याच्या दृष्टीने निर्णायक महत्त्व आहे यासंबंधीच्या त्याच्या चिंतनामधूनच प्राथमिक गटाची संकल्पना उदयास आली. कुलीसाठी प्राथमिक गट हे एकात्मता-निर्माण करणारे तत्त्वच असून व्यक्ती व समाज यांच्यातील आप-परता त्यांच्याच माध्यमाद्वारा विलयास जाते. पाणी हे ज्याप्रमाणे दोन वेगवेगळ्या पदार्थांना एकरूप करून टाकते त्याचप्रमाणे प्राथमिक गटांमुळेच समाज व व्यक्ती एकात्म-एकरूप होऊन जातात. प्राथमिक गटांची त्याने दिलेली व्याख्या सर्वपरिचितच आहे. समाजशास्त्राच्या प्रत्येक विद्यार्थ्यास ती असावयास हवी. प्राथमिक गटाच्या संकल्पनेचा कुलीसाठी असणारा अर्थ कोणता ते जाणून घेण्यासाठी त्याने दिलेली व्याख्या मुळातूनच लक्षात घ्यावयास हवी. कुली म्हणतो. By primary groups, I mean those characterised by intimate face to face contact and co-operation. They are primary in several senses but chiefey in that they are fundamental in forming the social nature and ideals of individual." * "सहकार्य व घनिष्ठ आणि सम्मुखी स्वरूपाचे संबंध असणाऱ्या व्यक्तींच्या गटांनाच मी प्राथमिक गट मानतो. असे गट अनेक अर्थांनी प्राथमिक असतात पण मुख्यत्वेकरून व्यक्तींचे आदर्श व व्यक्तींचा सामाजिक स्वभाव घडविण्याच्या दृष्टीने त्यांना मूलभूत महत्त्व असते." या अवतरणावरून हे स्पष्टच आहे की घनिष्ठ सम्मुखी संबंध व सहकार्य ही लक्षणे असणारे गटच कुलीच्या मताप्रमाणे प्राथमिक गट मानावयास हवेत. व्यक्तीचे आदर्श व व्यक्तीचा सामाजिक स्वभाव घडविण्यात या गटांना मूलभूत महत्त्व असल्याने कुली त्यांना प्राथमिक मानतो. मुखामुखी संबंधांचे व घनिष्ट साहचर्याचे व्यक्तींवर जे मानसशास्त्रीय परिणाम होतात त्यांना प्राथमिक गटांच्या स्वरूपाच्या दृष्टीने बरेच महत्त्व आहे. घनिष्ठ साहचर्यामुळे व्यक्तींमधील आप-परभाव विलयास जातात व व्यक्ती गटाशी पूर्णतया तद्रूप होतात. गटाची उद्दिष्टे व व्यक्तींची उद्दिष्टे यांच्यात भेदच राहत नाही व व्यक्तिजीवन गट-जीवनाशी पूर्णपणे समरस होऊन जाते. प्राथमिक गटांमधून 'मी'ची जागा 'आम्ही' ह्या शब्दाने घेतली जाते. महाभारतातून चित्रांगद गंधर्वाने दुर्योधनादिकांना कैद केल्याचे वृत्त कळताच युधिष्ठिराने काढलेले उद्गार फार समर्पक आहेत. "आपसात ते शंभर व आम्ही पाच असलो तरी बाहेरच्यांसाठी मात्र आम्ही एकशेपाच आहोत" असे म्हणणारा युधिष्ठिर प्राथमिक गटाची भावनाच व्यक्त करतो.

प्राथमिक गटांमधून व्यक्तिव्यक्तींमधील आपपरभाव नष्ट होतो व व्यक्ती गटाशी पूर्ण एकजीव होऊन जातात याचा अर्थ प्राथमिक गटात व्यक्तीमधील

---

* कुली –"सोशल ऑर्गनायझेशन" पृ. २३

परस्परसंबंधातून फक्त प्रेम व सहकार्याचीच प्रचीती येते असा होत नाही. कुलीने प्राथमिक गटाच्या स्वरूपाबाबत केलेल्या विवेचनातून बरेचदा असाच अर्थ काढला जातो. पण असा अर्थ काढणे म्हणजे कुलीच्या विवेचनास विपर्यस्त स्वरूप देणे होय. प्राथमिक गटातही व्यक्तीच्या परस्परसंबंधात स्पर्धा व संघर्ष आढळतात. कुटुंबात भांडणेच होत नाहीत किंवा भावा-भावांमध्ये स्पर्धाच आढळत नाही असे म्हणणे म्हणजे सत्याकडे डोळेझाक करणे होय. 'घरोघरी मातीच्याच चुली' या म्हणीप्रमाणे हेवेदावे, तणातणी, स्वार्थसाधुवृत्तीचा प्रत्यय प्राथमिक गटांमधूनही येतोच. पण प्राथमिक गटांचे वैशिष्टच हेच की या गटांमधून हेव्यादाव्यांवर व स्वार्थसाधुपणावर संघ-जाणिवेची बंधने असतात व गटातील सभासदांकडून या बंधनांचे उल्लंघन सहसा होत नाही. व्यक्तींना महत्त्वाकांक्षा नसतात असे नाही पण महत्त्वाकांक्षांच्या पूर्तीसाठी धडपडणारी व्यक्ती नेहमी गटातील इतरांकडून आपणांस चांगले म्हणवून घेण्याचा प्रयत्न करीत असते.

घनिष्ठ साहचर्य व मुखामुखीसंबंध ही प्राथमिक गटाची व्यवच्छेदक लक्षणे मानली तर कुलीने दर्शविल्याप्रमाणे कुटुंब, सवंगड्यांचा गट, शेजार यांसारख्या गटांमधूनच या लक्षणांचा पूर्णविकास होण्याची शक्यता असते. कुटुंबातील व्यक्ती दिवसाकाठी बराचसा वेळ एकमेकांच्या संपर्कात येतात. स्वार्थत्याग, बंधुभाव, सहकार्यासारख्या वैशिष्टयांची निर्मिती याच गटांमधून होते. स्वतःचे हित पाहणे हा सर्वच प्राणिमात्रांचा स्वभावधर्म आहे. पण केवळ स्वहितसाधना म्हणजेच जीवन-सर्वस्व नाही तर प्रसंगी स्वहिताचा विचार बाजूस ठेवून दुसऱ्यांसाठी झटण्यातही आगळेच सुख आहे हे व्यक्ती याच गटांमधून प्रथमतः शिकत असते व या शिक्षणा-मुळेच प्राथमिक गटातील सभासदांमधील परस्परसंबंध हे केवळ स्वार्थापोटीचे संबंध राहत नाहीत. या संबंधामध्ये नेहमी परहितबुद्धी डोकावत असते. प्रेम, सहानुभूतीसारख्या चिवट धाग्यांनी व्यक्ती एकमेकांशी जोडल्या जातात. स्वार्थास बंधन घालणे, त्रासाचे असताही दुसऱ्यासाठी झीज सोसणे व गटासाठीच व्यक्ती आहे ही भावना व्यक्तीत निर्माण करणे ही कार्ये प्राथमिक गटांद्वाराच पार पाडली जातात. स्वकेंद्री किंवा स्वार्थकेंद्री व्यक्तीस गटाभिमुख बनविणे हे प्राथमिक गटाचेच कार्य आहे. पण व्यक्तींमधील परस्पर संबंधातून अस्तित्वात येणारे सर्वच गट या प्रकारचे नसतात. गटांचा दुसराही एक प्रकार दर्शविता येईल. काळ्याविरुद्ध ज्याप्रमाणे पांढरा त्याचप्रमाणे प्राथमिक गटाच्या स्वरूपाविरुद्ध स्वरूप असणारे काही गट असतातच. ज्या गटांमधील व्यक्तीच्या परस्परसंबंधांचे अधिष्ठान 'कामा-पुरता मामा' या म्हणीने उत्तम प्रकारे व्यक्त होते असेही गट असतात. कुलीने या प्रकारच्या गटांसाठी विशिष्ट संज्ञा वापरलेली नसली तरी कुलीनंतर या कारच्या गटांसाठी 'दुय्यम गट' हीच संज्ञा रूढ झालेली आहे. करारात्मक संबंधांनी

परस्परबद्ध झालेल्या व्यक्तींच्या गटात इतरांशी व्यक्तीच्या होणाऱ्या क्रियांपासून व्यक्तीस जो फायदा मिळतो तोच व्यक्तीस इतरांशी संबंध ठेवण्यास उद्युक्त करीत असतो. म्हणजे अशा गटांमधून स्वार्थ किंवा वैयक्तिकहित हेच व्यक्तीमधील परस्पर संबंधांचे अधिष्ठान बनते. व्यक्तीव्यक्तींमध्ये स्वार्थभावनेने प्रस्थापित होणाऱ्या अशा संबंधांना आपण साधन-स्वरूपी संबंध (instrumental relation) म्हणू शकतो. प्राथमिक गटांमधील परस्परसंबंधांची जात या संबंधापेक्षा मूलभूतपणे निराळी आहे. प्राथमिक गटामधून 'ब' शी संबंध ठेवल्याने मला असा असा लाभ होईल असा विचार करून 'अ' हा 'ब' शी संबंध ठेवत नाही. स्वार्थ साधण्याचे एक साधन म्हणून 'ब' चा विचार केला जात नाही तर 'ब' शी असणाऱ्या संबंधास अ च्या दृष्टीने एक आंतरिक मूल्य असते. प्राथमिक गटांमधून व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तींचे मूल्यांकन करताना त्या व्यक्तीपासून आपणांस कोणकोणते फायदे मिळतात किंवा मिळण्याची शक्यता आहे याचा विचार करीत बसत नाही. या गटांमधून व्यक्तीस 'व्यक्ती' म्हणूनच महत्त्व असते. प्राथमिक गटांमधून आढळणारे परस्पर-संबंध हे व्यक्ती-व्यक्तींमधील संबंध असतात, भूमिकांमधील नव्हे. दुकानदार व गिऱ्हाइक हा भूमिका-संबंध म्हणता येईल पण कुटुंबात असणारे संबंध मालक-नोकर, स्वैपाकीण व भोजनेच्छू यांच्यातील संबंधांसारखे नाहीत तर त्या संबंधांना वैयक्तिक जिव्हाळ्याची झालर आहे, परस्परांच्या सुखदुःखात वाटेकरी होण्याची वृत्ती आहे व एकमेकांसाठी वाटेल ते करण्याची तयारी आहे. सेवांच्या आदान-प्रदानावर किंवा स्वार्थाच्या थंडगार हिशेबावर प्राथमिक गटातील संबंधांचे अधिष्ठान नसल्याने या गटातील व्यक्तींमध्ये आढळणारे ऐक्य किंवा एकात्मता पूर्णरूपी आहे. या गटांमधून व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तींचा, त्या बऱ्या-वाईट जशा असतील तसा स्वीकार करीत असते. व्यक्तीची इतर व्यक्तींशी असणारी समरसता इतकी व्यापक व सखोल असते की पायास ठेच लागताच डोळ्यात पाणी येते त्याचप्रमाणे एकास होणाऱ्या सुखःदुखाची बाधा सर्वांनाच होते. प्राथमिक गटांमधून व्यक्तीस मिळणाऱ्या प्रेम, ऊब सहानुभूतीची आणि दुय्यम गटांमधून संबंधांमध्ये आढळणाऱ्या अवैयक्तिकता व थंडगार हिशेबी वृत्ती यांची तुलना केली तर व्यक्ति-जीवनात प्राथमिक गटांना काय महत्त्व आहे ते सहजतया लक्षात येईल.

प्राथमिक गटाच्या स्वरूपाचे सर्व सार 'आई' या एका शब्दात उतरले आहे. गृहिणी या नात्याने आईची कार्ये तरी कोणती हा प्रश्नच थोडासा विचित्र वाटतो. नोकरदार म्हणून दिवसाकाठी ठराविक तास पगारी नोकर काम करतो. पण गृहिणी काही पगारी नोकर नाही. त्यामुळे तिच्या घरातील कार्याविषयीची कल्पनाच अती संदिग्ध आहे. 'खस्ता खाणे' या एकाच शब्दाने गृहिणी–आई करीत असलेल्या कार्यांचा निर्देश होऊ शकेल. पण इतक्या खस्ता खाणारी 'स्त्री' घरातील इतर

आपला गैरफायदा घेत आहेत किंवा इतरांकडून आपले शोषण होत आहे असे कधीच मानीत नाही. कारण तिचे सर्वश्रम व्यक्तीसाठी म्हणून नव्हे तर कुटुंबासाठी-कुटुंबाच्या भल्यासाठी असतात. आपल्या गरजांना कात्री लावून, फाटके कपडेही घालून मुलाबाळांना चांगले शिक्षण मिळावे म्हणून धडपडणारे आईबाप भविष्य-कालीन स्वार्थावर नजर ठेवून तसे करतात असे म्हणणे अत्यंत निर्दयपणाचे ठरेल. आईला मुलांच्या जीवनात 'आई' म्हणूनच स्थान असते. प्राथमिक गटांमध्येच व्यक्तीची गट व इतर व्यक्तींप्रतीची निष्ठा निःस्वार्थी निर्हेतुक असते.

कुलीने मांडलेली 'प्रतिबिंबित स्व'ची कल्पना प्राथमिक गटाच्या कल्पनेशी संबंध राखून असल्याचे दाखविता येईल. 'प्रतिबिंबित स्व'च्या कल्पनेच्या स्पष्टी-करणात आपण हे पाहिले आहे की इतरांच्या आपल्याविषयीच्या कल्पना तसेच मतांबाबतची संवेदनशीलता व इतरांच्या कल्पना व मतांप्रती व्यक्तीची होणारी प्रतिक्रिया यांना 'प्रतिबिंबित स्व'च्या कल्पनेत महत्त्व आहे. इतरांच्या मतांची व कल्पनांची कदर करण्याचे शिक्षण प्राथमिक गटांमधूनच प्रथमतः मिळते. स्वार्थ-केन्द्री व्यक्तीस दुसऱ्यांच्याही इच्छा व गरजांचा विचार करण्याचे व दुसऱ्यांच्या इच्छा व गरजांसाठी स्वतःच्या स्वार्थ-साधनेवर बंधने घालण्याचे शिक्षण प्राथमिक गटांमधूनच मिळत असते. जीवन ही एक तडजोड आहे व जीवनात बरेचदा स्वतःचा स्वार्थ बाजूस ठेवून इतरांच्या सुखासाठी झटणे आवश्यक असते हे व्यक्ती प्रथमतः प्राथमिक गटांमधूनच शिकत असते. समाज-जीवनात या देवाण-घेवाण वृत्तीस किती महत्त्व आहे हे लक्षात घेतले तर प्राथमिक गटांमधून व्यक्तीवर होणाऱ्या संस्कारांचे स्वार्थाभिमुख व्यक्तीस 'सामाजिक व्यक्ती' बनविण्यातील महत्त्व स्पष्टतया लक्षात येईल. दुसऱ्यांच्या जागी स्वतःस कल्पिणे, त्यांच्या हिताहिताची जाणीव ठेवणे, जरूर पडल्यास आपला स्वार्थ बाजूस सारून दुसऱ्यां-साठी झटणे, दुसऱ्यांच्या विचार-मतांबाबत सहिष्णु वृत्ती बाळगणे वगैरे अनेक असे गुण आहेत की ज्यांच्या संवर्धनाखेरीज सामाजिक जीवनच शक्य नाही. या गुणांच्या व्यक्तींवरील संस्कारांच्या दृष्टीने प्राथमिक गटांना अनन्यसाधारण महत्त्व आहे.

मागे आम्ही म्हटले आहे की कुलीच्या समाजविषयक चिंतनावर प्रगतिवादी विचारसरणीची छाप आहे. पण कुलीची सामाजिक प्रगतीबाबतची कल्पना भौतिक-वाद्यांच्या प्रगतीच्या कल्पनेपेक्षा एकदमच निराळी आहे. समाजाचा आर्थिक विकास व भौतिक सुख-संपन्नतेस मानवी प्रगतीची गमके मानावयास कुली तयार नाही. प्रगतिविषयक कुलीचे विचार प्राथमिक गटाच्या संकल्पनेशीच संबंधित आहेत. प्राथमिक गटांच्या लक्षणांचा व आदर्शांचा कुटुंबाच्या माध्यमाद्वारा समुदायांमधून राष्ट्रा-राष्ट्रांमधून व शेवटी सर्व जगातून प्रसार होत जाणे म्हणजेच मानवी प्रगती असा अर्थ आपणांस कुलीच्या प्रगतिविषयक विचारांवरून काढता येण्यासारखा

आहे. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे झाल्यास 'वसुधैव कुटुंबकम्' वृत्तीच्या प्रभावाने अखिल विश्वातील मानवांचे जीवन व्यापणे व प्रदेशा-प्रदेशांमधून, समाजा-समाजांमधून व राष्ट्रा-राष्ट्रांमधून मानव-समुदाय एकमेकांशी बंधुभावाने बद्ध होणे म्हणजेच मानवी प्रगती असा कुलीच्या विचारांचा रोख आहे. कुलीसंबंधी लिहिताना जॉर्ज एच्. मीडने म्हटले आहे की कुली ज्या अमेरिकन समुदायाचा घटक होता त्या समुदायाच्या जीवनाचे प्रतिबिंबच त्याच्या विचारांमध्ये पडले आहे. † मानव-जातीच्या प्रगतीसंबंधी मानवा-मानवांमधील बंधुभावासंबंधी कुलीच्या विचारांमधून व्यक्त होणारा आशावादी दृष्टिकोन अनेक ऐतिहासिक घटनांनी छिन्नविच्छिन्न करून टाकला आहे. व्यावहारिक जगाने कुलीसारख्या विचारवंतांच्या आशावादी दृष्टिकोनावरून नेहमीच नांगर फिरविलेला आढळतो. सर्वांनी बंधुभावाने राहावे व जग किंवा विश्व आपले कुटुंबच मानावे हा विचार प्राचीन कालापासूनच अनेक द्रष्टयांनी व विचारवंतांनी वारंवार व्यक्त केला आहे. पण जगावर नेहमीच दुर्योधनी वृत्तीची पकड राहिली आहे व म्हणूनच सतत लागणाऱ्या शोधांमुळे युद्धाची संहारकता व भयानकता वाढत गेलेली असली तरी आजही युद्धास पूर्णविराम मिळण्याची चिन्हे दिसत नाही. ज्यांना जगाच्या व्यावहारिक वृत्तीचा कटु अनुभव आलेला आहे व मानवानेच मानवास पशुकोटीत नेऊन बसविले असून मानवच मानवाचा खरा मारेकरी आहे याची दारुण प्रचीती ज्यांना आली आहे अशा विचारवंतांना कुलीसारख्यांच्या विचारांमधील आशावाद पोकळ वाटल्यास नवल नाही. तत्त्वचिंतनिकांनी व साधुसंतांनी विश्व-कुटुंबाच्या सुखकर कल्पना कराव्या व कठोर स्वार्थ आणि मतलबाने त्या कल्पनांना देव्हाऱ्यातील देवांसारखे निष्प्रभ करून सोडावे हा प्रकार आजपर्यंत तरी चालत आला आहे.

कुलीचा मानवसमाज व त्याचे भवितव्य यासंबंधीचा दृष्टिकोन आशावादी होता यात संशयच नाही. प्राथमिक गटातील आदर्शांचे विशालकाय गटांमधूनही प्रसरण झाले तर अखिल मानवजात सुखी होईल या विचाराचे प्रतिध्वनीही त्याच्या 'सामाजिक प्रगती' संबंधीच्या दृष्टिकोनातून उमटतात पण याचा अर्थ कुलीच्या कल्पनारम्यतेने त्यास व्यावहारिक जीवनातील विसंगती, तणाव व संघर्षांकडे डोळेझाक करावयास लावली असा होत नाही. आपण ज्यात राहतो ते विश्व किती विसंगतीने भरलेले आहे, त्या विश्वात किती उणिवा आहेत याची त्यास स्पष्ट कल्पना होती. सामाजिक समस्यांबाबत कुलीने मांडलेले विचार लक्षात घेतले किंवा अनेक आणीबाणीच्या सामाजिक प्रसंग व घटनांची त्याने केलेली मीमांसा पाहिली तर व्यावहारिक जगातील त्रुटींची त्यास स्पष्ट जाणीव असल्याचे आढळून येईल.

---

† कोझर (पूर्वोल्लेखित) वरून; पृ. ३०९

व्यवहारात मानव मानवावर अन्याय करतो, मानवच मानवाचे शोषण करतो व मानवानेच मानवी जीवन दुःसह्य करून टाकले आहे याची जाणीव ठेवणाऱ्या कुलीने या गोष्टींच्या निराकरणास्तव कोणते उपाय किंवा तोडगे सुचविले ? समाजजीवनातील अपूर्णता, सामाजिक समस्या व समाजविघटनाबाबत कुलीच्या व दरखीमच्या दृष्टिकोनात आश्चर्यजनक सारखेपणा आहे. दरखीमच्या समाजविषयक चिंतनातील 'प्रमाणकशून्यते'सारखी महत्त्वपूर्ण संकल्पना कुलीच्याही विचारांमधून डोकावते. सामाजिक जीवनातील त्रुटी, विसंगती व तणावांच्या निर्मूलनासाठी कुलीने सुचविलेल्या उपाययोजनांचे स्वरूप दरखीमने सुचविलेल्या उपाययोजनांसारखे आहे. पण दोघांचाही समाजाकडे बघण्याचा दृष्टिकोन निरनिराळा आहे. पारसन्सने म्हटले आहे, "Durkheim was the theorist of society as an object of the external world; Cooley was the theorist of society as a part of the individual self." * "सिद्धांतकार याअर्थी दरखीमसाठी समाज हे व्यक्तींना बाह्य असणाऱ्या विश्वातील एक तथ्य होते तर कुलीच्या समाजासंबंधीच्या सिद्धांतात समाजाचा व्यक्तींच्या व्यक्तिमत्त्वाचाच एक अंश म्हणून विचार करण्यात आलेला आढळतो". दरखीम व कुली दोघेही समाजाचेच सिद्धांतकार पण दरखीमसाठी समाज व्यक्तीच्या भावविश्वास बाह्य असणाऱ्या विश्वातील घटक ठरतो तर कुलीसाठी समाज हा व्यक्तीच्या भावविश्वाचा किंवा 'स्व'चा अविभाज्य भाग ठरतो. पारसन्सने कुलीच्या विचारांचे समीक्षण करताना कुलीच्या दृष्टिकोनावर केलेली टीका काही ठिकाणी कठोर स्वरूपाची भासली तरी पारसन्सने अधोरेखित केलेली एक बाब मान्य करण्यास हरकत नाही. पारसन्सने दाखविल्याप्रमाणे कुलीसाठी समाज हे एक मानसिक तथ्य आहे.

'स्व'च्या जडणघडणीसंबंधी कुलीचा दृष्टिकोन मानसशास्त्रवादीच आहे. पण 'स्व'च्या जडणघडणीच्या प्रक्रियेचे विवरण करताना कुलीने मानसशास्त्रवादी स्पष्टीकरणाचा अतिरेक केला आहे अशी टीका करण्यात येते. कुलीच्या विचारांचे परीक्षण करणाऱ्या समीक्षकांच्या मते कुलीच्या विचारांमधील हा अत्यंत महत्त्वाचा दोष आहे. 'स्व'च्या निर्मितीत मानसशास्त्रवादी तथ्यांवर त्याने दिलेला भर अतिरेकी स्वरूपाचा आहे असे मानले तरी कुलीसारख्या विचारकांनी मानसशास्त्रवादी दृष्टिकोनाच्या केलेल्या उपयोगामुळेच एक महत्त्वाचा कार्यभाग सिद्धीस गेला आहे. बाह्य सामाजिक विश्व व व्यक्तीचे मन यांच्यातील द्वैत पृथकत्व गृहीत धरणाऱ्या विचारसरणीतील दोष स्पष्ट करण्यासाठी हा पवित्रा उपयुक्त ठरला

---

* कोझरवरून; पृ. ३१०

आहे. फ्राइड, जेम्स व मीड यांच्यावरोबरच कुलीनेही 'बाह्य सामाजिक विश्व व मन यांच्यातील पृथकत्वाचा दावा फोल आहे' हे स्पष्ट करण्यास हातभार लावला आहे. व्यक्ती व समाज, 'स्व' व 'पर' अमीट एकत्वाने परस्परबद्ध झालेले आहेत ह्या कल्पनेतून निघणाऱ्या सर्व सूक्ष्मातिसूक्ष्म अर्थाचे सविस्तर विवेचन कुलीने केले आहे. मानव जे समाज-जीवन जगतो व त्याचे इतरांशी जे संबंध येतात ते संबंध व त्याचे समाजजीवन त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचे घटक कसे बनतात याविषयी कुलीने केलेले विवेचन विस्तृत व वैशिष्ट्यपूर्ण आहे.

मानव-वर्तनाचे अध्ययन कसे करावे याविषयी कुलीचा दृष्टिकोन कोणता ? वर्तनाचे अध्ययन करावयाचे झाल्यास वर्तन करणाऱ्या व्यक्तीसाठी त्या वर्तनाचा काय अर्थ आहे हे लक्षात घेणे नितांत आवश्यक आहे अशीच भूमिका कुलीने स्वीकारलेली दिसते. पाहणे व समजणे या दोन गोष्टी भिन्न आहेत. मूर्तीपुढे भाविकाने हात जोडलेले 'पाहणे' हा एक भाग आहे व भाविकाचे ते वर्तन समजणे हा सर्वस्वी निराळाच भाग आहे. अध्ययनास जर काही मौलिकता प्राप्त करून घ्यावयाची असेल तर वर्तनाचे अध्ययन केवळ अवलोकनापुरते मर्यादित ठेवणे योग्य ठरणार नाही, आपणास त्या वर्तनाच्या गाभ्यास हात घालता आला पाहिजे व जोपर्यंत वर्तन करणाऱ्या व्यक्तीसाठी त्यावर्तनाचा काय अर्थ आहे हे आपणांस गवसणार नाही तोपर्यंत वर्तनासंबंधीचे आमचे ज्ञान वरवरचेच राहील. याचाच अर्थ हा की वर्तनाचे अध्ययन करताना आमच्या अध्ययनपद्धतीत 'समजणे' या शब्दास प्राधान्य मिळावयास हवे. पण असे 'समजणे' जोपर्यंत दुसऱ्याच्या जागी स्वतःस कल्पिता येत नाही तोपर्यंत, जमू शकत नाही. म्हणूनच वर्तनाच्या अध्ययनासाठी कुलीने सहानुभूतियुक्त आकलनाची पद्धत सुचविली.

कुलीने पुरस्कारिलेल्या अध्ययनपद्धतीत अनेक कारणांमुळे दोष निर्माण होणे क्रमप्राप्त होते. 'प्रतिबिंबित 'स्व'च्या कल्पनेचे परीक्षण करताना आपण हे स्पष्टपणे पाहिले आहे की आत्मसंशोधनावर कुलीचा जास्त भर आहे. 'स्व'च्या जडणघडणीमध्ये मानसवादी तथ्यांना व आत्मसंशोधनास त्याने दिलेल्या अतिरेकी महत्त्वामुळे मानवीवर्तनाच्या अध्ययनासाठी म्हणून त्याने जी अध्ययनपद्धत सुचविली त्या पद्धतीच्या मार्गात अनेक अडचणी उपस्थित झाल्या. पण असे असले तरी समाजशास्त्रात अध्ययनासाठी समाजशास्त्रीय पद्धतीचा पाया घालण्याचा ज्या विचारकांनी सर्वप्रथम प्रयत्न केला त्यांच्यात कुलीची गणना करावयास हरकत नाही. मानवीवर्तनाच्या अध्ययनाबाबतचा वेबरचा दृष्टिकोन पाहिल्यास समाजशास्त्रीय पद्धतीच्या प्रणेत्यांमध्ये कुलीचे नाव का असावे ते कळून येईल. वेबरला देखील असेच वाटत होते की मानवाचे सामाजिक विश्व 'समजून' घ्यावयाचे असेल तर त्यासाठी वर्तन करणाऱ्या व्यक्तींसाठी त्या वर्तनांचे असणारे आत्मनिष्ठ अर्थ

लक्षात घेणे अनिवार्यतः आवश्यक आहे. कर्त्यांसाठी त्यांच्या वर्तनाचे जे अर्थ असतात त्यांची प्रचीती आपणांस केवळ बाह्यावलोकनाद्वारे येणे अशक्य असल्याने कर्त्यांना अभिप्रेत असणारे अर्थ समजून घेण्यासाठी अंतरंगाचाच शोध घेता आला पाहिजे व म्हणूनच त्यासाठी कुलीने दुसऱ्यांच्या जागी स्वतःस कल्पून वर्तन जाणून घेण्याच्या पद्धतीचा पुरस्कार केला.

सामाजिक प्रक्रिया– सामाजिक प्रक्रियांचे कुलीने केलेले अवलोकन व विश्लेषण सूक्ष्म आहे. व्यक्तीव्यक्तींमधील, व्यक्ती व गटांमधील व गटागटांमधील संज्ञापनांनी विणलेले जाळे म्हणजेच समाज असे म्हणता येईल. मॅक आयव्हरनेही समाजास सामाजिक संबंधांचे जाळे मानले ते याच अर्थी मानले आहे. विचारांच्या आदान-प्रदानामुळे किंवा संज्ञापनामुळेच व्यक्तीव्यक्तींमधील सामाजिक बंध पक्के होतात व त्यांच्यात ऐक्य भावना निर्माण होते. जे व्यक्तींबाबत तेच गटांबाबतही सत्य ठरते. जर गटागटांमधील संज्ञापन-मार्ग बंद झाले तर त्या गटांमध्ये परस्परांविषयी अविश्वास निर्माण होऊन गट एकमेकांना शत्रू म्हणून लेखू लागणे शक्य आहे. अविश्वास, भेदभाव, वैर मिटवावयाचे असेल, तर गटागटांमध्ये व्यक्तीव्यक्तींमध्ये व व्यक्ती आणि गटांमध्ये वैचारिक आदान-प्रदान सतत होत राहिले पाहिजे. अशा वैचारिक आदान-प्रदानातून किंवा संज्ञापनातूनच 'लोकमत' साकार होत असते. लोकमत म्हणजे एखाद्या गोष्टीबाबत लोकांनी घेतलेला निर्णय किंवा केलेला ठराव नाही. असा निर्णय किंवा ठराव करताना काय काय घडते यास 'लोकमत' या संज्ञेचा अर्थ समजावून घेताना जास्त महत्त्व आहे. कुलीच्या मताप्रमाणे लोकांमधील संज्ञापनाचा, लोकांनी एकमेकांवर टाकलेल्या प्रभावाचा परंतु सहकार्यात्मक असा परिणाम म्हणजेच लोकमत होय. अर्थातच लोकमताची घडण ही एक प्रक्रिया बनते. या प्रक्रियेत लोकांमध्ये कोणत्याही विशिष्ट गोष्टीसंबंधीच्या विचारांची देवाण-घेवाण होते, त्या गोष्टीसंबंधी उलटसुलट बाजू मांडल्या जातात. बरेचदा गोष्टीसंबंधी परस्परविरोधी असणाऱ्या विचारमतांमध्ये संघर्ष उत्पन्न होतो व यातूनच लोकमत साकार होत जाते. विचारविनिमय हाच जबाबदार लोकमताच्या निर्मितीचा एकमेव मार्ग आहे. परस्परविरोधी विचार-प्रवृत्तींच्या मंथनातून किंवा त्यांच्यातील आदानप्रदानातूनच लोकमत बनत असते. पण गटातील किंवा समुदायातील व्यक्तींनी एकदिलाने कार्य करावयाचे म्हटले तर त्यांच्या मनोवृत्तींमध्ये काही प्रमाणात तरी सारखेपणा असणे आवश्यक आहे. परस्परांना समजून घेण्यासाठी व परस्परांवर प्रभाव टाकण्यासाठी गटातील सभासदांमध्ये किमान सारखेपणा आवश्यक आहे. पण असा सारखेपणा म्हणजे अभिन्नत्व नाही. यासारखेपणाच्या पार्श्वभूमीवरच मतभेद एकमेकांस कळवायचे, मतांवर उलटसुलट चर्चा करावयाची, एकमेकांशी बौद्धिक सहकार्य करून 'लोकमत' बनवायचे असे गटातील सभासदांनी ठरविले तर 'लोकमत' म्हणजे 'एकमत' का नाही ते लक्षात येईल.

लोकमताच्या जडणघडणीतील व्यक्तींच्या पारस्परिक क्रियांबाबतचे कुलीने केलेले विवेचन सर्वच प्रकारच्या पारस्परिक क्रियांसाठी लागू करता येण्यासारखे आहे. समाजजीवनात सामाजिक प्रक्रियांना असणाऱ्या महत्त्वावर लक्ष ठेवणाऱ्या कुलीसाठी सहकार्याइतकाच संघर्ष समाजजीवनाचे एक अविभाज्य अंग ठरतो. 'संघर्ष' ही प्रक्रिया केवळ कधीच न मिटणारी आहे असे नाही तर समाजजीवन-दृष्टचा ती एक आवश्यक अशी प्रक्रिया आहे. कुलीच्या दृष्टीत सहकार्य व संघर्ष या परस्परांपासून पृथक असणाऱ्या प्रक्रिया नाहीत तर एकाच नाण्याच्या दोन बाजूं-प्रमाणे ती एकाच जीवन-प्रक्रियेची दोन रूपे आहेत. सहकार्यात संघर्ष अनुस्यूत आहे व संघर्षात सहकार्य लपले आहे. संघर्ष, भांडणतंटयांना साधारण, विधायक मानण्यास हरकत नाही पण त्यासाठी एक अट आहे. संघर्ष, विवाद, भांडणे असली तरी हरकत नाही. फक्त काही मूलभूत बाबींसंबंधी मात्र पूर्ण मतैक्य हवे. अशा मूलभूत बाबींसंबंधीच्या मतैक्यावर मग संघर्ष असले तरी चालतील. लोकशाही मूल्यांना मूलभूत बाबी मानल्या तर त्या मूल्यांबाबत मतैक्य असावयास हवे. त्यानंतर एखादा प्रश्न कसा सोडवावयाचा याबाबत मतभेद असू शकतील व ते संघर्षातही रूपांतरित होऊ शकतील. फक्त मतभेदांनी व संघर्षांनी लोकतंत्राच्या चौकटीचा मात्र भंग होऊ देऊ नये. कुलीचा एक शासनप्रकार म्हणून लोकशाहीवर दृढ विश्वास होता. लोकशाही हाच त्याच्या मते सर्वोत्कृष्ट शासनप्रकार ठरतो कारण लोकशाहीत लोकांना मतस्वातंत्र्य व विचारस्वातंत्र्य असते. या स्वातंत्र्या-मुळेच लोकशाहीत लोकमत म्हणजे सरकारीमत असा प्रकार संभवत नाही. लोकांना आपली मते व विचार प्रकट करण्यास लोकशाहीत भरपूर वाव असल्याने कोणत्याही विषयाबाबतच्या विचारविनिमयातूनच त्या विषयावरील लोकमत तयार होते. लोकमतनिर्मितीची ही निकोप पद्धत आहे.

कुलीने मांडलेल्या काही प्रमुख संकल्पना व कुलीचे समाजविषयक विचार यांचा संक्षिप्त आढावा वर घेण्यात आला आहे. कुली भरमसाट लेखन करणाराही नव्हता व समाजासंबंधी भव्य स्वरूपाच्या सिद्धांतव्यवस्था बांधण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या त्याच्या काही समकालीनांप्रमाणे तो अती महत्त्वाकांक्षीही नव्हता. समाजासंबंधीच्या चिंतनात त्याला जे सुचले, जाणवले व महत्त्वाचे वाटले ते त्याने मर्यादित स्वरूपात व इमानेइतबारे मांडले. कुलीच्या समाजविषयक चिंतनाचे समीक्षण करताना कोझरने म्हटले आहे की "कुलीसारख्या विचारवंतांनी पुरविलेल्या वैचारिक विटांनीच मध्यम पल्ल्याच्या सिद्धांताची रचना झाली आहे. मध्यम श्रेणीच्या वा पल्ल्याच्या सिद्धांताच्या निर्मिती व विकासासाठी कुलीसारख्या विचारवंतांचे वैचारिक योगदान निर्णायक महत्त्वाचे ठरले आहे. कुलीने केलेल्या वाचन-मनन-चिंतनाचे लाभ समाजशास्त्रास मिळाले आहेत हे निर्विवाद आहे. समाजशास्त्रीय विचारांच्या इतिहासात ज्याने 'प्रतिबिंबित स्व' व 'प्राथमिक गट'

यासारख्या अत्यंत महत्त्वपूर्ण संकल्पना मांडल्या त्या चार्लस् कुलीचे अढळ असे स्थान आहे व समाजशास्त्रीय विचारांचा इतिहास लिहिणाऱ्या प्रत्येक लेखकास हे ऋण कबूल करणे भाग आहे, नव्हे ती त्याची जबाबदारी आहे." † समाजशास्त्र व सामाजिक मानसशास्त्रावरील कोणतेही क्रमिक पुस्तक या दोन कल्पनांचा समावेश केल्याखेरीज पूर्ण होत नाही. 'प्राथमिक गट' या संकल्पनेचा मध्यंतरी काही काळ विसरच पडल्यासारखे झाले होते व समाजशास्त्रीय चर्चांमधून प्राथमिक गटाच्या संकल्पनेकडे दुर्लक्ष होण्यास सुरुवात झाली होती. पण द्वितीय महायुद्धकाळात या संकल्पनेच्या समाजशास्त्रीय महत्त्वाची प्रचीती आल्याने समाजशास्त्रीय चर्चांमधून व संशोधनांमधून पुन: एकदा या संकल्पनेस महत्त्व प्राप्त झाले. The American Soldier हे स्टॉफर व त्यांचे सहकारी यांनी अमेरिकन सैनिकांच्या संदर्भात केलेल्या संशोधनावर आधारलेले पुस्तक आहे. स्टॉफर व त्यांचे सहकारी यांनी त्यांच्या संशोधनातून 'प्राथमिक गट' संकल्पनेचा मौलिक उपयोग करून घेतला आहे. पॉल लॅझरस् फील्ड व त्यांचे सहकारी यांनीही लोकांची निवड, मतदान व वैयक्तिक प्रभाव यासंबंधी केलेल्या संशोधनातून प्राथमिक गटांचे असलेले महत्त्व पुन: एकदा स्पष्ट झाले. लोकांवर धर्म, वर्ग, प्रचार इत्यादी बऱ्याच चलांचा प्रभाव पडतो हे खरे असले तरी हा प्रभाव प्राथमिक गटांच्या माध्यमातूनच पडत असतो हेही तितकेच खरे आहे. म्हणूनच प्राथमिक गटाची संकल्पना व प्राथमिक गट यांना समाजशास्त्रीय अध्ययनातून मिळणारे केन्द्रीय महत्त्व योग्यच आहे असे म्हटल्यास हरकत नाही. प्राथमिक गटाच्या संकल्पनेचा निर्माता म्हणून चार्लस् कुलीचे समाजशास्त्रातील स्थान अढळच आहे.

△ △

† कोझर; "मास्टर्स ऑफ सोशॉलॉजिकल थॉट" पृ. ३२९

विल्यम ग्रॅहम समनर

१९ व्या शतकातील युरोपियन विचारवंतांच्या चिंतनास घडविण्यात जे प्रभाव महत्त्वपूर्ण राहिले आहेत त्याच प्रभावांचे वैचारिक पडसाद अमेरिकन विचारकांच्या चिंतनातूनही व्यक्त झालेले आढळतात. परंपराधिष्ठित समाजाचा अस्त व आधुनिक औद्योगिक समाजाचा उदय ही युरोपियन विचारकांच्या चिंतनास चालना देणारी व त्यास घडवणारी सर्वांत महत्त्वपूर्ण घटना. जुन्या परंपराधिष्ठित समाजव्यवस्थेच्या जागी उदयास येणाऱ्या नवसमाजव्यवस्थेतील समस्यांनी ज्याप्रमाणे युरोपियन विचारकांचे लक्ष आकृष्ट करून घेतले, त्याचप्रमाणे अमेरिकन विचारकांच्या चिंतनाचा रोखही ह्याच समस्यांकडे असलेला आढळतो. वॉर्ड, गिडींग्ज, विल्यम ग्रॅहम समनर हे आघाडीचे अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञ. या अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञांनी त्यांच्या समाजविषयक चिंतनातून ज्या विषयांचा ऊहापोह केला तेच विषय युरोपियन समाजशास्त्रज्ञांद्वाराही हाताळण्यात आले आहेत. अमेरिकेत समाजशास्त्राचा पाया घालण्याचे कार्य ज्या आघाडीवरच्या विचारकांनी केले त्या वॉर्ड, गिडींग्ज, स्मॉल, समनर आदी विचारकांमधील विल्यम ग्रॅहम समनर या विचारकाच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाचे परीक्षण या ठिकाणी करावयाचे योजले आहे.

जीवनवृत्तांत

न्यू जर्सीमधील पॅटरसन या शहरी १८४० मध्ये समनरचा जन्म झाला. इंग्लंड सोडून अमेरिकेत येऊन स्थायी झालेल्या आगतांपैकी समनरचे हे एक घराणे होते. औद्योगिक क्रांतीमुळे ज्यांच्या उद्योगधंद्यांची वाताहात झाली त्यात समनरच्या वडिलांचीही गणना होती औद्योगिक क्रांतीमुळेच मायदेश सोडण्याचा जरी वडिलांवर प्रसंग आला होता तरी समनरने नेहमीच मुक्त स्पर्धेच्या तत्त्वाचा हिरीरीने पुरस्कार केलेला आढळतो. वस्तुतः घराण्याची झालेली वाताहात लक्षात घेता वडिलांना आलेल्या कटू अनुभवांचे व सोसाव्या लागलेल्या हालअपेष्टांचे प्रतिबिंब मुलाच्या विचारसरणीत पडणे जास्त स्वाभाविक होते.

विशीचा उंबरठा ओलांडल्यानंतरची काही वर्ष समनरने ऑक्सफर्ड विद्यापीठात घालवली. ऑक्सफर्डला असताना समनरची आपल्या समवयस्कांशी अनेक विषयांवर चर्चा होत असे. समाजाचे असे शास्त्र असण्याची शक्यता आहे काय, असल्यास या शास्त्राचा प्रारंभ कोठून व्हावयास हवा व या शास्त्राची उभारणी कशा प्रकारे करण्यात यावी इत्यादी समाजशास्त्राशी संबंधित असणाऱ्या विषयांवर समनरची आपल्या समवयस्कांशी बरेचदा चर्चा होत असे व त्यात तो रंगूनही जात असे. समाजशास्त्राचा आरंभ इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानापासून व्हावयास हवा या संबंधी समनरचे समवयस्कांशी मतैक्य होत असे व समाजशास्त्र हे आगमन पद्धतीचा अवलंब करणारेच शास्त्र असावे या विचारासही समनरची मान्यता होती.

१८६८ मध्ये समनर अमेरिकेस परतला व लागोलाग त्यास येल विद्यापीठात ट्युटरची नोकरी मिळाली. येल विद्यापीठात असतानाच दी फर्स्ट प्रिन्सिपल्स व सोशल स्टॅटिक्स हे स्पेन्सरचे ग्रंथ त्याच्या वाचनात आले पण त्यांच्या परिशीलनाचा समनरवर विशेष प्रभाव काही पडला नाही. १८६९ मध्ये समनरला इपिस्कोपल मिनिस्ट्रीमध्ये मिनिस्टर म्हणून दीक्षा मिळाली. मिनिस्टर व पाद्री म्हणून काम करीत असतानाच समनरला हे स्पष्टतया अनुभवास आले की सामाजिक शास्त्रांशी संबंधित असणाऱ्या विषयांवरच सर्मन्स लिहिण्याकडे त्याचा जास्त ओढा आहे. याच सुमारास स्पेन्सरचा दी स्टडी ऑफ सोशियॉलॉजी (The Study of Sociology) हा ग्रंथ समनरच्या वाचनात आला व समनरचे विचार उत्क्रांतिवादाच्या दिशेने वाटचाल करू लागले. याच वेळी येल विद्यापीठात समनरला प्रोफेसरची जागा मिळाली. समनर हा वृत्तीने नास्तिकवादी आहे, अशा विद्यापीठ-अधिकाऱ्यांच्या झालेल्या गैरसमजामुळे समनरवर प्रोफेसरकीस मुकण्याचाच प्रसंग आला होता. पण सुदैवाने हे गैरसमज दूर झाले व त्याच्या मृत्युपर्यंत समनर हा येल विद्यापीठात राहिला. १९०८ नंतर वॉर्डच्या जागी समनर हा अमेरिकन सोशियॉलॉजीकल सोसायटीचा अध्यक्ष म्हणून निवडला गेला व दोन वर्षे त्याने हे पद भूषविले. १९१० त समनर ख्रिस्तवासी झाला.

फोकवेज (Fockways) ही समनरची सर्वांत प्रसिद्ध व महत्त्वपूर्ण अशी कृती १९०६ मध्ये प्रसिद्ध झाली. पण ह्या पुस्तकातून समनरने मांडलेले विचार व कल्पना मात्र १९ व्या शतकातीलच म्हणणे जास्त योग्य ठरेल. कारण अनेक वर्षे त्याने प्राध्यापक म्हणून दिलेल्या भाषणांवरच हे पुस्तक आधारित होते. १८७२ मध्येच समनरने दी सायन्स ऑफ सोसायटी (The Science of Society) या ग्रंथाच्या लेखनास सुरुवात केली होती. फोकवेज हा या ग्रंथाचा प्रास्ताविक किंवा पूर्व-भाग म्हणून उल्लेखिता येईल असा ग्रंथ समनरने १८७२ मध्ये जरी दी सायन्स ऑफ सोसायटी हा ग्रंथ लिहिण्यास हाती घेतला होता तरी त्याच्या मृत्युपर्यंत तो काही

त्यास पूर्ण करता आला नाही. अलबर्ट केलर ह्या समनरच्या आवडत्या शिष्याने ह्या ग्रंथाच्या लेखनाचे अपुरे राहिलेले कार्य तडीस नेऊन तो १९२७ मध्ये प्रसिद्ध केला. फोकवेज ह्या पुस्तकातून समनरने मांडलेले विचार व कल्पना १८८० ते १८९० च्या दरम्यान त्याच्या प्रसिद्ध झालेल्या निबंधांमध्ये मांडण्यात आलेल्या विचारांना समरूपच असलेले आढळतात. १९३४ मध्ये समनरच्या निबंधांचे ज्यात संकलन करण्यात आले असे एक पुस्तक समनर प्रती आदरांजली वाहण्याच्या हेतूने प्रसिद्ध करण्यात आले.

समनरला १९ व्या शतकातील विचारवंत मानणे एवढ्याचसाठी योग्य ठरेल की समनरच्या समाजशास्त्रीय चिंतनास घाट देणारे वैचारिक प्रभाव एकोणाविसाव्या शतकातीलच होते व ज्या परिस्थितीप्रत समनरचे विचार अभिमुख झाले होते, ती परिस्थिती १९ व्या शतकातील सामाजिक परिवर्तनांचाच परिपाक होती. समनर, वॉर्ड व गिडींग्ज हे अमेरीकेतील सुरुवातीचे समाजशास्त्रज्ञ असले तरी समनरने स्वीकारलेला दृष्टिकोन वॉर्डच्या दृष्टिकोनापेक्षा बऱ्याच बाबतींमध्ये निराळाच होता. दोघांच्याही विचारांना घाट देण्याच्या दृष्टीने स्पेन्सरच्या उत्क्रांतिवादी दृष्टिकोनास महत्त्व असले तरी वॉर्डची ज्याप्रमाणे मानवसमाजाच्या प्रगतीवर दृढ श्रद्धा होती त्याप्रमाणे मानवसमाजाची सतत प्रगती होत आहे हा विश्वास समनरच्या चिंतनाच्या मूळाशी असलेला काही आढळत नाही.

एक सामाजिक शास्त्र या नात्याने समाजशास्त्राने कोणत्या पद्धतींचा अंगीकार करावा याविषयी समनरच्या विचारांमध्ये विशेष स्पष्टत्व आढळत नाही. तरीही पण फोकवेजमध्ये समाजस्वरूप, समाजाची घटकतत्त्वे, सामाजिक प्रक्रिया व समाजातील परिवर्तनप्रवृत्ती यासंबंधी त्याने प्रस्तुत केलेले विश्लेषण पुरेसे स्पष्ट आहे. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे म्हणजे अन्य समाजशास्त्रज्ञांप्रमाणेच समनरनेही सामाजिक स्थित्यात्मकता व सामाजिक गत्यात्मकता यांच्या विषयीच्या आपल्या कल्पना स्पष्टपणे मांडलेल्या आहेत.

समाजाच्या मानसशास्त्रीय पैलूंवर त्याने दिलेला भर हे समनरच्या चिंतनाचे एक वैशिष्टच म्हणता येईल. प्रथा, चालीरीती, विश्वास, विधी व मूल्यांची उत्पत्ती व्यक्तींच्या अनुभव व कृतींमधूनच कशी होत जाते व अस्तित्वात आलेल्या चालीरीती, विश्वास व मूल्यांद्वारा व्यक्तिमत्त्व लक्षणांची घडण कशी होत जाते याचे समनरने केलेले विवेचन सामाजिक प्रक्रियांच्या मानसशास्त्रीय पैलूंना अधोरेखित करणारे असून या बाबतीत मीड व कूलीशी समनरचे बरेच साम्य आहे. कुलीने गटांचे प्राथमिक व दुय्यम असे दर्शविलेले प्रकार आणि समनरने दर्शविलेले स्वसमूह आणि बहिःसमूह (Ingroup and Outgroup) हे प्रकार यांच्यातील साम्याचा या संदर्भात उल्लेख करता येईल. समनरच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाचे

परीक्षण करताना आपण त्याने फॉकवेज या ग्रंथातून मांडलेल्या विचारांचाच प्रामुख्याने परामर्श घेणार आहोत. कारण मार्क्स ज्याप्रमाणे कॅपिटल या ग्रंथाचा लेखक म्हणून विख्यात आहे त्याचप्रमाणे समाजशास्त्रीय वर्तुळामधून समनरचे नाव फॉकवेज या ग्रंथाशीच निगडित झाले आहे.

समाज-स्वरूप (Natre of Society)

समाज-स्वरूपासंबंधी समनरने मांडलेली कल्पना अत्यंत स्पष्ट असून मार्क्स व स्पेन्सरप्रमाणेच समनरनेही मानवाच्या भौतिक गरजा हाच समाजाचा मूलाधार मानला आहे. जीवंत राहणे ही मानवाची मूलभूत गरज व ती पूर्ण करण्यासाठी विचार करीत बसण्याची नव्हे तर प्रयत्नांची वा कृतींचीच आवश्यकता असते. विशिष्ट वातावरणात जगण्यासाठी कृतिशील वा प्रयत्नशील असणाऱ्या मानवांमध्ये जीवनासाठी कलह वा संघर्ष उत्पन्न होणे क्रमप्राप्तच असते. कारण वातावरण वा निसर्ग सर्वांनाच हव्या त्या गोष्टी हव्या त्या प्रमाणात पुरवीत नाही. निसर्ग-संपत्ती व साधने मर्यादीत असल्याने विशिष्ट प्रदेशात वास्तव्य करणाऱ्या मानवां-मध्ये केवळ जीवंत राहावयास मिळावे म्हणूनही संघर्ष उत्पन्न होणे स्वाभाविक व क्रमप्राप्तच असते.

मानव समाजाची उभारणी याच मूलभूत तथ्यावर झालेली आहे. विशिष्ट प्रदेशातील नैसर्गिक साधन संपत्तीच्या मर्यादित स्वरूपामुळे त्या प्रदेशातील मानवां-मध्ये जीवनासाठी कलह निर्माण होणे क्रमप्राप्त असते व या कलहात प्रत्येक व्यक्ती दूसऱ्या व्यक्तीच्या जीवंत राहण्याची शक्यता निर्धारित करणारा घटक असल्यामुळे कोणत्याही विशिष्ट प्रदेशात अपरिहार्यत: चालणाऱ्या जीवनकलहाचे स्वरूपावर त्या प्रदेशातील लोकसंख्येच्या आकाराचा परिणाम होणे स्वाभाविक आहे.

विशिष्ट प्रदेशातील लोकसंख्येत जीवनासाठी अपरिहार्यत: चालणारा हा संघर्ष सहकार्यात्मक असू शकतो किंवा व्यक्ती आपल्या जीवंत राहण्याचा प्रश्न स्वत:च्याच बळावर सोडवू शकते. नैसर्गिक साधनसंपत्ती प्राप्त करून घेण्यासाठी व्यक्ती एकमेकांशी स्पर्धा करून व एकमेकांचा काटा काढण्याचा प्रयत्न करून आपली जीवनविषयक समस्या सोडवू शकतात किंवा एकमेकांशी सहकार्य करून व निसर्गास आपल्या नियंत्रणाखाली आणण्याचा प्रयत्न करून सर्वांच्याच जीवंत राहण्याची समस्या त्यांना सोडविता येईल. जीवनासाठी चालणाऱ्या कलहामध्ये व्यक्ती ज्यावेळी सहकार्याचा मार्ग अवलंबितात तेव्हा त्यांच्या प्रयत्नांना वेगळी पातळी व स्वरूप प्राप्त होते. विशिष्ट प्रदेशात वास्तव्य करणाऱ्या मानवांमधील परस्परसंबंध स्पर्धात्मक व सहकार्यात्मक स्वरूपाचेच असतात. व अशा स्पर्धात्मक व सहकार्यात्मक संबंधांमधूनच समाज साकारित होत जातो. म्हणूनच समनरच्या

दृष्टीत सुसंवादी व विसंवादी, स्पर्धात्मक व संघर्षात्मक अशा परस्परविरोधी तत्त्वांना सामावून घेणारी लवचिक स्वरूपाची संबंधव्यवस्था म्हणजेच समाज होय.

मानवसमाजात जीवनासाठी चालणाऱ्या कलहास आकार व दिशा देण्याचे कार्य, समनरच्या मताप्रमाणे, मानवाच्या चार मूलभूत प्रवृत्ती करीत असतात. काम, भूक, आत्मस्तुती व भय ह्या समनरने मानलेल्या चार मूलभूत व उपजत मानवी प्रवृत्ती आहेत व याच मानवाच्या कार्यापाठीमागच्या प्रेरक शक्ती आहेत. या चार मूळ प्रवृत्तींवरच अत्यंत प्रभावशाली अशा हितसंबंधांची उभारणी होते व तेच मानवास कार्यप्रवृत्त करीत असतात.

मूळ प्रवृत्तीसंबंधीच्या समनरच्या विवेचनावरून असे वाटते की उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेतच मानवप्राण्यास या चार प्रवृत्ती प्राप्त झाल्या असाव्यात असाच त्याचा कयास होता. लोकाचारांचे (folkways) सर्वच मानवसमाजांमधील अस्तित्व स्पष्ट करण्याच्या दृष्टीने मानवास एक प्राणी या नात्याने या चार प्रवृत्ती प्राप्त झाल्या असा पवित्रा घेणेच जास्त सोइस्कर होते. काही असले तरी हे निश्चित की समनरने केलेल्या समाजस्वरूपाच्या विश्लेषणात चार मूळप्रेरणा वा प्रवृत्ती, त्यांच्यावर आधारित हितसंबंध व त्यांनी प्रेरणा दिलेले स्पर्धात्मक व सहकार्यात्मक संबंध यांच्यात त्याने एक साखळीच प्रस्थापित केली आहे. समनरने प्रस्तुत केलेल्या विश्लेषणात त्याने उद्देश वा हेतूंनाही स्थान दिले आहे. जीवनकलहात स्वतःच्या हितसंबंधांचे रक्षण करण्याच्या प्रयत्नात व्यक्तींकडून चुका होत नाहीत असे नाही पण नेहमी प्रयत्नशील असणारी व्यक्ती आपल्या हिताचाच उद्देश डोळ्यापुढे ठेवून असते.

लोकाचार– लोकसमूहास वेष्टिणाऱ्या वातावरणाच्या चौकटीत जीवन-कलहात भाग घेणाऱ्या व्यक्तींमधील सामूहिक, स्पर्धात्मक व सहकार्यात्मक अशा संबंधांमधूनच लोकाचार अस्तित्वात येत असतात. लोकाचारांची निर्मिती कशी होत जाते याचे विवरण करताना समनरने हे दाखविले आहे की अगदी सुरुवाती-सुरुवातीस आपल्या उद्देशांची पूर्ती करून घेण्यासाठी व्यक्तींद्वारा ज्या वर्तनप्रकारांची निवड केली जाते ते वर्तनप्रकार अनमानधक्क्यानेच निवडले जातात. म्हणजे निवड झालेल्या मार्गाने उद्देश पूर्ण होईलच याची काही शाश्वती असत नाही. बरेचदा चुकीचा मार्गही निवडला जाण्याची शक्यता असते. पण कालांतराने येणाऱ्या अनुभवांमुळे उद्देशपूर्तीसाठी योग्य मार्ग वा वर्तनप्रकार कोणता हे उमजू लागते. निवडण्यात आलेला मार्ग कमी त्रासाचा व श्रमाचा असला तर उद्देशपूर्तीसाठी व्यक्ती त्याच मार्गाचा पुनः पुनः अवलंब करतात व यथाक्रम तो मार्ग वा वर्तन-प्रकार व्यक्तींच्या अंगवळणी पडतो. व्यक्तिगत पातळीवर व्यक्तींच्या अंगवळणी पडलेले किंवा सवय-स्वरूप झालेले हे मार्ग वा वर्तनप्रकार समूहदृष्ट्या लोकाचार

ठरतात. अशा प्रकारे जेव्हा व्यक्तीद्वारा निवडण्यात आलेला मार्ग उद्देशपूर्तीच्या दृष्टीने परिणामकारक, कमी त्रासाचा व श्रमाचा ठरतो तेव्हा तो वर्तनप्रकार व्यक्तीसाठी सवय बनतो व जेव्हा याच मार्गाचे वा वर्तनप्रकाराचे गटातील सर्वच व्यक्तींकडून अनुसरण होण्यास सुरुवात होते तेव्हा तो समूहासाठी लोकाचार बनतो. अशा प्रकारे लोकाचार अस्तित्वात येत असतात. पण लोकाचार अस्तित्वात येण्याची ही प्रक्रिया उत्स्फूर्त स्वरूपाची असते व कोणत्याही विशिष्ट लोकाचाराच्या निर्मितीचे कर्तृत्व कोणाही एका व्यक्तीकडे सोपवता येत नाही. कारण तो लोकाचार कसा अस्तित्वात येत गेला ही ऐतिहासिकतः विस्मृत झालेलीच बाब असते.

व्यक्तींची सवय तोच समूहाचा लोकाचार असे म्हणताना एक गोष्ट स्पष्टपणे लक्षात ठेवली पाहिजे. लोकाचार हे सार्वत्रिक असतात. म्हणजे ते संपूर्ण गटात प्रसारित झालेले असतात. त्याचप्रमाणे प्रत्येक व्यक्ती त्यांचे पालन करते. लोकाचारांचे पालन हे व्यक्तीचे कर्तव्यच मानले जाते. लोकाचारांचे आणखी एक वैशिष्टच म्हणजे ते अपरिवर्तनीय असतात. लोकाचार हा असा वर्तनप्रकार आहे की ज्यास संपूर्ण समूहाचे अनुमोदन प्राप्त झालेले असते. समहाद्वारा अनुमोदन प्राप्त झालेले लोकाचार प्रथांचे स्वरूप धारण करतात व मग मात्र व्यक्तींच्या वर्तनाचे नियंत्रण करण्याची शक्ती त्यांना प्राप्त होत जाते. कोणत्याही विशिष्ट लोकसमूहातील व्यक्तींच्या सहभागी किंवा सामूहिक कार्यांमधून उदयास येणाऱ्या व विशिष्ट स्वरूप प्राप्त होत जाणाऱ्या लोकाचारांचा एक समुच्चयच तयार होत जातो. लोकाचारांना सामूहिक अनुमोदनामुळे प्राप्त झालेल्या अधिकार वा सत्तेमुळे व्यक्तींच्या वर्तनाचे नियमन करण्याचे सामर्थ्य त्यांना प्राप्त होत जाते. या लोकाचारांच्या पायावरच समाजातील औपचारिक संरचनांची उभारणी झालेली असते. म्हणूनच समनरच्या मताप्रमाणे समाजविकसनाच्या प्रक्रियेत लोकाचारांची भूमिका केन्द्रीय महत्त्वाचीच मानावयास हवी.

लोकाचार कसे अस्तित्वात येतात याचे विवेचन करताना आम्ही याचा उल्लेख केला आहे की बरेचदा व्यक्तींकडून निवडण्यात आलेला वर्तनप्रकार चुकीचाही असणे शक्य असते. बरेचदा उद्देशपूर्ती व विशिष्ट कृती यांच्यातील योगायोगस्वरूपी संबंधांमुळे तीच कृती पुन्हा पुन्हा गिरवली जाणे व ती लोकाचार म्हणून रूढ होत जाणे शक्य असते. काही वेळा लोकभ्रमांमुळे काही वर्तनप्रकार रूढ होत जातात. हे सर्वच लोकाचार समूहदृष्टचा किंवा व्यक्तींच्या दृष्टीनेही न्याय्य व योग्यच ठरावयास हवेत असे मुळीच नाही. पण लोकाचारांना वर्तन नियमनदृष्टचा असणारा अधिकार तर त्यांच्या न्याय्य वा योग्य समजले जाण्यावरच अवलंबून असतो. मग लोकाचारांना प्राप्त होणारा अधिकारही असमर्थनीयच

मानावयाचा काय ? लोकभ्रमांमुळे, योगायोगामुळे काही वर्तनप्रकार रूढ होत जातात हे समनरलाही मान्य होते. पण त्याच्या विवेचनाप्रमाणे लोकाचारांची न्याय्यता वा सत्यता अवलंबून असते ती पूर्वजांवरील विश्वास व श्रद्धेवर. लोकाचार हेच उद्देशपूर्तीसाठी अवलंबिले जाणारे योग्य असे वर्तनप्रकार याचसाठी ठरतात की आमच्या पूर्वजांनी त्यांचेच अनुसरण केले असते व ते आमच्या परंपरा बनले असतात. पूर्वजांनी अनुसरलेल्या व आमच्यासाठी परंपराच झालेल्या लोकाचारांप्रती जी आदराची व श्रद्धेची भावना असते तीच आम्हास लोकाचारांचे अनुसरण करण्यास उद्युक्त करीत असते.

लोकाचार ही मानवसमाजातील व्यक्तींच्या वर्तनाचे नियमन करणारी मूलभूत नियमन-व्यवस्था म्हणता येईल. वर्तन-नियमनदृष्टया लोकाचारांना प्राप्त झालेला अधिकार पूर्वजांविषयीच्या आदरयुक्त भीतीमुळे त्यांना प्राप्त झालेला असतो याचा आम्ही वर उल्लेख केलाच आहे. या ठिकाणी लक्षात घ्यावयाची बाब म्हणजे समनरच्या मते ही मूलभूत नियमनव्यवस्था प्राधान्येकरून एक नैतिक व्यवस्था असून त्या व्यवस्थेच्या अनुषंगानेच समाजातील व्यक्तींचे भौतिक, तांत्रिक व अन्य प्रकारचे संबंध संरचित होत असतात. नीति व नैतिक व्यवस्थेसंबंधीचा हा दृष्टिकोन लक्षात घेतल्यास समनरसाठी नीतिमत्ता हा समाजजीवनाचा एक पैलू नाही तर सर्वच सामाजिक संबंधांमधून अंशीभूत झालेला व त्यांना छेदून जाणारा घटक कसा ठरतो ते आपल्या लक्षात येईल.

लोकाचारांचा समूह-संघटना व समूह-संरचना, सामाजिक संबंध आणि सामाजिक प्रक्रिया यांच्याशी कसा संबंध आहे हे समनरने स्पष्टपणे दाखवले आहे. त्याचप्रमाणे समाजाचे शास्त्र या नात्याने समाजशास्त्राचे स्वरूप काय असावे याचेही स्पष्ट निर्देशन त्याने केले आहे.

विशिष्ट प्रदेशात वास्तव्य करणाऱ्या व्यक्तींभोवतालचे वातावरण समरूप असते. वातावरण एकसारखे असल्याने व्यक्तींना असणाऱ्या गरजांमध्येही सारखे-पणा येतो. गरजा व वातावरण यांना जोडणारा दुवा म्हणजेच व्यक्तींचे हितसंबंध, भूक, काम, भय इत्यादींचा समनरने हितसंबंध म्हणून उल्लेख केला आहे. या हित-संबंधाच्या पूर्तीसाठी व्यक्तींनी एकाच वेळी प्रयत्नशील होण्यातूनच लोकाचारांचा उदय होत असतो. कारण लोकाचार हे व्यक्तींमधील समरूप, पुन्हा पुन्हा गिरविले जाणारे व व्यापक अनुमोदन लाभलेले वर्तनप्रकारच असतात. हितसंबंध वा उद्देशाची पूर्ती लोकाचारांद्वारा होईल वा नाही यावर त्यांच्यापासून मिळणारे समाधान अवलंबून असते. उद्देश पूर्ण झाला नाही तर लोकाचाराच्या अनुसरणामुळे आपणास सुख होत नाही तर त्रास होतो. लोकाचारास अनुसरण्यामुळे उद्देश पूर्ण न होता त्रास झाला तर ती व्यक्ती लोकाचाराच्या परिणामकारकतेसंबंधी फेर-

विचार करतात व आपले कल्याण आणि कृती यांच्यातील संबंध तपासून पाहतात. याच ठिकाणी समूहाच्या नीतिमत्ताविषयक कल्पना, जीवनविषयक दृष्टिकोन व पूर्वजांविषयीची आदरयुक्त भीती यांचा आमच्या वर्तनाशी संबंध येतो. समनरने म्हटल्याप्रमाणे ज्यावेळी लोकाचारांची सत्य व न्याय यांच्याशी सांगड घातली जाते. त्यावेळी लोकाचारांना वर्तन-नियमनदृष्ट्या एक वेगळीच पातळी प्राप्त होते. लोकाचारांचे रूपांतर रूढी (Moves) मध्ये होते. रूढी या समनरच्या मतानुसार लोककल्याणाविषयीची तात्त्विक व नैतिक सामान्यीकरणे ज्यांच्याशी निगडीत झाली आहेत असे लोकाचार आहेत. सर्वच लोकाचारांशी तात्त्विक व नैतिक कल्पना निगडीत झालेल्या नसतात हे या ठिकाणी लक्षात घ्यावयास हवे.

लोकाचारांचा गटांच्या उदयाशी व समाज-संघटनेशी असणारा संबंध समनरने जीवन-कलहाच्या संदर्भातच दर्शविला आहे. एकाच प्रदेशात वास्तव्य असणाऱ्या व्यक्तींची जगण्यासाठी जी धडपड चालू असते त्या धडपडीमधूनच व्यक्तींमध्ये स्पर्धात्मक व सहकार्यात्मक स्वरूपाचे संबंध अपरिहार्यत: विकसित होत जातात व यासंबंधांमधूनच गटांचा व उपगटांचा उदय होत जातो. व्यक्तींमधील संबंध स्थिरावत गेले की गट व उपगट अस्तित्वात येत जातात व अशा गटांमधून व्यक्तीस एक निश्चित स्थान प्राप्त होत जाते. व्यक्तींमधील परस्परसंबंधांचे व व्यक्तींच्या स्थिती वा दर्जाच्या स्थिरीकरणामुळे समूहातील वा गटातील व्यक्तींच्या हितसंबंधांची पूर्ती परिणामकारकपणे होऊ लागते व समूहास स्थैर्य प्राप्त होते.

लोकाचारांच्या सामाजिक स्वरूपाचे विवरण करताना समनरने हे स्पष्ट केले आहे की सेंद्रीय व भौतिक तथ्यांपेक्षा सामाजिक तथ्य-स्वरूप असणाऱ्या लोकाचारांचे स्वरूप निराळे असून समनर त्यांचा अंतर्भाव सेंद्रीयातीत संबंध, प्रथा संस्थात्मक व्यवस्थेत करतो. त्यांच्या सामाजिक स्वरूपामुळे लोकाचार हे समाजाच्या अध्ययनातील महत्त्वपूर्ण घटक बनतात संपूर्ण समाजजीवन लोकाचारांची निर्मिती व व्यक्तींच्या वर्तनातून त्यांचे होणारे अनुसरण यांनीच व्यापलेले असते म्हणूनच मानवसमाजाचे अध्ययन करणाऱ्या स्वतंत्र शास्त्राचे उद्दिष्ट लोकाचारांचे अध्ययन हेच असावयास हवे.

येथपर्यंत आपण लोकाचार कसे अस्तित्वात येत जातात, त्यांचे रूढी व प्रथांमध्ये कसे रूपांतर होते व लोकाचारांच्या पायावरच मानवा-मानवांमधील संबंधांच्या व्यवस्थेची उभारणी कशी होत जाते याचा विचार केला. लोकाचारांसंबंधीच्या या विवेचनावरून मानव-समाजाच्या स्थित्यात्मकतेचे आकलन आपणास होऊ शकते. पण समाजाच्या गत्यात्मकतेचे किंवा समाजपरिवर्तनाचे स्पष्टीकरण काय ? लोकाचारांना पूर्वजांविषयीच्या आदरयुक्त भीतीमुळे, उद्देशपूर्तीदृष्ट्या त्यांच्या असणाऱ्या परिणामकारकतेमुळे व त्यांच्या योग्यतेवरील विश्वासामुळे

स्थैर्य प्राप्त होते व त्यामुळे त्यांच्याच पायावर उभारण्यात आलेली समाजव्यवस्था स्थिरावते. पण असे असल्यास व लोकाचार अपरिवर्तनीय असल्यास समाजव्यवस्थेत बदल घडून येण्याचा संभवच उरत नाही. पण परिवर्तन हे तर एक जीवनसत्य आहे समाज परिवर्तित कसा होतो किंवा समाजव्यवस्थेत संक्रमण कसे होते याचे समनरने केलेले विवेचन या संदर्भात पाहणे योग्य ठरेल.

समाजपरिवर्तन

समाजपरिवर्तनासंबंधींचा समनरचा दृष्टिकोन समजावून घेताना लोकाचारांच्या संदर्भातच त्याने मांडलेल्या दोन कल्पना लक्षात घेणे आवश्यक आहे. हितसंबंधांच्या पूर्तीसाठी व्यक्तींकडून अवलंबिण्यात येणारा, पुन्हा-पुन्हा गिरवला जाणारा व समूहातील सर्वच व्यक्तींसाठी समान होत जाणारा वर्तनप्रकार म्हणजे लोकाचार होय. पण अवलंबिला जाणारा हा वर्तनप्रकार एक तर पूर्णतया निर्दोष असत नाही व दुसरे म्हणजे परिस्थिती वा वातावरणाशी व्यक्तीचे समायोजन हे त्याचे असणारे उद्दिष्ट परिस्थिती बदलल्यास साध्य होऊ शकत नाही. समाज परिवर्तनासंबंधी समनरने घेतलेली मूलभूत भूमिका अशी की लोकाचार व्यक्तींचे व समूहाचे वातावरणाशी होणारे समायोजन दर्शवित असल्याने वातावरणातील परिवर्तनाबरोबरच त्यांच्यातही परिवर्तन घडून येणे क्रमप्राप्तच असते. म्हणूनच समनरच्या मते सतत सुधारणा घडवून आणण्याविषयीचा ताण लोकाचारांवर नेहमीच येत असतो. या ताणामुळे व परिस्थितीतील परिवर्तनांमुळे लोकाचारांमध्ये बदल होऊ लागतात. परिणामत: लोकाचारांना अनुरूप असणाऱ्या जीवनविषयक दृष्टिकोनात तात्त्विक व नैतिक कल्पनांमध्येही बदल होत जातात. अशा रीतीने समाजव्यवस्था एका युगातून दुसऱ्या युगात संक्रमित होत जाते.

समाजपरिवर्तनासंबंधी समनरने स्वीकारलेल्या दृष्टिकोनावरून आपणास हे स्पष्टपणे लक्षात येते की कोणत्याही लोकसमूहातील वा समाजातील परिवर्तनांसाठी त्या समाजास वेष्टिणाऱ्या वातावरणातील परिवर्तनास समनरने प्रामुख्याने जबाबदार धरले आहे. वातावरणातील परिवर्तनामुळे लोकाचार, रूढी व सामाजिक संस्थांमध्ये बदल होत जाऊन समाजसंरचना पूर्णतया बदलत जाते. विशिष्ट परिस्थितीत राहणाऱ्या लोकसमुदायाचे किंवा समाजाचे लोकाचार त्या परिस्थितीशी समाजाचे समायोजन साधणारे असल्यामुळे ते वैशिष्ट्यपूर्ण असतात हा समनरचा दृष्टिकोन लक्षात घेतल्यास परिवर्तनासंबंधीच्या त्याच्या विवेचनात समनरने ऐतिहासिकत: अस्तित्वात येणाऱ्या समाजप्रकारांचा प्रश्न कसा हाताळला आहे ते आपल्या लक्षात येऊ शकेल. समनरच्या दृष्टीत समाज ही विविध घटकांची विशिष्ट वातावरणाशी समायोजन साधणारी अशी एक समग्रता असल्याने वातावरणाच्या संदर्भातच प्रत्येक समाजाच्या वैशिष्ट्यपूर्ण लक्षणाचा विकास होत असतो. हिंदू-

समाज, चिनीसमाज, जपानीसमाज आदी विभिन्न समाजांमधील भिन्नता व ह्या प्रत्येक समाजाची काही लक्षणांबाबत असणारी वैशिष्ट्यपूर्णता समनरच्या मताप्रमाणे या समाजांभोवतालच्या वातावरणातील भिन्नतेवर बऱ्याच प्रमाणात अवलंबून आहे. म्हणूनच समनरच्या मताप्रमाणे दोन वा अधिक समाजांमध्ये आढळणारा सारखेपणा हा त्यांना वेष्टिणाऱ्या वातावरणातील सारखेपणातूनच उत्पन्न होऊ शकतो. दोन समाजांच्या जीवनविषयक स्थितीत सारखेपणा असल्यास त्या समाजांच्या संरचनांमध्येही सारखेपणा उत्पन्न होणे संभवनीयच म्हणावे लागेल. वालुकामय प्रदेशात वास्तव्य करणाऱ्या मानवसमुदायांची तुलना केल्यास त्या समुदायांमध्ये आपणास बरेच साम्य आढळून येईल.

अंतर्गट व बहिर्गट (In-group and Out-group)

समनरने अंतर्गट व बहिर्गटांबाबत मांडलेल्या कल्पना समाजस्वरूपासंबंधीचा समनरचा दृष्टिकोन दर्शविणाऱ्याच आहे. विशिष्ट भौगोलिक प्रदेशात वास्तव्य असणारा लोकसमुदाय, भौतिक परिस्थितीशी समायोजन साधण्याच्या प्रयत्नातून या लोकसमुदायात अस्तित्वात येत जाणारे व स्थिरीकृत होत जाणारे लोकाचार, रूढी व संस्था आणि ह्या घटकांच्या संयोगांतून उत्पन्न होत जाणारी लोकसमुदायाची वैशिष्ट्यपूर्ण संरचना यासंबंधी समनरने स्वीकारलेला दृष्टिकोन सामाजिक स्थित्यात्मकतेप्रमाणेच सामाजिक गत्यात्मकतेचेही स्पष्टीकरण करण्यासाठी तर उपयुक्त आहेच पण त्याचबरोबर ह्याच दृष्टिकोनाच्या अनुषंगाने आपणास अंतर्गट व बहिर्गट अस्तित्वात आणणाऱ्या प्रक्रियांचे स्वरूपही समजावून घेता येते. या दृष्टीने समनरने प्राचीन कालीन मानवसमुदायांचे रेखाटलेले चित्र लक्षात घेण्यासारखे आहे. विशिष्ट भौगोलिक स्थितीशी समायोजन साधण्याच्या प्रयत्नात ज्याप्रमाणे एका समुदायातील व्यक्तींच्या वर्तनप्रकारांमध्ये सारखेपणा निर्माण होत जातो त्याचप्रमाणे समुदायातील व्यक्तींमध्ये साहचर्य, सान्निध्य, रक्तसंबंधादी कारकांमुळे घनिष्ट संबंधही प्रस्थापित होत जातात व कालांतराने त्या लोकसमुदायात व अन्य लोकसमुदायांमध्ये असणाऱ्या भेदरेषा स्पष्ट होत जातात. अशा प्रकारे समान वर्तनप्रकारांचे अनुसरण करणाऱ्या व परस्परांशी रक्तसंबंध सहवास, समान प्रदेश, समान जीवनस्थिती आदी कारणांनी बद्ध झालेल्या व्यक्तींचा गट हा अंतर्गट बनत जातो व परिणामत: इतर गट ह्या गटातील व्यक्तीच्या दृष्टीने बहिर्गट बनत जातात. अंतर्गटातील व्यक्तींच्या पारस्परिक संबंधात सलोखा, सहकार्य, गटासाठी झटण्याची प्रवृत्ती इत्यादी लक्षणांची आपणास प्रचिती येते तर अंतर्गटातील व्यक्तींच्या बहिर्गटातील व्यक्तीशी येणाऱ्या संबंधात आपणास संघर्ष व शत्रुत्व भावनेची प्रचिती येते. अंतर्गटातील व्यक्तीमध्ये परस्परांविषयी असणाऱ्या भावना व त्यांचा बहिर्गटासंबंधीचा दृष्टिकोन यांचे चित्रण करताना

समनरने अंतर्गटात एकात्मतेने भावना कशी विकसित होते व ह्या एकात्मतेच्या भावनेचीच दुसरी बाजू बहिर्गटातील व्यक्तींविषयीच्या भावनांमध्ये कशी प्रतिबिंबित होत जाते याचे सविस्तर विवरण केले आहे. जीवनविषयक कलहात समुदायास अन्य समुदायांशी अहर्निश संघर्ष करावा लागत असल्याने कलहात स्वतःचे अस्तित्व टिकवून धरण्यासाठी समुदायातील व्यक्तीमध्ये असणाऱ्या संबंधांमध्ये सलोखा अपरिहार्यच आहे. कारण त्याखेरीज समुदाय इतर समुदायांशी समर्थपणे सामना देऊ शकत नाही. अंतर्गत शांततापूर्ण संबंधांच्या अपरिहार्यतेमुळेच सरकार व कायदे हेही समुदायदृष्टचा अनिवार्य होत जातात. अशा प्रकारे दुसऱ्या समुदायांशी येणाऱ्या संघर्षामुळेच समुदायात शांतता व सुव्यवस्था प्रस्थापित होत असल्याने संघर्ष व शांतता या परस्परांना प्रभावित करणाऱ्या शक्ती ठरतात. समुदायाचे शेजारी समुदाय जितके सामर्थ्यशाली व सुसंघटित असतील तितक्या प्रमाणात समुदायासही स्वसामर्थ्य वाढवावे लागणे भाग असते व म्हणूनच बलशाली शेजारी समुदाय असणारा समुदाय अंतर्गत संघटना व व्यवस्था कठोरपणे कायम राखण्याचा प्रयत्न करीत असतो. समुदायासाठी प्रसंगी स्वार्थत्याग करण्याची वृत्ती, समुदायाबाबत वाटणारी निष्ठा व आत्मीयता, समुदायातील इतरांविषयी वाटणारा बंधुभाव, पर-समुदायाविषयीची शत्रुत्वभावना, पर-समुदायातील व्यक्तीविषयी वाटमारा परकेपणा या सर्वांचा उगम समनरच्या मताप्रमाणे एकाच परिस्थितीतून होत असतो. हीच स्थिती समनरच्या मते स्व-संस्कृती-केंद्रित वृत्तीस जन्म देणारी आहे. प्रत्येक समुदायास आपल्या चालीरीती, प्रथा परंपराविषयी वाटणारा अभिमान, इतर समुदायांच्या तुलनेत स्व-समुदायाच्या संस्कृतीस श्रेष्ठ मानण्याची वृत्ती व अन्य समुदायांच्या जीवनपद्धतीस हीन वा गौण लेखण्याची प्रवृत्ती यांचा संबंध अंतर्गटाविषयी वाटणाऱ्या आत्मीयतेशीच आहे.

व्यक्तींना समुदायाविषयी वाटणाऱ्या भावनाचे समनरने अंतर्गट व बहिर्गटाच्या संदर्भात जे विवेचन केले आहे त्याचा गटांतर्गत प्रक्रियांच्या अध्ययनात जसा उपयोग करून घेता येतो त्याचप्रमाणे गटागटांमधील संबंधांच्या विश्लेषणातही समनरने प्रदान केलेल्या दृष्टिकोनाचा उपयोग आम्हास करून घेता येण्यासारखा आहे. अंतर्गट व बहिर्गट यांचे समनरने केलेले विश्लेषण आधुनिक समाजशास्त्रीय विश्लेषणाचा आधारस्तंभच झाले आहे. आधुनिक समाजशास्त्रात 'संदर्भ-गट सिद्धांत' म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या सिद्धांताचा समनरच्या विवेचनाशी घनिष्ट संबंध आहे.

सामाजिक वर्ग

अन्य समाजशास्त्रज्ञांनी वर्ग-स्वरूपासंबंधी मांडलेल्या कल्पनेपेक्षा समनरचा वर्ग-विषयक दृष्टिकोन बराचसा निराळा आहे. वर्ग-निर्धारणात व्यक्तींच्या

सामाजिक आर्थिक स्थितीस अन्य विचारकांकडून देण्यात आलेले महत्त्व व वर्ग-व्यवस्था हा सामाजिक स्तरीकरणाचाच एक विशिष्ट प्रकार मानण्याची त्यांची वृत्ती यांचा समनरच्या वर्गविषयक दृष्टिकोनात अभाव आढळतो. वर्ग-स्वरूपा-विषयीच्या विवेचनात समनरने व्यक्तींच्या जन्मजात वा आंतरिक क्षमतेस प्राधान्य दिले असून त्याच्या विवेचनाप्रमाणे प्रत्येक लोकसमुदायात जन्मजात क्षमतेच्या अनुषंगाने आपणास उच्च, मध्यम व कनिष्ठ असे तीन स्तर पाडता येण्यासारखे आहेत. यांनाच समनरने लोकसमुदायातील वर्ग मानले आहे. लोकसमुदायातील वा समाजातील वर्गाचे समनरने प्रस्तुत केलेले विश्लेषण गाल्टनच्या जन्मजात समतेविषयीच्या कल्पनेस धरूनच करण्यात आलेले दिसते.

त्याच्या वर्ग-विषयक कल्पनेप्रमाणेच समाजाच्या अधिक्रम रचने व संघटने-विषयीच्या समनरच्या कल्पना अभिनवच आहेत. समनरच्या विवेचनाप्रमाणे ज्यांच्या जन्मजात क्षमता एकाच पातळीवर आहेत. अशा व्यक्तींच्या समुदायास समाज म्हणता येणार नाही. अशा समुदायास फार तर झुंड म्हणता येईल व या झुंडीतील व्यक्तींमध्ये असणारे भेद निव्वळ जैविक स्वरूपाचेच राहतील. जीवन-विषयक कलहात झुंडीस इतर झुंडीशी वा समुदायास अन्य समुदायाशी कराव्या लागणाऱ्या संघर्षात श्रेष्ठ समुदायाचाच विजय होतो व प्रथमतः जित व जेते असा संबंध दोन समुदायांमध्ये निर्माण होतो. येथूनच समनरच्या मताप्रमाणे मानव-समाजात संघटना व संस्तरणाचा उदय होत जातो. पण जित व जेते असे दोन घटक असणाऱ्या समाजात संघटन व स्थायित्व दृष्टचा व्यक्तींच्या वर्तनांचे नियमन करणाऱ्या यंत्रणांची आवश्यकता भासू लागते. अशा वर्तन-नियामक संस्थांची निर्मिती बहुजनसमाजाकडून होत नाही तर समाजात अग्रणी असलेल्या व्यक्तीच अशा संस्थांची निर्मिती करीत असतात. सामाजिक संस्थांच्या निर्मितीत जनसामा-न्याच्या असणाऱ्या योगदानाबाबत समनरचा दृष्टीकोन अत्यंत अनुदार आहे हे स्पष्टच जाणवते पण वर्गस्वरूपाविषयीचा त्याचा दृष्टिकोन लक्षात घेतल्यास समाजसंघटना व संरचना याविषयी समनरने व्यक्त केलेल्या विचारांविषयी नवल वाटणार नाही.

संस्था व कायदे

सामाजिक संस्थांबाबतचा समनरचा दृष्टिकोन समाजस्वरूपाच्या त्याने मांडलेल्या प्रतिकृतीशी सुसंगतच आहे. सामाजिक संस्थांच्या स्वरूपाचे विवरण करताना समनरने सामाजिक संस्थांचे उत्क्रांत (Crescive) व निर्मित (enacted) असे दोन प्रकार दर्शविले आहेत. पहिल्या प्रकारच्या सामाजिक संस्था ह्या समनरच्या विवेचनाप्रमाणे रूढी व परंपरांमधून उत्क्रांत झालेल्या असतात. लोकाचार व रूढी सवयींमुळे व दीर्घकालीन उपयोगामुळे निश्चित व विशिष्ट

आकार घेत जातात. मालमत्ता, विवाह व धर्म या समाजातील मूलभूत संस्था असून कोणत्याही विशिष्ट क्षणी व हेतुपूर्वकत: या संस्थांची निर्मिती झालेली नसते. या संस्था प्रथमत: लोकाचारस्वरूपात अस्तित्वात येतात. कालांतराने त्यांना प्रथांचे स्वरूप प्राप्त होते व जसजसा सामाजिक प्रथांशी लोककल्याणाचा व इष्टा-निष्टतेच्या कल्पनेचा संबंध जुळत जातो, तसतसे प्रथांचे रूपांतर संस्थांमध्ये होत जाते. याउलट दुसऱ्या प्रकारच्या संस्थांच्या निर्मितीमागे व्यक्तींनी त्यांच्या उद्दिष्टां-बाबत असलेली जाणीव व त्यासाठी व्यक्तींनी जाणीवपूर्वक नियम व प्रमाणकांची केलेली निर्मिती असते. समाजाभोवतालच्या परिस्थितीशी समायोजन साधण्याच्या प्रयत्नात निर्माण होत जाणाऱ्या लोकाचार व प्रथांना व्यवस्थाबद्ध व निश्चित स्वरूप प्राप्त होत जाण्याची प्रक्रिया हीच संस्थानिर्मितीची प्रक्रिया म्हणता येईल. अधिकोष व पतपेढ्यांची संस्था म्हणून याच प्रकारे निर्मिती झालेली आहे. निर्मित संस्थांना कायद्याचे व राज्यसत्तेचे पाठबळ असल्याने या संस्था पहिल्या प्रकारच्या संस्थांच्या तुलनेत कमी लवचिक असतात.

सामाजिक संस्थांच्या प्रकारांच्या विवेचनात समनरने संस्था-स्वरूपाचेही विशदीकरण केले आहे. संकल्पना व संरचना ही समनरच्यामते संस्थेची घटकतत्त्वे आहेत. एखादी कल्पना, विचार, हितेच्छा यांचे निर्देशन संकल्पना या संज्ञेने करता येईल तर संरचना ही संज्ञा कल्पना, विचार वा इच्छा असणाऱ्या व्यक्ती व विचार या इच्छापरिपूर्तीसाठी त्यांच्याद्वारा वापरली जाणारी साधने यांची द्योतक आहे. संस्था-स्वरूपाबाबतचा समनरचा दृष्टिकोन लक्षात घेतल्यास लोकाचार व संस्था यांच्यातील भिन्नता सहजपणे लक्षात येऊ शकते. विशिष्ट गरज वा इच्छा अस-णाऱ्या व्यक्ती त्यांना भासणारी विशिष्ट गरज वा सुचलेली विशिष्ट कल्पना वा विचार आणि त्यांना प्रत्यक्षात आणण्यासाठी व्यक्तींनी अवलंबिलेली पद्धत व उपयोगात आणलेली साधने यांचा समावेश आपणास संस्थेच्या संकल्पनेत करता येण्यासारखा आहे. संस्था-स्वरूपाविषयीच्या समनरने मांडलेल्या ह्या दृष्टिकोनावरच त्याने संस्थांचे प्रस्तुत केलेले वरील दोन प्रकार आधारित आहेत.

१९ व्या शतकातील बहुतेक विचारकांप्रमाणेच समनरलाही समाजशास्त्राच्या भासलेल्या निकडीची कारणे व्यवहार्य स्वरूपाचीच आहे. समाजातील अनाचार व सामाजिक समस्या यांनी ज्याप्रमाणे अन्य विचारकांना समाजाचे शास्त्रशुद्ध अध्ययन करण्यास उद्युक्त केले त्याप्रमाणे समनरही समाजसुधारणेची निकड जाणवल्या-मुळेच समाजशास्त्र-स्वरूपाच्या चिंतनाकडे वळलेला आढळतो. समनरच्या मता-प्रमाणे समाज कसा असावयास पाहिजे याचे निर्देशन समाजातील प्रचलित प्रथा व परंपरांद्वाराच होत असते. कारण इष्टानिष्टतेचे मापदंड प्रथा व परंपरांमध्येच निहित असतात. पण मग असा प्रश्न उपस्थित होतो की प्रचलित प्रथा व परंपरा

याच न्याय्य व इष्ट असल्या तर बदल घडवून आणण्याची किंवा सुधारणांची आवश्यकताच कोठे उरते ? ही आवश्यकता दर्शविण्यासाठीच समनरने लोकाचार, प्रथा, परंपरांचे निरोगी व विकृत असे दोन पैलू दाखवले आहेत, त्याच्या विवेचना-प्रमाणे परिस्थितीशी व्यक्ती व समाज यांचे समायोजन साधणाऱ्या लोकाचार व प्रथांमध्ये अनेक कारणांमुळे विकृती उत्पन्न होतात व परिणामतः सुधारणा आवश्यक होत जातात.

समनर ज्या शतकात वावरला त्या शतकातील घडामोडींचे पडसाद अन्य विचारकांप्रमाणेच त्याच्याही चिंतनातून उमटणे स्वाभाविकच म्हणावयास हवे. अन्य विचारकांप्रमाणेच समनरचीही ही दृढ धारणा झालेली होती की औद्योगिक युगात अस्तित्वात येणाऱ्या समाजव्यवस्थेत अनेक विकृती व दोष आहेत. त्यांच्या निराकरणासाठी समाजाचे शास्त्रशुद्ध अध्ययन याचसाठी त्यास इतर विचारकां-प्रमाणेच आवश्यक वाटले. पण समाजशास्त्रासंबंधी विचार करताना किंवा सामाजिक घटनांचे विश्लेषण करताना समनरने त्याच्या स्वतंत्र प्रज्ञेची बरेचदा प्रचिती आणून दिली आहे हे समनरच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाचे समीक्षण करताना लक्षात घेणे आवश्यक आहे. समनरने मांडलेल्या काही कल्पना आजही समाजशास्त्रीय सिद्धातांच्या दृष्टीने उपयुक्त आहेत. आधुनिक समाजशास्त्रातील संदर्भगटसिद्धांताचा समनरने मांडलेल्या अंतर्गट व बहिर्गटासंबंधीच्या संकल्पनेशी असणाऱ्या संबंधाचा या संदर्भात उल्लेख करता येईल. संस्था-स्वरूपाचे समनरने केलेले विश्लेषण व संस्थांच्या प्रकारांविषयी त्याने केलेली चर्चा आजही सामाजिक संस्थांच्या अभ्यासकांना मार्गदर्शक ठरण्यासारखी आहे. लोकाचार व प्रथांच्या उत्पत्तीच्या प्रक्रियेच्या अनुषंगाने त्याने संपूर्ण समाजव्यवस्थेचे आम्हास घडविलेले दर्शन उद्बोधक तर आहेच पण त्याचबरोबर समाजास एक व्यवस्था मानून समाजाचे अध्ययन करू इच्छिणाऱ्या व्यवस्थावाद्यांसाठी ते उपयुक्तही ठरण्यासारखे आहे. लोकाचार व प्रथा, अंतर्गट व बहिर्गट आणि उत्क्रांत (Crescive) व निर्मित (enacted) संस्था यांच्याबाबत समनरने प्रस्तुत केलेल्या विवेचनामुळे समनरला समाजशास्त्रीय विचारांच्या इतिहासात वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान प्राप्त झाले आहे.

△ △

वॉर्ड व गिडींग्ज

प्रस्तुत प्रकरणात आपणास वॉर्ड व गिडींग्ज यांच्या समाजविषयक चिंतनाचे समीक्षण करावयाचे आहे. वॉर्ड व गिडींग्ज यांच्या चिंतनाचे सार ग्रहण करण्यासाठी आपणास समाजाविषयक चिंतनातील उत्क्रांतिवादी विचारसरणीची पार्श्वभूमी लक्षात घ्यावयास हवी. समाजासंबंधीच्या उत्क्रांतिवादी विचारसरणीच्या संदर्भात हर्बर्ट, स्पेन्सर या ब्रिटिश विचारकांचे नाव प्रामुख्याने घेतले जाते. स्पेन्सरचा उत्क्रांतिवाद वैश्विक स्वरूपाचा होता. सर्व अस्तित्वात येणाऱ्या गोष्टींना लागू होणारा नियम म्हणजे उत्क्रांतीचा नियम असा स्पेन्सरचा विश्वास असल्याने समाजाच्या अस्तित्व व विकासाचे स्पष्टीकरणही याच नियमाच्या अनुषंगाने करता येईल अशी भूमिका त्याने घेतली. साहजिकच जडणघडणीच्या दृष्टीने मानवी मनास काहीच महत्त्व राहणे स्पेन्सरच्या उत्क्रांतिवादी दृष्टिकोनास विसंगतच होते. १८८० च्या सुमारास उत्क्रांतिसंबंधीच्या स्पेन्सरवादी विचारसरणीविरुद्ध झालेल्या वैचारिक प्रतिक्रियेचे नेतृत्व लेस्टर एफ. वॉर्ड या अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञाने केले व मानवी मनास समाजाच्या जडणघडणीत व समाजविकासास गती व दिशा देण्यात महत्त्वपूर्ण भूमिका असते असा पवित्रा वॉर्डने घेतला. फ्रँकलीन एच. गिडींग्जने वॉर्डच्याच विचारांचा वारसा पुढे चालवला. वॉर्ड व गिडींग्ज यांच्या समाजविषयक चिंतनाचा संक्षिप्त आढावा या प्रकरणात आपणास घ्यावयाचा आहे.

लेस्टर एफ्. वॉर्ड

इलीनॉय येथे एका साधारण कुटुंबात १८४१ मध्ये वॉर्डचा जन्म झाला. कौटुंबिक अडचणींमुळे वॉर्डला शालेय शिक्षण मिळू शकले नाही पण वॉर्डची ज्ञानलालसा जबर असल्याने दिवसभराच्या श्रमानंतर तो रात्र-रात्र अभ्यास करीत असे. वॉर्डने अशाप्रकारे जीवशास्त्राचे व परकी भाषांचे ज्ञान हस्तगत करून घेतले. जे थोडेफार शालेय जीवन वॉर्डच्या वाट्यास आले होते त्यास अमेरिकन यादवी युद्धामुळे पूर्णविराम मिळाला. १८६३ मध्ये वॉर्ड संघराज्याच्या सैन्यात दाखल झाला. यादवी युद्धाच्या समाप्तीनंतर वॉर्ड अमेरिकन संघराज्याच्या ट्रेझरीत

कारकुन म्हणून कामास लागला. याच सुमारास त्याने कोलंबियन विद्यापीठात प्रवेश मिळवला व वनस्पतिशास्त्र आणि कायदा हे विषय घेऊन त्याने पदवी परीक्षा पास केली. १८७२ मध्ये त्याने एम्. ए. ची पदवी घेतली. अमेरिकन संघराज्याच्या भूगर्भशास्त्रीय सर्वेक्षण विभागात तो प्रथमतः १८८१ मध्ये साहाय्यक पॅलीएन्टॉलॉजीस्ट म्हणून नोकरीस लागला व १८८३ मध्ये तो प्रमुख पॅलीएन्टॉलॉजीस्ट म्हणून काम पाहू लागला.

काँत व स्पेन्सरचे लिखाण वाचनात आल्यामुळे वॉर्डची समाजशास्त्राविषयीची जिज्ञासा जागृत झाली. काँत व स्पेन्सरच्या जबर व महत्त्वाकांक्षी विचारांची व त्यांनी निर्माण केलेल्या भव्य योजनांची मोहिनी वॉर्डवरही पडली व काही काळपर्यंत तरी तो स्पेन्सरच्या विश्वव्यापी उत्क्रांतितत्त्वाचा कट्टर समर्थक राहिला. पण स्वयंचलित व अवैयक्तिक स्वरूपाच्या उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेसंबंधी स्पेन्सरने काढलेले निष्कर्ष त्यास पटेनासे झाले. दैन्यावस्थेत काढलेले बालपण व दुःख आणि दारिद्र्य यांचा अवतीभोवती चालणारा नंगा नाच त्यांचा आलेला कटु अनुभव यांच्यामुळे मानवीजीवनाच्या जडणघडणीत मानवी इच्छेस काहीच महत्त्व नसते हा विचार त्यास पटण्यासारखा नव्हता. समाजाचा उदय व विकास ही एक आंधळी प्रक्रिया नाही तर समाजाला घडविण्याचे व त्याला आपल्या इच्छेनुरूप घाट देण्याचे सामर्थ्य मानवी मनात आहे हा विचार वॉर्डला जास्त रुचण्यासारखा होता. कारण याच विचारात दीनदुःखितांचे अश्रू पुसण्याचे, त्यांच्यात आपल्या जीवनाविषयक एक नवीन आशा निर्माण करण्याचे सामर्थ्य होते. म्हणूनच वॉर्डने अशी भूमिका घेतली की समाजाचा उदय व विकास ही एक आंधळी प्रक्रिया नसून मानव आपल्या उद्दिष्टांप्रमाणे समाजाच्या विकासास दिशा व गती देऊ शकतो. वॉर्डला ही कल्पना बीज स्वरूपात काँतच्या लिखाणात आढळून आली. समाजशास्त्राने समाज सुधारणांसंबंधीच्या विचारांकडे पाठ फिरवावी असा काँतचा आग्रह नव्हताच. काँतचे चिंतन सुधारणाभिमुखच होते. फक्त या सुधारणा समाजस्थिती व समाजगतीचे निर्धारण करणाऱ्या सामाजिक नियमांना अनुसरून असाव्यात एवढाच त्याचा आग्रह होता. समाजस्थिती व समाजगतीचे निर्धारण ज्या नियमांद्वारा होते ते नियम शोधून काढणे हेच काँतच्या मते समाजशास्त्राचे उद्दिष्ट असल्याने समाजसुधारणेचा कार्यक्रम समाजशास्त्राद्वाराच यशस्वीपणे तडीस नेता येईल असा त्याचा विश्वास होता. काँतची ही सुधारणाभिमुखता वॉर्डने उचलली व समाजउत्क्रांतीच्या संदर्भात असा विचार पुढे मांडला की समाजउत्क्रांती ही अवैयक्तिक व इच्छातीत नसून मानवसमाजदृष्ट्या विचार करता तो एक डोळस व उद्दिष्टपूर्ण प्रक्रिया ठरते. मानव समाजाव्यतिरिक्त अन्य क्षेत्रांमध्ये जरी उत्क्रांतीचे तत्त्व अवैयक्तिक असले तरी मानव-समाजाच्या पातळीवर उत्क्रांती ही उद्दिष्टपूर्ण मानवी क्रियांशी हातमिळवणी करणारी प्रक्रिया ठरते.

१८८३ मध्ये वॉर्डचा (Dynamic Sociology) हा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला. या ग्रंथाच्या प्रसिद्धीपाठीमागे एक तपाचे मनन व चिंतन होते. मानवजीवन उद्दिष्टप्रधान आहे हीच कल्पना या ग्रंथाची केंद्रप्रेरणा होती असे म्हणावयास हरकत नाही. १८८३ मध्ये प्रसिद्ध झालेला वॉर्डचा ग्रंथ व त्यातील विचारसरणी काही कालपर्यंत तरी अज्ञात व उपेक्षितच राहिली. वॉर्डच्या ग्रंथाची व त्यातील विचार-सरणीची उपेक्षा होण्याची कारणे काही अंशी परिस्थितिजन्य व ऐतिहासिकच होती. वॉर्डचा ग्रंथ ज्या सुमारास प्रसिद्ध झाला त्यावेळी अमेरीकन समाजाची प्रगतीच्या दिशेने घोडदौड सुरू होती व अनधिक्षेपाचे तत्त्व अशा प्रगतीसाठी मोठे उपकारक शाबीत झाले होते. साहजिकच सामाजिक विकासास वळण देण्यात मानवी इच्छांना प्राधान्य असावयास हवे हा विचार वादग्रस्त ठरणेच जास्त स्वाभाविक होते. कॉल्बी कॉलेजचा अध्यक्ष असलेल्या ए. डब्ल्यु. स्मॉलच्या वाचनात वॉर्डचा ग्रंथ आला व १८९० पासून वॉर्डची उपेक्षा संपली. स्मॉलने वॉर्डच्या ग्रंथातील विचारसरणीची मुक्तकंठाने प्रशंसा केल्यामुळे स्मॉलने दाखविलेल्या आस्थेमुळे वॉर्ड लवकरच विद्वानांमध्ये मान्यवर झाला. त्यामुळे प्रोत्साहित होऊन वॉर्डने Psychic Factors of Civilization (1893), Outline of Sociology (1898), Pure Sociology (1903) a Applied Sociology (1906) ही पुस्तके लिहून प्रसिद्ध केली. एक Pure Sociology हा ग्रंथ सोडला तर वॉर्डच्या अन्य ग्रंथांमधून Dynamic Sociology या ग्रंथातून मांडण्यात आलेले विचारच विस्तृत स्वरूपात, किंवा सुधारलेल्या स्वरूपात मांडण्यात आलेले आढळतात. पहिल्या पुस्तकातील विचारांची पुनर्मांडणी करण्याचा प्रयत्नही वॉर्डने पुढील पुस्तकांमधून केलेला आढळतो. Pure Sociology या पुस्तकात मांडलेले विचार मात्र वॉर्डचा गंप्लोविझ व रॅटझेनहोपर या आस्ट्रियन सामाजिक डार्विनवाद्यांशी त्याच्या आलेल्या संपर्काचा प्रत्यय आणून देणारे वाटतात. गंपलोविझ व रॅटझेनहोपर यांच्या प्रभावाप्रमाणेच Pure Sociology मधील विचारसरणीवर अन्य काही वैचारिक प्रभावांचा ठसा उमटल्याचे दाखविता येईल. या संदर्भात टार्ड या फ्रेंच समाजशास्त्रज्ञाचा उल्लेख करता येईल. वॉर्डला ज्याप्रमाणे सामाजिक वास्तविकतेच्या संदर्भात मानसशास्त्रीय तथ्ये महत्त्वपूर्ण वाटली त्याचप्रमाणे टार्डलाही स्वतंत्रतया त्यांचे महत्त्व जाणवले. वॉर्डच्या पहिल्या व शेवटच्या पुस्तकांमध्ये जवळजवळ २० वर्षांचे अंतर आहे. या कालात समाज-शास्त्राचा फ्रान्स, जर्मनीसारख्या देशांमध्ये झपाट्याने विकास होत होता. वॉर्डला फ्रेंच भाषा अवगत असल्याने फ्रेंच समाजशास्त्रीय चिंतनाचा त्याने मोठ्या उत्साहाने सतत मागोवा घेतला.

Pure Sociology हे वॉर्डचे शेवटचे पुस्तक. हे पुस्तक प्रसिद्ध झाले त्यावेळी वॉर्ड प्रसिद्धीच्या शिखरावर होता. केवळ अमेरीकतच नव्हे तर देशोदेशीच्या विचारजगतात वॉर्डचे नाव मशहूर झाले होते. १९०३ मध्ये इंटर नॅशनल इंस्टिटयुट ऑफ सोशियालॉजी या संस्थेचा अध्यक्ष म्हणून निवडले जाण्याचा बहुमान त्यास प्राप्त झाला. याच वर्षी वॉर्डने सरकारी नौकरी सोडली व ब्राऊन विद्यापीठात समाजशास्त्राच्या अध्यापनाचे कार्य स्वीकारले. ब्राऊन विद्यापीठात वॉर्डने आयुष्याच्या शेवटापर्यंत अध्यापनकार्य केले. पहिले महायुद्ध सुरू होण्यापूर्वी एक वर्ष म्हणजे १९१३ त वॉर्ड ख्रिस्तवासी झाला.

वॉर्डच्या समाजशास्त्रीय विचारांचे आधारस्तंभ

वॉर्डच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाची इमारत चार तत्त्वांच्या खांबांवर उभारली आहे. यातले पहिले तत्त्व अर्थातच उत्क्रांति-तत्त्व होय. उत्क्रांतीच्या नियमाचा (law of evolution) वॉर्डने लावलेला अर्थ स्पेन्सरने लावलेल्या अर्थापेक्षा फारसा निराळा नाही. त्याच्या (Dynamic Sociology) मधून वॉर्डने उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेची विस्तारपूर्वक चर्चा केलेली आढळते. या पुस्तकातील विवेचनाप्रमाणे उत्क्रांतीची संपूर्ण प्रक्रिया ब्रम्हांडोत्पत्ती, जीवोत्पत्ती, मानवोत्पत्ती व समाजोत्पत्ती (Cosmogeny, Biogeny, Anthropogeny and Sociogeny) या भागांमधून विभागता येण्यासारखी आहे.

वॉर्डच्या चिंतनास आधारभूत असणारे दुसरे तत्त्व म्हणजे मानवोत्पत्ती पर्यंतच्या व नंतरच्या उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत त्याने केलेल्या भेदाचे तत्त्व होय. त्याच्या मतानुसार समाजोत्पत्ती ही जीवोत्पत्ती व मानवोत्पत्तीपेक्षा तत्त्वतःच भिन्न प्रकारची असल्याने समाजोत्पत्तीबरोबरच उत्क्रांतीची प्रक्रिया वेगळे स्वरूप धारण करते. हा फरक दर्शविण्यासाठी त्याने उत्पत्ती (Genesis) व उद्देशविधी (Telesis) या संज्ञांचा उपयोग केला. उत्पत्ती म्हणजे उत्स्फूर्त उत्क्रांती व अशा उत्क्रांतीसाठी अवैयक्तिक व आंधळ्या शक्तीच जबाबदार असतात. पण समाजोत्पत्तीचे व विकासाचे स्पष्टीकरण मात्र अशा अवैयक्तिक शक्तींच्या अनुषंगाने करता येण्यासारखे नाही. ज्ञानावर आधारित उद्दिष्टपूर्ण मानवी क्रियांच्या अनुषंगानेच समाजाच्या घडणीचे व विकासाचे स्पष्टीकरण करावयास हवे.

प्रत्येक शास्त्र विशिष्ट शक्तिसमुच्चयाचे व्यवस्थाबद्ध असे अध्ययन आहे हे वॉर्डच्या चिंतनास आधारभूत असलेले तिसरे तत्त्व होय. ह्या दृष्टीने विचार करता समाजशास्त्र हे सामाजिक शक्तींच्या समुच्चयाचे व्यवस्थाबद्ध अध्ययन ठरते. पण सामाजिक शक्ती ह्या वॉर्डच्या मते प्रामुख्याने मानसशक्ती आहेत. वॉर्डच्या मते विचारशक्ती ही काही सामाजिक शक्ती ठरत नाही. मानसशक्तीं-बाबतच्या विवेचनात वॉर्डने भावनांनाच प्रधान स्थान दिलेले आढळते. सामाजिक

शक्तींच्या वर्गीकरणावर वॉर्डने बराच विचार केलेला असून (pure Sociology) मध्ये सामाजिक शक्तींच्या वर्गीकरणाचे प्रगल्भ स्वरूप आपणास पाहावयास मिळते. वार्डच्यामते (१) सुखासक्ती (Ontogenic) (२) लिंगासक्ती (philogenic) व (३) सहवासासक्ती (Sociogenic) अशा तीन प्रकारच्या शक्ती समाजात कार्यरत असलेल्या आढळतात. यापैकी पहिल्या दोन प्रकारांचे सकारात्मक (positive) व नकारात्मक (negative) किंवा प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष असे दोन उपप्रकार त्याने पाडले आहेत. सुखासक्तीचा प्रत्यक्ष वा सकारात्मक प्रकार म्हणजे सुखशोधण्याची मानवी वृत्ती व नकारात्मक प्रकार म्हणजे दुःख टाळण्याची वृत्ती लिंगासक्तीचा प्रत्यक्ष प्रकार म्हणजे कामवासना व अप्रत्यक्ष प्रकार म्हणजे रक्त संबंधियांमध्ये परस्परांविषयी आढळणारे प्रेम. सहवासासक्ती ही समाजोत्पन्न असून ह्या शक्तीत सत्यं, शिवं व सुंदरम् यांचा त्रिवेणी संगम झालेला आढळतो. वॉर्डच्या मते सहवासासक्ती ही नैतिक (moral), सौंदर्य (esthelic) व बौद्धिक (intell-ectual) अशा तीन शक्तींचा संगम आहे.

वॉर्डने मांडलेले शेवटचे व चवथे तत्त्व सृजनशील समन्वयाचे (Synergy) तत्त्व होय. (Dynamic Sociology) मधून जरी ह्या तत्त्वाचे स्पष्ट विवेचन झालेले नसले तरी (pure Sociology) मधील विचारांचा हे तत्त्व हाच आधार-स्तंभ आहे. सृष्टीच्या अंगप्रत्यंगातून कार्यरत असणारे असे हे एक वैश्विक स्वरूपाचे तत्त्व असून उत्क्रांतित प्रत्येक अवस्थेतून दुसऱ्या अवस्थेचे साकार होत जाणे हा सृजनशील समन्वयाचाच परिणाम आहे. वॉर्डने (Pure Sociology) मध्ये सृजनशील समन्वय या संज्ञेऐवजी सामाजिक शक्ती (Social energy) हीच संज्ञा वापरली आहे. सोसाटयाचा वारा ज्याप्रमाणे सर्व दिशांनी मोकाट सुटतो त्याच-प्रमाणे समाजातही सामाजिक शक्ती समाजाच्या अंगप्रत्यंगांमधून मुक्तपणे खेळत असते. व पुराप्रमाणेच ती देखील विनाशकारी व निर्घृण असते. समाजात व्यक्तींचे आंतरिक हितसंबंध नेहमी परस्परविरोधी असतात. त्यामुळे सृष्टीप्रमाणेच समाजा-तही विभिन्न शक्तीमध्ये अविरत आघात-प्रत्याघात चालू असतात. पण आघात-प्रतिघातांना चालना देणारी गती अविनाशी असल्याने आघात-प्रत्याघात करणाऱ्या शक्तींमध्ये तात्पुरते संतुलन निर्माण होऊन सापेक्षतः स्थिर संरचना अस्तित्वात येणे अनिवार्य असते. पण या संरचना देखील एकमेकांशी टक्कर घेतात व अशा-प्रकारे पुन्हा एकदा उच्च प्रकारचा समन्वय प्रस्थापित होत जातो. पण तो समन्वय-देखील तात्पुरताच असतो. सृजनशील समन्वयाच्या तत्त्वाची मांडणी करताना वॉर्डने विल्हेम वुंडचे आपण याबाबतीत ऋणी आहोत हे प्रांजलपणे मान्य केले आहे.

समाजशास्त्र : अध्ययनविभाग व पद्धती

समाजशास्त्राची स्पष्ट अशी व्याख्या वॉर्डने केल्याचे जरी आढळत नसले तरी त्याच्या (Pure Sociology) मधून समाजशास्त्राच्या स्वरूपासंबंधीचा त्याचा दृष्टिकोन व्यक्त झालेला आढळतो. त्यावरून असे दिसते की निश्चित क्रमाने घडणाऱ्या सामाजिक घटनांच्या सुस्पष्ट अशा क्षेत्राचे अध्ययन हेच वॉर्डच्या दृष्टीने समाजशास्त्राचे स्वरूप आहे वॉर्डने समाजशास्त्र व मानवशास्त्र यांच्यातील भेद स्पष्ट करताना हे दाखविले आहे की ज्यांनी प्राचीन सभ्यतांची निर्मिती व विकास केला अशा इतिहासजमा मानववंशांचे अध्ययन समाजशास्त्राच्या कक्षेत येते. समाजशास्त्र व अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्रासारख्या विशेषित सामाजिक शास्त्रांमधील संबंधांचे स्पष्टीकरण करताना वॉर्डने सृजनशील समन्वयाच्या कल्पनेचा आधार घेतला आहे. त्याच्या विवेचनाप्रमाणे विशेषित सामाजिक शास्त्रांच्या सृजनशील समन्वयातूनच समाजशास्त्र साकार होते.

समाजशास्त्राच्या प्रमुख विभागांसंबंधी विवेचन करताना वॉर्डने समाजशास्त्राचे शुद्ध (Pure) व व्यावहारिक (applied) असे दोन मुख्य भाग पाडले आहेत. शुद्ध समाजशास्त्राच्या (pure Sociology) अंतर्गत कोणत्या विषयांचे अध्ययन येते याचे स्पष्टीकरण करताना त्याने म्हटले आहे की मानवसमाजासंबंधीच्या का, काय व कसे ह्या प्रश्नांची उत्तरे देण्याचे कार्य शुद्ध समाजशास्त्र करते. थोडक्यात म्हणजे वॉर्डच्या मते शुद्ध समाजशास्त्र 'काय आहे' याचे अध्ययन करणारे शास्त्र ठरते. साहजिकच काय असावयास पाहिजे' या विषयीचा विचार शुद्ध समाजशास्त्रात येत नाही. म्हणूनच शुद्ध समाजशास्त्रात नीतिमूल्यविचारास किंवा सामाजिक समस्यांवरील उपाययोजनांसंबंधीच्या विचारास काहीच स्थान नाही. नितीमूल्यांसंबंधीचा किंवा सामाजिक समस्यांवरील उपाययोजनांसंबंधीचा विचार हा प्रामुख्याने व्यावहारीक समाजशास्त्राचा विषय आहे पण व्यावहारिक समाजशास्त्र नीतिमूल्यांसंबंधीच्या विचारांशी संबंधित असल्याने ते शास्त्र ठरत नाही असे मानणे चूक आहे. कारण व्यावहारिक समाजशास्त्रातील नीतिमूल्यविचार किंवा समस्यानिराकरण विचार हा काही प्रमाणित अशा सर्वसामान्य तत्त्वांवर आधारित आहे. 'काय आहे' व 'काय असावयास पाहिजे' यांच्या अनुषंगाने शुद्ध व व्यावहारिक समाजशास्त्रात भेद करता येतो असा पवित्रा जरी वॉर्डने घेतला असला तरी समाजस्थिती व गती संबंधीच्या ज्या सामाजिक नियमांचे ज्ञान शुद्ध समाजशास्त्र करून देते त्या नियमांचा उपयोग मानवसमाजात सुधारणा घडवून आणण्याकडे करता येऊ शकतो, नव्हे तसा तो केलाच पाहिजे असाच वॉर्डचा आग्रह असलेला आढळतो. या बाबतील वार्डचे त्याच्या समकालीन विचारकांशी व विशेषत: स्पेन्सर व समनेरशी जोरदार खटके उडाले आहेत.

नियोजित कार्यक्रमांद्वारा समाजसुधारणा घडवून आणणे शक्य आहे यावर स्पेन्सर वा समनेरचा मुळीच विश्वास नव्हता. समाजस्थिती व गतीचे निर्धारण करणारे सामाजिक नियम बदलता येण्यासारखे नाहीत हे वॉर्डलाही मान्य होते. त्याचे म्हणणे एवढेच होते की हे नियम जाणून घेऊन त्यांच्याच चौकटीत नियोजनपूर्वक बऱ्याच सुधारणा घडवून आणता येणे शक्य आहे. मानवाने जी भौतिक प्रगती साधली ती भौतिक विश्वास लागू पडणाऱ्या नियमांमध्ये बदल घडवून काही साधली नाही तर ते नियम समजावून घेऊन साधली आहे. जे भौतिक प्रगतीस लागू पडते तेच तत्त्व सामाजिक प्रगतीसही लागू पडते. सामाजिक विश्वास लागू पडणाऱ्या नियमांचे ज्ञान करून घेऊन मनुष्य सुधारणेचे उद्दिष्ट कसे साध्य करू शकतो यासंबंधीचे वॉर्डने केलेले स्पष्टीकरण समजावून घेण्यासाठी आपणास वॉर्डने मांडलेल्या टेलेसिसच्या सिद्धांताकडे वळावे लागेल.

वॉर्डने शुद्ध समाजशास्त्राचे उत्पत्तिसंबंधी (genetic) व उद्देशविधीसंबंधी (Telic) असे दोन उपविभाग पाडले आहेत पण या दोन उपविभागांतर्गत येणाऱ्या विषयांमधील फरक वॉर्डला नेहमीच स्पष्टपणे दर्शविता आला नाही. कोणत्या सामाजिक घटना उत्पत्तिसंबंधी (genetic) विभागात मांडतात व कोणत्या सामाजिक घटना उद्देशविधीसंबंधी (Telic) विभागात येतात. यासंबंधीचे त्याचे स्पष्टीकरण गोंधळ निर्माण करणारे असल्याने शास्त्रीयदृष्टया त्याने शुद्ध समाजशास्त्राचे पाडलेले उपविभाग असमाधानकारकच ठरले आहेत.

शुद्ध समाजशास्त्राचा जो उपविभाग उत्पत्तिविषयक प्रश्नांना वाहिलेला आहे त्याचे वॉर्डने स्थित्यात्मक (static) व गत्यात्मक (dynamic) असे दोन उपप्रकार पाडले आहेत. याठिकाणी आपणास कॉंतने समाजशास्त्राच्या मांडलेल्या स्थित्यात्मक समाजशास्त्र व गत्यात्मक समाजशास्त्र या उपविभागांची सहजच आठवण येते. पण वॉर्डने स्थित्यात्मक व गत्यात्मक या प्रकारांमध्ये दाखविलेला भेद कॉंतने दर्शविलेल्या भेदापेक्षा जास्त सूक्ष्म व अचूक स्वरूपाचा आहे. शुद्ध समाजशास्त्रातील स्थित्यात्मक व गत्यात्मक प्रकारांविषयीच्या विवेचनात जे विचारक स्थित्यात्मक समाजशास्त्रास केवळ सामाजिक संरचनांचेच अध्ययन मानीत त्यांच्यावर वॉर्डने बरीच तर्कशुद्ध टीका केली आहे. स्थित्यात्मक समाजशास्त्र हे सामाजिक संरचनांचे व गत्यात्मक समाजशास्त्र हे त्या संरचनांच्या प्रकार्यांचे अध्ययन आहे असा भेद करण्यावर त्याचा आक्षेप होता. संरचना जे करतात तेच त्यांचे प्रकार्य असा त्याचा विश्वास असल्याने वॉर्डच्या मते स्थित्यात्मक समाजशास्त्र हे संरचनांबरोबरच त्यांच्या प्रकार्यांचेही अध्ययन ठरते व गत्यात्मक समाजशास्त्र प्रामुख्याने संरचनात्मक परिवर्तनांचा विचार करणारे शास्त्र ठरते.

समाजशास्त्राच्या अध्ययनपद्धतीसंबंधीचे वॉर्डचे विवेचन अपुरे व अस्पष्ट आहे. वॉर्डच्या कालातील अनेक समाजशास्त्रज्ञांनी समाजशास्त्राच्या अध्ययन-पद्धतीसंबंधी जेवढा ऊहापोह केला व अध्ययनपद्धतीच्या विचारास तेवढे महत्त्व देण्याची आवश्यकता वॉर्डला जाणवली नाही. एवढे मात्र निश्चित की वॉर्डच्या मते सामान्यीकरण (generalization) हीच समाजशास्त्रातील प्रमुख पद्धत ठरते. घटनांचे वर्गीकरण करून एकाच वर्गात मोडणाऱ्या घटनांच्या ऐवजी अध्ययन-विश्लेषणात प्रत्येक वर्गाचा एक-एकक म्हणून विचार करणे म्हणजेच सामान्यीकरण अशी काहीशी कल्पना त्यास होती असे दिसते. वस्तुत: वॉर्डने ज्या समाजशास्त्रीय संज्ञांचा वापर केला व जी समाजशास्त्रीय प्रमेये त्याने मांडली त्यांच्यावर खगोल-शास्त्र, रसायनशास्त्रासारख्या शास्त्रांशी संबंधित असलेल्या उत्क्रांतिवादी विधानांचीच छाप जास्त आढळून येते. या शास्त्रांमधून वॉर्डने ज्या कल्पना उचलल्या त्यांचा सामाजिक घटनांसंबंधीची विधाने मांडताना त्याने असा कौशल्यपूर्वक उपयोग करून घेतला की त्यामुळे त्या कल्पना सामाजिक घटनासंबंधीच्या त्याच्या विधानांचे समर्थन करणाऱ्या ठरल्या. अंतर्ज्ञान (intuition) व घटना आणि स्थिती यांचे सूक्ष्म निरीक्षण हेच सामाजिक घटनांविषयी त्याने मांडलेल्या विधानांचे मुख्य आधार व त्यामुळे समाजशास्त्राच्या पद्धतीशास्त्रावर वॉर्डने जास्त विचार का केला नाही ते सहज लक्षात येते. पण एका बाबतीत मात्र वॉर्डने आपले मत खंबीरपणे व स्पष्ट शब्दांमध्ये मांडलेले आढळते. वॉर्डच्या काळी समाजशास्त्रातही गणिताचा वाढता उपयोग करण्याची प्रथा रूढ होऊ लागली होती. विषय गणिती भाषेत मांडला की तो शास्त्रीय ठरतो अशी काहीशी भाबडी समजूत याच्या मुळाशी होती. वॉर्डने खंबीरपणे या प्रथेस विरोध केला. शास्त्रांतर्गत येणारा विषय सारख्याच नियमांनी (uniform laws) बद्ध असतो पण म्हणून तो गणिती प्रमेयांमध्येच मांडला जावा असे नाही. सारखेच नियम व सारख्याच प्रक्रिया हे जरी शास्त्राचे सार असले तरी त्यांना गणिती पद्धतीने व्यक्त करण्याची मुळीच आवश्यकता नाही.

उत्पत्तिशास्त्र व उद्देशविधिशास्त्र (Genesis and Telesis)

शुद्ध समाजशास्त्रावरील विवेचनात वॉर्डचा भर प्रामुख्याने समाजाच्या गत्यात्मक स्वरूपावरच असल्याने स्थित्यात्मकतेविषयीचे त्याचे विवरण त्याच संदर्भात समजावून घ्यावे लागेल. धावत्या चित्रपटातील एखादे दृश्य क्षणिक थांबताच ते जसे दिसेल त्याचप्रमाणे समाजरूपी धावत्या चित्रपटातील स्थित्यात्मक समाज हे क्षणिक थांबलेले दृश्य आहे. वॉर्डच्या विवेचनाप्रमाणे सामाजिक शक्तींचे स्वरूप प्रामुख्याने मानसिक असल्याने समाजाच्या स्थित्यात्मकेविषयीचा मूलभूत नियमही मानसिक स्वरूपाचाच असणे क्रमप्राप्त ठरते. म्हणूनच मितव्ययाचा नियम

(law of parsimony) हाच वॉर्डच्या मते समाजस्थितीचा मूलभूत नियम ठरतो. मितव्ययाच्या नियमाचा अर्थ संपूर्ण निष्क्रीयता असा होत नाही तर शक्य तितके कमी श्रम करणे असा त्याचा अर्थ घ्यावयास हवा. समाजस्थितीच्या संदर्भात ह्या नियमाचा अर्थ काय होतो ते नीटपणे स्पष्ट केलेले नाही. वॉर्डने केलेल्या विवेचनावरून असे वाटते की बीजगणितातील अ–ब, अ+ब प्रमाणे समाज संरचनेमुळे उत्पन्न होणाऱ्या सुखदु:खांच्या गोळाबेरजेचा निर्देश या नियमाद्वारा होतो.

सामाजिक स्थित्यात्मकतेसंबंधीच्या विवेचनात वॉर्डने नियम (law) व तत्त्व (principle) यांच्यातील भेद स्पष्ट केला आहे. घटनांच्या समरूप क्रमा- (uniform sequence) बाबतचे विधान म्हणजे नियम, व नियम ज्याप्रकारे लागू होतात त्या प्रकारांचे स्पष्टीकरण करणारे ते तत्त्व असा या दोन संज्ञांचा अर्थ त्याने लावला आहे. स्थित्यात्मकतेच्या संदर्भात वॉर्डने फक्त एकाच तत्त्वाचा-सृजनशील समन्वय-उल्लेख केला आहे. सामाजिक शक्तींचे नियमन, त्यांच्यात समतोल निर्माण करणे व सामाजिक शक्तींना घाट देऊन त्यांच्यातून संरचना साकारित करणे ही कार्ये याच तत्त्वाच्या अनुषंगाने होत असतात.

वॉर्डला सामाजिक गतिशास्त्रात किंवा समाजाच्या गत्यात्मकतेमध्ये जास्त रुची असल्याने संरचनांमधील परिवर्तने हा त्याच्या आवडीचा विषय असणे व त्यावर त्याने विस्तारपूर्वक चर्चा करणे स्वाभाविकच आहे. समाजाच्या स्थित्यात्मकतेचे निर्धारण करणारे तत्त्व जरी एकच असले तरी समाजाच्या गत्यात्मकतेस लागू पडणारी तत्त्वे मात्र तीन आहेत. समाजोद्भवी संभाव्यता (societal potential), नवप्रवर्तन (Innovation) व इच्छाशक्ती (conation) या तीन तत्त्वांचा वॉर्डने सामाजिक गत्यात्मकतेची तत्त्वे म्हणून निर्देश केला आहे. विकासाची समाजात असणारी आंतरिक क्षमता दोन संस्कृतींचा संकर होताच स्पष्ट होऊन विकासाचा मार्ग मोकळा होतो. यासच वॉर्डने समाजोद्भवी संभाव्यतेचे तत्त्व म्हटले आहे. प्रवर्तनाचे तत्त्व म्हणजे कोणत्याही नवीन प्रथा वा रीतीच्या प्रवर्तनामुळे समाजास मिळणारी गती होय. मानवाची इच्छाशक्ती भौतिक वस्तुनिर्मितीत अभिव्यक्त होत जाते व अशा भौतिक वस्तुरूप निर्मितीमुळे समाज समृद्ध व विकसित होत जातो. मानवाची इच्छाशक्तीच भौतिक वस्तुविश्वाच्या निर्मितीमागील प्रेरणा असल्याने सामाजिक गत्यात्मकतेचे निर्धारण करणारे हे तिसरे तत्त्व ठरते.

पण संस्कृति-संकर, प्रवर्तन किंवा इच्छाशक्तीमुळे निर्माण झालेली भौतिक पदार्थसृष्टी यांच्यातून समाजाची प्रगती वा विकासच अभिव्यक्त होतो असे कसे म्हणता येईल ? नवीन प्रथा, चालीरीती, नवनवीन वस्तू व भौतिक सृष्टीचा वाढत जाणारा व्याप म्हणजेच प्रगती असे कसे म्हणता येईल ? वॉर्डने प्रगतीची स्पष्ट व्याख्या केली नाही व त्याला ती आवश्यकही वाटलेली दिसत नाही. मानवसमाज

समाजशास्त्राच्या अध्ययनपद्धतीसंबंधीचे वॉर्डचे विवेचन अपुरे व अस्पष्ट आहे. वॉर्डच्या कालातील अनेक समाजशास्त्रज्ञांनी समाजशास्त्राच्या अध्ययन-पद्धतीसंबंधी जेवढा ऊहापोह केला व अध्ययनपद्धतीच्या विचारास तेवढे महत्त्व देण्याची आवश्यकता वॉर्डला जाणवली नाही. एवढे मात्र निश्चित की वॉर्डच्या मते सामान्यीकरण (generalization) हीच समाजशास्त्रातील प्रमुख पद्धत ठरते. घटनांचे वर्गीकरण करून एकाच वर्गात मोडणाऱ्या घटनांच्या ऐवजी अध्ययन-विश्लेषणात प्रत्येक वर्गाचा एक-एकक म्हणून विचार करणे म्हणजेच सामान्यीकरण अशी काहीशी कल्पना त्यास होती असे दिसते. वस्तुत: वॉर्डने ज्या समाजशास्त्रीय संज्ञांचा वापर केला व जी समाजशास्त्रीय प्रमेये त्याने मांडली त्यांच्यावर खगोल-शास्त्र, रसायनशास्त्रासारख्या शास्त्रांशी संबंधित असलेल्या उत्क्रांतिवादी विधा-नांचीच छाप जास्त आढळून येते. या शास्त्रांमधून वॉर्डने ज्या कल्पना उचलल्या त्यांचा सामाजिक घटनांसंबंधीची विधाने मांडताना त्याने असा कौशल्यपूर्वक उपयोग करून घेतला की त्यामुळे त्या कल्पना सामाजिक घटनासंबधीच्या त्याच्या विधानांचे समर्थन करणाऱ्या ठरल्या. अंतर्ज्ञान (intuition) व घटना आणि स्थिती यांचे सूक्ष्म निरीक्षण हेच सामाजिक घटनांविषयी त्याने मांडलेल्या विधानांचे मुख्य आधार व त्यामुळे समाजशास्त्राच्या पद्धतीशास्त्रावर वॉर्डने जास्त विचार का केला नाही ते सहज लक्षात येते. पण एका बाबतीत मात्र वॉर्डने आपले मत खंबीरपणे व स्पष्ट शब्दांमध्ये मांडलेले आढळते. वॉर्डच्या काळी समाजशास्त्रातही गणिताचा वाढता उपयोग करण्याची प्रथा रूढ होऊ लागली होती. विषय गणिती भाषेत मांडला की तो शास्त्रीय ठरतो अशी काहीशी भावडी समजूत याच्या मुळाशी होती. वॉर्डने खंबीरपणे या प्रथेस विरोध केला. शास्त्रांतर्गत येणारा विषय सारख्याच नियमांनी (uniform laws) बद्ध असतो पण म्हणून तो गणिती प्रमेयांमध्येच मांडला जावा असे नाही. सारखेच नियम व सारख्याच प्रक्रिया हे जरी शास्त्राचे सार असले तरी त्यांना गणिती पद्धतीने व्यक्त करण्याची मुळीच आवश्यकता नाही.

उत्पत्तिशास्त्र व उद्देशविधिशास्त्र (Genesis and Telesis)

शुद्ध समाजशास्त्रावरील विवेचनात वॉर्डचा भर प्रामुख्याने समाजाच्या गत्यात्मक स्वरूपावरच असल्याने स्थित्यात्मकतेविषयीचे त्याचे विवरण त्याच संदर्भात समजावून घ्यावे लागेल. धावत्या चित्रपटातील एखादे दृश्य क्षणिक थांबताच ते जसे दिसेल त्याचप्रमाणे समाजरूपी धावत्या चित्रपटातील स्थित्यात्मक समाज हे क्षणिक थांबलेले दृश्य आहे. वॉर्डच्या विवेचनाप्रमाणे सामाजिक शक्तींचे स्वरूप प्रामुख्याने मानसिक असल्याने समाजाच्या स्थित्यात्मकेविषयीचा मूलभूत नियमही मानसिक स्वरूपाचाच असणे क्रमप्राप्त ठरते. म्हणूनच मितव्ययाचा नियम

(law of parsimony) हाच वॉर्डच्या मते समाजस्थितीचा मूलभूत नियम ठरतो. मितव्ययाच्या नियमाचा अर्थ संपूर्ण निष्क्रीयता असा होत नाही तर शक्य तितके कमी श्रम करणे असा त्याचा अर्थ घ्यावयास हवा. समाजस्थितीच्या संदर्भात ह्या नियमाचा अर्थ काय होतो ते नीटपणे स्पष्ट केलेले नाही. वॉर्डने केलेल्या विवेचनावरून असे वाटते की बीजगणितातील अ–ब, अ+ब प्रमाणे समाज संरचनेमुळे उत्पन्न होणाऱ्या सुखदु:खांच्या गोळाबेरजेचा निर्देश या नियमाद्वारा होतो·

सामाजिक स्थित्यात्मकतेसंबंधीच्या विवेचनात वॉर्डने नियम (law) व तत्त्व (principle) यांच्यातील भेद स्पष्ट केला आहे. घटनांच्या समरूप क्रमा-(uniform sequence) बाबतचे विधान म्हणजे नियम, व नियम ज्याप्रकारे लागू होतात त्या प्रकारांचे स्पष्टीकरण करणारे ते तत्त्व असा या दोन संज्ञांचा अर्थ त्याने लावला आहे. स्थित्यात्मकतेच्या संदर्भात वॉर्डने फक्त एकाच तत्त्वाचा-सृजनशील समन्वय-उल्लेख केला आहे. सामाजिक शक्तींचे नियमन, त्यांच्यात समतोल निर्माण करणे व सामाजिक शक्तींना घाट देऊन त्यांच्यातून संरचना साकारित करणे ही कार्ये याच तत्त्वाच्या अनुषंगाने होत असतात.

वॉर्डला सामाजिक गतिशास्त्रात किंवा समाजाच्या गत्यात्मकतेमध्ये जास्त रुची असल्याने संरचनांमधील परिवर्तने हा त्याच्या आवडीचा विषय असणे व त्यावर त्याने विस्तारपूर्वक चर्चा करणे स्वाभाविकच आहे. समाजाच्या स्थित्यात्मकतेचे निर्धारण करणारे तत्त्व जरी एकच असले तरी समाजाच्या गत्यात्मकतेस लागू पडणारी तत्त्वे मात्र तीन आहेत. समाजोद्भवी संभाव्यता (societal potential), नवप्रवर्तन (Innovation) व इच्छाशक्ती (conation) या तीन तत्त्वांचा वॉर्डने सामाजिक गत्यात्मकतेची तत्त्वे म्हणून निर्देश केला आहे. विकासाची समाजात असणारी आंतरिक क्षमता दोन संस्कृतींचा संकर होताच स्पष्ट होऊन विकासाचा मार्ग मोकळा होतो. यासच वॉर्डने समाजोद्भवी संभाव्यतेचे तत्त्व म्हटले आहे. प्रवर्तनाचे तत्त्व म्हणजे कोणत्याही नवीन प्रथा वा रीतीच्या प्रवर्तनामुळे समाजास मिळणारी गती होय. मानवाची इच्छाशक्ती भौतिक वस्तुनिर्मितीत अभिव्यक्त होत जाते व अशा भौतिक वस्तुरूप निर्मितीमुळे समाज समृद्ध व विकसित होत जातो. मानवाची इच्छाशक्तीच भौतिक वस्तुविश्वाच्या निर्मितीमागील प्रेरणा असल्याने सामाजिक गत्यात्मकतेचे निर्धारण करणारे हे तिसरे तत्त्व ठरते.

पण संस्कृति-संकर, प्रवर्तन किंवा इच्छाशक्तीमुळे निर्माण झालेली भौतिक पदार्थसृष्टी यांच्यातून समाजाची प्रगती वा विकासच अभिव्यक्त होतो असे कसे म्हणता येईल ? नवीन प्रथा, चालीरीती, नवनवीन वस्तू व भौतिक सृष्टीचा वाढत जाणारा व्याप म्हणजेच प्रगती असे कसे म्हणता येईल ? वॉर्डने प्रगतीची स्पष्ट व्याख्या केली नाही व त्याला ती आवश्यकही वाटलेली दिसत नाही. मानवसमाज

सतत प्रगती करीत आहे ही बाब वॉर्डसाठी स्वयंसिद्ध किंवा सूर्यप्रकाशाइतकीच स्पष्ट होती. त्यामुळे मानवसमाज ज्या मार्गाने जात आहे तो प्रगतीचाच मार्ग का असा प्रश्न त्यास कधीच पडला नाही. प्राचीन सभ्यतांची आधुनिक सभ्यतेशी तुलना करून आधुनिक सभ्यताच श्रेष्ठ कशी हे सिद्ध करण्याच्या भानगडीत तो याचसाठी पडला नाही. Pure Sociology मध्ये वॉर्डने प्रगतीसंबंधीच्या विवरणात सृजनशील समन्वयाचा निर्देश केला आहे. त्याच्या मते भिन्न प्रकृती असणाऱ्या घटकांच्या संयोगातूनच प्रगती साधली जाते. कारण अशा संयोगातून जो नवीन घटक अस्तित्वात येतो तो मूळ दोन्ही घटकांपेक्षा गुणधर्मदृष्टचा श्रेष्ठ असतो. Dynamic Sociology हे Pure Sociology पूर्वी लिहलेले पुस्तक. त्यामुळे यात प्रगतिविषयीच्या विवेचनात सृजनशील समन्वयाच्या तत्त्वाचा काही आधार घेतलेला नाही. Dynamic Sociology मध्ये प्रगतिसंबंधीच्या विवरणात वॉर्डने सहा व्याख्या व प्रमेयांचा आधार घेतला आहे. (१) दु:खापेक्षा सुख जास्त असणे म्हणजेच समाधान, (२) निसर्ग व मानवाचा लाभ यांच्यात सुसंवादित्व स्थापन करण्यात आलेले यश म्हणजेच प्रगती, (३) इच्छाशक्तीचा अप्रत्यक्ष प्रयोग म्हणजेच गत्यात्मक क्रिया, (४) मानवाच्या त्याच्या भोवतालच्या विश्वाशी असलेल्या संबंधाबाबतचा सुयोग्य दृष्टिकोन म्हणजेच गतिमान मत, (५) वातावरण परिचय म्हणजेच ज्ञान व (६) प्रस्थापित ज्ञानाचे व्यापक प्रमाणावरील प्रसरण म्हणजेच शिक्षण या सहा विधानांमधून वॉर्डने समाधान, प्रगती, गत्यात्मक क्रिया, गतिमान मत, ज्ञान व शिक्षण यांच्या व्याख्याच मांडलेल्या आढळतात. या सहा विधानांमधील प्रत्येक पुढचे विधान हे मागील विधानांप्रत पोहचण्याचे प्रत्यक्ष व अन्य विधानांप्रत पोहचण्याचे अप्रत्यक्ष साधन आहे. हा मुद्दा वॉर्डने त्याच्या प्रमेयांमधून आग्रहाने मांडला आहे. पण वॉर्डने मांडलेल्या प्रमेयांचे स्वरूपच असे होते की प्रत्यक्ष प्रयोगांद्वारा त्यांना सिद्ध वा गैरसिद्ध करणेच कठीण होते म्हणूनच वॉर्डने या प्रमेयांचे समर्थन करताना वाचकांच्या भावनांना आवाहन करण्याचा मार्ग स्वीकारलेला दिसतो.

उद्देशविधी (Telesis) हे समाजपरिवर्तनाचे दुसरे माध्यम. वॉर्डने या माध्यमाची चर्चा त्याच्या सामाजिक गत्यात्मकतेसंबंधीच्या अध्ययनातून केलेली आहे. उत्पत्ती (Genesis) आणि उद्देशविधी (Telesis) यांच्यातील फरक व त्यांच्यातील संबंध यांचे विवेचन वॉर्डने गत्यात्मकतेसंबंधीच्या विवरणात केले आहे. वॉर्डच्या मते गतितत्त्वे व मार्गदर्शक तत्त्वे हीच समाजाची दोन मुख्य माध्यमे आहेत. मोटारीत ज्याप्रमाणे अॅक्सीलिरेटरला गतितत्त्व म्हणता येईल व चक्रास मार्गदर्शक तत्त्व म्हणता येईल त्याचप्रमाणे समाजात सामाजिक शक्ती ह्या गतितत्त्वे व कल्पना (Idea) हे मार्गदर्शक तत्त्व म्हणता येईल. कल्पना ही जरी शक्ती नसली तरी समाजाच्या जडणघडणीत व विकासात मानवी मनास वा कल्पनांना

मार्गदर्शक तत्त्व म्हणून अत्यंत महत्त्वपूर्ण स्थान आहे. मन किंवा कल्पना शून्यातून काही निर्माण करू शकत नाही हे खरे असले तरी निसर्गदत्त भौतिक पदार्थसृष्टीस हवा तसा घाट देऊन वस्तुनिर्मिती करण्याचे सामर्थ्य मात्र कल्पनांमध्ये जरूर आहे. इच्छानिर्मितीसंबंधीच्या विवेचनात वॉर्डने अप्रत्यक्षत: संस्कृतीस समाजशास्त्रीय अध्ययनाचे प्रधान अंग बनविल्याचे आढळते. वॉर्डच्या दृष्टीने समाजशास्त्र हे मानवाच्या सामाजिक कर्तृत्व-संपदेचे अध्ययन आहे. वॉर्डची समाजशास्त्राविषयीची ही कल्पना लक्षात घेतल्यास आपणास हेच म्हणावे लागेल की वॉर्डसाठीही संस्कृती हा समाजशास्त्राचा प्रधान अध्ययन-विषय ठरतो.

मूल्यांकन

वॉर्डच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाचा संक्षिप्त आढावा येथपर्यंत आपण घेतला. यानंतरचा प्रश्न म्हणजे या चिंतनातील सार किंवा ग्राह्यांश कोणता ? वॉर्डच्या समाजशास्त्रीय चिंतनातील वर्तमान समाजशास्त्रदृष्टचाही महत्त्वपूर्ण असणारा भाग कोणता याचे उत्तर देताना आपण त्याने मांडलेल्या काही प्रमुख कल्पनांचा निर्देश करू शकतो. वॉर्डने मानवाच्या सामाजिक कर्तृत्व-संपदेसच समाजशास्त्राचा प्रमुख अध्ययन-विषय मानले होते. विद्यमान समाजशास्त्रीय अध्ययनांमधून संस्कृतीस देण्यात येणारे महत्त्व लक्षात घेतल्यास वॉर्डच्या समाजशास्त्रविषयक कल्पनेचे महत्त्व लक्षात येऊ शकते. मानवामानवांमधील संबंधांच्या आकलनाच्या दृष्टीने वॉर्डने मानसिक घटकांना दिलेले महत्त्व वर्तमान समाजशास्त्रीय विचार-सरणीच्या विकासास सुसंगतच असलेले आढळते. सामाजिक नियोजन व शिक्षण यांच्यावर सामाजिक प्रगतीच्या वाहकशक्ती म्हणून त्याने दिलेला भर आजही महत्त्वपूर्ण मानावयास हरकत नाही. वॉर्डचे लिखाण अनुभव-सिद्ध (Empiric) असण्याऐवजी तात्त्विक वा दार्शनिक (Philosophical) स्वरूपाचेच असल्याने त्याने मांडलेल्या अनेक कल्पना व विचार वादग्रस्त ठरणेच स्वाभाविक आहे. सामाजिक शक्तींसंबंधी त्याने मांडलेला सिद्धांतही आज कालबाह्य झालेला आहे. मानवाची इच्छाशक्ती व तिच्या आधारावर मानवाने केलेली वस्तुरूपनिर्मिती आणि साधलेला भौतिक विकास या संबंधीच्या त्याच्या विवेचनात बराच ग्राह्यांश असला तरी त्याच्या काळच्या मानसशास्त्रातील दोषांचे सावट इच्छाशक्ती-संबंधीच्या त्याच्या विवेचनावर पडलेले आढळतेच. म्हणूनच टिमार्शफने म्हटल्या-प्रमाणे वॉर्डच्या विचारसरणीत अनेक विसंगती, वादस्थळे व दोष आहेत पण असे असतानाही वॉर्डच्या बौद्धिक चमक व सृजनशील कल्पनाशक्तीमुळे वॉर्डचे ग्रंथ त्यास समकालीन असणाऱ्या अन्य काही समाजशास्त्रज्ञांच्या लिखाणापेक्षा निश्चितच जास्त मननीय व वाचनीय ठरतात.

फ्रँकलीन एच्. गिडींग्ज

शेरमन येथे १८५५ मध्ये फ्रँकलीनचा जन्म झाला. युनियन कॉलेजमध्ये जरी फ्रँकलीनने स्थापत्यविद्येचे (Engineering) शिक्षण घेतले तरी चरितार्थाचे साधन म्हणून त्याने वृत्तपत्रव्यवसायाचीच निवड केली. या व्यवसायात आलेल्या विविध अनुभवांमुळे सामाजिक स्थितीसंबंधी त्यास उत्तम प्रकारचे ज्ञान प्राप्त झाले. १८८८ मध्ये ब्रायन मॉर महाविद्यालयात राज्यशास्त्राचा प्राध्यापक म्हणून त्याची नेमणूक झाली. १८९४ मध्ये फ्रँकलीन कोलंबिया विद्यापीठात समाजशास्त्राचा प्राध्यापक म्हणून नेमला गेला.

आपणास गिडींग्जच्या समाजशास्त्रीय चिंतनाचे दोन भाग पाडता येतील. यापैकी पहिल्या भागातील चिंतन हे प्रामुख्याने मानसशास्त्रीय उत्क्रांतिवादाचे अनुसरण करीत असलेले आढळते. दुसऱ्या भागातील चिंतनात गिडींग्जने उत्क्रांतिवादाची कास जरी सोडलेली नसली तरी त्याच्या चिंतनावर संख्याकरणाचा (Quantification) व वर्तनवादाचा (Behaviourism) प्रभाव दुसऱ्या भागात स्पष्टपणे जाणवतो. गिडींग्जच्या चिंतनातील या दोन पैलूंमुळे गिडींग्ज हा नव-प्रत्यक्षवादी विचारसंप्रदायाचाच एक प्रवर्तक बनला.

त्याच्या वेळच्या अनेक सामाजिक शास्त्रज्ञांप्रमाणे गिडींग्जसाठीही उत्क्रांती हे एक स्वयंसिद्ध सत्य होते. स्पेन्सर व वॉर्डप्रमाणेच गिडींग्जही वास्तविकतेच्या सर्वच क्षेत्रांमधून अस्तित्वात येणाऱ्या प्रत्येक गोष्टीच्या उदय-विकासाचे नियमन उत्क्रांतीच्या तत्त्वानेच होते असे मानीत असे. स्पेन्सरच्या समाजशास्त्रावरील पुस्तकाच्या संदर्भात गिडींग्जने हे स्पष्टतया नमूद केले आहे की सामाजिक उत्क्रांती हा वैश्विक उत्क्रांतीचाच एक भाग आहे. साहजिकच मानवसमाजाच्या उदय व विकासाचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी वेगळे तत्त्व धुंडाळण्याची आवश्यकता त्यास भासली नाही यात काहीच नवल नाही. स्पेन्सरप्रमाणेच गिडींग्जची सामाजिक उत्क्रांतीच्या स्पष्टीकरणाची वाट जीवशास्त्र व मानववंशशास्त्रातूनच जाते व या क्षेत्रात सामाजिक तथ्यांचे स्पष्टीकरण करू शकेल असा भरपूर पुरावा त्यास मिळालेला दिसतो.

पण उत्क्रांतीचा समाजाच्या संदर्भात विचार करताना स्पेन्सरप्रमाणे गिडींग्ज-साठी उत्क्रांती हे एक अवैयक्तिक व मानवी इच्छांच्या प्रभावापासून मुक्त असणारे तत्त्व राहत नाही. गिडींग्जसाठी वॉर्डप्रमाणेच समाज हे निखालस मानसिक तथ्य ठरते. समाज हा मनोव्यापारोत्पन्न असला तरी गिडींग्जच्या मते मनोव्यापारावर भौतिक प्रक्रियांची बंधने असतात. म्हणूनच सामाजिक नियम (social laws) हे एकीकडे मनोव्यापार नियम (laws of psychic process) असतात. तर दुसरीकडे भौतिक प्रक्रियांच्या बंधनांमुळे ते सामाजिक मर्यादांचे नियम (laws of social

limitation) ठरतात. सामाजिक नियमांविषयी घेतलेल्या या भूमिकेमुळे गिडींग्जचे समाजशास्त्र क्लिष्ट झाले असून त्यास आपला वैचारिक पवित्रा कधी मनोव्यापार नियमांच्या तर कधी भौतिक नियमांच्या बाजूने ठेवावा लागला आहे. निसर्गघटनांसंबंधी जसे नियम आहेत व ते प्रस्थापित करण्यात आले आहेत त्याचप्रमाणे समाज व सामाजिक घटना यांचेही काही नियम आहेत व ते नैसर्गिक नियमांइतक्याच अचूकपणे प्रस्थापित करता येणे शक्य आहे हे गिडींग्जने गृहीतच धरलेले आढळते.

पण वॉर्डप्रमाणेच गिडींग्जलाही स्पेन्सरचा अवैयक्तिक व मानवी इच्छातीत उत्क्रांतिवाद पटला नाही. म्हणूनच गिडींग्जच्या उत्क्रांतिवादी दृष्टिकोनास मनोव्यापार-नियमांची झालर लागलेली आढळते. समाजासंबंधीच्या विवेचनात गिडींग्जने मूलभूत मनो-व्यापारांच्या नियमांवर जास्त भर दिलेला आढळतो. सामाजिक घटनांच्या स्पष्टीकरणात मानवी संकल्पांना (volition) केन्द्रीय महत्त्व द्यावयास हवे असा आग्रह त्याने धरलेला आढळतो. एक सामाजिक प्राणी या नात्याने मानवासाठी वैशिष्टयपूर्ण ठरणारे व ज्यायोगे मानवीसंबंधांचे निर्धारण होते असे एकच एक स्पष्टीकरण-तत्त्व किंवा एकमेव प्रेरणा कोणती असावी याचा शोध घेण्याचा त्याने प्रयत्न केला. या प्रयत्नात प्रथमतः त्याने मानवसमाजासंबंधी नोव्हीकोव, डीग्रीफ (de Greef), टार्ड (Tarde) व दरखीमसारख्या विचारकांनी प्रस्तुत केलेल्या स्पष्टीकरणांची समीक्षा केली. या समीक्षेत त्यास असे आढळून आले की एकतर ही स्पष्टीकरणे संकुचित आहेत किंवा त्यापैकी काही वाजवीपेक्षा जास्त व्यापक आहेत. नोव्हीकोवने दोस्ती (alliance) व डीग्रीफने करार (contract) याचा उल्लेख केला होता. गिडींग्जच्या मताप्रमाणे दोस्ती किंवा करार हे मानवसमाजाचे विशेष पैलू म्हणता येतील. त्यांना समाजनिर्मितीसाठी जबाबदार असणारे तत्त्व मानता येणार नाही. टार्डने मानवाच्या अनुकरणशीलतेचा उल्लेख केला होता. गिडींग्जच्या मते अनुकरण हे केवळ समाज-निर्मितीच्या स्पष्टीकरणापेक्षाही जास्त व्यापक बाबींचे स्पष्टीकरण करणारे तत्त्व ठरते. म्हणूनच गिडींग्ज या निष्कर्षास येऊन पोहोचला की समाज-निर्मितीसंबंधीच्या वरील स्पष्टीकरण-तत्त्वांपेक्षा निराळ्या स्पष्टीकरण-तत्त्वाची आवश्यकता आहे. स्ववर्गविषयक जाणीव (Consciousness of Kind) हे त्याने मांडलेले स्पष्टीकरण-तत्त्व होय. गिडींग्जने ही कल्पना अॅडम स्मिथपासून उचलली असून तसे त्याने स्पष्टपणे नमूदही केले आहे. *

ज्या स्थितीत कोणत्याही सजीवास त्याच्याचसारख्या दुसऱ्या सजीवाबाबत जाणीव असते त्या स्थितीचा निर्देश गिडींग्जच्या स्ववर्गविषयक जाणीव ह्या संज्ञे-

---

* निकोलस टिमॅशेफ–"सोशॉलॉजिकल थिअॅरी" रॅंडम हाउस, १९६७ पृ. ८३

द्वारा होतो. अशी जाणीव हा अनुकरणाचा किंवा बंधन-दाबाचा (Constraint) परिणाम असू शकतो. पण ही जाणीव केवळ परिणाम-स्वरूप असत नाही तर त्या जाणीवेतूनच संपर्क व साहचर्यादी अनेक सामाजिक प्रक्रियांचा उद्भव होत असतो. म्हणूनच सर्व सामाजिक घटनांच्या व प्रक्रियांच्या मूळाशी स्ववर्गविषयक जाणीव हाच मूलभूत घटक असतो असे म्हणता येईल. गिग्डींजच्या विवेचनाप्रमाणे समरूपता-अनुबोध, सजातीयाविषयीची असणारी जीवदया, इत्यादी घटकतत्त्वांचा संयोग म्हणजेच स्ववर्गविषयक जाणीव होय. या जाणीवेमुळेच व्यक्तींची मते एकमेकास अशा प्रकारे प्रभावित करतात की ज्यामुळे भावना, कृती व इच्छांच्या बाबतीत व्यक्तींमध्ये समरूपता निर्माण होत जाते. या समरूपतेचे निर्देशन करण्यासाठी गिडींग्जने सामाजिक मनाची (Social mind) कल्पना मांडली आहे. सामाजिक मन हे गिडींग्जसाठी एक कपोलकल्पित वा अमूर्तीकृत तत्त्व नाही तर ते मूर्त असे तथ्य आहे. एखाद्या वाद्यवृंदातील निरनिराळ्या वाद्यांच्या एकाच तालातील सुरांनी निर्माण होणारे संगीत हे जसे मूर्त तथ्य आहे त्याचप्रमाणे निरनिराळ्या व्यक्तींच्या भावना, विचार, इच्छा यांच्या एकतानतेतून निर्माण होणारे सामाजिक मत हे देखील मूर्त तथ्यच मानावयास हवे. अर्थातच अशा एकतानतेसाठी व्यक्तीव्यक्तींमध्ये संज्ञापन (Communication) आवश्यक आहे हे सांगावयास नकोच. सामाजिक मनाच्या कल्पनेच्या गिडींग्जने केलेल्या विवेचनावर दरखीमच्या विचारांचा प्रभाव स्पष्टपणे जाणवत असला तरी दरखीमने ज्याप्रमाणे त्याच्या विवेचनात सामूहिक चेतनेस (Collective consciousnes) केन्द्रिय महत्त्व दिले आहे त्याप्रमाणे गिडींग्जने सामाजिक मनाच्या संकल्पनेस केन्द्रीय महत्त्व दिलेले आढळत नाही. आधुनिक समाजशास्त्रात वर्तन व विचार प्रतिमानांच्या व्यवस्थेचा उल्लेख संस्कृती या संज्ञेद्वारा केला जातो. जवळजवळ हाच अर्थ गिडींग्जने सामाजिक मन या संज्ञेस दिला आहे. वर्तमान समाजशास्त्रीय विचारांमध्ये स्ववर्गविषयक जाणीवेच्या संकल्पनेस जरी काहीच महत्त्व देण्यात येत नसले तरी गिडींग्जचे समाजशास्त्रीय चिंतन मात्र याच संकल्पनेभोवती गुंफले गेलेले आहे हे लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे.

समाजशास्त्र : स्वरूप व पद्धती

समाजशास्त्राच्या स्वरूपाविषयी व समाजशास्त्राच्या अध्ययनविषयासंबंधी गिडींग्जचा दृष्टिकोन समजावून घेताना हे लक्षात घ्यावयास हवे की गिडींग्जसाठी समाजशास्त्र हे एक मूर्त शास्त्र आहे. सर्व मानवजातीसाठी उत्क्रांतीची प्रक्रिया एकच एक आहे असा त्याचा विश्वास असल्याने व उत्क्रांतीची मूलतत्त्वे मूर्त असल्याने या तत्त्वांचे समाजसंदर्भात स्वरूपीकरण करणारे शास्त्रही मूर्तच ठरते. म्हणूनच मानवसमाजास एक मूर्त वास्तविकता मानून त्या वास्तविकतेचे ऐतिहासिक

व स्पष्टीकरणात्मक वर्णन करणारे शास्त्र म्हणजे समाजशास्त्र होय असा पवित्रा गिडींग्जने स्वीकारलेला आहे.

समाजशास्त्रास मूर्त शास्त्र मानणाऱ्या गिडींग्जचा दृष्टिकोन स्पेन्सरच्या दृष्टिकोनास बराच जवळचा आहे. तरी पण स्पेन्सरने समाजशास्त्र व अन्य सामाजिक शास्त्रे यांच्यातील संबंधाबाबत जी भूमिका घेतली ती गिडींग्जला ग्राह्य वाटली नाही. गिडींग्जच्या मते यच्चयावत सामाजिक घटनांचे अध्ययन करणारे समाजशास्त्र हे एक सर्वसामान्य शास्त्र आहे. सर्व सामाजिक शास्त्रांना समान असणाऱ्या लक्षणांचे अध्ययन समाजशास्त्रांतर्गत येते. गिडींग्जची ही भूमिका सोरोकीनने समाजशास्त्राच्या केलेल्या व्याख्येशी ताडून पाहिली तर समाजशास्त्राच्या स्वरूपासंबंधी गिडींग्ज व सारोकीन यांच्या दृष्टिकोनात असणारे साम्य सहजपणे लक्षात येते. एक सर्वसामान्य शास्त्र याअर्थी समाजशास्त्र हे यच्चयावत सामाजिक घटनांच्या मूलतत्त्वांचे अध्ययन करणारे शास्त्र ठरते.

पण समाजशास्त्राची अशा प्रकारे त्याने केलेली व्याख्या स्वीकार्य मानली तरी त्यावरून समाजशास्त्राच्या अध्ययनकार्याची स्पष्ट कल्पना येत नाही. ती कल्पना देताना गिडींग्ज म्हणतो की समाजशास्त्र हे सामाजिक घटनांचे निर्वचन (Interpretation) करणारे शास्त्र आहे व अशा निर्वचनासाठी मानसिक क्रिया, शारीरिक समायोजन, नैसर्गिक निवड यांचा संदर्भ समाजशास्त्रास घ्यावा लागतो. या तत्त्वांपैकी मानसिक क्रिया हेच तत्त्व मानसिक प्रक्रियेशी संबंधित असून गिडींग्जच्या मते मानसिक प्रक्रिया हा समाजजीवनाचा मूलाधार आहे.

मानवजातीने रानटी अवस्थेपासून तर सभ्यावस्थेपर्यंत जी संक्रमणे बघितली त्यांचे अध्ययन हेच समाजशास्त्राचे कार्य असल्याने समाजशास्त्राद्वारा ऐतिहासिक पद्धतीचाच अवलंब होणे स्वाभाविकच ठरते. रानटी अवस्थेतील मानव व मानवसमाज यांच्या वैशिष्ट्यांचे निर्धारण कसे करावयाचे हीच या पद्धतीच्या उपयोगात उपस्थित होणारी एक मुख्य समस्या आहे. वर्तमान वन्य जमातींना गतकालीन रानटी समाजानुरूप मानून ही समस्या सोडविता येणे शक्य आहे पण वर्तमान वन्य जमाती व गतकालीन रानटी समाज यांना एकाच प्रकारचे मानणे वाटते तसे सोपे नाही याची गिडींग्जला स्पष्ट जाणीव होती. वर्तमान्य वन्य समाज व गतकालीन रानटी समाज यांच्यात महत्त्वपूर्ण भेद आहेत ही जाणीव असल्याने गिडींग्जने ऐतिहासिक पद्धतीस पूरक म्हणून निगमन पद्धतीचा (Deduction) पुरस्कार केलेला आढळतो.

समाजशास्त्राच्या अध्ययनविभागांसंबंधीच्या विचारात गिडींग्जची भूमिका वॉर्डच्या भूमिकेस अनुरूप अशीच आहे. वॉर्डप्रमाणे स्थित्यात्मक समाजशास्त्रास समाजसंरचनेचे व गत्यात्मक समाजशास्त्रास संरचनेच्या प्रकार्यांचे अध्ययन

मानण्यास त्यांचा विरोध होता त्याच्या मते स्थित्यात्मक समाजशास्त्र हे समाजसंरचनेप्रमाणेच संरचनेच्या प्रकार्यांशीही संबंधित आहे म्हणूनच गत्यात्मक समाजशास्त्र हे संरचनेच्या प्रकार्यांचे नव्हे तर संरचनात्मक परिवर्तनांचे व प्रकार्यांमधील बदलांचे अध्ययन ठरते. आधुनिक संरचना-प्रयोजनवादी सिद्धांतकारांनी घेतलेल्या पवित्र्याशी गिडींग्जचा हा दृष्टिकोन ताडून पाहणे मोठे उद्‌बोधक ठरण्यासारखे आहे.

स्थित्यात्मकता व गत्यात्मकता

काँतने समाजशास्त्राचे स्थित्यात्मक व गत्यात्मक असे दोन भाग पाडले होते. काँतच्या या पद्धतीचे अनुसरण करणाऱ्या समाजशास्त्रज्ञांनी स्थित्यात्मक समाजशास्त्र म्हणजे समाजस्थिती वा समाजसंरचनेचे अध्ययन व गत्यात्मक समाजशास्त्र म्हणजे संरचनेच्या प्रक्रियेचे (Functioning) किंवा प्रकार्यांचे अध्ययन असे समीकरणच घातले होते. यास विरोध करताना गिडींग्जने हे स्पष्टपणे दाखविले की समाजसंरचना कशा प्रकारे कार्यरत असते हा गत्यात्मक समाजशास्त्राचा अध्ययनविषय नसून तो समाजस्थिती वा संरचना यांच्याशी संबंधित असणारा अध्ययनविषय आहे. म्हणूनच गिडींग्जने स्थित्यात्मक समाजशास्त्राचे (१) संरचनेचे अध्ययन व (२) संरचनेच्या प्रक्रियेचे अध्ययन असे दोन भाग पाडून दुसऱ्या भागास किनेटीक्स (Kinetics) असे नाव दिले. किनेटिक्स म्हणजे गती उत्पन्न करण्यात व गतीत बदल घडवून आणण्यात शक्तीचा असणारा परिणाम किंवा शक्तीचे कार्य यासच गतिशास्त्र म्हणता येईल.

अन्य उत्क्रांतिवाद्यांप्रमाणेच गिडींग्जनेही समाजस्थिती वा समाजसंरचनेसंबंधीचा सिद्धांत विस्तृत स्वरूपात मांडला नाही. मात्र टोनीजने ज्या प्रकारचा भेद समाज (Gesellschaft) व लोकसमूह (Gemeinschaft) यांच्यात केला तशाच स्वरूपाचा भेद गिडींग्जने सामाजिक समुच्चय (Social Composition) व सामाजिक मंडळ (Social Constitution) यांच्यात केलेला आहे. ज्यांना नैसर्गिक निवडीची जोड मिळाली आहे अशा व्यक्तींच्या शारीरिक व मानसिक क्रियांचा स्वाभाविक परिपाक म्हणजे सामाजिक समुच्चय, गिडींग्जच्या विवेचनाप्रमाणे झुंडीसारखे मानवी गट अनाहूतपणेच अस्तित्वात येत असतात. अशा गटांची जाणीवपूर्वक उभारणी होत नाही. विशिष्ट उद्दिष्टांच्या पूर्तीसाठी व्यक्तींनी एकत्र येऊन जाणीवपूर्वक उभारलेल्या संघटनांचा निर्देश करण्यासाठी गिडींग्जने सामाजिक मंडळ (Social Constitution) या संज्ञेचा वापर केला आहे. उत्स्फूर्त वा अनाहुतपणे अस्तित्वात येणारे गट व जाणीवपूर्वक निर्माण करण्यात आलेले गट यांच्यातील भेदांचे विस्तृत स्पष्टीकरण गिडींग्जने केलेले नाही. कुटुंबाचा उल्लेख मात्र त्याने उत्स्फूर्तपणे अस्तित्वात येणाऱ्या गटांमध्ये केला आहे. कुटुंबांच्या

संयोगातून दोन व्यापक स्वरूपाचे गट अस्तित्वात येतात. यापैकी झुंड, जमात, लोक समाज ही पहिल्या प्रकारच्या व्यापक गटाची उदाहरणे असून या प्रकारचा गट मानववंशीय (Ethnic) लक्षणांवर आधारित असतो. दुसऱ्या प्रकारच्या व्यापक गटांचा उल्लेख गिडींग्जने डिमोटीक (Demotic) या संज्ञेद्वारा केला आहे. आप्त-संबंध हा गटांचा आधार नसून सतत संबंध, सहकार्य व समान हितसंबंध ह्यांच्यावर अशा गटांची उभारणी झालेली असते. खेडे, गाव, शहर, महानगरासारखे प्रादेशिक गट या सदरात येत असून राज्य (State) हा या प्रकारच्या गटांमधील सर्वात विशाल स्वरूपाचा गट म्हणता येईल.

समाजातील वर्गांचा विचारही गिडींग्जने त्याच्या सामाजिक स्थित्यात्मकते-संबंधीच्या विवेचनात केला असून त्याच्या मताप्रमाणे आर्थिक वर्ग समाजाच्या दुय्यम स्वरूपाच्या विभागणीचे द्योतक आहेत. गिडींग्जच्या दृष्टीने शारीरिक, बौद्धिक व नैतिक भिन्नतांमधून उत्पन्न होणारे वर्ग वा प्रकार (categories) यांना प्राथमिक महत्त्व आहे. गिडींग्जच्या मते मानवसमाजात चार प्रमुख वर्ग आढळतात–(१) सामाजिक वर्ग–पॅरेतोने ज्यांच्या उल्लेख शिष्टजन (elite) म्हणून केला आहे त्यांचा वर्ग वा गट म्हणजे सामाजिक वर्ग होय. शारीरिक, बौद्धिक व नैतिक दृष्ट्या समाजात श्रेष्ठ स्थानी असणाऱ्या व्यक्तींचा समावेश या सदरात करता येईल (२) अ–सामाजिक (non–social)–ज्यास आपण जनसामान्य म्हणतो तो जनसामान्य म्हणजेच गिडींग्जने दर्शविलेला दुसरा वर्ग होय. सामान्यांचा हा वर्ग आहे (३) आश्रितांचा वर्ग (pseudosoial)–दुसऱ्यांच्या मदतीवर अवलंबून असणाऱ्याचा हा वर्ग आहे (४) समाजविरोधी (antisocial) हा अर्थातच समाजातील गुन्हेगारांचा वर्ग होय.

सामाजिक परंपरांसंबंधीचा विचारही गिडींग्जच्या सामाजिक स्थित्यात्मकते-वरील विवेचनात येऊन गेला आहे. परंपरा ह्या गिडींग्जच्या मते समाजाच्या स्मरणशक्तींचेच स्वरूप असून गिडींग्ज परंपरांमध्ये पूर्वापार चालत आलेल्या कल्पना-विचारांचा समावेश करतो. परंपरांच्या रूढ होण्याची मीमांसा करताना पिढ्यानुपिढ्या चालत येणाऱ्या विश्वास, श्रद्धा, वाक्प्रचार, ज्ञानकणांनी व्यक्तींच्या मनावर मिळविलेल्या प्रभुत्वास परंपरा स्वरूप मानले आहे. परंपरांबाबतचे गिडींग्जचे विवेचन आधुनिक समाजशास्त्रातील संस्कृतीच्या संकल्पनेस बरेच जवळचे आहे. यच्चयावत परंपरांचे गिडींग्जने तीन स्तर पाडले आहेत पहिल्या स्तरावर तीन प्रकारच्या परंपरा आहेत–(१) आर्थिक–या प्रकारच्या परंपरा या अर्थातच उपयुक्ततेशी व भौतिक संपत्तीच्या उपयोगाशी संबंधित आहेत (२) न्यायविषयक–या प्रकारच्या परंपरांचा संबंध सहिष्णु वृत्तीशी आहे व (३) राजकीय–सख्य, सहकार व आज्ञापालन वृत्तीशी संबंधित असणाऱ्या परंपरा या

राजकीय परंपरा होत. मानवसमाजातील परंपरांचे हे तीन प्राथमिक व मूलभूत प्रकार म्हणता येतील. यांच्याप्रमाणेच परंपरांचा एक दुय्यम स्तरही आढळतो. दुय्यम स्तरावरील परंपरांचे गिडींग्जने (१) व्यक्तिगत–शरीर व आत्मा यांच्याशी संबंधित असणाऱ्या परंपरा (२) सौंदर्याभिरुचीविषयक व (३) धार्मिक असे तीन प्रकार पाडले आहेत. परंपरांचा मानवसमाजात जो एक तिसरा स्तर आढळतो त्या स्तराचे गिडींग्जने (१) धर्मशास्त्रीय (theological) (२) तत्त्वशास्त्रीय (metaphysical) व (३) शास्त्रीय असे तीन प्रकार दर्शविले आहेत.

गिडींग्जचा काळ हा सामाजिक डार्विनवादी विचारसरणीच्या प्रभावाचा काळ असल्याने संघर्ष हाच मानवजीवनाचा स्थायीभाव आहे असा त्याने बांधलेला निष्कर्ष आश्चर्यजनक वाटत नाही. पण संघर्ष हा संघर्षात भाग घेणाऱ्या पक्षांसाठीच बंधनकारक ठरतो. परस्परांशी संघर्षमय संबंध असणाऱ्या व्यक्ती वा गट तुल्यबल असल्यामुळे संघर्षाचा कायम असा निकाल लागणेच कठीण असते. तुल्यबल असणाऱ्या हरिणांनी टकरा घेता-घेताच मध्ये विसावा घ्यावा व पुन्हा त्यांच्या लढतीस सुरुवात व्हावी तसाच प्रकार मानवसमाजातही आढळतो. म्हणूनच गिडींग्जच्या मते सहिष्णुता किंवा सामाजिक संतुलन यांचा उदय व्यक्ती वा गटां-मधील शक्तिपरीक्षेतूनच होत असतो.

गत्यात्मक समाजशास्त्र

गिडींग्जने त्याच्या समाजशास्त्रावरील विवेचनात समाजाच्या गत्यात्मक पैलूंकडे जास्त लक्ष पुरविले असल्याचे आढळते. गिडींग्जच्या मताप्रमाणे उत्क्रांतीचे प्रकार व यंत्रणा यांच्याविषयी सामान्यीकरणे मांडणे व मानवी उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेचे व्यवस्थित वर्णन करणे हे गत्यात्मक समाजशास्त्राचे कार्य आहे.

गिडींग्जच्या विवेचनाप्रमाणे बाह्य परिस्थितीच्या दाबामुळे मानव एकत्र फेकले जातात. ज्याप्रमाणे सोसाटयाच्या वाऱ्याने ठिकठिकाणचा पालापाचोळा एकत्र आणून त्यांचा ढीग रचावा त्याचप्रमाणे भौतिक वातावरणाच्या प्रभावामुळे मानव एकत्र येऊन त्यांचा अति ठिसाळ स्वरूपाचा गट बनतो. यातच स्ववर्गविषयक जाणीवेच्या अस्तित्वामुळे व्यक्ती-व्यक्तींमधील संबंधांना चालना मिळते, त्यांच्या-तील संबंध स्थिरावण्यास सुरुवात होते व मंडळ संघटनांसारख्या स्थिरस्वरूपी गटांचा उदय होत जातो. मंडळ संघटनांसारख्या गटांच्या लाभप्रद परिणामांचा अनुभव येताच व्यक्ती अशा प्रकारचे गट हेतुपूर्वक निर्माण करू लागतात. म्हणजेच मानव आपल्या इच्छांच्या आधारे समाजसंरचनेस घाट देऊ लागतो. मानव आपल्या इच्छांप्रमाणे निरनिराळ्या संबंध व संघटनांना निर्माण करू शकत असला तरी त्या सर्वच मानवदृष्टया कल्याणकारक असत नाही. इच्छांच्या आधारे जेवढ्या संघटना वा गट निर्माण करणे शक्य असते त्यापैकी काही प्रकारच्या गटांची वा

संघटनांचीच निवड केली जाते. पण व्यक्तींद्वारा होणारी ही निवड बंधनमुक्त असत नाही. या निवडीवर भौतिक प्रक्रियेचे बंधन असते. व्यक्तींद्वारा होणारी निवड अनिष्ट वा हानिकारक ठरणे शक्य असल्याने जीवनासाठी चाललेल्या कलहामध्ये काही निवडी नामशेष होण्याचाच संभव जास्त असतो. हानिकारक वा अनिष्ट स्वरूपाच्या निवडींना अशी निवड करणाऱ्या समाजास रसातळास नेऊन निसर्गच त्याज्य ठरवीत असतो गिडींग्जच्या या विवेचनावर सामाजिक डार्विनवादाची छाप स्पष्टपणेच दिसून येते. सामाजिक डार्विनवाद्यांशी असणारा भेद याच बाबतीत की त्याच्या मताप्रमाणे निवडीच्या प्रक्रियेत मानवी इच्छांना व जाणीवेस महत्त्वपूर्ण स्थान आहे.

हानिकारक वा अनिष्ट स्वरूपाच्या निवडींना निसर्गाद्वाराच त्याज्य ठरविले जात असल्याने इष्टानिष्टतेचा विचार करून संयमपूर्वक निवड करणे आवश्यकच म्हणावयास हवे. गिडींग्जच्या सामाजिक परिवर्तनाच्या सिद्धांतातील मुख्य विचार हाच आहे. प्रत्येक समाजात सामाजिकदृष्टचा सर्वोच्च इष्ट काय याविषयीच्या काही कल्पना प्रचलित असतात व या कल्पनांना अनुरूप असाच घाट समाजसंरचनेस देण्याचा प्रयत्न समाजात होत असतो. वर्णाश्रमव्यवस्थेचा पुरस्कार करणाऱ्या प्राचीन भारतीय समाजाची समाजरचना अशाच काही कल्पनांनी प्रभावित झाली होती. साम्यवादी समाजरचनेचा आधारही सर्वोच्च मूल्यासंबंधीची साम्यवादी कल्पनाच आहे अशा कल्पनेच्या अनुषंगाने समाजरचना निर्दोष व परिपूर्ण होत जाण्याच्या प्रक्रियेसच सामाजिक परिवर्तन म्हणता येईल. थोडक्यात म्हणजे सर्वोच्च उद्दिष्टांवर लक्ष ठेवून समाजरचना त्या उद्दिष्टांस अनुरूप बनवित जाण्यासाठी मानव जे प्रयत्न करतो, त्या प्रयत्नांमुळेच सामाजिक परिवर्तनास चालना मिळते. समाजरचनेत उद्दिष्टानुरूप स्थित्यंतरे घडवून आणण्याचे प्रयत्न अशा प्रकारे सर्वोच्च मानल्या जाणाऱ्या सामाजिक मूल्यांनी प्रभावित झालेले असतात. गिडींग्जने 'सामाजिक मूल्य' या संज्ञेचा सर्वप्रथम उपयोग केलेला असून सामाजिक मूल्यांचा रोख स्वजातसंरक्षण व संवर्धनाकडेच असतो.

बुद्धिनिष्ठ निवडीत (rational choice) गिडींग्जच्या सामाजिक परिवर्तनासंबंधीच्या सिद्धांतात प्रधान स्थान आहे. साहजिकच सामाजिक परिवर्तनास चालना व दिशा देण्याच्या दृष्टीने मानवी मनास असणारे महत्त्व वादातीतच ठरते. असे जरी असले तरी बुद्धिनिष्ठ निवडीवर भौतिक कायद्यांची वा नियमांची बंधने असतात व या बंधनाच्या चौकटीतच निवडीबाबतचे स्वातंत्र्य मानवास असते. नैसर्गिक निवड (natural selection) व योग्यतमांचे अस्तित्व (survival of the fittest) या दोन भौतिक नियमांची बंधने मानवी इच्छाशक्तीस पाळावी लागतात. योग्यतमांच्या अस्तित्वाबाबतचा नियम मानवसमाजसंदर्भात कसा कार्यरत असतो

याचे विवेचन करताना आपणास सामाजिक सुयोग्यतेची (Social fitness) गिडींग्जने केलेली व्याख्या लक्षात घ्यावी लागेल. बौद्धिक व नैतिक गुणांच्या व्यक्तीं द्वारा होणाऱ्या संपादनावरच समाजाची निर्दोषता अवलंबून असल्याने ज्या समाजात व्यक्तींद्वारा बौद्धिक व नैतिक गुणांचे संपादन व संवर्धन होत राहते तो समाज जीवनकलहात स्वतःचे अस्तित्व कायम टिकविण्यास समर्थ असतो.

सामाजिक उत्क्रांतीच्या मूर्तप्रक्रियेचे गिडींग्जने केलेले विवेचन वॉर्डने उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेच्या केलेल्या विवेचनाशी बरेच साम्य राखणारे आहे. उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेच्या चार विभिन्न अवस्थांचा निर्देश गिडींग्जने केलेला आहे. त्याच्या मते उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत मानव व मानवेतर समाज चार विभिन्न अवस्थांमधून संक्रमित होत असतात. या चार अवस्थांना त्याने जीवोत्पत्ती (zoogeny) मानवोत्पत्ती (anthropogeny), मानववंशोत्पत्ती (ethnogeny), लोकसमुदायोत्पत्ती (Demogeny) अशा संज्ञा दिल्या आहेत. जीवोत्पत्तीच्या अवस्थेत अत्यंत प्राथमिक अशा सामाजिक संपर्कातून प्राणिसृष्टीतील विविध प्राणि-प्रकार अस्तित्वात येत गेले. मानवोत्पत्तिच्या अवस्थेत साहचर्याचे स्वरूप जास्त वैचित्र्यपूर्ण होत गेले व याच अवस्थेत प्रथमतः मानवीमनाचा विकास झाला. साहचर्यास व संबंधास संघटित व स्थायी स्वरूप येत गेल्यामुळे वंशोत्पत्तीची अवस्था अस्तित्वात आली व वैचित्र्य-पूर्ण व संघटित स्वरूपाच्या साहचर्यातून प्राचीन सभ्यतांचा उदय व विकास होत जाऊन मानवसमाजाने लोकसमुदायोत्पत्तीची अवस्था गाठली. गतेतिहासातून समाजाच्या जडणघडणीसंबंधीचे जे प्रयोग झाले त्या प्रयोगांमधून तीन वेगवेगळ्या प्रकारच्या सभ्यतांचा उदय झाला आहे. गिडींग्जने या तीन सभ्यतांचे (Civilizations) वर्णन करताना त्यांच्या वेगवेगळ्या गुणविशेषांचा निर्देश केला आहे. त्याच्या विवेचनानुसार क्षात्रतेज व धर्माभिमुखता हे पहिल्या प्रकारच्या सभ्यतेचे गुणविशेष ठरतात. उदारमतवादी विचारसरणी व नियमप्राबल्य ही दुसऱ्या प्रकारच्या सभ्यतेची वैशिष्टचे आहेत व अर्थाभिमुखता व नैतिकता हे तिसऱ्या सभ्यतेचे गुणविशेष आहेत. तिसऱ्या प्रकारची सभ्यता दोन दिशांनी विकसित होणे शक्य आहे. एकतर या प्रकारच्या सभ्यतेचा कल भोगासक्तीकडे व भौतिक सुखांच्या संपादनाची हाव धरण्याकडे वळू शकतो किंवा नैतिक व बौद्धिक गुणांच्या विकासास प्राधान्य देण्याकडे या सभ्यतेचा कल वळू शकतो. आधुनिक लोकसत्ताक राष्ट्रांमधून सभ्यतेचा विकास दुसऱ्या प्रकारे होत आहे असा त्याचा विश्वास असलेला आढळतो.

वॉर्डप्रमाणेच गिडींग्जसाठी प्रगतीचा प्रश्न वादातीतच आहे. मानवसमाजाची प्रगती होत आहे की नाही हा प्रश्न विचारात घेण्याची वॉर्डप्रमाणेच त्यालाही कधी आवश्यकता भासली नाही. त्याच्यासाठी मानवसमाजाची प्रगती ही स्वयंसिद्ध

बाबच होती. भौतिक सुखसमृद्धी, लोकसंख्यावृद्धी, मानवी वर्तनातील सयुक्तिकता ही मानवाच्या प्रगतीची व्यवच्छेदक लक्षणेच मानावयास हवीत. या प्रगतीची परिणती मानवाच्या बौद्धिक व नैतिक विकासातच होणार हा त्याचा दृढ विश्वास होता.

मूल्यांकन

गिडींग्जच्या समाजविषयक चिंतनाचे स्वरूप सर्वसामान्यत: वरीलप्रमाणे आहे. या चिंतनातील नाशवान, अनाठायी भाग कोणता व ग्राह्यांश कोणता याचे संक्षिप्त विवरण करून हे प्रकरण संपवावयाचे आहे. गिडींग्जच्या समाजशास्त्रीय विचारांचे मूल्यांकन करताना हे लक्षात घेणे योग्य आहे की समाज-प्रकृतीसंबंधी त्याने प्रस्तुत केलेल्या विश्लेषणात स्व-जातिविषयक जाणीवेने (conscionsness of kind) इतर मानवांशी बांधला गेलेला सामाजिक मानव हाच त्याच्या विश्लेषणातील मूलभूत घटक आहे. गिडींग्जने समाज-स्वरूपाचे स्पष्टीकरण करताना समाजजीवनाच्या भावात्मक अंगास जास्त महत्त्व दिले असून त्याच्या दृष्टिकोनाप्रमाणे समाज-स्वरूपाचे व समाजसंक्रमणाचे निर्धारण करण्याच्या दृष्टीने या अंगास निर्णायक महत्त्व असते. समाजशास्त्रीय सिद्धांतांच्या विकसनाच्या दृष्टीने गिडींग्जच्या विचारांचे काय महत्त्व आहे याचा विचार करताना हे लक्षात घ्यावयास हवे की गिडींग्जची विचारसरणी उत्क्रांतिवादी प्रमेयावरच उभारली गेली होती. त्यामुळे उत्क्रांतीवादी प्रमेयेच त्याज्य मानली तर गिडींग्जच्या विचारसरणीतील ग्राह्यांश कोणता हे ठरविणेच कठीण होईल. असे जरी असले तरी आधुनिक समाजशास्त्रीय सिद्धांताच्या दृष्टीने गिडींग्जने मांडलेल्या काही कल्पना आजही उपयुक्तच ठरण्यासारख्या आहेत. जीवशास्त्रीय व्यवस्थेशी (Biological system) समाजव्यवस्थेचे सादृश्य दर्शविताना गिडींग्जने मांडलेल्या काही कल्पनांचा वारसा कूली, टालकॉट पारसन्ससारख्या समाजशास्त्रांकडे आला असल्याचे आपणास दाखविता येईल. समाजशास्त्राची सर्वमान्य अशी व्याख्या प्रस्तुत करण्याच्या दिशेने गिडींग्जने केलेले प्रयत्नही उल्लेखनीयच म्हणावे लागतील. मानवाच्या समाजजीवनात मूल्यांना असणारे महत्त्व अधोरेखित करणारा गिडींग्ज हा पहिलाच समाजशास्त्रज्ञ म्हटल्यास वावगे ठरणार नाही. एवढ्याचसाठी उत्क्रांतिवादी प्रमेयांवर आधारलेल्या गिडींग्जच्या विचारसरणीत त्याज्यांश जरी बराच असला तरी समाजशास्त्रीय विचारांच्या इतिहासात गिडींग्जचे स्थान अढळच आहे.

△ △

प्रकरण १२

रॉबर्ट एझरा पार्क

पार्कचा जन्म पेनसिल्व्हनिया येथे १८६४ मध्ये झाला. पार्कचे जन्मस्थान जरी पेनसिल्व्हानिया असले तरी त्याचे बरेचसे आयुष्य मध्यअमेरिकेत गेले. मिचीगन विद्यापीठातून पार्कने पदवीपरीक्षा उत्तीर्ण केली. प्रोत्साहन देणारा जॉन डयूई-सारखा शिक्षक लाभणे हे पार्कचे भाग्यच म्हटले पाहिजे. जॉन डयूईनेच पार्कचा फ्रँकलीन फोर्डशी परिचय करून दिला. फ्रँकलीन फोर्ड ही एक वल्लीच होती. पार्कच्या कर्मजीवनावर फोर्डचा निर्णायक प्रभाव पडलेला आढळतो. पार्कला समाजसुधारणांबाबत मनापासून आस्था होती व त्याची मनोवृत्तीही सुधारकाचीच होती. पण समाजसुधारणांबाबतचा पार्कचा दृष्टिकोन डोळस व विचारी होता. मानवसमाजाबाबत उपलब्ध असलेल्या ज्ञानापेक्षाही अधिक ज्ञान ही पार्कच्या मते समाजसुधारणांची पूर्ण अटच होती. समाजाबाबतच्या सांगोपांग ज्ञानाच्या भक्कम पायावरच समाजसुधारणांचा इमला उभारणे हे त्याच्या मते जास्त इष्ट व परिणाम-कारक ठरण्यासारखे होते. प्रत्येक समाजापुढे काही सामाजिक समस्या असतात. कुठे भ्रष्टाचाराची समस्या असते तर कुठे बेकारी व दारिद्र्याची टांगती तलवार असते. बेकारी, दारिद्र्य, मद्यपान, गुन्हेगारी यासारख्या समस्यांची तीव्रता कमि-अधिक प्रमाणात बऱ्याच समाजांना जाणवते. सामाजिक समस्या ही समाजदृष्ट्या अवांछनीय स्थिती असल्याने अशा समस्यांच्या निर्मूलनाचे प्रयत्न प्रत्येक समाजात होत असतात. पार्कच्या मते सामाजिक समस्यांच्या स्वरूपाचे सांगोपांग ज्ञान करून घेतल्याखेरीज समस्यानिर्मूलनाचा कोणताही कार्यक्रम यशस्वी होणेच शक्य नाही. सामाजिक समस्यांचे जवळून ज्ञान करून घेण्याच्या दृष्टीने वर्तमानपत्रातील नोकरी उपयुक्त ठरण्यासारखी आहे अशी खात्री झाल्याने पार्कने वृत्तपत्रकार होण्याचा निर्णय घेतला. त्याला असे साधार वाटत होते की वर्तमानपत्रात वार्ताहाराचे वा बातमीदाराचे कार्य करताना बऱ्याच सामाजिक समस्यांसंबंधी प्रत्यक्ष माहिती मिळ-विण्याची उत्तम संधी मिळते. वृत्तीने सुधारक असल्याने व समस्यांच्या निर्मूलनाची मनापासून तळमळ असल्याने वृत्तपत्रसृष्टीसच त्याने आपली कर्मभूमी मानली

१८८७ ते १८९८ च्या दरम्यान पार्कने शिकॅगो, मिनेसोटा, डेट्राइट, न्यूयॉर्क व डेव्हर शहरांमधील दैनिकांसाठी वार्ताहराचे काम केले. थोडयाच अवधीत नागरी जीवनावर एक लेखमाला लिहण्याची विशेष कामगिरी पार्ककडे सोपविण्यात आली. ही लेखमाला लिहताना पार्कने भ्रष्टाचार, राजकारणातील बजबजपुरी, गुन्हेगारी व गलिच्छ वस्त्यांसारख्या अनेक समस्यांचा आपल्या लेखांमधून सविस्तर परामर्श घेतला. वर्तमानपत्रांसाठी काम करीत असतानाच पार्कचा नागरीजीवन व नगरांविषयीचा दृष्टिकोन उत्तरोत्तर स्पष्ट होत होता. औद्योगिक क्रांतीनंतर अस्तित्वात आलेल्या औद्योगिक समाजांमध्ये शहरांची प्रकृतीच पार पालटली असून औद्योगिक समाजाने एक आगळाच नागर मानव घडविला आहे. या आगळचा नागर मानवाच्या अध्ययनासाठी आधुनिक शहर ही एक अकृत्रिम प्रयोगशाळाच आहे असे पार्कचे मत होते. वृत्तपत्रीय जीवनात त्यास आलेल्या अनुभवांचा पार्कच्या पुढील कर्मजीवनावर व संशोधन आवडींवर स्पष्ट असा ठसा उमटलेला आहे.

पार्क ४९ वर्षांचा असताना म्हणजे १९१३ त त्यास शिकागो विद्यापीठात प्राध्यापक म्हणून नेमण्यात आले व १९२३ मध्ये तो शिकागो विद्यापीठात समाजशास्त्राचा प्रोफेसर म्हणून कायम झाला. सूक्ष्म अवलोकन शक्तीची देणगी पार्कला लाभली असल्याने प्रथमपासूनच घटनांमधील कार्यकारणसंबंधाकडे किंवा त्यांच्यातील योगायोगाकडे त्याचे बारीक लक्ष असे. सामाजिक घटनांमधील कार्यकारण संबंधाबाबतच्या सूक्ष्म अवलोकनाचा कित्ताच पार्कने आपल्या विद्यार्थ्यांसमोर ठेवला व त्याच्या बऱ्याच विद्यार्थ्यांनी तो यथाशक्ती गिरवला देखील. जर्मनीतील त्याच्या वास्तव्यात पार्कचा सिमेलच्या समाजशास्त्रीय लिखाणाशी परिचय झाला होता. मानवांमधील पारस्परिक क्रियांच्या अध्ययनात पार्कला असलेल्या रूचीचा व सामाजिक संबंधाच्या स्वरूपांबाबत त्याला असणाऱ्या रुचिचा उगमस्त्रोत सिमेलच्या समाजशास्त्रीय विचारांशी त्याच्या झालेल्या परिचयातच आहे. महानगरावरील (Metropolis) सिमेलचे समाजशास्त्रीय विवेचनही त्याच्या वाचनात आले होते. महानगरांच्या अध्ययनासंबंधी व नागरी वातावरणातील मानवी वर्तनाच्या परीक्षणासंबंधी पार्कने आखलेल्या योजना हा त्याचाच परिणाम म्हणता येईल. अमेरिकन जर्नल ऑफ सोशियालॉजी मधून १९१६ साली महानगरांवरील पार्कचा मूळ लेख प्रथम प्रसिद्ध झाला. बर्जेस व मॅकेन्झी यांच्या सहकार्याने याच लेखाचे त्याने पुढे पुस्तकात रूपांतर केले. बर्जेस व मॅकेन्झी यांच्या सहकार्याने लिहलेल्या या पुस्तकाचे शीर्षक होते "दी सिटी". या पुस्तकातून पार्कने मांडलेल्या विचारांचा गोषवारा साधारणतः खालीलप्रमाणे देता येईल. पार्कच्या मते नगर वा शहर हे एक सांस्कृतिक क्षेत्रच असून या सांस्कृतिक क्षेत्राची म्हणून काही वैशिष्टयपूर्ण सांस्कृतिक लक्षणे आहेत. आदिवासी समाजांच्या अध्ययनात उपयोगात आणल्या गेलेल्या निरीक्षणपद्धतींचा उपयोग महानगराच्या विभिन्न विभागांच्या अध्ययनात

जास्तच फलप्रदपणे करून घेता येण्यासारखा आहे. निरीक्षणपद्धतींच्याच साह्याने नागर विभागांमधील लोकसमूहाच्या वर्तनप्रतिमानांचे, विश्वासांचे व चालीरीतींचे अध्ययन उपयुक्तपणे करता येण्यासारखे आहे असा पार्कला दृढविश्वास होता. निरीक्षणपद्धतींच्या आधारे नागर लोकसमूदायाच्या जीवनाचे अशा प्रकारे अध्ययन करण्याकडे जरी पार्कचा स्वाभाविक कल होता तरी अनेक कारणांमुळे पार्क उत्तरोत्तर परिस्थितीशात्रीय विचारपरंपरेच्या प्रवाहात ओढला गेला व समाजशास्त्रात परिस्थितीशास्त्रीय विचारसंप्रदाय प्रस्थापित करण्यासाठी त्याने बरेच प्रयत्नही केले. डार्विनप्रणीत सिद्धांताने प्रभावित झालेल्या जे. ए. थॉम्पसन या विचारकाचा पार्कवर बराच प्रभाव पडलेला आढळतो. या प्रभावाचे प्रत्यंतर आपणास पार्कच्या समाजविषयक दृष्टिकोनात येते. पार्कच्या युक्तिवादाप्रमाणे व्यक्तींमधील स्पर्धात्मक सहकार्याची व्यवस्था म्हणजेच समाज. ज्याप्रमाणे सृष्टीतील विविध सजीवांमध्ये असलेल्या स्पर्धात्मक सहकार्यामधूनच नैसर्गिक संतुलन अस्तित्वात येते त्याचप्रमाणे समाजातील व्यक्तींमध्ये असणाऱ्या परस्परसंबंधांमध्ये स्पर्धा व सहकार्य यांचे मिश्रण असल्याने त्या मिश्रणातूनच समाजातही स्वाभाविक संतुलन निर्माण होत जाते. पार्क अशाच व्यवस्थेचा उल्लेख लोकसमूह (Community) म्हणून करतो, पार्कच्या दृष्टिकोनाप्रमाणे प्रादेशिकत: संघटित झालेली लोकसंख्या म्हणजेच समुदाय. अशा संघटित झालेल्या लोकसंख्येचे ती ज्या प्रदेशात वास्तव्य करते त्या प्रदेशाशी अभिन्नत्वच निर्माण होत जाते. म्हणजेच विशिष्ट प्रदेशात वास्तव्य असणारी व संघटित झालेली लोकसंख्या त्या प्रदेशाशी एकरूप होऊन जाते. ही लोकसंख्या अन्योन्याश्रित व्यक्तीमिळून बनलेली असून व्यक्तींमधील परस्परसंबंध अन्योन्यपोषक असतात. प्रादेशिक समुदायाबाबत आपण मांडलेली ही कल्पना बऱ्याच क्लिष्ट स्वरूपाची आहे याची पार्कला स्पष्ट जाणीव होती.

पार्क हा एक उत्कृष्ट व यशस्वी शिक्षक होता. पार्कच्या हाताखाली शिकलेल्या व पुढे प्रसिद्धीस आलेल्या शिष्यांच्या नामावलीवरून याची खात्रीच पटते. पार्कच्या हाताखाली शिकलेल्यांपैकी अनेकजण पुढे प्रसिद्धीस आले व त्यांनी अनेक मान्यवर अध्ययनेही केली पार्कला स्वत:स लेखनाचा कंटाळाच होता व म्हणूनच त्याच्या हातून पुष्कळ असे काही लिहिले गेले नाही. त्याच्याबद्दल असे सांगण्यात येते की तो स्वत: एखादा ग्रंथ लिहिण्यापेक्षा दुसऱ्यांना डझनावारी पुस्तके लिहिण्यास उत्तेजन देण्यात व मदत करण्यात नेहमी तयार असे. त्याने केलेल्या लेखनात फुटकळ लेखांचा व स्वत:च्या विद्यार्थ्यांच्या पुस्तकांना त्याने लिहिलेल्या प्रस्तावनांचाच जास्त भरणा आहे. पार्कने लिहिलेले लेख व प्रस्तावना आता तीन खंडांमधून प्रसिद्ध करण्यात आल्या आहेत. "समाजशास्त्र परिचय" हीच पार्कने लिहिलेली सर्वात प्रभावी व प्रसिद्ध कृती होय. पार्कने हे पुस्तक इ. बर्जेसला साहाय्यक

म्हणून घेऊन लिहले आहे. पार्कने डब्ल्यु. आय. थॉमस याच्या साहाय्याने आणखी एक पुस्तक लिहले आहे. 'ओल्ड वर्ल्ड ट्रेटस् ट्रान्सप्लान्टेड' हे या पुस्तकाचे नाव.

आपण हे पाहिलेच आहे की पार्कचे कर्मजीवन वर्तमानपत्रकार म्हणूनच सुरू झाले व पुढे तो समाजशास्त्राकडे वळला. याच कारणासाठी पार्कच्या व्यक्तिमत्त्वात वर्तमानपत्रकार व समाजशास्त्रज्ञ यांची मजेदार सरमिसळ झालेली आढळते. अध्ययनासाठी उपयुक्त ठरू शकतील अशा संकल्पनांची बांधणी समाजशास्त्रातूनही होण्याची निकड किती आहे याची पार्कला चांगलीच कल्पना होती व त्या कार्यास त्यानेही थोडासा हातभार लावला आहे. पण संकल्पना आवश्यक असल्या तरी अर्थदृष्टचा पोकळ असणाऱ्या व भंपक स्वरूपाच्या संकल्पनांना मात्र त्याचा सक्त विरोध होता. सामाजिक समस्यांवर लिहताना किंवा समाजशास्त्रदृष्टचा महत्त्वपूर्ण अशा विषयांचा ऊहापोह करताना आपले लेखन मानवजीवनाशी प्रत्यक्षतः संबंधित आहे याची त्याने सतत जाणीव ठेवली होती. आपण हे वरती नमूद केले आहे की काही कारणांमुळे पार्क परिस्थितीशास्त्रीय विचारपरंपरेच्या (ecological school of thought) प्रवाहात ओढला गेला होता. पार्कच्या परिस्थितीशास्त्रीय दृष्टिकोनाचा प्रभाव त्याच्या काही विद्यार्थ्यांवर व त्यांनी हाती घेतलेल्या अध्ययनांवर स्पष्टपणे पडलेला आढळतो. इ. मॉयरेर, एफ्. एम्. थ्रॅशर, क्लीफर्ड शॉ, झोटबॉख या त्याच्या काही विद्यार्थ्यांची नावे या संदर्भात उल्लेखिता येण्यासारखी आहेत.

पार्कला आपल्या व्यावसायिक जीवनात अनेक मानसम्मान प्राप्त झाले व त्याने अनेक महत्त्वाच्या जागा भूषविल्या. १९२५ मध्ये पार्कची अमेरिकन सोशियॉलॉजिकल सोसायटीचा अध्यक्ष म्हणून निवड झाली इन्स्टिटच्यूट ऑफ पॅसिफीक रिलेशन्स या संस्थेवर त्याची प्रतिनिधी म्हणून नियुक्ती झाली. या व्यतिरिक्त विद्याप्रसारास वाहिलेल्या अनेक मासिकांचा तो सहकारी संपादक होता. पार्कने आयुष्यात प्रवासही बराच केला. जर्मनी, हवाइ, भारत, दक्षिण आफ्रिका व ब्राझील इत्यादी देशांमधून त्याने प्रवास केला. शिकागो विद्यापीठातून निवृत्त झाल्यानंतर पार्कने काही काळ फिस्क विद्यापीठात कार्य केले. आपल्या मृत्यूपर्यंत म्हणजे १९४४ पर्यंत पार्क फिस्क विद्यापीठात विद्यार्थ्यांना शिकविण्याचे व त्यांना त्यांच्या संशोधनात मार्गदर्शन करण्याचे कार्य करीत राहिला. सबंध हयात शिकविण्यात घालविलेल्या पार्कने आपल्या विद्यार्थ्यांने काय दिले हे त्याच्याच एका विद्यार्थ्यांकडून माहीत करून घेणे जास्त उद्बोधक ठरेल. इ. सी. ह्युजस् हा पार्कचा विद्यार्थी म्हणतो" त्यांनी आम्हास आमच्याकडे बघण्याची व औत्सुक्य वा कुतुहुलाचे समाधान करून घेण्यासाठी एक नवीनच दृष्टी दिली. ज्यायोगे व्यक्तीं-

मधील सर्वच प्रकारच्या पारस्परिक क्रियांचे ज्ञान होऊ शकेल अशा संकल्पनांची व्यवस्था म्हणजेच त्यांनी आम्हांस दिलेली दृष्टी होय."‡

प्रसिद्धीच्या प्रकाशात वावरणाऱ्या शिष्यांची नामावली हीच पार्कच्या यशस्वी अध्यापनाची ग्वाही म्हणता येईल. इ. सी. ह्युजस्, एच्. ब्लुमर, स्टुअर्ट क्वीन, आय्. कॉट्टेल, रॉबर्ट फेरीस, ल्युइस विर्थ, ई. एफ्. फ्रॅझियर व ई. रेन्टर हे सर्व पार्कचेच विद्यार्थी होते व यापैकी प्रत्येकाने अमेरिकन सोशियॉलॉजिकल सोसायटीचे अध्यक्षपद भूषविले आहे. हेलन ह्युजस्, जॉन डोलार्ड, रॉबर्ट रेडफिल्ड, ई. हीलर, क्लिफर्ड शॉ, डब्ल्यु. वॉलर, डब्ल्यु. सी. टेकलेस इत्यादी त्याचे अनेक विद्यार्थी आज अग्रगण्य समाजशास्त्रज्ञांमध्ये मोडतात. पार्कने ज्यांना शिकविले त्या या उच्च प्रतिभेच्या त्याच्या विद्यार्थ्यांच्या अभावी समाजशास्त्राची किती हानी झाली असती याची कल्पनाच करणे फार कठीण आहे.

सिद्धांतकाराऐवजी पार्कची वृत्ती संशोधकाची होती असे सामान्यत: मानले जाते. आज समाजशास्त्रातून विचारसंप्रदाय शिकागो संप्रदाय म्हणून ओळखला जातो त्याच्या उदय व विकासात पार्कचे निर्णायक योगदान असले व सामाजिक घटनांची नोंद करण्यात व त्यांचे वर्णन करण्यात व्यवस्थितपणा व अचूकता अत्यावश्यक आहे हे आग्रहाने प्रतिपादन केलेले असले तरी सामाजिक तथ्यांच्या व्यवस्थित वर्गीकरणासाठी व विश्लेषणासाठी आवश्यक अशा संकल्पनांच्या विकासास त्याने लावलेला हातभारच पार्कच्या मते त्याचे समाजशास्त्रातील महत्त्वपूर्ण योगदान आहे. पार्कने एके ठिकाणी स्वतःच नमूद केल्याप्रमाणे त्याने जे वांछिले होते किंवा ज्या मूळ हेतूने त्याने समाजशास्त्राकडे आपले लक्ष वळविले ते काही त्याचे समाजशास्त्रातील योगदान ठरत नाही व ठरू नये. ज्या समाजकार्यात त्यास विशेष रुची होती त्या समाजकार्यात वा सामाजिक समस्यांच्या व्यवस्थाबद्ध अध्ययन व विश्लेषणात उपयुक्त ठरू शकतील अशा संकल्पनांच्या बांधणीसाठी त्याने केलेले प्रयत्न हेच त्याचे समाजशास्त्रातील महत्त्वपूर्ण योगदान होय. म्हणूनच त्याने म्हटल्याप्रमाणे पार्कपुढील समस्येचे स्वरूप व्यावहारिकतेपेक्षा सैद्धांतिकच होते. पार्कने चलांचे वा सामाजिक घटनांचे केवळ वर्गीकरणच केले नाही तर त्याचबरोबर चलांमधील वा सामाजिक घटनांमधील परस्परसंबंधांचा शोध घेण्याचाही त्याने प्रयत्न केला. म्हणूनच पार्कचे संशोधनकार्य हे सिद्धांताद्वारा मार्गदर्शित असे कार्य राहिले आहे. त्याच्या एका विद्यार्थ्याने म्हटले आहे की

---

‡ इ. सी ह्यूजस् "रेस अँन्ड कल्चर" मध्ये : कोझर मास्टर्स ऑफ सोशॉलाजिकल थॉटवरून; पृ. ३७२.

कोणतीही सिद्धांतव्यवस्था बांधण्यात पार्कला जरी स्वारस्य नसले तरी तो प्रामुख्याने व्यवस्थाप्रिय समाजशास्त्रज्ञ होता.

पार्क समाजशास्त्रास सामुदायिक वर्तनाचे शास्त्र मानीत असे. समाजशास्त्रा-संबंधीच्या या दृष्टिकोनामुळे पार्कला तरल स्वरूपाच्या सामाजिक प्रक्रियांच्या अध्ययनातच जास्त रुची असली तरी सामाजिक संरचनांच्या अध्ययनाच्या आवश्यकतेकडे त्याने कधीच दुर्लक्ष केले नाही किंवा संरचनांच्या अध्ययनास गौणही लेखले नाही. घटक व्यक्तींच्या पारस्परिक क्रियांमधून निर्माण होणारी समाज ही एक बाब आहे. पारस्परिक क्रियांच्या ओघात निर्माण होणाऱ्या प्रथा व प्रमाणकांद्वारा ज्यांच्या वर्तनाचे नियंत्रण होते अशा व्यक्तींच्या समुदायासच समाज ही संज्ञा लावता येण्यासारखी आहे पार्कसाठी समाजनियंत्रण ही समाज-दृष्टया केन्द्रीय महत्त्वाची समस्याच नाही तर ते समाजजीवनातील केन्द्रीभूत तथ्य आहे. आपल्या घटकतत्त्वांच्या म्हणजेच व्यक्तींच्या व्यवहारांचे संघटन, एकात्मी-करण व मार्गदर्शन करणे हीच मानवसमाजाची पार्कच्या मते मूलभूत कार्ये आहेत. व्यक्तीचे सह वा संयुक्त अस्तित्व म्हणजेच समाज होय. या सहअस्तित्वासाठी व्यक्तींना ज्या सामाजिक प्रक्रियांद्वारा आकृष्ट व उद्युक्त केले जाते त्या प्रक्रियांच्या अध्ययनविश्लेषणाची एक पद्धत म्हणजेच समाजशास्त्र अशी पार्कची समाज-शास्त्रासंबंधीची कल्पना असल्याचे आढळते.

समाज-नियंत्रण

मानवाच्या सामुदायिक वर्तनास संघटित करणाऱ्या, त्यास सातत्यता प्रदान करणाऱ्या व मानवाच्या सामुदायिक वर्तनास मार्गस्थ करणाऱ्या नानाविध यंत्रणां-चाच पार्क समाजनियंत्रण या संज्ञेत समावेश करतो. शत्रुत्वाचे वा विरोधाचे, संघर्षाचे व सहकार्याचे वेगवेगळे प्रकार याच समाजातील सामाजिक प्रक्रिया होत व समाजनियंत्रण या प्रक्रियांमध्ये व्यवस्थाबद्धता निर्माण करणारे तत्त्व होय. प्राथमिक वा विकसित आणि जटिल स्वरूपाच्या समाजनियंत्रणाचे प्रकार्य सारखेच असते व ते म्हणजे स्पर्धेचे नियमन करून व संघर्षस्थितीत असणाऱ्या पक्षांमध्ये तडजोड घडवून आणून व्यक्तींना सहजीवनाच्या गाडयास जुंपणे हेच होय. असे जरी समाजनियंत्रणाचे स्वरूप व कार्य असले तरी समाजनियंत्रणाद्वारा समाजात शाश्वत स्वरूपाचे सामाजिक संतुलन अस्तित्वात येईल यावर त्याचा विश्वास नव्हता. शत्रुत्वस्वरूपी संबंधांचे किंवा विरोधाचे नियमन समाजनियंत्रणाद्वारा जरूर होते असे मान्य केले तरी आपणास हे लक्षात घ्यावे लागेल की विरोधात्मक संबंधांचे किंवा संघर्षाचे नियमन म्हणजे अशा संबंधांचे निर्मूलन नाही. पार्कसाठी तर प्रत्येक समाज ही घटकतत्त्वांची संघटित व्यवस्था आहे. पण ही घटकतत्त्वे परस्परविरोधी असतात. याचीही त्यास जाणीव आहे. म्हणूनच परस्परविरोधी

असणाऱ्या घटकतत्त्वांची समाज ही एक अस्थायी व्यवस्थाच ठरते. अशा या अस्थायी व्यवस्थेत घटकतत्त्वांच्या कार्यक्षेत्रांचे व त्यांच्यातील अन्योन्यस्वरूपी संबंधाचे जरी निर्धारण करण्यात आलेले असले तरी कार्यक्षेत्र व अन्योन्यसंबंध यांना घटकतत्त्वांद्वारा मिळणारी स्वीकृती वा मान्यता शाश्वत कधीच राहत नाही. म्हणूनच समाजाच्या घटकतत्त्वांमध्ये साधण्यात आलेल्या समायोजनेचे प्रमाण निरनिराळ्या समाजांमधून वेगवेगळेच असण्याचा संभव जास्त असतो. जातींमधून संघटित झालेल्या समाजात हे समायोजन मुक्तवर्गांमधून संघटित होणाऱ्या समाजापेक्षा सापेक्षतः जास्त स्थायी असते एवढेच आपणास म्हणता येईल. †

समायोजन साधेल अशा प्रकारे ज्या परस्परविरोधी घटकतत्त्वांचे समाज-नियंत्रण यंत्रणांद्वारा ज्या समाजात नियमन झालेले असते अशा समाजाची समाज-व्यवस्था ही पार्कच्या मते सापेक्षतः स्थायी व संतुलित व्यवस्था ठरते. पार्कच्या मताप्रमाणे मानवसमाजात व विशेषतः आधुनिक मानवसमाजात संपूर्ण समायोजन साधणे वा त्यास शाश्वत स्वरूप प्राप्त होणे अशक्यप्रायच आहे. कारण मानव-समाजात विभिन्न कारणांमुळे नवनवीन गट उदयास येत असतात व अशा गटांकडून उत्पादित परंतु दुर्मिळ वस्तू व सेवांमधील त्यांचा हिस्सा मागितला जाणेही स्वाभाविक असते. समाजातील विभिन्न गटांमधून उत्पादित वस्तू व सेवा यांचे वितरण कशा प्रकारे याचे निर्धारण करून जी वितरणव्यवस्था समाजाने अस्तित्वात आणली असते त्या वितरणव्यवस्थेच्या न्याय्यतेला या गटांकडून नेहमीच आवाहन मिळत राहते व म्हणूनच वितरणव्यवस्थेचे स्वरूप निर्धारित करून जे समायोजन साधण्यात आलेले असते ते सदैव अस्थिर राहते.

प्रमुख सामाजिक प्रक्रिया

स्पर्धा, संघर्ष, समायोजन व सात्मीकरण (assimilation) या चार प्रमुख सामाजिक प्रक्रियांचा उल्लेख व विवेचन पार्कच्या समाजशास्त्रीय लिखाणातून करण्यात आलेले आढळते. पार्कच्या मते स्पर्धा हे मानवजीवनातील शाश्वत व सार्वत्रिक स्वरूपाचे तथ्य आहे. खरे म्हणजे स्पर्धातत्त्वाने केवळ मानवजीवनच व्यापले आहे असे नाही तर एकंदर जीवसृष्टीचाच स्पर्धा हा स्थायी भाव आहे. जीवनपोषक द्रव्ये मिळविण्यासाठी व सूर्यप्रकाश मिळविण्यासाठी झाडाझुडपांमध्ये जशी स्पर्धा चालू असते त्याचप्रमाणे दुर्मिळ वस्तू व सेवांच्या प्राप्तीसाठी मानवां-मध्येही अहर्निश स्पर्धा चालत राहते. पण स्पर्धा म्हणजे संघर्ष नव्हे. स्पर्धा ही पार्कच्यामते ज्या घटकतत्त्वांना आपण एकमेकांचे प्रतिस्पर्धी आहोत याची जाणीव असत नाही अशा घटकतत्त्वांमधील चढाओढीस म्हणता येईल. अशा या अजाण

† रॉबर्ट इ. पार्क–ह्युमन कम्युनिटीज्–फ्री प्रेस, न्यूयॉर्क १९५२, पृ. ६६५

वा अचेतन स्पर्धेचे रूपांतर ज्यावेळी जाणीव ठेवून केल्या जाणाऱ्या चढाओढीत होते तेव्हा घटकतत्त्वांमध्ये संघर्ष उत्पन्न होतो. बाजारातील मालास हजारो गिऱ्हाइकांची मागणी असते. मालाच्या वा वस्तूच्या दुर्मिळतेमुळे ती सर्वांनाच मिळणे संभवनीय असत नाही. अशा दुर्मिळ वस्तूची मागणी करणारे जरी हजारो असले तरी त्यांना आपण एकमेकांचे स्पर्धक आहोत याचा पत्ताच नसतो. या उलट लिलावात बोली बोलताना होणाऱ्या चढाओढीत प्रत्येक बोली बोलणाऱ्यास आपली स्पर्धा कोणाशी चालू आहे हें माहीत असते. मानवसमाज हा जीवसृष्टीचाच एक भाग असल्याने मानवसमाजातील मानवांमध्येही सार्वत्रिक व अहर्निश स्वरूपाची स्पर्धा चालू असते. या उलट संघर्ष हा मात्र वळवाच्या पावसासारखा अचानक येणारा असतो. समाजातील सार्वत्रिक व अहर्निश स्पर्धेची परिणती परिस्थिती-शास्त्रीय व्यवस्थेत व श्रमविभाजनात व्यक्तींचे स्थान निर्धारित करण्यात होत असते. व्यक्तिचे अर्थव्यवस्थेतील स्थान जरी स्पर्धेच्या प्रक्रियेची परिणती असली तरी व्यक्तींचा दर्जा किंवा तिची समाजातील प्रतिष्ठा ही मात्र व्यक्तिच्या इतरांशी त्यासाठी जुंपणाऱ्या संघर्षावरच अवलंबून असते. व्यक्तिव्यक्तींमधील असा संघर्ष अनेक रूपांनी व्यक्त होत असतो. पार्कच्या मते स्पर्धा ही व्यक्तीचे परिस्थिती-शास्त्रीय समुदायातील स्थान निर्धारित करते तर संघर्ष व्यक्तीचे समाजातील स्थान निर्धारित करतो. पार्कच्यामते समुदायाच्या वसतिस्थानाचे स्वरूप, समुदाय स्थिती, परिस्थितीशास्त्रीय परस्परावलंबितत्व ही परिस्थितीशास्त्रीय समुदायाची वैशिष्टये आहेत तर दर्जा-प्रतिष्ठा, लीनता, प्रभुत्व, नियंत्रण ही समाजाची व्यवच्छेदक लक्षणे आहेत.

पण प्रत्येक गोष्टीप्रमाणेच संघर्ष अविरत असला तरी त्यात अधूनमधून खंड पडणे अनिवार्यच असते. समाजाच्या घटकतत्त्वांमध्ये असणाऱ्या विरोधात्मक संबंधांची अभिव्यक्ती जरी उघड संघर्षात होत असली तरी व्यक्ति-व्यक्तींमधील वा गटागटांमधील संघर्षास आळा घातल्याखेरीज कोणत्याच समाजास आपले अस्तित्व कायम टिकविता येणे शक्य नसते. म्हणूनच हितसंबंधदृष्टया परस्पर विरोधी असणाऱ्या घटकतत्त्वांमध्ये तडजोड घडवून आणणे व विरोध असतानाही त्यांना परस्परांशी सहकार्य करावयास लावणे आवश्यकच असते. ज्या प्रक्रियेद्वारा हे साधले जाते त्या प्रक्रियेस आपण समायोजन म्हणू शकतो. आपल्या घटक-तत्त्वांमध्ये समाज ज्यांचे वाटप वा वितरण करीत असतो त्यामध्ये प्रतिष्ठा व सत्ता या दोनच मूलभूत गोष्टी आहेत. यांचे घटकतत्त्वांमध्ये वा व्यक्तींमध्ये वाटप करण्याची जी एक व्यवस्था समाजात निर्माण होत जाते त्या व्यवस्थेस समाजाच्या घटकतत्त्वांकडून स्वीकृती वा मान्यता मिळावयास हवी. प्रतिष्ठा व सत्तेचे समाजा-तील घटकतत्त्वांमध्ये होणारे वाटप विषमच असल्याने प्रत्येकास दुसऱ्याच्या वाटयास त्यांचा आलेला हिस्सा न्याय्य वाटावयास हवा. वाटणीच्या न्याय्यतेप्रमाणेच विषम

वाटणीमुळे जे वरिष्ठ कनिष्ठ असे भेद समाजात निर्माण होतात त्यांच्याही न्याय्यतेवर समाजाच्या घटकतत्त्वांचा विश्वास असावयास हवा. वितरणव्यवस्था व वरिष्ठ-कनिष्ठ संबंध-व्यवस्था यांना अनुरूप असेच वर्तन समाजाच्या घटक-तत्त्वांकडून होईल याची खबरदारी घेण्यासाठी वर्तनविषयक नियम, कायदे व मानकांची निर्मिती व्हावयास हवी. या नियमांनी, कायद्यांनी व मानकांनी व्यक्तींच्या व्यवहारांचे प्रभावी व परिणामकारक असे नियमन करण्यात यश मिळविले तर विरोधी हितसंबंध असणाऱ्या घटकतत्त्वांमध्ये समायोजन घडून आले असे म्हणता येईल. पण समायोजनेत जरी परस्परविरोधी हितसंबंध असणाऱ्या घटकतत्त्वांमधील विरोधात्मक संबंधांचे नियमन करून त्यांच्यात सहकार्यवृत्ती निर्माण केली जाते व संघर्षप्रवृत्तीस दडपून टाकण्यात आलेले असते तरी परिस्थितीतील परिवर्तनाबरोबरच सुप्तावस्थेत असणारा संघर्ष समाजजीवनाच्या पृष्ठभूमीवर पुन: आल्याखेरीज राहत नाही. वाघ-बकरीस हंटरच्या भीतीने जरी एकाच ताटात जेवणास बाध्य करता येत असले तरी ती स्थिती ज्याप्रमाणे अल्प-कालीनच असते त्याचप्रमाणे नियम कायदे व प्रमाणके यांचे व्यक्तींवर संस्कार करून व नियमभंगाबद्दल शिक्षेची भीती निर्माण करून साधलेले समायोजनही अल्पकालीनच असणे स्वाभाविक आहे. याचाच अर्थ समाजातील व्यक्तींच्या सामाजिक व्यवहारांचे नियमन करण्यासाठी समाज जी नियंत्रण-चौकट निर्माण करीत असतो ती स्वभावत:च कमकुवत असल्याने परिस्थिती-परिवर्तनाच्या झोताबरोबर ती पार उधळली जाते व समाजात प्रमाणकशून्यता अस्तित्वात येते. याचसाठी पार्कच्या मताप्रमाणे समायोजन ही मुळातच अल्पकालीन अवस्था आहे समाजातील चालीरीती, प्रथा, परंपरा, रीतीरिवाज, नियम, कायदे, प्रमाणकां-सारख्या वर्तन-नियामक घटकांची जी एक व्यवस्था समाजात अस्तित्वात आलेली असते तिला त्या व्यवस्थेमुळे असंतुष्ट, असमाधानी असणाऱ्या व्यक्ती व गटांकडून नेहमीच आवाहन मिळत राहणार व प्रस्थापित व्यवस्थेस विरोध करणाऱ्या या शक्तींचे सामर्थ्य वाढून त्यांची सरशी होऊ लागताच प्रस्थापित व्यवस्था कोलमडून पडणे क्रमप्राप्तच असते.

सात्मीकरणाच्या प्रक्रियेचे स्वरूप समायोजन प्रक्रियेपेक्षा एकदमच भिन्न आहे. परस्परसम्मुख ठाकणाऱ्या व विरोधी हितसंबंध असणाऱ्या विरोधी पक्षां-मधील तडजोड म्हणजे सात्मीकरण नव्हे. 'जगा आणि जगू द्या' हे तत्त्व समायोजन प्रक्रियेचे द्योतक म्हणता येईल. सात्मीकरणात तर एका पक्षास दुसऱ्या पक्षाद्वारा आपल्यात पूर्णपणे व पूर्णार्थानेच सामावून घेतले जाते. ज्याप्रमाणे एकमेकास मिळणाऱ्या दोन नद्यांचा प्रवाह एकरूप होऊन जातो त्याचप्रमाणे सात्मीकरणामुळे दोन पक्ष पूर्णपणे एकरूप होऊन जातात. सात्मीकरणात व्यक्ती वा गट दुसऱ्या व्यक्ती वा गटांच्या भावना, विश्वास, मूल्ये, श्रद्धा, प्रमाणके व अभिवृत्तींना आपलेसे

करून घेतात, दुसऱ्या व्यक्ती व गटांच्या जीवनाशी व जीवनानुभवांशी पूर्णपणे तद्रूप होऊन आतात व अशा प्रकारे दोन गटांच्या संस्कृतीतील भिन्नत्व लयास जाऊन दोघांसाठी समान अशी एक जीवनपद्धत वा संस्कृती अस्तित्वात येते. पार्कने सात्मीकरणाच्या प्रक्रियेचे विवेचन हे प्रामुख्याने संस्कृतीचे समाजशास्त्र असून एक समान सांस्कृतिक वारसा अंगीकारल्यामुळे छोटे-छोटे वांशिक व राष्ट्रीय गट एका विशाल गटात कसे विलीन होत जातात यासंबंधीचे पार्कचे विवेचन त्याच्या सूक्ष्म अवलोकनाची ग्वाही देणारे आहे. अमेरीका निरनिराळ्या राष्ट्रीय व वांशिक गटांच्या एकत्र येण्यातूनच विकसित झालेली आहे हे तथ्य लक्षात घेतल्यास निरनिराळ्या वांशिक वा राष्ट्रीय गटांच्या विशाल गटात होणाऱ्या विलीनीकरणासंबंधीचा विचार सात्मीकरणाच्या प्रक्रियेच्या विवेचनात प्रामुख्याने पुढे का यावा हे सहज लक्षात येण्यासारखे आहे. सात्मीकरणामुळे प्रारंभी भिन्न-भिन्न असणारे गट एकवटतात, त्यांच्यात एकत्वाची व समान ऐतिहासिक परंपरेची जाणीव उत्पन्न होऊ लागते व त्यांच्यात अन्योन्याभिमुख असे संबंध निर्माण होतात. यातूनच पार्कने उद्दिष्टे व कृतींबाबत एकात्मता असणारा समुदाय कसा निर्माण होतो ते दाखविले आहे.

सामाजिक दूरत्व

जॉर्ज सिमेलच्या– विचारांशी पार्कचा चांगलाच परिचय होता. याचे प्रत्यंतर आपणास पार्कने मांडलेल्या सामाजिक दूरत्वाच्या कल्पनेत बघावयास मिळते. पार्कच्या मते त्याच्या काळी अमेरिकेत वास्तव्य करून असलेल्या निरनिराळ्या वांशिक गटांमधील परस्परसंबंध प्रतिमानांचे अध्ययन व विश्लेषण करण्याच्या दृष्टीने सामाजिक दूरत्वाची कल्पना अत्यंत उपयुक्त ठरण्यासारखी आहे. दोन व्यक्ती वा दोन गटांच्या परस्परांशी येणाऱ्या संबंधात घनिष्ठता किती आहे याचे निर्देशन करण्यासाठी सामाजिक दूरत्वाची कल्पना राबवून घेता येण्यासारखी आहे. दोन गटांचा परस्परांवर पडणारा प्रभाव जितका कमी असेल किंवा त्यांच्यातील संबंध जितका कमी असेल तितकेच त्या दोन गटांमध्ये असणारे अंतर किंवा दूरत्व जास्त राहील. पार्कच्या युक्तिवादाप्रमाणे आंतर्वांशिक संबंध किंवा वर्ग-चेतनेसारख्या संकल्पना ह्या सामाजिक दूरत्वाच्या कल्पनेचीच वेगळी रूपे आहेत. या संकल्पना व्यक्ती वा गट यांच्या मनःस्थितीच्या निदर्शक आहेत. आपणासाठी अनाकलनीय असणाऱ्या वांशिक गटांमध्ये वा वर्गांमध्ये व आपल्यामध्ये असणाऱ्या अंतराविषयीची जाणीव आपणास ज्यावेळी होते त्यावेळची आपली मनःस्थिती आपणास त्या गटांच्या जवळ नेणारी राहत नाही तर त्या अंतराविषयीच्या जाणीवेमुळे आपण आपल्या गटाच्या संघटनेस दृढमूल करण्याचा विचार करू लागतो.

सामाजिक मानसशास्त्रात ज्यांचा पूर्वग्रह म्हणून उल्लेख होतो ते पूर्वग्रह हे पार्कच्या दृष्टीने पाहता मानवाच्या उपजत प्रवृत्तीच ठरतात. दुसऱ्यांमधील व आपल्यातील अन्तर कायम राखण्याकडे मानवाचा उत्स्फूर्त कल असतो व ह्यासच पार्क पूर्वग्रह मानतो. पार्कच्या दृष्टिकोनातून जर आपण पूर्वग्रहांकडे बघितले तर पूर्वग्रह सार्वत्रिक मानवी तथ्यच ठरते. म्हणजे जिथे जिथे मनुष्य आहे तिथे तिथे पूर्वग्रह आहेतच. पार्कच्या मते पूर्वग्रहविरहीत मनुष्य ही दुर्मिळ चीज आहे. ज्याचे मन पूर्वग्रहमुक्त असते असा मनुष्य ध्येयनिष्ठ व तत्त्वनिष्ठ असू शकत नाही व अशा मनुष्यास चारित्र्य देखील असत नाही असे पार्कचे मत दिसते. मैत्री व शत्रुत्व ह्या संकल्पना पार्कच्या मते विशिष्टार्थाने सह-संबंधीच आहेत. मित्र म्हटला म्हणजे आपण त्याच्या दोषांकडे, उणीवांकडे दुर्लक्ष करणार व त्याचे गुण मात्र वाखाणणार पण ज्या व्यक्तीशी आपले पटत नाही किंवा ज्या व्यक्तीस आपण शत्रू मानतो त्या व्यक्तीबद्दल आपली वृत्ती यांच्या अगदी उलट असते. मित्रास असले नसलेले गुण चिटकविताना व शत्रूच्या असणाऱ्या गुणांकडे दुर्लक्ष करताना आपण आपल्या-साठी शत्रुत्व असणाऱ्या व्यक्तीवर अन्यायच करीत असतो. पार्कच्या मते मैत्री वा शत्रुत्वासारख्या संकल्पना आमच्या पूर्वग्रहांच्या असणाऱ्या प्रभावाचेच दर्शन घडविणाऱ्या आहेत. पार्कच्या मते वांशिक पूर्वग्रह ही वांशिक श्रेष्ठत्व वा वांशिक प्रतिष्ठेचीच दुसरी बाजू म्हणता येईल. समाजात वावरताना आपण प्रत्येक व्यक्तीस प्रस्थापित समाजव्यवस्थेत तिचे नियोजित असणारे स्थानच बहाल करीत असतो व आपले त्या व्यक्तीशी होणारे वर्तन त्या स्थानास समाजदृष्ट्या असणाऱ्या प्रतिष्ठेच्या संदर्भातच होत असते. दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे झाल्यास आपणास असे म्हणता येईल की प्रस्थापित व्यवस्थेप्रमाणे व्यक्तींच्या प्रतिष्ठेचे मूल्यांकन करून व्यक्तींचे वर्गीकरण करण्याचा प्रयत्न आपण आपल्या इतर व्यक्तींशी येणाऱ्या संबंधात सदोदित करीत असतो. अमेरिकेत निग्रो किंवा कृष्णवर्णीयांना हीन लेखण्यात येत असल्याने अमेरीकन समाजात निग्रो व्यक्तींना प्राप्त होणारी सामा-जिक प्रतीष्ठाही हीन प्रतिचीच असते व कृष्णवर्णीयांना त्यांच्यापेक्षा श्रेष्ठ असणाऱ्या गौर वर्णीयांशी व्यवहार करताना योग्य ती अदब ठेवून वागावे अशीच अपेक्षा त्यांच्याकडून केली जाते.

पार्कने पूर्वग्रह व संघर्ष यांच्यात भेद करताना हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे की सामान्यत: पूर्वग्रह ही काही आक्रमक शक्ती असत नाही. पूर्वग्रहास आपण फार फार तर सनातनी किंवा नेमस्त प्रवृत्ती म्हणू शकतो. गटागटांमधील सामाजिक अंतराविरुद्ध कनिष्ट गटांमध्ये असणारा असंतोष उफाळून वर येण्यामुळे समाजा-तील परस्परविरोधी गटांमध्ये साधण्यात आलेले व रूढ असे समायोजनच कमकुवत होत जाते. पारंपरिक वा रूढ समायोजन व्यवस्था निर्बल होत जाणे हे समाजातील संघर्ष वा शत्रुत्वाच्या तीव्रतेचेच निदर्शक आहे.

सामाजिक परिवर्तन

समाजात परिवर्तन घडून येते म्हणजे काय व ते कसे घडून येते यासंबंधी पार्कने व्यक्त केलेले वा मांडलेले विचार लक्षात घेता पार्क समाजपरिवर्तनाच्या तीन अवस्थांमधून वा टप्प्यांमधून संक्रमित होत जाणारी प्रक्रिया म्हणूनच विचार करतो असे आढळते.

(१) पार्कच्या मते समाजातील कनिष्ट स्तरांमधून प्रस्थापित समाजव्यवस्थेविरुद्ध धुमसत राहणारा असंतोष हीच समाजपरिवर्तनाची प्रेरक शक्ती आहे. हा असंतोष जेव्हा बंडाळ्यांचे, उठावांचे, निदर्शनांचे व मोर्च्यांचे स्वरूप धारण करू लागतो तेव्हाच सामाजिक परिवर्तनास चालना मिळते. म्हणूनच व्यक्तींमध्ये वा गटांमध्ये प्रस्थापित व्यवस्थेविरुद्ध असणारा असंतोष ही समाजपरिवर्तनाची प्रथम पायरी होय.

(२) व्यक्तींमध्ये व गटांमध्ये धुमसणाऱ्या असंतोषाने सामाजिक चळवळींचे स्वरूप धारण करणे ही परिवर्तनाची दुसरी पायरी म्हणता येईल. भूमी-बळकाव आंदोलन हे अशा प्रकारच्या चळवळींचे एक उदाहरण म्हणून सांगता येईल.

(३) चळवळी, आंदोलने व अशाच प्रकारच्या बहुजनसमाजास आपल्यात ओढून घेणाऱ्या कार्यक्रमांना जोर चढला की प्रस्थापित व्यवस्थेस या नवोदीत शक्तींशी समायोजन करून घेणे अपरिहार्य भासू लागते. नवोदित, पुरोगामी, परिवर्तनाभिमुख व क्रांतिकारक शक्तींशी तडजोड करण्याच्या या प्रयत्नातूनच नवीन समायोजनव्यवस्था अस्तित्वात येते व समाजातील प्रस्थापित संस्था एकतर नाश पावून त्यांच्या जागी नवीन संस्था येतात किंवा प्रस्थापित संस्थांमध्ये कालमानानुसार आवश्यक ते बदल घडवून आणले जातात. वर्तमानकालीन भारतात होणारे बदल वरील गोष्टींसाठी उदाहरणवतच आहेत.

पार्कच्या मते समाजातील कनिष्ट स्तरांमधून प्रस्थापित व्यवस्थेविरुद्ध धुमसणारा असंतोष एकीकडे प्रस्थापित व्यवस्थेच्या तटबंदीस खिंडारे पाडून ती व्यवस्था कोलमडून पाडीत असतो तर दुसरीकडे या असंतोषातूनच नवोदित समाजव्यवस्था उदयास येत असते. जमाव, गर्दी व झुंडीसारख्या गटांना पार्क सामाजिक असंतोषाच्या वाहक शक्ती मानतो. प्रस्थापित समाजव्यवस्थेशी व्यवस्थेच्या न्याय्यतेवरील विश्वासामुळे बांधल्या गेलेल्या सामाजिक स्तरांचा न्याय्यतेवरील विश्वास उडू लागताच ते स्तर प्रस्थापित व्यवस्थेच्या शृंखलांमधून मुक्त होतात व अशा मुक्त स्तरांचेच झुंड, गर्दीसारख्या मुक्त व बेलगाम गटांमध्ये रूपांतर होत जाते. व्यवस्थेच्या शृंखलांमधून मुक्त होत जाणाऱ्या गटांचे पार्कने केलेले वर्णन व १७८९ च्या फ्रेंच राज्यक्रांतीत पॅरीसच्या गल्ल्याबोळांमधून बेलगामपणे फिरणारे फ्रेंचजमाव यांचा तोंडवळा बराच सारखा आहे. पार्कच्या

मते अशा झुंडी मानवसमाजातील सामाजिक गटांचे अत्यंत प्राथमिक स्वरूपाचे उदाहरण म्हणता येईल. अशा झुंडींच्या चेहऱ्यामोहऱ्यावर व्यवस्थाबद्धतेचे पुसटसे चिन्हदेखील असत नाही. या झुंडींना ना नेता असतो ना वर्तनाचे नियम. यांना परंपराही असत नाही व मूल्ये व प्रमाणकांचा त्यांच्या बाबतीत प्रश्नच उद्भवत नाही. या झुंडींमध्ये कोणी कोणाप्रती जबाबदार असत नाही व कशावरही कोणाची निष्ठा असत नाही. धुराच्या राक्षसाप्रमाणे सर्वस्वी बेलगाम असणारा जनसमुदाय म्हणजेच पार्कने वर्णिलेला व्यवस्थामुक्त जमाव होय. पण सर्वस्वी दिशा व उद्दिष्ट-हीन, बेलगाम व तरलस्वरूपी असणाऱ्या अशा समुदायांमध्येही कालांतराने नेतृत्वाचा उदय होतो. अशा समुदायामधूनच कोणती तरी व्यक्ती आपल्या गुण-विशेषांच्या बळावर गटाची सूत्रे आपल्या हाती घेते व समुदायात पुन: एकदा स्थैर्य प्राप्त होते व सापेक्षत: स्थायी संघटनेचा उदय होतो सामाजिक असंतोषाच्या स्फोटातून चालना मिळालेल्या सामाजिक चळवळींमध्ये नेतृत्वाचा उदय झाला की एरवी वर्तनात कोणताही विधिनिषेध न बाळगणाऱ्या व्यक्तींच्या वर्तनास वळण वा शिस्त लावण्याचा प्रयत्न संघनेत्याकडून होतो व गटातील पूर्वीचे अराजक व बेबंदशाही संपुष्टात येते. गटास अशा प्रकारे सापेक्ष स्थैर्य प्राप्त झाले की बेलगाम झुंडीचे लोक वा जनतेत (Public) रूपांतर होते. जनवृंदात (Public) विचार-विनिमय वा वादविवाद हेच लोकांमधील पारस्परिक क्रियांचे व्यवच्छेदक लक्षण असते. लोक एकदुसऱ्यांच्या वर्तनाचे वा बोलण्याचे समीक्षण करण्यास प्रवृत्त होतात. अशा गटामध्ये नवनवीन विषयांचा खल होत राहतो व वादी-प्रतिवादी स्वरूपाच्या पक्षांचा उदय होतो. वादविवाद व विचारविनिमयाच्या प्रक्रियेतून उदयास येणाऱ्या या पक्षांद्वारा अभिनव मागण्या पुढे येत जातात. चालीरीती व प्रथांची चाकोरी पुन: एकदा विस्कटते व नवीन समाजव्यवस्था उदयास येण्याची चिन्हे स्पष्टपणे दिसू लागतात.

पार्कच्या मते समाजपरिवर्तनाचा किंवा मानवसमाजाचा स्वाभाविक इतिहास याच तीन अवस्थांमधून संक्रमित होत असतो. सामाजिक चळवळींचे पार्कने केलेले विश्लेषण त्याच्या समाजपरिवर्तनासंबंधीच्या दृष्टिकोनास धरूनच आहे केवळ सामाजिक चळवळींच्या विश्लेषणासाठीच नाही तर अन्य सामाजिक घटनांच्या विश्लेषणासाठीदेखील पार्कने त्याच्या समाजपरिवर्तनासंबंधीच्या दृष्टिकोनास केन्द्रीय महत्त्व दिलेले आढळते. पार्कच्या नागरी समाजशास्त्रात त्याने परिवर्तनासंबंधीच्या त्याच्या दृष्टिकोनाचाच उपयोग करून घेतला आहे. पार्कने नगरांच्या केलेल्या समाजशास्त्रीय विश्लेषणात शहरांवर त्यांच्या आजूबाजूच्या प्रदेशातील समुदायातील लोकांचे आक्रमण कसे होते. आजूबाजूच्या प्रदेशातील लोकांचे लोंढे शहरात येऊन स्थायी होत असताना व शहरी जीवनाशी तद्रूप होताना विकसनाच्या वेगवेगळ्या अवस्थांमधून कसे संक्रमित होतात, शहरी जीवनाशी तद्रूप होताना शहराबाहेरून

आलेला प्रत्येक गट शहरात आपले स्वतःचे असे वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान कसे निर्माण करतो व त्यामुळे प्रत्येक शहरात स्वाभाविकतः वेगवेगळी सांस्कृतिक क्षेत्रे (Culture Areas) कशी अस्तित्वात येतात याचेच प्रामुख्याने विवेचन करण्यात आलेले आहे.

पार्कच्या काळात डार्विनने मांडलेल्या उत्क्रांतिवादी सिद्धांताची बरीच चलती होती. डार्विनने जीवसृष्टीस लागू केलेला उत्क्रांतीचा सिद्धांत मानवाच्या सामाजिक सृष्टीसही लागू पडू शकतो या विचाराने बऱ्याच विचारवंतांच्या मनाची पकड घेतली होती. पार्कनेही डार्विनच्या 'वेब ऑफ लाइफ' या कल्पनेपासून स्फूर्ती घेतली व त्या कल्पनेच्या आधारावरच जैव-व्यवस्थे (Biotic order) संबंधीची स्वतःची कल्पना पुढे मांडली. प्राणिसृष्टी व वनस्पतिसृष्टीस जैव-व्यवस्था समान असून पार्क अशा व्यवस्थेचा समुदाय (community) म्हणून उल्लेख करतो. पार्कच्या मताप्रमाणे समुदायाची आवश्यक लक्षणे खालीलप्रमाणे आहेत. (१) प्रादेशिकतः संघटित झालेला लोकसंमर्द (२) ज्याप्रदेशात तो लोकसंमर्द वसला असेल त्या प्रदेशातच त्याची पाळेमुळे खोलवर रुजलेली असणे व (३) अन्योन्यपोषक स्वरूपाच्या परस्परावलंबी संबंधाने या लोकसंमर्दातील प्रत्येक घटक दुसऱ्या घटकाशी बद्ध झालेला असणे.

पार्कच्या मतानुसार प्राणी व वनस्पतिसमुदायांच्या विकसनाची प्रक्रिया व मानवी समुदायांच्या विकसनाची प्रक्रिया यांच्यात मूलभूत स्वरूपाचे असे कोणतेच भेद नाहीत. महानगरांसारख्या विशाल नागरी समुदायांमधून विविध धर्मांच्या, भाषेच्या व वंशाच्या गटांचा भरणा झालेला असतो. धर्म, राष्ट्र, भाषा, वंशादी घटकांच्या बाबतीत भिन्नत्व असणाऱ्या या गटांच्या वसतिस्थान-प्रतिमानांचे जर आपण अवलोकन केले तर आपणास असे दिसते की महानगरांमधील या विविध गटांनी महानगराच्या विशिष्ट विभागांनाच आपापली वसतिस्थाने बनविली आहे. अमेरीकेतील एखाद्या महानगरात नागरी लोकसंख्येचे वितरण कसे झाले आहे याचा परिचय करून घेतला तर आपणास हे आढळून येईल. इटालीयन, स्पॅनिश, निग्रो, गौर वर्णीय इत्यादी वंश व राष्ट्रदृष्ट्या एकमेकांपेक्षा भिन्न असणाऱ्या गटांच्या वस्त्या पृथक व निरनिराळ्याच आहेत. असे का असावे याचे स्पष्टीकरण पार्कच्या दृष्टिकोनाप्रमाणे द्यावयाचे ठरविले तर आपणास असे म्हणता येईल की महानगरांमधून भिन्न वंशीय व राष्ट्रीय गटांच्या अलग अलग असणाऱ्या वस्त्या मानवी समुदायातील परिस्थितीशास्त्रीय व अन्योन्यजीवी व्यवस्थेच्याच द्योतक आहेत. मानवाप्रमाणेच अन्य प्राण्यांच्या वसतिस्थानांचे अध्ययन केल्यास प्राणि-सृष्टीतही परिस्थितीशास्त्रीय व अन्योन्यजीवी व्यवस्थांचे अस्तित्व आपणास जाणवेल. परिस्थितीशास्त्रीय व अन्योन्यपोषक व्यवस्थांच्या बाबतीत जरी मानव व

सामाजिक मानसशास्त्रात ज्यांचा पूर्वग्रह म्हणून उल्लेख होतो ते पूर्वग्रह हे पार्कच्या दृष्टीने पाहता मानवाच्या उपजत प्रवृत्तीच ठरतात. दुसऱ्यांमधील व आपल्यातील अन्तर कायम राखण्याकडे मानवाचा उत्स्फूर्त कल असतो व ह्यासच पार्क पूर्वग्रह मानतो. पार्कच्या दृष्टिकोनातून जर आपण पूर्वग्रहांकडे बघितले तर पूर्वग्रह सार्वत्रिक मानवी तथ्यच ठरते. म्हणजे जिथे जिथे मनुष्य आहे तिथे तिथे पूर्वग्रह आहेतच. पार्कच्या मते पूर्वग्रहविरहीत मनुष्य ही दुर्मिळ चीज आहे. ज्याचे मन पूर्वग्रहमुक्त असते असा मनुष्य ध्येयनिष्ठ व तत्त्वनिष्ठ असू शकत नाही व अशा मनुष्यास चारित्र्य देखील असत नाही असे पार्कचे मत दिसते. मैत्री व शत्रुत्व ह्या संकल्पना पार्कच्या मते विशिष्टार्थाने सह-संबंधीच आहेत. मित्र म्हटला म्हणजे आपण त्याच्या दोषांकडे, उणीवांकडे दुर्लक्ष करणार व त्याचे गुण मात्र वाखाणणार पण ज्या व्यक्तीशी आपले पटत नाही किंवा ज्या व्यक्तीस आपण शत्रू मानतो त्या व्यक्तीबद्दल आपली वृत्ती यांच्या अगदी उलट असते. मित्रास असले नसलेले गुण चिटकविताना व शत्रूच्या असणाऱ्या गुणांकडे दुर्लक्ष करताना आपण आपल्या-साठी शत्रुत्व असणाऱ्या व्यक्तीवर अन्यायच करीत असतो. पार्कच्या मते मैत्री वा शत्रुत्वासारख्या संकल्पना आमच्या पूर्वग्रहांच्या असणाऱ्या प्रभावाचेच दर्शन घडविणाऱ्या आहेत. पार्कच्या मते वांशिक पूर्वग्रह ही वांशिक श्रेष्ठत्व वा वांशिक प्रतिष्ठेचीच दुसरी बाजू म्हणता येईल. समाजात वावरताना आपण प्रत्येक व्यक्तीस प्रस्थापित समाजव्यवस्थेत तिचे नियोजित असणारे स्थानच बहाल करीत असतो व आपले त्या व्यक्तीशी होणारे वर्तन त्या स्थानास समाजदृष्टचा असणाऱ्या प्रतिष्ठेच्या संदर्भातच होत असते. दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे झाल्यास आपणास असे म्हणता येईल की प्रस्थापित व्यवस्थेप्रमाणे व्यक्तींच्या प्रतिष्ठेचे मूल्यांकन करून व्यक्तींचे वर्गीकरण करण्याचा प्रयत्न आपण आपल्या इतर व्यक्तींशी येणाऱ्या संबंधात सदोदित करीत असतो. अमेरिकेत निग्रो किंवा कृष्णवर्णीयांना हीन लेखण्यात येत असल्याने अमेरीकन समाजात निग्रो व्यक्तींना प्राप्त होणारी सामा-जिक प्रतीष्ठाही हीन प्रतिचीच असते व कृष्णवर्णीयांना त्यांच्यापेक्षा श्रेष्ठ असणाऱ्या गौर वर्णीयांशी व्यवहार करताना योग्य ती अदब ठेवून वागावे अशीच अपेक्षा त्यांच्याकडून केली जाते.

पार्कने पूर्वग्रह व संघर्ष यांच्यात भेद करताना हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे की सामान्यत: पूर्वग्रह ही काही आक्रमक शक्ती असत नाही. पूर्वग्रहास आपण फार फार तर सनातनी किंवा नेमस्त प्रवृत्ती म्हणू शकतो. गटागटांमधील सामाजिक अंतराविरुद्ध कनिष्ट गटांमध्ये असणारा असंतोष उफाळून वर येण्यामुळे समाजा-तील परस्परविरोधी गटांमध्ये साधण्यात आलेले व रूढ असे समायोजनच कमकुवत होत जाते. पारंपरिक वा रूढ समायोजन व्यवस्था निर्बल होत जाणे हे समाजातील संघर्ष वा शत्रुत्वाच्या तीव्रतेचेच निदर्शक आहे.

सामाजिक परिवर्तन

समाजात परिवर्तन घडून येते म्हणजे काय व ते कसे घडून येते यासंबंधी पार्कने व्यक्त केलेले वा मांडलेले विचार लक्षात घेता पार्क समाजपरिवर्तनाच्या तीन अवस्थांमधून वा टप्प्यांमधून संक्रमित होत जाणारी प्रक्रिया म्हणूनच विचार करतो असे आढळते.

(१) पार्कच्या मते समाजातील कनिष्ट स्तरांमधून प्रस्थापित समाजव्यवस्थेविरुद्ध धुमसत राहणारा असंतोष हीच समाजपरिवर्तनाची प्रेरक शक्ती आहे. हा असंतोष जेव्हा बंडाळयांचे, उठावांचे, निदर्शनांचे व मोर्च्यांचे स्वरूप धारण करू लागतो तेव्हाच सामाजिक परिवर्तनास चालना मिळते. म्हणूनच व्यक्तींमध्ये वा गटांमध्ये प्रस्थापित व्यवस्थेविरुद्ध असणारा असंतोष ही समाजपरिवर्तनाची प्रथम पायरी होय.

(२) व्यक्तींमध्ये व गटांमध्ये धुमसणाऱ्या असंतोषाने सामाजिक चळवळींचे स्वरूप धारण करणे ही परिवर्तनाची दुसरी पायरी म्हणता येईल. भूमी-बळकाव आंदोलन हे अशा प्रकारच्या चळवळींचे एक उदाहरण म्हणून सांगता येईल.

(३) चळवळी, आंदोलने व अशाच प्रकारच्या बहुजनसमाजास आपल्यात ओढून घेणाऱ्या कार्यक्रमांना जोर चढला की प्रस्थापित व्यवस्थेस या नवोदीत शक्तींशी समायोजन करून घेणे अपरिहार्य भासू लागते. नवोदित, पुरोगामी, परिवर्तनाभिमुख व क्रांतिकारक शक्तींशी तडजोड करण्याच्या या प्रयत्नातूनच नवीन समायोजनव्यवस्था अस्तित्वात येते व समाजातील प्रस्थापित संस्था एकतर नाश पावून त्यांच्या जागी नवीन संस्था येतात किंवा प्रस्थापित संस्थांमध्ये कालमानानुसार आवश्यक ते बदल घडवून आणले जातात. वर्तमानकालीन भारतात होणारे बदल वरील गोष्टींसाठी उदाहरणवतच आहेत.

पार्कच्या मते समाजातील कनिष्ट स्तरांमधून प्रस्थापित व्यवस्थेविरुद्ध धुमसणारा असंतोष एकीकडे प्रस्थापित व्यवस्थेच्या तटबंदीस खिंडारे पाडून ती व्यवस्था कोलमडून पाडीत असतो तर दुसरीकडे या असंतोषातूनच नवोदित समाजव्यवस्था उदयास येत असते. जमाव, गर्दी व झुंडीसारख्या गटांना पार्क सामाजिक असंतोषाच्या वाहक शक्ती मानतो. प्रस्थापित समाजव्यवस्थेशी व्यवस्थेच्या न्याय्यतेवरील विश्वासामुळे बांधल्या गेलेल्या सामाजिक स्तरांचा न्याय्यतेवरील विश्वास उडू लागताच ते स्तर प्रस्थापित व्यवस्थेच्या शृंखलांमधून मुक्त होतात व अशा मुक्त स्तरांचेच झुंड, गर्दीसारख्या मुक्त व बेलगाम गटांमध्ये रूपांतर होत जाते. व्यवस्थेच्या शृंखलांमधून मुक्त होत जाणाऱ्या गटांचे पार्कने केलेले वर्णन व १७८९ च्या फ्रेंच राज्यक्रांतीत पॅरीसच्या गल्ल्याबोळांमधून बेलगामपणे फिरणारे फ्रेंचजमाव यांचा तोंडवळा बराच सारखा आहे. पार्कच्या

सामाजिक मानसशास्त्रात ज्यांचा पूर्वग्रह म्हणून उल्लेख होतो ते पूर्वग्रह हे पार्कच्या दृष्टीने पाहता मानवाच्या उपजत प्रवृत्तीच ठरतात. दुसऱ्यांमधील व आपल्यातील अन्तर कायम राखण्याकडे मानवाचा उत्स्फूर्त कल असतो व ह्यासच पार्क पूर्वग्रह मानतो. पार्कच्या दृष्टिकोनातून जर आपण पूर्वग्रहांकडे बघितले तर पूर्वग्रह सार्वत्रिक मानवी तथ्यच ठरते. म्हणजे जिथे जिथे मनुष्य आहे तिथे तिथे पूर्वग्रह आहेतच. पार्कच्या मते पूर्वग्रहविरहीत मनुष्य ही दुर्मिळ चीज आहे. ज्याचे मन पूर्वग्रहमुक्त असते असा मनुष्य ध्येयनिष्ठ व तत्त्वनिष्ठ असू शकत नाही व अशा मनुष्यास चारित्र्य देखील असत नाही असे पार्कचे मत दिसते. मैत्री व शत्रुत्व ह्या संकल्पना पार्कच्या मते विशिष्टार्थाने सह-संबंधीच आहेत. मित्र म्हटला म्हणजे आपण त्याच्या दोषांकडे, उणीवांकडे दुर्लक्ष करणार व त्याचे गुण मात्र वाखाणणार पण ज्या व्यक्तीशी आपले पटत नाही किंवा ज्या व्यक्तीस आपण शत्रू मानतो त्या व्यक्तीबद्दल आपली वृत्ती यांच्या अगदी उलट असते. मित्रास असले नसलेले गुण चिटकविताना व शत्रूच्या असणाऱ्या गुणांकडे दुर्लक्ष करताना आपण आपल्या-साठी शत्रुत्व असणाऱ्या व्यक्तीवर अन्यायच करीत असतो. पार्कच्या मते मैत्री वा शत्रुत्वासारख्या संकल्पना आमच्या पूर्वग्रहांच्या असणाऱ्या प्रभावाचेच दर्शन घडविणाऱ्या आहेत. पार्कच्या मते वांशिक पूर्वग्रह ही वांशिक श्रेष्ठत्व वा वांशिक प्रतिष्ठेचीच दुसरी बाजू म्हणता येईल. समाजात वावरताना आपण प्रत्येक व्यक्तीस प्रस्थापित समाजव्यवस्थेत तिचे नियोजित असणारे स्थानच बहाल करीत असतो व आपले त्या व्यक्तीशी होणारे वर्तन त्या स्थानास समाजदृष्टया असणाऱ्या प्रतिष्ठेच्या संदर्भातच होत असते. दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे झाल्यास आपणास असे म्हणता येईल की प्रस्थापित व्यवस्थेप्रमाणे व्यक्तींच्या प्रतिष्ठेचे मूल्यांकन करून व्यक्तींचे वर्गीकरण करण्याचा प्रयत्न आपण आपल्या इतर व्यक्तींशी येणाऱ्या संबंधात सदोदित करीत असतो. अमेरिकेत निग्रो किंवा कृष्णवर्णीयांना हीन लेखण्यात येत असल्याने अमेरीकन समाजात निग्रो व्यक्तींना प्राप्त होणारी सामा-जिक प्रतीष्ठाही हीन प्रतिचीच असते व कृष्णवर्णीयांना त्यांच्यापेक्षा श्रेष्ठ असणाऱ्या गौर वर्णीयांशी व्यवहार करताना योग्य ती अदब ठेवून वागावे अशीच अपेक्षा त्यांच्याकडून केली जाते.

पार्कने पूर्वग्रह व संघर्ष यांच्यात भेद करताना हे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे की सामान्यत: पूर्वग्रह ही काही आक्रमक शक्ती असत नाही. पूर्वग्रहास आपण फार फार तर सनातनी किंवा नेमस्त प्रवृत्ती म्हणू शकतो. गटागटांमधील सामाजिक अंतराविरुद्ध कनिष्ट गटांमध्ये असणारा असंतोष उफाळून वर येण्यामुळे समाजा-तील परस्परविरोधी गटांमध्ये साधण्यात आलेले व रूढ असे समायोजनच कमकुवत होत जाते. पारंपरिक वा रूढ समायोजन व्यवस्था निर्बल होत जाणे हे समाजातील संघर्ष वा शत्रुत्वाच्या तीव्रतेचेच निदर्शक आहे.

सामाजिक परिवर्तन

समाजात परिवर्तन घडून येते म्हणजे काय व ते कसे घडून येते यासंबंधी पार्कने व्यक्त केलेले वा मांडलेले विचार लक्षात घेता पार्क समाजपरिवर्तनाच्या तीन अवस्थांमधून वा टप्प्यांमधून संक्रमित होत जाणारी प्रक्रिया म्हणूनच विचार करतो असे आढळते.

(१) पार्कच्या मते समाजातील कनिष्ट स्तरांमधून प्रस्थापित समाजव्यवस्थेविरुद्ध धुमसत राहणारा असंतोष हीच समाजपरिवर्तनाची प्रेरक शक्ती आहे. हा असंतोष जेव्हा बंडाळयांचे, उठावांचे, निदर्शनांचे व मोर्च्यांचे स्वरूप धारण करू लागतो तेव्हाच सामाजिक परिवर्तनास चालना मिळते. म्हणूनच व्यक्तींमध्ये वा गटांमध्ये प्रस्थापित व्यवस्थेविरुद्ध असणारा असंतोष ही समाजपरिवर्तनाची प्रथम पायरी होय.

(२) व्यक्तींमध्ये व गटांमध्ये धुमसणाऱ्या असंतोषाने सामाजिक चळवळींचे स्वरूप धारण करणे ही परिवर्तनाची दुसरी पायरी म्हणता येईल. भूमी-बळकाव आंदोलन हे अशा प्रकारच्या चळवळींचे एक उदाहरण म्हणून सांगता येईल.

(३) चळवळी, आंदोलने व अशाच प्रकारच्या बहुजनसमाजास आपल्यात ओढून घेणाऱ्या कार्यक्रमांना जोर चढला की प्रस्थापित व्यवस्थेस या नवोदीत शक्तींशी समायोजन करून घेणे अपरिहार्य भासू लागते. नवोदित, पुरोगामी, परिवर्तनाभिमुख व क्रांतिकारक शक्तींशी तडजोड करण्याच्या या प्रयत्नातूनच नवीन समायोजनव्यवस्था अस्तित्वात येते व समाजातील प्रस्थापित संस्था एकतर नाश पावून त्यांच्या जागी नवीन संस्था येतात किंवा प्रस्थापित संस्थांमध्ये कालमानानुसार आवश्यक ते बदल घडवून आणले जातात. वर्तमानकालीन भारतात होणारे बदल वरील गोष्टींसाठी उदाहरणवतच आहेत.

पार्कच्या मते समाजातील कनिष्ट स्तरांमधून प्रस्थापित व्यवस्थेविरुद्ध धुमसणारा असंतोष एकीकडे प्रस्थापित व्यवस्थेच्या तटबंदीस खिंडारे पाडून ती व्यवस्था कोलमडून पाडीत असतो तर दुसरीकडे या असंतोषातूनच नवोदित समाजव्यवस्था उदयास येत असते. जमाव, गर्दी व झुंडीसारख्या गटांना पार्क सामाजिक असंतोषाच्या वाहक शक्ती मानतो. प्रस्थापित समाजव्यवस्थेशी व्यवस्थेच्या न्याय्यतेवरील विश्वासामुळे बांधल्या गेलेल्या सामाजिक स्तरांचा न्याय्यतेवरील विश्वास उडू लागताच ते स्तर प्रस्थापित व्यवस्थेच्या शृंखलांमधून मुक्त होतात व अशा मुक्त स्तरांचेच झुंड, गर्दीसारख्या मुक्त व बेलगाम गटांमध्ये रूपांतर होत जाते. व्यवस्थेच्या शृंखलांमधून मुक्त होत जाणाऱ्या गटांचे पार्कने केलेले वर्णन व १७८९ च्या फ्रेंच राज्यक्रांतीत पॅरीसच्या गल्ल्याबोळांमधून बेलगामपणे फिरणारे फ्रेंचजमाव यांचा तोंडवळा बराच सारखा आहे. पार्कच्या

मते अशा झुंडी मानवसमाजातील सामाजिक गटांचे अत्यंत प्राथमिक स्वरूपाचे उदाहरण म्हणता येईल. अशा झुंडींच्या चेहऱ्यामोहऱ्यावर व्यवस्थाबद्धतेचे पुसटसे चिन्हदेखील असत नाही. या झुंडींना ना नेता असतो ना वर्तनाचे नियम. यांना परंपराही असत नाही व मूल्ये व प्रमाणकांचा त्यांच्या बाबतीत प्रश्नच उद्भवत नाही. या झुंडींमध्ये कोणी कोणाप्रती जबाबदार असत नाही व कशावरही कोणाची निष्ठा असत नाही. धुराच्या राक्षसाप्रमाणे सर्वस्वी बेलगाम असणारा जनसमुदाय म्हणजेच पार्कने वर्णिलेला व्यवस्थामुक्त जमाव होय. पण सर्वस्वी दिशा व उद्दिष्ट-हीन, बेलगाम व तरलस्वरूपी असणाऱ्या अशा समुदायांमध्येही कालांतराने नेतृत्वाचा उदय होतो. अशा समुदायामधूनच कोणती तरी व्यक्ती आपल्या गुण-विशेषांच्या बळावर गटाची सूत्रे आपल्या हाती घेते व समुदायात पुन: एकदा स्थैर्य प्राप्त होते व सापेक्षत: स्थायी संघटनेचा उदय होतो सामाजिक असंतोषाच्या स्फोटातून चालना मिळालेल्या सामाजिक चळवळींमध्ये नेतृत्वाचा उदय झाला की एरवी वर्तनात कोणताही विधिनिषेध न बाळगणाऱ्या व्यक्तींच्या वर्तनास वळण वा शिस्त लावण्याचा प्रयत्न संघनेत्याकडून होतो व गटातील पूर्वीचे अराजक व बेबंदशाही संपुष्टात येते. गटास अशा प्रकारे सापेक्ष स्थैर्य प्राप्त झाले की बेलगाम झुंडीचे लोक वा जनतेत (Public) रूपांतर होते. जनवृंदात (Public) विचार-विनिमय वा वादविवाद हेच लोकांमधील पारस्परिक क्रियांचे व्यवच्छेदक लक्षण असते. लोक एकदुसऱ्यांच्या वर्तनाचे वा बोलण्याचे समीक्षण करण्यास प्रवृत्त होतात. अशा गटामध्ये नवनवीन विषयांचा खल होत राहतो व वादी-प्रतिवादी स्वरूपाच्या पक्षांचा उदय होतो. वादविवाद व विचारविनिमयाच्या प्रक्रियेतून उदयास येणाऱ्या या पक्षांद्वारा अभिनव मागण्या पुढे येत जातात. चालीरीती व प्रथांची चाकोरी पुन: एकदा विस्कटते व नवीन समाजव्यवस्था उदयास येण्याची चिन्हे स्पष्टपणे दिसू लागतात.

पार्कच्या मते समाजपरिवर्तनाचा किंवा मानवसमाजाचा स्वाभाविक इतिहास याच तीन अवस्थांमधून संक्रमित होत असतो. सामाजिक चळवळींचे पार्कने केलेले विश्लेषण त्याच्या समाजपरिवर्तनासंबंधीच्या दृष्टिकोनास धरूनच आहे केवळ सामाजिक चळवळींच्या विश्लेषणासाठीच नाही तर अन्य सामाजिक घटनांच्या विश्लेषणासाठीदेखील पार्कने त्याच्या समाजपरिवर्तनासंबंधीच्या दृष्टिकोनास केन्द्रीय महत्त्व दिलेले आढळते. पार्कच्या नागरी समाजशास्त्रात त्याने परिवर्तनासंबंधीच्या त्याच्या दृष्टिकोनाचाच उपयोग करून घेतला आहे. पार्कने नगरांच्या केलेल्या समाजशास्त्रीय विश्लेषणात शहरांवर त्यांच्या आजूबाजूच्या प्रदेशातील समुदायातील लोकांचे आक्रमण कसे होते. आजूबाजूच्या प्रदेशातील लोकांचे लोंढे शहरात येऊन स्थायी होत असताना व शहरी जीवनाशी तद्रूप होताना विकसनाच्या वेगवेगळ्या अवस्थांमधून कसे संक्रमित होतात, शहरी जीवनाशी तद्रूप होताना शहराबाहेरून

आलेला प्रत्येक गट शहरात आपले स्वत:चे असे वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान कसे निर्माण करतो व त्यामुळे प्रत्येक शहरात स्वाभाविकत: वेगवेगळी सांस्कृतिक क्षेत्रे (Culture Areas) कशी अस्तित्वात येतात याचेच प्रामुख्याने विवेचन करण्यात आलेले आहे.

पार्कच्या काळात डार्विनने मांडलेल्या उत्क्रांतिवादी सिद्धांताची बरीच चलती होती. डार्विनने जीवसृष्टीस लागू केलेला उत्क्रांतीचा सिद्धांत मानवाच्या सामाजिक सृष्टीसही लागू पडू शकतो या विचाराने बऱ्याच विचारवंतांच्या मनाची पकड घेतली होती. पार्कनेही डार्विनच्या 'वेब ऑफ लाइफ' या कल्पनेपासून स्फूर्ती घेतली व त्या कल्पनेच्या आधारावरच जैव-व्यवस्थे (Biotic order) संबंधीची स्वत:ची कल्पना पुढे मांडली. प्राणिसृष्टी व वनस्पतिसृष्टीस जैव-व्यवस्था समान असून पार्क अशा व्यवस्थेचा समुदाय (community) म्हणून उल्लेख करतो. पार्कच्या मताप्रमाणे समुदायाची आवश्यक लक्षणे खालीलप्रमाणे आहेत. (१) प्रादेशिकत: संघटित झालेला लोकसंमर्द (२) ज्याप्रदेशात तो लोकसंमर्द वसला असेल त्या प्रदेशातच त्याची पाळेमुळे खोलवर रुजलेली असणे व (३) अन्योन्यपोषक स्वरूपाच्या परस्परावलंबी संबंधाने या लोकसंमर्दातील प्रत्येक घटक दुसऱ्या घटकाशी बद्ध झालेला असणे.

पार्कच्या मतानुसार प्राणी व वनस्पतिसमुदायांच्या विकसनाची प्रक्रिया व मानवी समुदायांच्या विकसनाची प्रक्रिया यांच्यात मूलभूत स्वरूपाचे असे कोणतेच भेद नाहीत. महानगरांसारख्या विशाल नागरी समुदायांमधून विविध धर्मांच्या, भाषेच्या व वंशाच्या गटांचा भरणा झालेला असतो. धर्म, राष्ट्र, भाषा, वंशादी घटकांच्या बाबतीत भिन्नत्त्व असणाऱ्या या गटांच्या वसतिस्थान-प्रतिमानांचे जर आपण अवलोकन केले तर आपणास असे दिसते की महानगरांमधील या विविध गटांनी महानगराच्या विशिष्ट विभागांनाच आपापली वसतिस्थाने बनविली आहे. अमेरीकेतील एखाद्या महानगरात नागरी लोकसंख्येचे वितरण कसे झाले आहे याचा परिचय करून घेतला तर आपणास हे आढळून येईल. इटालीयन, स्पॅनिश, निग्रो, गौर वर्णीय इत्यादी वंश व राष्ट्रदृष्ट्या एकमेकांपेक्षा भिन्न असणाऱ्या गटांच्या वस्त्या पृथक व निरनिराळ्याच आहेत. असे का असावे याचे स्पष्टीकरण पार्कच्या दृष्टिकोनाप्रमाणे द्यावयाचे ठरविले तर आपणास असे म्हणता येईल की महानगरांमधून भिन्न वंशीय व राष्ट्रीय गटांच्या अलग अलग असणाऱ्या वस्त्या मानवी समुदायातील परिस्थितीशास्त्रीय व अन्योन्यजीवी व्यवस्थेच्याच द्योतक आहेत. मानवाप्रमाणेच अन्य प्राण्यांच्या वसतिस्थानांचे अध्ययन केल्यास प्राणि-सृष्टीतही परिस्थितीशास्त्रीय व अन्योन्यजीवी व्यवस्थांचे अस्तित्व आपणास जाणवेल. परिस्थितीशास्त्रीय व अन्योन्यपोषक व्यवस्थांच्या बाबतीत जरी मानव व

मानवेतर प्राण्यांमध्ये बरीच समरूपता आढळत असली तरी सामाजिक व नैतिक व्यवस्थांच्या बाबतीत मानव व मानवेतर प्राण्यांमध्ये जमीन-अस्मानाचे अंतर असते हा मुद्दा पार्कने स्पष्टपणे मांडला आहे. पार्कच्यामते मानवसमाजात आढळणाऱ्या सामाजिक व नैतिक व्यवस्थेस सदृश असणारी व्यवस्था अन्य कोणत्याही प्राणि-समुदायात आढळत नाही. पण पार्कच्या मताप्रमाणे मानवसमाजातील सामाजिक व नैतिक व्यवस्थेचे मूलाधार परिस्थितीशास्त्रीय व्यवस्थेत (ecological order) असल्याने मानवसमाजाच्या सामाजिक व नैतिक व्यवस्थेचे स्वरूप समजावून घेण्यासाठी मानवाच्या परिस्थितीशास्त्रीय व्यवस्थेचे अध्ययन आवश्यक ठरते.

प्राणी व वनस्पतिसृष्टींमध्ये ज्याप्रमाणे अवैयक्तिक स्वरूपाचा जीवनकलह चालू असतो त्यासारखाच जीवनकलह मानवसमाजात आर्थिक फायद्यांसाठी चालत असल्याचे दिसून येते. 'बळी तो कान पिळी' हे प्रभुत्व तत्त्व ज्याप्रमाणे मानवेतर प्राणिसमूदायांमध्ये व वनस्पतिसृष्टीत कार्यरत असल्याचे आढळते त्याचप्रमाणे मानवसमाजात देखील 'बळी तो कान पिळी' हाच न्याय आढळतो. प्रभुत्व तत्त्व मानवसमाजातही कसे कार्यरत असते हे पाहावयाचे असल्यास महानगरांमधील विविधगटांच्या तथाकथित स्वाभाविक वसतिस्थानांचे अवलोकन करणे फार उपयुक्त ठरू शकते. पार्कच्या मताप्रमाणे गटांची ही तथाकथित स्वाभाविक वसतिस्थाने अप्रत्यक्षत: गटांमधील स्पर्धेची व प्रत्यक्षत: प्रभुत्वतत्त्वाची प्रचिती आणून देणारी आहेत. महानगरांमध्ये येऊन दाखल होणारा कोणताही आप्रवासी वा आगत गट (imigrant group) प्रथम शहराच्या मध्यभागीच आपला तळ ठोकतो. शहरातील या मध्यवस्तीतूनच त्या गटाचे शहराच्या सीमेकडे संक्रमण सुरू होते व प्रथमत: शहराच्या मध्यभागी वस्ती करणारा आगत गट शेवटी शहराच्या सीमेवरील उपनगरांमध्ये आपला तळ हालवतो. प्राणी व वनस्पति-समुदायांच्या विकसनाचे अध्ययन केल्यास वस्तीस्थानांबाबतचे असे संक्रमण त्या समुदायांमधूनही आढळते. पार्क लिहतो "असे पाहण्यात आले आहे की आगत गट प्रथम साधारणत: शहराच्या मध्यभागी आपला तळ ठोकतात. शहराचा हा विभाग हे शहरातील तथाकथित संक्रमणक्षेत्रच असते. या मध्यभागापासून आगत गटांचे क्रमश: संभाव्य संक्रमण सुरू होते...... एका विभागातील वस्तीतून दुसऱ्या तिसऱ्या विभागांमध्ये वस्ती करीत करीत आगत गट शहराच्या वेशीपर्यंत पोहचतात व सरतेशेवटी त्यांची उपनगरांमधून कायम वस्ती होत जाते" †

मानवी गटांचे अध्ययन कसे व कोणत्या पद्धतीने करावयाचे याविषयी निर्णय घेताना दोन गोष्टींचा विचार करण्यात आला पाहिजे असे पार्कचे मत आहे. एकतर

† रॉबर्ट पार्क; ह्युमन कम्युनिटीज" पृ. २२३

प्राणी या नात्याने मानव हा यच्चयावत प्राणी सृष्टीचाच एक भाग आहे. व त्यामुळे प्राणिजीवनात तो काही प्रमाणात सहभागी झालेला असणे स्वाभाविकच आहे. दुसरे म्हणजे मानवाची परिस्थितीशास्त्रीय व्यवस्था अन्य प्राण्यांच्या परिस्थितीशास्त्रीय व्यवस्थेपेक्षा भिन्न व वैशिष्टय पूर्ण असते. प्राणी-जीवनात सहभागी असणाऱ्या व वैशिष्टयपूर्ण परिस्थितीशास्त्रीय व्यवस्था असणाऱ्या मानवी समुदायांचे अध्ययन मानवेतर समुदायांच्या अध्ययनात जीवशास्त्रज्ञ ज्या अध्ययन पद्धतींचा उपयोग करतात. त्याच पद्धतींच्या साह्याने करता येण्यासारखे आहे असा पार्कचा विश्वास होता. पण त्याचबरोबर त्यास याचीही स्पष्ट जाणीव होती की प्राणी व वनस्पतिसृष्टींच्या अध्ययनात जीवशास्त्रज्ञांनी वापरलेल्या पद्धती मानवसमाजाच्या अध्ययनासाठी पुरेशा नाहीत. कारण नैतिकव्यवस्थेची निर्मिती मानवाचे मानवेतर प्राण्यांपासून असणारे आगळेपण दर्शविणारी आहे व जीवशास्त्रज्ञांनी वापरलेल्या पद्धतींच्या आधारे या नैतिक व्यवस्थेचे आकलन करून घेणे अशक्यप्राय आहे. मानवाच्या समाजजीवनाचे दोन प्रमुख पैलू आहेत. समाजातील व्यक्तींचा विचार केला तर आर्थिक दृष्टया मोक्याच्या असणाऱ्या जागांच्या प्राप्तीसाठी व आर्थिक व प्रादेशिक प्रभुत्वासाठी त्यांच्यात अविरत स्पर्धा व संघर्षच चालत असलेला आढळतो. पण व्यक्तींमधील ही अविरत स्पर्धा हा मानवजीवनाचा फक्त एक पैलू आहे. मानवजीवनात ज्याप्रमाणे चढाओढ आहे, एकमेकांचे पाय खाली खेचण्याची व उच्चपदी, जाण्याची वृत्ती आहे त्याचप्रमाणे मानवजीवन सहकारभावनेनेही व्यापलेले आहे. सर्वांनी मिळून वा सामुदायिकरीत्या कार्यकरणे हाही मानवी स्वभावाचा एक पैलू असून तो आमच्या सामुदायिक जीवनात प्रत्ययास येतोच. मानवाच्या समाजजीवनाच्या या दोन पैलूंसंबंधीचे पार्कने केलेले विवेचन सारांशरूपात खालीलप्रमाणे मांडता येईल. मानवाची नैसर्गिक प्रवृत्ती स्वार्थ साधण्याकडेच असते. समाजातील स्त्री-पुरुष समान उद्देशांनी व प्रेमभावनेने एकमेकांशी बद्ध झालेले असतात व त्यांच्यापुढील बरीच उद्दिष्टे ही संस्कारोत्पन्नच असतात. एकीकडे मानवी स्वभाव मुळात स्वार्थाकडे झुकणारा आहे तर दुसरीकडे मानव एकमेकांशी प्रेमभावनेने व समान ध्येयांनी बद्ध होण्याची इच्छाही धरतात व याच कारणासाठी आपल्या स्वार्थी वृत्तींचे व वासनांचे दमन करून जीवनात शिस्तबद्धता निर्माण करण्याचा प्रयत्न मानवाद्वारा होतो. या प्रयत्नांची परिणती नैतिकव्यवस्थेच्या उदयात होते. ही नैतिकव्यवस्थाच मानवास त्याच्या नैसर्गिक वा प्राणीशास्त्रीय पातळीपासून वर उचलून धरते व त्यामुळेच मनुष्य हा केवळ भाकरीसाठी भांडणारा व भाकरीसाठीच जगणारा प्राणी राहत नाही. मानव इतर मानवांशी सहकार्याचे नाते प्रस्थापित करून असे एक सामुदायिक विश्व निर्माण करतो की जे कोणाचे एकाचे नव्हे तर सर्वांचेच असते. आमची ध्येये, आमचे विश्वास, आमची मूल्ये

यांना असणारा हा सामुदायिकतेचा वा सहभागीत्वाचा पैलूच मानवजीवन अन्य प्राणीजीवनापेक्षा निराळे करणारा आहे. मानवसमाज म्हणजे केवळ व्यक्तींमधील स्पर्धात्मक सहकार्य व त्यातून उत्पन्न होणारे आर्थिक परस्परावलंबित्व नाही. व्यक्तींमध्ये काही प्रमाणात तरी एकात्मता व मतैक्य असणे व व्यक्तींपुढे काही समान उद्देश असणे ह्या समाजासाठी पूर्व अटीच आहेत. त्यांच्या पूर्ततेखेरीज समाजाची कल्पनाच करता येत नाही. सामुदायिकरीत्या कार्य करण्याच्या व्यक्तींच्या प्रयत्नातूनच समाजाचा उदय व विकास होत असतो.

'स्व' व सामाजिक भूमिका

पार्कची व्यक्तीच्या 'स्व' संबंधीची कल्पना विल्यम जेम्स व त्याचे अनुयायी यांनी घालून दिलेल्या विचारपरंपरेतूनच आलेली आहे. पण 'स्व' संबंधीच्या विवेचनात पार्कने जेम्स व त्याचे अनुयायी यांचे तंतोतंत अनुकरण केलेले नाही. 'स्व'च्या कल्पनेची 'सामाजिक भूमिके'च्या कल्पनेशी त्याने घातलेली सांगड पार्कचा 'स्व' संबंधीचा वैशिष्टचपूर्ण दृष्टिकोन दर्शविणारी आहे. 'स्व' आणि 'सामाजिक भूमिका यांची सांगड घालण्यासाठी पार्कने व्युत्पत्तिशास्त्राचा आधार घेतला. त्याने हे स्पष्टपणे दर्शविले की पर्सोना (persona) या शब्दाचा मूळार्थ मुखवटा असा आहे. व हा अर्थ लक्षात घेतल्यास आपणास असे दर्शविता येईल की समाजात प्रत्येकजण निरनिराळ्या ठिकाणी व प्रसंगी मुखवटे घालूनच फिरत असतो. कुटुंब-प्रमुखाचा मुखवटा निराळा, ऑफिसमधील कारकुन म्हणून असणारा मुखवटा निराळा व संध्याकाळी मित्र-मंडळीत बसून गप्पा मारताना घातलेला मुखवटा निराळा. या मुखवटचांनाच सामाजिक भूमिका ही संज्ञा लावता येते.

प्रत्येक व्यक्तीची तिच्या 'स्व'त्वासंबंधीची कल्पना त्या व्यक्तीद्वारा वठविल्या जाणाऱ्या निरनिराळ्या भूमिकांवर व व्यक्तीद्वारा भूषविल्या जाणाऱ्या सामाजिक स्थानांवर अवलंबून असते. व्यक्तीच्या स्वतः संबंधीच्या कल्पनेची मुळे श्रमविभाजन-व्यवस्थेत तिला प्राप्त झालेल्या स्थानावर व म्हणूनच समाजाच्या प्रतिष्ठा-व्यवस्थेत व्यक्तीस लाभणाऱ्या प्रतिष्ठा-स्थानावर आधारित असते. व्यक्तीच्या 'स्व'चे निर्धारण करण्याच्या दृष्टीने व्यक्तीच्या तिच्या भूमिकेसंबंधी असलेल्या कल्पनांना प्रधान महत्त्व आहे. पण या कल्पना, भूमिका ज्या प्रतिष्ठा-स्थानाशी संलग्न असतात त्या प्रतिष्ठा-स्थानाकडे समाजातील इतर व्यक्ती कशा प्रकारे बघतात व त्या स्थानास कशा प्रकारची स्वीकृती देतात यावर अवलंबून असतात. थोडक्यात म्हणजे व्यक्तीच्या 'स्व' त्वा संबंधीच्या कल्पना ती ज्या सामाजिक गटांची सभासद असते त्या गटांच्या प्रतिष्ठा-व्यवस्थेत व्यक्तीस मिळणाऱ्या प्रतिष्ठा-स्थानाप्रमाणे निर्धारित होत असते. ज्या व्यक्तीची 'स्व'विषयीची कल्पना व्यक्तीस गटांमधून मिळणाऱ्या प्रतिष्ठा-स्थानाशी सुसंगत नसते अशी व्यक्ती पार्कचा मते एकांडी वा

माणूसघाणी होय. ज्या व्यक्तीची स्वविषयक कल्पना तिच्या प्रतिष्ठास्थानाशी मुळीच सुसंगत नसते व जी इतरांपासून पूर्णतया अलग पडत जाते अशी व्यक्ती ही साधारणत: वेडीच म्हणता येईल.

पार्कच्या 'स्व'संबंधीच्या दृष्टिकोनातूनच 'सीमान्त मानवाची' (Marginal Man) कल्पना कशी उगम पावते ते दाखविता येईल. विशिष्ट गटात व्यक्तीस जे प्रतिष्ठा-स्थान लाभलेले असते तेच व्यक्तीच्या 'स्व'विषयक जाणिवेत प्रतिबिंबित झाले असते. हा 'स्व'संबंधीचा पार्कचा दृष्टिकोन स्वीकारून जर आपण गटातील निरनिराळ्या सभासदांचा विचार करावयाचे ठरविले तर आपणास 'सीमान्त मानवाची' (Marginal Man) कल्पना करता येण्यासारखी आहे. सीमान्त मानव ही संज्ञा अशा व्यक्तीस लावता येईल की जिची 'स्व'त्वविषयक जाणीव निर्धारित करण्यात दोन भिन्न गटांना सारखेच महत्त्व असले तरी व्यक्ती या दोन्हीपैकी कोणत्याही गटाची पूर्णतया सभासद असत नाही. सायंप्रकाश हा ज्याप्रमाणे ना धड रात्र असते ना धड दिवस त्याचप्रमाणे सीमान्त मानवाची स्थिती असते. तो अशा दोन विश्वांमध्ये वावरत असतो की त्या दोघांसाठी तो परकाच ठरतो. म्हणूनच अशा व्यक्तींच्या 'स्व'त्वविषयक जाणिवेत संदिग्धता व अनिश्चितताच जास्त असणे स्वाभाविकच म्हणावयास हवे. दोन गटांच्या सीमारेषेवर असणाऱ्या व्यक्तींची स्थिती ही एक दृष्टीने पाहता त्यांच्यासाठी शापित अवस्था असते तर दुसऱ्या दृष्टीने विचार करता ती वरदानस्वरूपीदेखील असते. सिमेल व व्हेब्लेनप्रमाणे पार्कलाही हे मान्य होते की सीमान्त मानवाच्या वैशिष्टयपूर्ण स्थितीमुळेच त्याचा दृष्टिकोन जास्त व्यापक होत जातो, त्याची बुद्धि तीक्ष्ण होत जाते व कोणत्याही गोष्टीसंबंधी अलिप्त भावाने व बुद्धिनिष्ठपणे विचार करण्याची पात्रता त्याच्या अंगी येत जाते. पार्कच्या मते दोन्ही गटांच्या संस्कृतींशी संपर्क असणारा सीमान्त मानव हाच जास्त सुसंस्कृत असतो व अशाच व्यक्तीच्या मनात दोन भिन्न संस्कृतींचा संगमही घडून येत असतो व सांस्कृतिक परिवर्तनास चालनाही मिळत असते. म्हणूनच सभ्यता व प्रगती यांच्या अध्ययनाच्या दृष्टीने सीमान्त मानवांच्या वैशिष्टयपूर्ण स्थितीत आगळेच महत्त्व आहे.

△ △

थर्स्टन व्हेब्लेन

[जन्म १८५७ व मृत्यू १९२९]

नॉर्वेतून अमेरिकेत येऊन स्थायी झालेल्या अनेक नॉर्वेजियन कुटुंबांपैकी व्हेब्लेनचे कुटुंब हे एक होय. एकंदर बारा अपत्यांपैकी थर्स्टन हा सहावा. थर्स्टनच्या जन्मापूर्वीच व्हेब्लेनचे आईवडील अमेरिकेत येऊन स्थायी झाले होते. विसकॉन्सीन-मधील एका शेतावर १८५७ मध्ये थर्स्टनचा जन्म झाला. व्हेब्लेनचे आईवडील शुद्ध नॉर्वेजियन वंशाचे होते. पण खंडकरी शेतकऱ्यांच्या कुटुंबांना होणारा त्रास त्यांच्याही वाट्यास आला होता. वकिलाच्या फीचे पैसे देण्यासाठी व्हेब्लेनच्या मातामहांना आपल्या मालकीची जमीन विकावी लागली व दुसऱ्यांच्या शेतांवर कुळ म्हणून राबण्याचा प्रसंग त्यांच्यावर आला. व्हेब्लेनच्या आजोबांच्याही मालकीची जमीन असली तरी कालांतराने त्यांनाही जमीन विकून दुसऱ्यांच्या शेतावर मोलमजुरी करणे अपरिहार्य झाले. व्हेब्लेनची आई पाच वर्षांची असतानाच व्हेब्लेनचे मातामह ख्रिस्तवासी झाले.

व्हेब्लेनच्या आईवडिलांनी मायभूमीत आलेल्या कटु अनुभवांमुळे अमेरिकेत जाऊन स्थायी होण्याचा निर्णय घेतला. प्रथमतः ते विस्कॉन्सीन राज्यात येऊन दाखल झाले व कालांतराने मिनेसोटा राज्यात ते स्थायी झाले. थर्स्टनच्या पितामह व मातामहांना नॉर्वेत आलेल्या अनुभवांपेक्षा निराळा अनुभव काही त्यांच्या वाट्यास सुरुवातीस आला नाही. अमेरिकेतही त्यांची आर्थिक स्थिती हलाखीचीच राहिली. अमेरिकेतील त्यांच्या वास्तव्यात व्हेब्लेनच्या आईवडिलांना सट्टेबाजांचा, वकिलांचा व लफंग्यांचा अत्यंत कटु अनुभव आला. सट्टेबाज व लफंग्यांपायीच जमीनमालकीसंबंधीच्या अनेक कटकटींना त्यांना तोंड द्यावे लागले. कज्जेदलालीपायी आपल्या मालकीची अर्धी जमीन कर्जफेडीसाठी विकण्याचा प्रसंग त्यांच्यावर आला. ह्या सर्व अनुभवांमुळे व्हेब्लेनच्या आईवडिलांच्या वृत्तीत जो कडवटपणा आला त्याचे बाळसे थर्स्टनलाही बऱ्याच प्रमाणात मिळाले. थर्स्टन व्हेब्लेनच्या लिखाणातून सट्टेबाजी, लफंगेगिरी व कज्जेदलालीबाबत अनेक कटु उल्लेख आले आहेत.

थर्स्टनचा जन्म होण्यापूर्वी व्हेब्लेन-दांपत्याची आर्थिक स्थिती बऱ्याच प्रमाणात सुधारली होती. जीवापाड मेहनत करून व्हेब्लेनच्या आईवडिलांनी कुटुंबाचा चरितार्थ सुखासमाधानाने चालेल एवढी जमीन आपल्या मालकीची केली होती. थर्स्टनला आठवे वर्ष लागण्याच्या सुमारास व्हेब्लेन कुटुंब मिनेसोटा राज्यात येऊन दाखल झाले. मिनेसोटात अनेक नॉर्वेजियन कुटुंबे स्थायी झाली होती. प्रामुख्याने शेती हाच व्यवसाय असणाऱ्या या नॉर्वेजियन कुटुंबांमध्ये व्हेब्लेन कुटुंब प्रतिष्ठित व अग्रगण्य मानले जात असे. मिनेसोटात व्हेब्लेन कुटुंबाची गणना सुखवस्तू शेतकरीकुटुंबात होऊ लागली. अमेरिकेतील अन्य भागांप्रमाणेच मिनेसोटातील नार्वेजियन शेतकरीकुटुंबेही एकमेकांच्या आसऱ्याने राहत असल्यामुळे ह्या नॉर्वेजियन शेतकरीकुटुंबांचा एक पृथक समुदायच निर्माण झाला होता. ह्या कुटुंबांमध्ये अमेरिकन लोकांविषयी अविश्वास व घृणाच असल्याचे प्रत्यंतर अनेकदा येत असे. अमेरिकन किंवा यांकी लोक म्हणजे दांभिक, उथळ, भोगविलासी वृत्तीचे असा या कुटुंबांचा पक्का समज झालेला होता. मिनेसोटातील नॉर्वेजियन कुटुंबांच्या अमेरिकन लोकांविषयीच्या या अभिवृत्तींचे पडसाद थर्स्टनच्या लिखाणातून वारंवार उमटत असल्याचे आढळते.

थर्स्टनच्या वडिलांचे नाव थॉमस व्हेब्लेन. थॉमस व्हेब्लेन हा मिनेसोटातील नॉर्वेजियनांमध्ये एक पापभीरू, न्यायप्रिय व बुद्धिमान गृहस्थ मानला जात असे. वृत्तीने स्वतंत्र असला तरी पापभीरूता थॉमसच्या रक्तातच भिनली होती. थर्स्टनने बुद्धीचा वारसा वडिलांकडून घेतला असल्याने वडिलांप्रमाणे त्याचीही बुद्धी कुशाग्र होती. समवयस्क मुलांबरोबर दंगामस्ती करावी, थोरांच्या खोड्या काढाव्या व मुलींना त्रास देत राहावे हे थर्स्टनचे लहानपणापासूनचे उद्योग. बुद्धीने कुशाग्र असल्याने व स्वतंत्रपणे विचार करण्याची लहानपणापासूनच सवय लागल्याने नॉर्वेजियन कुटुंबांमधून अनुसरल्या जाणाऱ्या धार्मिक विश्वासांवर व आचरणविषयक नियमांवर आपला विश्वास नाही. हे थर्स्टनने स्पष्टपणे आईवडिलांच्या प्रत्ययास आणून दिले. थर्स्टन ज्या नॉर्वेजियन समुदायात वाढला त्या नॉर्वेजियन समुदायाच्या अनेक गुणविशेषांबाबत त्यास मुळीच ओढ नव्हती. त्यामुळे जन्माने व संस्काराने नॉर्वेजियन असला तरी वृत्तीने थर्स्टन हा नॉर्वेजियन बनू शकला नाही. पण त्याचबरोबर अमेरिकन संस्कृतीही थर्स्टनला आपल्याकडे आकृष्ट करून घेऊ शकली नाही. नॉर्वेजियन समुदायाबाबत ओढ नाही व अमेरिकन संस्कृतीविषयी आत्मीयता नाही अशी काहीशी विचित्र स्थिती थर्स्टनच्या स्वभावात प्रतिबिंबित झालेली आपणास आढळून येते.

त्याकालचे एकंदर वातावरण लक्षात घेता शिक्षण हाच उन्नतीचा मार्ग आहे असा थॉमस व्हेब्लेनचा पक्का ग्रह झाला असल्यास त्यात नवल नाही. शिक्षणावरील

या श्रद्धेमुळेच थॉमस व्हेब्लेनने आपल्या मुलांना शक्य तितके चांगले व जास्तीत जास्त शिक्षण देण्याचा निर्णय घेतला. परिणामत: थर्स्टनला न विचारात घेताच थर्स्टनची रवानगी १८७४ मध्ये कार्लटन् महाविद्यालयात करण्यात आली. महाविद्यालयीन जीवनातच थर्स्टनचा अमेरिकन संस्कृतीशी जवळून व खराखुरा परिचय होण्यास सुरुवात झाली. थर्स्टनला इंग्रजी जवळजवळ मुळीच येत नव्हते कार्लटन् महाविद्यालयातून विद्यार्थ्यांच्या वर्तनाबाबतचे नियमही मोठे कडक होते. विद्यार्थ्यांमध्ये धर्मपरायणता व सोज्ज्वळवृत्ती निर्माण करण्याच्या स्त्युत्य उद्देशाने घालण्यात आलेल्या नियमांच्या कडकपणाची सहज कल्पना करता येण्यासारखी आहे. शिकविण्यात येणाऱ्या विषयांमध्ये तत्त्वज्ञान व नीती, धर्म व अभिजात साहित्य यांना प्राधान्य होते. भौतिक शास्त्रांना शिक्षणात गौणच स्थान होते कार्लटन महाविद्यालयातील शिक्षणाचे स्वरूप निर्धारित झाले होते. थॉमसरीडच्या शिक्षणविषयक तत्त्वज्ञानानी. या तत्त्वज्ञानाची उभारणी झाली होती मानवास असणाऱ्या सारासार बुद्धिसंबंधीच्या रीडच्या विश्वासावर. ह्युम व त्याचा विचारसंप्रदाय यांच्या विरुद्ध असल्याने थॉमसरीडने शिक्षणविषयक तत्त्वज्ञानात चौकस बुद्धीस व संशयवादास काहीच स्थान ठेवले नव्हते. त्याच्या मताप्रमाणे मानवाच्या सारासार बुद्धीस पटेल ते शिकवण्यायोग्य व पटणार नाही ते वर्ज्य मानावयास हवे.

व्हेब्लेनने कार्लटन महाविद्यालयात जरी सहा वर्षे काढली असली तरी तो तेथे कधीच रुळला नाही. धोपटमार्गी व सारासारबुद्धीवरच सर्व भर देणारे शिक्षणविषयक तत्त्वज्ञान व्हेब्लेनच्या स्वतंत्र प्रज्ञेस व कुशाग्रबुद्धीस मानवणे शक्यच नव्हते. या सहावर्षात व्हेब्लेनने जे काही ज्ञान मिळवले ते सर्वस्वी स्वतंत्र वाचनाच्या माध्यमाद्वाराच मिळवले. कोलंबिया विद्यापीठात पुढे अर्थशास्त्रज्ञ म्हणून ख्याती पावलेल्या जॉन बेट्सक्लार्क याच शिक्षकाचा त्याच्या विचारांवर थोडाफार प्रभाव पडला. व्हेब्लेन कार्लटन येथे सहावर्षे जरी राहिला तरी त्याच्या विचारांमध्ये व कार्लटन येथील शिक्षण ज्या विचारसरणीवर आधारित होते त्या विचारसरणीमध्ये असणारे अंतर कधीच कमी झाले नाही. त्यामुळे पदवी परीक्षा पास होऊन तो कार्लटनमधून बाहेर पडला तेव्हा व्हेब्लेनलाही हायसे वाटले व कार्लटन येथील विद्वज्जनांनाही हायसे वाटले. कार्लटन येथील व्हेब्लेनच्या आयुष्यातील महत्त्वाच्या गोष्टी दोनच. स्वतंत्र वाचन करून स्वकष्टाने मिळविलेले ज्ञान व कार्लटन महाविद्यालयाच्या प्रेसिडेंटच्या कन्येशी त्याचा झालेला परिचय व तिच्यावरील त्याचे प्रेम. एलीन टोल्फच्या प्रेमात व्हेब्लेन कार्लटनमध्ये असतानाच पडला व पुढे त्याने तिच्याशीच विवाह केला.

कार्लटनमधून बाहेर पडल्यानंतर नॉर्वेजियन लोकांनी मोनोना येथे चालविलेल्या शाळेत अध्यापनाचे कार्य त्याने काही काळ केले. पण शिक्षक म्हणून

त्याच्या असलेल्या कल्पना व शाळेतील वातावरण यांचे ग्रह काही जमले नाहीत. कार्लटनप्रमाणेच येथेही विचार व कल्पनांच्या भरारीवर घालण्यात आलेली बंधने त्यास जाचकच वाटली. म्हणूनच जॉन हॉपकिन्स विद्यापीठात गणिताचे शिक्षण घ्यावयास जाण्याचा निर्णय ज्यावेळी थर्स्टनच्या भावाने घेतला तेव्हा भावाबरोबरच हॉपकिन्सला भेट देण्याचा थर्स्टननेही निश्चय केला. ओसवाल्डबरोबर थर्स्टनही बाल्टिमोरला येऊन दाखल झाला. बाल्टिमोरला येण्यात तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करावा हा थर्स्टनच्या मनातील मुख्य उद्देश होता. या कालात मध्य-पश्चिम अमेरिकेतील ग्रामीण विभागांमधून जी बंडखोर व उग्रवादी विचारांची लाट उसळली होती तिचा व्हेब्लेनवर बराच परिणाम झाला असल्याने बाल्टिमोरला तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करण्यासाठी येऊन दाखल झालेल्या थर्स्टनचे मन काही शांत नव्हते. त्याच्या मनात मोठा वैचारिक क्षोभ उसळला होता. बाल्टिमोरलाच व्हेब्लेनचा एका जर्मन क्रांतिकारकाशी परिचय झाला. ही ओळख व्हेब्लनच्या फार पथ्यावर पडली, कारण या क्रांतिकारच्या ग्रंथसंग्रहातील ग्रथांच्या वाचनामुळेच व्हेब्लेनचा कान्ट, मिल, ह्यूम, रुसो, स्पेन्सर, हक्सलेसारख्या विचारवंताच्या विचारांशी गाढ परिचय झाला. व्हेल्बेन हा वृत्तीने समानतावादी व क्रांतिकारक विचारसरणीकडे झुकलेला असल्याने बाल्टिमोरमधील सुखासीन आयुष्य काही त्यास मानवले नाही. येथेही बाल्टिमोरच्या सांस्कृतिक जीवनाशी जमवून घेता न आल्याने त्याची वृत्ती अलिप्तच राहिली. बाल्टिमोर येथील त्याच्या वास्तव्यात फक्त एकाच शिक्षकाच्या विचारांचा त्याच्यावर थोडासा परिणाम झाला. चार्लस् सॅंडर्स पिअर्स या तर्कशास्त्राच्या प्राध्यापकांच्या विचारांनी व्हेब्लेनला थोडेफार प्रभावित केल्याचे दिसते.

जॉन हॉपकिन्स विद्यापीठात व्हेब्लेनला शिष्यवृत्ती काही मिळाली नाही त्यामुळे हॉपकिन्सऐवजी येल विद्यापीठात जाऊन तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करावा असे त्याच्या मनाने घेतले. त्यावेळी येल विद्यापीठाचे प्रेसिडेंट होते रेव्हरंड नोआह पोर्टर हे गृहस्थ. रेव्हरंडच विद्यापीठाचा प्रेसिडेंट असल्याने या विद्यापीठातही शिक्षणाचा कल धार्मिकतेकडे झुकणाराच असणे जास्त स्वाभाविक होते. त्यावेळी येल विद्यापीठात तत्त्वज्ञानाची धर्मशास्त्रापासून फारकत झाली नव्हती व तत्त्वज्ञान म्हणजे धर्मशास्त्राची बटीक असा काहीसा प्रकार होता. व्हेब्लेन तर वृत्तीने निरीश्वरवादी असल्याने त्यास तत्त्वज्ञानावर धर्मशास्त्राचा असणारा पगडा मान्य होण्यासारखा नव्हता. येल येथे व्हेब्लेन धर्मशास्त्राचे शिक्षण घेणाऱ्या विद्यार्थ्यांमध्ये सापडला. वृत्तीने निरीश्वरवादी असणाऱ्या व्हेब्लेनचे या विद्यार्थ्यांशी वैचारिक सूत जमणे शक्य नसल्याने व्हेब्लेनने येथे सुरुवातीपासूनच अलिप्त राहण्याचे धोरण स्वीकारले. इतर विद्यार्थ्यांपासून अलग पडलेला, निरीश्वरवादी व चौकसबुद्धीचा व्हेब्लेन या काळी येल विद्यापीठात चालू असलेल्या एका वादाने

बराच प्रभावित झाला. वाद होता पोर्टर व डब्ल्यु. जी. समनर यांच्यात व वादाचा विषय होता धर्मशास्त्र वि. विज्ञान. समनेरनी शास्त्र-विज्ञानाच्या बाजूने आपली वाणी व लेखणी सरसावली होती तर पोर्टर धर्मशास्त्राचे समर्थक होते. या वादात शेवटी समनरच विजयी ठरला व येल विद्यापीठाच्या अभ्यासक्रमात विज्ञानास आवश्यक ते स्थान व महत्त्व देण्यास आले, बुद्धीने अंधश्रद्धांवर व खुळचट कल्पनांवर विजय मिळविला. याच सुमारास व्हेब्लेन येलमधून बाहेर पडला.

समनरच्या विचारांचा प्रभाव म्हणून म्हणा किंवा त्याने पोर्टरशी विज्ञानाची बाजू घेऊन दिलेल्या लढ्यामुळे म्हणा व्हेब्लेनला समनरविषयी नितांत आदर वाटत होता हे निश्चित. समनरचे सनातनी अर्थशास्त्रीय विचार त्यास जरी पटले नाहीत तरी समनरविषयीची त्याची आदरबुद्धी मात्र नेहमीच कायम राहिली. पोर्टर व येल विद्यापीठातील बुरसटलेल्या विचारसरणीच्या लोकांविरुद्ध समनर जो एकाकी व खंबीरपणे लढला त्याचे व्हेब्लेनला अतिशय कौतुक वाटले. म्हणूनच समनरविषयी त्याच्या मनात नेहमीच प्रेम राहिले व आपल्या व्यक्तीमत्त्वास समनरच्या लढाऊ व्यक्तीमत्त्वासारखा घाट देण्याचा व्हेब्लेनने प्रयत्न केला.

तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करताना व्हेब्लेनने कांट व त्याचे अनुयायांच्या तत्त्वज्ञानाचा विशेष अभ्यास केला. व्हेब्लेनचा पहिला अभ्यासपूर्ण लेखच कांटच्या तत्त्वज्ञानावर होता. त्याच्या शिक्षकांच्या मते व्हेब्लेन हा अभ्यासू, कुशाग्रबुद्धि-मत्तेचा व ज्ञानसंपन्न असला तरी डॉक्टरेट मिळवूनही नौकरी मिळविण्यात काही त्यास यश आले नाही. शिक्षणसंस्थांमधून व्हेब्लेनला अध्यापकाची जागा काही मिळू शकली नाही. निरीश्वरवादी व संशयवादी व्हेब्लेनला त्या काळचे शैक्षणिक वातावरण लक्षात घेतल्यास नौकरी का मिळू शकली नाही हे समजण्यास फारसे कठीण नाही. त्या काळी शिक्षण प्रामुख्याने चर्चच्या हाती होते. धर्मसंघटनांच्या हाती शिक्षणसंस्था असल्याने अशा संस्थांमधून देव न मानणाऱ्या व प्रत्येक गोष्ट बुद्धिप्रामाण्याच्या निकषावर घासून पाहण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या व्हेब्लेनला स्थान नसणेच जास्त स्वाभाविक होते. डॉक्टरेटसारखी सन्मानित पदवी असूनही नौकरी न मिळाल्यामुळे व्हेब्लेनला हात हालवीतच घरी परतावे लागले. साहजिकच व्हेब्लेनच्या वृत्तीत कडवटपणा आला.

१८८८ मध्ये व्हेब्लेन एलीन टोल्फशी विवाहबद्ध झाला. मध्य-पश्चिम अमेरिकेतील सुखवस्तू घराण्यामध्ये टोल्फकुटुंबाची गणना केली जात असे. पण विवाहानंतरही व्हेब्लेनला एकदम चांगले दिवस काही आले नाहीत. या कालात जी उग्रवादी शेतकरी-चळवळ चालू होती तिच्यासंबंधी वर्तमानपत्रातून येणाऱ्या बातम्या व्हेब्लेन पति-पत्नी आधाशीपणाने वाचून काढीत. दोघांनीही एडवर्ड बेलामीच्या 'समाजवादी स्वप्नचिंतन-एक सिंहावलोकन' या पुस्तकाचे मर्मग्राही वाचन केले

होते हे पुस्तक व्हेब्लेन दांपत्याच्या जीवनास नवीनच वळण देणारे ठरले. डॉक्टरेट मिळविल्यानंतर जवळजवळ दहावर्षे व्हेब्लेनने हताश मनोवृत्तीने व निष्क्रियपणेच काढली. १८९१ मध्ये तो कॉर्नेल विद्यापीठात अर्थशास्त्राच्या अध्ययनासाठी येऊन दाखल झाला. त्यावेळी जे. लॉरेन्स लोफलीन हे कॉर्नेल विद्यापीठातील अर्थशास्त्र विभागाचे प्रमुख होते. त्याच्याच प्रयत्नामुळे व्हेब्लेनला या विद्यापीठात अध्ययन करण्यासाठी विशेष स्वरूपाचे विद्यापीठ-अनुदान मिळाले त्यामुळे मागील १०–१२ वर्षांमध्ये हताश मनोवृत्तीने काळवंडून गेलेल्या व्हेब्लेनला नवीन जीवनदान मिळाल्यासारखेच वाटले व तो मोठ्या उत्साहाने गंभीर विषयांवरील लिखाणाकडे वळला. 'समाजवादातील काही दुर्लक्षित मुद्दे' हा अर्थशास्त्राशी संबंधित असा त्याने लिहिलेला अभ्यासपूर्ण व विचारप्रवर्तक पहिला लेख होय. विद्यमान औद्योगिक समाजव्यवस्थांपुढील निर्वाणीच्या संकटांवर खाजगी मालमत्ता व मुक्त स्पर्धा यांचे निर्मूलन हाच एकमेव तोडगा आहे हा विचार वरील लेखातून त्याने मोठ्या आवेशाने मांडला व आपल्या विचारासंबंधी युक्तिवाद करताना त्याने हर्बर्ट स्पेन्सरच्या विचारांचा खरपूस समाचार घेतला. या लेखाच्या पाठोपाठच तांत्रिक स्वरूपाचे अनेक लेख व्हेब्लेनने मोठ्या झपाट्याने लिहून काढले. व्हेब्लेनच्या लिहिण्याचा झपाटा व त्याच्या बुद्धीची झेप यांनी लॉफलीन एवढे प्रभावित झाले की त्यांनी शिकॅगो येथे नव्यानेच उघडलेल्या विद्यापीठात व्हेब्लेनला फेलोशिप मिळावी म्हणून मुद्दाम प्रयत्न केले व व्हेब्लेनला त्यांच्या प्रयत्नांमुळे ती मिळाली-देखील. १८९२ ते १९०६ एवढा काळ व्हेब्लेनने शिकागो विद्यापीठात घालवला. त्याच्या बौद्धिक विकासाच्या दृष्टीने व्हेब्लेनला शिकागो विद्यापीठातील वातावरण चांगलेच मानवले. ज्यांच्याशी वाद घालता येईल व ज्यांच्याबरोबर विचारांचे आदानप्रदान करता येईल असे अनेक सहकारी त्यास या विद्यापीठातच लाभले. जेकस लोएब व जॉन ड्युई हे तत्त्ववेत्ते व डब्ल्यु. आय. थॉमस हा समाजशास्त्रज्ञ शिकागो विद्यापीठातीलच व त्यांच्याशी व्हेब्लेनची वैचारिक घसट बरीच होती. ह्यांच्या विचारांनी जसे व्हेब्लेनला प्रभावित केले त्याचप्रमाणे व्हेब्लेनच्या विचारसरणीचा त्यांच्यावरही परिणाम झाला. पण शिकागो विद्यापीठातील त्याचे वास्तव्य अडी-अडचणींशिवाय काही गेले नाही. येथे त्यास काही वर्षे ट्युटर म्हणून काढावी लागली व वयाच्या अडतीसाव्या वर्षी तो इंस्ट्रक्टर झाला व त्यानंतर पाच वर्षांनी त्यास असिस्टंट प्रोफेसरशिप मिळाली. बुद्धिमत्तेची झेप व ज्ञान लक्षात घेता व्हेब्लेनचा हा उत्कर्ष फार संथपणे झाला असेच म्हणावे लागेल. शिक्षणक्षेत्रात व्हेब्लेनचा उत्कर्ष संथपणे होण्याचे एक कारण आहे. व्हेब्लेनच्या शिकविण्यात व वाचनात व्यवस्थितपणा कसा तो नव्हताच. या गैरव्यवस्थेशीर कारभारामुळेच अत्यंत विद्वान असूनही उत्कृष्ट शिक्षक म्हणून त्यास काही आपली छाप इतरांवर

पाडता आली नाही. वाचन, मनन व अध्यापनाप्रमाणेच त्याच्या खाजगी जीवनातही व्हेब्लेनचा कारभार गैरहिशेबीच होता.

या काळात व्हेब्लेनने अनेक विषयांवर आपली लेखणी चालवली. इतिहास, मानवशास्त्र, अर्थशास्त्र, समाजशास्त्रासारख्या विविध विषयांवर व्हेब्लेनने अनेक विद्वत्ताप्रचुर लेख लिहले. पण त्याच्या विचारातील कटुतेचा परिचय आपणास त्याच्या अर्थशास्त्रीय स्वरूपाच्या लेखांमधून प्रकर्षाने येतो. अभिजात अर्थशास्त्रज्ञांच्या व उपयुक्ततावाद्यांच्या आर्थिक सिद्धांतांचे व विचारसरणीचे त्याने वाभाडे काढले. भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीवरील त्याने केलेली अत्यंत विदारक अशी टीका याच काळातील आहे. तत्कालीन अर्थशास्त्र व अन्य सामाजिक शास्त्रांमधील अनेक कल्पना त्याच्या टीकास्त्राने त्याने धुळीस मिळवल्या. कल्पनांच्या या खंडनात अनेक मान्यवर अर्थशास्त्रज्ञांच्या व सामाजिक शास्त्रज्ञांच्या उराशी बाळगलेल्या अनेक कल्पनाही त्याने त्याज्य ठरविल्या.

व्हेब्लेनचे अध्यापन व त्याने केलेले मुक्त व अफाट वाचन कोणत्याही साचेबंद पद्धतीत बसणारे नव्हते. उत्कृष्ट शिक्षकाबद्दलच्या पारंपरिक कल्पनांच्या आधारे व्हेब्लेनच्या अध्यापनाचे मोजमाप करावयाचे ठरविले तर तो काही चांगला अध्यापक होता असे म्हणता येणार नाही. पण त्याचे अनेक शिष्य मात्र मोठ्या नावारूपाला चढलेले आढळतात. डॅव्हनपोर्ट, वेस्ले मिचेल व रॉबर्ट हॉक्सी ही नावारूपास चढलेली त्याची काही शिष्यमंडळी आहेत. अध्यापनातील बेछूट वृत्तीपेक्षा व्हेब्लेनला खाजगी जीवनातील बेछूटपणा जास्त नडला. त्याच्या प्रेम-प्रकरणांमुळे शिकागो विद्यापीठातील मान्यवरांची त्याच्यावर खपामर्जी झाली. परिणामतः त्यास संभावित विद्वज्जनांच्या वर्तुळात काही मान राहिला नाही व शिकागो विद्यापीठातून त्यास काढून टाकण्यात आले.

१८९९ मध्ये व्हेब्लेनचे 'The theory of leisure class' हे पहिले पुस्तक प्रसिद्ध झाले. या पुस्तकाचा खप चांगला झाला व त्याने व्हेब्लेनला बरीच लोक-प्रियताही मिळवून दिली. एक लेखक व प्रतिभाशाली विचारवंत म्हणून व्हेब्लेनला लोकांपुढे आणण्याचे कार्य या पुस्तकाने साधले. फ्रॅन्झ बोआ, थॉमस व लोएब यांचा व्हेब्लेनवरील प्रभाव या पुस्तकातील व्हेब्लेनच्या विचारसरणीत वारंवार प्रत्ययास येतो. लेस्टर एफ्. वार्डसारखे अनेक विचारवंत या पुस्तकामुळेच व्हेब्लेनचे चाहते बनले. 'The theory of business enterprise' या त्याच्या दुसऱ्या पुस्तकास पहिल्या पुस्तकाइतकी प्रसिद्धी काही मिळाली नाही. शिकागो विद्यापीठा-तून काढून टाकल्यानंतर व्हेब्लेन स्टॅनफोर्ड विद्यापीठात प्राध्यापक म्हणून लागला. या विद्यापीठात तो जवळजवळ तीन वर्षे होता. पण येथेही त्याची प्रेमप्रकरणे त्याच्या नोकरीआड आली व १९०९ मध्ये त्यास या विद्यापीठातूनही राजीनामा

देऊन बाहेर पडावे लागले. पहिल्या दोन पुस्तकानंतर 'Instinct of Workmanship' व अन्य काही पुस्तके त्याने लिहून प्रसिद्ध केली पण या सर्व पुस्तकांमधून व्यक्त होणारी त्याची विचारसरणी शिकागो विद्यापीठातील त्याच्यावर झालेल्या प्रभावांचीच द्योतक आहे.

स्टॅनफोर्डमधून राजीनामा देऊन बाहेर पडावे लागल्यानंतर व्हेब्लेनने निरनिराळ्या शिक्षणसंस्थांमधून अध्यापनाचे कार्य केले पण कोठेच तो स्थायी होऊ शकला नाही. बऱ्याच काळानंतर मिसुरी विद्यापीठातील वाणिज्य व व्यापार यांचे शिक्षण देणाऱ्या शिक्षणसंस्थेत त्यास अध्यापक म्हणून नोकरीवर घेण्यात आले. यावेळपावेतो त्याच्या प्रेमप्रकरणांमुळे त्याची बायको पूर्णपणे कंटाळून गेली असल्याने तिने व्हेब्लेनशी घटस्फोट घेतला. १९१४ मध्ये अॅने एफ. ब्रॅडले या स्त्रीशी व्हेब्लेनने लग्न केले. अॅनेचे व्हेब्लेनवर निरतिशय प्रेम होते व व्हेब्लेनच्या स्वभावातील खाचाखोचांबद्दल व त्याच्या प्रेमप्रकरणांबद्दल तिची वृत्ती मोठी समजुतदारपणाची होती. व्हेब्लेनची क्रांतिकारक विचारसरणी तिला मनापासून पटल्याने व्हेब्लेनच्या समाजवादी चळवळीत तिने मोठ्या उत्साहाने भाग घेतला. मिसुरी विद्यापीठात असतानाच व्हेब्लेन उत्तरोत्तर जास्त अलिप्त व एकलकोंडा होत गेला. विद्वानांशी विचारांची होणारी देवाणघेवाण जवळजवळ बंदच पडली. येथेच त्याची प्रकृतीही ढासळावयास सुरुवात झाली. मिसुरी विद्यापीठात असतानाच व्हेब्लेनचे 'Instinct of Workmanship' हे तिसरे पुस्तक प्रसिद्ध झाले. १९२३ मध्ये प्रसिद्ध झालेले 'Absentee ownership and business enterprise' हे त्याचे शेवटचे पुस्तक होय.

१९१४ ते १९१७ ही जगाच्याच दृष्टीने मोठी धामधुमीची वर्षे होती. प्रथम महायुद्धातील संहारसत्रामुळे युद्ध की शांतता या प्रश्नास अत्यंत महत्त्व प्राप्त झाले होते. व्हेब्लेन १९१७ च्या सुमारास वॉशिंग्टनला येऊन दाखल झाला. घटना ज्या ठिकाणी घडत आहेत व युद्धाचे भवितव्य आणि शांततेची संभाव्यता जिथल्या निर्णयांवर अवलंबून आहे. अशा शहरी असलेले बरे ह्या विचारामुळेच व्हेब्लेन वॉशिंग्टनला आला. व्हेब्लेनच्या पुस्तकांनी वैचारिक जगतात खळबळ माजविली असल्याने त्याच्या विद्वत्तेची अनेक मान्यवर विचारवंतांकडून प्रशंसा होऊ लागली. फ्रॅन्सिस हॅकेट व ग्रॅहॅम वॅलेससारख्या विद्वानांनी व्हेब्लेनची मुक्त कंठाने प्रशंसा केली. मॅक्स वेबर व सोम्बर्ट यांनी व्हेब्लेनला या अगोदरच प्रशस्तिपत्र देऊन टाकले होते. व्हेब्लेनचे 'साम्राज्यवादी जर्मनी' हे पुस्तक वादंग माजविणारे ठरले. अमेरिकेतील काही सरकारी खात्यांना हे पुस्तक अमेरिकेच्या हितास बाधक वाटले. १९१८ मध्ये व्हेब्लेन 'The Dial' या वर्तमानपत्राचा मुख्य संपादक म्हणून नियुक्त झाला या वर्तमानपत्रातून त्याने पुष्कळ स्फुट लिखाण केले. दी डायलचा संपादक

म्हणून नियुक्त झाल्यानंतरची एकदोन वर्षे व्हेब्लेनसाठी फार आनंदाची ठरली. त्याच्या कुशाग्र बुद्धिमत्तेचे वारेमाप कौतुक या काळात झाले व व्हेब्लेनला विद्वानांच्या पंक्तीत अग्रस्थान मिळू लागले. लोकप्रियताही त्यास याच काळात खूप लाभली.

'दी डायल' या वर्तमानपत्राचा संपादक असताना व्हेब्लेनने अमेरिकन समाजव्यवस्थेवर अनेकदा अत्यंत कडक टीका केली व ही समाजव्यवस्था आमूलाग्र बदलून टाकण्याची आवश्यकता आहे या विचाराचे जोरदार समर्थन केले. आतापर्यंतच्या व्हेब्लेनच्या विचारसरणीत मार्क्स उघडपणे डोकावलेला नसला तरी आता मात्र व्हेब्लेनने रशियनक्रांतीचे उघडपणे समर्थन करण्यास सुरुवात केली. अमेरिकन समाजव्यवस्थेवर व्हेब्लेनने केलेल्या टीकेमुळे त्याला जसे अनेक चहाते व अनुयायी भेटले त्याचप्रमाणे व्हेब्लेनच्या विचारांवरच प्रतिहल्ला उठविणारे मेंकेनसारखे काही विद्वानही भेटले. मेंकेनने व्हेब्लेनच्या विचारसरणीतील अनेक दोष उघड करून दाखविले. व्हेब्लेनची विचारसरणी भोंगळ व ढिसाळ आहे व विचार मांडताना व्हेब्लेनही सर्वज्ञानीपणाचा आव आणतो हे मेंकेनने व्हेब्लेनवर केलेल्या टीकेतले काही प्रमुख मुद्दे आहेत अमेरिकन समाजव्यवस्थेवर त्याने चढविलेल्या वैचारिक हल्ल्यामुळे व्हेब्लेनला प्राप्त झालेली लोकप्रियता लवकरच आहोटीस लागली व नंतर एका वर्षातच दी डायलचे' संपादकत्वही त्याने सोडले. त्यानंतर सामाजिक संशोधनासाठी प्रस्थापित करण्यात आलेल्या एका शिक्षणसंस्थेत त्यास चांगल्या पगाराची जागा मिळाली. 'सभ्यतांमधील आर्थिक घटक' ह्या त्याच्या आवडत्या व प्रसिद्धीस आलेल्या अभ्यासक्रमाचे अध्यापन करण्याची त्याने तयारी दर्शविली. संशोधनासाठी स्थापण्यात आलेल्या शिक्षणसंस्थेत असतानाच त्याने अनेक विद्वत्ताप्रचूर लेख लिहिले व त्याच्या शेवटच्या पुस्तकाचे लेखनही ह्याच संस्थेत झाले.

१९१५ ते २५ च्या दरम्यान व्हेब्लेनला जरी अनेक चहाते व शिष्य मिळाले तरी त्याची एकलकोंडी वृत्ती वाढत चालली होती. चाहत्यांच्या व शिष्यांच्या मेळाव्यातही त्यास आपल्या एकाकीपणाची प्रकर्षाने जाणीव होत असे. १९२६ मध्ये व्हेब्लेनची पहिली बायको वारली. १९२७ मध्ये न्यूयार्क सोडून व्हेब्लेन कॅलिफोर्नियास परत आला. त्यानंतरची २/३ वर्षे व्हेब्लेनने सर्वसंगपरित्याग करणाऱ्या संन्याशाप्रमाणे विजनवासातच काढली. १९२९ मध्ये व्हेब्लेन ख्रिस्तवासी झाला.

व्हेब्लेनचा मृत्यू व अमेरिकेवर पसरलेली मंदीची लाट ह्या दोन्ही घटना झपाट्याने एका मागोमाग घडल्या. आर्थिक मंदीमुळे उत्पन्न झालेल्या सामाजिक परिस्थितीत व्हेब्लेनच्या विचारांना असणारे महत्त्व पुन्हा एकदा स्पष्ट होऊन गेले. १९३० मध्ये उसळलेल्या आर्थिक मंदीमुळे अमेरिकन समाजाचे आर्थिक

जीवन पूर्णपणे उध्वस्त झाल्यासारखेच होते. मंदीमुळे ओढवलेल्या आर्थिक विनाशातूनच आर्थिक पुनर्निर्माणाच्या योजना आखणे व तडीस नेणे आवश्यक होते. प्रेसिडेंट रुझवेल्टनी मोठ्या धडाक्याने न्यूडीलसारखी महत्त्वाकांक्षी योजना हाती घेतली. व्हेब्लेनचे अनेक चाहते व शिष्य 'न्युडील'च्या कट्टर समर्थकांमध्ये सामिल झाले व त्यांनी सामाजिक व आर्थिक पुनरुत्थानाच्या कार्यक्रमास व्हेब्लेनच्या विचारांप्रमाणे घाट देण्याचा प्रयत्न केला. स्टुअर्ट चेस, जॉन चेम्बर्लेन व मॅक्स लर्नर हे व्हेब्लेनच्या विचारसरणीचे समर्थन करणारे वामपक्षीय तत्त्वचिंतक म्हणता येतील. ऑगबर्न, आर्. एस्. लींड सारख्या समाजशास्त्रज्ञांनी व्हेब्लेनच्या विचारांचा उपयोग समाजशास्त्रीय अध्ययनांमधून करून घेण्यास सुरुवात केली. अनेक प्रथितयश विचारवंतांनी उघडपणे व प्रांजळपणे याची कबुली दिली की त्यांनी वाचलेल्या ग्रंथांपैकी व्हेब्लेनच्या पुस्तकांना प्रभावदृष्ट्या अग्रगण्य महत्त्व आहे. त्याच्या मरणसमयी व्हेब्लेन फक्त the theory of leisure class दी थिअरी ऑफ लीझर क्लास या पुस्तकाचा लेखक म्हणून ओळखला जात असे पण १९३० नंतर व्हेब्लेनच्या विचारांना बदलत्या सामाजिक परिस्थितीत जे महत्त्व प्राप्त झाले त्यामुळे व्हेब्लेनच्या पुस्तकांना वाढती मागणी येऊ लागली व खपाच्या दृष्टीने व्हेब्लेनच्या पुस्तकांनी उच्चांक प्रस्थापित करण्यास सुरुवात केली. व्हेब्लेनच्या पुस्तकांना मिळालेल्या ह्या लोकप्रियतेच्या संदर्भात कोझरने मोठे मार्मिक उद्गार काढले आहेत. विचारांनी आपल्या काळाच्या वीस वर्षे पुढे असण्याची जबर किंमत व्हेब्लेनला द्यावी लागली." *

विचारांची बौद्धिक पार्श्वभूमी

हर्बर्ट स्पेन्सर व एडवर्ड बेलामी या दोन विचारवंतांच्या विचारांची पडछाया व्हेब्लेनच्या विचारांवर स्पष्टपणे पडलेली आढळते. व्हेब्लेनच्या चिंतनावर मार्क्सचा प्रभावही दांडगा होता. सामाजिक चिंतनातून व्हेब्लेनने अनुसरलेला उत्क्रांतिवादी दृष्टिकोन हा अर्थातच व्हेब्लेनवरील स्पेन्सर व डार्विन यांच्या विचारांचा प्रभाव दर्शविणारा आहे. भांडवलदारी उत्पानपद्धतीतील अराजकत्वासंबंधी व्हेब्लेनने केलेले विवेचन त्याच्या विचारांवरील मार्क्स व बेलामी यांचा प्रभाव दर्शविणारे आहे. सयुक्तिकरीत्या व नियोजनपूर्वक संघटित अशा समाजासंबंधीच्या त्याच्या कल्पनांना आकार देण्याच्या दृष्टीने मार्क्स, बेलामी व काही अन्य समाजवादी सिद्धांतकार यांच्या विचारांना महत्त्व आहे. बेलामीच्या अनेक विचारांपैकी एक विचार व्हेब्लेनला आकर्षित करणारा व महत्त्वाचा वाटला. भांडवलदारी उत्पादनाच्या

* कोझर–"मास्टर्स ऑफ सोशॉलाजिकल थॉट", हारबोर्ट ब्रेस जेहनोविच १९७१, पृ. २९९

अराजकतेची व भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीबरोबरच येणाऱ्या बेकारीची बीजे यंत्रोत्पादनात नाहीत व म्हणूनच उत्पादनातून यंत्रांच्या हकालपट्टीसंबंधीचा विचार तर्कविसंगत आहे हे बेलामीचे मत व्हेब्लेनला पूर्णपणे मान्य होते. यंत्र हा मानवजातीस मिळालेला शाप नाही तर समाजवादी राज्याच्या निर्मितीसाठी उपयोगात आणता येईल असे ते एक अत्यंत प्रभावी साधन आहे हा यंत्राबाबतचा बेलामीचा दृष्टिकोन व्हेब्लेनला एकदम पटला. म्हणूनच यंत्रयुगाचे बेलामीप्रमाणेच त्यानेही स्वागतच केले. उत्पादनसाधने म्हणून यंत्रांच्या वाढत्या उपयुक्ततेचे व्हेब्लेनने स्वागतच केले असले तरी ही यंत्रशक्ती ज्या भांडवलदारी उत्पादन-संबंधांच्या चौकटीत राबविण्यात येते त्या भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीस त्याचा अत्यंत प्रखर विरोध होता. आर्थिकमंदी व अतिरिक्त उत्पादनासारखी संकटे मानव-समाजावर या उत्पादनपद्धतीमुळेच कोसळतात हा व्हेब्लेनचा पक्का विश्वास होता. मंदीची टांगती तलवार, बेकारीचे वाढते प्रमाण व दारिद्र्याची वाढत जाणारी तीव्रता ह्यांच्यामुळे भांडवलदारी उत्पादनपद्धती अनुसरणाऱ्या समाजांचे आर्थिक जीवन उध्वस्त होते व नेहमी संकटांच्या छायेतच वावरते असे त्याला वाटत असे. व्हेब्लेनच्या ह्या सर्व विचार व कल्पनांमधून मार्क्स व बेलामी यांचेच विचार प्रतिध्वनित होत असल्याचे जाणवल्यास त्यात नवल नाही. बेलामीची अशी समजूत होती की समाजातील उत्पादकवर्ग सर्व जीवनावश्यक गोष्टींवर स्वतःची मालकी प्रस्थापित करण्याचा व त्या मालकीच्या आधारे बहुजन समाजाची जास्तीत जास्त पिळवणूक करण्याचा प्रयत्न करीत असतो. या प्रकारच्या उत्पादनपद्धतीऐवजी बेलामीने राष्ट्रीयकृत उद्योगधंद्यांची शिफारस केली. उद्योगधंद्यांचे राष्ट्रीयकरण केल्यास भांडवलदारी उत्पादनपद्धतीच्या अनेक दोषांपासून समाज मुक्त होऊ शकेल ही बेलामीची एक भाबडी कल्पना होती. राष्ट्रीयीकृत उद्योगधंद्यांची व्यवस्था असणाऱ्या समाजाचे बेलामीने जे चित्र रंगविले त्यात सुखवस्तू वर्गास (leisure class) काहीच स्थान नव्हते. उत्पादनाच्या साधनांवरील मालकी हक्कामुळे ऐषआरामी जीवन जगणाऱ्या वर्गास उत्पादनसाधने राष्ट्राच्याच मालकीची करण्यात आल्याने काही स्थान राहणे शक्यच नव्हते. बेलामीच्या भविष्यकालीन समाजात बेकारीही राहणार नव्हती व निष्क्रीय भांडवलही राहणार नव्हते. बेलामीने आदर्श समाजाचे म्हणून जे चित्र रेखाटले त्याने व्हेब्लेन बराच प्रभावित झाला. बेलामीच्या असंख्य वाचकांपैकी व्हेब्लेन हा एक व भांडवलदारी उत्पादनव्यवस्थेस अनुरूप असणाऱ्या संस्थात्मक प्रतिमानांना त्यानेही बेलामीप्रमाणेच त्याज्य मानलेले असले तरी व्हेब्लेनच्या प्रमुख कृतीमध्ये बेलामीच्या आदर्श समाजाबाबतच्या विचारांचे स्पष्ट पडसाद उमटलेले काही आढळत नाहीत. दी डायल व फ्रीमन मधून केलेल्या स्फुट लिखाणांमधून मात्र बेलामीचे विचार स्पष्ट स्वरूपात डोकावताना आढळतात.

व्हेब्लेनच्या सर्व प्रमुख कृतींमधून उत्क्रांतिवादी विचारसरणीचा प्रभाव मात्र स्पष्टपणे जाणवतो. स्पेन्सर व डार्विनप्रणीत उत्क्रांतिवादी विचारसरणीचा स्वरूपवादी विचारसरणीशी दिलेल्या लढ्यात त्याने मोठ्या कौशल्याने उपयोग करून घेतला. सामाजिक शास्त्रांमधील तर्कटी, अमूर्तीकरणास व निगमनास प्राधान्य देणारी स्वरूपवादी विचारसरणी व्हेब्लेनला न पटल्यामुळे या विचारसरणीविरूद्ध त्याने वैचारिक बंडच पुकारले. जॉन ड्यूई, चार्लस् बिअर्ड व जस्टीस होमस् हे अमेरिकन विचारवंतांमधील आघाडीचे विचारवंतही या लढ्यात व्हेब्लेनच्याच बाजूने होते. या विचारवंतांचा व व्हेब्लेनचादेखील एक मुख्य आक्षेप जर कोणता असेल तर तो म्हणजे स्वरूपवाद वास्तविकतेस आकलनबद्ध करण्यास असमर्थ ठरतो हा होय. मानवाचे जीवन गतिशील असून ह्या गतिशील जीवनात जे काही महत्त्वाचे व जीवनास अर्थपूर्णता प्रदान करणारे असते ते स्वरूपवादी विचारसरणीच्या चौकटीत बसत नाही व म्हणून स्वरूपवाद मानवजीवनाच्या आकलनासाठी आम्हास योग्य ती दृष्टी देऊ शकत नाही. हा व्हेब्लेन, ड्यूई वगैरे विचारवंतांच्या स्वरूपवादावरील टीकेचा सारांश म्हणून सांगता येईल. स्वरूपवादावर टीकेची झोड उठविताना व्हेब्लेनने अभिजात अर्थशास्त्रीय सिद्धांतातील अनेक कल्पनांचे नुसते वाभाडे काढले आहेत. मानववर्तन बुद्धिसंगत असते ही अभिजात अर्थशास्त्रज्ञांची एक आवडती कल्पना व बुद्धिसंगत वर्तन करणाऱ्या मानवाची प्रतिकृती म्हणून त्यांनी आर्थिक मानवाची कल्पना मांडली. ह्या दोन्ही कल्पना प्रत्यक्षातील मानववर्तनाशी किती विसंगत आहेत व म्हणूनच टाकाऊ कशा ठरतात हे व्हेब्लेनने सविस्तरपणे दाखवून दिले. आपल्या हिताचा विचार करणारा व प्रत्येक वेळा स्वतःच्या सुखाच्या संदर्भातच आपल्या वर्तनाचे गणित मांडणारा मानव ही एक अर्थशास्त्रज्ञांनी मारलेली लोणकडी थाप आहे. प्रत्यक्षात मनुष्य असा नाहीच. मनुष्य केवळ स्वार्थी नाही तर तो बहुरूपी नट आहे व त्याच्या स्वभावाचे अनेक पैलू आहेत. विविध पैलूंनी नटलेला मानवी स्वभाव केवळ स्वार्थाच्या किंवा जमाखर्चाच्या हिशोबाच्या चौकटीत बसत नाही. व्हेब्लेनच्या दृष्टिकोनाप्रमाणे अर्थशास्त्र हे एक उत्क्रांत होत असलेले शास्त्र आहे व वातावरणाशी जास्तीतजास्त चांगले समायोजन साधण्यासाठी मानवाने केलेल्या प्रयत्नांचा व वातावरणाशी निसर्गाशी दिलेल्या लढ्याचा नायक असणारा मानव हा त्या शास्त्राचा अध्ययन बिंदू आहे. आर्थिक मानवासारखा कपोलकल्पित मानव नव्हे. मानवजातीच्या इतिहासाची जी उत्क्रांतिवादी रूपरेषा डार्विन व स्पेन्सरने सादर केली ती व्हेब्लेनला बहुतांशी मान्य असली तरी स्पेन्सरचा व्यक्तीस्वातंत्र्यवाद मात्र व्हेब्लेनच्या दृष्टीने आक्षेपार्हच होता.

बेलामी, स्पेन्सर व डार्विनप्रमाणेच किंबहुना त्यांच्यापेक्षा जास्त प्रमाणात व्हेब्लेनच्या विचारसरणीवर कार्ल मार्क्सचा प्रभाव पडलेला आहे. तसाच विचार केला तर व्हेब्लेनला मार्क्सवाद पूर्णपणे काही पटलेला दिसत नाही. भविष्यकालीन वर्गविहीन समाजवादी समाजासंबंधीचा मार्क्सचा आशावादी दृष्टिकोन त्यास पटला नाही व मार्क्सवादी विचारसरणीतील अशास्त्रीय स्वरूपाचा हेगेलवादी अंशही त्यास मान्य झाला नाही. पण हे मतभेदाचे काही मुद्दे सोडले तर मार्क्स व व्हेब्लेनच्या विचारसरणीमध्ये इतका सारखेपणा आहे की त्यामुळे युरोपियन विचारवंतांनी व्हेब्लेनला स्वतंत्ररित्या विचार मांडण्याचे श्रेय देता येईल का हाच प्रश्न उपस्थित केला. त्यांच्या मते व्हेब्लेन हा मार्क्सचा अमेरिकन प्रतिध्वनी मात्र आहे. मार्क्सवादावरच व्हेब्लेनने अमेरिकन व तांत्रिक परिभाषेचा पेहराव चढविला असल्याने व्हेब्लेन हा स्वतंत्र विचारवंतच नाही असा त्यांच्या व्हेब्लेनवरील समीक्षणाचा एकंदर रोख आहे. मार्क्सने मानवसमाजाच्या इतिहासावर केलेले आर्थिक भाष्य व व्हेब्लेनने समाज-उत्क्रांतीचे केलेले तंत्रशास्त्रीय स्पष्टीकरण यांची तुलना केल्यास त्यांच्यात अतोनात साम्य असलेले आढळते. समाजाच्या उत्क्रांति-संबंधी व्हेब्लेनने केलेल्या स्पष्टीकरणात मार्क्सची पाया व इमल्याची कल्पनाही समाविष्ट होऊन गेल्याचेच आपणास आढळून येईल. आधुनिक भांडवलदारी समाजातील मानवाच्या परात्मतेसंबंधीचे मार्क्सचे विवेचन व आधुनिक भांडवलदारी समाजांमधून कारागिरी प्रवृत्तीची मुस्कटदाबी कशी होते यासंबंधी व्हेब्लेनने केलेले विवेचन आशयदृष्ट्या सारखेच आहे.

बेलामी व मार्क्स, स्पेन्सर व डार्विन हेच तेवढे व्हेब्लेनवरील वैचारिक प्रभाव नाहीत. या विचारवंतांप्रमाणेच इतर अनेक विचारवंतांच्या विचारांचा संदर्भही व्हेब्लेनचे विचार समजावून घेताना घ्यावयास हवा. अॅडम स्मिथ, जे. एस्. मिल, आलफ्रेड मार्शल व कीन्स यांच्या विचारांना व्हेब्लेनच्या विचार-सरणीस घाट देण्याच्या दृष्टीने थोडेफार महत्त्व निःसंशयच द्यावयास हवे. टायलर-पासून मॉर्गनपर्यंतच्या सर्व उत्क्रांतिवादी मानवशास्त्रज्ञांच्या विचारांशी त्याचा उत्तम परिचय होता. कांटचा तर तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करताना त्याने विशेष रूपाने अभ्यास केला होता. अमेरिकन समाजातील मेहनतीपणा व व्यवहारीवृत्तीचा प्रभावही व्हेब्लेनच्या मानवासंबंधीच्या कल्पनेवर झालेला आहे हे त्याने मानवाच्या कृतीशीलतेवर दिलेला भर लक्षात घेतल्यास स्पष्ट होईल. जॉन ड्यूई व जॉर्ज एच्. मीड हे तर शिकागो विद्यापीठात व्हेब्लेनचे सहकारीच असल्याने त्यांच्या विचारांचा संपर्क व्हेब्लेनच्या विचारांना झाला असल्यास त्यात नवल नाही. विल्यम जेम्सच्या लिखाणाशी व्हेब्लेन परिचित होता की नाही हे स्पष्टपणे सांगता येण्यासारखे नसले तरी 'स्व'संबंधीच्या त्याच्या काही कल्पनांवर मीड व ड्यूई-प्रमाणेच जेम्सचाही प्रभाव आहे असे म्हणता येण्यासारखे आहे. ड्यूई व मीड-

प्रमाणेच शिकागो विद्यापीठातील लोएब या शरीरशास्त्रज्ञाच्या काही सिद्धांतांनी व्हेब्लेनला प्रभावित केले असल्याचे दाखविता येईल. व्हेब्लेनने मांडलेला सहजप्रवृत्तीचा सिद्धांत हा प्रामुख्याने लोएबच्या सहजप्रवृत्ती सिद्धांताचा व जीवशास्त्रीय व मानसशास्त्रीय घटनांच्या लोएबने केलेल्या यांत्रिक स्वरुपाच्या स्पष्टिकरणाचाच परिपाक म्हणता येईल. त्याच्या मानवशास्त्रीय व तुलनात्मक स्वरुपाच्या अध्ययनांबावत त्यास डब्ल्यु. आय. थॉमसपासूनच स्फुर्ती व मार्गदर्शन लाभले असल्याचेही दाखविता येईल. फ्रँझ बोआने क्वाकीतुल आदिवासी समाजातील आत्मप्रौढीदर्शक उपभोगाचे केलेले विश्लेषण व्हेब्लेनला सुखवस्तू वर्ग सिद्धांत (Leiscure Class Theory) मांडताना बरेच उपयुक्त ठरले.

व्हेब्लेनचे विचार

येथपर्यंतच्या विवेचनावरून व्हेब्लेनच्या विचारसरणीस व त्याने मांडलेल्या सिद्धांतांना घाट देण्याच्या दृष्टीने निरनिराळ्या विचारवंतांचे काय योगदान राहिले आहे याची स्पष्ट कल्पना आपणास येऊ शकते. व्हेब्लेनच्या सिद्धांतांची ही वैचारिक पार्श्वभूमी लक्षात घेतल्यानंतर आपणास व्हेब्लेनच्या सिद्धांतांच्या स्पष्टीकरणाकडे व त्याने समाजशास्त्रीय विचारांच्या इतिहासात दिलेल्या योगदानाच्या समीक्षणाकडे वळता येईल. समाजशास्त्रीय विचारपरंपरेच्या दृष्टीने व्हेब्लेनचे महत्त्व काय याचा विचार करताना आपणास हे लक्षात ठेवावे लागेल की व्हेब्लेन हा केवळ समाजशास्त्रज्ञच नव्हता तर तो एक पट्टीचा अर्थशास्त्रज्ञ व अमेरिकन समाजव्यवस्थेवर कोरडे ओढणारा टीकाकारदेखील होता. एक पट्टीचा अर्थशास्त्रज्ञ म्हणून व्हेब्लेनचे अर्थशास्त्रीय विचारपरंपरेतील स्थान वादातीत आहे. व्हेब्लेनची टीका किती व्याजोक्तीपूर्ण व बोचरी होऊ शकते हे त्याने अमेरिकन समाजव्यवस्थेवर चढवलेल्या हल्ल्यांमधून उत्तम प्रकारे लक्षात येऊ शकते. पण आपला संबंध आहे तो व्हेब्लेन या समाजशास्त्रज्ञाशी. टीकाकार व्हेब्लेन व अर्थशास्त्रज्ञ व्हेब्लेन यांचे मूल्यांकन करण्याची आपणास आवश्यकता नसल्याने आपण फक्त व्हेब्लेनच्या समाजशास्त्रीय विचारांचे समीक्षण तेवढे करणार आहोत.

व्हेब्लेनच्या समाजशास्त्रीय विचारांचे समीक्षण करताना आपणास सुरुवातीसच या समीक्षणात उपस्थित होणाऱ्या दोन अडचणींची जाणीव होऊ लागते. कोझरने म्हटल्याप्रमाणे केवळ जटिल व दुर्बोध भाषाशैलीमुळेच नव्हे तर आपल्या मूल्याभिप्रायांवर तथ्यात्मकतेच्या गिलावा चढविण्याच्या त्याच्या प्रयत्नांमुळे व्हेब्लेनचे विचार सारांशस्वरूपात मांडणे मोठे कठीण होऊन बसते.* स्वीफ्टप्रमाणेच व्याजोक्ती व जाहिरातबाजीची कला व्हेब्लेनने‌ही आत्मसात केली

* कोझर –वरील ग्रंथ, पृ. २६३

असल्याने त्याचे सर्वच लिखाण मोठे व्याजोक्तीपूर्ण व अभिनिवेशी थाटाचे झाले आहे. व्हेब्लेनचे अभिनिवेशी थाटाचे लिखाण वाचताना बरेचदा विष्णूशास्त्री चिपळूणकरांचीही आठवण येऊन जाते. शास्त्रीबोवांप्रमाणेच भाषेचा डौल, विदारक टिका व व्याजोक्ती यांचा व्हेब्लेनही मोठा भोक्ता होता. त्यामुळे व्हेब्लेनच्या विचारांचे समीक्षण करताना त्याच्या विचारांमधील तथ्यांश त्याच्या विचारांमधील अभिनिवेशांपासून व मूल्यविषयक कल्पनांपासून अलग करणे बरेच कठीण झाले आहे.

व्हेब्लेनचा सर्वसामान्य दृष्टिकोन

मानव व मानवसमाज यांच्याविषयीच्या त्याच्या सर्वसामान्य दृष्टिकोनाच्या परिक्षणास व्हेब्लेनने अभिजात अर्थशास्त्रीय कल्पनांवर केलेल्या टीकेपासूनच सुरुवात करावी लागेल. उत्क्रांतिवादी व समाजशास्त्रीय दृष्टिकोनाची पार्श्वभूमी व्हेब्लेनने अर्थशास्त्रीय कल्पनांवर केलेल्या टिकेत होती हे याठिकाणी लक्षात घेणे योग्य ठरेल. व्हेब्लेनने असा युक्तिवाद पुढे मांडला की कोणत्याही मानवी क्रियां-प्रमाणे मानवाच्या आर्थिक क्रियाही परिस्थिती सापेक्ष असतात. दुसऱ्या शब्दांमध्ये सांगावयाचे झाल्यास आपणास असे म्हणता येईल की, व्हेब्लेनच्या मताप्रमाणे अन्य मानवी क्रियांप्रमाणेच मानवाच्या आर्थिक क्रियांनादेखील सामाजिक स्थितीचा संदर्भ असतो. म्हणूनच मानवाच्या आर्थिक क्रियांचा उगमस्रोत म्हणून मानवाच्या सुखवादी गुणधर्मांचा व उपयुक्ततावादी दृष्टिकोनाचाच तेवढा विचार करणे योग्य होणार नाही हा अभिजात अर्थशास्त्रीय दृष्टिकोनावर व्हेब्लेनने घेतलेला मुख्य आक्षेप आहे. विशिष्ट ऐतिहासिक स्थितींमध्ये व अत्यंत मर्यादित अर्थीच मान-वाच्या आर्थिक क्रियांच्या विश्लेषण व अध्ययनासाठी अभिजात अर्थशास्त्राने निर्माण केलेल्या संकल्पना व पाडलेले संवर्ग उपयुक्त ठरण्यासारखे आहेत. रिकार्डोच्या अर्थशास्त्रीय कल्पनांच्या अनुषंगाने आदिवासी समाजांमधील मानवांच्या आर्थिक वर्तनाचे आकलन करून घेणे संभवनीय नाही. अभिजात अर्थशास्त्रीय संकल्पनावर टिकास्त्र उगारणाऱ्या व्हेब्लेनच्या चढाईचा सर्व रोख अभिजात अर्थ-शास्त्राने मानवाचे 'सुखवादी मानव' म्हणून जे चित्रण केले त्यावर होता. मनुष्य हा स्वभावतःच सुखवादी असला तर तो अर्थातच सुखांना चिकटणारा व दुःखां-पासून दूर पळणारा असावयासच हवा. व्हेब्लेनला 'सुखवादी मानव' हे मानवाचे करण्यात येणारे चित्रण पसंत न पडण्याची काही कारणे देता येतील. घड्याळाचा लंबक ज्याप्रमाणे एका टोकाकडून दुसऱ्याकडे हलत राहतो त्याचप्रमाणे सुखवादी मानवही सुखाकडे झुकणारा व दुःखापासून पळणाराच राहील व हे त्यास पटण्या-सारखे नव्हते.

मानवाच्या आर्थिक क्रियांसंबंधीच्या विचारात सुख व उपयुक्ततेचे गणित मांडणारे व मानवी वर्तनाबाबत इतिहासातीत नियमांचा शोध घेण्याचा प्रयत्न

करणारे अभिजात अर्थशास्त्र व्हेब्लेनच्या मते कालबाह्य झालेले असल्याने क्रियाशील मानवाबाबतच्या संकल्पनेवर आधारलेले व उत्क्रांतिवादी असणारे असे नवीन अर्थशास्त्र उदयास यावे हीच व्हेब्लेनची इच्छा होती. व्हेब्लेन म्हणतो. "सतत कर्म करीत राहणे हा मनुष्य स्वभावच आहे ..... मानवाचे व्यक्तिमत्त्व ही त्याच्या स्वाभाविक गुणधर्मांची व सवयींची सुसंबद्ध संरचना असून उमलत्या क्रियांमधूनच आपल्या अभिव्यक्तीकरणाचा किंवा प्रकटीकरणाचा प्रयत्न करीत असते."† उद्दिष्टांशी साधनांच्या समायोजनेची संचयी प्रक्रिया हाच व्हेब्लेनच्या मते मानवाचा आर्थिक इतिहास आहे. व्हेब्लेनला उत्क्रांतिवादी अर्थशास्त्र ही संज्ञा मोठी प्रिय होती व त्याच्यासाठी मानवाच्या आर्थिक हितसंबंधांनी निर्धारित झालेल्या सांस्कृतिक विकास प्रक्रियेबाबतचा सिद्धांत म्हणजेच उत्क्रांतिवादी अर्थशास्त्र होते असे आपणास म्हणता येईल.

वातावरणाशी निवडपूर्वक समायोजन साधणारी प्रक्रिया म्हणजेच उत्क्रांती होय व व्हेब्लेनचा उत्क्रांतिबाबतचा हा दृष्टिकोन स्पेन्सर व डार्विन यांच्या विचारसरणीशी सुसंगत असाच होता. मार्क्सवाद्यांप्रमाणे किंवा हेगेलच्या अनुयायांप्रमाणे मानवसमाजाच्या ऐतिहासिक उत्क्रांतीचे काहीतरी अंतिम उद्दिष्ट आहे असे व्हेब्लेनने कधीच मानले नाही. व्हेब्लेनसाठी ऐतिहासिक उत्क्रांती ही एक आंधळी प्रक्रिया असून अनेक कारणांच्या संचयी परिणामांची ती द्योतक आहे. मानव इतिहास मानव उत्क्रांतीच्या कोणत्याही निश्चित अवस्था दर्शवित नाही व मानवाच्या सांस्कृतिक संक्रमणांमधून कोणत्याही निश्चित प्रवृत्ती दृगोचर होत नाही. मानवाच्या ऐतिहासिक उत्क्रांतीस शेवटचा असा कोणताच अंक नाही व कोणत्याही विशिष्ट कालबिंदूत मानवेतिहास उत्क्रांतीचे अत्युच्च शिखर गाठेल असे म्हणता येत नाही. मानवसमाजात आतापर्यंत घडून आलेल्या संक्रमणांचा आढावा घेतला तर आपणास एक गोष्ट प्रकर्षाने जाणवल्याखेरीज राहत नाही. सतत जास्त जास्त परिणामकारक तंत्रसाधनांचा शोध घेत राहणे व त्यांचा उपयोग करणे हाच मानवाच्या प्रयत्नांचा, मानवसमाजातील संक्रमणांचा किंवा मानवाच्या उत्क्रांतीचा गाभा आहे.

मानवसमाजात घडून आलेली परिवर्तने संचयी स्वरूपाची राहिली आहेत. पण परिवर्तने संचयी असतात म्हणजे तरी काय ? व्हेब्लेनच्या मतानुसार जीवनावश्यक वस्तूंच्या प्राप्तीसाठी व आपल्या गरजांच्या पूर्तिसाठी मानवाने जी तंत्रे व साधने निर्माण केली त्या तंत्रसाधनांमध्ये सतत व संचयी स्वरूपाच्या झालेल्या सुधारणा म्हणजेच संचयी परिवर्तने होत. गुहेत राहणाऱ्या मानवाने एकशेपाच

† कोझर (वरील ग्रंथावरून) पृ. २६५

मजली इमारतींमध्ये निवास करण्यापर्यंत आपल्या भौतिक तंत्रसाधनांमध्ये जी प्रगती साधली त्या प्रगतीलाच मानवजीवन घडविण्याच्या दृष्टीने नितांत महत्त्व आहे. व्हेब्लेनच्या मताप्रमाणे मानवाचे आपल्या भोवतालच्या निसर्गस्थितीशी समायोजन कसे साधले आहे हे मानवसमाजाच्या औद्योगिक कलाकौशल्यावरून समजून येऊ शकते. पण तंत्रविज्ञान ज्याप्रमाणे मानवाने निसर्गस्थितीशी साधलेले समायोजन कशा प्रकारचे आहे हे स्पष्ट करते त्याचप्रमाणे मानवाने आपल्या सामाजिक विश्वाशी समायोजन कसे साधले आहे हेदेखील तंत्रविज्ञानाच्या विकास पातळीच्या आधारे समजावून घेता येते.

मानवाचा जीवनविषयक दृष्टिकोन व त्याच्या विचारसवयी मानवाच्या आर्थिक दर्जावर व तंत्रसाधनांशी त्याच्या असणाऱ्या संपर्काच्या स्वरूपावर अवलंबून असतात. अनादिकालापासून मानवाचा निसर्गाशी जो जीवनसंग्राम चालू आहे त्या संग्रामातूनच मानवाच्या सवयी, समुदायातील प्रथा परंपरा, वर्तनप्रकार व विचार करण्याच्या पद्धती यांची घडण होत गेली आहे. समाजाची अनुशास्ती लाभलेल्या सवयी व चालीरीतींचे वृंद म्हणजेच सामाजिक संस्था होत. सामान्य मान्यता व सवयींमुळे जी स्वतःसिद्ध व अनिवार्य होत गेली आहे अशी कोणतीही प्रथा व्हेब्लेनच्या मते संस्थाच होय. संस्थाच्या नैसर्गिक निवडीची प्रक्रिया हीच व्हेब्लेनसाठी मानवसमाजांची उत्क्रांती होय.

औद्योगिक कलांच्या विकासात ज्यांची पाळेमुळे आहेत अशा संस्थात्मक परिवर्तनांची प्रतिमाने हीच मानवाच्या सामाजिक उत्क्रांतीची योजना आहे. व्हेब्लेनने मानवसमाज उत्क्रांतीच्या चार अवस्था सांगितल्या आहेत– (१) नवाश्मयुगातील आदिवासी समाजांमधील शांतताप्रधान अर्थव्यवस्था (२) भक्षक व संहारप्रिय रानटी समाजांची अर्थव्यवस्था. व्हेब्लेनच्या मते याच अवस्थेत मानव समाजात युद्धकलेचा, संपत्तीचा व बांडगूळवत् असणाऱ्या विश्रब्ध वर्गाचा उदय झाला (३) हस्तव्यवसायाधिष्ठित अर्थव्यवस्थेचे पुर्वाधुनिक युग (४) यंत्रप्रधान अर्थव्यवस्थेचे आधुनिक युग. मानवसमाज उत्क्रांतीतील या चार अवस्थांबाबतचे व विशेषतः आदिवासी व रानटी समाजांच्या इतिहासाबाबतचे व्हेब्लेनने केलेले विवरण हे प्रामुख्याने अनुमानांवर आधारले आहे हे या ठिकाणी नमूद करावयास हवे.

मानवसमाज उत्क्रांतिसंबंधी व्हेब्लेनने मांडलेला सिद्धांत व उत्क्रांतीच्या चार अवस्थांचे त्याने केलेले विवरण ह्या गोष्टी इतिहासातच जमा झालेल्या असून केवळ ऐतिहासिक कुतुहलाशिवाय त्यांना काही महत्त्व राहिलेले नाही. व्हेब्लेनने मांडलेल्या तंत्र-निणायिकवादी सिद्धांतास मात्र आजही बरेच महत्त्व आहे. जरी त्यांच्या तंत्र-निर्णायकवादी सिद्धांतातून या ना त्या प्रकारची मार्क्सवादी विचारसरणी डोकावत असली तरी आधुनिक सामाजिक शास्त्रज्ञांवर त्याच्या सिद्धांताचा

प्रभाव स्पष्टपणे दिसून येतो. आधुनिक मानवशास्त्रात आजही बरीचशी अध्ययने व्हेब्लेनच्या सिद्धांताने प्रभावित झाल्याचे दाखविता येतील. पण व्हेब्लेनच्या विचारांना खरी धार तो जेव्हा आधुनिक समाज स्वरूपाचे विश्लेषण करतो तेव्हा येते.

आधुनिक भांडवलवादी समाजासंबंधीच्या त्याने केलेल्या विश्लेषणातील केन्द्रिय कल्पना दोन परस्परविरोधी शक्तींमधील संघर्षाबाबत आहे. व्यापार आणि उद्योग, मालकी व तंत्रविज्ञान, मोलमजूरी व औद्योगिक मजूरी, वस्तु-निर्माते व धन-निर्माते, कारागिरी व विक्रीकला अशा दोन परस्परविरोधी शक्तींमधील कधीही न मिटणारा संघर्ष हेच व्हेब्लेनच्या मते आधुनिक भांडवलवादी समाजाचे व्यवच्छेदक लक्षण होय. अमेरिकेतील तत्कालीन स्थितीवर व त्यावेळी प्रचलित असलेल्या उत्क्रांतिवादी विचारसरणीवर कडाडून हल्ला चढविण्यासाठी व्हेब्लेनने परस्परविरोधी शक्तींमधील संघर्षाच्या कल्पनेचा तलवारीच्या पात्याप्रमाणेच उपयोग करून घेतला. या हल्ल्यात त्यास डब्ल्यु. जी. समनरसारख्या गुरुस्थानी असलेल्या समकालीन उत्क्रांतिवाद्यांच्या मतविचारांचे वाभाडे काढावे लागले. समनेरसारख्या समकालीन उत्क्रांतिवाद्यांचे म्हणणे असे होते की, मानवसमाजाच्या औद्योगिक विकासास जर उत्क्रांतीची प्रक्रिया मानले तर आधुनिक समाजातील उद्योगधंद्यांच्या शिखरावर असणारे उद्योगपती व कोटयाधीश ह्यांना मानवांमधील सर्वात कर्तबगार व्यक्ती मानावे लागेल. औद्योगिक क्षेत्रातील अविरत व जीवघेण्या स्पर्धात्मक संघर्षामध्येही त्यांनी शिखरावरील आपले आसन स्थिर राखले व हीच त्यांच्या कर्तबगारीची ग्वाही होय व म्हणूनच त्यांना उत्क्रांतीच्या पळसवृक्षास आलेली फूलेच म्हणावे लागेल. या उत्क्रांतिवादी विचारसरणीवर घणाघाती घाव घालताना व्हेब्लेनने आधुनिक उद्योगपतींची व कोटयाधीशांची तुलना बांडगूळांशी केली आहे. तंत्रविज्ञानात अग्रणी असणाऱ्या व अनेक महत्त्वपूर्ण शोध लावणाऱ्या वैज्ञानिकांच्या व तंत्रज्ञांच्या मेहनतीवरच आजचे उद्योगपती व कोटयाधीश गबर झाले आहेत. आजचे उद्योगपती व कोटयाधीश यांचा सूखवस्तू वर्ग हा औद्योगिक समुदायाचा नव्हे तर त्याच्या मेहनतीवर गबर होणारा वर्ग आहे. बांडगूळवत् असणाऱ्या या उद्योपतींनी व कोटयाधीशांनी औद्योगिक विकासात प्रगतिशील भूमिका वठविली असे म्हणणे म्हणजे ज्यांनी औद्योगिक विकासाचा सर्व भार आपल्या खांद्यांवर पेलला त्यांच्या जखमांवर मीठ चोळण्यासारखे आहे. खरे म्हणजे या बांडगूळांनी औद्योगिक विकासास स्वत:च्या नागडया स्वार्थासाठी राबवून घेऊन मानवउत्क्रांतीच्या प्रक्रियेस विकृत वळण देण्याचा प्रयत्न केला व प्रसंगी तिला खोळ घालण्यासही कमी केलें नाही.

पूर्वीच्या काळी पेंढाऱ्यांनी जशी लुटमार चालवली होती तशाच प्रकारची पण वेगळया तऱ्हेने लुटमार आज उद्योगधंद्यांच्या शिखरस्थानी असणाऱ्या उद्योग-

नायकांकडून होत आहे. सृजनशील संघटन कौशल्याबाबत भांडवलदारी मुल्य-व्यवस्थेत व्यापाऱ्यांना व उद्योगपतींना त्यांच्या तथाकथित सृजनशील संघटन-चातुर्याबाबत मिळणारा मोबदला व्हेब्लेनच्या मते आवळा देऊन कोहळा काढण्याचाच प्रकार आहे. भांडवलदारी उद्योग-व्यवस्थेत शिखरस्थानी असणाऱ्या उद्योगपतींनी त्यांच्या वैशिष्टयपूर्ण स्थानामुळे उद्योग-व्यवस्थेच्या तळभागी असणाऱ्या बहुजनसमाजाला एकप्रकारे ओलीसच धरले आहे. आधुनिक भांडवलदारी अर्थव्यवस्थेतील मुल्यव्यवस्थेचा कणा असणारी अनुपस्थित मालकी ही व्हेब्लेनच्या मते आधुनिक कालातील वारंवार उद्भवणाऱ्या आर्थिक संकटांची व गळेकापू स्पर्धेची उगमस्त्रोत असून ह्या मालकीमुळे उद्योगव्यवस्थेच्या विकासाऐवजी औद्योगिक प्रगतीस खीळच बसते.

हे वर सांगितलेच आहे की विचारांच्या घडणीवर व विचार पद्धतिच्या स्वरूपावर तंत्रज्ञानाचा निर्णायक प्रभाव पडतो या मताचा व्हेब्लेनने कट्टर पुरस्कार केला आहे. साहजिकच या सिद्धांतास धरूनच त्याने असा युक्तिवाद पुढे मांडला की औद्योगिक क्षेत्रात वा मोलमजूरी क्षेत्रात व्यक्तींची जी स्थिती असेल तिचेच प्रतिबिंब व्यक्तींच्या विचारसरणीत व त्यांच्या मनाच्या ठेवणीत पडल्याखेरीज राहत नाही. ज्यांचा व्यवसाय व ज्यांची समाजस्थिती औद्योगिक क्षेत्रांतर्गत येते अशा व्यक्ती स्वाभाविकतःच व्यावहारिक व बुद्धिनिष्ट वृत्तीच्या होत जातात तर ज्यांचे व्यवसाय व समाजस्थिती व्यापारउदीम व मोलमजूरी क्षेत्रांतर्गत येते अशा व्यक्तींच्या मनाची प्रवृत्ती धार्मिकतेकडे झूकणारी असते. उद्योगपती व व्यापारी यांच्या वृत्तीत आढळणारी धार्मिकता, त्यांचा देवभोळेपणा व त्यांचा दैववाद हा आधुनिक औद्योगिक समाजाच्या स्वाभाविक प्रवृत्तीस विसंगत असाच आहे. आधुनिक उद्योगव्यवस्थेची उभारणीच बुद्धिनिष्ठेच्या पायावर झाली असून बुद्धीनिष्ठेचे इमाने इतबारे अनुसरण करण्यानेच आधुनिक उद्योगव्यवस्थेचा विकास होणे शक्य आहे मानवी शरीर ही ज्याप्रमाणे विविध परस्परसंबंधित व परस्परावलंबी अवयवांची एक सम्यक् अशी व्यवस्था आहे व ज्याप्रमाणे ह्या व्यवस्थेतील प्रत्येक अवयवाच्या प्रकार्यांवर अन्य अवयवांच्या प्रकार्यांचे बंधन पडते त्याचप्रमाणे आधुनिक औद्योगिक समाजव्यवस्थेचीही स्थिती आहे. आधुनिक औद्योगिक समाज-व्यवस्था ही देखील अनेक परस्परसंबंधित व परस्परावलंबी अवयवांमध्ये वा घटकांमध्ये विभेदीत झाली असून त्यातील प्रत्येक घटकाचे प्रकार्य दुसऱ्या घटकांच्या प्रकार्यावर परिणाम करते. म्हणूनच या औद्योगिक समाजव्यवस्थेचे पूर्वग्रहविरहीत व बुद्धिनिष्ट आकलन करून घेणे उद्योग क्षेत्रात गुंतलेल्या व्यक्तींसाठी अत्यावश्यक झाले आहे.

यंत्राद्वारा उत्पादन हे आधुनिक औद्योगिक समाजाचे व्यवच्छेदक लक्षण तर आहेच पण त्याचबरोबर यांत्रिक उत्पादन ही आधुनिक जीवनात शिस्तबद्धता निर्माण करणारी प्रमुख शक्तीदेखील ठरली आहे. भौतिक व अवैयक्तिक स्वरूपाच्या कारण-परिणाम संबंधाबाबतच्या ज्ञानावरच आधुनिक यंत्रतंत्र ज्ञानाची उभारणी झाली असून या ज्ञानाच्या प्रसारामुळे मनुष्याच्या विचारपद्धतीचा कलच पालटू लागला आहे. आधुनिक मानवाच्या जीवनात परंपरागत चालत आलेल्या मूल्य व संकेतांना आणि चालीरीतींना फारसे महत्त्व राहिलेले नाही. प्रत्येक गोष्टीलाच बुद्धिनिष्ठेचा निकष लावून पाहण्याची व त्या कसोटीस ती गोष्ट उतरली तरच तिचा स्वीकार करण्याची प्रवृत्ती आधुनिक मानवात प्रकर्षाने आढळून यावयास सुरुवात झाली आहे. म्हणूनच व्हेब्लेनच्या मते, यांत्रिक उत्पादनप्रक्रियेत भाग घ्यावा लागल्याने ज्यांची मने व विचार बुद्धिनिष्ठेने दिलेल्या तालमीत तयार झाले आहेत अशाच मानवांवर मानवजातीचे भवितव्य अवलंबून आहे.

स्पर्धा– आधुनिक युग हे एका अर्थी स्पर्धेचे युग आहे. व्यक्तीव्यक्तींमधील सामाजिक संबंधांची ही मिती आधुनिक कालात फारच स्पष्ट होत चालली आहे. व्यक्तीव्यक्तींमधील स्पर्धात्मक स्वरूपाच्या सामाजिक संबंधांच्या मूळाशी असणाऱ्या वर्तनप्रकारांचे व विचार-संवयींचे पृथःकरण व विच्छेदन करण्यास ज्यावेळी व्हेब्लेन पुढे सरसावतो तेव्हा त्याच्या लेखणीस एक वेगळीच धार चढल्याचे आपणास आढळून येते. मानवी संबंध व घटनांमधील स्पर्धात्मकतेच्या सामाजिक उगमस्रोता-संबंधी व्हेब्लेनने आपला एक सिद्धांत पुढे मांडला आहे. व्हेब्लेनच्या मते व्यक्तीस वाटणारा आत्माभिमान हा तिच्याबद्दल दुसऱ्या व्यक्तींनी दर्शविलेल्या आदर भावनांचेच प्रतिबिंब असतो. स्पर्धेत हरणाऱ्यांबाबत असा आदरभाव व्यक्तींकडून दर्शविण्यात येत नाही व परिणामतः अशा व्यक्तींचा आत्माभिमानही कमी होतो. त्यांच्यात आपण हीनदीन आहोत अशीच भावना निर्माण होत जाते. आपण दुसऱ्यांच्या दृष्टीने कःपदार्थ ठरू ही भितीच आधुनिक काळात व्यक्तींना अविरत फिरणाऱ्या स्पर्धाचक्रास बांधणारी ठरली आहे. आधुनिक कालात मानव-जीवनाचा स्पर्धा हा स्थायीभाव झाला असून 'पडला तो संपला' या समाजवृत्तीमुळे प्रत्येक व्यक्ती स्पर्धेत यशस्वी ठरण्यासाठी सतत व जिवापाड श्रम करण्याखेरीज आणखी काही करावयास मोकळीच राहिली नाही आजच्या युगात तर प्रत्येक व्यक्तीची इभ्रत व प्रतिष्ठा दुसऱ्यांच्या तुलनेत व्यक्तीस मिळणाऱ्या यशाच्या मापानेच मोजली जाते व म्हणूनच रंकापासून रावापर्यंत सर्वांना अपरिहार्यतः दुसऱ्यावर मात करण्यासाठी सतत जीवघेणी दौड करीत राहावी लागते. निर्धनांना आपल्या मनोरथांच्या पूर्तीसाठी व आपल्याचसारख्या इतरांपासून वेगळे उठून दिसण्यासाठी आर्थिक यशांचीच कास धरावी लागते. पण आधुनिक कालात या

पैशाच्या मोहास काही मर्यादाच राहिलेल्या नाहीत. कारण निर्धन स्थितीतून सुस्थितीत येणाऱ्या व्यक्ती व कुटुंबांसाठी त्यांच्या समाजस्थिती निर्धारणासाठी त्यांनी घेतलेला संदर्भबिंदूच बदलतो व घोडेस्वार ज्याप्रमाणे अंबारीत बसलेल्याकडे पाहून हिरमुसला होतो त्याचप्रमाणे सुस्थितीत आलेली कुटुंबे संपन्नावस्थेतील कुटुंबांशी स्वतःची तुलना करून आपल्या स्थितीबाबत हिरमुसली होत असतात. संपन्नावस्थेतील व्यक्ती व कुटुंबांना तरी संपन्नतेमुळे सुख व समाधान लाभते काय? या कुटुंबांनाही असे समाधान लाभत नाही. त्यांच्यातही आपापसात चढाओढ असते. थोडक्यात म्हणजे आधुनिक कालात स्पर्धेच्या चक्रात सापडलेल्या व धनस्वरूपातच स्पर्धेतील यशाचे मोजमाप करणाऱ्या समाजात रंकापासून तर रावापर्यंत प्रत्येक जण आपल्या स्थितीबाबत असंतुष्टच असल्याचे आढळते.

किती प्रकारे व किती मार्गांनी व्यक्ती जीवनस्पर्धेत त्यांना लाभलेल्या यशाची प्रौढी मिरवतात याचे व्हेब्लेनने केलेले विवेचन खरोखरच उत्कृष्ट आहे. आपल्या यशाचा टेंभा मिरविण्यासाठी व्यक्ती नाना प्रकारच्या साधनांचा व वस्तूंचा उपयोग करीत असतात. जीवन स्पर्धेत मिळालेल्या यशाचे प्रदर्शन करण्याची हौस नाना मार्गांनी पुरविली जाते. कपडचालत्यावर व उच्च प्रतीच्या खाद्यपेयांवर वारेमाप पैसा खर्च करणे हा असाच प्रदर्शनाचा एक प्रकार आहे. काही लोकांना सर्वोच्च प्रतीच्या वस्त्रप्रावरणाखेरीज दुसऱ्या प्रकारच्या कपडयाचा नुसता स्पर्शही चालत नाही. त्यांच्या बोलण्याचालण्यातून त्यांच्या ह्या सवयी व त्याबद्दल त्यांना वाटणारी प्रौढी वारंवार डोकावत असते. जाडेभरडे उनी कापड त्यांच्यासाठी कांबळे ठरते तर जाडीभरडी खादी गोणपाट ठरते. जे कपडयांबाबत तेच खाद्य-पेयांबाबत. सर्वोत्तम प्रतीचा तांदूळ, गहू व अन्य सर्वोत्तम प्रकारचेच खाद्यपदार्थ त्यांच्या ताटात येऊ शकतात. अन्नधान्याची नासाडी करण्यातही त्यांना प्रौढीच वाटते. पानात जो जितके जास्त टाकेल तितकी त्याची प्रतिष्ठा जास्त असे काहीतरी चमत्कारिक समीकरण या उच्चभ्रूंनी घातलेले आढळते. राहण्यास यांना लागणारे घरही आलीशानच असणे आवश्यक. दोनतीन खोल्यांसारख्या टीचभर जागेत राहण्याची कल्पनाही त्यांना सहन होऊ शकत नाही. घरातील माणसे व घरातील खोल्या यांचे व्यस्त प्रमाणच त्यांना पसंत पडण्यासारखे असते. माणसांची संख्या जितकी कमी तितकी खोल्यांची व दालनांची संख्या जास्त असावयास हवी. व्हेब्लेनच्या मते अशा प्रकारची लक्षवेधी उपभोग वृत्ती त्याने ज्यास सुखवस्तू वर्ग म्हणून संबोधले त्या वर्गातील व्यक्ती व कुटुंबांचे व्यवच्छेदक लक्षण आहे. या विश्रब्ध वर्गातील व्यक्ती व कुटुंबांच्या सामाजिक प्रतिष्ठेचे मोजमापच मूळी लक्षवेधी उपभोगवृत्तीच्या तराजूने केले जाते. उच्च राहणी व उच्चभ्रू रीतिरिवाज हे तर विश्रब्ध वर्गातील व्यक्तींच्या वर्तनाचे मानक आहेत. पण अशा प्रकारच्या

रीतिरिवाजांचे पालन व अशा प्रकारची राहणी यांचे प्रदर्शन केवळ जीवघेण्या आर्थिक स्पर्धेत भाग घेणाऱ्या स्पर्धकांकडूनच व्हावे अशी काही आवश्यकता नाही. खरे पाहता ही प्रदर्शनाची हौस या स्पर्धकांच्या कुटुंबीयांमध्येच प्रकर्षाने आढळून येते. बाई कमी शिकलेली असेल तरी चालते पण उच्चभ्रू जीवनाची म्हणून जी जी प्रतिके आहेत त्यांची जोपासना मात्र ती अत्यंत कसोशीने करते. उच्चभ्रू अधिकाऱ्यांच्या बायकांप्रमाणेच ती देखील रंगभूषा व वेषभूषा करू लागते. दागदागिन्यांनी स्वतःस नखशिखान्त सजवून घेते. संभाषणात इंग्रजी शब्दांचा सफाईने वापर करण्यास शिकते व अशा अनेक प्रकारे व मार्गे ती आपल्या नवऱ्याच्या संपत्तीचे व आर्थिक यशाचे प्रदर्शन मांडत असते. अशा स्त्रिया या जणूकाही त्यांच्या नवऱ्यांच्या यशाची चालतीबोलती जाहिरातच असतात व ज्याप्रमाणे मालाची विक्री होण्यासाठी कारखानदार व उद्योगपती जाहिरातींवर वारेमाप पैसा खर्च करतात त्याचप्रमाणे आपल्या मुलाबाळांवर व बायकांवर तसाच पैसा खर्च करून आपल्या यशाची दुंदुभी वाजवीत असतात. व्यक्तीकडे किती मोटारी आहेत. शोफर वा ड्रायव्हरचा गणवेष किती रंगीबेरंगी आहे इत्यादी अनेक बारीकसारीक गोष्टींच्या आधारे व्यक्तींची सामाजिक प्रतिष्ठा मोजली जाते. उद्योग व्यवस्थेत शिखरस्थानी असणाऱ्या व खोऱ्याने पैसे ओढणाऱ्या उद्योगपती व कारखानदारांना आपल्या यशाची जाहिरात करण्यासाठी असा वारेमाप पैसा खर्च करता येणे शक्य असले तरी बुद्धिजीवी मध्यमवर्गीयांना मात्र आर्थिक स्पर्धेत आपली घसरगुंडी होऊ नये म्हणून जिवापाड कष्टच करीत राहावे लागते. पण घसरगुंडीच्या भीतीमुळे त्यांना जे करता येत नाही व ज्यासाठी त्यांच्याजवळ फुरसतही नसते अशा गोष्टी त्यांच्या बायका मोठ्या उत्साहाने करीत असतात. थोरामोठ्यांची भ्रष्ट नक्कल करणारी जात हीच. उच्चपदी असणाऱ्या सरकारी अधिकाऱ्यांच्या बायका व माफक प्रमाणात यशस्वी झालेल्या व्यापारी-कारखानदारांच्या बायका प्रतिष्ठा-मापनाचा खेळ मोठ्या हौशीने व पोटतिडकीने खेळत असतात. समपदस्थ अधिकाऱ्याकडे फ्रीझ आले किंवा त्याने मोटार घेतली की त्यांचे टुमणे सुरू झालेच. एकमेकींची बरोबरी करण्याची, एकमेकींवर मात करण्याची व एकमेकींचा पाणउतारा करण्याची कोणतीही संधी त्या सोडत नाहीत. पण त्या बायका बुद्धिबळाच्या पटावरील प्याद्याफर्जीप्रमाणेच असतात. त्या जिंकतात, ते नवऱ्यांसाठी व हारतात ते देखील नवऱ्यांमुळेच व म्हणूनच अशा स्त्रिया त्यांच्या नवऱ्यांच्या यशापयशाचीच जाहिरात करणाऱ्या असतात असे म्हणावयास हरकत नाही.

भांडवलदारीपूर्वकालात किंवा सरंजामशाही युगात अशी चैन, उधळपट्टी व स्पर्धा सर्वांच्याच आटोक्यातील असणे शक्य नव्हते. सरंजामशाही युगात हा चैन व उधळपट्टीचा खेळ फक्त समाजातील वरच्या थरावरील राजेमहाराजे व सरदार

नबाबापुरताच मर्यादित होता. भांडवलदारी समाजव्यवस्थेत भांडवलदारी उत्पादनाच्या वैशिष्टयांमुळे आधुनिक कालात हा खेळ समाजातील सर्वच थरांमधील व्यक्तिसाठी खुला झाला आहे. आज समाजातील प्रत्येक थर वरच्या थराच्या जीवनशैलीचे भ्रष्ट अनुकरण करण्यात मशगुल झाला आहे व अशा अनुकरणातच प्रत्येकास धन्यधन्य वाटावयास लागले आहे. परिणामत: कोणत्याही विशिष्ट थरातील व्यक्ती वा कुटुबांसाठी वरच्या थराची जीवनशैली, रितीरिवाज, वर्तनमानके ही आदर्शवत् होत गेली आहेत. कुटुंबाची इभ्रत व प्रतिष्ठा यासंबंधीच्या कल्पना प्रत्येक थराच्या आर्थिक स्थितीशी जूळवून घेणाऱ्याच असणे अपरिहार्य आहे. मोलमजूरी करणाऱ्या नोकरवर्गीय कुटुंबांच्या इभ्रतीच्या कल्पना, मध्यमवर्गीय कुटुंबांच्या प्रतिष्ठेच्या कल्पना व उच्चवर्गीय कुटुंबांच्या इभ्रत व प्रतिष्ठेबाबतच्या कल्पना या प्रत्येक वर्गांच्या आर्थिक स्थितीस सापेक्ष राहणेच स्वाभाविक असले तरी या सर्व कल्पनांवर विश्रब्ध वर्गाच्या इभ्रत व प्रतिष्ठेबाबतच्या कल्पनांचाच ठसा उमटलेला असतो. अब्रू व प्रतिष्ठेसंबंधी समाजात आढळणाऱ्या कल्पना याच वर्गातून उगम पावतात व समाजाच्या निरनिराळ्या थरांमधून झिरपत जातात. याच कारणामुळे आधुनिक कामगार आर्थिकदृष्टचा पूर्वीच्या १६–१८ तास राबणाऱ्या कामगारापेक्षा पुष्कळच सुखी असला तरी सभोवतालची व उच्चभ्रुंची संपन्नता पाहत त्यास आपण पूर्वीपेक्षाही जास्त लुबाडले जात आहोत असेच वाटत असते. रॉबर्ट मर्टनने जिचा 'सापेक्ष वंचितावस्था' म्हणून उल्लेख केला आहे त्या स्थितीची टोचणी आज समाजातील सर्वच थरांना तीव्रपणे जाणवू लागलेली दिसते. व्हेब्लेनने म्हटल्याप्रमाणे वस्तुनिष्टदृष्टया विचार करता आधुनिक समाजातील कनिष्ट थर हे पूर्वीच्या कनिष्ठ थरांपेक्षा जास्त सुखी असावयास हवेत पण जरी भांडवलदारी उत्पादनव्यवस्थेने गरीबांना आणखी गरीब केलेले नसले तरी त्यांना मात्र तसे वाटते व निर्धनांना स्वस्थितीबाबत काय वाटते यासच त्यांच्या स्थितीच्या व्याख्येच्या दृष्टीने निर्णायक महत्त्व आहे.

आधुनिक धनोपासक संस्कृतीतील मानवी वर्तनाच्या उगमस्त्रोतांचे आकलन अभिजात अर्थशास्त्राने मानवी वर्तनाच्या प्रेरणांबाबत ज्या भोळयाभाबडया कल्पना मांडल्या त्यांच्या आधारे होऊच शकत नाही हा व्हेब्लेनचा दृढ विश्वास होता. अहमहमिका किंवा दुसऱ्यावर मात करण्याची दुर्दम्य इच्छा हीच आधुनिक समाजात मानवी वर्तनाची खरी प्रेरक शक्ती आहे. आजच्या मानवाची सर्व धडपड व त्याचे सर्व श्रम दुसऱ्यांच्या पुढे जाण्याच्या इच्छेने प्रेरीत झाले आहेत. आधुनिक आर्थिक वर्तनाची संस्थात्मक संदर्भचौकट नीटपणे समजावून घ्यावयाची असेल तर आजच्या जगातील स्पर्धेची अपरिहार्यता व स्पर्धेत स्वत:च्याच पदरात तेवढा लाभ पाडून घेण्यासाठी प्रत्येकाची चाललेली धडपड या दोन मूलभूत तथ्यांकडे आपणास दुर्लक्ष करताच येणार नाही.

ज्ञानाचे समाजशास्त्र

व्हेब्लेनचा एक आवडता विचार त्याच्या सर्व लिखाणातून वारंवार आपल्या प्रत्ययास येतो व तो म्हणजे मानवाच्या जीवनस्थिती व सवयींचेच प्रतिबिंब त्याच्या विचारपद्धतीत पडत असते हा होय. समूदायाच्या वा समाजाच्या संघटना स्वरूपावरच समूदायातील व्यक्तींची विचारशैलीही अवलंबून असते यावर व्हेब्लेनने बराच भर दिला आहे. जीवनशैलीचेच प्रतिध्वनी विचारशैलीतून उमटत असतात हा व्हेब्लेनचा मोठा आवडता विचार आहे. त्याच्या मानवशास्त्रीय लिखाणात व्हेब्लेनने त्याने गुलामगिरी अवस्थेतील कृषक् समूदायांच्या शांततामय जीवनाची पशुपाल अवस्थेतील भटक्या वा लुटारू समुदायांच्या जीवनाशी तुलना केली आहे. व त्यांच्यातील भेदांचे त्याने सविस्तर वर्णन केले आहे. कृषक समुदायांमधील धर्मांचे व धर्मशास्त्राचे स्वरूप बहुदेवतावादीच राहणे जास्त स्वाभाविक आहे कारण अशा समूदायांमध्ये निसर्गशक्तींवर त्यांच्या शेतीशी असणाऱ्या संबंधामुळे देवत्त्वाचा आरोप केला जाणे स्वाभाविक असते. कृषक समूदायांमधील धर्मस्वरूपाचे विवेचन करताना व्हेब्लेनने काही धाडसी विधानेही केलेली आढळतात. ब्रह्मांडा-संबंधीच्या धार्मिक सिद्धांतातून ज्या गोष्टींचा उहापोह करण्यात आल्याचे आढळते त्या प्रामुख्याने लोकांच्या जीवनविषयक समस्यांशीच संबंधित असतात हे व्हेब्लेनने केलेल्या धाडसी विधानांचे एक उदाहरण म्हणून सांगता येईल. कृषक् समूदायांपेक्षा भटक्या लूटारू समूदायाच्या जीवनाची धाटणीच निराळी असते. लुटमारीवर भर देणाऱ्या या परोपजिवी समूदायांमध्ये सामुदायिक सत्तेचे कठोरपणे केन्द्रिकरण करण्यात आलेले असते व समूदायातील सर्व सत्ता युद्धपिपासू नेत्यांच्या हाती एकवटली असते. ह्या जीवनविषयक स्थितीचे प्रतिबिंब या समूदायातील धार्मिक कल्पनांमधेही पडल्याखेरीज राहत नाही. लुटारू टोळ्यांमधून एकेश्वरवादी धार्मिक विचारसरणीस प्राधान्य मिळणे हा निव्वळ योगायोग मानता येत नाही. या टोळ्यांमधून एकेश्वरवादी विचारसरणीस लागणारी समाजमान्यता टोळ्यांच्या जीवनस्थितीचाच परिणाम आहे व असाच टोळ्यांमधून प्रथमतः राजा हा परमेश्वराचाच अवतार आहे यासारख्या कल्पना स्फुरतात व मान्यताही पावतात. कृषक् समुदायांमधील देवतांमध्ये स्त्रि-देवतांचे प्राबल्य आढळून येईल तर लुटमार करणाऱ्या टोळ्यांमधील देवतांमध्ये पुरुषदेवतांची संख्या जास्त राहील. हे देवही मोठे कडक, निर्दयी असणे जास्त स्वाभाविक मानता येईल. ‡

व्हेब्लेनने उत्क्रांतीच्या संदर्भात मानवसमाजांच्या अवस्थांचे पूर्व व उत्तर असे प्रकार पाडले आहेत. उत्क्रांतीच्या पूर्वावस्थेत असणाऱ्या मानवसमाजांमधून कार्यांचे विभाजन

‡ कोझर (वरील ग्रंथावरून) पृ. २७०

व विशेषीकरण फारसे झालेले नसल्याने या समाजांमधील विचार-सवयी वैशिष्टय-पूर्णत: संपूर्ण समाजाच्या विचारसवयी असतात. याउलट उत्क्रांतीच्या उत्तरावस्थेत असणाऱ्या समाजांमधून कार्यांच्या विभेदन व विशेषीकरणामुळे समाज वेगवेगळचा थरांमध्ये विभागला जातो व प्रत्येक थरात वैशिष्टयपूर्ण विचारसवयींची जोपासना होऊ लागते. विभिन्न थरांच्या विचारसवयीतील भिन्नतेचा व व्यवसाय भिन्नतेचा असणारा संबंध दाखविण्याचा व्हेब्लेनने प्रयत्न केला आहे. व्हेब्लेनच्या मते विभेदित समाजव्यवस्थेत विभिन्न विचारपद्धती एकाचवेळी अस्तित्वात असतात व व्यावसायिक संरचना व वर्गव्यवस्थेच्या संदर्भात प्रत्येक विचारपद्धतीचे असणारे विशिष्ट स्थानही आपणास दर्शविता येऊ शकते. व्हेब्लेनच्या मताप्रमाणे आर्थिकता-प्रधान सेवा व नोकऱ्या द्वेषमत्सर जागृत करणाऱ्या व ईर्षा-स्पर्धेसारख्या गुणधर्मांना प्रोत्साहन देणाऱ्या व लोकसंख्येतील या गुणधर्मांचे जतन करणाऱ्या असतात या उलट औद्योगिकता प्रधान सेवा व नोकऱ्या लोकसंख्येत मितव्ययास प्राधान्य देणाऱ्या अभिवृत्ती व धारणा निर्माण करून त्यांचे जतन करण्याचा प्रयत्न करीत असतात. पहिल्या प्रकारच्या सेवा व नोकऱ्या लोकांना दैववादी बनविणाऱ्या असतात तर दुसऱ्या प्रकारच्या सेवा व नोकऱ्या बुद्धिनिष्ठेची जोपासना करतात.

व्यक्तींची सामाजिक व व्यावसायिक स्थितीच व्यक्तीच्या विचारशैलीचे निर्धारण करणारी निर्णायकशक्ती असते व ती केवळ विचारशैलीचे स्वरूपच ठरवीत नाही तर त्याचबरोबर ज्ञान व वर्तनप्रकारांमधूनही तिचेच प्रतिबिंब पडलेले आढळते. व्यक्तींची जीवनशैली ही बऱ्याच प्रमाणात आधुनिक औद्योगिक समाजात व्यक्तींच्या वाटचास येणाऱ्या व्यवसायाच्या स्वरूपाने निर्धारित झालेली असते व व्यक्तीची व्यवसायस्थितीच तिचे वर्तनप्रकार व विचारपद्धती यांचेही स्वरूप निर्धारित करते. हा व्हेब्लेनने मांडलेला विचार मानवीवर्तनाचे अध्ययन करणाऱ्या सामाजिक शास्त्रांमधून आज सर्वसामान्यत: रूढ झालेला असून मानवी वर्तनाच्या अभ्यासकांच्या अभिमुखतेत तो प्राधान्येकरून आढळतो. पण व्हेब्लेनने आपल्या विचारांचे पद्धतशीर परीक्षण करण्याचा कधीच प्रयत्न केला नाही. आपल्या विचारांचे प्रामाण्य पद्धतशीरपणे पारखून घेण्याचा जरी व्हेब्लेनने प्रयत्न केला नसला तरी आपल्या विचारांच्या समर्थनार्थ त्याने आपल्या ग्रंथांमधून जागोजाग समर्पक उदाहरणे मात्र दिली आहेत. आधुनिक समाजशास्त्रज्ञ ज्यांचा अप-कार्ये म्हणून उल्लेख करतात त्यांचा उल्लेख व्हेब्लेनने बरेचदा केला आहे. व्यावसायिक वा तांत्रिक स्थिती आणि व्यक्तींच्या विचार–सवयी यांच्यातील विसंवादित्वामुळे सामाजिक घटनांचे अप-कार्यात्मक परिणाम कसे होतात याचे त्याने विवेचन केले आहे व त्या विवेचनातच त्याने 'प्रशिक्षित अक्षमता' ह्या विशेष संज्ञेचाही उपयोग केला आहे. एखाद्या व्यवसायाचे प्रशिक्षण घेणाऱ्या व्यक्तीस इतके पद्धतशीर व शिस्तबद्ध शिक्षण देण्यात येते की जेवढ्या गोष्टी शिकवल्या असतील त्या गोष्टीं-

बाहेरची कोणतीही गोष्ट हाताळण्याची वेळ आली तर व्यक्ती त्यासाठी अक्षम किंवा असमर्थच ठरते. याचा अर्थ हाच की ज्या स्थितींची कल्पना करून व्यक्तीस शिक्षण देण्यात येते त्या स्थिती हाताळण्यापुरतेच ते शिक्षण परिणामकारक ठरते. त्या स्थितींपेक्षा वेगळी स्थिती उद्‌भवल्यास व्यक्तीस ती स्थिती हाताळता येऊ शकत नाही. कारण तिला पूर्वी मिळालेल्या शिक्षणाने व तिच्यावर झालेल्या संस्काराने तिच्या विचारपद्धतीस साचेबंदच करून टाकलेले असते.

मनुष्य कोणत्या गोष्टींचे ज्ञान करून घेऊ इच्छितो हेदेखील सामाजिकतःच निर्धारित झालेले असते. म्हणजे असे की व्यक्तींना कोणत्या गोष्टींची गोडी राहील व कोणते ज्ञान त्यांना हवेसे वाटेल हे त्यांच्या वर्ग व व्यवसाय स्थितीवरच अवलंबून असते. व्हेब्लेनचा हा सिद्धांत मार्क्सवादी विचारसरणीच्या बराच जवळ जाणारा आहे. विश्रब्ध वर्गातील व्यक्तींमध्ये प्राकृतिक शास्त्रांऐवजी अभिजात साहित्य, कायदा व राजनीतिचे अध्ययन करण्याकडे जास्त कल असलेला आढळून येतो. विश्रब्ध वर्गाच्या व्यावहारिक हितसंबंधांच्या अनुषंगानेच या कालाचे स्पष्टीकरण करता येणे शक्य आहे. कोणत्याही विषयाची अध्ययनासाठी व्यक्तींकडून होणारी निवड ही केवळ व्यक्तींच्या ज्ञानलालसेवर अवलंबून असत नाही तर व्यक्ती ज्या वर्गातील असतात त्या वर्गाचे व्यावहारिक हितसंबंधही व्यक्तींच्या निवडीवर आपला प्रभाव गाजवतातच. व्यावहारिक व भौतिक निकड हीच शास्त्रीय ज्ञानाची, शास्त्रांची व शास्त्रीय अभिवृत्तींची जननी होय व म्हणूनच औद्योगिक समाजात ज्या व्यक्तींचा व्यवसायानिमित्त औद्योगिक कलांशी प्रत्यक्ष संपर्क येतो अशाच व्यक्ती शास्त्रीय ज्ञानाची कास धरतात.

व्हेब्लेनने ज्या विविध वर्तनप्रकारांचे व विचारसवयींचे विश्लेषण केले त्या वर्तनप्रकारांच्या व विचारसवयींच्या अध्ययनात त्याचा रोख त्यांच्या अप्रकट प्रकार्यांकडेच होता हे दाखविणे विशेष कठीण नाही. प्रकट व अप्रकट प्रकार्यांच्या कल्पनेस मूर्तस्वरूप देताना मर्टनला अन्य सिद्धांतकारांप्रमाणेच व्हेब्लेनच्या विचारांनीही स्फुर्ती दिलेली आहे.

प्रकार्यवादी विश्लेषण

व्हेब्लेनने लक्षवेधी उपभोग (Conspicuous Consumption) प्रतिमानाच्या विविध अभिव्यक्त स्वरूपांचे सविस्तर विवरण केले आहे. पण असे वर्णन करताना ह्या अभिव्यक्त स्वरूपांच्या अप्रकट प्रकार्यांकडे आपले लक्ष वेधण्याचा त्याने नेहमीच कसोशीने प्रयत्न केला आहे. मोटार ही वस्तुतः एक वाहन म्हणून उपयोगी असणारी वस्तू आहे. पण हे तर मोटारीचे प्रकट प्रकार्य म्हणता येईल. प्रकाश देणे हाच मेणबत्तीचा गुणधर्म व तोच तिचा खरा उपयोग होय. पण धनलालसेने पछाडलेल्या समाजव्यवस्थेत याच गोष्टींना वेगळा अर्थ प्राप्त होत

जातो. मोटार ही केवळ एक सोयीचे वाहन राहत नाही तर ती व्यक्तींच्या प्रतिष्ठेचे गमक होऊन बसते. मोटार बाळगणे हे प्रतिष्ठा-चिन्ह बनते व मग बरेचदा व्यक्ती मोटार बाळगण्याचा केविलवाणा अट्टाहास करीत असताना आढळतात. एकदा मोटारीचे वाहन या अर्थी असणारे प्रकटकार्य गौण ठरले व प्रतिष्ठा-प्रदान करणे ह्या अप्रकट कार्यास महत्त्व प्राप्त झाले की मग ह्या बाबतीतील स्पर्धेस अंतच राहत नाही. मग केवळ मोटार असून भागत नाही तर ती कोणत्या सालची, तिचे मॉडेल कोणते इत्यादी प्रश्नांना जास्त महत्त्व प्राप्त होते. बर एकदा मोटारीवरच प्रतिष्ठा निर्धारित होऊ लागली की केवळ एक मोटार ठेवून भागेनासे होते. कुटुंबाची संपन्नताही त्या कुटुंबाजवळ असणाऱ्या मोटारींच्या संख्येच्या आधारे ठरत असते व म्हणून दोन चार मोटारी बाळगण्याची अनावश्यक हौस ही अनिवार्य बाबच होऊन बसते. मेणबत्तीच्या मंद प्रकाशात जेवणे हे मानस-मानाचे व प्रतिष्टेचे प्रतिक होऊन बसते. लोकांच्या उपभोगप्रवृत्ती व वर्तनप्रकारांचे आकलन केवळ त्या प्रवृत्ती व वर्तनप्रकारांच्या प्रकट प्रकार्यांच्या अनुषंगाने होऊ शकत नाही. काबाड-कष्ट करणाऱ्या व तरीही अर्धपोटीच राहणाऱ्या कामकऱ्यास दोन चार मोटारी बाळगण्याचा व वस्त्रप्रावरणांवर व खाद्यपेयांवर वारेमाप पैसे खर्च करण्याचा शोकही शुद्ध उधळपट्टी वाटत असली तरी विश्रब्ध वर्गातील व्यक्तींसाठी हा शौक हवापाण्याइतकाच आवश्यक होऊन बसतो व ह्याचे कारण अर्थातच उपभोग वस्तूंच्या अप्रकट प्रकार्यांमध्येच आहे. बरेच वेळा तर उपभोग-प्रतिमानांची व वर्तनाची व्यक्तीसाठी असणारी महत्ता ही त्यांच्या अप्रकट प्रकार्यामुळेच असते व हे अप्रकट प्रकार्य म्हणजे प्रतिष्ठा-प्रदान करणे हेच होय. चिनमधील मँडरीन वर्गातील व्यक्तींना तुम्ही हाताच्या बोटांची नखे का वाढवता असा प्रश्न विचारला तर 'रितीरिवाज म्हणून' असेच उत्तर आपणास मिळेल. पण लोकांच्या वर्तनाचे सूक्ष्म अवलोकन व अध्ययन करणाऱ्या अभ्यासकास ह्या सवयीत वेगळ्याच अर्थाची प्रचिती येईल. हाताच्या बोटांची नखे लांबसडक वाढविल्यास हातांनी मेहनतीचे काम होऊ शकत नाही. म्हणजे बोटाची नखे वाढवणाऱ्या व्यक्तींनी शारिरीक मेहनतीची कामे टाळावयासच हवीत. याचाच अर्थ हा की बोटाच्या नखांची लांबी ही प्रतिष्ठा-प्रतिक बनते. भारतीयांमध्ये दागदागिन्यांचा असणारा सोसही याच जातीत मोडणारा आहे.

समाजपरिवर्तनाचा सिद्धांत

व्हेब्लेनने समाजपरिवर्तनासंबंधी मांडलेला सिद्धांत हा एकार्थी मानवी इतिहासावरील तंत्रशास्त्रीय भाष्यच होय. कोणत्याही समाजाच्या संस्कृतीचे स्वरूप त्या समाजास उपलब्ध असणाऱ्या तंत्रज्ञानाच्या पातळीवरच अवलंबून असते.' गरज ही शोधांची जननी होय' ही म्हण व्हेब्लेनने उलटया स्वरूपात मांडली व हे

दाखविण्याचा प्रयत्न केला की शोध हीच गरजांची जननी होय. समाजाच्या तंत्रज्ञानात बदल झाला की ताबडतोब समाजातील कायदेव्यवस्था, नितीमत्ता, शिक्षण-व्यवस्था यांच्यातही बदल होत जातात असे त्यास निश्चितच म्हणावयाचे नव्हते. पण तंत्रज्ञानात जे बदल होतात ते पूर्वापार चालत आलेल्या व प्रस्थापित सामाजिक संस्थांसाठी आव्हानस्वरूप मात्र जरूर ठरतात. तंत्रज्ञानाच्या विकासामुळे जी परिस्थिती निर्माण होते तिचा प्रतिकार करण्यास व स्वतःचे अस्तित्व कायम टिकविण्यास प्रस्थापित संस्थाही सिद्ध होतात व मग तंत्रज्ञान व प्रस्थापित संस्था यांच्यातील संघर्षास तोंड लागते. प्रस्थापित सामाजिक संस्था ह्या गतकालीन स्थितीशी समायोजन साधण्यासाठीच निर्माण झालेल्या असतात पण तंत्रज्ञानातील परिवर्तनामुळे निर्माण होणाऱ्या वर्तमानस्थितीच्या गरजा भागविण्यास त्या असमर्थ ठरतात. साहजिकच या जीर्ण व कालबाह्य झालेल्या संस्थांचे समाजातून उच्चाटन होणेच आवश्यक असते. पण संस्थांच्या सनातन प्रकृतीमुळे प्रस्थापित संस्था व विकसनशील तंत्रज्ञान यांच्यातील संघर्ष एकदम संपत नाही. ज्यांचे हितसंबंध पूर्वापार चालत आलेल्या सामाजिक संस्थांमध्ये गुंतलेले असतात अशा व्यक्ती व वर्गांद्वारा संस्थांच्या उच्चाटनास कडवा विरोध होतो. पण प्रस्थापित सामाजिक संस्थांच्या संरक्षणासाठी हितसंबंधी वर्गांनी व हितान्वेषी विचारप्रणालींनी उभारलेली तटबंदी विकसनशील तंत्रज्ञानाच्या धडकीपुढे कोसळून पडणे अपरिहार्यच आहे. विकसनशील तंत्रज्ञान सर्व विरोध मोडून काढते व सामाजिक संस्थांना बदलत्या काळास अनुरूप असे स्वरूप देते. पण हे सर्व होण्यासाठी बराच काळ मध्ये जावा लागतो. प्रस्थापित सामाजिक संस्था व प्रगत तंत्रज्ञान यांच्यातील संघर्षाचा जोपर्यंत निर्णायक शेवट लागत नाही तोपर्यंतचा काळ हा समाजदृष्टया संस्था व तंत्रज्ञान यांच्यातील विसंवादामुळे विनाशकच ठरतो. जीर्ण समाजव्यवस्थेच्या जागी नवोदित तंत्रज्ञानास अनुरूप अशी समाजव्यवस्था येण्याचा काल हा संक्रमण काल होय व या कालातच समाजातील संघर्षांची तीव्रता शिगेस पोहचते. मार्क्सने वर्गकलहास इतिहासाची प्रेरक शक्ती मानले त्याप्रमाणे वर्गकलहास इतिहासास चालणा देणारी शक्ती मानण्याची व्हेब्लेनची तयारी नाही त्याच्यामते प्रगत व विकसनशील तंत्रज्ञान आणि प्रतिगामी संस्था यांच्यातील संघर्ष हीच इतिहासाची प्रेरक शक्ती होय. हा संघर्ष शिगेश पोहचू लागला की तो औद्योगिकताभिमूख व द्रव्याभिमुख वर्गांमधील कहलात अभिव्यक्त होईल हे व्हेब्लेनला मान्य आहे.

उत्क्रांतिवादी विचारप्रणालीचे व्हेब्लेनने समर्थनच केलेले असले तरी एक रेखिक उत्क्रांतीच्या कल्पनेस मात्र त्याचा सक्त विरोधच होता. ज्या समाजांमध्ये तंत्रज्ञानाचा विकास झालेला नाही त्यांनी तो विकास स्वतःच घडवून आणण्याची खटपट करीत बसण्या ऐवजी विकसित समाजांच्या विकसित तंत्रज्ञानाची सरळ

उसनवारी करणे हाच मार्ग व्हेब्लेनला जास्त श्रेयस्कर वाटत असल्याचे दिसते. तंत्रज्ञानाची अशी उसनवारी करताना तंत्रज्ञानाभोवती तंत्रज्ञानाचा विकास होत असताना निर्माण झालेली सांस्कृतिक वैशिष्टचेही उसनवारी करणाऱ्या समाजाने वा राष्ट्राने स्विकारण्याची काहीच आवश्यकता नसते व तंत्रज्ञानाची तशी मागणीही असत नाही. जर्मनांनी जरी ब्रिटीशांच्या यंत्रतंत्रज्ञानाची उसनवारी केली तरी तशी उसनवारी करताना जर्मनांनी ब्रिटीशांच्या यंत्रतंत्रज्ञानास अवरुद्ध करणारे काही दोष खुबीने टाळले व त्यामुळे ब्रिटीशांपासूनच घेतलेल्या यंत्रतंत्रज्ञानाच्या विकासात अल्पावधीतच जर्मनीने ब्रिटनला मागे टाकले. द्वितीय महायुद्धात जवळ-जवळ नेस्तनाबूत झालेल्या चिमुकल्या जपानने साधलेली नेत्रदीपक प्रगतीही या संदर्भात लक्षात घेता येण्यासारखी आहे.

जे राष्ट्र वा जो समाज यंत्रतंत्रज्ञानाची उसनवारी करतो त्या राष्ट्राचा वा समाजाचा विकास जरी त्यामुळे झपाट्याने होत असला तरी अशा विकासामधूनच काही गंभीर पेच प्रसंगही निर्माण होत जातात. एकतर ज्या राष्ट्राकडून अशी उसनवारी केली जाते ते राष्ट्रच कालांतराने स्पर्धेत मागे पडण्याची भिती असते. पश्चिम जर्मनी, अमेरीका व जपान यांच्यातील स्पर्धेचा विचार केल्यास वरील विधानाचे महत्त्व लक्षात येऊ शकेल. व्हेब्लेनच्या मते प्रगट राष्ट्रांना भेडसाविणारी ही भिती म्हणजे त्यांनी अगोदर प्रगती साधुन घेतल्याबद्दल त्यांना द्यावी लागणारी किंमतच आहे.

यंत्रतंत्रज्ञानाची प्रकृतीच परिवर्तनाभिमुख आहे. सुधारणा, शोध, विस्तृती-करण, विशेषीकरण, हे सर्व यंत्रतंत्रज्ञानाचे स्थायी गुणधर्म आहेत. त्यामुळे आज अद्यावत वाटणारे यंत्र उद्या कालबाह्य व निरुपयोगीच ठरण्याची शक्यता असते. यंत्रतंत्रज्ञानाच्या अशा घोडदौडीमुळे कालबाह्य व निरुपयोगी ठरणाऱ्या यंत्रा-वजारांचा व ज्ञानाचा पसारा वाढत असला तरी त्या यंत्रावजारांचा पूर्ण त्याग करण्याची वृत्ती मानवात आढळत नाही. जूने ते सोने या न्यायाने वा अन्य कारणा-मुळे मनुष्य जुन्या तंत्रप्रथांना व यंत्रांनाच चिटकून राहतो. मानवाच्या या वृत्तीचे निदर्शक म्हणून व्हेब्लेनने ब्रिटनमधील रेल्वेमार्गाचे उदाहरण दिले आहे. रेल्वेमार्ग बांधण्यात आले त्यावेळी त्यांच्यातील गेज बरेच कमी ठेवण्यात आले. कालांतराने नॅरोगेज मार्गाऐवजी ब्रॉड गेज मार्गच अस्तित्वात यावयास हवे होते व समाज-दृष्टया ते उपकारही ठरले असते. पण रेल्वेची सुत्रे हलविणाऱ्यांच्या हितसंबंधांमुळे ही आवश्यक सुधारणा होऊ शकली नाही. परिणामतः औद्योगिक प्रगतीच्या स्पर्धेत ब्रिटनची पिछेहाट होण्यास सुरुवात झाली. ब्रिटनसंबंधीचा हा अभिप्राय व्हेब्लेनने ज्यावेळी व्यक्त केला त्यावेळी इंग्लंडचा पंतप्रधान लॉइडजॉर्ज होता व जर्मनीत कैसर घराण्याचे राज्य चालू होते. आज ब्रिटनची सूत्रे हीथ यांच्या हाती आहेत व

पश्चिम जर्मनीचा सूत्रधार आहे विली ब्रॉन्ट पण आजही व्हेब्लेनच्या अभिप्रायातील यथार्थता यत्किचीतही कमी झालेली नाही. चिमुकल्या जपानने साधलेली नेत्रदीपक प्रगती ही व्हेब्लेनच्या दूरदृष्टींचा आणखी एक पुरावाच आहे.

समाजशास्त्रीय विचारांमध्ये व्हेब्लेनचे काय योगदान आहे याचे कोझरने केलेले विवेचन समर्पक आहे. कोझरने म्हटल्याप्रमाणे व्हेब्लेनच्या समाजशास्त्रीय चिंतनातील बराचसा भाग चिरंतनपणे समाजशास्त्रात राहणार आहे. अप्रकट प्रकार्यांचा त्याने घेतलेला शोध, इतिहासाचे त्याने केलेले तंत्रशास्त्रीय निर्वचन व तंत्रविकास आणि संस्था यांच्यात आढळणारी तफावत या काही त्याने समाजशास्त्रास दिलेल्या प्रमुख देणग्या आहेत. आधुनिकीकरणाच्या अभ्यासकांना व्हेब्लेनने मांडलेल्या 'उधारीचे फायदे' व 'नेतृत्वाचे तोटे' यासारख्या कल्पना उपयुक्त व मार्गदर्शक ठरण्यासारख्या आहेत.

△ △

मराठी ग्रंथ संग्रहालय ठाणे
निबंध

संदर्भ-ग्रंथ सूची

1 *Aron, Raymond* – Main Currents in Sociological Thought (Vol. I) Weidenfeld and Nicolson

2 *Aron, Raymond* – Main Currents in Sociological Thought (Vol. II) Weidenfeld and Nicolson

3 *Bogardus, E.* – Development of Sociological Thought

4 *Bendix, R.* – Max Weber : An Intellectual Portrait – Methuen (University Paperbacks)

5 *Barnes, H. E.* – An Introduction to the History of Sociology (University of Chicago Press)

6 *Coser, L. A.* – The Masters of Sociological Thought (Ideas in Historical and Social Context)

7 *Cohen, Percy S.* – Modern Social Theory. (Heinemann)

8 *Coser, L. A.* – George Simmel

9 *Durkheim, E.* – The Rules of Sociological Method – Free Press

10 *Durkheim, E.* – The Division of Labour in Society (Tr. G. Simpson) Free Press

11 *Durkheim, E.* – The Elementary Forms of the Religious Life – Allen and Unwin

12 *Fletcher, R.* – The Making of Sociology Vol. I Michael Joseph

13 *Fletcher, R.* – The Making of Sociology Vol. II – Michael Joseph

14 *Ellwood, C. A.* – The History of Social Philosophy

15 *Giddens, A.* – Capitalism and Modern Social Theory

16 *T. B. Bottomore and M. Rubel* – Karl Marx–Selected Writings in Sociology and Social Philosophy– Penguin Books

17 *Avineri, S.* – The Social and Political Thought of Karl Marx

18 *Marx, Karl* – Economic and Philosophical Manuscripts of 1844–Lawrence and Wishart

19 *Marx, Karl* – Wage-labour and Capital Tr. by J. L. Joynes 1885

20 *Marx, Karl* – A Contribution to the Critique of Political Economy–Tr. by N. I. Stone, 1909

21 *Marx, Karl* – Capital, London Wm. Gaisher Also Everyman's Edition

22 *Merton, R. K.* – Social Theory and Social Structure – Free Press

23 *Nisbet, Robert* – The Sociological Traditon, Basic Books; Heinemann

24 *Nisbet, Robert* – Emile Durkheim

25 *Parsons, Talcott* – The Structure of Social Action McGraw Hill. Free Press (Paper) 1968

26 *Popper, Karl R.* – Open Society and its Enemies (2 Vols) Routledge and Kegan Paul

27 *Samuelson, K.* – Religion and Economic Action Tr. by E. Geoffrey French in 1961

(Stockholm : Scandinavian University Books 1957)

28 *Sorokin, P.* – Contemporary Sociological Theories (Harper) New York

29 *Spencer & Herbert (1893)* – Principles of Sociology, (Williams and Norgate)

30 *Mitchell, D.* – Hundred Years of Sociology

31 *Timasheff, N. S.* – Sociological Theory – Its Nature and Growth (Random House N. Y.)

32 *Ward, L. F.* – Pure Sociology Macmillan N. Y. (2nd edition)

33 *Weber, M.* – The Protestent Ethic and the Spirit of Capitalism

34 *Wright Mills, C.* – The Sociological Imagination (Oxford University Press, New York)

35 *Zeitlin I. M.* – Ideology and the Development of Sociological Theory (PrenticeHall Sociology Series)

नाम-सूची

१ अॅरॉन, रेमंड
२ अॅव्हिनरी
३ आइनस्टाइन, अल्बर्ट
४ ऑगवर्न
५ ओवेन, रॉबर्ट
६ इमर्सन
७ इलीयट, जॉर्ज
८ एडगर
९ एलसन
१० एंजल्स, फ्रेडरीक
११ कॅबेट
१२ कान्ट, इमॅन्युएल
१३ क्लार्क, जॉन बेट्स
१४ काँत, ऑगस्त
१५ कॉंडर्से
१६ कॉटरेल
१७ किन्स
१८ क्वीन, स्टुअर्ट
१९ कुली, चार्लस् एच्.
२० कौटस्की, कार्ल
२१ गटे
२२ गम्प्लोविझ, लुडविग
२३ गिडींग्ज, एफ्. एच्.
२४ गिडीन्स, अँथनी
२५ चेस, स्टुअर्ट
२६ जेम्स, विल्यम
२७ झेटलीन, आर्यव्हिग
२८ झेलर
२९ थॉमस, डब्ल्यु. आय.
३० थॉम्पसन, जे. ए.
३१ थ्रॅशर
३२ दरखीम, एमिल
३३ नो
३४ नोव्हिकॉव्ह
३५ नित्शे, फ्रेडरीक
३६ नीस, कार्ल
३७ निस्बेत, रॉबर्ट
३८ टर्गोट
३९ टार्ड
४० टायलर, इ. बी.
४१ टॉऊने
४२ टिमॅशॅफ, एन्. एस्.
४३ टोनी, फर्डीनांड
४४ डॅव्हेनपोर्ट
४५ डार्विन, चार्लस्
४६ ड्रायसन
४७ डिग्रीफ
४८ डिल्थी
४९ ड्युई, जॉन
५० डेकार्ट

५१ डोलार्ड, जॉन
५२ पॅरेतो, विल्फ्रेडो
५३ पारसन्स, टालकॉट
५४ प्राऊधाँ
५५ पार्क, रॉबर्ट, एझ्रा
५६ पॉपर, कार्ल
५७ पिअर्सन, चार्लस्. सॉंडर्स
५८ फ्राइड, सिगमंड
५९ फॉरिअर
६० फ्रँकलीन, बेंजामिन
६१ फ्युरबॉख
६२ फील्ड
६३ फेरीस, रॉबर्ट
६४ फ्लेचर, रोनाल्ड
६५ फ्रॅन्झीयर, इ. एफ.
६६ बॅक्स्टर, रिचर्ड
६७ ब्लॅंक
६८ ब्रॅडले
६९ बर्जेस
७० बार्न्स, एच्. ई.
७१ बाल्डविन, जेम्स
७२ बॉटमोर
७३ बुसे
७४ बुकानिन
७५ ब्रुनो, बोट
७६ बेलामी
७७ बेकन, फ्रॅन्सीस
७८ बेनटानी
७९ ब्रेनटॅनो
८० ब्यु्स्टर, सर डेव्हिड
८१ बोनाल्ड
८२ बोआ, फ्रॅन्झ
८३ मर्टन, रॉबर्ट के.
८४ मॅकआयव्हर
८५ मॅकेन
८६ मॅकलेनान
८७ मॅकेन्झी
८८ मॅक्स स्टिर्नर
८९ मॅसीन, कॅरोलीन
९० मॅलीनोवास्की
९१ मॉर्गन
९२ माल्थस
९३ मॉमसेन
९४ मॉवरेर, इ.
९५ मार्शल
९६ मॉस, मार्सेल
९७ मॉंटेस्क्यु
९८ मार्क्स, कार्ल
९९ मिचेल
१०० मीड
१०१ मिल् जे. एस्.
१०२ मुसोलिनी
१०३ मेन् सर हेन्री
१०४ मॅंजर
१०५ मॅंत्र
१०६ मोस्का
१०७ रॅडक्लीफ ब्राऊन
१०८ रॅटझेनहॉपर
१०९ रॉसी
११० रिकर्ट
१११ रिकार्डो
११२ रीड, थॉमस
११३ रुसो
११४ रुटेनबर्ग
११५ रुबेल
११६ रेन्टर, इ.
११७ रेडफिल्ड, रॉबर्ट
११८ रेकलेस, डब्ल्यु. सी.

११९ रोशर, विल्हेम
१२० रोल्फ, एलीन
१२१ लॅझारस
१२२ लॅझारसफिल्ड, पॉल
१२३ लॅसलँड
१२४ लाएल
१२५ लींड, आर्. एस्.
१२६ लीलीनफिल्ड
१२७ लीबॉक
१२८ लुइस् जॉर्ज
१२९ लोएब, जेम्स
१३० वॅगनर
१३१ वॅलेस, ग्रॅहम
१३२ वॉर्ड, लेस्टर एफ्.
१३३ वॉकर, डब्ल्यु.
१३४ विडलबँड
१३५ विर्थ, लुइस्
१३६ वुन्ड
१३७ वेबर, मॅक्स
१३८ वेस्टरमार्क
१३९ शॅफेल
१४० शॉ, क्लिफर्ड
१४१ शिलर
१४२ शेरमन
१४३ शोपेनहार
१४४ श्मोलर
१४५ समनर, डब्ल्यु. जी.
१४६ सॅव्हिग्नी
१४७ स्मॉल, ए. डब्ल्यु.
१४८ स्टॉफर
१४९ सिबेल
१५० सिमेल, जॉर्ज
१५१ स्मिथ, अ‍ॅडम
१५२ सिसीरो
१५३ सॅम्युएलसन, कुर्ट
१५४ स्मिथ, डब्ल्यु. आर.
१५५ से. जे. बी.
१५६ सेंट सिमाँ, हेन्री
१५७ स्पेन्सर, हर्बर्ट
१५८ स्पेंग्लर, एडवर्ड
१५९ स्पिनोझा
१६० स्टेअंथल
१६१ सोरोकिन, पिट्रीम
१६२ सोम्बर्ट
१६३ हक्सले, थॉमस
१६४ हॉब्ज
१६५ हॉलर
१६६ हार्वे
१६७ व्हॉन, विज
१६८ व्हॉन बेअर
१६९ हेगेल
१७० व्हेब्लेन
१७१ ह्युम
१७२ ह्युजस्. इ. सी.

शब्द-सूची

अ

१	अवस्था	Stage
२	अमूर्त	Abstract
३	अधिक्रम	Heirarchy
४	अभिमुखता	Orientation
५	अभिनिवेश	
६	अविरत	Continuous
७	अवबोध	Perception
८	अधिष्ठान	Basis
९	अभिजात	Classical
१०	अरिष्ट	Crisis
११	अराजक	Anarchy
१२	अंतर्ज्ञान	Emphatic understanding
१३	अनुभूती	Experience
१४	अभिवृत्ती	Attitude
१५	अंतर्दृष्टी	Insight
१६	अध्यासन	Chair
१७	अवशिष्ट	Residue
१८	अभिग्रह	Bias
१९	अनुसरण	Conformity
२०	अनुभववाद	Empiricism
२१	अन्योन्यपोषण	Symbiosis
२२	अप्रमाण	Invalid
२३	अप्रमाणता	Invalidity
२४	अग्रक्रम	Priority

२५	अनंत	Infinite
२६	अन्योन्याश्रितता	Inter dependence
२७	अनुभवविश्व	Empirical world
२८	अतिरिक्त उत्पादन	Over production
२९	अपसमायोजन	Maladaptation
३०	अप्रकट प्रकार्य	Latent function
३१	अनाधिक्षेप	Non- interference
३२	अधिपतित्व	Headship
३३	अभिजात अर्थशास्त्रज्ञ	Classical Economists
३४	अभिजात अर्थशास्त्र	Classical Economics
३५	अप प्रकार्य	Dysfunction
३६	अमानवीकरण	Dehumanization
३७	अमूर्तीकरण	Abstraction
३८	अपसामान्य	Abnormal
३९	अधिसंरचना	Super- structure
४०	अल्पसंख्य समूह	Minority group
४१	अधिकार (नागरी)	Civil rights
४२	अपेक्षात्मक सामाजीकरण पूर्वापेक्षित सामाजीकरण	Anticipatory socialization
४३	अक्षमता (प्रशिक्षित)	Trained incapacity
४४	अंतर्गट	Ingroup
४५	अस्मिता (व्यक्तीची)	Individuality

आ

४६	आक्षेपार्ह	Objectionable
४७	आत्मकेन्द्रित	Egoistic
४८	आत्मतत्त्व	Spirit
४९	आदर्शवाद	Idealism
५०	आशावाद	Optimisum
५१	आदिवासी	Primitive
५२	आत्महत्या	Suicide
५३	आत्मवाद	Animism
५४	आज्ञाधारकत्व	Obedience
५५	आधुनिकीकरण	Modernization

५६	आप्रवासी वा आगत गट	Immigrant group
५७	आंधळी प्रक्रिया	Blind process
५८	आशय	Content
५९	आत्मनिष्ठ	Subjective
६०	आदिमसाम्यवाद	Primitive communism
६१	आध्यात्मिक	Spiritual
६२	आर्थिक संकट	Economic crisis

इ

६३	इच्छाशक्ती	Will
६४	इहलोकाभिमुख	Worldly
६५	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान	Philosophy of History
६६	इतिहासाचे भौतिक तत्त्वज्ञान	Materialist philosophy of History

उ

६७	उत्क्रांती	Evolution
६८	उद्योगपती	Industrialists
६९	उदात्त	Sublime
७०	उत्क्रांतिवाद	Evolutionism
७१	उतारा, परिच्छेद	Paragraph
७२	उत्क्रांतिनियम	Law of evolution
७३	उत्पादन साधने	Means of production
७४	उद्योगप्रधान समाज	Industrial society
७५	उत्स्फूर्त	Spontaneous
७६	उगमस्रोत	Source
७७	उपयुक्ततावाद	Utilitirianism
७८	उद्दिष्टाभिमुख तर्कसंगत क्रिया	Zweckrational
७९	उत्तरदायित्व	Responsibility
८०	उपकल्पना	Hypothesis
८१	उत्क्रांती, (एकरेषीय)	Unilinear Evolution
८२	उत्क्रांती (बहुरेषीय)	Multilinear Evolution
८३	उत्पत्ती	Genesis
८४	उद्देशविधी	Telesis

८५	उदात्तीकरण	Sublimation
८६	उदारमतवाद	Liberalism
८७	उभयवृत्ती	Ambivalence
८८	उत्थलांतरण	Emmigration
८९	उपयुक्ततावादी	Utilitarian
९०	उपयोजित समाजशास्त्र	Applied sociology

ए

९१	एकात्मता	Solidarity
९२	एकात्मीकरण	Integration
९३	एकक	Unit
९४	एकरूपता	Uniformity

ऐ

९५	ऐतिहासिक पद्धत	Historical method
९६	ऐतिहासिक अवस्था	Historical phase
९७	ऐहिक सत्ता	Temporal power
९८	ऐतिहासिक भौतिकवाद	Historical materialism
९९	ऐतिहासिक समाजशास्त्र	Historical Sociology
१००	ऐतिहासिकता	Historicity

औ

१०१	औद्योगिक	Industrial
१०२	औद्योगिक कामगार	Industrial protelarait
१०३	औपचारिक संघटना	Formal organization
१०४	औद्योगिक मजुरी	Industrial employment

क

१०५	कनिष्ठ मध्यम	Lower middle
१०६	करारप्रधान समाज	Contractual society
१०७	कर्मकांडवाद	Ritualism
१०८	क्रमबद्धता	Order
१०९	क्रम	Sequence
११०	कर्मजीवन	Career
१११	कल्याणकारी राज्य	Welfare State

का

११२	कालबाह्य	Obsolete
११३	क्रांतिकारक वर्ग	Revolutionary Class
११४	कारणनिर्वाचन	Causal interpretation
११५	कार्यकारण भाव	Causality
११६	कारणसंबंध	Causal relation
११७	कारणात्मक स्पष्टीकरण	Causal explanation
११८	कायदाधिष्ठित प्रभुत्व	Legal domination
११९	कारागिरी	Workmanship
१२०	कामप्रवृत्ती	Sex instinct
१२१	क्रांतीचे गतिविज्ञान	Dynamics of revolution

कु

१२२	कुलदेवक	Clan totem
१२३	कुलदेवक वाद	Totemism
१२४	कृती	Construct

ग

१२५	गतिशास्त्र	Kinetics
१२६	गृहीत प्रमेय	Postulate
१२७	गोचर शास्त्र	Phenomenology

घ

१२८	घनत्व	Density
१२९	घटकतत्त्व	Element
१३०	घटना	Phenomenon, Phenomena (p)
१३१	नैतिक घनत्व	Moral density

च

१३२	चल	Variable

ज

१३३	जटिल	Complex
१३४	जटिल समाज	Compound Society
१३५	जहाल	Radical

जा

१३६ जाणीव — Consciousness

जी

१३७ जीववादी सिद्धांत — Organismic theory
१३८ जीवोत्पत्ती — Biogeny

जै

१३९ जैविक ऐक्यभाव — Organic Solidarity

त

१४० तणाव — Tensions
१४१ तंत्रविद्या — Technology
१४२ तत्त्वशास्त्र — Metaphysics
१४३ तत्त्वशास्त्रीय — Metaphysical

ता

१४४ तांत्रिक नियतिवाद — Technological determinism
१४५ तांत्रिकीय निर्णायकवाद — Technological determinism

तु

१४६ तुलनात्मक पद्धती — Comparative method

तौ

१४७ तौलनिक अध्ययन — Comparative study

द

१४८ दर्जा — Status
१४९ द्वंद्वात्मक दृष्टिकोन — Dialectic approach

द्वि

१५० द्विधावृत्ती — Ambivalent attitude

दै

१५१ द्वैत — Dualism
१५२ दैवी गुणाधिष्ठित प्रभुत्व — Charismatic domination
१५३ दृष्टिकोन — Point of view

ध

१५४	धनसत्ता	Money power
१५५	धर्मनिरपेक्षता	Secularism
१५६	धर्मशास्त्रीय	Theological
१५७	धर्माचे समाजशास्त्र	Sociology of Religion
१५८	धर्मशास्त्र	Theology

धा

१५९	धार्मिक विचार प्रणाली	Religious ideology

धो

१६०	धोरण	Policy

न

१६१	नवसमाज	New Social order
१६२	नवप्रवर्तन	Innovation
१६३	नकारात्मक	Negative
१६४	नकारात्मक-टीकात्मक	Negative critical

ना

१६५	नागरी अधिकार	Civil rights
१६६	नागरी समाजशास्त्र	Urban sociology
१६७	नागरी समूह	Urban community

नि

१६८	निकष	Criterion
१६९	नियम	Determinate
१७०	निर्णायक	Crucial
१७१	निरीक्षण	Observation
१७२	नियंत्रण	Control
१७३	निसर्गवाद	Naturism
१७४	निगमनपद्धती	Deductive method
१७५	नियतिवाद, आर्थिक	Economic determinism
१७६	नीतीचे समाजशास्त्र	Sociology of Morals
१७७	निर्वचनात्मक आकलन	Interpretative understanding

नै

१७८	नैसर्गिक अधिकार	Natural rights
१७९	नैतिक अधिकार	Moral authority
१८०	नैसर्गिक निवड	Natural selection
१८१	नैतिक तटस्थता	Elthical neutrality
१८२	नैतिक घटना	Moral phenomena
१८३	नैतिक अधिष्ठान	Moral basis
१८४	नैसर्गिक व्यवस्था	Natural order

नो

१८५	नोकरशाही संरचना	Bureaucratic structure
१८६	नोकरशाही संघटना	Bureaucratic or ganization

प

१८७	पद	Position, office
१८८	पंथ	Sect
१८९	पर्याप्तकारण	Adequate causation
१९०	परंपरात्मक क्रिया	Traditional action
१९१	परिग्रही	Acquisitive
१९२	परंपरा	Tradition
१९३	परंपराधिष्ठित प्रभुत्व	Traditional domination
१९४	पर्याप्त	Adequate
१९५	परात्मता	Alienation
१९६	परार्थवादी	Altruistic
१९७	पद्धतिशास्त्र	Methodology
१९८	परीक्षण	Review
१९९	पवित्रा	Stand, stance
२००	पवित्र व लौकिक	Sacred and profane
२०१	परिवर्तन क्रम	Scquence of change
२०२	परस्परावलंबित्व	Interdependence
२०३	परिस्थितीशास्त्र	Ecology
२०४	परिस्थितिशास्त्रीय	Ecological
२०५	परात्म श्रम	Alienated labour
२०६	प्रक्रिया	Process

२०७	प्रत्यक्षवाद	Positive philosophy
२०८	प्रत्यक्षानुसारी तत्त्वज्ञान	Positivism
२०९	प्रकार्यात्मक सुसंवादीत्व	Functional coherence

पा

२१०	पाखंडी	Atheist
२११	पार्श्वभूमी	Back ground
२१२	पारंपरिकमूल्ये	Traditional values

पू

२१३	पुनर्रचना	Reconstruction
२१४	पुनर्संघटना	Reorganizatoin
२१५	पूर्वनिर्धारित	Predetermined
२१६	पूर्वजोपासना	Ancestor worship
२१७	पृथक्ता	Segregation

प्र

२१८	प्रणेता	Founder
२१९	प्रगती	Progress
२२०	प्रतिपादन	Exposition
२२१	प्रबोधन	Enlightenment
२२२	प्रकार्य	Function
२२३	प्रथा	Custom
२२४	प्रतिगामी	Reactionary
२२५	प्रत्यय	Experience
२२६	प्रभूत्व	Domination
२२७	प्रभूत्व प्रकार	Types or domination
२२८	प्रतिकृती	Models
२२९	प्रसरण	Variance
२३०	प्रतीक	Symbol
२३१	प्रतीकात्मक	Symbolic
२३२	प्रतीकवाद	Symbolism
२३३	प्रतीकात्मक वर्तन	Symbolic behaviour
२३४	प्रयोजनी प्रक्रिया	Telic process
२३५	प्रभावी गुणविशेष	Dominant trait

२३६	प्रवाह, ओघ, कल	Transition
२३७	प्रकार व्यवस्था	Typology
२३८	प्रमाणक व्यवस्था	Normative order
२३९	प्रतिबिंबितस्व	Looking glass self,
२४०	प्रकट प्रकार्य	Manifest function
२४१	प्रशिक्षित अक्षमता	Trained incapacity
२४२	प्रॉटेस्टंट आचारशास्त्र	Protestent Ethic
२४३	प्रत्यक्षानुसारी विज्ञान	Positive science
२४४	प्रत्यक्षवादी, शास्त्रीय	Positive
२४५	प्रकार्यवाद	Functionalism
२४६	प्रमाणक सिद्धान्त	Normative doctrine
२४७	प्रतिमानित	Patterned
२४८	प्रमाणक	Norm
२४९	प्रमाणकशून्यता	Anomie

प्रा

२५०	प्रामाण्य	Validity
२५१	प्राथमिक गट	Primary group

ब

२५२	बल	Force
२५३	बंधुत्व	Fraternity
२५४	बदलक्षम	Modifiable
२५५	बहुशाखीय	Multilinear
२५६	बंध, प्रतिमान	Pattern
२५७	ब्रह्मांडोत्पती	Cosmogeny

बा

२५८	बाजार	Market
२५९	बाजाराभिमुख	Market oriented
२६०	बालगुन्हेगारी	Delinquency

बु

२६१	बुद्धी	Reason
२६२	बुद्धिप्रामाण्यवाद	Rationalism

बौ

२६३	बौद्धिक पार्श्वभूमी	Intellectual context
२६४	बौद्धिक विकासाचा सिद्धान्त	Law of three stages

म

२६५	मध्यस्थ	Intermediary
२६६	मनोरचिते	Mental constructs
२६७	मजुरी	Wage
२६८	मजुरी (औद्योगिक)	Industrial employment
२६९	मनोविकृतिशास्त्र	Psychopathology

मा

२७०	मालमत्ता	Property
२७१	मानवता	Humanity
२७२	मानववंशशास्त्र	Ethnography
२७३	मांत्रिक सामर्थ्य	Magical power
२७४	मानवतावाद	Humanism

मू

२७५	मूल्ये	Values
२७६	मुक्तस्पर्धा	Laise Faire
२७७	मूलभूत	Basic
२७८	मूस	Mould
२७९	मूल्यमापन	Evaluation
२८०	मूर्तकरण	Reification
२८१	मूल्यसिद्धान्त	Theory of value
२८२	मूल्याभिमुखता	Value orientation
२८३	मूल्यानिर्वाचन	Value interpretation
२८४	मूल्याभिप्राय	Value judgement
२८५	मूल्याभिमुख तर्कसंगत क्रिया	Wertrational
२८६	मूल्यव्यवस्था	Value system
२८७	मूळ प्रवृत्ती	Instincts

मि

२८८	मिश्रसमाज	Compound society

मो

२८९ मोल मजुरी — Pecuniary employment

मौ

२९० मौलिक — Basic

भ्र

२९१ भ्रम — Derivations

भा

२९२ भावना — Sentiment
२९३ भाषाशास्त्र — Linquistics
२९४ भावप्रदर्शनप्रवृत्ती — Expressionism

भू

२९५ भूमिका — Role
२९६ भूमिका सिद्धान्त — Role theory
२९७ भूमिका विश्लेषण — Role analysis

भो

२९८ भौतिकवाद — Materialism
२९९ भौतिकशास्त्रे — Physical sciences

य

३०० व्यष्टि — Individual
३०१ व्यष्टि अध्ययन — Case Work
३०२ व्यवस्थापन — Management
३०३ व्यवस्थापक वर्ग — Management class
३०४ व्यक्तिची अस्मिता — Individuality
३०५ व्यक्तिवादी — Individualist
३०६ व्यक्तिवाद — Individualism
३०७ व्यक्तिबाह्यता — Exteriority
३०८ व्यक्ती अध्ययन — Case work

या

३०९ यांत्रिक सादृश्य — Mechanical Analogy
३१० यांत्रिक ऐक्यभाव — Organic solidarity
३११ न्याय्यता — Legitimacy
३१२ न्याय्य — Legitimate
३१३ व्यावहारिक — Practical

यो

३१४	योगदान	Contribution
३१५	योग्यतमांचे अस्तित्व	Survival of the fettest

र

३१६	राजकीय तत्त्वज्ञान	Political philosophy
३१७	राजकीय समाजशास्त्र	political Sociology
३१८	रोमहर्षक	Thrilling
३१९	रेंटियर्स	Rentiers
३२०	रूढी	Moves

ल

३२१	लवचिक	Flexible
३२२	लक्षण	Trait

लो

३२३	लोकसमूह	Community
३२४	लोकाचार	Folkways
३२५	लोकभ्रम	Superstition
३२६	लोकसंख्येची घनता	Density of Population

व

३२७	वर्जन	Taboo
३२८	वर्गीकरण	Classification
३२९	वर्गसंघर्ष	Class Struggle
३३०	वर्तनवाद	Behaviourism
३३१	वर्गविहीन समाज	Classless Society
३३२	वर्गीय समाज	Class Society
३३३	वस्तुविनिमय	Barter
३३४	वर्ग अभिवृत्ती	Class attitude
३३५	वर्गीयपूर्व ग्रह	Class Prejudice
३३६	वर श्रेणीकरण	Super ordination
३३७	वस्तू दैवतवाद	Fetishism
३३८	वसाहतवाद	Collonialism

वि

३३९	विधायक	Constructive
३४०	विचारवंत	Thinker

३४१	विचार संप्रदाय	School of thought
३४२	विश्लेषणात्मक	Analytical
३४३	विषयसूत्र	Theme
३४४	विजातीयत्व	Heterogeneity
३४५	विभेदीकरण	Differentiation
३४६	विश्वस्त	Trustee
३४७	विश्व	Universe
३४८	विमोचन	Emanicipation
३४९	विभूतीमत्व	Charisma
३५०	विशिष्टत्व प्रधान पद्धती	Particularizing method
३५१	विक्रीकला	Salesmanship
३५२	विचलन	Variation
३५३	विशेषाधिकार वंचित	Under privileged
३५४	विरोधाभास	Paradox
३५५	विचार प्रणाली	Doctrine
३५६	विकास क्रम	Development Sequence

वे

३५७	वैधता	Legality
३५८	वेठबिगारीश्रम	Forced labour

वै

३५९	वैरयुक्त संबंध	Antagonistic relations

श

३६०	शमनात्मक	Restitutive

शा

३६१	शास्त्रशुद्ध	Scientific
३६२	शास्त्राभासी	Psuedo scientific

शि

३६३	शिष्टजन	Elite
३६४	शिष्टजनाभिसरण सिद्धान्त	Theory of the Cireulation of Elite
३६५	शिकावू उमेदवार	Apprentice

शु

३६६ शुद्धसमाजशास्त्र Pure Sociology

शो

३६७ शोकांतिका Tragedy

शै

३६८ शैली Style

३६९ शैलीकरण Stylization

स

३७० समष्टि Group

३७१ समन्वय Co-ordination Synthesis

३७२ सनातनत्व Conservatism

३७३ संघटक Enterprenress

३७४ संक्रमण Change

३७५ संन्यस्तवृत्ती Asceticism

३७६ सरंजामशाही Pendalism

३७७ संकल्पना Concept

३७८ सर्वसामान्य General

३७९ संज्ञा Term, concept

३८० समकालीन Contemporary

३८१ समग्रता Totality

३८२ समान संरचना Social Structure

३८३ समाजवाद Socialism

३८४ संवेग Impulse

३८५ संस्कृती Culture

३८६ समपंक Appropriate

३८७ संदिग्ध Siffuse

३८८ सचिव Secretary

३८९ समीक्षण Criticism

३९० संदर्भ Context

३९१ संक्रमण न्याय law of change

३९२ समायोजन Adaptation

३९३ समाज (मिश्र) Compound Society

३९४	सजातीयत्व	Homogeneity
३९५	संस्था	Institution
३९६	संपर्क	Contact
३९७	सभ्यसमाज	Civilized society
३९८	संघवाद	Agelicism
३९९	सहानुगामी विचलन	Comomittant Variation
४००	सर्वंकषवाद	Totalitarianism
४०१	संख्याकरण	Quantification
४०२	संयुक्तिक	Rational
४०३	संभाव्यतावादी	Probabilistic
४०४	संवेगात्मक क्रिया	Affective or emotional action
४०५	सत्तेची न्याय्यता	Legitimacy of power
४०६	संस्थाकरण	Institutionalization
४०७	समाजव्यवस्था	Social system
४०८	समायोजन	Adaptation
४०९	सन्तुलन	Equilibrium
४१०	समाजनियंत्रण यंत्रणा	Mechanisms of social control
४११	समाजोत्पत्ती	Sociogeny
४१२	सहवासासक्ती	Sociogenic
४१३	संज्ञापन	Communiction
४१४	सम्मुखीसंबंध	Face to face relation
४१५	समाज	Gesellschaft
४१६	संख्यात्मक	Quantitative
४१७	सत्ता सन्तुलन	Balance of power
४१८	संघर्ष	Conflict
४२०	सकारात्मक	Positive
४२१	संचय	Accumulation
४२२	संरोध	Constraint
४२३	समन्वय, संश्लेषण	Synthesis
४२४	सहानुभूतियुक्त आकलन	Sympathetic understanding
४२५	समन्वयात्मक	Synthetic
४२६	सुसंगती	Coherence
४२७	समूह प्रवृत्ती	Persistence of aggregates
४२८	समाजशास्त्रीय दृष्टिकोन	Sociological approach

४२९	समाजशास्त्रीय अन्वेषण	Sociological investigation
४३०	समाजशास्त्रीय विचार	Sociological thought
४३१	समाजशास्त्रीय सिद्धान्त	Sociological theory
४३२	संरक्षण यंत्रणा	Defence machanism
४३३	संदर्भ समूह, संदर्भ गट	Reference group
४३४	संदर्भ गट सिद्धान्त	Reference group theory
४३५	सरंजामदार	Feudal lord
४३६	सरंजामदारी उत्पादन पद्धती	Feudal mode of production
४३७	सहकार्य	Co-operation
४३८	सरल सहकार्य	Simple co-operation
४३९	संरचनात्मक प्रकार्यात्मक विश्लेषण	Structural fanctional analysis
४४०	समाजशास्त्रीय परंपरा	Structural tradition
४४१	संख्यात्मक परिवर्तन	Quantitative, change
४४२	संतुलीकरण	Equlibration
४४३	संदिग्धता	Ambiguity
४४४	समूहवाद	Collectiuism
४४५	संघवाद	Agelicism
४४६	संवेग	Impulse
४४७	संपदा	Achievement
४४८	सभ्यता	Civilization
४४९	समाजाचे मानसशास्त्रीय पैलू	Psychological aspects of society
४५०	समाजशास्त्रीय दृष्टिकोन	Sociological perspective
४५१	समाज वर्गीकरण	Classification of societies

सा

४५२	सामाजिक वास्तविकता	Social reality
४५३	सामाजिक प्रक्रिया	Social process
४५४	सापेक्ष समानता	Relative equality
४५५	सामाजिक पदार्थविज्ञान	Social physics
४५६	साधर्म्य	Homogeneity
४५७	सामाजिक तथ्ये	Social facts
४५८	सामाजिक मिती	Social Dimension
४५९	साम्यवाद	Communism

४६०	सामाजिक वास्तवता सामाजिक वास्तविकता	Social reality
४६१	सामाजिक विकृती	Social pathology
४६२	सामान्यीकरण प्रधान पद्धती	Generalizing method
४६३	सामाजिक स्तरीकरण	Social strectification
४६४	सामाजिक क्रिया	Social action
४६५	सांख्यिकी	Statistical
४६६	सापेक्ष वंचितावस्था	Relative deprivation
४६७	सांस्कृतिक क्षेत्र	Culture area
४६८	सामाजिक नियंत्रण	Social control
४६९	सात्मीकरण	Assimitation
४७०	सामाजिक दूरत्व	Social distance
४७१	सामाजिक मर्यादांचे नियम	Laws of social limitation
४७२	सामाजिक समुच्चय	Social composition
४७३	सामाजिक मंडळ	Social composition
४७४	सामाजिक सर्वेक्षण	Social survey
४७५	साधन स्वरूप संबंध	Instrumental relation
४७६	सामाजिक प्रकार	Social types
४७७	सामूहिक मालमत्ता	Collective property
४७८	सामूहिक संघटन	Community organization
४७९	सांस्कृजिक नियतिवाद	Cultural determinism
४८०	सामाजिक घटना	Social phenomana
४८१	सामाजिक नमुना	Social type
४८२	सामाजिक क्रांती	Social revolution
४८३	सामाजिक उत्तेजक	Social stimulus
४८४	साचेबंदी	Stereotype
४८५	सामाजिक प्रवृत्ती	Social trend
४८६	सामाजिक स्तर	Social strata
४८७	सामाजिक स्व	Social self
४८८	सामाजिक अनुशास्ती	Social sanctions
४८९	सामाजिक निर्बंध	Social restraint
४९०	सामाजिक संशोधन	Social research
४९१	सामाजिक नियमन	Social regulation
४९२	सामाजिक सुधारणा	Social reforms

४९३	सामाजिक प्रगती	Social progress
४९४	सामाजिक दबाव	Social pressure
४९५	सामाजिक ताण	Social tension
४९६	सांस्कृतिक विजातीयता	Cultural letereogencity
४९७	सांस्कृतिक सजातीयता	Cultural homogencity
४९८	सामाजिक न्याय	Social justice
४९९	सामाजिक विधिविधान	Social legislation
५००	सामाजिक अपसमायोजन	Social maladjustment
५०१	सामाजिक विकृतिशास्त्र	Social pathology
५०२	सामाजिक निष्पत्ती	Social product
५०३	सामाजिक पुन:संघटना	Social reorganization
५०४	सामाजिक अधिक्रम	Social leirarchy
५०५	सापेक्ष समानता	Relative equality
५०६	सांख्यिकीय पद्धत	Statistical methods
५०७	साधनात्मम संबंध	Instrumental relations
५०८	सामाजिक स्थितितत्त्व	Social Statics
५०९	सामाजिक गतितत्त्व	Social Dynamics
५१०	सामाजिक डार्विनवाद	Social darwinism
५११	सामाजिक भेदभाव	Social discrimination
५१२	सामूहिक प्रतिनिधाने	Collective representation
५१३	सामान्य	Normal
५१४	सार्वत्रिक	General
५१५	सामाजीकरण	Socialization
५१६	सामाजिक, सांस्कृतिक	Socio–Cultural
५१७	सामान्यीकरण	Generalization

सि

५१८	सिद्धान्त	Theory
५१९	स्थितितत्त्व	Statics
५२०	सिद्धान्तप्रकार	Theorist
५२१	स्थितिशील समाज	Static society
५२२	सीमान्त मानव	Marginal man

सु

५२३	सुसंवादित्व	Harmony

५२४	सुसंस्कृत	Cultural
५२५	सुखवाद	Hedonism
५२६	सुखवस्तु वर्ग	Leisure class
५२७	सुसंगती	Coherence

से

५२८	स्वेच्छावाद	Voluntarism

सै

५२९	सैनिकी	Military
५३०	सैद्धांतिक	Theoretical
५३१	स्थैर्य	Stability
५३२	सृजनशील	Creative
५३३	स्वप्नरंजन	Utopia
५३४	स्पष्टीकरण	Explanation
५३५	स्वयंस्पष्ट	Self evident
५३६	स्वायत्तता	Antonomy
५३७	स्पर्धा	Competition
५३८	सृजनशील समन्वय	Synergy
५३९	स्ववर्गविषयक जाणीव	Consceiousness of kind
५४०	स्वाभाविक कल	Natural disposition
५४१	स्वरूपप्रधान समाजशास्त्र	Formal sociology
५४२	स्वभाव धर्म	Character
५४३	स्वामित्व हरण	Expropriation
५४४	स्पर्धात्मक वर्गीय जाणीव	Competitive class consciousness

ह

५४५	हस्तव्यवसाय	Handicraft

हा

५४६	हातकारखानदारी	Manufacture

हि

५४७	हिंदुधर्म	Hinduism

क्ष

५४८	क्षेत्राभिनिवेश	Parochialism

ज्ञ

५४९	ज्ञानशास्त्र	Epistenrology

श्र

५५०	श्रमिक	Proletariat
५५१	श्रमविभाजन	Division of labour

REFBK-0020844