

स्मृत्यांचे भाष्य

एरिक फ्रॉम यांच्या
'फिअर ऑफ फ्रिडम'
या ग्रंथाचे मराठी भाषांतर



महाराष्ट्र राज्य
साहित्य आणि
संस्कृती मंडळ

भाषांतरकार
डॉ. आ.ह. साळुंखे



स्वातंत्र्याचे भय

एरिक प्रॉम यांच्या 'फिजर ऑफ फ्रीडम'

या ग्रंथाचे मराठी भाषांतर

भाषांतरकार

डॉ. आ. ह. साळुंखे



महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ

मुंबई

प्रथमावृत्ती : १९८८

प्रकाशक :

© सचिव,

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ,

मुंबई-४०००३२.

मुद्रक :

प्रमोद भोगटे

स्नेहेश प्रिंटर्स,

३२० ए, शाह-नाहर इंडस्ट्रियल इस्टेट, ए-१,

धनराज मिल आवार, सीताराम जाधव मार्ग,

लोअर परळ, मुंबई-४०००१३.

किंमत ३८ रुपये

प्रस्तावना

प्रस्तुत पुस्तक म्हणजे एका व्यापक अध्ययनाचा भाग आहे. हे अध्ययन आधुनिक मानवाच्या स्वभावरचनेशी निगडित आहे. तसेच, मानसशास्त्रीय आणि समाजशास्त्रीय घटकांच्या परस्परान्वर ज्या क्रियाप्रतिक्रिया होतात, त्यांमधून निर्माण होणाऱ्या समस्यांशीही हे अध्ययन निगडित आहे. या संबंधात मी अनेक वर्षे काम करीत आलो आहे आणि हे अध्ययन पूर्ण होण्यास बराच दीर्घ कालावधी लागला असता. परंतु सध्याच्या राजकीय घडामोडी आणि त्यांच्यामुळे आधुनिक संस्कृतीच्या अत्यंत महान अशा उपलब्धींच्या बाबतीत संभवणारे धोके मी पाहिले. स्वतंत्र व्यक्तित्व आणि व्यक्तिमत्त्वाची अनन्यता याच त्या उपलब्धी होत. या घडामोडी व हे धोके यांच्यामुळे अधिक व्यापक अध्ययनाच्या संबंधातील काम खंडित करण्याचा विचार मला करावा लागला. आपल्या युगातील सांस्कृतिक व सामाजिक अरिष्टांच्या दृष्टीने निर्णायक ठरणाऱ्या त्या अध्ययनाच्या एका पैलूवर लक्ष केंद्रित करण्याचा निर्णय मला घ्यावा लागला. आधुनिक मानवाच्या दृष्टीने स्वातंत्र्याचा अर्थ कोणता, हाच तो पैलू होय. आपल्या संस्कृतीमधील मानवाच्या स्वभावरचनेचे अध्ययन जर पूर्ण झालेले असते आणि जर मी वाचकाला अशा पूर्ण झालेल्या अध्ययनाचा संदर्भ देऊ शकलो असतो, तर या पुस्तकातील माझे काम अधिक सोपे झाले असते. कारण, स्वातंत्र्याचा अर्थ पूर्णपणे कळू शकतो तो फक्त एकाच गोष्टीच्या आधारेने आणि ती गोष्ट म्हणजे आधुनिक मानवाच्या समग्र स्वभावरचनेचे विश्लेषण, ही होय. आहे त्या स्थितीत मला विशिष्ट संकल्पना व निर्णय यांचा वारंवार संदर्भ घ्यावा लागला आहे. परंतु मला अधिक वाव मिळाला असता तर मी त्यांचे जितक्या पूर्णपणे स्पष्टीकरण करू शकलो असतो, तितक्या पूर्णपणे मला त्यांचे स्पष्टीकरण करणे शक्य झालेले नाही. अत्यंत महत्त्वाच्या अशा इतर काही समस्यांच्या बाबतीत बोलावयाचे तर अनेकदा मी फक्त जाता जाता त्यांचा निर्देश करू शकलो आहे आणि काही वेळा तर त्यांचा अजिबात निर्देशही करता आलेला नाही. परंतु मला असे वाटते, की सध्याच्या अरिष्टांचे आकलन होण्यासाठी मानसशास्त्रज्ञाला जे काही योगदान करावयाचे असेल ते त्याने विनाविलंब केले पाहिजे. अत्यावश्यक असलेल्या पूर्णत्वाचे त्यासाठी बलिदान करावे लागले, तर तेही त्याने केले पाहिजे.

वर्तमान समाजचित्राच्या संबंधात मानसशास्त्रीय विचारांचे महत्त्व दाखवून देणे, हे मानसशास्त्राला प्रमाणापेक्षा अधिक महत्त्व दिल्यासारखे होत नाही, असे मला वाटते. व्यक्ती, तिच्या इच्छा व भीती, तिचे मनोविकार व तर्कशक्ती आणि भल्या-बुन्याकडे होणाऱ्या तिच्या प्रवृत्ती हा सामाजिक प्रक्रियेचा मूलभूत घटक आहे. ज्याप्रमाणे आपल्याला एखाद्या व्यक्तीचे आकलन करून घ्यावयाचे असेल, तर आपण त्याला आकार देणाऱ्या संस्कृतीच्या संदर्भातच त्याच्याकडे

पाहिले पाहिजे, त्याप्रमाणे आपल्याला सामाजिक प्रक्रियेचे गतिशास्त्र समजून घ्यावयाचे असेल, तर आपण व्यक्तीमध्ये क्रियाशील असलेल्या मानसशास्त्रीय प्रक्रियांचे गतिशास्त्र समजून घेतले पाहिजे. प्रस्तुत ग्रंथाचा प्रतिपाद्य विषय असा आहे : व्यक्तिक्रमणाची प्रक्रिया घडून येण्यापूर्वी अस्तित्वात असलेल्या समाजाच्या बंधनांतून आधुनिक मानव स्वतंत्र झाला आहे. ती बंधने त्याला एकसमयावच्छेदेकरून सुरक्षितता देत होती व त्याच्यावर मर्यादाही घालीत होती. त्या बंधनांतून मुक्त होऊनही आधुनिक मानवाला आपले स्वतंत्र व्यक्तित्व साकार करणे या भावात्मक अर्थाने स्वातंत्र्य प्राप्त झालेले नाही; म्हणजेच, आपल्या बौद्धिक, भावनिक व ऐंद्रिय अंतःशक्तींचा आविष्कार करणे, या अर्थाने त्याला स्वातंत्र्य प्राप्त झालेले नाही. स्वातंत्र्याने त्याला स्वतंत्रता व विवेकशीलता मिळवून दिली हे खरे असले, तरी त्याने त्याला एकाकी बनविले असून त्याद्वारे चिंतातुर व दुर्बल बनविले आहे. हा एकाकीपणा असह्य आहे आणि आता मानवापुढे फक्त दोनच पर्याय उपस्थित आहेत. त्याने एक तर या स्वातंत्र्याच्या ओझ्यापासून पलायन करून नव्या बंधनांत व शरणागतीमध्ये अडकावे, किंवा मानवाची अनन्यता व स्वतंत्र व्यक्तित्व यांच्यावर अधिष्ठित असलेल्या भावात्मक स्वातंत्र्याला पूर्णपणे साकार करण्याच्या दिशेने पावले टाकावीत. प्रस्तुत ग्रंथ हे एक उत्तर आहे असे म्हणण्यापेक्षा एक निदान आहे; एक उपाय आहे असे म्हणण्यापेक्षा एक विश्लेषण आहे, हे खरे आहे. तरी देखील त्याचा आमच्या कृतीच्या ओघावर परिणाम होणार आहे. कारण, स्वातंत्र्यापासून पूर्णपणे पळून जाण्याच्या क्रियेमागे जी कारणे असतात, त्यांचे आकलन हे सर्वेकष शक्तीवर विजय मिळविण्याच्या उद्देशाने केल्या जाणाऱ्या कोणत्याही क्रियेमागचे पूर्वग्रहीत असते.

जर मी माझ्यासाठी नसेन, तर माझ्यासाठी कोण असेल ? जर मी फक्त माझ्यासाठीच असेन, तर माझ्यात काय अर्थ आहे ? जर आता नसेल-तर केव्हा ?

टॅलमुड नावाच्या यहुदी ग्रंथातील म्हण
मिश्नाह (उपदेश-संग्रह); ॲंबट

आम्ही तुला निर्माण केले आहे, ते दिव्य म्हणूनही नाही आणि पार्थिव म्हणूनही नाही; मर्त्य म्हणूनही नाही आणि अमर्त्य म्हणूनही नाही. तुला तुझ्या स्वतःच्या इच्छेनुसार व सन्मानानुसार तुझा स्वतःचा निर्माता व रचनाकार होण्याचे स्वातंत्र्य असावे, म्हणून आम्ही असे केले आहे. तुझ्या स्वतःच्या इच्छेवर अवलंबून असलेला विकास व वृद्धी यांचे देणे आम्ही फक्त तुलाच दिले. एका वैश्विक जीवनाची बीजे तू स्वतःमध्ये धारण करतोस.

पीको देला मिरान्दोला
ओरातीओ दे होमिनीस दीग्नीताते

तेव्हा, अंतर्यामी असलेल्या आणि अविच्छेद्य अशा मानवी हकाखेरीज दुसरै काहीही अपरिवर्तनीय नाही.

थॉमस जेफर्सन

... ..
... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..
... ..
... ..
... ..
... ..

... ..
... ..

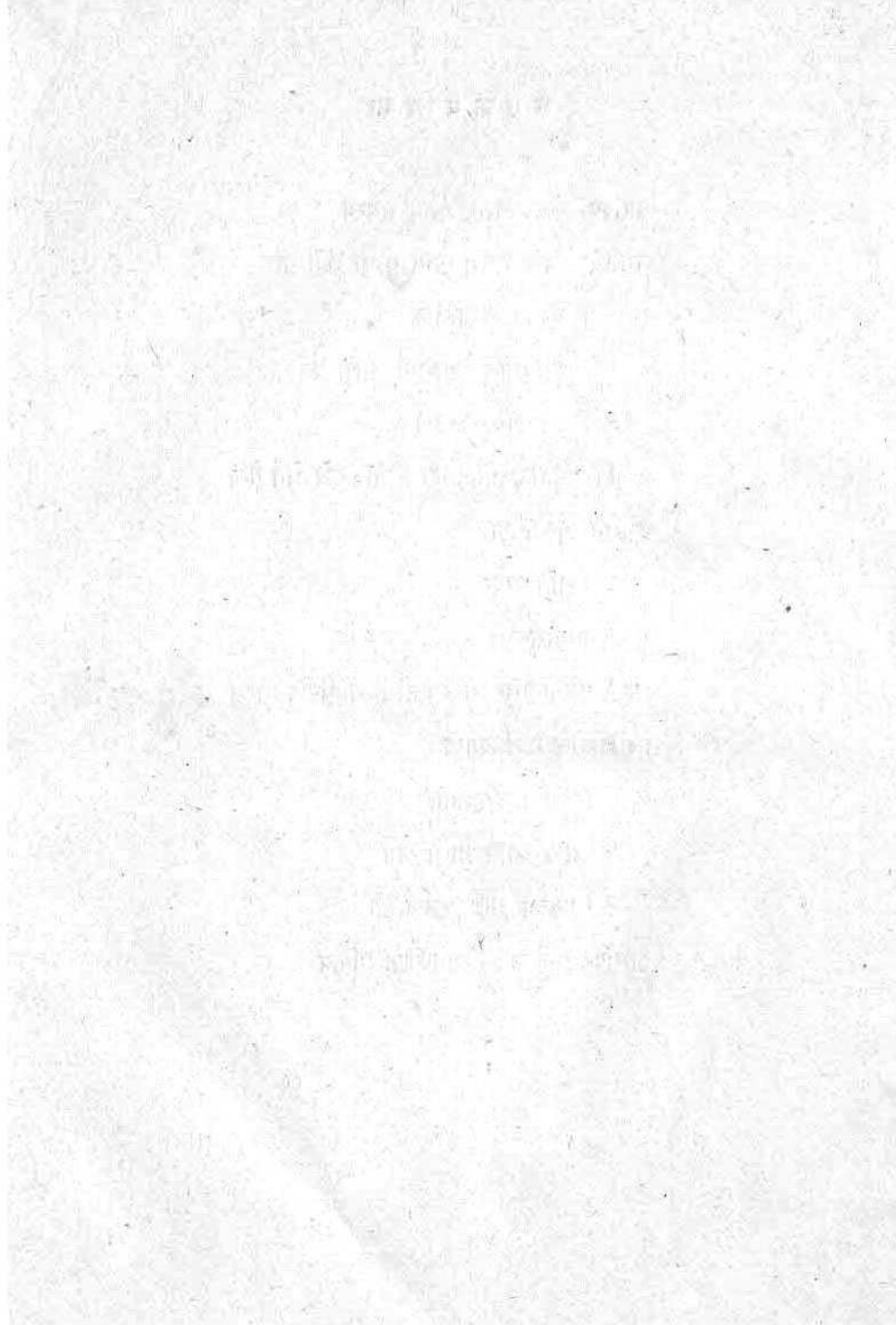
... ..
... ..

... ..

अनुक्रमणिका

- १ स्वातंत्र्य—एक मानसशास्त्रीय समस्या ?
- २ व्यक्तीचा उदय आणि स्वातंत्र्याची संदिग्धता
- ३ सुधारणा—युगातील स्वातंत्र्य
 - १) मध्ययुगीन पार्श्वभूमी आणि प्रबोधन
 - २) सुधारणेचा कालखंड
- ४ आधुनिक मानवाच्या दृष्टीने स्वातंत्र्याचे दोन पैलू
- ५ पलायनाच्या यंत्रणा
 - १ एकाधिकारशाही
 - २ विध्वंसकता
 - ३ परिपाठानुसारी व्यक्तीची चाकोरीबद्धता
- ६ नाझीवादाचे मानसशास्त्र
- ७ स्वातंत्र्य आणि लोकशाही
 - १ स्वतंत्र व्यक्तित्वाचा भ्रम
 - २ स्वातंत्र्य आणि उत्स्फूर्तता

परिशिष्ट : स्वभावरचना आणि सामाजिक प्रक्रिया



प्रकरण पहिले

स्वातंत्र्य-एक मानसशास्त्रीय समस्या ?

राजकीय, आर्थिक आणि आध्यात्मिक साखळदंडांनी माणसांना जखडून टाकलेले आहे. युरोपचा व अमेरिकेचा आधुनिक इतिहास हा अशा साखळदंडांपासून स्वातंत्र्य मिळविण्याकरिता केल्या जाणाऱ्या प्रयत्नाभोवती केंद्रित झालेला आहे. स्वातंत्र्याच्या लढाया लढल्या गेल्या, त्या ज्यांच्यावर जुलूम झालेला होता त्यांच्याकडून, ज्यांना नवी स्वातंत्र्ये हवी होती त्यांच्याकडून; आणि त्या लढल्या गेल्या स्वतःकडे असलेल्या खास हक्कांचे रक्षण करू पाहणाऱ्या लोकांविरुद्ध. एक वर्ग वर्चस्वातून आपली स्वतःची सुटका करून घेण्यासाठी लढत होता. परंतु, आपण एकंदरीत मानवी स्वातंत्र्यासाठीच लढत आहोत, असे त्याला वाटत होते. त्यामुळे तो वर्ग एका आदर्शाचा आवाहन करू शकत होता; ज्यांच्यावर जुलूम झालेला आहे, अशा सर्वांमध्ये रुजलेल्या स्वातंत्र्याच्या आकांक्षेला आवाहन करू शकत होता. परंतु दीर्घकालीन आणि अक्षरशः अखंडपणे चाललेल्या स्वातंत्र्यलढ्यात ज्या वर्गांनी एकेकाळी जुलमाशी झुंज दिली; त्या वर्गांनी विजयप्राप्तीनंतर स्वातंत्र्याच्या शत्रूंची हातमिळवणी केली आणि नव्या विशेषाधिकारांचे संरक्षण करणे, असे त्यांना वाटू लागले.

अनेकदा पीछेहाट होऊनही, स्वातंत्र्याने लढाया जिंकल्या आहेत. स्वातंत्र्याविना जगण्यापेक्षा जुलमाविरुद्ध झुंज देत असताना मरणे हे अधिक चांगले, अशा दृढ विश्वासाने अनेक जण त्या लढायांत मृत्युमुखी पडले. अशा प्रकारचा मृत्यू ही त्यांच्या स्वतंत्र व्यक्तित्वाची अत्यंत स्पष्ट घोषणा होती. इतिहास जणू काही सिद्ध करीत होता, की स्वतःचे स्वतः राज्य करणे, स्वतःचे निर्णय स्वतः घेणे आणि स्वतःला योग्य वाटेला तसा विचार करणे व अनुभव घेणे, हे मानवाला शक्य आहे. मानवाच्या अंतः-

शक्तीचा पूर्ण आविष्कार, हे ध्येय असून सामाजिक विकास वेगाने त्या ध्येयाच्या दिशेने चालला आहे, असे वाटत होते. आर्थिक उदारमतवाद, राजकीय लोकशाही, धार्मिक स्वायत्तता आणि खाजगी जीवनातील व्यक्तिस्वातंत्र्यवाद या तत्त्वांनी स्वातंत्र्याच्या आकांक्षेला वाचा फोडली आणि त्याचवेळी त्यांनी मानवजातीला त्या आकांक्षापूर्तीच्या अधिक जवळ आणल्यासारखे बाटू लागले. बंधने एकापाठोपाठ एक तोडली गेली. मानवाने निसर्गाचे वर्चस्व झुगारले होते आणि स्वतःला त्याचा स्वामी बनवले होते. त्याने चर्चचे वर्चस्व झुगारले होते आणि सर्वेकप्र राज्याचेही वर्चस्व झुगारले होते. व्यक्तिस्वातंत्र्याचे उराशी बाळगलेले ध्येय प्राप्त करण्यासाठी बाह्य वर्चस्वाचा नाश, ही केवळ आवश्यकच नव्हे, तर पुरेशी अट आहे, असे वाटत होते.

महायुद्ध हा अंतिम लढा असून त्याची अखेर हा स्वातंत्र्याचा अंतिम विजय आहे, असे अनेकांनी मानले होते. आधीच अस्तित्वात असलेली लोकशाही राज्ये बळकट झाल्यासारखी दिसत होती, तर काही नव्या लोकशाही राज्यांनी जुन्या राजसत्तांची जागा घेतली होती. परंतु काही वर्षे जाताच ज्या नव्या राज्यपद्धती उदयास आल्या. त्यांनी शेकडो वर्षांच्या संघर्षानंतर ज्या गोष्टी जिंकल्या आहेत, असे मानवांना वाटत होते, त्या सर्व राज्यपद्धतींनी नाकारली. कारण, जिच्यावर आपले नियंत्रण नाही, अशा अधिकारशाहीपुढे मूठभर माणसे वगळता इतर सर्वांनी शरणागती पत्करणे, हेच या नव्या राज्यपद्धतीचे मूलत्त्व होते. या राज्यपद्धतींनी मानवाच्या समग्र सामाजिक व वैयक्तिक जीवनावर प्रभावीपणे आपली हुकमत प्रस्थापित केली.

एकाधिकारशाहीचा हा विजय काही व्यक्तींच्या माथेफिरूपणांमुळे घडून आला आहे आणि त्यांचा माथेफिरूपणा योग्यवेळी त्यांचा अधःपात घडवून आणेल, या विचारात प्रारंभी अनेक जण सुख मानत होते. आत्मसंतुष्ट असलेल्या इतरांना असे वाटत होते, की इटलीच्या वा जर्मनीच्या लोकांना आवश्यक तितक्या दीर्घ काळपर्यंत लोकशाहीचे प्रशिक्षण मिळालेले नाही आणि त्यामुळे त्यांना पाश्चात्य लोकशाही राज्यांत असलेली राजकीय परिपक्वता प्राप्त होईपर्यंत संतुष्ट वृत्तीने वाट पाहण्यास हरकत नाही. बहुधा सर्वांत जास्त धोकादायक असलेला आणखी एक भ्रम असा, की हिटलर-सारख्या लोकांनी प्रचंड राज्ययंत्रणेवर ताबा मिळवला तो फक्त कपट व फसवणूक यांच्या द्वार, दुसऱ्या कोणत्याही मार्गाने नव्हे; ते व त्यांचे बगलबच्चे केवळ जोर-जबरदस्तीने राज्य करीत होते; सर्व जनता ही विश्वासघात व दहशत यांना बळी पडलेली असल्यामुळे तिला स्वतःची अशी स्वतंत्र इच्छाच उरली नव्हती.

त्यानंतर व्यतीत झालेल्या कालखंडात या विधानातील हेत्वाभास उघड झाला आहे. आपणांस हे कवळ करावे लागले आहे, की जर्मनीतील लक्षावधी लोकांचे वडील

स्वातंत्र्यासाठी लढण्यास जितके उत्सुक होते, तितकेच हे स्वतः स्वातंत्र्यावर पाणी सोडण्यास उत्सुक होते; स्वातंत्र्याची इच्छा करण्याऐवजी ते त्याच्यापासून पळून जाण्याचे मार्ग शोधत होते; इतर लक्षावधी लोक उदासीन होते आणि स्वातंत्र्याचे संरक्षण हे लढण्याच्या वा मृत्यू पत्करण्याच्या पात्रतेचे आहे, असे त्यांना वाटत नव्हते. आपण हेही कबूल करतो, की लोकशाहीपुढचा पेचप्रसंग ही काही खास इटलीतील वा जर्मनीतील समस्या नाही, तर प्रत्येक आधुनिक राष्ट्राला तिला तोंड द्यावे लागत आहे. मानवी स्वातंत्र्याचे शत्रू कोणती प्रतीके निवडतात, हेही महत्त्वाचे नाही. फॅसिझमला विरोध करण्याच्या नावाखाली स्वातंत्र्यावर घाला घातला काय, किंवा धडबडीत फॅसिझमच्या* नावाखाली हल्ला केला काय, त्यामुळे स्वातंत्र्याला काही कमी धोका पोचतो, असे होत नाही. जॉन ड्युईने हे सत्य इतक्या जोरदारपणे मांडले आहे, की मी तो विचार त्याच्याच शब्दांत देत आहे. तो म्हणतो, 'विदेशी सर्वेक्षण राज्यांचे अस्तित्व ही काही आपल्या लोकशाहीला असलेली गंभीर भयसूचना नव्हे. खुद्द आपल्याच व्यक्तिगत अभिवृत्ती आणि आपल्या स्वतःच्या संस्था यांमध्ये असलेल्या विशिष्ट परिस्थितीचे अस्तित्व, ही खरी भयसूचना आहे. या परिस्थितीनेच बाह्य अधिकारशाही, शिस्त, एकरूपता आणि परराष्ट्रातील 'नेत्या'वर अवलंबून राहण्याची वृत्ती यांना विजय मिळवून दिला आहे. साहजिकच, युद्धक्षेत्र देखील येथेच आहे—आपल्यामध्ये आणि आपल्या संस्थांमध्ये.'**

आपली फॅसिझमशी लढा देण्याची इच्छा असेल, तर आपण फॅसिझम म्हणजे काय, ते समजून घेतले पाहिजे. इच्छानुवर्ती विचार आपणांस साहाय्यक ठरणार नाही. आणि आशावादी सूत्रांचे पठण हे भारतातील पर्जन्यनृत्याच्या कर्मकांडाप्रमाणे अपुरे व निरुपयोगी असल्याचे सिद्ध होईल.

ज्या आर्थिक व सामाजिक परिस्थितीने फॅसिझमला जन्म दिला आहे, त्या परिस्थितीच्या समस्येबरोबरच आणखी एक मानवी समस्या असून ती समजून घेणे आवश्यक आहे. आधुनिक मानवाच्या स्वभाव-रचनेतील काही गतिशील घटकांचे विश्लेषण करणे, हा या पुस्तकाचा उद्देश आहे. त्या घटकांनीच फॅसिस्ट राष्ट्रातील माणसा-

* जर्मनीतील वा इटलीतील हुकूमशाहीच्या जातीची राजवट निर्दिष्ट करण्यासाठी मी फॅसिझम वा एकाधिकारशाही या शब्दाचा प्रयोग करित आहे. मला जेव्हा खास करून जर्मन हुकूमशाही अभिप्रेत असेल, तेव्हा मी तिला नाझीवाद म्हणून.

** जॉन ड्युई, स्वातंत्र्य आणि संस्कृती (Freedom and Culture), अँलन आणि अन्र्विन (Allen & Unwin), लंडन, १९४०

माये स्वातंत्र्याला तिलांजली देण्याची इच्छा निर्माण केली आणि खुद आपल्यापैकी लक्षावधी लोकांमध्ये ते घटक अत्यंत विस्तृत प्रमाणात अस्तित्वात आहेत.

आपण जेव्हा स्वातंत्र्याचा मानवी पैलू, शरणागतीची आकांक्षा आणि सत्तेची लालसा यांच्याकडे वळतो, तेव्हा निर्माण होणारे विशेष प्रश्न हे आहेत : एक मानवी अनुभव म्हणून स्वातंत्र्याचे स्वरूप काय आहे ? स्वातंत्र्याची इच्छा हे मानवी स्वभावाला अंगभूत असे काही तरी आहे काय ? संस्कृतिनिरपेक्ष असा तो एक सर्वसामान्य अनुभव आहे, की ते विशिष्ट समाजात असलेल्या व्यक्तिस्वातंत्र्याच्या प्रमाणानुसार भिन्नता पावणारे असे काही तरी आहे ? स्वातंत्र्य केवळ बाह्य दबावाचा अभाव आहे, की ते कशाचे तरी भावात्मक अस्तित्वही आहे ? आणि तसे असेल, तर ते कशाचे ? स्वातंत्र्याच्या धडपडीला कारणीभूत होणारे असे समाजातील सामाजिक व आर्थिक घटक कोणते आहेत ? स्वातंत्र्य हे मानवाला पेलणार नाही इतके जड असे ओझे होऊ शकते काय ? ते असे काही तरी आहे काय, की ज्याच्यापासून तो पळून जाण्याचा प्रयत्न करतो ? मग स्वातंत्र्य हे अनेकांच्या दृष्टीने उराशी बाळगलेले ध्येय असते, तर इतरांना त्याचा धाक वाटतो, हे असे का ?

स्वातंत्र्याच्या उपजत आकांक्षेबरोबरच, बहुधा शरणागतीचीही उपजत इच्छा अस्तित्वात नसते काय ? आणि जर नसेल तर आज अनेकांच्या मनात नेत्यापुढे शरणागती पत्करण्याचे जे आकर्षण आढळते त्याचे स्पष्टीकरण आपण कसे करणार ? शरणागती ही नेहमी प्रकट अधिकारशाहीपुढेच पत्करली जाते काय ? की, कर्तव्य वा सदसद्विवेकबुद्धी यांच्यासारख्या आंतरीकृत सत्ता, मनातील अनिवार प्रवृत्ती, किंवा लोकमतासारख्या अनामिक सत्ता यांच्यापुढेही शरणागती पत्करली जाते ? शरणागती पत्करण्यात एक छुपे समाधान असते काय ? आणि त्याचे स्वरूप काय असते ?

मानवांमध्ये कधीही तृप्त न होणारी अशी सत्तालालसा निर्माण होते, ती कशा-मुळे ? ती त्यांच्या जीवनावश्यक उत्साहाची शक्ती असते, की जीवन उत्स्फूर्तपणे व प्रेमळपणे अनुभवण्याच्या बाबतीतील मूलभूत दुर्बलता व असमर्थता असते ? या धडपडीमागच्या शक्तीला कारणीभूत होणारी मानसशास्त्रीय परिस्थिती कोणती ? आणि स्वतः ती मानसशास्त्रीय परिस्थिती जिच्यावर आधारलेली असते, ती सामाजिक परिस्थिती कोणती ?

स्वातंत्र्याची मानवी वाजू आणि एकाधिकारशाही यांचे विश्लेषण आपल्याला एका सामान्य समस्येचा विचार करावयास लावते. ती समस्या म्हणजे सामाजिक प्रक्रियेमध्ये कृतिशील शक्तींच्या रूपाने मानसशास्त्रीय घटकांकडून पार पाडली जाणारी भूमिका होय. आणि ही गोष्ट सरतेशेवटी आपणांस आणखी एका समस्येकडे वेऊन जाते. ती

समस्या म्हणजे सामाजिक प्रक्रियेमध्ये होणारी मानसशास्त्रीय, आर्थिक आणि सैद्धांतिक घटकांची अन्योन्यक्रिया होय. फॅसिझमने मोठ्या राष्ट्रांवर घातलेल्या मोहिनीचे स्वरूप समजून घेण्याचा कोणताही प्रयत्न हा आपल्याला मानसशास्त्रीय घटकांची भूमिका जाणून घेण्यास भाग पाडतो. कारण, आपण येथे ज्या एका राज्यपद्धतीचे विवेचन करीत आहोत, ती पद्धत तत्त्वतः स्वहिताच्या तर्कसंगत शक्तींना आवाहन करित नाही, तर मानवातील राक्षसी शक्तींना जागृत व गतिशील करते. या शक्ती अस्तित्वात नाहीत किंवा निदान फार पूर्वी नष्ट झाल्या आहेत. असे आपण मानत होतो. आत्महिताची भावना आणि त्यानुसार कृती करण्याची क्षमता यांनी ज्याचे आचरण निर्धारित केलेले आहे, असा एक मुक्त प्राणी, हे गेल्या काही शतकांतील मानवाचे आपल्याला परिचित असलेले चित्र होय. सत्तेची लालसा आणि वैरभावना या मानवातील प्रेरक शक्ती आहेत, हे ओळखणाऱ्या हॉब्ससारख्या लेखकांनी देखील या शक्तींचे अस्तित्व हा स्वहिताच्या भावनेचा तर्कशुद्ध परिणाम आहे, असे स्पष्टीकरण केले आहे. कारण, सर्व मानव समान असतात; अर्थातच, त्यांना सुखाची इच्छाही समानच असते. परंतु, त्या सर्वांना समप्रमाणात संतुष्ट करण्याइतकी संपत्ती उपलब्ध नसल्यामुळे ते अपरिहार्यपणे एकमेकांशी झगडा करतात आणि आपल्याजवळ सध्या जे काही आहे, त्याचा भविष्यात उपभोग घेता यावा, म्हणून त्यांना सत्ता हवीशी वाटू लागते. परंतु हॉब्सचे हे चित्रण गतार्थ झाले. पूर्वीच्या राजकीय व धार्मिक राज्यकर्त्यांची सत्ता मोडून काढण्यात मध्यमवर्गीया जसजसे अधिक यश मिळाले, निसर्गावर प्रभुत्व मिळविण्यात माणसांना जसजशी अधिक सफलता मिळाली आणि लक्षावधी व्यक्ती आर्थिक दृष्ट्या जसजशा अधिक स्वावलंबी बनल्या, तसतसा जग विचारी आहे आणि मानव हा तत्त्वतः एक मुक्त प्राणी आहे, असा विश्वास वाढत चालला. मानवी स्वभावातील काळ्याकुट्ट आणि राक्षसी शक्ती मध्ययुगीन अथवा इतिहासातील त्याहूनही आधीच्या कालखंडांतील असल्याचे मानले गेले आणि ज्ञानाचा अभाव किंवा धूर्त राजे व पुरोहित यांच्या कपटी योजनांत त्यांचे मूळ असल्याची स्पष्टीकरणे दिली गेली.

या कालखंडांकडे वळून पाहताना, ज्याचा धाक केव्हाच संपलेला आहे, अशा एखाद्या ज्वालामुखीकडे वळून पाहिल्यासारखे वाटत होते. आधुनिक लोकशाहीच्या उपलब्धींनी सर्व दुष्ट शक्ती नष्ट केल्या आहेत, अशा भावनेने सुरक्षितता व निर्धास्तपणा वाटत होता. एखाद्या आधुनिक शहरातील सुप्रकाशित रस्त्यांप्रमाणे जग तेजस्वी व सुरक्षित वाटत होते. युद्धे म्हणजे जुन्या काळाचे शेवटचे अवशेष आहेत आणि युद्धाचा शेवट करण्यासाठी आणखी फक्त एक युद्ध हवे, असे वाटत होते. आर्थिक पेचप्रसंग हे अपघात आहेत, असे मानले जात होते. अर्थात, हे अपघात घडण्याची क्रिया एका निश्चित नियमितपणाने चालूच होती.

जेव्हा फॅसिझम-सत्तेवर आला, तेव्हा बहुतेक लोकांची सैद्धांतिक व व्यावहारिक अशा दोन्ही दृष्टींनी त्यासाठी तयारी नव्हती. माणूस दुष्टतेकडे इतका कल, सत्तेची इतकी लालसा, दुर्बलांच्या हक्कांची इतकी उपेक्षा किंवा शरणागतीची इतकी उत्कंठा दाखवू शकेल, यावर त्यांचा विश्वास बसू शकत नव्हता. उफाळू पाहणाऱ्या ज्वाला-मुखीच्या गडगडाची जाणीव फक्त थोड्यांनाच आली होती. नील्शेने एकोणिसाव्या शतकातील आत्मसंतुष्ट आशावाद टवळून काढला होता. मार्क्सनेही एका वेगळ्या पद्धतीने तेच केले होते. आणखी एक इशारा काहीसा उशिरा फ्रॉइडकडून आला होता. आता हे खरे आहे, की त्याउा आणि त्याच्या बहुतेक शिष्यांना समाजात काय घडत असते, याची फक्त अत्यंत साधी समज होती आणि त्याने सामाजिक समस्यांना लागू केलेली बहुतेक तत्त्वे म्हणजे दिशभूल करणारी विधाने होती. तरी देखील, व्यक्तीच्या भावनात्मक व मानसिक विश्वासांच्या घटनांकडे आपले लक्ष वेधून घेऊन त्याने आपणांस त्या ज्वालामुखीच्या शिखरावर नेले आणि त्याच्या उकळत्या मुखात डोकावावयास लावले.

मानवी वर्तनाच्या अंशांचे स्वरूप निश्चित करणाऱ्या तर्कविसंगत व अबोध शक्तींचे निरीक्षण व विश्लेषण यांच्याकडे लक्ष देण्याच्या बाबतीत फ्रॉइड आपल्या आधीच्या सर्वांपेक्षा पुढे गेला. आधुनिक बुद्धिवादाने मानवी स्वभावातील ज्या भागाच्या अस्तित्वाकडे दुर्लक्ष केले होते, त्या तर्कविसंगत व अबोध भागावरील आवरणे त्याने व आधुनिक मानसशास्त्रातील त्याच्या अनुयायांनी दूर केली; एवढेच नव्हे, तर त्याने असेही दाखवून दिले, की या तर्कविसंगत घटना विशिष्ट नियमांचे पालन करतात आणि त्यामुळे तार्किक पद्धतीने त्यांचे स्वरूप समजून घेणे शक्य आहे. त्याने आपल्याला स्वप्नांची व शारीरिक लक्षणांची भाषा आणि त्याबरोबरच मानवी वर्तनातील तर्कविसंगती समजून घेण्यास शिकविले. त्याने असे शोधून काढले, की या तर्कविसंगती आणि व्यक्तीच्या स्वभावाची समग्र जडणघडण म्हणजे विशिष्ट प्रकारच्या प्रतिक्रिया आहेत. त्या बाह्य जगाचे पडलेले प्रभाव आणि विशेषतः अगदी लहानपणी पडलेले प्रभाव यांच्या विरुद्ध झालेल्या प्रतिक्रिया होत.

परंतु फ्रॉइड हा आपल्या संस्कृतीच्या स्वभावधर्मिने इतका भारावलेला होता, की तो त्या संस्कृतीने घालून दिलेल्या विशिष्ट सीमांपलीकडे जाऊ शकला नाही. अगदी आजारी व्यक्तीला समजून घेण्याच्या बाबतीत देखील याच सीमा त्याच्या मर्यादा बनल्या. सर्वसामान्य व्यक्ती आणि समाजजीवनात कार्यरत असलेल्या तर्कविसंगत घटना यांना समजून घेण्याच्या बाबतीत त्यांनीच त्याची आकलनशक्ती बाधित केली.

हे पुस्तक समग्र सामाजिक प्रक्रियेतील मानसशास्त्रीय घटकांच्या भूमिकेवर भर देत आहे आणि हे विश्लेषण फ्रॉइडच्या काही मूलभूत शोधांवर आधारलेले आहे. विशेषतः, मानवी स्वभावातील अबोध शक्तींचा व्यापार आणि त्या शक्तींचे बाह्य प्रभावांवर असलेले परावलंबित्व या दोन गोष्टींशी संबंधित अशा शोधांवर ते विश्लेषण आधारलेले आहे. त्यामुळेच, मला असे वाटते, की आमच्या दृष्टिकोणाची काही सामान्य तत्वे प्रारंभापासूनच माहीत असणे आणि त्याबरोबरच हा दृष्टिकोण व फ्रॉइडपंथीय अभिजात संकल्पना* यातील मुख्य भेदही प्रारंभापासूनच माहीत असणे, हे वाचकाला साहाय्यक ठरेल.

मानव व समाज यांत एक मूलभूत द्वैत आहे, हा परंपरागत विश्वास आणि मानवी स्वभाव दुष्ट आहे, हे परंपरागत तत्त्वही फ्रॉइडने मान्य केले. त्याच्या मते मानव मूलतः समाजविरोधी आहे. समाजाने त्याला माणसाळविले पाहिजे; काही जैविक आणि जैविक असल्यामुळेच ज्याचे निर्मूलन करता येत नाही, अशा प्रेरणांचे प्रत्यक्षरीत्या समाधान करण्याची त्याला परवानगी दिली पाहिजे. परंतु प्रामुख्याने समाजाने मानवाला सुसंस्कृत केले पाहिजे आणि चतुराईने त्याच्या मूलभूत आवेगांवर नियंत्रण ठेवले पाहिजे. समाजाने केलेल्या नैसर्गिक आवेगांच्या या नियंत्रणाचा परिणाम म्हणून काही तरी अद्भुत घडते. दडपलेल्या प्रेरणांचे सांस्कृतिक दृष्ट्या मौल्यवान असलेल्या उद्यमांमध्ये रूपांतर होते आणि अशा रीतीने या प्रेरणा संस्कृतीचे मानवी अधिष्ठान बनतात. दडपणातून सुसंस्कृत वर्तनामध्ये झालेले हे अद्भुत रूपांतर व्यक्त करण्यासाठी फ्रॉइडने उदात्तीकरण हा शब्द निवडला आहे. उदात्तीकरणाच्या क्षमतेपेक्षा दडपणाचे प्रमाण जास्त असेल, तर व्यक्ती विकृत बनतात आणि मग दडपण

*फ्रॉइडच्या सिद्धांताच्या मूलभूत उपलब्धींवर आधारलेला असूनही अनेक महत्त्वपूर्ण बाबतीत फ्रॉइडहून भिन्न असलेला असा एक मनोविश्लेषणात्मक दृष्टिकोण दोन पुस्तकांत आढळतो; ती पुढीलप्रमाणे—

कॅरेन हॉर्नी, मनोविश्लेषणातील नव्या वाटा, केमन पॉल, लंडन, १९३९

हेरी स्टॅक सलिव्हन, आधुनिक मानसोपचाराच्या कल्पना-वित्यम अँड्रसन व्हाईट यांच्या स्मृतिप्रीत्यर्थ झालेली पहिली व्याख्यानमाला, मानसोपचार, १९४०, भाग ३, क्रमांक १;

या दोन लेखकांचे अनेक बाबतीत मतभेद असले, तरी या ठिकाणी मांडलेला दृष्टिकोण हा त्या दोघांच्याही दृष्टिकोणांशी बऱ्याच प्रमाणात समान आहे.

कमी करण्याची परवानगी द्यावी लागते. तथापि, सामान्यतः, मानवी प्रेरणांचे समाधान आणि संस्कृती यांमध्ये व्यस्त संबंध असतो. दडपण अधिक असेल, तर संस्कृतीही अधिक असते (आणि मजाविकृत विश्वाभांचा धोकाही अधिक असतो.) फ्रॉइडच्या सिद्धांतात व्यक्तीचे समाजाशी असलेले नाते तत्त्वतः स्थितिशील असते. व्यक्ती तत्त्वतः तीच राहते. समाज तिच्या नैसर्गिक प्रेरणांवर अधिक दडपण लादतो (आणि अशा रीतीने अधिक उदात्तीकरणाने जबरदस्ती करतो) किंवा तिला अधिक इच्छापूर्तीची परवानगी देतो (आणि अशा रीतीने संस्कृतीचा त्याग केला जातो). ज्या प्रमाणात हे सर्व बदलते, त्याच प्रमाणात व्यक्ती बदलते.

आधीच्या मानसशास्त्रज्ञांनी मान्य केलेल्या मानवाच्या तथाकथित मूलभूत सहज प्रवृत्तीप्रमाणेच, फ्रॉइडची मानवी स्वभावाविषयीची धारणा ही तत्त्वतः आधुनिक मानवात आढळणाऱ्या सर्वात महत्त्वाच्या प्रेरणांचे प्रतिबिंब होती. फ्रॉइडच्या दृष्टीने त्याच्या संस्कृतीमधील व्यक्ती ही ' मनुष्यमात्रा ' ची प्रतिनिधी होती आणि आधुनिक समाजातील मानवाची वैशिष्ट्ये असलेले असे मनोविकार व चिंताभाव म्हणजे मानवाच्या जैविक रचनेत रुजलेल्या शक्ती आहेत, अशा दृष्टीने त्यांच्याकडे पाहिले जात होते.

या मुद्द्याची अनेक उदाहरणे देता येतील. (उदा-आज आधुनिक मानवात अस्तित्वात असलेल्या वैभवावनेचे सामाजिक अधिष्ठान, ईडिप्स गंड, स्त्रियांमधील तथाकथित खच्चीकरण गंड यांसारखी). तथापि, मानवाची एक सामाजिक प्राणी म्हणून जी संकल्पना आहे, त्या समग्र संकल्पनेशी निगडित असल्यामुळे विशेषत्वाने महत्त्वपूर्ण असलेले असे आणखी फक्त एकच उदाहरण मी देऊ इच्छितो. फ्रॉइड नेहमी मानवविषयक विचार करतो, तो त्याचे इतरांशी कोणते संबंध आहेत त्यांच्या अनुरोधानेच; परंतु फ्रॉइडच्या दृष्टीने हे संबंध इतरांशी असलेल्या आर्थिक संबंधांसारखेच असतात. हे आर्थिक संबंध म्हणजे भांडवलशाही समाजातील व्यक्तीचे वैशिष्ट्य असते. प्रत्येक मनुष्य, एक स्वतंत्र व्यक्ती म्हणून, स्वतःच्या जबाबदारीवर व स्वतःसाठी काम करित असतो आणि तो मूलतः इतरांच्या सहकार्याने काम करित नसतो. पण तो काही एखादा रॉबिन्सन क्रूसो नव्हे; गिऱ्हाईक म्हणून, सेवक म्हणून किंवा मालक म्हणून त्याला इतरांची गरज असते. त्याला खरेदी-विक्री करावी लागते, देवघेव करावी लागते. बाजारपेठ ही या संबंधांना नियमित करते, मग ती बाजारपेठ वस्तूची असो, वा श्रमाची असो. अशा रीतीने मूलतः एकटी व स्वावलंबी अशी व्यक्ती खरेदी-विक्री करणे या उद्दिष्टाचे साधन म्हणून इतरांशी आर्थिक संबंध जोडते. फ्रॉइडची मानवी संबंधांविषयीची संकल्पना तत्त्वतः हीच आहे. ज्यांची तृप्ती करणे आवश्यक आहे, अशा जैविक प्रेरणांनी पूर्णपणे सज झालेल्या स्वरूपात व्यक्ती आढळते. त्या प्रेरणांची तृप्ती करण्यासाठी व्यक्ती इतर

पदार्थांशी आपला संबंध जोडते. अशा रीतीने, इतर व्यक्ती या नेहमी माणसाच्या स्वतःच्या उद्दिष्टांचे साधन असतात. हे उद्दिष्ट म्हणजे मानव इतरांच्या संबंधांत येण्या-पूर्वीच त्याच्यामध्ये ज्या प्रेरणा निर्माण झालेल्या असतात, त्यांची तृप्ती होय. फ्रॉइडच्या दृष्टीने मानवी संबंधांचे कार्यक्षेत्र, हे बाजारपेठेशी समान असते. जैविक गरजांच्या पूर्तीची देवघेव, हे त्याचे स्वरूप असते. त्या देवघेवीत इतर व्यक्तीशी असलेला संबंध हा नेहमी एका उद्दिष्टाचे साधन असतो; तो स्वतःच उद्दिष्ट आहे, असे मात्र कधीच घडत नाही.

प्रस्तुत पुस्तकात केलेले विश्लेषण हे फ्रॉइडच्या दृष्टिकोणाच्या विरुद्ध असून ते एका गृहीतकावर आधारलेले आहे. हे गृहीतक पुढीलप्रमाणे आहे : व्यक्तीची जगाशी असलेली विशिष्ट प्रकारची संबंधता ही मानसशास्त्राची मुख्य समस्या आहे. सहज प्रवृत्तीतून निर्माण झालेल्या एकाचा दुसऱ्या गरजेची स्वतःपुरती पूर्ती वा त्या बाबतीतील वैफल्य, ही ती समस्या नव्हे. तसेच, मानव व समाज यांच्यातील संबंध हा स्थितिशील स्वरूपाचा नाही, या गृहीतकावरही ते विश्लेषण आधारलेले आहे. अशी काही स्थिती नाही, की एका बाजूला जणू काही निसर्गाने विशिष्ट प्रेरणांनी सज्ज केलेला मानव आपल्यापुढे आहे, आणि दुसऱ्या बाजूला त्याच्यामासून काही तरी वेगळा असलेला व या उपजत प्रवृत्तींना सफल वा विफल करणारा असा समाज आहे. भूक, तहान, लैंगिक वासना यांसारख्या विशिष्ट गरजा या मनुष्यमात्रांमध्ये समान आहेत, हे जरी खरे असले, तरी प्रेम व द्वेष, सत्ता-ल्ला व शरणागतीची उकंठा, इन्द्रियमुखाचा आस्वाद आणि त्याची भीती यांसारख्या मानवी स्वभावभेदांना कारणीभूत होणाऱ्या सर्व प्रेरणा या सामाजिक प्रक्रियेतून निर्माण झालेल्या असतात. मानवाच्या सर्वांत सुंदर आणि सर्वांत घाणेरड्या प्रवृत्ती या मानवाच्या सुनिश्चित व जैविक रीत्या प्राप्त झालेल्या स्वभावाचा भाग नाहीत, तर त्या मानवाला निर्माण करणाऱ्या सामाजिक प्रक्रियेचे फलित आहेत. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे झाले तर समाज हा काही फक्त दडपणाचे कार्य करीत नाही—अर्थात, तो ते कार्यही करतोच—तर त्याच्याजवळ सृजनात्मक कार्य देखील असते. माणसाचा स्वभाव, त्याचे मनोविकार आणि चिंताभाव ही संस्कृतीची फळे आहेत. वस्तुतः, माणूस स्वतःच अखंड अशा मानवी धडपडीची सर्वांत महत्त्वाची निर्मिती व उपलब्धी असून, त्या धडपडीच्या वृत्तनांदणीलाच आपण इतिहास म्हणत असतो.

मानवाच्या निर्मितीची इतिहासातील ही प्रक्रिया समजून घेणे, हेच तर सामाजिक मानसशास्त्राचे कार्य आहे. एक ऐतिहासिक युग जाऊन दुसरे युग आल्यानंतर मानवी स्वभावात निश्चित असे विशिष्ट बदल का होतात ? पुनरुज्जीवन—युगाची प्रकृती मध्य-कालीन युगांपेक्षा वेगळी का आहे ? मक्तेदारी असलेल्या भांडवलशाहीमधील मानवाची स्वभावरचना एकोणिसाव्या शतकातील मानवाच्या स्वभावरचनेपेक्षा वेगळी का आहे ?

बऱ्यावाढीत अशा नव्या क्षमता व नवे मनोविकार का जन्माला येतात, याचे सामाजिक मानसशास्त्राने स्पष्टीकरण केले पाहिजे. अशा रीतीने, उदाहरणच द्यावयाचे झाले, तर आपल्याला असे आढळते, की पुनरुज्जीवनाच्या कालखंडापासून ते आपल्या कालखंडापर्यंत माणसे कीर्तीच्या ज्वलंत महत्त्वाकांक्षेने झपाटलेली आहेत, परंतु आज इतकी स्वाभाविक वाटणारी ही धडपड मध्ययुगीन समाजातील मानवात जवळजवळ नव्हतीच.* पूर्वी माणसांजवळ नसलेले निसर्गसौंदर्याचे भान त्यांनी याच कालखंडात विकसित केले.** शिवाय, उत्तरेकडील युरोपीय राष्ट्रांत, सोळाव्या शतकांतर, मानवाने कार्य करण्याची अनिवार आकांक्षा विकसित केली. त्या पूर्वीच्या कालखंडातील स्वतंत्र मानवात या आकांक्षेचा अभाव होता.

परंतु इतिहासाने मानवाची निर्मिती केली, एवढेच सत्य नसून, मानवानेही इतिहासाची निर्मिती केली आहे. या विरोधाभासाचा उलगडा करणे, हे सामाजिक मानसशास्त्राचे कार्यक्षेत्र आहे.*** मनोविकार, इच्छा, चिंताभाव हे सामाजिक प्रक्रियेचे फलित म्हणून कसे बदलतात व विकसित होतात, एवढेच नव्हे, तर अशा पद्धतीने विशिष्ट स्वरूपात साकार झालेल्या मानवाच्या शक्ती या स्वतः आपल्यातर्फे कशा उत्पादक शक्ती बनतात आणि सामाजिक प्रक्रियेला आकार देतात, हे दाखविणे हे त्या शास्त्राचे कार्य आहे. अशा रीतीने उदाहरणच द्यायचे झाले तर कीर्ती व सफलता यांची आकांक्षा आणि काम करण्याची प्रेरणा या अशा शक्ती आहेत, की ज्यांच्याविना आधुनिक भांडवलशाही विकसित होऊ शकली नसती. आधुनिक व्यापारी व औद्योगिक प्रणालीच्या काही सामाजिक व आर्थिक गरजा आहेत. वर उल्लेखिलेल्या आणि इतर अनेक मानवी शक्तींच्या अभावी त्या गरजांना अनुसरून काम करण्यासाठी आवश्यक असलेली चालना मानवाला मिळाली नसती.

आम्ही जे काही म्हटले आहे, त्यावरून या पुस्तकात प्रस्तुत केलेला दृष्टिकोण हा फ्राईडच्या दृष्टिकोणाहून भिन्न असल्याचे स्पष्ट होते. फ्राईडने लावलेल्या इतिहासाच्या

* पहा— जॅकोब बर्क—हार्ट, इटलीतील पुनरुज्जीवन संस्कृती.
 अॅल्न आणि अन्विन, लंडन, १९२१, पृ. १३९ पासून पुढे.

(Jacob Burckhardt, The Civilization of the Renaissance in Italy, Allen & Unwin, London, 1921, P. 139 ff.

** कित्ता, पृ. २९९ पासून पुढे.

*** पहा— जे डॉलर्ड, के मॅनहेम आणि एच. डी. लास्वेल या समाजशास्त्रज्ञांचे लेखन; आर. वेनेडिक्ट, जे. हॅलोवेल, आर. लिटन, एम. मीड, ई. सॅपिर आणि ए. कार्डिनर या मानवशास्त्रज्ञांनी मनोविकल्पसंकल्पनांचे मानवशास्त्राला केलेले अनुयोजन.

अर्थाशी या दृष्टिकोणाचा जबरदस्त मतभेद आहे. फ्राईडच्या मते इतिहास म्हणजे स्वतः सामाजिक दृष्ट्या अभिसंहित न झालेल्या मानसशास्त्रीय प्रेरणांचे फलित होय. जे सिद्धांत सामाजिक प्रक्रियेतील एक गतिशील तत्त्व असलेल्या मानवी घटकाची भूमिका उपेक्षितात, त्या सिद्धांतांशीही या दृष्टिकोणाचा तितकाच जबरदस्त मतभेद आहे. समाजशास्त्रातून मानसशास्त्रीय समस्यांना वगळण्याची इच्छा उघडपणे बाळगणारे असे काही समाजशास्त्रीय सिद्धांत आहेत. (युरक्रमचे आणि त्याच्या संप्रदायाचे सिद्धांत या प्रकारचे आहेत.) प्रस्तुत टीकेचा रोख हा काही फक्त या सिद्धांतांकडेच नाही. तर कमी जास्त प्रमाणात वर्तनवादी मानसशास्त्राचा रंग त्यालेल्या सिद्धांतांकडेही आहे. या सर्व सिद्धांतांना समान असलेले गृहीतक असे आहे, की मानवी स्वभावाला त्याची स्वतःची अशी गतिशीलता नाही आणि नव्या सांस्कृतिक आदर्शांशी जुळवून घेताना नव्या सवयींचा जो विकास होतो, त्या विकासाच्या भाषेत मानसशास्त्रीय बदलांचे स्वरूप समजून घेतले पाहिजे. हे सिद्धांत जरी मानसशास्त्रीय घटकाविषयी बोलत असले, तरी त्याचवेळी ते त्याला सांस्कृतिक आदर्शांच्या छायेचे स्वरूप देतात. फ्राईडने ज्याचा पाया घातला, ते गतिशील मानसशास्त्रच तेवढे मानवी घटकाला शाब्दिक महत्त्व देण्याऐवजी अधिक काही करू शकते. मानवी स्वभाव जरी स्थिर नसला, तरी त्याच्या समायोजन-क्षमतेला अंत नाही, असे मात्र आपण मानू शकत नाही; तसेच, स्वतःची अशी मानसशास्त्रीय गतिशीलता निर्माण करण्याऐवजी कोणत्याही परिस्थितीशी स्वतःला जुळवून घेण्यास तो समर्थ असतो, असेही आपण मानू शकत नाही. मानवी स्वभाव हा जरी ऐतिहासिक उत्क्रांतीचे फलित असला, तरी त्याच्यामध्ये विशिष्ट अशा अंगभूत यंत्रणा व नियम असतात आणि त्यांचा शोध घेणे, हे मानसशास्त्राचे कार्य आहे.

इतका वेळपर्यंत जे काही सांगितले आहे त्याचे आणि त्यांचबरोबर जे काही सांगितले जाणार आहे त्याचेही पूर्ण आकलन व्हावे, यासाठी या ठिकाणी समायोजन या संकल्पनेची चर्चा करणे आवश्यक आहे, असे वाटते. त्याचबरोबर, मानसशास्त्रीय यंत्रणा आणि नियम यांचा आम्ही काय अर्थ घेतो, याचे स्पष्टीकरणही याच चर्चेतून दिले जात आहे.

स्थितिशील व गतिशील समायोजनांतील फरक दाखविणे उपयुक्त आहे, असे वाटते. स्थितिशील समायोजन म्हणजे आमच्या मते आदर्शांशी झालेले अशा प्रकारचे समायोजन, की जे समग्र स्वभावरचना जशीच्या तशी ठेवते आणि फक्त एखाद्या नव्या सवयींचा स्वीकार दर्शविते. भोजनाची चिनी पद्धत सोडून काटा व सुरी वापरण्याच्या पाश्चात्य सवयींकडे वळणे, हे अशा प्रकारच्या समायोजनाचे एक उदाहरण होय. अमेरिकेत येणारा चिनी मनुष्य या नव्या पद्धतीशी स्वतःला जुळवून घेईल, परंतु

स्वतः या समायोजनाचा त्याच्या व्यक्तिमत्त्वावर काहीच परिणाम होत नाही; ते नव्या प्रेरणा व स्वभावधर्म यांना जागृत करित नाही.

गतिशील समायोजनाने आम्ही कोणत्या प्रकारचे समायोजन निर्दिष्ट करित आहोत, याचे उदाहरण पुढीलप्रमाणे देता येईल. एखादा मुलगा आपल्या कडक व धाकदपटशा दाखविणाऱ्या वडिलांच्या आज्ञांपुढे नमतो आणि एक 'चांगला' मुलगा बनतो, त्यावेळी अशा प्रकारचे समायोजन घडून येते. तो मुलगा वडिलांना इतका भीत असतो, की तो दुसरे काही करूच शकत नाही. तो ज्यावेळी परिस्थितीच्या गरजांशी स्वतःला जुळवून घेत असतो, त्यावेळी त्याच्यात काही तरी घडत असते. त्याच्या मनात आपल्या वडिलांविषयी तीव्र वैरभावना बादीस लागण्याची शक्यता असते. परंतु ती भावना व्यक्त करणे वा तिची जाणीव होणे, हे देखील अत्यंत धोकादायक असल्यामुळे तो तिचे दमन करतो. परंतु जिचे दमन झालेले आहे, अशी ही वैरभावना स्पष्ट नसली तरी ती त्याच्या स्वभावधर्मचनेतील एक गतिशील घटक ठरते. ती कदाचित नवी चिंता निर्माण करेल आणि पूर्वीपेक्षाही अधिक शरणागती वाढवेल. कदाचित ती एक अस्पष्ट प्रतिकार सुरू करेल. त्या प्रतिकाराचा रोल कोणत्याही एखाद्या विशिष्ट व्यक्तीकडे नसेल, पण काहीसा सर्वसामान्य जीवनाकडेच असेल. पहिल्या उदाहरणाप्रमाणेच येथेही मनुष्य विशिष्ट अशा बाह्य परिस्थितीशी स्वतःला जुळवून घेत असला, तरी या प्रकारचे समायोजन त्याच्यामध्ये काही तरी नवीन निर्माण करते, नव्या प्रेरणा व नवे चिंताभाव जागृत करते. प्रत्येक मज्जाविकृती ही अशा गतिशील समायोजनाचे उदाहरण असते. हे समायोजन तत्वेतः विशिष्ट अशा (खास करून अगदी लहानपणच्या) बाह्य परिस्थितीशी असते. ही परिस्थिती स्वतः तर्कविसंगतींनी युक्त असते आणि सामान्यपणे बोलावयाचे झाले तर त्या मुलाच्या वाढोला व विकासाला प्रतिकूल असते. त्याचप्रमाणे मज्जाविकृत दृश्यघटनांशी (त्यांना मज्जाविकृत असे का म्हणू नये, याची चर्चा नंतर केली जाईल) ज्यांची तुलना करता येईल, अशा काही सामाजिक व मानसशास्त्रीय दृश्यघटना असतात. उदा.-समाजाच्या काही गटांतून आढळणारी विध्वंसक व परपीडनप्रवृत्तीच्या जोरदार आवेगांची उपस्थिती म्हणजे अशा प्रकारच्या घटना होत. या दृश्यघटना म्हणजे तर्कविसंगत व माणसाच्या विकासाला बाधक असलेल्या सामाजिक परिस्थितीशी केल्या जाणाऱ्या गतिशील समायोजनाचे उदाहरण होत.

कोणत्या प्रकारचे समायोजन घडून येते या प्रश्नाबरोबरच इतर काही प्रश्नांची उत्तरे देणे आवश्यक असते. मानवाला जीवनातील बहुतेक कोणत्याही कल्पनागम्य परिस्थितीशी जुळवून घ्यावयास लावणारे तत्त्व कोणते? मानवाच्या अंगी असलेल्या समायोजनक्षमतेच्या मर्यादा कोणत्या?

या प्रश्नांची उत्तरे देताना आपण ज्या पाहिल्या दृश्यघटनेची चर्चा करणे आवश्यक आहे, ती दृश्यघटना म्हणजे एक विशिष्ट वस्तुस्थिती आहे. मानवाच्या स्वभावातील विशिष्ट असे काही अंश इतर अंशांपेक्षा अधिक परिवर्तनक्षम व समायोजनक्षम असतात, ही ती वस्तुस्थिती होय. माणसे ज्या प्रेरणांमुळे व स्वभावधर्मांमुळे एकमेकांपासून वेगळी ठरतात, त्या प्रेरणांत व स्वभावधर्मांत खूपच लवचिकता व समायोजनक्षमता असते : प्रेम, विध्वंसकता, परपीडनप्रवृत्ती, शरणागतीची प्रवृत्ती, सत्तेची लालसा, वैराग्य, स्वतःच्या भरभराटीची इच्छा, काटकसरीचे वेड, वैषयिक सुखाचा आस्वाद आणि विषयलोलुपतेची भीती. मानवामध्ये आढळणाऱ्या या आणि इतर प्रेरणा व भीती या जीवनातील विशिष्ट परिस्थितीविरुद्ध झालेल्या प्रतिक्रिया म्हणून विकसित होतात. त्या खास करून लवचिक नसतात; कारण एकदा का त्या व्यक्तीच्या स्वभावाचे अंग बनल्या, की त्या सहजेसहजी नष्ट होत नाहीत किंवा त्यांचे दुसऱ्या एखाद्या प्रेरणेत रूपांतर होत नाही. परंतु माणसे विशिष्ट अशा जीवनपद्धतीत वावरत असतात; ही माणसे विशेषतः स्वतःच्या लहानपणा, त्या समग्र जीवनपद्धतीला अनुसरून कोणती तरी गरज विकसित करतात आणि त्या अर्थाने वर उल्लेखिलेल्या प्रेरणा व भीती लवचिक असतात. या गरजांपैकी कोणतीच गरज स्थिर व अपरिवर्तनीय अशी नसते. विकसित होणारा आणि कोणत्याही परिस्थितीत ज्याची तृप्ती केलीच पाहिजे असा मानवी स्वभावातील एखादा अंगभूत भाग हा स्थिर व अपरिवर्तनीय असतो. परंतु या गरजा तशा नसतात.

या गरजांच्या विरुद्ध अशा, मानवी स्वभावाचा अविभाज्य भाग असलेल्या आणि ज्यांची तृप्ती करणे अत्यावश्यक आहे, अशा इतर काही गरजा असतात. उदा. — मानवाच्या शरीरशास्त्रीय रचनेत रुजलेल्या भूक, तहान, झोपेची आवश्यकता इ. गरजा. या प्रत्येक गरजेला एक उंबरठा असतो. त्या गरजांची अतृप्ती त्या उंबरठ्याच्या पलीकडे गेली, की असह्य ठरते. जेव्हा हा उंबरठा ओलांडला जातो, तेव्हा या गरजेची तृप्ती करण्याची प्रवृत्ती, ही सर्वांत प्रभावी अशा प्रेरणेचे स्वरूप धारण करते. शरीरशास्त्रीय दृष्ट्या अभिसंहित असलेल्या या सर्व गरजा संक्षेपाने 'आत्मसंरक्षणाची गरज' या कल्पनेत शब्दबद्ध करता येतील. ही आत्मसंरक्षणाची गरज हा मानवी स्वभावाचा एक असा भाग आहे, की ज्याची कोणत्याही परिस्थितीत पूर्ती केलीच पाहिजे आणि त्यामुळे तो भाग हा मानवी वर्तनामागचा प्राथमिक हेतू ठरतो.

हे एका साध्या सूत्रात असे मांडता येईल : खाणे, पिणे, झोपणे, शत्रूंपासून स्वतःचे रक्षण करणे इ. गोष्टी माणसाच्या दृष्टीने आवश्यक असतात. हे सर्व करता यावे म्हणून त्याला काम व उत्पादन करावे लागते. परंतु काम हे सर्वसामान्य किंवा अमूर्त असे काही तरी नव्हे. काम हे नेहमी मूर्त काम असते. म्हणजेच, ते विशिष्ट प्रकारच्या अर्थव्यवस्थेतील विशिष्ट प्रकारचे काम असते. एखादी व्यक्ती संजामशाही समाजव्यवस्थेत गुलाम म्हणून, रेड इंडियन खेड्यात शेतकरी म्हणून, भांडवलशाही समाजात

स्वतंत्र व्यवसायकर्ता म्हणून, आधुनिक विविधविभागीय-भांडारात विक्रेती म्हणून किंवा मोठ्या कारखान्यातील अंतहीन पट्ट्यावर कामगार म्हणून काम करील. या वेगवेगळ्या प्रकारच्या कामांसाठी व्यक्तिमत्त्वाचे अगदी वेगवेगळे असे गुणधर्म असावे लागतात आणि ती कामे इतरांबरोबरच्या वेगवेगळ्या संबंधांना कारणीभूत होतात. माणूस जन्माला येतो, तेव्हा त्याच्यासाठी रंगभूमी सज्ज असते. त्याला खावे-प्यावे लागते आणि म्हणून त्याला काम करणे आवश्यक असते; आणि याचा अर्थ असा, की त्याला विशिष्ट परिस्थितीत आणि तो ज्या प्रकारच्या समाजात जन्माला आला आहे, त्या प्रकारच्या समाजाने त्याच्यासाठी निर्धारित केलेल्या मार्गांनी काम करावे लागते. एक व्यक्ती म्हणून त्याला आपली जगण्याची गरज आणि समाजव्यवस्था हे दोन्ही घटक तत्त्वतः बदलता येत नाहीत आणि तेच घटक अधिक लवचिकपणा दाखविणाऱ्या इतर गुणधर्मांचा विकास निर्धारित करित असतात.

अशा रीतीने, एखाद्या अर्थव्यवस्थेच्या वैशिष्ट्यांमुळे व्यक्तीसाठी जी जीवनपद्धती निर्धारित केली जाते, ती जीवनपद्धती हा त्याच्या समग्र स्वभावरचनेला निर्धारित करणारा प्राथमिक घटक ठरतो; कारण, आत्मसंरक्षणाची निकडीची गरज ही त्याला ज्या परिस्थितीत रहावे लागते, त्या परिस्थितीचा त्याला स्वीकार करायला लावते. तो इतरांच्या बरोबरीने विशिष्ट असे आर्थिक व राजकीय बदल घडवून आणण्याचा प्रयत्न करू शकत नाही, असा मात्र याचा अर्थ नव्हे. परंतु प्रामुख्याने विशिष्ट अशा जीवनपद्धतीने त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाला आकार दिलेला असतो; कारण, विशिष्ट समाजाची वा वर्गाची म्हणूनच जी लक्षणे असतात, त्या सर्व लक्षणांचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या कुटुंबाच्या माध्यमातून एक लहान मूल या नात्याने त्याने त्या जीवनपद्धतीला अगोदरच तोंड दिलेले असते.*

* या समस्येच्या बाबतीत वारंवार अनुभवाला येणाऱ्या एका घोटाळ्याविरुद्ध इशारा देणे मला आवडेल. व्यक्तीची जीवनपद्धती निर्धारित करित असताना एखाद्या समाजाची आर्थिक रचना ही व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासाचे अभिसंधान म्हणून कार्यान्वित होत असते. ही आर्थिक अभिसंधाने व्यक्तिनिष्ठ अशा आर्थिक हेतूंपेक्षा अगदी वेगळी असतात. भौतिक वैभवाची इच्छा हा अशा प्रकारचा एक व्यक्तिनिष्ठ हेतू होय. पुनर्ज्जीवनाच्या कालखंडातील लेखकांपासून ते ज्यांना मार्क्सच्या मूलभूत संकल्पना समजलेल्या नव्हत्या, अशा काही मार्क्सवादी लेखकांपर्यंतच्या अनेक लेखकांनी भौतिक वैभवाची इच्छा हा मानवी वर्तनामागचा प्रभावी हेतू असल्याचे मानले होते. वस्तुतः, भौतिक वैभवाची सर्वशोषक इच्छा ही फक्त काही संस्कृतींचेच वैशिष्ट्य असते. वेगवेगळी आर्थिक परिस्थिती अशा प्रकारचे स्वभावधर्म निर्माण करते, की ज्यांना भौतिक वैभवाचा तिटकारा वाटत असतो, किंवा जे त्याच्या बाबतीत उदासीन असतात. पुढे निर्दिष्ट केलेल्या पुस्तकात मी या समस्येची तपशीलवार चर्चा केलेली आहे—

‘Uber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie’, Zeitschrift für Sozialforschung, Hirschfeld, Leipzig, 1932, Vol. I. P. 28ff.

शारीरशास्त्रीय दृष्ट्या अभिसंहित गरजा याच तेवढ्या काही मानवी स्वभावाचा निकडीचा भाग नव्हेत. तितकाच निकडीचा असा दुसरा एक भाग असतो. तो शारीरिक प्रक्रियांमध्ये रूजलेला नसतो, परंतु तो मानवी जीवनपद्धती व व्यवहार यांच्या गाभ्यातच रूजलेला असतो. तो भाग म्हणजे स्वतःबाहेर असलेल्या जगाशी संबंध ठेवण्याची गरज, एकटेपणा टाळण्याची गरज, हा होय. शारीरिक उपासमार जशी मृत्यूला कारणीभूत होते, तशीच आपण पूर्णपणे एकटे व अलग आहोत, ही जाणीव मानसिक विघटनाला कारणीभूत होते. इतरांबरोबरचा हा संबंध आणि शारीरिक पातळीवरचा संबंध हे एकरूप नव्हेत. एखादा मनुष्य अनेक वर्षे शारीरिक दृष्ट्या एकटा असेल आणि तरीही त्याला परस्परसंबंध व संपर्क यांची जाणीव देणाऱ्या कल्पना, मूल्ये वा निदान सामाजिक आदर्श यांच्याशी तो संबद्ध असू शकेल. उलटपक्षी, तो माणसांमध्ये रहात असेल आणि तरीही अलगपणाच्या आत्यंतिक भावनेने पळाडलेला असू शकेल. या भावनेने एक विशिष्ट मर्यादा ओलांडली, तर त्याचा परिणाम म्हणून वेडेपणाची अवस्था निर्माण होते. छिन्नमनस्क विशोभ हे त्या अवस्थेचे प्रतिनिधित्व करतात. मूल्ये, प्रतीके व आदर्श यांच्याशी असलेल्या संबंधांच्या या अभावाला आपण नैतिक एकटेपण म्हणू शकतो आणि आपण असे विधान करू शकतो, की नैतिक एकटेपण हे शारीरिक एकटेपणा-इतकेच असह्य असते, किंबहुना शारीरिक एकटेपणात नैतिक एकटेपणही अभिप्रेत असेल, तरच शारीरिक एकटेपण असह्य होते. जगाबरोबरची मानसिक संबद्धता ही अनेक रूपे धारण करू शकते. ईश्वरावर श्रद्धा असलेला व आपल्या मठात राहणारा भिक्षू आणि अलग ठेवलेला, परंतु आपल्या सहकारी सैनिकांशी एकरूपत्व अनुभवणारा राजकीय कैदी हे नैतिक दृष्ट्या एकटे नसतात. भोजनप्रसंगीचे जाकीट घातलेल्या इंग्लिश सदगृहस्थ अत्यंत विदेशी वातावरणातही एकाकी असत नाही आणि आपल्या सहकाऱ्यांपासून पूर्णपणे अलग ठेवलेला, परंतु आपले राष्ट्र वा त्याची प्रतीके यांच्याशी तादात्म्य पावलेला सामान्य बूर्जाही एकटा असत नाही. जगाशी संबद्ध असण्याचा प्रकार उदात्त असेल वा क्षुद्र असेल, परंतु एखाद्या अत्यंत क्षुद्र अशा आदर्शाशी संबंध असणे, हे देखील एकटे असण्यापेक्षा अत्यंत ग्राह्य असते. धर्म आणि राष्ट्रवाद, त्याचप्रमाणे रुढी आणि अत्यंत मूर्खपणाची व अवनतिकारक असलेली कोणतीही श्रद्धा या गोष्टी जर माणसाला फक्त इतरांशी जोडत असतील, तर त्या माणूस ज्याला सर्वात जास्त भितो त्या एकाकीपणापासून सुटका करणारे आश्रयस्थान ठरतात.

माणसाला नैतिक एकाकीपण टाळण्याची एक जबरदस्त गरज वाटत असते. अशा गरजेचे अत्यंत जोरदार असे वर्णन श्री. बल्झाक यांनी दि इन्व्हेंटर्स सफरिंग (संशोधकांच्या यातना) या पुस्तकातील पुढील उताऱ्यात केले आहे :—

परंतु एक गोष्ट शिका आणि अजूनही स्वप्न संस्कारक्षम असलेल्या तुमच्या मनावर ती बिंबवा. मानवाला एकाकीपणाची धास्ती वाटत असते, हीच ती गोष्ट होय. आता एकाकीपणा हा अनेक प्रकारचा असतो, परंतु नैतिक एकाकीपणा हा सर्वांत अधिक भीषण असतो. प्राचीन काळातील आश्रमवासी असे आद्य तपस्वी ईश्वरासोबत रहात असत; चित्त-शक्तींनी भरलेल्या म्हणजेच सर्वांत दाट लोकवस्ती असलेल्या अशा जगात ते रहात असत. माणूस महारोगी असो अगर कैदी असो, पापी असो अगर रोगी असो—आपल्यासारखेच नशीब असलेला साथीदार आपल्याला मिळावा, हा त्याच्या मनात येणारा पहिला विचार असतो. हा विचार वा ही प्रेरणा म्हणजे प्रत्यक्ष त्याचे जीवनच असते आणि ती पूर्ण करण्यासाठी तो आपली सर्व शक्ती, सर्व सत्ता किंबहुना आपल्या अवघ्या जीवनाची कार्यशक्ती कामाला लावतो. ही जबरदस्त लालसा नसती तर सैतानाला साथीदार लाभले असते काय ? या विषयावर एखाद्याला संपूर्ण महाकाव्य लिहिता येईल. ते महाकाव्य पॅरडाइझ लॉस्ट (नंदनवन हरवले) या ग्रंथाची नांदी ठरेल. कारण, 'नंदनवन हरवले' हा ग्रंथ म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून बंडखोरीचे समर्थनच आहे.

मानवाला एकाकीपणाची अत्यंत भीती वाटत असते, अशी भीती का वाटते, या प्रश्नाचे उत्तर येथे देणे इष्ट नाही. कारण, ते उत्तर देण्याचा प्रयत्न करणे हे प्रस्तुत पुस्तकाच्या दृष्टीने मोठेच विषयांतर ठरेल. तथापि, या प्रश्नाचे उत्तर कोणत्या दिशेला आहे या विषयीचे माझे मत येथे सूचित करणे मला आवडेल. मानवाला इतरांच्या सहवासात असण्याची जी आवश्यकता वाटते, तिच्यामध्ये काही गूढ गुणधर्म आहे असे वाचकाचे मत होऊ नये, म्हणून त्या उत्तराची दिशा सूचित करणे आवश्यक आहे.

इतरांशी कोणत्या ना कोणत्या प्रकारचे सहकार्य केल्याशिवाय माणसे जिवंतच राहू शकत नाहीत, ही वस्तुस्थिती हा याबाबतीतील एक महत्त्वाचा घटक आहे. कल्पनेच्या टप्प्यात येणारी कोणतीही संस्कृती वेतली तरी तिच्यामध्ये मानवाला आपले अस्तित्व टिकविण्यासाठी इतरांबरोबर सहकार्य करण्याची गरज ही असतेच—मग ते सहकार्य शत्रूंपासून वा नैसर्गिक संकटांपासून संरक्षण करण्यासाठी असो अथवा कार्य करण्यास व उत्पादन करण्यास समर्थ होण्यासाठी असो. अगदी रॉबिन्सन क्रुसोला देखील त्याच्या 'शुक्रवारच्या मानवा'ची सोबत होतीच. त्याच्या अभावी कदाचित त्याला वेड लागले असते; एवढेच नव्हे, तर तो खरोखर मरूनच गेला असता. प्रत्येक व्यक्तीला आपल्या बाल्यावस्थेत इतरांच्या मदतीची ही आवश्यकता अत्यंत तीव्रतेने जाणवते. अत्यंत महत्त्वपूर्ण अशा कामांच्या बाबतीत स्वतःची काळजी घेण्यास मानवी बालक असमर्थ असते, ही वस्तुस्थिती आहे. त्यामुळे इतरांशी संपर्क साधणे ही गोष्ट म्हणजे त्या बालकाच्या दृष्टीने जीवन-मरणाचा

प्रश्न असतो. एकटे टाकले जाण्याची शक्यता ही त्या मुलाच्या अवघ्या अस्तित्वाच्या दृष्टीने खचितच सर्वांत गंभीर अशी भयसूचना असते.

परंतु 'आपलेपणाची' वा 'सहकार्याची' गरज इतकी तीव्र बनविणारा आपणही एक घटक आहे. स्वतःच्या अस्तित्वाची आत्मनिष्ठ अशी जाणीव, हाच तो घटक होय. आपण निसर्ग व इतर लोक यांच्याहून भिन्न अशी एक स्वतंत्र व्यक्ती आहोत, अशी स्वतःची ओळख माणसाला जिच्यामुळे पटते, ती विचारशक्ती हे त्या घटकाचे स्वरूप होय. या जाणिवेचे प्रमाण कर्माजास्त असते, हे खरे आहे. परंतु तिचे अस्तित्व मानवाला एका अशा समस्येपुढे आणून उभे करते, की ज्या समस्येचे स्वरूप तत्त्वतः मानवी आहे. पुढच्या प्रकरणात हे दाखविले जाणार आहेच. ती समस्या अशी: निसर्ग व इतर लोक यांच्याहून आपण वेगळे आहोत याची जाणीव झाल्यामुळे, तसेच अगदी अस्पष्टपणे का होईना, मृत्यू, आजारपण व वार्धक्य यांची जाणीव झाल्यामुळे मानवाला आपोआपच स्वतःच्या क्षुद्रत्वाची व लहानपणाचीही जाणीव होते. हे क्षुद्रत्व व लहानपण सापेक्ष असते. कारण, बाह्य विश्व आणि 'स्वतः'हून अन्य असे इतर सर्व लोक यांच्याशी तुलना केल्यामुळे त्याची जाणीव झालेली असते. मनुष्य जर कोणाचा तरी आत्मीय बनलेला नसेल आणि त्याच्या जीवनाला काही अर्थ व दिशा नसेल तर आपण एखादा धुळीचा कण असल्यासारखे त्याला वाटेल; आणि आपण क्षुद्र आहोत या भावनेने तो पछाडला जाईल. आपल्या जीवनाला अर्थ व दिशा देऊ शकेल, अशा एखाद्या व्यवस्थेशी तो स्वतःचा संबंध स्थापू शकणार नाही. तो संशयाने पछाडला जाईल. सरतेशेवटी हा संशय त्याची काम करण्याची म्हणजेच पर्यायाने जगण्याची क्षमताच खिळखिळी करून टाकेल.

पुढे जाण्यापूर्वी, सामाजिक मानसशास्त्रातील समस्यांकडे पाहण्याच्या आमच्या सर्वसामान्य दृष्टिकोणाविषयी आतापर्यंत जे काही सांगितले, त्याचा येथे सारांश देणे उपयुक्त ठरू शकेल. मानवी स्वभाव म्हणजे काही जीवशास्त्रीय दृष्ट्या निर्धारित व जन्मजात प्रेरणांची वेरीज नव्हे, की ज्या सांस्कृतिक प्रतिरूपांशी तो सरळपणे जुळवून घेतो त्या प्रतिरूपाची एक निर्जीव छायाही नव्हे. तो स्वभाव म्हणजे मानवी उत्क्रांतीचे फलित आहे. परंतु त्याच्यामध्ये काही अंगभूत यंत्रणा व नियमही आहेत. त्याच्यामध्ये निर्धारित व अपरिवर्तनीय असे विशिष्ट घटक आहेत. शरीरशास्त्रीय दृष्ट्या अभिसंहित अशा प्रेरणांची तुमी करण्याची आवश्यकता आणि एकाकीपण व नैतिक एकटेपण टाळण्याची आवश्यकता, हे ते घटक होत. आपण निर्दिष्ट असा कोणताही एखादा समाज घेतला, तर त्याच्यामध्ये उत्पादन व वितरण यांची एक खास व्यवस्था असल्याचे आपणांस आढळते. त्या समाजातील व्यक्तीला या व्यवस्थेमध्ये रुजलेली जीवनपद्धती स्वीकारावीच लागते, हे आपण पाहिले आहे. संस्कृतीशी क्रावयाच्या गतिशील समा-

योजनाच्या प्रक्रियेमध्ये अनेक शक्तिशाली प्रेरणा विकसित होतात. या प्रेरणा व्यक्तीच्या कृती व भावना यांना चालना देतात. व्यक्तीला या प्रेरणांची जाणीव असेलही किंवा नसेलही. परंतु कोणत्याही परिस्थितीत त्या प्रेरणा जबरदस्त असतात आणि एकदा त्या विकसित झाल्या की त्यांची तृती करणे हे अपरिहार्य असते, एवढे मात्र निश्चित. त्या प्रेरणा जबरदस्त शक्ती बनतात आणि त्या शक्ती आपल्या परीने सामाजिक प्रक्रियेला आकार देण्याच्या बाबतीत प्रभावी ठरतात. आर्थिक, मानसशास्त्रीय आणि सैद्धांतिक दृष्टक हे परस्परान्वर क्रिया करीत असतात. ही क्रिया कशी घडते आणि या परस्परक्रियेच्यासंबंधात एखाद्याला त्यापुढचा सर्वसामान्य असा कोणता निष्कर्ष काढता येईल, याची चर्चा आम्ही नंतर करू. सुधारणावाद आणि फॅसिझम यांचे आम्ही पुढे जे विश्लेषण केले आहे, त्या विश्लेषणाच्या ओघात ही चर्चा केली जाईल.* ही चर्चा नेहमीच या पुस्तकातील मुख्य विषयाभोवती केंद्रित केली जाईल. तो विषय असा : प्रारंभी इतर मानव व निसर्ग यांच्याशी माणसाचे एक तादात्म्य असते. या तादात्म्यातून तो क्रमशः बाहेर पडतो आणि या अर्थाने तो अधिकाधिक स्वातंत्र्य मिळवितो. तो अधिकाधिक प्रमाणात 'स्वतंत्र व्यक्ती' बनू लागतो. जसजशी ही प्रक्रिया घडत जाते, तसतसे त्याच्यापुढे फक्त दोनच पर्याय शिल्लक राहतात. प्रेम आणि उत्पादक कार्य यांच्या उत्स्फूर्त शक्तीद्वारे स्वतःचा बाह्य जगाशी संबंध जोडणे, हा त्यापैकी एक पर्याय होय. हा पर्याय शक्य नसेल तर आपले स्वातंत्र्य व आपल्या स्वतंत्र व्यक्तित्वाची एकसंधता यांचा विध्वंस करणाऱ्या व त्याद्वारे स्वतःला जगाशी जोडणाऱ्या यंत्रणांच्या मार्फत एक प्रकारची सुरक्षितता मिळविण्यासाठी घडपड करावी, हा दुसरा पर्याय शिल्लक राहतो.**

* मानसशास्त्रीय आणि सामाजिक-आर्थिक शक्तींचा जो परस्परसंबंध असतो, त्याच्या सर्वसामान्य पैलूंची चर्चा मी एका परिशिष्टात अधिक विस्तृत स्वरूपात करणार आहे.

** हे हस्तलिखित पूर्ण केल्यानंतर स्वातंत्र्याच्या विविध पैलूंपैकीचा एक अभ्यास प्रीडम, इटस मॅनिगमधून मांडण्यात आला. त्याची योजना व संपादन आर. एन् यांनी केले होते; हर्कोर्ट ब्रेल अँड कंपनी, न्यू यॉर्क, १९४० विशेषतः, एच. वर्गसन, जे. ड्युई, आर. एम्, मॅकग्राइव्हर, के. रॉझलर व पी. टिलिच यांच्या प्रबंधांचा यथे निर्देश करणे मला आवडेल. त्याशिवाय पद्दा-कॉर्ल

Der Mensch auf der Flucht, एस. फिशर, बर्लिन, १९३२



प्रकरण दुसरे

व्यक्तीचा उदय आणि स्वातंत्र्याची संदिग्धता

आधुनिक मानवाच्या दृष्टीने स्वातंत्र्याचा अर्थ काय आणि तो स्वातंत्र्यापासून पळून जाण्याचा का व कसा प्रयत्न करतो, हा प्रश्न म्हणजे प्रस्तुत ग्रंथातील आमचा मुख्य विषय होय. परंतु त्या विषयाकडे वळण्यापूर्वी प्रथम आपण एका संकल्पनेची चर्चा करणे आवश्यक आहे. ती संकल्पना काही प्रमाणात वास्तवतेला पारखी झाली आहे, असे वाटण्याचा संभव आहे. परंतु ती संकल्पना म्हणजे आधुनिक समाजातील स्वातंत्र्याचे विश्लेषण समजण्यासाठी आवश्यक असे एक पूर्वग्रहीतक आहे. मला अभिप्रेत असलेली संकल्पना पुढीलप्रमाणे आहे : स्वातंत्र्य हे अव्याप्य मानवी अस्तित्वाचेच खास वैशिष्ट्य आहे. तसेच, एक स्वतंत्र व वेगळा जीव म्हणून मानवाला ज्या प्रमाणात स्वतःची जाणीव व ओळख होते, त्या प्रमाणात त्या स्वातंत्र्याचा अर्थ बदलत जातो.

एकेकाळी मानवाचे नैसर्गिक अशा बाह्य जगाशी तादात्म्य होते. तो या तादात्म्याच्या अवस्थेतून जेव्हा बाहेर पडला आणि भोवतालचा निसर्ग व इतर मानव यांच्याहून अलग असा एक पदार्थ म्हणून त्याला स्वतःची जेव्हा जाणीव झाली, तेव्हा त्याच्या सामाजिक इतिहासाला प्रारंभ झाला. तथापि इतिहासातील दीर्घ कालखंड व्यतीत होईपर्यंत ही जाणीव फारच अस्पष्ट राहिली. ज्या नैसर्गिक व सामाजिक अशा बाह्य जगापासून मानव अलग झाला, त्या जगाशी त्याचा निकटचा संबंध अजूनही चालूच राहिला. एक स्वतंत्र पदार्थ म्हणून त्याला स्वतःच्या व्यक्तित्वाची आंशिक जाणीव झाली होती. परंतु आपण आपल्या भोवतालच्या जगाचा एक भाग आहोत, असेही त्याला अजून वाटत होते.. आपल्या मूळ बंधनातून मुक्त होण्याची व्यक्तीमधील ही जी वाढती प्रक्रिया

आहे, तिला आपण 'व्यक्तिीकरण' असे म्हणू. आधुनिक इतिहासाचा विचार केला तर असे दिसते, की सुधारणायुग आणि वर्तमानयुग यांच्या मधल्या शतकांत या प्रक्रियेने कळस गाठलेला आहे.

व्यक्तीच्या जीवनेतिहासात आपल्याला हीच प्रक्रिया आढळते. मुलाचे आईशी असलेले तादात्म्य समाप्त होते, तेव्हा मुलाचा जन्म होतो. मग ते मूल आईपासून अलग असा एक जैविक पदार्थ बनते. जैविक दृष्ट्या निर्माण झालेली ही अलगता हा व्यक्ती म्हणून मानवाच्या अस्तित्वाचा प्रारंभ असतो. तथापि व्यावहारिक दृष्ट्या मात्र बराच काळपर्यंत मुलाचे आईशी असलेले तादात्म्य टिकून राहते.

आलंकारिक भाषेत बोलावयाचे झाले तर मानवाला बाह्य जगाशी जोडणारी नाळ त्याने अजून ज्या प्रमाणात तोडली नसेल, त्या प्रमाणात त्याच्याजवळ स्वातंत्र्याचा अभाव असतो. परंतु ही बंधने त्याला सुरक्षितता, आपलेपणाची भावना आणि आपल्याला कोठे तरी आधार असल्याची जाणीवही देतात. व्यक्तित्वीकरणाच्या प्रक्रियेचा परिणाम म्हणून व्यक्तीचा समग्र उदय होण्यापूर्वी अस्तित्वात असलेल्या या बंधनांना मी 'प्राथमिक बंधने' असे म्हणू इच्छितो. ही बंधने सर्वसामान्य मानवी विकासाचा एक भाग आहेत आणि या अर्थाने ती महत्त्वपूर्ण आहेत. ही बंधने स्वतंत्र व्यक्तित्वाचा अभाव सूचित करतात, हे खरे आहे. परंतु ती व्यक्तीला सुरक्षितता आणि व्यवहाराभिसुखताही देतात. हीच ती बंधने की जी मुलाला त्याच्या आईशी संबद्ध करतात, आदिम जमातीच्या सदस्याला त्याच्या कुलाशी व निसर्गाशी संबद्ध करतात किंवा मध्ययुगीन मानवाला चर्च आणि त्याची सामाजिक जात यांच्याशी संबद्ध करतात. एकदा का संपूर्ण व्यक्तित्वीकरणाची अवस्था प्राप्त झाली आणि व्यक्ती या प्राथमिक बंधनांतून मुक्त झाली, की तिला एका नव्या जबाबदारीला सामोरे जावे लागते. स्वस्थितीचा निर्णय करणे, स्वतःला जगाशी संबद्ध करणे आणि नव्या मार्गांच्या द्वारे सुरक्षितता शोधणे, ही ती जबाबदारी होय. शिवाय, स्वतंत्र व्यक्तित्वाचा उदय होण्यापूर्वीच्या आपल्या अस्तित्वाचे खास वैशिष्ट्य असलेले जे जुने मार्ग होते, त्यांच्यातून हे नवे मार्ग वेगळे असले पाहिजेत. त्यामुळे, उत्क्रांतीची ही अवस्था प्राप्त होण्यापूर्वी स्वातंत्र्याला जो अर्थ होता, त्यापेक्षा एक वेगळाच अर्थ आता त्याला प्राप्त होतो. येथे थोडे थांबणे आणि या संकल्पनांचे स्पष्टीकरण करणे आवश्यक आहे. व्यक्ती आणि सामाजिक विकास यांच्या संदर्भात या संकल्पनांची अधिक भरीव चर्चा करून हे स्पष्टीकरण केले पाहिजे.

मुलाला आईच्या शरीरापासून जे स्वातंत्र्य वा मुक्तता मिळते, तिच्या दोन खुणा आहेत. गर्भाच्या अवस्थेतून मानवी अस्तित्वाच्या स्वरूपात झालेला आणि तुलनात्मक

दृष्ट्या पाहता आकस्मिक म्हणता येईल असा बदल, ही पहिली खूण होय. नाळ कापणे ही दुसरी खूण होय. परंतु दोन शरीरांचे अलगापण या स्थूल अर्थानेच हे स्वातंत्र्य खरे आहे. व्यावहारिक दृष्टीने अजूनही मूल हे आईचाच एक भाग असते. आई त्याला भरवते, एकीकडून दुसरीकडे नेते आणि प्रत्येक महत्त्वाच्या बाबतीत त्याची काळजी घेते. आई आणि इतर वस्तू हे आपल्याहून अलग पदार्थ आहेत, हे त्या मुलाला हळू-हळू समजू लागते. त्या मुलाची मज्जाशास्त्रीय आणि सर्वसामान्य शारीरिक वाढ, त्याची शारीरिक व मानसिक दृष्ट्या पदार्थांचे ग्रहण करण्याची व त्यांच्यावर प्रभुत्व स्थापन करण्याची शक्ती हा या प्रक्रियेतील एक घटक आहे. आपल्या स्वतःच्या कृतिशीलते-मधूनच त्याला आपल्या बाहेर एक जग आहे, याचा अनुभव येतो. शिक्षणाच्या प्रक्रियेने व्यक्तिस्वीकरणाच्या प्रक्रियेला गती मिळते. या प्रक्रियेमुळे अनेक वैफल्ये व प्रतिबंध लादले जातात. त्यांच्यामुळे आईची भूमिकाच बदलून जाते. मुलाच्या आकांक्षाना विरोध करणारी भिन्न उद्दिष्टे बाळगणाऱ्या एका व्यक्तीमध्ये तिचे रूपांतर होते. अनेकदा शत्रुत्व करणाऱ्या व धोकादायक अशा व्यक्तीमध्येही तिचे रूपांतर होते.* अर्थात, हे वैमनस्य म्हणजे शैक्षणिक प्रक्रियेचा एक भाग आहे. त्याला समग्र शैक्षणिक प्रक्रिया असे मात्र मुळीच म्हणता येणार नाही. 'मी' आणि 'तू' यांच्यातील भेद तीव्र बनविण्याच्या बाबतीत हे वैमनस्य हा एक महत्त्वाचा घटक असतो.

मुलाने दुसऱ्या माणसाला नुसते ओळखायचे आणि रिक्त करून प्रतिसाद द्यावयाचा म्हटले, तरी त्यासाठी जन्मल्यानंतर काही महिने जावे लागतात; आणि आपण स्वतः व बाह्य विश्व यांच्यात मूल जो घोटाळा करित असते, तो थांबायला तर काही वर्षे जावी लागतात.** असे होईपर्यंत मूल एक विशिष्ट प्रकारची आत्मकेंद्रित मनोवृत्ती दाखविते. ही वृत्ती केवळ मुलांमध्येच आढळणारी अशी असते. ही आत्मकेंद्रित मनोवृत्ती इतरांविषयीचा हळुवारपणा आणि इतरांमध्ये घेतला जाणारा रस यांना वर्ज्य मानीत नाही. कारण, अजून 'इतर लोक' हे आपणांपासून खरोखरच अलग आहेत, असा निश्चित अनुभव आलेला नसतो. याच कारणासाठी, मुलाने प्रारंभीच्या या काही वर्षांत

* सहजप्रेणात्मक वैफल्य स्वतःहून वैरभावना जागृत करित नाही, याची येथे नोंद घेतली पाहिजे. मुलाच्या विकसनशीलतेला निष्फळ बनविण्याची कृती, आत्माविष्कार करण्याचा मुलाचा प्रयत्न मोडून काढण्याची कृती आणि आईवडिलांकडून व्यक्त होणारी वैरभावना, या गोष्टी म्हणजेच थोडक्यात सांगावयाचे तर दमनाचे वातावरण मुलाच्या मनात दुर्बलतेची भावना निर्माण करते आणि तिच्यातून वैरभावना निर्माण होते.

** ज्ञान दि मॉरल जजमेंट ऑफ दि चाइल्ड, केगन पॉल, लंडन, १९३२ पृ. ४०७. पहा— एच. एस. सलिव्हन, कित्ता, पृ. १० व पुढे.

बडीलबाऱ्या माणसांवर अवलंबून राहणे आणि नंतरच्या काळात अधिकारी व्यक्तींवर अवलंबून राहणे यांचा अर्थही वेगळा आहे. लहानपणी आईवडील किंवा जे कोणी आत असतील, ते मूलतः आपणांपासून अलगा पदार्थ आहेत, असे अजून वाटू लागलेले नसते. ते मुलाच्या विश्वाचाच एक भाग असतात आणि हे विश्व अजूनही त्या मुलाचा एक भाग असते. त्यामुळे त्या मुलाने त्यांच्यापुढे स्वीकारलेल्या शरणागतीचे स्वरूप वेगळे असते आणि दोन व्यक्ती खरोखर अलगा झाल्यानंतर अस्तित्वात येणाऱ्या शरणागतीचे स्वरूप वेगळे असते.

आर. ह्यूझ यांनी आपल्या ए हाय विंड इन जमैकामध्ये एका दहा वर्षे वयाच्या मुलीला आकस्मिक रीत्या आपल्या स्वतःच्या स्वतंत्र व्यक्तित्वाची जाणीव कशी झाली, याचे विलक्षण सूक्ष्म वर्णन दिले आहे :

आणि त्यानंतर एमिलीच्या बाबतीत बरीच महत्त्वाची अशी एक घटना घडली. आपण कोण आहोत, हे तिला एकाएकी कळले. तिच्या बाबतीत ही घटना पाच वर्षे आधी किंवा अगदी पाच वर्षे नंतर का घडली नाही, याचे आपणांस आढळू शकेल असे कोणतेही कारण नाही. आणि त्या विशिष्ट दुपारीच ती का घडली, याचे तर मुलीच नाही. जहाजाच्या अगदी पुढच्या भागात, रहाटाच्या मागच्या बाजूला एका एकांत ठिकाणी ती घर बांधण्याचा खेळ खेळत होती. (तिने दरवाजा खटखटविणारा म्हणून रहाटावर एक सैतानाचा पंजा लटकविला होता); याचा कंटाळा आल्यावर ती काहीशी निहंतुकपणे जहाजाच्या मागच्या बाजूला भटकत होती. काही मधमाशा आणि पंथांची एक राणी यांच्याविषयी ती अस्पष्टसा विचार करित होती. नेमक्या याच वेळी आकस्मिकपणे मी म्हणजे मी आहे, हा विचार तिच्या मतात चमकून गेला. ती स्तिमित होऊन थांबली आणि तिने आपल्या नजरेच्या टप्प्यात येणाऱ्या आपल्या शरीराच्या सर्व भागांवर नजर टाकावयास प्रारंभ केला. ती फारसे पाहू शकली नाही. फक्त पुढच्या बाजूला आखूड असे आपल्या फ्रांकिचे टोक तिला दिसले. तसेच. तिने तपासून पाहण्यासाठी जेव्हा आपले हात उचलले, तेव्हा तिला ते हात दिसले. जे छोटसे शरीर आपले स्वतःचे आहे, हे आकस्मिकपणे तिच्या ध्यानात आले, त्या शरीराची तिला स्थूल कल्पना येण्यास एवढे पुरेसे होते.

ती काहीशी थट्टेनेच हसू लागली. या सर्वांचा परिणाम म्हणून ती विचार करू लागली, 'छान ! बघ तर, इतक्या सगळ्या लोकांतून नेमकी तूच तेवढी अशी सापडावीस ना ! आता तू यातून बाहेर पडू शकत नाहीस—फार फार काळपर्यंत. आता तुला असेच जावे लागेल—लहान मूल व्हायचे, मग मोठे व्हायचे आणि मग म्हातारे व्हायचे; त्यानंतर कोठे या वेळ्या थट्टेन तुझी सुटका होईल !'

या अत्यंत महत्त्वाच्या प्रसंगातून कोणत्याही प्रकारे खंड पडू न्यायचा नाही, असा तिने निश्चय केला. म्हणून तिने डोलकाठीच्या वरच्या टोकाजवळ असलेल्या

आपल्या आवडत्या बैठकीकडे जाण्यासाठी डोलकाठीच्या दोरखंडांना बांधलेल्या आडव्या दोऱ्यांवर चढावयास प्रारंभ केला. चढण्याची ही साधीशी क्रिया करित असताना ती जेव्हा-जेव्हा आपला हात वा पाय हलवीत होती, तेव्हा-तेव्हा तो अवयव आपली आज्ञा पाळण्यास तयारच असल्याचे तिच्या ध्यानात आले आणि या गोष्टीचा तिला नव्याने विस्मयही वाटला. अर्थात यापूर्वीही त्या अवयवांनी नेहमी असेच केले होते, असे तिच्या स्मृतीने तिला सांगितले. परंतु हे इतकं आश्चर्यजनक असल्याचे यापूर्वी कधीही तिच्या ध्यानात आले नव्हते. आपल्या बैठकीच्या जागी स्थिरावल्यानंतर तिने आपल्या हातांच्या त्वचेची अत्यंत काळजीपूर्वक तपासणी करावयास सुरुवात केली; कारण ती तिची होती. तिने आपल्या फाँकच्या वरच्या भागातून आपला एक खांदा बाहेर काढला, आपल्या कपड्यांच्या आत आपण खरोखरच अस्तित्वात आहोत का, याची खात्री करून घेण्यासाठी आत डोकावून पाहिले आणि आपल्या गालला स्पर्श करण्यासाठी तिने आपला खांदा वर उडविला. तिचा चेहरा आणि खांद्याचा ऊबदार व उघडा असा खोलगट भाग यांच्या स्पर्शामुळे तिला एक सुखद शिरशिरी जाणवली—एखाद्या प्रेमळ मित्राने कुरवाळल्यासारखे तिला वाटले. परंतु ही भावना तिला गालाकडून मिळाली की खांद्याकडून, कुरवाळणारा कोण होता आणि कुरवाळला जाणारा कोण होता, हे मात्र कितीही विश्लेषण केले तरी तिला कळू शकले नाही.

आपण आता एमिली वॅस—थॉर्नटन आहोत या विस्मयजनक वस्तुस्थितीची पूर्णपणे खात्री पटल्यानंतर, तिने तिच्या परिणामांची गंभीरपणे नोंद घ्यावयास सुरुवात केली. तिने 'आता' हा शब्द का बुसडला हे तिला टाऊक नव्हते; कारण, आपण पूर्वा कोणी तरी वेगळेच होतो आणि आता आपला पुनर्जन्म झाला आहे, असली निरर्थक कल्पना तिला सुचलेली नव्हती, एवढे नक्की.

मूल जसजसे अधिकाधिक वाढत जाते आणि जसजशी त्याची प्राथमिक बंधने तुटू लागतात, तसतशी त्याची स्वातंत्र्य व स्वावलंबन यांचा शोभ घेण्याची प्रवृत्ती वाढत जाते. वाढत्या व्यावृत्तीकरण्याच्या या प्रक्रियेचे स्वरूप तुहेरां असते आणि आपण जर ते ओळखू शकलो, तरच आपण या शोधाचे भवितव्य पूर्णपणे समजू शकू.

या प्रक्रियेचे दोन पैलू असतात. मूल शारीरिक, भावनिक आणि मानसिक दृष्ट्या अधिकाधिक बलवान होत जाते, हा त्यापैकी एक पैलू होय. या क्षेत्रापैकी प्रत्येक क्षेत्रात तीव्रता व क्रियाशीलता वाढत जाते. त्याच वेळी ही क्षेत्रे अधिकाधिक एकात्मही होत जातात. व्यक्तीची इच्छा आणि बुद्धी यांच्या प्रेरणेने एक संघटित रचना विकसित होते. व्यक्तिमत्त्वाच्या या संघटित व एकात्म अशा पूर्णत्वाला आपण 'स्व' असे म्हटले, तर आपण असेही म्हणू शकू, की स्व-बलाचा विकास ही व्यक्तिवृत्तीकरण्याच्या वाढत्या

प्रक्रियेची एक बाजू आहे. व्यक्तित्वीकरण आणि स्व यांच्या वाढीला मर्यादा घालण्याचे हे काम आंशिक रीत्या व्यक्तिगत परिस्थितीमुळे घडते, तर प्रामुख्याने सामाजिक परिस्थितीमुळे. कारण या बाबतीत व्यक्ती-व्यक्तींमध्ये असलेले भेद मोठे असल्याचे दिसते हे जरी खरे असले, तरी प्रत्येक समाजाने व्यक्तित्वीकरणाची एक विशिष्ट पातळी गाठलेली असते आणि सर्वसामान्य व्यक्ती त्या पातळीच्या पलीकडे जाऊ शकत नाही.

व्यक्तित्वीकरणाच्या प्रक्रियेचा दुसरा पैलू म्हणजे वाढते एकाकीपण होय. प्राथमिक बंधनांमुळे सुरक्षितता आणि बाह्य जगाशी एक मूलभूत ऐक्य लाभत असते. मूळ ज्या प्रमाणात त्या जगातून बाहेर पडते, त्या प्रमाणात त्याला आपण एकटे असल्याची जाणीव होते; आपण इतर सर्वांहून अलग असा पदार्थ असल्याची जाणीव होते. तात्पर्य, बाह्य जगाशी त्याची ताटातूट होते. हे बाह्य जग आपल्या स्वतःच्या व्यक्तिगत अस्तित्वाशी तुलना करता जबरदस्त बलवान आणि सामर्थ्यशाली असते. अनेकदा ते भेडसावणारे व धोकादायकही असते. अशा जगापासून झालेली ताटातूट ही व्यक्तींमध्ये दुर्बलतेची व अस्वस्थतेची भावना निर्माण करते. जोपर्यंत व्यक्ती ही त्या जगाचा एक एकात्म भाग होती आणि तिला व्यक्तिगत कृतीच्या संभाव्यतांची व जबाबदाऱ्यांची जाणीव नव्हती, तोपर्यंत तिला त्या जगाची भीती वाटण्याचे कारण नव्हते. परंतु स्वतःला एक स्वतंत्र व्यक्ती म्हणून अस्तित्त्व प्राप्त झाल्यानंतर व्यक्तींमध्ये एकटेपण येते आणि तिला धोकादायक व जेरीस आणणाऱ्या अशा सर्व पैलूंनी युक्त असलेल्या जगाला तोंड द्यावे लागते.

आपले स्वतंत्र व्यक्तित्त्व टाकून देण्याचे आवेग निर्माण होतात, बाह्य जगत स्वतःला पूर्णपणे बुडवून टाकून एकाकीपण व दुर्बलता यांच्या भावनेवर मात करण्याचे आवेग निर्माण होतात. परंतु हे आवेग व त्यांच्यातून निर्माण होणारी नवी बंधने आणि विकासाच्या प्रक्रियेतच तोडून टाकलेली प्राथमिक बंधने ही दोन्ही एक नव्हेत. ज्याप्रमाणे मूल हे शारीरिक रीत्या पुन्हा कधीही आईच्या उदरात परत जाऊ शकत नाही, त्याप्रमाणेच ते मानसिक रीत्या व्यक्तित्वीकरणाच्या प्रक्रियेला उलट फिरवू शकत नाही. तसे करण्याच्या प्रयत्नांमध्ये शरणागतीचा स्वभाव अपरिहार्य राहत धरलेला असतो. अशा स्वभावामध्ये अधिकारशाही व तिच्यापुढे शरणागती पत्करणारे मूल यांच्यातील मूलभूत विरोध कधीच नाहीसा होत नाही. त्या मुलाला आपण सुरक्षित व समाधानी आहोत असे जाणविते वाटले, तरी आपल्याला सामर्थ्य आणि आपल्या व्यक्तित्वाची एकात्मता यांचे मोल द्यावे लागत आहे, हे अजाणता त्याच्या ध्यानात येते. अशा रीतीने शरणागतीचा जो परिणाम होणार होता, त्याच्या नेमका विरुद्ध परिणाम घडून येतो. शरणागती मुलाची असुरक्षितता वाढविते आणि त्याच वेळी त्याच्या मनात वैरभावना व बंडखोरी निर्माण

करते. हे अधिक भयानक असते. कारण, मूल ज्या लोकांच्यावर अवलंबून राहिलेले वा अवलंबित बनलेले असते, त्याच लोकांकडे या वैरभावनेचा व चंडखोरीचा रोख असतो.

तथापि एकटेपण आणि चिंता टाळण्याचा शरणागती हा काही एकमेव मार्ग नव्हे. दुसराही एक मार्ग आहे. सर्जनशील असलेला आणि ज्याचा शेवट गुंतागुंतीच्या संघर्षात होत नाही, असा तो एकमेव मार्ग आहे. तो मार्ग मानव आणि निसर्ग यांच्याशी उत्स्फूर्त नाते जोडण्याचा आहे. हे नाते व्यवृतीच्या व्यक्तिमत्त्वाचा नाश न करता तिला जगाशी जोडते. या प्रकारचे नाते समग्र व्यक्तिमत्त्वाची एकात्मता व सामर्थ्य यांच्यात रुजलेले असते आणि त्यामुळे 'स्व'च्या विकासाला ज्या मर्यादा असतात त्या मर्यादांनाच हे नाते मर्यादित झालेले असते. प्रेम आणि उत्पादक कार्य हे या नात्याचे सर्वोत्तम आविष्कार होत.

शरणागती आणि उत्स्फूर्त क्रियाशीलता हे वाढत्या व्यक्तिस्वीकरणाचे दोन संभवनीय असे परिणाम होत. त्यांच्या समस्येचे विवेचन नंतर तपशीलवार करण्यात येईल. येथे मी फक्त एका सामान्य तत्त्वाकडे अंगुलिनिर्देश करू इच्छितो. वाढते व्यक्तिस्वीकरण आणि व्यक्त्याचे वाढते स्वातंत्र्य यांच्यातून निर्माण होणारी दुहेरी प्रक्रिया, हे ते तत्त्व होय. पूर्वी जी बघने मुलाभोवती मर्यादा घालीत होती, त्या बंधनांचा अडथळा पोचून न देता आपल्या स्वतःच्या व्यक्तिमत्त्वाला विकसित व आविष्कृत करण्याचे स्वातंत्र्य आता त्या मुलाला अधिक प्रमाणात मिळते. परंतु जे जग त्याला सुरक्षितता व अमय देत होते, त्या जगापासूनही ते मूल अधिक स्वतंत्र होते. व्यक्तिस्वीकरणाची प्रक्रिया ही त्या मुलाच्या व्यक्तिमत्त्वाची वाढती शक्ती व एकात्मता यांची प्रक्रिया आहे. परंतु त्याच वेळी ती एक अशी प्रक्रिया आहे की जिच्यामध्ये मुलाची इतरांबरोबरची मूळची एकात्मता हरवते आणि ते त्यांच्यापासून अलग पडते. या वाढत्या अलगपणामुळे एक असे एकाकीपण निर्माण होऊ शकते, की ज्याचे स्वरूप उद्ध्वस्ततेचे असते आणि जे तीव्र चिंता व असुरक्षितता निर्माण करते. परंतु त्याच्यामुळे इतरांबरोबर एक नव्या प्रकारची जवळीक व एकात्मताही निर्माण होऊ शकते. अर्थात ते मूल आंतरिक सामर्थ्य व सर्जनशीलता यांचा विकास करण्यास समर्थ बनलेले असले, तरच असे घडू शकते. कारण, आंतरिक सामर्थ्य व सर्जनशीलता हे जगाबरोबरच्या नव्या नात्याचे पूर्वग्रहीत असते.

अलगपणा व व्यक्तिस्वीकरण यांच्या दिशेने टाकलेल्या प्रत्येक पावलाला जर व्यक्तिस्वाच्या विकासाची तितकीच व तशीच साथ मिळाली, तर मुलाचा विकास सुसंगत ठरेल. परंतु हे घडत मात्र नाही. व्यक्तिस्वीकरणाची प्रक्रिया आपोआप घडत जाते; परंतु व्यक्तिस्वाचा विकास मात्र अनेक वैयक्तिक व सामाजिक कारणांनी अवरुद्ध होतो. या दोन प्रवाहांतील तफावतीमुळे एकाकीपणा व दुर्बलता यांची एक असह्य भावना निर्माण

होते. पर्यायाने तिच्यातूनच विशिष्ट मानसिक यंत्रणा निर्माण होतात. पलायनाच्या यंत्रणा म्हणून पुढे त्यांचे वर्णन करण्यात आले आहे.

जीवांच्या उत्क्रांतीचा इतिहास पाहिला तरी असे म्हणता येईल, की वाढते व्यक्तिस्वीकरण आणि वाढते स्वातंत्र्य यांची प्रक्रिया हे मानवी इतिहासाचे एक खाल वैशिष्ट्य आहे. जबरदस्त अशा सहजप्रेरणांपासून मुक्त होण्याच्या दिशेने पहिली पावले टाकूनच मानव हा मानवपूर्व अवस्थेतून बाहेर पडतो. सहजप्रेरणा म्हणजे वंशपरंपरागत मज्जाशास्त्रीय रचनांनी निर्धारित केलेले कृतीचे एक विशिष्ट प्रतिरूप, असे आपण मानले तर प्राण्यांच्या राज्यात आपल्याला एक सुस्पष्ट प्रवाह आढळू शकेल* एखादा प्राणी विकासाच्या श्रेणीत जितक्या खालच्या पातळीवर असेल, तितके निसर्गाबरोबरचे त्याचे समायोजन अधिक असते आणि त्याच्या सर्व कृती सहजप्रेरणांच्या आणि प्रतिक्षित क्रियांच्या यंत्रणांनी तितक्याच अधिक नियंत्रित असतात. काही कीटकांच्या विख्यात सामाजिक संघटना पूर्णपणे सहजप्रेरणांतून निर्माण झालेल्या आहेत. याउलट, एखादा प्राणी विकासाच्या श्रेणीत जितक्या वरच्या पातळीवर असेल, तितका त्याच्या जन्माच्या वेळी त्याच्या कृतीच्या प्रतिरूपात अधिक लवचिकपणा असल्याचे आणि त्याच्या रचनात्मक समायोजनामध्ये अधिक अपूर्णता असल्याचे आपल्याला आढळते. हा विकास मानवामध्ये सर्वोच्च विंदूपर्यंत पोचतो. जन्माच्यावेळी त्याच्या इतका असहाय असणारा दुसरा कोणताही प्राणी नाही. त्याचे निसर्गाबरोबरचे समायोजन हे प्रामुख्याने शिक्षणाच्या प्रक्रियेवर आधारलेले असते, ते सहजप्रेरणांनी निर्धारित केलेले नसते. 'प्राण्यांच्या उच्चतर जातींमध्ये आणि विशेषतः मानवप्राण्यांमध्ये सहजप्रेरणा हा...जरी नष्ट होणारा वर्ग नसला, तरी तो एक क्षीण होणारा वर्ग आहे.'**

सहजप्रेरणांकडून होणाऱ्या कृतीच्या निर्धारणाचा अभाव जेव्हा एका विशिष्ट विंदूच्या पलीकडे जातो, निसर्गाशी होणाऱ्या समायोजनाचे बळजबरी स्वरूप जेव्हा नाहीसे होते आणि कृतीचा मार्ग आनुवंशिक यंत्रणांनी निर्धारित व्हायचाचे थांबते, तेव्हा मानवी अस्तित्वाचा प्रारंभ होतो. दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे तर मानवी अस्तित्व आणि स्वातंत्र्य या गोष्टी प्रारंभापासूनच अविभाज्य आहेत. स्वातंत्र्य हा शब्द येथे 'विधायक कार्य करण्याचे स्वातंत्र्य' या त्याच्या भावात्मक

* सहजप्रेरणेच्या या संकल्पनेचा सहजप्रेरणा म्हणजे भूक, तहान वगैरेंसारखी शरीरशास्त्रीय दृष्ट्या अभिसंहित अशी एक इच्छा आहे, या मताशी थोडाला करता कामा नये. त्या अभिसंहित इच्छेची तृती अशा मार्गांनी घडून येते, की जे रवतः सुनिश्चित आणि आनुवंशिक दृष्ट्या निर्धारित नसतात.

** एल. बर्नार्ड, इन्स्टिट्यूट, हॉल्ट अँड कंपनी, न्यूयॉर्क, १९२४, पृ. ५०९.

अर्थाने वापरलेला नाही; तर 'बंधनापासूनचे स्वातंत्र्य' या त्याच्या नकारात्मक अर्थाने वापरला आहे; म्हणजेच सहजप्रेरणांनी आपल्या कृतींचे जे निर्धारण केले जाते, त्यापासूनचे स्वातंत्र्य या अर्थाने वापरला आहे.

आताच ज्याची चर्चा केली त्या अर्थाने स्वातंत्र्य ही एक संदिग्ध देणगी आहे. योग्य त्या कृतीसाठी आवश्यक असलेली जी साधनसामग्री प्राण्याजवळ उपजत असते, ती मानवाजवळ मात्र नसते.* मानव हा इतर कोणत्याही प्राण्याच्या मानाने अधिक काळपर्यंत आपल्या आईवडिलांवर अवलंबून असतो. आपल्या अवतीभोवती असणाऱ्या परिसराविषयीच्या त्याच्या प्रतिक्रिया आपोआप नियंत्रित होणाऱ्या सहजप्रेरणात्मक कृतीं-हून कमी जलद आणि कमी प्रमावी असतात. सहजप्रेरणात्मक सामग्रीच्या या अभावातून सूचित होणाऱ्या सर्व धोव्यांतून व भयांतून तो जातो. तरीही मानवाची नेमकी ही असहायताच मानवी विकासाच्या स्फुरणाचा पाया आहे. मानवाची जैविक दुर्बलता ही मानवी संस्कृतीची पूर्वअट आहे.

मानवाला त्याच्या अस्तित्वाच्या प्रारंभापासूनच कृतीच्या वेगवेगळ्या मार्गांमध्ये निवड करण्याच्या प्रसंगाला तोंड द्यावे लागले आहे. प्राण्यांमध्ये प्रतिक्रियांची एक अबाधित शृंखला असते. ही शृंखला भुकेसारख्या उद्दीपकामुळे निर्माण झालेली असते. तिचा शेवट कर्माजास्त प्रमाणात काटेकोरपणे निश्चित झालेला असा कृतीचा मार्ग स्वीकारण्यात होतो. हा मार्ग उद्दीपकाने निर्माण झालेला ताण दूर करतो. मानवामध्ये मात्र ती शृंखला खंडित होते. येथेही उद्दीपक असतोच; परंतु त्याच्या तृतीया मार्ग 'खुला' असतो. म्हणजेच, त्याला कृतीच्या वेगवेगळ्या मार्गांमध्ये निवड करावी लागते, पूर्वनिश्चित सहजप्रेरणात्मक कृतीच्या ऐवजी मानवाला आपल्या मनात कृतीचे वेगवेगळे संभाव्य मार्ग जोळावे लागतात. तो विचार करू लागतो. तो निसर्गाविषयीची आपली भूमिका बदलतो. निव्वळ निष्क्रिय समायोजन सोडून तो क्रियाशील भूमिका स्वीकारतो. तो निर्मिती करतो. तो हत्यारे शोधून काढतो. अशरताने निसर्गावर प्रभुत्व मिळवत असताना, तो स्वतःला त्यापासून अधिकाधिक अलग करतो. आपण-किंवा असे म्हणता येईल की आपला समूह-निसर्गाशी एकरूप नाही, याची त्याला अस्पष्टशी जाणीव होते. निसर्गाचा एक भाग असावयाचे आणि तरीही त्याच्या अतीत असावयाचे-अशा प्रकारे आपली नियती ही एक भीषण नियती आहे, याची त्याला जाणीव होते. मृत्यू ही आपली अंतिम नियती आहे. याची त्याला जाणीव होते. अर्थात तो अनेकपदरी कल्पनाशक्तीने तिला नाकारण्याचा प्रयत्न करतो.

* पहा-राल्फ लिटन, दि स्टडी ऑफ मॅन, ॲपलटन, लंडन, १९३६, प्रकरण-४.

नंदनवनातून मानवाची हकालपट्टी करण्यात आली, या अर्थाची एक पुराणकथा बायबलमध्ये आहे. तिच्यात मानव आणि स्वातंत्र्य यांच्यातील मूलभूत संबंधाचे एक विशेष प्रभावी असे प्रातिनिधिक उदाहरण दिलेले आहे.

या पुराणकथेने निवड करावयाचे एक कृत्य, हा मानवी इतिहासाचा प्रारंभ मानला आहे. परंतु या पुराणकथेने जोर दिला आहे तो स्वातंत्र्याची ही आद्य कृती पापमय होती, या मुद्द्यावर आणि तिच्यापासून निर्माण होणाऱ्या दुःखाभोगावर. स्त्री आणि पुरुष हे ईडनच्या बागेत परस्परांशी आणि निसर्गाशी पूर्ण सलोख्याने रहात आहेत. तेथे पूर्ण शांती आहे. काम करण्याची गरज नाही. निवड नाही, स्वातंत्र्य नाही आणि विचारक्रियाही नाही. मानवाला सदसद्विवेकाच्या वृक्षाचे फळ खाण्यास मनाई आहे. परंतु तो ईश्वराच्या आज्ञेविरुद्ध वागतो. तो ज्या निसर्गाचा एक भाग आहे आणि ज्या निसर्गाच्या अर्तीत नाही, त्या निसर्गाशी असलेली सलोख्याची स्थिती तो पहिल्यांदाच मोडतो. अधिकारशाहीचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या चर्चच्या दृष्टिकोणातून तत्त्वतः हे पाप आहे. परंतु मानवाच्या दृष्टिकोणातून हा मानवी स्वातंत्र्याचा प्रारंभ आहे. ईश्वराच्या आज्ञेविरुद्ध वागणे याचा अर्थ स्वतःला बळजबरीतून मुक्त करणे होय, मानवपूर्व जीवनाच्या अयोध अस्तित्वातून बाहेर पडून मानवी पातळीवर येणे होय. अधिकारशाहीच्या आज्ञेविरुद्ध वागणे, पाप करणे हे भावात्मक अशा मानवी दृष्टिकोणातून स्वातंत्र्याचे आद्य कृत्य होय; म्हणजेच मानव म्हणून केलेले आद्य कृत्य होय. या पुराणकथेमध्ये ईश्वराच्या आज्ञेविरुद्ध वागणे, हे तात्त्विक दृष्टीने पाप होय; ज्ञानवृक्षाचे फळ खाणे हे त्या पापाचे व्यावहारिक स्वरूप होय. स्वातंत्र्याचे कृत्य या दृष्टीने आज्ञाभंगाचे कृत्य म्हणजे तर्काचा प्रारंभ होय. ही पुराणकथा स्वातंत्र्याच्या त्या आद्य कृत्याचे इतरही परिणाम सांगते. मानव आणि निसर्ग यांच्यातील मूळचा सलोखा संपलेला आहे. पुरुष आणि स्त्री यांच्यामध्ये, तसेच निसर्ग आणि मानव यांच्यामध्ये, युद्ध सुरू झाल्याचे ईश्वर जाहीर करतो. मानव निसर्गापासून अलग झालेला आहे. एक 'स्वतंत्र व्यक्ती' बनून मानव बनण्याच्या दिशेने त्याने पहिले पाऊल टाकले आहे. त्याने स्वातंत्र्याचे पहिले कृत्य केले आहे. या कृत्यातून निर्माण होणाऱ्या दुःखाभोगावर या पुराणकथेने भर दिलेला आहे. निसर्गाच्या अर्तीत होणे आणि निसर्ग व इतर मानव प्राणी यांच्यापासून अलग होणे, या घटनेमुळे मानव नम्र असल्याचे आढळते, लज्जित असल्याचे आढळते. तो एकटा व स्वतंत्र आहे आणि तरीही शक्तिहीन व भयभीत आहे. त्याला नव्याने प्राप्त केलेले स्वातंत्र्य म्हणजे एक शाप वाटू लागतो. तो नंदनवनाच्या मधुर बंधनापासून स्वतंत्र झाला आहे; परंतु स्वतःचे नियंत्रण करण्यास आणि आपले स्वतंत्र व्यक्तित्व ओळखण्यास तो अजून स्वतंत्र झालेला नाही.

एखाद्या 'बंधनापाखूनचे स्वातंत्र्य' आणि एखादे 'कृत्य करण्याचे भावात्मक स्वातंत्र्य,' ही दोन्ही एक नव्हेत. निसर्गाच्या बंधनातून मानवाचे बाहेर पडणे, ही एक दीर्घकालीन प्रक्रिया आहे. ज्या जगातून तो बाहेर पडला. त्या जगाशीच तो दीर्घकाळपर्यंत मोठ्या प्रमाणात निगडित राहतो. तो निसर्गाचा एक भाग म्हणूनच राहतो. तो निसर्ग म्हणजे मानव ज्या जमिनीवर राहतो ती जमीन, सूर्य-चंद्र आणि तारे, झाडे आणि फुले, प्राणी, आणि रक्तांच्या बंधनांनी तो ज्यांच्याशी जोडला गेला आहे, त्या लोकांचा समूह. आदिम धर्म मानवाची निसर्गाशी जी तादात्म्याची भावना असते, तिची साक्ष देतात. चराचर निसर्ग हा त्याच्या मानवी विश्वाचा एक भाग असतो, किंवा आपण असेही म्हणू शकू की तो अजूनही नैसर्गिक जगाचाच एक भाग असतो.

ही प्राथमिक बंधने त्याच्या पूर्ण मानवी विकासात अडथळा आणतात. तसेच, ती त्याची बुद्धी आणि समीक्षात्मक सामर्थ्य यांच्या विकासाच्या आड येतात. या बंधनांच्या अस्तित्वामुळे तो स्वतःला आणि इतरांनाही मनुष्यप्राणी या रूपात ओळखू शकत नाही. तो स्वतःला आणि इतरांनाही केवळ एका माध्यमाच्या द्वारे ओळखतो. त्याने किंवा त्या इतरांनी घेतलेला एखाद्या कुळातील, एखाद्या सामाजिक वा धार्मिक जनसमूहातील सहभाग, हे ते माध्यम होय. दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे तर ती बंधने एक स्वतंत्र, स्वयंनिर्णयी व निर्मितिक्षम व्यक्ती म्हणून होणाऱ्या त्याच्या विकासात अडथळा निर्माण करतात. परंतु एक बाजू अशी असली तरी त्याला दुसरी बाजूही आहे. निसर्ग, कुल आणि धर्म यांच्याबरोबरचे हे तादात्म्य व्यक्तीला सुरक्षितता देते. ती व्यक्ती एका रचनाबद्ध पूर्णतेशी निगडित असते, तिच्यामध्ये बद्धमूल झालेली असते. तिला त्या पूर्णतेमध्ये एक निर्विवाद स्थान असते. तिला कदाचित भूक आणि दडपशाही सहन करावी लागेल. परंतु पूर्णपणे एकटेपण आणि संशय ही जी सर्वात वाईट दुःखे, ती तिला सहन करावी लागत नाहीत.

आपल्याला असे आढळून येते की वाढत्या मानवी स्वातंत्र्याच्या प्रक्रियेचे स्वरूप दुहेरी असते. वैयक्तिक विकासाच्या प्रक्रियेमध्ये आपण ज्या प्रकारचे दुहेरी स्वरूप पाहिले त्याच प्रकारचे हे स्वरूप होय. एका बाजूने ही प्रक्रिया वाढत्या शक्तीची व एकात्मतेची, निसर्गावरील प्रभुत्वाची, मानवी बुद्धीच्या वाढत्या शक्तीची आणि इतर मानवी प्राण्यांबरोबरच्या वाढत्या ऐक्याची असते. परंतु दुसऱ्या बाजूने हे वाढते व्यक्तिस्वीकरण म्हणजे वाढते एकाकीपण असते, वाढती असुरक्षितता असते. त्यातून निर्माण होणारा विश्वातील आपल्या भूमिकेविषयीचा वाढता अविश्वास असतो, आपल्या जीवनाच्या अर्थाविषयीचा वाढता संशय असतो आणि या सर्वांबरोबर एक व्यक्ती म्हणून आपल्या स्वतःच्या दुर्बलतेची व क्षुद्रत्वाची वाढती जाणीव असते.

मानवजातीच्या विकासाची प्रक्रिया जर सुसंगत असती, तिने जर विशिष्ट योजना अनुसरली असती, तर वाढती शक्ती आणि वाढते व्यक्तिस्वीकरण या विकासाच्या

दोन्ही बाजू अगदी समतोल राहिल्या असल्या. आहे त्या स्थितीत मानवजातीचा इतिहास हा संघर्ष व झगडा यांचा इतिहास आहे. वाढत्या व्यक्तिस्वीकरणाच्या दिशेने टाकलेल्या प्रत्येक पावलाबरोबर लोकांना नव्या असुरक्षितता भेडसावू लागतात. एकदा तोडलेली प्राथमिक बंधने पुन्हा जोडता येत नाहीत. एकदा नंदनवन हरवले, की मानव पुन्हा तेथे परतू शकत नाही. स्वतंत्र व्यक्ती बनलेल्या मानवाला जगाशी नाते प्रस्थापित करण्याचा संभाव्य व निर्मितक्षम असा फक्त एकच मार्ग उपलब्ध आहे. सर्व मानवाशी असलेले त्याचे क्रियाशील ऐक्य आणि त्याची उत्स्फूर्त क्रियाशीलता, प्रेम आणि कार्य या गोष्टी त्याला पुन्हा जगाशी जोडतात. प्राथमिक बंधनांच्या द्वारे नव्हे, तर एक स्वतंत्र व स्वावलंबी व्यक्ती म्हणून.

परंतु काही वेळा स्वातंत्र्य हे एक असह्य ओझे बनते. मानवी व्यक्तिस्वीकरणाची समग्र प्रक्रिया आर्थिक, सामाजिक आणि राजकीय परिस्थितींवर अवलंबून असते. ही परिस्थिती नुकत्याच उल्लेखिलेल्या अर्थाने व्यक्तिस्वीकरण साध्य करण्यासाठी आधार मिळवून देत नाही, त्याचवेळी दुसऱ्या बाजूला लोकांनी सुरक्षितता देणारी बंधनेही गमावलेली असतात. असे झाले तर हे जे अंतर पडते त्यामुळे वर म्हटल्याप्रमाणे स्वातंत्र्य हे एक असह्य ओझे बनते. मग या स्वातंत्र्याला अविश्वासाचे स्वरूप प्राप्त होते; एका अर्थहीन व दिशाहीन अशा जीवनाचे स्वरूप प्राप्त होते. या प्रकारच्या स्वातंत्र्यापासून पलायन करून कोठे तरी शरणागती पत्करण्याच्या जबरदस्त प्रवृत्ती निर्माण होतात; किंवा, अनिश्चिततेपासून सुटका करण्याचे आश्वासन देणारे एखादे नाते मानवाशी वा जगाशी जोडण्याच्या जबरदस्त प्रवृत्ती निर्माण होतात. मग त्यामुळे आपले स्वातंत्र्य हिरावले गेले तरी चालेल, असे व्यक्तीला वाटते.

मध्ययुगाच्या अस्तानंतरचा युरोप व अमेरिकेचा इतिहास हा व्यक्तीच्या संपूर्ण उदयाचा इतिहास आहे. ही प्रक्रिया इटलीमध्ये प्रबोधनाच्या काळात सुरू झालेली असून तिने आताच सर्वोच्च बिंदू गाठलेला आहे, असे दिसते. मध्ययुगीन जगाला मोडून टाकण्यासाठी अत्यंत उबड अशा नियंत्रणांपासून लोकांना मुक्त करण्यासाठी चारशे वर्षांहून अधिक काळ लागला. आता अनेक बाबतींत व्यक्तींची वाढ झाली आहे, ती मानसिक व भावनिक दृष्ट्या विकसित झाली आहे, आणि पूर्वी कधीही ऐकले नव्हते, इतक्या प्रमाणात ती सांस्कृतिक सिद्धांतंमध्ये भाग घेत आहे, हे खरे. परंतु 'बंधनांपासून प्राप्त केलेले स्वातंत्र्य' आणि एखादे 'कृत्य करण्याचे भावात्मक स्वातंत्र्य' यांतील अंतरही वाढले आहे. कोणत्या तरी बंधनापासून मिळालेले स्वातंत्र्य आणि स्वातंत्र्य व स्वतंत्र व्यक्तित्व यांचा भावात्मक साक्षात्कार होण्यासाठी आवश्यक असलेल्या शक्यतांचा अभाव यांच्यातील प्रमाण विषम बनले आहे. या विषमतेचा परिणाम म्हणून युरोपमध्ये एक धडकी भरविणारी

घटना घडली आहे. लोक स्वातंत्र्यापासून पलायन करून नव्या ग्रंथनांमागे धावत आहेत. निदान पूर्णपणे तटस्थ वृत्ती धारण करित आहेत.

आधुनिक मानवाच्या दृष्टीने स्वातंत्र्याचा अर्थ काय, याविषयीचे आमचे अध्ययन आम्ही एका विश्लेषणाने सुरू करणार आहोत. हे मध्ययुगाचा उत्तरकाल आणि आधुनिक युगाचा प्रारंभ या कालखंडात युरोपमध्ये असलेल्या सांस्कृतिक वातावरणाचे विश्लेषण असेल. या कालखंडात पाश्चात्य समाजाचे आर्थिक अधिष्ठान आमूलाग्र बदलले. त्याबरोबर माणसाच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या रचनेत एक तितकाच आमूलाग्र बदल झाला. त्यावेळी स्वातंत्र्याची एक नवी संकल्पना विकसित झाली. या संकल्पनेचा अत्यंत प्रभावी असा सैद्धांतिक आविष्कार सुधारणायुगातील नव्या धर्मतत्त्वांच्या माध्यमातून झाला. आपल्याला आधुनिक समाजातील स्वातंत्र्याचे आकलन करून घ्यावयाचे असेल, तर ज्या कालखंडात आधुनिक संस्कृतीचा पाया घातला गेला त्या कालखंडापासून आपल्याला प्रारंभ करावा लागेल. कारण, आधुनिक मानवाला आकार देणारा हा टप्पा आपल्याला स्वातंत्र्याचा संदिग्ध अर्थ जाणून घेण्याची परवानगी नंतरच्या कोणत्याही कालखंडापेक्षा अधिक स्पष्टपणे देतो. स्वातंत्र्याचा हा संदिग्ध अर्थ आधुनिक संस्कृतीमध्ये अखंडपणे क्रियाशील राहिलेला आहे. तो अर्थ असा : एका बाजूला बाह्य अधिकारशाहीपासून मानवाला मिळणारे स्वातंत्र्य होते, तर दुसऱ्या बाजूला त्याचे वाढते एकाकीपण आणि त्यातून निर्माण होणारी व्यक्तिगत क्षुद्रत्वाची व दुर्बलतेची भावना होती. मानवी व्यक्तिमत्त्वाच्या रचनेतील नव्या घटकांचे आपले आकलन त्या घटकांच्या उत्पत्तिस्थानांचा अभ्यास केल्यामुळे वृद्धिंगत झाले आहे. कारण, भांडवलशाही व व्यक्तित्ववाद यांची जी महत्त्वाची वैशिष्ट्ये आहेत, त्यांचे आपण अगदी त्यांच्या मुळापासून विश्लेषण केले आहे. त्यामुळे आपण त्या वैशिष्ट्यांची आपली अर्थव्यवस्था व आपले व्यक्तिमत्त्व यांहून मूलतः भिन्न असलेल्या एका अर्थव्यवस्थे-बरोबर आणि व्यक्तिमत्त्वाच्या एका प्रकाराबरोबर तुलना करू शकतो. त्यांच्यातील भेद जाणू शकतो. आधुनिक समाजव्यवस्थेची वैशिष्ट्ये कोणती आहेत, त्या समाज-व्यवस्थेत राहणाऱ्या लोकांच्या स्वभावरचनेला तिने कसा आकार दिला आहे आणि व्यक्तिमत्त्वातील या बदलामधून निर्माण झाले वी नवी प्रवृत्ती काय आहे, हे जाणण्यासाठी नेमकी हीच तुलना आपल्याला एक अधिक चांगला दृष्टिकोण देते.

सुधारणायुगाचा कालखंड हा सध्याच्या कालखंडाशी सकृद्दर्शनी वाटतो त्यापेक्षा अधिक समान आहे, हेही पुढच्या प्रकरणात दाखविले जाणार आहे. या दोन कालखंडांत स्पष्ट असे अनेक भेद आहेत, हे खरे आहे. परंतु तरीही सोळाव्या शतकानंतरचा बहुधा कोणताही कालखंड स्वातंत्र्याच्या संदिग्ध अर्थाच्या संदर्भात आपल्या काळाशी इतक्या निक-

उत्त्वाने समान नाही, ही वस्तुस्थिती आहे. सुधारणेची चळवळ म्हणजे आधुनिक लोकशाहीत व्यक्त होणाऱ्या मानवी स्वातंत्र्य व स्वायत्तता यांच्या कल्पनेचे एक मूळ आहे, या पैलूवर नेहमी भर दिला जातो आणि विशेषतः कॅथॉलिक नसलेल्या देशांतून असे घडते. परंतु त्या कल्पनेच्या दुसऱ्या पैलूकडे मात्र दुर्लक्ष केले जाते. तिने मानवी स्वभावाच्या दुष्टतेवर दिलेला भर, व्यक्तीची शुद्धता व दुर्बलता आणि स्वबाह्य शक्तीपुढे स्वतःला गौण बनविण्याची व्यक्तीला वाटणारी आवश्यकता, हा तो पैलू होय. व्यक्तीच्या अपात्रतेची ही कल्पना, स्वतःवर अवलंबून राहण्याची तिची मूलभूत अक्षमता आणि तिला वाटणारी शरणगतीची गरज हा हिटलरच्या तत्त्वज्ञानाचाही मुख्य विषय आहे. परंतु त्याच्या तत्त्वज्ञानाचा हा विषय स्वातंत्र्य व नीतितत्त्वे यांवर भर देत नाही. प्रॉटेस्टंट पंथात मात्र तसा भर देणे हे अंगभूत होते.

वर्तमानयुगाचे आकलन होण्याच्या दृष्टीने १५ व्या व १६ व्या शतकांचे अध्ययन करणे, हा विशेषेकरून फलप्रद असा प्रारंभविंदू आहे. परंतु या दोन कालखंडांतील उपरिनिर्दिष्ट सैद्धांतिक साम्य हे काही त्या अध्ययनाला प्रारंभविंदू बनविणारे एकमेव कारण नव्हे. सामाजिक परिस्थितीमध्येही एक मूलभूत साम्य आहे. हे साम्य सैद्धांतिक व मानसशास्त्रीय साम्याला कसे कारणीभूत होते, हे दाखविण्याचा गी प्रयत्न करणार आहे. आर्थिक व सामाजिक रचनेमध्ये झालेल्या क्रांतिकारक बदलांमुळे आताप्रमाणेच तेव्हाही आपल्या परंपरागत जीवनपद्धतीने जगणारा जनतेचा एक फार मोठा भाग धास्तावलेला होता. समाजाचा हा जो धास्तावलेला भाग होता, त्याचा मनःपिंड आणि त्याचे तत्त्वज्ञान यांच्यावर या धास्तीचा महत्त्वाचा परिणाम झाला होता— तिने व्यक्तीच्या मनातील एकटेपणाची व शुद्धत्वाची भावना वृद्धिगत केली होती.



प्रकरण तिसरे

सुधारणा-युगातील स्वातंत्र्य

१. मध्ययुगीन पार्श्वभूमी आणि प्रबोधन

मध्ययुगाचे* चित्र दोन प्रकारे विपर्यस्त करण्यात आले आहे. तत्त्वतः काळोखाची भरलेला एक काळखंड या दृष्टीतून आधुनिक विवेकवादाने मध्ययुगाकडे पाहिलेले आहे.

* 'मध्ययुगीन समाज' आणि 'मध्ययुगीन मनोवृत्ती' यांचा 'भांडवलशाही समाजा'च्या विरोधात निर्देश करताना आम्हांला आदर्श प्रतिरूपे अभिप्रेत असतात. अर्थात, प्रत्यक्षात मध्ययुग आकस्मिकरूपेने एका विद्रुपाशी समाप्त झाले आणि आधुनिक समाज दुसऱ्या एका विद्रुपाशी अस्तित्वात आला, असे घडलेले नाही. आधुनिक समाजाचे वैशिष्ट्य असलेल्या सर्व आर्थिक व सामाजिक शक्ती बाराव्या, तेराव्या आणि चौदाव्या शतकांतील मध्ययुगीन समाजात अगोदरच विकसित झालेल्या होत्या. मध्ययुगाच्या उत्तर कालात भांडवलाची भूमिका वाढत होती आणि शहरांतून सामाजिक वर्गातील विरोधही वाढत होता. इतिहासात नेहमी घडते त्यानुसार नव्या समाजाव्यवस्थेतील सर्व घटक तिच्याकडून पराभूत झालेल्या जुन्या व्यवस्थेत अगोदरच विकसित झाले होते. मध्ययुगाच्या उत्तरकालात किती आधुनिक घटक अस्तित्वात होते आणि आधुनिक समाजात किती मध्ययुगीन घटक उरले आहेत हे पाहणे महत्त्वाचे आहे, हे खरे; परंतु या अखंड प्रवाहावर भर देऊन कोणी मध्ययुगीन वा आधुनिक समाजातील मूलभूत भेद कमी करू पहात असेल, वा 'मध्ययुगीन समाज' आणि 'भांडवलशाही समाज' या संकल्पनांना अशास्त्रीय विधाने म्हणून नाकारण्याचा प्रयत्न करीत असेल, तर त्यामुळे ऐतिहासिक प्रक्रियेचे सैद्धांतिक आकलनच अवरूद्ध होते. शास्त्रीय वस्तुनिष्ठता आणि अचूकपणा यांच्या बुरख्याखाली चाललेले असले प्रयत्न प्रत्यक्षात सामाजिक संशोधनाचे रूपांतर असंख्य तपशील जमा करण्याच्या क्रियेत करून टाकतात आणि समाजरचना व तिचे गतिशास्त्र यांचे आकलनच अवरूद्ध करतात.

मध्ययुगातील व्यक्तिगत स्वातंत्र्याचा सर्वसामान्य अभाव, एखाद्या छोट्या अल्प-संख्य गटाने बहुजनसमाजाचे केलेले शोषण आणि संकुचितपणा यांच्याकडे विवेकवादाने अंगुलिनिर्देश केला आहे. या संकुचितपणामुळे आसपासच्या प्रदेशातील शेतकरी हा शहरात राहणाऱ्यांच्या दृष्टीने धोकादायक व संशयास्पद असा परका माणूस ठरत असे—मग दुसऱ्या देशातील माणसाविषयी तर बोलावयासच नको. या आधुनिक विवेकवादाने मध्ययुगातील अंधश्रद्धा वृत्ती आणि अज्ञान यांच्याकडेही अंगुलिनिर्देश केला आहे. उल्लपक्षी, प्रामुख्याने प्रतिगामी तत्त्ववेत्त्यांनी आणि काही वेळा आधुनिक भांडवलशाहीच्या पुरोगामी टीकाकारांनी मध्ययुगाचे आदर्श चित्र रेखाटले आहे. त्यांनी मध्ययुगातील काही वैशिष्ट्यांकडे अंगुलिनिर्देश केला आहे. ऐक्याची जाणीव, माणुसकीच्या गरजांपुढे आर्थिक गरजांची गौणता, मानवी नात्यांमधील सरळपणा व भगीवपणा, कॅथॉलिक चर्चचे राक्षसीत असे तत्त्व आणि मध्ययुगातील मानवाचे खास वैशिष्ट्य असलेली सुरक्षिततेची जाणीव, ही ती वैशिष्ट्ये होत. ही दोन्ही चित्रे बरोबर आहेत; परंतु त्यांतील एक चित्र रेखाटून दुसऱ्याच्या बाबतीत डोळे बंद करून घेतल्यामुळे ही दोन्ही चित्रे चूक ठरतात.

आधुनिक समाजाच्या विरोधात जाणारे मध्ययुगाचे वैशिष्ट्य म्हणजे त्यांच्यातील व्यक्ति-स्वातंत्र्याचा अभाव होय. आधीच्या त्या काळात प्रत्येकजण समाजव्यवस्थेतील आपल्या भूमिकेशी जखडलेला होता. कोणत्याही माणसाला सामाजिक दृष्ट्या एका वर्गातून दुसऱ्या वर्गात जाण्याची संधी उपलब्ध नव्हती. भौगोलिक दृष्ट्या देखील एका गावातून दुसऱ्या गावाकडे किंवा एका देशातून दुसऱ्या देशाकडे त्याला अवचितच जाता येत असे. काही अपवाद वगळले तर त्याला जन्मलेल्या ठिकाणीच रहावे लागत असे. त्याला बहुधा आपल्या खुशीप्रमाणे पोशाक करण्याचे किंवा आपल्या आवडीप्रमाणे अन्न खाण्याचे देखील स्वातंत्र्य नव्हते. कारागिराला विशिष्ट किमतीलाच आपल्या वस्तू विकण्या लागत आणि शेतकऱ्याला विशिष्ट ठिकाणीच म्हणजे गावातील बाजारपेठेतच आपल्या मालाची विक्री करावी लागे. व्यापारी संघटनेच्या सभासदाला आपल्या संघटनेचा सभासद नसलेल्या व्यक्तीपुढे उत्पादनाची कोणतीही तांत्रिक रहस्ये फोडण्यास मनाई होती. तसेच, कृष्या मालाची जी काही फायदेशीर खरेदी झाली असेल, तिच्यात संघटनेच्या सहकारी सभासदांना वाटा देण्याची त्यांच्यावर सक्ती होती. नियम आणि संघटने यांनी वैयक्तिक, आर्थिक आणि सामाजिक जीवन झपाटलेले होते आणि अक्षरशः कोणतेही कार्यक्षेत्र त्यातून वगळलेले नव्हते.

परंतु मानव आधुनिक अर्थाने स्वतंत्र झालेला नसला, तरी तो एकटा व एकाकी देखील नव्हता. जन्मलेल्या क्षणापासून सामाजिक विश्रामध्ये एक वैशिष्ट्यपूर्ण, अपरिवर्तनीय

आणि निर्विवाद स्थान मिळाल्यामुळे मनुष्य एका रचनाबद्ध पूर्णतेमध्ये बद्धमूल झाला होता. अशा रीतीने जीवनाला एक असा अर्थ होता, की ज्याच्यामध्ये अविश्वासाला जागा नव्हती आणि त्याची गरजही नव्हती. मनुष्य समाजातील आपल्या भूमिकेशी तद्रूप होता. तो शेतकरी होता; कारागीर होता; सरदार होता; परंतु केवळ योगायोगाने हा किंवा तो असा कोणता तरी व्यवसाय करित असलेला असा स्वतंत्र माणूस नव्हता. सामाजिक व्यवस्था ही एक स्वाभाविक व्यवस्था मानली जात होती. त्या व्यवस्थेचा एक निश्चित षटक असणे, ही मानवाला सुरक्षिततेची व आपलेपणाची भावना देणारी गोष्ट होती. तुलनात्मक दृष्ट्या विचार केला तर सर्षा अशी जवळजवळ नव्हतीच. मनुष्य विशिष्ट अशा आर्थिक स्थितीमध्ये जन्माला येत होता. ती स्थिती त्याला परंपरेने निश्चित झालेल्या उपजीविकेची खात्री देत होती. त्याचप्रमाणे ती स्थिती सामाजिक श्रेणीमध्ये अधिक उच्च ठिकाणी असलेल्या लोकांवर आर्थिक जबाबदाऱ्या टाकत होती. परंतु प्रत्यक्षात आपल्या सामाजिक क्षेत्राच्या मर्यादांमध्ये व्यक्तीला आपले कार्य व आपले भावनात्मक जीवन यांच्यामधून आत्माविष्कार करण्याचे बरेच स्वातंत्र्य होते. जीवनाच्या संभाव्य अशा अनेक मार्गांमधून एकाची अनिर्वध निवड करणे, या आधुनिक अर्थाने त्यावेळी व्यक्तित्ववाद नव्हता, हे खरे आहे. (निवडीचे स्वातंत्र्य हे मोठ्या प्रमाणात अमूर्त असते.) तथापि वास्तव जीवनात भरीव असा व्यक्तित्ववाद मोठ्या प्रमाणात होता.

समाजात दुःखभोग व यातना खूप होत्या, परंतु हे दुःखभोग म्हणजे आदमच्या पापांचा आणि प्रत्येक माणसांच्या वैयक्तिक पापांचा परिणाम आहे, असे स्पष्टीकरण करून या दुःखभोगाला सुसह्य करणारे चर्च देखील तेथे होते. व्यक्तीमधील, आपण अपराधी आहोत, अशा भावनेला चर्च उत्तेजन देत होते आणि त्याच वेळी आपल्या सर्व मुलांना आपले विनश्र्चर्त प्रेम मिळेल, असे आश्वासनही व्यक्तीला देत होते. तसेच, ईश्वराकडून क्षमा व प्रेम मिळेल अशी श्रद्धा प्राप्त करण्याचा मार्गही देत होते. ईश्वराशी असलेले नाते अविश्वास आणि भीती यांच्यापेक्षा विश्वास आणि प्रेम यांच्यावरच अधिक आधारलेले होते. ज्याप्रमाणे शेतकरी आणि गावात राहणारा माणूस हे आपल्या छोट्याशा भौगोलिक परिसराच्या मर्यादा ओलांडून क्वचितच बाहेर जात, त्याप्रमाणेच एकूण विश्व देखील मर्यादित आणि आकलन करण्याच्या दृष्टीने सोपे होते. पृथ्वी आणि मानव हे त्याचे केंद्र होते. स्वर्ग वा नरक हे जीवनाचे मावी स्थान होते. आणि जन्मापासून मृत्यूपर्यंतची सर्व कृत्ये कार्यकारणात्मक परस्परसंबंधांच्या बाबतीत पारदर्शक होती.

अशा रीतीने समाज जरी रचनाबद्ध होता आणि तो मानवाला सुरक्षितता देत होता, तरी तो त्याला बंधनातही ठेवत होता. मध्ययुगानंतरच्या काही शतकांतील एका-

धिकारशाही आणि जुलूम यांचे स्वरूपही बंधनाचेच होते. परंतु मध्ययुगातील हे बंधन त्या बंधनाहून वेगळ्या प्रकारचे होते. मध्ययुगीन समाज व्यक्तीला तिच्या स्वातंत्र्यापासून वंचित करित नव्हता. कारण, अजून 'व्यक्ती' अस्तित्वातच आलेली नव्हती. मनुष्य अजूनही प्राथमिक बंधनांनीच जगाशी जखडलेला होता. त्याने अजूनही स्वतःला एक व्यक्ती म्हणून ओळखलेले नव्हते. आपल्या सामाजिक भूमिकेच्या माध्यमातूनच तो स्वतःला ओळखत होता. त्यावेळी सामाजिक भूमिका हीच त्याची स्वाभाविक भूमिकाही होती. तो दुसऱ्या कोणत्या माणसांनाही 'व्यक्ती' म्हणून ओळखत नव्हता. शहरात येणारा शेतकरी परका होता आणि शहरातल्या शहरातही वेगवेगळ्या सामाजिक गटांचे सभासद एकमेकांना परके मानत होते. आपले व्यक्तित्व, इतर लोक आणि जग हे वेगवेगळे पदार्थ आहेत, याची जाणीव अजूनही पूर्णपणे विकसित झालेली नव्हती.

जॅकोब बर्कहार्ट यांनी केलेल्या मध्ययुगीन संस्कृतीच्या वर्णनामध्ये मध्ययुगीन समाजातील व्यक्तीच्या मनात आपल्या व्यक्तित्वाची जाणीव कशी नव्हती, याची अभिजात अभिव्यक्ती झालेली आहे:

मध्ययुगात मानवी जाणिवेच्या अंतर्मुख व बाह्यमुख अशा दोन्ही बाजू एका सर्वसामान्य बुरख्याखाली स्वप्नात वा अर्धजागृत अवस्थेत पडून होत्या. तो बुरखा श्रद्धा, भ्रम व बालिश पूर्वग्रह यांनी गुंफलेला होता. त्याच्यातून दिसणारे जग व इतिहास हे विचित्र रंगच्छटांनी रंगल्याचे दिसत होते. एखादा वंश, लोकसमूह, पक्ष, कुटुंब वा संस्था यांचा म्हणजेच एखाद्या सर्वसामान्य वर्गाचा सभासद म्हणूनच मानवाला स्वतःच्या अस्तित्वाची जाणीव होती.*

मध्ययुगाच्या उत्तर कालात समाजाची रचना आणि मानवाचे व्यक्तिमत्त्व यांच्यात बदल झाला. मध्ययुगीन समाजाचे ऐव्य आणि केंद्रीकरण अधिक दुबळे झाले. भांडवल, व्यक्तीचा आर्थिक बाबतीतील पुढाकार आणि स्पर्धा यांचे महत्त्व वाढले. एक नवा पैसेवाला वर्ग पुढे आला. समाजाच्या सर्व वर्गांत एक वाढता व्यक्तिवाद आढळू लागला आणि मानवाची सर्व कार्यक्षेत्रे, अभिरुची, फॅशन, कला, तत्त्वज्ञान आणि धर्मशास्त्र यांच्यावर त्याचा प्रभाव पडला. या ठिकाणी मी पुढील गोष्टीवर भर देऊ इच्छितो. एका बाजूला श्रीमंत व वैभवशाली भांडवलदारांच्या एका छोट्या गटाच्या दृष्टीने या संपूर्ण प्रक्रियेला एक वेगळा अर्थ होता आणि दुसऱ्या बाजूला शेतकऱ्यांचा बहुजनवर्ग आणि खास करून शहरी मध्यमवर्ग यांच्या दृष्टीने या प्रक्रियेला एक वेगळा अर्थ होता. या दुसऱ्या वर्गाच्या दृष्टीने ही नवी घडामोड म्हणजे काही प्रमाणात संपत्ती

* जॅकोब बर्कहार्ट, दि सिव्हिलिझेशन ऑफ दि रिनेसंस इन इटली, ॲलन ॲंड अनव्हिन, १९२१, पृ. १२९.

आणि व्यक्तिगत पुढाकाराची संधी असा अर्थ होता. परंतु मुख्यत्वे त्याच्या परंपरागत जीवनपद्धतीला ही एक धमकावणी होती. अगर्द, प्रारंभापासूनच हा फरक ध्यानात ठेवणे महत्त्वाचे आहे. कारण, या विविध गटांच्या मानसशास्त्रीय आणि सैद्धांतिक प्रतिक्रिया नेमक्या या फरकामुळेच निश्चित झाल्या होत्या.

पश्चिम व मध्य युरोपपेक्षा इटलीमध्ये ही नवी आर्थिक व सांस्कृतिक घडामोड अधिक तीव्रतेने घडून आली. तसेच, तेथे तत्त्वज्ञान, कला आणि संपूर्ण जीवनपद्धती यांच्यावर त्या घडामोडींचे अधिक स्पष्ट परिणाम घडून आले. इटलीत व्यक्ती ही पहिल्यांदाच सरंजामशाही समाजातून बाहेर पडली. तसेच, तिला एकसमयावच्छेदेकरून सुरक्षित व मर्यादित करणारी आजपर्यंतची बंधनेही तिने तोडली. बर्कहार्ट यांच्या शब्दात सांगावयाचे तर प्रबोधन युगातील इटालियन मनुष्य हा ' आधुनिक युरोपच्या पुत्रांपैकी प्रथमजात (प्रथम जन्मलेला) ' ठरला; तो पहिली स्वतंत्र व्यक्ती ठरला.

मध्ययुगीन समाजव्यवस्था मध्य आणि पश्चिम युरोपच्या मानाने इटलीमध्ये लौकिक मोडकळीस आली, याला अनेक आर्थिक व राजकीय घटक कारणीभूत झाले. इटलीची भौगोलिक स्थिती आणि ज्या काळात भूमध्यसमुद्र हा युरोपचा मोठा व्यापारी मार्ग होता, त्या काळात त्या भौगोलिक स्थितीपासून मिळणारे व्यापारी फायदे, हा त्यांपैकी एक घटक होता. स्वतंत्र अशा असंख्य राजकीय गटांना अस्तित्वात आणणारा पोप आणि बादशहा यांच्यातील संघर्ष, हा त्यांपैकी दुसरा आणि पौरात्य देशांची जवळीक हा तिसरा घटक होता. या जवळीकीचा परिणाम म्हणून विशिष्ट कौशल्ये युरोपमधील दुसऱ्या कोणत्याही देशाच्या आधी पोचली होती. उद्योगधंद्यांचा विकास होण्याच्या दृष्टीने ही कौशल्ये महत्त्वाची होती. उदा. रेशमाचा धंदा हा अशा बंधांपैकी एक होता.

या आणि इतर काही परिस्थितींचा परिणाम म्हणून इटलीमध्ये एक सामर्थ्यशाली असा पैसेवाल्यांचा वर्ग उदय पावला. या वर्गाचे सभासद पुढाकार, सत्ता आणि महत्त्वाकांक्षा यांच्या वृत्तीने भारावलेले होते. सरंजामशाही व्यवस्थेतील बर्गीय थरांचे महत्त्व आता कमी झाले. बाराव्या शतकानंतर सरदार आणि नगरप्रतिनिधी शहरामध्ये एकत्र राहू लागले. सामाजिक अभिसरणामुळे जतिभेदांकडे दुर्लक्ष केले जाऊ लागले. जन्म आणि कुल यांचे महत्त्व संपत्तीच्या मानाने कमी झाले.

दुसरीकडे सर्वसामान्य लोकांतील परंपरागत सामाजिक थरांनाही हादरा बसला. त्या परंपरागत थरांच्या ऐवजी आता शोधित आणि राजकीय दृष्ट्या दडपल्या गेलेल्या कामगारांचे शहरी समाज आढळू लागले. या संदर्भात बर्कहार्ट यांनी दाखवून दिलेला पुढील मुद्दा लक्षणीय आहे. अगर्द, १२३१ सालाइतक्या पूर्वी दुसऱ्या फ्रेडरिकने

उचललेली पावले ही काही उद्दिष्टांनी उचललेली होती. 'संरंजामशाही राज्यव्यवस्थेचे पूर्ण उच्चाटन करणे आणि लोकांचे इच्छाशक्ती व प्रतिकाराची साधने यांबाबतीत कंगाल असलेल्या परंतु आपल्या खजिन्याला मात्र अत्यंत फायदेशीर असलेल्या एका जनसमुदायामध्ये रूपांतर करणे, ही ती उद्दिष्टे होती.'**

मध्ययुगीन समाजरचनेच्या या पुरोगामी विध्वंसाचा परिणाम म्हणून आधुनिक अर्थाने व्यक्तीचा उदय झाला. या संदर्भात बर्कहार्ट यांचे मत आणखी एकदा उद्धृत करणे इष्ट ठरेल.

हा बुरखा (श्रद्धा, भ्रम आणि बालिश पूर्वग्रह यांचा) पहिल्यांदा इटलीमध्ये दूर झाला. राज्यव्यवस्था आणि या जगातील सर्व पदार्थ यांचे वस्तुनिष्ठ प्रतिपादन आणि विचार शक्यतेच्या कोटीत आले. त्याच वेळी आत्मनिष्ठ बाजूही तितक्याच जोराने आत्माविष्कार करीत होती; आता मानव एक आध्यात्मिक व्यक्ती बनला, आणि स्वतःला त्याच स्वरूपात ओळखू लागला. याच पद्धतीने एके काळी ग्रीक मानवाने रानटी मानवापासून स्वतःला वेगळे केले होते; आणि इतर आशियाई लोक एखाद्या वंशाचे सभासद म्हणूनच स्वतःला ओळखत असत, त्या काळात अरबी माणसाला आपण एक शक्यती असल्याची जाणीव झाली होती.**

या नव्या व्यक्तीच्या वृत्तीचे बर्कहार्ट यांनी केलेले वर्णन हे प्राथमिक बंधनांतून व्यक्ती कशी बाहेर पडली, याविषयी आम्ही मागच्या प्रकरणात जे म्हटले आहे, त्याचे स्पष्टीकरण करणारे आहे. मानवाला आपण स्वतः आणि इतर लोक हे व्यक्ती आहेत, स्वतंत्र पदार्थ आहेत, याचा शोध लागतो. निसर्ग दोन बाबतींत आपल्याहून काही तरी वेगळा आहे, हे त्याच्या ध्यानात येते; सैद्धांतिक व व्यावहारिक प्रभुत्वाचा विषय म्हणून, आणि त्याच्या सौंदर्यामुळे आनंदाचा विषय म्हणून. मानव जगाचा शोध घेऊ लागतो—व्यावहारिक दृष्ट्या नव्या खंडांचा शोध लावून आणि आध्यात्मिक दृष्ट्या विश्वबंधुत्वाच्या वृत्तीचा विकास करून. ही अशी वृत्ती आहे, की जिच्यामुळे हाटे म्हणू शकतो : ' सर्व जग हाच माझा देश आहे '***

* किता, पृ. ५

** किता, पृ. १२९

*** काही लेखकांनी बर्कहार्ट यांच्या प्रमुख प्रतिपाद्य विषयाला पुष्टी दिली आहे आणि त्याचा विस्तारही केला आहे. इतर काही जणांनी त्याचे खंडन केले आहे. पुढील दोन लेखकांचे अध्ययन कर्माजास्त प्रमाणात बर्कहार्ट यांच्या दिशेनेच जाणारे आहे. पहिले लेखक डब्ल्यू. डिल्ट्सी हे असून त्यांच्या लेखनाचा संदर्भ पुढीलप्रमाणे आहे:

Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance

प्रबोधनयुग ही लाटेवर स्वार झालेल्या एका संपन्न व सामर्थ्यशाली अशा वरच्या वर्गाची संस्कृती होती. नव्या आर्थिक शक्तींच्या वाढळाने त्या वर्गाला तडाखा दिला होता. सत्ताधारी वर्गाची संपत्ती व सत्ता यांच्यात वाटा नसलेला बहुजनसमाज आपल्या पूर्वीच्या अवस्थेतील सुरक्षितता गमावून बसला होता. त्याला एका आकारहीन जनसमुदायाचे स्वरूप प्राप्त झालेले होते. सत्ताधारी वर्गाकडून एक तर त्याची खुशामत केली जात होती किंवा त्याला धमकावणी दिली जात होती. पण कोणत्याही परिस्थितीत सत्ताधारी वर्ग त्याचा उपयोग करून घेत होता, त्याचे शोषण करीत होता. आता नव्या व्यक्तिववादाच्या बरोबराने एक नवी जुलूमशाहीही उदयास आली. स्वातंत्र्य आणि

und Reformation, in Gesammelte Schriften, टॉइबनर, लिपझिक, १९१४. दुसरे लेखक ई. त्सासिस हे आहेत. या दोघांच्या अध्ययनाचा विषय पुढीलप्रमाणे आहे, 'Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance.' याउलट, बर्कहार्ट यांच्यावर इतरांनी कडक टीका केलेली आहे. या संदर्भात जे हुईत्सिंगा यांचे पुढील लेखन पहावे. Das Problem der Renaissance in wege der kulturgeschichte, Drei Masken Verlag, Munchen, 1930, P. 89ff., cf. also his Herbst des Mittelalters, Drei Masken verlag Munchen, 1924. त्यांनी पुढील विचार मांडले आहेत : " मध्ययुगाच्या उत्तरकालात इटलीतील बहुजनसमाज आणि युरोपच्या इतर देशातील बहुजनसमाज यांच्या जीवनात असलेले साम्याचे प्रमाण बर्कहार्ट यांनी कमी लेखले आहे. इ. स. सुमारे १४०० हा प्रबोधन युगाचा प्रारंभ, असे ते मानतात; परंतु आपल्या प्रतिपाद्य विषयाच्या उदाहरणादाल्ल त्यांनी वापरलेले बहुतेक साहित्य हे पंधराव्या शतकातील वा सोळाव्या शतकाच्या प्रारंभीचे आहे. प्रबोधनयुगामध्ये असलेल्या ख्रिस्ती वैशिष्ट्यांना ते कमी लेखतात आणि त्यांच्यातील हीदन घटकाचा प्रभाव अधिक लेखतात. व्यक्तिववाद हा प्रबोधनयुगातील संस्कृतीचा प्रमुख गुणधर्म होता, असे ते गृहीत धरतात; वस्तुतः, तो अनेक गुणधर्मांपैकी फक्त एक होता. बर्कहार्ट यांनी गृहीत धरले आहे इतक्या प्रमाणात मध्ययुगात स्वतंत्र व्यक्तिवाचा अभाव नव्हता आणि म्हणूनच मध्ययुगाची प्रबोधनयुगाबरोबर तुलना करण्याची त्यांची पद्धत चूक आहे. प्रबोधनयुग हे मध्ययुगाप्रमाणेच अधिकांशाहारी निष्ठावंत राहिले. बर्कहार्ट मानतात तितके काही मध्ययुगीन जग ऐहिक सुखांच्या विरोधात उभे नव्हते आणि प्रबोधनयुगाही तितके आशावादी नव्हते. वैयक्तिक उपलब्धी आणि व्यक्तिवाचा विकास यांच्यासाठी धडपडणे ही जी आधुनिक मानवाची प्रवृत्ती आहे, तिच्या बीजाखेरीज दुसरे काहीही प्रबोधनयुगात अस्तित्वात नव्हते. एकीकडे मध्ययुगीन शाहिरांनी तेराव्या शतकातच मनाच्या उदात्ततेची कल्पना विकसित केली होती, आणि दुसरीकडे प्रबोधनयुगाने व्यक्तिगत

जुलमजबरदस्ती, स्वतंत्र व्यक्तित्व आणि गांधळ या गोष्टी एकमेकांपासून अलग करता येणार नाहीत, इतक्या एकमेकींत गुंफल्या गेल्या होत्या. प्रबोधनयुग ही छोट्या दुकान-दारांची आणि क्षुद्र चूर्वांची संस्कृती नव्हती, तर ती संपन्न सरदार आणि नगरप्रतिनिधी यांची संस्कृती होती. त्यांचे आर्थिक उद्योग आणि त्यांची संपत्ती यांच्यामुळे त्यांना स्वातंत्र्याची भावना व स्वतंत्र व्यक्तित्वाची जाणीव प्राप्त झाली होती. परंतु त्याचवेळां याच लोकांनी काही तरी गमावलेही होते; मध्ययुगीन समाजरचनेने दिलेली सुरक्षितता आणि आपलेपणाची भावना हीच ती हरवलेली गोष्ट होय. ते अधिक स्वतंत्र होते, परंतु

निष्ठा आणि सामाजिक श्रेणींत बरिष्ठ स्थानी असलेल्या कोणाची तरी सेवा यांच्या संकल्पनेशी असलेले आपले नाते तोडलेले नव्हते. ”

तथापि मला असे वाटते. की हे युक्तिवाद तपशिलात बरोबर असले तरी त्यांच्या-मुळे बर्कहार्ट यांचा प्रमुख प्रतिपाद्य विषय बाधित होत नाही. हर्बर्टस्मिगा यांचा प्रमुख युक्तिवाद प्रत्यक्षात पुढील तत्वाच्या अनुरोधाने करण्यात आला आहे. बर्कहार्ट यांचे म्हणणे चूक आहे; कारण, जी घटना प्रबोधनयुगाचे वैशिष्ट्य असल्याचा त्यांचा दावा आहे; त्या घटनेचा एक भाग मध्ययुगाच्या उत्तरकालात पश्चिम व मध्य युरोपमध्ये असोदरच अस्तित्वात होता. याउलट, इतर भाग प्रबोधनयुगाचा शेवट झाल्यानंतरच अस्तित्वात आले. मध्ययुगीन संरंजामशाही समाजाची आधुनिक मांडवळशाही समाजाबरोबर तुलना करणाऱ्या सर्व संकल्पनांच्या विरोधात जो युक्तिवाद त्रापरला जातो, त्याच प्रकारचा हा युक्तिवाद आहे. या युक्तिवादाविषयी वर जे म्हटले आहे, ते बर्कहार्टवर केल्या जाणाऱ्या टीकेलाही लागू पडते. बर्कहार्ट यांनी मध्ययुगीन संस्कृती आणि आधुनिक संस्कृती यांच्यातील महत्त्वाचा फरक ओळखला आहे. त्यांनी 'प्रबोधनयुग' आणि 'मध्ययुग' यांचा आदर्श प्रतिकरूपे म्हणून अत्यधिक उपयोग केला असण्याची शक्यता आहे; तसेच, संख्यात्मक फरकांचे विवेचन ते जणू काही गुणात्मक फरक आहेत, अशा प्रकारे केले असण्याचीही शक्यता आहे. तथापि, युरोपियन इतिहासाच्या ओघात संख्यात्मक स्वरूपाकडून गुणात्मक स्वरूपाकडे वळणार असलेल्या विचारप्रवाहांची वैशिष्ट्ये व गतिशास्त्र स्पष्टपणे ओळखण्याची दूरदृष्टी त्यांच्याजवळ होती, असे मला वाटते. या संपूर्ण समस्येवर पुढील उत्कृष्ट पुस्तकही पहा-चार्ल्स ई. ट्रिंकहाऊस, अॅडव्हर्सिटीज नोवलमेन, कोलंबिया युनिव्हर्सिटी प्रेस न्यू यॉर्क, १९४०. या पुस्तकात जीवनातील सुखांच्या समस्येवर इटालियन मानवतावाद्यांनी मांडलेल्या दृष्टिकोणांचे विश्लेषण केलेले आहे आणि त्याद्वारे बर्कहार्टच्या ग्रंथावर विधायक टीका केलेली आहे. आत्मोन्नतीसाठी कराव्या लागणाऱ्या वाढत्या स्पर्धात्मक घडपडीचा परिणाम म्हणून जी असुरक्षितता, तटस्थ वृत्ती आणि निराशा निर्माण होते, तिच्याविषयी त्यांनी व्यक्त केलेले अभिप्राय हे प्रस्तुत ग्रंथात चर्चितेलेल्या प्रश्नांशी विशेषत्वाने निगडित आहेत. (पृ. १८)

ते अधिक एकाकीही होते. जीवनावून सुखाचा अमरी शोबट्या अंश पिळून काढण्यासाठी ते आपली सत्ता व संपत्ती बापरत होते. परंतु असे करताना बहुजनसमाजावर सत्ता चालविण्यासाठी आणि आपल्याच वर्गामधील आपल्या स्पर्धकांवर नियंत्रण ठेवण्यासाठी त्यांना शारीरिक छळापासून ते मानसिक शोषणापर्यंतचे प्रत्येक साधन निर्दयपणे वापरवे लागत होते. सत्ता व संपत्ती सांभाळण्यासाठी कराव्या लागणाऱ्या या भयानक जीव-वेण्या धडपडीमुळे सर्व मानवी नाती कलुषित झाली होती. आपल्या सहकाऱ्यांबरोबरचे ऐक्य नाहीसे झाले होते— निदान आपल्या स्वतःच्या वर्गातील लोकांबरोबरचे ऐक्य नाहीसे झाले होते आणि त्यांच्या जागी एक सर्वतुच्छतावादी अलिप्त वृत्ती आली होती. इतर व्यक्तींकडे उपयोगात आणावयाचे आणि वापरावयाचे 'पदार्थ' म्हणून पाहिले जात होते किंवा आपल्या उद्दिष्टांसाठी आवश्यक असल्यास निर्दयपणे त्यांचा नाश केला जात होता. व्यक्ती विकाराधीन अशा आत्मकेंद्रित वृत्तीने आणि सत्ता व संपत्तीच्या तृप्त न होणाऱ्या लालसेने पछाडलेली होती. या सर्वांचा परिणाम म्हणून यशस्वी व्यक्तींचे स्वतःशीच असलेले नाते, तिची सुरक्षित-तेची जाणीव आणि विश्वास या गोष्टीही कलुषित झाल्या होत्या. इतर लोकांप्रमाणेच ती स्वतः देखील स्वतःच्या शोषणाचा विषय बनली होती. अनेकदा प्रबोधनयुगातील भांडवलशाहीचे सामर्थ्याशीही स्वामी सुखी व सुरक्षित असल्याचे चित्र रेखाटले जाते. परंतु ते तितके सुखी व सुरक्षित होते काय, याविषयी संशय वेण्यास जागा आहे. नव्या स्वातंत्र्याने त्यांच्याकडे दोन गोष्टी आणल्या, असे दिसते : सामर्थ्याची वृद्धिंगत झालेली जाणीव आणि त्याच वेळी वाढलेले एकाकीपण, अविश्वास, संशयवाद* आणि या सर्वांनु निषन्न होणारी अस्वस्थता. मानवतावाद्यांच्या तत्त्वज्ञानात्मक लेखनांत आपल्याला जो विरोध आढळतो, तो नेमका असाच आहे. मानवी प्रतिष्ठा, स्वतंत्र व्यक्तित्व आणि सामर्थ्य यांच्यावर त्यांनी जोर दिला आहे आणि त्याबरोबर त्यांनी आपल्या तत्त्वज्ञानात असुरक्षितता आणि निराशा प्रकट केली आहे.**

प्रतिकूल जगात एकाकी व्यक्तींच्या रूपाने वावरण्याचा परिणाम म्हणून निर्माण होणारी ही अंतर्भूत असुरक्षितता एका स्वभाववैशिष्ट्याच्या उत्पत्तीला कारणीभूत होते. बर्कहार्ट यांनी दर्शविल्याप्रमाणे*** हे वैशिष्ट्य प्रबोधनयुगातील व्यक्तींच्या ठिकाणी विशेषत्वाने होते, परंतु मध्ययुगीन समाजरचनेतील व्यक्तींमध्ये मात्र नव्हते—निदान

* पहा—हुईलिंगा, पृ. १५९

** पहा—डिल्थी यांनी केलेले पेट्रार्कचे विश्लेषण (किता, पृ. १९ व पुढे) आणि ट्रिकहाऊस, ॲडव्हर्सिटीज नोबलमेन.

*** किता, पृ. १३९

तितक्या तीव्र स्वरूपात नव्हते. ध्यवतीच्या मनातील कीर्तीची तीव्र लालसा, हे ते वैशिष्ट्य होय. जीवनाचा अर्थ जर संदिग्ध झालेला असेल आणि आपली इतरांबरोबरची व स्वतः-बरोबरची नाती जर सुरक्षितता देत नसतील तर कीर्ती हे आपले संशय शमविण्याचे एक साधन बनते. ईजिप्ती पिरॅमिड किंवा ख्रिस्ती लोकांची अमरत्वावरील श्रद्धा यांच्या कार्याशी तुलना करता येईल असेच कीर्तीचे कार्य आहे—कीर्ती ही आपल्या वैयक्तिक जीवनाला त्याच्या मर्यादा व अस्थिरता यांपासून उंच उचलून अविनाशकाच्या पातळीवर नेते. आपल्या समकालीनांमध्ये आपले नाव प्रसिद्ध झाले आणि ते शतकानुशतके टिकेल अशी आशा आपल्याला वाटू शकली, तर इतरांच्या दृष्टीमध्ये पडलेल्या आपल्या जीवनाच्या या प्रतिबिंबामुळेच आपल्या जीवनाला अर्थ आणि महत्त्व प्राप्त होते. वैयक्तिक असुरक्षिततेमधून बाहेर पडण्याचा हा उपाय समाजातील फक्त एका वर्गालाच शक्य होता, हे स्पष्ट आहे. तो वर्ग म्हणजे ज्याच्या सभासदांजवळ कीर्ती मिळविण्याची प्रत्यक्ष साधने होती, तो वर्ग होय. हा उपाय त्याच संस्कृतीमधील बलहीन बहुजन-समाजाला प्राप्त होणारा नव्हता. तसेच, सुधारणायुगाच्या पाठीचा कणा असलेल्या शहरी मध्यमवर्गामध्येही आपल्याला तो आढळणार नाही.

आम्ही प्रबोधनयुगाच्या चर्चेने प्रारंभ केला. कारण, हा कालखंड म्हणजे आधुनिक व्यक्तित्ववादाचा प्रारंभ होय. याला आणखीही एक कारण आहे—या कालखंडातील इतिहासकारांनी काही कार्य केलेले आहे आणि प्रस्तुत ग्रंथात ज्या प्रमुख प्रक्रियेचे विश्लेषण केले जात आहे, त्या प्रक्रियेच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण असलेल्या घटकांवरच त्या कार्यामुळे काही प्रकाश टाकला जात आहे. स्वतंत्र व्यक्तित्वाची जाणीव होण्याच्या आधी असलेल्या अस्तित्वातून मानवाचे बाहेर पडणे, ही ती प्रमुख प्रक्रिया असून या नव्या अवस्थेत मानवाला आपण एक स्वतंत्र पदार्थ असल्याची पुरेपुर जाणीव झालेली आहे. युरोपीयन विचारसरणीच्या पुढील विकासावर प्रबोधनयुगातील कल्पनांचा प्रभाव पडल्याखेरीज राहिला नाही, हे खरे आहे. तथापि, आधुनिक मांडवलशाही, तिची आर्थिक रचना आणि तिची मनोवृत्ती यांची महत्त्वाची मुळे मध्ययुगाच्या उत्तरकालातील इटलियन संस्कृतीमध्ये आढळत नाहीत. ती आढळतात मध्य व पश्चिम युरोपच्या आर्थिक व सामाजिक परिस्थितीमध्ये आणि ल्युथर व कॅल्विन यांच्या सिद्धांतांमध्ये.

या दोन संस्कृतींमध्ये मुख्य फरक आहे, तो पुढीलप्रमाणे: प्रबोधनयुगाचा कालखंड हा व्यापारी व औद्योगिक मांडवलशाहीच्या विशिष्ट विकासाचे प्रतिनिधित्व करित होता. हा विकास तुलनात्मक दृष्ट्या अधिक होता. तत्कालीन समाज हा एक असा समाज होता, की ज्याच्यामध्ये संपन्न व सत्ताधारी लोकांचा एक छोटासा गट सत्ता चालवीत होता. या गटानेच या संस्कृतीचा पिंड व्यवस्त करणाऱ्या तत्त्ववेत्त्यांना व कलावंतांना सामाजिक अधिष्ठान प्राप्त करून दिले. उलटपक्षी, सुधारणावाद हा प्रामुख्याने

शहरी मध्यम वर्ग, कनिष्ठ वर्ग आणि शेतकरी यांचा धर्म होता. जर्मनीमध्येही फ्युगरसंस्थे घनाढ्य व्यावसायिक होते. परंतु नव्या धार्मिक सिद्धांतांनी ज्यांना आवाहन केले, त्यांत त्यांचा समावेश नव्हता. शिवाय, हे लोक काही आधुनिक भांडवलशाहीच्या विकासाचे मुख्य अधिष्ठान नव्हते. पाश्चात्य जगातील आधुनिक भांडवलशाहीचा जो विकास झाला, त्याच्या पाठीचा कणा होता शहरी मध्यम वर्ग. मॅक्स वेबरने हे दाखवून दिले आहे.* प्रबोधनयुग आणि सुधारणायुग या दोन्ही चळवळींची सामाजिक पार्श्वभूमी पूर्णपणे भिन्न असल्यामुळे तिला अनुसरून त्यांची वृत्ती वेगळी असणार, अशीच आपण अपेक्षा केली पाहिजे.** प्रस्तुत ग्रंथात ल्युथर आणि कॅल्विन यांच्या धर्मशास्त्राची चर्चा करताना काही भेद सूचकतेने स्पष्ट होतील. व्यक्तिगत बंधनांपासून प्राप्त झालेल्या मुक्तीचा शहरी मध्यमवर्गाच्या स्वभावरचनेवर कसा परिणाम झाला, या प्रश्नावर आमचे लक्ष केंद्रित झालेले असेल. प्रॉटेस्टंट पंथ व कॅल्विनवाद यांनी एका नव्या स्वातंत्र्यभावनेचा आविष्कार केला, परंतु त्याचवेळी त्या पंथांच्या स्वरूपात स्वातंत्र्याच्या ओझ्यापासून केलेल्या पलायनाचा अंतर्भाव होता, हे दाखविण्याचा आम्ही प्रयत्न करू.

सोळाव्या शतकाच्या प्रारंभी युरोपमध्ये आणि विशेषतः मध्य युरोपमध्ये आर्थिक आणि सामाजिक परिस्थिती काय होनी, याची आम्ही प्रथम चर्चा करू आणि नंतर या परिस्थितीचे या कालखंडात राहणाऱ्या लोकांच्या व्यक्तिमत्त्वावर काय परिणाम झाले याचे विश्लेषण करू. तसेच, ल्युथर आणि कॅल्विन यांच्या उपदेशाचे या मानसशास्त्रीय घटकांशी काय नाते होते आणि या नव्या धार्मिक सिद्धांतांचे भांडवलशाहीच्या मनोवृत्तीशी काय नाते होते, याचेही विश्लेषण करू. ***

* पहा-मॅक्स वेबर, दि प्रॉटेस्टंट एथिक अँड दि स्पिरिट ऑफ कॅपिटॅलिझम, अँलन अँड अनविन, लंडन, १९३०, पृ. ६५

** पहा—अर्न्स्ट ट्रौएल्ट्शर Renaissance and Reformation, भाग चौथा, Gesammelte Schriften, ट्युबिंगेन, १९२३.

*** मध्ययुगाचा उत्तरकाल आणि सुधारणायुग यांच्या आर्थिक इतिहासाची यापुढे जी मांडणी केली आहे, ती प्रामुख्याने पुढील ग्रंथांवर आधारलेली आहे :

लॅम्प्रेट्ट, zum Verstandnis der wirtschaftlichen und sozialen wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrhundert, Akademische Verlagsbuch-handlung J. C. B. Mohr, ztsch fur Sozial-und wirtschaftsgesehte, Freiburg i b. und. लीपझिग, १८९३.

एहर्नेबर्ग, Das zeitalter der Fugger, जी. फिशर, येना, १८९६.

सोम्बर्ट, Der Moderne Kapitalismus, १९२१, १९२८.

मध्ययुगीन समाजामध्ये शहराची आर्थिक संघटना ही सापेक्षतया स्थित्यात्मक होती. मध्ययुगाच्या उत्तरकालापासून कारागीर आपल्या संघटनांमध्ये संघटित झाले होते. प्रत्येक मालकाकडे एक किंवा दोन उमेदवार असत आणि मालकांची संख्या काहीशी समाजाच्या गरजांच्या प्रमाणात होती. उपजीविकेसाठी आवश्यक तेवढे मिळविण्याकरता ज्यांना खूप यातायात करावी लागते असे काही लोक तेथे सदैव होते, हे खरे आहे; परंतु सामान्यतः संघटनेच्या सभासदाला आपल्या हाताने केलेल्या कामावर आपली उपजीविका चालेल, याची खात्री वाटत असे. त्याने जर चांगल्या खुर्च्या, जोडे, पाव, खोर्गीर इ. बनविले, तर त्याने आपल्या सामाजिक प्रतिष्ठेला परंपरेने प्राप्त झालेल्या पातळीवर आपण विनभास्त जगू शकू, अशी खात्री वाटण्याइतपत सर्व काही केल्यासारखे होई. तो आपल्या 'चांगल्या कामांवर' विसंबून राहू शकत असे. अर्थात 'चांगली कामे' ही संज्ञा आम्ही येथे धर्मशास्त्रीय अर्थाने वापरत नसून अगदी साध्या अर्थशास्त्रीय अर्थाने वापरत आहोत. उपरिनिर्दिष्ट संघटना आपल्या सभासदांमध्ये होणारी कोणतीही प्रवळ स्वर्षा रोखून धरत असत. तसेच कच्च्या मालाची खरेदी, उत्पादनाची तंत्रे, आपल्या उत्पादनाच्या किमती याबाबतीत सहकार्य घडवून आणत असत. संघटनेच्या स्वरूपातील ही व्यवस्था आणि

व्ही विलो, Probleme der wirtschaftsgeschichte, मोह, ट्युबिंगेन, १९२०.

कुलिश्वर, Allgemeine wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit Druck and Verlag von R. Oldenbourg, म्युनिक व बर्लिन, १९२८.

अँड्रीज, Deutschland vor der Reformation, Deutsche verlags-Anstalt, स्टुटगार्ट व बर्लिन, १९३२.

वेबर, दि प्रॉटेस्टंट एथिक अँड दि स्पिरिट ऑफ कॅपिटॅलिझम, अँड अन्विन, लंडन, १९३०

शापिरो, सोशल रिफॉर्म अँड दि रिफॉर्मेशन, प्रबंध, कोलंबिया विद्यापीठ, १९०९ पास्कल, दि सोशल बेसिस ऑफ दि जर्मन रिफॉर्मेशन, मार्टिन ल्युथर अँड हिज टाइम्स, लंडन, १९३३.

टॉनी, रिलिझन अँड दि राइज ऑफ कॅपिटॅलिझम, जॉन मरे, लंडन, १९२६.

ब्रेन्टनो, Der wirtschaftende Mensch in der Geschte, Meiner, लिपझिग, १९२३.

क्राउस, Scholastic, Puritanismus und Kapitalismus, Dunker & Humblot, म्युनिक, १९३०.

तिच्याबरोबर संपूर्ण मध्ययुगीन जीवन यांना आदर्श मानण्याची प्रवृत्ती काही जगांमध्ये आहे. याउलट, काही इतिहासकारांनी असे दाखवून दिले आहे, की या संघटना नेहमीच मकतेदारी वृत्तीचा रंग ल्यालेल्या होत्या. ही वृत्ती एका छोट्या गटाचे रक्षण करण्याचा आणि नवागतांना वगळण्याचा प्रयत्न करित असे. परंतु जरी या संघटनांना आदर्श मानावयाचे टाळले, तरी त्या परस्परसहकार्यावर आधारलेल्या होत्या आणि त्या आपल्या सभासदांना सांप्रदायिक सुरक्षितता देत असत, याबाबतील बहुतेक लेखांचे एकमत आहे.”

सोम्बर्ट यांनी दर्शविले आहे त्यानुसार मध्ययुगीन व्यापार हा सर्वसामान्यपणे अत्यंत लहान अशा असंख्य व्यावसायिकांकडून चालवला जात होता. किरकोळ व ठोक व्यापार हे अजून वेगवेगळे झाले नव्हते आणि उत्तर जर्मन हॅन्सच्या सभासदांसारखे जे व्यापारी परदेशात जात होते, ते देखील किरकोळ विक्रीशी निगडित होते. पंधराव्या शतकाच्या शेवटपर्यंत भांडवलाचा संचयही फार सावकाश होत होता. अशा रीतीने मध्ययुगाच्या उत्तरकालातील आर्थिक परिस्थितीशी तुलना करता छोट्या व्यावसायिकांला बरीच सुरक्षितता वाटत होती. या उत्तरकालात मोठे भांडवल आणि मकतेदारी व्यापार यांना वाढते महत्त्व प्राप्त झाले.

एका मध्ययुगीन शहरातील जीवनाविषयी प्रा. टॉनी म्हणतात, ‘आता यांत्रिक असलेले बरेच काही त्यावेळी वैयक्तिक, निकटचे आणि सरळ होते. व्यक्तींना लावल्या जाणाऱ्या निकषांचा विचार करता फार विशाल ठरेल इतक्या प्रमाणावरील कोणत्याही संघटनेला तेथे स्थान नव्हते; तसेच, मनातील बोचणीला गण बसविणाऱ्या आणि आर्थिक निकडीची अंतिम सबब सांगून निरुत्तर करणाऱ्या सिद्धांतालाही तेथे स्थान नव्हते.’**

मध्ययुगीन समाजातील व्यक्तीचा दर्जा कळण्याच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण असलेला एक मुद्दा यातून निपट होतो. केवळ कॅथॉलिक चर्चच्या सिद्धांतांतूनच नव्हे, तर धर्मातीत अशा कायद्यांमधूनही व्यक्त झालेले आर्थिक घडामोडींविषयीचे नैतिक दृष्टिकोण, हा तो मुद्दा होय. या मुद्द्यावर आम्ही टॉनी यांचे विवेचन अनुसरत आहोत. कारण, त्यांनी मध्ययुगीन जगाला आदर्श ठरविण्याचा वा त्यांचे रोमँटिकीकरण करण्याचा प्रयत्न केला आहे, असा संशय वेता येणार नाही. त्यावेळी आर्थिक जीवनाविषयीची मूलभूत गृहीतके दोन होती. मोक्ष हा जीवनाचा खरा उद्योग असून आर्थिक उद्दिष्टे ही त्याच्यापुढे

* पहा—जे. कुलिश्वर यांनी या समस्येवर उद्धृत केलेले साहित्य, किता, पृ. १९२ आणि पुढे.

** टॉनी, किता, पृ. २८.

दुःख्यम आहेत. तसेच, आर्थिक व्यवहार हा व्यक्तिगत जीवनाचा एक अंश आहे आणि जीवनाच्या इतर अंशांवर नीतिनियम जसे बंधनकारक आहेत, तसेच ते या अंशावरही बंधनकारक आहेत.

त्यानंतर टॉनी यांनी आर्थिक घडामोडींबद्दलचा मध्ययुगीन दृष्टिकोण स्पष्ट केला आहे.

भौतिक संपत्ती आवश्यक आहे; तिला दुःख्यम महत्त्व आहे, कारण तिच्या अभावी माणसे स्वतःचे पोषण करू शकणार नाहीत आणि एकमेकांना मदत करू शकणार नाही... परंतु आर्थिक उद्दिष्टे संशयास्पद असतात. ही उद्दिष्टे म्हणजे एक प्रकारच्या जबरदस्त धुवा आहेत, म्हणून मानवांना त्यांची भीती वाटते. परंतु त्या उद्दिष्टांची भलाबण करण्याइतके ते धुवू नाहीत... एखाद्या नैतिक उद्दिष्टाशी निगडित नसलेल्या आर्थिक घडामोडीला मध्ययुगीन तत्त्वज्ञानामध्ये स्थान नाही. भांडखोरपणा आणि लैंगिक सहजप्रेरणा यांच्यासारखे आवश्यक असे जे मानवी गुणधर्म असतात, त्यांची कार्यवाही अनियंत्रितपणे होते, हे सामाजिक तत्त्वज्ञानाचे गृहीतकृत्य असल्याचे मानणे, हे मध्ययुगीन विचारवंताला तर्कविसंगत व अनैतिक वाटले असते. परंतु, आर्थिक लाभ मिळविण्याची धुवा म्हणजे एक नित्याची व मौजता येण्यासारखी शक्ती आहे, या गृहीतकावर समाजाचे एखादे शास्त्र अधिष्ठित करणे आणि इतर नैसर्गिक शास्त्रांप्रमाणे एक अपरिहार्य व स्वयंसृष्ट गृहीतक म्हणून त्याचा स्वीकार केला जाणे, ही गोष्टही त्याला काही कमी तर्कविसंगत व कमी अनैतिक वाटली नसती... सेंट अँटो-निओचे म्हणणे सांगावयाचे झाले तर संपत्ती मानवासाठी आहे, मानव संपत्तीसाठी नाही... म्हणूनच, आर्थिक हितसंबंधांना गंभीर कामकाजामध्ये टक्काटक्का करण्याची परवानगी देऊ नये, म्हणून प्रत्येक बळगावर मर्यादा घालण्यात आल्या आहेत, नियंत्रणे आहेत, सूचना आहेत. आपल्या जागी राहून उपजीविका चालविण्यासाठी आवश्यक तेवढी संपत्ती मिळविण्याचा प्रयत्न करणे, हे मानवाच्या दृष्टीने योग्य आहे. परंतु यापेक्षा जास्त संपत्ती मिळविण्याचा प्रयत्न करणे ही धडाडी नव्हे, तर लोभ आहे; आणि लोभ हे तर घातक पाप आहे. व्यापार वैध आहे. तो ईश्वराला मान्य होता, हे वेगवेगळ्या देशांतील वेगवेगळ्या पुराव्यांवरून दिसून येते. परंतु तो एक धोकादायक व्यवसाय आहे. आपण जनहितासाठी व्यापार करीत आहोत आणि आपण जो फायदा घेतो तो आपल्या श्रमाच्या मोबदल्यापेक्षा जास्त नाही, अशी माणसाची खात्री असली पाहिजे. खाजगी संपत्ती ही एक आवश्यक संस्था आहे— निदान या अधःपतित जगात तरंगी संपत्ती सार्वजनिक असण्यापेक्षा खाजगी असली म्हणजे माणसे अधिक काम करतात व कमी भांडतात. परंतु मानवी दुर्बलतेला दिलेली एक सबलत म्हणूनच तिचे अस्तित्व सहन करावयाचे आहे. तिचे अस्तित्व स्वतःच इष्ट आहे, असे मानून तिची प्रशंसा मात्र

करावयाची नाही. याबाबतीत साम्यवाद हाच आदर्श आहे— अर्थात मानवी स्वभाव तितका उन्नत होऊ शकला तर, प्रेशनने आपल्या लॅटिन धर्मवचनांमध्ये लिहिले आहे, 'या जगातील सर्व वस्तूंचा उपभोग सर्व लोकांना समान रीतीने घेता यावा यासाठी.' खरोखर संपत्तीविषयी जास्तीत जास्त चांगले चोळावयाचे झाले, तर संपत्ती हा काहीसा अडथळा आहे. म्हणून ती न्याय्य मार्गाने मिळविली पाहिजे. ती शक्य तितक्या अधिक लोकांच्या हाती असली पाहिजे. गरिबांना आधार देण्यासाठी तिने साहाय्य केले पाहिजे. व्यवहार्य दृष्टीने जितके शक्य आहे, तितक्या प्रमाणात तिचा उपयोग सार्वजनिक असला पाहिजे. ज्यांना संपत्तीची गरज आहे ते लोक अगदी कंगाल अवस्थेत जरी नसले, तरी त्यांना संपत्तीचा वाटा देण्याची संपत्तीच्या मालकांची तयारी असली पाहिजे.*

या दृष्टिकोणातून जरी आदर्श व्यक्त होत असले आणि हे जरी आर्थिक जीवनाचे अगदी वास्तव चित्र नसले तरी या दृष्टिकोणात मध्ययुगीन समाजाची नेमकी मनोवृत्ती काही प्रमाणात प्रतिबिंबित झाली आहे.

कारागीर आणि व्यापारी यांच्या परिस्थितीमधे सापेक्ष स्वरूप हे मध्ययुगीन शहराचे वैशिष्ट्य होते. मध्ययुगाच्या उत्तरकालात त्या स्वरूपाचा पाया हळूहळू ढासळू लागला आणि अखेरीस सोळाव्या शतकात तो पूर्णपणे कोसळला. चौदाव्या शतकातच किंवा त्याच्या आधीदेखील व्यापारी संघांच्या अंतर्गत वाढता भेदभाव सुरू झाला होता आणि तो थांबविण्याचे सर्व प्रयत्न करूनही तो चालूच राहिला. या संघांच्या काही सभासदांकडे इतरांच्या पेक्षा अधिक भांडवल होते. तसेच, ते एक किंवा दोन प्रशिक्षित कारागिरांऐवजी पाच किंवा सहा कारागीर नेमू लागले. लौकच असे घडले, की काही संघ फक्त विशिष्ट रकमेइतके भांडवल असलेल्या लोकांनाच सभासद करून घेऊ लागले. इतर काही संघांनी जबरदस्त मक्तेदारी प्राप्त केली. ते आपल्या मक्तेदारांचा जास्तीत-जास्त फायदा घेऊ लागले आणि गिऱ्हाइकाचे शक्य तितके शोषण करू लागले. याउलट, या संघांचे अनेक सभासद दरिद्री बनले आणि आपल्या परंपरागत व्यवसायाच्या बाहेर जाऊन काही पैसा मिळविण्याचा प्रयत्न करावा, असा प्रसंग त्यांच्यावर आला. बहुधा ते छोटे व्यापारी बनले. त्यांच्यापैकी अनेकजण आपले आर्थिक स्वातंत्र्य व सुरक्षितता गमावून बसले होते आणि तराही ते आर्थिक स्वातंत्र्याच्या परंपरागत आदर्शाळ अगदी जीवाच्या आकांताने चिकटून बसले होते.**

संघपद्धतीमध्ये झालेल्या या घडामोडींमुळे कारागिरांची स्थिती अधिकाधिक खालावत गेली. इटली आणि फ्लँडर्समध्ये तेराव्या शतकापासून किंवा त्याआधीपासूनच

* किस्ता, पृ. ३१ व पुढे

** पहा—लॅम्प्रेट्ट, किस्ता, पृ. २०७; अँड्रीज, किस्ता, पृ. ३०३.

असंतुष्ट कामगारांचा एक वर्ग अस्तित्वात होता, हे खरे आहे. परंतु कारागिरीच्या क्षेत्रात काम करणाऱ्या व्यापारी संघातील प्रशिक्षित कारागिरींचो स्थिती अद्यापि सापेक्षतया सुरक्षित होती. प्रत्येक प्रशिक्षित कारागीर मालक बऱू शकत नव्हता हे जरी खरे असले, तरी त्यांच्यापैकी बरेचजण मालक झाले होते, परंतु एकेका मालकाकडे काम करणाऱ्या प्रशिक्षित कारागिरींची संख्या जसजशी वाढू लागली, तसतसे मालक बनण्यासाठी अधिक भांडवलाची गरज भासू लागली. तसेच, संघाना जसजसे मक्तेदारी स्वरूप प्राप्त झाले आणि ते विशिष्ट वर्गासाठीच काम करू लागले, तसतशा प्रशिक्षित कारागिरींच्या संघीही कमी होत गेल्या. त्यांचा वाढता असंतोष, त्यांनी आपल्या स्वतःच्या संघटनांची केलेली उभारणी, संघ आणि अगदी हिंसक उठाव या सर्वांमधून त्यांच्या आर्थिक व सामाजिक स्थितीच्या निकृष्टतेचे दर्शन घडत होते.

कारागिरीशी संबंधित अशा व्यापारी संघातील वाढत्या भांडवली घडामोडीं-विषयी जे काही सांगितले, ते व्यापाराच्या बाबतीत अधिकच स्पष्टपणे आढळून येते. मध्ययुगीन व्यापार हा प्रामुख्याने शहराशहरांमधील छोटासा व्यवसाय होता. परंतु चौदाव्या व पंधराव्या शतकात मात्र राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय व्यापार झपाट्याने वाढला. मोठ्या व्यापारी कंपन्या नेमक्या कऱ्या वाढू लागल्या, याविषयी इतिहासकारांत मतभेद असले तरी त्या पंधराव्या शतकात अधिकाधिक सामर्थ्यशाली झाल्या आणि त्यांनी मक्तेदारी स्थापन केली, याबाबतीत त्यांचे निश्चितच एकमत आहे. या कंपन्यांनी आपल्या बरचढ भांडवली शक्तीच्या जोरावर छोटे व्यवसायिक व उपभोक्ते या दोघांच्याही मनात दहशत निर्माण केली. पंधराव्या शतकात सिगिस्मंड बादशाहाने काही सुधारणा केल्या. त्या सुधारणांमुळे कायद्याद्वारेच मक्तेदारीच्या शक्तीला लगाम लावण्याचा प्रयत्न करण्यात आला. परंतु छोट्या विक्रेत्याची स्थिती अधिकाधिक असुरक्षित झाली. 'आपली तक्रार ऐकून घेतली जाईल अशी व्यवस्था करण्याइतपत त्याचा प्रभाव होता, परंतु तो प्रभाव परिणामकारक अंमलबजावणी घडवून आणण्यास पुरेसा नव्हता. '*

ल्युथरने आपल्या एका पुस्तकात छोट्या व्यापाऱ्यांच्या मनातील मक्तेदारीविषयीचा संताप आणि क्रोध यांना प्रभावी रीत्या आविष्कृत केले आहे. 'व्यापार आणि सावकारी यांविषयी'*** ऑन ट्रेडिंग. अँड युझरी या नावाचे ते पुस्तक १५२४ साली छापण्यात आले होते :-

* शॅपिरो, कित्ता, पृ. ५९

** ववर्स ऑफ मार्टिन ल्युथर, ए. जे. हॉल्मन कंपनी,

फिलाडेल्फिया, खंड ४, पृ. ३४.

“ त्यांनी सर्व प्रकारचा माल आपल्या नियंत्रणाखाली ठेवला आहे. कसलीही लष्मवाळपवी न करता ते निर्द्विष्ट केलेल्या सर्व युक्त्या-प्रयुक्त्या वापरतात. ते आपल्या मज्जूनुसार किमती वाढवतात व कमी करतात आणि सर्व छोट्या व्यापाऱ्यांवर जुलूम करून त्यांना उद्ध्वस्त करतात.. पाण्यातील मोठा मासा छोट्या माशाशी जसा वागतो, तसे ते छोट्या व्यापाऱ्यांशी वागतात. जणू काही ईश्वरनिर्मित प्राण्यांचे स्वामी असल्यासारखे आणि श्रद्धा व प्रेम यांच्या सर्व नियमांतून मुक्त असल्यासारखे त्यांचे वागणे असते.”

ल्युथरचे हे शब्द आजही लागू पडतील, असे आहेत. पंधराव्या व सोळाव्या शतकात मध्यमवर्गीय संपन्न मन्तेदारांबद्दल भीती आणि क्रोध वाटत होता. ही भीती व क्रोध यांची भावना आपल्या युगातील मध्यमवर्गीया भावनेशी अनेक दृष्टींनी मिळती-जुळती आहे. कारण, मन्तेदारी आणि सामर्थ्यशाली भांडवलदार यांच्याकडे पाहण्याचा मध्यमवर्गीया आजचा दृष्टिकोणही असाच आहे.

उद्योगधंद्यातही भांडवलाची भूमिका अधिक महत्त्वाची ठरू लागली होती. खाण-उद्योग हे त्याचे एक ठळक उदाहरण होय. प्रारंभी, खाणींच्या क्षेत्रातील व्यापारी संघाच्या प्रत्येक सभासदाचा वाटा, हा त्याने केलेल्या कामाच्या प्रमाणात असे. परंतु पंधराव्या शतकाच्या सुमारास असा काळ आला, की अनेक उदाहरणांतून भागभांडवल हे स्वतः काम न करणाऱ्या भांडवलदारांच्या ताब्यात गेले. आता काम हे घाटत्या प्रमाणात कामगारांकडून केले जाऊ लागले. त्यांना वेतन दिले जात होते. परंतु ते त्या धंद्याचे भागीदार नव्हते. भांडवलावर आधारलेली अशी हीच घडामोड इतर उद्योगांतूनही घडून आली. कारागिरीच्या क्षेत्रातील व्यापारी संघ आणि व्यापार यांच्यात भांडवलाचे महत्त्व वाढत्यामुळे जो प्रवाह निर्माण झाला होता, तो या घडामोडीमुळे वृद्धिंगत झाला. तो प्रवाह पुढीलप्रमाणे होता : गरीब व श्रीमंत यांच्यातील दरी वाढत होती आणि गरीब वर्गामध्ये असंतोष वाढत होता.

शेतकऱ्यांच्या तत्कालीन स्थितीविषयी इतिहासकारांची मते भिन्न भिन्न आहेत. तथापि शॅपिरोच्या पुढील विश्लेषणाला बहुतेक इतिहासकारांच्या संशोधनांचा पुरेसा आधार आहे, असे वाटते :-

“ संपन्नतेची ही उदाहरणे आढळत असली, तरी शेतकऱ्यांची स्थिती झपाट्याने खालावू लागली होती. सोळाव्या शतकाच्या प्रारंभी अगदी थोडे लोक स्वतः कसत असलेल्या जमिनीचे स्वतंत्र मालक होते. या थोड्या लोकांनाच स्थानिक पंचायतीवर प्रतिनिधित्व होते. मध्ययुगात असे प्रतिनिधित्व हे वर्गस्वातंत्र्याचे व बरोबरीच्या नात्याचे द्योतक होते. बहुसंख्य लोक होरिज नामक वर्गात मोडत होते. या वर्गातील लोक व्यक्तिशः

स्वतंत्र होते. परंतु त्यांना आपल्या जमिनीवर आकार (कर) द्यावा लागत होता. तसेच, त्यांच्यावर करारानुसार सेवेला हजर राहण्याचे बंधन होते... हा होरिज बर्गच शेतकऱ्यांच्या सर्व उठावांच्या दृष्टीने पाठीचा कणा होता. हा मध्यमवर्गीय शेतकरी जमीनदारांच्या जमिनीशेजारी एका अर्धस्वतंत्र जनसमूहात रहात होता. आकार आणि सेवाचाकरी यांच्या वाढत्या प्रमाणामुळे आपण अक्षरशः गुलाम बनत आहोत आणि गावाची सार्वजनिक जमीन हा जमीनदारांच्या जहागिरीचा एक भाग बनत आहे, याची या वर्गाला जाणीव झाली होता.**

मांडवलशाहीतील आर्थिक घडामोडींबरोबरच मानसशास्त्रीय वातावरणातही महत्वाचे बदल घडून आले. मध्ययुगाच्या शेवटी अस्वस्थतेची एक मनोवृत्ती जीवनाला व्यापू लागली. आधुनिक अर्थाने कालावी संकल्पना विकसित होऊ लागली. मिनिटांना महत्त्व आले. न्युरबर्गमध्ये सोळाव्या शतकापासून दर पंधरा मिनिटांनी घड्याळाचे टोले पडू लागले, हा घटना म्हणजे काळाच्या या नव्या जाणिवेचे चिन्ह होय** फार मुठ्या वेणं, हे अरिष्ट वाटू लागले. वेळेला इतके महत्त्व प्राप्त झाले, की निरूपयोगी उद्दिष्टासाठी आपण कधीहा वेळ दवडता कामा नये, असे लोकांना वाटू लागले. काम हे सर्वश्रेष्ठ मूल्य असल्याची जाणीव वाटू लागली. कामाकडे पाहण्याची एक नवी पध्दती निर्माण झाली. ही पध्दती इतका प्रबळ होती, की मध्यमवर्गी चर्चेशी संलग्न असलेल्या संस्थांची आर्थिक अनुत्पादकता पाहून धुळध होऊ लागली. भिक्षुकी संप्रदाय अनुत्पादक व त्यामुळेच अनीतिमान आहेत, असे वाटल्यामुळे त्या संप्रदायांचा लोकांना राग येऊ लागला.

कार्यक्षमतेच्या कल्पनेला एक सर्वोच्च नैतिक सद्गुण म्हणून महत्त्व प्राप्त झाले. त्याबरोबरच संपत्ती व भौतिक यश यांची इच्छा ही एक सर्वशोषक वासनाच बनली :

मार्टिन लुथर नाचाचा धर्मोपदेशक म्हणतो: जास्तीत जास्त फायदा मिळवून देणारे व्यापार व उद्योग यांच्यामार्गे सर्व जग धावत आहे. अत्यंत हलक्या प्रकारचे शारीरिक काम करण्यासाठी कला व विज्ञाने यांचे अध्ययन वाजूला सारूे जात आहे. ईश्वराने ज्या दुपार मस्तकांना अधिक उदात्त अशा अध्ययनांची क्षमता दिली आहे, ती सर्व मस्तके व्यापाराच्या विचारांनी झपाटली आहेत. आणि तो व्यापारही हल्ली अप्रामाणिकपणाने इतका बरबटलेला आहे, की कोणाही सन्मान्य माणसाने स्वतःला शक्यतो त्यात कधीही गुंतवून घेऊ नये***

आम्ही ज्यांचे वर्णन करीत आलो आहोत, त्या आर्थिक बदलांचा प्रत्येक जणावर एक असाधारण परिणाम झाला. मध्ययुगीन समाजव्यवस्था टासळली आणि तिच्याबरो-

* शॅपिरो, किता, पृ. ५४, ५५

** लॅम्प्रेस्ट; किता, पृ. २००

*** शॅपिरोने दिलेले अवतरण, किता, पृ. २१, २२.

बरच तिने व्यक्तीला दिलेले स्थैर्य आणि सापेक्ष सुरक्षितताही ढासळली. आता भांडवल-शाहीच्या उदयाबरोबर समाजाच्या सर्व वर्गात हालचाल सुरु झाली. आर्थिक व्यवस्थेमध्ये ज्याला नैसर्गिक व वादातीत म्हणता येईल असे निर्धारित स्थान आता कोणालाच उरले नाही. व्यक्ती एकाकी बनली. आता सर्व काही तिच्या स्वतःच्या प्रयत्नावर अवलंबून होते, तिच्या परंपरागत दर्जामुळे मिळणाऱ्या सुरक्षिततेवर नव्हते.

परंतु या घडामोडींचा प्रत्येक वर्गावर परिणाम झाला तो वेगवेगळ्या मार्गांनी. शहरांतील गरीब, कामगार आणि शिकाऊ उमेदवार यांच्या दृष्टीने वाढते शोषण व दारिद्र्य असा या घडामोडींचा अर्थ होता. शेतकऱ्यांच्या दृष्टीनेही वाढते आर्थिक व व्यक्तिगत दडपण असा तिचा अर्थ होता. कनिष्ठ सरदारांनाही नाशाला सामोरे जावे लागले—अर्थात एका वेगळ्या पद्धतीने. या वर्गांच्या दृष्टीने ही नवी घडामोड म्हणजे मुख्यत्वे वार्ड्ट दिशेने झालेला बदल होता, तर शहरी मध्यमवर्गांच्या दृष्टीने परिस्थिती याहून अधिक गुंतागुंतीची होती. त्या वर्गांच्या वेगवेगळ्या श्रेणींमध्ये जी विपमता वाढत होती, तिच्याविषयी आम्ही बोललो आहोतच. या वर्गांतील मोठ्या गटांची स्थिती उत्तरोत्तर विघडत होती. अनेक कारागीर व छोटे व्यापारी यांना मक्तेदार आणि अधिक भांडवल असलेले इतर स्पर्धक यांच्या बरचढ शक्तीला तोंड द्यावे लागत होते. त्यांना स्वतंत्र राहण्याच्या बाबतीत अधिकाधिक प्रमाणात मोठमोठ्या अडचणी येत होत्या. बहुतेक वेळा ते अत्यंत जबरदस्त अशा शक्तींशी झगडत होते आणि अनेकांच्या दृष्टीने हा झगडा जीवघेणा आणि निराशाजनक होता. मध्यमवर्गांचे इतर काही घटक अधिक संपन्न होते आणि ते उद्योगसुल भांडवलशाहीच्या विकसनशील अशा सर्वसामान्य प्रवाहात सहभागी होत होते. परंतु या अधिक भाग्यवान लोकांच्या दृष्टीनेही भांडवल, बाजारपेठ आणि स्पर्धा यांच्या वाढत्या महत्त्वामुळे त्यांची वैयक्तिक स्थिती असुरक्षितता, एकाकीपण आणि चिंता यांनी भरून गेली.

भांडवलाला निर्णायक महत्त्व प्राप्त झाले या घटनेचा अर्थ असा की व्यक्तीच्या आवाक्याबाहेरील एक शक्ती त्यांच्या आर्थिक व त्याद्वारे वैयक्तिक भवितव्याचे स्वरूप निश्चित करू लागली.

भांडवल हे आता नोकर उरले नव्हते, ते मालक बनले होते. त्याने आता एक अलग व स्वतंत्र महत्त्व प्राप्त केले होते आणि वचस्व गाजविणाऱ्या एखाद्या भागीदाराप्रमाणे ते आपल्या स्वतःच्या जबरदस्त गरजांना अनुसरून अर्थव्यवस्थेला वळण देण्याचा हक्क मागत होते.*

बाजारपेठेच्या नव्या कामगिरीचा असाच परिणाम झाला. मध्ययुगीन बाजारपेठ ही तुलनात्मक दृष्ट्या लहान होती. तिची कार्यपद्धती सहजपणे समजत होती. ती बाजार-

* टॉनी, किता पृ. ८६.

पेठ मागणी आणि पुरवठा यांच्यात प्रत्यक्ष आणि पक्का संबंध निर्माण करित होती. किती उत्पादन करावयाचे याचा उत्पादकाला अंदाज होता आणि त्याला आपली उत्पादने योग्य किमतीला विकली जाण्याची बऱ्याच प्रमाणात शाश्वती होती. याउलट, आता सतत वाढत असलेल्या मोठ्या बाजारपेठेसाठी उत्पादन करणे आवश्यक होते आणि विक्रीची शक्यता कोणालाही आगाऊ नक्की करता येत नव्हती. त्यामुळे केवळ उपयुक्त मालाचे उत्पादन करणे, एवढेच पुरेसे नव्हते. अर्थात, मालाची विक्री करण्यासाठी त्याचे उत्पादन करणे, ही एक आवश्यक गोष्ट होतीच. परंतु उत्पादित मालाची विक्री तरी होईल का आणि झालीच तर किती फायदा होईल, या गोष्टी बाजारपेठेचे अतर्क्य असे नियमच ठरवीत असत. नव्या बाजारपेठेची यंत्रणा ही कॅल्बिनच्या तत्त्वज्ञानातील पूर्वनिश्चितीच्या सिद्धान्तासारखी होती. या सिद्धान्ताच्या उपदेशानुसार व्यक्तीने हस्त-हैने चांगले बनण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. परंतु तिचे कल्याण होणार की नाही, हे मात्र तिच्या अगदी जन्मापूर्वीच निश्चित करण्यात आलेले असते. बाजारपेठेतील दिवस हा मानवाने प्रयत्नपूर्वक केलेल्या उत्पादनांच्या दृष्टीने निवाड्याचा दिवस बनला होता.

या संदर्भातील दुसरा महत्त्वाचा घटक म्हणजे स्पर्धेचे वाढते महत्त्व. मध्ययुगीन समाजात स्पर्धा अजिबात नव्हती, असे मुळीच नाही. परंतु सरंजामशाहीतील अर्थव्यवस्था ही सहकार्यांच्या तत्वावर आधारलेली होती. तसेच, स्पर्धेला ल्याम घालणाऱ्या नियमांनी ती नियमित केलेली होती. या श्रेणीबद्ध केलेली होती. भांडवलशाहीच्या उदयाबरोबर या मध्ययुगीन तत्वांच्या जागी व्यक्तित्ववादी उद्यमाचे तत्त्व अधिकाधिक प्रमाणात येऊ लागले. प्रत्येक माणसाने पुढे होऊन आपले नशीब अजमावले पाहिजे, अशी स्थिती निर्माण झाली. त्याला तरावे तरी लागणार होते किंवा बुडावे तरी लागणार होते. त्याचा हा उद्यम समाईक नसल्यामुळे या उद्यमात इतर लोक त्याचे साथीदार नव्हते. ते त्याचे स्पर्धक बनले होते. आणि बहुतेक वेळा त्यांना नष्ट करणे किंवा आपण नष्ट होणे, यांपैकी एक गोष्ट निवडणे त्याला भाग पडत होते.

भांडवल, बाजारपेठ आणि व्यक्तिगत स्पर्धा यांची भूमिका नंतरच्या काळात जितकी महत्त्वाची बनली, तितकी ती सोळाव्या शतकात नक्कीच नव्हती. त्याबरोबरच हेही घ्यानात घेतले पाहिजे, की आधुनिक भांडवलशाहीतील सर्व निर्णायक घटक या

* स्पर्धेच्या या समस्येसाठी पहा-एम्. मीड, को-ऑपरेशन अँड कॉर्पोरेशन अमंग प्रिमिटिव्ह पीपल्स, मॅकमॉ-हिल, लंडन, १९३७; एल. के. फ्रँक, दि कॉस्ट ऑफ कॉर्पोरेशन, फ्रँक एज, खंड ६, नोव्हेंबर-डिसेंबर, १९४०.

वेळेच्या आधीच अस्तित्वात आलेले होते आणि त्यांच्याबरोबरच त्यांचा व्यक्तीवरील मानसशास्त्रीय प्रभावही अस्तित्वात आला होता.

आम्ही या चित्राच्या फक्त एकाच बाजूचे वर्णन केलेले असले, तरी त्याला दुसरी बाजूही आहे. भांडवलशाहीने व्यक्तीला स्वतंत्र केले, ही ती बाजू होय. तिने माणसाला सामुदायिक व्यवस्थेच्या श्रेणीबद्धतेतून मुक्त केले. तिने त्याला स्वतःच्या पायांवर उभे राहण्याची व आपले नशीब अजमावण्याची परवानगी दिली. तो आपल्या नशिबाचा मालक बनला. आता धोका निर्माण झाला तर तो त्यालाच पत्करावा लागत होता आणि फायदा झाला तर तोही त्याचाच होता. वैयक्तिक प्रयत्न त्याला यशकडे व आर्थिक स्वातंत्र्याकडे नेऊ शकत होता. पैसा ही मानवांना समान बनविणारी महान शक्ती बनली आणि तो जन्म व जात यांच्यापेक्षा अधिक सामर्थ्यशाली ठरू लागला.

आम्ही ज्या काळाची चर्चा करित आलो आहोत त्या काळाच्या प्रारंभी भांडवलशाहीची ही बाजू नुकतीच विकसित होऊ लागली होती. शहरी मध्यमवर्गापेक्षा संपन्न भांडवलदारांच्या छोट्या गटाच्या बाबतीत तिची भूमिका अधिक महत्त्वाची होती. त्यावेळी तिच्या परिणामकारकतेचे प्रमाण कमी असले, तरी देखील मानवाच्या व्यक्तिमत्त्वाला आकार देण्याच्या बाबतीतील तिचा प्रभाव महत्त्वाचा होता.

पंधराव्या व सोळाव्या शतकात सामाजिक व आर्थिक बदलांचा व्यक्तीवर काय प्रभाव पडला याबाबतीत आम्ही जे विवेचन केले, त्याचे सार देण्याचा आम्ही आता प्रयत्न करू. हे सार देताना आपल्यासमोर पुढील चित्र उभे राहते:

आम्ही यापूर्वी जिची चर्चा केली आहे, तीच स्वातंत्र्याविषयीची संदिग्धता या चित्रात आपणांस आढळते. आर्थिक व राजकीय बंधनांच्या कचाट्यातून व्यक्तीची सुटका झाली आहे. नव्या व्यवस्थेत तिला एक क्रियाशील व स्वतंत्र भूमिका पार पाडावी लागणार आहे. आणि तिच्यामुळे तिला एक भावात्मक स्वातंत्र्यही मिळत आहे. परंतु त्याचवेळी आजपर्यंत त्या व्यक्तीला जी बंधने सुरक्षिततेची व आत्मीयतेची जाणीव देत होती, त्या बंधनांतूनही तिची सुटका झाली आहे. मानव हाच ज्याचा केंद्रबिंदू होता, अशा एका बंदिस्त जगात आता जीवन जगले जात नाही. जग अमर्याद झाले आहे आणि त्याबरोबरच त्याची दहशत वाढत आहे. एका बंदिस्त जगातील आपले निर्धारित स्थान गमावून बसल्यामुळे मानव आपल्या जीवनाच्या अर्थावरचे उत्तरच गमावून बसतो. याचा परिणाम असा झाला आहे, की त्याला स्वतःविषयी आणि आपल्या जीवनाच्या उद्दिष्टांबंधी संशय वाटू लागला आहे. व्यक्तीच्या आवाक्यात नसलेल्या जबरदस्त शक्ती, भांडवल आणि बाजारपेठ या गोष्टी त्याला भेडसावू लागल्या आहेत. त्याचे आपल्या सहकाऱ्यांबरोबरचे नाते शत्रुत्वाचे व परकेपणाचे बनले आहे.

कारण, प्रत्येकजण त्याचा संभाव्य स्पर्धक आहे. तो स्वतंत्र आहे; पण याचा अर्थ असा की तो एकटा आहे, एकाकी आहे आणि सर्व बाजूंनी भयभीत आहे. प्रबोधनयुगातील मांडवलदाराजवळ असलेली संपत्ती वा सत्ताही त्याच्याजवळ नाही आणि इतर मानव व बाह्य विश्व यांच्याबरोबरच्या ऐव्याची जाणीवही तो हरवून बसला आहे. त्यामुळे तो आपली व्यक्तिगत क्षुद्रता व असहायता यांच्या जाणिवेने झपाटला गेला आहे. तो नंदनवनाला कायमचा मुकला आहे. व्यक्ती एकटी उभी आहे आणि जगाला तोंड देत आहे-अमर्याद व भेडसावणाऱ्या जगात फेकलेला एक अनोळखी माणूस म्हणून. नवे स्वातंत्र्य हे असुरक्षितता, दुर्बलता, अविश्वास; एकटेपण आणि चिंता यांची एक तीव्र भावना निर्माण केल्याखेरीज रहात नाही. व्यक्तीला जर यशस्वी रीत्या कार्य करावयाचे असेल, तर या भावनांचा उपशम केलाच पाहिजे.

२. सुधारणेचा कालखंड

विकासाच्या या टप्प्यावर ल्युथर आणि कॅल्व्हिन यांची तत्त्वज्ञाने अस्तित्वात आली. हे नवे धर्म संपन्न अशा उच्च वर्गाचे धर्म नव्हते, तर ते शहरी मध्यमवर्ग, शहरांतील गरीब लोक आणि शेतकरी यांचे धर्म होते. या धर्मांचे आवाहन या वर्गांपर्यंत पोचले, कारण ते धर्म स्वातंत्र्य आणि स्वावलंबन यांच्या एका नव्या भावनेला आविष्कृत करित होते. त्याबरोबरच ते दुर्बलता व चिंता यांच्या भावनेलाही आविष्कृत करित होते. या भावनांनी या वर्गांच्या लोकांना व्यापून टाकले होते. परंतु या नव्या धर्मतत्त्वांनी फक्त बदलत्या अर्थव्यवस्थेमुळे निर्माण झालेल्या भावनांचा स्पष्ट आविष्कार करण्याचेच तेवढे काम केले नाही; आपल्या उपदेशाद्वारे त्यांनी त्या भावना वृद्धिंगत केल्या आणि त्याच-वेळी त्यांनी असे काही उपाय मांडले, की ज्यांच्यामुळे व्यक्तीला एरंडी असह्य वाटणाऱ्या असुरक्षिततेला तोंड देण्याचे सामर्थ्य प्राप्त झाले.

नव्या धर्मतत्त्वांना एक सामाजिक व मानसशास्त्रीय महत्त्व आहे. परंतु त्याचे विश्लेषण करण्यास प्रारंभ करण्यापूर्वी आमच्या विवेचनाच्या पदवीविषयी काही अभिप्राय व्यक्त केले, तर ते या विश्लेषणाच्या आकलनास उपकारक ठरतील.

एखाद्या धार्मिक वा राजकीय सिद्धान्ताच्या मानसशास्त्रीय महत्त्वाचे अध्ययन करताना पहिल्यांदा आपण एक गोष्ट ध्यानात ठेवलीच पाहिजे. ती गोष्ट अशी : आपण ज्या सिद्धान्ताचे विश्लेषण करित असतो, त्या सिद्धान्ताच्या सत्यतेविषयीचा निवाडा आपण केलेल्या मानसशास्त्रीय विश्लेषणातून व्यक्त होत नाही. असा निवाडा करणे ही एक समस्या असून या समस्येची सोडवणूक स्वतः त्या समस्येची जी तर्कशास्त्रीय रचना असेल, त्या रचनेच्या परिभाषेतच करता येते. आपण विशिष्ट सिद्धान्त वा कल्पना

यांच्यामागे असलेल्या मानसशास्त्रीय प्रेरणांचे विश्लेषण करतो. परंतु तो सिद्धान्त आणि त्यातून व्यक्त होणारी मूल्ये यांच्या सत्यतेविषयीचा जो तर्कसंगत निवाडा असतो, त्याच्या पर्यायाचे काम हे विश्लेषण कधीही करू शकत नाही. आता हे खरे आहे, की अशा विश्लेषणामुळे एखाद्या सिद्धान्ताच्या खऱ्याखऱ्या अर्थाचे अधिक चांगले आकलन होऊ शकेल आणि त्याद्वारे या विश्लेषणाचा एखाद्याच्या मूल्यविषयक निवाड्यावर प्रभाव पडू शकेल.

कोणत्याही सिद्धान्तांचे मानसशास्त्रीय विश्लेषण आपल्याला आत्मनिष्ठ प्रेरणांचे दर्शन घडविते. या प्रेरणा माणसाला विशिष्ट समस्यांची जाणीव करून देतात आणि त्याला विशिष्ट दिशांनी उत्तरे शोधण्यास प्रवृत्त करतात. कोणत्याही प्रकारच्या विचारांचे स्वरूप-मग तो विचार खरा असो-अगर खोटा असो परंपरागत कल्पनांशी स्वीकारलेल्या वरवरच्या चाकोरीबद्धतेपेक्षा अधिक काही तरी असेल, तर तो विचार करणाऱ्या माणसाच्या आत्मनिष्ठ गरजा आणि हितसंबंध यांनी प्रेरित झालेला असतो. काही हितसंबंधांना सत्य शोधून काढल्यामुळे तर इतर काहींना ते नष्ट केल्यामुळे प्रोत्साहन मिळत असल्याचे आढळते. परंतु दोन्ही प्रकारच्या उदाहरणांमध्ये विशिष्ट निर्णयांप्रत येण्याच्या बाबतीत मानसशास्त्रीय प्रेरणा महत्त्वपूर्ण उत्तेजनांचे काम करतात. याहीपुढे जाऊन आम्ही असे म्हणू शकतो, की ज्या कल्पना व्यक्तिमत्त्वाच्या प्रबळ गरजांमधून निर्माण झालेल्या नाहीत, त्यांचा संबंधित व्यक्तीच्या कृतींवर व समग्र जीवनावर फारसा प्रभाव पडणार नाही.

आपल्याला जर धार्मिक वा राजकीय सिद्धान्तांचे त्यांच्या मानसशास्त्रीय महत्त्वाच्या संदर्भात विश्लेषण करावयाचे असेल, तर आपल्याला पुढील दोन समस्यांमध्ये फरक करावाच लागेल. पहिली समस्या अशी: जी व्यक्ती नवा सिद्धान्त निर्माण करते, त्या व्यक्तीच्या स्वभावचरनेचा आपण अभ्यास करू शकतो आणि त्याच्या व्यक्तिमत्त्वातील कोणते गुणधर्म त्याच्या विचारांना विशिष्ट दिशा देण्यास कारणीभूत झालेले आहेत, हे जाणून घेण्याचा प्रयत्न करू शकतो. उदाहरण घेऊन नेमके बोलावयाचे झाले तर याचा अर्थ असा होतो : ल्युथर आणि कॅल्विन यांच्या व्यक्तिमत्त्वातील कोणत्या विचार-प्रवाहांमुळे त्यांनी विशिष्ट निष्कर्ष काढले आणि विशिष्ट तत्त्वज्ञान मांडले, याचा शोध घ्यावयाचा असेल, तर आपण त्यांच्या स्वभावचरनेचे विश्लेषण केले पाहिजे. मानसशास्त्रीय उद्दिष्टांचे अध्ययन करणे, ही दुसरी समस्या होय. अर्थात, हे अध्ययन तत्त्वज्ञान निर्माण करणाराच्या मानसशास्त्रीय उद्दिष्टांचे नव्हे, तर हे तत्त्वज्ञान ज्या सामाजिक गटाला आवाहन करते त्या गटाच्या मानसशास्त्रीय उद्दिष्टांचे होय. कोणतेही तत्त्वज्ञान वा कल्पना ज्या लोकांना उद्देशून मांडण्यात आलेली असते, त्या लोकांच्या स्वभावचरनेतील मानसिक गरजांना ती किती प्रमाणात आवाहन करते, यावर तिचा प्रभाव अवलंबून

असतो. जर ती कल्पना विशिष्ट समाजगटांच्या प्रवळ अशा मानसशास्त्रीय गरजा भाग-
वीत असेल, तरच ती इतिहासातील एक संभाव्य शक्ती बनू शकते.

अर्थात, नेत्यांचे मानसशास्त्र व त्यांच्या अनुयायांचे मानसशास्त्र या दोन्ही समस्या परस्परांशी अगदी निगडित आहेत. त्या दोघांना एकाच प्रकारच्या कल्पना मानवत असतील, तर महत्त्वाच्या बाबतीत त्यांची स्वभावरचना समान असली पाहिजे. विचार व कृती यांसाठी आवश्यक असलेले विशेष बुद्धिवैभव व त्यासारखे इतर काही घटक सोडले, तर नेत्याची स्वभावरचना आणि त्यांच्या सिद्धांतांचे आवाहन ज्यांना पोचते त्या लोकांची स्वभावरचना यांमध्ये साम्य असल्याचे आपल्याला आढळते. परक एवढ्याच की अनुयायांच्या व्यक्तिमत्त्वाची विशिष्ट रचनाच नेत्यांच्या स्वभावरचनेतून बहुधा अधिक तीव्र व अधिक स्पष्ट स्वरूपात व्यक्त होत असते. त्यांचे अनुयायी मानसशास्त्रीय दृष्ट्या अगोदरच ज्या विशिष्ट कल्पनांच्या मांडणीसाठी तयार झालेले असतात, ती मांडणी अधिक स्पष्ट व अधिक प्रकट स्वरूपात त्यांच्याकडून केली जाऊ शकते. नेत्याची स्वभावरचना त्यांच्या अनुयायांच्या स्वभावरचनेत आढळणारे विशिष्ट गुणधर्म अधिक तीव्र स्वरूपात प्रकट करते, या घटनेला पुढे दिलेल्या दोन घटकांपैकी एक घटक कारणीभूत होऊ शकतो वा त्या दोघांचे मिश्रणही कारणीभूत होऊ शकते. पहिला घटक: त्याची सामाजिक स्थिती ही त्या सर्व समूहाच्या व्यक्तिमत्त्वाला आकार देणारी वैशिष्ट्ये निर्माण करण्याच्या दृष्टीने एक नमुनेदार स्थिती असते. दुसरा घटक: त्या समूहामध्ये स्वतःच्या सामाजिक स्थितीमुळे जी वैशिष्ट्ये निर्माण झालेली असतात, तीच वैशिष्ट्ये नेत्यामध्ये ठळक प्रमाणात विकसित झालेली असतात. त्यांच्या पालनपोषणाच्या काळात योगायोगाने त्यांच्या भोवती निर्माण झालेली परिस्थिती आणि त्यांचे व्यक्तिगत अनुभव यांमुळे असे घडलेले असते.

प्रांटेस्टंट पंथ आणि कॅल्विनचा पंथ यांच्या सिद्धांतांना एक मानसशास्त्रीय महत्त्व असून आम्ही त्यांचे जे विश्लेषण करित आहोत, त्यामध्ये आम्ही ल्युथर व कॅल्विन यांच्या व्यक्तिमत्त्वांचे विवेचन करित नाही, तर त्यांच्या कल्पनांचे आवाहन ज्यांना मिडले त्या सामाजिक वर्गांच्या मानसशास्त्रीय परिस्थितीचे विवेचन करित आहोत. ल्युथरच्या धर्मशास्त्राचे विवेचन सुरू करण्यापूर्वी मी अगदी संक्षिप्तपणे फक्त एका गोष्टीचा निर्देश करू इच्छितो. एक मनुष्य म्हणून ल्युथर 'एकाधिकारशाही स्वभावा'चा एक नमुनेदार प्रतिनिधी होता, ही ती गोष्ट असून पुढे आम्ही या मुद्याचे वर्णन करणारच आहोत. ज्यांनी त्याला लहानाचे मोठे केले, ते त्यांचे वडील असाधारण अशा कडक स्वभावाचे होते. लहानपणी प्रेम अथवा सुरक्षितता या गोष्टी जवळ जवळ त्यांच्या वाट्याला आल्याच नव्हत्या. याचा परिणाम म्हणून अधिकारशाहीविषयी वाटणाऱ्या सततच्या द्विधा वृत्तीमुळे त्यांचे व्यक्तिमत्त्व भंगून

गेले होते. तो अधिकारशाहीचा द्वेष करी आणि तिच्याविरुद्ध बंड करी, परंतु त्याच वेळी तो तिचे कौतुकही करी आणि तिला शरण जावे, असेही त्याला वाटे. तो आयुष्यभर नेहमी एका अधिकारशाहीला विरोध आणि दुसरीचे कौतुक करित होता. त्याच्या तारुण्यात बडील आणि मठातील त्याचे वरिष्ठ, तर उत्तरकालात पोप आणि राजपुत्र, हे ते अधिकारी होत. एकटेपण, दुर्बलता व दुष्टता यांच्या अतिरेकी भावनेने त्याचे मन भरून गेले होते; परंतु त्याबरोबरच बर्चेस्व गाजविण्याच्या लालसेनेही त्याचे मन भरलेले होते. संदेहांनी तो त्रस्त झाला होता. फक्त अनिवार्य प्रवृत्ती असलेल्या व्यक्तीच्या नाबर्तातच असे घडू शकते. आपल्याला आंतरिक सुरक्षितता देईल आणि अनिश्चिततेच्या या पीडेपासून मुक्त करील, अशी एखादी गोष्ट तो नेहमी शोधत असे. तो इतरांचा द्वेष करी, विशेषतः 'बाजारखुणऱ्यांचा द्वेष करी. तो स्वतःचा द्वेष करी, तो जीवनाचा द्वेष करी. या सर्व द्वेषातून प्रेम प्राप्त करण्याची एक विकारी व जीवघेणी धडपड निर्माण होई. त्याचे अवघे अस्तित्व भोर्ता, संशय व आंतरिक एकाकीपण यांनी व्यापले होते, आणि या व्यक्तित्वात अधिष्ठानावर तो मानसशास्त्रीय दृष्ट्या अगद समान स्थितीत असलेल्या अशा सामाजिक गटांचा नेता बनणार होता.

पुढे येणाऱ्या विश्लेषणाच्या पद्धतीविषयी आणखी एक अभिप्राय व्यक्त करणे योग्य होईल, असे वाटते. आपण जेव्हा एखाद्या व्यक्तीच्या विचारांचे वा एखाद्या विचारधारेचे मानसशास्त्रीय विश्लेषण करतो, तेव्हा त्या व्यक्तीचे विचार वा कल्पना ज्या मानसशास्त्रीय मुळांतून निर्माण होतात. त्या मुळांचे आकलन करून घेणे हे त्या विश्लेषणाचे उद्दिष्ट असते. एखाद्या कल्पनेचा तर्कशास्त्रीय संदर्भ काय आहे आणि तिच्या कल्याला जाणीवपूर्वक काय म्हणावयाचे आहे हे पूर्णपणे समजून घेणे, ही अशा विश्लेषणामागची पहिली अट असते. तरी देखील आपल्याला असे दिसते की एखादा मनुष्य आत्मनिष्ठ दृष्ट्या प्रामाणिक असूनही अनेकदा नकळत विशिष्ट प्रेरणेने प्रेरित झालेला असतो आणि ज्या प्रेरणेने आपण प्रेरित झालो आहोत असे त्याला वाटते, त्या प्रेरणेहून प्रत्यक्षातील ही प्रेरणा भिन्न असते. आपल्याला असेही दिसते की तो एखादी संकल्पना उपयोगात आणतो. ती संकल्पना तर्कशास्त्रीय दृष्ट्या विशिष्ट अर्थ व्यक्त करते. आणि त्याला मात्र अजाणताच त्या संकल्पनेचा या 'अधिकृत' अर्थाहून भिन्न असा काही तरी अर्थ अभिप्रेत असतो. आपल्याला हेही ठाऊक आहे, की तो आपल्या स्वतःच्या भावनेतील विशिष्ट विसंगतीमध्ये एखाद्या सैद्धांतिक विधानाने नुसंगती निर्माण करण्याचा प्रयत्न करील. किंवा तो मिथ्यासमर्थनाने जिचे दमन केले आहे, अशा एखाद्या कल्पनेला झाकून टाकण्याचा प्रयत्न करील. हे मिथ्यासमर्थन आपल्या विधानातून व्यक्त होणाऱ्या अर्थाच्या नेमकी विरुद्ध गोष्ट प्रकट करित असते. अन्वोध घटकांच्या कार्याचे आपल्याला जे ज्ञान झालेले आहे, त्याने आप-

ल्याला शब्दांकडे संशयाने पहावयास शिकविले आहे; शब्दांचा बरबराचा अर्थ न वेग्यास शिकविले आहे.

कल्पनांचे विश्लेषण करून आपल्याला मुख्यत्वे दोन गोष्टी साध्य करावयाच्या आहेत. एखाद्या संपूर्ण सैद्धान्तिक विचारप्रणालीमध्ये विशिष्ट कल्पनेचे महत्त्व किती आहे, हे निश्चित करणे ही एक गोष्ट होय. आपण विचारांच्या खऱ्याखुऱ्या आशयापासून भिन्न असलेल्या एखाद्या मिथ्यासमर्थनाचे तर विवेचन करित नाही ना, हे निश्चित करणे ही दुसरी गोष्ट होय. पहिल्या मुद्द्याचे एक उदाहरण पुढीलप्रमाणे : डिटलरच्या विचारप्रणालीमध्ये व्हर्सायच्या तहाने झालेल्या अन्यायावर दिला जाणारा भर हा विलक्षण महत्त्वाची भूमिका पार पाडतो. शांततेच्या त्या तहाची त्याला प्रामाणिकपणे चीड आलेली होती, हे खरे आहे. तथापि आपण जर त्याच्या संपूर्ण राजकीय विचार प्रणालीचे विश्लेषण केले तर आपणांला असे दिसते, की सत्ता व विजय यांची तीव्र लालसा हाच तिचा पाया आहे. तो जर्मनीवर झालेल्या अन्यायाला जाणीवपूर्वक बरेच महत्त्व देत असला, तरी प्रत्यक्षात त्याच्या एकूण विचारसरणीमध्ये या विचाराला फारसे महत्त्व नाही. एखाद्या विचाराचा जाणीवपूर्वक अभिप्रेत असलेला अर्थ आणि त्याचा खराखुरा मानसशास्त्रीय अर्थ यांच्यातील फरकाचे उदाहरण आपल्याला ल्युथरच्या धर्मतत्त्वांचे विश्लेषण केले असता, त्यातून मिळू शकेल. या प्रकरणात आम्ही त्या धर्मतत्त्वांचेच विवेचन करित आहोत.

आम्ही असे म्हणतो की, त्याचे ईश्वराशी असलेले नाते हे शरणागतीचे असून ते मानवाच्या दुर्बलतेवर आधारलेले आहे. ही शरणागती ऐच्छिक आहे आणि ती भीती-पोटी निर्माण झालेली नसून प्रेमापोटी निर्माण झालेली आहे, असे तो स्वतःच म्हणतो. त्यामुळे तर्किक दृष्ट्या ही शरणागती नव्हे, असा युक्तिवाद एखाद्याला करता येईल. तथापि ल्युथरच्या विचारांची एकूण रचना पाहता त्याच्या प्रेमाचा वा श्रद्धेचा प्रकार ही प्रत्यक्षात शरणागती असल्याचे मानसशास्त्रीय दृष्ट्या स्पष्ट होते. ईश्वरापुढची आपली 'शरणागती' ही ऐच्छिक व प्रेमस्वरूप आहे अशा भाषेत तो आपल्या जाणिवेत विचार करित असतो; परंतु प्रत्यक्षात मात्र तो दुर्बलता व दुष्टता यांच्या भावनेने व्यापलेला असतो आणि त्यामुळे त्याचे ईश्वराशी असलेले नाते शरणागतीच्या स्वरूपाचे आहे, हे सिद्ध होते. (आल्मपीडनप्रवृत्तीमध्ये एक व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तीवर अवलंबून राहते आणि अनेकदा ही प्रवृत्ती म्हणजे 'प्रेम' असे जाणीवपूर्वक मानले जाते. नेमकी तीच स्थिती येथेही दिसते.) म्हणूनच ल्युथरला (अजाणता का होईना) जे अभिप्रेत आहे असे आपल्याला वाटते, त्याहून वेगळे असे काही तरी तो सांगतो, या आक्षेपाला मानसशास्त्रीय विश्लेषणाच्या दृष्टिकोणातून पाहिले तर काहीही अर्थ नाही. त्याच्या संकल्पनांचा जो मानसशास्त्रीय अर्थ आहे त्याचे

विश्लेषण केले, तरच त्याच्या तत्त्वज्ञानातील विशिष्ट विसंगती कळू शकतील, अशी आमची खात्री आहे.

येथून पुढे प्रॉटेस्टंट पंथाच्या धर्मतत्त्वांचे जे विश्लेषण आले आहे, त्यात मी त्या धर्मतत्त्वांचा अन्वयार्थ लावला आहे. त्या पंथाच्या एकूण तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात त्या धर्मतत्त्वांचा जो आशय आहे, त्याला अनुसरून हा अन्वयार्थ लावलेला आहे. ल्युथर आणि कॅल्विन यांची काही वाक्ये त्यांच्या काही धर्मतत्त्वांशी विसंगत वाटत असतील, परंतु त्यांचे महत्त्व व अर्थ पाहता त्या वाक्यांतून खऱ्याखऱ्या विसंगती निर्माण होत नाहीत अशी जर माझी स्वतःची खात्री पटली असेल, तर मी ती वाक्ये उद्धृत करित नाही. आपल्या विवरणाला जुळतील अशी विशिष्ट वाक्ये निवडून ध्यावयाची अशी जी पद्धत आहे, त्या पद्धतीवर माझे विवरण आधारलेले नाही. माझे विवरण ल्युथर व कॅल्विन यांचे समग्र तत्त्वज्ञान आणि त्यांचे मानसशास्त्रीय अधिष्ठान यांच्या अभ्ययनावर आधारलेले आहे. त्याच्या विशिष्ट घटकांचे विवरण करताना संपूर्ण तत्त्वज्ञानाची मानसशास्त्रीय रचना ध्यानात घेऊन ते विवरण करण्याची पद्धत अवलंबलेली आहे.

सुधारणेच्या चळवळीतील धर्मतत्त्वांमध्ये नवीन काय होते हे आपणांस समजून घ्यावयाचे असेल, तर मध्ययुगीन चर्चेच्या धर्मशास्त्रात कशाला महत्त्व होते, याचा आपण पहिल्यांदा विचार केला पाहिजे.* असे करण्याचा प्रयत्न करित असताना आपल्याला पद्धतिशास्त्राच्या एका अडचणीला तोंड द्यावे लागते. 'मध्ययुगीन समाज' आणि 'मांडवलशाही समाज' यासारख्या संकल्पनांच्या संदर्भात आम्ही ज्या अडचणीची चर्चा केली आहे, तीच ही अडचण होय. आर्थिक क्षेत्रात ज्याप्रमाणे एका व्यवस्थेकडून दुसऱ्या व्यवस्थेकडे जाताना आकस्मिक बदल होत नाही, त्याचप्रमाणे धर्मशास्त्राच्या क्षेत्रातही असा आकस्मिक बदल होत नाही. ल्युथर आणि कॅल्विन यांची काही धर्मतत्त्वे मध्ययुगीन चर्चेच्या धर्मतत्त्वांशी इतकी समान आहेत, की त्या दोहोंमध्ये काही महत्त्वाचा फरक शोधून काढणे हे काही वेळा अवघड होऊन बसते. प्रॉटेस्टंट पंथ आणि कॅल्विनचा पंथ यांच्याप्रमाणेच कॅथॉलिक चर्चेनेही मानव केवळ आपल्या स्वतःच्या सद्गुणांच्या व पुण्याईच्या बळावर मोक्ष मिळवू शकेल, ही गोष्ट सदैव नाकारली होती. मोक्षासाठी अपरिहार्य असे साधन असलेल्या ईश्वराच्या कृपेशिवाय मानवाचे चालू

* मी येथे प्रामुख्याने आर. सीबर्ग आणि बी. बार्टमन यांच्या अनुक्रमे पुढील पुस्तकांचे अनुसरण करित आहे.

1) Lehrbuch der Dogmengeschichte. Deutsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, Vol III, 1930, vol IV, 1, 1933, Vol IV, 2, 1920, 2) Lehrbuch der Dogmatik, Herder Freiburg, 1911

शकले, ही गोष्टही नाकारली होती. जुन्या व नव्या धर्मशास्त्रात असे अनेक घटक समान असूनही कॅथॉलिक चर्चची प्रवृत्ती ही सुधारणा चळवळीच्या प्रवृत्तीहून तत्त्वतः भिन्न होती. विशेषतः, मानवाची प्रतिष्ठा व स्वातंत्र्य यांची समस्या आणि मानवाच्या कृतीचा त्याच्या स्वतःच्या भाग्यावर होणारा परिणाम यांच्या संदर्भात ती भिन्न होती.

सुधारणेची चळवळ मुरु होण्यापूर्वीच्या दीर्घ कालखंडात काही तत्वे ही कॅथॉलिक धर्मशास्त्राची खास वैशिष्ट्ये होती. उदा.-मानवाचा स्वभाव आदमच्या पापाने भ्रष्ट झालेला असला तरी तो जात्याच भल्यासाठी धडपडत असतो हे तत्व; मानवाला भल्याची कामना करण्याचे इच्छास्वातंत्र्य आहे, हे तत्व; आपल्या मुक्तीसाठी मानवाचा स्वतःचा प्रयत्न उपयुक्त ठरतो, हे तत्व; आणि पित्रस्त-मृत्यूच्या पुण्याईवर आधारलेले चर्चचे जे विधी असतात, त्यांच्याद्वारे पाण्याचे रक्षण होऊ शकते, हे तत्व.

ऑगस्टिन व थॉमस अॅक्विनस यांच्यासारखे अत्यंत प्रातिनिधिक असे काही धर्मशास्त्रज्ञ हे आताच निर्दिष्ट केलेली मते बाळगत होते. परंतु त्याबरोबरच ते अत्यंत भिन्न स्वरूप असलेल्या तत्वांचाही उपदेश करित होते. अॅक्विनस हे पूर्वनिश्चितीच्या तत्वाचा उपदेश करित असले, तरी ते आपले एक मूलभूत तत्व म्हणून इच्छास्वातंत्र्यावर भर दिल्याखेरीज कधीही रहात नाहीत. स्वातंत्र्याचे तत्व आणि पूर्वनिश्चितीचे तत्व यांच्यातील विरोध दूर करण्यासाठी त्यांना अत्यंत गुंतागुंतीची विधाने करणे भाग पडले आहे. ही विधाने विसंगतींना दूर करण्याचे काम समाधानकारक रीत्या करू शकतात, असे वाटत नाही. तरी देखील इच्छास्वातंत्र्य आणि मानवी प्रयत्न या तत्वांपासून ते माधार घेत नाहीत. ही तत्वे मानवाच्या मोक्षाला उपयोगी पडतात, असे ते मानतात. अर्थात, इच्छेला स्वतःला ईश्वरी कृपेच्या आधाराची आवश्यकता असू शकते.*

मानवाला निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य नसते आणि ईश्वराने त्याच्यावर केलेल्या

* दुसऱ्या मुद्द्याच्या संवधात तो म्हणतो : 'कारण, ज्याचे नशीब पूर्वनिश्चित करण्यात आले आहे, त्याने सत्कृत्ये व प्रार्थना केली पाहिजे; कारण, या माध्यमांतून पूर्वनिश्चिती अत्यंत खात्रीशीरपणे साकार केली जाते..... आणि म्हणूनच प्राण्यांकडून पूर्वनिश्चितीला प्रोत्साहन दिले जाऊ शकते, परंतु त्यांच्याकडून तिला प्रतिरोध केला जाऊ शकत नाही.' इंग्लिश डॉमिनिकन प्राविहिसच्या धर्मगुरूंनी The Summa Theologica of St Thomas Aquinas मधून अक्षरशः केलेले भाषांतर. दुसरी व सुधारून वाढविलेली आवृत्ती, बर्नस ओटल वॉशबोर्न, लिमि., लंडन, १९२९, भाग १, प्रकरण २३, लेख ८.

कृपेला नकार देण्याचे स्वातंत्र्यही त्याला असते असे गृहीत धरणे, हे ईश्वराच्या आणि मानवाच्या स्वभावतत्त्वाविरुद्ध ठरेल, असे इच्छास्वातंत्र्याविषयी अँक्विनस म्हणतात.*

आपल्या मोझासाठी मानव जो प्रयत्न करतो, त्याच्या महत्त्वावर इतर धर्मशास्त्रज्ञांनी अँक्विनसपेक्षा अधिक भर दिला आहे. बोनेव्हेचुरा यांच्या मते मानवावर कृपा करावी असा ईश्वराचा हेतू असतो, परंतु जे लोक आपल्या पुण्याईने त्या कृपेसाठी स्वतःला सिद्ध करतात, त्यांनाच तेवढी ती कृपा मिळते.

तेराव्या, चौदाव्या व पंधराव्या शतकांत डन्स स्कॉटस, ओकॅम आणि वील यांच्या तत्त्वज्ञानांत हा भर वाढला. सुधारणेची नवी प्रवृत्ती समजण्याच्या दृष्टीने ही घडामोड विशेष महत्त्वाची होती. कारण, ल्युथरने खास करून मध्ययुगाच्या उत्तरकालातील धर्मशास्त्रज्ञांवर हल्ले चढविले होते. तो त्यांना ' धर्मशास्त्रज्ञ ' म्हणत असे.

डन्स स्कॉटसने इच्छेच्या भूमिकेवर भर दिला. इच्छा ही स्वतंत्र आहे. आपल्या इच्छेच्या फलद्रूपतेतून मानव आपल्या आत्म्याची फलद्रूपता प्राप्त करतो आणि व्यक्तीच्या दृष्टीने आत्म्याची ही फलद्रूपता हे सर्व श्रेष्ठ समाधान असते. इच्छा हे व्यक्तिगत आत्म्याचे कृत्य आहे अशी ईश्वराचीच आज्ञा असल्यामुळे मानवाच्या निर्णयावर ईश्वराचा देखील प्रत्यक्ष प्रभाव असत नाही.

वील व ओकॅम हे मानवाच्या मोक्षाची एक अट म्हणून त्याच्या स्वतःच्या पुण्याईला जोरदार महत्त्व देतात. ते देखील ईश्वरी साहाय्याची भाषा बोलतात, हे खरे आहे. परंतु पूर्वीच्या तत्त्वज्ञानांनी अंगीकारलेले त्या साहाय्याचे मूलभूत महत्त्व त्यांनी त्याज्य ठरविले आहे.** मानव स्वतंत्र आहे, तो सदैव ईश्वराकडे प्रवृत्त होऊ शकतो आणि ईश्वराची कृपा त्याच्या मदतीला येते, असे वील गृहीत धरतो. खरे पाहता मानवाचा स्वभाव पापामुळे भ्रष्ट झालेला नाही, असा ओकॅमचा उपदेश होता. त्याच्या मते पाप हे केवळ एक सुटे कृत्य असून ते मानवाचे सत्त्व बदलू शकत नाही. स्वतंत्र इच्छा ईश्वराच्या कृपेशी सहकार्य करते, परंतु ती अशा सहकार्यापासून दूरही राहू शकते, हे १५४५-६३ या काळात ट्रेंट येथे भरलेल्या रोमन कॅथॉलिक चर्चच्या ट्रायडेंटिनम नामक परिषदेने अत्यंत स्पष्टपणे सांगितले आहे.*** ओकॅम आणि मध्ययुगाच्या उत्तरकालातील इतर धर्मशास्त्रज्ञ यांनी सादर केलेले मानवाचे चित्र एक त्रिचारा पापी अशा स्वरूपात त्याचे दर्शन घडवीत नाही, तर एका स्वतंत्र प्राण्याच्या स्वरूपात त्याचे दर्शन घडविते. या प्राण्याचा स्वतः स्वभावच त्याला

* पहा Summa Contra Gentiles, खंड ३, प्रकरणे-७३, ८५, १५९

** आर. सीबर्ग, किता, पृ. ७६६.

*** पहा-बार्टमन, किता, पृ. ४६८.

सर्वे सद्वस्तुंसाठी पात्र बनवितो. याची इच्छा ही नैसर्गिक किंवा अन्य कोणत्याही बाह्य शक्तीपासून मुक्त असते.

मानवाची इच्छा आणि त्याच्या प्रयत्नांची उपयुक्तता यांच्यावर दिला जाणारा हा जो वादता भर होता, त्याच्याशी पापमुक्तीचे पत्र विकत घेण्याची प्रथा निगडित होती. या प्रथेला मध्ययुगाच्या उत्तरकालात सतत वाढते असे महत्त्व प्राप्त झाले होते. ही प्रथा हे ल्युथरच्या प्रमुख हल्ल्यांपैकी एका हल्ल्याचे लक्ष्य होते. पापमुक्तीचे पत्र पोपच्या दूताकडून विकत घेण्यामुळे लोकांना पोपच्या शिक्षेतून मुक्तता मिळत होती. पोपची ही शिक्षा शाश्वत शिक्षेचा पर्याय मानली जात होती. मानव सर्वतोपरी अशी अपेक्षा करू शकत होता, की आपण सर्वे पापांतून मुक्त होऊ. सीबर्गने हे दाखवून दिले आहे.*

मरणोत्तर प्रायश्चित्तभूमीमध्ये मिळावयाच्या शिक्षेतून आपली सुटका व्हावी, म्हणून पोपकडून पत्र विकत घेण्याची ही प्रथा आणि आपल्या मोक्षासाठी मानवाने केलेले प्रयत्न प्रभावी ठरतात ही कल्पना यांमध्ये विरोध आहे, असे सकृददर्शनी वाटू शकेल. कारण, या प्रथेत चर्चमधील अधिकारी आणि चर्चेचे विधी यांच्यावर अवलंबून रहावे लागत असल्याचे सूचित होते. काही प्रमाणात हे खरे असले, तरी या प्रथेमध्ये आशा व सुरक्षितता यांची एक उमेद आहे, हेही खरे आहे. मनुष्य जर आपल्याला इतक्या सहजतेने शिक्षेतून सोडवू शकत असेल, तर अपराधाचे ओझे बरेचसे हलकें बनते. तो बऱ्याच सहजतेने भूतकाळाच्या ओझ्यातून स्वतःची मुक्तता करू शकतो आणि आपल्याला पछाडणाऱ्या चितेतून तो आपली सुटका करून घेऊ शकतो. याखेरीज आपण हेही विसरता कामा नये, की चर्चेच्या स्पष्ट वा अस्पष्ट सिद्धांतानुसार पापमुक्तीच्या पत्राचा प्रभाव एका गृहीत गोष्टीवर अवलंबून होता. ते पत्र विकत घेणाराने पश्चात्ताप व्यक्त केला आहे आणि पापाची कबुली दिली आहे, ही ती गृहीत गोष्ट होय.**

* कित्ता, पृ. ६२४.

** पोपकडून सुटकेचे असे पत्र घेण्याचा व्यवहार व सिद्धांत हे वादत्या भांडवलशाहीच्या प्रभावाचे एक खास करून चांगले उदाहरण आहे, असे दिसते. शिक्षेतून मिळवावयाची आपली सुटका आपण विकत घेऊ शकतो ही कल्पना पैशाच्या प्रभावी भूमिकेविषयीची एक नवी भावना फक्त व्यक्त करते एवढेच नव्हे, तर पोपकडून सुटकेचे पत्र घेण्याचा सहाय्या वलेमेन्सने १३४३मध्ये सूत्रबद्ध केलेला सिद्धांत नव्या भांडवलशाही विचारसरणीची प्रवृत्तीही दर्शवितो. सहाय्या वलेमेन्सच्या मते पोपच्या विश्वस्त निर्धीमध्ये ख्रिस्ताने व संतांनी प्राप्त केलेल्या पुण्यांची अमर्याद संपत्ती होती. आणि म्हणूनच तो या खजिन्याचे अंश श्रद्धाशील लोकांमध्ये वितरित करू शकत होता (पहा. आर, सीबर्ग, कित्ता, पृ. ६२१). पुण्यांचे एक प्रचंड भांडवल बाळगणारा आणि आपल्या स्वतःच्या आर्थिक लाभासाठी—आपल्या 'ग्राहकांच्या' नैतिक लाभासाठी—न्या भांडवलाचा उपयोग करणारा एक मक्तेदार या स्वरूपातील पोपविषयीची संकल्पना आपल्याला येथे आढळते.

गूढवाद्यांचे लेखन, धर्मोपदेश आणि पापाची कबुली देणाऱ्या लोकांच्या आचरणासाठी असलेले विस्तृत नियम यांमधून अशा कल्पनाही आढळतात, की ज्या सुधारणा-चळवळीच्या प्रवृत्तीपासून फारच भिन्न आहेत. या सर्वांमध्ये मानवाच्या प्रतिष्ठेचा स्पष्टोच्चार करण्याची प्रवृत्ती आपणांस आढळते. तसेच, त्याच्या समग्र व्यक्तित्वाचा आविष्कार करणे, हे वैध असल्याची प्रवृत्तीही आढळते. अशा प्रवृत्ती-वरोबरच आपल्याला खिस्ताचे अनुकरण करण्याची कल्पनाही आढळते. ही कल्पना अगदी बाराव्या शतकातच दूरवर पसरली होती. मनुष्य ईश्वरासमान बनण्याची आकांक्षा बाळगू शकतो, ही श्रद्धाही आपल्याला त्यात आढळते. पापाची कबुली देणारांसाठी जे नियम होते, त्यातून व्यक्तींच्या नेमक्या स्थितीची मोठी जाण असल्याचे दिसून येत होते. या नियमांनी व्यक्तीव्यक्तींतील आत्मनिष्ठ अशा भेदांचे अस्तित्व मान्य केले होते. पाप हे व्यक्तीला तोलण्याचे व त्याचा पाणउतारा करण्याचे वजन आहे, असे ते मानत नव्हते; तर पाप ही एक मानवी दुर्बलता असून आपण ती समजूत घेतली पाहिजे आणि तिचा आदर केला पाहिजे, असे ते मानत होते.*

सारांश : मानवाची प्रतिष्ठा, त्याचे इच्छा-स्वातंत्र्य आणि त्याचे प्रयत्न उपयुक्त ठरू शकतात हे सत्य, या गोष्टींवर मध्ययुगीन चर्चे भर देत असे. ते ईश्वर व मानव यांतील सादृश्यावर भर देत असे आणि मानवाला ईश्वराच्या प्रेमाची खात्री बाळगण्याचा अधिकार आहे, या गोष्टीवरही ते भर देत असे. सर्व मानव ईश्वराशी समान असल्यामुळेच ते परस्परंशी समान व परस्परंंचे बंधू आहेत, असे मानले जात होते. मध्ययुगाच्या उत्तरकालात भांडवलशाहीच्या प्रारंभावरोबर गोपध व असुरक्षितता निर्माण झाली. परंतु त्याबरोबरच इच्छा व मानवी प्रयत्न यांच्या भूमिकेवर भर देणाऱ्या प्रवृत्ती एकसारख्या बलवत्तर बनू लागल्या. प्रबोधनयुगाचे तत्त्वज्ञान आणि मध्ययुगाच्या उत्तरकालातील कॅथॉलिक धर्मतत्त्व या दोहोंमध्ये एक विशिष्ट प्रवृत्ती प्रतिबिंबित झाली होती, असे आपण गृहीत धरू शकतो. ही प्रवृत्ती म्हणजे स्वतःच्या आर्थिक स्थितीमुळे ज्यांना सत्ता व स्वातंत्र्य जाणवू लागलेले होते, अशा सामाजिक गटांमध्ये प्रचलित असलेली प्रवृत्ती होय. याउलट, ल्युथरच्या धर्मशास्त्रातून मध्यम वर्गांच्या भावना व्यक्त होत होत्या. हा मध्यमवर्ग चर्चेच्या सत्तिशी झगडत होता. नव्या पैसेवाल्या वर्गाची त्याला चीड आलेली होती. परंतु वाढत्या भांडवलशाहीमुळे तो धास्तावलेला होता आणि दुर्बलता व व्यक्तिगत क्षुद्रता यांच्या भावनेने त्याला झपाटलेले होते.

* गूढ आणि उपदेशपर साहित्याच्या महत्त्वाकडे माझे लक्ष वेधल्याबद्दल आणि या परिच्छेदात मांडलेल्या विशिष्ट अशा अनेक सूचनांबद्दल मी चार्ल्स ट्रिंकहाउस यांचा ऋणी आहे.

ल्युथरचे तत्त्वज्ञान कॅथॉलिक परंपरेहून जेवढे वेगळे होते, तेवढ्यापुरतंच बोला-
वयाचे झाले तर त्या तत्त्वज्ञानाला दोन पैलू आहेत. प्रॉटेस्टंट राष्ट्रांतून त्याच्या धर्मतत्त्वांचे
जे चित्र नेहमी उभे केले जाते, त्या चित्रामध्ये एका पैलूपेक्षा दुसऱ्या
पैलूवर अधिक भर देण्यात आला आहे. हा पैलू पुढील गोष्टी निदर्शनास
आणून देतो—ल्युथरने माणसाला धार्मिक बाबतीत स्वातंत्र्य मिळवून दिले.
त्याने चर्चकडून सत्ता काढून घेऊन ती व्यक्तीला दिली. श्रद्धा व
मोक्ष या विषयीची त्याची संकल्पना ही आत्मनिष्ठ व व्यक्तिगत अशा अनुभवाची
बाब आहे. या संकल्पनेनुसार सर्व जबाबदारी व्यक्तीवर आहे. व्यक्ती स्वतः जे प्राप्त
करू शकत नाही, ते तिला देऊ शकणाऱ्या अधिकारशाहीवर कोणतीही जबाबदारी नाही.
ल्युथर व कॅल्विन यांच्या धर्मतत्त्वांचा हा जो पैलू आहे, त्याची स्तुती करण्यास समर्थ-
नीय अशी काही कारणे आहेत. कारण, ही तत्त्वे म्हणजे आधुनिक समाजातील राजकीय
व आध्यात्मिक स्वातंत्र्याच्या विकासाचे एक उगमस्थान आहे. हा विकास प्युरिटन-
वादाच्या (ख्रिस्ती धर्मातील कर्मठ धर्माचारवादाच्या) कल्पनांशी अविभाज्यपणे जोडलेला
आहे. अँग्लोसॅक्सन राष्ट्रांतून हे विशेषत्वाने दिसून येते.

आधुनिक स्वातंत्र्याचा दुसरा पैलू म्हणजे त्या स्वातंत्र्याने व्यक्तीला आणलेले
एकाकीपण आणि दौर्बल्य. या पैलूची मुळे स्वातंत्र्यात जितकी रुजलेली आहेत, तितकीच
ती प्रॉटेस्टंट पंथातही रुजलेली आहेत. प्रस्तुत ग्रंथ प्रामुख्याने स्वातंत्र्य हे एक ओझे
आहे, एक धोका आहे, या मुद्द्याला वाहिलेला आहे. त्यामुळे येथून पुढे आलेल्या
विश्लेषणांत ल्युथर व कॅल्विन यांच्या धर्मतत्त्वांतील त्याच पैलूवर भर दिलेला आहे, की
ज्या पैलूमध्ये स्वातंत्र्याची ही नकारात्मक बाजू रुजलेली आहे. त्या धर्मतत्त्वांनी
मानवाच्या मूलभूत दुष्टतेवर व दुर्बलतेवर दिलेला भर, हा पैलू आम्हांला येथे अभिप्रेत
आहे. अर्थात, हे विश्लेषण हेतुपुरस्सरच एकांगी बनविण्यात आले आहे.

मानवाच्या स्वभावात एक उपजत दुष्टपणा असतो, असे ल्युथरने गृहीत धरले
आहे. हा दुष्टपणा मानवाच्या इच्छेला दुष्कृत्याकडे प्रवृत्त करतो आणि कोणाही
मानवाला आपल्या स्वभावाच्या आधारे कोणतेही सत्कृत्य करणे, हे या दुष्टपणामुळे
अशक्य होऊन बसते. मानवाचा स्वभाव हा दुष्ट व दुर्गुणी आहे.

मानवी स्वभावाची दुष्टता आणि त्या स्वभावातील योग्य गोष्टीची निवड कर-
ण्याच्या बाबतीतील स्वातंत्र्याचा पूर्ण अभाव ही ल्युथरच्या संपूर्ण विचारसरणीतील एक
मूलभूत संकल्पना आहे. पॉलने रोमन लोकांना लिहिलेल्या पत्रावरील आपल्या अभिप्रा-
याला त्याने याच वृत्तीने प्रारंभ केला आहे.

या पत्राचा आशय असा आहे : आपल्या आणि इतरांच्या दृष्टीने मानवाच्या
पार्थिवतेचे अवघे शहाणपण आणि न्याय यांचा विध्वंस करणे, निर्मूलन करणे आणि नाश

करणे, ही गोष्ट इतकी लक्षणीय आणि प्रामाणिकपणाची असल्यासारखी दिसेल... आपल्या डोळ्यांसमोर अनावृत होणारा आपला न्याय व शहाणपण या गोष्टी आपल्या हृदयातून आणि आपल्या पोकळ व्यक्तित्वातून नष्ट केल्या जात आहेत, त्यांचे निर्मूलन केले जात आहे, ही गोष्ट महत्त्वाची आहे.*

माणूस सडलेला आहे आणि आपल्या सदगुणांच्या जोरावर कोणतेही चांगले कृत्य करण्याच्या बाबतीत तो दुर्बल आहे, याविषयीची ही खात्री म्हणजे ईश्वराची कृपा मिळण्यासाठी आवश्यक असलेली एक अट आहे. मानवाने स्वतःला नम्र बनविले आणि आपली व्यक्तिगत इच्छा व अहंकार यांना दूर लोटले, तरच त्याच्यावर ईश्वराची कृपा होऊ शकेल.

कारण, ईश्वर आपल्याला वाचवू पाहतो ते आपल्या स्वतःच्या ठिकाणां असलेला न्याय व शहाणपणा यांच्या द्वारे नव्हे, तर एका बाह्य (परकीय) न्यायाच्या व शहाणपणाच्या द्वारे. तो न्याय आपल्यामधून येत नाही आणि त्याची निर्मिती आपल्यामध्ये होत नाही. तो दुसरीकडून कुठून तरी आपणाकडे येतो... याचा अर्थ असा, की एक असा न्याय शिकविला पाहिजे, की जो केवळ बाहेरूनच येतो आणि जो आपल्या दृष्टीने पूर्णपणे परका असतो.**

ल्युथरने यानंतर सात वर्षांनी 'डी सर्व्हो आर्बिट्रियो' या नावाच्या आपल्या पुस्तकात मानवाची दुर्बलता याहूनही अधिक मूलभूत स्वरूपात व्यक्त केली आहे. इरॅस्मसने इच्छा-स्वातंत्र्याचा बचाव केला होता आणि हे पुस्तक म्हणजे त्या बचावावरचा हल्ला होय.

... अशा रीतीने मानवी इच्छा ही जणू काही ईश्वर व सैतान या दोघांमध्ये उभा असलेला एक पशू आहे. जर ईश्वर त्याच्यावर आरूढ झाला तर तो पशू ईश्वराच्या इच्छेनुसार इच्छा करतो आणि ईश्वर जिंकडे नेईल तिकडे जातो. एका सामामध्ये (स्तोत्रामध्ये) हेच व्यक्त केले आहे, 'तुझ्यासमोर मी एखाद्या पशूसारखा होतो. तरी देखील मी अखंडपणे तुझ्याबरोबर आहे.' (साम. ७३. २२, २३) जर सैतान त्याच्यावर आरूढ झाला तर तो पशू सैतानाच्या इच्छेनुसार इच्छा करतो आणि सैतान जिंकडे नेईल तिकडे जातो. कोणत्या स्वाराकडे धावावयाचे वा कोणत्या स्वाराला शोधावयाचे याची

* मार्टिन ल्युथर, Vorlesung über den Romerbrief, प्रकरण १.१ (इंग्रजीमध्ये दुसरे कोणतेही भाषांतर उपलब्ध नसल्यामुळे हे भाषांतर मी स्वतःच केले आहे.)

** कित्ता, प्रकरण १.१

निवड करणे, हे देखील त्याच्या स्वतःच्या इच्छाबळावर अवलंबून नसते. परंतु त्याला कोणी ध्यावयाचे व धरून ठेवावयाचे, या बाबतीत स्वतः ते स्वारच झगडा करतात.*

ल्युथर असे जाहीर करतो की जर (स्वतंत्र इच्छेचा) हा विषय पूर्णपणे सोडून देणे आपणांस आवडत नसेल, (तो विषय सोडून देणे हे अत्यंत सुरक्षितपणाचे व अत्यंत धार्मिकही ठरेल), तर आपण विवेकपूर्वक असे शिकवू शकतो, की हा विषय मानवाला विशिष्ट व्यक्तींच्या बाबतीत ' इच्छास्वातंत्र्य ' देण्यापुरताच वापरावा. त्याच्यापेक्षा जे श्रेष्ठ असतील, त्यांच्या बाबतीत त्याला हे इच्छास्वातंत्र्य देता येणार नाही. जे प्राणी त्याच्यापेक्षा कनिष्ठ असतील, त्यांच्या बाबतीतच फक्त त्याला ते स्वातंत्र्य देता येईल.....ईश्वरामिमुल मानवाला ' इच्छास्वातंत्र्य ' नाही. तो एक तर ईश्वराच्या इच्छेचा, नाही तर सैतानाच्या इच्छेचा कैदी, गुलाम व सेवक असतो.**

येथे काही धर्मतत्वांचा निर्देश करावयाचा आहे. मानव हा ईश्वराच्या हातांतील एक दुबळे खेळणे आहे; मानव हा मूलतःच दुष्ट आहे. ईश्वराच्या इच्छेवर विसंबून राहणे एवढेच त्याचे काम आहे; न्यायाच्या एका अनाकलनीय कृत्याचा परिणाम म्हणून ईश्वर त्याला वाचवू शकतो; ही ती धर्मतत्त्वे होत. आता, निराशा, चिंतातुरता आणि संशय यांनी मोठ्या प्रमाणात पछाडलेला आणि त्याबरोबरच निश्चयाच्या उत्कट आकांक्षेने प्रेरित झालेला ल्युथरसारखा मनुष्य आपले ठाम उत्तर म्हणून या धर्मतत्वांचा पुरस्कार करणे शक्य नव्हते. परंतु सरतेशेवटी त्याला आपल्या संशयांवरचे उत्तर मिळाले. इ. स. १५१८ मध्ये त्याला अचानक साक्षात्कार झाला. आपल्या सद्गुणांच्या जोरावर मानवाचे रक्षण होऊ शकत नाही. आपली कामे ईश्वराला चांगल्या रीतीने प्रसन्न करणारी आहेत की नाहीत, याचा त्याने विचार देखील करण्याची गरज नाही. परंतु त्याच्या जवळ श्रद्धा असेल, तर तो आपल्याला मोक्ष मिळणार याची खात्री बाळगू शकतो. मानवाला श्रद्धा दिलेली आहे ती ईश्वरानेच. एकदा का मानवाला श्रद्धेचा संशयातीत असा आत्मनिष्ठ अनुभव आला, की तो आपल्या मोक्षाचीही खात्री बाळगू शकतो. ईश्वराबरोबरच्या या संबंधात व्यक्ती ही प्रामुख्याने 'स्वीकारणारी' आहे. एकदा का मानवाने श्रद्धेच्या अनुभवाने ईश्वराची कृपा स्वीकारली, की त्याचा स्वभाव बदलतो.

* मार्टिन ल्युथर, दि बाँडेज ऑफ दि विल; हेन्दी कोल, एम. ए., यांनी केलेले भाषांतर; बी. पब्लिशिंग कं, ग्रँड रॅपिड्स मिशिगन, १९३१, पृ. ७४.

** किता, पृ. ७९. वरिष्ठ शक्तीपुढे शरणागती आणि कनिष्ठांवर वर्चस्व हे दुहेरी स्वरूप एकाधिकारशाही व्यक्तीच्या प्रवृत्तीचे खास वैशिष्ट्य असते, हे आपण नंतर पाहणार आहोत.

कारण, श्रद्धा ठेवण्याच्या कृत्यामुळे तो स्वतःला ख्रिस्ताशी संबद्ध करतो आणि आदमच्या अधःपातामुळे त्याचा जो न्याय हरवलेला होता, त्याची जागा ख्रिस्ताचा न्याय घेतो. तरी देखील मनुष्य आपल्या आयुष्यात कधीही पूर्णपणे सदगुणी बनू शकत नाही. कारण, त्याचा उपजत दुष्टपणा पूर्णपणे कधीही नष्ट होत नाही.*

आपल्या स्वतःच्या मोक्षाच्या दृष्टीने श्रद्धा हा एक संशयातीत असा आत्मनिष्ठ अनुभव आहे, असे ल्युथरचे धर्मतत्त्व होते. हे धर्मतत्त्व त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचे वैशिष्ट्य असलेली संशयाची उत्कट भावना व १५१८ पर्यंतची त्याची शिकवण यांच्याशी कमालीचे विसंगत आहे, असे कोणाला प्रथमदर्शनी वाटेल. तरी देखील, संशयाकडून निश्चयाकडे झालेले हे परिवर्तन मानसशास्त्रीय दृष्ट्या विसंगत तर नाहीच, उलट त्याच्यामध्ये एक कारणकार्यसंबंध आहे. या संदर्भात या संशयाच्या स्वरूपाविषयी जे काही म्हटले गेले आहे, ते आपण ध्यानात घेतले पाहिजे; हा काही ज्याची मुळे विचारस्वातंत्र्यात रूजलेली असतात आणि जो प्रस्थापित मतांना आव्हान देण्याचे धैर्य दाखवितो, असा विवेकी संशय नव्हता. ज्या व्यक्तीची जगाकडे पाहण्याची वृत्ती चिंतेची व द्वेषाची असते, अशा व्यक्तींचे एकाकीपण आणि दुर्बलता यांमधून निर्माण झालेला असा हा अविवेकी संशय होता. विवेकपूर्ण उत्तरांनी या अविवेकी संशयाचे कधीही निराकरण होऊ शकत नाही. जर ती व्यक्ती अर्थपूर्ण अशा जगाचा एकात्म असा भाग बनली, तरच तो संशय दूर होऊ शकतो. ल्युथरच्या आणि तो ज्याचे प्रतिनिधित्व करित होता त्या मध्यमवर्गाच्या बाबतीत हे घडले नाही. आणि जर हे घडले नाही, तर संशयाला नुसते गप्प बसविले जाते; जणू काही त्याला भूमिगत बनविले जाते. संपूर्ण निश्चयाचे आश्वासन देणाऱ्या एवाद्या सूत्राने हे करता येते. आपल्याला ल्युथरमध्ये आढळतो तो निश्चयाचा अनिवार्य असा शोध म्हणजे खऱ्या-खऱ्या श्रद्धेचा आविष्कार नव्हे; त्याचे मूळ असह्य अशा संशयाला जिंकण्याच्या गरजेमध्ये आहे. ल्युथरने जो उपाय सांगितला आहे, तो धर्मशास्त्रीय भाषेत विचार न करणाऱ्या अनेक व्यक्तींमध्ये आजही उपस्थित असल्याचे आपणांस आढळते: एकाकी बनलेल्या व्यक्तित्वाचे उच्चाटन करून आणि आपल्या बाहेर असलेल्या अत्यंत जबरदस्त अशा एवाद्या शक्तीच्या हातचे बाहुले बऱ्या निश्चिंतता प्राप्त करणे, हा तो उपाय होय. ल्युथरच्या दृष्टीने ईश्वर ही अशी शक्ती होती आणि बिनशर्त शरणागतीमध्ये तो निश्चिंतता शोधत होता. अशा रीतीने आपल्या संशयांना गप्प करण्यात तो काही प्रमाणात यशस्वी झाला असला, तरी ते संशय खऱ्या अर्थाने कधीही दूर झाले नाहीत. आयुष्याच्या अगर्दी शोचट्या दिवसापर्यंत त्याला संशयाचे झटके येत होते आणि शरणा-

* प्रहा- 'Sermo de duplici institia (Luthers werke, वायमार संपा; खंड २).

गतीच्या दिशेने केलेल्या नव्या नव्या प्रयत्नांनी त्याला त्या झटक्यांवर मात करावी लागत होती. मानसशास्त्रीय दृष्ट्या श्रद्धेला पूर्णपणे भिन्न असे दोन अर्थ आहेत. ही श्रद्धा म्हणजे मानवजातीशी असलेल्या एका आंतरिक नात्याचा आविष्कार आणि जीवनाचे निर्धारण असू शकते. किंवा, व्यक्तीचे एकाकीपण आणि तिचा जीवनाविषयीचा नकारात्मक दृष्टिकोण यांमध्ये रूजलेली जी एक संशयाची मूलभूत भावना असते, तिच्याविरुद्ध तयार झालेली ती एक प्रतिक्रिया असू शकते. ल्युथरच्या श्रद्धेमध्ये हा भरपाई करणारा प्रतिक्रियात्मक गुणधर्म होता.

संशय आणि त्याला गप्प करण्याचे प्रयत्न यांचे महत्त्व ध्यानात घेणे, हे खास करून महत्त्वाचे आहे. कारण, ही काही फक्त ल्युथरच्या धर्मशास्त्राशी निगडित अशी समस्या नाही आणि आपण लौकरच पाहणार आहोत त्यानुसार ती फक्त कॅल्विनच्या धर्मशास्त्राशी निगडित अशी समस्याही नाही; तर ती आधुनिक मानवाच्या मूलभूत समस्यांपैकी एक समस्या बनून राहिली आहे. संशय हा आधुनिक तत्त्वज्ञानाचा प्रारंभविद् आहे. त्या संशयाला गप्प करण्याच्या गरजेचा आधुनिक तत्त्वज्ञान व विज्ञान यांच्या विकासावर अत्यंत जबरदस्त परिणाम झाला आहे. परंतु विवेकी उत्तरांनी जरी अनेक विवेकी संशयांचे निराकरण झालेले असले, तरीही अविवेकी संशय दूर झालेला नाही. आणि जोपर्यंत मानवाची नकारात्मक स्वातंत्र्यापासून भावात्मक स्वातंत्र्यापर्यंत प्रगती होत नाही, तोपर्यंत तो दूर होणारही नाही. आधुनिक काळात त्या संशयाला गप्प करण्याचे अनेक प्रयत्न केले जातात. यशासाठी केलेली अनिवार्य धडपड, घटमांचे अमर्याद ज्ञान निश्चिततेच्या शोधाला प्रत्युत्तर देऊ शकते ही श्रद्धा किंवा 'निश्चितते'ची जबाबदारी अंगावर घेणाऱ्या नेत्यापुढे स्वीकारलेली शरणागती, हे ते प्रयत्न होत. परंतु हे सर्व उपाय फक्त त्या संशयाची जाणीव दूर करू शकतात. जोपर्यंत मनुष्य आपल्या एकाकीपणावर मात करित नाही आणि जोपर्यंत त्याचे जगातील स्थान मानवी गरजांच्या संदर्भात अर्थपूर्ण बनत नाही, तोपर्यंत स्वतः तो संशय दूर होणार नाही.

मध्ययुगाच्या शेवटी श्रीमंत व बलाढ्य लोक वगळता इतर सर्व जणांच्या मानसशास्त्रीय स्थितीशी ल्युथरच्या धर्मतत्त्वांचा काय संबंध आहे? आपण पाहिलेच आहे, की जुनी व्यवस्था कोसळत होती. व्यक्ती निश्चिततेची सुरक्षितता हरवून बसली होती आणि तिला नव्या आर्थिक शक्ती, मांडवलदार व मक्तेदारी या गोष्टी भेडसावू लागल्या होत्या. सहकार्यांचे तत्त्व जाऊन त्याची जागा स्पर्धेने घेतली होती. खालच्या वर्गांना वाढत्या शोषणाचे दडपण जाणवू लागले होते. ल्युथरच्या सिद्धांतांचे खालच्या वर्गांना असलेले आवाहन हे त्यांच्या मध्यमवर्गीय असलेल्या आवाहनाहून भिन्न होते. शहरांतील गरीब आणि त्याहून अधिक प्रमाणात शेतकरी हे एका जीववेण्या परिस्थितीत होते.

निर्दयपणे त्यांचे शोषण केले जात होते आणि परंपरागत हक्क व विशेषाधिकार यांपासून त्यांना वंचित ठेवले जात होते. ते एका क्रांतिकारक मनःस्थितीत होते. ही मनःस्थिती शेत-कन्यांच्या उठावांतून आणि शहरांतील क्रांतिकारी हालचालीतून व्यक्त होत होती. गॉस्पेल (ख्रिस्ताने वर्तविलेले शुभवर्तमान) त्यांच्या आशाआकांक्षा व्यक्त करीत होते. त्याने हे काम प्रारंभीच्या ख्रिस्ती धर्मातील गुलाम व कामगार यांच्यासाठी केले होतेच. आता ते गरिबांना स्वातंत्र्य व न्याय यांच्या शोधाकडे प्रवृत्त करीत होते. ल्युथरने ज्या प्रमाणात अधिकारशाहीवर हल्ला चढविला आणि शुभवर्तमानातील शब्द हा आपल्या उपदेशांचा केंद्रबिंदू बनविला, त्या प्रमाणात त्याचे आवाहन या अस्वस्थ बहुजन समाजाला मिडले. त्याच्या आधी शुभवर्तमानाशी संबंधित अशा धार्मिक चळवळींनी असेच आवाहन केले होते.

ल्युथरने त्यांची निष्ठा स्वीकारली असली आणि तो त्यांना पाठिंबा देत असला, तरी तो हे सर्व एका विंशष्ट बिंदूपर्यंतच करू शकत होता. शेतकरी जेव्हा चर्चच्या अधिकारावर हल्ला करणे आणि आपल्या परिस्थितीत सुधारणा व्हावी म्हणून केवळ किरकोळ मागण्या करणे, या गोष्टींच्या पुढे जाऊ लागले, तेव्हा त्याला त्यांच्याशी असलेली युती मोडावीच लागली. एक क्रांतिकारक वर्ग बनण्याच्या उद्देशाने शेतकरी पुढे सरसावले. या वर्गाने सर्व प्रकारची अधिकारशाही उलथून टाकण्याचा आणि ज्या समाजव्यवस्थेला जपण्यात मध्यमवर्गाला फार मोठा रस होता, त्या समाजव्यवस्थेचा पाया उखडून टाकण्याचा धाक घातला होता. कारण, आम्ही पूर्वी वर्णिलेल्या अनेक अडचणी असूनही मध्यमवर्गाला-अगदी त्याच्या खालच्या थरालाही-काही विशेषाधिकार होते. गरिबांच्या मागण्या या विशेषाधिकारांच्या विरुद्ध होत्या आणि मध्यम वर्गाला त्या मागण्यांपासून या अधिकारांचे रक्षण करावयाचे होते. आणि म्हणून मध्यमवर्ग क्रांतिकारक चळवळींना तीव्र विरोध करीत होता. राजसत्ता, चर्च आणि मक्तेदार यांच्या विशेषाधिकारांचा नाश करणे, एवढेच या चळवळीचे उद्दिष्ट नव्हते, तर मध्यम वर्गाच्या स्वतःच्या विशेषाधिकारांचा नाश करणे, हेही त्यांचे उद्दिष्ट होते.

मध्यम वर्गाची अवस्था अत्यंत धीमंत आणि अत्यंत गरीब यांच्या मधली होती. या अवस्थेमुळे या वर्गाची प्रतिक्रिया गुंतागुंतीची आणि अनेक परींनी परस्परविरुद्ध बनली होती. या वर्गाच्या लोकांना कायदा व सुव्यवस्था टिकवून ठेवावयाची होती. आणि तरी देखील वाढती भांडवलशाही त्यांना तीव्र स्वरूपात भेडसावत होती. मध्यमवर्गाचे अगदी जास्त यशस्वी असे घटक देखील मोठ्या भांडवलदारांच्या एका छोट्याशा गटाइतके संपन्न व सामर्थ्यशाली नव्हते. आपले अस्तित्व टिकविण्यासाठी आणि प्रगती करण्यासाठी त्यांना जोरदार झगडा करावा लागत होता. पैसेवाल्या वर्गाची चैनीची राहणी पाहून आपण क्षुद्र आहोत, हीत यांची भावना वाढू लागली आणि

त्यांचे मन मत्सर व संताप यांनी भरून गेले. एकंदरीत सरंजामशाही व्यवस्था कोसळल्या-मुळे आणि वाढत्या भांडवलशाहीमुळे मध्यम वर्गाला जितके साहाय्य झाले, त्यापेक्षा त्यांचे धोके अधिक वाढले.

ल्युथरने मानवाचे जे चित्र रेखाटले आहे, त्यामध्ये नेमकी हीच शृंगारपत्ती प्रतिबिंबित झाली आहे. आध्यात्मिक अधिकारशाहीशी बद्ध करणाऱ्या सर्व बंधनांतून मानव मुक्त झाला आहे, परंतु नेमके हे स्वातंत्र्यच त्याला एकाकी व चिंताक्रांत बनवीत आहे; ते त्याला स्वतःची वैयक्तिक क्षुद्रता व दुर्बलता यांच्या भावनेने पछाडून टाकत आहे. ही स्वतंत्र व एकाकी व्यक्ती आपल्या व्यक्तिगत क्षुद्रत्वाच्या अनुभवाने चिरडली जाते. ल्युथरचे धर्मशास्त्र असहायता व संशय यांची ही भावना प्रकट करते. त्याने धार्मिक भाषेत रेखाटलेले मानवाचे चित्र व्यक्तीच्या स्थितीचे वर्णन करते. ते वर्णन सध्याच्या सामाजिक व आर्थिक उल्कांतीने घडवून आणलेल्या स्थितीचे आहे. ईश्वरापुढे मानव जितका असहाय आहे म्हणून ल्युथरने वर्णन केले आहे, तितकाच मध्यम वर्गाचा घटक हा नव्या आर्थिक शक्तीसमोर असहाय होता.

परंतु ल्युथर ज्या सामाजिक वर्गांना उपदेश देत होता, त्या वर्गांमध्ये अगोदरच व्याप्त झालेली क्षुद्रत्वाची भावना व्यक्त करूनच ल्युथर थांबला नाही. त्याने त्यांच्यासाठी एक उपायही सुचविला. केवळ आपले क्षुद्रत्व स्वीकारूनच नव्हे, तर स्वतःला अत्यंत विनम्र बनवून, व्यक्तिगत इच्छेचा प्रत्येक अंश टाकून देऊन आणि आपल्या व्यक्तिगत सामर्थ्याचा त्याग व निंदा करून व्यक्ती ईश्वराच्या दृष्टीने स्वीकारार्ह बनण्याची आशा बाळगू शकते. ल्युथरचे ईश्वराशी असलेले नाते हे पूर्ण शरणागतीचे होते. मानसशास्त्रीय भाषेत त्याच्या श्रद्धेच्या संकल्पनेचा अर्थ असा: तुम्ही जर पूर्णपणे शरणागती पत्करली, तुम्ही जर स्वतःची व्यक्तिगत क्षुद्रता मान्य केली, तर मग सर्वशक्तिमान परमेश्वर तुमच्यावर प्रेम करण्याची आणि तुम्हांला वाचविण्याची इच्छा करण्याचा संभव आहे. आपल्या व्यक्तित्वाच्या सर्व उणिवा व संशय यांच्यासह त्या व्यक्तित्वापासून आत्यंतिक आत्मविलोपाद्वारे जर तुम्ही स्वतःची सुटका करून घेतली, तर आपण कःपदार्थ आहोत, या स्वतःविषयीच्या भावनेतून तुम्ही स्वतःला मुक्त करता आणि ईश्वराच्या वैभवाचे भागीदार बनू शकता. अशा रीतीने, ल्युथरने लोकांना चर्चच्या अधिकारशाहीतून मुक्त केले असले, तरी त्याबरोबरच त्याने त्या अधिकारशाहीतून किती तरी अधिक जुलमी अशा म्हणजेच एका ईश्वराच्या अधिकारशाहीपुढे त्यांना शरणागती पत्करण्यास भाग पाडले. या ईश्वराला मानवाची संपूर्ण शरणागती व त्याच्या व्यक्तित्वाचा नाश हवा होता. मानवाच्या मुक्तीसाठी ही अत्यावश्यक अट आहे, असा त्याचा आग्रह होता. ल्युथरची 'श्रद्धा' म्हणजे शरणागतीच्या

अटीवर आपल्यावर प्रेम केले जाण्याची खात्री होय. व्यक्तीने राज्यापुढे व 'नेत्या'-पुढे संपूर्ण शरणागती स्वीकारण्याचे जे तत्व आहे, त्या तत्वामध्ये व ल्युथरच्या या श्रद्धारूपी उपायामध्ये बरेच साधर्म्य आहे.

ल्युथरला वाटणारा अधिकारशाहीचा दरारा आणि तिच्याविषयीचे त्याचे प्रेम हे त्याच्या राजकीय श्रद्धांमधूनही दिसून येते. तो चर्चच्या अधिकारशाहीशी झगडला; नव्या पैसेवाल्या वर्गाविषयी त्याच्या मनात संताप होता; (या पैसेवाल्या वर्गाचा एक अंश हा धर्माधिकार्यांच्या श्रेणीतील एक अधिक वरचा असा थर होता.) तो एका विशिष्ट विदूष्यत शेतकऱ्यांच्या क्रांतिकारक प्रवृत्तींना पाठिंबा देत होता; आणि तरी देखील ऐहिक अधिकारशाहीपुढची, म्हणजेच राजपुत्रांपुढची, शरणागती त्याने अत्यंत तीव्र स्वरूपात गृहीत धरली होती.

अधिकारावर असलेले लोक दुष्ट व श्रद्धाहीन असले तरी देखील अधिकारशाही व तिची सत्ता ही चांगली असते, आणि ती ईश्वरापासून प्राप्त झालेली असते...म्हणूनच जेथे सत्ता असते आणि जेथे ती भरभराटीस येते, तेथेच ती असते आणि तेथेच ती राहते, कारण ईश्वराचा तसा आदेश आहे.*

किंवा तो म्हणतो :

दंगेधोपे करणे हे खालच्या वर्गातील लोकांच्या दृष्टीने कितीही समर्थनीय असले, तरी त्यांना तसे दंगेधोपे करण्याची परवानगी देण्यापेक्षा ईश्वर सरकारचे अस्तित्व सहन करणे पसंत करील-मग ते किती का दुष्ट असेना...राजपुत्र हा राजपुत्रच राहिला पाहिजे-मग तो किती का जुलमी असेना. तो आवश्यक म्हणून फक्त थोड्या जणांचाच शिरच्छेद करतो, कारण त्याला राज्यकर्ता बनण्यासाठी प्रजा असलीच पाहिजे.

अधिकारशाहीविषयीची त्याची आत्मीयता आणि त्याला वाटणारा तिचा दरारा या गोष्टींचा दुसरा एक पैलू त्याच्या सत्ताहीन सामान्य लोकांविषयीच्या म्हणजे 'बाजारवृणग्यां' विषयीच्या द्वेषातून व तिरस्कागतून दृग्गोचर होतो-विशेषतः आपल्या क्रांतिकारक प्रयत्नांत ते जेव्हा विशिष्ट मर्यादांच्या पलीकडे जात तेव्हा. आपल्या एका कडवट टीकेत तो हे प्रसिद्ध शब्द लिहितो :

बंडखोराहून अधिक विध्वारी, घातक वा सैतानी असे दुसरे काहीही अस्तु शकत नाही, याची आठवण ठेवावी आणि गुप्तपणे वा उघडपणे ज्याला ज्याला प्रहार करता येत असेल, हत्या करता येत असेल वा भोसकता येत असेल, त्याला त्याला ते ते करू

* रॉमरत्रीफ, १३.१.

द्यावे. पिसाळलेल्या कुऱ्याला ठार मारावेच लागते. हा प्रकार अगदी तशातीलच आहे. तुम्ही जर त्याला मारले नाही, तर तो तुम्हांला आणि तुमच्याबरोबर सर्व देशाला मारेल.*

ल्युथरचे व्यक्तिमत्त्व आणि त्याचा उपदेश यांतून अधिकारशाहीविषयीची त्याची द्विधा मनःस्थिती दिसून येते. एकीकडे त्याला अधिकारशाहीचा अतिशय दरारा वाटत असतो - ऐहिक अधिकारशाहीचा आणि जुलमी ईश्वराच्या अधिकारशाहीचा. दुसरीकडे तो अधिकारशाहीविरुद्ध बंड करतो. ही अधिकारशाही चर्चेची होय. बहुजनसमाजा-विषयीच्या आपल्या दृष्टिकोणातही तो अशीच द्विधा मनःस्थिती दर्शवितो. जोपर्यंत ते लोक त्याने घालून दिलेल्या मर्यादांमध्ये बंड करतात, तोपर्यंत तो त्यांना साथ देतो. परंतु त्याला संमत असलेल्या अधिकारशाह्यांवर जेव्हा ते हल्ला चढवितात, तेव्हा बहुजनसमाजाविषयीचा एक तीव्र द्वेष व तिरस्कार त्याच्या मनात उफाळून येतो. अधिकारशाहीविषयीचे हे प्रेम आणि सत्ताहीनांविषयीचा हा द्वेष या एकसमयावच्छेदेकरून आढळणाऱ्या दोन गोष्टी म्हणजे 'एकाधिकारशाही स्वभावाची' खास वैशिष्ट्ये होत. पलायनाच्या मानसशास्त्रीय यंत्रणेचे विवेचन. करणाऱ्या प्रकरणात आम्ही हे दर्शविणार आहोत.

ल्युथरचा धर्मातीत अधिकारशाहीविषयीचा दृष्टिकोण हा त्याच्या धार्मिक उप-देशांशी जवळून निगडित होता, हे समजून घेणे या ठिकाणी महत्त्वाचे आहे. आपल्या गुणवत्तेचा विचार केला तर आपण मूल्यहीन व क्षुद्र आहोत असे व्यक्तीला वाटावयास लावणे आणि आपण ईश्वराच्या हातातील एक दुर्बळ बाहुले आहोत असे तिला वाटावयास लावणे, याद्वारे ल्युथरने मानबाला आत्मविश्वासापासून व मानवी प्रतिष्ठेच्या भावनेपासून वंचित केले. जुद्धम करणाऱ्या धर्मातीत अधिकारशाह्यांच्या विरुद्ध कोणतीही खेबीर भूमिका घेण्याच्या दृष्टीने आत्मविश्वास व मानवी प्रतिष्ठेची भावना हे एक पूर्व-ग्रहीत असते. ऐतिहासिक उत्क्रांतीच्या ओघात ल्युथरच्या उपदेशांचे परिणाम याहूनही अधिक दूरगामी ठरले. एकदा अभिमान व प्रतिष्ठा यांची भावना हरवून बसल्यावर मानव मध्ययुगीन विचारसरणीचे खास वैशिष्ट्य असलेली अशी आणखी एक भावना गमावण्यासही मानसशास्त्रीय दृष्ट्या सिद्ध झाला. मानव, त्याची आध्यात्मिक मुक्ती आणि त्याची आध्यात्मिक उद्दिष्टे हाच जीवनाचा हेतू आहे, ही ती भावना होय. तो एक अशी भूमिका

* अगेन्स्ट दि रॉयिंग अँड मर्डरिंग होर्डस ऑफ पीझंटस (१५२५); ववर्स ऑफ मार्टिन ल्युथर, भाषांतर : सी. एम. याकोब्स. ए. टी. हॉल्मन कंपनी, फिलाडेल्फिया, १९३१. खंड १०, ४, पृ. ४११. पहा - ल्युथरच्या स्वातंत्र्यविषयक दृष्टिकोणाचे एच. मान्युस यांनी Autoritat und Familie मध्ये केलेले विवेचन, एफ. आल्कन, पॅरिस, १९२६.

स्वीकारण्यास तयार झाला, की जिच्यामध्ये त्याचे जीवन हे आर्थिक उत्पादकता व भांड-
वलाचा संचय यांसारख्या स्वबाह्य उद्दिष्टांचे साधन बनले होते. आर्थिक समस्यांवरील
ल्युथरची मते ही खास मध्ययुगीन होती. अगदी कॅल्विनच्या मतांपेक्षाही ती अधिक
मध्ययुगीन होती. मानवी जीवन हे आर्थिक उद्दिष्टांचे साधन बनावे, या कल्पनेची
त्याला कळस आली असती. आर्थिक गोष्टींबाबतची त्याची विचारसरणी ही परंपरागतच
होती, परंतु व्यक्तीच्या क्षुद्रत्वावर त्याने दिलेला भर हा एका विशिष्ट घडामोडीच्या
विरुद्ध होता आणि तो त्या घडामोडीसाठी वाट तयार करणाराही ठरला. ही घडामोड अशी
होती, की जिच्यामध्ये मानवाला धर्मातित अधिकारशाह्यांची आज्ञा तर पाळावी लाग-
णार होतीच, परंतु त्याबरोबरच त्याला आर्थिक उपलब्धीच्या उद्दिष्टांपुढे आपले जीवन
दुय्यम बनवावे लागणार होते. आपल्या कालखंडात या विचारप्रवाहाने फॅसिझमच्या
विचारसरणीत कळस गाठलेला आहे. 'उच्चतर' सत्तांच्यासाठी, नेत्यासाठी वा वार्षिक
समुदायासाठी बलिदान करणे, हे जीवनाचे ध्येय आहे, या मुद्यावर फॅसिझमने भर
दिलेला आहे.

कॅल्विनचे धर्मशास्त्र हे धर्मशास्त्रीय व मानसशास्त्रीय अशा दोन्ही दृष्टींनी तत्त्वतः
ल्युथरच्या धर्मशास्त्रातील वृत्तीचेच दर्शन घडविते. ल्युथरचे धर्मशास्त्र जर्मनीच्या
दृष्टीने जितके महत्त्वपूर्ण ठरणार होते, तितकेच कॅल्विनचे धर्मशास्त्र अँग्लोसॅक्सन देशांच्या
दृष्टीने महत्त्वाचे ठरणार होते. तो देखील चर्चच्या अधिकारशाहीला आणि चर्चच्या
धर्मतत्वांचा आंधळेपणाने स्वीकार करण्याला विरोध करतो, परंतु त्याच्या दृष्टीने
धर्माचा मुळे मानवाच्या दुर्बलतेत आहेत. स्वतःची मानहानी करून घेणे आणि मानवी
अभिमानाचा नाश करणे, या गोष्टी म्हणजे त्याच्या समग्र विचारसरणीचा गाभा होय.
जो या जगाचा तिरस्कार करतो, तोच भावी जगाच्या सिद्धतेसाठी स्वतःला अर्पण करू
शकतो.*

आपण स्वतःला नम्र बनविले पाहिजे आणि नेमकी स्वतःची ही नम्रता हेच
ईश्वराच्या शक्तीवर विसंबून राहण्याचे साधन आहे, असे तो शिकवितो. 'कारण,
स्वतःवरील अविश्वास आणि आपल्या स्वतःच्या दैन्याच्या जाणिवेतून निर्माण होणारी
चिंतातुरता यांच्यामुळे आपण आपल्या मनाची सर्व श्रद्धा व विश्वास ईश्वरावर ठेवण्यास
जितके सिद्ध होतो, तितके दुसऱ्या कोणत्याही गोष्टीमुळे होत नाही.'**

* जॉन कॅल्विनचे इन्स्टिट्यूट ऑफ दि ख्रिश्चन रिजिजन, भाषांतर-जॉन ॲलन,
प्रेसबिटीरियन बोर्ड ऑफ ख्रिश्चन एज्युकेशन, फिलाडेल्फिया, १९२८, खंड ३,
प्रकरण ९.१

** किता, खंड ३, प्रकरण २-२३.

आपण आपल्या स्वतःचे स्वामी आहोत, असे व्यक्तीला वाटता कामा नये, असा तो उपदेश करतो :

आपण आपल्या स्वतःचे नाही आहोत; म्हणून आपली बुद्धी अथवा आपली इच्छा यांपैकी कोणीच आपले संकल्प आणि आपल्या कृती यांच्यावर वर्चस्व गाविजता कामा नये. आपण आपले स्वतःचे नाही आहोत; म्हणून आपल्या रक्तामांसाच्या शरीराखा जे उपयुक्त ठरेल त्याचा शोध घेणे हे आपण आपले उद्दिष्ट ठेवता कामा नये. आपण आपले स्वतःचे नाही आहोत; म्हणून आपण शक्यतो स्वतःला आणि स्वतःच्या असलेल्या सर्व वस्तूंना विसरल्या. याउलट, आपण ईश्वराचे आहोत; म्हणून आपण त्याच्यासाठी जगूया व त्याच्यासाठी मरूया. कारण, माणसे स्वतःचीच आज्ञा पाळत असतील तर आत्यंतिक विध्वंस करणाऱ्या रोगाच्या साथीप्रमाणे ते कृत्य त्यांचा नाश करते. स्वतःचा विचार न करणे वा स्वतः-विषयी कसळीही अपेक्षा न बाळगणे आणि आपल्यासमोर चालणाऱ्या ईश्वराच्या मार्गदर्शनानुसार वागणे, हाच मोक्षाचा एकमेव आधार आहे.*

* किता, खंड ३, प्रकरण ७.१. 'कारण, माणसे स्वतःचीच' येथपासूनचे भाषांतर माझे आहे. Johannes Calvini Institutio Christianae Religionis या मूळ लॅटिन लेखनाचे हे भाषांतर आहे. Editionem curavit A. Tholuk, Berolini, 1835, Par. I, P. 445. असा बदल करण्याचे कारण हे की अॅलनच्या भाषांतरात कॅल्विनच्या विचारातील ताठरपणा कमी करण्याच्या दिशेने किंचितसे बदल करण्यात आले आहेत. अॅलन त्या वाक्याचे भाषांतर पुढीलप्रमाणे करतो : 'कारण आपल्या स्वतःच्या प्रवृत्तींना अनुसरण्याची क्रिया माणसांना अत्यंत प्रभावी रीतीने विनाशाकडे घेऊन जाते. म्हणून, आपल्या स्वतःच्या ज्ञानावर वा इच्छेवर अवलंबून न राहता फक्त ईश्वराच्या मार्गदर्शनाचे अनुसरण करणे, हाच सुरक्षिततेचा एकमेव मार्ग आहे.' तथापि 'आपल्या स्वतःच्या प्रवृत्तींचे अनुसरण करणे' ही Sibi ipsis obtemperant या लॅटिन रचनेचा समानार्थक रचना नसून 'स्वतःची आज्ञा पाळणे' ही तिची समानार्थक रचना आहे. माणसाने आपल्या नैसर्गिक प्रवृत्तींचे दमन करावे आणि त्याद्वारे आपल्या विवेकनिष्ठेच्या आज्ञाचे पालन करावे असे कांटचे नीतिशास्त्र होते. आपल्या प्रवृत्तींचे अनुसरण करण्याची क्रिया निषिद्ध करण्यामध्ये कांटच्या नीतिशास्त्राचा सौम्य गुणधर्म आढळतो. याउलट, स्वतःची आज्ञा मानण्याचा निषेध करणे, हा मानवाच्या स्वायत्ततेचा नकार आहे. ita unicus est salutis portis nihil nec sapere, nec velle per se ipsum या रचनेचे भाषांतर 'आपल्या स्वतःच्या ज्ञानावर वा इच्छेवर अवलंबून न राहणे,' असे करण्यात आले आहे. या भाषांतरा-

मानवाने सद्गुणासाठी सद्गुण प्राप्त करण्याचा प्रयत्न करू नये. अशा कृत्यामुळे अहंकाराखेरीज दुसरे काही निष्पन्न होणार नाही. कारण, मानवाच्या आत्म्यामध्ये दुर्गुणांचे एक विश्व लपलेले आहे, हा एक प्राचीन व सत्य असा अनुभव आहे. स्वतःचे अस्तित्व नाकारणे आणि सर्व स्वार्थी विचार फेकून देणे, तसेच ईश्वर आपल्याकडून ज्या गोष्टींची अपेक्षा करतो त्या गोष्टींचा पाठपुरावा करण्याकडे आपले सर्व लक्ष केंद्रित करणे, यांखेरीज तुम्हांला दुसरा कोणता उपायही सापडू शकणार नाही. त्या गोष्टी त्याला प्रसन्न करणाऱ्या आहेत. केवळ या एका कारणासाठीच त्या गोष्टींचा पाठपुरावा केला पाहिजे.*

सत्त्वत्ये मोक्षाला कारणीभूत होतात, हे कॅल्विनही नाकारतो. अशा कृत्यांचा आपल्यामध्ये पूर्ण अभाव आहे. 'ईश्वराच्या काटेकोर निवाड्यापुढे परीक्षा केली तर सच्छील माणसाचे असे एकही कृत्य कधीही अस्तित्वात नव्हते, की जे निंद्य ठरणार नव्हते.**

कॅल्विनच्या विचारसरणीचे मानसशास्त्रीय महत्त्व जाणून घेण्याचा आपण जर प्रयत्न केला, तर व्युत्थराच्या उपदेशाविषयी जे काही म्हटले आहे, तेच तार्किक दृष्ट्या त्याच्या विचारसरणीलाही लागू पडते. कॅल्विनदेखील सनातनी अशा मध्यमवर्गीया, ज्यांना आपण अत्यंत एकटे व भयभीत आहोत असे वाटत होते अशा लोकांना, उपदेश देत होता. व्यवृत्तीची क्षुद्रता व दुर्बलता आणि तिच्या प्रयत्नांची निष्फळता यांविषयीच्या त्याच्या धर्मतत्वात त्या लोकांच्या भावना व्यक्त झाल्या होत्या. तरी

तही अर्थाचा तोच सूक्ष्म बदल झाल्याचे आढळते. मूळचे सूत्र सरळपणे प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानाच्या ध्येयाचे खंडन करते. sapere aude—जाणण्याचे साहस करणे. अॅलनचे भाषांतर मात्र आपल्या स्वतःच्या ज्ञानावर अवलंबून राहण्याचा फक्त इशारा देते. ही सूचना आधुनिक विचारांच्या दृष्टीने फार कमी विसंगत आहे. मूळच्या आशयापासून व्युत्त होण्याची भाषांतरातील ही ठिकाणे मी निर्विष्ट करतो; कारण, लेखकाच्या प्रवृत्तीचे 'आधुनिकीकरण करण्यात' आले आहे, आणि तिला रंग देण्यात आला आहे, या वस्तुस्थितीचे हे एक चांगले उदाहरण आहे. —अर्थात, असे करण्याचा कोणताही उद्देश आढळत नाही. परंतु फक्त भाषांतर करण्याच्या प्रक्रियेतूनच हे घडले आहे.

* किता, खंड ३, प्रकरण ७, २.

** किता, खंड ३, प्रकरण १४, ११.

देखील दोषांच्या विचारसरणीत किंचितसा फरक होता, असे आपण गृहीत धरू शकतो. ल्युथरच्या काळात जर्मनी ही एकंदरीत उलथापालथीच्या अवस्थेत होती. या अवस्थेत केवळ मध्यमवर्गाच नव्हे तर शेतकरी आणि शहरी समाजातील गरीब हे देखील भांडवलशाहीच्या उदयामुळे भयभीत झालेले होते. त्याचवेळी जिनिव्हाचे लोक हा सापेक्षतया एक वैभवशाली समाज होता. पंधराव्या शतकाच्या पूर्वार्धात युरोपमधील ते एक महत्त्वाचे असे जघेचे ठिकाण बनले होते. कॅल्विनच्या काळात याबाबतीत लायन नामक अधिकाऱ्यांमुळे ते आधीच झाकळलेले होते*, हे जरी खरे असले तरी त्याने आर्थिक स्थैर्य बऱ्याच प्रमाणात टिकवून धरले होते.

एकंदरीत, प्रामुख्याने सनातनी अशा मध्यमवर्गातून** कॅल्विनच्या अनुयायांची भरती झालेली होती, असे म्हणावयास हरकत नाही, असे दिसते. फ्रान्स, हॉलंड व इंग्लंडमध्येही प्रगत असे भांडवलदारांचे गट हे त्याचे प्रमुख अनुयायी नव्हते, तर कारागीर व छोटे व्यावसायिक हे त्याचे प्रमुख अनुयायी होते, असेही म्हणावयास हरकत नाही. त्यांपैकी काही जण हे आधीच इतरापेक्षा अधिक वैभवशाली बनले होते; परंतु एक गट म्हणून त्यांनाही भांडवलशाहीचा उदय भेडसावत होता.***

कॅल्विनच्या तत्त्वज्ञानाने या सामाजिक वर्गाला जे मानसशास्त्रीय आवाहन केले ते आणि ल्युथरच्या तत्त्वज्ञानाच्या संदर्भात आम्ही अगोदरच ज्याची चर्चा केली आहे, ते आवाहन एकच होय. त्या तत्त्वज्ञानातून स्वातंत्र्याची भावना व्यक्त झाली, परंतु त्याबरोबरच व्यक्तीची क्षुद्रता व दुर्बलता यांची भावनाही व्यक्त झाली. पूर्ण शरणागती व स्वतःची मानखंडना यांच्या द्वारे व्यक्तीला नवी सुरक्षितता मिळविण्याची इच्छा करता येईल असे या तत्त्वज्ञानाने व्यक्तीला शिकविले आणि त्याद्वारे तिला एक उपाय सुचविला.

कॅल्विन व ल्युथर यांच्या उपदेशांमध्ये सूक्ष्म असे किती तरी भेद आहेत. परंतु प्रस्तुत पुस्तकातील मुख्य विचारप्रणालीच्या दृष्टीने ते महत्त्वाचे नाहीत. भेदाच्या फक्त दोन मुद्यांवर भर देणे आवश्यक आहे. एक म्हणजे कॅल्विनचे पूर्वनिश्चितीचे तत्त्व होय. कॅल्विनचे हे तत्त्व त्याच्या दृष्टीने त्याच्या समग्र तत्त्वज्ञानाची एक कोनशिला, किंबहुना मध्यवर्ती तत्त्व ठरते. ऑगस्टाईन, अँब्रिवनस व ल्युथर यांच्या तत्त्वज्ञानात पूर्वनिश्चि-

* पहा-जे. कुलिश्चर, किक्ता, पृ. २४९.

** पहा-जॉर्जिया हार्केनेस, जॉन कॅल्विन, दि मॅन अँड हिज एथिक्स, हेन्री हॉल्ट अँड कं. न्यू यॉर्क १९३१. पृ. १५१ व पुढे.

*** पहा-एफ. बोर्किन्सॉ, डेर उबेरगँग फॉम फ्युडालेन झुम बर्गेरल्लिवन वेल्डविल्ड, आल्कन, पॅरिस, १९३४, पृ. १५६ व पुढे

तीच्या तत्वाला असे स्थान नव्हते. काही जणांना कृपा प्राप्त व्हावी एवढेच ईश्वर आधी ठरवितो असे नव्हे, तर इतरांच्या नशिबी शाश्वत नरकप्राप्ती आहे असेही तो ठरवितो, हे गृहीत धरून कॅल्विनने पूर्वनिश्चितीच्या या तत्वाला एक नवेच रूप दिलेले आहे.*

मोक्ष वा नरकप्राप्ती हे काही मानवाने आपल्या जीवनात केलेल्या एखाद्या चांगल्या वा वाईट कृत्याचे परिणाम नव्हेत; तर मानव अगदी जन्माला येण्यापूर्वीच ईश्वराने पूर्वनिर्धारित केलेल्या अशा या गोष्टी आहेत. ईश्वराने एकाला का निवडले व दुसऱ्याला का धिक्कारले, हे एक रहस्य असून मानवाने त्याचा उल्लाढा करण्याचा प्रयत्न मुळीच करता कामा नये. ईश्वराने असे केले, कारण अशा मार्गाने आपली अमर्यादा शक्ती दाखवून देणे त्याला आवडले. ज्याच्यामध्ये प्रेमाचा गुणधर्म अजिबात नाही किंवा अगदी न्यायाचा गुणधर्मही नाही, अशा एखाद्या जुलमी सत्ताधार्याची सर्व वैशिष्ट्ये कॅल्विनच्या ईश्वरामध्ये आहेत. आणि ईश्वराच्या न्यायाची व प्रेमाची कल्पना जपण्याचे सर्व प्रयत्न केलेले असूनही असे घडलेले आहे. बायबलच्या नव्या कराराला उघड विरोध करून कॅल्विन प्रेमाची भूमिका सर्वश्रेष्ठ असल्याचे नाकारतो आणि म्हणतो : ' कारण, परोपकारबुद्धीला श्रद्धा व आशा यांच्यापेक्षा प्राधान्य देण्याविषयी धर्मशास्त्रज्ञ जे प्रतिपादन करतात, ते एका विकृत कल्पनेचे केवळ एक मनोराज्य आहे...'**

पूर्वनिश्चितीच्या तत्वाचे मानसशास्त्रीय महत्त्व दुहेरी आहे. ते तत्त्व मानवाच्या दुर्बलतेची व क्षुद्रतेची भावना व्यक्त व तीव्र करते. दुसरे कोणतेही तत्त्व मानवी इच्छा व प्रयत्न यांची मूल्यहीनता या तत्वापेक्षा अधिक समर्थपणे व्यक्त करू शकत नव्हते. मानवाच्या नशिबाचा निर्णय करण्याचे काम त्याच्या स्वतःच्या हातांतून पूर्णपणे काढून घेतलेले आहे आणि हा निर्णय बदलण्यासाठी मनुष्य काहीही करू शकत नाही. तो ईश्वराच्या हातांतील एक शक्तिहीन खेळणे आहे. या धर्मतत्वाचा दुसरा अर्थ ल्युथरप्रमाणेच अविवेकी संशयाला गप्प करण्याच्या त्या तत्वाच्या कार्यामध्ये अंतर्भूत झालेला आहे. जो अविवेकी संशय ल्युथरमध्ये होता, तोच कॅल्विन व त्याच्या अनुयायांमध्ये होता. पूर्वनिश्चितीचे तत्त्व या संशयाला गप्प करण्याऐवजी त्याला तीव्रच बनवीत आहे, असे प्रथमदर्शनी वाटते. आपला जन्म होण्यापूर्वीच आपल्या बाबतीत शाश्वत नरकवास वा मोक्ष यांचे पूर्वनिर्धारण झालेले आहे, हे समजल्यावर पूर्वीपेक्षाही अधिक यातना देणाऱ्या अशा संशयांनी व्यक्तीच्या मनाची चिरफाड झाल्याशिवाय राहिल काय ?

* कित्ता, खंड तीन, प्रकरण २१.५

** कित्ता, खंड ३, प्रकरण २.४१.

आपल्या नशिवात काय आहे याविषयी त्याला खात्री कशी बरे वाटू शकेल ? अशा खात्रीचा काही भक्कम पुरावा असल्याचा उपदेश जरी कॅल्विनने केलेला नसला, तरी प्रत्यक्षात त्याला आणि त्याच्या अनुयायांना आपण निवडक लोकांपैकी आहोत, अशी श्रद्धा वाटत होती. ल्युथरच्या धर्मतत्त्वाच्या संदर्भात आम्ही जिचे विश्लेषण केलेले आहे. त्याच स्वतःच्या मानखंडनेच्या यंत्रणेद्वारे त्यांनी ही श्रद्धा मिळविली होती. अशी श्रद्धा असल्यामुळे पूर्वनिश्चितीच्या सिद्धान्तामधून आत्यंतिक निश्चितता सूचित होत होती. मोक्षाच्या स्थितीला धोका निर्माण होईल असे कोणतेही कृत्य एखाद्याला करता येणे शक्यच नव्हते; कारण, त्याचा मोक्ष त्याच्या स्वतःच्या कृतीवर अवलंबून नव्हता, तर त्याचा जन्म होण्यापूर्वीच त्याच्या मोक्षाविषयीचा निर्णय पक्का झालेला होता. शिवाय, मूलभूत संशय हा आत्यंतिक निश्चिततेच्या शोधात परिणत झाला होता. ल्युथरच्या बाबतीतही असेच घडले होते. परंतु पूर्वनिश्चितीचे तत्त्व जरी अशा प्रकारची खात्री देत असले, तरी तो संशय मनात शिल्लक रहातच होता आणि सदैव वाढत जाणाऱ्या अशा एका धर्मवेड्या श्रद्धेने तो संशय पुनःपुन्हा शांत करावा लागत होता. मानवजातीच्या एकाच अंशाला ईश्वराने निवडले असून आपला धार्मिक समुदाय त्या अंशाचे प्रतिनिधित्व करतो, ही ती धर्मश्रद्धा होय.

कॅल्विनने मांडलेला पूर्वनिश्चितीचा जो सिद्धान्त आहे त्याचा एक गर्भितार्थ असून त्याचा येथे स्पष्टपणे निर्देश करणे आवश्यक आहे; कारण, नाझी विचारसरणीमध्ये त्याचे अत्यंत जोरदार पुनरुज्जीवन झाल्याचे आढळले आहे. तो गर्भितार्थ म्हणजे मानवामानवातील मूलभूत विषमतेचे तत्त्व होय. कॅल्विनच्या दृष्टीने जगात दोन प्रकारचे लोक असतात—ज्यांना वाचवले जाते ते आणि ज्यांच्या नशिबी शाश्वत नरकवास आहे ते. त्यांचा जन्म होण्यापूर्वीच हे नशीब निर्धारित झाले असल्यामुळे आणि आपल्या आयुष्यात त्यांनी केलेल्या वा न केलेल्या अशा क्रोणत्याही गोष्टीने ते नशीब बदलण्यास ते समर्थ नसल्यामुळे, तत्त्वतः मानवजातीची समता नाकारण्यात आली आहे. मानव हे विषम स्वरूपातच निर्मिलेले आहेत. मानवामानवांमध्ये ऐक्य नसते, हे देखील या तत्त्वातून सूचित होते; कारण, मानवी ऐक्याचा अत्यंत बळकट पाया असलेल्या अशा एका घटकाचे अस्तित्वच या तत्त्वात नाकारलेले आहे. मानवामानवांच्या नशिवातील समानता, हा तो घटक होय. आपण तेवढे निवडक लोक आहोत आणि ईश्वराने इतर सर्वांना नरकवास देऊन धिक्कारले आहे, असे कॅल्विनच्या अनुयायांना अगदी भाबडेपणाने वाटत होते. इतर मानवप्राण्याविषयीचा मानसशास्त्रीय दृष्ट्या एक तीव्र असा तिरस्कार आणि द्वेष यांचेच ही श्रद्धा प्रतिनिधित्व करित होती, हे स्पष्ट आहे वस्तुतः, त्यांनी ईश्वराला ज्या द्वेषाने युक्त मानले होते, तोच हा द्वेष होय. आधुनिक विचार मानवामानवांतील समानतेची घोषणा वाढत्या प्रमाणात करित आहे, परंतु

कॅल्विनच्या अनुयायांचा सिद्धान्त हा कधीही पूर्णपणे मूक बनलेला नाही. मानव हे त्यांच्या वांशिक पार्श्वभूमीनुसार मूलतःच असमान आहेत, हे धर्मतत्त्व म्हणजे त्याच सिद्धांताला दिलेले एक निश्चित असे स्वरूप होय. एवढेच की त्यासाठी एक वेगळे मिथ्यासमर्थन वापरलेले आहे. परंतु त्या दोहोंचे मानसशास्त्रीय गर्भितार्थ तेच आहेत.

ल्युथरच्या व कॅल्विनच्या उपदेशांतील आणखी एक आणि अत्यंत महत्त्वाचा असा भेद म्हणजे नैतिक प्रयत्न आणि सद्गुणी जीवन यांच्या महत्त्वावर कॅल्विनने दिलेला अधिक मोठा भर होय. व्यक्ती आपल्या एखाद्या कृत्याने आपले नशीब बदलू शकते, असे नाही; परंतु ती प्रयत्न करू शकते, ही घटनाच वाचविल्या गेलेल्या लोकांत तिचा समावेश झाल्याचे एक चिन्ह आहे. मानवाने प्राप्त करावयाचे सद्गुण पुढील-प्रमाणे आहेत : शालीनता आणि संयम, प्रत्येकाला त्याचा योग्य वाटा देणे या अर्थाने न्याय, आणि मानवाला ईश्वराशी जोडणारी सच्छीलता.* सद्गुणी जीवन आणि अखंड प्रयत्नांचे महत्त्व यांच्यावर जो भर दिला जात होता, त्याचे महत्त्व कॅल्विनपंथाच्या पुढच्या विकासात वाढले. विशेषतः, अशा प्रयत्नांचा परिणाम म्हणून मिळालेले ऐहिक जीवनातील यश हे मोक्षाचे एक चिन्ह आहे, या कल्पनेला महत्त्व येऊ लागले.**

परंतु सद्गुणी जीवनावर दिला जाणारा जो खास भर होता, त्याला सुद्धा एक खास मानसशास्त्रीय महत्त्व होते. हा भर हे कॅल्विनपंथाचे एक वैशिष्ट्य होते. या पंथाने अखंड अशा मानवी प्रयत्नाच्या आवश्यकतेवर भर दिला. मानवाने ईश्वराच्या शब्दानुसार जीवन जगण्याचा प्रयत्न अखंडपणे केलाच पाहिजे आणि असे करण्याच्या प्रयत्नात त्याच्याकडून कधीही कसूर होता कामा नये. मानवाच्या मोक्षाच्या दृष्टीने मानवी प्रयत्न अजिबात उपयोगी पडत नाही, या धर्मतत्त्वाशी प्रस्तुत धर्मतत्त्वाचा विरोध येत असल्यासारखे दिसते. कोणताही प्रयत्न न करणे हा दैववादी दृष्टिकोण हा किती तरी अधिक योग्य असा प्रतिसाद ठरला असता, असे वाटण्याची शक्यता आहे. परंतु वस्तुस्थिती तशी नसल्याचे काही मानसशास्त्रीय विचारांवरून दिसून येते. चिंतातुरतेची अवस्था, दुर्बलता व क्षुद्रता यांची भावना आणि विशेषतः मृत्यूनंतरच्या आपल्या भविष्याविषयीचा संशय, या गोष्टी कोणालाही खरोखरच असह्य होईल अशा एका मनःस्थितीचे दर्शन घडवितात. या भीतीने गांजलेला बहुतेक कोणीही विसावू शकणार नाही, जीवनाचा आनंद घेऊ शकणार नाही आणि जे काही नंतर घडावयाचे

* कित्ता, खंड २, प्रकरण ७.२

** एम. वेबर यांच्या ग्रंथात या नंतरच्या मुद्द्याकडे विशेष लक्ष देण्यात आले आहे. कॅल्विनचे धर्मतत्त्व आणि भांडवलशाहीची मनोवृत्ती यांच्यातील एक महत्त्वपूर्ण दुवा, या स्वरूपात त्याचे वर्णन करण्यात आले आहे.

आहे त्याविषयी उदासीन राहू शकणार नाही. अनिश्चिततेची ही असह्य स्थिती आणि आपल्या स्वतःच्या क्षुद्रतेची विकल करणारी जाणीव यांच्यातून सुटका करून घेण्याचा एक संभाव्य मार्ग म्हणजे कॅल्विनपंथामध्ये अत्यंत महत्त्वपूर्ण बनलेला असा पुढील एकच गुणधर्म होय : क्षुब्ध अशा क्रियाशीलतेची निर्मिती आणि काही तरी करण्याची धडपड, हा तो गुणधर्म होय. या अर्थाच्या क्रियाशीलतेला एक अनिवार्य स्वरूप प्राप्त होते. आपल्या मनातील संशयाच्या व दुर्बलतेच्या भावनेवर मात करता यावी, यासाठी व्यक्तीला क्रियाशील व्हावेच लागते. या प्रकारचा प्रयत्न व क्रियाशीलता हा काही आंतरिक शक्ती व आत्मविश्वास यांचा परिणाम नव्हे. चिंतेपासून दूर जाण्यासाठी केलेले ते एक जीववेणे पलायन आहे.

काही व्यक्तींना चिंतेमुळे निर्माण होणाऱ्या धास्तीचे झटके येतात, तेव्हा ही यंत्रणा सहजपणे पाहता येते. ज्या माणसाला आपल्या आज्ञारण्याविषयीचे डॉक्टरांचे निदान (की जे मरणसूचकही असू शकेल) काही तावांतच कळणार असते, तो मनुष्य अगदी स्वाभाविकपणे चिंतातुर अवस्थेत असतो. बहुधा तो शांतपणे खाली बसून वाट पाहणार नाही. त्याच्या चिंतेने जर त्याला विकलांग बनविले नाही, तर बहुतेक वेळा ती चिंता त्याला कमीजास्त प्रमाणात क्षुब्ध असलेली अशी एखादी क्रिया करण्याची प्रेरणा देईल. तो इकडे तिकडे येरझारा घालील, प्रश्न विचारावयास सुरुवात करील आणि जो तावडीत सापडेल त्याच्याशी बोलू लागेल, आपले टेबल स्वच्छ करील, पत्रे लिहील. तो आपले नेहमीचे काम चाळू ठेवील, परंतु ते करताना त्याची क्रियाशीलता वाढलेली असेल आणि तो अधिक अस्वस्थपणे ते काम करील. त्याचा प्रयत्न कोणतेही रूप धारण करो, तो प्रयत्न चिंतेने आक्रांत झालेला असतो आणि अस्वस्थ क्रियाशीलतेद्वारे दुर्बलतेच्या भावनेवर मात करण्यास प्रवृत्त झालेला असतो.

कॅल्विनपंथीय धर्मतत्त्वातील प्रयत्नाला आणखी एक मानसशास्त्रीय अर्थ होता. एखादा मनुष्य अशा प्रकारचा अखंड प्रयत्न करताना थकत नाही आणि आपल्या नैतिक व लौकिक अशा दोन्ही प्रकारच्या कामात यशस्वी होतो, ही घटना हे तो निवडक लोकांपैकी एक असल्याचे, कमीजास्त प्रमाणात टळक असे, चिन्ह होते. अशा प्रकारच्या अनिवार्य प्रयत्नामध्ये विवेकेहीनता आढळते. कारण, या क्रियाशीलतेने एखादा इष्ट सिद्धी निर्माण करावी, असे अभिप्रेत नसते; तर जे आधीच निश्चित झालेले आहे आणि जे व्यक्तीच्या स्वतःच्या क्रियेवर वा नियंत्रणावर अवलंबून नाही, ते घडून येईल की नाही, हे दर्शविण्यास ती क्रियाशीलता उपयुक्त ठरते. ही यंत्रणा हे अनिवार्यपणे मज्जाविकृत अशा व्यक्तींचे एक सुप्रसिद्ध वैशिष्ट्य आहे. अशा प्रकारची माणसे हाती घेतलेल्या महत्त्वाच्या कामगिरीतून काय निष्पन्न होईल, याविषयी जेव्हा भयभीत

असतात आणि उत्तराची प्रतीक्षा करीत असतात, तेव्हा घरांच्या खिडक्या वा रस्त्या-
वरची झाडे मोजतात. येणारी संख्या सम असेल, तर सर्व ठीक होईल, असे त्या
माणसाला वाटते. जर संख्या विषम असेल, तर ते आपण अयशस्वी होणार असल्याचे
चिन्ह आहे, असे त्याला वाटते. अनेकदा हा संशय एखाद्या विशिष्ट उदाहरणापुरता
मर्यादित नसतो, तर तो त्या माणसाच्या समग्र जीवनाला लागू पडत असतो आणि
'चिन्ह' शोधण्याची अनिवार्यता त्या समग्र जीवनाला वर निर्दिष्ट केलेल्या पद्धतीने
व्यापून टाकते. अनेकदा दगड मोजणे, सॉलिटेअर (एकट्याने खेळण्याचा
पर्यांचा डाव) खेळणे, जुगार खेळणे इ. क्रिया आणि चिंता व संशय यांच्यामध्ये
असलेल्या संबंधाची जाणीव असत नाही. अस्वस्थतेच्या एका असष्ट भावनेतून मनुष्य
सॉलिटेअर खेळण्याची शक्यता आहे. आणि 'भविष्य जाणणे' हे त्याच्या क्रिया-
शीलतेमागचे सुप्त उद्दिष्ट आहे, हे फक्त विश्लेषणावरूनच कळू शकेल.

कॅल्चिनपंपात प्रयत्नाचा हा अर्थ म्हणजे धर्मतत्त्वाचा एक भाग होता. प्रारंभी
हा प्रयत्न तत्त्वतः नैतिक प्रयत्नाशी निगडित होता. परंतु नंतर आपल्या स्वतःच्या
व्यवसायातील प्रयत्नावर आणि या प्रयत्नाच्या परिणामांवर अधिकाधिक भर दिला
जाऊ लागला; म्हणजेच भ्रंशातील यशापयशावर भर दिला जाऊ लागला. यश हे
ईश्वराच्या कृपेचे आणि अपयश हे नरकप्राप्तीचे चिन्ह बनले.

अविरत प्रयत्न आणि काम यांची सक्ती ही मानवी दुर्बलतेच्या मूलभूत श्रद्धेशी
मुळीच विसंगत नव्हती, हे या विचारांवरून दिसून येते. किंबहुना, तो मानसशास्त्रीय
परिणाम होता. प्रयत्न आणि काम यांना या अर्थाने पूर्णपणे अविवेकी स्वरूप प्राप्त
झाले. या गोष्टी नशीब बदलू शकत नव्हत्या; कारण, ते ईश्वराने आधीच निर्धारित
केलेले होते. व्यक्तीने केलेल्या कोणत्याही प्रयत्नावर ते निर्धारण अवलंबून नव्हते.
पूर्वनिर्धारित नशिवाचे भाकीत करण्याचे फक्त एक साधन म्हणूनच त्या गोष्टी उपयोगी
पडत असत. परंतु त्याबरोबरच हा धुव्ध प्रयत्न म्हणजे एरव्ही असह्य वाटणाऱ्या
दुर्बलतेच्या भावनेवरचा एक तोडगा होता.

प्रयत्न आणि काम या गोष्टी स्वतःच ध्येय आहेत, हा एक नवा दृष्टिकोण होय. हा
दृष्टिकोण म्हणजे मध्ययुग संपल्यानंतरच्या काळातील मानवाच्या बाबतीत घडून आलेला
सर्वात अधिक महत्त्वाचा असा मानसशास्त्रीय बदल होता, असे म्हणता येईल. कोणत्याही
समाजात मानवाला जगावयाचे असेल, तर त्याने काम केलेच पाहिजे. वन्याच समा-
जांनी गुलामांकडून काम करून घेऊन ही समस्या सोडविली. अशा रीतीने त्यांनी स्वतंत्र
मानवाला स्वतःला 'अधिक उदात्त' व्यवसायांना वाहून घेण्याची परवानगी दिली. अशा
समाजामध्ये काम ही स्वतंत्र मानवाला शोभणारी गोष्ट नव्हती. मध्ययुगीन समाजात सुद्धा

कामाचे ओझे सामाजिक उतरंडीमधील भिन्न भिन्न वर्गांमध्ये विषम रीतीने विभागलेले होते आणि असंस्कृत असे शोषणही बऱ्याच प्रमाणात घडून येत होते. परंतु कामाकडे पाहण्याचा तत्कालीन दृष्टिकोण त्या काळांतर आधुनिक युगात विकसित झालेल्या दृष्टिकोणाहून भिन्न होता. बाजारात फायदेशीर रीत्या विकता येईल अशा एखाद्या मालाचे उत्पादन करणे, असे त्या कामाचे अमूर्त स्वरूप नव्हते. त्यावेळी मनुष्य निश्चित स्वरूपाची मागणी पाहूनच काम करित असे. तसेच, आपली उपजिविका प्राप्त करावयाची या निश्चित ध्येयाने तो काम करित असे. परंपरागत राहणीमान सांभाळण्यास जेवढे आवश्यक असेल, त्यापेक्षा जास्त काम करण्याची त्याची इच्छा नव्हती. मॅक्स वेबरने हे खास करून निदर्शनास आणले आहे. मध्ययुगीन समाजातील काही गटांच्या दृष्टीने उत्पादनक्षमता साकार करणे, या स्वरूपात कामाचा आनंद घेतला जात होता, असे दिसते. असेही दिसते की इतर अनेकजण काम करित होते, कारण त्यांना काम करणे भाग होते आणि ही गरज बाह्य दडपणातून निर्माण झाल्याचे त्यांना जाणवत होते. आधुनिक समाजात एक नवी गोष्ट दिसू लागली ती अशी : माणसे बाह्य दडपणापेक्षाही एका आंतरिक सक्तीमुळे कामाकडे खेचली जाऊ लागली. या सक्तीने त्यांना अशा पद्धतीने काम करावयास लावले, की दुसऱ्या समाजातून केवळ एखादा अत्यंत कडक शिस्तीचा मालकच लोकांना असे काम करावयास लावू शकला असता.

आपल्या सर्व उत्पादनशक्ती कामाला जुंपण्याच्या बाबतीत कोणत्याही बाह्य सक्तीपेक्षा आंतरिक सक्ती ही अधिक प्रभावी बनलेली होती. किंबहुना, बाह्य सक्ती कधी इतकी प्रभावी बनूच शकणार नाही. बाह्य सक्तीविरुद्ध नेहमीच विशिष्ट प्रमाणात बंडखोरी आढळते आणि ती बंडखोरी कामाची परिणामकारकता रूढ करते किंवा ज्या कामाला बुद्धिमत्ता, पुढाकार व जबाबदारी यांची गरज असते, ते कोणतेही विशिष्ट काम करण्याच्या दृष्टीने लोकांना अपात्र बनविते. काम करण्याच्या ज्या सक्तीमुळे मानवाचे स्वतःच्याच गुणाने कामगारामध्ये रूपांतर झाले, तिने या गुणांना रूढ केले नाही. मानवी उत्पादनशक्तीचा सर्वात मोठा भाग जर कामाच्या दिशेने प्रवाहवद् झाला नसता, तर भांडवलशाहीचा विकास झाला नसता, असे निस्संशयपणे म्हणता येते. स्वतंत्र मानवांनी आपली उत्पादनशक्ती काम या एकाच उद्दिष्टासाठी पूर्णपणे वाहिलेली असून ही गोष्ट इतिहासाच्या दुसऱ्या कोणत्याही कालखंडात घडलेली नाही. कठोर काम करण्याची प्रेरणा ही मूलभूत उत्पादन शक्तीपैकी एक होती. ही प्रेरणा आपल्या उद्योग-व्यवस्थेच्या विकासाच्या दृष्टीने वाफ आणि वीज यांच्याहून कमी महत्त्वाची नव्हती.

मध्यमवर्गातील व्यक्तींच्या व्यक्तिमत्त्वाला व्यापून टाकणारी चिंतातुरता आणि दुर्बलतेची भावना यांच्याविषयीच आम्ही इतका वेळपर्यंत प्रामुख्याने बोललो आहोत. यापूर्वी आम्ही ज्याला केवळ ओझरता स्पर्श केला आहे, अशा दुसऱ्या एका स्वभाव-

धर्माची आता चर्चा करणे आवश्यक आहे. तो स्वभावधर्म म्हणजे वैरभावना व संताप हा होय. मध्यमवर्गामध्ये तीव्र वैरभावना निर्माण झाली, यात आश्चर्य नाही. ज्या कोणाच्या भावनिक व ऐंद्रिय आविष्काराच्या बाबतीत अडथळा निर्माण करण्यात आला आहे आणि ज्याला अगदी आपल्या अस्तित्वाच्या बाबतीतच धास्ती निर्माण झाली आहे, तो सामान्यतः वैरभावनेने प्रतिक्रिया व्यक्त करील. संपूर्ण मध्यमवर्ग आणि विशेषतः त्या मध्यमवर्गाच्या ज्या घटकांना उदयोन्मुख भांडवलशाहीचे फायदे अजूनही चाखावयास मिळाले नव्हते, ते घटक वैफल्यग्रस्त झाले होते आणि गंभीरपणे धास्तावलेले होते, हे आपण पाहिलेच आहे. त्यांची वैरभावना वृद्धिंगत करणारा आणखी एक घटक होता. तो असा: भांडवलदारांचा छोटासा वर्ग आणि चर्चेचे उच्चपदाधिकारी यांना सुखविलास आणि सत्ता यांचे प्रदर्शन करणे जमत होते. त्यांच्याविषयी वाटणारा तीव्र मत्सर ही याची स्वाभाविक परिणती होती. वैरभावना व मत्सर वृद्धिंगत झाला तरीदेखील खालच्या वर्गातील लोकांना जशा या भावना प्रत्यक्षरीत्या प्रकट करता येत होत्या, तशा मध्यमवर्गाच्या घटकांना करता येत नव्हत्या. खालच्या वर्गातील लोक आपले शोषण करणाऱ्या श्रीमंतांचा द्वेष करीत होते, ते त्यांची सत्ता उलथून टाकू इच्छित होते आणि अशा रीतीने द्वेष करणे आणि तो बोलून दाखविणे हे त्यांना परवडण्यासारखे होते. वरच्या वर्गाला देखील सत्तेच्या लालसेने प्रत्यक्ष रीत्या आक्रमकता व्यक्त करणे परवडण्यासारखे होते. मध्यमवर्गाचे घटक मात्र पूर्णपणे सनातनी होते. समाज स्थिर करावा, असे त्यांना वाटत होते. ते समाजाला मुळापासून उखडून टाकू इच्छित नव्हते. त्यांच्यापैकी प्रत्येकाला अधिक समृद्ध होण्याची आणि सर्वसामान्य विकासात सहभागी होण्याची इच्छा होती. म्हणूनच त्यांना वैरभावना उघडपणे व्यक्त करावयाची नव्हती. एवढेच नव्हे, तर ती भावना जाणिवेतही येऊ द्यावयाची नव्हती. ती दडपून टाकणेच आवश्यक होते. परंतु वैरभावना दडपल्यामुळे फक्त स्पष्ट जाणिवेतून दूर केली जाते, ती नष्ट केली जात नाही. एवढेच नव्हे, तर या कोंडलेल्या वैरभावनेला बाहेर पडण्याचा प्रत्यक्ष असा कोणताही मार्ग सापडत नसल्यामुळे ती एका अशा बिंदूपर्यंत वृद्धिंगत होते, की जेथून ती समग्र व्यक्तिमत्त्वात पसरते. व्यक्तीच्या इतरांशी व स्वतःशी असलेल्या संबंधांना ती व्यापते. एवढेच की ती मिथ्यासमर्थने व मुखवटे यांच्या स्वरूपात राहते.

ल्युथर आणि कॅल्विन या सर्वव्यापक वैरभावनेचे चित्र रेखाटतात. व्यक्तिशः हे दोघे पुरुष इतिहासकाळातील नेत्यांमंडळींमध्ये आढळणाऱ्या सर्वांत कडुरू द्रष्ट्या लोकांच्या श्रेणीत मोडत होते. आणि फक्त धार्मिक नेत्यांचाच विचार करावयाचे झाले, तर त्यांचे स्थान खचितच अशा प्रकारचे होते. परंतु फक्त एवढ्याच दृष्टीने त्यांनी रेखाटलेले चित्र वैरभावनेचे आहे, असे नव्हे; तर त्यांची धर्मतत्त्वे या वैरभावनेच्या रंगात रंगलेली होती आणि स्वतः एका तीव्र व दडपलेल्या अशा वैरभावनेने प्रेरित झालेल्या एका जनसमूहालाच

फक्त त्यांचे आवाहन पोचू शकत होते, या अधिक महत्त्वपूर्ण अशा कारणानेही त्यांनी रेखाटलेले चित्र वैरभावनेचे आहे. या वैरभावनेचे अत्यंत ठळक उदाहरण त्यांच्या ईश्वर विषयक संकल्पनेत व विशेषतः कॅल्विनच्या धर्मतरवात आढळते. आपण सर्वजण या संकल्पनेची परिचित असलो, तरी कॅल्विनच्या ईश्वराप्रमाणे लहरी व निर्दय असणाऱ्या ईश्वराची कल्पना करणे म्हणजे काय, याचा अर्थ अनेकदा आपणांस पूर्णपणे कळत नाही. कोणतेही समर्थन वा कारण नसताना कॅल्विनच्या ईश्वराने मानवाच्या एका भागाला शाश्वत नरकाचा धनी बनविले आहे. हे कृत्य म्हणजे ईश्वराच्या शक्तीचा आविष्कार आहे, एवढेच त्याचे समर्थन व कारण होय. ईश्वराच्या या संकल्पनेवर वेतले जातील असे काही उघड आक्षेप होते आणि अर्थातच कॅल्विनला स्वतःला त्याविषयी काळजी वाटत होती. परंतु न्यायी व प्रेमळ ईश्वराचे चित्र उचलून धरण्यासाठी त्याने जी कमीजास्त प्रमाणात सूक्ष्म असलेली विधाने केली आहेत, ती मुळीच पटणारी नाहीत. या ईश्वराला मानवांवरती अनिर्बंध सत्ता हवी होती. त्यांनी शरणागती पत्करावी व आपल्यापुढे विनम्र व्हावे, असे त्याला वाटत होते. जुलमी ईश्वराचे हे चित्र म्हणजे मध्यमवर्गाची स्वतःची वैरभावना व मत्सर यांचे प्रक्षेपण होते.

इतरांशी असलेल्या संबंधांच्या स्वरूपातूनही वैरभावना वा संताप व्यक्त होत होता. या भावनेने स्वीकारलेले मुख्य रूप म्हणजे वैचारिक संताप होय. ल्युथरच्या काळापासून ते हिटलरच्या काळापर्यंत हा वैचारिक संताप हे मध्यमवर्गातील खालच्या थराचे अपरिवर्तनीय असे वैशिष्ट्य ठरले आहे. ज्यांच्याबद्दल वैभव व सत्ता होती आणि जे जीवनाचा आनंद लुटू शकत होते, त्यांच्याबद्दल या वर्गाला प्रत्यक्षात मत्सर वाटत होता. परंतु जीवनातील संताप व मत्सर यांचे त्यांनी वैचारिक संतापाच्या भाषेत मिथ्या-समर्थन केले होते. तसेच, या वरिष्ठ लोकांना शाश्वत यातना भोगण्याची शिक्षा मिळेल, या श्रद्धेच्या स्वरूपातही त्यांनी त्यांचे मिथ्यासमर्थन केले होते.* परंतु इतरांविषयी वाटणाऱ्या वैरभावनेचा ताण याद्वूनही इतर मार्गांनी व्यक्त होत होता. प्रत्येकाला एकमेकांविषयी वाटणारा संशय व वैरभावना हे जिनिव्हामधील कॅल्विनच्या आमदानीचे वैशिष्ट्य होते. त्याच्या त्या जुलमी आमदानीमध्ये प्रेम व बंधुत्व यांची भावना मुळीच आढळत नव्हती. कॅल्विनला वैभवाविषयी अविश्वास वाटत होता आणि त्याचवेळी दारिद्र्याविषयी त्याला मुळीच दया वाटत नव्हती. कॅल्विनपंथात उत्तरकालात झालेल्या घडामोडींमध्ये नंतरच्या माणसाशी मैत्रीने वागू नये, अशा सूचना बऱ्याच वेळा आढळ-

* पहा-रेनल्फचे पुस्तक : मॉरल इंडिग्नेशन अँड मिडल क्लास सायकॉलॉजी, या अध्ययनाच्या रूपाने वैचारिक संताप हे मध्यमवर्गाचे व विशेषतः निम्नमध्यमवर्गाचे एक नमुनेदार स्वभाववैशिष्ट्य आहे, या सिद्धांतामध्ये एक महत्त्वपूर्ण भर घालण्यात आली आहे.

तात. तसेच, गरिबांबद्दलचा क्लर दृष्टिकोण आणि एकंदरीतच एक संशयी वृत्तीचे वातावरण आढळते.*

वैरभावना व मत्सर यांचे ईश्वरावर प्रक्षेपण करणे आणि वैचारिक संतापाच्या स्वरूपात त्यांचा अप्रत्यक्ष आविष्कार करणे, हे तर वैरभावना व्यक्त करण्याचे मार्ग होतेच; परंतु दुसऱ्या एका मार्गाने म्हणजे स्वतःशीच वैर करून देखील ही वैरभावना व्यक्त होत होती. मानवी स्वभाव दुष्ट आहे, या मुद्यावर ल्युथर आणि कॅल्विन यांनी किती उत्कटतेने भर दिला आहे, हे आपण पाहिले आहे. स्वतःचा मानभंग व स्वतःची मानखंडना हा सर्व सदगुणाचा पाया आहे, असेही त्यांनी अत्यंत उत्कटतेने शिकविल्याचे आपण पाहिले आहे. त्यांना आपल्या जाणिवेत काय अभिप्रेत होते याचा विचार केला तर असे दिसते, की आत्यंतिक प्रमाणातील विनम्रतेखेरीज त्यांना नक्कीच दुसरे काहीही अभिप्रेत नव्हते. परंतु स्वतःचा अधिक्षेप करणे आणि स्वतःचा मानभंग करणे या स्वरूपाच्या मानसशास्त्रीय यंत्रणांशी परिचित असणाऱ्या कोणाच्याही मनात या प्रकारच्या 'विनम्रते'च्या खऱ्याखुऱ्या स्वरूपाविषयी संशयच असू शकणार नाही. या 'विनम्रते'ची मुळे एका तीव्र द्वेषामध्ये रुजलेली असतात. कोणत्या ना कोणत्या कारणाने त्या द्वेषाचा रोल बाह्य जगाकडे ठेवण्यात अडथळा निर्माण झालेला असतो आणि मग त्याचा रोल स्वतःच्याच व्यक्तित्वाकडे वळतो. ही घटना पूर्णपणे समजण्यासाठी इतरांबद्दलच्या आणि स्वतःबद्दलच्या दृष्टिकोणांचे पुढील स्वरूप जाणून घेणे आवश्यक आहे. हे दृष्टिकोण एकमेकांशी विरुद्ध तर नसतातच; उलट, तत्त्वतः ते एकमेकांना समांतर असतात. इतरांविषयीच्या वैरभावनेची व्यक्तीला जाणीव असते आणि तिचा आविष्कार उघडपणे होऊ शकतो, परंतु स्वतःविषयीच्या वैरभावनेची व्यक्तीला बहुधा जाणीव नसते आणि तिचा आविष्कार अप्रत्यक्ष स्वरूपात आणि मिथ्या-समर्थनांच्या माध्यमातून होत असतो. विकृतिवैज्ञानिक स्वरूपाची उदाहरणे मात्र याला अपवाद असतात. आम्ही नुकतेच ज्याच्या विषयी बोललो, तो व्यक्तीकडून आपल्या स्वतःच्या दुष्टपणावर व धुद्रेतेवर दिला जाणारा क्रियाशील भर, हा या वैरभावनेचा पहिला प्रकार होय. दुसरा प्रकार सदसद्विवेकबुद्धी वा कर्तव्यबुद्धी यांच्या वेष्टाखाली अवतरतो. ज्याप्रमाणे आत्मद्वेषाशी अजिबात संबंधित नसलेली विनम्रता अस्तित्वात असू शकते, त्याप्रमाणे ज्यांची मुळे वैरभावेनेत रुजलेली नाहीत अशा प्रकारच्या सदसद्विवेकबुद्धीकडून आणि कर्तव्यबुद्धीकडून केल्या जाणाऱ्या खऱ्याखुऱ्या मार्गाण्याही अस्तित्वात असू शकतात. ही खरीखुरी सदसद्विवेकबुद्धी हा एकात्म व्यक्तिमत्त्वाचा एक भाग

* पहा-मॅक्स वेबर; किता, पृ. १०२; टॉनी, किता, पृ. १९०; रेनल्फ, किता. पृ. ६६ व पुढे.

असते आणि तिच्या मागण्या पूर्ण करणे, हे समग्र व्यक्तित्वाचे एक निर्धारण असते. सुधारणाचळवळीच्या कालखंडापासून ते वर्तमानयुगापर्यंतच्या काळात धार्मिक वा लौकिक मिथ्यासमर्थनांच्या माध्यमातून आधुनिक मानवाच्या जीवनाला व्यापणारी 'कर्तव्या'ची जी जाणीव आपल्याला आढळते, ती स्वतःविरुद्धच्या वैरभावनेच्या रंगात उत्कटतेने रंगलेली आहे. 'सदसद्विवेक' हा मानवाला गुलाम बनविणारा असा एक प्रेरक असून मानवाने स्वतःच तो स्वतःमध्ये प्रस्थापित केला आहे. हा प्रेरक मानवाला ज्या इच्छा व ध्येये यांना अनुसरून कृती करावयास प्रवृत्त करतो, त्या इच्छा व ध्येये ही आपली स्वतःची आहेत, असे त्याला वाटत असते. परंतु प्रत्यक्षात मात्र स्वबाह्य अशा सामाजिक मागण्यांचे आंतरीकरण, हेच त्यांचे स्वरूप असते. तो प्रेरक मानवाला निष्ठुरपणे व क्रूरपणे चालवितो. त्याला सुख व आनंद मिळू देत नाही. त्याचे संपूर्ण आयुष्य म्हणजे कोणत्यातरी गूढ पापाचे प्रायश्चित्त आहे, अशी स्थिती तो बनवून टाकतो.* प्रारंभीच्या कॅल्विनपंथाचे आणि नंतरच्या प्युरिटनपंथांचे खास वैशिष्ट्य असलेली 'इह्लोकाविषयीची जी आंतरिक विरक्तता', तिचे अधिष्ठानही तोच आहे. विनम्रतेचा हा आधुनिक प्रकार आणि कर्तव्यबुद्धी या गोष्टींची मुळे जिच्यामध्ये रुजलेली आहेत, त्या वैरभावनेमुळे एरव्ही काहीशा गोष्टींमध्ये टाकणाऱ्या अशा एका विसंगतीचेही स्पष्टीकरण होऊन जाते. अशा प्रकारची नम्रता व इतरांविषयीचा तिरस्कार या गोष्टी हातात हात घालून जातात आणि स्वतःच्या सदाचाराने खरोखर प्रेम आणि दया यांची जागा घेतलेली आहे, असे मानणे ही ती विसंगती होय. खरीखुरी विनम्रता आणि आपल्या सहकाऱ्यांविषयीची खरीखुरी कर्तव्यभावना हे करू शकली नसती. परंतु स्वतःचा मानभंग आणि स्वतःचा नकार करणारा 'सदसद्विवेक' ही वैरभावनेची फक्त एक बाजू झाली, इतरांविषयीचा तिरस्कार आणि द्वेष ही तिची दुसरी बाजू आहे.

सुधारणाचळवळीच्या कालखंडातील स्वातंत्र्याच्या अर्थाचे हे जे संक्षिप्त विश्लेषण केले,

* मानवाची स्वतःविरुद्धची वैरभावना फ्रॉईडने पाहिली आहे. तो ज्याला 'श्रेष्ठ अहं' म्हणतो, त्याच्यामध्ये ती अंतर्भूत झालेली असते. श्रेष्ठ अहं हे मूळचे एका बाह्य व धोकादायक अधिकारशाहीचे आंतरीकरण होते, हेही त्याने पाहिले आहे. परंतु त्याने व्यक्तित्वाचा भाग असलेले उत्स्फूर्त आदर्श आणि व्यक्तित्वावर सत्ता गाजविणाऱ्या आंतरीकृत आज्ञा यांच्यात भेद केला नाही...येथे मांडलेल्या दृष्टीकोणाचे विवेचन अधिकारशाहीच्या मानसशास्त्रावरील माझ्या अध्ययनात अधिक विस्तृत स्वरूपात करण्यात आले आहे. (Athoritat und Familie, संपा. एम. हॉर्कहायमर, आल्कन, पॅरिस, १९३४) श्रेष्ठ अहंकांडून केल्या जाणाऱ्या मागण्यांचे अनिवार्य स्वरूप कॅरेन हॉर्नी यांनी न्यू वेज इन सायकोअॅनॅलीसिसमध्ये दाखवून दिले आहे.

त्याच्या आधारे आमच्या विशिष्ट निष्कर्षांचे सार देणे उचित ठरेल असे वाटते. स्वातंत्र्याची विशिष्ट समस्या आणि सामाजिक प्रक्रियेतील आर्थिक, मानसशास्त्रीय व सैद्धान्तिक घटकांच्या परस्परक्रियेची सर्वसामान्य समस्या यांच्या बाबतीत आम्ही काढलेले निष्कर्ष आम्हांला येथे अमिप्रेत आहेत.

सरंजामशाही समाजातील मध्ययुगीन व्यवस्था मोडून पडल्यामुळे समाजातील सर्व वर्गांच्या दृष्टीने एक महत्त्वपूर्ण घटना घडली आणि ती म्हणजे मनुष्य एकटा व एकाकी झाला. तो स्वतंत्र झाला, परंतु या स्वातंत्र्याचा परिणाम दुहेरी होता. आजपर्यंत तो जी सुरक्षितता उपभोगत होता, तिला आता तो वंचित झाला. आजपर्यंतची आत्मीयतेची वादातीत भावना नाहीशी झाली आणि आजपर्यंत ज्या जगाने त्याची आर्थिक व मानसिक सुरक्षिततेची आकांक्षा पूर्ण केलेली होती, त्या जगाबरोबरचे त्याचे लागेबांधे आता तुटून गेले. आपण एकाकी आहोत, असे त्याला वाटू लागले. तो चिंतातुर बनला. परंतु त्याबरोबरच तो आता मुक्तपणे कृती करण्यास व विचार करण्यास स्वतंत्र होता. आपल्या स्वतःचा स्वामी असण्याचे स्वातंत्र्य त्याला होते. आपल्या कुवतीनुसार जीवन जगण्याचे स्वातंत्र्य होते—आता त्याला दुसऱ्या कोणाच्या आदेशानुसार वागण्याची गरज नव्हती.

तथापि, वेगवेगळ्या सामाजिक वर्गातील व्यवर्तीच्या वास्तव जीवनस्थितीचा विचार केला तर स्वातंत्र्याच्या या दोन प्रकारांचे महत्त्व समान नव्हते. वाढत्या भांडवलशाहीचा खरीखुरी संपत्ती व सत्ता मिळेल इतक्या प्रमाणात फायदा झाला, तो फक्त समाजातील अत्यंत यशस्वी अशा वर्गांलाच. या वर्गांतील लोक आपली स्वतःची क्रियाशीलता व आपले सृज अंदाज यांचा परिणाम म्हणून आपला विकास करू शकले, विजय मिळवू शकले, सत्ता गाजवू शकले आणि वैभवाचा संचय करू शकले. पैशांच्या जोरावर निर्माण झालेल्या या उमरावशाहीने जन्माच्या आधारे बनलेल्या उमरावशाहीशी संगनमत करून एक अशी स्थिती प्राप्त केली, की जिच्यामुळे हे उमराव नव्या स्वातंत्र्याची फळे चाखू शकले आणि प्रभुत्व व व्यक्तिगत पुढाकार यांची एक नवीनच भावना प्राप्त करू शकले. याउलट, त्यांना बहुजनसमाजावर वर्चस्व ठेवावे लागत होते आणि एकमेकांशीही झगडावे लागत होते. अशा रीतीने त्यांची स्थिती देखील मूलभूत असुरक्षितता आणि चिंता यांपासून मुक्त नव्हती. परंतु सामग्राने विचार केला तर नव्या भांडवलदारांच्या दृष्टीने स्वातंत्र्याच्या भावात्मक अर्थाला प्राधान्य होते. नव्या उमरावशाहीच्या भूमीमध्ये वाढलेल्या संस्कृतीमधून, प्रबोधनाच्या संस्कृतीमधून तो अर्थ व्यक्त झाला. त्या संस्कृतीची कला व तत्त्वज्ञान यांच्यामधून त्या अर्थाने मानवी प्रतिष्ठा, इच्छा आणि प्रभुत्व यांची एक नवी प्रवृत्ती व्यक्त केली. अर्थात, अनेकदा पुरेशी निराशा आणि संशयवादीही व्यक्त केला. मध्ययुगाच्या उत्तरकाळात कॅथॉलिक चर्चने केलेल्या धर्मशास्त्रीय

उपदेशांमध्ये व्यक्तिगत क्रियाशीलता व इच्छा यांच्या सामर्थ्यावर देण्यात आलेला तांच भर आपल्याला आढळतो. त्या कालखंडातील धर्मशास्त्रज्ञांनी अधिकारशाहीविरुद्ध बंड केले नाही. त्यांनी तिचे मार्गदर्शन स्वीकारले. परंतु त्यांनी स्वातंत्र्याच्या भावात्मक अर्थावर भर दिला. आपले भाग्य, आपले सामर्थ्य, आपली प्रतिष्ठा आणि आपले इच्छा-स्वातंत्र्य यांचे स्वरूप निश्चित करण्याच्या क्रियेतील माणसाच्या सहभागावर त्यांनी भर दिला.

याउलट, खालचे वर्ग, शहरांतील गरीब जनता आणि विशेषतः शेतकरी हे स्वातंत्र्याच्या एका नव्या आकांक्षेने आणि वाढत्या प्रमाणातील आर्थिक व वैयक्तिक जुलूम नष्ट करण्याच्या तीव्र इच्छेने प्रेरित झाले होते. त्यांच्याजवळ गमावण्यासारखे काहीच नव्हते. त्यांना मिळविता येईल, असे मात्र खूप होते. त्यांना सैद्धान्तिक वारकाव्यांमध्ये रस नव्हता. तर नायबलमधील बंधुत्व व न्याय या मूलभूत तत्त्वांमध्ये रस होता. अनेक राजकीय उठावांतून आणि अगदी प्रारंभीच्या ख्रिस्ती धर्माचे खास वैशिष्ट्य असलेल्या व तडजोड न करण्याच्या प्रवृत्तीने युक्त असलेल्या धार्मिक चळवळींतून त्यांच्या आकांक्षा क्रियाशीलपणे व्यक्त झाल्या.

तथापि, आमचे मुख्य लक्ष वेधले आहे ते मध्यमवर्गाच्या प्रतिक्रियेने. उदयोन्मुख भांडवलशाहीने या वर्गातील लोकांचे स्वातंत्र्य व पुढाकार यांच्यातही वाढ केली हे जरी खरे असले, तरी ही भांडवलशाही म्हणजे त्यांच्या दृष्टीने एक मोठी दहशतच होती. सोळाव्या शतकाच्या प्रारंभी मध्यमवर्गातील माणसाला अद्यापि नव्या स्वातंत्र्यामुळे फारशी सत्ता व सुरक्षितता मिळविता आली नव्हती. स्वातंत्र्याने सामर्थ्य व विश्वास यांच्यापेक्षा एकाकीपणा व व्यक्तिगत क्षुद्रताच अधिक आणली. त्याशिवाय, रोमन कॅथॉलिक धर्मगुरूंचाही समावेश असलेल्या संपन्न वर्गाची सुखासीनता व सत्ता यांच्या-विरुद्धच्या एका ज्वलंत संतापाने त्यांचे मन भरून गेले होते. प्रॉटेस्टंट पंथाने क्षुद्रता व संताप यांच्या भावनांना व्यक्त केले. ईश्वराच्या त्रिनशर्त प्रेमावरचा माणसाचा विश्वास त्याने नष्ट केला. त्याने माणसाला स्वतःचा व इतरांचा तिरस्कार करण्यास, तसेच स्वतःवर व इतरांवर अविश्वास व्यक्त करण्यास शिकविले. त्याने माणसाला साध्य बनविण्याऐवजी साधन बनविले. त्याने धर्मनिरपेक्ष सत्तेपुढे शरणागती पत्करली. आणि धर्मनिरपेक्ष सत्ता ही धर्मतत्त्वांशी विसंगत असेल तर ती केवळ स्वतःच्या धर्मनिरपेक्ष अस्तित्वामुळे समर्थनीय ठरत नाही, हे तत्त्व सोडून दिले. हे सर्व करीत असताना त्याने यहूदी-ख्रिस्ती परंपरेला पायाभूत असणारे घटक सोडून दिले. त्याच्या धर्मतत्त्वांनी व्यक्ती, ईश्वर व जग यांचे एक असे चित्र रेखाटले, की ज्याच्यामध्ये एका विशिष्ट श्रद्धेने या भावनांचे समर्थन करण्यात आले होते. मानवाला क्षुद्रता व दुर्बलता यांची जी भावना अनुभववास येते, ती त्याच्या माणूस म्हणून अंगभूत असलेल्या

गुणधर्मांमधूनच निर्माण होत असते आणि त्याला जी भावना अनुभवता येते ती भावना त्याने तशीच अनुभवणे हे त्याला भागच आहे, ही ती श्रद्धा होय.

त्याद्वारे या नव्या धर्मतत्त्वांनी मध्यमवर्गातील सर्वसामान्य माणसाची भावनाच तेवढी व्यक्त केली असे नव्हे, तर या दृष्टिकोनाला एक विवेकी व पद्धतशीर रूप देऊन त्यांनी त्याला वृद्धिंगत व समर्थ केले. त्यांनी याहूनही अधिक काही केले- त्यांनी माणसाला चित्तेशी दोन हात करावयास शिकविले. आपली दुर्बलता व आपल्या स्वभावाची दुष्टता यांचा पूर्णपणे स्वीकार करून, आपले समग्र जीवन हे आपल्या पापांचे एक प्रायश्चित्त आहे असे मानून, स्वतःचा आत्यंतिक मानभंग पत्करून आणि अविस्त प्रयत्नाचा आश्रय करूनही माणसाला आपला संशय व चिंता यांच्यावर मात करता येईल, असे त्यांनी त्याला शिकविले. संपूर्ण शरणागतीमुळे त्याला ईश्वराचे प्रेम मिळू शकेल आणि निदान ईश्वराने ज्यांना वाचवावयाचे ठरविले आहे, त्यांच्यामध्ये अंतर्भूत होण्याची तो आशा करू शकेल, असेही त्यांनी त्याला शिकविले. प्रॉटेस्टंट पंथ हे ज्याला एका नव्या जगाशी अभिसुलता साधावयची होती, संबंध स्थापावयाचा होता, अशा भयभीत, उद्वेगित व एकाकी माणसाच्या मानवी गरजांवरचे उत्तर होते. आर्थिक व सामाजिक बदलांमधून निर्माण होणारी आणि धर्मतत्त्वांमुळे तीव्र बनणारी नवी स्वभावरचना ही आपल्या परीने पुढच्या सामाजिक व आर्थिक विकासाला आकार देणारा एक महत्त्वपूर्ण घटक बनली. काम करण्याची अनिवार्यता, काटकसरीचे वेड, आपले जीवन हे एखाद्या व्यक्तिवाह्य सत्तेच्या उद्दिष्टपूर्तीचे साधन बनविण्याची सिद्धता, आत्मकलेश आणि कर्तव्याची एक अनिवार्य जाणीव, या गुणधर्मांची मुळे या स्वभावरचनेत रुजलेली होती. हे गुणधर्म म्हणजे अशी स्वभाववैशिष्ट्ये होती, की ज्यांना मांडवळशाही समाजात उत्पादक शक्तीचे स्वरूप प्राप्त झाले. त्या वैशिष्ट्यांच्या अभावी आधुनिक काळातील आर्थिक व सामाजिक विकास घडू शकला असता, अशी कल्पनाही करवत नाही. ती वैशिष्ट्ये म्हणजे असे खास साचे होते, की ज्यांच्यामध्ये मानवी उत्पादक शक्ती साकार झाली होती. त्यांच्या रूपाने त्या उत्पादक शक्तीला सामाजिक प्रक्रियेमधील एका उत्पादक शक्तीचे स्वरूप प्राप्त झाले. नव्याने तयार झालेल्या स्वभाववैशिष्ट्यांना अनुसरून कृती करणे, हे आर्थिक गरजांच्या दृष्टिकोणातून फायद्याचे होते. ते मानसशास्त्रीयदृष्ट्या देखील समाधान देणारे होते. कारण, अशा प्रकारची कृती हे या नव्या प्रकारच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या गरजा आणि चिंता यांच्यावरचे उत्तर होते. हेच तत्त्व अधिक सामान्य परिभाषेत मांडावयाचे झाले तर असे म्हणता येईल: सामाजिक प्रक्रिया माणसाच्या जीवनपद्धतीचे स्वरूप निश्चित करून, म्हणजेच त्याचे इतरांबरोबरचे व कामाबरोबरचे नाते निश्चित करून, त्याच्या स्वभावरचनेला आकार देते. या बदललेल्या स्वभावरचनेपासून धार्मिक, तत्त्वज्ञानात्मक वा राजकीय अशा नवीन

विचारधारा निष्पन्न होतात आणि त्या विचारधारा या स्वभावरचनेला आवाहनही करतात. अशा रीतीने त्या विचारधारा या स्वभावरचनेला तीव्र, संतुष्ट आणि स्थिर बनवितात. नव्याने तयार झालेली स्वभाववैशिष्ट्ये ही आपल्या परीने पुढच्या आर्थिक विकासाच्या दृष्टीने महत्त्वपूर्ण घटक ठरतात आणि सामाजिक प्रक्रियेला प्रभावित करतात. मूलतः ती वैशिष्ट्ये नव्या आर्थिक शक्तींच्या दहशतीची प्रतिक्रिया म्हणून विकसित झालेली असली, तरी त्यांचे हळूहळू नव्या आर्थिक विकासाला प्रगतिशील व तीव्र बनविणाऱ्या उत्पादक शक्तींमध्ये रूपांतर होते.*

* सामाजिक-आर्थिक, सैद्धान्तिक आणि मानसशास्त्रीय घटकांमधील परस्परक्रियेचे अधिक विस्तृत विवेचन परिशिष्टामध्ये दिलेले आहे.



प्रकरण चौथे

आधुनिक मानवाच्या दृष्टीने स्वातंत्र्याचे दोन पैलू

प्रॉटेस्टंट पंथाची जी प्रमुख धर्मतत्त्वे आहेत, त्यांच्या मानसशास्त्रीय अर्थांचे विश्लेषण करणे, हे मागील प्रकरणाचे उद्दिष्ट होते. ही नवी धर्मतत्त्वे म्हणजे मानसिक गरजांवरचा एक उपाय होता, हे त्या प्रकरणात दाखवून दिले आहे. स्वतः त्या गरजा मध्ययुगीन समाजव्यवस्था कोसळल्यामुळे आणि भांडवलशाहीचा प्रारंभ झाल्यामुळे निर्माण झाल्या होत्या. वर उल्लेखिलेले विश्लेषण हे स्वातंत्र्याच्या समस्येवर केंद्रित झालेले होते. या स्वातंत्र्याचा अर्थ दुहेरी होता आणि त्यामुळे त्याचे विश्लेषणही दुहेरी बनले होते. मध्ययुगीन समाजातील परंपरागत बंधनांपासून मिळालेले स्वातंत्र्य व्यक्तीला स्वतंत्रतेची एक नवी जाणीव देत होते आणि त्याचवेळी तिला एकाकीपणा व एकटेपणा देत होते. त्या व्यक्तीला संशय व चिंतातुरता यांनी ते भरून टाकत होते. ते तिला एक नवी शरणागती पत्करण्याची प्रेरणा देत होते. एक अनिवार्य व अविवेकी कृत्य करण्याची प्रेरणा देत होते. हे सर्व मागच्या प्रकरणात दाखवून दिले आहे.

भांडवलशाही समाजाच्या पुढील विकासाचा व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वावर कसा परिणाम झाला, हे मी आता या प्रकरणामध्ये दाखवू इच्छितो. सुधारणा-चळवळीच्या कालखंडात ज्या दिशेने हा परिणाम घडू लागला होता, त्याच दिशेने तो आताही होऊ लागला. हे मला दाखवून द्यावयाचे आहे.

प्रॉटेस्टंट पंथाच्या धर्मतत्त्वांमुळे मनुष्य एका विशिष्ट भूमिकेसाठी मानसशास्त्रीय दृष्ट्या सज्ज झाला. ही भूमिका त्याला आधुनिक उद्योगव्यवस्थेमध्ये पार पाडावयाची होती. ही उद्योगव्यवस्था, तिची अंमलबजावणी आणि तिच्यातून निर्माण होणारी मनोवृत्ती

या गोष्टी जीवनाच्या प्रत्येक पैलूपर्यंत पोचल्या होत्या; त्या गोष्टी मानवाच्या समग्र व्यक्तिमत्त्वाला आकार देत होत्या आणि आम्ही मागच्या प्रकरणात ज्यांची चर्चा केली आहे, त्या विसंगतींवर भर देत होत्या. या व्यवस्थेने व्यक्तीचा विकास केला—आणि तिला अधिक असहाय बनविले. तिने स्वातंत्र्य वृद्धिगत केले—आणि एक नव्या प्रकारची ताबेदारी निर्माण केली. मानवाच्या समग्र स्वभाववरचनेवर भांडवलशाहीचा काय परिणाम झाला, त्याचे वर्णन करण्याचा आम्ही येथे प्रयत्न करीत नाही. कारण, मानवाची जी सर्वसामान्य समस्या आहे, तिच्या केवळ एका पैलूवरच आम्ही लक्ष केंद्रित केले आहे. तो पैलू म्हणजे वाढत्या स्वातंत्र्याच्या प्रक्रियेचे दुहेरी स्वरूप हा होय. आधुनिक समाजरचना मानवावर एकसमयावच्छेदेकरून दोन मार्गांनी परिणाम करते, हे दाखवून देणे हे आमचे उद्दिष्ट असेल. ते दोन मार्ग असे : तो अधिक स्वतंत्र, स्वावलंबी व साक्षेपी बनतो; आणि तो अधिक एकाकी, एकटा व भयभीत बनतो. स्वातंत्र्याच्या संपूर्ण समस्येचे आकलन हे त्या प्रक्रियेचे दोन्ही पैलू पाहण्याच्या आणि एका पैलूचा पाठपुरावा करीत असताना दुसरा पैलू नजरेआड न करण्याच्या क्षमतेवरच अवलंबून असते.

हे अवघड आहे; कारण, आपल्याला एकांगी भाषेत विचार करण्याची सवयच जडलेली आहे. एका कारणापासून दोन परस्परविरुद्ध प्रवाह एक-समयावच्छेदेकरून निर्माण होऊ शकतील काय, याविषयी संशय बाळगण्याकडेच आपला कल असतो. शिवाय, स्वातंत्र्यांची नकारात्मक बाजू, म्हणजेच स्वातंत्र्याने मानवावर लादलेले ओझे, ओळखणे अवघड असते. विशेषतः, ज्यांचे हृदय स्वातंत्र्याच्या ध्येयावर केंद्रित झालेले असते, त्यांना हे ओळखणे अवघड जाते. परंपरागत नियंत्रणे जसजशी नष्ट होतील, तसतसे आपल्याला अधिक स्वातंत्र्य मिळेल असे एखाद्याला वाटणे, हे स्वाभाविक होते; कारण, आधुनिक इतिहासातील स्वातंत्र्याच्या युद्धामध्ये अधिकारशाहीच्या व नियंत्रणाच्या जुन्या प्रकारांशी दोन हात करण्यावर लक्ष केंद्रित झालेले होते. तथापि, आपल्या हे पुरते ध्यानात येत नाही, की मानवाने जरी स्वातंत्र्याच्या जुन्या शत्रूंपासून स्वतःची सुटका करून घेतली असली, तरी भिन्न स्वरूपाचे नवे शत्रू उदयास आले आहेत. हे शत्रू बाह्य नियंत्रणांच्या स्वरूपात आहेत, असे मात्र नव्हे. व्यक्तिमत्त्वाच्या स्वातंत्र्याचे पूर्ण आकलन होण्यात अडथळा निर्माण करणारे अंतर्गत घटक हे त्या शत्रूंचे स्वरूप आहे. उदाहरणार्थ, आपल्याला असा विश्वास वाटतो की पूजेचे स्वातंत्र्य हे स्वातंत्र्याच्या अंतिम विजयांपैकी एक आहे. परंतु याबाबतीत पुरतेपणी आपल्या ध्यानात येत नाही, अशी एक गोष्ट आहे. ती पुढीलप्रमाणे: मानवाला स्वतःच्या सदसद्विवेकबुद्धीला अनुसरून पूजा करण्याची परवानगी न देणाऱ्या चर्चे व राज्यसरकार यांच्या सत्तेविरुद्ध मिळविलेला असा हा विजय आहे, हे खरे. परंतु आधुनिक व्यक्ती नैसर्गिक विज्ञानांच्या पद्धतींनी सिद्ध न

होणाऱ्या अशा कोणत्याही गोष्टीवर श्रद्धा ठेवण्याची आंतरिक क्षमता मोठ्या प्रमाणात गमावून बसली आहे. किंवा, आपल्याला पुढीलप्रमाणे दुसरे उदाहरण घेता येईल. बोलण्याचे स्वातंत्र्य हे स्वातंत्र्याच्या विजययात्रेतील शेवटचे पाऊल आहे, असे आपणांस वाटते. भाषणस्वातंत्र्य हा जुन्या नियंत्रणांशी होणाऱ्या लढाईतील एक महत्त्वाचा विजय आहे, हे खरे. परंतु आधुनिक मानव एका विशिष्ट स्थितीत आहे, हे या बाबतीत आपण विसरतो. या स्थितीत 'तो' ज्या गोष्टीचा विचार करतो आणि ज्या गोष्टी बोलून दाखवितो, त्यापैकी बऱ्याच गोष्टींचा विचार हल्ली प्रत्येकजण करित असतो आणि त्या बोलून दाखवीत असतो. याचाच अर्थ असा, की त्याने अपूर्व (मौलिक) विचार करण्याची क्षमता प्राप्त केलेली नाही. म्हणजेच तो स्वतःचा स्वतः विचार करित नाही. आपले विचार व्यक्त करण्याच्या बाबतीत दुसरा कोणीही ढवळाढवळ करू शकत नाही, असे त्याचे म्हणणे आहे. परंतु तो स्वतंत्रपणे विचार करू शकला, तरच त्याच्या या म्हणण्याला अर्थ प्राप्त होतो. तसेच, मनुष्य आपल्या जीवनात जे वर्तन करित असतो, त्या वर्तनाच्या बाबतीत अधिकार गाजविणाऱ्या बाह्य शक्तींपासून तो मुक्त झाला आहे, याचा आपल्याला अभिमान वाटत असतो. काय करावे आणि काय करू नये, हे आतापावेतो त्या बाह्य शक्तीच त्याला सांगत असत. परंतु लोकमत आणि 'सामान्यज्ञान' यांसारख्या अधिकार गाजविणाऱ्या अनामिक शक्तींनी पार पाडलेल्या भूमिकेकडे मात्र आपण दुर्लक्ष करतो. आपल्याविषयी इतरांच्या ज्या अपेक्षा असतात, त्या अपेक्षांवरहुकूम बागण्याची आपली आत्यंतिक सिद्धता आणि आपल्या हातून वेगळे वर्तन तर घडणार नाही ना, याची आपणाला वाटणारी तितकीच आत्यंतिक भीती यांमुळे या शक्ती जबरदस्त ठरतात. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे झाले तर स्वबाह्य शक्तींपासून मिळालेल्या स्वातंत्र्यामध्ये झालेली वाढ आपल्याला मोहित करते आणि स्वातंत्र्याने आपल्या परंपरागत शत्रूविरुद्ध लढून प्राप्त केलेल्या विजयांचे महत्त्व कमी लेखणारी आंतरिक नियंत्रणे, अपरिहार्यता आणि भीती यांचे अस्तित्व मात्र आपल्याला दिसत नाही. त्यामुळे आधुनिक इतिहासाच्या ओघात आपण जे स्वातंत्र्य मिळविले आहे, त्या प्रकारचे स्वातंत्र्य आणखी अधिक प्रमाणात मिळविणे एवढी, आणि फक्त एवढीच, स्वातंत्र्याची समस्या आहे, असे मानण्याकडे आपला कल आहे. तसेच, अशा प्रकारचे स्वातंत्र्य नाकारणाऱ्या अशा प्रकारच्या शक्तींच्या विरोधात उभे राहून स्वातंत्र्याचे रक्षण केले, की मग आणखी काही करण्याची गरज नाही, असेही मानण्याची आपली प्रवृत्ती आहे. आपण झगडून मिळविलेल्या प्रत्येक स्वातंत्र्याचे पुन्या ताकदीनिशी रक्षण केलेच पाहिजे, हे खरे आहे; तरी देखील स्वातंत्र्याची समस्या ही केवळ संख्यात्मक नाही, तर गुणात्मकही आहे, याचा आपल्याला विसर पडतो. आपल्याला परंपरागत स्वातंत्र्य

फक्त जपावयाचे व वाढवावयाचेच नाही, तर आपल्याला एक नव्या प्रकारचे स्वातंत्र्य मिळवावयाचे आहे, हे आपण विसरतो. आपले स्वतःचे व्यक्तित्व ओळखण्यास आणि या व्यक्तित्वावर व जीवनावर विश्वास ठेवण्यास आपल्याला समर्थ बनविणारे असे हे दुसरे स्वातंत्र्य असते.

या प्रकारच्या आंतरिक स्वातंत्र्यावर औद्योगिक समाजव्यवस्थेचा जो परिणाम झाला, त्याचे चिकित्सक मूल्यमापन करावयाचे झाले, तर आधी भांडवलशाहीने मानवी व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासासाठी जी प्रचंड प्रगती दिली आहे, तिचे पूर्ण आकलन केलेच पाहिजे. वस्तुतः, चित्राच्या या पैलूकडे दुर्लक्ष करणारे आधुनिक समाजाचे कोणतेही चिकित्सक मूल्यमापन एका तर्कविरुद्ध रोमँटिसिझममध्ये रुजलेले आहे, असे सिद्ध होईल. तसेच, त्याची भांडवलशाहीवरील टीका ही प्रगतीसाठी केलेली नसून ती आधुनिक इतिहासातील मानवाने प्राप्त केलेल्या सर्वात महत्त्वाच्या उपलब्धींचा विध्वंस करण्यासाठी केलेली आहे, अशा संशयाला जागा राहिल.

मानवाला आध्यात्मिक दृष्ट्या मुक्त करण्याचे जे काम प्रॉटेस्टंट पंथाने सुरु केले होते, तेच काम मानसिक, सामाजिक व राजकीय दृष्ट्या पार पाडण्याची गोष्ट भांडवलशाहीने चालू ठेवली. आर्थिक स्वातंत्र्य हा या विकासाचा पाया होता आणि मध्यमवर्ग हा त्याचा प्रणेता होता. पूर्वीची समाजपद्धती परंपरेवर आधारलेली होती. तुलनात्मक दृष्ट्या विचार केला, तर परंपरागत मर्यादांच्या पलीकडे जाऊन व्यक्तिगत प्रगती साधण्याला तिच्यात कमी वाव होता. येथून पुढे मात्र व्यक्ती ही अशा ठराविक समाजपद्धतीने जखडलेल्या अवस्थेत राहणार नव्हती. व्यक्तिगत आर्थिक कमाई करण्याच्या बाबतीत आपली मेहनत, बुद्धिमत्ता, धैर्य, काटकसर किंवा नशीब यांना अनुसरून यशस्वी होण्याची त्या व्यक्तीला आता परवानगी होती आणि तिने तसे यशस्वी व्हावे अशी अपेक्षाही बाळगली जात होती. यश मिळविण्याची संधी तिचीच होती आणि हरण्याचा धोकाही तिचाच होता. हरल्यास एका मीषण आर्थिक युद्धामध्ये मारल्या जाणाऱ्या किंवा जखमी होणाऱ्या लोकांत तिची गणना होणार होती. या युद्धात प्रत्येकजण आपल्याखेरीज इतर प्रत्येकाबरोबर लढत होता. संरंजामशाहीमध्ये व्यक्तीचा जन्म होण्यापूर्वीच तिच्या जीवनाच्या विस्तारावरील मर्यादा निश्चित झालेल्या असत. परंतु भांडवलशाही व्यवस्थेमध्ये मात्र व्यक्तीवर अनेक मर्यादा असल्या तरी तिला—आणि विशेषतः मध्यमवर्गीय व्यक्तीला—स्वतःचे गुण व कृती यांच्या जोरावर यशस्वी होण्याची एक संधी लाभली होती. आपल्या डोळ्यांपुढे एक ध्येय बाळगून त्याच्या प्राप्तीसाठी ही व्यक्ती झटू शकत होती आणि अनेकदा ते ध्येय प्राप्त होण्याची बरीचशी शक्यताही होती. मनुष्य स्वतःवर विसंबून राहण्यास आणि जबाबदारीचे निर्णय घ्यावयास शिकला. तसेच, दिलासा देणाऱ्या आणि भयभीत करणाऱ्या अशा दोन्ही

प्रकारच्या अंधश्रद्धा सोडून द्यावयासही तो शिकला. तो निसर्गाच्या बंधनातून अधिकाधिक स्वतंत्र झाला. त्याने निसर्गाच्या शक्तींवर मोठ्या प्रमाणात प्रभुत्व स्थापित केले. या शक्तींवर इतक्या प्रमाणात प्रभुत्व स्थापित केल्याचे पूर्वीच्या इतिहासात कधी एकले गेले नव्हते आणि असे होईल हे यापूर्वी कोणाच्या कधी स्वप्नातही आले नव्हते. आता माणसे समान बनली. जात व धर्म यांचे भेद नाहीसे झाले. हे भेदच एकेकाळी मानवी वंशाच्या एकीकरणाला अडथळा निर्माण करणाऱ्या अशा स्वाभाविक सीमा बनले होते. माणसे आता परस्परांना मानव म्हणून ओळखावयास शिकली. रूढता निर्माण करणाऱ्या घटकांपासून जग अधिकाधिक मुक्त होऊ लागले. मानव हा स्वतःकडे वस्तुनिष्ठपणे पाहू लागला. स्वतःकडे पाहण्याच्या क्रियेतील भ्रम अधिकाधिक प्रमाणात कमी होऊ लागले. राजकीय दृष्ट्या देखील स्वातंत्र्य वाढले. उदयोन्मुख मध्यमवर्ग हा आपल्या आर्थिक दर्जाच्या जोरावर राजकीय सत्ता हस्तगत करू शकला. या नव्याने प्राप्त केलेल्या राजकीय सत्तेमुळे आर्थिक प्रगतीची शक्यता अधिक वाढली. इंग्लंड आणि फ्रान्समधील महान क्रांती आणि अमेरिकन स्वातंत्र्ययुद्ध हे या घडामोडींचे दर्शन घडविणारे मैलाचे दगड होत. राजकीय क्षेत्रातील स्वातंत्र्याच्या उल्कांतीचा कळस म्हणजे आधुनिक लोकशाही राज्य होय. सर्व मानव समान आहेत आणि आपण स्वतः निवडलेल्या प्रतिनिधींच्या द्वारे शासनव्यवस्थेत सहभागी होण्याचा प्रत्येकाला समान हक्क आहे, या तत्त्वावर हे राज्य अधिष्ठित होते. प्रत्येकजण आपापल्या हितसंबंधाला अनुसरून आणि त्याबरोबरच राष्ट्राचे सर्वसामान्य कल्याण नजरेपुढे ठेवून वागण्यास समर्थ आहे, असे मानले जात होते.

थोडक्यात सांगावयाचे झाले तर असे म्हणता येईल, की भांडवलशाहीने मानवाला परंपरागत बंधनातून तर मुक्त केलेच, पण त्याबरोबरच तिने भावात्मक स्वातंत्र्य वाढविल्यासही—एका क्रियाशील, चोखंदळ व जबाबदार व्यक्तित्वाचा विकास करण्यासही—जबरदस्त हातभार लावला.

भांडवलशाहीचा वाढत्या स्वातंत्र्याच्या प्रक्रियेवर हा एक परिणाम झाला, हे खरे. परंतु त्याबरोबरच तिने व्यक्तीला अधिक एकाकी व अलगा बनविले आणि तिला क्षुद्रतेच्या व दुर्बलतेच्या भावनेने क्षपाटून टाकले.

येथे निदर्शित केला जाणारा पहिला घटक हा भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेच्या सर्वसामान्य वैशिष्ट्यांपैकी एक वैशिष्ट्य आहे. व्यक्तिस्वत्वादी क्रियाशीलतेचे तत्त्व, हा तो घटक होय. मध्ययुगीन संरंजामशाहीमध्ये एक सुविहित आणि पारदर्शक समाजव्यवस्था होती आणि प्रत्येकाला त्या समाजव्यवस्थेमध्ये एक निर्धारित स्थान होते. याउलट, भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेने व्यक्तीला पूर्णपणे आपल्या स्वतःच्या पायांवर उभे केले. आता

एखादी व्यक्ती काय करित होती, ते कसे करित होती आणि तिला यश मिळत होते की अपयश, या सर्व गोष्टी हा पूर्णपणे त्या व्यक्तीचा स्वतःचा असा व्यवहार होता. या तत्त्वाने व्यक्तित्वीकरणाच्या प्रक्रियेला गती दिली, हे स्पष्ट आहे. आधुनिक संस्कृतीच्या जमेच्या बाजूची एक महत्त्वाची नोंद म्हणून या घटनेचा नेहमी निर्देश केला जातो. परंतु बंधने तोडून मिळविलेल्या स्वातंत्र्यात वाढ करित असतानाच या तत्त्वाने व्यक्ती-व्यक्तीमधील सर्व बंधने तोडून टाकण्यासही मदत केली आणि त्याद्वारे त्याने व्यक्तीला आपल्या बरोबरीच्या सर्व लोकांपासून अलग व विभक्तही केले. सुधारणेच्या चळवळीतील उपदेशांमुळे या घडामोडीची तयारी झालेली होती. कॅथॉलिक चर्चमध्ये व्यक्तीचे ईश्वराशी असलेले नाते हे चर्चेच्या सभासदत्वावर आधारलेले होते. चर्च हा ती व्यक्ती आणि ईश्वर यांच्यामधील दुवा होता. अशा रीतीने एका बाजूला चर्च हे त्या व्यक्तीच्या व्यक्तित्वावर नियंत्रण घालित होते. परंतु दुसऱ्या बाजूला ते त्या व्यक्तीला एका समूहाचा अविभाज्य घटक म्हणून ईश्वराच्या समोर जावयास लावीत होते. प्रोटेस्टंट पंथाने व्यक्तीला एकत्र्याने ईश्वरासमोर जावयास लावले. ल्यूथरच्या दृष्टिकोणातून श्रद्धा हा एक पूर्णपणे आत्मनिष्ठ अनुभव होता. कॅल्विनच्या दृष्टीने मोक्षविषयक श्रद्धेच्या ठिकाणीदेखील अगदी हाच आत्मनिष्ठ गुणधर्म होता. ईश्वराच्या सामर्थ्याला एकत्र्यानेच सामोऱ्या जाणाऱ्या व्यक्तीला चिरडून गेल्यासारखे वाटल्याखेरीज रहात नव्हते. तसेच, पूर्णपणे शरणागती पत्करून मोक्ष मिळविण्याचा प्रयत्न केल्याखेरीज तिला गत्यंतर नव्हते. मानसशास्त्रीयदृष्ट्या हा आध्यात्मिक व्यक्तिवाद आर्थिक व्यक्तिवादहून फारसा वेगळा नाही. दोन्ही उदाहरणांमध्ये व्यक्ती ही पूर्णपणे एकाकी असते आणि आपल्या अलगपणात राहून ती वरिष्ठ सत्तेला तोंड देत असते—मग ती वरिष्ठ सत्ता ईश्वराची असो, स्पर्धकांची असो किंवा व्यक्तीच्या अतीत असलेल्या आर्थिक शक्तींची असो. ईश्वराशी जोडले गेलेले व्यक्तिवादानी नाते ही एक अशा प्रकारची मानसशास्त्रीय सिद्धता होती, की जिच्यामुळे मानवाच्या धर्मातीत कृत्यांचे व्यक्तिवादी स्वरूप तयार होणार होते.

अर्थव्यवस्थेचे व्यक्तिवादी स्वरूप हे एक वादातीत सत्य आहे. व्यक्तीचे एकाकीपण वाढविण्याच्या बाबतीत या आर्थिक व्यक्तिवादालाच जो परिणाम झाला आहे, तो तेवढा संशयास्पद भासू शकतो. अशा स्थितीत आम्ही आता ज्या मुद्द्याची चर्चा करणार आहोत, तो मुद्दा भांडवलशाहीविषयी मोठ्या प्रमाणात प्रचलित असलेल्या काही परंपरागत संकल्पनांचे खंडन करणारा आहे. या संकल्पना असे गृहीत धरतात, की आधुनिक समाजामध्ये मानव हा सर्व क्रियांचे केंद्र व उद्दिष्ट बनला आहे; तो जे काही करतो, ते स्वतःसाठी करतो आणि स्वाहिताचे तत्त्व व अहंमन्यता या गोष्टी मानवाच्या क्रियाशीलतेमागच्या सर्वांहून अधिक समर्थ अशा प्रेरणा बनल्या आहेत. हे काही प्रमाणात बरोबर आहे, असे आम्हांला वाटते आणि प्रस्तुत प्रकरणाच्या प्रारंभी

जे काही म्हटले आहे, त्यावरून आमची ही भूमिका स्पष्ट होते. गेल्या चार शतकांमध्ये मानवाने स्वतःसाठी, आपल्या स्वतःच्या उद्दिष्टांसाठी बरेच काही केले आहे. तरी देखील आपण जर 'तो' याचा अर्थ 'कामगार' किंवा 'उत्पादक' असा न घेता आपल्या सर्व भावनिक, बौद्धिक व पेंद्रिय अंतःशक्तींनी युक्त असलेला प्रत्यक्षसिद्ध मानव प्राणी असा घेतला, तर एक गोष्ट स्पष्ट होईल, ती अशी: हे आपले उद्दिष्ट आहे असे त्याला ज्याविषयी वाटत होते, त्याच्यापैकी बरेचसे त्याचे उद्दिष्ट नव्हते. भांडवल-शाहीमुळे व्यक्तीच्या स्वतंत्र अस्तित्वाचे सुस्पष्ट निर्धारण तर झालेच, परंतु त्याबरोबरच भांडवलशाहीने आत्मनकार आणि विरवत वृत्तीही निर्माण केली. ही वृत्ती म्हणजे प्रॉटेस्टंट मनोवृत्तीचाच प्रत्यक्ष प्रवाह होता.

या सिद्धांताचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी मागच्या प्रकरणांमध्ये आधीच सांगितलेल्या एका तथ्याचा प्रथम निर्देश करणे, हे आमच्या दृष्टीने आवश्यक आहे. मध्ययुगीन व्यवस्थेमध्ये भांडवल हे मानवाचा दास होते. परंतु आधुनिक व्यवस्थेमध्ये ते त्याचा स्वामी बनले आहे. मध्ययुगीन जगामध्ये आर्थिक घडामोडी या एका ध्येयाचे साधन होत्या. प्रत्यक्ष जीवन हेच ते ध्येय होते. किंवा, कॅथॉलिक चर्चचा दृष्टिकोण भांडवाचा ज्ञाना तर मानवाचा आध्यात्मिक मोक्ष हे ते ध्येय होते. आर्थिक घडामोडी या आवश्यक आहेत; संपत्ती देखील ईश्वराच्या उद्दिष्टांना पूर्ण करू शकते; परंतु कोणत्याही प्रकारची बाह्य क्रिया ही जीवनाच्या उद्दिष्टांना किती प्रमाणात प्रोत्साहन देते, यावरच तिचे महत्त्व व प्रतिष्ठा अवलंबून असते. आर्थिक घडामोडींसाठी आर्थिक घडामोड आणि फायद्यासाठी फायद्याची इच्छा, या गोष्टी मध्ययुगीन विचारवंताला तर्कविरंगत वाटत होत्या. आधुनिक विचारसरणीला मात्र त्यांचा अभावच तसा वाटतो.

भांडवलशाहीमध्ये आर्थिक घडामोड, यश, आणि भौतिक फायदे हे स्वतःच ध्येये बनतात. अर्थव्यवस्थेच्या विकासाला हातभार लावणे आणि भांडवलाचा संचय करणे, हे माणसाचे नवीन बनते. या गोष्टी त्याच्या स्वतःच्या सुखासाठी वा मोक्षासाठी केल्या जात नाहीत, तर त्या गोष्टी त्या गोष्टींसाठीच केल्या जातात. मनुष्य हा एका प्रचंड अशा आर्थिक यंत्रातील एक दात बनतो. त्याच्याजवळ खूप भांडवल असेल, तर तो महत्त्वाचा दात ठरेल आणि त्याच्याजवळ अजिबात भांडवल नसेल तर तो एक क्षुद्र दात ठरेल. परंतु कोणत्याही परिस्थितीत स्वबाह्य अशा एखाद्या उद्दिष्टाच्या पूर्तीसाठी तो दात बनलेला असेल. मानवाबाह्य अशा उद्दिष्टांच्या पुढे आपल्या व्यक्ति-त्वाला बाहून टाकण्याची ही सिद्धता प्रत्यक्षात प्रॉटेस्टंट पंथाने निर्माण केली. ल्युथर किंवा कॅल्व्हिन यांनी आर्थिक घडामोडींच्या अशा प्रकारच्या सर्वश्रेष्ठतेला मान्यता दिली होती. परंतु त्यांच्या मनात यापेक्षा अधिक काही नव्हते. त्यांनी आध्यात्मिक दृष्ट्या

मानवाच्या पाठीचा कणाच मोडून काढला होता. त्याची प्रतिष्ठा आणि अभिमान यांविषयीची भावनाच मोडून टाकली होती. आपल्या कोणत्याही क्रियेने स्वबाह्य उद्दिष्टांनाच प्रोत्साहन दिले पाहिजे, हे त्यांनी शिकविले होते; आणि त्याद्वारे आपल्या भ्रमशास्त्रीय उपदेशांमधून त्यांनी या घडामोडीचा पाया घातला होता.

ल्युथरच्या शिकवणीमधील एक महत्त्वाचा मुद्दा म्हणजे त्याने मानवी स्वभावाच्या दुष्टतेवर दिलेला भर; तसेच, मानवी इच्छा आणि प्रयत्न यांच्या निष्फळतेवर त्याने दिलेला भर होय. हा मुद्दा आपण मागील प्रकरणात पाहिला आहेच. कॅल्विनने मानवाच्या दुष्टतेवर असाच भर दिला. मानवाने आपल्या स्वाभिमानाला पूर्णपणे नमवून टाकलेच पाहिजे, ही कल्पना त्याने आपल्या संपूर्ण विचारसरणीच्या केंद्रस्थानी ठेवली. तसेच, केवळ ईश्वराचे वैभव हाच मानवी जीवनाचा उद्देश असून आपले स्वतःचे वैभव हा त्याचा उद्देश नाही, असे त्याने मानले. अशा रीतीने ल्युथर आणि कॅल्विन यांनी मानसशास्त्रीय दृष्ट्या मानवाला एका विशिष्ट भूमिकेसाठी सिद्ध केले. मानवाला आधुनिक समाजामध्ये ही भूमिका स्वीकारावयाची होती. त्याला आपण क्षुद्र आहोत, हा अनुभव घ्यावयाचा होता. तसेच आपले जीवन विशिष्ट ध्येयांपुढे पूर्णपणे दुय्यम बनविण्यास त्याने तयार व्हावयाचे होते. मात्र ही ध्येये त्याची स्वतःची नव्हती. न्याय वा प्रेम यांपैकी कशाचेच प्रतिनिधित्व न करणाऱ्या एका ईश्वराच्या वैभवाचे केवळ साधन बनण्यास एकदा का मानव तयार झाला, की आर्थिक यंत्राच्या दासाची भूमिका स्वीकारण्यास तो पुरता तयार झाल्यासारखेच होते. आणि सरतेशेवटी कोणा तरी एकाधिकारशाही 'नेत्यांची गुलामगिरी स्वीकारण्यासही तयार झाल्यासारखेच होते.

आर्थिक उद्दिष्टांचे साधन बनल्यामुळे व्यक्तीला येणारी गौणता ही भांडवलशाही उत्पादनपद्धतीच्या वैशिष्ट्यांवर आधारलेली आहे. ही उत्पादनपद्धती भांडवलज्ञाच्या संचयनालाच आर्थिक घडामोडीचे उद्दिष्ट व ध्येय बनवून टाकते. मनुष्य फायद्यासाठी काम करतो. परंतु त्याने मिळविलेला फायदा खर्च करण्यासाठी मिळविलेला नसतो, तर नवे भांडवल म्हणून गुंतविण्यासाठी मिळविलेला असतो. हे वाढलेले भांडवल नवे फायदे मिळवून देते आणि हे फायदेही पुन्हा गुंतवले जातात. अशा रीतीने या प्रक्रियेचे एक वर्तुळ बनते. अर्थात, चैनीसाठी किंवा 'नजरेत भरेल अशी उघळपट्टी' म्हणून पैसा खर्च करणारे भांडवलदार देखील सदैव आढळत होतेच. परंतु भांडवलशाहीच्या खऱ्याखऱ्या प्रतिनिधींना मात्र काम करण्यातच आनंद वाटत होता—खर्च करण्यात नव्हे. भांडवल उपभोगासाठी वापरण्याऐवजी त्याचा संचय करण्याचे हे तत्त्व म्हणजे आपल्या आधुनिक उद्योगव्यवस्थेने हस्तगत केलेल्या भक्केबाज उपलब्धीचे गृहीतकृत्य आहे. माणसाजवळ कामाकडे पाहण्याचा एक

निरिच्छ दृष्टिकोण आहे; अर्थव्यवस्थेच्या उत्पादक शक्तींचा विकास करण्याच्या उद्देशाने आपल्या कामाची फळे गुंतविण्याची इच्छा त्याच्याजवळ आहे. हे असे नसते तर निसर्गवर स्वामित्व मिळविण्याच्या बाबतीतील आपली प्रगती कधीच घडून आली नसती. समाजातील उत्पादक शक्तींची अशी वाढ झाल्यामुळे आपण इतिहासांत प्रथमच भविष्यकाळाविषयीचे एक स्वप्न पाहू लागलो आहोत. या स्वप्नानुसार भौतिक गरजांच्या पूर्तीसाठी करावी लागणारी अखंड धडपड थांबेल. अशा रीतीने भांडवलज्ञानाच्या संचयासाठी काम करावयाचे, हे तत्त्व वस्तुनिष्ठ दृष्ट्या मानवजातीच्या प्रगतीसाठी अत्यंत मोलाचे आहे. तरी देखील व्यक्तिनिष्ठ दृष्ट्या पाहिले असता, या तत्वाने मानवाला व्यक्तिबाह्य उद्दिष्टांसाठी काम करावयास भाग पाडले आहे; त्याने स्वतः तयार केलेल्या यंत्राचाच त्याला चाकर बनविले आहे; आणि त्याद्वारे या तत्वाने मानवाला व्यक्तिगत क्षुद्रतेची व दुर्बलतेची एक भावना दिलेली आहे.

आधुनिक समाजातील ज्या व्यक्तींच्याजवळ भांडवल होते आणि ज्या व्यक्ती आपल्या फायद्यांचे नव्या भांडवली गुंतवणुकीमध्ये रूपांतर करण्यात समर्थ होत्या, त्या व्यक्तींचीच आम्ही आतापावतो चर्चा केलेली आहे—ते बडे भांडवलदार असोत वा छोटे भांडवलदार असोत, त्यांचे जीवन हे त्यांच्या आर्थिक कामगिरीच्या पूर्तीला वाहिलेले होते, म्हणजेच भांडवलज्ञानाच्या संचयाला वाहिलेले होते. परंतु ज्यांच्याजवळ भांडवल नव्हते आणि ज्यांना आपल्या श्रमांची विक्री करून उदरनिर्वाह करावा लागत होता, त्यांचे काय ? त्यांच्या आर्थिक परिस्थितीचा मानसशास्त्रीय परिणाम भांडवलदारांच्याहून वेगळा नव्हता. पहिली गोष्ट म्हणजे नोकरी करणे याचा अर्थच त्यांच्या दृष्टीने असा होता, की ते बाजाराच्या नियमांवर, तेजमंदीवर आणि आपल्या मालकांच्या हाती असलेल्या तांत्रिक सुधारणांच्या परिणामांवर अवलंबून होते. मालक प्रत्यक्षपणे त्यांचे शोषण करीत होता. त्यांच्या दृष्टीने तो एका अशा वरिष्ठ सत्तेचा प्रतिनिधी बनला, की जिच्यापुढे त्यांना शरणागती पत्करावी लागणार होती. एकोणिसाव्या शतकापर्यंत आणि एकोणिसाव्या शतकातही जे लोक कामगार होते, त्यांच्या स्थितीला हे विवेचन खास करून लागू पडते. त्यानंतरच्या काळात कामगार संघटनेच्या चळवळीने कामगाराला त्याची स्वतःची अशी काही शक्ती प्राप्त करून दिली आहे. पूर्वी कामगार हा फक्त शोषणाचा बळी होता. कामगारसंघटनेच्या चळवळीने कामगाराला अशी शक्ती दिल्यामुळे या परिस्थितीमध्ये बदल होत आहेत.

कामगार हा अशा प्रकारे प्रत्यक्ष व वैयक्तिक रीत्या मालकावर अवलंबून आहेच; परंतु संपूर्ण समाजाप्रमाणेच त्याच्याही मनात तटस्थ वृत्ती आणि व्यक्तिबाह्य उद्दिष्टांच्यापुढे शरणागती पत्करण्याची वृत्ती, या गोष्टी चिंबल्या आहेत. या गोष्टी म्हणजे भांडवलदाराची खास वैशिष्ट्ये आहेत, याचे आम्ही वर्णन केले आहेच. यात आश्चर्य वाटण्यासारखे

काही नाही. कोणत्याही समाजात संपूर्ण संस्कृतीचा पिंड हा त्या समाजात अत्यंत सामर्थ्यशाली असलेल्या वर्गाच्या पिंडावरून निश्चित केला जातो. असे होण्याचे एक कारण म्हणजे या वर्गाजवळ शिक्षणपद्धती, शाळा, प्रार्थनामंदिर, मुद्रणालय आणि चित्रपटगृह यांच्यावर नियंत्रण ठेवण्यासाठी आवश्यक असलेली सत्ता असते. आणि तिच्या द्वारे सर्व लोकांच्या मनावर आपल्या स्वतःच्या कल्पना त्रिवर्ण्याचे सामर्थ्य त्यांना प्राप्त होते. शिवाय, या सामर्थ्यशाली वर्गाना इतकी प्रतिष्ठा असते, की खालचे वर्ग त्यांची मूल्ये स्वीकारण्यास व त्यांचे अनुकरण करण्यास अगदी उतावीळ असतात. ते मानसशास्त्रीय दृष्ट्या त्यांच्याशी तादात्म्य पावू इच्छित असतात.

या मुद्यापर्यंत आम्ही असा सिद्धांत मानलेला आहे, की भांडवलशाही उत्पादनाच्या पद्धतीने मानवाला व्यक्तीहून अतीत अशा आर्थिक उद्दिष्टांचे एक साधन बनविलेले आहे. या पद्धतीने विरक्ततेची आणि व्यक्तीच्या क्षुद्रतेची प्रवृत्ती वाढविलेली आहे. प्रॉटेस्टंट पंथाने या गोष्टींसाठी आवश्यक असलेली मानसशास्त्रीय सिद्धता केलेली होती. परंतु या सिद्धांताचा पुढील वस्तुस्थितीशी विरोध येतो : आधुनिक मानव समर्पणाच्या व विरक्ततेच्या प्रवृत्तीने प्रेरित झालेला दिसत नाही. उल्लेखी, तो कमालीची अहंमन्यता आणि स्वहिताचा पाठपुरावा यांनी प्रेरित झालेला दिसतो. आता, वस्तुनिष्ठ दृष्ट्या तो स्वतःच्या नसलेल्या अशा उद्दिष्टांचा चाकर बनविलेला आहे आणि तरा देखील व्यक्तिनिष्ठ दृष्ट्या आपल्या स्वहिताच्या भावनेने आपण प्रेरित झालो आहोत, असे त्याला वाटते, या वस्तुस्थितीचा आपण मेळ कसा घालावयाचा ? प्रॉटेस्टंट पंथाची प्रवृत्ती आणि त्या पंथाने निःस्वार्थी वृत्तीवर दिलेला भर या गोष्टींचा आपण आधुनिक काळातील अहंमन्यतेच्या तत्वाशी मेळ कसा घालावयाचा ? मॅकिन्हेलीचे सूत्र वापरून सांगावयाचे झाले तर अहंमन्यतेच्या तत्वानुसार अहंमन्यता ही मानवी वर्तनामागची प्रबलतम अशी प्रेरक शक्ती आहे. वैयक्तिक फायद्याची आकांक्षा ही सर्व प्रकारच्या नैतिक विचारांपेक्षा अधिक प्रबळ आहे. माणसाला एक वेळ आपल्या वडिलांचा मृत्यू झालेला चालेल, पण संपत्ती गमावणे मान्य होणार नाही. मग या विसंगतीचे स्पष्टीकरण कसे करावयाचे ? निःस्वार्थी वृत्तीवर दिलेला भर म्हणजे अंतर्दामी असलेल्या अहंमन्यतेला आच्छादित करणारे असे फक्त एक तत्वज्ञान होते, असे गृहीत धरून या विसंगतीचे स्पष्टीकरण करणे शक्य आहे काय ? काही प्रमाणात हे खरे असू शकेल. तरी देखील हे संपूर्ण उत्तर आहे, असे आम्हांला वाटत नाही. याचे उत्तर कोणत्या दिशेला असण्याची शक्यता आहे, हे सूचित करण्यासाठी आपण स्वार्थी वृत्तीच्या समस्येमधील मानसशास्त्रीय गुंतागुंतीकडे वळणे आवश्यक आहे. *

* या समस्येच्या सविस्तर विवेचनासाठी प्रस्तुत लेखकाच्या 'सेल्फिशनेस अँड सेल्फ-लूह' या लेखाबरोबर तुलना करा; सायकीअॅट्री, खंड २, क्रमांक ४, नोव्हेंबर, १९३९.

त्युत्तर व कॅल्सिहून यांच्या आणि त्याबरोबरच कान्ट आणि फ्राईड यांच्याही विचारसरणीच्या मुळाशी असलेले गृहीततत्त्व पुढीलप्रमाणे आहे : स्वार्थी वृत्ती ही स्वप्रेमाशी एकरूप असते. दुसऱ्यावर प्रेम करणे हा सदगुण आहे, स्वतःवर प्रेम करणे हे पाप आहे. शिवाय, इतरांविषयीचे प्रेम आणि स्वतःविषयीचे प्रेम या गोष्टी परस्परव्यावर्तक आहेत.

येथे आपल्याला प्रेमाच्या स्वरूपाविषयी सैद्धान्तिक दृष्ट्या एक हेत्वाभास आढळतो. प्रेम हे मूलतः एखाद्या विशिष्ट विषयाने 'निर्माण केलेले' नसते. तर प्रेम हा एखाद्या व्यक्तीमध्ये रेंगाळत राहणारा एक गुणधर्म असतो. तो विशिष्ट अशा दुसऱ्या 'विषया'मुळे फक्त साकार केला जातो. द्वेष ही विध्वंसाची एक उत्कट इच्छा असते. याउलट, प्रेम हे एखाद्या विषयाचे उत्कट निर्धारण असते. तो 'परिणाम' नसतो; तर ती एक क्रियाशील प्रवृत्ती आणि एक आंतरिक नाते असते. सुख, विकास आणि आपला विषय बनलेल्या पदार्थांचे स्वातंत्र्य हे त्याचे ध्येय असते.* ती एक अशी सिद्धता असते, की जी तत्त्वतः स्वतःसकट कोणत्याही व्यक्तीकडे व वस्तूकडे वळू शकते. व्यावर्तक प्रेम हा एक वदतोव्याघात आहे. विशिष्ट व्यक्ती ही प्रकट प्रेमाचा 'विषय' बनते, हा नक्कीच योगायोग नव्हे. अशा प्रकारच्या विशिष्ट निवडीला कारणीभूत होणारे घटक संख्येने फार आहेत आणि अत्यंत गुंतागुंतीचेही आहेत; त्यामुळे येथे त्यांचे विवेचन करता येत नाही. तथापि महत्त्वाचा सुदा असा, की विशिष्ट 'विषया'बद्दल वाटणारे प्रेम म्हणजे एका व्यक्ती-विषयी मनात रेंगाळणाऱ्या प्रेमभावनेला फक्त साकार करणे, तिच्यावर मन केंद्रित करणे. रोमँटिक प्रेमाच्या कल्पनेवरून जी स्थिती सूचित होते, ती स्थिती येथे नाही. रोमँटिक प्रेमाच्या कल्पनेत पुढील स्थिती असते: जिच्यावर प्रेम करावे अशी अगदी एकमेव व्यक्ती जगात आहे. अशी व्यक्ती आढळणे हा माणसाच्या जीवनातील महान योग आहे. तसेच, तिच्याविषयीच्या प्रेमाचे पर्यवसान म्हणून माणसाचे मन इतर सर्वांपासून निवृत्त होते. केवळ एका व्यक्तीविषयी वाटणारे या प्रकारचे प्रेम हे या घटनेवरूनच असे दर्शवून देते, की ते प्रेम नसून ती परपीडन-आत्मपीडन-प्रवृत्तीतून निर्माण झालेली एक आसवती आहे. प्रेमांमध्ये अंतर्भूत असलेले मूलभूत निर्धारण हे प्रिय व्यक्तीला अभिमुख झालेले असते. या व्यक्तीला तत्त्वतः मानवी गुणधर्मांचा मूर्तिमंत अवतार मानले जाते. एका व्यक्तीविषयीच्या प्रेमातून एकूण मानवाविषयीचेच प्रेम सूचित होते. एकूण मानवाविषयीचे प्रेम म्हणजे एका विशिष्ट माणसाविषयी वाटणाऱ्या प्रेमा 'माणून'

* सल्लिहूनने आपल्या व्याख्यानांतून हे सूत्र मांडले आहे. त्याच्यामते प्रेम ही एक अशी अवस्था आहे, की जिच्यामध्ये प्रेमपात्र व्यक्तीचे समाधान हे नेमके प्रेम करणाऱ्या व्यक्तीच्या समाधानाइतकेच महत्त्वपूर्ण व इष्ट असते.

येणारे अमूर्त असे काही तरी नव्हे, की एका विशिष्ट 'विषया'च्या अनुभवाचा विस्तारही नव्हे, अनेकदा तसे मानले जात असले तरी प्रत्यक्षात तसे नाही. एकूण मानवाविषयी वाटणारे प्रेम हे एका व्यक्तीविषयी वाटणाऱ्या प्रेमाचे पूर्वग्रहीत आहे. अर्थात, उत्पत्तीच्या दृष्टीने विचार केला तर समूर्त व्यक्तीच्या संबंधातूनच त्याची प्राप्ती होत असते.

यावरून हे स्पष्ट होते, की माझे स्वतःचे व्यक्तित्व हे तत्त्वतः दुसऱ्या एखाद्या माणसाइतकेच माझ्या प्रेमाचा विषय होऊ शकते. माझे स्वतःचे जीवन, सुख, विकास व स्वातंत्र्य यांचे निर्धारण हे अशा प्रकारच्या निर्धारणासाठी आवश्यक असलेली मूलभूत सिद्धता व क्षमता यांच्या उपस्थितीत बद्धमूल झालेले असते. व्यक्तीजवळ ही सिद्धता असली, तर ती तिला स्वतःलाही अभिमुख होऊ शकते. ती फक्त दुसऱ्यावरच 'प्रेम' करू शकत असेल, तर ती मुळी प्रेमच करू शकत नाही.

स्वार्थी वृत्ती ही स्वप्रेमाशी एकरूप नाही; तर ती नेमकी त्याच्या विरुद्ध आहे. स्वार्थी वृत्ती हा एक प्रकारचा अधाशीपणा आहे. सर्व प्रकारच्या अधाशीपणाप्रमाणे तिच्यामध्येही अतृप्तीचा अंतर्भाव होतो. ही अतृप्ती अंतर्भूत असल्यामुळे खरेखुरे समाधान कधीही जाणवत नाही. अधाशीपणा हा एक अथांग असा खड्डा असतो. तो खड्डा व्यक्तीला अनंत परिश्रम करावयास लावून बेजार करून टाकतो. ते परिश्रम गरज भागविण्यासाठी केले जातात, परंतु ते कधीही समाधानापर्यंत पोचू शकत नाहीत. सूक्ष्म निरीक्षण केले तर असे दिसून येते, की स्वार्थी व्यक्ती सदैव उत्सुकतेने स्वतःविषयी काळजी करीत असते. ही व्यक्ती कधीही समाधानी नसते. सदैव बेचैन असते. आपल्याला पुरेसे मिळेल की नाही, या चिंतेने तिला सदैव त्रासलेले असते. आपल्याला काही तरी गमवावे लागेल, आपल्याकडून काही तरी हिरावून घेतले जाईल, अशी तिला सदैव मीती वाटत असते. ज्या व्यक्तीजवळ आपल्यापेक्षा अधिक काही तरी आहे असे तिला वाटते, त्या व्यक्तीविषयीच्या जळजळीत मत्सराने तिचे मन भरलेले असते. आपण आपली सूक्ष्म निरीक्षण केले आणि विशेषतः व्यक्तीच्या मनातील अंधोध गतिशास्त्राचे निरीक्षण केले, तर आपल्याला असे आढळून येते, की अशा प्रकारच्या व्यक्तीला मूळतः स्वतःविषयी आवड नसते, तर तिच्या मनात स्वतःविषयीचा तिरस्कार खोलवर रुजलेला असतो.

या विरोधाभासातील कोड्याची सोडवणूक करणे सोपे आहे. स्वतःविषयी वाटणाऱ्या आवडीच्या या अभावामध्येच स्वार्थी वृत्ती रुजलेली असते. ज्या व्यक्तीला स्वतःविषयी आवड नसते आणि जिला स्वतःचे वर्तन पसंत पडत नसते, त्या व्यक्तीला स्वतःविषयी एकसारखी चिंता वाटत असते. तिच्या मनाला आंतरिक सुरक्षितता वाटत नसते. फक्त खरोखरची आवड आणि निर्धारण यांच्या आधारेच अशी सुरक्षितता वाटू

शकते. तिला स्वतःविषयी चिंता वाटत असते आणि स्वतःसाठी सर्व काही प्राप्त करण्याची हाव वाटत असते. कारण, तिच्या ठिकाणी मुळातच सुरक्षितता आणि समाधान यांचा अभाव असतो. तथाकथित आत्ममग्न व्यक्तीलाही हेच लागू पडते. अशा प्रकारच्या व्यक्तीला आपल्या कौतुकाची जेवढी काळजी वाटते, तेवढी स्वतःला वस्तू मिळविण्याची काळजी वाटत नसते. वरवर पाहता असे वाटते, की या व्यक्ती स्वतःवर फारच प्रेम करित असतात. परंतु प्रत्यक्षात अशा व्यक्ती स्वतःच्या स्वतःलाच आवडत नसतात. स्वार्थी वृत्तीप्रमाणेच त्यांची आत्ममग्नता म्हणजे स्वप्रेमाच्या मूलभूत अभावाची मोठ्या प्रमाणात केलेली भरपाई असते. आत्ममग्न व्यक्तीने इतरांविषयीचे आपले प्रेम निवृत्त केलेले असते आणि ते स्वतःकडे वळविलेले असते, असे फ्रॉईडने दाखवून दिले आहे. या विधानाचा पूर्वार्ध बरोबर असला तरी त्याचा उत्तरार्ध हा एक हेत्वाभास आहे. कारण, ती व्यक्ती दुसऱ्यावरही प्रेम करित नसते आणि स्वतःवरही प्रेम करित नसते.

ज्या प्रश्नामुळे आपण स्वार्थी वृत्तीचे हे मानसशास्त्रीय विश्लेषण करण्यास प्रवृत्त झालो, त्या प्रश्नाकडे आपण आता पुन्हा वळू या. आपल्याला एका विसंगतीला तोंड द्यावे लागते, असे आपल्या ध्यानात आले आहे. आपण आपल्या स्वहिताच्या भावनेने प्रेरित झालो आहोत; अशी आधुनिक मानवाची श्रद्धा आहे आणि तरी देखील प्रत्यक्षात मात्र स्वतःच्या नसलेल्या अशा ध्येयांनाच त्याचे जीवन वाहिलेले आहे, ही ती विसंगती होय. कॅल्विनचे विचारही याच प्रकारचे होते. ईश्वराचे वैभव हा मानवाच्या अस्तित्वाचा एकमेव उद्देश आहे. आपले स्वतःचे जीवन हा त्याचा उद्देश नव्हे, असे त्याला वाटत होते. निर्धारण आणि आपल्या खऱ्याखुऱ्या व्यक्तित्वाविषयीचे प्रेम यांच्या अभावातून स्वार्थी वृत्ती निर्माण होते, हे दाखविण्याचा आम्ही प्रयत्न केला आहे. म्हणजेच, आपल्या सर्व अंतःशक्तींनी युक्त असलेल्या समग्र व मूर्त अशा मानवप्राण्यांविषयी वाटणाऱ्या प्रेमाच्या अभावातून ही वृत्ती निर्माण होते. आधुनिक मानव ज्याच्या हितासाठी क्रिया करतो, ते 'व्यक्तित्व' हे एक सामाजिक व्यक्तित्व आहे. व्यक्तीने विशिष्ट भूमिका पार पाडावी अशी अपेक्षा समाज करित असतो आणि वर उल्लेखिलेल्या व्यक्तित्वाची जडणघडण तत्त्वतः या भूमिकेनेच झालेली असते. प्रत्यक्षात हे व्यक्तित्व म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसते, तर समाजातील मानवाच्या वस्तुनिष्ठ सामाजिक कार्याला आच्छादित करणारे फक्त एक आत्मनिष्ठ सोंग असते. आधुनिक स्वार्थी वृत्ती ही एक हाव आहे. ती खऱ्याखुऱ्या व्यक्तित्वाच्या वैकल्यातून निर्माण होते आणि सामाजिक व्यक्तित्व हे तिचे उद्दिष्ट असते. व्यक्तित्वाचा अत्यंत स्पष्ट असा आविष्कार, हे आधुनिक मानवाचे वैशिष्ट्य आहे, असे वाटत असले तरी प्रत्यक्षात त्याचे व्यक्तित्व दुर्बल झाले आहे. ते समग्र

व्यक्तित्वाचा एक तुकडा म्हणजेच केवळ बुद्धी व इच्छाशक्ती या स्वरूपातच उरले आहे. समग्र व्यक्तिमत्त्वाचे इतर सर्व अंश त्याच्यातून वगळण्यात आले आहेत.

हे जरी खरे असले तरी निसर्गावर प्राप्त केलेल्या वाढत्या प्रभुत्वाचा परिणाम म्हणून व्यक्तीचे सामर्थ्य वाढलेले नाही काय ? हे काही प्रमाणात खरे आहे. आणि ते ज्या प्रमाणात खरे आहे, त्या प्रमाणात ते व्यक्तिविकासाच्या भावात्मक परदेशी निगडित आहे, ही गोष्ट आम्ही नजरेआड करू इच्छित नाही. मानवाने लक्षणीय प्रमाणात निसर्गावर प्रभुत्व प्राप्त केलेले असले तरी समाजाने स्वतः निर्माण केलेल्या शक्तींवरच स्वतः त्या समाजाचे नियंत्रण नाही. उत्पादनपद्धतीच्या तांत्रिक बाबींमध्ये सुज्ञता आहे. परंतु तिच्या जोडीनेच आपल्या उत्पादनपद्धतीच्या सामाजिक बाबींमध्ये सुज्ञतेचा अभाव आहे. आर्थिक अरिष्टे, बेकारी आणि युद्ध या गोष्टी माणसाच्या भवितव्यावर सत्ता चालवत आहेत. मानवाने आपले विश्व उभारले आहे. त्याने कारखाने आणि घरे बांधली आहेत. तो मोटारी आणि कपडे निर्माण करतो. तो धान्य आणि फळे यांचे उत्पादन करतो. परंतु आपल्या हातांनी निर्माण केलेल्या फळाला तो मुकलेला आहे. स्वतः उभारलेल्या जगाचा तो आता खऱ्या अर्थाने स्वामी उरलेला नाही. उलटपक्षी, हे मानवनिर्मित जगच त्याचे स्वामी बनले आहे. या जगापुढे तो झुकतो. त्याला खुश करण्याचा किंवा त्याला हाताळण्याचा शक्य तितका प्रयत्न करतो. आपल्या हातांनी निर्माण केलेली वस्तूच त्याच्या दृष्टीने ईश्वर बनली आहे. तो स्वाहिताच्या भावनेने प्रेरित झालेला दिसतो; परंतु प्रत्यक्षात आपल्या मूर्त अशा सर्व अंतःशक्तींसह त्याचे समग्र व्यक्तित्व हे त्याच्या हातांनी उभारलेल्या यंत्राचीच उद्दिष्टे पूर्ण करण्याचे एक साधन बनले आहे. आपणच जगाचा केंद्रबिंदू असल्याचे नाटक तो चालू ठेवतो. तथापि क्षुद्रता आणि दुर्बलता यांच्या तीव्र भावनेने त्याला व्यापून टाकलेले असते. एकेकाळी त्याच्या पूर्वजांनी ईश्वराविषयी जाणीवपूर्वक अशीच भावना बाळगलेली होती.

आधुनिक मानवाच्या सर्व मानवी नात्यांनी जे स्वरूप धारण केलेले आहे, त्यामुळे त्याची एकाकीपणाचीच दुर्बलतेची भावना अधिकच वाढलेली आहे. एका व्यक्तीचे दुसऱ्या व्यक्तीशी जे नाते असते, त्यामध्ये आजपर्यंत भरीवपणा होता. परंतु या भरीव नात्यांमधील प्रत्यक्षपणा आणि मानवता आता हरवलेली आहे. आता या नात्यांमध्ये आपल्यासाठी दुसऱ्याला वापरण्याची वृत्ती निर्माण झाली असून आपले हेतू सफल करण्याचे एक साधन असे स्वरूप त्याला प्राप्त झाले आहे. सर्व प्रकारच्या सामाजिक व वैयक्तिक नात्यांमध्ये बाजारपेठेच्या नियमांची सत्ता चालत आहे. स्पर्धाकांच्यामध्ये जे नाते असते ते मानवी दृष्टिकोणातून परस्पराविषयी वाटत असलेल्या अलिप्ततेवर आधार-

लेले असते, हे स्पष्ट आहे. नाही तर त्यांच्यापैकी कोणालाही आपल्या आर्थिक काम-गिरीची पूर्तता करता येणार नाही. एकमेकांनी एकमेकांबरोबर लढा देणे आणि आवश्यकता पडल्यास एकमेकांच्या आर्थिक हितसंबंधांचा प्रत्यक्ष विध्वंस करताना मागे पुढे न पाहणे, हे त्यांच्या आर्थिक कामगिरीचे स्वरूप आहे.

नोकरी देणारा मालक आणि नोकरी करणारा कामगार यांच्यामधील नाते याच अलिप्ततेच्या प्रवृत्तीने भरलेले असते. यामागची सर्व कथा 'नोकरी देणारा' या शब्दात सामावलेली आहे. भांडवलदार ज्याप्रमाणे एखाद्या यंत्राला 'कामाला जुंपतो,' त्याप्रमाणे तो दुसऱ्या मानवी प्राण्याला कामाला जुंपतो. आपापल्या आर्थिक हितसंबंधांचा पाठपुरावा करण्यासाठी ते दोघे एकमेकांचा उपयोग करून घेतात. त्यांचे नाते असे आहे, की ज्या नात्यामध्ये दोघेही एका उद्दिष्टाचे साधन आहेत, दोघे परस्परांच्या हितसंबंधांना कारणीभूत होतात. परस्परांच्या या उपयुक्ततेखेरीज ज्यांना परस्परांविषयी काही आत्मीयता वाटत असते, अशा दोन मानवांमधील हे नाते नव्हे. एखादा व्यावसायिक आणि त्याचे गिऱ्हाईक यांच्या नात्यामध्येही परस्परांच्या हितसंबंधांचे साधन बनणे, या स्वरूपाचा नियमच चालतो. गिऱ्हाईक म्हणजे ज्याला आपल्यासाठी वापरावयाचे, असा एक विषय असते. व्यावसायिकाला जिच्या उद्दिष्टांची पूर्ती करण्यात रस वाटावा, अशी ती एक मूर्त व्यक्ती नसते. कामाकडे पाहण्याच्या दृष्टिकोणातही हितसंबंधांचे साधन बनण्याचा हा गुणधर्म आढळतो. मध्ययुगीन कारागीर ज्याप्रमाणे आपण जे काही निर्माण करतो त्यामध्ये रस घेत होता, त्याप्रमाणे आधुनिक उत्पादक आपण जे काही निर्माण करतो त्यामध्ये प्रामुख्याने रस घेत नाही. आपल्या भांडवली गुंतवणुकीपासून फायदा व्हावा, यासाठीच तो प्रामुख्याने उत्पादन करतो. तो कशाचे उत्पादन करणार, हे प्रामुख्याने बाजारपेठेवर अवलंबून असते. ही बाजारपेठ विशिष्ट शाखेमध्ये केलेली भांडवली गुंतवणूक फायदेशीर ठरेल, असे आश्वासन देत असते.

केवळ आर्थिक संबंधांमध्येच नव्हे, तर माणसांच्या वैयक्तिक संबंधांमध्येही हा दुरावा निर्माण झालेला आहे. मानवी प्राण्यांमधील संबंध अशा स्वरूपाऐवजी त्या संबंधांना वस्तूंमधील संबंधांचे स्वरूप प्राप्त झाले आहे. परंतु हितसंबंधांचे साधन बनणे आणि दुरावा यांच्या या प्रवृत्तीचे बहुधा सर्वात अधिक महत्त्वाचे आणि सर्वात अधिक विध्वंसक उदाहरण म्हणजे व्यवृतीचा आपल्या स्वतःशी असलेला संबंध होय.* माणूस केवळ माल विकत नाही, तर तो स्वतःलाही विकतो आणि आपण स्वतः एक माल

* दुराव्याच्या समस्येचे आकलन होण्याच्या दृष्टीने हेगेल आणि मार्क्स यांनी पायाभरणी केली आहे. पहा— विशेषतः, मार्क्सची 'फेटिशिझम ऑफ कॉमोडिटीज' आणि 'एलिएनेशन ऑफ लेबर' यांविषयीची संकल्पना.

आहोत, असे त्याला वाटते. शारीरिक श्रम करणारा आपले शारीरिक श्रम विकतो. व्यावसायिक, डॉक्टर आणि कारकून हे आपले 'व्यक्तिमत्त्व' विकतात. त्यांना आपली उत्पादने वा सेवा विकण्याच्या असतील, तर त्यांच्याजवळ 'व्यक्तिमत्त्व' असावे लागते. त्याशिवाय त्या व्यक्तिमत्त्वाच्या मालकाला इतरही अनेक गोष्टींची पूर्तता करावी लागते. त्यांच्याजवळ उत्साह, पुढाकार घेण्याची वृत्ती आणि त्याच्या विशिष्ट हुद्याची गरज असेल त्यानुसार हे, ते किंवा आणखी काहीतरी असावे लागते. दुसऱ्या कोणत्याही मालाप्रमाणेच या मानवी गुणांची किंमतही बाजारपेठेकडूनच ठरविली जाते. अगदी त्यांचे अस्तित्व देखील तिच्याकडूनच ठरविले जाते. एखाद्या व्यक्तीने देऊ केलेल्या गुणांचा काही उपयोग नसेल, तर तिच्याजवळ काही गुण नसल्यासारखेच होते. विकल्या न जाणाऱ्या मालाला जरी उपयुक्त म्हणून स्वतःचे असे मूल्य असले, तरी तो मूल्य नसल्यासारखा होतो, तसेच हे आहे. अशा रीतीने आत्मविश्वास वा 'स्वची जाणीव' ही त्या माणसाविषयी इतरांना काय वाटते, याची फक्त निदर्शक असते. लोकप्रियता आणि बाजारपेठेतील यश यांचा विचार न करता ज्याला आपल्या मूल्याची खात्री वाटते, अशा प्रकारचा मनुष्य म्हणून त्याचा उल्लेख करता येणार नाही. त्याला मागणी असेल, तर तो कोणी तरी असतो. तो लोकप्रिय नसेल, तर तो कोणीच नसतो. अशा प्रकारे आपले आपण चाहते असणे, हे देखील 'व्यक्तिमत्त्व'च्या यशावर अवलंबून असते आणि आधुनिक मानवाला लोकप्रियतेचे इतके प्रचंड महत्त्व वाटते, त्याचे कारणही हेच आहे. भौतिक व्यवहारांमध्ये एखादा मनुष्य प्रगती करतो की नाही, एवढेच त्यावर अवलंबून असते असे नाही, तर मनुष्य आपला आत्मसन्मान राखू शकतो की नाही आणि तो न्यूनगंडाच्या अथांग खड्ड्यामध्ये पडतो की काय, हेही त्यावर अवलंबून असते.*

प्रॉटेस्टंट पंथातील धार्मिक स्वातंत्र्याने अगोदरच व्यक्तीवर एक विशिष्ट परिणाम केला होता. भांडवलशाहीने व्यक्तीला जे नवे स्वातंत्र्य मिळवून दिले, त्या स्वातंत्र्याने त्या परिणामात भर घातली, हे दाखवून देण्याचा आम्ही प्रयत्न केला आहे. व्यक्ती ही आता अधिक एकटी व एकाकी बनली. ती विलक्षण सामर्थ्यशाली अशा स्वबाह्य शक्तींच्या हातातील एक साधन बनली. ती 'स्वतंत्र व्यक्ती' बनली, परंतु गोंधळलेली व असुरक्षित व्यक्ती बनली. अंतर्दामी असलेल्या या असुरक्षिततेचे उघड उघड आविष्कार होऊ नयेत, म्हणून तिला मदत करणारे असे काही घटक होते. पहिली गोरू म्हणजे तिच्या व्यक्तित्वाला संपत्तीच्या मालकीचे पाठबळ मिळत होते. एक मनुष्य असलेली

* अर्नेस्ट शाखटेल याने 'सेल्फ-फीलींग अँड दि 'सेल' ऑफ पर्सनॅलिटी' या विषयावरील एका अप्रसिद्ध व्याख्यानात स्वतःला चाहण्याच्या घटनेचे हे विश्लेषण स्पष्टपणे व उघडपणे नोंदविले आहे.

‘ती’ आणि तिच्या मालकीची असलेली संपत्ती या दोन गोष्टी अलग करता येत नव्हत्या. एखाद्या माणसाचे शरीर हे जितके त्याच्या व्यक्तित्वाचा भाग असते, तितकेच त्याचे कपडे आणि त्याचे घर हे त्याच्या व्यक्तित्वाचे भाग बनले होते. आपण कोणी तरी आहोत हे त्याला जसजसे कमी प्रमाणात वाटू लागले, तसतसे त्याला आपल्या मालकीच्या वस्तूंची अधिकाधिक गरज वाटू लागली. व्यक्तीजवळ संपत्ती नसेल किंवा तिने ती गमावलेली असेल, तर तिच्या ‘व्यक्तित्वात’ एका महत्त्वाच्या घटकाची उणीव भासू लागली. ती व्यक्ती म्हणजे एक पूर्ण विकसित मनुष्य आहे, असे इतरांना व तिच्याही वाटेनासे झाले—निदान काही प्रमाणात तरी असे घडू लागले.

प्रतिष्ठा आणि सत्ता हे व्यक्तित्वाला पाठबळ देणारे इतर घटक होत. हे घटक म्हणजे आंशिक रीत्या संपत्तीच्या मालकीचे फळ आहे आणि आंशिक रीत्या स्वयंच्या क्षेत्रांमध्ये प्राप्त केलेल्या यशाचा प्रत्यक्ष परिणाम आहे. इतरांनी केलेले कौतुक आणि त्यांच्यावर चालणारी आपली सत्ता यांच्यामुळे संपत्तीने दिलेल्या आधारगत भर घातली गेली आणि माणसाच्या असुरक्षित अशा व्यक्तित्वाला पाठबळ दिले.

ज्यांच्याजवळ संपत्ती वा सामाजिक प्रतिष्ठा नव्हती, त्यांच्या दृष्टीने कुटुंब हे व्यक्तिगत प्रतिष्ठेचे उगमस्थान होते. माणसाला तेथे आपण ‘कोणी तरी’ आहोत, असे अनुभवता येई. पत्नी आणि मुले त्याची आज्ञा पाळत. तो या रंगभूमीच्या केंद्रस्थानी होता आणि आपली ही भूमिका म्हणजे आपला स्वाभाविक हक्क आहे, असे तो भावडेपणाने मानत होता. आपल्या सामाजिक संबंधांमध्ये कदाचित त्याला काही स्थान नसेलही, परंतु घरी मात्र तो राजा होता. कुटुंबाखेरीज राष्ट्राच्या अभिमानामुळे देखील त्याला आपण कोणी तरी महत्त्वपूर्ण आहोत, असे जाणवत राही. युरोपमध्ये अनेकदा आपल्या वर्गाच्या अभिमानामुळे त्याला असे जाणवत राही. एक व्यक्ती म्हणून जरी त्याला काहीही स्थान नसले तरी आपण एका विशिष्ट समूहाचे घटक आहोत याचा त्याला अभिमान वाटे. कारण, आपला हा समूह त्याची ज्या इतर समूहांशी तुलना केली जाते, त्यांच्यापेक्षा श्रेष्ठ आहे असे त्याला वाटत असे.

दुबळ्या बनलेल्या व्यक्तित्वाला आधार देणारे असे हे काही घटक झाले. परंतु या प्रकरणाच्या प्रारंभी आम्ही ज्या घटकांविषयी बोललो, त्या घटकांपासून हे घटक वेगळे केले पाहिजेत. वास्तव असे आर्थिक व राजकीय स्वातंत्र्य, व्यक्तीला मिळणारी पुढाकार घेण्याची संधी आणि वाढती विवेकाधिष्ठित जागृती, हे ते घटक होत. नंतर उल्लेखिलेल्या या घटकांनी व्यक्तित्वाला प्रत्यक्ष रीत्या समर्थ बनविले आणि हे घटक व्यक्तिमत्त्व, स्वावलंबन आणि विवेकनिष्ठा यांच्या विकासाला कारणीभूत झाले. याउलट, आधी उल्लेखिलेल्या आधार देणाऱ्या घटकांनी फक्त असुरक्षितता व चिंतातुरता यांची भरपाई करण्यास मदत केली. या घटकांनी त्यांचे निर्मूलन केले नाही. फक्त त्यांच्यावर आवरण

घातले. अशा रीतीने व्यक्तीला आपल्या जाणिवेमध्ये आपण सुरक्षित आहोत, असे घात राहण्यास त्यांनी मदत केली. परंतु सुरक्षिततेची ही जाणीव एक तर फक्त वरवरची होती आणि आधार देणारे घटक ज्या प्रमाणात उपस्थित असतील, त्या प्रमाणातच फक्त ती टिकून रहात होती.

‘एखाद्या बंधनातून मिळालेल्या स्वातंत्र्यापासून निघून भावात्मक कृत्य करण्याच्या स्वातंत्र्यापर्यंत पोचताना’ एक उत्क्रांती होत असते. या उत्क्रांतीमध्ये अंतर्भूत असलेले दोन परस्परविरुद्ध प्रवाह समांतर जात असतात. किंबहुना, ते अखंडपणे एकमेकात गुंफलेले असतात. सुधारणेची चळवळ आणि आणि आपले आजचे युग यांच्या दरम्यानच्या युरोप व अमेरिका यांच्या इतिहासाचे कोणतेही तपशीलवार विश्लेषण घेतले, तर ते आपल्याला हे कशा रीतीने घडून येते, ते दर्शवून देईल. दुर्दैवाने अशा प्रकारचे विश्लेषण हे या पुस्तकाच्या कक्षेपलीकडे जाणारे असून ते दुसऱ्या पुस्तकासाठी राखून ठेवले पाहिजे. काही कालखंडांमध्ये आणि समाजातील विशिष्ट समूहांमध्ये भावात्मक स्वरूपाचे मानवी स्वातंत्र्य हा प्रबळ घटक होता. स्वतंत्र व्यक्तित्वाचे सामर्थ्य व प्रतिष्ठा हे त्याचे स्वरूप होते. स्थूलमानाने सांगावयाचे झाले, तर जेव्हा जुन्या समाजव्यवस्थेच्या प्रतिनिधींवर मध्यमवर्गाने आर्थिक व राजकीय दृष्ट्या विजय मिळविले, तेव्हा इंग्लंड, फ्रान्स, अमेरिका आणि जर्मनी या देशांमध्ये हे घडले. भावात्मक स्वातंत्र्याच्या या लढाईमध्ये मध्यम वर्गाला प्रॉटेस्टंट पंथाच्या एका पैलूचे स्मरण होत असे. हा पैलू मानवाची स्वाधीनता व प्रतिष्ठा यांच्यावर भर देत असे. याउलट, कॅथॉलिक चर्चने अशा समूहांशी सख्य जोडले होते, की ज्या समूहांना आपल्या स्वतःच्या विशेषाधिकारांचे रक्षण करण्यासाठी मानवी स्वातंत्र्याला विरोध करावा लागणार होता.

सुधारणेच्या चळवळीतील धर्मशास्त्रीय सिद्धांतांमध्ये ज्याप्रमाणे स्वातंत्र्याचे हे दोन पैलू अगोदरच परस्परत गुंफलेले होते, त्याप्रमाणे आधुनिक युगातील तत्त्वज्ञानात्मक चिंतनामध्ये देखील ते परस्परत गुंफले गेल्याचे आपणांस आढळते. उदाहरणार्थ—व्यक्तीची स्वाधीनता आणि स्वातंत्र्य ही कांठ आणि हेगेल यांच्या विचारपद्धतीची मध्यवर्ती गृहीतके आहेत आणि तरी देखील ते सर्व सत्ताधारी राज्याच्या उद्दिष्टांपुढे व्यक्तीला दुय्यम मानतात. फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या कालखंडातील तत्त्ववेत्त्यांनी, तसेच एकोणिसाव्या शतकातील फॉयखाव, मार्क्स, स्टर्नर, आणि नील्से यांनीही कोणतीही तडजोड न करता एक कल्पना मांडलेली आहे. आपला स्वतःचा विकास वा सुख यांच्याहून अन्य अशा कोणत्याही उद्दिष्टांना व्यक्तीने बळी पडू नये, ही ती कल्पना होय. परंतु त्यांच शतकातील प्रतिगामी तत्त्ववेत्त्यांनी मात्र आध्यात्मिक व धर्मातीत अधिकारशाहीपुढे व्यक्तीने दुय्यम स्थान स्वीकारले पाहिजे, असे स्पष्टपणे मांडले आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात आणि विसाव्या शतकाच्या प्रारंभी भावात्मक स्वरूपातील मानवी

स्वातंत्र्याच्या विचारप्रवाहाने कळस गाठलेला दिसतो. फक्त मध्यमवर्गीनेच त्यात भाग घेतला असे नव्हे, तर कामगारवर्ग देखील त्याचा क्रियाशील व स्वतंत्र असा प्रतिनिधी बनला. हा वर्ग स्वतःच्या आर्थिक उद्दिष्टांसाठी झगडत होता. परंतु त्याच वेळी तो अधिक व्यापक अशा मानवतेच्या उद्दिष्टांसाठीही झगडत होता.

गेल्या काही दशकांमध्ये भांडवलशाहीचे मक्तेदारी स्वरूप वाढत्या प्रमाणात विकसित झाले आहे. त्याबरोबरच मानवी स्वातंत्र्याच्या दोन्ही विचारप्रवाहांपैकी प्रत्येकाच्या प्रभावामध्ये आपापल्या परीने बदल झालेला दिसतो. जे घटक व्यक्तित्वाला दुर्बल बनविण्यास कारणीभूत होतात, त्यांचा प्रभाव वाढलेला दिसतो. याउलट, जे घटक व्यक्तीला समर्थ बनवितात, त्यांचा प्रभाव सापेक्ष रीत्या कमी झालेला दिसतो. व्यक्तीची दुर्बलतेची व एकाकीपणाची भावना वृद्धिंगत झालेली आहे. सर्व प्रकारच्या परंपरागत बंधनांपासून तिला मिळालेले “स्वातंत्र्य” अधिक स्पष्ट झाले आहे. व्यक्तिगत स्वरूपाच्या आर्थिक उपलब्धीसाठी आवश्यक असलेल्या संधी कमी झाल्या आहेत. राक्षसी शक्ती आपल्याला भेडसावत आहेत, असे तिला वाटते. परिस्थिती अनेक दृष्टींनी पंघराव्या व सोळाव्या शतकांतील परिस्थितीसारखी बनली आहे.

या घडामोडींमधील सर्वांत महत्त्वाचा घटक म्हणजे मक्तेदारी भांडवलाची वाढती शक्ती. आपल्या अर्थव्यवस्थेच्या विशिष्ट अशा काही विभागांत भांडवलाचे (संपत्तीचे नव्हे) केंद्रीकरण झाल्यामुळे व्यक्तिगत पुढाकार, साहस आणि बुद्धिमत्ता यांना यश मिळण्याची शक्यता मर्यादित झाली आहे. मक्तेदारी भांडवलाने ज्या विभागांत आपले विजय मिळविले आहेत, त्या विभागांतील अनेकजणांचे आर्थिक स्वावलंबन नष्ट झाले आहे. जे धडपडत असतात त्यांच्या दृष्टीने आणि विशेषतः मध्यमवर्गातील एका मोठ्या भागाच्या दृष्टीने या झगड्याला एका विशिष्ट प्रकारच्या लढाईचे स्वरूप प्राप्त होते. ही लढाई अशा काही अडचणींबरोबर चाललेली असते, की त्यामुळे व्यक्तिगत पुढाकार व साहस यांच्याविषयीची विश्वासाची भावना जाऊन दुर्बलता व निराशा यांची भावना तिची जागा घेते. एक छोटा गट संपूर्ण समाजावर गुप्त आणि तरीही प्रचंड सत्ता चालवीत असतो. त्या गटाच्या निर्णयांवर समाजाच्या एका मोठ्या भागाचे भवितव्य अवलंबून असते. १९२३ मधील जर्मनीतील चलन फुगवट्यामुळे किंवा १९२९ मधील अमेरिकेतील मंदीमुळे असुरक्षिततेची भावना वाढविली आणि अनेकजणांची आपल्या स्वतःच्या प्रयत्नांनी प्रगती करण्याची आशा धुळीस मिळविली. तसेच, अमर्याद प्रमाणात यश मिळविण्याची शक्यता असते, हा परंपरागत विश्वासही धुळीस मिळविला.

वरचढ ठरणाऱ्या भांडवलाच्या जबरदस्त सत्तेचा ज्याने अक्षरशः धसका घेतलेला आहे, असा छोटा वा मध्यम व्यावसायिक तसे पहावयास गेले, तर अगदी चांगल्या रीतीने फायदा कमावत राहिल आणि आपले स्वावलंबनही टिकवून ठेवील; परंतु त्याच्या

डोक्यावर लटकणाऱ्या टांगत्या तलवारीमुळे त्याची असुरक्षितता व दुर्बलता पूर्वीपेक्षा फा मोठ्या प्रमाणात वाढली आहे. पूर्वी त्याला आपल्या बरोबरीच्या लोकांशी झगडावे लागत होते. परंतु मक्तेदार स्पर्धकांशी होणाऱ्या झगड्यात मात्र त्याचे सामर्थ्य अक्षरशः राक्षसी शक्तीविरुद्धच पणाला लागलेले आहे. परंतु आधुनिक उद्योगधंद्यांच्या विकासांमुळे ज्यांच्यासाठी नवी आर्थिक कार्ये निर्माण झालेली आहेत, अशा स्वावलंबी व्यावसायिकांची मानसशास्त्रीय स्थिती देखील जुन्या काळातील स्वावलंबी व्यावसायिकांहून वेगळी आहे. स्वावलंबी व्यावसायिकांच्या एका विशिष्ट प्रकारात या वेगळेपणाचे एक उदाहरण आढळते. मध्यमवर्गाच्या अस्तित्वाचा एक नवा प्रकार कसा विकसित झाला, याचे एक उदाहरण म्हणून काही वेळा त्याचा निर्देश केला जातो. पेट्रोल-विक्रीच्या केंद्रांचे मालक, हा तो प्रकार होय. त्यांच्यापैकी अनेक जण आर्थिक दृष्ट्या स्वावलंबी आहेत. किराणा मालाचा दुकानदार किंवा पुरुषाचे सूट शिवणारा शिंपी हे ज्याप्रमाणे आपल्या व्यवसायाचे मालक होते, त्यांचप्रमाणे ते देखील आपल्या व्यवसायाचे मालक आहेत. परंतु स्वावलंबी व्यावसायिकांच्या जुन्या व नव्या प्रकारात कितीतरी फरक आहे. किराणा मालाच्या दुकानदाराला स्वूसे ज्ञान व कौशल्य आवश्यक होते. ज्यांच्याकडून मालाची खरेदी करावयाची, त्या ठोक व्यापार्यांची त्याला निवड करता येई. ज्यांच्याकडे सर्वोत्तम किमती व दर्जा आहे असे त्याला वाटे, त्यांची तो निवड करू शके. आपल्या अनेक व्यक्तिगत गिऱ्हाइकांच्या गरजांची त्याला माहिती असावी लागे. त्यांना त्यांच्या खरेदीच्या बाबतीत त्याला सल्ला द्यावा लागे. तसेच, त्यांना उधार द्यावयाचे की नाही, हेही त्याला ठरवावे लागे. एकंदरीत, जुन्या पद्धतीच्या व्यावसायिकांची भूमिका केवळ स्वावलंबनाची नव्हती, तर त्या भूमिकेला कौशल्य, व्यक्तिगत सेवा, ज्ञान आणि क्रियाशीलता यांची देखील गरज होती. याउलट, पेट्रोल केंद्राच्या मालकाची स्थिती पूर्णपणे वेगळी आहे. वंगणतेल आणि पेट्रोल हा एकच माल तो विकतो. तेलकंपन्यांशी सौदा करण्याच्या बाबतीत त्याच्यावर मर्यादा आहेत. तेल आणि पेट्रोल भरण्याच्या क्रियेची तो पुनः पुन्हा यांत्रिक पद्धतीने पुनरावृत्ती करतो. जुन्या काळातील किराणा दुकानदाराला कौशल्य, पुढाकार व व्यक्तिगत क्रियाशीलता या बाबतीत अधिक वाव होता. त्या मानाने पेट्रोल केंद्राच्या मालकाला या बाबतीत कमी वाव आहे. दोन घटकांनी त्याचा फायदा ठरविला जातो. पेट्रोल व तेल यांसाठी त्याला द्यावी लागणारी किंमत आणि त्याच्या पेट्रोल केंद्रावर थांबणाऱ्या मोटरवाल्यांची संख्या, हे ते दोन घटक होत. दोन्ही घटक हे मोठ्या प्रमाणात त्याच्या नियंत्रणाबाहेरचे आहेत. ठोक विक्रेता व गिऱ्हाईक यांच्यामधील फक्त एक दुवा या नात्यानेच तो काम करतो. एखाद्या संस्थेने त्याची नेमणूक केली आहे, की तो एक “स्वतंत्र” व्यावसायिक आहे, यामध्ये मानसशास्त्रीय दृष्ट्या फारसा फरक पडत नाही. वितरणाच्या प्रचंड यंत्रातील तो फक्त एक दात आहे.

बऱ्या उद्योगाच्या विस्ताराबरोबर ज्यांची संख्या वाढलेली आहे अशा पांढरपेशा कामगारांचा ज्याच्यामध्ये अंतर्भाव आहे, त्या नव्या मध्यमवर्गाविषयी बोलावयाचे झाले, तर त्याची स्थिती जुन्या पद्धतीच्या छोट्या, स्वतंत्र व्यावसायिकांच्या स्थितीहून फार वेगळी आहे, हे स्पष्ट आहे. आता कोणी पुढीलप्रमाणे युक्तिवाद करू शकेल : औपचारिक अर्थाने ते आता स्वतंत्र उरलेले नाहीत, हे खरे आहे. परंतु जुन्या पद्धतीच्या शिष्याला किंवा किराणा दुकानदाराला यशाचे अधिष्ठान म्हणून पुढाकार व बुद्धिमत्ता यांच्या विकासाच्या जितक्या संधी होत्या तितक्याच किंबहुना त्याहून अधिक मोठ्या संधी प्रत्यक्षात या पांढरपेशा कामगारांना प्राप्त झालेल्या आहेत. एका अर्थाने हा युक्तिवाद निश्चितच खरा आहे. परंतु तो किती प्रमाणात खरा आहे, हे मात्र संदिग्ध असण्याची शक्यता आहे. मानसशास्त्रीय दृष्ट्या पांढरपेशा कामगाराची स्थिती वेगळी आहे. तो एका प्रचंड आर्थिक यंत्राचा अवयव आहे. विशेष कौशल्य प्राप्त करणारालाच करता येईल, असे त्याच्या कामाचे स्वरूप आहे. त्याच्याच अवस्थेत असणाऱ्या इतर शोकडो लोकांबरोबर त्याला भीषण स्पर्धा करावी लागते आणि तो मार्गे पडला तर निर्दयपणे त्याला बाजूला फेकले जाते. थोडक्यात, जरी काही वेळा त्याला यश मिळण्याची शक्यता अधिक असली, तरी जुन्या व्यावसायिकाला असलेली सुरक्षितता आणि स्वावलंबन यांचा फार मोठा भाग तो गमावून बसला आहे—त्याला एका यंत्रसामग्रीचा दात बनविण्यात आले आहे—कधी लहान, तर कधी मोठा. ही यंत्रसामग्री आपला वेग त्याच्यावर लादते. त्याला त्या यंत्रसामग्रीवर नियंत्रण ठेवता येत नाही आणि तिच्याशी तुलना करता तो अत्यंत क्षुद्र आहे.

कामगारावर बऱ्या उद्योगसमूहांचा प्रचंडपणा आणि त्यांची वरचढ सत्ता यांचा देखील मानसशास्त्रीय परिणाम झाला आहे. जुन्या काळातील छोट्याशा उद्योगसमूहामध्ये कामगार हा आपल्या वरिष्ठाला व्यक्तिशः ओळखत असे. आणि समग्र उद्योगसमूहाशी तो परिचित असे; त्याच्यावर तो देखरेख ठेवू शके. बाजारपेठेच्या नियमानुसार वेतन देऊन त्याला नेमले जात असे आणि काढूनही टाकले जात असे. परंतु तरीही त्याचे आपला वरिष्ठ व आपला व्यवसाय यांच्याशी काही एक दृढ नाते होते. आपण ज्या भूमीवर उभे आहोत, त्या भूमीला आपण ओळखतो, अशा प्रकारची भावना या नात्यासुळे त्याला लाभत असे. हजारो कामगारांची नेमणूक करणाऱ्या एखाद्या प्रकल्पांमधील मनुष्य मात्र वेगळ्या स्थितीत असतो. त्याच्या दृष्टीने त्याचा वरिष्ठ हा एक अमूर्त प्रतिमा बनलेला असतो. तो कधीही त्याच्या नजरेस पडत नाही. “व्यवस्थापनयंत्रणा” ही एक अनामिक शक्ती असून त्याला तिच्याशी जो व्यवहार करावयाचा, तो अप्रत्यक्ष रीतीने करावा लागतो. एक व्यक्ती म्हणून तिच्या लेखी तो क्षुल्लक असतो. त्या उद्योगसमूहाचा

विस्तार असा काही असतो, की आपल्या विशिष्ट कामाशी संबंधित असलेल्या छोट्याशा विभागापलीकडचे तो पाहू शकत नाही.

कामगार संघटनांच्यामुळे या स्थितीमध्ये काहीसा समतोल आलेला आहे. त्यांनी कामगाराची आर्थिक स्थिती तर सुधारली आहेच, परंतु त्याबरोबरच एक महत्त्वाचा मानसशास्त्रीय परिणामही घडवून आणला आहे. ज्या राक्षसी शक्तीशी कामगाराला व्यवहार करावा लागतो, त्या शक्तीच्या तुलनेत आपण बलवान आणि महत्त्वपूर्ण आहोत, याची एक जाणीव त्याला प्राप्त झाली आहे. परंतु दुर्दैवाने स्वतः अनेक कामगार संघटना या अवाढव्य संस्थांमध्ये रूपांतरित झाल्या आहेत. या संस्थांमध्ये एखाद्या व्यक्तिगत सभासदाला पुढाकार घेण्यास जवळजवळ वावच नाही. तो वेळोवेळी आपली वर्गीणी व मते देतो. परंतु येथे देखील तो एका प्रचंड यंत्राचा एक छोटासा दात आहे. वस्तुतः, या कामगारसंघटनांचे एका अशा स्वमतप्रतिपादक माध्यमात रूपांतर व्हावे, की जे माध्यम प्रत्येक सभासदाच्या क्रियाशील सहकार्यावर उभे राहिलेले असेल. तसेच, त्यांची रचना अशी केलेली असावी की प्रत्येक सभासदाला त्या संघटनेच्या वडामोडींमध्ये क्रियाशीलतेने भाग घेता यावा आणि तेथे जे काही चाललेले असेल त्याला आपण जबाबदार असे त्याला वाटावे, ही गोष्ट अत्यंत महत्त्वाची आहे.

आपल्या युगातील व्यक्तीची शुद्धता ही काही व्यावसायिक कामगार वा शारीरिक श्रम करणारा मजूर या भूमिकांशीच तेवढी संबंधित नाही. परंतु एक गिन्हाईक म्हणून व्यक्तीची जी भूमिका असते, तिच्याशीही ती संबंधित आहे. गेल्या काही दशकांमध्ये गिन्हाईकाच्या भूमिकेमध्ये आमूलाग्र परिवर्तन घडून आले आहे. पूर्वी एखादे गिन्हाईक स्वतंत्रपणे व्यवसाय करणाऱ्या माणसाच्या किरकोळ विक्रीच्या दुकानात गेले तर आपल्याकडे वैयक्तिक लक्ष दिले जाईल, अशी त्याला खात्री वाटत असे. त्याची वैयक्तिक खरेदी ही त्या दुकानदाराच्या दृष्टीने महत्त्वाची होती. एखाद्या महत्त्वपूर्ण व्यक्तीप्रमाणे त्याचे तेथे स्वागत होत असे. त्याच्या इच्छा जाणून घेतल्या जात असत. स्वतः खरेदीचे कृत्यच त्याला महत्त्व व प्रतिष्ठा यांची जाणीव देऊन जात असे. याउलट, गिन्हाईकाचे विविधवस्तुभांडाराशी असलेले नाते कितीतरी वेगळे आहे. इमारतीचा प्रचंड विस्तार, कामगारांची संख्या आणि प्रदर्शनासाठी मांडलेल्या मालाची विपुलता यांच्यामुळे ते गिन्हाईक प्रभावित झालेले असते. या सर्व गोष्टी त्याला आपण तुलनेने लहान व कमी महत्त्वाचे आहोत, असे वाटावयास लावतात. त्या विविधवस्तुभांडाराच्या दृष्टीने त्या गिन्हाईकाला एक व्यक्ती म्हणून अजिबात महत्त्व नसते. “एक” गिन्हाईक म्हणून त्याला महत्त्व आहे. ते भांडार त्याला गमावू इच्छित नाही. कारण, तसे झाल्यास काहीतरी चुकते आहे, असे सूचित होईल. शिवाय, त्याच कारणाने त्या भांडाराला इतर गिन्हाईकांनाही मुकावे लागेल, असा त्यातून अर्थ निघेल.

एक अमूर्त गिन्हाईक म्हणून त्याला महत्त्व आहे. एक मूर्त व्यक्तित्व असलेले गिन्हाईक म्हणून त्याला अजिबात महत्त्व नाही. त्याच्या आगमनामुळे कोणालाही आनंद होत नाही. कोणीही त्याच्या इच्छांची खास अशी दखल घेत नाही. खरेदीचे कृत्य हे पोस्टात जाऊन तिकिटे विकत घेण्यासारखे झाले आहे.

आधुनिक जाहिरातबाजीच्या पद्धतीमुळे या परिस्थितीला अधिकच टळकपणा प्राप्त झाला आहे. जुन्या वळणाच्या व्यावसायिकाचे विक्रीच्या वेळचे बोलणे हे अपरिहार्यपणे सुन्नपणाचे असे. त्याला आपल्या मालाची माहिती होती, त्याला गिन्हाईकाच्या गरजांची माहिती होती आणि या ज्ञानाच्या आधारे तो विक्री करण्याचा प्रयत्न करित असे. विक्रीच्या वेळचे त्याचे बोलणे पूर्णपणे वस्तुनिष्ठ नव्हते आणि तो जमेल तितके गिन्हाईकाचे मन वळविण्याचा प्रयत्न करित असे, हे खरे आहे. तथापि कार्यक्षम होण्यासाठी त्याला सुन्नपणाने व समंजपणानेच बोलवे लागे. आधुनिक जाहिरातबाजीचा एक मोठा विभाग मात्र वेगळा आहे. तो तर्कशक्तीला आवाहन करित नाही, तर भावनेला आवाहन करतो. मोहिनी घालणाऱ्या दुसऱ्या कौणत्याही सूचनेप्रमाणे तो आपले लक्ष्य असलेल्या व्यक्तींना भावनिक दृष्ट्या प्रभावित करण्याचा प्रयत्न करतो आणि नंतर बौद्धिक दृष्ट्या त्यांना वश व्हावयास लावतो. या प्रकारची जाहिरातबाजी सर्व मार्गांनी गिन्हाईकावर छाप टाकते. त्यांपैकी काही मार्ग पुढीलप्रमाणे—त्याच त्या सूत्रांची पुनः पुन्हा पुनरावृत्ती करणे; एखाद्या प्रभावशाली व्यक्तीच्या प्रतिमेचा प्रभाव पाडणे; उदा. विशिष्ट छपाची सिगारेट ओढणाऱ्या प्रतिष्ठित महिलेच्या वा सुप्रसिद्ध मुष्टियोद्ध्याच्या प्रतिमेचा प्रभाव पाडणे; सुंदर युवतीच्या चित्राद्वारे कामभावनेला आवाहन करून गिन्हाईकाला आकृष्ट करणे आणि त्याचवेळी त्याच्या विवेचक शक्ती क्षीण करणे; “शरीराची दुर्गंधी” वा “श्र्वासाची दुर्गंधी” निर्माण होण्याचा धाक घालून त्याला भयभीत करणे किंवा विशिष्ट प्रकारचा सदरा वा साबण खरेदी केल्यामुळे आपल्या समग्र जीवनप्रवाहामध्ये त्वरित बदल घडून येईल, अशाप्रकारची दिवस्वप्ने पाहण्याची प्रेरणा देणे. या सर्व पद्धती पूर्णपणे अतार्किक आहेत. मालाच्या दर्जाशी त्यांचा काहीही संबंध नसतो. एखादे गुंगीचे औषध किंवा निःशेष स्वरूपाची मोहिनी यांच्याप्रमाणे त्या पद्धती गिन्हाईकाच्या विवेचक शक्तींना घुसमटून टाकतात आणि नष्ट करतात. दिवास्वप्ने निर्माण करण्याच्या आपल्या गुणधर्मांमुळे त्या पद्धती गिन्हाईकाला एक विशिष्ट प्रकारचे समाधान देतात. चलच्चित्रपट ज्या प्रकारचे समाधान देतात, त्याच प्रकारचे हे समाधान असते. परंतु त्याबरोबरच या पद्धती गिन्हाईकाच्या मनात क्षुद्रता व दुर्बलता यांचीही भावना वृद्धिंगत करतात.

वस्तुतः, आपल्या लोकशाहीच्या दृष्टीने तिच्यावर होणाऱ्या उघड अशा अनेक हल्ल्यांपेक्षाही विवेचक विचारक्षमतेला बधिर करणाऱ्या या पद्धती अधिक धोकादायक आहेत. तसेच, मानवी सच्चोटीच्या भाषेत सांगावयाचे झाले तर ज्या अश्लील वाङ्मयाच्या प्रकाशनाला आपण शिक्षा देतो, त्याच्यापेक्षाही या पद्धती अधिक अनैतिक आहेत. ग्राहक चळवळीने गिन्हाइकाची विवेचक शक्ती, प्रतिष्ठा आणि आपल्याला महत्त्व आहे ही जाणीव परत आणण्याचा प्रयत्न केला आहे. अशा रीतीने कामगार संघटनेची चळवळ ज्या दिशेने काम करित आहे, त्याच दिशेने ही चळवळ देखील काम करित आहे. तथापि अजून तरी माफक प्रमाणात झालेली सुरुवात एवढेच तिचे स्वरूप असून अजून तिचे कार्यक्षेत्र त्यापलीकडे गेलेले नाही.

आर्थिक क्षेत्राला जे लागू पडते, तेच राजकीय क्षेत्रालाही लागू पडते. लोकशाहीच्या प्रारंभीच्या काळात विशिष्ट प्रकारच्या विविध व्यवस्था होत्या. त्यानुसार व्यक्तीला प्रत्यक्षपणे व क्रियाशीलतेने मतदानात भाग घेता येत असे. हे मतदान विशिष्ट निर्णय घेण्यासाठी केले जाई. किंवा विशिष्ट उमेदवाराला अधिकार देण्यासाठी केले जाई. ज्यांच्याविषयी निर्णय घ्यावयाचा ते प्रश्न मतदाराच्या माहितीचे असत. उमेदवार देखील त्याच्या ओळखीचे असत. मतदान हे बहुतेक वेळा गावातील सर्व लोकांच्या सभेत केले जाई. अशा रीतीने मतदानाच्या क्रियेमध्ये एक प्रकारचा प्रत्यक्षपणा होता आणि त्याच्यामध्ये व्यक्तीची खरोखरच दखल घेतली जात असे. सध्या मात्र मतदाराच्या समोर विशाल स्वरूपाचे पक्ष असतात. उद्योगधंद्यातील विशाल संघटना या व्यक्तीपासून जितक्या दूर आणि जितक्या प्रभावशाली असतात-तितकेच हे पक्ष व्यक्तीपासून दूर आणि प्रभावशाली असतात. चर्चेचे विषय गुंतागुंतीचे असतात आणि व्यक्तीला गोंधळवून टाकण्यासाठी सर्व प्रकारच्या पद्धतींनी ते विषय अधिकच गुंतागुंतीचे बनविले जातात. निवडणुकीच्या वेळी मतदाराला आपल्या उमेदवाराचे थोडेसे दर्शन होऊ शकते. परंतु आकाशवाणीचा काळ आल्यापासून त्याला त्याचे वारंवार दर्शन होण्याची फारशी शक्यता उरलेली नाही. अशा रीतीने “ आपल्या ” उमेदवाराचे स्वरूप अजमावण्याचे शेवटचे साधनही तो गमावू लागलेला आहे. प्रत्यक्षात पक्षयंत्रणांनी उभ्या केलेल्या दोन किंवा तीन उमेदवारांमधून त्याला निवड करावी लागते. परंतु हे उमेदवार “ त्याने ” निवडलेले नसतात. तो आणि ते एकमेकांना जवळजवळ ओळखतच नसतात आणि इतर बहुतेक नाती आता जशी अमूर्त बनली आहेत, तसेच त्यांचेही नाते अमूर्त बनले आहे.

जाहिरातबाजीच्या गिन्हाइकावर होणाऱ्या परिणामाप्रमाणेच राजकीय प्रचाराच्या पद्धतीदेखील व्यक्तिगत मतदारामध्ये आपण कःपदार्थ आहोत, अशी भावना वृद्धिंगत

करण्यास कारणीभूत होतात. घोषणांची पुनरावृत्ती आणि निर्वाणीच्या मुद्द्याशी अजिबात संबंध नसलेल्या घटकांवर दिला जाणारा भर, या गोष्टी मतदाराच्या विवेकक शक्तींना बधिर करून टाकतात. त्याच्या विचारशक्तीला केले जाणारे स्पष्ट व विवेकाधिष्ठित असे आवाहन हा राजकीय प्रचारामधील नियम नसून अपवाद आहे. अगदी लोकशाही देशांतूनही हेच घडते. हे पक्ष आपल्या प्रचारातून ज्या सत्तेचे व विस्ताराचे प्रदर्शन करतात, त्या सत्तेला व विस्ताराला सामोरे जाताना व्यक्तिगत मतदाराला आपण लहान आहोत आणि आपल्याला काही महत्त्व नाही, अशी जाणीव झाल्या-खेरीज रहात नाही.

जाहिरातबाजी आणि राजकीय प्रचार व्यक्ती क्षुद्र आहे या मुद्द्यावर उघडपणे जोर देतात, असा या सगळ्याचा अर्थ नाही. किंबहुना, नेमकी याच्या उलट स्थिती असते. व्यक्तीला अत्यंत महत्त्व आहे असे भासवून आणि तिच्या विवेक निर्णयशक्तीला व तिच्या विवेकी जाणिवेला आपण आवाहन करित आहोत असे टोंग करून ते तिची खुशामत करतात. परंतु ही सर्व नाटके म्हणजे प्रामुख्याने व्यक्तीच्या मनातील संशयाला गण्य बसविण्याची एक पद्धत असते; ती आपल्या निर्णयाच्या व्यक्तिगत स्वरूपाच्या बाबतीत स्वतःला मूर्ख बनविण्यास तिला मदत करण्याची एक पद्धत असते. इतका वेळपर्यंत मी ज्या प्रचाराविषयी बोलत आलो आहे, तो सर्वच्या सर्व काही अविवेकी नाही, हे मी दाखवून देण्याची आवश्यकता नाही. वेगवेगळे पक्ष आणि उमेदवार यांच्या प्रचारातील विवेकी घटकांच्या प्रभावात फरक असतो, हेही मी दाखवून देण्याची आवश्यकता नाही.

इतर काही घटकांनीही व्यक्तीच्या वाढत्या दुर्बलतेमध्ये भर टाकली आहे. आर्थिक व राजकीय चित्र हे पूर्वीपेक्षा अधिक गुंतागुंतीचे व अधिक विस्तृत झाले आहे. भेदक नजरेने त्याच्याकडे पाहण्याची व्यक्तीची क्षमता कमी झाली आहे. त्याला ज्या धमकावण्यांना सामोरे जावे लागते, त्या धमकावण्यांची परिमाणेही वाढलेली आहेत. अर्थ-व्यवस्थेची रचना बदलल्यामुळे निर्माण होणाऱ्या लाखो लोकांच्या बेकारीने असुरक्षिततेची जाणीव वाढविली आहे. अर्थात, सार्वजनिक संपत्तीमधून बेकार लोकांना आधार दिल्यामुळे बेकारीच्या परिणामांना बऱ्याच प्रमाणात थोपवून धरले आहे. हे केवळ आर्थिक दृष्ट्याच घडले आहे असे नव्हे, तर मानसशास्त्रीय दृष्ट्या देखील घडलेले आहे. एवढे असूनही एका विशाल जनसमूहाच्या दृष्टीने बेकार राहण्याचे ओझे सहन करणे, हे मानसशास्त्रीय दृष्ट्या अत्यंत कठीण असून बेकारीच्या भीषणतेने त्याचे अवघे जीवनच हाकळून टाकले जाते, ही वस्तुस्थिती नजरेआड होत नाही. अनेक जणांच्या दृष्टीने काही तरी नोकरीधंदा असणे—मग तो कोणत्याही प्रकारचा असो—एवढीच त्यांनी जीवनाकडून केलेली

अपेक्षा असते, असे दिसते. त्यांच्या दृष्टीने जिच्यासाठी आपण कृतज्ञ रहावे, अशी ही गोष्ट असते. बेकारीने उतारवयातील धास्तीही वाढविली आहे. अनेक नोकरीधंद्यांतून फक्त तरुणांची आवश्यकता असते आणि अजूनही जो परिस्थितीशी जुळते-मिळते वेऊ शकेल, अशा अगदी अननुभवी माणसाची देखील गरज असते. याचा अर्थ असा, की ज्यांना अजूनही विनासायास यंत्रांच्या छोट्या दातांचे स्वरूप देणे शक्य आहे, अशांची त्या विशिष्ट उद्योगात गरज असते.

युद्धाच्या धास्तीनेही व्यक्तिगत दुर्बलतेच्या भावनेमध्ये भर टाकली आहे. आता, हे खरेच आहे की एकोणिसाव्या शतकातही युद्धे होतीच. परंतु गेल्या युद्धापासून विनाशाची शक्यता प्रचंड प्रमाणात वाढली आहे. ज्यांच्यावर युद्धाचा परिणाम होऊ शकेल, अशा जनसमूहांच्या कक्षा इतक्या प्रमाणात वाढल्या आहेत, की त्यांच्यामध्ये निरपवादपणे प्रत्येक जणाचा अंतर्भाव होऊ शकेल. युद्धाची धास्ती हे एक दुःस्वप्न बनले आहे. कदाचित आपले स्वतःचे राष्ट्र प्रत्यक्ष रीत्या युद्धात सहभागी झाल्याखेरीज अनेक जणांच्या हे लक्षातही येणार नाही. परंतु त्या दुःस्वप्नाने त्यांची जीवने झाकून टाकली आहेत आणि त्यांच्या मनातील धास्तीची व व्यक्तिगत दुर्बलतेची भावना वृद्धिंगत केली आहे.

या सर्व कालखंडाची “जीवनशैली” मी रेखाटलेल्या चित्राशी मिळती-जुळती आहे. अवाढव्य शहरांमधून व्यक्ती हरवून गेली आहे. तेथे इमारती पर्वतांसारख्या उंच झाल्या आहेत. आकाशवाणीवरून कर्णोद्रियांवर एकसारखा भडिमार होत असतो. वृत्तपत्रांचे जाड मथळे दिवसांतून तीन तीन वेळा बदलतात आणि व्यक्तीला काय महत्त्वाचे आहे, हे ठरविण्याचा अवसरच देत नाहीत. ज्यामध्ये शंभर-शंभर मुली घड्याळासारख्या अचूकतेने आपल्या क्षमतेचे प्रदर्शन करून स्वतंत्र व्यक्तित्वाचे निर्मूलन करतात आणि एखाद्या सरळ परंतु सामर्थ्यशाली यंत्राप्रमाणे कामे करतात, असे प्रयोग आहेत. नाच-गाण्याच्या ठेक्यातून तालबद्धता प्रकट होत आहे. या आणि इतर अनेक तपशीलवार गोष्टी म्हणजे एका प्रभावी अशा विशिष्ट समूहाचे आविष्कार आहेत. या समूहामध्ये व्यक्तीला ज्यांचे नियंत्रण करता येणार नाही, अशा परिमाणाना तोंड द्यावे लागते. त्या परिमाणांच्या तुलनेने व्यक्ती ही एक छोटासा कण असते. संचलन करणारा सैनिक किंवा अन्त नसलेल्या पडद्यावर काम करणारा कामगार यांच्याप्रमाणे पावलावर पावले टाकत जाणे, एवढेच तो करू शकतो. तो क्रिया करू शकतो. परंतु त्यांच्या मनातील स्वावलंबन व स्वतःचे महत्त्व यांची जाणीव नाहीशी झाली आहे.

अमेरिकेतील सर्वसामान्य माणसाचे मन भीती आणि क्षुद्रत्व यांच्या याच जाणिवेने भरलेले आहे. ही जाणीव किती प्रमाणात आहे, हे एका घटनेद्वारे प्रभावी रीतीने प्रकट झाल्याचे आढळते. मिकी उंदीर (मिकी माऊस) नावाच्या

चित्रांना लाभलेली लोकप्रियता, ही ती घटना होय. या चित्रांमध्ये नेहमी एकच विषय—अर्थात किती तरी रूपांतरांच्या माध्यमातून—येतो तो असा : कमालीच्या सामर्थ्यशाली अशा एखाद्या पदार्थाकडून एखाद्या छोट्या पदार्थाचा छळ चाललेला असतो, त्याला संकटात दकल्ले जात असते. तो मोठा पदार्थ त्या छोट्या पदार्थाला ठार मारण्याची वा गिळंकृत करण्याची धमकी देत असतो. तो छोटा पदार्थ पळू लागतो आणि सरतेशेवटी निसटून जाण्यात किंवा शत्रूला इजा करण्यात देखील यशस्वी होतो. हा विषय लोकांच्या स्वतःच्या भावजीवनाशी अत्यंत निगडित अशा एखाद्या गोष्टीला स्वर्श करीत नसता, तर लोक या एकाच विषयाच्या अनेक रूपांतरांकडे एकसारखे लक्ष देण्यास तयार झाले नसते. सामर्थ्यशाली व प्रतिकूल असा शत्रू ज्याला मेढसावतो, तो छोटा पदार्थ म्हणजे स्वतः प्रेक्षकच होय, हे उघड आहे. त्याला काय वाटत असते, हे त्यातून स्पष्ट होते. ही परिस्थितीच अशी आहे, की जिच्याशी तो तादात्म्य पावू शकतो. अर्थातच सुखी शेवट नसता, तर असे अखंड आकर्षण वाटले नसते. आहे त्या स्थितीत प्रेक्षक हा आपल्या सर्व भीती आणि क्षुद्रत्वाच्या भावना यांच्यासह जगतो आणि हे सर्व घडून देखील आपण वाचू आणि सामर्थ्यशाली शत्रूला जिंकूही शकू, अशी एक सुखावह भावना शेवटी त्याला लाभते. परंतु त्याची सुटका बहुतांशी त्याच्या पळून जाण्याच्या क्षमतेवर आणि आधी ध्यानात न आलेल्या योगायोगांवर अवलंबून आहे. या योगायोगांमुळेच तो राक्षस त्याला पकडू शकत नाही. या “सुखी शेवटा”चा हा भाग सूचक आणि दुःखदही आहे.

आपल्या कालखंडात व्यवृती ज्या परिस्थितीत अडकलेली आहे, ती परिस्थिती एकोणिसाव्या शतकातील द्रष्ट्या विचारवंतांनी आधीच हेरलेली होती. संशयांनी जिची चिरफाड आणि गांजणूक झालेली आहे आणि एकाकीपणा व क्षुद्रत्व यांच्या भावनेने जिला झपाटलेले आहे, अशा असहाय्य व्यक्तीचे किर्कगॉर वर्णन करतो. नील्रोला जवळ येत असलेला शून्यवाद दिसतो. हा शून्यवाद नाझीवादातून प्रकट होणार होता. वस्तु-स्थितीमध्ये स्वतः पाहिलेल्या क्षुद्र व दिशाहीन व्यक्तीच्या अस्तित्वाचा नकार करून तो एका “अति मानवाचे,” चित्र रंगवतो. माणसाच्या दुर्बलतेचा विषय फ्रांझिस काफ्काच्या लेखनातून अत्यंत अचूकपणे आविष्कृत झाला आहे. आपल्या कॅसल नावाच्या पुस्तकात तो एका मानवाचे वर्णन करतो. हा मानव एका किल्ल्यातील गूढ रहिवाशांशी संपर्क साधू इच्छित असतो. ते रहिवासी काय करावयाचे ते आपणांला सांगणार आहेत आणि जगा-तील आपले स्थान दाखवून देणार आहेत, अशी त्याची समजूत होती. त्याच्या सगळ्या आयुष्यात त्यांच्याशी संपर्क साधण्यासाठी त्याने केलेला वेडापिसा प्रयत्नच आढळतो. परंतु तो कधीही यशस्वी होत नाही. कमालीचा क्षुल्लकपणा आणि असहाय्यता यांच्या जाणिवेमुळे तो एकाकी बनतो.

जूलिअन ग्रीन यांनी पुढील उतान्यात एकाकीपणा व दुर्बलता यांची भावना सुंदर रीतीने आविष्कृत केली आहे :

विश्वाशी तुलना करता आम्ही फार लहान आहोत, हे मला ठाऊक होते. आम्ही म्हणजे कोणीच नव्हे, हे मला ठाऊक होते. परंतु इतक्या प्रचंड स्वरूपात क्षुद्र असणे हे एका दृष्टीने दडपून टाकणारे आणि त्याबरोबरच विश्वास निर्माण करणारेही असल्यासारखे वाटते. मानवी विचारांच्या आवाक्यापलीकडे असलेल्या त्या आकृती आणि ती परिमाणे व्याकुळ करणारी आहेत. आम्ही ज्याला चिकटून राहू शकू, असे येथे काही तरी आहे काय ? संभ्रमांनी भरलेल्या ज्या गोंधळामध्ये आम्हांला अविचारपूर्वक फेकण्यात आले आहे, तेथे खरी टरणारी फक्त एकच गोष्ट आहे आणि ती म्हणजे प्रेम. उरलेले सर्व काही म्हणजे एक अभाव आहे, एक रिक्त शून्य आहे. आम्ही एका प्रचंड व अंधाऱ्या अशा अगाध विवरामध्ये डोक्यातून पहात आहोत आणि आम्ही भयभीत आहोत.*

अशा प्रकारे या लेखकांनी व्यक्तीच्या एकाकीपणाची व दुर्बतेची ही भावना व्यक्त केली आहे. तसेच, अनेक तथाकथित मजाविकृत लोकांना तिचा अनुभव येत असतो. परंतु सर्वसामान्य स्वस्थ माणसाला या पद्धतीने तिची जाणीवही झालेली नसते. ती भावना इतकी भयंकर असते, की त्याला तिची जाणीव अनुभवणे झेपण्यासारखे नसते. म्हणून तिच्यावर अनेक गोष्टींचे आवरण घातले जाते. त्यांपैकी काही गोष्टी अशा : त्याच्या कामांची दैनंदिन चाकोरी, आपल्या खाजगी वा सामाजिक संबंधातून त्याला मिळणारा आत्मविश्वास व मान्यता, व्यवसायातील यश, काही व्यवधाने, “मौजमजा करणे” “संपर्क निर्माण करणे” आणि “वेगवेगळ्या ठिकाणी जाणे.” परंतु अंधारात शीळ घातल्यामुळे प्रकाश येत नाही. एकाकीपणा, भीती आणि संभ्रम शिळकच राहतात. परंतु लोक या गोष्टी कायमच्या सहन करू शकत नाही. बंधनापासून प्राप्त केलेल्या स्वातंत्र्याचे ओझे त्यांना कायमचे पेलता येत नाही. नकारात्मक स्वातंत्र्यापासून भावात्मक स्वातंत्र्याकडे जर त्यांना प्रगती करता येत नसेल, तर त्यांना एकंदरीत स्वातंत्र्यापासूनच पळून जाण्याचा प्रयत्न करावा लागतो. आपल्या कालखंडात पलायनाचे दोन प्रमुख सामाजिक मार्ग आहेत. एक म्हणजे नेत्याला शरण जाणे, हा होय. ज्या देशातून फॅसिझम आहे, त्या देशातून असेच घडले आहे. दुसरा मार्ग म्हणजे अपरिहार्यपणे चाकोरीचा स्वीकार करणे. आपल्या स्वतःच्या लोकशाहीमध्ये हा मार्ग प्रचलित आहे. सामाजिक दृष्ट्या चाकोरीबद्ध झालेल्या; पलायनाच्या या दोन मार्गांचे

* जूलिअन ग्रीन, पर्सनल रेकॉर्ड, १९२८-३९, भाषांतर—जे. गाँदफ्रवा, हार्वर्ड अँड ब्रदर्स, न्यू यॉर्क, १९३९.

आम्ही वर्णन करणार आहोत. परंतु त्यापूर्वी पलायनाच्या या मानसशास्त्रीय यंत्रणां-
मधील गुंतागुंतीचे मी केलेले विवेचन वाचकाने समजून घ्यावे, असे सुचविणे आवश्यक
आहे. आम्ही आधीच्या प्रकरणातून यापैकी काही यंत्रणांची अगोदरच चर्चा केलेली
आहे. परंतु फॅसिझमचा मानसशास्त्रीय अर्थ आणि आधुनिक लोकशाहीमधील मानवाचे
चाकोरीबद्ध जीवन या गोष्टी पूर्णपणे कळाव्यात यासाठी मानशास्त्रीय परिस्थिती
कळणे आवश्यक आहे. ही परिस्थिती केवळ सर्वसामान्य पद्धतीने कळून उपयोगी
नाही, तर तिच्या कार्यवाहीचे अगदी तपशील आणि मूर्तता यांच्यासह ती कळली
पाहिजे. हे विषयांतर आहे असे कोणाला वाटू शकेल, परंतु प्रत्यक्षात आमच्या सर्व
विवेचनाचा हा एक आवश्यक भाग आहे. ज्याप्रमाणे मानसशास्त्रीय समस्यांची
सामाजिक व सांस्कृतिक पार्श्वभूमी कळल्याखेरीज त्या समस्यांचे कोणालाही यथार्थ
आकलन होऊ शकत नाही, त्याचप्रमाणे सामाजिक परिस्थितीच्या मुळाशी असलेल्या
मानसशास्त्रीय यंत्रणांचे ज्ञान झाल्याखेरीज कोणालाही त्या परिस्थितीचे आकलन
होऊ शकत नाही. पुढील प्रकरणात या यंत्रणांचे विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न आहे;
व्यवृत्तीमध्ये जे काही घडत असते, ते आविष्कृत करण्याचा प्रयत्न आहे; तसेच एकाकी-
पणा व दुर्बलता यांपासून सुटका करून घेण्याच्या प्रयत्नात आपण आपल्या व्यक्तित्वा-
पासूनच नुरावण्यास कसे सिद्ध असतो, हे दाखविण्याचा प्रयत्न आहे. आपल्या
व्यक्तित्वाला मुकण्याचे दोन मार्ग असतात. एक म्हणजे नवनव्या पद्धतीच्या अधिकार-
शाहीपुढे शरणागती पत्करणे आणि दुसरा म्हणजे स्वीकारलेल्या चाकोरीशी अनिवार्यपणे
जुळवून घेणे.



प्रकरण पाचवे

पलायनाच्या यंत्रणा

आम्ही आमचे विवेचन आधुनिक काळापर्यंत आणून पोचविले आहे. आता आम्ही फॅसिझमच्या मानसशास्त्रीय महत्त्वाचे विवेचन करण्याकडे वळणार आहोत. तसेच, एकाधिकारशाही राज्यपद्धती आणि आमची स्वतःची लोकशाही यांच्यामधील स्वातंत्र्याच्या अर्थाचेही विवेचन करणार आहोत. आमच्या संपूर्ण युक्तिवादाचा खरेपणा हा आम्ही गृहीत धरलेल्या मानसशास्त्रीय सिद्धांतांच्या खरेपणावर अवलंबून आहे. त्यामुळे आमच्या विचाराचा सर्वसामान्य प्रवाह येथे खंडित करणे आणि ज्या मानसशास्त्रीय यंत्रणांचा आम्ही अगोदरच निर्देश केला आहे, त्यांच्या अधिक तपशीलवार व भरीव विवेचनासाठी एक प्रकरण खर्ची घालणे इष्ट ठरेल, असे वाटते. पूर्वनिर्दिष्ट यंत्रणांचे आम्ही पुन्हा एकदा विवेचन करणार आहोत. आम्ही गृहीत धरलेल्या सिद्धांतांना तपशीलवार विवेचनाची गरज आहे, कारण ते ज्या संकल्पनांवर आधारलेले आहेत, त्या संकल्पना अवगोप्य शक्तींचा व काही विशिष्ट मार्गांचा विचार करतात. त्या संकल्पना या मार्गांच्या माध्यमातून मिथ्यासमर्थने व स्वभाववैशिष्ट्ये यांच्या स्वरूपात अविष्कृत होत असतात. अनेक वाचकांना या संकल्पना कदाचित अपरिचित वाटणार नाहीत, परंतु निदान त्यांचे विस्तृत स्पष्टीकरण हवे, असे त्यांना वाटेल.

या प्रकरणांमध्ये मी व्यक्तीच्या मानसशास्त्राचा हेतुपूर्वक निर्देश करित आहे. तसेच, मनोविक्षेपणात्मक पद्धतीने सूक्ष्म अभ्यास करून जी निरीक्षणे करण्यात आली आहेत, त्यांचाही निर्देश करित आहे. नैसर्गिक विज्ञानांच्या प्रायोगिक पद्धती जवळजवळ अचूक असतात आणि असा अचूकपणा प्राप्त करणे हा मानसशास्त्रापुढचा अनेक वर्षांचा

आदर्श होता. त्या आदर्शाच्या कसोटीवर मनोविश्लेषणशास्त्र उतरत नाही, हे खरे आहे. तथापि मनोविश्लेषणशास्त्र ही एक पूर्णपणे अनुभवाधिष्ठित पद्धत आहे. व्यक्तीचे अनियंत्रित विचार, स्वप्ने आणि कल्पना यांच्या कष्टपूर्वक केलेल्या निरीक्षणावर ते आधारलेले आहे. एखाद्या व्यक्तीचे वा संस्कृतीचे विश्लेषण करताना आपल्याला गोंधळून टाकणाऱ्या मिथ्यासमर्थनांना तोंड द्यावे लागते; आणि अवोध शक्तींच्या संकल्पनेचा उपयोग करून घेणारे मानसशास्त्रच तेवढे अशा मिथ्यासमर्थनांचे मर्म जाणू शकते. आपण विशिष्ट प्रेरणांनी प्रेरित झालो आहोत, अशी लोकांची श्रद्धा असते. हे लोक कृती, भावना व विचार यांचा ज्या प्रकारचा अनुभव घेतात, त्या प्रकारचा अनुभव घेण्यास त्यांना प्रत्यक्षात प्रवृत्त करणाऱ्याही काही प्रेरणा असतात. या दोन्ही प्रकारच्या प्रेरणा अपरिहार्यपणे एकच असतात, ही कल्पना सोडून देण्याचा आपण निर्णय घेतला, तर सद्गृहीती गुंतागुंतीचे वाटणारे कित्येक प्रश्न लुटकीसरशी सुटतात.

व्यक्तीच्या निरीक्षणामधून शोधून काढलेली तत्त्वे समूहांच्या मानसशास्त्रीय आकलनाला लागू करता येतील का, असा प्रश्न अनेक वाचक उपस्थित करतील. या प्रश्नाला आम्ही ठामपणे होकारार्थी उत्तर देतो. कोणताही जनसमूह व्यक्तींचाच बनलेला असतो आणि व्यक्तींखेरीज दुसऱ्या कशाचाही बनलेला नसतो. त्यामुळे एखाद्या जनसमूहामध्ये क्रियाशील असलेल्या मानसशास्त्रीय यंत्रणा म्हणजे व्यक्तींच्यामध्ये क्रियाशील असलेल्या यंत्रणाच होत. सामाजिक मानसशास्त्राच्या आकलनाचा पाया म्हणून व्यक्तिगत मानसशास्त्राचे अध्ययन करित असताना आपण जे काही करतो त्याची तुलना सूक्ष्मदर्शकाद्वारे केलेल्या एखाद्या पदार्थाच्या अध्ययनाशी करता येईल. सामाजिक प्रक्रियेमध्ये काही मानसशास्त्रीय यंत्रणा मोठ्या प्रमाणात क्रियाशील असल्याचे आपणांस आढळते. व्यक्तिगत मानसशास्त्राच्या अध्ययनामुळे आपल्याला त्या मानसशास्त्रीय यंत्रणांचे नेमके तपशीलच शोधून काढावयास मदत मिळते. समाजशास्त्रीय-मानसशास्त्रीय परिस्थितीचे आम्ही केलेले विश्लेषण व्यक्तिगत वर्तनाच्या तपशीलवार अध्ययनावर आधारलेले नसेल, तर त्या विश्लेषणाला प्रचीतीचे स्वरूप आणि त्यामुळे अर्थातच भक्कमपणाही राहणार नाही.

परंतु व्यक्तिगत वर्तनाच्या अध्ययनाला अशा प्रकारचे महत्त्व आहे, असे मान्य केले तरी देखील एक प्रश्न विचारला जाऊ शकतो. तो प्रश्न असा: ज्या व्यक्तींवर सामान्यतः मज्जाविकृत असा शिक्षा मारला जातो, त्या व्यक्तींच्या अध्ययनाचा सामाजिक मानसशास्त्राच्या समस्यांचा विचार करताना काही उपयोग होऊ शकतो का? येथेही या प्रश्नाचे उत्तर होकारार्थीच दिले पाहिजे, असा आमचा विश्वास आहे, मज्जाविकृत व्यक्तीमध्ये आपल्याला जी दृश्यघटना आढळते, ती तत्त्वतः सर्वसामान्य

व्यवतीमध्ये आपल्याला आढळणाऱ्या दृश्यघटनेपेक्षा वेगळी नसते. ती सर्वसामान्य व्यवतीपेक्षा मज्जाविकृत व्यवतीमध्ये अधिक जोरदार, सुस्पष्ट व अनेकदा अधिक सुगमतेने जाणवणारी असते, इतकेच. सर्वसामान्य व्यक्तीला मात्र जिचे अध्ययन करणे योग्य ठरेल, अशा कोणत्याही समस्येची जाणीव नसते.

हे अधिक स्पष्ट व्हावे म्हणून मज्जाविकृत आणि स्वस्थ किंवा आरोग्यसंपन्न या संज्ञांचे संक्षिप्त विवेचन करणे उपयुक्त ठरेल, असे वाटते.

स्वस्थ किंवा आरोग्यसंपन्न या संज्ञेची व्याख्या दोन पद्धतींनी करणे शक्य आहे. प्रथमतः, क्रियाशील समाजाच्या दृष्टिकोणातून पाहिले असता एखाद्या व्यक्तीला विशिष्ट समाजामध्ये जी सामाजिक भूमिका पार पाडावयाची असते, ती भूमिका पार पाडण्यास ती व्यक्ती जर समर्थ असेल तर तिला स्वस्थ किंवा आरोग्यसंपन्न म्हणता येईल. अधिक स्पष्टपणे याचा अर्थ असा सांगता येईल : त्या विशिष्ट समाजाची ज्या पद्धतीची गरज असेल त्या पद्धतीनुसार काम करण्यास ती समर्थ आहे; आणि दुसरे असे की समाजाचे पुनरुत्पादन करण्याच्या क्रियेमध्ये सहभागी होण्यास ती समर्थ आहे; म्हणजेच ती कुटुंब उभारू शकते. दुसऱ्या पद्धतीची व्याख्या व्यक्तीच्या दृष्टिकोणातून करता येते. व्यक्तीचा किमान विकास व सुख म्हणजे आरोग्य वा स्वास्थ्य असे आपण मानतो.

विशिष्ट समाजाची रचना ही जर व्यक्तिगत सुखासाठी इष्ट तेवढी संधी देत असेल, तर व्याख्यांच्या बाबतीतील हे दोन्ही दृष्टिकोण परस्परशी जुळतील. परंतु आपल्याला ठाऊक असलेल्या बहुतेक समाजांची स्थिती अशी नाही आणि आपला समाजही याला अपवाद नाही. व्यक्तिगत विकासाच्या ध्येयांना हे समाज जो पुढावा देतात, त्याचे प्रमाण या समाजातून वेगवेगळे असते हे खरे आहे. तथापि समाज सुरळीत चालणे आणि व्यक्तीचा पूर्ण विकास होणे, या ध्येयांमध्येच तफावत असते, हेही ध्यानात घेतले पाहिजे. या त्रस्तुस्थितीमुळे स्वास्थ्याच्या उपनिर्दिष्ट दोन संकल्पनांमध्ये काटेकोर फरक करणे आवश्यक होऊन बसते. एक संकल्पना सामाजिक गरजांनी नियंत्रित केली जाते, तर दुसरी संकल्पना व्यक्तिगत अस्तित्वाच्या ध्येयाशी निगडित असलेल्या मूल्यांनी व आदर्शांनी नियंत्रित केली जाते.

दुर्दैवाने अनेकदा या तफावतीकडे दुर्लक्ष केले जाते. बहुतेक मानसोपचारतज्ञ आपल्या समाजाची रचना अगदी गृहीत घेऊन चालतात. त्यामुळे त्यांच्या दृष्टीने जी व्यक्ती उत्तम रीतीने समाजाशी समायोजित झालेली नसते, ती व्यक्ती कमी महत्त्वाची ठरते. जणू काही ती कलंकित होते. उलटपक्षी, जी व्यक्ती उत्तम रीतीने समायोजित झालेली असते, ती मानवी मूल्यांची श्रेणी ठरविताना अधिक महत्त्वाची मानली जाते. आपण जर स्वस्थ आणि मज्जाविकृत या दोन संकल्पनांमधील फरक स्पष्ट केला, तर

आपण पुढील निर्णयाप्रत येतो : मानवी मूल्यांच्या भाषेत बोलायचे झाले तर उत्तम रीतीने समायोजित झाल्यामुळे स्वस्थ मानवी जाणारी व्यक्ती, ही अनेकदा मज्जाविकृत व्यक्तीपेक्षा कमी आरोग्यसंपन्न असते. अनेकदा ती व्यक्ती आपल्या व्यक्तित्वाचा बळी देऊन त्याच्या मोबदल्यात उत्तम समायोजन प्राप्त करित असते. आपण अमुक अमुक प्रकारचे बनावे, अशी लोकांची आपल्याकडून अपेक्षा आहे, असे तिला वाटत असते आणि कमीजास्त प्रमाणात त्या अपेक्षेवरहुकूम बनण्यासाठी ती हे बलिदान करित असते. तिचे अवघे अस्तल व्यक्तित्व आणि उत्स्फूर्तता हरवली असण्याची शक्यता असते. उलटपक्षी, आपल्या व्यक्तित्वासाठी होणाऱ्या लढ्यात संपूर्ण शरणागती पत्करण्यास तयार नसलेली एक व्यक्ती, असे मज्जाविकृत व्यक्तीचे स्वभाववैशिष्ट्य सांगता येईल. आता हे खरे आहे, की आपल्या व्यक्तित्वाचे रक्षण करण्याचा तिचा प्रयत्न यशस्वी झालेला नाही. आपल्या व्यक्तित्वाचा विधायक पद्धतीने आविष्कार करण्याऐवजी तिने मज्जाविकृत लक्षणांच्या माध्यमातून आणि एका काल्पनिक मनोराज्यात प्रविष्ट होऊन आपली सुटका करून घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. तरी देखील मानवी मूल्यांच्या दृष्टिकोणातून विचार केला तर आपले व्यक्तित्व पूर्णपणे गमावून बसलेल्या स्वस्थ व्यक्तीच्या मानाने ही मज्जाविकृत व्यक्ती कमी अधू ठरते. मज्जाविकृत नाहीत आणि ज्यांनी समायोजनाच्या प्रक्रियेमध्ये आपले व्यक्तित्व बुडवूनही टाकलेले नाही, अशाही काही व्यक्ती असतात हे सांगण्याची गरज नाही. परंतु मज्जाविकृत व्यक्तीला लावला जाणारा कलंक हा आमच्या दृष्टीने निराधार असून सामाजिक कार्यक्षमतेच्या दृष्टिकोणातून आपण मज्जाविकृत व्यक्तीचा विचार केला, तरच त्या कलंकाचे समर्थन करता येईल. सामाजिक कार्यक्षमतेचा अभाव या नंतरच्या अर्थाने एखाद्या संपूर्ण समाजाला मज्जाविकृत हा शब्द लावता येणार नाही. कारण, समाजाच्या घटकांनी सामाजिक दृष्ट्या कार्य केले नाही, तर समाज अस्तित्वातच राहणार नाही. तथापि मानवी मूल्यांच्या दृष्टिकोणातून विचार करते एखाद्या समाजाचे घटक आपल्या व्यक्तित्वाचा विकास करण्याच्या बाबतीत अधू झाले असतील, तर त्या समाजाला मज्जाविकृत म्हणता येईल. आता, मज्जाविकृत हा शब्द सामाजिक क्रियाशीलतेचा अभाव दर्शविण्यासाठी इतक्या वेळा वापरला जातो, की एखाद्या समाजाला मज्जाविकृत म्हणावयाचे टाळणे इष्ट ठरेल. त्याऐवजी तो समाज मानवी सुख आणि आत्मबोध यांना प्रतिकूल आहे, या भाषेत त्याचे वर्णन करणे आम्ही पसंत करू.

या प्रकरणात आम्ही ज्या यंत्रणांचे विवेचन करणार आहोत, त्या यंत्रणा पलायनाच्या यंत्रणा आहेत. या यंत्रणा एकाकी व्यक्तीच्या असुरक्षिततेमधून निर्माण होत असतात.

व्यक्तीला सुरक्षितता देणारी प्राथमिक बंधने एकदा का तुटली आणि पूर्णपणे एक स्वतंत्र पदार्थ म्हणून व्यक्तीला एकदा का बाह्य जगाशी तोंड द्यावे लागले, की तिच्या पुढे दोनच मार्ग खुले राहतात. कारण, तिला दुर्बलता व एकाकीपणा यांच्या असह्य अवस्थेवर मात करावयाची असते. एका मार्गाने ती “भावात्मक स्वातंत्र्याच्या” दिशेने प्रगती करू शकते. ही व्यक्ती प्रेम आणि कार्ये यांच्या माध्यमातून स्वतःला बाह्य जगाशी उत्स्फूर्तपणे निगडित करू शकते. तसेच, ती आपल्या भावनात्मक, ऐंद्रिय आणि बौद्धिक क्षमतांचा खराखुरा आविष्कार करून त्याद्वारे स्वतःला बाह्य जगाशी उत्स्फूर्तपणे जोडू शकते. अशा रीतीने आपले स्वातंत्र्य व आपल्या व्यक्तित्वाची अखंडता न गमावता ही व्यक्ती पुन्हा एकदा मानव, निसर्ग आणि स्वतः या सर्वांशी एकरूप होऊ शकते. तिच्यापुढे खुला असलेला दुसरा मार्ग म्हणजे मागे फिरणे, आपल्या स्वातंत्र्याला तिलांजली देणे आणि आपले व्यक्तित्व व बाह्य जग यांच्यात उत्पन्न झालेली दरी दूर करून आपल्या एकाकीपणावर मात करण्याचा प्रयत्न करणे, हा होय. परंतु एक व्यक्ती म्हणून उदयाला येण्यापूर्वी तिचा जगाशी ज्या प्रकारचा संबंध होता, त्या प्रकारचा संबंध या दुसऱ्या मार्गामुळे पुन्हा कधीही प्रस्थापित होऊ शकत नाही. कारण, ती व्यक्ती जगापासून अलग झालेली आहे, ही वस्तुस्थिती आता उलटविता येत नाही. त्यामुळे हा दुसरा मार्ग म्हणजे एका असह्य परिस्थितीपासून दूर जाण्यासाठी केलेले पलायन ठरते. ही अवस्था दीर्घकाळ टिकली तर जगणे अशक्य होऊन जाईल, अशी स्थिती असते. म्हणूनच अनिवार्य प्रवृत्ती हे पलायनाच्या या मार्गाचे वैशिष्ट्य आहे. दहशत निर्माण करणाऱ्या धास्तीपासून केल्या जाणाऱ्या प्रत्येक पलायनाचे हेच वैशिष्ट्य असते. स्वतंत्र व्यक्तित्व आणि व्यक्तित्वाची अखंडता यांचा कमीजास्त प्रमाणात पूर्णपणे त्याग करणे, हेही या पलायनाचे एक वैशिष्ट्य असते. अशा रीतीने सुख आणि भावात्मक स्वातंत्र्य यांच्याकडे वेऊन जाणारा असा हा उपाय नव्हे. हा उपाय तत्त्वतः मज्जाविकृत अशा सर्व घटनांमध्ये आढळतो. हा उपाय असह्य अशी चिंता दूर करतो आणि धास्ती नाहीशी करून जीवन जगणे शक्य बनवितो. तरीही या उपायामुळे मुळाशी असणारी समस्या सुटत नाही. बहुधा फक्त चाकोरीबद्ध वा अनिवार्यपणे केलेल्या कृतींनीच बनलेले जीवन, हे या मार्गाला मिळालेले फळ असते.

पलायनाच्या या यंत्रणांपैकी काही यंत्रणांचे सामाजिक महत्त्व सापेक्षतया कमी असते; ज्यांच्या ठिकाणी तीत्र स्वरूपाची मानसिक व भावनिक क्षुब्धता असते, अशाच व्यक्तींच्या ठिकाणी या यंत्रणा काहीशा ठळक प्रमाणात आढळतात. या प्रकरणात मी फक्त सांस्कृतिक दृष्ट्या महत्त्वपूर्ण असलेल्या यंत्रणांचे आणि ज्या यंत्रणांचे आकलन सामाजिक परिस्थितीच्या मानसशास्त्रीय विश्लेषणाचे एक आवश्यक असे पूर्वग्रहीत असते, त्या यंत्रणांचेच विवेचन करणार आहे. ही सामाजिक परिस्थिती म्हणजे एकीकडे

फेसिस्ट राज्यपद्धती आणि दुसरीकडे आधुनिक लोकशाही होय.* या परिस्थितीचे विवेचन आम्ही नंतरच्या प्रकरणांतून करू.

१ एकाधिकारशाही

मी आता स्वातंत्र्यापासून केल्या जाणाऱ्या पलायनाच्या काही यंत्रणांचे विवेचन करणार आहे. त्यांपैकी पहिली यंत्रणा म्हणजे आपल्या स्वतःच्या स्वतंत्र व्यक्ति-त्वाचा त्याग करण्याची आणि आपल्या व्यक्तित्वात नसलेले सामर्थ्य प्राप्त करण्यासाठी आपल्या स्वतःच्या व्यक्तिवाला स्वबाह्य अशा एखाद्या व्यक्तीशी वा वस्तूशी एकरूप करून टाकण्याची प्रवृत्ती होय. किंवा, वेगळ्या शब्दांत सांगावयाचे झाले, तर नष्ट झालेल्या प्राथमिक बंधनांच्या जागी नवीन अशा “दुसऱ्या बंधनांचा” शोष वेणे, हे या यंत्रणेचे स्वरूप असते.

या यंत्रणेची अधिक ठळक रूपे दोन प्रकारच्या प्रवृत्तींमध्ये आढळतात. दुसऱ्याच्या स्वाधीन होण्याची आणि दुसऱ्यावर वरचढा राजविण्याची, अशा त्या दोन प्रवृत्ती होत. किंवा, आत्मपीडन व परपीडन या दोन प्रवृत्तींमध्ये ही दोन रूपे आढळतात, असेही म्हणता येईल. या प्रवृत्ती अनुक्रमे स्वस्थ व मज्जाविकृत व्यक्तींमध्ये वेगवेगळ्या प्रमाणात अस्तित्वात असतात. आम्ही प्रथम या प्रवृत्तीचे वर्णन करू आणि नंतर या दोन्ही प्रवृत्ती म्हणजे असह्य अशा एकाकीपणापासून केलेले पलायन आहे, हे दाखवून देण्याचा प्रयत्न करू.

न्यूनता, दुर्बलता व व्यक्तिगत क्षुद्रता यांच्या भावना म्हणजे आत्मपीडन प्रवृत्तीची वारंवार व्यक्त होण्याची माध्यमे होत. या भावनांनी पछाडलेल्या व्यक्तींचे विश्लेषण केले असता, असे दिसून येते की स्वतः या व्यक्तींच्यामध्येच असलेली अशी कोणती तरी एक शक्ती त्यांना अजाणतेपणी न्यूनता व क्षुद्रता अनुभवावयास लावते. जाणतेपणी मात्र ते या भावनांविषयी तक्रार करीत असतात आणि त्यांच्यामधून मुक्त होण्याची इच्छा बाळगत असतात. त्यांच्या भावना या वास्तविक उणिवा व

* के. हॉर्नी यांनी आपल्या “मज्जाविकृत विचारप्रवाह” (न्यू वेज इन सायको-अॅनेलिसिस) या लेखनात एका वेगळ्या दृष्टिकोणातून एक संकल्पना मांडलेली असून “पलायनाच्या यंत्रणां”ची मी जी संकल्पना मांडलेली आहे, तिच्याशी ती काही बाबतींत समान आहे. या दोन संकल्पनांमधील प्रमुख भेद पुढीलप्रमाणे आहेत : मज्जाविकृत विचारप्रवाह हे व्याक्तिगत मज्जाविकृतीमधील प्रेरक शक्ती असतात, तर पलायनाच्या यंत्रणा या सर्वसामान्य मानवामधील प्रेरक शक्ती असतात. दुसरे असे, की हॉर्नी यांचा मुख्य भर चिंतातुरतेवर आहे, तर माझा व्यक्तीच्या एकाकीपणावर आहे.

दुर्बलता यांच्या प्रचीतीहून अधिक काही तरी असतात. (परंतु बहुतेक वेळी जणू काही त्या भावना आपल्या वास्तविक उणिवांच्या प्रचीतीचा विषय आहेत, अशा स्वरूपात त्यांचे मिथ्यासमर्थन केले जाते). हे लोक स्वतःला कमी लेखण्याची व स्वतःला दुर्बल बनविण्याची प्रवृत्ती दर्शवितात, परिस्थितीवर प्रभुत्व गाजविण्याची प्रवृत्ती दर्शवीत नाहीत. हे लोक अगदी नियमितपणे आपण स्वबाह्य शक्तींवर, इतर लोकांवर, किंवा संस्थांवर, किंवा निसर्गावर स्पष्टपणे अवलंबून आहोत, असे दर्शवीत असतात. आपले घोडे पुढे दामटण्याची व आपल्याला जे हवे ते कारण्याची त्यांची प्रवृत्ती नसते; उलट या बाह्य शक्तींच्या वास्तव वा वास्तवाभासी आदेशांपुढे झुकण्याची त्यांची प्रवृत्ती असते. बहुधा “मला हवे” किंवा ‘मी आहे’ या जाणिवेचा अनुभव घेण्यास ते अगदी असमर्थ असतात. समग्रपणे विचार केला तर जीवन हे आपणांस चिरडून टाकण्या-इतके सामर्थ्यशाली आणि ज्यांच्यावर आपणास प्रभुत्व वा नियंत्रण गाजवता येणार नाही, असे काही तरी आहे, असे त्यांना वाटत राहते.

या बाबतीत याहीपुढे गेलेल्या व्यक्तींमध्ये स्वतःला कमी लेखण्याची व बाह्य शक्तींपुढे झुकण्याची प्रवृत्ती तर असतेच, परंतु त्याबरोबरच स्वतःला इजा करण्याची व स्वतःला यातना भोगावयास लावण्याची प्रवृत्तीही आढळते. अशा व्यक्तींची संख्याही बरीच असते.

ही प्रवृत्ती अनेक रूपे धारण करू शकते. काही लोक स्वतःवरच आरोप करण्यात व स्वतःवरच टीका करण्यात गुंतलेले असतात, असे आपल्याला आढळते. वस्तुतः त्यांचे कष्टर शत्रूही सहसा त्यांच्यावर अशा प्रकारचे आरोप व टीका करणार नाहीत. अनि-चार्यपणे मज्जाविकृत असलेले दुसरे काही विशिष्ट लोक असे असतात, की जे अनिचार्य आचार व विचार यांच्या द्वारे स्वतःचाच छळ करण्यास प्रवृत्त झालेले असतात. एका विशिष्ट प्रकारच्या मज्जाविकृत व्यक्तिमत्त्वामध्ये शारीरिक दृष्ट्या आजारी पडण्याची आणि आजारपण ही जणू काही ईश्वरी देणगी असल्याप्रमाणे कळत-न-कळत आजार-पणाची वाट पाहण्याची प्रवृत्ती आपणांस आढळते. अनेकदा हे लोक स्वतःवर अपघात ओढवून घेतात. हे अपघात ओढवून घेण्याची प्रवृत्ती त्यांच्या अबोध मनात कार्य करीत नसती, तर हे अपघात घडले नसते. स्वतःच्याच विरुद्ध रोखलेल्या अशा या प्रवृत्ती अनेकदा इतके उघड व नाट्यात्मक स्वरूप नसलेल्या पद्धतींद्वारेही प्रकट होत असतात. उदा.--परीक्षेच्या वेळी व नंतरही प्रश्नांची उत्तरे उत्तम रीतीने अवगत असतानाही परीक्षेत प्रश्नांची उत्तरे देऊ न शकणारे असे लोक आढळतात. आपले ज्यांच्यावर प्रेम आहे किंवा आपण ज्यांच्यावर अवलंबून आहोत, अशा लोकांशी वैर निर्माण होईल, असे उद्गार काढणारे दुसरे काही लोक असतात. प्रत्यक्षात त्यांच्या मनात त्या लोकांविषयी सख्यभाव असतो आणि ते उद्गार काढण्याची त्यांची इच्छा

नसते. अशा लोकांचा विचार करता बहुधा असेच वाटते, की जणू काही त्यांना एखाद्या शत्रूने असे वागण्याचा सल्ला दिलेला असावा आणि स्वतःलाच आत्यंतिक घातक ठरेल अशा पद्धतीने ते त्या सल्ल्याचे अनुकरण करीत असावेत.

आत्मपीडनप्रवृत्तीचे विचारप्रवाह हे अनेकदा स्वष्टपणे रोगनिदानशास्त्रीय किंवा अतांकिंक वाटतात. बऱ्याच वेळा त्यांचे मिथ्यासमर्थन केले जाते. आत्मपीडनप्रवृत्तीतून निर्माण झालेली दुसऱ्यावर अवलंबून राहण्याची वृत्ती म्हणजे प्रेम वा निष्ठा आहे, अशी कल्पना केली जाते; न्यूनतेच्या भावना म्हणजे वास्तव उणिवांचा अनुरूप आविष्कार आहे, अशी कल्पना केली जाते आणि एखाद्याला भोगावी लागणारी यातना ही पूर्णपणे अपरिवर्तनीय अशा परिस्थितीमुळे निर्माण झालेली आहे, असे मानले जाते.

या आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या जोडीनेच त्यांच्या नेमक्या विरुद्ध असलेल्या अशा म्हणजेच परपीडनप्रवृत्तीही त्याच प्रकारच्या व्यक्तींमध्ये अगदी नियमितपणे आढळून येतात. त्यांची ताकत कमीजास्त असते, त्यांची जाणीवही कमीजास्त असते; परंतु त्यांचे अस्तित्व न चुकता आढळते. आपल्याला परपीडनप्रवृत्तीचे तीन प्रकार आढळतात. ते कमीजास्त प्रमाणात परस्परांशी अगदी जवळून निगडित असतात. इतरांना आपल्यावर अवलंबून रहावयास लावणे आणि त्यांच्यावर निरंकुश व अनियंत्रित सत्ता गाजवणे, हा एक प्रकार होय. 'कुंभाराच्या हातांतील मातीप्रमाणे' इतरांना आपल्या हातांतील केवळ बाहुली बनविण्यासाठी ही सत्ता हवी असते. दुसरा प्रकार हा एक विशिष्ट भावावेग असतो. हा वर सांगितलेल्या पद्धतीने केवळ इतरांवर निरंकुश सत्ता गाजविण्याचा भावावेग नसतो, तर हा इतरांचे शोषण करण्याचा, इतरांना वापरण्याचा, त्यांना लुबाडण्याचा, त्यांची आतडी बाहेर काढण्याचा आणि जणू काही त्यांच्यामध्ये जे काही मक्षणीय असेल, ते गिळंकृत करण्याचा भावावेग असतो. असे करण्याची इच्छा भौतिक आणि त्याबरोबरच अमौतिक पदार्थांचीही निगडित असू शकते. उदा.—एखादी व्यक्ती देऊ शकत असलेले भावनिक व बौद्धिक गुणधर्म म्हणजे अमौतिक पदार्थ होत. परपीडनप्रवृत्तीचा तिसरा प्रकार म्हणजे इतरांना यातना सहन करावयास लावण्याची किंवा ते यातना सहन करीत आहेत, हे पाहण्याची इच्छा होय. ही यातना शारीरिकही असू शकते, परंतु बऱ्याच वेळा तिचे स्वरूप मानसिक असते. या प्रकारच्या परपीडनप्रवृत्तीचा उद्देश इतरांना क्रियाशीलपणे दुखविणे, अपमानित करणे आणि गोष्टळविणे, किंवा त्यांना गोष्टळलेल्या व अपमानास्पद परिस्थितीमध्ये पाहणे, हा असतो.

सामाजिक दृष्ट्या अधिक निरूपद्रवी असलेल्या आत्मपीडनप्रवृत्तींच्या मानाने परपीडनप्रवृत्तींच्या अस्तित्वाची जाणीव बहुधा कमी असते आणि त्यांचे मिथ्यासमर्थन

मात्र अधिक प्रमाणात केले जाते. अर्थात असे होण्याची कारणेही उघड असतात. नको इतका चांगुलपणा किंवा दुसऱ्याविषयीची नको इतकी काळजी या स्वरूपाच्या ज्या प्रतिक्रिया घडून येतात, त्यांच्याकडून या परपीडनप्रवृत्ती बहुधा पूर्णपणे आच्छादित होत असतात. या बाबतीत अगदी नेहमी केली जाणारी काही मिथ्यासमर्थने पुढीलप्रमाणे आहेत. 'मी तुझ्यावर सत्ता चालवितो; कारण, तुझ्या दृष्टीने सर्वोत्तम असे काय आहे, हे मला कळते आणि तू तुझ्या स्वतःच्या हितासाठी विरोध न करता माझे ऐकवस.' किंवा, 'मी इतका अद्भुत आणि अद्वितीय आहे, की इतर लोकांनी माझ्यावर अवलंबून रहावे अशी अपेक्षा करण्याचा मला हक्क आहे.' शोषक प्रवृत्तींना बऱ्याचवेळा आच्छादून टाकणारे दुसरे एक मिथ्यासमर्थन पुढीलप्रमाणे असते : 'मी तुझ्यासाठी इतके केले आहे आणि आता मला जे काही हवे, ते तुझ्याकडून वेण्याचा मला अधिकार आहे.' परपीडन-प्रवृत्तींचा यापेक्षाही अधिक आक्रमक असा एक प्रकार असतो. अनेकदा त्याला दोन प्रकारांनी मिथ्यासमर्थन लाभते, 'इतरांनी मला दुखावले आहे आणि त्यांना दुखावण्याची माझी इच्छा म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून फक्त सड आहे.' किंवा, 'प्रथम प्रहार करून मी माझे स्वतःचे किंवा माझ्या मित्रांचे जखमी होण्याच्या धोक्यापासून रक्षण करीत आहे.'

परपीडनप्रवृत्ती असलेला मनुष्य आणि त्याच्या या प्रवृत्तीचा विषय झालेला मनुष्य या दोघांच्या नात्यामध्ये एक विशिष्ट घटक असतो. त्या घटकाकडे बऱ्याच वेळा दुर्लक्ष केले जात असल्यामुळे येथे त्याच्यावर खास भर देणे योग्य ठरेल. परपीडनप्रवृत्ती असलेला मनुष्य आपल्या या प्रवृत्तीचा विषय बनलेल्या व्यक्तीवर अवलंबून असतो, हाच तो घटक होय.

आत्मपीडनप्रवृत्ती असलेला मनुष्य दुसऱ्यावर अवलंबून असतो, हे उघड आहे. परंतु परपीडनप्रवृत्ती असलेल्या माणसाच्या बाबतीत मात्र आपली अपेक्षा नेमकी उलटी असते. तो अत्यंत समर्थ व प्रभावशाली वाटत असतो. त्याच्या परपीडनप्रवृत्तीचा विषय झालेला मनुष्य हा अत्यंत दुबळा आणि शरणागती पत्करणारा असा वाटत असतो. त्यामुळेच तो समर्थ मनुष्य ज्याच्यावर सत्ता गाजवतो त्याच्यावरच अवलंबून असतो अशी कल्पना करणे, अवघड होऊन बसते; आणि तरीही सूक्ष्म विश्लेषण केले असता हे खरे असल्याचे आढळते. परपीडनप्रवृत्ती असलेला मनुष्य ज्या व्यक्तीवर सत्ता गाजवितो, त्या व्यक्तीची त्याला गरज असते. एवढेच नव्हे, तर त्याला त्या व्यक्तीची आत्यंतिक गरज असते. कारण, त्याची स्वतःची सामर्थ्याची भावना आपण कोणाचे तरी स्वामी आहोत, या वस्तुस्थितीमध्ये रुजलेली असते. त्याचे हे अवलंबून राहणे पूर्णपणे अजाणताच घडून येत असण्याची शक्यता आहे. उदा.—एखादा मनुष्य आपल्या पत्नीला जी वागणूक देतो, ती मोठ्या प्रमाणात परपीडनप्रवृत्तीने भरलेली असू शकेल. व

कोणत्याही दिवशी घर सोडून जाऊ शकतेस, असे तो तिला पुनःपुन्हा सांगत असेल. तू तसे केलेस तर मला अत्यंत आनंदच होईल, असेही तो म्हणत असेल. या स्थितीत अनेकदा मानसिक दृष्ट्या ती इतकी चिरडून गेलेली असेल, की घर सोडून जाण्याचा प्रयत्न करणे तिला जमणार नाही. त्यामुळे तो जे काही म्हणतो, ते खरे आहे, या गोष्टीवर ते दोघेही विश्वास ठेवत राहतील. परंतु मी तुला सोडून जात आहे, असे जाहीर करण्याइतके वैयर्थ्य जर तिने एवढेले, तर दोघांच्याही दृष्टीने अगदी अनपेक्षित असे काही तरी घडलेले दिसेल. तो निराश होईल. भावनिक दृष्ट्या कोलमडून पडेल आणि मला सोडून जाऊ नकोस, अशी तो तिची मनधरणी करेल. मी तुझ्याशिवाय राहू शकत नाही, असे तो म्हणेल. मी तुझ्यावर खूप प्रेम करतो, असे तो घोषित करेल आणि असेच खूपसे बोलत राहील. कारण काही का असेना, तिला बहुधा आपली बाजू पुढे रेटण्याची भीती वाटे. आपण त्याच्यावर विश्वास ठेवावा आणि आपला निर्णय बदलून तेथेच रहावे, असा तिच्या मनाचा कल होईल. या ठिकाणी तेच नाटक पुन्हा सुरू होईल. तो आपले जुने वर्तन पुन्हा चालू करेल. त्याच्या बरोबर राहणे हे तिच्या दृष्टीने अधिकाधिक अवघड होत जाईल. तिच्या मनाचा पुन्हा स्फोट होईल. तो भावनिक दृष्ट्या पुन्हा कोलमडेल. मग ती तेथेच राहील आणि याचीच अनेकदा पुनरावृत्ती होईल.

हजारो विवाह आणि इतर वैयक्तिक नाती अशी आहेत, की ज्यांच्यामध्ये या वर्तुळाची पुनःपुन्हा पुनरावृत्ती होत असते आणि या जादूच्या वर्तुळाची कोंडी कधीही फुटत नाही. मी तुझ्याशिवाय राहू शकत नाही इतके माझे तुझ्यावर प्रेम आहे असे तो म्हणाला, तेव्हा खोटे तो बोलत होता का ? प्रेमाच्या बाबतीत बोलावयाचे झाले तर एवाद्याला प्रेम या शब्दाने काय अभिप्रेत आहे, यावर सर्व काही अवलंबून असते. मी तुझ्याशिवाय राहू शकत नाही, हे त्याचे ठामपणाचे बोलणे पूर्णपणे खरे आहे. अर्थात त्याचा अर्थ अक्षरशः व्याख्याचा नाही. तो तिच्याशिवाय राहू शकत नाही, किंवा किमानपक्षी आपल्या हातातील असहाय बाहुले बग्नू शकणाऱ्या दुसऱ्या एवाद्या व्यक्ती-खेरीज जगू शकत नाही. अशा प्रकारच्या उदाहरणात नाते तुटण्याची धास्ती निर्माण झाल्या-नंतरच प्रेमाच्या भावना दिसू लागतात. दुसऱ्या काही उदाहरणांतून परपीडनप्रवृत्ती असलेला मनुष्य ज्या व्यक्तीवर सत्ता गाजवीत असतो, त्या व्यक्तीवर अगदी स्पष्टपणे 'प्रेम करीत असतो'. मग ती व्यक्ती म्हणजे त्याची पत्नी असेल, त्याचे मूल असेल, मदतनीस असेल, परिवेषक असेल—त्या व्यक्तीविषयी त्याच्या मनात 'प्रेमाची भावना राहील' आणि आपल्या वर्चस्वाखाली असलेल्या त्या व्यक्तीच्याविषयी त्याला कृतज्ञता देखील वाटे. त्यांच्या जीवनावर सत्ता गाजविण्याची मी इच्छा करतो; कारण त्यांच्यावर माझे खूप प्रेम आहे, असे त्याला वाटत राहण्याची शक्यता आहे. प्रत्यक्षात

मात्र तो त्यांच्यावर वर्चस्व गाजवीत असतो, म्हणून त्यांच्यावर 'प्रेम करित असतो'. तो त्यांना भौतिक वस्तूंचे, स्तुतीचे आणि प्रेमाच्या आश्वासनांचे आभिष दाखवितो. त्यांच्यापुढे आपली कल्पक बुद्धी व पाणीदारपणा यांचे प्रदर्शन करतो किंवा त्यांच्या-विषयी कळकळ दाखवितो. एकंदरीत, तो त्यांना सर्व काही देऊ करेल—एक गोष्ट सोडून अगदी सर्व काही—आणि ती गोष्ट म्हणजे स्वतंत्र व स्वावलंबी होण्याचा अधिकार. ही परिस्थिती अनेकदा विशेषकरून आईवडील आणि मुले यांच्या संबंधात आढळून येते. या संबंधात आईवडील मुलाविषयी 'स्वाभाविक' काळजी वा आपण संरक्षक आहोत अशी भावना बाळगत असल्याचे दिसते. ही काळजी व भावना यांच्याकडून त्यांच्या ठिकाणाची वर्चस्वाची व स्वामित्वाची प्रवृत्ती बहुधा आच्छादित होत असते. त्या मुलाला सोनेरी पिंजऱ्यात ठेवले जाते. त्याला सर्व काही मिळते—फक्त त्याने पिंजरा सोडण्याची इच्छा बाळगावयाची नसते. याचा परिणाम म्हणून अनेकदा मुलाच्या मनात मोठेपणी प्रेमभावनेविषयी एक प्रकारचे अथांग भय निर्माण होते. कारण, त्याच्या दृष्टीने 'प्रेमभावना' म्हणजे पकडले जाणे आणि आपल्या स्वातंत्र्याच्या शोधात अडथळे येणे, असा अर्थ असतो.

अनेक अभ्यासकांना आत्मपीडनप्रवृत्ती-जितकी कोड्यासारखी वाटत होती, तितकी परपीडनप्रवृत्ती वाटत नव्हती. एखाद्याने इतरांना इजा करण्याची वा त्यांच्यावर सत्ता गाजविण्याची इच्छा बाळगली, तर तिला 'चांगले' म्हणणे अटळ नसले, तरी ती इच्छा अगदी स्वाभाविक असल्यासारखे दिसत होते. 'सत्तेमागून सत्ता प्राप्त करण्याच्या इच्छेचे' अस्तित्व ही 'अव्यथा मानवजातीची एक सर्वसामान्य प्रवृत्ती' आहे, असे हॉब्सने गृहीत धरले होते. 'अखंडित चालणारी व बेचैन करणारी अशी ही इच्छा फक्त मृत्यूनंतरच थांबते*' असे त्याने म्हटले आहे. हॉब्सच्या दृष्टीने सत्तेच्या लालसे-मध्ये कोणत्याही प्रकारचा सैतानी गुणधर्म नाही; सुख व सुरक्षितता प्राप्त करण्याच्या मानवी इच्छेचा तो एक पूर्णपणे तर्कसंगत परिणाम आहे. वर्चस्वाची इच्छा म्हणजे जैविक दृष्ट्या अभिसंहित अशा धडपडीचा तर्कसंगत परिणाम आहे आणि ही धडपड सर्वांत अधिक पात्र असलेल्या प्राण्यांकडून स्वतःचे अस्तित्व टिकविण्यासाठी केली जात असते, असे हिटलर मानतो. सत्तालालसा हा मानवी स्वभावाचा एक भाग आहे आणि तिचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी उघडपणे दिसणाऱ्या कारणांखेरीज दुसऱ्या कशाचीही गरज नाही, असे हॉब्सपासून ते हिटलरपर्यंतच्या लोकांनी मानले आहे. परंतु आत्मपीडनप्रवृत्ती, म्हणजे स्वतःच्याच व्यक्तित्वाविरुद्ध रोखलेल्या प्रवृत्ती, या मात्र एखाद्या कोड्यासारख्या वाटतात. लोकांच्या मनात फक्त स्वतःला कमी लेखण्याची, स्वतःला दुर्बल बनविण्याची व स्वतःला इजा करण्याची इच्छाच असते असे नव्हे, तर तसे करण्यामध्ये

* हॉब्स, लिब्हायथन. लंडन, १६५१, पृ. ५७

त्यांना आनंदही मिळत असतो, या वस्तुस्थितीचे आकलन कसे बरे व्हावे ? मानवी मन सुख आणि आत्मसंरक्षण यांच्या दिशेने जाते, या अर्थाचे मानवी मनाचे जे चित्र आपल्यासमोर आहे, त्या समग्र चित्रालाच आत्मपीडनप्रवृत्तीची घटना छेद देत नाही काय ? दुःख आणि यातना टाळण्यासाठी आपण सर्वजण इतके सगळे करित असतो आणि नेमक्या त्याच गोष्टीकडे काही लोक आकृष्ट होतात, त्या गोष्टी आपणांवर ओढवून घेण्यास प्रवृत्त होतात, याचे आपणाला स्पष्टीकरण कसे बरे करता येईल ?

तथापि, यातना आणि दुर्बलता ही मानवी घडपडीची उद्दिष्टे असू शकतात, हे सिद्ध करणारी एक घटना आढळते. ही घटना म्हणजे आत्मपीडनविकृती होय. लोक कोणत्या ना कोणत्या मार्गाने यातना सहन करण्याची इच्छा अगदी जाणीवपूर्वक बाळगतात आणि अशा यातना सहन करण्यामध्ये आनंद मानतात, असे आपणांस या विकृतीमध्ये आढळते. या विकृतीमध्ये एखादा माणूस जेव्हा दुसऱ्या माणसाने लादलेली यातना भोगत असतो, तेव्हा त्याला लैंगिक उत्तेजना जाणवत असते. परंतु आत्मपीडनविकृतीचा हा एकमेव प्रकार नव्हे. अनेकदा असे दिसते, की प्रत्यक्षात आपल्याला दुःख-भोग मिळावा असा प्रयत्न केलेला नसतो, तर शारीरिक दृष्ट्या बद्ध होण्यामुळे आणि असहाय व दुर्बल होण्यामुळे जी उत्तेजना व तृती निर्माण होते, ती मिळविण्याचा प्रयत्न केलेला असतो. बहुतेक वेळा, आपल्याला 'नैतिक दृष्ट्या' दुर्बल बनविले जावे, एवढेच आत्मपीडनविकृतीमध्ये इच्छिलेले असते. यासाठी एखाद्या लहान मुलाला जशी वागणूक दिली जाते, तशी आपल्याला दिली जावी; त्या लहान मुलाशी जसे बोलले जाते, तसे आपल्याशी बोलले जावे; किंवा वेगवेगळ्या मार्गांनी आपली कानउघाडणी वा पाणउतारा केला जावा, अशी इच्छा केली जाते. परपीडनविकृतीमध्ये अशाच प्रकारच्या उपायांद्वारे मिळविलेली तृती आपणांस आढळते. इतर लोकांना शारीरिक दृष्ट्या इजा करून, दोऱ्यांनी व साखळदंडांनी त्यांना बांधून, किंवा आपली कृती व शब्द यांच्याद्वारे त्यांचा पाणउतारा करून ही तृती मिळविली जाते.

आत्मपीडनविकृती आणि तिच्यामधील यातना किंवा पाणउतारा यांचा जाणीवपूर्वक व हेतुपूर्वक घेतला जाणारा सुखोपभोग या गोष्टींनी मानसशास्त्रज्ञ आणि लेखक यांचे लक्ष आधी वेधून घेतले. आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या स्वभाववैशिष्ट्याने (किंवा नैतिक आत्मपीडनप्रवृत्तीने) त्यांचे लक्ष त्या मानाने उशिरा वेधून घेतले. तथापि, आम्ही प्रथम वर्णिलेल्या प्रकारच्या आत्मपीडनप्रवृत्ती या लैंगिक विकृतीशी अत्यंत निगडित असल्याचे अधिकाधिक प्रमाणात ध्यानात येऊ लागले. तसेच आत्मपीडनप्रवृत्तीचे दोन्ही प्रकार म्हणजे तत्त्वतः अगदी एकच घटना होय, हेही ध्यानात येऊ लागले.

काही लोक शरण जाण्याची व यातना सोसण्याची इच्छा बाळगतात, त्याअर्थी

शरणागती व यातना हेच उद्दिष्ट असलेली एक 'सहजप्रेरणा' अस्तित्वात असली पाहिजे, असे काही मानसशास्त्रज्ञांनी गृहीत धरले. फीरकांडसारखे समाजशास्त्रज्ञही त्याच निर्णयाप्रत आले. अधिक सखोल असे सैद्धान्तिक स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न करणारा पहिला शास्त्रकार म्हणजे फ्राँड होय. त्याला पहिल्यांदा असे वाटले, की परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्ती ही तत्त्वतः एक लैंगिक घटना आहे. त्याला परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या कृती लहान मुलांमध्ये आढळल्या. त्यावरून त्याने असे गृहीत धरले, की परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्ती म्हणजे एक अशी 'आंशिक प्रेरणा' आहे, की जी लैंगिक सहजप्रेरणेच्या विकासामध्ये नियमितपणे आढळते. प्रौढांमध्ये आढळणाऱ्या परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्ती या माणसाच्या प्रारंभिक पातळीवरील मनोलैंगिक विकासाचे निर्धारण झाल्यामुळे निर्माण होतात, किंवा उत्तरकालामध्ये अशा विकासाकडे परत फिरल्यामुळे निर्माण होतात, असे फ्राँडला वाटत होते. फ्राँडने ज्या घटनांना नैतिक आत्मपीडनप्रवृत्ती असे नाव दिले, त्या घटनांचे महत्त्व त्याला कालांतराने वाढत्या प्रमाणात जाणवले. शारीरिक दृष्ट्या नव्वे, तर मानसिक दृष्ट्या यातना सहन करण्याची प्रवृत्ती, म्हणजे ही नैतिक आत्मपीडनप्रवृत्ती होय. आत्मपीडनप्रवृत्ती आणि परपीडनप्रवृत्ती यांच्यामध्ये विरोधाभास दिसत असला, तरी त्या नेहमी एकत्र आढळतात या वस्तुस्थितीवर त्याने भर दिला. परंतु आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या घटनांविषयीचे आपले सैद्धान्तिक स्पष्टीकरण त्याने नंतर बदले. मानवामध्ये विध्वंस करण्याची एक जैविक प्रवृत्ती असते, असे त्याने गृहीत धरले. या प्रवृत्तीचा रोख एक तर इतरांकडे असू शकतो किंवा स्वतःकडे असू शकतो, असे गृहीत धरल्यामुळे आता त्याने असे सुचविले, की आत्मपीडनप्रवृत्ती म्हणजे तत्त्वतः या तथाकथित 'मृत्यूच्या सहजप्रेरणे'चे फलित होय. मृत्यूच्या या सहजप्रेरणेचे आपण प्रत्यक्ष रीत्या निरीक्षण करू शकत नाही. यापुढे फ्राँडने असे सुचविले, की मृत्यूची ही सहजप्रेरणा स्वतःला लैंगिक सहजप्रेरणेमध्ये मिसळून टाकते. असा मिलाफ झाल्यावर जर ती स्वतःच्याच विरुद्ध रोखलेली असेल, तर ती आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या रूपात व्यक्त होते आणि जर ती इतरांविरुद्ध रोखलेली असेल तर ती परपीडनप्रवृत्तीच्या स्वरूपात व्यक्त होते. त्याने असेही प्रतिपादन केले, की लैंगिक सहजप्रेरणेबरोबरचा तिचा हा मिलाफच मानवाचे रक्षण करतो. असा मिलाफ न झालेल्या मृत्यूच्या सहजप्रेरणेचा जो भीषण परिणाम झाला असता, त्या परिणामापासून मानवाला वाचविण्याचे काम हा मिलाफ करतो. थोडक्यात म्हणजे मानवाला जर विध्वंसकतेचा लैंगिकतेबरोबर मिलाफ करता आला नाही, तर स्वतःला नष्ट करणे किंवा इतरांना नष्ट करणे, हे दोनच पर्याय त्याच्यापुढे राहतात, असे फ्राँडचे मत होते. फ्राँडचा हा सिद्धांत परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्तीबद्दलच्या त्याच्या प्रारंभीच्या प्रतिपादनाहून मूलतः भिन्न आहे.

मूळच्या प्रतिपादानानुसार परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्ती ही तत्त्वतः एक लैंगिक घटना होती. परंतु नव्या सिद्धांतानुसार ती तत्त्वतः एक अलैंगिक घटना ठरते. तिच्यामध्ये जो लैंगिक घटक आढळतो, तो केवळ मृत्यूच्या सहजप्रेरणेचा लैंगिक सहजप्रेरणेशी मिलाफ झाल्यामुळेच आढळत असतो.

फ्रॉइडने अनेक वर्षेपर्यंत अलैंगिक आक्रमकतेच्या घटनेकडे लक्ष दिले नाही. परंतु आल्फ्रेड अँडलरने मात्र येथे आम्ही ज्या प्रवृत्तीचे विवेचन करित आहोत, त्या प्रवृत्तींना आपल्या विचारसरणीच्या केंद्रस्थानी मानले आहे. परंतु त्यांना परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्ती मानून त्यांचे विवेचन करण्याऐवजी 'न्यूनतेच्या भावना' आणि 'सत्तालात्सा' या स्वरूपात तो त्यांचे विवेचन करतो. अँडलर या घटनांची तर्कसंगत बाजूच तेवढी पाहतो. आम्ही स्वतःला कमी लेखण्याची आणि स्वतःला लहान बनविण्याची जी तर्कविसंगत प्रवृत्ती, तिच्याविषयी बोलत आहोत. याउलट, तो मात्र न्यूनतेच्या भावना म्हणजे खऱ्या-खुऱ्या न्यूनतांवरची अनुरूप प्रतिक्रिया, असे मानतो. इंद्रियांमधील न्यूनता किंवा लहान मुलाची सर्वसामान्य असहायता ही अशा प्रकारच्या खऱ्याखुऱ्या न्यूनतांची उदाहरणे होत. आम्ही सत्तालात्सा म्हणजे इतरांवर सत्ता गाजविण्याच्या तर्कविसंगत भावनावेगाचा आविष्कार, असे मानतो. तर अँडलर मात्र तिच्याकडे पूर्णपणे तर्कसंगत दृष्टिकोणातून पाहतो. सत्तालात्सा म्हणजे एक अनुरूप प्रतिक्रिया आहे, असे तो म्हणतो. ही प्रतिक्रिया व्यक्तीला असुरक्षितता व न्यूनता यांच्यामधून निर्माण होणाऱ्या धोक्यापासून वाचविण्याचे कार्य करते. नेहमीप्रमाणे येथेही अँडलर मानवी वर्तनातील सहेतुक आणि तर्कसंगत अशा निश्चयांच्या पलीकडेच काही पाहू शकत नाही. आता, त्याने प्रेरणेच्या बाबतीतील गुंतागुंती सोडविण्यासाठी शास्त्रीय ज्ञानात महत्त्वपूर्ण अशा अवगाहनशक्तींची भर घातली, हे खरे आहे. तरी देखील तो नेहमी पृष्ठभागावरच राहतो. फ्रॉइडप्रमाणे तर्कविसंगत भावनावेगाच्या अथांग विवरामध्ये कधीही उतरत नाही.

विल्हेल्म राईश,* कॅरेन हॉर्नी,** आणि मी*** अशा तिघांनी मनोविक्षेपणात्मक साहित्यामध्ये फ्रॉइडच्या दृष्टिकोणातून वेगळा असा एक दृष्टिकोण मांडला आहे.

राईशची मते फ्रॉइडने मांडलेल्या कामप्रेरणा-सिद्धान्ताच्या मूळ संकल्पनेवर आधारलेली आहेत. तथापि, तो असे दर्शवून देतो, की आत्मपीडनप्रवृत्ती असलेला मनुष्य देखील शेवटी सुखच शोधत असतो. त्याने ओढवून घेतलेली यातना

* Charakteranalyse, व्हीन, १९३३.

** दि न्युरॉटिक पर्सनॅलिटी ऑफ अवर टाईम, केगन पॉल, लंडन, १९३६.

*** Psychologie der Autorität in Autorität und Familie, संपा. मॅक्स. हॉर्क हाइमर, आल्बन, पॅरिस, १९३६.

हे फक्त अवांतर फळ असते. ते काही स्वतःच मुख्य उद्दिष्ट नसते. मज्जाविकृत व्यक्तित्वा-
मधील आत्मपीडनप्रवृत्तींची मूळभूत भूमिका ओळखणारी हॉर्नी हीच पहिली ग्रंथकार
होय. आत्मपीडनप्रवृत्तींच्या स्वभाववैशिष्ट्यांचे संपूर्ण व तपशीलवार विवरणही तिनेच
पहिल्यांदा दिले. सैद्धांतिक दृष्ट्या कारणमीमांसा करताना ही स्वभाववैशिष्ट्ये
म्हणजे समग्र स्वभावरचनेचे फलित आहे, हेही तिनेच पहिल्यांदा दाखवून दिले.
तिच्या आणि माझ्या स्वतःच्या लेखनातही आत्मपीडनप्रवृत्तीची स्वभाववैशिष्ट्ये ही
लैंगिक विकृतीमध्ये रुजलेली आहेत, असे मानलेले नाही. लैंगिक विकृती म्हणजे
विशिष्ट प्रकारच्या स्वभावरचनेमध्ये अधिष्ठित असलेल्या मनःप्रवृत्तींचा लैंगिक अविष्कार,
असे आही मानलेले आहे.

मी आता मुख्य प्रश्नाकडे वळतो. तो प्रश्न असा : आत्मपीडनविकृती आणि
आत्मपीडनप्रवृत्तीची स्वभाववैशिष्ट्ये या दोहोंचे मूळ कोणते ? तसेच, आत्मपीडनप्रवृत्ती
आणि परपीडनप्रवृत्ती या दोहोंचे समान असे मूळ कोणते ?

या प्रश्नाच्या उत्तराची दिशा अगोदरच म्हणजे प्रस्तुत प्रकरणाच्या प्रारंभीच
सूचित केलेली आहे. आत्मपीडन आणि परपीडन या दोन्ही प्रवृत्ती व्यक्तीला
स्वतःच्या एकाकीपणा व दुर्बलता यांच्या असह्य भावनेपासून पलायन करण्यास मदत
करतात. आत्मपीडनप्रवृत्ती असलेल्या व्यक्ती या एकाकीपणा व क्षुद्रता यांच्या धास्तीने
पछाडलेल्या असतात, याविषयीचा भरपूर पुरावा त्या व्यक्तींच्या नाबतीत केलेल्या
मनोविश्लेषणात्मक आणि अनुभवाधिष्ठित अशा इतर निरीक्षणांवरून दिसून येतो.
(परंतु प्रस्तुत पुस्तकात मी सदर पुरावा उद्धृत करू शकत नाही. कारण, तसे करणे हे
या पुस्तकाच्या कक्षेपलीकडेचे आहे.) अनेकदा या भावनेच्या अस्तित्वाची जाणीव
नसते. बऱ्याच वेळा भरपाई करू शकणाऱ्या अशा लौकिकाच्या व परिपूर्णतेच्या भावनांनी
ती आच्छादिलेली असते. परंतु जर कोणी अशा व्यक्तींच्या मनातील अबोध गति-
शास्त्रामध्ये फक्त खोलवर शिरकाव केला, तर त्याला तेथे या भावनांचे अस्तित्त्व न
चुकता आढळते. या व्यक्तीला आपण नकारात्मक अर्थाने ' स्वतंत्र ' असल्याचे आढळते.
म्हणजेच आपल्या व्यक्तित्वाबरोबर आपण एकटेच आहोत आणि आपल्याला दुरावलेल्या
व प्रतिकूल जगाला सामोरे जावयाचे आहे, हे त्याच्या ध्यानात येते. या स्थितीचे
दास्तोव्हस्कीने ' कॅरंसासॉव्ह बंधू 'मध्ये केलेले प्रभावी वर्णन येथे उद्धृत करतो—या
स्थितीमध्ये त्याला ' दुसरी कोणतीही गरज इतक्या निकडीची वाटत नसते. तो दुर्दैवी
प्राणी स्वातंत्र्याची जी देणगी घेऊन जन्माला आलेला असतो, ती देणगी शक्य तितक्या
लौकिक ज्याच्यापुढे समर्पित करून टाकता येईल, अशा एखाद्या माणसाचा शोध घेणे,
हीच ती सर्वाधिक निकडीची गरज होय. ' भयभीत झालेला तो मनुष्य स्वतःला
ज्याच्याशी जळवून टाकता येईल, अशा एखाद्या माणसाचा किंवा पदार्थाचा शोध घेत

असतो. यापुढे स्वतः केवळ एक व्यक्ती म्हणून राहणे त्याला ज्ञेयपण्यासारखे नसते. तो वेडापिसा होऊन या अवस्थेतून सुटका करून घेण्यासाठी धडपडतो, हे ओझे-म्हणजेच स्वतःचे व्यक्तित्व-दूर सारून पुन्हा एकदा सुरक्षितता अनुभवण्यासाठी धडपडतो.

आत्मपीडनप्रवृत्ती हा या ध्येयाच्या दिशेने जाणारा एक मार्ग होय. आत्मपीडन-प्रवृत्ती जी वेगवेगळी रूपे धारण करतात, त्या सर्व रूपांचे उद्दिष्ट एकच असते : स्वतःच्या व्यक्तित्वापासून मुक्त होणे, स्वतःला गमावणे; दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे झाले तर स्वातंत्र्याच्या ओझ्यापासून मुक्त होणे. विशिष्ट प्रकारच्या आत्मपीडनप्रवृत्तींमध्ये हे उद्दिष्ट स्पष्टपणे दिसून येते. अशा प्रवृत्ती असलेली व्यक्ती एखाद्या माणसाला वा सत्तेला शरण जाण्याचा प्रयत्न करते. कारण, तो माणूस वा ती सत्ता ही जबरदस्त सामर्थ्यशाली आहे, असे तिला वाटत असते. (प्रसंगोपात्त म्हणून स्पष्ट करतो, की दुसऱ्या व्यक्तीजवळ वरचढ सामर्थ्य आहे अशी जी व्यक्तीची दृढ भावना असते, तिचा अर्थ नेहमी सापेक्ष भाषेत समजून घेतला पाहिजे. ही भावना एक तर दुसऱ्या माणसाच्या प्रत्यक्ष सामर्थ्यावर आधारलेली असू शकते, किंवा आपण कमालीचे क्षुद्र व दुर्बल आहोत, या दृढ विश्वासावर आधारलेली असू शकते. या दुसऱ्या प्रकारात एखादा उंदीर वा एखादे पान देखील भयकारक तांडवला धारण करू शकते). आत्मपीडन-प्रवृत्तींच्या इतर प्रकारांतही महत्त्वाचे उद्दिष्ट हेच असते. आपण लहान आहोत अशी जी आत्मपीडनप्रवृत्तींच्या माणसाची भावना असते, तिच्यामध्ये आपणांस अशी एक प्रवृत्ती आढळते, की जी मूळच्या क्षुद्रतेच्या भावनेला वृद्धिंगत करण्यास मदत करते. याचे आकलन कसे बरे व्हावे ? एखादी व्यक्ती भीतीला अधिक तीव्र बनवून ती भीती दूर करण्याचा प्रयत्न करते, असे आपण गृहीत धरावयाचे काय ? होय, आत्मपीडनप्रवृत्ती असलेली व्यक्ती नेमके हेच करित असते. एकीकडून माझ्या मनात स्वतंत्र व समर्थ होण्याची इच्छा असते. दुसरीकडे माझ्या मनात क्षुद्रतेची वा दुर्बलतेची भावना असते. जोपर्यंत मी माझी ही इच्छा व ही भावना या दोहोंमध्येच धडपडत राहतो, तोपर्यंत मी एका जीवघेण्या संघर्षात सापडलेला असतो. जर मी माझ्या व्यक्तित्वाला अस्तित्वहीन बनविण्यात यशस्वी झालो, एक व्यक्ती म्हणून माझे काही आगळेपण आहे या जाणिवेवर जर मी मात करू शकलो, तर मी स्वतःला या संघर्षापासून वाचवू शकेन. स्वतःला आत्यंतिक क्षुद्र व असहाय समजणे, हा या उद्दिष्टाच्या दिशेने जाणारा एक मार्ग होय. व्यथा आणि वेदना यांच्या दडपणाखाली दडपून जाणे, हा दुसरा मार्ग होय. मादक द्रव्यांच्या अमलाखाली वावरणे, हा आणखी एक मार्ग झाला. आणि एकाकीपणाच्या ओझ्यापासून सुटका करण्यात इतर सर्व मार्ग अयशस्वी झाले, तर आत्महत्येची कल्पना हे शेवटचे आशास्थान होय.

विशिष्ट परिस्थितीमध्ये या आत्मपीडनप्रवृत्ती सापेक्षतया यशस्वी होतात. काही वेळा व्यक्तीला तिच्या समाजात या आत्मपीडनप्रवृत्तींना संतुष्ट करू शकणारी सांस्कृतिक प्रतिरूपे मिळतात. (उदा.-फॅसिस्ट विचारसरणीत 'नेत्यां' पुढे स्वीकारलेली शरणागती हे एक असेच सांस्कृतिक प्रतिरूप होय). अशा स्थितीत आपल्यासारख्याच भावना बाळगणारे इतर लाखो लोक आपल्याबरोबर आहेत, या जाणिवेने त्या व्यक्तीला काही प्रमाणात सुरक्षितता मिळते. तथापि, या उदाहरणात देखील आत्मपीडनप्रवृत्तीमुळे मिळणारा 'उपाय' हा मज्जाविकृत अविष्कारांहून अधिक प्रभावी नसतो. या-ठिकाणी व्यक्तीला ठळक अशी यातना दूर करण्यात यश येते. परंतु मुळाशी असलेला संघर्ष आणि निःशब्द दुःख दूर करता येत नाही. काही वेळा आत्मपीडनप्रवृत्तीला असे सांस्कृतिक प्रतिरूप मिळत नाही, किंवा तिचे संख्यात्मक प्रमाण व्यक्तीच्या सामाजिक गटात आढळणाऱ्या तिच्या प्रमाणापेक्षा अधिक असते. अशा वेळी आत्मपीडनप्रवृत्तीचा उपाय हा सापेक्षतेने देखील कोणती समस्या सोडवीत नाही. ही प्रवृत्ती एका परिस्थितीतून उतरून होते. ती त्या परिस्थितीवर मात करण्याचा प्रयत्न करते आणि व्यक्तीला नव्या व्यथेमध्ये अडकवून टाकते. मानवी वर्तन हे जर नेहमी तर्कसंगत व हेतुपूर्वक असते, तर मज्जाविकृत आविष्कार हे जसे सामान्यतः गूढ वाटतात, तशीच आत्मपीडनप्रवृत्तीही गूढ वाटली असती. तथापि, भावनिक व मानसिक क्षुब्धतेच्या अध्ययनावरून पुढील गोष्टी स्पष्ट झाल्या आहेत : विशिष्ट प्रवृत्तींकडून मानवी वर्तनाला प्रेरणा मिळू शकते. या प्रवृत्ती चिंतेने तरी निर्माण झालेल्या असतात, किंवा मनाच्या दुसऱ्या कोणत्या तरी असह्य अवस्थेमुळे तरी निर्माण झालेल्या असतात. या प्रवृत्ती या मानसिक अवस्थेवर मात करण्याचा प्रयत्न करतात. परंतु तिचे अत्यंत दृश्य असे आविष्कार त्यांच्याकडून फक्त झाले जातात. किंवा, त्यांच्याकडून तेवढेही घडत नाही. आकस्मिकपणे निर्माण झालेल्या भीतीच्या वेळी मानवाकडून जे तर्कविसंगत वर्तन घडते, त्याच्याशी मज्जाविकृत अविष्कारांची समानता आढळते. उदा.-एखादा मनुष्य आगीत सापडलेला असताना आपल्या खोलीच्या खिडकीजवळ उभा राहतो आणि मदतीसाठी हाका मारतो. कोणीही आपल्या हाका ऐकू शकत नाही, हे तो पूर्णपणे विसरून जातो. आपण अज्ञानही जिन्याच्या मार्गाने सुटका करून घेऊ शकतो आणि तो जिनाही काही मिनिटातच आगीच्या भक्ष्यस्थानी पडणार आहे, हेही तो विसरून जातो. तो ओरडतो, कारण आपला जीव वाचावा असे त्याला वाटत असते. त्याचे हे वर्तन म्हणजे स्वतःला वाचविण्याच्या दिशेने टाकलेले एक पाऊल आहे, असे क्षणभर वाटते. परंतु त्याचा शेवट संपूर्ण नाशामध्ये होणार असतो. त्याच पद्धतीने आपल्या व्यक्तित्वामधील सर्व उणिवा, संघर्ष, धोके, संशय आणि असह्य एकाकीपणा यांच्यासह त्या व्यक्तित्वापासून सुटका करून घेण्याच्या इच्छेतून आत्मपीडनप्रवृत्ती निर्माण होतात. परंतु त्या फक्त

अत्यंत स्पष्ट व्यथाच तेवढ्या दूर करण्यात यशस्वी होतात. किंवा त्या अधिक मोठे दुःखही निर्माण करतात. असह्य भावनिक परिस्थितीचा गुंता सोडविण्यासाठी आत्मपीडनप्रवृत्तीमध्ये काही उपाय स्वीकारलेले असतात. परंतु इतर सर्व मज्जाविकृत आविष्कारांप्रमाणेच आत्मपीडनप्रवृत्तीमधील तर्कविसंगतीमध्येही शेवटी हे उपाय निष्फळ होत असल्याचे आढळते.

हे सर्व विवेचन मज्जाविकृत क्रिया आणि तर्कसंगत क्रिया यांच्यातील एका महत्त्वाच्या भेदाशी निगडित आहे. तर्कसंगत क्रियेमध्ये क्रियेचा परिणाम हा क्रियेच्या प्रेरणेशी सुसंगत असतो. म्हणजेच मनुष्य विशिष्ट परिणाम साधण्यासाठी क्रिया करतो. मज्जाविकृत प्रवृत्तीमध्ये मनुष्य तत्त्वतः नकारात्मक स्वरूप असलेल्या एका अनिवार्यतेमधून क्रिया करतो. एका असह्य परिस्थितीतून सुटका करून घेणे, हीच ती अनिवार्यता होय. या प्रवृत्ती एका अशा दिशेला वळतात, की जी दिशा म्हणजे केवळ एक काल्पनिक उपाय असतो. प्रत्यक्षात मात्र व्यक्तीला जे काही प्राप्त करावयाचे असते, त्याच्या उलटा परिणाम झाल्याचे आढळते. असह्य भावनेतून सुटका करून घेण्याची अनिवार्यता इतकी प्रबळ असते, की काल्पनिक अर्थाखेरीज दुसऱ्या कोणत्याही अर्थाने उपाय ठरू शकेल असा कृतीचा मार्ग निवडण्यास तो मनुष्य असमर्थ असतो.

आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या दृष्टीने याचा गर्भितार्थ असा, की व्यक्ती ही एकाक्रीपणा आणि क्षुद्रता यांच्या एका असह्य भावनेने प्रेरित झालेली असते. मग ही व्यक्ती आपल्या व्यक्तित्वापासून सुटका करून घेऊन त्या असह्य भावनेवर मात करण्याचा प्रयत्न करते. (तिचे हे व्यक्तित्व म्हणजे एक मानसशास्त्रीय पदार्थ असतो, शरीरशास्त्रीय पदार्थ नव्हे). अशी मात करण्याचा त्या व्यक्तीचा मार्ग म्हणजे स्वतःला कमी लेखणे, दुःख भोगणे आणि स्वतःला आत्यंतिक क्षुद्र बनविणे, हा होय. परंतु तिला व्यथा आणि यातना हव्या असतात, असे मात्र नव्हे. जे उद्दिष्ट गाठण्यासाठी ती अनिवार्यपणे प्रयत्न करित असते, त्या उद्दिष्टासाठी व्यथा आणि यातना यांच्या रूपाने ती किंमत देत असते. ही किंमत जबर आहे. तिला ही किंमत अधिकाधिक प्रमाणात द्यावी लागते आणि एखाद्या शिपायाप्रमाणे ती अधिकाधिक कर्जात बुडते. परंतु ज्या गोष्टींच्यासाठी तिने ही किंमत दिलेली असते, त्या गोष्टी—आंतरिक शांती आणि अक्षुब्धता—तिला कधीही प्राप्त होत नाहीत.

मी आत्मपीडनविकृतीविषयी बोललो आहे. कारण, दुःख ही एक अशी वस्तू आहे की जी प्राप्त करण्याचा प्रयत्न केला जाणे शक्य आहे, असे ही विकृती निःसंशयपणे सिद्ध करते. तथापि, नैतिक आत्मपीडनप्रवृत्तीप्रमाणेच आत्मपीडनविकृतीमध्ये दुःख हे खरे उद्दिष्ट नसते. दोन्ही उदाहरणामध्ये ते एका उद्दिष्टाचे साधन असते आणि

स्वतःच्या व्यक्तित्वाचा विसर पडणे, हे ते उद्दिष्ट होय. विकृती आणि आत्मपीडन-प्रवृत्तीची स्वभाववैशिष्ट्ये यांच्यामध्ये प्रामुख्याने पुढीलप्रमाणे भेद असतो. विकृतीमध्ये स्वतःच्या व्यक्तित्वापासून सुटका करून घेण्याचा कळ शरीराच्या माध्यमातून व्यक्त होतो आणि तो लैंगिक भावनांशी जोडलेला असतो. नैतिक आत्मपीडनप्रवृत्तीमध्ये आत्मपीडनप्रवृत्तीचे प्रवाह संपूर्ण व्यक्तीचा ताबा घेतात आणि व्यक्तीचा अहं जी उद्दिष्टे प्राप्त करण्याचा जाणीवपूर्वक प्रयत्न करतो, ती सर्व उद्दिष्टे नष्ट करण्यास हे प्रवाह प्रवृत्त होतात. याउलट, विकृतीमध्ये आत्मपीडनप्रवृत्ती या कर्माजास्त प्रमाणात शारीरिक क्षेत्रापुरत्या मर्यादित असतात. शिवाय, लैंगिकतेबरोबर झालेल्या त्यांच्या मिलाफामुळे लैंगिक क्षेत्रात निर्माण होणारे ताण दूर करण्यात त्या सहभागी होतात आणि अशा रीतीने त्या काही प्रमाणात प्रत्यक्ष सुटका मिळवून देतात.

व्यक्तित्वाचा नाश आणि त्याद्वारे दुर्बलतेच्या असह्य भावनेवर मात करण्याचा प्रयत्न ही आत्मपीडनप्रवृत्तीची फक्त एक बाजू झाली. आपल्याहून अधिक मोठ्या व अधिक समर्थ असलेल्या एखाद्या स्वबाह्य पदार्थाचा अंश बनण्याचा प्रयत्न करणे, तसेच त्या पदार्थांमध्ये लीन होण्याचा व सहभागी होण्याचा प्रयत्न करणे, ही त्या प्रवृत्तीची दुसरी बाजू होय. हा सामर्थ्यशाली पदार्थ म्हणजे एखादा मनुष्य, संस्था, ईश्वर, राष्ट्र, विवेकीनिष्ठा किंवा मानसिक अनिवार्यता असू शकेल. हा पदार्थ अत्यंत दृढपणे सामर्थ्यशाली, शाश्वत आणि भुरळ घालणारा आहे, असे व्यक्तीला वाटत असते. अशा पदार्थांचा एक अंश बनल्यामुळे व्यक्ती त्याच्या सामर्थ्यात व वैभवात सहभागी होत असते. ही व्यक्ती आपल्या व्यक्तित्वाचा त्याग करते. त्या व्यक्तित्वाशी निगडित असलेली सर्व शक्ती व अभिमान यांना तिलांजली देते. एक व्यक्ती म्हणून असलेली स्वतःची एकात्मता गमावते आणि स्वातंत्र्याचे समर्पण करून टाकते. परंतु यामुळे तिला एक नवी सुरक्षितताही लाभते. ज्या पदार्थात ती लीन झालेली आहे, त्या पदार्थात सहभागी होण्याचा एक नवा अभिमान तिला मिळतो. शिवाय, तिला संशयाच्या टोचणीपासूनही सुरक्षितता मिळते. आत्मपीडनप्रवृत्ती असलेल्या माणसाचा स्वामी हा कधी स्वबाह्य असा एखादा अधिकारी असतो, तर कधी त्याने विवेकीनिष्ठा किंवा मानसिक अनिवार्यता यांच्या स्वरूपात त्या स्वामीचे आंतरिकरण केलेले असते. दोन्हीपैकी कोणतीही परिस्थिती असो, आत्मपीडन-प्रवृत्ती असलेल्या माणसाची निर्णय घेण्याच्या जबाबदारीतून सुटका होते. आपल्या भवितव्याच्या अंतिम जबाबदारीतूनही त्याची सुटका होते. आणि त्यामुळे कोणता निर्णय घ्यावयाचा या संशयापासूनही त्याची सुटका होते. आपल्या जीवनाचा अर्थ काय किंवा 'आपण' कोण आहोत, याबद्दलच्या संशयापासूनही त्याची सुटका होते. त्याने ज्या सामर्थ्यशाली पदार्थाशी स्वतःला जोडून

टाकलेले असते, त्या पदार्थाबरोबरच्या नात्यासुळेच या प्रश्नांची उत्तरे दिली जातात. त्याने आपले व्यक्तित्व ज्या एका विशाल पदार्थात लीन केलेले असते, त्या पदार्थाकडूनच त्याच्या जीवनाचा अर्थ आणि त्याच्या व्यक्तित्वाचे स्वत्व या गोष्टी निर्धारित केल्या जातात.

आत्मपीडनप्रवृत्तीची बंधने ही मूलतः प्राथमिक बंधनांहून वेगळी असतात. व्यक्तित्वीकरणाची प्रक्रिया पूर्णत्वाला पोचण्यापूर्वी जी अस्तित्वात असतात, ती प्राथमिक बंधने होत. या अवस्थेत माणूस हा अजूनही 'आपल्या' नैसर्गिक व सामाजिक जगाचा एक अंश असतो. तो अद्यापि आपल्या आजूबाजूच्या वातावरणातून पूर्णपणे बाहेर पडलेला नसतो. प्राथमिक बंधने त्याला खरीखुरी सुरक्षितता देतात. तसेच, आपले नाते कोणाशी आहे, याचे ज्ञानही त्याला देतात. आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या बंधनांचे स्वरूप मात्र पलायनाचे असते. आता व्यक्तित्वाचा उदय झालेला असतो. परंतु ते व्यक्तित्व आपले स्वातंत्र्य समजून घेण्यास समर्थ बनलेले नसते. त्याचे ते व्यक्तित्व चिंता, संशय आणि दुर्बलतेची भावना यांनी दडपून गेलेले असते. मग त्याचे हे व्यक्तित्व 'दुय्यम बंधनांत' सुरक्षितता शोधण्याचा प्रयत्न करते. या दुय्यम बंधनांनाच आपण आत्मपीडनप्रवृत्तीची बंधने म्हणू शकतो. परंतु सुरक्षितता शोधण्याचा हा प्रयत्न कधीही यशस्वी होऊ शकत नाही. व्यक्तित्वाचा उदय झालेला असून ही घटना आता उलटी फिरविता येत नाही. माणसाला आपल्या जाणिवेत आपण सुरक्षित आहोत असे वाटेल आणि जणू काही आपण 'कोणाशी तरी संबद्ध आहोत,' असे वाटेल. परंतु तो मनुष्य म्हणजे आपल्या बुद्धन गेलेल्या व्यक्तित्वाखाली दुःख भोगणारा एक सामर्थ्यहीन अणूच असतो. तो आणि तो ज्या सामर्थ्यशाली पदार्थाला चिकटून राहतो तो पदार्थ, हे दोघे कधीही एक होत नाहीत. त्यांच्यामध्ये एक मूलभूत विरोध शिल्लक राहतो. त्याबरोबरच आत्मपीडनप्रवृत्तीमधील परावलंबनावर मात करण्याचा आणि स्वतंत्र होण्याचा एक भावनावेगही शिल्लक राहतो. अर्थात त्याची जाणीव मात्र मुळीच नसण्याची शक्यता असते.

परपीडनवृत्तीचे सार कोणते? येथेही इतरांवर दुःख लादण्याची इच्छा, हे त्यांचे सार नव्हे. परपीडनप्रवृत्तीची जी विविध रूपे आपल्याला आढळतात, त्या सर्वांमध्ये एक महत्त्वपूर्ण भावावेग असतो. तो भावावेग म्हणजे दुसऱ्या माणसावर संपूर्ण प्रभुत्व प्रस्थापित करणे, त्याला आपल्या इच्छेचा एक असहाय विषय बनविणे, त्याच्यावर अमर्यादा सत्ता गाजविणे, त्याचा ईश्वर बनणे, आपल्या मर्जीनुसार त्याच्याशी वागणे. त्याचा पाणउतारा करणे आणि त्याला गुलाम बनविणे, ही या उद्दिष्टाची साधने असून त्याला यातना भोगावयास लावणे हे सर्वात महत्त्वाचे ध्येय असते. कारण, दुसऱ्या माणसावर दुःख लादणे आणि त्याला स्वतःचे संरक्षण करता येणार नाही अशा पद्धतीने

हालअपेक्षा भोगावयास लावणे, यामुळे जी सत्ता प्राप्त होते, त्यापेक्षा अधिक मोठी सत्ता त्याच्यावर गाजविता येत नाही. दुसऱ्या माणसावर (किंवा दुसऱ्या सजीव प्राण्यावर) संपूर्ण वर्चस्व गाजविण्यातून जे सुख मिळते, ते सुख हेच तर नेमके परपीडनप्रवृत्तीचे सार असते.*

दुसऱ्या माणसावर निरंकुश प्रभुत्व प्रस्थापित करण्याची ही प्रवृत्ती. आत्मपीडन-प्रवृत्तीच्या विरुद्ध आहे, असे दिसते. आणि तरीही या दोन प्रवृत्ती परस्परशी इतक्या जवळून निगडित असाव्यात, ही गोष्ट गोंधळून टाकणारी आहे. व्यावहारिक परिणामांचा विचार करता दुसऱ्यावर अवलंबून राहण्याची व यातना सहन करण्याची इच्छा आणि इतरांवर वर्चस्व गाजविण्याची व त्यांना यातना भोगावयास लावण्याची इच्छा या दोहोंमध्ये विरोध आहे, यात मुळीच संशय नाही. परंतु मानसशास्त्रीय दृष्ट्या मात्र या दोन्ही प्रवृत्ती म्हणजे एकाच मूलभूत गरजेची फलिते आहेत. ही गरज

* वर्चस्वाचा गुणधर्म हे परपीडनप्रवृत्तीचे सार आहे, असा दृष्टिकोण मार्क्सवस दी साद यांनी ज्युलिप्ट सेकंडमधील पुढील उतान्यात मांडला आहे. (जी. गोरर यांनी मार्क्सवस दी साद यांच्या लेखातून हे उद्धरण दिले आहे; लिब्ररार्ईट पब्लिशिंग कॉर्पोरेशन, न्यूयॉर्क, १९३४) : ' आपल्या साथीदारांला सुखांची भावना अनुभवावयास मिळावी, ही तुमची इच्छा नसते; तर तुम्हांला छाप पाडावयाची असते; सुखाच्या भावनेपेक्षा दुःखाची भावना फार प्रबळ स्वरूपात निर्माण करावयाची असते... हे ओळखता येते; ते वापरले जाते आणि वापरणारा संतुष्ट होतो. ' दी सादच्या ग्रंथाचे विश्लेषण करताना गोरर परपीडनप्रवृत्तीची व्याख्या पुढीलप्रमाणे करतो, ' निरीक्षण करणाऱ्या व्यक्तीने बाह्य जगामध्ये घडवून आणलेल्या परिवर्तनांचे निरीक्षण केल्यामुळे जाणवलेले सुख म्हणजे परपीडनप्रवृत्ती. ' परपीडनप्रवृत्तीविषयीचा माझा स्वतःचा जो दृष्टिकाण आहे, त्याच्याशी ही व्याख्या इतर मानसशास्त्रज्ञांच्या व्याख्येपेक्षा अधिक जुळते. तथापि, प्रभुत्व वा उत्पादकता यांच्यापासून मिळणाऱ्या सुखाशी परपीडनप्रवृत्तीचे ऐक्य मानण्यात गोररची चूक झाली, असे मला वाटते. परपीडनप्रवृत्तीच्या स्वरूपाचे जे प्रभुत्व असते, त्याचे वैशिष्ट्य पुढीलप्रमाणे असते : परपीडनप्रवृत्तीचा विषय बनलेल्या माणसाला परपीडनप्रवृत्ती असलेल्या माणसाच्या हातचे एक इच्छाहीन बाहुले बनवावे, असे या प्रभुत्वाला वाटत असते. याउलट, इतरांना प्रभावित करण्यामुळे मिळणारा परपीडनप्रवृत्तिरहित आनंद हा दुसऱ्या व्यक्तीच्या एकात्मतेचा आदर करीत असतो आणि समानतेच्या भावनेवर आधारलेला असतो. गोररच्या व्याख्येतील परपीडनप्रवृत्ती आपला खास गुणधर्म गमावते आणि कोणत्याही प्रकारच्या उत्पादकतेशी एकरूप होते.

एकाकीपणा सहन करण्याच्या अक्षमतेमधून आणि आपल्या व्यक्तित्वाच्या दुर्बलतेमधून निर्माण झालेली असते. परपीडनप्रवृत्ती आणि आत्मपीडनप्रवृत्ती या दोहोंच्या मुळाशी जे उद्दिष्ट असते, त्याला सहजीवन म्हणावे, असे मी मुचवितो. या मानसशास्त्रीय अर्थाने सहजीवन म्हणजे एका व्यक्तीचे दुसऱ्या व्यक्तीशी (किंवा स्वबाह्य अशा दुसऱ्या कोणत्याही शक्तीशी) झालेले मिलन होय. हे मिलन अशा पद्धतीने झालेले असते, की प्रत्येकाला आपापल्या व्यक्तित्वाची एकात्मता गमवावी लागते आणि पूर्णपणे दुसऱ्यावर अवलंबून रहावे लागते. आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या माणसाला आपल्या विषयांची जितकी गरज असते, तितकीच परपीडनप्रवृत्तीच्या माणसालाही आपल्या विषयांची गरज असते. परक इतकाच, की स्वतः गिळंकृत होऊन सुरक्षितता प्राप्त करण्याऐवजी दुसऱ्या कोणाला तरी गिळंकृत करून तो सुरक्षितता प्राप्त करतो. दोन्ही उदाहरणांमध्ये व्यक्तित्वाची एकात्मता हरवलेलीच असते. एका उदाहरणामध्ये मी स्वतःला बाह्य शक्तीमध्ये विलीन करतो; स्वतःला गमावतो. दुसऱ्या उदाहरणात दुसऱ्या प्राण्याला माझा अंश बनवून मी स्वतःला विशाल करतो आणि त्याद्वारे एक स्वतंत्र व्यक्ती म्हणून माझ्याजवळ ज्या शक्तीची उणीव होती, ती शक्ती मी प्राप्त करतो. आपल्या व्यक्तित्वाचा एकाकीपणा सहन करण्याची अक्षमताच माणसाला नेहमी दुसऱ्या कोणाबरोबर तरी सहजीवनाचे नाते निर्माण करण्याची प्रेरणा देते. आत्मपीडनप्रवृत्तीचे आणि परपीडनप्रवृत्तीचे प्रवाह नेहमी परस्परात का मिसळलेले असतात, हे यावरून स्पष्ट होते. वरवर पाहता त्यांच्यात विरोध असल्याचे दिसते. परंतु तत्त्वतः त्या एकाच मूलभूत गरजेत रुजलेल्या असतात. लोक हे परपीडनप्रवृत्तीचे वा आत्मपीडनप्रवृत्तीचे नसतात. तर सहजीवनगंडाच्या क्रियाशील व निष्क्रिय पैलूंमध्ये अखंडपणे असे काही हेलकावे चालू असतात, की एखाद्या विशिष्ट क्षणी त्यांच्यापैकी कोणता पैलू क्रियाशील बनलेला आहे, हे ठरविणे अनेकदा अवघड असते. परंतु दोन्ही स्थितींमध्ये व्यक्तित्व आणि स्वातंत्र्य यांचा नाश झालेला असतो.

आपण जर परपीडनप्रवृत्तीचा विचार करू लागलो तर आपण बहुधा विध्वंसकतेचा आणि तिच्याशी अत्यंत उग्रपणे निगडित असलेल्या वैरभावनेचा विचार करतो. विध्वंसकता कमीजास्त प्रमाणात परपीडनप्रवृत्तीशी नेहमीच निगडित असलेली आढळते, हे खरे आहे. परंतु आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या बाबतीतही हे खरे आहे. आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या स्वभाववैशिष्ट्याचे प्रत्येक विश्लेषण या वैरभावनेचे दर्शन घडविते. मुख्य फरक पुढीलप्रमाणे दिसतो : परपीडनप्रवृत्तीमध्ये बहुधा वैरभावनेची अधिक जाणीव असते आणि ती कृतीमधून प्रत्यक्षपणे व्यक्त होते. आत्मपीडनप्रवृत्तीमध्ये मात्र वैरभावनेची बहुतांशी जाणीव नसते आणि ती अप्रत्यक्षपणे व्यक्त होते. कधी कधी व्यक्तीच्या ऐंद्रिय, भावनिक आणि

बौद्धिक विकासाला अडथळा केला जातो. अशा अडथळ्याचा परिणाम म्हणजे विध्वंसकता, हे दाखवून देण्याचा मी नंतर प्रयत्न करणार आहे. म्हणूनच, सहजीवनाची गरज ज्या परिस्थितीतून निर्माण होते, त्याच परिस्थितीतून विध्वंसकताही निर्माण होते, असे मानले पाहिजे. येथे मी ज्या मुद्द्यावर भर देऊ इच्छितो, तो मुद्दा असा : परपीडनप्रवृत्तीचा जरी मोठ्या प्रमाणात विध्वंसकतेची मिलाफ झालेला असला, तरी परपीडनप्रवृत्ती आणि विध्वंसकता एक नव्हेत. विध्वंस करण्याची इच्छा असलेला मनुष्य आपल्या इच्छेचा विषय झालेल्या व्यक्तीला नष्ट करू पाहतो. म्हणजेच तो त्याला नाहीसे करून त्याच्या-पासून सुटका करून घेऊ इच्छितो. परपीडनप्रवृत्ती असलेला मनुष्य आपल्या प्रवृत्तीचा विषय झालेल्या माणसावर सत्ता गाजवू इच्छितो आणि त्यामुळे जर तो माणूस नाहीसा झाला, तर त्याला हानी सोंसावी लागते.

आम्ही परपीडनप्रवृत्ती हा शब्द ज्या अर्थाने वापरला आहे, तो अर्थ पाहता परपीडनप्रवृत्ती ही सापेक्षतया विध्वंसकतेपासून मुक्तही असू शकते. तसेच, आपला विषय बनलेल्या व्यक्तीबद्दलचा मैत्रीपूर्ण दृष्टिकोणही त्या प्रवृत्तीमध्ये मिसळलेला असू शकतो. या प्रकारच्या 'प्रेमपूर्ण' परपीडनप्रवृत्तीचा बाल्झाकच्या 'हरवलेले भ्रम' (लॉस्ट इल्युजन्स) या ग्रंथात अभिजात आविष्कार झाल्याचे आढळते. या वर्णनावून सह-जीवनाच्या गरजेचा आम्हांला अभिप्रेत असलेला विशिष्ट गुणधर्मही व्यक्त होतो. या उतान्यात बाल्झाकने तरुण ल्यूसिअन आणि स्वतःला अंबे समजणारा बॅग्नो हा कैदी यांच्यातील नात्याचे वर्णन केले आहे. त्या तरुणाने नुकताच आत्महत्या करण्याचा प्रयत्न केला होता. अशा त्या तरुणाशी ओळख झाल्यानंतर लौकरच तो अंबे म्हणतो:

... नुकत्याच वारलेल्या कवीशी या तरुणाचे काहीही साम्य नाही. मी तुला निवडले आहे, मी तुला जीवन दिले आहे आणि ज्याप्रमाणे एखादा प्राणी हा त्याच्या विधात्याच्या मालकीचा असतो, पौर्वत्य परीक्रथांमधील इफ्रिट हा चित्त-शक्तीच्या मालकीचा असतो, शरीर हे आत्म्याच्या मालकीचे असते. त्याप्रमाणे तू माझ्या मालकीचा आहेस. मी सामर्थ्यशाली हातांनी तुला थेट सत्तेच्या मार्गावर ठेवीन. तरीही तुला सुखांचे, सन्मानांचे व चिरकाल टिकणाऱ्या मेजवान्यांचे जीवन लाभेल, असे तुला आश्वासन देतो. तुला कधीही पैशाची कमतरता भासणार नाही. तू चमकशील. तेजस्वी बनशील. इमारतीची उभारणी करताना तळाच्या धाणीत झुकलेल्या मला मात्र तुझ्या यशाच्या रूपातील झळझळीत इमारत मिळेल. मी सत्तेसाठीच सत्तेवर प्रेम करतो. मला जरी सुखांचा त्याग करावा लागणार असला, तरी मी नेहमीच तुझ्या सुखामध्ये आनंद मानीन. थोडक्यात म्हणजे मी तुझ्याशी अगदी एकरूप होऊन जाईन... वडील आपल्या सुखावर जसे प्रेम करतात, तसे याच्यावर प्रेम करता यावे, म्हणून मी माझ्या या अपत्यावर प्रेम करीन, मी त्याला रूप देईन, तो मला उपयोगी

पडेल असा आकार मी त्याला देईन. हे माझ्या प्रिय मुला, तुझ्या घोडागाडीमध्ये तुझ्या बाजूला बसून मी गाडी चालवेन. स्त्रियांबरोबरच्या तुझ्या यशस्वी प्रकरणांमध्ये मी आनंद मानीन. मी म्हणेन: हा देखणा तरुण म्हणजे मीच आहे. मी या मार्किविस दी रुवेम्प्रेला निर्माण केले आहे. मीच त्याला अमीर-उमरावांमध्ये प्रतिष्ठित केले आहे. त्याचे यश ही माझी निर्मिती आहे. तो मूक आहे आणि तो माझ्या आवाजात बोलत आहे, तो प्रत्येक बाबतीत माझ्या सल्ल्याप्रमाणे वागत आहे.

अनेकदा परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्तीचा प्रेमाच्या संकल्पनेबरोबर घोटाळा केला जातो. हे काही फक्त लौकिक व्यवहारातच घडते असे नाही. विशेषतः, आत्मपीडन-प्रवृत्तीच्या घटनांना प्रेमाचे आविष्कार मानले जाते. दुसऱ्यासाठी संपूर्ण आत्मसमर्पण करण्याची प्रवृत्ती आणि आपल्या स्वतःच्या हक्कांचे व मागण्यांचे दुसऱ्या व्यक्तीसाठी केलेले दान या गोष्टींची, 'महान प्रेमा'ची उदाहरणे म्हणून, स्तुती करण्यात आली आहे. त्याग आणि प्रिय व्यक्तीसाठी आत्मसमर्पण करण्याची सिद्धता, यांच्यापेक्षा 'प्रेमाच्या' अस्तित्वाचा अधिक चांगला असा दुसरा पुरावा नाही, असे दिसते. वस्तुतः, या उदाहरणात 'प्रेम' ही तत्त्वतः आत्मपीडनप्रवृत्तीतून निर्माण झालेली एक तळमळ असते आणि ती संबंधित व्यक्तीच्या आयुष्यातील सहजीवनाच्या गरजेत रुजलेली असते. प्रेम म्हणजे निष्क्रिय निर्धार आणि विशिष्ट माणसाच्या स्वत्वाशी क्रियाशील संबद्धता, असे आपणांस अभिप्रेत असेल; प्रेम म्हणजे संबंधित असलेल्या दोन माणसांचे स्वातंत्र्य व समग्रता यांच्या आधारावर होणारे मिलन, असे आपणांस अभिप्रेत असेल, तर आत्मपीडनप्रवृत्ती आणि प्रेम या गोष्टी परस्परविरोधी ठरतात. प्रेम हे समानता व स्वातंत्र्य यांवर अधिष्ठित असते. एका जोडीदाराची गौणता आणि त्याच्या एकात्मतेचा नाश यांच्यावर जर ते आधारलेले असेल, तर ते आत्मपीडनप्रवृत्तीचे परावलंबन ठरते; मग त्या नात्याचे मिथ्यासमर्थन कसेही केलेले असो ! परपीडनप्रवृत्ती देखील अनेकदा प्रेमाच्या वेषात अवतरते. अनेकदा, अमुक एका माणसावर सत्ता चालविणे हे त्याच्याच हिताचे आहे, असे एखादा मनुष्य जाहीर करतो. अशावेळी दुसऱ्यावर सत्ता गाजविण्याची ही कृती प्रेमाचा आविष्कार असल्यासारखी दिसते. परंतु येथे बर्चस्व गाजविण्यातील आनंद हाच महत्त्वाचा घटक असतो.

या ठिकाणी अनेक वाचकांच्या मनांत एक प्रश्न उभा राहिला असेल. आम्ही येथे परपीडनप्रवृत्तीचे जे वर्णन केले आहे, ते पाहता परपीडनप्रवृत्ती व सत्तालालसा या दोन गोष्टी एक नव्हेत का ? या प्रश्नाचे उत्तर पुढीलप्रमाणे देता येईल. परपीडन-

प्रवृत्तीची अधिक विध्वंसक अशी रूपे आणि सत्तालालसा ही दोन्ही एक नव्हेत. अशा रूपांमध्ये दुसऱ्याला इजा करणे व यातना देणे, हे उद्दिष्ट असते. परंतु सत्तालालसा हा परपीडनप्रवृत्तीचा सर्वांत अधिक टळक आविष्कार होय. आधुनिक काळात या संमस्येला अधिकच महत्त्व प्राप्त झाले आहे. हॉबज्ज्या काळापासून सत्ता ही मानवी वर्तनाची मूलभूत प्रेरणा आहे, असे मानले जात होते. तथापि नंतरच्या शतकांनी सत्तेला लगाम लावणाऱ्या कायदेशीर व नैतिक बंधकांना वाढते महत्त्व दिले. फॅसिझमच्या उदयाबरोबर सत्तेची लालसा आणि सत्तेच्या अधिकारा-विषयीची दड खात्री या गोष्टींनी एक नवी उंची गाठली. सत्तेमुळे मिळालेल्या विजयांचा लाखो लोकांवर प्रभाव पडलेला असून त्यांच्या दृष्टीने सत्ता हे सामर्थ्यांचे लक्षण ठरले आहे. लोकांवर गाजविलेली सत्ता म्हणजे शुद्ध भौतिक अर्थाने वरचढ सामर्थ्यांचा आविष्कार असते, हे खरेच आहे. दुसऱ्याला ठार मारण्याची सत्ता जर माझ्याजवळ असेल, तर मी त्याच्यापेक्षा 'अधिक बलवान' ठरतो. परंतु मानसशास्त्रीय दृष्टिकोणातून पाहिले तर सत्तालालसेची मुळे सामर्थ्यात रुजलेली नसून दुर्बलतेत रुजलेली असतात. सत्ता म्हणजे व्यक्तीची एकाकी उभे राहण्याची व जगण्याची जी असमर्थता, तिचा आविष्कार होय. खऱ्याखुऱ्या सामर्थ्याची उणीव असते, तेव्हा दुष्यम सामर्थ्य मिळविण्याचा केलेला साहसी प्रयत्न म्हणजे सत्ता होय.

'सत्ता' या शब्दाला दुहेरी अर्थ आहे. एक म्हणजे कोणावर तरी आपली सत्ता असणे, त्याच्यावर वर्चस्व गाजविण्याची क्षमता असणे; दुसरा अर्थ म्हणजे काही तरी करण्याची, समर्थ बनण्याची, अंतःशक्तींनी युक्त बनण्याची सत्ता बाळगणे होय. दुसऱ्या अर्थाचा वर्चस्व गाजविण्याच्या क्रियेशी काहीही संबंध नाही. त्या अर्थातूनही प्रभुत्व व्यक्त होते, परंतु ते क्षमतेच्या अर्थाने. आम्ही दुर्बलतेविषयी बोलतो, तेव्हा आमच्या मनात हाच अर्थ अभिप्रेत असतो. दुर्बल म्हणजे दुसऱ्यावर वर्चस्व गाजवू न शकणारा मनुष्य, असे आम्हांला अभिप्रेत नसते, तर स्वतःला जे करण्याची इच्छा आहे, ते करू न शकणारा मनुष्य, असे आम्हांला अभिप्रेत असते. अशा रीतीने सत्ता या शब्दाचा वर्चस्व किंवा क्षमता या दोहोंपैकी कोणता तरी एक अर्थ असू शकतो. हे दोन गुणधर्म परस्परांशी एकरूप तर नसतातच, परंतु ते परस्परव्यावर्तक असतात. अक्षमतेचे वा नपुंसकतेचे रूपांतर वर्चस्व गाजविण्यासाठी धडपडणाऱ्या परपीडनप्रवृत्तीमध्ये होते. नपुंसकता हा शब्द येथे केवळ लैंगिक क्षेत्रापुरता वापरलेला नाही, तर मानवी जीवनातील अंतःशक्तींच्या सर्व क्षेत्रांना उद्देशून वापरलेला आहे. माणसाजवळ ज्या प्रमाणात क्षमता असेल, म्हणजेच आपल्या व्यक्तित्वामधील स्वातंत्र्य व एकात्मता यांच्या अधिष्ठानावर आपल्या अंतःशक्तींना साकार करण्याचे सामर्थ्य असेल, त्या प्रमाणात त्याच्या व्यक्तित्वात वर्चस्वाच्या गरजेचा

अभाव व सत्तालाल्लेचा अभाव असतो. लैंगिक परपीडनप्रवृत्ती ही ज्याप्रमाणे लैंगिक प्रेमांची विकृती आहे, त्याप्रमाणे वर्चस्वाच्या स्वरूपातील सत्ता ही क्षमतेची विकृती आहे.

परपीडनप्रवृत्तीचे गुणधर्म आणि आत्मपीडनप्रवृत्तीचे गुणधर्म हे बहुधा प्रत्येक व्यक्तीमध्ये आढळतात. एका टोकाला अशी माणसे असतात की ज्यांचे समग्र व्यक्तिमत्त्व या गुणधर्मांनी प्रभावित झालेले असते. दुसऱ्या टोकाला अशी माणसे असतात, की ज्यांच्या दृष्टीने परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्तीचे गुणधर्म हे काही त्यांच्या स्वभावाचे खास वैशिष्ट्य नसते. यांपैकी फक्त पहिल्या प्रकाराची चर्चा करतानाच आपण 'परपीडन आत्मपीडनप्रवृत्तीचा स्वभाव' असे म्हणू शकतो. फ्रॉइडने ज्या अर्थाने स्वभाव हा शब्द वापरला आहे, त्याच गतिशील अर्थाने 'तो' येथे वापरला आहे. या अर्थाने वापरलेला स्वभाव हा शब्द एखाद्या व्यक्तीचे स्वभाववैशिष्ट्य बनलेल्या, वर्तनाच्या सर्व प्रतिरूपांची वेरीज दर्शवित नाही, तर वर्तनाला प्रेरणा देणाऱ्या फक्त प्रभावी अशा प्रवृत्ती दर्शवितो. प्रेरणा देणाऱ्या मूलभूत शक्ती लैंगिक असतात, असे फ्रॉइडने गृहीत धरल्यामुळे तो 'सुखप्रधान', 'गुदद्वारप्रधान' किंवा 'जननेंद्रियप्रधान' स्वभाव, यांसारख्या संकल्पनांपर्यंत येऊन पोचला. एखाद्याला हे प्रतिपादन मान्य नसेल, तर त्याला स्वभावाचे वेगळे नमुने शोधून काढणे भाग आहे. परंतु गतिशील संकल्पना मात्र तीच राहते. तसे पहायला गेले तर ज्या माणसांचा स्वभाव प्रेक शक्तींनी प्रभावित झालेला असतो, त्याला त्या शक्तींची जाणीव असतेच असे नाही. एखादा माणूस आपल्या परपीडनप्रवृत्तींनी पूर्णपणे प्रभावित झालेला असू शकेल आणि आपल्या जाणिवेत मात्र आपण फक्त आपल्या कर्तव्यभावनेने प्रेरित झालो आहोत, असे मानत असेल. कदाचित उघड अशी परपीडनप्रवृत्तीची कोणतीही कृत्ये तो करणारही नाही. तो आपल्या परपीडनप्रवृत्तींना पुरेपूर दडपून टाकेल आणि त्याद्वारे हा मनुष्य परपीडनप्रवृत्तींनी रहित आहे, असे तो स्वतःविषयी सकृददर्शनी भासवू शकेल. तथापि, त्याचे वर्तन, त्याची मनोराज्ये, स्वप्ने आणि हावभाव यांचे सूक्ष्म विश्लेषण केले तर असे दिसून येते, की त्याच्या व्यक्तित्वातील खोलवरच्या थरांमध्ये परपीडनप्रवृत्तींचे भावनावेग क्रियाशील असतात.

ज्या व्यक्तीमध्ये परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्तींच्या प्रेरणा प्रभावी असतात, त्या व्यक्तींचा स्वभाव परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्तींचा आहे, असे म्हणणे शक्य आहे. परंतु अशा प्रकारच्या व्यक्ती मज्जाविकृत असतीलच, असे मात्र नव्हे. विशिष्ट प्रकारची स्वभावरचना असलेल्या माणसाला 'मज्जाविकृत' किंवा 'स्वस्थ' म्हणावयाचे की नाही, ते दोन गोष्टींवर मोठ्या प्रमाणात अवलंबून असते. पहिली गोष्ट म्हणजे लोकांना आपल्या सामाजिक परिस्थितीमध्ये पार पाडावी लागणारी विशिष्ट कामे; दुसरी गोष्ट म्हणजे

त्या लोकांच्या संस्कृतीमध्ये अस्तित्वात असलेली भावना व वर्तन यांची प्रतिरूपे. वस्तुतः, परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्तीचा स्वभाव हे जर्मनी व इतर युरोपीय राष्ट्रांमधील निम्न मध्यमवर्गाच्या किती तरी लोकांचे खास वैशिष्ट्य आहे. या प्रकारची स्वभावरचना असलेल्या लोकांनाच नाझी तत्त्वज्ञानाने जबरदस्त आवाहन केलेले होते, हे आम्ही नंतर दाखविणारच आहोत. 'परपीडन-आत्मपीडन-प्रवृत्तीचा' हा शब्द विकृती व मज्जा-विकृती या कल्पनांशी निगडित आहे. म्हणून परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या स्वभावाचे वर्णन करताना आणि विशेषतः जेव्हा स्वस्थ व्यक्ती अभिप्रेत असते, मज्जा-विकृत व्यक्ती अभिप्रेत नसते, तेव्हा त्या स्वभावाला 'एकाधिकारशाही स्वभाव'; असे म्हणणे, मी पसंत करतो. ही परिभाषा समर्थनीय आहे. कारण, अधिकारशाहीविषयीचा आपला खास दृष्टिकोण हे परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्ती असलेल्या माणसाचे नेहमीचे वैशिष्ट्य असते. तो अधिकारशाहीचे कौतुक करतो. तिच्यापुढे विनम्र होण्याची त्याची प्रवृत्ती असते. परंतु त्याबरोबरच स्वतः इतरांवर अधिकार गाजविण्याची आणि इतरांना आपल्यापुढे विनम्र बनविण्याची त्याची इच्छा असते. हा शब्द निवडण्याचे आपणही एक कारण आहे. फॅसिस्ट राज्यव्यवस्था स्वतःला एकाधिकारशाही राज्यव्यवस्था म्हणवून वेते. आपल्या सामाजिक व राजकीय रचनेतील अधिकारशाहीची महत्त्वाची भूमिका पाहून, ती असे करते. फॅसिझमच्या दृष्टीने मानवी अधिष्ठान असलेली अशी व्यक्तित्वाची एक रचना असते. एकाधिकारशाही स्वभाव हा या रचनेचे प्रतिनिधित्व करतो, हे आम्ही 'एकाधिकारशाही स्वभाव' या शब्दातून सूचित करतो.

एकाधिकारशाही स्वभावाचे विवेचन पुढे चालू ठेवण्यापूर्वी 'अधिकारशाही' या शब्दाचे स्पष्टीकरण करणे आवश्यक आहे. अधिकारशाही म्हणजे एखाद्या माणसाजवळ 'असलेला' संपत्ती किंवा शारीरिक गुणधर्म यांच्यासारखा एखादा गुणधर्म नव्हे. अधिकारशाही ही व्यक्तीव्यक्तींमधील नात्याशी निगडित असते. या नात्यामध्ये एक व्यक्ती दुसऱ्या व्यक्तीला आपल्यापेक्षा वरिष्ठ समजत असते. परंतु अधिकारशाहीचेही दोन प्रकार असतात आणि त्यांच्यामध्ये मूलभूत असा फरक असतो. एक प्रकार हा वरिष्ठता-कनिष्ठता अशा नात्यावर आधारलेला असतो; त्याला तर्कसंगत वा सुस्पष्टपणाची अधिकारशाही असे म्हणणे शक्य आहे. दुसऱ्या प्रकाराचे वर्णन अडथळा निर्माण करणारी अधिकारशाही, असे करता येईल.

मला काय अभिप्रेत आहे, हे एका उदाहरणावरून स्पष्ट होईल. शिक्षक आणि विद्यार्थी यांच्यामध्ये एक नाते असते. गुलामांचा मालक आणि गुलाम यांच्यामध्येही एक नाते असते. या दोन्ही नात्यांमध्ये एक व्यक्ती ही दुसऱ्या व्यक्तीपेक्षा वरिष्ठ असते. त्यांपैकी शिक्षक आणि विद्यार्थी यांच्या हितसंबंधांची दिशा एकच असते. शिक्षक विद्यार्थ्यांची प्रगती घडवून आणण्यात यशस्वी झाला, तर त्याला समाधान वाटते. तसे

करण्यात तो अपयशी ठरला, तर ते त्याचे व त्या विद्यार्थ्यांचे अपयश ठरते. याउलट, गुलामाचा मालक हा गुलामाचे शक्य तितके शोषण करू पाहतो. त्याला त्याचे जितके अधिक शोषण करता येते, तितका तो अधिक समाधानी होतो. त्याचवेळी आपल्याला किमान सुख मिळावे, म्हणून गुलाम आपल्याला शक्य तितके आपल्या हक्कांचे रक्षण करण्याचा प्रयत्न करतो. हे हितसंबंध निश्चितपणे परस्परविरोधी आहेत. कारण, जी गोष्ट एकाच्या फायद्याची आहे, ती दुसऱ्याच्या दृष्टीने हानिकारक आहे. अशा रीतीने दोन्ही उदाहरणांत वरिष्ठतेचे कार्य वेगवेगळे आहे. पहिल्या उदाहरणात वरिष्ठता ही आपल्या अधिकारशाहीचा विषय बनलेल्या माणसाला मदत करण्याची संधी ठरते. दुसऱ्या उदाहरणात ती त्याच्या शोषणाची संधी ठरते.

या दोन प्रकारांतील अधिकारशाहीचे गतिशास्त्रही भिन्न असते. विद्यार्थी जसजसा अधिक शिकतो, तसतसे तो व त्यांचा शिक्षक यांच्यामधील अंतर कमी होत जाते. विद्यार्थी हा अधिकाधिक प्रमाणात स्वतः शिक्षकासारखाच होत जातो. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे झाले, तर अधिकारशाहीचे प्रत्यक्ष नातेच विरधळू लागते. परंतु जेव्हा वरिष्ठता ही शोषणाचे आधारस्थान बनते, तेव्हा शोषणाच्या दीर्घ कालखंडामध्ये दोघांमधील अंतर अधिक वाढत जाते.

अधिकारशाहीच्या या दोन्ही परिस्थितींमध्ये मानसशास्त्रीय परिस्थितीही वेगळी असते. पहिल्या प्रकारात प्रेम, कौतुक किंवा कृतज्ञता यांचे घटक अस्तित्वात असतात. अधिकारावरील व्यक्ती ही अधिकारी तर असतेच, परंतु त्याचवेळी ती एक असा आदर्शही असते, की ज्याच्याबरोबर आपण आंशिक रीत्या किंवा संपूर्णतया एकरूप व्हावे, असे दुसऱ्या व्यक्तीला वाटत असते. दुसऱ्या प्रकारात ज्या शोषकापुढे दुय्यम बनणे हे आपल्या हितसंबंधांच्या विरुद्ध असते, त्या शोषकाविषयी संताप वा वैरभावना निर्माण होते. परंतु गुलामाचे उदारहण घेऊन बोलायचे तर बऱ्याच वेळा असे दिसते, की हा द्वेष त्या गुलामाला फक्त विशिष्ट प्रकारच्या संघर्षांप्रत घेऊन जातो. या संघर्षामुळे त्या गुलामाला दुःखच भोगावे लागते; त्याला जिंकण्याची संधी मात्र मिळू शकत नाही. त्यामुळे द्वेषाची भावना दडपून टाकावी, अशीच बहुधा त्या गुलामाची प्रवृत्ती राहिल. काही वेळा आंधळ्या कौतुकाची भावनाही द्वेषभावनेची जागा घेईल. या प्रक्रियेची दोन कामे असतात. (१) दुःखदायक व धोकादायक अशी द्वेषभावना दूर करणे, आणि (२) अपमानाची भावना सौम्य बनविणे. माझ्यावर सत्ता गाजविणारा मनुष्य जर इतका अद्भुत किंवा परिपूर्ण असेल, तर त्याची आज्ञा पाळताना मला लाज वाटण्याचे कारण नाही. तो माझ्यापेक्षा खूपच समर्थ, शहाणा, चांगला इ. असल्यामुळे मी त्याची बरोबरी करू शकत नाही. याचा परिणाम म्हणून, अडथळा निर्माण करणाऱ्या अधिकारशाहीच्या प्रकारामध्ये एक तर द्वेषाचा घटक वृद्धिंगत होऊ पाहील

किंवा अधिकारशाहीला नको इतके मोल देण्याचा व तिचे कौतुक करण्याचा अविवेकी घटक वृद्धिगत होऊ पाहील. याउलट, मुज अधिकारशाहीच्या प्रकारामध्ये हा घटक कमी होऊ पाहील. अधिकारशाहीचा विषय झालेला मनुष्य ज्या प्रमाणात अधिक समर्थ होईल आणि त्याद्वारे ज्या प्रमाणात अधिकारी व्यक्तींशी अधिकाधिक समान होईल, त्याच प्रमाणात हा घटक कमी होऊ पाहील.

मुज अधिकारशाही आणि अडथळा निर्माण करणारी अधिकारशाही यांच्यातील फरक हा फक्त सापेक्ष फरक असतो. अगदी गुलाम आणि मालक यांच्या संबंधातही गुलामाच्या फायद्याचे असे घटक असतातच. त्याला हवे असलेले किमान अन्न आणि संरक्षण मिळते. ही गोष्ट त्याला मालकासाठी काम करावयास समर्थ तरी बनविते. याउलट, शिक्षक आणि विद्यार्थी यांच्यात जेव्हा अगदी आदर्श नाते असते, तेव्हाच आपल्याला त्यांच्या हितसंबंधांमध्ये विरोधाचा संपूर्ण अभाव असल्याचे आढळते. टोकाची अशी ही दोन उदाहरणे सोडली तर त्यांच्यामध्ये या दोन प्रकारांच्या मिश्रणाने तयार होणाऱ्या अनेक श्रेणी आढळून येतात. उदा.— गिरणी कामगाराचे आपल्या वरिष्ठांशी असलेले नाते, शेतकऱ्याच्या मुलाचे आपल्या वडिलांशी असलेले नाते किंवा गृहिणीचे आपल्या पतीशी असलेले नाते. अशा रीतीने व्यवहारात अधिकारशाहीच्या दोन प्रकारांचे मिश्रण झालेले असले, तरी ते दोन्ही प्रकार तत्तः मिश्र असतात. एखाद्या व्यवहारांमध्ये अधिकारशाहीच्या कोणत्या प्रकाराचा किती प्रभाव आहे, हे अधिकारशाहीच्या नेमक्या स्थितीचे विश्लेषण करूनच नेहमी ठरवावे लागते.

अधिकारी म्हणजे तुम्हांला हे करावे लागेल किंवा तुम्हांला हे करण्याची परवानगी नाही, असे सांगणारी व्यक्ती वा संस्थाच असली पाहिजे, असे नाही. असे सांगणाऱ्या अधिकारशाहीला बाह्य अधिकारशाही, असे म्हणता येईल. परंतु कर्तव्य, विवेकनिष्ठा किंवा अर्हची वरिष्ठता या नावाखालील आंतरिक अधिकारशाहीच्या स्वरूपातदेखील अधिकारशाही अवतरू शकते. खरे पहावयास गेले तर प्रांटेस्टंट पंथापासून ते कान्टच्या तत्त्वज्ञानापर्यंत आधुनिक विचारसरणीचा जो विकास झालेला आहे, त्याचे वैशिष्ट्य म्हणजे बाह्य अधिकारशाहीच्या जागी आलेली आंतरिक अधिकारशाही, हे होय. उदयोनमुल मध्यमवर्गीला जसजसे राजकीय विजय मिळत गेले, तसतशी बाह्य अधिकारशाहीची प्रतिष्ठा लुप्त झाली आणि एकेकाळी बाह्य अधिकारशाहीला असलेले स्थान मानवाच्या स्वतःच्या विवेकनिष्ठेने प्राप्त केले. हा बदल म्हणजे स्वातंत्र्याचा विजय, असे अनेक जणांना वाटले. बाहेरून आलेल्या आदेशांच्या पुढे हुकणे (निदान आध्यात्मिक बाबतीत), हे स्वतंत्र मानवाला साजेसे नाही, असे वाटू लागले. परंतु त्याच्या नैसर्गिक मनोवृत्तीचा विजय आणि व्यक्तीच्या बुद्धी, इच्छा किंवा विवेकनिष्ठा या एका भागाने तिच्या दुसऱ्या

भागावर म्हणजे स्वभावावर प्रस्थापित केलेले वचस्व, हेच नेमके स्वातंत्र्याचे सार आहे, असे वाटू लागले. परंतु विवेकनिष्ठादेखील बाह्य अधिकारशाहीइतक्याच कठोरपणाने सत्ता गाजविते, हे विश्लेषण केले असता दिसून येते. शिवाय, अनेकदा असे दिसते की मानवाच्या विवेकनिष्ठेने दिलेल्या आदेशांचा आशय हा अंततोगत्वा त्याच्या व्यक्ति-त्वाच्या गरजांनी नियंत्रित केलेला नसतो, तर नैतिक आदर्शांची प्रतिष्ठा प्राप्त केलेल्या सामाजिक गरजांनी नियंत्रित केलेला असतो. विवेकनिष्ठेची अधिकारशाही ही बाह्य अधिकारशाह्यांच्यापेक्षाही अधिक कठोर असू शकते. कारण, विवेकनिष्ठेचे आदेश हे आपले स्वतःचे आदेश आहेत, असे त्या माणसाला वाटत असते. मग तो स्वतःच्याच विरुद्ध वंड कसा बरे करू शकेल ?

अलीकडच्या काही दशकांत मात्र विवेकनिष्ठेने आपले बरेचसे महत्त्व गमावले आहे. जणू काही व्यक्तीच्या जीवनात बाह्य अधिकारशाह्यांनाही महत्त्वाची भूमिका नाही आणि आंतरिक अधिकारशाह्यांनाही महत्त्वाची भूमिका नाही, असे दिसू लागले आहे. प्रत्येक व्यक्ती ही पूर्णपणे 'स्वतंत्र' बनली आहे. फक्त तिने इतर लोकांच्या कायदेशीर अधिकारांमध्ये दबळादबळ करता कामा नये. परंतु आपल्याला जे आढळते ते काहीसे असे की अधिकारशाही नाहीशी झालेली नसून तिने स्वतःला फक्त अदृश्य बनविलेले आहे. उघड अधिकारशाहीच्याऐवजी एक 'अनामिक' अधिकारशाही राज्य करीत आहे. तिने व्यवहारज्ञान, विज्ञान, मानसिक आरोग्य, स्वस्थता व लोकमत यांचा वेष्ट घेतला आहे. ही अधिकारशाही जे स्वयंस्पष्ट आहे, त्याच्याखेरीज दुसऱ्या कशाचीही मागणी करीत नाही. ती सौम्य अशा अनुनयाखेरीज दुसरे दडपण वापरत नाही, असे दिसते. उदा.— आई आपल्या मुलीला म्हणते, 'त्या मुलाबरोबर बाहेर जाणे तुला आवडणार नाही, हे मला ठाऊक आहे.' किंवा एकादी जाहिरात मुचवत असते, 'याच छपाच्या सिगारेट ओढा. तुम्हांला त्यांचा थंडपणा आवडेल.' आपल्या संपूर्ण सामाजिक जीवनाला प्रत्यक्षपणे व्यापणारे असे सूक्ष्म सूचनेचेच वातावरण या उदाहरणां-तून आढळते. अनामिक अधिकारशाही ही उघड अशा अधिकारशाहीपेक्षा अधिक प्रभावी असते. कारण, तिच्यामध्ये आपल्याला एखादा आदेश दिलेला आहे व आपण त्याचे पालन करावयाचे आहे, असा आपल्याला कधीही संशय येत नाही. बाह्य अधिकारशाहीमध्ये आदेश दिलेला आहे, हे स्पष्ट असते आणि तो कोणी दिलेला आहे, हेही स्पष्ट असते. आपण त्या अधिकारशाहीशी झगडू शकतो आणि या झगड्यामधून वैय-क्तिक स्वातंत्र्य आणि नैतिक धैर्य यांचा विकास होऊ शकतो. आता, आंतरीकृत अधि-कारशाहीमध्ये आदेश जरी आंतरिक असला तरी तो दृश्य असतो. परंतु अनामिक अधिकारशाहीमध्ये मात्र आदेश आणि आदेश देणारा हे दोवेही अदृश्य झाले आहेत.

एखाद्या अदृश्य शत्रूने आपल्यावर भडिमार करावा, तशी स्थिती झाली आहे. ज्याच्या-
वर प्रतिहत्ता चढवावयाचा असा कोणी मनुष्य वा पदार्थच समोर दिसत नाही.

आता एकाधिकारशाही स्वभावाच्या विवेचनाकडे पुन्हा वळू. येथे ज्या
एका अत्यंत महत्त्वाच्या वैशिष्ट्याचा निर्देश करावयाचा आहे, ते वैशिष्ट्य
म्हणजे त्या स्वभावाचा सत्तेविषयी असलेला दृष्टिकोण होय. एकाधिकारशाही
स्वभाव असलेल्या माणसाच्या दृष्टीने जणू काही सामर्थ्यशाली आणि सामर्थ्यरहित अशी
दोनच लिंगे अस्तित्वात असतात. सत्तेकडे पाहिल्याबरोबर त्याच्या मनात प्रेम, कौतुक
आणि शरणागतीची सिद्धता या गोष्टी आपोआपच निर्माण होतात. मग ती सत्ता
व्यक्तीची असो वा संस्थेची असो. विशिष्ट सत्ता ही ज्या मूल्यांचा पाठपुरावा करित
असते, त्या कोणत्याही मूल्यांकडे पाहून त्याला सत्तेचे आकर्षण वाटत नसते. ती फक्त
सत्ता आहे, एवढ्यामुळेच त्याला तिचे आकर्षण वाटत असते. ज्याप्रमाणे सत्तेमुळे
त्याच्या मनात आपोआपच 'प्रेम' निर्माण केलेले असते, त्याप्रमाणे सत्ताहीन लोक
वा संस्था यांच्याविषयी त्याच्या मनात आपोआपच तिरस्कार निर्माण होतो. दुर्बल
माणूस केवळ नजरेस पडावयाचा अवकाश, की त्याच्यावर हत्ता करावा, त्याच्यावर
वर्चस्व गाजवावे आणि त्याचा पाणउतारा करावा, असे त्याला वाटते. इतर प्रकारचा
स्वभाव असलेला एखादा माणूस असहाय माणसावर हत्ता करण्याच्या कल्पनेने देखील
भयभीत होतो. याउलट, आपल्या अधिकारशाहीचा विषय बनलेला माणूस जितका
अधिक असहाय बनलेला असेल, तितका अधिकारशाही स्वभावाचा माणूस अधिक
उत्तेजित होतो.

एकाधिकारशाही स्वभावाच्या एका वैशिष्ट्याने अनेक अभ्यासकांची दिशाभूल
केलेली आहे. अधिकारशाहीला आम्हान देण्याची आणि 'वरून' आलेल्या कोणत्याही
प्रकारच्या दबावाबद्दल संताप व्यक्त करण्याची प्रवृत्ती, हे ते वैशिष्ट्य होय. कधी कधी
हे आम्हान व्यक्तित्वाच्या संपूर्ण चित्रालाच झाकळून टाकते आणि शरणागती पत्कर-
णाऱ्या प्रवृत्ती दिसेनाशा होतात. या प्रकारचा माणूस कोणत्याही प्रकारच्या अधिकार-
शाहीविरुद्ध सतत बंड करित राहील. प्रत्यक्षात त्याच्या हितसंबंधांना प्रोत्साहन देणाऱ्या
आणि अजिबात दडपण न आणणाऱ्या अशा अधिकाऱ्यांविरुद्धही तो बंड करील. कधी कधी
अधिकारशाहीबद्दलचा दृष्टिकोण दुभंगलेला असतो. अशा प्रकारचे लोक एका अधिकारि-
वर्गाविरुद्ध झगडा करतील. विशेषतः त्या वर्गाजवळील सत्तेच्या अभावामुळे जर ते निराश
झालेले असतील, तर ते त्या वर्गाविरुद्ध झगडा करतील. त्याचवेळी किंवा कालांतराने ते
दुसऱ्या अधिकारिवर्गापुढे शरणागती पत्करतील. हा वर्ग आपल्या अधिक सामर्थ्यामुळे
किंवा मोठ्या आश्वासनांच्यामुळे आपल्या आत्मपीडनप्रवृत्तींना संतुष्ट करू शकेल, असे
त्यांना वाटत असते. शेवटी, असाही एक प्रकार आहे की ज्यामध्ये बंडखोर प्रवृत्ती पूर्णपणे

दडपल्या गेलेल्या असतात आणि जाणिवेचे नियंत्रण क्षीण झाल्यावरच त्या प्रकट होतात. किंवा, अधिकारशाहीची सत्ता दुबळी झाल्यानंतर आणि ती डळमळू लागल्यानंतर तिच्या-विषयी जो द्वेष निर्माण होतो, त्या द्वेषामध्ये या बंडखोर प्रवृत्तीची ओळख पटण्याची शक्यता असते. म्हणजेच त्यांची ओळख पटण्याची क्रिया ही बरीच उत्तरकालीन असते. पहिल्या प्रकारच्या व्यक्तींमध्ये बंडखोर प्रवृत्ती ही एकूण चित्राच्या केंद्रभागीच दिसते. त्यामुळे आपण सहजपणे असा विश्वास ठेवतो, की त्या व्यक्तींची स्वभावरचना ही शरणागतीची आत्मपीडनप्रवृत्ती असलेला जो प्रकार त्यांच्या नेमकी विरुद्ध आहे. हे लोक म्हणजे जणू काही आत्यंतिक स्वातंत्र्याचे अधिष्ठान घेऊन सर्व प्रकारच्या अधिकारशाह्यांना विरोध करणारे लोक आहेत, असे आपल्याला वाटते. आपले आंतरिक स्वातंत्र्य व एकात्मता यांच्या पायावर उभे राहून, आपले स्वातंत्र्य व स्वावलंबन यांची कोंडी करणाऱ्या शक्तींशी लढा देणाऱ्या लोकांसारखे ते दिसतात. तथापि, एकाधिकारशाही स्वभावाच्या माणसाने एकाधिकारशाहीशी दिलेला लढा हा तत्त्वतः आव्हानाच्या स्वरूपाचा असतो. तो एक आपल्या हक्कांचे प्रतिपादन करण्याचा आणि अधिकारशाहीशी झगडून आपल्या स्वतःच्या दुर्बलतेच्या भावनेवर मात करण्याचा प्रयत्न असतो. शरणागतीची आकांक्षा मात्र जाणिवेत वा नेणिवेत शिथिल राहतेच. एकाधिकारशाही स्वभाव हा कधीही 'क्रांतिकारक' नसतो. त्याला 'बंडखोर' म्हणणेच मला आवडेल. बरबरेचे निरीक्षण करणाऱ्यांना गोषळवून टाकणाऱ्या अनेक व्यक्ती व राजकीय चळवळी असतात. त्यांच्यामधील 'आमूलाग्र सुधारणावाद' जाऊन त्याजागी कमालीची एकाधिकारशाही आल्याचे दिसते आणि हा बदल अनाकलनीय वाटल्यामुळे ते निरीक्षक गोषळून जातात. मानसशास्त्रीय दृष्ट्या मात्र त्या व्यक्ती म्हणजे नमुनेदार 'बंडखोर' असतात.

एकाधिकारशाही स्वभावाच्या माणसाचा जीवनाविषयीचा आणि आपल्या समग्र तत्त्वज्ञानाविषयीचा दृष्टिकोण, हा त्याच्या भावनिक धडपडींनी निर्धारित केलेला असतो. एकाधिकारशाही स्वभावाचा मनुष्य मानवी स्वातंत्र्याला मर्यादा घालणाऱ्या परिस्थितीवर प्रेम करतो. स्वतःला नियतीच्या हवाली करणे त्याला आवडते. तो 'नियती'चा अर्थ काय घेतो, हे त्याच्या सामाजिक दर्जावर अवलंबून असते. एखाद्या सैनिकाच्या दृष्टीने नियती म्हणजे त्याच्या वरिष्ठाची इच्छा वा लहर होय. तो आनंदाने तिच्या स्वाधीन होतो. छोट्या व्यावसायिकाच्या दृष्टीने अर्थशास्त्राचे नियम हीच त्याची नियती होय. संकटकाळ आणि वैभवकाळ या त्याच्या दृष्टीने मानवी प्रयत्नांनी बदलता येण्यासारख्या घटना नव्हेत. त्याच्या दृष्टीने या घटना म्हणजे एका उच्चतर शक्तीचा आविष्कार असून आपल्याला तिच्यापुढे झुकावेच लागते. या उतरंडीच्या सर्वोच्च स्थानी असलेल्या लोकांच्या दृष्टीनेही परिस्थिती मूलतः भिन्न नसते. जो काही फरक असतो, तो आपण

या शक्तीला शरण जावयाचे त्या शक्तीचा आकार व सर्वसामान्यता यांच्या बाबतीत असतो. अवलंबून राहण्याची जी भावना, तिच्याबाबतीत नसतो.

आपल्या स्वतःच्या जीवनाला प्रत्यक्षपणे निश्चित आकार देणाऱ्या शक्तींनाच तेवढे अपरिवर्तनीय नियती मानले जाते, असे नव्हे; तर ज्या शक्ती सर्वसामान्यपणे जीवनाचे स्वरूप निश्चित करताना दिसतात, त्यांनाही अपरिवर्तनीय नियती म्हटले जाते. जगात युद्धे होतात आणि मानवजातीच्या एका भागावर दुसरा भाग राज्य करतो, ही नियती आहे. गतकाळात नेहमी दुःखाचे जितके प्रमाण अस्तित्वात होते, त्यापेक्षा ते कधीही कमी होऊ शकत नाही, हा नियती आहे. नियतीचे अनेक पद्धतींनी मिथ्यासमर्थन करणे शक्य आहे. तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने 'नैसर्गिक नियम' किंवा 'मानवाचे प्रारब्ध' म्हणून, धार्मिक दृष्ट्या 'ईश्वरेच्छा' म्हणून आणि नैतिक दृष्ट्या 'कर्तव्य' म्हणून तिचे मिथ्यासमर्थन करता येईल. ते कसेही असो, एकाधिकारशाही स्वभावाच्या माणसाला नियती म्हणजे व्यक्तिबाह्य अशी एक उच्चतर शक्ती आहे आणि व्यक्तीला तिच्यापुढे झुकण्याखेरीज दुसरे काहीही करता येत नाही, असे नेहमी वाटत असते. एकाधिकारशाही स्वभावाचा मनुष्य भूतकाळाची पूजा करतो. जे काही पूर्वी होते, ते शाश्वत काळापर्यंत राहिल; जे पूर्वी कधीही घडले नाही, त्याची इच्छा करणे वा त्याच्यासाठी काम करणे, हा गुन्हा वा वेडेपणा आहे, असे त्याला वाटते. निर्मितीचा चमत्कार—आणि निर्मिती हा नेहमीच चमत्कार असतो—हा त्याच्या भावनिक अनुभवाच्या आवाक्याबाहेरचा असतो.

धार्मिक अनुभव म्हणजे अमर्याद परावलंबनाचा अनुभव, ही जी श्रीरामचीर यांनी केलेली व्याख्या आहे, ती सर्वसामान्य आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या अनुभवाची व्याख्या आहे. परावलंबनाच्या या भावनेमध्ये पापसंकल्पना ही एक खास भूमिका पार पाडताना दिसते. सर्व भावी पिढ्यांना प्रभावित करणारी अशी आद्य पापाची संकल्पना म्हणजे एकाधिकारशाही अनुभवाचे एक खास वैशिष्ट्य होय. दुसऱ्या कोणत्याही प्रकारच्या मानवी अपयशाप्रमाणेच नीतीच्या बाबतीतील अपयश हे देखील एक नियती बनते आणि मानवाची तिच्यातून कधीही सुटका होऊ शकत नाही. ज्याने कोणी एकदा पाप केले, तो लोखंडी साखळदंडांनी आपल्या पापाशी कायमचा जखडला जातो. मानवाची स्वतःची कृती ही एक सत्ता बनते; ती त्याच्यावर राज्य करते आणि त्याला कधीही स्वतंत्र होऊ देत नाही. प्रायश्चित्तामुळे अपराधाच्या परिणामांची तीव्रता कमी होऊ शकते. परंतु प्रायश्चित्त हे कधीही अपराधाचा प्रभाव पूर्णपणे दूर करू शकत नाही. *

* अपराधातून सुटका होऊ शकत नाही, ही कल्पना व्हिक्टर ह्युगो यांनी *Les Misérables* मध्ये याव्हेटच्या पात्राद्वारे अत्यंत प्रभावीपणे व्यक्त केली आहे.

‘तुमची पापे लालमडक असली, तरी ती बर्फासारखी शुभ्र होतील’, हे येझूचे उद्गार एकाधिकारशाही तत्त्वज्ञानाच्या नेमके विरुद्ध आहेत.

सर्व प्रकारच्या एकाधिकारशाही विचारसरणीमध्ये एक सर्वसाधारण असे लक्षण आढळते. मानवाचे स्वतःचे व्यक्तित्व, त्याची आवडनिवड आणि त्याच्या इच्छा यांच्याहून बाह्य असलेल्या अशा शक्तींकडून त्याच्या जीवनाचे स्वरूप निर्धारित केले जाते, ही श्रद्धा म्हणजे ते लक्षण होय. या शक्तींना शरण गेल्यामुळेच मुल मिळण्याची शक्यता असते. मानवाची दुर्बलता हाच आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या तत्त्वज्ञानाचा मुख्य विषय आहे, नाझी तत्त्वज्ञानाचे सैद्धान्तिक पितृत्व ज्यांच्याकडे जाते, त्यांच्यापैकी एक असलेल्या मोइलर व्हॅन डेर ब्रुक यांनी ही भावना अत्यंत स्पष्टपणे व्यक्त केली आहे. ते लिहितात, ‘सनातनी मनुष्य हा अरिष्टावर, ते टाळण्याच्या बाबतीतील मानवाच्या दुर्बलतेवर, त्याच्या अपरिहार्यतेवर आणि मूढ अशा आशावादी व्यक्तीला येणाऱ्या भीषण निराशेवर विश्वास ठेवतो.*’ हिटलरच्या लेखनात आपल्याला याच प्रवृत्तीची अधिक उदाहरणे आढळतील.

एकाधिकारशाही स्वभावाच्या माणसाजवळ क्रियाशीलता, धैर्य किंवा श्रद्धा यांची उणीव नसते. परंतु या गुणधर्मांचा त्याला अभिप्रेत असलेला अर्थ शरणागतीसाठी न तळमळणाऱ्या लोकांना त्यांचा जो अर्थ अभिप्रेत असतो, त्याच्याहून पूर्णपणे वेगळा असतो. एकाधिकारशाही स्वभाव असलेल्या माणसाच्या दृष्टीने क्रियाशीलता ही दुर्बलतेच्या मूलभूत भावनेमध्ये रूजलेली असते आणि त्याची ती क्रियाशीलता त्या भावनेवर मात करण्याचा प्रयत्न करित असते. या अर्थाने वापरलेल्या क्रियाशीलता या शब्दाचा आपल्या स्वतःच्या व्यक्तिमत्त्वाहून उच्चतर असलेल्या एखाद्या गोष्टीसाठी क्रिया करणे, असा अभिप्राय असतो. ही क्रिया ईश्वराच्या, भूतकाळाच्या, निसर्गाच्या किंवा कर्तव्यभावनेच्या नावाने केली जाणे शक्य आहे. परंतु भविष्यकाळाच्या नावाने, जे अजून जन्मलेच नाही त्याच्या नावाने, ज्याच्याजवळ सत्ता नाही त्याच्या नावाने किंवा एकूणच जीवनाच्या नावाने, ही क्रिया कधीही केली जाणार नाही. एकाधिकारशाही स्वभावाचा मनुष्य वरिष्ठ सत्तेच्या आधारानेच क्रिया करण्याचे आपले सामर्थ्य प्राप्त करतो. त्याच्या दृष्टीने या सत्तेवर कधीही हल्ला करता येत नाही किंवा तिच्यात कधीही परिवर्तन होत नाही. अशा माणसाच्या दृष्टीने सत्तेचा अभाव हे नेहमीच अपराध व न्यूनता यांचे अचूक चिन्ह असते. ज्या अधिकारशाहीवर तो विश्वास ठेवतो, तिने दुर्बलतेची चिन्हे दर्शविली तर त्याच्या मनात तिच्याविषयी जी प्रेमाची व आदराची भावना

* मॉलर व्हॅन डेर ब्रुक, Das Dritte Reich, Hanseatische Verlaganstalt, हॅम्बुर्ग, १९३१, पृष्ठे-२२३, २२४.

असते, तिचे तिरस्कार व द्वेष यांच्यामध्ये रूपांतर होते. प्रस्थापित सत्तेवर हल्ला तर करावयाचा आणि अधिक बलवान अशा दुसऱ्या एखाद्या शक्तीपुढे आपण गौण आहोत अशी भावना तर बाळगावयाची नाही, यासाठी आवश्यक असलेली 'आक्रमक क्षमता' त्याच्याजवळ नसते.

एकाधिकारशाही स्वभावाच्या माणसाचे धैर्य म्हणजे तत्त्वतः नियतीने किंवा तिच्या व्यक्तितगत प्रतिनिधीने किंवा 'नेत्याने' माणसासाठी ठरवून दिलेले दुःखभोग भोगण्याचे धैर्य होय, तक्रार न करता यातना सोंसणे हा त्याचा सर्वोच्च सद्गुण होय—यातना नाहीशी करण्याचा किंवा किमान ती कमी करण्याचा प्रयत्न करण्यासाठी लागणारे धैर्य हा सद्गुण नव्हे. एकाधिकारशाही स्वभाव असलेल्या माणसाच्या दृष्टीने नियतीला बदलणे ही वीरता नसून तिला शरण जाणे ही वीरता असते.

अधिकारशाही ही जोपर्यंत समर्थ आणि वर्चस्व गाजविणारी असते, तोपर्यंत त्याची त्या अधिकारशाहीवर श्रद्धा असते. त्याच्या श्रद्धेची मुळे ही शेवटी त्याच्या संशयांमध्ये रुजलेली असतात आणि त्या संशयांची भरपाई करण्याचा प्रयत्न, हे त्याच्या श्रद्धेचे स्वरूप असते. वर्तमानात फक्त एक अंतःशक्ती या स्वरूपात जे अस्तित्वात आहे, त्याला साकार करण्याच्या क्रियेतील सुरक्षित विश्वास, हा जर श्रद्धा या शब्दाचा अर्थ आपल्याला अभिप्रेत असेल, तर त्याच्याजवळ श्रद्धा नसतेच. एकाधिकारशाही तत्त्वज्ञान हे तत्त्वतः सापेक्षतावादी आणि शून्यवादी असते. प्रत्यक्षात मात्र हे तत्त्वज्ञान आपण सापेक्षतावाद जिंकला आहे, असे नेहमी जोरदारपणे सांगत असते आणि क्रिया-शीलतेचे प्रदर्शन घडवीत असते. हे तत्त्वज्ञान आत्यंतिक निराशा आणि श्रद्धेचा संपूर्ण अभाव यांच्यामध्ये रुजलेले असते आणि ते माणसाला शून्यवादाकडे म्हणजेच जीवनाच्या नकाराकडे घेऊन जाते.*

एकाधिकारशाही तत्त्वज्ञानामध्ये समतेची संकल्पना अस्तित्वात नसते. आता, एकाधिकारशाही स्वभावाचा मनुष्य कधी कधी परंपरागत सवयीने किंवा आपल्या हेतूंना अनुकूल असल्यामुळे समता या शब्दाचा वापर करेलही. परंतु त्याच्या दृष्टीने या शब्दाला खराखुरा अर्थ किंवा वजन नसते. कारण, त्याच्या भावनिक अनुभवाच्या आवाक्याबाहेर असलेल्या अशा कुठल्यातरी गोष्टीशी तो शब्द संबद्ध असतो. त्याच्या दृष्टीने जग हे सच्चा असलेल्या लोकांनी व सच्चा नसलेल्या लोकांनी बनलेले आहे; वरिष्ठांनी व कनिष्ठांनी बनलेले आहे. आपल्या परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्तींच्या आधारे तो फक्त वर्चस्व किंवा शरणागती यांचाच अनुभव घेऊ शकतो. परंतु स्वतंत्र व दृढ

* राउशनिंग यांनी पुढील पुस्तकात फॅसिझमच्या शून्यवादी स्वरूपाचे चांगले वर्णन दिले आहे—जर्मनीज रिहोल्थुशन ऑफ डिस्ट्रुशन, हाइनेमान, लंडन, १९३९.

एकात्मतेचा त्याला कधीही अनुभव येत नाही. लैंगिक वा वांशिक भेद ही त्याच्या दृष्टीने अपरिहार्यपणे वरिष्ठता व कनिष्ठता यांची चिन्हे असतात. असा गर्भिताथे नसलेल्या भेदाची तो कल्पनाही करू शकत नाही.

परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्ती आणि एकाधिकारासाठी स्वभावाचे वर्णन असहायतेच्या अत्यधिक अतिरेकी प्रकारांचा निर्देश करते. तसेच, तितक्याच प्रमाणात अतिरेकी असलेल्या अशा असहायतेपासून पळून जाण्याच्या प्रकारांचाही निर्देश करते. पूजा वा वर्चस्व यांचा विषय बनलेल्या पदार्थांशी सहजीवनात्मक नाते निर्माण करून हे पलायन केले जाते.

या परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्ती सर्वसामान्य आहेत, हे खरे. तरीदेखील फक्त विशिष्ट व्यक्ती आणि सामाजिक गट हेच नमुनेदारपणे परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्तीचे आहेत, असे आपण मानू शकतो. तथापि परावलंबनाचा अधिक सौम्य असा एक प्रकार आहे. आपल्या संस्कृतीमध्ये तो इतका व्यापक (सर्वसामान्य) आहे, की केवळ काही अपवादात्मक व्यक्तींमध्येच त्याचा अभाव असल्याचे आढळते. या परावलंबनामध्ये परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्तीचे धोकादायक व विकारी गुणधर्म नसतात, परंतु आपल्या येथील विवेचनातून त्याला वगळता येणार नाही, इतके महत्त्व मात्र त्याला आहे.

ज्यांचे समग्र जीवन एका सूक्ष्म पद्धतीने स्वबाह्य अशा एखाद्या शक्तीशी संबद्ध झालेले असते, अशा माणसांचा मी येथे निर्देश करित आहे.* ते जे काही करतात, त्यांना जे काही वाटते, किंवा ते जो काही विचार करतात, त्यांपैकी एकही गोष्ट अशी नसते, की जी या शक्तीशी कोणत्या ना कोणत्या पद्धतीने संबद्ध झालेली नसते. अशी शक्ती असलेल्या 'माणसाकडून' ते संरक्षणाची अपेक्षा करतात. 'त्याच्याकडून' आपली काळजी घेतली जावी, अशी इच्छा करतात आणि त्यांच्या स्वतःच्या कृतीचे जे काही फळ असेल, त्याला देखील 'तोच' जबाबदार असल्याचे मानतात. आपल्या परावलंबनाची वस्तुस्थिती ही कित्येकदा अशी असते, की अवलंबून राहणाऱ्या माणसाला तिच्या अस्तित्वाची मुळीच जाणीव नसते. थोड्याशा परावलंबनाची अंधुकशी जाणीव असली तरी ज्या माणसावर वा सत्तेवर तो अवलंबून असतो, तो माणूस वा ती सत्ता बऱ्याच वेळा अस्पष्टच राहते. त्या सत्तेशी निगडित असलेली अशी कोणतीही निश्चित प्रतिमा नसते. त्या माणसाचे संरक्षण करणे,

* या संदर्भात पहा-कॅरन हॉर्नी, न्यू वेज इन सायकोअॅनेलीसिस, केमन पॉल, लंडन, १९३९.

त्याला मदत करणे, त्याचा विकास साधणे, त्याच्या बरोबर राहणे आणि त्याला एकाकी टाकून कधीही न जाणे, या विशिष्ट स्वरूपाचे कार्य पार पाडणे हा त्या सत्तेचा प्रमुख गुणधर्म असतो. जो कोणी 'क्ष' या गुणधर्मांनी युक्त असेल, त्याला अद्भुत साहाय्यक म्हणता येईल. अर्थात, बऱ्याच वेळा या 'अद्भुत साहाय्यकाला' मूर्त स्वरूप दिले जाते. ईश्वर किंवा एखादा सिद्धान्त या स्वरूपात तो कल्पिल जातो; किंवा आपल्या आई-वडिलांपैकी एक जण, पती, पत्नी वा वरिष्ठ अशा वास्तव व्यक्तींच्या स्वरूपात तो कल्पिला जातो. जेव्हा वास्तव व्यक्ती अद्भुत साहाय्यकाची भूमिका स्वीकारतात, तेव्हा त्यांच्या-जवळ अद्भुत गुणधर्म आहेत असे मानले जाते, हे ध्यानात घेणे महत्त्वाचे आहे. तसेच, त्यांना जे काही माहात्म्य असते ते त्यांना अद्भुत साहाय्यकाचे मूर्त रूप कल्पिल्यामुळे प्राप्त झालेले असते, हेही ध्यानात घेतले पाहिजे. अद्भुत साहाय्यकाला मूर्त रूप देण्याची ही प्रक्रिया जिला 'प्रेमात पडणे' म्हणतात, त्या क्रियेमध्ये वारंवार आढळून येते. अद्भुत साहाय्यकाशी अशा प्रकारचा संबंध असलेला माणूस त्या साहाय्यकाला रक्ता-मांसाच्या स्वरूपात प्राप्त करू इच्छितो. बहुधा लैंगिक इच्छांवर आधारलेल्या अशा कोणत्या ना कोणत्या कारणाने दुसरा एखादा मनुष्य अद्भुत गुणधर्मांनी युक्त असल्याचे या माणसाला वाटते. मग हा माणूस त्या दुसऱ्या माणसाला एका अशा व्यक्तीच्या स्वरूपात पाहू लागतो, की जिच्याशी आपले सर्व आयुष्य संबद्ध आहे आणि जिच्यावर ते अवलंबून आहे, असे त्याला वाटते. दुसरा मनुष्यही पहिल्या माणसाच्या बाबतीत अनेकदा तेच करतो आणि त्यामुळे परिस्थितीत काही फरक पडत नाही. हे नाते 'खऱ्याखऱ्या प्रेमाचे' आहे, ही समजूत दृढ व्हावयास त्यामुळे मदत होते, इतकेच.

अद्भुत साहाय्यकाची ही जी गरज वाटते, तिचा मनोविश्लेषणाच्या पद्धतीमधील प्रयोगसदृश परिस्थितीमध्ये अभ्यास करता येतो. ज्या माणसाचे मनोविश्लेषण केले जाते त्याला मनोविश्लेषण करणाऱ्या माणसाविषयी एक दृढ आसक्ती वाटू लागल्याचे अनेकदा आढळते. त्याचे वा तिचे समग्र जीवन, सर्व क्रिया, विचार, आणि भावना या गोष्टी मनोविश्लेषण करणाऱ्या माणसाशी संबद्ध होतात. ज्याचे मनोविश्लेषण केले जाते, तो कळत न कळत स्वतःला विचारतो: तो (मनोविश्लेषण करणारा) यामुळे खुश होईल का ? त्यामुळे नाराज होईल का ? त्याला हे मान्य होईल का ? त्या गोष्टीसाठी तो माझी कानउघाडणी करेल का ? प्रेमसंबंधामध्ये एखादा माणूस दुसऱ्या एखाद्या माणसाची साथीदार म्हणून निवड करतो. त्या विशिष्ट माणसावर जे प्रेम केले जाते, ते तो मनुष्य 'तो' आहे म्हणूनच, याचा पुरावा म्हणून निवडीची ती घटना उपयुक्त ठरते. परंतु मनोविश्लेषणाच्या परिस्थितीमध्ये हा भ्रम योग्य मानता येत नाही. कर्मा-लीच्या मित्र स्वभावाचे लोक हे कमालीच्या मित्र असलेल्या मनोविश्लेषकांविषयी त्याच भावना बाळगू लागतात. हे नाते प्रेमासारखे वाटते. अनेकदा त्याच्याबरोबर लैंगिक

इच्छांचे अस्तित्वही आढळते. परंतु तरी देखील हे नाते तत्त्वतः मूर्त बनविलेल्या अद्भुत साहाय्यकाबरोबरचे नाते असते. ही भूमिका समाधानकारक रीत्या पार पाडण्यास मनो-विश्लेषक समर्थ असतो, हे उघड आहे. मूर्त स्वरूपातील अद्भुत साहाय्यकाचा शोध घेणाऱ्या माणसासाठी ही भूमिका पार पाडावयाची असते. कोणता ना कोणता अधिकार असलेले (डॉक्टर, मंत्री, शिक्षक) असे दुसरे काही लोकही अशा प्रकारची भूमिका पार पाडतात.

एखादा मनुष्य स्वतःला अद्भुत साहाय्यकाशी जे जखडून टाकतो, त्याची काही कारणे असतात. सहजीवनाच्या ज्या प्रेरणा असतात, त्यांच्या मुळाशीही काही कारणे असल्याचे आपल्याला आढळले आहे. तात्त्विक दृष्ट्या ही दोन्ही प्रकारची कारणे एकच असतात. एकाकी उभे राहण्याची अक्षमता आणि आपल्या स्वतःच्या व्यक्तिगत अंतःशक्तींना पूर्णपणे आविष्कृत करण्याची अक्षमता, हीच ती कारणे होत. परपीडन-आत्मपीडन-प्रवृत्तींमध्ये या अक्षमतेमधून एक प्रवृत्ती निर्माण होते. अद्भुत साहाय्यकावर अवलंबून रहावयाचे आणि त्याद्वारे आपल्या व्यक्तित्वापासून मुटका करून घ्यावयाची ही ती प्रवृत्ती होय. मी आता ज्याचे विवेचन करीत आहे, त्या पसवलंबनाच्या सौम्य प्रकारामध्ये मात्र या प्रवृत्तीमधून फक्त मार्गदर्शन व संरक्षण यांची इच्छाच निर्माण होते. अद्भुत साहाय्यकाशी असलेल्या संबंधाची तीव्रता ही आपल्या स्वतःच्या बौद्धिक, भावनिक आणि ऐंद्रिय अंतःशक्तींना उत्स्फूर्तपणे आविष्कृत करण्याची जी क्षमता तिच्या व्यस्त प्रमाणात असते. दुसऱ्या शब्दात सांगावयाचे झाले तर आपणांला जीवनाकडून जे काही मिळविण्याची अपेक्षा असते, ते सर्व काही आपल्या स्वतःच्या कृतींनी मिळविण्याच्या ऐवजी अद्भुत साहाय्यकाकडून मिळेल, अशी आपण इच्छा करतो. जसजसे हे अधिक प्रमाणात घडते, तसतसे जीवनाचे केंद्र हे आपल्या स्वतःच्या व्यक्तित्वापासून अद्भुत साहाय्यक आणि त्याची मूर्त रूपे यांच्याकडे जाते. यापुढे आपण कसे जगावयाचे हा प्रश्नच उरत नाही; तर तो आपल्या हातून निसटून नये म्हणून 'त्याचा' उपयोग कसा करून घ्यावयाचा, हा प्रश्न उरतो. आपल्याला जे हवे ते करण्यास त्याला कसे प्रवृत्त करावयाचे, हा प्रश्न उरतो. एवढेच नव्हे, तर ज्या गोष्टीला आपण स्वतः जबाबदार आहोत त्या गोष्टीला तो जबाबदार ठरेल हे कसे घडवून आणावयाचे, हा प्रश्न उरतो.

याहून अधिक टोकाची अशी काही उदाहरणे असतात. अशा माणसाचे समग्र जीवन हे जवळजवळ पूर्णपणे 'त्याचा' उपयोग कसा करून घ्यावयाचा, याविषयीच्या प्रयत्नांनी भरलेले असते. यासाठी लोक वेगवेगळी साधने वापरतात. काही जणांच्या दृष्टीने आज्ञाधारकपणा, तर काहीजणांच्या दृष्टीने 'चांगुलपणा' आणि इतर काही जणांच्या दृष्टीने यातना, हे असा उपयोग करून घेण्याचे मुख्य साधन असते. आपल्याला असे दिसून येते, की एकही अनुभव,

विचार किंवा भावना अशी नाही, की जी ' त्याचा ' फायदा घेण्याच्या गरजेने किमान रंगलेली नाही. दुसऱ्या शब्दात सांभावयाचे झाले तर, कोणतेही मानसिक कृत्य हे खऱ्या अर्थाने उत्स्फूर्त वा स्वतंत्र नसते. हे परावलंबन उत्स्फूर्ततेची जी कोंडी झालेली असते, तिच्यातून निर्माण होते आणि त्याचवेळी ते अशा कोंडीच्या निर्मितीला कारणीभूतही होते. हे परावलंबन विशिष्ट प्रमाणात सुरक्षितता तर मिळवून देतेच, परंतु ते दुर्बलतेची भावना व बंधन यामध्येही परिणत होते. जोपर्यंत अशी स्थिती असते तोपर्यंत अद्भुत साहाय्यकावर अवलंबून असलेल्या माणसालाच आपण ' त्याचे ' गुलाम आहोत असे वाटते. वऱ्याच वेळा हे नकळत घडत असले तरी तो मनुष्य ' त्याच्या ' विरुद्ध कर्मीजास्त प्रमाणात बंड करित असतो. सुरक्षितता आणि सुल मिळविण्यासाठी ज्या माणसावर आपल्या आशा खिळलेल्या असतात, नेमक्या त्याच माणसाविरुद्ध होणारी ही बंडखोरी नवे संघर्ष निर्माण करते. आपण ' त्याला ' गमवायचे नसेल तर ही बंडखोरी दडपलीच पाहिजे, असे त्याला वाटते. परंतु या नात्यामध्ये जी सुरक्षितता मिळविण्याचा प्रयत्न केला जात असतो, त्या सुरक्षिततेलाच अंतर्गामीचा हा विरोध अखंडपणे धोका निर्माण करित असतो.

अद्भुत साहाय्यकाला प्रत्यक्ष एखाद्या माणसाच्या रूपात साकार केलेले असेल आणि त्याच्याकडून केल्या गेलेल्या अपेक्षा पूर्ण करण्याच्या बाबतीत तो कर्मी पडत असेल तर माणसाच्या मनात नैराश्य निर्माण होते. अशा प्रकारे केल्या जाणाऱ्या अपेक्षेचे स्वरूप भ्रमात्मक असल्यामुळे कोणताही प्रत्यक्ष माणूस हा अपरिहार्यपणे नैराश्य निर्माण करणाराच ठरतो. मग या नैराश्याच्या जोडीला आपण त्याची गुलामगिरी पत्करली, या भावनेतून निर्माण होणाऱ्या संतापाची भर पडते. हे नैराश्य आणि हा संताप यांच्यामुळे अखंडपणे संघर्ष निर्माण होतात. या संघर्षाचा परिणाम म्हणून कधी कधी ती दोन माणसे एकमेकांपासून अलगच होतात. त्याच्या पाटोपाट बहुधा दुसऱ्या व्यक्तीची निवड केली जाते. आणि अद्भुत साहाय्यकाकडून ज्या ज्या अपेक्षा केल्या जातात, त्या त्या सर्व अपेक्षा या दुसऱ्या व्यक्तीने पूर्ण कराव्यात, अशी इच्छा केली जाते. हा संबंधही अयशस्वी ठरला तर पुन्हा तोही मोडला जातो किंवा संबंधित व्यक्ती ' जीवन ' हे असेच असते असे मानून संन्यस्त वृत्ती धारण करते. योग्य अशा अद्भुत साहाय्यकाची निवड न केल्यामुळे त्याला अपयश आले, असे नाही; तर माणसाला आपल्या स्वताच्या उत्स्फूर्त क्रियाशीलतेने जे स्वतःच प्राप्त करणे शक्य असते, ते एका अद्भुत शक्तीचा उपयोग करून मिळविण्याचा तो प्रयत्न करतो आणि या प्रयत्नाचा प्रत्यक्ष परिणाम म्हणजे आपले अपयश, हे त्याच्या ध्यानात येत नाही.

स्वबाह्य अशा एखाद्या पदार्थावर आयुष्यभर अवलंबून राहाण्याची घटना फ्राईडने पाहिलेली आहे. लहानपणीच आईवडिलांबरोबर जडलेल्या व तत्त्वतः

लैंगिक स्वरूपाच्या बंधनांचा आयुष्यभर चाललेला सलग प्रवाह, या स्वरूपात त्याने या घटनेचे स्पष्टीकरण केले आहे. वस्तुतः, या घटनेने त्याला इतके प्रभावित केले आहे, की ईडिपस गंड हा सर्व सज्जाविकृतींचा गाभा आहे, असे त्याने ठामपणे प्रतिपादिले आहे. तसेच, ईडिपस गंडावर यशस्वी मात करणे ही स्वस्थ विकासाची मुख्य समस्या आहे, असेही त्याने ठामपणे सांगितले आहे.

ईडिपस गंड ही मानसशास्त्रातील मध्यवर्ती घटना आहे, असे फ्राईडने मानले. त्याने लावलेला हा मानसशास्त्रातील अत्यंत महत्त्वाचा शोध आहे. परंतु त्याचे यथोचित स्पष्टीकरण करण्यात तो यशस्वी झालेला नाही. आता हे खरे आहे, की आईवडील आणि मुले यांच्यामधील लैंगिक आकर्षणाची घटना ही जरूर अस्तित्वात असते. तसेच, तिच्यातून निर्माण होणारे संघर्ष हे कधी कधी मज्जाविकृतीच्या वाढीला कारणभूत होतात. परंतु तरी देखील लैंगिक आकर्षण आणि त्याच्यातून निर्माण होणारे संघर्ष हे काही मुलांना आईवडिलांविषयी वाटणाऱ्या आकर्षणातील मुख्य घटना नव्हेत. जोपर्यंत मूल लहान असते, तोपर्यंत ते अगदी स्वभाविकपणे आईवडिलांवर अवलंबून असते; परंतु हे परावलंबन मुलांच्या स्वतःच्या उत्स्फूर्ततेला नियंत्रित करणारे आहे असे त्यातून सूचित होतेच, असे नाही. तथापि, जेव्हा आईवडील समाजाचे प्रतिनिधी या नात्याने मुलाची उत्स्फूर्तता व स्वातंत्र्य यांना दडपून टाकण्यास सुरुवात करतात, तेव्हा वाढत असलेल्या मुलाला आपण आपल्या पायांवर उभे राहण्यास असमर्थ आहोत, असे अधिकाधिक प्रमाणात वाटू लागते. म्हणूनच ते मूल अद्भुत साहाय्यकाचा शोध घेऊ लागते आणि अनेकदा आईवडिलांनाच 'त्याच्या' मूर्त रूपात पाहू लागते. कालांतराने ते आपल्या भावना दुसऱ्या कोणाकडे तरी वळवते. उदाहरणार्थ—शिक्षक, पती किंवा मनोवैज्ञानिक यांच्याकडे. तसेच, अधिकारशाहीच्या अशा प्रतीकाशी संबद्ध असण्याची गरज ही आईवडिलांपैकी एकाविषयी वाटणाऱ्या मूळच्या लैंगिक आकर्षणाच्या सलग प्रवाहाने निर्माण झालेली नसते; तर मुलाची विकसनशीलता व उत्स्फूर्तता यांना केलेल्या अडथळ्यातून व त्यातून उत्पन्न झालेल्या चिंतेमधून निर्माण झालेली असते.

प्रत्येक मज्जाविकृती आणि स्वस्थ विकास यांच्या मध्यवर्ती अशा प्रमुख भागाचे निरीक्षण केले असता आपल्याला जे काही आढळते, ते म्हणजे स्वातंत्र्य आणि स्वावलंबन यांसाठी केलेली धडपड होय. अनेक स्वस्थ व्यक्तींच्या दृष्टीने या धडपडीचा शेवट त्यांनी केलेल्या आपल्या व्यक्तित्वाच्या संपूर्ण त्यागामध्ये होतो. याचा परिणाम म्हणून त्यांचे उत्कृष्ट रीतीने समायोजन होऊन जाते आणि ते स्वस्थ आहेत, असे मानले जाते. मज्जाविकृत व्यक्ती मात्र अशी असते की, जिने संपूर्ण शरणागतीच्या कल्पनेशी लढा देण्याचे काम सोडलेले नसते. परंतु त्यावेळीच ही व्यक्ती अद्भुत साहाय्यकाच्या प्रतियोगी निबद्ध झालेली असते—मग 'त्याने' कोणतेही रूप वा आकार धारण केलेला असो.

त्याची मज्जाविकृती म्हणजे मूलभूत असे परावलंबन आणि स्वातंत्र्याचा शोध यांच्यामधील संघर्ष सोडविण्यासाठी, केलेला प्रयत्न, या भावनेनेच नेहमी त्या मज्जाविकृतीकडे पाहिले पाहिजे. अर्थात तो प्रयत्न प्रामुख्याने अयशस्वी स्वरूपाचा असतो.

२ विध्वंसकता

परपीडन-आत्मपीडन प्रवृत्ती आणि विध्वंसकता यांचे बऱ्याच प्रमाणात परस्पर-मिश्रण झालेले असते. परंतु तरीही त्यांच्यातील वेगळेपणा ध्यानात घेतला पाहिजे, याचा आम्ही यापूर्वीच निवेश केलेला आहे. विध्वंसकता ही वेगळी आहे, कारण आपल्या विषयाबरोबरचे क्रियाशील वा निष्क्रिय सहजीवन हे तिचे ध्येय नसते. उलट; आपल्या विषयाला नष्ट करणे, हा तिचा उद्देश असतो. या विध्वंसकतेची मुळे देखील व्यक्तिगत दुर्बलता व एकाकीपणा यांच्या असह्यतेत रुजलेली असतात. माझ्याहून बाह्य अशा जगाच्या तुलनेने मी दुर्बल आहे अशा प्रकारची जी भावना, तिच्यापासून मला सुटका मिळवावयाची असते. त्या बाह्य जगाचा नाश करून मी ही सुटका करून घेऊ शकतो. आता हे खरे आहे, की त्या जगाला नष्ट करण्यात जर मी यशस्वी झालो, तर मी एकाकी होतो, अलग पडतो. परंतु माझा हा अलगपणा भव्य असतो. या एकाकीपणामध्ये राहणाऱ्या मला माझ्याहून बाह्य असलेल्या पदार्थांची जबरदस्त शक्ती चिरडून टाकू शकत नाही. त्या जगाचा विध्वंस म्हणजे त्या जगाने मला चिरडून टाकू नये म्हणून मी केलेला शेवटचा व जवळजवळ जीवावरचाच प्रयत्न होय. आपल्या विषयाला गिळंकृत करणे हे परपीडनप्रवृत्तीचे, तर त्याला नष्ट करणे हे विध्वंसकतेचे उद्दिष्ट असते. परपीडन-प्रवृत्ती अणुसारख्या छोट्या व्यक्तीला इतरांवर वर्चस्व प्राप्त करून देऊन समर्थ बनवू पाहते. विध्वंसकता ही बाहेरून येणारी कोणतीही भीती शिल्लक ठेवीत नाही आणि त्याद्वारे व्यक्तीला समर्थ बनवू पाहते.

आपल्या समाजचित्रातील व्यक्तिगत संबंधांचे निरीक्षण करणाऱ्या कोणाच्याही मनावर सर्वत्र आढळणाऱ्या विध्वंसकतेचे प्रमाण ठसल्याखेरीज राहणार नाही. तसे पहावयास गेले तर बऱ्याच अंशी तिच्या अस्तित्वाची जाणीवच नसते. परंतु विविध मार्गांनी तिचे मिथ्या-समर्थन मात्र केले जाते. वस्तुतः अशी एकही गोष्ट नाही, की जिचा विध्वंसकतेच्या मिथ्या-समर्थनासाठी उपयोग केला जात नाही. प्रेम, कर्तव्य, सदसद्विवेकबुद्धी आणि देशभक्ती या गोष्टी इतरांना किंवा स्वतःला नष्ट करण्याच्या सबबी म्हणून वापरण्यात आल्या आहेत आणि येत आहेत. तथापि, भिन्न स्वरूप असलेल्या दोन विध्वंसक प्रवृत्ती असून त्यांच्यातील भेद आपण ध्यानात घेतलाच पाहिजे. काही विध्वंसक प्रवृत्ती एका विशिष्ट परिस्थितीतून निर्माण होणाऱ्या असतात. या प्रवृत्ती आपल्यावर झालेल्या हल्ल्यांची प्रतिक्रिया म्हणून निर्माण होतात. हे हल्ले आपल्या स्वतःच्या वा इतरांच्या जीवनावर, एकात्मतेवर किंवा

आपण जिच्याशी एकरूप झालेले असतो, अशा विचारसरणीवर करण्यात आलेले असतात. विध्वंसकतेचा हा प्रकार म्हणजे आपल्या जीवनाचे अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी केलेली स्वाभाविक व आवश्यक अशी घटना होय.

परंतु आम्ही येथे जिचे विवचन करीत आहोत, ती विध्वंसकता म्हणजे ही अशी विवेकाधिष्ठित वैरभावना नव्हे. विवेकाधिष्ठित वैरभावनेलाच आपण 'प्रतिक्रियात्मक' वैरभावनाही म्हणू शकू. आम्हांला येथे अभिप्रेत असलेली विध्वंसकता म्हणजे माणसा-मध्ये सदैव रेंगाळत असलेली आणि जणू काही व्यक्त होण्यासाठी संधीची वाटच पाहणारी अशी प्रवृत्ती असते. विध्वंसकतेच्या आविष्काराला वस्तुनिष्ठ असे कारण नसेल, तर आपण त्या विध्वंसक वृत्तीच्या माणसाला मानसिक वा भावनिक दृष्ट्या रुग्ण समजतो. (स्वतः तो मनुष्य मात्र बहुधा कोणत्या ना कोणत्या प्रकारचे मिथ्यासमर्थन उभे करतो). परंतु बहुतेक उदाहरणांमधून विध्वंसक भावनावेगांचे मिथ्यासमर्थन एका विशिष्ट पद्धतीने केलेले असते. तिचा परिणाम म्हणून निदान दुसरे काही लोक किंवा एक संपूर्ण समाजगट हा त्या मिथ्यासमर्थनात सहभागी होतो. अशा रीतीने त्या गटातील व्यक्तीला हे समर्थन 'वास्तव' असल्याचे भासविले जाते. परंतु अविवेकी विध्वंसकतेचे लक्ष्य वा विषय होणाऱ्या व्यक्ती आणि त्यांची निवड करण्यामागे असलेली विशिष्ट कारणे, यांना फक्त दुय्यम महत्त्व असते. वस्तुतः विध्वंसक भावनावेग म्हणजे व्यक्तीच्या अंतर्गामी असलेला असा एक विकार असतो आणि हे भावनावेग एखादे लक्ष्य गाठण्यामध्ये नेहमीच यशस्वी होतात. आता काही कारणाने दुसरी कोणी माणसे जर या व्यक्तीच्या विध्वंसकतेचे लक्ष्य बनू शकली नाहीत, तर ती स्वतः तरा सहजगत्याच तिचे लक्ष्य बनू शकते. जेव्हा हे ठळक प्रमाणात घडून येते, तेव्हा बहुधा शारीरिक आजारपण निर्माण होते आणि आत्महत्येचा प्रयत्नही केला जाऊ शकतो.

व्यक्तीला ज्या पदार्थाच्या बरोबर आपली तुलना करावी लागते, त्या सर्व पदार्थांना नष्ट करणे हे विध्वंसकतेचे ध्येय असते; म्हणूनच विध्वंसकता म्हणजे दुर्बलतेच्या असह्य भावनेपासून केलेले पलायन, असे आम्ही गृहीत धरले आहे. परंतु मानवी वर्तनामध्ये विध्वंसक प्रवृत्ती जी जबरदस्त भूमिका पार पाडतात, ती पाहता हे स्पष्टीकरण पुरेसे आहे असे वाटत नाही. ज्या परिस्थितीतून एकाकीपणा व दुर्बलता या गोष्टी निर्माण होतात, तीच परिस्थिती विध्वंसकतेच्या इतर दोन कारणांना जन्म देते. चिंता आणि जीवनाला झालेला प्रतिरोध ही ती दोन कारणे होत. चित्तेच्या भूमिकेविषयी फारसे सांगण्याची गरज नाही. महत्त्वपूर्ण अशा (भौतिक आणि भावनिक) हितसंबंधांच्या बाबतीत निर्माण झालेली कोणतीही धास्ती चित्तेला जन्म देते;* आणि विध्वंसक प्रवृत्ती म्हणजे अशा चित्तेविद्द निर्माण झालेली अत्यंत सर्वसाधारण अशी प्रतिक्रिया होय. ही धास्ती एका विशिष्ट परिस्थितीमध्ये विशिष्ट लोकांच्याकडून मर्यादित केली जाणे

शक्य असते. अशा उदाहरणात त्या लोकांच्या रोखाने विध्वंसकता निर्माण होते. ही चिंता कायमचीही असू शकते. तितक्याच कायम स्वरूपाच्या एका भावनेतून ती निर्माण झालेली असते. बाह्य जगाची आपल्याला धास्ती आहे, अशा स्वरूपाची ती भावना असते. कायम स्वरूपाच्या अशा या चिंतेची त्या व्यक्तीला मात्र जाणीव असेलच असे नाही. एकाकी व दुर्बल व्यक्तीच्या स्थितीमधून ही कायम स्वरूपाची चिंता निर्माण होते. ही चिंता म्हणजे व्यक्तीमध्ये वृद्धिगत होणाऱ्या विध्वंसकतेच्या संचयाचे आणखी एक उगमस्थान होय.

नुकतेच मी ज्याला जीवनाला केलेला प्रतिरोध असे म्हटले, ते त्याच मूलभूत परिस्थितीतून निर्माण झालेले आणखी एक महत्त्वाचे फलित होय. आपल्या ऐंद्रिय, भावनिक आणि बौद्धिक अंतःशक्तींना साकार करण्याच्या बाबतीत एकाकी आणि दुर्बल व्यक्तीची कोंडी झालेली असते. या शक्तींना अशा प्रकारे साकार करण्यासाठी आवश्यक असलेली आंतरिक सुरक्षितता आणि उत्स्फूर्तता त्या व्यक्तीच्या ठिकाणी नसते. आनंद आणि सुख यांच्यावर लादलेल्या सांस्कृतिक तांबूसुळे (निषेधांसुळे) या आंतरिक कोंडीची तीव्रता वाढते. हे सांस्कृतिक तांबू धर्मांमध्ये प्रचलित असलेल्या तांबूसारखे असतात; सुधारणेची चळवळ ज्या कालखंडात झाली त्या कालखंडापासून मध्यमवर्गीने जपलेल्या चालीरीतींमधील तांबूसारखे असतात. आजकाल बाह्य तांबू हे अक्षरशः नाहीसे झाले आहेत; परंतु ऐंद्रिय सुखाला जाणीवपूर्वक मान्यता मिळालेली असूनही आंतरिक कोंडी मात्र प्रबळच राहिलेली आहे.

जीवनाला केला जाणारा प्रतिरोध आणि विध्वंसकता यांच्यातील नात्याची ही समस्या फ्राईडने हाताळली आहे. त्याच्या सिद्धान्ताचे विवेचन करीत असतानाच आम्हांला आमच्या स्वतःच्या काही सूचना मांडता येतील.

लैंगिक प्रेरणा आणि आत्मसंरक्षणाची प्रेरणा या मानवी वर्तनाच्या दोन मूलभूत प्रेरणा आहेत, असे फ्राईडचे मूळचे प्रमेय होते. आपल्या या मूळच्या प्रमेयात आपण विध्वंसक भावनावेगांचा प्रभाव व महत्त्व यांच्याकडे दुर्लक्ष केले होते, हे फ्राईडच्या ध्यानात आले. कालंतराने, विध्वंसक प्रवृत्ती या लैंगिक प्रवृत्तींइतक्याच महत्त्वाच्या आहेत, हे त्याने मान्य केले आणि पुढे त्याने असे प्रमेय मांडले, की मानवामध्ये दोन मूलभूत प्रेरणा आढळतात : जीवनाकडे प्रवृत्त झालेली आणि कर्मीजास्त प्रमाणात लैंगिक विषयभावनेशी एकरूप असलेली अशी एक प्रेरणा आणि जीवनाचा प्रत्यक्ष नाश करून टाकण्याचे ध्येय असलेली मृत्यूची सहजप्रेरणा, ही दुसरी

* पहा-न्यू वेज इन सायकोअॅनेलिसिस या ग्रंथात कॅरन हॉर्नी यांनी केलेले या मुद्द्याचे विवेचन; केगन पॉल, लंडन १९३९.

प्रेरणा होय. या मृत्युप्रेरणेचे लैंगिक उत्साहशक्तीशी मिश्रण होऊ शकते आणि त्यानंतर स्वतःच्या विरुद्ध किंवा स्वबाह्य अशा वस्तूंच्या विरुद्ध ती रोखली जाऊ शकते, असे त्याने प्रतिपादन केले. त्याने असेही प्रतिपादन केले, की ही मृत्युप्रेरणा सर्व जिवंत प्राण्यांना अंगभूत असलेल्या जैविक गुणधर्मांमध्ये रुजलेली असते आणि त्यामुळे ती जीवनाचा एक आवश्यक व अपरिवर्तनीय भाग बनलेली असते.

मृत्युप्रेरणेचे हे प्रतिपादन करताना विध्वंसक प्रवृत्तींचे पूर्ण महत्त्व ध्यानात घेतलेले आहे; त्यामुळे एवढ्या बाबतीत हे प्रमेय समाधानकारक आहे. फ्राँड्‌डच्या प्रारंभीच्या सिद्धांतामध्ये हे महत्त्व दुर्लक्षिलेले होते. परंतु हे प्रमेय जैविक स्पष्टीकरणावर अवलंबून राहते आणि याबाबतीत ते असमाधानकारक आहे. कारण विध्वंसकतेचे प्रमाण व्यक्ती-व्यवर्तीमध्ये आणि समाजातील वेगवेगळ्या गटांमध्ये अत्यंत भिन्न असते, या वस्तुस्थितीकडे हे जैविक स्पष्टीकरण पुरेसे लक्ष देत नाही. फ्राँड्‌डची गृहीतके, बरोबर असती तर इतरांच्या वा स्वतःच्या विरुद्ध असलेल्या विध्वंसकतेचे प्रमाण कमीजास्त स्वरूपात कायम असते; असे आपणांस गृहीत धरावे लागले असते. परंतु आपल्याला जे काही आढळते, ते याच्या अगदी विरुद्ध असते. आपल्या संस्कृतीमधील व्यक्तीव्यक्तींमध्ये असलेल्या विध्वंसकतेचा प्रभाव तर फार मोठ्या प्रमाणात भिन्न भिन्न असतोच, परंतु समाजाच्या वेगवेगळ्या गटांमध्ये असणाऱ्या विध्वंसकतेचा प्रभावही कमीजास्त असतो. उदा.— युरोपमध्ये निम्न मध्यमवर्गातील व्यक्तींच्या स्वभावामध्ये आढळणारा विध्वंसकतेचा प्रभाव हा निःसंशयपणे तेथील कामगारवर्ग व उच्चवर्ग यांच्यातील विध्वंसकतेच्या प्रभावापेक्षा किती तरी जास्त आहे. मानववंशशास्त्राच्या अध्ययनामुळे आपल्याला विशिष्ट लोकांची माहिती झाली आहे. त्यांपैकी काही लोकांच्या स्वभाववैशिष्ट्यांमध्ये विध्वंसकतेचे विशेष असे मोठे प्रमाण आढळते. याउलट, इतर काही लोकांमध्ये तितक्याच विशेष स्वरूपात विध्वंसकतेचा अभाव आढळतो—मग ती विध्वंसकता इतरांच्या विरुद्ध असलेल्या वैरभावनेच्या स्वरूपातील असो, वा स्वतःच्या विरुद्ध असलेल्या वैरभावनेच्या स्वरूपातील असो.

विध्वंसकतेची कारणे जाणून घेण्याचा कोणताही प्रयत्न करावयाचा असेल, तर नेमक्या या भेदांच्या निरीक्षणापासून प्रारंभ केला पाहिजे, असे वाटते. या निरीक्षणानंतर मिन्नता निर्माण करणारे दुसरे कोणते घटक आढळू शकतात, या प्रश्नाकडे वळले पाहिजे. तसेच, विध्वंसकतेच्या प्रमाणातील भिन्नतेला हे घटक कारणीभूत झाले नाहीत ना, हेही पाहिले पाहिजे.

या समस्येतून अशा काही अडचणी निर्माण होतात, की तिचेच स्वतंत्रपणे तपशीलवार विवेचन करण्याची गरज भासू लागते. परंतु असे विवेचन आम्ही येथे करू शकत नाही. तथापि या समस्येचे उत्तर कोणत्या दिशेला असू शकेल, हे

सुचविणै मला आवडेल. ज्या प्रमाणात जीवनाच्या विकसनशीलतेला कात्री लावली जाते, त्या प्रमाणातच व्यक्तींमध्ये विध्वंसकता आढळत असल्याचे दिसते. सहजप्रेरणेतून निर्माण झालेल्या एखाददुसऱ्या इच्छेच्या बाबतीत व्यक्तीला आलेल्या वैफल्याचा आम्ही येथे निर्देश करित नाही. एकूणच समग्र जीवनाला होणाऱ्या प्रतिरोधाचा आम्ही येथे निर्देश करित आहोत. तसेच मानवाच्या ऐंद्रिय, भावनिक आणि बौद्धिक क्षमतांचा विकास व आविष्कार होण्यासाठी आवश्यक असलेल्या उत्स्फूर्ततेची जी कांडी होते, तिचाही आम्ही येथे निर्देश करित आहोत. जीवनाची स्वतःची एक आंतरिक गतिशीलता असते. त्याला विकसित व्हावयाचे असते; आविष्कृत व्हावयाचे असते; त्याला जितवंपणा अनुभवावयाचा असतो. जर या प्रवृत्तीला अडथळा झाला तर जीवनाच्या दिशेने झेपावणारी उत्साहशक्ती ही एका विवटनांच्या प्रक्रियेतून जाते आणि विध्वंसकडे झेपावणाऱ्या उत्साहशक्तीमध्ये तिचे रूपांतर होत असल्याचे दिसते. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे झाले तर जीवनाची प्रेरणा व विध्वंसाची प्रेरणा हे परस्परनिरपेक्ष घटक नाहीत, तर ते व्यस्त स्वरूपात परस्परावलंबी आहेत. जीवनाच्या प्रेरणेत जसजसा अधिक प्रतिरोध होतो, तसतशी विध्वंसाची प्रेरणा अधिक प्रबळ होते. जीवन जसे अधिकाधिक साकार होत जाते, तसतसे विध्वंसकतेचे सामर्थ्य उणावते. विध्वंसकता हे न जगलेल्या जीवनाचे फलित असते. जीवनाला दडपून टाकण्यास कारणीभूत होणारी अशी वैयक्तिक व सामाजिक परिस्थिती ही विध्वंस करावा, अशा प्रकारचा मनोविकार उत्पन्न करते. हा विकार म्हणजे जणू काही एक संचयिका असते. तिच्यामध्ये विशिष्ट प्रकारच्या प्रतिकूल प्रवृत्तींचे पोषण केले जाते. मग त्या प्रवृत्तींचा रोख इतरांच्या विरुद्ध असो, किंवा स्वतःच्या विरुद्ध असो.

सामाजिक प्रक्रियेमधील विध्वंसकतेची गतिशील भूमिका ओळखणे, एवढेच नव्हे तर त्या विध्वंसकतेच्या तीव्रतेला कारणीभूत होणारी परिस्थिती देखील समजून घेणे हे किती महत्त्वाचे आहे, हे सांगण्याचीही आवश्यकता नाही. सुधारणायुगात जिने मध्यमवर्गीला व्यापून टाकले होते, अशा एका वैरभावनेचा आम्ही अगोदरच उल्लेख केला आहे. प्रॉटेस्टंट पंथाच्या काही धार्मिक संकल्पनांमधून ती भावना व्यक्त झाली होती. विशेषतः त्याच पंथाच्या संन्यस्त मनोवृत्तीमध्ये आणि कॅल्विनने रंगविलेल्या निर्दय ईश्वराच्या चित्रामध्येही ती व्यक्त झालेली होती. मानवजातीमधील काही लोकांना त्यांचा स्वतःचा काहीही दोष नसताना शाश्वत नरकवासाची शिक्षा देणे, हेच त्या ईश्वराला आघटत आले आहे. कालांतराने, मध्यमवर्गाने आपली वैरभावना प्रामुख्याने नैतिक (वैचारिक) संतापाच्या स्वरूपात व्यक्त केली. हा नैतिक संताप म्हणजे ज्यांच्याजवळ जीवन भोगण्याची साधने आहेत, त्यांच्याविषयी वाटणाऱ्या तीव्र मत्सराने केलेले मिथ्यासमर्थन होय. आपल्या समकालीन समाजचित्रामध्ये निम्न

मध्यमवर्गाची विध्वंसकता हा नाझीवादाच्या उदयाला कारणीभूत झालेला एक महत्त्वाचा घटक होता. नाझीवादाने या विध्वंसक प्रवृत्तींना आवाहन केले आणि आपल्या शत्रूंविरुद्ध चाललेल्या लढाईमध्ये त्यांचा उपयोग करून घेतला. आम्ही या सर्व विवेचनामध्ये जे गृहीत धरलेले आहे, तेच निम्न मध्यमवर्गात आढळणाऱ्या विध्वंसकतेचे मूळ आहे, हे सहजपणे ओळखता येईल. व्यक्तीचा एकाकीपणा आणि तिच्या विकसनशीलतेचे दमन, हेच ते मूळ होय. या दोन्ही गोष्टी निम्न मध्यमवर्गाच्या बाबतीत वरच्या व खालच्या अशा दोन्ही वर्गांपेक्षा अधिक प्रमाणात खऱ्या होत्या.

३ परिपाठानुसारी व्यक्तीची चाकोरीबद्धता

आम्ही आतापावेतो ज्या यंत्रणांचे विवेचन करीत आलो आहोत, त्या यंत्रणांमध्ये व्यक्ती आपण क्षुद्र आहोत या भावनेवर मात करण्याचा प्रयत्न करते. आपल्या बाहेर असलेल्या जगाच्या जबरदस्त शक्तीशी तुलना करता आपण क्षुद्र आहोत, असे व्यक्तीला वाटत असते. एक तर आपल्या व्यक्तित्वाच्या एकात्मतेचा त्याग करून व्यक्ती आपल्या या भावनेवर मात करते. नाही तर इतरांचा नाश करून ती हे साध्य करते. असे केल्यामुळे बाह्य जगाची धास्ती वाटेनाशी होते.

बाह्य जगातून पूर्णपणे अंग काढून घेणे, ही पलायनाची आणखी एक यंत्रणा होय. असे केल्यामुळेही बाह्य जगाची धास्ती उरत नाही. (काही मनोविकृत अवस्थांमध्ये* आपल्याला हे चित्र आढळते) बाह्य जग तुलनेने लहान ठरेल इतक्या प्रमाणात स्वतःला मानसशास्त्रीय दृष्ट्या वृद्धिंगत करणे, ही पलायनाची आणखी एक यंत्रणा होय. व्यक्तिगत मानसशास्त्राच्या दृष्टीने पलायनाच्या या यंत्रणा महत्त्वाच्या आहेत, हे खरे. परंतु सांस्कृतिक दृष्ट्या त्यांचे महत्त्व अगदी गौण असते. म्हणून मी येथे त्यांचे अधिक विवेचन करणार नाही. त्याऐवजी सामाजिक दृष्ट्या अत्यंत महत्त्वाच्या अशा दुसऱ्या एका पलायन यंत्रणेकडे मी वळत आहे.

ही विशेष यंत्रणा म्हणजे आधुनिक समाजातील बहुसंख्य स्वस्थ व्यक्तींना सापडलेला उपाय आहे. हा उपाय संक्षिप्तपणे मांडावयाचा झाला तर पुढीलप्रमाणे मांडता येईल : व्यक्ती ही स्वतःच्या स्वरूपात जगावयाचे बंद करते. सांस्कृतिक प्रतिरूपांनी तिला ज्या प्रकारचे व्यक्तिमत्त्व दिलेले असते, त्या प्रकारचे व्यक्तिमत्त्व ती पूर्णपणे स्वीकारते. म्हणूनच ती इतर सगळ्या व्यक्ती जशा असतात, अगदी तशीच बनते. तसेच, इतर लोकांची तिने जसे बनावे अशी अपेक्षा असते, तशी बनते. त्यामुळे 'मी' आणि जग यांच्यामध्ये असलेली तफावत नाहीशी होते. तिच्या-

* पहा-एच. एस. सलिहान, किता, पृ. ६८ आणि त्याचे 'रिसर्च इन शिशोफ्रेनिया', अमेरिकन जर्नल ऑफ सायकोअॅन्टी, खंड ९, क्र. ३, तसेच 'ट्रॅन्स्फरन्स प्रॉब्लेम्स इन शिशोफ्रेनिया', दि सायको अॅन्लीटिक क्वार्टर्ली, खंड ८, क्र. ४.

बरोबरच एकाकीपणा व दुर्बलता यांची जाणीवपूर्वक वाटणारी भीती दूर होते. काही प्राणी संरक्षक रंग धारण करतात या घटनेशी या यंत्रणेची तुलना करता येणे शक्य आहे. त्यांचे आपल्या सभोवतालच्या वातावरणाशी इतके सादृश्य असते, की त्यांना त्या वातावरणाहून वेगळे म्हणून ओळखणे हे जवळजवळ अशक्य असते. जो मनुष्य आपल्या व्यक्तिमत्त्वाचा त्याग करतो आणि परिपाठानुसारी व्यक्ती बनतो, तो त्याच्या भोवती असलेल्या इतर लाखो परिपाठानुसारी व्यक्तींशी एकरूप होऊन जातो. त्याला यापुढे आपण एकाकी आहोत असे वाटण्याची व चिंतातुर होण्याची आवश्यकता उरत नाही. परंतु यासाठी तो जी किंमत देतो ती जबर असते. त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचा नाश, हीच ती किंमत होय.

परिपाठानुसारी व्यक्ती बनणे हा एकाकीपणावर मात करण्याचा 'स्वस्थ' मार्ग आहे, हे प्रमेय एका कल्पनेचे खंडन करून जाते. ही कल्पना आपल्या संस्कृतीमधील मानवाविषयी अत्यंत प्रचलित असलेल्या अशा कल्पनांपैकी एक आहे. आपल्या मर्जीनुसार विचार करण्याचे, अनुभव घेण्याचे आणि कृती करण्याचे स्वातंत्र्य असलेल्या व्यक्ती, या दृष्टीने आपल्यापैकी बहुसंख्य लोकांकडे पाहिले जाते. हे आधुनिक व्यक्तित्ववादाच्या विषयावरील फक्त सर्वसामान्य मत आहे. असे मात्र नव्हे. प्रत्येक व्यक्तीला प्रामाणिकपणे असा विश्वास वाटत असतो की, मी म्हणजे 'मी' आहे. माझे विचार, भावना व इच्छा या गोष्टी 'माझ्या' आहेत. आता हे खरे आहे की आपल्यामध्ये काही खऱ्याखऱ्या स्वतंत्र व्यक्ती आहेत, परंतु बहुतेक व्यक्तींच्या बाबतीत हा विश्वास म्हणजे एक भ्रम असतो. तसे पहावयास गेले तर हा एक भयंकर भ्रम आहे. कारण, चाकोरीबद्धतेची अशी परिस्थिती निर्माण व्हावयास कारणीभूत होणाऱ्या घटकांचे निर्मूलन करणे, हे या भ्रमामुळे अशक्य होऊन बसते.

आम्ही येथे मानसशास्त्रातील एका अत्यंत मूलभूत अशा समस्येचे विवेचन करित आहोत. एक प्रश्नात्मिका उपस्थित केली तर या समस्येच्या विवेचनाचा प्रारंभ अत्यंत झटपट वेगाने करता येणे शक्य आहे. व्यक्तित्व म्हणजे काय? जी कृत्ये व्यक्तींची स्वतःची आहेत असा फक्त आभास निर्माण करतात, त्या कृत्यांचे स्वरूप काय असते? उत्स्फूर्तता म्हणजे काय? मौलिक (नवीन) असे मानसिक कृत्य म्हणजे काय? शेवटी या सगळ्यांचा स्वातंत्र्याशी काय संबंध आहे? भावना आणि विचार बाहेलून घेणे आणि तरीही या गोष्टी आपल्या स्वतःच्या आहेत असा व्यक्तीला आत्मनिष्ठ अनुभव येणे शक्य आहे. आपल्या स्वतःच्या भावना व विचार यांचे दमन करणे आणि अशा रीतीने आपल्याच व्यक्तित्वाचा भाग बनून रहावयाचे बंद करणे, हेही शक्य आहे. हे सर्व कसे घडते, हे दाखवून देण्याचा प्रयत्न आम्ही या प्रकरणात करणार आहोत. आम्ही येथे जे प्रश्न उपस्थित केले आहेत, त्या प्रश्नांचे विवेचन 'स्वातंत्र्य व लोकशाही' या प्रकरणातही चालू ठेवू.

आता आपण एका विशिष्ट अनुभवाच्या आशयाचे विश्लेषण करूया आणि त्या विश्लेषणानेच या विवेचनाला प्रारंभ करूया. 'मला वाटते', 'मी विचार करतो', 'माझी इच्छा आहे' अशाप्रकारे हा अनुभव शब्दबद्ध करता येईल. 'मी विचार करतो', असे जेव्हा आपण म्हणतो, तेव्हा हे एक स्पष्ट व निःसंदिग्ध विधान असल्यासारखे वाटते. माझा विचार बरोबर आहे की नाही, एवढाच प्रश्न फक्त शिल्लक राहिला असल्यासारखे वाटते. तो माझा विचार आहे की नाही, हा प्रश्न असल्यासारखे वाटतच नाही. परंतु आपल्याला या प्रश्नाचे जे उत्तर असल्यासारखे वाटते तेच त्याचे उत्तर असेल असे नाही, हे एका सुस्पष्ट अशा प्रायोगिक स्थितीवरून आपल्याला चटकन दिसून येईल. आपण एका मोहिनी घालण्याच्या प्रयोगाला हजर राहू या.* तेथे ब्र हा जादूगार अ या माणसाला मोहिनी घालून झोपवितो. या मोहिनीच्या झोपेतून उठल्यानंतर त्याला काय काय वाटेळ, हे तो जादूगार त्याला झोपेच्या अवस्थेतच सुचवून ठेवतो. त्याला एक हस्त-लिखित वाचण्याची इच्छा होईल. आपण ते हस्तलिखित आपल्याबरोबर आणले होते, असे त्याला वाटेळ. तो ते हस्तलिखित शोधेल आणि ते त्याला सापडणार नाही. नंतर ते दुसऱ्या एका माणसाने म्हणजे क ने चोरले आहे असे त्याला खात्रीपूर्वक वाटेळ. मग त्याला क चा अत्यंत राग येईल. हा सर्व प्रकार म्हणजे त्याला मोहिनीच्या झोपेमध्ये दिलेली सूचना आहे, हे तो विसरून जाईल, असेही त्याला सांगण्यात आलेले आहे. त्या माणसाला यापूर्वी क चा कधीही कसलाही राग आलेला नव्हता. आणि प्राप्तपरि-स्थितीमध्ये त्याला त्याच्यावर रागवण्याचे कोणतेही कारण नाही, हे येथे सांगितले पाहिजे. शिवाय, प्रत्यक्षात त्याने आपल्याबरोबर कोणतेही हस्तलिखित आणलेले नाही.

यानंतर काय घडते? अ जागा होतो. कोणत्या तरी विषयावर छोट्यासे संभाषण करतो, आणि म्हणतो, 'सहज म्हणून हं, या गोष्टीवरून मी माझ्या हस्तलिखितात लिहिलेल्या कुठल्या तरी घटनेची मला आठवण होते. मी ती तुम्हाला वाचून दाखवितो.' तो इकडे तिकडे पाहतो. त्याला ते हस्तलिखित सापडत नाही. मग तो क कडे बळतो आणि त्याने ते हस्तलिखित घेतले असावे असे सुचवितो. क जेव्हा त्या सुचनेचे खंडन करतो, तेव्हा अ जास्तजास्तच उत्तेजित होतो. अखेरीस त्याच्या रागाचा उन्मत्तपणे स्फोट होतो आणि तो ते हस्तलिखित चोरल्याचा क वर प्रत्यक्षपणे आरोप करितो. तो याहीपुढे जातो. क हा चोर आहे, हे पटवून देणारी कारणे तो मांडू लागतो. तुला त्या हस्त-लिखिताची अत्यंत गरज आहे, तुला ते वेण्याची चांगली संधी मिळाली, असे मी इतरांच्याकडून ऐकले आहे इ. प्रकारे तो त्याला बोलू लागतो. त्याने फक्त क वर आरोप केल्याचेच आपल्याला ऐकावयास मिळते असे नव्हे, तर तो आपला आरोप

* मोहिनी विद्येच्या समस्यांविषयी पहा-एम. एच. एरिकसन यांनी दिलेली प्रकाश-नांची यादी, सायकीअॅन्डी, १९३९, भाग २, क्रमांक ३, पृ. ४७२.

समर्थनीय ठरेल अशा प्रकारची अनेक ' मिथ्यासमर्थने ' करित असल्याचेही ऐकावयास मिळते. (अर्थातच या मिथ्यासमर्थनांपैकी एकही मिथ्यासमर्थन खरे नसते आणि अ ने यापूर्वी कधी अशा मिथ्यासमर्थनांची कल्पनाही केली नसती).

या क्षणी दुसरा एक मनुष्य खोलीमध्ये प्रवेश करतो, असे आपण समजू या. अ ने जो काही विचार केला आणि त्याला जे काही वाटते, तेच तो बोलून दाखवीत आहे, याविषयी या दुसऱ्या माणसाच्या मनात अजिबात संशय असणार नाही. अं चा आरोप बरोबर आहे की नाही, म्हणजेच त्याच्या विचारांचा आशय वस्तुस्थितीशी जुळणारा आहे की नाही, एवढाच प्रश्न त्याच्या मनात असेल. परंतु ज्यांनी मुरुवातीपासूनच ही समग्र घटना प्रत्यक्ष पाहिलेली आहे, असे आपण मात्र तो आरोप खरा आहे की नाही, हे विचारण्याच्या फंदातच पडणार नाही. आपल्या दृष्टीने ही समस्याच नाही. कारण, आता अच्या मनात जे विचार व ज्या भावना आहेत, ते विचार व त्या भावना त्याच्या नव्हेत, तर ते विचार व त्या भावना म्हणजे दुसऱ्या एका माणसाने त्याच्या डोक्यात घुसडलेले असे बाह्य घटक आहेत, हे आपल्याला निश्चितपणे ठाऊक आहे.

प्रयोग चालू असताना मध्येच प्रवेश करणारा तो माणूस काहीसा पुढील निर्णयाप्रत येईल—येथे हा अ आहे. हे सगळे विचार आपले आहेत, असे तो स्पष्टपणे सुचवीत आहे. आपण कोणता विचार करित आहोत, हे त्याच्याइतके दुसऱ्या कोणालाही माहीत असणे शक्य नाही. आणि त्याला काय वाटते, याविषयी त्याच्या स्वतःच्या विधानाखेरीज अधिक चांगला असा पुरावा असू शकत नाही. त्याचे विचार हे त्याच्यावर लादलेले आहेत आणि ते बाहेरून येणारे असे परकीय घटक आहेत, असे म्हणणारी इतर काही माणसे येथे आहेत. एकंदरीत, कोण बरोबर आहे हे मला ठरविता येत नाही. त्यांच्यापैकी कोणीही एक जण चुकत असण्याची शक्यता आहे. कदाचित, एकाविरुद्ध दोघे अशी स्थिती असल्यामुळे बहुमत बरोबर असण्याची अधिक शक्यता आहे. परंतु संपूर्ण प्रयोगाचे साक्षीदार असलेल्या आपल्या मनात मात्र संशय असू शकत नाही. आणि ज्या प्रयोगांतून मोहिनी घातली जाते, त्या इतर प्रयोगांना तो नवागत उपस्थित राहिला तर त्याच्याही मनात संशय राहणार नाही. मग त्याच्या ध्यानात येईल, की या प्रकारच्या प्रयोगाची असंख्य वेळा पुनरावृत्ती करणे शक्य आहे. प्रत्येक वेळी हा प्रयोग वेगवेगळ्या व्यक्तींवर करता येईल आणि त्यासाठी वेगवेगळ्या घटना घेता येतील. एवादा कच्चा बटाटा हे एक चवदार अननस आहे, असे तो जादूगार सुचवू शकेल आणि मग ज्याच्यावर मोहिनी घातलेली आहे, तो मनुष्य ज्या खास चविष्टपणे अननस खातो, त्याच चविष्टपणाने बटाटा खाईल. किंवा तुला काही दिसत नाही असे जादूगार त्याला सुचवील आणि आपण

आंघळे आहेत, असे त्याला वाटू लागेल. किंवा, पृथ्वी सपाट आहे, गोल नाही, असे तुला वाटते, असे त्याला सुचविले जाईल आणि मग तो मनुष्य पृथ्वी सपाट आहे, अशा प्रकारचा युक्तिवाद जोरदारपणे करू लागेल.

मोहिनी-निद्रेचा आणि विशेषतः त्या निद्रेनंतरचा प्रयोग काय सिद्ध करतो ? हा प्रयोग पुढील गोष्टी सिद्ध करतो—जे आपलेच आहेत, असे आत्मनिष्ठपणे आपणांस वाटते, अशा प्रकारचे विचार, भावना, इच्छा व अगदी ऐंद्रिय अनुभवही आपल्या-जवळ असू शकतात. हे विचार व भावना यांचा आपण अनुभव घेत असतो, हेही खरे आहे. आणि तरीही हे विचार व भावना आपल्यामध्ये बाहेरून प्रक्षिप्त केलेल्या असतात. त्या मूलतः परकीय असतात. ते आपले स्वतःचे विचार, भावना इ. नसतात.

आपण ज्याच्यापासून सुरुवात केली, तो विशिष्ट असा मोहिनीनिद्रेचा प्रयोग काय दर्शवितो ? १) मोहिनीनिद्रेचा विषय झालेला मनुष्य कशाची तरी इच्छा करतो. म्हणजेच, आपले हस्तलिखित वाचण्याची इच्छा करतो. २) तो काही तरी विचार करतो. म्हणजेच, क ने ते हस्तलिखित घेतले आहे, असा विचार करतो. ३) तो कोणत्या तरी भावनेचा अनुभव घेतो. म्हणजेच, क विषयी क्रोधाच्या भावनेचा अनुभव घेतो. आपण असे पाहिले आहे, की त्याच्या इच्छेचा आवेग, त्याचा विचार आणि त्याची भावना ही तीनही मानसिक कृत्ये त्याची स्वतःची नाहीत; म्हणजेच ही कृत्ये त्याच्या स्वतःच्या मानसिक क्रियाशीलतेतून निर्माण झालेली नाहीत; त्यांचा उगम त्याच्या ठिकाणी झालेला नाही. ही कृत्ये त्याच्या ठिकाणी बाहेरून प्रक्षिप्त झाली आहेत आणि जणू काही ती आपली स्वतःची आहेत, असा आत्मनिष्ठ अनुभव त्याला आला आहे. तो अशा प्रकारचे अनेक विचार व्यक्त करतो की जे मोहिनिद्रेच्या वेळी त्याच्या-मध्ये प्रक्षिप्त केलेले नसतात, हे खरे आहे. उदा.—क ने हस्तलिखित चोरले आहे, हे आपले गृहीतक ' स्पष्ट करण्यासाठी ' त्याने वापरलेली ' मिथ्यासमर्थने ' म्हणजे त्याचे स्वतःचे विचार आहेत. तथापि त्याचे हे विचार फक्त औपचारिक अर्थाने त्याचे स्वतःचे असतात. हे विचार संशयाचे स्पष्टीकरण करित असल्यासारखे दिसतात, हे खरे आहे. परंतु संशय आधीपासूनच मनात आहे आणि आपली भावना बरोबर आहे असे दिसावे, एवढ्यासाठी मिथ्यासमर्थनात्मक विचार शोधून काढलेले आहेत, हे आपल्याला ठाऊक आहे. खरे पाहता हे विचार स्पष्टीकरणात्मक नाहीत, तर उत्तरकालीन आहेत.

आम्ही मोहिनिद्रेच्या प्रयोगापासून सुरुवात केली. कारण, हा प्रयोग अत्यंत अचूक पद्धतीने पुढील गोष्ट दर्शवून देतो. आपली मानसिक कृत्ये उत्स्फूर्त आहेत याची एखाद्याला खात्री पटलेली असते, परंतु प्रत्यक्षात मात्र एका विशिष्ट परिस्थितीच्या वातावरणात स्वाभाव्य अशा एखाद्या व्यक्तीच्या प्रभावामुळे ही कृत्ये निर्माण झालेली असतात. तथापि ही घटना फक्त मोहिनिद्रेच्या स्थितीतच आढळते, असे मात्र मुळीच

नाही. आपले विचार, भावना, इच्छा यांचे आशय बाहेरून घेतलेले असतात, ते अस्सल नसतात, ही एक मोठ्या प्रमाणात आढळणारी वस्तुस्थिती आहे. आणि त्या प्रमाणाकडे पाहिले तर ही आभासी कृत्ये म्हणजे नियम असल्याचे वाटू लागते. याउलट, अस्सल वा स्वकीय अशी मानसिक कृत्ये हे अपवाद वाटू लागतात.

विचार, इच्छा आणि भावना या तिन्ही क्षेत्रांत आभासी स्वरूप स्वीकारण्याची घटना घडते. तथापि, इतर दोन क्षेत्रांच्या मानाने विचारांच्या क्षेत्रात तिचे आकलन अधिक चांगल्या रीतीने होऊ शकते. म्हणूनच, अस्सल विचार आणि आभासी विचार यांच्यातील भेदाचे विवेचन करून या विषयाला प्रारंभ करणे, हे सर्वांत उत्तम होय. आपण एका वेटावर आहोत अशी कल्पना करूया. तेथे कोळी आणि उन्हाळ्यासाठी शहरातून आलेले पाहुणे आहेत. आपल्याला हवामानाचा अंदाज जाणून घ्यावयाचा आहे. आपण एका कोळ्याला आणि शहरातून आलेल्या दोघांना याबाबतीत प्रश्न विचारतो. या सर्वांनी आकाशवाणीवरील हवामानाचा अंदाज ऐकलेला आहे, हे आपल्याला ठाऊक आहे. कोळ्याला दीर्घ अनुभव आहे. हवामानाच्या या समस्येशी त्याचा निकटचा संबंध आहे, आपण विचारण्यापूर्वी त्याने याबाबतीत कोणताही निश्चय केलेला नव्हता, अशा पद्धतीने तो विचार करावयास सुरुवात करेल. हवामानाचा अंदाज वर्तविण्यासाठी वाऱ्याची दिशा, तपमान, आर्द्रता इ. गोष्टी कशा उपयोगी पडू शकतात, हे त्याला ठाऊक असते. तो या विविध घटकांचा त्यांच्या त्यांच्या महत्त्वानुसार अन्वयार्थ लावेल आणि मग कमीजास्त प्रमाणात निश्चित अशा एका निर्णयाप्रत येईल. कदाचित त्याला आकाशवाणीवरचा अंदाजही आठवेल. हा अंदाज आपल्या स्वतःच्या मताला पुष्टी देतो वा त्याच्या विरोधी जातो असे म्हणून तो कदाचित हा अंदाज उद्धृत करेल. जर हा अंदाज त्याच्या मताच्या विरुद्ध जात असेल, तर आपल्या मतामागची कारणे अधिक प्रबळ कशी आहेत, ते सांगण्याची तो विशेष दक्षता घेईल. परंतु येथे महत्त्वाची गोष्ट अशी की, तो आपल्याला जे सांगतो, ते त्याचे स्वतःचे मत असते. ते त्याच्या स्वतःच्या विचारातून निर्माण झालेले असते.

आता आपण उन्हाळ्यासाठी शहरातून आलेल्या त्या दोन पाहुण्यांपैकी पाहिल्याकडे वळू. आपण त्याला त्याचे मत विचारू या. आपल्याला हवामानाविषयी फारसे काही कळत नाही, हे त्याला ठाऊक आहे. तसेच, त्याविषयी आपल्याला काही कळले पाहिजे अशी आपल्यावर सक्ती आहे, असेही त्याला वाटत नाही. आपण विचारल्यावर तो एवढेच उत्तर देतो, 'मला काही अंदाज करता येत नाही. मला एवढेच ठाऊक आहे, की आकाशवाणीवरचा अंदाज अमुक अमुक प्रकारचा आहे.' आता आपण ज्याला प्रश्न विचारणार आहोत, तो शेवटचा मनुष्य वेगळ्या प्रकारचा आहे. वस्तुतः त्याला हवामानाविषयी काहीही माहीत नाही. परंतु त्याविषयी

आपल्याला खूप ठाऊक आहे, असे तो समजतो. आपल्याला प्रत्येक प्रश्नाचे उत्तर देता आलेच पाहिजे असे ज्या लोकांना वाटते, त्यांच्यापैकी तो एक आहे. तो मिनिटभर विचार करतो आणि 'आपले स्वतःचे' मत आपल्याला सांगतो. वस्तुतः हे मत आकाशवाणीवरील अंदाजाशी एकरूप असते. परंतु आपण त्याला कारणे विचारली तर वाऱ्याची दिशा, तपमान इ. वरून आपण या निर्णयाप्रत आल्याचे तो आपल्याला सांगतो.

वरवर पाहिले असता या माणसाचे वर्तन अगदी कोळ्याच्या वर्तनासारखेच असते. परंतु आपण अधिक सूक्ष्मपणे विश्लेषण केले असता त्याने आकाशवाणीवरचा अंदाज ऐकलेला व स्वीकारलेला आहे, ही गोष्ट स्पष्ट होते. तथापि याबाबतीत आपले स्वतःचे मत असणे बंधनकारक आहे, असे त्याला वाटते. आणि आपण दुसऱ्या कोणाच्या तरी अधिकृत मताचा फक्त पुनरुच्चार करीत आहोत, हे तो विसरून जातो. आपण स्वतःच्या विचारप्रक्रियेतून हे मत बनविले आहे, असे त्याला वाटते. आपण यांना जी कारणे सांगत आहोत, ती कारणे आपले मत बनवण्यापूर्वीपासून अस्तित्वात होती, अशी तो कल्पना करतो. परंतु आपण या कारणाने परीक्षण केले तर आपणांस असे आढळते, की जर त्याने आधीच एक मत बनविलेले नसते, तर ही कारणे बहुधा त्याला हवामानाच्या कोणत्याही निर्णयाप्रत नेऊ शकली नसती. प्रत्यक्षात ही कारणे फक्त आभासात्मक स्वरूपाची आहेत. त्याच्या स्वतःच्या विचारप्रक्रियेतून त्याचे मत बनले आहे, असे भासविणे हे त्याचे कार्य असते. आपण आपले स्वतःचे मत बनविले आहे, असा भ्रम त्याच्या मनात असतो. परंतु वस्तुस्थितीमध्ये त्याने फक्त दुसऱ्याचे अधिकृत मत स्वीकारलेले असते. या प्रक्रियेची त्याला जाणीव मात्र नसते. आता हवामानाविषयीचे त्याचे मत बरोबर असण्याची आणि कोळ्याचे मत चूक असण्याची शक्यता जरूर असते. परंतु तसे झाले तर बरोबर ठरणारे मत हे त्याचे 'स्वतःचे' मत नसते. परंतु कोळ्याच्या बाबतीत मात्र खरोखरीच 'त्याचे स्वतःचे' मत चुकलेले असते.

राजकारणासारख्या विशिष्ट विषयांवरील लोकांच्या मतांचा आपण अभ्यास केला, तर आपल्याला नेमकी हीच घटना आढळून येईल. विशिष्ट अशा एखाद्या राजकीय प्रश्नावद्दल आपल्याला काय वाटते, असे वृत्तपत्राच्या एखाद्या सर्वसामान्य वाचकाला विचारा. त्याने वाचलेला एखादा वृत्तांत कमीजास्त प्रमाणात अचूक स्वरूपात 'माझे' मत म्हणून तो तुम्हाला सांगेल, आणि तरीही आपण जे काही सांगत आहोत, तो आपल्या स्वतःच्या विचारप्रक्रियेचा परिणाम आहे, असे त्याला वाटत राहिल आणि हाच तर महत्त्वाचा मुद्दा आहे. जेथे राजकीय मते वडिलांकडून मुलाकडे परंपरेने येतात, अशा एखाद्या छोट्या समूहामध्ये तो रहात असेल, तर 'त्याचे स्वतःचे' मत

त्याचा क्षणभर विश्वासही बसणार नाही इतक्या मोठ्या प्रमाणात वडिलांच्या अधिकार-शाहीकडून नियंत्रित झालेले असण्याची शक्यता असते. कारण, कडक शिस्तीच्या वडिलांची ही अधिकारशाही त्यांच्या मनात वास्तव्य करून राहिलेली असते. दुसरा एखादा वाचक प्रश्न विचारल्यावर क्षणभर गोंधळून जाईल. आपल्याला माहिती नाही, अशी आपल्याविषयी समजूत होईल, याची त्याला भीती वाटे; आणि त्याचे मत म्हणजे या सगळ्याचा परिणाम असेल. म्हणूनच त्याचा 'विचार' हा प्रामुख्याने एक दिक्का विचार आहे; अनुभव, इच्छा आणि ज्ञान या सर्वांच्या स्वाभाविक मिश्रणाचा परिणाम म्हणून तो बनलेला नाही. सौंदर्यशास्त्राबद्दलचे निर्णय घेताना नेमकी हीच घटना आढळते. उदा. सर्वसामान्य मनुष्य वस्तुसंग्रहालयात जातो आणि रेमब्रॅंटसारख्या सुप्रसिद्ध चित्रकाराचे एखादे चित्र पाहतो. ते एक सुंदर व प्रभावी चित्र आहे, असे मत तो बनवितो. आपण त्याच्या मताचे विश्लेषण केले तर आपल्याला असे आढळते, की त्याच्या मनाने या चित्राला काही विशेष अशी दाद दिलेली नसते. परंतु तो हे चित्र सुंदर आहे असे मानतो, कारण हे चित्र सुंदर आहे, असे आपण मानावे अशी आपल्याकडून अपेक्षा केली जाते, हे त्याला ठाऊक असते. संगीताच्या बाबतीत किंवा स्वतः अनुभवाच्या बाबतीत लोकांची जी मते असतात, तेथेही नेमकी हीच घटना स्पष्टपणाने दिसून येते. बऱ्याच लोकांच्या बाबतीत पुढील प्रकारची गोष्ट घडलेली आढळते. समजा, ते लोक एखादे सुप्रसिद्ध असे निसर्गदृश्य पहात आहेत. अशा वेळी ते प्रत्यक्ष समोर असलेले दृश्य जणू काही पहातच नाहीत. त्यांनी त्या दृश्याची चित्रे पूर्वी अनेकदा पोष्टकार्ड वगैरेवर पाहिलेली असतात. आणि समोरचे निसर्गदृश्य पहात असताना प्रत्यक्षात ही चित्रेच त्यांच्या डोळ्यांपुढे तरळू लागतात. आणि 'आपण' निसर्गदृश्य पहात आहोत, असे जरी त्यांना वाटत असले तरी त्यांच्या डोळ्यांपुढे ही चित्रेच असतात. किंवा समजा, हे लोक आपल्या समोर घडणारा एखादा अपघात पहात आहेत. अशा वेळी या घटनेचा वृत्तपत्रात येणारा वृत्तांत त्यांना दिसू लागतो आणि त्या भावी वृत्तांताच्या परिभाषेतच ते त्या अपघाताकडे पाहतात, किंवा तेथील संभाषणे ऐकतात. वस्तुतः, अनेक लोकांच्या बाबतीत पुढील गोष्ट दिसून येते. त्यांनी एखादा अनुभव घेतलेला असतो. एखाद्या कलात्मक प्रयोगाला वा राजकीय सभेला ते हजर राहिलेले असतात. परंतु या गोष्टीचे वृत्तांत वृत्तपत्रात वाचल्यानंतरच त्यांच्या दृष्टीने त्या गोष्टी वास्तव बनतात.

चिकित्सक विचारशक्तीचे दमन हे बहुधा ल्हानपणीच सुरू होते. उदा. एखाद्या पाच वर्षांच्या मुलीला आपल्या आईचा अप्रामाणिकपणा समजलेला असेल, आपली आई प्रेम व मैत्री यांविषयी नेहमी बोलत असली तरी प्रत्यक्षात ती भावनाहीन आणि बदाईखोर आहे, हे त्या मुलीने सूक्ष्मपणे ओळखलेले असेल. किंवा, तिने हे अधिक

स्थूलपणाने ओळखले असण्याचीही शक्यता आहे. उदा. आपली आई सतत उच्च नैतिक मूल्यांवर भर देत असली तरी तिचे दुसऱ्या कोणा पुरुषाशी काही तरी लफडे आहे, हे तिने पाहिलेले असते. ही विसंगती त्या मुलीला जाणवते. तिची न्याय व सत्य याविषयीची जाणीव दुखावली जाते. परंतु ती आईवर अवलंबून असते आणि आई कोणत्याही प्रकारच्या टीकेला परवानगी देणे शक्य नसते. अशातच समजा तिचे वडील दुबळे असतील, तर ती त्यांच्यावर विसंबून राहू शकत नाही. अशा वेळी या मुलीला चिकित्सक दृष्टीचे दमन करणे भाग पडते. लैकरच आपल्या आईचा अप्रामाणिकपणा वा बेइमानी तिला दिसेनाशी होईल. चिकित्सकपणे विचार करण्याची क्षमताच ती गमावून बसेल. कारण, अशी दृष्टी जिवंत ठेवणे हे निलपयोगी आणि धोकादायकही आहे, असे तिला वाटेल. उल्ट, आपली आई प्रामाणिक व सभ्य आहे आणि आपल्या आईवडिलांचे वैवाहिक जीवन हे एक सुखी जीवन आहे, या गोष्टींवर विश्वास ठेवणे ही जी चाकोरी आहे, तिचा त्या मुलीच्या मनावर प्रभाव पडेल; आणि ही कल्पना जणू काही आपलीच आहे अशा थाटात तिचा स्वीकार करावयास ती मुलगी तयार होईल.

आभासात्मक विचारप्रक्रियेच्या या सर्व उदाहरणांमध्ये विशिष्ट विचार हा आपल्या स्वतःच्या विचारप्रक्रियेचा म्हणजेच आपल्या स्वतःच्या क्रियाशीलतेचा परिणाम आहे की नाही, ही समस्या असते. त्या विचाराचा आशय बरोबर आहे की नाही, ही समस्या नसते. हवामानाविषयी अंदाज करणाऱ्या कोळ्याच्या उदाहरणात हे आधीच सूचित केले आहे. 'त्याचा' विचार कदाचित चूकही असू शकेल. तसेच, बाहेरून प्राप्त केल्या गेलेल्या विचाराचा जो फक्त पुनरुच्चार करतो, त्या माणसाचा विचार बरोबर असू शकेल. ही आभासात्मक विचारप्रक्रिया पूर्णपणे तर्कशुद्ध आणि सुज्ञपणाचीही असू शकते. त्या प्रक्रियेचे आभासात्मक स्वरूप अतार्किक घटकांमधूनच व्यक्त झाले पाहिजे, असे नाही. विशिष्ट अशा काही मिथ्यासमर्थनांमधून आपल्याला हे दिसू शकते. ही मिथ्यासमर्थने तर्कसंगत व वस्तुनिष्ठ कारणे देऊन एखाद्या कृतीचे वा भावनेचे स्पष्टीकरण करू पाहतात. प्रत्यक्षात मात्र तर्कविसंगत व आत्मनिष्ठ घटकांकडून तिचे स्वरूप निश्चित झालेले असते. मिथ्यासमर्थन हे प्रत्यक्ष वस्तुस्थिती किंवा तार्किक विचार-प्रक्रियेचे नियम यांच्या विरुद्ध असू शकेल, नाही असे नाही. परंतु बऱ्याच वेळा ते स्वतः तर्कशुद्ध व सुज्ञपणाचे असेल. एखादे कृत्य विशिष्ट उद्दिष्टामुळे घडून आले, असे हे मिथ्यासमर्थन भासवीत असते. परंतु प्रत्यक्षात ते काही त्या कृत्याचे खरेखुरे उद्दिष्ट नसते. फक्त या कारणामुळेच ते मिथ्यासमर्थन तर्कविसंगत ठरते.

तर्कविसंगत मिथ्यासमर्थनाचे एक उदाहरण एका सुप्रसिद्ध विनोदात आढळून येते. एका माणसाने आपल्या शेजाऱ्याकडून एक काचेचा प्याला उसना आणलेला

होता. तो त्याच्या हातून फुटला. शेजाऱ्याने परत मागितल्यावर त्याने उत्तर दिले, ' पहिली गोष्ट म्हणजे मी तो प्याला तुम्हांला या अगोदरच परत दिला आहे. दुसरी गोष्ट म्हणजे मी तुमच्याकडून प्याला आपलेलाच नव्हता. आणि तिसरी गोष्ट म्हणजे तुम्ही मला ज्या वेळेला तो प्याला दिला, त्या वेळेला तो फुटलेलाच होता. ' ' तर्कसंगत ' मिथ्यासमर्थनाचे उदाहरण आपल्याला पुढीलप्रमाणे दिसून येईल. अ हा माणूस आर्थिक अडचणीत सापडलेला आहे. तो आपल्या व या नातेवाईकाकडे काही रक्कम उसनी मागतो. व पैसे देण्याचे नाकारतो. आपण पैसे दिले तर अ ची बेजबाबदारपणाची आणि आधारासाठी दुसऱ्यावर अवलंबून राहण्याची वृत्ती वाढविल्यासारखे होईल, म्हणून मी पैसे देत नाही, असे तो म्हणतो. आता ही कारणमीमांसा पूर्णपणे बरोबर असू शकेल. परंतु तरीदेखील हे एक मिथ्यासमर्थनच असेल. कारण, कोणत्याही परिस्थितीत अ ला पैसे द्यावयाचे नाहीत, अशीच व ची इच्छा असते. आपण अ च्या कल्याणाची काळजी घेण्याच्या भावनेने प्रेरित झाले आहोत, असे जरी त्याला स्वतःला वाटत असले, तरी प्रत्यक्षात तो आपल्या कृपणतेच्या भावनेनेच प्रेरित झालेला असतो.

म्हणूनच, आपण एखाद्या मिथ्यासमर्थनाचे विवेचन करित आहोत काय, हे केवळ एखाद्या माणसाच्या विधानातील तर्कशुद्धता पाहून आपल्याला कळणार नाही. तर त्या माणसाच्या मनात क्रियाशील असलेल्या मानसशास्त्रीय प्रेरणाही आपण ध्यानात घेतल्या पाहिजेत. कोणता विचार केला आहे हा येथे निर्णायक मुद्दा नसून तो विचार कसा केला आहे, हा येथे निर्णायक मुद्दा आहे. क्रियाशील विचारप्रक्रियेचा परिणाम म्हणून निर्माण झालेला विचार हा नेहमी नवा आणि अपूर्व असतो. इतरांनी तो पूर्वी अनुभवलेला नाही या अर्थाने तो अपूर्व असला पाहिजे, असे नव्हे. तर जो मनुष्य विचार करित असतो त्याने बाह्य विश्वातील वा आपल्या अंतरंगातील काही तरी नवे शोधून काढण्यासाठी एक साधन म्हणून विचारप्रक्रियेचा उपयोग केलेला आहे, या अर्थाने तो नेहमी अपूर्व असतो. सत्याला शोधण्याचा व अनावृत करण्याचा हा जो गुणधर्म त्याचा मिथ्यासमर्थनांमध्ये प्राप्त्याने अभाव असतो. मिथ्यासमर्थने ही आपल्यामध्ये अस्तित्वात असलेल्या भावनिक पूर्वग्रहांना फक्त दड करण्याचे काम करतात. मिथ्यासमर्थनाची प्रक्रिया हे सत्यामध्ये प्रवेश करण्याचे साधन नसते, तर अस्तित्वात असलेल्या वस्तुस्थितीबरोबर आपल्या स्वतःच्या इच्छांचा मेळ घालण्याचा तो एक उत्तरकालीन प्रयत्न असतो.

विचारप्रक्रियेप्रमाणेच भावनेच्या प्रक्रियेतही आपल्याला असल भावना आणि आभासात्मक भावना यांच्यातील फरक ओळखता आला पाहिजे. असल भावना ही आपल्या स्वतःमध्ये निर्माण होत असते. आभासात्मक भावना ही वस्तुतः आपली स्वतःची नसते, परंतु ती आपली आहे असे आपण मानत असतो. आपण आपल्या

दैनंदिन जीवनातील एक उदाहरण घेऊ या. इतरांबरोबरच्या संबंधात निर्माण होणाऱ्या आपल्या भावनांच्या आभासात्मक स्वरूपाचे हे एक नमुनेदार उदाहरण आहे. एका मेजवानीला हजर असलेल्या एका माणसाचे आपण निरीक्षण करीत आहोत. तो आनंदी आहे. तो हसतो. मैत्रीपूर्ण संभाषण करतो. आणि सर्वांत महत्वाची गोष्ट म्हणजे तो अगदी सुखी व समाधानी दिसतो. निरोप घेताना आपण ही सायंकाळ किती आनंदात घालविली हे सांगून तो मित्रत्वाचे स्मितहास्य करतो. त्याची पाठ फिरताच दरवाजा बंद होतो. हाच क्षण असा आहे, की ज्यावेळी आपण त्याचे काळजीपूर्वक निरीक्षण करतो. त्याच्या चेहऱ्यावर एक आकस्मिक बदल दिसून येतो. स्मितहास्य लुप्त झाले आहे. अर्थात ते अपेक्षितच आहे. कारण, तो आता एकटा आहे आणि हास्य उत्पन्न करणारी कोणतीही वस्तू वा व्यक्ती त्याच्याबरोबर नाही. परंतु मी ज्या बदलाविषयी बोलत आहे, तो फक्त हास्य लुप्त झाले एवढ्यापुरता मर्यादित नाही. त्याच्या चेहऱ्यावर एक तीव्र अशा दुःखाची, निराशेचीच म्हणा ना, छटा दिसून येते. ही छटा बहुधा फक्त काही सेकंदच टिकते. त्यानंतर लगेच तो चेहरा आपली नेहमीची मुखवट्यासारखी मुद्रा धारण करतो. तो मनुष्य आपल्या गाडीमध्ये जातो. ती सायंकाळ कशी होती, याचा तो विचार करतो. आपण चांगली छाप पाडली की नाही, याचा विचार करतो आणि आपण तशी छाप पाडली असे त्याला वाटते. परंतु 'तो' मेजवानीच्या प्रसंगी सुखी व आनंदी होता काय ? त्याच्या चेहऱ्यावर आपण पाहिलेली दुःखाची व निराशेची अल्पकालीन छटा ही फारसे महत्त्व नसलेली अशी फक्त एक क्षणिक प्रतिक्रिया होती काय ? या माणसाविषयी अधिक माहिती मिळविल्याशिवाय या प्रश्नाचे उत्तर मिळणे, हे जवळजवळ अशक्य आहे. परंतु आपल्याला अशी एक घटना आढळते, की जिन्यावरून त्याच्या आनंदी वृत्तीचा अर्थ जाणून घेण्याचे साधन आपल्याला प्राप्त होते.

त्या रात्री आपण आपल्या युद्धमग्न लष्करात परत आलो आहोत, असे स्वप्न त्याला पडते. विरुद्ध बाजूला असलेल्या शत्रूच्या सैन्याची फळी फोडून शत्रूच्या गोटामध्ये शिरण्याची आज्ञा त्याला मिळालेली आहे. तो एका अधिकाऱ्याचा गणवेश अंगावर चढवितो. हा गणवेश जर्मन असल्याचे दिसते. त्यानंतर आपण जर्मन अधिकाऱ्यांच्या गोटात आलो असल्याचे झटकन त्याच्या ध्यानात येते. या गोटामधील वातावरण अत्यंत सुखावह असल्याचे आणि प्रत्येकजण आपल्याशी अत्यंत मित्रत्वाने वागत असल्याचे पाहून त्याला आश्चर्य वाटते. परंतु आपण हेर आहोत हे त्यांच्या ध्यानात येईल, असे वाटून तो अधिकाधिक भयभीत होतो. एका तरुण अधिकाऱ्या-विषयी त्याला खास आपलेपणा वाटत असतो. तो अधिकारी त्याच्याजवळ येतो आणि म्हणतो, 'तू कोण आहेस, हे मला ठाऊक आहे. तुझ्या दृष्टीने सुटका करून घेण्याचा

फक्त एकच मार्ग आहे. तू विनोद सांगावयास सुरुवात कर. तू स्वतः हसत रहा. आणि त्यांना इतके हसव, की तुझ्या विनोदांच्यामुळे ते तुझ्याकडे मुळीच लक्ष देऊ शकणार नाहीत.' या सल्ल्याबद्दल तो मोठी कृतज्ञता व्यक्त करतो आणि विनोद सांगावयास व हसावयास सुरुवात करतो. शेवटी त्याच्या विनोदांचे प्रमाण इतके वाढते, की इतर अधिकाऱ्यांना संशय येऊ लागतो. त्यांचे संशय जसजसे वाढत जातात, तसतसे त्याचे विनोद ओढूनताणून आणल्यासारखे वाढू लागतात. शेवटी भीतीची एक विलक्षण भावना त्याला पछाडून टाकते आणि यापुढे तेथे थांबणे त्याला असह्य वाढू लागते. तो अचानक आपल्या खुर्चीतून उडी मारतो आणि ते सगळेजण त्याच्या पाठोपाठ धावू लागतात. नंतर दृश्य बदलते. आता तो एका ट्रॅम-गाडीमध्ये बसलेला आहे. ही गाडी नेमकी त्याच्या घरासमोर थांबते. आता त्याच्या अंगावर त्याच्या व्यवसायाशी निगडित असा वेष आहे. युद्ध संपलेले आहे या विचाराने तो एक सुटकेची भावना अनुभवत आहे.

आता दुसऱ्या दिवशी आपण त्याला काही विचारण्याच्या स्थितीत आहोत, अशी कल्पना करू या. स्वप्नातील या सुट्या सुट्या घटकांविषयी तुम्हाला काय वाटते, असे आपण त्याला विचारू या. स्वप्नातील या घटकांचे आपल्या जीवनातील कोणत्या गोष्टींशी साहचर्य आहे, हे तो सांगतो. आम्हांला ज्या प्रमुख गोष्टीमध्ये रस आहे तिचे आकस्मिक होण्याच्या दृष्टीने विशेषेकरून महत्त्वपूर्ण असलेल्या अशा फक्त मोडक्या साहचर्याची आम्ही येथे नोंद करित आहोत. पहिले साहचर्य म्हणजे जर्मन गणवेश त्याला एका पाहुण्याची आठवण करून देतो. हा पाहुणा आधीच्या सायंकाळी मेजवानीला आलेला होता. तो जोरदार जर्मन हेल काढून बोळत होता. या माणसाने आपल्याला मनस्ताप दिल्याचे त्याला आठवले. वस्तुतः त्याने (आपल्या या स्वप्न पाहुण्याच्या माणसाने) चांगली छाप पाडण्यासाठी रूढ मार्गांच्या बाहेर जाऊन प्रयत्न केलेला असतानाही त्या पाहुण्याने आपल्याकडे फारसे लक्ष दिले नाही, असे त्याला वाटत होते. या विचारांबरोबर भरकटत असताना त्याला एका गोष्टीची आठवण होते. या जर्मन हेल असलेल्या माणसाने प्रत्यक्षपणे आपला उपहास केला आहे आणि आपण केलेल्या कोणत्यातरी विधानावर तो चमत्कारिकपणे हसला आहे, अशी भावना मेजवानीच्या प्रसंगी एक क्षणभर आपल्या मनात निर्माण झालेली होती, असे त्याला आठवते. शत्रूचे मुख्य ठाणे ज्या सुखावह खोलीत होते, त्या खोलीविषयी विचार करताना त्याला असे वाटले, की काळ रात्री मेजवानीच्या प्रसंगी आपण ज्या खोलीत बसलो होतो, त्या खोलीसारखीच ही खोली दिसत होती. परंतु तिच्या खिडक्या मात्र एका अशा खोलीतील खिडक्यांसारख्या दिसत होत्या, की ज्या खोलीत एकदा परीक्षा देऊन तो अनुत्तीर्ण झालेला होता.

अनुभवाच्या या साहचर्याचे त्याला आश्चर्य वाटले. मेजवानीला जाण्यापूर्वी आपली छाप कशी काय पडेल याविषयी आपण काहीसे चिंतित झालो होतो, असे त्याला त्यानंतर आठवले. तो ज्या मुलीचे मन आपल्याविषयी अनुकूल करून घेऊ इच्छित होता त्या मुलीचा भाऊ मेजवानीला येणाऱ्या पाहुण्यांमध्ये होता, हे त्याच्या चित्तेचे एक कारण होते. ज्या बरिष्टाच्या मतावर त्याचे व्यावसायिक यश बरेचसे अवलंबून होते, त्या बरिष्टावर मेजवानी देणाऱ्या यजमानाचा वराच प्रभाव होता, हे त्याच्या चित्तेचे दुसरे कारण होय. आपल्याला त्याचा अत्यंत तिटकारा वाटतो आणि त्याच्याशी मित्रत्वाचे नाते दाखविताना आपल्याला अत्यंत अपमानासद वाटते, असे त्या बरिष्टाविषयीचे आपले मत तो सांगतो. शिवाय, त्या यजमाना-विषयीही आपल्या मनात काहीसा तिटकारा होता, परंतु या गोष्टीची आपल्याला जवळ-जवळ जाणीवच नव्हती, असे तो सांगतो. त्याच्या अनुभवामधील दुसरे एक साहचर्य पुढीलप्रमाणे होते. त्याने एका टक्कल पडलेल्या माणसाविषयी एक मजेदार किंसा सांगितला होता आणि त्याच्या त्या यजमानालाही जवळजवळ पूर्ण टक्कल पडल्या-सारखेच असल्यामुळे आपण त्याच्या भावना दुखावल्या की काय, अशी किंचितशी काळजी त्याला वाटत होती. ती ट्रॅम गाडी पाहून त्याला आश्चर्य वाटले. कारण तेथे ट्रॅमचे रस्ते असल्यासारखे वाटतच नव्हते. या गोष्टीविषयी बोलताना त्याला आठवते की आपण चालवत असलेली ती ट्रॅम गाडी शाळेच्या वाटेवरील एखाद्या मुलासारखी होती, आपण त्या ट्रॅम गाडीच्या चालकाची जागा घेतली होती, आणि ट्रॅम चालविणे व मोटर गाडी चालविणे यांत आश्चर्यकारक साम्य असल्याचा विचार आपल्या मनात आला होता, असा आणखी एक तपशील त्याला आठवतो. ट्रॅमगाडी म्हणजे तो ज्या गाडीतून घरी आला, त्या त्याच्या स्वतःच्या मोटरगाडीचे प्रतीक आहे आणि आपल्या घरी परतण्याच्या क्रियेमुळे त्याला शाळेतून घरी परतण्याची आठवण झाली, हे स्पष्ट आहे.

या माणसाच्या अनुभवांमधील साहचर्यापैकी आतापर्यंत केवळ काहींचाच निर्देश केलेला आहे. त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या रचनेविषयी आणि त्याच्या भूतकालीन व वर्तमानकालीन परिस्थितीविषयी अक्षरशः काहीही सांगितलेले नाही. तरीही स्वप्नांचा अर्थ जाणण्यामध्ये अभ्यस्त झालेल्या कोणालाही त्या स्वप्नाचा आणि त्याच्याबरोबर आलेल्या साहचर्याचा गर्भितार्थ स्पष्ट झालेला असेल. आधीच्या रात्री झालेल्या मेजवानीच्या प्रसंगी त्याची खरीखुरी भावना काय होती, हे या स्वप्नावरून स्पष्ट होते. तो चिंतातुर होता. आपल्याला जी छाप पाडावयाची आहे ती छाप पाडण्यात आपण अयशस्वी होऊ, अशी भीती त्याला वाटत होती. ज्या लोकांनी आपला उपहास केलेला आहे आणि आपल्याविषयी पुरेशी आवड दाखविलेली नाही असे त्याला वाटत होते, अशा बऱ्याच लोकांविषयी त्याच्या मनात राग होता. त्याची आनंदी वृत्ती हे त्याची

चिंता व राग लपविष्याचे, तसेच ज्यांच्यावर त्याचा राग होता त्यांना शांत करण्याचे एक साधन होते, हे या स्वप्नावरून दिसून येते. त्याची अवधी आनंदी वृत्ती हा एक सुखवटा होता. ती वृत्ती त्याच्या स्वतःच्या व्यक्तिमत्त्वामध्ये निर्माण झालेली नव्हती, तर 'त्याला' जे काही खरोखर वाटत होते, ते म्हणजेच भीती व राग लपवून टाकण्याचे काम ती वृत्ती करित होती. या घटनेने त्याची संपूर्ण स्थिती असुरक्षित देखील बनविली होती. त्यामुळे शत्रूच्या शिविरात असलेल्या आणि कोणत्याही क्षणी पकडला जाण्याची शक्यता असलेल्या एखाद्या हेराप्रमाणे आपण आहोत, असे त्याला वाटले. तो जेव्हा बाहेर पडत होता, तेव्हा त्याच्या चेहऱ्यावर आपल्याला दुःख व निराशा यांची जी निसटती छटा दिसली, तिचा अर्थ आता लागतो आणि स्पष्टीकरणही होते. त्या क्षणी 'त्याला' खरोखर जे काही वाटत होते, ते त्याच्या चेहऱ्याने व्यक्त केले. 'आपल्याला' असे वाटत आहे, याची प्रत्यक्षात त्याला जाणीव मात्र नव्हती. स्वप्नामध्ये एका नाट्यात्मक व सुस्पष्ट पद्धतीने त्याच्या भावनेचे वर्णन करण्यात आले आहे. अर्थात, त्याच्या भावना कोणाविरुद्ध रोखलेल्या होत्या, हे त्या स्वप्नातून उघडपणे स्पष्ट होत नाही.

हा मनुष्य मज्जाविकृत नाही. तो मोहनिद्रेच्या प्रभावाखालीही नाही. आधुनिक मानवामध्ये सर्रास आढळणारी चिंता आणि मान्यतेची गरज ज्याच्या मनात आहे, असा तो एक सर्वसामान्य मनुष्य आहे. आपली आनंदी वृत्ती ही 'आपली' नाही, या वस्तुस्थितीची त्याला जाणीव नाही. कारण, विशिष्ट परिस्थितीमध्ये आपण अमुक प्रकारची भावना बाळगावी अशी आपल्याकडून जी अपेक्षा बाळगली जाते, त्या अपेक्षेनुसार भावना बाळगण्याची त्याला सवय झालेली आहे. एखादी गोष्ट 'आगळी' आहे याची जाणीव होणे, हा त्याच्या दृष्टीने नियम असण्यापेक्षा अपवादच असेल.

विचारप्रक्रिया आणि भावनेची प्रक्रिया यांना जे लागू पडते, तेच इच्छेच्या प्रक्रियेलाही लागू पडते. बहुसंख्य लोकांची अशी खात्री असते, की जोपर्यंत एखाद्या बाह्य शक्तीने एखादे कृत्य करण्याची आपल्यावर उघडपणे सक्ती केलेली नसते, तोपर्यंत आपले निर्णय हे आपलेच असतात. आणि आपल्याला जे काही हवे आहे असे वाटले तर ते आपल्यालाच हवे असते, अशीही त्यांची खात्री असते. परंतु आपल्या स्वतःविषयी असलेल्या आपला हा एक मोठा भ्रम असतो. आपले बरेचसे निर्णय हे खऱ्या अर्थाने आपले स्वतःचे नसतात. तर ते एखाद्या बाह्य शक्तीने आपल्याला सुचविलेले असतात. हा निर्णय आपलाच आहे अशी आपली खात्री पटविण्यात आपण यशस्वी झालेले असतो. परंतु प्रत्यक्षात मात्र आपण फक्त इतरांच्या अपेक्षांबरोबर स्वतःला जुळवून घेत असतो; कारण, आपल्याला एकाकीपणाची भीती आणि आपले जीवन, स्वातंत्र्य व सुख यांच्या विषयी अधिक स्पष्ट अशी धास्ती वाटत असते.

तुम्हाला दररोज शाळेला जावेसे वाटते का, असे जर आपण मुलांना विचारले तर त्यांचे उत्तर पुढीलप्रमाणे असते, 'अर्थातच, मला तसे वाटते.' हे उत्तर खरे आहे का ? बऱ्याच उदाहरणांतून निश्चितपणे हे उत्तर खरे नसते. अधूनमधून शाळेला जावे असे त्या मुलाला वाटत असेल, तरीही अधूनमधून खेळणे वा त्याऐवजी दुसरे काही तरी करणे हे त्याला आवडेल. दररोज शाळेला जाण्याची आपली इच्छा आहे असे जर त्याला वाटत असेल तर शाळेतील कामकाजाच्या नियमितपणाविषयी मनात वाटणाऱ्या तिष्टकाऱ्यांचे तो दमन करीत असला पाहिजे. आपण दररोज शाळेला जाण्याची इच्छा बाळगावी असे आपल्याकडून अपेक्षित आहे, असे त्याला वाटते. आपण केवळ नाइलाजानेच इतक्या वेळा शाळेला जातो ही त्याची भावना बुडवून टाकण्याइतके हे दडपण प्रबळ असते. आपल्याला काही वेळा शाळेला जाण्याची इच्छा असते आणि काही वेळा आपण केवळ नाइलाजाने शाळेला जातो, या वस्तुस्थितीची जाणीव जर त्या मुलाला झाली असती, तर ते मूल अधिक सुखावले असते. परंतु त्याच्यावर कर्तव्यभावनेचे विलक्षण दडपण असते. त्यामुळे आपण जी इच्छा करावी अशी आपल्याकडून अपेक्षा असते, तीच इच्छा 'आपण' करतो अशी भावना त्याच्या मनात निर्माण होते.

बहुतेक पुरुष स्वेच्छेने विवाह करतात, अशी सर्वसामान्य समजूत आहे. कर्तव्यभावनेमुळे वा बंधनकारक आहे म्हणून जाणीवपूर्वक विवाह करणाऱ्या पुरुषांची उदाहरणे निश्चितच आढळतात. अशीही उदाहरणे आढळतात की जेथे पुरुष खरोखरच 'स्वतःची' इच्छा आहे म्हणून विवाह करतो. परंतु अशीही काही थोडीथोडकी उदाहरणे नाहीत, की ज्यांमध्ये एखाद्या पुरुषाला (किंवा त्या दृष्टीने पाहता एखाद्या स्त्रीला) जाणीवपूर्वक असे वाटत असते, की त्याची एका विशिष्ट व्यक्तीशी लग्न करण्याची इच्छा आहे. परंतु प्रत्यक्षात मात्र विवाहाला कारणीभूत होणाऱ्या अशा एका घटनाचक्रात आपण अडकले आहोत आणि आपल्याला सुटकेचा कोणताही मार्ग उरलेला दिसत नाही, असे त्याच्या ध्यानात येते. लग्न टरल्यानंतरचे सर्व महिने त्याला ठामपणे असे वाटत असते की, 'आपली' लग्न करण्याची इच्छा आहे. ही इच्छा कदाचित खरी असू शकणार नाही, याविषयीची पहिली आणि काहीशी उशिरा आलेली सूचना एका विशिष्ट वस्तुस्थितीतून प्राप्त होते. आपल्या लग्नाच्या दिवशी तो एकाएकी गडबडून जातो आणि पळून जाण्याचा भावनावेग त्याच्या मनात निर्माण होतो. ही ती वस्तुस्थिती होय. तो जर 'समंजस' असेल तर ही भावना केवळ काही मिनिटांपुरतीच त्याच्या मनात टिकून राहिल आणि लग्न करण्याची तुझी इच्छा आहे का या प्रश्नाला तो अदृढ विश्वासाने 'होय' असे उत्तर देईल.

दैनंदिन जीवनातील आणखी किती तरी उदाहरणे आम्हाला देता येतील. या

उदाहरणांतून लोक निर्णय घेत असलेले वा कशाची तरी इच्छा करीत असलेले दिसतात. परंतु प्रत्यक्षात मात्र तसे नसते. प्रत्यक्षात ते जे काही करत असतात ते करण्याची आपण इच्छा 'केलीच पाहिजे' अशा एका आंतरिक वा बाह्य दबावाला ते बळी पडत असतात. वस्तुतः, मानवी निर्णयांच्या घटनेचे निरीक्षण केले, तर आपल्याला एका गोष्टीचे आश्चर्य वाटते. परंपरा, कर्तव्य, किंवा फक्त दबाव यांच्यापुढे स्वीकारलेली जी शरणागती तिलाच 'आपला' निर्णय असे समजण्याची चूक लोकांकडून होत असते. आणि या चुकीचे मोठे प्रमाण पाहून आपण थक्क होऊन जातो. व्यक्तीने व्यक्तिस्वातंत्र्यातून घेतलेला निर्णय ही आपल्या अस्तित्वाची कोनशिला आहे असे जो समाज मानतो, अशी आपली समजूत आहे, त्या समाजात प्रत्यक्षात 'अपूर्व' निर्णय ही तुलनात्मक दृष्ट्या एक दुर्मिळ घटना आहे, असेच बहुधा दिसते.

आतापर्यंत सांगितलेल्या उदाहरणांत भर म्हणून आभासात्मक इच्छा असलेल्या व्यक्तीचे एक तपशीलवार उदाहरण मी येथे सांगू इच्छितो. ज्या लोकांमध्ये मज्जा-विद्वृत्तीची अजिबात लक्षणं नाहीत, त्या लोकांचे विश्लेषण करीत असताना हे उदाहरण अनेकदा आढळू शकते. तसे पाहिले तर प्रस्तुत ग्रंथात व्यापक अशा ज्या सांस्कृतिक समस्यांचा आम्ही प्रामुख्याने विचार करीत आहोत, त्या समस्यांबरोबर या वैयक्तिक उदाहरणाचा काहीही संबंध नाही. तरीही एका विशिष्ट कारणामुळे आम्ही ते उदाहरण देत आहोत. अत्रोध शक्तीचे कार्य कसे चालते याच्याशी परिचित नसलेल्या वाचकाला त्या घटनेशी परिचित होण्याची एक जादा संधी या उदाहरणामुळे मिळते. शिवाय, या अगोदरच अस्पष्टपणे मांडलेल्या एका सुद्धान्यावर हे उदाहरण भर देते. हा मुद्दा आता स्पष्टपणे मांडणे आवश्यक आहे. दमनाच्या प्रक्रियेचा आभासात्मक क्रियांच्या समस्येशी असलेला संबंध, हा तो मुद्दा होय. ज्यांचे दमन केलेले आहे, अशा शक्तींचे मज्जाविकृत वर्तन, स्वने इ. मधील कार्य एका विशिष्ट पद्धतीने होत असते. आपण बहुधा या कार्यांच्या दृष्टिकोणातूनच दमनाच्या क्रियेकडे पाहतो. प्रत्येक दमन हे व्यक्तीच्या लवण्या-खुण्या व्यक्तिमत्त्वातील काही भाग नष्ट करते. आणि ज्या भावनेचे दमन झालेले असते तिच्या जागी एक आभासात्मक भावना आणावयास भाग पाडते, या वस्तुस्थितीवर भर देणे महत्त्वाचे आहे, असे वाटते.

मी आता जे उदाहरण मांडू इच्छित आहे, ते एका बावीस वर्षांच्या वैद्यकशास्त्र शिक्षणान्या विद्यार्थ्यांचे आहे. त्याला आपल्या कामात रस आहे, त्याचे लोकांच्याशी छान जमते. तो काही खास करून दुःखी वगैरे नाही. परंतु बऱ्याच वेळा त्याला किंचित थकल्यासारखे वाटते आणि त्याला जीवनाविषयी खास अशी उत्कंठा वाटत नाही. त्याला मानसोपचारतज्ञ व्हावयाचे आहे. आणि या सैद्धांतिक कारणामुळेच त्याला आपले मनोविश्लेषण करून घ्यावयाचे आहे. आपल्या वैद्यकशास्त्राच्या अभ्यासात काही तरी

कोंडी निर्माण झाली आहे, एवढीच त्याची तक्रार आहे. वाचलेल्या गोष्टी बऱ्याच वेळा त्याला आठवत नाहीत. व्याख्यानांच्या वेळी त्याला अत्यंत थकवा येतो. आणि तुलनात्मक दृष्ट्या परीक्षेतील त्याची कामगिरी अगदीच बेताची असते. त्यामुळे तो गोंधळून गेला आहे. कारण, इतर विषयांमध्ये त्याची स्मृती किती तरी अधिक चांगली असल्याचे दिसते. वैद्यकशास्त्र शिक्षण्याची आपली इच्छा आहे, याविषयी त्याला शंका नाही. परंतु आपल्याजवळ ते शिक्षण्याची क्षमता आहे का, याविषयी यात्र त्याच्या मनात अनेकदा बबरदस्त संशय निर्माण होतात.

काही आठवडे मनोविश्लेषण चालल्यानंतर तो एक स्वप्न सांगतो. त्या स्वप्नामध्ये तो त्याने स्वतः बांधलेल्या एका गगनचुंबी इमारतीच्या अगदी सरूच्या मजल्यावर आहे. तेथून तो इतर इमारतींकडे काहीशा विजयाच्या भावनेने पाहतो. त्यानंतर ती गगनचुंबी इमारत एकाएकी कोसळते आणि आपण दगडामातीच्या दिगाऱ्यात गाडले गेले आहोत, असे त्याच्या ध्यानात येते. आपल्याला सोडविण्याच्या हेतूने हे दिगारे उपसण्याचे प्रयत्न केले जात आहेत, याची त्याला जाणीव आहे. आपल्याला खूप इजा झालेली असून लौकरच डॉक्टर येणार आहेत, असे कोणी तरी म्हटल्याचे तो ऐकू शकतो. परंतु त्याला वाट पहावी लागणार आहे. डॉक्टर येईपर्यंतचा हा काळ अनंत असल्यासारखे त्याला वाटते. सरतेशेवटी डॉक्टर तेथे येतो. परंतु तेथे आल्यावर त्याच्या ध्यानात येते, की आपण आपली साधने विसरलो आहोत आणि त्यामुळे त्याला कसलीही मदत करू शकत नाही. त्या तरुणाच्या मनात त्या डॉक्टरविषयी तीव्र संताप उफाळून येतो. त्यानंतर आपण उभे रहात असल्याचे झटकन त्याच्या ध्यानात येते. आपल्याला कसलीही इजा झालेली नाही, हे त्याला कळते. तो डॉक्टरकडे तिरस्काराने पाहतो आणि याच क्षणी तो जागा होतो.

स्वप्नाशी संबंधित अशी फारशी साहचर्ये त्याच्या मनात नाहीत. परंतु जास्त निगडित असलेली अशी काही साहचर्ये पुढे मांडत आहे. आपण बांधलेल्या गगनचुंबी इमारतीचा विचार करित असताना आपल्याला नेहमी वास्तुशास्त्रामध्ये फारच गोडी वाटत होती, हे तो सहजमत्या सांगून जातो. लहानपणी कितीतरी वर्षेपर्यंत इमारती बांधण्याचा खेळ, ही त्याची करमणूक होती. तो जेव्हा सतरा वर्षांचा झाला, तेव्हा आपण वास्तुशास्त्रज्ञ व्हावयाचे असे त्याने ठरविले होते. ही गोष्ट त्याने आपल्या वडिलांना सांगितली. वडिलांनी मित्रत्वाच्या नात्याने त्याला प्रतिसाद दिला आणि त्याला आपला व्यवसाय निवडण्याचे पूर्वे स्वातंत्र्य आहे, असे त्यांनी सांगितले. परंतु वास्तुशास्त्रज्ञ बनण्याची ही कल्पना म्हणजे तुझ्या लहानपणीच्या इच्छेचा एक अवशेष आहे, आणि खरोखर वैद्यकशास्त्राचा अभ्यास करणेच तुला पसंत आहे, अशी आपली खात्री असल्याचेही वडिलांनी सांगितले. आपल्या वडिलांचे बरोबर

आहे, असे या तरुणाला वाटले आणि त्यानंतर त्याने ही समस्या आपल्या वडिलांना कधीही सांगितली नाही. आता एक स्वभाविक गोष्ट म्हणून त्याने वैद्यकशास्त्राचा अभ्यास करावयास सुरुवात केली होती. डॉक्टरचे उशिरा येणे आणि त्याने आपली साधने विसरणे याबद्दलची त्या तरुणाच्या मनातील साहचर्ये ही काहीशी अस्पष्ट व अवगुपी होती. तथापि स्वप्नाच्या या भागाविषयी बोळत असताना आपल्या मनोविश्लेषणाच्या तासाची नेहमीची वेळ बदललेली आहे, असे त्याच्या मनात आले. त्याने कोणताही आक्षेप न घेता या बदलला संमती दिलेली असली तरी प्रत्यक्षात मात्र आपल्याला फार राग आलेला होता, असेही त्याच्या मनात आले. आता आपण बोळत असताना आपला राग उसळून येत आहे, असे त्याला जाणवते. तो मनोविश्लेषकावर लहरी असल्याचा आरोप करतो आणि सरतेशेवटी म्हणतो, 'ठीक आहे. काही झाले तरी मला जे हवे, ते काही मी करू शकत नाही.' त्याला आपल्या रागाचे आणि या वाक्याचे अगदी आश्चर्य वाटते. कारण, आतापावेतो त्याच्या मनात तो मनोविश्लेषक किंवा मनोविश्लेषणाचे कार्य यांच्याबद्दल कधीही कसलाही विरोध वाटलेला नव्हता.

काही काळानंतर त्याला आणखी एक स्वप्न पडले. त्याचा फक्त एक छोटासा अंशच त्याला आठवतो. मोटारगाडीच्या एका अपघातात त्याचे वडील जखमी झाले आहेत. तो स्वतः एक डॉक्टर आहे आणि त्याने वडिलांची काळजी घ्यावी, अशी त्याच्याकडून अपेक्षा केली जाते. त्यांची तपासणी करण्याच्या प्रयत्नात असताना त्याला पूर्णपणे विकलांग झाल्यासारखे आणि आपण काहीही करू शकत नाही, असे वाटते. तो भयभीत होतो आणि नंतर जागा होतो.

आपल्या या साहचर्याच्या संवेधात तो नाखुषीनेच एक गोष्ट सांगतो. ती अशी- गेली काही वर्षे आपल्या वडिलांचा अचानक मृत्यू होईल, असे विचार त्याच्या डोक्यात येत होते. या विचारांनी तो भयभीत झाला होता. काही वेळा तर त्यांच्यामार्गे आपल्यासाठी राहणाऱ्या संपत्तीचाही विचार त्याच्या मनात आला होता. आपण पैशाचे काय करावयाचे, यावरही त्याने विचार केला होता. परंतु या कल्पनांच्या दिशेने तो फार पुढे गेला नाही. कारण, या कल्पना मनात उठू लागल्यावरच त्याने त्यांचे दमन केले. या स्वप्नाची पूर्वनिर्दिष्ट स्वप्नाशी तुलना करताना त्याला एक गोष्ट ठळकपणे जाणवते ती ही, की या दोन्ही उदाहरणांत डॉक्टर कोणत्याही प्रकारची भरीव मदत देऊ शकत नाही. एक डॉक्टर म्हणून आपण कोणत्याही प्रकारे व केव्हाही उपयुक्त ठरू शकणार नाही, ही आपली भावना पूर्वी कधीही नव्हती इतक्या स्पष्टपणे त्याच्या ध्यानात येते. पहिल्या स्वप्नामध्ये डॉक्टरच्या दुर्बलतेविषयी रागाची व उपहासाची एक निश्चित भावना आहे हे त्याच्या निदर्शनास आणून दिल्यानंतर

त्याला पुढील गोष्ट आटवते—डॉक्टर रुग्णाला मदत करू शकला नाही अशा प्रकारची उदाहरणे जेव्हा तो ऐकतो वा वाचतो, तेव्हा त्याला विजयाची एक विशिष्ट प्रकारची भावना अनुभवावा येते. परंतु त्या क्षणी त्याला त्याची जाणीव असत नाही.

विश्लेषणाच्या पुढच्या ओघात आजपर्यंत जिचे दमन केलेले होते, अशी दुसरी माहिती पुढे येते. आपल्या वडिलांविषयी आपल्या मनात क्रोधाची प्रबळ भावना असल्याचा त्याला शोध लागतो आणि त्याचे त्यालाच आश्चर्य वाटते. एक डॉक्टर या नात्याने आपण दुबळे आहोत, ही आपली भावना म्हणजे आपल्या समग्र जीवनाला व्यापून टाकणाऱ्या दुर्बलतेच्या सर्वसामान्य भावनेचाच एक भाग आहे, हेही त्याच्या ध्यानात येते. आपल्या स्वतःच्या योजनांना अनुसरून आपण आपल्या जीवनाची आखणी केली आहे, असे त्याला वरवर वाटत असते. परंतु खोलवर पाहता आपल्याला वैफलयाच्या वृत्तीने व्यापलेले आहे, असे त्याला वाटते. आपल्याला जे करावयाचे होते ते आपण करू शकत नाही, याची आपल्याला खात्री पटल्याचे तो ओळखतो. परंतु आपल्याकडून ज्या अपेक्षा आहेत त्यांच्याशी जुळवून घेणे आपल्याला भाग पडणार आहे, हेही तो ओळखतो. डॉक्टर होण्याची खरीखुरी इच्छा आपल्या मनात कधीही नव्हती, हे अधिकाधिक स्पष्टपणे त्याला दिसून येते. क्षमतेचा अभाव म्हणून ज्या गोष्टी त्याच्या मनावर ठसल्या होत्या, त्या गोष्टी म्हणजे त्याच्या निष्क्रिय प्रतिकाराचा आविष्कार होता—दुसरे तिसरे काही नव्हते.

माणसाच्या खऱ्याखऱ्या इच्छांचे दमन कसे केले जाते आणि इतरांच्या अपेक्षा म्हणजे आपल्या स्वतःच्या इच्छांचा आहेत असे वाटेल अशा पद्धतीने त्यांच्या त्या अपेक्षांचा स्वीकार कसा केला जातो, या गोष्टींचे हे एक नमुनेदार उदाहरण आहे. म्हणजेच मूळच्या इच्छेच्या जागी आभासात्मक इच्छा येते, असे आपण म्हणू शकतो.

अशा रीतीने विचार, भावना आणि इच्छा यांच्या बाबतीतील खऱ्याखऱ्या मूळच्या क्रिया जाऊन त्यांच्या जागी आभासात्मक क्रिया येतात. या सगळ्याचा परिणाम म्हणून शेवटी मूळचे व्यक्तिमत्त्व नाहीसे होऊन त्याजागी आभासात्मक व्यक्तिमत्त्व येते. मूळचे व्यक्तिमत्त्व हेच खरे व्यक्तिमत्त्व असते. आणि तेथेच मानसिक क्रियांचा उगम होत असतो. आभासात्मक व्यक्तिमत्त्व हे फक्त एक प्रतिनिधी असते. व्यक्तीने जी भूमिका पार पाडावी अशी तिच्याकडून अपेक्षा असते, त्या भूमिकेचे प्रतिनिधित्व करणे हेच काम प्रत्यक्षात ते करित असते. एवढेच की हे प्रतिनिधित्व व्यक्तित्वाच्या नावावर केले जाते. आता हे खरे आहे की एक मनुष्य अनेक भूमिका पार पाडू शकतो आणि प्रत्येक भूमिकेमध्ये मी म्हणजे “मी” आहे, अशी खात्री त्याला आत्मनिष्ठपणे वाटू शकते. प्रत्यक्षात मात्र या सर्व भूमिकांमध्ये आपण जे व्हावे अशी लोकांची आपल्याकडून अपेक्षा आहे असे त्याला वाटत असते, तेच तो असतो आणि जरी बहुसंख्य

लोकांच्या बाबतीत नसले, तरी अनेक लोकांच्या बाबतीत आभासात्मक व्यक्तिमत्त्वाने मूळ व्यक्तिमत्त्वाला पूर्णपणे गुदमरवून टाकलेले असते. काही वेळा स्वप्नामध्ये, कल्पनेच्या भराऱ्यांमध्ये किंवा मद्यपान केलेले असताना मूळच्या व्यक्तिमत्त्वाचा काही भाग दिसून येतो. वर्षानुवर्षे ज्या भावना व विचार त्या व्यक्तीने अनुभवलेल्या नसतात, त्या अशा वेळी प्रकट होतात. बहुधा त्याने ज्यांचे दमन केलेले असते, त्या गोष्टी वाईट असतात. कारण, त्याला भीती वा शरम वाटत असते. परंतु काही वेळा त्याने ज्यांचे दमन केलेले असते, त्या गोष्टी म्हणजे त्याच्या व्यक्तिमत्त्वातील सर्वोत्तम अशा गोष्टी असतात. अशा भावना बाळगल्याबद्दल आपले हसे होईल किंवा आपल्यावर हल्ला होईल, अशा भीतीने त्याने त्यांचे दमन केलेले असते.*

व्यक्तित्वाचा नाश आणि त्याच्या जागी आभासात्मक व्यक्तित्वाचे आगमन, यामुळे माणूस असुरक्षिततेच्या एका तीव्र अवस्थेमध्ये टकल्ला जातो. तो संशयाने पछाडला जातो. त्याचे जीवन म्हणजे तत्त्वतः इतर लोकांच्या त्याच्याविषयीच्या अपेक्षेचे प्रतिबिंबच बनलेले असते. त्यामुळे एका दृष्टीने त्याने आपली एकात्मता गमावलेली असते. अशा प्रकारे एकात्मता गमावल्यामुळे निर्माण झालेल्या धास्तीवर मात करण्यासाठी त्याला चाकोरी स्वीकारणे भाग पडते. त्याला अखंडपणे इतरांची संमती व मान्यता मिळवून आपली एकात्मता शोधावी लागते. आपण कोण आहोत, हे त्याला टाऊक नसते. मग आपण इतरांच्या अपेक्षेप्रमाणे वागलो तर आपण कोण आहोत हे निदान त्यांना कळेल, त्यांना कळल्यानंतर आपण त्यांचा शब्द खरा मानला की आपण कोण आहोत, हे आपल्यालाही कळेल, असे त्याला वाटते.

आधुनिक समाजातील माणसाचा जीवनक्रम चाकोरीबद्ध झाला असल्यामुळे सर्वसामान्य माणसाची असहायता आणि आणि असुरक्षितता वाढलेली आहे. त्यामुळे आपल्याला सुरक्षितता व संशयमुक्ती देऊ शकणाऱ्या नव्या अधिकारशाखांच्या पुढे

* मनोविश्लेषणात्मक पद्धत ही एक प्रामुख्याने अशी पद्धत आहे, की जिच्यामध्ये मनुष्य आपले हे मूळचे व्यक्तित्व उघड करण्याचा प्रयत्न करतो. 'मुक्त साहचर्य' याचा अर्थ आपल्या मूळच्या भावना व विचार व्यक्त करणे, सत्य सांगणे, परंतु या अर्थी अमिथित असलेले सत्य ज्या वस्तुस्थितीचा निर्देश करते ती वस्तुस्थिती, मनुष्य जो विचार करतो तेच बोलून दाखवितो या वस्तुस्थितीहून भिन्न असते. येथे विचारप्रक्रिया ही स्वतःच अपूर्व असते. स्वबाह्य व्यक्तीच्या अपेक्षेनुसार निर्माण झालेल्या विचाराशी केलेले समायोजन, हे तिचे स्वरूप नसते. फ्राईडने 'वाईट' गोष्टींचे दमन होते, या घटनेवर भर दिला आहे. 'चांगल्या' गोष्टींचे देखील मोठ्या प्रमाणावर दमन होते, या घटनेकडे त्याने पुरेसे लक्ष दिलेले नाही, असे दिसते.

शरणागती पत्करण्यास तो सिद्ध झाला आहे. जर्मनीमध्ये सुरक्षितता व संशयमुक्ती यांची ही देणगी स्वीकारली जाण्यास कोणती खास परिस्थिती आवश्यक ठरली, याचे आम्ही पुढील प्रकरणात विवेचन करणार आहोत. त्यावरून असे दिसून येईल, की नाझी-वादाच्या चळवळीचा गामा असलेला असा जो निम्नमध्यमवर्ग, त्याच्या दृष्टीने एकाधिकारशाही स्वभावयंत्रणा, हे एक अत्यंत महत्त्वाचे स्वभाववैशिष्ट्य होते. प्रस्तुत ग्रंथाच्या शेवटच्या प्रकरणात आपल्या स्वतःच्या लोकशाहीमधील सांस्कृतिक चित्राच्या संदर्भात चाकोरीबद्ध व्यक्तीचे विवेचन आम्ही चाळू ठेवू.



प्रकरण सहावे

नाझीवादाचे मानसशास्त्र

मागील प्रकरणात मानसशास्त्रीय दृष्ट्या दोन प्रकारच्या स्वभावावर आपले लक्ष केंद्रित झाले होते. एकाधिकारशाही स्वभावाचा मनुष्य आणि चाकोरीबद्ध मनुष्य, हे ते दोन प्रकार होत. या प्रकारांचे तपशीलवार विवेचन विशिष्ट समस्यांच्या आकळनाला उपयुक्त ठरेल, अशी मला आशा आहे. या समस्या प्रस्तुत प्रकरणात व यापुढच्या प्रकरणात मांडल्या जाणार आहेत. एकीकडे नाझीवादाचे मानसशास्त्र आणि दुसरीकडे आधुनिक लोकशाही, या त्या समस्या होत.

नाझीवादाच्या मानसशास्त्राचे विवेचन करताना आपण पहिल्यांदा एका प्राथमिक प्रश्नाचा विचार करणे आवश्यक आहे. नाझीवादाचे आकलन करून घेण्याच्या प्रक्रियेत असलेली मानसशास्त्रीय घटकांची समर्पकता, हा तो प्रश्न होय. नाझीवादाचे शास्त्रीय विवेचन करताना आणि त्याहूनही अधिक प्रमाणात त्याचे लौकिक स्वरूपाचे विवेचन करताना अनेकदा दोन परस्परविरुद्ध असे दृष्टिकोण मांडले जातात. मानसशास्त्र हे फॅसिझमसारख्या एका आर्थिक व राजकीय घटनेचे कोणत्याही प्रकारे स्पष्टीकरण करू शकत नाही, हा पहिला आणि फॅसिझम ही पूर्णपणे एक मानसशास्त्रीय समस्या आहे, हा दुसरा दृष्टिकोण होय.

पहिला दृष्टिकोण हा एक तर नाझीवाद म्हणजे एका पूर्णपणे आर्थिक अशा गतिशीलतेचे फलित आहे, जर्मन साम्राज्यवादाच्या विस्तारवादी प्रवृत्तीचे फलित आहे,

या दृष्टीने त्याच्याकडे पाहतो; नाही तर नाझीवाद ही तत्त्वतः एक राजकीय घटना आहे, उद्योगपती व तरुण जर्मन सरदार यांचा पाठिंबा असलेल्या एका राजकीय पक्षाने राज्ययंत्रणेवर मिळविलेला ताबा आहे, या दृष्टीने त्याच्याकडे पाहतो. थोडक्यात सांगावयाचे तर नाझीवादाचा विजय म्हणजे समाजातील अल्पसंख्य गटाने बहुसंख्य जनतेची जी फसवणूक केली आणि तिच्यावर जो जुद्धम केला त्याचा परिणाम आहे, या दृष्टीने त्या विजयाकडे पाहिले जाते.

याउलट, नाझीवादाचे स्पष्टीकरण फक्त मानसशास्त्राच्या किंवा त्याहूनही मनोविकृतिविज्ञानाच्या भाषेतच करणे शक्य आहे, असे दुसरा दृष्टिकोण मानतो. हिटलर हा एक वेडा माणूस होता किंवा एक “ मज्जाविकृत ” माणूस होता, या दृष्टीने त्याच्याकडे पाहिले जाते. त्याचे अनुयायी तितकेच वेडे व मानसिक दृष्ट्या असंतुलित होते, या दृष्टीने त्यांच्याकडे पाहिले जाते. एल. मम्फोर्ड यांनी मांडलेल्या या स्पष्टीकरणानुसार फॅसिझमची खरी मुळे ही “ मानवाच्या आत्म्यात ” सापडतात, “ अर्थशास्त्रात नव्हे. ” ते पुढे म्हणतात, “ जबरदस्त अहंकार, कौर्यातून मिळणारा आनंद आणि मज्जाविकृत विघटन या गोष्टींमध्ये फॅसिझमचे स्पष्टीकरण मिळते; वर्सायचा तह किंवा जर्मन प्रजासत्ताकाची अकार्यक्षमता यांच्यामध्ये ते सापडत नाही. * ”

मानसशास्त्रीय घटकांना वगळून राजकीय व आर्थिक घटकांवर भर देणारा किंवा नेमकी त्याविरुद्ध अशी ही जी स्पष्टीकरणे आहेत, त्यांपैकी कोणतेच स्पष्टीकरण बरोबर नाही, असे आमचे मत आहे. नाझीवाद ही एक मानसशास्त्रीय समस्या आहे, परंतु स्वतः मानसशास्त्रीय घटकांना सामाजिक-आर्थिक घटकांनी आकार दिलेला असतो, हे ध्यानात घेतले पाहिजे. नाझीवाद ही एक आर्थिक व राजकीय समस्या आहे, परंतु त्याची एखाद्या संपूर्ण लोकसमूहावर असलेली पकड ही मानसशास्त्रीय तत्त्वांच्या आधारे समजून घेतली पाहिजे. या प्रकरणात आम्हांला जे काही अभिप्रेत आहे, ते म्हणजे नाझीवादाचा हा मानसशास्त्रीय पैलू होय, त्याचे मानवी अधिष्ठान होय. यातून दोन समस्या सूचित होतात. नाझीवादाने ज्यांना आवाहन केले त्या लोकांची स्वभावरचना, ही एक समस्या होय. ज्या तत्त्वज्ञानाने नेमक्या त्याच लोकांच्या संबंधात नाझीवादाला एका इतक्या प्रभावी साधनाचे स्वरूप दिले, त्या तत्त्वज्ञानाची मानसशास्त्रीय वैशिष्ट्ये, ही दुसरी समस्या होय.

नाझीवादाला जे यश मिळाले त्याच्या मानसशास्त्रीय अधिष्ठानाचा विचार करताना आपण प्रारंभीच पुढील भेद स्पष्ट केला पाहिजे : जनतेच्या एका भागाने कोणताही प्रबळ प्रतिकार न करता नाझी राजवटीपुढे मान तुकवली. परंतु या लोकांनी नाझी तत्त्वज्ञानाचे आणि राजकीय व्यवहाराचे कौतुक मात्र केले नाही. जनतेचा दुसरा

* एल. मम्फोर्ड, फेथ फॉर लिबिंहग, सेकर अँड वॉरवर्ग, लंडन, १९४१, पृ. ११८

भाग मात्र या नव्या तत्त्वज्ञानाकडे अत्यंत आकृष्ट झाला होता आणि त्यांनी नाझीवादाची घोषणा केली, त्यांच्याविषयी त्यांच्या मनात आंधळी आसक्ती निर्माण झाली होती. पहिल्या गटामध्ये प्रामुख्याने कामगारवर्ग, तसेच उदारमतवादी आणि कॅथॉलिक वृज्वा होते. या लोकांच्याकडे उत्तम संघटना होती. विशेषतः कामगारवर्ग उत्तम रीतीने संघटित होता. हे वर्ग नाझीवादाच्या उदयापासून ते १९३३ पर्यंत अखंडपणे त्याला विरोध करीत होते. आणि तरीही त्यांच्या राजकीय श्रद्धांचा परिणाम म्हणून त्यांच्याकडून ज्या आंतरिक प्रतिकाराची अपेक्षा होती, तो प्रतिकार त्यांनी दर्शविला नाही. प्रतिकार करण्याची त्यांची इच्छा पटकन कोलमडली आणि त्यानंतर त्यांनी त्या राजवटीपुढे कोणतीही अडचण उभी केली नाही. (अर्थात या सर्व काळखंडामध्ये नाझीवादाविरुद्ध वीरोचितपणे लढणारा एक छोटासा अल्पसंख्य गट याला अपवाद आहे). अशा रीतीने लोकांमध्ये नाझी राजवटीपुढे शरणागती पत्करण्याची एक सिद्धता होती, असे दिसून येते. मानसशास्त्रीय दृष्ट्या पाहिले तर ही सिद्धता प्रामुख्याने मानसिक थकवा आणि तटस्थ वृत्ती यांच्यामुळे निर्माण झालेली होती. आधुनिक युगात अगदी लोकशाही राष्ट्रंताही शरणागतीची सिद्धता हे व्यक्तीचे एक स्वभाववैशिष्ट्य आहे. पुढील प्रकरणात आम्ही हे दाखवून देणार आहोत. कामगारवर्गाच्या बाबतीत बोलावयाचे झाले तर जर्मनीमध्ये आणखी एक परिस्थिती उपस्थित होती. १९१८ साली झालेल्या कांतीमध्ये प्रारंभी अनेक विजय प्राप्त झाल्यानंतर कामगारवर्गाला पराभव पत्करावा लागला होता, ही ती परिस्थिती होय. समाजवाद साकार होईल, अशा प्रकारची जबरदस्त आशा बाळगून या कामगारवर्गांनी युद्धोत्तर युगामध्ये प्रवेश केला होता. निदान आपल्या राजकीय, आर्थिक व सामाजिक दर्जांमध्ये निश्चित स्वरूपाची प्रगती होईल, अशी आशा त्याला होती. परंतु, कारणे काही का असेनात, त्याला पराभवाच्या एका अखंड मालिकेला तोंड द्यावे लागले होते. त्यामुळे त्यांच्या सर्व आशांवर पूर्णपणे पाणी फिस्विले गेले होते. त्याला सुरुवातीला मिळालेल्या विजयांची फळे १९३० च्या प्रारंभी जवळजवळ पूर्णपणे धुळीला मिळाली होती. याचा परिणाम म्हणून त्यांच्या मनात तटस्थतेची एक तीव्र भावना निर्माण झाली होती. त्याचा आपल्या नेत्यांवरचा विश्वास उडाला होता. कोणत्याही प्रकारची राजकीय संघटना व राजकीय चळवळ यांच्या मूल्याबद्दल त्या कामगारवर्गांच्या मनात संशय निर्माण झाला होता. हे कामगार अजूनही आपापल्या पक्षांचे समासद होते आणि अजूनही ते आपल्या पक्षांच्या राजकीय तत्त्वज्ञानावर जाणीवपूर्वक विश्वास ठेवत होते. परंतु अनेक जणांनी आपल्या अंतर्दामी खोल कोठे तरी राजकीय चळवळीच्या प्रभावीपणाबद्दलची आशा सोडून दिलेली होती.

द्विदल सत्तेवर आल्यानंतर बहुसंख्य लोकांनी नाझी सरकारशी निष्ठावंत राहण्याला उत्तेजन देणारी अशी आणखी एक गोष्ट कारणीभूत झाली. लाखो

लोकांच्या दृष्टीने हिटलरचे सरकार म्हणजेच 'जर्मनी' असे समीकरण झाले. एकदा तो सत्तेवर आल्यानंतर त्याला विरोध करणे म्हणजे जर्मन समाजापासून स्वतःला अलग करून घेणे, असा अर्थ झाला. जेव्हा इतर पक्ष नाहीसे करण्यात आले आणि नाझी पक्ष हाच जर्मनी 'बनला', तेव्हा त्या पक्षाला विरोध म्हणजे जर्मनीला विरोध असा त्याचा अर्थ झाला. आपण एखाद्या मोठ्या समूहाशी एकरूप नाही या प्रकारची भावना सहन करणे, हे सर्वसामान्य माणसाच्या दृष्टीने अत्यंत अवघड असते. किंबहुना, त्याच्या दृष्टीने यापेक्षा अवघड असे दुसरे काहीच नसते, असे दिसते. समजा, एखाद्या जर्मन नागरिकाचा नाझीवादाच्या तत्वांना खूप विरोध आहे, परंतु अशा स्थितीत जर एकाकी राहणे आणि जर्मनीचा एक भाग असण्याचा अनुभव घेणे, यापैकी कोणत्या तरी एका गोष्टीची निवड करणे अपरिहार्य ठरले, तर बहुसंख्य माणसे दुसरी गोष्टच निवडतील. म्हणूनच, अनेक उदाहरणांमध्ये आपल्याला पुढील परिस्थिती दिसून येते. काही लोक हे स्वतः नाझी नसतात. तरी देखील परदेशी माणसे नाझीवादावर टीका करू लागली, तर मात्र हेच लोक नाझीवादाचे समर्थन करू लागतात. कारण, नाझीवादावरचा हल्ला हा जर्मनीवरचा हल्ला आहे, असे त्यांना वाटते. एखाद्या पक्षाने एकदा का राज्याची सत्ता प्राप्त केली, की एकाकीपणाची भीती आणि नैतिक मूल्यांची सापेक्ष दुर्बलता या गोष्टी त्या पक्षाला जनतेतील एका मोठ्या घटकाची निष्ठा जिकण्यास मदत करतात.

या विचाराचे एका महत्त्वाच्या सिद्धान्तामध्ये रूपांतर होते. राजकीय प्रचाराच्या ज्या समस्या असतात, त्यांच्या दृष्टीने हा सिद्धांत महत्त्वाचा आहे. तो सिद्धांत असा : जर्मनीवर झालेला कोणताही हल्ला आणि "जर्मनलोकां" विषयीचा कोणताही बदनामीकारक प्रचार (गेल्या युद्धात वापरले गेलेले "हूण" हे प्रतीक अशा प्रकारचे होते), हा जे लोक नाझी राज्यव्यवस्थेशी पूर्णपणे एकरूप झालेले नाहीत, त्यांची राजनिष्ठा वाढविण्यासच कायशीभूत होतो. तथापि, ही समस्या मूलतः सोडवावयाची झाली तर ती कौशल्यपूर्ण प्रचाराने सोडविता येणार नाही; तर फक्त सर्व राष्ट्राने एका मूलभूत सत्याला विजयी करूनच सोडविता येईल. ते सत्य असे : नैतिक मूल्ये ही राष्ट्राच्या अस्तित्वापेक्षा अधिक महत्त्वाची असतात. या मूल्यांवर श्रद्धा ठेवणारे लोक आहेत, होऊन गेले आहेत आणि होतील. या सर्वांचा असा एक वेगळा समाज मानता येईल आणि जी व्यक्ती या मूल्यांना चिकटून राहते, ती या अशा समाजाचा घटक बनते.

कामगारवर्ग आणि उदारमतवादी व कॅथॉलिक बूर्जवा यांच्या मनात एक नकारात्मक व तटस्थ असा दृष्टिकोण होता. याउलट, निम्नस्तरावरील मध्यमवर्गीय मात्र

नाझी तत्त्वज्ञानाचे अगदी उत्कंठेने स्वागत केले. या वर्गात छोटे दुकानदार, कारागीर आणि पांढरपेशे कामगार होते.*

या वर्गातील जुन्या पिढीचे लोक हा या तत्त्वज्ञानाचा व्यापक परंतु अधिक निष्क्रिय असा पाया ठरला. त्यांची मुले व मुली मात्र अधिक क्रियाशीलपणे लढत असल्याचे दिसते. नेत्याची आज्ञा आंधळेपणाने पाळावयाची, ही वृत्ती नाझी तत्त्वज्ञानात होती. वंशिक व राजकीय अल्पसंख्याकांचा द्वेष, विजय व वर्चस्व यांची लालसा, जर्मन लोक व 'नॉर्डिक वंश' यांचे उदात्तीकरण, या गोष्टीही या तत्त्वज्ञानात होत्या. त्यामुळे या नाझी तत्त्वज्ञानाचे एक जोरदार भावनिक आवाहन या लोकांच्या मनाला मिडले. या आवाहनाने त्यांना जिकले; नाझी कार्यावर उत्कट श्रद्धा ठेवण्यास व त्यासाठी झगडण्यास त्यांना सिद्ध केले. निम्नमध्यम वर्गाला नाझी तत्त्वज्ञान इतके आकर्षक का वाटले, या प्रश्नाचे उत्तर त्या वर्गाच्या सामाजिक स्वभावचरनेमध्ये शोधले पाहिजे. त्या वर्गातील लोकांची सामाजिक स्वभावचरणा ही कामगारवर्गाहून वेगळी होती. अगदी नजरत भरण्याइतकी. तसेच ती मध्यमवर्गातील उच्चस्तराच्या लोकांहून आणि १९१४ साली झालेल्या युद्धापूर्वीच्या अमीरउमरावांहूनही उल्लेखने वेगळी होती—वस्तुतः, निम्नमध्यम वर्गाची अंगभूत अशी काही स्वभाववैशिष्ट्ये त्या वर्गाच्या संपूर्ण इतिहासात दिसून येतात. समर्थाविषयीचे प्रेम, दुर्बलाविषयीचा द्वेष, क्षुद्रता, वैर, भावना व पैसा या दोन्ही बाबतीतील काटकसर आणि ग्रामुख्याने तटस्थ वृत्ती, ही ती वैशिष्ट्ये होत. त्यांचा जीवनविषयक दृष्टिकोण संकुचित होता. नवख्या माणसाविषयी त्यांना संशय व द्वेष वाटे. आपल्या परिचितांविषयी ते चौकसपणा दाखवीत आणि त्यांचा मत्सरही करीत. आपला मत्सर म्हणजे नैतिक संताप आहे, असे ते आपल्या मत्सराचे मिथ्यासमर्थन करीत. त्यांचे संपूर्ण जीवन हे टंचाईच्या तत्त्वावर आधारलेले होते—आर्थिक दृष्ट्याही आणि मानसशास्त्रीय दृष्ट्याही.

निम्नमध्यम वर्गाचे सामाजिक स्वभाववैशिष्ट्य कामगारवर्गाहून वेगळे होते, असे आम्ही म्हणतो, तेव्हा त्याचा अर्थ असा नव्हे, की हे स्वभाववैशिष्ट्य कामगारवर्गात अस्तित्वातच नव्हते. याचा अर्थ एवढाच की निम्नमध्यमवर्गाचे हे खास वैशिष्ट्य होते. याउलट, कामगारवर्गातील फक्त एका अल्पसंख्य गटामध्ये हेच स्वभाववैशिष्ट्य इतक्या स्पष्ट

* हे संपूर्ण प्रकरण आणि विशेषतः निम्न मध्यमवर्गाची भूमिका यापंदर्भात, पहा—
हॅरॉल्ड डी. लास्वेल यांचा **पोलिटिकल क्वार्टरली** (खंड-४) मधील 'दि साय-
कॉलॉजी ऑफ हिटलरिझम' या विषयावरील विचारप्रवर्तक लेख, १९३३, मॅकमिलन
ॲंड कं, लंडन, पृ. ३७४; तसेच, पहा—एफ. एल. शुमन यांचे 'हिटलर अँड दि
नाझी डिकटेटरशिप', हॅले, लंडन, १९३६

स्वरूपात व्यक्त झालेले दिसून येत होते. तथापि, अधिकारशाहीविषयी वाढता आदर किंवा काटकसर यासारखे एखाद-दुसरे स्वभाववैशिष्ट्य हे कामगारवर्गातील बहुसंख्य व्यक्तींमध्येही आढळत होते. मात्र त्याचे स्वरूप इतके तीव्र नव्हते. याउलट, पंढरपेशा कामगारांच्या एका मोठ्या-कदाचित बहुतांश-समूहाची स्वभावरचना ही 'जुन्या मध्यम वर्गा'च्या स्वभावरचनेपेक्षा शारीरिक श्रम करणाऱ्या कामगारांच्या (विशेषतः मोठ्या कारखान्यातील कामगारांच्या) स्वभावरचनेशी अधिक प्रमाणात मिळती-जुळती होती. यांपैकी 'जुना मध्यम वर्ग, मक्तेदारी मांडवलशाहीच्या उदयात सहभागी झाला नव्हता; उलट मांडवलशाहीच्या त्या उदयाने तो धास्तावलेला होता.*

निम्नमध्यम वर्गाचे जे सामाजिक स्वभाववैशिष्ट्य उत्तरकाळात दिसून येत होते, तेच १९१४ च्या युद्धापूर्वीच खूप आधीपासून दिसून येत होते, हे खरे आहे. परंतु हेही खरे आहे, की नाझी तत्त्वज्ञानाचे जबरदस्त आवाहन ज्या स्वभाववैशिष्ट्यांना मिळले, ती वैशिष्ट्येच युद्धोत्तर घटनांनी तीव्र बनविली गेली. या वर्गातील शरणागतीची लालसा आणि सत्तेची अभिलाषा, ही ती स्वभाववैशिष्ट्ये होत.

१९१८ साली 'जर्मन क्रांती' झाली. या क्रांतीच्या आधीच्या कालखंडात जुन्या मध्यम वर्गाचा निम्नस्तर, छोटे स्वतंत्र व्यावसायिक आणि कारागीर यांच्या आर्थिक परिस्थितीला अमोदरच उतरती कळा लागली होती. परंतु ती निराशाजनक नव्हती; तसेच, तिला स्वैर्य देणारे बरेचसे घटक अस्तित्वात होते.

राजेशाहीचा अधिकार वादातीत होता. तिचा आश्रय वेऊन आणि स्वतःला तिच्याशी एकरूप बनवून निम्नमध्यमवर्गातील व्यक्तीला सुरक्षिततेची भावना व आत्मपूजक अहंकार लाभत होता. शिवाय, धर्माचा व परंपरागत नीतिमतेचा अधिकार

* येथे मांडण्यात आलेला दृष्टिकोण हा एका अप्रसिद्ध अध्ययनाच्या निष्कर्षावर आधारलेला आहे. 'कॅरेक्टर ऑफ जर्मन वर्कर्स अँड एम्प्लॉयीज इन 1929-30' या विषयावरील हे अध्ययन ए. हाट्टोल, ई. हेन्सिंग, एच. शाखटेल् आणि मी हाती घेतले होते. (एफ. न्यूमन यांनी ऐतिहासिक प्रस्तावना लिहिली होती.) हे अध्ययन दि इंटर-नॅशनल इन्स्टिट्यूट ऑफ सोशल रिसर्च, कोलंबिया विद्यापीठ, या संस्थेच्या विद्यमाने करण्यात आले. एका विस्तृत प्रश्नावलीला सहाशे जणांनी पाठविलेल्या उत्तरांचे विश्लेषण करण्यात आले. त्यावरून असे दिसून आले की उत्तरे देणाऱ्या व्यक्तींपैकी अल्पसंख्य लोक एकाधिकारशाही स्वभाव व्यक्त करित होते. सुमारे तितक्याच लोकांमध्ये स्वातंत्र्य व स्वावलंबन यांची आकांक्षा होती. याउलट, बहुसंख्य लोकांमध्ये भिन्नभिन्न स्वभाववैशिष्ट्यांचे एक कमी सुस्पष्ट असे मिश्रण असल्याचे व्यक्त होत होते.

अजूनही दृढमूल होता. कुटुंबसंस्थेला अद्यापि हादरे बसले नव्हते आणि प्रतिकूल असलेल्या एका बाह्य जगात ती एक सुरक्षित आश्रय देत होती. आपण एका स्थिर अशा सामाजिक व सांस्कृतिक जीवनपद्धतीचे घटक आहोत आणि तिच्यामध्ये आपल्याला निश्चित असे एक स्थान आहे, असे माणसाला वाटत होते. अस्तित्वात असलेल्या अधिकारशाहीपुढे त्याने स्वीकारलेले शरणागती व त्याने तिला वाहिलेली निष्ठा या गोष्टी म्हणजे त्याच्या आत्मपीडनप्रवृत्तीवरचा समाधानकारक असा उतारा होता. तरी देखील आपल्या व्यक्तिमत्त्वाचे पूर्ण समर्पण करून टाकण्याइतक्या टोकाला तो पोचला नव्हता आणि त्याने आपल्या स्वतःच्या व्यक्तिमत्त्वाला काही महत्त्व आहे, ही जाणीव जपली होती. एक व्यक्ती या नात्याने त्याच्यामध्ये सुरक्षितता व आक्रमकता यांची उणीव होती. त्याने ज्या अधिकारशाह्यांपुढे शरणागती पत्करली होती, त्या अधिकारशाह्यांच्या सामर्थ्यामुळे त्याच्यामधील या उणिवेची भरपाई होत होती. थोडक्यात म्हणजे त्याची आर्थिक स्थिती अजूनही त्याला स्वाभिमान व सापेक्ष सुरक्षितता यांची भावना देण्याइतकी मजबूत होती. शिवाय, त्याची स्वतःची वैयक्तिक स्थिती त्याला जी सुरक्षितता देऊ शकत नव्हती, अशी एक जादा सुरक्षितता त्याला देण्याइतके सामर्थ्य त्याचे आश्रयस्थान बनलेल्या अधिकारशाह्यांजवळ होते.

युद्धोत्तर कालखंडामध्ये ही परिस्थिती बऱ्याच प्रमाणात बदलली. पहिली गोष्ट म्हणजे जुन्या मध्यम वर्गाच्या आर्थिक परिस्थितीला जी उतरती कळा लागली होती, तिने अधिक वेग धारण केला. चलनवादीमुळे आर्थिक अधोगतीचा हा वेग तीव्र बनला आणि १९२३ साली या चलनवादीने कळस गाठला. या चलनवादीमुळे लोकांनी वर्षानुवर्षे काम करून केलेली वचत जवळजवळ पूर्णपणे धुळीला मिळाली.

१९२४ ते १९२८ या कालखंडात आर्थिक परिस्थितीत सुधारणा झाली आणि निम्नमध्यम वर्गाच्या मनात नव्या आशा निर्माण झाल्या. परंतु १९२९ नंतरच्या मंदीमुळे या उपलब्धीही धुळीला मिळाल्या. चलनवादीच्या काळाप्रमाणेच आताही मध्यमवर्ग हा कामगार वर्ग आणि उच्च वर्ग यांच्यामध्ये सापडून पिटून निघाला. त्याच्या-इतका संरक्षणरहित असा दुसरा वर्ग नव्हता आणि त्यामुळे त्याचीच सर्वात जास्त आर्थिक धूळधाण झाली.*

या आर्थिक घटकांबरोबरच परिस्थिती विघ्नदाविण्यास कारणीभूत होणारे मानस-शास्त्रीय घटकही होते. युद्धातील पराभव आणि राजेशाहीचा नाश, हे एक कारण होते. मानसशास्त्रीय दृष्ट्या बोलावयाचे झाले तर राजेशाही आणि राष्ट्र हा एक मजबूत पाया होता आणि क्षुद्र ब्रूज्वाने आपले अस्तित्त्व त्या पायावर उभारले होते. त्या दोहोंचे

* शूमन, किता, पृ. १०४.

अपयश व पराभव यांमुळे त्यांच्या स्वतःच्या जीवनाचा पायाच उद्ध्वस्त झाला. काय-
सरचा जाहीर रीत्या उपहास करता येत असेल, अधिकाऱ्यांवर हल्ले करता येत असतील,
सरकारला आपले स्वरूप बदलून "लाल चळवळ्यांना" मंत्री म्हणून आणि एका
जिनगराला अध्यक्ष म्हणून स्वीकारावे लागत असेल, तर छोट्या माणसाने कशावर
विश्वास ठेवावयाचा? त्याने या सर्व संस्थांशी आपल्या दुय्यम पद्धतीने स्वतःचे एक-
रूपत्व मानले होते. आता त्या संस्थांचाच लय झाल्यावर त्याने कोठे जावे बरे?

चलनवाढीनेही आर्थिक व मानसशास्त्रीय अशा दोन्ही भूमिका पार पाडल्या.
काटकसरीचे तत्त्व आणि सरकारचा अधिकार या दोहोंच्या दृष्टीने हा एक प्राणघातक
प्रहार होता. छोट्या छोट्या अनेक मुखांचा त्याग करून आपण वर्षानुवर्षे जी बचत
केलेली आहे, ती आपली कोणतीही चूक नसताना जर धुळीला मिळत असेल, तर
कोणत्याही प्रकारे बचत करण्यात काय अर्थ आहे? सरकार जर आपल्या बँकेच्या नोंदां-
वर व कर्जरोख्यांवर छापलेली आश्वासने मोडत असेल, तर यापुढे एखाद्याचा कोणाच्या
आश्वासनांवर विश्वास बसेल बरे?

युद्धानंतर निम्नमध्यम वर्गाची आर्थिक स्थितीच तेवढी अधिक वेगाने खालावली
असे नव्हे, तर त्या वर्गाची सामाजिक प्रतिष्ठा देखील अधिक वेगाने कमी झाली.
युद्धापूर्वी आपण कामगारापेक्षा काही तरी अधिक चांगले आहोत, असे या वर्गातील
व्यक्ती मानू शके. क्रांतीनंतर कामगार वर्गाची सामाजिक प्रतिष्ठा बरीच वाढली आणि
याचा परिणाम म्हणून निम्न मध्यम वर्गाची प्रतिष्ठा सापेक्षतया कमी झाली. ज्यांच्याकडे
पाहताना आपण त्यांच्यापेक्षा वरिष्ठ आहोत असे वाटेल, असे आता खाली कोणीही
उरले नाही. छोट्या दुकानदारांच्या आणि त्यांच्यासारख्या इतरांच्या जीवनात
कोणापेक्षा तरी श्रेष्ठ असण्याचा हा विशेष हक्क म्हणजे नेहमीच एक अत्यंत प्रबळ
असे वैभव होते.

या घटकांमध्ये भर म्हणून की काय, मध्यम वर्गाच्या सुरक्षिततेचा शेवटचा
वालेकिला असलेली कुटुंब-व्यवस्थाही दासळली. युद्धोत्तर घडामोडींमुळे वडिलांचा
अधिकार आणि जुन्या मध्यम वर्गाची नैतिकता या मूल्यांना हादरा बसला होता.
इतर राष्ट्रापेक्षा जर्मनीमध्ये हे बहुधा अधिक प्रमाणात घडले असावे. तरुण पिढी
आपल्या मर्जीनुसार वागू लागली. आपल्या आईवडिलांना आपले वागणे मान्य आहे
की नाही, याची आता या पिढीला फिकीर वाटेनाशी झाली.

या घडामोडींची कारणे अत्यंत विविध स्वरूपाची व गुंतागुंतीची आहेत त्यामुळे
येथे त्यांचे तपशीलवार विवेचन करता येत नाही. मी येथे फक्त काही कारणांचाच
निर्देश करतो. राजेशाही व सरकार यांच्यासारखी अधिकारशाहीची जी जुनी सामाजिक
प्रतीके होती, त्यांना उत्तरी कळा लागली आणि या घटनेचा व्यक्तीगत अधिकार-

शाह्यांच्या म्हणजेच आईवडिलांच्या भूमिकेवर परिणाम झाला. या अधिकारशाह्यांना मान दिला पाहिजे, असे आईवडिलांनी तरुण पिढीला शिकविले होते. परंतु या अधिकारशाह्याच दुबळ्या असल्याचे सिद्ध झाले. त्यामुळे आईवडिलांनाही आपली प्रतिष्ठा व अधिकारशाही गमवावी लागली. याबाबतीत आणखी एक घटक लक्षणीय आहे. बदललेल्या परिस्थितीमुळे, विशेषतः चलनवादीमुळे, जुनी पिढी गोंधळून गेली होती, संभ्रमात पडली होती आणि अधिक चुणुचुणीत व तरुण पिढीच्या मानाने या जुन्या पिढीचे नव्या परिस्थितीबरोबरचे समायोजन अत्यंत कमी प्रमाणात होत होते. अशा रीतीने तरुण पिढी आपल्या वडीलधाऱ्या माणसांपेक्षा स्वतःला श्रेष्ठ समजू लागली. या पिढीकडून यापुढे त्यांचा उपदेशाचा अगदी गंभीरपणे विचार केला जाणे शक्य नव्हते. शिवाय, मध्यमवर्गाची आर्थिक परिस्थिती खालावलेली होती आणि या घटनेमुळे आपल्या मुलांच्या आर्थिक भवितव्याला आपण टेक देऊ शकतो, ही आईवडिलांची आर्थिक भूमिकाही हिरावून घेतली गेली.

निम्न मध्यमवर्गातील जुनी पिढी अधिक कडवट व संतत बनली. परंतु तिची ही भावना निष्क्रिय होती. तरुण पिढीला मात्र कृतीचा ध्यास लागलेला होता. या पिढीची आर्थिक स्थिती विघडलेली होती. कारण, स्वतंत्र अशा आर्थिक अस्तित्वासाठी जे अधिष्ठान लागते, तेच नाहीसे झाले होते. त्यांच्या आईवडिलांना मात्र त्यांच्या काळात असे अधिष्ठान मिळालेले होते. व्यवसायांच्या बाजारपेठेत व्यावसायिकांची नको इतकी गर्दी झालेली होती. डॉक्टर किंवा वकील होऊन उपजीविका मिळविण्याची शक्यता देखील अगदी कमी वाटत होती. जे युद्धात लढले होते, त्यांना प्रत्यक्षात आपल्याला जे काही मिळत आहे त्यापेक्षा अधिक चांगल्या वाट्याचे आपण हक्कदार आहोत, असे वाटत होते. विशेषतः, अनेक तरुण अधिकाऱ्यांना वर्षानुवर्षे अगदी स्वाभाविकपणे हुकूम देण्याची व सत्ता गाजविण्याची सवय लागली होती. कारकून वा प्रवासी विक्रेते बनणे, हे त्यांना कसेसेच वाटत होते.

वाढत्या स्वरूपाच्या सामाजिक वैफल्यानून एक वैचारिक प्रक्षेपण निर्माण झाले. हे प्रक्षेपण म्हणजे राष्ट्रीय समाजवादाचे एक महत्वाचे उगमस्थान ठरले. या प्रक्षेपणाचे स्वरूप पुढीलप्रमाणे होते. जुन्या मध्यमवर्गाचे आर्थिक व सामाजिक भवितव्य काय आहे, हे त्या वर्गातील व्यक्तींनी जाणले नाही. त्याऐवजी या व्यक्ती जाणीवपूर्वक राष्ट्राच्या परिभाषेतच आपल्या भवितव्याचा विचार करीत राहिल्या. राष्ट्राचा पराभव आणि व्हासायचा तह या गोष्टी विशिष्ट प्रतीके बनल्या आणि वास्तव, म्हणजेच सामाजिक स्वरूपाचे वैफल्य हे त्या प्रतीकांमध्ये संक्रीत करण्यात आले.

१९१८ साली विजयी झालेल्या राष्ट्रांनी जर्मनीला जी वागणूक दिली, ती वागणूक हे नाझीवादाच्या उदयाचे प्रमुख कारण आहे, असे अनेकदा सांगितले जाते. या

विधानाचे स्पष्टीकरण करण्याची गरज आहे. शांततेचा तह आपल्यावर अन्याय करणारा आहे, असे बहुसंख्य जर्मन लोकांना वाटत होते. मध्यमवर्गाने व्हर्सायच्या या तहाविरुद्ध अत्यंत कडवट प्रतिक्रिया व्यक्त केली. परंतु कामगारवर्गामधील कडवटपणाचे प्रमाण बरेच कमी होते. या वर्गाचा जुन्या राजवटीला विरोध होता आणि त्यामुळे युद्धातील हार म्हणजे त्या राजवटीचा पराभव, असे या वर्गाला वाटत होते. आपण वीरोचितपणे लढलो आहोत आणि आपल्याला आपली लाज वाटण्याचे कोणतेही कारण नाही, असे या वर्गातील लोकांना वाटत होते. उलटपक्षी, राजेशाहीचा पराभव झाल्यामुळेच क्रांतीचा विजय होणे शक्य झाले होते आणि क्रांतीच्या या विजयामुळे त्यांना आर्थिक, राजकीय व मानवी पातळ्यांवर लाभ झाले होते. व्हर्सायच्या तहाविरुद्ध जो संताप होता, त्याचे अधिष्ठान निम्न मध्यवर्गामध्ये होते. राष्ट्रासाठी व्यक्त झालेला हा संताप हे एक मिथ्यासमर्थन होते. कारण, या प्रकारात सामाजिक कनिष्ठतेच्या भावनेचे राष्ट्रीय कनिष्ठतेच्या भावनेमध्ये प्रक्षेपण झाले होते.

हिटलरच्या व्यक्तिगत विकासामध्ये हे प्रक्षेपण अगदी उघडपणे दिसून येते. हिटलर हा निम्नमध्यम वर्गाचा एक नमुनेदार प्रतिनिधी होता. कोणत्याही प्रकारची संधी वा भवितव्य नसलेली एक नगण्य व्यक्ती, अशी त्याची स्थिती होती. आपण बहिष्कृत आहोत, असे त्याला अत्यंत तीव्रतेने वाटत होते. आपल्या तरुणपणी आपण 'नगण्य' होतो, एक 'अप्रसिद्ध मनुष्य' होतो, या गोष्टीचा त्याने आपल्या 'मेन कॅम्फ' (माझा झगडा) या पुस्तकामध्ये अनेकदा उल्लेख केला आहे. आता हे सर्व काही प्रामुख्याने त्याच्या स्वतःच्या सामाजिक परिस्थितीमुळे घडले होते. परंतु या घटनेचे तो राष्ट्रीय प्रतीकांच्या स्वरूपात मिथ्यासमर्थन करू शकत होता. तो सम्राट घराण्याच्या बाहेर जन्माला आलेला असल्यामुळे, आपण राष्ट्रीय दृष्ट्या बहिष्कृत आहोत असे त्याला जितके वाटत होते, तितके सामाजिक दृष्ट्या बहिष्कृत असल्याचे वाटत नव्हते. महान जर्मन साम्राज्य (की ज्याच्याकडे त्या साम्राज्याचे सर्व पुत्र परतू शकत होते) हे त्याच्या दृष्टीने सामाजिक प्रतिष्ठा व सुरक्षितता यांचे प्रतीक बनले.*

जुन्या मध्यमवर्गामध्ये दुर्बलतेची, चिंतेची आणि समग्र समाजापासून अलग पडल्याची भावना होती. तसेच, या परिस्थितीमधून निर्माण झालेली विध्वंसकताही होती. परंतु हे काही नाझीवादाच्या उत्पत्तीचे एकमेव मानसशास्त्रीय कारण नव्हते. शेतकऱ्यांनी शहरी धनकांचे कर्ज काढलेले होते आणि त्या धनकांच्या विषयी त्यांच्या मनात संताप होता. त्याचवेळी कामगार अत्यंत निराश व नाउमेद झालेले होते. कारण, १९१८ च्या पहिल्या विजयानंतर त्यांची सतत राजकीय

* अँडॉल्फ हिटलर, मेन कॅम्फ, हार्ट अँड ब्लॅकट, लंडन, १९३९ पृ.३

पीछेहाट होत होती. त्यांच्या नेतृत्वाजवळ व्यूह रचना करण्याचा पुढाकार उरला नव्हता. बहुसंख्य लोकांना व्यक्तिगत क्षुद्रतेच्या व दुर्बलतेच्या भावनेने पछाडलेले होते. ही भावना म्हणजे सर्वसामान्यपणे मक्तेदारी भांडवलशाहीचे खास वैशिष्ट्य आहे, हे आम्ही सांगितले आहेच.

ही मानसशास्त्रीय परिस्थिती म्हणजे नाझीवादाचे 'एकमेव कारण' नव्हते. नाझीवादाचे मानवी अधिष्ठान या परिस्थितीमध्ये होते आणि या परिस्थितीच्या अभावी नाझीवादाचा विकास झाला नसता, हे खरे आहे. परंतु आपल्याला नाझीवादाचा उदय व विजय कसा झाला या समग्र घटनेचे विश्लेषण करावयाचे असेल, तर आपल्याला काटेकोरपणे आर्थिक व राजकीय आणि त्याचबरोबर मानसशास्त्रीय स्वरूपाच्या परिस्थितीचेही विवेचन करावे लागेल. या पैलूचे विवेचन करणारे साहित्य आणि प्रस्तुत पुस्तकाची विशिष्ट उद्दिष्टे या दोहोंचा विचार करता या आर्थिक व राजकीय प्रश्नांच्या विवेचनाला हात घालण्याची आवश्यकता वाटत नाही. परंतु वाचकाला एक गोष्टीची आठवण करून देणे इष्ट ठरेल. बड्या उद्योगधंद्यांच्या प्रतिनिधींनी आणि अर्धवट दिवाळखोर झालेल्या जर्मन सरदारांनी नाझीवादाच्या स्थापनेमध्ये पार पाडलेली महत्त्वाची भूमिका, ही ती गोष्ट होय. त्यांच्या मदतीखेरीज हिटलर कधीही विजयी झाला नसता. त्या लोकांना आपल्या आर्थिक हितासंबंधांची जाणीव होती. त्यांनी हिटलरला जी मदत केली ती मानसशास्त्रीय कारणांपेक्षाही अधिक प्रमाणात. आपल्या आर्थिक हितसंबंधांच्या या जाणिवेनेच केली.

संपत्ती असलेल्या या वर्गावर संसदेला तोंड देण्याचा प्रसंग आला होता. या संसदेतील चाळीस टक्के प्रतिनिधी हे समाजवादी व साम्यवादी होते. वर्तमान समाजव्यवस्थेविषयी ज्यांच्या मनात असंतोष होता, अशा जनसमूहांचे ते प्रतिनिधित्व करित होते. या संसदेमध्ये नाझी प्रतिनिधींची संख्याही वाढत होती. तेही जर्मन भांडवलशाहीच्या अत्यंत सामर्थ्यशाली प्रतिनिधींना कडवा विरोध करणाऱ्या एका वर्गाचे प्रतिनिधी होते. अशा रीतीने या संसदेचे बहुसंख्य सभासद हे या लोकांच्या आर्थिक हितसंबंधांना विरोध करणाऱ्या प्रवृत्तीचे प्रतिनिधी होते. त्यामुळे ही संसद त्यांना धोकादायक वाटू लागली. लोकशाहीचे काम सुरळीतपणे चालू नाही, असे ते म्हणू लागले. वस्तुतः, लोकशाहीचे काम अगदी उत्तम रीतीने चालले आहे, असे कोणालाही म्हणता आले असते. या संसदेमध्ये जर्मन जनतेतील वेगवेगळ्या वर्गांच्या आपापल्या हितसंबंधांचे योग्य प्रतिनिधित्व होते. या कारणामुळेच संसदीय राज्यपद्धती ही या लोकांना नकोशी होती. कारण, यापुढे ही पद्धत बड्या उद्योगधंद्यांचे आणि अर्ध-सरंजामशाही स्वरूपाच्या जमीनदारांचे विशेष हक्क जपण्याला उपयोगी ठरणार नव्हती. विशेष हक्क असलेल्या या समूहांच्या प्रतिनिधींनी नाझीवादा-

कडून एक अपेक्षा बाळगली होती. या लोकांना जनतेच्या भावनिक संतापाची धास्ती वाटत होती आणि नाझीवाद या संतापाला वेगळ्या वाटेने घेऊन जाईल आणि त्याबरोबरच आपले स्वतःचे आर्थिक हितसंबंध जपण्यासाठी राष्ट्राला आपल्या सेवेत जुंपून घेता येईल, असे त्यांना वाटत होते. एकंदरीत त्यांची काही निराशा झाली नाही. बारीकसारीक तपशिलांच्या बाबतीत त्यांचे अंदाज चुकले, हे खरे आहे. हिटलर आणि त्याची नोकरशाही ही काही ज्यांना टिसन आणि कुप यांनी हुकूम द्यावेत अशी बाहुली नव्हती. त्यांना आपल्या सत्तेचा वाटा नाझी नोकरशाहीला द्यावा लागला आणि अनेकदा तिच्यापुढे नमावेही लागले. परंतु नाझीवाद हा जरी आर्थिक दृष्ट्या इतर सर्व वर्गांच्या दृष्टीने वातक ठरला, तरी त्याने जर्मन उद्योग-धंद्यातील अत्यंत सामर्थ्यशाली अशा समूहांचे आर्थिक हितसंबंध पोसले. नाझी व्यवस्था ही जर्मनीतील युद्धपूर्व साम्राज्यवादाचे 'स्वाभाविक प्रवाहात केलेले प्रवाहबद्ध' रूपांतर होते आणि जेथे राजसत्ताक पद्धती अयशस्वी झाली होती, तेथे ही व्यवस्था चाळू राहिली. (प्रजासत्ताकाने मात्र जर्मनीतील मक्तेदारी भांडवलशाहीच्या विकासात खऱ्या अर्थाने अडथळे आणले नाहीत; तर आपल्या हाताशी असलेल्या साधनांद्वारे त्याला गती दिली.)

या ठिकाणी अनेक वाचकांच्या मनात एक प्रश्न निर्माण होईल : येथे एक विधान असे करण्यात आले आहे, की जुना मध्यमवर्ग हे नाझीवादाचे मानसशास्त्रीय अधिष्ठान होते आणि नाझीवाद हा जर्मन साम्राज्यवादाचे हितसंबंध जपण्याचे कार्य करतो, असे दुसरे विधान करण्यात आले आहे. या दोन विधानांचा मेळ कसा घालावयाचा, हा तो प्रश्न होय. भांडवलशाहीचा उदय झाला त्यावेळी शहरी मध्यमवर्गाची भूमिका काय होती याविषयीच्या प्रश्नाला जे उत्तर देण्यात आले होते, तेच उत्तर तत्त्वतः प्रस्तुत प्रश्नाच्या बाबतीतही देता येते. युद्धोत्तर कालखंडामध्ये मक्तेदारी भांडवलशाहीने मध्यमवर्गाला आणि खास करून निम्न मध्यमवर्गाला भयभीत केले होते. चिंता आणि तिच्यातून निर्माण होणारा द्वेष या भावना या वर्गांच्या मनात निर्माण झाल्या होत्या. या वर्गाने एका भयभीत अवस्थेमध्ये प्रवेश केला होता. त्याचे मन शरणागतीच्या आणि त्याबरोबरच दुर्बलांवर वर्चस्व गाजविण्याच्या लालसेने पळाडलेले होते. या स्थितीत पूर्णपणे वेगळ्या अशा एका वर्गाने आपले स्वतःचे हितसंबंध जपणारी राजवट आणण्यासाठी या भावनांचा उपयोग करून घेतला. आपण अशा प्रकारचे एक कार्यक्षम साधन आहोत, असे हिटलरने सिद्ध केले. त्याच्या व्यक्तित्वात दोन प्रकारच्या स्वभाववैशिष्ट्यांचा मिलाफ झालेला आहे. संतप्त, द्वेष करणाऱ्या आणि क्षुद्र अशा बूर्जा माणसाचे स्वभाववैशिष्ट्य त्याच्यामध्ये होते. निम्न मध्यमवर्ग स्वतःला भावनिक व सामाजिक दृष्ट्या या बूर्जा माणसाशी एकत्र करू शकत होता.

जर्मन उद्योगपतींचे व सरदारांचे हितसंबंध जपण्यास सिद्ध असलेल्या संधिसाधूंची स्वभाववैशिष्ट्ये हिटलरमध्ये होती. आपण जुन्या मध्यमवर्गाचे मसीहा आहोत, असा त्याने प्रारंभी आव आणला. विविधवस्तुभांडारांचे उच्चाटन करण्याचे त्याने आश्वासन दिले. बँकांच्या भांडवलाचा वरचष्मा मोडून काढण्याचेही आश्वासन दिले. अशीच इतरही आश्वासने दिली. परंतु इतिहास अगदी स्पष्ट आहे. ही आश्वासने कधीही पुरी केली गेली नाहीत. परंतु ही गोष्ट फारशी महत्त्वाची नाही. नाझीवादा-जवळ कधीही खरेखुरे असे कोणतेही राजकीय किंवा आर्थिक तत्त्वज्ञान नव्हते, ही गोष्ट महत्त्वाची आहे. जन्मसिद्ध संधिसाधूपणा हेच तर नाझीवादाचे नेमके तत्त्व आहे, हे समजून घेणे महत्त्वाचे आहे. लाखो क्षुद्र बूर्जवा हे आता नाझी नोकरशाहीचे सभासद झाले. त्यांना आता संपत्ती व प्रतिष्ठा यांमध्ये मोठा वाटा मिळाला. त्यांनी हा वाटा आपल्याला देण्यास उच्च वर्गांना भाग पाडले. प्रत्यक्षात ते सरळ मार्गाने गेले असते, तर त्यांना पैसा किंवा सत्ता मिळविण्याची अजिबात संधी नव्हती. नाझीवादाच्या वाबतीत हीच गोष्ट महत्त्वाची आहे. जे इतर लोक नाझी यंत्रणेचे सभासद नव्हते, त्यांना यहुदी लोकांकडून व राजकीय शत्रूंकडून हिसकावून वेतलेले उद्योगधंदे देण्यात आले. उरलेल्या लोकांच्या दृष्टीने बोलावयाचे झाले तर त्यांना जरी अधिक भाकरी मिळाली नाही, तरी त्यांना “ तमाशे ” बघावयास मिळाले. परपीडनप्रवृत्तीच्या या अपूर्व दृश्यांनी त्यांना एक भावनिक समाधान दिले. तसेच, उरलेल्या मानव जाती-पेक्षा आपण श्रेष्ठ आहोत, अशी भावना निर्माण करणाऱ्या तत्त्वज्ञानामुळेही त्यांना हे भावनिक समाधान मिळाले. हे भावनिक समाधान त्यांच्या एका हानीची तात्पुरती का होईना भरपाई करण्यास समर्थ होते. त्यांचे जीवन आर्थिक व सांस्कृतिक दृष्ट्या कंगाल बनविण्यात आले होते, ही ती हानी होय.

आता आपण हे पाहिलेच आहे, की काही सामाजिक-आर्थिक बदलांचा एक खोलवर असा मानसशास्त्रीय परिणाम झाला होता. मध्यमवर्गाची खालवलेली स्थिती आणि मक्तेदारां भांडवलाची उदयोन्मुख सत्ता हे त्यांपैकी लक्षणीय बदल होत. एका राजकीय तत्त्वज्ञानामुळे हे बदल वाढले किंवा त्यांच्यामध्ये पद्धतशीरपणा आला. सोळाव्या शतकात धार्मिक तत्त्वज्ञानामुळे असेच घडले होते. अशा रीतीने उत्पन्न झालेल्या मानसिक शक्ती परिणामकारक ठरू लागल्या. परंतु या परिणामकारकतेची दिशा मध्यमवर्गाच्या मूळच्या आर्थिक हितसंबंधांना विरोध करणारी होती. नाझीवादाने निम्नमध्यमवर्गाचे मानसशास्त्रीय दृष्ट्या पुनरुत्थान केले. परंतु त्याबरोबरच नाझीवाद हा या वर्गाच्या जुन्या सामाजिक-आर्थिक स्थितीचा नाश करण्यामध्येही सहभागी झाला. नाझीवादाने मध्यमवर्गाच्या भावनिक उत्साहशक्तींना गतिशील केले. जर्मन साम्राज्य-वादाची आर्थिक व राजकीय उद्दिष्टे सफल करण्यासाठी जो प्रयत्न केला जात होता,

त्या प्रयत्नामध्ये या उत्साहशक्तींनी महत्त्वपूर्ण भूमिका पार पाडावी, यासाठी त्यांना गतिशील करण्यात आले.

हिटलरचे व्यक्तिमत्त्व, त्याचा उपदेश आणि नाझी राज्यव्यवस्था यांच्यामधून आम्ही जिला “ एकाधिकारशाही ” स्वभावरचना म्हटलेले आहे तिचे एक अतिरेकी रूप व्यक्त होते, हे दाखविण्याचा प्रयत्न आम्ही येथून पुढील प्रष्टांमधून करणार आहोत. अशी परिस्थिती असल्यामुळेच जनतेमधील कमीजास्त प्रमाणात अशीच स्वभावरचना असलेल्या गटांना तो जबरदस्त आवाहन करू शकला.

हिटलरचे आत्मचरित्र हे एकाधिकारशाही स्वभावाचे एक चांगले उदाहरण आहे. शिवाय, नाझी वाङ्मयामधील अत्यंत प्रातिनिधिक कागदपत्र असेही त्याचे स्वरूप आहे. म्हणूनच, नाझीवादाच्या मानसशास्त्राचे विश्लेषण करताना प्रमुख आधार म्हणून मी त्याचा उपयोग करणार आहे.

या परपीडनप्रवृत्ती आणि आत्मपीडनप्रवृत्ती यांची एकसमयावच्छेदकत्वन असलेली उपस्थिती म्हणजे एकाधिकारशाही स्वभावाचे सार होय, हे आम्ही पूर्वी सांगितलेच आहे. कमीजास्त प्रमाणात विध्वंसकतेबरोबर मिलाफ झालेली अशी दुसऱ्या माणसावरील अनियंत्रित सत्ता हे परपीडनप्रवृत्तीचे उद्दिष्ट असल्याचे आपण पाहिले आहे. जबरदस्तपणे प्रबळ असलेल्या सत्तेमध्ये स्वतःला विरघळवून टाकणे आणि सत्तेची शक्ती व वैभव यांच्यामध्ये सहभागी होणे, हे आत्मपीडनप्रवृत्तीचे उद्दिष्ट असल्याचेही आपण पाहिले आहे. एकाकी माणसाची एकटे राहण्याची अक्षमता आणि एकटेपणावर मात करणाऱ्या सहजीवनात्मक नात्याची त्याला वाटणारी गरज यांच्यामधून परपीडन आणि आत्मपीडन या दोन्ही प्रवृत्ती निर्माण होतात.

‘मेन कॅम्प’मध्ये सत्ता मिळवू पाहणारी परपीडनलालसा विविध रूपांनी प्रकट होते. हिटलरचे जर्मन बहुजनसमाजाशी जे नाते होते, त्या नात्याचे परपीडनप्रवृत्ती हे खास वैशिष्ट्य होते. परपीडनप्रवृत्तीच्या नमुनेदार पद्धतीने हिटलर बहुजनसमाजाचा तिरस्कार करतो आणि त्याच्यावर ‘प्रेमही करतो’. आपल्या राजकीय शत्रूंशी त्याचे जे नाते होते, त्या नात्याचेही परपीडनप्रवृत्ती हे वैशिष्ट्य होते. या शत्रूंच्याविषयी त्याने विध्वंसकता प्रकट केली आहे. ही विध्वंसकता म्हणजे त्याच्या परपीडनप्रवृत्तीचा एक महत्त्वाचा घटक होय. आपल्यावर बर्चस्व गाजविले जात आहे, याचे बहुजनसमाजाला समाधान वाटते, असे तो म्हणतो. तो लिहितो, ‘जो अधिक बलवान आहे त्याचा विजय व्हावा आणि जो अधिक दुर्बल आहे त्याचा नायनाट व्हावा किंवा त्याने विनाअट शरणागती पत्करावी, अशी बहुजनसमाजातील लोकांची इच्छा असते.’ *

* किता पृ. ४६९.

त्यांचे हे वर्तन एखाद्या स्त्रीसारखे असते...ही स्त्री एखाद्या दुबळ्या पुरुषावर वर्चस्व गाजविण्याऐवजी बलवान पुरुषाच्या अधीन होणे पसंत करील. याच पद्धतीने बहुजनसमाज हा याचना करणाऱ्या व्यक्तीपेक्षा सत्ता गाजविणाऱ्या व्यक्तीवर प्रेम करतो. एकाही प्रतिस्पर्धांचे अस्तित्व सहन न करणारे तत्व हे उदारपणे दिलेल्या स्वातंत्र्यापेक्षा त्या लोकांच्या अंतर्ग्रामी किती तरी अधिक समाधान देऊन जाते. मिळालेल्या स्वातंत्र्याचे काय करावयाचे या जाणिवेने ते कित्येकदा गोंधळून जातात आणि आपल्याला एकाकी सोडून देण्यात आले आहे, असेही त्यांना सहजपणे वाटते. त्यांना आध्यात्मिक दृष्ट्या भयभीत करणारी दांडगाईंहा ओळखता येत नाही आणि आपल्या मानवी स्वातंत्र्यांमध्ये झालेली जुलमी काटछाटही ओळखता येत नाही. कारण या तत्वाची भ्रांती त्यांना कोणत्याही प्रकारे उमगलेली नसते**

वक्त्याच्या वरचढ सामर्थ्याने श्रोतृवर्गाची इच्छाशक्ती मोडून काढणे हा प्रचारातील महत्त्वपूर्ण घटक असतो, असे हिटलरने म्हटले आहे. आपल्या श्रोतृवर्गाच्या आलेखा शारीरिक थकवा ही आपल्या प्रचारासाठी एक अत्यंत स्वागताह अशी परिस्थिती आहे, हे कबूल करण्यातही त्याला संकोच वाटत नाही. राजकीय प्रचारसभांच्या दृष्टीने दिवसातील कोणती वेळ सर्वात उत्तम आहे, याचे विवेचन करताना तो म्हणतो :

दुसऱ्याची इच्छा आणि दुसऱ्याचे मत आपल्यावर लादण्याचा एखादा प्रयत्न झाला, तर सकाळच्या वेळी किंवा दुपारी देखील माणसांची इच्छाशक्ती अत्यंत उत्साहाने या प्रयत्नाचा प्रतिकार करते, असे दिसते. संध्याकाळी मात्र अधिक प्रबळ इच्छेच्या प्रभावी शक्तीपुढे ती अधिक सहजपणे झुकतात. कारण, अशा प्रकारची प्रत्येक सभा म्हणजे खरोखर दोन परस्परविरुद्ध शक्तींमध्ये चाललेली अशी एक कुस्ती असते. आपली मते व आपली इच्छाशक्ती यांच्या उत्साहशक्तीवर ज्यांचे अजूनही पूर्ण नियंत्रण आहे, त्यांच्यावर नवी इच्छा लादणे हे मोठा प्रभाव गाजविणाऱ्या प्रचारी स्वभावाच्या माणसाला आपल्या वरिष्ठ अशा वक्तृत्वशक्तीच्या जोरावरही अवघड असते. परंतु ज्यांनी स्वतः आपल्या परीने अत्यंत स्वाभाविक पद्धतीने आपली प्रतिकारशक्ती दुर्बल होत असल्याचा अनुभव घेतला आहे, त्यांच्यावर मात्र नवी इच्छा लादणे हे त्या माणसाच्या दृष्टीने अधिक सोपे असते.**

शरणागतीची लालसा निर्माण करणाऱ्या परिस्थितीची हिटलरला स्वतःला फार चांगली जाणीव आहे. प्रचारसभेला उपस्थित राहिलेल्या व्यक्तीच्या स्थितीचे त्याने उत्कृष्ट वर्णन केलेले आहे :

* कित्ता, पृ. ५६

** कित्ता, पृ. ७१० व पुढे.

पुढे दिलेल्या एकमेव कारणासाठी प्रचारसभा आवश्यक आहेत. एखादा मनुष्य जेव्हा एखाद्या नव्या चळवळीचे सभासदत्व स्वीकारतो, तेव्हा त्याला एकाकीपणा वाटत असतो. त्यामुळे एकटेपणाच्या भीतीने त्याला सहजपणे पछाडले जाते, अशा माणसाला सभेत आल्यावर प्रथमच एका विशाल जनसमूहाची चित्रे दिसू लागतात. या चित्रांचा बहुसंख्य लोकांवर शक्तिवर्धक व उत्साहवर्धक परिणाम होतो... तो मनुष्य जेव्हा आपल्या छोट्याशा कार्यशाळेत वा मोठ्या उद्योगसमूहात असतो, तेव्हा आपण फार लहान असल्याचे त्याला वाटत असते. तो जर पहिल्यांदाच तेथून बाहेर पडला आणि सभेत आला तर आता आपल्याच मताचे हजारे लोक त्याला अवतीभोवती दिसतात... मग आम्ही ज्याला सामूहिक सूचन म्हणतो, त्याच्या अदसुत प्रभावापुढे तो स्वतः लीन होतो *

गोबेल्सने बहुजनसमाजाचे वर्णन करताना असाच सूर काढला आहे. आपल्या मिचेल ** (सरळ मनाचा प्रामाणिक जर्मन मनुष्य) या नावाच्या कादंबरीत तो लिहितो, आपल्यावर उत्तम रीतीने राज्य चालविले जावे, याखेरीज लोकांची दुसरी काहीही इच्छा नसते. दगड हा शिल्पकारासाठी असतो आणि या लोकांचे नेत्याशी असलेले नाते याहून वेगळे नसते. चित्रकार आणि रंग यांच्यामध्ये जशी काहीच समस्या नसते, तशीच नेता व जनसमूह यांच्यामध्येही काहीच समस्या नसते. ***

परपीडनप्रवृत्ती असलेला मनुष्य आपल्या या प्रवृत्तीचा विषय बनलेल्या व्यक्तींवर किती अवलंबून असतो, याचे गोबेल्सने दुसऱ्या एका पुस्तकात अचूक वर्णन केले आहे. दुसऱ्या कोणावर तरी आपली सत्ता नसेल तर हा मनुष्य अत्यंत दुबळा व रिक्त होतो आणि अशा प्रकारची सत्ता त्याला नवी शक्ती देऊन जाते, हे त्याने दर्शविले आहे. अशा माणसाच्या मनात काय घालमेल चाललेली असते, त्याचे गोबेल्सने केलेले वर्णन पुढीलप्रमाणे आहे : 'कधी कधी तो अत्यंत निराशेने पछाडला जातो. जर तो पुन्हा एकदा जनसमूहाच्या समोर आला, तरच तो त्या निराशेवर मात करू शकतो. लोक आपल्या शक्तीचे उगमस्थान आहेत. ****

लोकांवर गाजविलेल्या एका विशिष्ट प्रकारच्या सत्तेला नाझी लोक नेतृत्व असे म्हणतात. जर्मन मजूर आघाडीचा पुढारी असलेल्या ले याने अशा नेतृत्वाचा एक

* किता, पृ. ७१५, ७१६

** जोसेफ गोबेल्स, मिशेल, एफ. एहेर, म्युन्डोन, १९३६ पृ. ५७

*** किता, पृ. २१

**** गोबेल्स, Vom Kaiserhof Zur Reichskanzlei, एफ. एहेर, म्युन्डोन, १९३४, पृ. १२०.

प्रभावी वृत्तांत लिहिलेला आहे. नाझी नेत्याला आवश्यक असलेले गुण आणि नेत्यांच्या शिक्षणाची उद्दिष्टे यांचे विवेचन करताना तो लिहितो:

या माणसांमध्ये नेतृत्व करण्याची, प्रभुत्व गाजविण्याची, एका शब्दात सांगावयाचे तर अधिकार गाजविण्याची इच्छा आहे का, हे आम्ही जाणून घेऊ इच्छितो..... अधिकार गाजविण्याची आमची इच्छा आहे आणि त्यामध्ये आम्हांला आनंद वाटतो... घोड्याच्या पाठीवर स्वार कसे व्हावयाचे, हे आम्ही या लोकांना शिकवू.....जिवंत प्राण्यावर अमर्याद वर्चस्व गाजविण्याची भावना त्यांना प्राप्त व्हावी, यासाठी हे केले जाईल. *

हिटलरने शिक्षणाच्या घ्येयांची जी सूत्रे मांडली आहेत, त्यांच्यामध्येही सत्तेच्या पैल्वर असाच भर दिलेला आहे. “ आपण इतरांपेक्षा पूर्णपणे श्रेष्ठ आहोत, अशा प्रकारचा विश्वास विद्यार्थ्यांमध्ये निर्माण करणे, हीच त्याच्या संपूर्ण शिक्षणाची व विकासाची दिशा असली पाहिजे ”, असे तो म्हणतो.**

मुलाला कसलेही बंड न करता अन्याय सहन करण्यास शिकविले पाहिजे, असे तो दुसरीकडे कोठेतरा म्हणतो. वाचकांना आता ही गोष्ट विचित्र वाटणार नाही. निदान मला तरी अशी आशा वाटते. सत्तेची लालसा आणि शरणागतीची इच्छा या दोहोंमध्ये परपीडन-आत्मपीडन प्रवृत्तीचे मिश्रण झालेले असते. हिटलरच्या विचारात आढळणारी उपर्युक्त विसंगती म्हणजे या मिश्र प्रवृत्तीचे खास वैशिष्ट्य होय.

बहुजनसमाजावर सत्ता गाजविण्याच्या इच्छेने समाजातील ‘निवडक लोक’ म्हणजेच नाझी नेते प्रेरित झालेले असतात. सत्तेची ही इच्छा कधी कधी अगदी आश्चर्य वाटेले इतक्या मोकळेपणाने व्यक्त केली जाते, हे वर दिलेल्या अवतरणांवरून दिसून येते. कधी कधी ही इच्छा फारशा न दुखावणाऱ्या भाषेत मांडली जाते. असे करताना आपल्यावर राज्य केले जावे, एवढीच बहुजनसमाजाची इच्छा असते, या मुद्द्यावर भर दिला जातो. कधी कधी बहुजनसमाजाची खुशामत करण्याची आवश्यकता असते. अशा वेळी त्यांच्याविषयीचा सर्वतुच्छतावादी तिरस्कार लपवावा लागतो आणि त्यासाठी पुढीलप्रमाणे काही युक्त्या केल्या जातात: आत्मरक्षणाच्या सहजप्रेरणेविषयी हिटलर बोलत आहे. त्याच्या दृष्टीने ही प्रेरणा आणि सत्तेची लालसा या दोन्ही गोष्टी जवळ-जवळ एकच आहेत. आपण हे नंतर पाहणारच आहोत. तो म्हणतो की आर्य माणसाच्या

* Ley, Der Weg Zur Ordensburg, Sonderdruck des Reichsorganisationsleiters der NSDAP für das Führer-corps der Partei; quoted from Konrad Heiden, Ein Mann gegen Europa, Zurich, 1937

** हिटलर, मेन कॅम्फ, पृ. ६१८

दृष्टीने आत्मरक्षणाच्या प्रेरणेला अत्यंत उदात्त स्वरूप प्राप्त झालेले आहे. “ कारण, हा मनुष्य स्वेच्छेने आपल्या स्वतःच्या अहंकाराला समाजजीवनापुढे लीन बनवितो आणि काळाची गरज पडली तर तो त्याचे समर्पणही करतो. ” *

सत्ता भोगण्याचा पहिला अधिकार “ नेत्यांना ” मिळतो, हे खरं आहे. परंतु बहुजनसमाज देखील परपीडनप्रवृत्तीपासून मिळणाऱ्या समाधानाला मुळीच वंचित झालेला नसतो. जर्मनीमध्ये वांशिक आणि राजकीय अल्पसंख्य होते. तसेच, दुबळी वा क्षीण होणारी अशी इतर काही राष्ट्रे जवळपास होती. हे अल्पसंख्य लोक आणि सरतेशेवटी ही बाह्य राष्ट्रे बहुजनसमाजातील परपीडनप्रवृत्तीचा विषय बनलेली होती आणि या प्रवृत्तीवर बहुजनसमाज पोसला जात होता. हिटलर आणि त्याची नोकरशाही जर्मन बहुजनसमाजावर सत्ता गाजवून आनंद मिळवीत होती, तर स्वतः या बहुजनसमाजाला इतर राष्ट्रांवर सत्ता गाजविण्याचा आनंद उपभोगावयास शिकविले होते; संपूर्ण जगावर आपण वर्चस्व गाजवावे अशा मनोविकाराने प्रेरित व्हावयास त्याला शिकविले होते.

जगावर वर्चस्व गाजविण्याची इच्छा हे आपले वा आपल्या पक्षाचे ध्येय आहे, हे सांगताना हिटलरला संकोच वाटत नाही. शांततावादाची टर उडविताना तो म्हणतो, “ खरोखर, शांततावादी-मानवतावादी दृष्टिकोण हा कदाचित अगदी छान असेल, पण केव्हा ? सर्वोच्च दर्जा असलेल्या माणसाने अगोदरच जग जिंकून आपल्या स्वाधीन करून घेतलेले असेल आणि तो जगाचा एकमेव स्वामी बनलेला असेल, तेव्हा ” ***

तो आणखी म्हणतो, ‘ ज्या युगात वंशांचा संकर होत आहे, त्या युगात जे राष्ट्र आपले सर्वोत्तम असे वांशिक गुणधर्म जपण्याच्या कामाला स्वतःला वाहून घेत असेल, ते राष्ट्र केव्हा ना केव्हा जगावर स्वामित्व गाजविल्याशिवाय रहाणार नाही. ’****

हिटलर हा बहुतेक वेळा आपल्या सत्तालालसेचे मिथ्या समर्थन व समर्थन करण्याचा प्रयत्न करतो. प्रमुख समर्थने पुढीलप्रमाणे आहेत : इतर लोकांवर त्याने गाजविलेले वर्चस्व हे त्यांच्या स्वतःच्या आणि जागतिक संस्कृतीच्या भल्यासाठी आहे; सत्तालालसेची मुळे निसर्गाच्या शाश्वत नियमांमध्ये रुजलेली आहेत आणि मी फक्त हेच नियम ओळखतो आणि पाळतो; मी स्वतः ईश्वर, नियती, इतिहास, निसर्ग यांसारख्या उच्चतर शक्तीच्या आदेशावरहुकूम काम करतो. माझे इतरांवर वर्चस्व गाजविण्याचे प्रयत्न म्हणजे माझ्यावर व जर्मन लोकांवर वर्चस्व गाजविण्याच्या इतर लोकांच्या प्रयत्नांपासून केलेले आमचे संरक्षण आहे. मला फक्त शांतता व स्वातंत्र्य हवे आहे.

* कित्ता पृ. ४०८

** कित्ता पृ. ३९४ व पुढे

*** कित्ता, पृ. ९९४.

मेन कॅप्टमधून घेतलेला पुढील परिच्छेद हे पहिल्या प्रकारच्या मिथ्यासमर्थनाचे एक उदाहरण होय : ' इतर लोकांमध्ये सामाजिक ऐक्य होते. जर्मन लोकांमध्ये त्यांचा ऐतिहासिक विकास होत असताना असे ऐक्य असते, तर जर्मन साम्राज्याने कदाचित आज सर्व जगावर स्वामित्व गाजविले असते. ' जर्मन लोकांनी जगावर वर्चस्व प्रस्थापित केले तर शांतता निर्माण होईल, असे हिटलर गृहीत धरतो. ' परंतु अश्रू ढाळणाऱ्या, शांततावादी, धंदेवादी व स्त्रैण रडूबाईंच्या हाती असलेल्या पाम वृक्षाच्या फांद्यांचा आधार घेऊन ही शांतता निर्माण होणार नाही; तर अधिसत्ता गाजविणाऱ्या लोकांच्या हातातील विजयी तलवारीने या शांततेचा पाया घातला जाईल. ही तलवार जगाला उच्चतर संस्कृतीच्या सेवेमध्ये जुंपून टाकणारी असेल. *

केवळ जर्मनीचे कल्याण करणे हे माझे उद्दिष्ट नसून माझी कृत्ये सर्वसामान्य संस्कृतीचे हित जपण्याच्या दृष्टीने अत्यंत उपकारक आहेत, अशा अर्थाची आश्वासने त्याने दिली होती. अलीकडच्या काही वर्षांत ही आश्वासने वृत्तपत्रांच्या प्रत्येक वाचकाला उत्तम रीतीने ज्ञात झालेली आहेत.

माझ्या सत्तालालसेची मुळे ही निसर्गाच्या नियमांमध्ये रुजलेली आहेत, हे दुसरे मिथ्यासमर्थन फक्त मिथ्यासमर्थन नाही, तर त्याहून अधिक काही तरी आहे. हे मिथ्यासमर्थन स्वबाह्य शक्तीपुढे शरणागती पत्करण्याच्या इच्छेमधूनही निर्माण झाले आहे. हिटलरने डार्विनचा सिद्धांत एका असंस्कृत पद्धतीने लोकप्रिय बनविला आणि खासकरून या लोकप्रियतेमधूनच ही इच्छा व्यक्त झालेली आहे. हिटलरच्या मते, ' आपला जात टिकविण्याची सहजप्रेरणा, हे मानवी समाजांच्या रचनेचे पहिले कारण होय. '***

जगामध्ये बलवान प्राणी दुर्बलावर वर्चस्व प्राप्त करण्यासाठी झगडा करीत असतो. आत्मरक्षणाच्या उपर्युक्त सहजप्रेरणेचे या झगड्यामध्ये रूपांतर होते आणि शेवटी आर्थिक दृष्ट्या या सहजप्रेरणेचे आणखी एका सिद्धांतामध्ये रूपांतर होते. जो सर्वांत अधिक समर्थ असतो, तोच या झगड्यात तग धरू शकतो, हा तो सिद्धान्त होय. आत्मरक्षणाची ही सहजप्रेरणा आणि इतरांवर गाजविलेली सत्ता यांचे काही वेळा ऐक्य मानले जाते. या ऐक्याचा हिटलरच्या एका गृहीतकात खास करून प्रभावी असा आविष्कार झालेला आढळतो. ते गृहीतक असे : ' मानवजातीची पहिली संस्कृती ही निश्चितपणे माणसाळलेल्या प्राण्यावर फारशी अवलंबून नव्हती. त्या मानाने कनिष्ठ प्रतीच्या माणसांचा उपयोग करून घेण्यावरच ती अधिक अवलंबून होती. '*** तो आपल्या स्वतःच्या परपीडप्रवृत्तीचे निसर्गावर प्रक्षेपण करतो. हा निसर्ग

* किता, पृ. ५९८ व पुढे

** किता, पृ. १९७.

*** किता, पृ. ४०५

म्हणजे 'सर्व प्रकारच्या शहाणपणाची कूर राणी' * आहे. कोणाचे रक्षण करावयाचे याविषयीचा तिचा नियम हा 'अपरिहार्यतेच्या निर्दय तत्वाशी बांधलेला आहे; सर्वोत्तम आणि समर्थतम अशा व्यक्तीलाच जगात विजयी होण्याचा अधिकार आहे, या तत्वाशी बांधलेला आहे.' **

अशा रीतीने डार्विनच्या सिद्धान्ताचा हिटलरने असंस्कृत असा अर्थ लावला होता. या अर्थाच्या संबंधातच तो 'समाजवादी' हिटलर अनियंत्रित स्पर्धेच्या उदार तत्वांची तरफदारी करीत होता, हे पाहणे मनोवैधक आहे. भिन्न भिन्न अशा राष्ट्रीयतावादी समूहांमध्ये सहकार्य चालत असते. या सहकार्याविरुद्ध मतभेद नोंदविताना तो म्हणतो, 'या प्रकारच्या संबंधामुळे उत्साहशक्तीचा मुक्त खेळ निरुद्ध होतो, सर्वोत्तम कोण आहे हे निवडण्याचा प्रयत्न थांबतो. त्यामुळे सर्वात अधिक निरोगी व सामर्थ्यसंपन्न अशा मानवाच्या आवयक व अंतिम विजयाला कायमचा प्रतिबंध केला जातो.' *** उत्साहशक्तीचा मुक्त खेळ हे जीवनातील शहाणपण आहे, असे त्याने दुसऱ्या एका ठिकाणी म्हटले आहे.

तसे पहावयास गेले तर डार्विनच्या सिद्धान्तातून परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या भावना नक्कीच व्यक्त होत नव्हत्या. उलटपक्षी, मानवजातीची उच्चतर अशा सांस्कृतिक अवस्थांच्या दिशेने आणखी उक्तांती होईल, अशी आशा या सिद्धान्तामुळे हा सिद्धान्त मानणाऱ्या अनेक जणांच्या मनात निर्माण झाली होती. हिटलरच्या दृष्टीने मात्र हा सिद्धान्त म्हणजे आपल्या स्वतःच्या परपीडनप्रवृत्तीचा आविष्कारही होता आणि त्याबरोबरच ते त्याच्या परपीडनप्रवृत्तीचे समर्थनही होते. डार्विनच्या सिद्धान्ताला आपल्या दृष्टीने असलेले मानसशास्त्रीय महत्त्व त्याने अगदी सरळपणे व्यक्त केले आहे. एक अप्रसिद्ध व्यक्ती म्हणून तो जेव्हा म्युनिचमध्ये रहात होता, तेव्हा तो पहाटे पाच वाजता उठत असे. तेथे त्याला "एक सवय लागली होती. तेथील लहानशा खोलीत काही उंदीर घडपडत असत. त्या छोट्या उंदरांपुढे तो पावांचे तुकडे किंवा कठीण पापुद्रे टाकत असे आणि नंतर या छोट्या गमतीच्या प्राण्यांचे निरीक्षण करीत असे. हे प्राणी या थोड्याशा मिष्टान्नासाठी धांगडबिगा घालीत, हमरीतुभरीवर येत **** हा "खेळ" म्हणजे डार्विनच्या सिद्धान्तानुसार असलेला छोट्या प्रमाणावरचा 'जीवनकलह' होय. पूर्वी रोमन सीझर तमाशे घडवून आणत असत. हिटलरच्या दृष्टीने उंदरांचा हा खेळ म्हणजे क्षुद्र

* किता, पृ. १७०

** किता, पृ. ३९६

*** किता पृ. ७६१

**** किता पृ. २९५

वृत्तानि सीझरच्या तमाशांची जागा घेण्याचा प्रकार होता. तसेच, तो पुढे जे ऐतिहासिक तमाशे घडविणार होता, त्याची ही प्राथमिक तयारी होती.

आपल्या परपीडनप्रवृत्तीचे हिटलरने केलेले शेवटचे मिथ्यासमर्थन त्याच्या लेखनातून विविध प्रकारे व्यक्त झाले आहे. इतरांनी आपल्यावर केलेल्या हल्ल्यापासून स्वतःचे रक्षण करणे, हे त्या समर्थनाचे स्वरूप होते. तो आणि जर्मन लोक हे नेहमीच निरपराध असतात आणि त्यांचे शत्रू हे परपीडनप्रवृत्ती असलेले पशू असतात. या प्रचाराचा बराचसा भाग हा हेतुपुरस्सर व जाणीवपूर्वक केलेल्या खोटारडपणाने भरलेला आहे. तथापि, संशयोत्पन्न दोषारोपांमध्ये जो भावनिक 'प्रामाणिकपणा' असतो, तोच भावनिक 'प्रामाणिकपणा' आंशिक रीत्या या प्रचारातही असतो. आपली स्वतःची परपीडनप्रवृत्ती वा विध्वंसकता इतरांच्या ध्यानात येऊ नये, या हेतूने आपले समर्थन वा संरक्षण करण्याचे कार्य या आरोपांकडून नेहमी केले जाते. हे आरोप पुढील सूत्रानुसार केले जातात. तुमचेच उद्देश परपीडनप्रवृत्तीने युक्त आहेत; म्हणून मी निरपराध आहे. हिटलरच्या बाबतीत या आत्मरक्षणात्मक यंत्रणेचा तर्क-विसंगतपणा टोकाला पोचलेला आहे. कारण, त्याने ज्या गोष्टींचा आपल्या स्वतःच्या उद्दिष्टांमध्ये अगदी मोकळेपणाने अंतर्भाव केलेला आहे, अगदी त्याच गोष्टींबद्दल तो आपल्या शत्रूवर दोषारोप ठेवित असतो. उदा. आपल्या स्वतःच्या कृत्यांची अत्यंत वैध उद्दिष्टे म्हणून त्याने ज्या गोष्टींचा निर्वेश केला, अगदी त्याच गोष्टींबद्दल यहुदी, साम्यवादी आणि फ्रेंच लोकांवर तो दोषारोप करतो. या विसंगतीला मिथ्यासमर्थनांच्या द्वारे लढविण्याची तो मुळीच तपदी घेत नाही. श्वेतवंशाचा नाश करण्याच्या उद्देशाने फ्रेंच आफ्रिकन तुकड्यांना व्हाईन नदीवर आणल्याचा आरोप त्याने यहुदी लोकांवर केला. आक्रमणाचा परिणाम म्हणून अपरिहार्यपणे जो संकर घडून येईल, त्या संक्रामुळे श्वेतवंशाचा नाश होईल, असे त्यांना वाटत असल्याचा त्याचा आरोप होता. हे यहुदी लोक श्वेतवंशाचा नाश करून 'परिणामतः वैयक्तिक रीत्या प्रभुत्व प्राप्त करण्याची इच्छा वाळगीत होते',* असेही तो म्हणतो. ज्या गोष्टीला आपल्या वंशाचे अत्यंत उदात्त ध्येय मानावयाचे त्याच गोष्टीसाठी इतरांचा धिक्कार करावयाचा, ही विसंगती हिटलरने ओळखली असली पाहिजे. म्हणूनच तो या विसंगतीचे मिथ्यासमर्थन करण्याचा प्रयत्न करतो. तो म्हणतो : आर्य लोक जेव्हा प्रभुत्व प्राप्त करण्याची इच्छा करतात, तेव्हा त्यांच्या त्या इच्छेमध्ये एक ध्येयवाद असतो. परंतु यहुदी लोकांच्या आत्मरक्षणाच्या सहजप्रेरणेमध्ये मात्र या ध्येयवादाचा अभाव असतो.**

* कित्ता, पृ. ४४८ व पुढे

** पहा कित्ता, पृ. ४१४

नेमके हेच आरोप फ्रेंच लोकांच्या विरुद्धही वापरण्यात आले आहेत. फ्रेंच लोकांना जर्मनीची गळचेपी करावयाची आहे आणि तिची शक्ती हिरावून घ्यावयाची आहे, असा आरोप तो करतो. त्याच्या मते 'फ्रेंच लोक युरोपचे नेतृत्व प्राप्त करण्याची आकांक्षा बाळगत होते.'* हिटलरने फ्रेंच लोकांवर केलेला उपर्युक्त आरोप म्हणजे फ्रेंच लोकांची ती आकांक्षा नष्ट करणे आवश्यक आहे, असे सांगणारा एक युक्तिवाद होय. परंतु आपण जर बेलेमेनस्यूच्या जागी असतो तर आपणही असेच वागलो असतो, हे हिटलर कवूल करतो.** हिटलरने साम्यवाद्यांवर पशुत्वाचा आरोप केला आहे. मार्क्स-वादाला जे यश मिळाले आहे, ते त्याच्या राजकीय इच्छेमुळे व क्रियाशीलतावादी पशुत्वामुळे मिळालेले आहे, असेही तो म्हणतो. परंतु त्याबरोबरच हिटलर असेही जाहीर करतो, 'जर्मनीला कशाची उणीव भासली असेल, तर ती म्हणजे पाशवी सत्ता आणि कल्पक राजकीय उद्दिष्ट यांच्यामधील निकट सहकार्याची होय.***'

१९३८ सालची झेकोस्लाव्हाकियामधील आणीबाणी आणि सध्याचे हे युद्ध यांच्यामुळे याच प्रकारची अनेक उदाहरणे निदर्शनास आली. नाझीवादी लोकांनी अनेक जुलूम केले. परंतु प्रत्येक वेळी इतरांच्या जुलुमापासून आपले रक्षण करण्यासाठी आपण हे कृत्य केले, असेच त्यांनी त्याचे स्पष्टीकरण केले. त्यांचे एकही जुलमी कृत्य याला अपवाद नव्हते. हे आरोप म्हणजे केवळ विपर्यास होते, असे आपण समजू शकतो. यहूदी आणि फ्रेंच यांच्याविरुद्धचे आरोप ज्या संशयोत्पन्न 'प्रामाणिकपणा'ने रंगलेले असण्याची शक्यता असते, तो संशयोत्पन्न 'प्रामाणिकपणा' या आरोपात आढळणार नाही. तरी देखील या आरोपांना एक निश्चित असे प्रचारमूल्य आहे आणि जनतेचा एक भाग, विशेषतः निम्नमध्यमवर्ग हा त्या आरोपांवर विश्वास ठेवत होता. हा वर्ग आपल्या स्वतःच्या स्वभावरचनेमुळे या संशयोत्पन्न आरोपांचे ग्रहण करण्यास तय्यर असतो.

दुबळ्या लोकांविषयी हिटलरच्या मनात तिरस्कार होता. वस्तुतः, तो स्वतः आपण राष्ट्रीय स्वातंत्र्यासाठी लढत असल्याचा आव आणत होता. परंतु आपल्यासारखीच राजकीय उद्दिष्टे बाळगणाऱ्या लोकांविषयी बोळताना त्याच्या मनातील हा तिरस्कार विशेषत्वाने प्रकट होतो. आपल्याला राष्ट्रीय स्वातंत्र्याचे अगल्य आहे, असे हिटलर दाखवीत होता. परंतु दुबळ्या क्रांतिकारकांविषयी त्याच्या मनात असलेला तिरस्कार पाहता त्याचा अप्रामाणिकपणा कदाचित्त दुसऱ्या कोणत्याच बाबतीत इतक्या उळकपणे प्रकट

* किता, पृ. ९६६.

** पहा-किता, पृ. ९७८.

*** किता, पृ. ७८३.

झाला नसावा, असे वाटते. उदा. तो म्युनिचमध्ये असताना प्रारंभी त्याचा राष्ट्रीय समाजवाद्यांच्या एका छोट्या गटाशी संबंध आला होता. त्यांच्याविषयी तो बक्रोक्ती व तिरस्कार यांनी भरलेल्या भाषेत बोलतो. तो त्यांच्या पहिल्या बैठकीला गेला तेव्हा त्यांच्याविषयी त्याचे काय मत बनले, ते पुढे दिले आहे— 'भयानक, भयानक; मंडळ तयार करण्याचा हा अत्यंत वाईट असा प्रकार होता, अत्यंत वाईट अशी पद्धत होती आणि मी म्हणे आता या मंडळाचा सभासद होणार होतो! त्यानंतर नव्या सभासदांविषयी चर्चा झाली. याचा अर्थ मी जाळ्यात सापडलो आहे, अशी चर्चा झाली.*'

'एक हास्यास्पद असा छोटा पाया', या शब्दांत तो त्यांचा उल्लेख करतो. 'खऱ्याखऱ्या व्यक्तिगत क्रियाशीलतेला बाव'*** देणे एवढा एकच त्या मंडळाचा फायदा होता. आपण अस्तित्वात असलेल्या कोणत्याही मोठ्या पक्षात कधीही गेलो नसतो, असे हिटलर म्हणतो. हा दृष्टिकोण अगदी त्याच्या स्वभावानुरूपच आहे. आपल्यापेक्षा हीन व दुर्बळ वाटत असलेल्या गटामध्येच सुरुवात करणे त्याला भाग होते. आधीच अस्तित्वात असलेल्या शक्तीशी जेथे झगडा करावा लागतो किंवा आपल्या बरोबरीच्या लोकांशी जेथे स्पर्धा करावी लागते, अशा जनसमूहामध्ये त्याची पुढाकारकृती व धैर्य यांना चालना मिळाली नसती.

भारतीय क्रांतिकारकांविषयी त्याने जे लेखन केले आहे, त्यामध्येही त्याने दुर्बळ लोकांकांविषयी असाच तिरस्कार व्यक्त केला आहे. हिटलरने आपल्या स्वतःच्या उद्दिष्टांसाठी दुसऱ्या कोणीही नसेल इतक्या प्रमाणात राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या घोषणेचा उपयोग करून घेतला. परंतु ज्याने हे केले त्याच प्रमाणाच्या मनात अशा प्रकारच्या क्रांतिकारकांबद्दल तिरस्काराखेरीज दुसरी कसलीही भावना नव्हती. हे क्रांतिकारक दुबळे होते आणि तरीही बलशाली ब्रिटिश साम्राज्यावर हल्ला करण्याचे धैर्य त्यांनी दाखविले होते. हिटलर म्हणतो, मला आठवते की :

काही आशियाई प्रकार किंवा काही खरे-खुरे "स्वातंत्र्ययोद्धे" असलेले भारतीय त्या काळात युरोपभर वावरत होते. एरव्ही अगदी बुद्धिमान असलेल्या लोकांना देखील त्यांनी फसविण्याचा प्रयत्न केला. त्यांची अशी ठाम कल्पना होती की ज्याचे अधिष्ठान भारतातच होते, असे ब्रिटिश साम्राज्य अगदी तेथेच कोळमडण्याच्या वेतात आहे..... परंतु भारतीय वंडखोरांना हे कधीही जमणार नाही. पांगळ्यानी आघाडी केली, तरी एका सामर्थ्य-

* कित्ता, पृ. २९८

** कित्ता, पृ. ३००

शाली राष्ट्रामध्ये वादळ निर्माण करणे, हे त्यांच्या दृष्टीने केवळ अशक्य आहे.....
 वांशिक दृष्ट्या हे लोक हीन दर्जाचे आहेत, हे मला ठाऊक आहे आणि केवळ
 एवढ्यामुळेच मी माझ्या स्वतःच्या राष्ट्राचे भवितव्य या तथाकथित 'अन्यायपीडित
 राष्ट्रांच्या' भवितव्याबरोबर जोडणार नाही.*

बलवंताविषयी प्रेम आणि दुर्बलाविषयी द्वेष हे परपीडन-आत्मपीडन-प्रवृत्तीचा
 स्वभाव असलेल्या माणसाचे खास वैशिष्ट्य असते. हिटलर आणि त्याचे अनुयायी
 यांनी केलेल्या राजकीय कृत्यांचे बरेचसे स्पष्टीकरण आपल्याला यातूनच मिळते. नाझी
 लोकांना सौम्यपणे वागविले तर आपण त्यांना 'शांत करू' शकू असे प्रजासत्ताक
 सरकारला वाटत होते. प्रत्यक्षात हे सरकार त्यांना शांत तर करू शकले नाहीच,
 परंतु सामर्थ्य आणि कणखरपणा यांच्या अभावाचे प्रदर्शन करून या सरकारने त्या
 लोकांच्या मनात आपल्याविषयी द्वेषभावना निर्माण करून घेतली. हिटलर वायमार
 प्रजासत्ताकाचा द्वेष करीत होता, कारण ते दुबळे होते आणि तो औद्योगिक व लष्करी
 नेत्यांचे कौतुक करीत होता, कारण ते सामर्थ्यशाली होते. प्रस्थापित झालेल्या बलशाली
 सत्तेविरुद्ध तो कधीही लढला नाही. परंतु जे गट निःसंशयपणे दुर्बल आहेत असे त्याला
 वाटत होते, त्यांच्याविरुद्धच तो नेहमी लढला. हिटलरची-आणि त्या दृष्टीने पाहिले तर
 मुसोलिनीची-'क्रांती' ही अस्तित्वात असलेल्या सत्तेच्या संरक्षणाखाली घडून आली.
 जे लोक स्वतःचे संरक्षण करू शकत नव्हते, तेच लोक त्यांच्या पीडनप्रवृत्तीचे लाडके
 विषय बनले होते. हिटलरचा ग्रेट ब्रिटनविषयीचा दृष्टिकोण इतर काही घटकांबरोबरच
 या मानसशास्त्रीय गंडाने निर्धारित झाला होता, असे म्हणावयाचे धाडसही आपण
 करू शकतो ! जोपर्यंत ब्रिटन सामर्थ्यशाली आहे असे त्याला वाटत होते, तोपर्यंत तो
 त्याच्यावर प्रेम करीत होता, त्याचे कौतुक करीत होता. ब्रिटनविषयीचे त्याचे हे प्रेम
 त्याच्या पुस्तकातून व्यक्त झाले आहे. ब्रिटनची स्थिती दुबळी आहे हे म्युनिचमधील
 घटनेच्या आधी व नंतर त्याने ओळखले. त्यानंतर त्याच्या प्रेमाचे रूपांतर द्वेषामध्ये
 व ब्रिटनला नष्ट करण्याच्या इच्छेमध्ये झाले. त्या दृष्टीने पाहिले तर हिटलरसारख्या
 माणवाच्या बाबतीत 'शांततेच्या' या धोरणातून मैत्री निर्माण न होता द्वेष निर्माण
 होणे, हे अटळ होते.

आतापावेतो आम्ही हिटलरच्या तत्त्वज्ञानातील परपीडनप्रवृत्तीच्या पैलूविषयी
 बोललो आहोत. परंतु परपीडनप्रवृत्तीबरोबरच आत्मपीडनप्रवृत्तीचा पैलूही असतो,
 हे आपण एकाधिकारशाही स्वभावाचे विवेचन करताना पाहिलेच आहे. असहाय प्राण्यां-
 वर सत्ता गाजविण्याच्या इच्छेबरोबरच जबरदस्त सामर्थ्यशाली असलेल्या सत्तेपुढे

* कित्ता, पृ. ९५५ व पुढे

शरणागती पत्करण्याची, आपल्या व्यक्तिमत्त्वाचा नाश करण्याची इच्छा ही असते. नाही तत्त्वज्ञान व व्यवहार यांच्यामध्ये आढळणारा हा आत्मपीडनप्रवृत्तीचा पैलू बहुजनसमाजाच्या बाबतीत अगदी स्पष्टपणे दिसून येतो. त्यांना पुनः पुन्हा पुढीलप्रमाणे सांगितले जात असते : व्यक्ती ही कःपदार्थ आहे आणि तिला काही मोल नाही. माणसाने ही व्यक्तिगत क्षुद्रता स्वीकारली पाहिजे. एका उच्चतर शक्तीमध्ये स्वतःचे विसर्जन केले पाहिजे आणि त्यानंतर या उच्चतर शक्तीचे सामर्थ्य व वैभव यांच्यात सहभागी होण्याचा अभिमान अनुभवला पाहिजे. हिटलरने ध्येयवादाची जी व्याख्या केली आहे, तिच्यामध्ये ही कल्पना स्पष्टपणे व्यक्त केली आहे : “ केवळ ध्येयवादच माणसांना एका अशा अवस्थेप्रत नेतो की ज्या अवस्थेत शक्ती आणि बळ यांच्या विशेषाधिकाराला ती माणसे स्वेच्छेने मान्यता देतात. अशा रीतीने संपूर्ण विश्वाला रूप व आकार देणाऱ्या अशा एका व्यवस्थेमध्ये त्या लोकांनी एका धूलिकणाचे स्थान स्वीकारावे, यासाठी ध्येयवादच त्यांना प्रवृत्त करतो.*

गोबेल्सने आपल्या कल्पनेतील समाजवादाची अशाच प्रकारची व्याख्या दिलेली आहे. तो लिहितो, “समाजवादी बनणे म्हणजे ‘मी’ ला ‘तू’ च्या अधीन करणे होय. समाजवाद म्हणजे एका व्यक्तीचा समग्र अशा व्यवस्थेपुढे बळी देणे होय.**

हिटलरच्या दृष्टीने व्यक्तीचा बळी देणे आणि तिला एक धूलिकण वा एक अणू बनविणे, या घटनेतून एक विशिष्ट अर्थ सूचित होतो. आपले व्यक्तिगत मत, आपल्या आवडी-निवडी आणि आपले सुख यांचा ठामपणे उच्चार करण्याचा हक्क सोडून देणे, हा तो अर्थ होय. काही राजकीय संघटनांमध्ये ‘व्यक्ती ही आपल्या व्यक्तिगत मताचे आणि आपल्या आवडीनिवडीचे प्रतिनिधित्व करावयाचे सोडून देते...’*** हक्क सोडून देण्याची उपरिनिर्दिष्ट घटना म्हणजे अशा राजकीय संघटनेचे सार होय. हिटलर ‘निःस्वार्थीपणाची’ प्रशंसा करतो. तो म्हणतो, ‘आपल्या स्वतःच्या सुखाचा शोध घेता घेता लोक स्वर्गातून पडून नरकात खोलवर रतून बसतात.’**** व्यक्तीला आपल्या व्यक्तित्वाचा स्पष्ट आविष्कार करू नये असा उपदेश करणे, हे शिक्षणाचे ध्येय असते. शाळेत असतानाच मुलांने पुढील गोष्टी शिकून घेतल्या पाहिजेतः ‘चूक घडली असताना आणि त्याला दोष देणे योग्य असताना त्याला दोष

* कित्ता, पृ. ४११

** गोबेल्स, मिचेल, पृ. २५

*** हिटलर, मेन कॅम्प, पृ. ४०८

**** कित्ता, पृ. ४१२

दिला तर त्याने गप्प राहिलेच पाहिजे. परंतु आवश्यकता पडली तर अन्यायही निमूटपणे सहन करण्यास त्याने शिकले पाहिजे.* आपल्या अंतिम ध्येयाविषयी तो लिहितो :

लोकांज्यामध्ये अधिक उदात्त युग निर्माण करण्याच्या बाबतीत शेवटी सर्व-सामान्य लोकांचा जीवनविषयक दृष्टिकोणच यशस्वी झाला पाहिजे. कुत्रे, घोडे व मांजरे यांच्या जाती सुधारण्याऐवजी स्वतः मानवजातीच्या उन्नतीची काळजी घेतली पाहिजे, असे जेव्हा लोकांच्या ध्यानात येईल तेव्हाच हे युग अवतरेल. हे युग असे असेल की ज्यामध्ये एकजण जाणूनबुजून व शांतपणे त्याग करील आणि दुसरा आनंदाने दान व समर्पण करील.**

हे वाक्य काहीसे आश्चर्यकारक आहे. 'जाणूनबुजून व शांतपणे त्याग करणाऱ्या' व्यक्तीचा प्रकार सांगून झाल्यावर त्याच्या विरुद्ध असलेल्या एखाद्या प्रकाराचे वर्णन केले जाईल, अशी कोणीही अपेक्षा करील. हा दुसरा प्रकार म्हणजे बहुधा नेतृत्व करणारा, जबाबदारी घेणारा किंवा काहीसा अशाच स्वरूपाचा असेल. परंतु त्याऐवजी समर्पणाची क्षमता पाहूनच हिटलर या 'दुसऱ्या' प्रकाराचेही स्वरूप स्पष्ट करतो. 'शांतपणे त्याग करतो' आणि 'आनंदाने समर्पण करतो' यांतील फरक समजणे अवघड आहे. मी पुढील तर्क मांडण्याचे धाडस करतो. खरे पाहता हिटलरच्या मनात काही तरी वेगळाच हेतू होता, असे मला वाटते. त्याग करणारा बहुजनसमाज आणि सत्ता गाजविणारा सत्ताधारी यांच्यामधील फरक स्पष्ट करावा, असा त्याचा उद्देश असला पाहिजे. तो कधी कधी आपली व 'अभिजनां'ची ('निवडक लोकां'ची) सत्तालालसा अगदी उघडपणे कबूल करतो. परंतु इतर बहुतेक वेळा तो असे कबूल करावयाचे नाकारतो. प्रस्तुत वाक्यात इतक्या मोकळेपणाने विचार मांडण्याची त्याची इच्छा नव्हती, असे स्पष्टपणे दिसते. म्हणूनच त्याने राज्य करण्याची इच्छा या शब्दांच्या जागी 'आनंदाने दान व समर्पण' करण्याची इच्छा, हे शब्द वापरले आहेत.

आर्थिक परिस्थितीमुळे ज्यांना कसलेही सुख मिळण्याची शक्यता नाही, अशा लोकांसाठीच आपले त्यागाचे व समर्पणाचे तरवज्ञान आहे, हे हिटलरने स्पष्टपणे ओळखले होते. प्रत्येक व्यक्तीला व्यक्तिगत सुख प्राप्त करून देणारी अशी समाज-व्यवस्था निर्माण करण्याची त्याची इच्छा नाही. आत्मनाशाच्या आपल्या शुभवर्तमानावर बहुजनसमाजाने विश्वास ठेवावा, यासाठी त्या समाजाच्या दारिद्र्याचाच फायदा उठविण्याची त्याची इच्छा आहे. अगदी मोकळेपणाने तो जाहीर करतो, 'हे लोक

* कित्ता, पृ. ६२० व पुढे.

** कित्ता, पृ. ६१०.

इतके गरीब आहेत की जगातील सर्वोच्च वैभव हे त्यांच्या वैयक्तिक जीवनांकरिता असूच शकत नाही. अशा लोकांच्या मोठ्या सेनेकडे आम्ही वळत आहोत.....**

आत्मसमर्पणाच्या या समग्र उपदेशामागे एक उघड हेतू दिसून येतो. नेता आणि 'अभिजन' यांच्या दृष्टीने सत्तालालसेला मूर्त स्वरूप यावयाचे असेल, तर बहुजनसमाजाने त्याग केलाच पाहिजे, शरणागती पत्करलीच पाहिजे. परंतु आत्मपीडनप्रवृत्तीतून निर्माण झालेली ही आकांक्षा स्वतः हिटलरमध्येही आढळते. तो ज्या वरिष्ठ सत्तेपुढे शरणागती पत्करतो, ती सत्ता म्हणजे ईश्वर, नियती, आवश्यकता, इतिहास, निसर्ग होय. प्रत्यक्षात या सर्व संज्ञांना त्याच्या दृष्टीने जवळजवळ एकच अर्थ आहे. ही सर्व जबरदस्त सामर्थ्यशाली अशा सत्तेची प्रतीके आहेत. त्याने आपल्या आत्मचरित्राची सुरुवात पुढील उल्लेखाने केली आहे. 'नियतीने इन नदीवरील ब्राऊनाऊ हे ठिकाण माझे जन्मस्थान म्हणून निर्धारित केले, हे माझ्या दृष्टीने सुदैवच होते'*** यापुढे जाऊन तो असे म्हणतो, की सर्व जर्मन लोकांनी एका राष्ट्राच्या स्वरूपात एकत्र आलेच पाहिजे. असे झाले तर या सर्वजणांना जेव्हा आपले राष्ट्र स्वतःच्या दृष्टीने फार छोटे वाटू लागेल, त्या वेळी ते एकजूट असले तरच 'आवश्यकता' त्यांना 'जमीन व भूपदेश प्राप्त करण्याचा नैतिक अधिकार' देईल.***

१९१४-१८ या काळात झालेल्या युद्धामधला पराभव हा 'शाश्वत प्रायश्चित्ताच्या सिद्धान्तानुसार मिळालेली योग्य शिक्षा होय', असे त्याला वाटत होते.**** जी राष्ट्रे स्वतःचा इतर वंशांबरोबर संकर घडू देतात, ती 'शाश्वत ईश्वराच्या इच्छेविरुद्ध पाप करीत असतात.***** किंवा तो आणखी केव्हा तरी लिहितो त्यानुसार ती राष्ट्रे "शाश्वत विधात्याच्या इच्छेविरुद्ध"***** पाप करीत असतात. "विश्वाच्या विधात्याने"***** जर्मनीच्या जीवितकार्याचा आदेश दिलेला आहे. ईश्वर (स्वर्ग) हा लोकांपेक्षा श्रेष्ठ आहे. आणि सुदैवाने आपण लोकांना फसवू शकलो तरी "ईश्वराला (स्वर्गाला) लाच देता येत नाही."*****

* किता, पृ. ६१०

** किता, पृ. १.

*** किता, पृ. ३

**** किता, पृ. ३०९

***** किता, पृ. ४५२

***** किता, पृ. ३९२

***** किता. पृ. २६९

***** किता, पृ. ९७२.

हिटलरला ईश्वर, ईश्वरी दूरदर्शिता आणि नियती यांच्यापेक्षा बहुधा अधिक प्रभावित करणारी शक्ती म्हणजे निसर्ग होय. मानवांवरील वर्चस्वाची जागा निसर्गावरील वर्चस्वाने घ्यावी, असा गेल्या चार शतकांतील ऐतिहासिक विकासाचा विचारप्रवाह होता. परंतु हिटलर मात्र असे आमहपूर्वक सांगतो, की आपण मानवांवर राज्य करू शकतो आणि केलेच पाहिजे. परंतु आपण निसर्गावर मात्र राज्य करू शकत नाही. मान-वजातीचा इतिहास हा बहुधा पर्युना माणसाळविण्याच्या क्रियेपासून सुरू झाला नाही, तर तो कनिष्ठ लोकांवरील वर्चस्वाने सुरू झाला, अशा प्रकारचे त्याचे मत मी यापूर्वीच उद्धृत केले आहे. मानव निसर्गाला जिंकू शकेल या कल्पनेचा तो उपहास करतो. आपण निसर्गावर विजय मिळवू शकू असा विश्वास ठेवणारांची तो टर उडवितो. कारण, “एका ‘कल्पने’ खेरीज त्यांच्याजवळ दुसरे कोणतेही साधन नाही.” तो म्हणतो, की मानव “निसर्गावर वर्चस्व गाजवीत नाही. त्याला निसर्गाच्या फक्त काही नियमांचे व रहस्यांचे ज्ञान झालेले आहे. इतर प्राण्यांजवळ अशा प्रकारचे ज्ञान नाही. त्यामुळे या ज्ञानाच्या जोरावर त्याने त्या प्राण्यांवर प्रभुत्व गाजविण्याइतकी मजल मारलेली आहे.”* येथे देखील आपल्याला तीच कल्पना आढळते: निसर्ग ही महान सत्ता आहे. आपण तिच्यापुढे शरणागती पत्करली पाहिजे. परंतु जिवंत प्राण्यांवर मात्र वर्चस्व गाजविले पाहिजे.

आम्ही यापूर्वी दोन विचारप्रवाहांचे वर्णन केले आहे. हे वर्णन त्या प्रवाहांना एकाधिकारशाही स्वभावाच्या दृष्टीने मूलभूत मानून केलेले आहे. हिटलरच्या लेखनात हे दोन्ही प्रवाह आढळतात, हे दाखविण्याचा मी प्रयत्न केला आहे. मानवांवर गाजवावयाच्या सत्तेची लालसा आणि जबरदस्त सामर्थ्यशाली असलेल्या बाह्य शक्ती-पुढे. शरणागती पत्करण्याची आकांक्षा, हे ते दोन प्रवाह होत. हिटलरच्या कल्पना या नाझीपक्षाच्या तत्त्वज्ञानाशी जवळजवळ एकरूप आहेत. त्याच्या पुस्तकातून व्यक्त झालेल्या कल्पना आणि त्याने आपल्या असंख्य भाषणांतून व्यक्त केलेल्या कल्पना एकच आहेत. या भाषणांच्यामुळेच तो आपल्या पक्षाला बहुसंख्य लोकांचा पाठिंबा मिळवू शकला. हे तत्त्वज्ञान त्याच्या व्यक्तिमत्त्वामधून निर्माण झालेले आहे. त्याच्या या व्यक्तिमत्त्वात न्यूनतेची भावना आणि जीवनाविषयीचा द्वेष होता, वैफल्यग्रस्त वृत्ती होती, आणि जीवनाचा आनंद भोगणाऱ्या लोकांविषयीचा मत्सर होता. अशा रीतीने त्याचे व्यक्तिमत्त्व हे परपीडन-आत्मपीडनप्रवृत्तींची आधारभूमी होते. हे व्यक्तिमत्त्व ज्या लोकांना सामोरे आले, त्या लोकांच्या स्वभावाची रचनाही त्याच्यासारखीच होती आणि त्यामुळे त्या लोकांना त्याचे आकर्षण वाटले; ते लोक या उपदेशांमुळे उत्तेजित झाले. आपल्याला जे काही वाटते तेच मांडणाऱ्या

* किता, पृ. ३९३ व पुढे

त्या माणसांचे ते तळमळीचे अनुयायी झाले. परंतु केवळ नाझी तत्त्वज्ञानानेच निम्न-मध्यमवर्गाला संतुष्ट केले, असे मात्र नव्हे. नाझी तत्त्वज्ञानाने ज्याचे आश्वासन दिले, त्याची अंमलबजावणी नाझीवादाच्या राजकीय आचाराने केली. यासाठी एक श्रेणीबद्ध रचना करण्यात आली. या रचनेमध्ये आपल्या वर आपण जिला शरण जावयाचे अशी कोणी तरी व्यक्ती होती. तसेच, आपल्या खाली आपण जिच्यावर सत्ता गाजवावयाची अशी कोणी तरी व्यक्ती होती. सर्वांत उच्च स्थानी असलेल्या माणसाच्या म्हणजेच नेत्याच्याही वर नियती, इतिहास, निसर्ग असतो. तो नेता स्वतःला या शक्तीमध्ये लीन करून टाकू शकतो. अशा रीतीने जनतेतील एका भागाच्या स्वभावरचनेतून निर्माण झालेल्या आशा पूर्ण करण्याचे काम नाझी तत्त्वज्ञान व व्यवहार यांच्याकडून पार पाडले जाते. दुसऱ्या काही लोकांना दिशा व अभिमुखता देण्याचे कामही त्यांच्याकडून पार पाडले जाते. हे लोक वर्चस्व वा शरणागती यांचा आनंद घेत नव्हते. परंतु ते बैफल्यग्रस्त झालेले होते. त्यांनी जीवनावरची, आपल्या स्वतःच्या निर्णयांवरची, किंवा हुना प्रत्येक गोष्टीवरची श्रद्धा सोडून दिलेली होती.

भविष्यकाळात नाझीवादाला स्थैर्य लाभेल की नाही याचे निदान करण्याच्या दृष्टीने उपर्युक्त विचारांवरून काही सुगावा मिळतो काय ? काही आडाखे बांधण्याइतकी माझी पात्रता आहे, असे मला वाटत नाही. तरां देखील काही मुद्दे येथे उपस्थित करणे इष्ट ठरेल, असे मला वाटते. उदा. आपण आतापावेतो विवेचन करित आलो त्या मानसशास्त्रीय पूर्वग्रहीतांमधून निष्पन्न होणारे मुद्दे. मानसशास्त्रीय परिस्थिती उपलब्ध करून दिली, तर नाझीवाद जनतेच्या मानसिक गरजा भागवत नाही काय ? आणि हे मानसशास्त्रीय कार्य म्हणजे त्याच्या वाढत्या स्थैर्याला कारणीभूत होणारा असा एक घटक नाही काय ?

उपर्युक्त प्रश्नाचे उत्तर नकारार्थी द्यावे लागते, हे आम्ही आतापावेतो जे काही सांगितले आहे, त्यावरून स्पष्ट होते. मानवाचे व्यक्तिकीरण झाले आहे, त्याच्या सर्व 'प्राथमिक बंधनांचा' नाश झाला आहे, या वस्तुस्थितीचे प्रत्यावर्तन करता येत नाही. मध्ययुगीन जगाच्या नाशाची जी प्रक्रिया चालू होती, तिला चारशे वर्षे लागली असून ती आमच्या युगामध्ये पूर्ण होत आहे. संपूर्ण औद्योगिक व्यवस्था आणि संपूर्ण उत्पादनपद्धती नष्ट केली नाही आणि उद्योगीकरणापूर्वीच्या पातळीवर आणली नाही, तर मानव एक व्यक्ती म्हणूनच राहील. ही व्यक्ती आपल्या भोवतीच्या जगापासून पूर्णपणे बाहेर पडलेली असते. मानवाला हे नकारात्मक स्वातंत्र्य पेलवत नाही, हे आपण पाहिले आहे. तो स्वातंत्र्यापासून निसटून नव्या बंधनांमध्ये अडकण्याचा प्रयत्न करतो. हे नवे बंधन त्याने टाकून दिलेल्या प्राथमिक बंधनांची जागा होते. परंतु या नव्या बंधनांचे जगाशी खरेखुरे ऐक्य नसते. तो आपल्या व्यक्तित्वाच्या एकात्मतेचा बळी देतो आणि त्या रूपाने नव्या सुरक्षिततेची किंमत चुकती करतो. त्याच्यातील व या अधिकार-

शाह्यांमधील वास्तव द्वैत नाहीसे होत नाही. त्याने स्वेच्छेने शरणागती पत्करली आहे असे त्याच्या जाणिवेत वाटत असले, तरी त्या अधिकारशाह्या त्याच्या जीवनात अडथळा निर्माण करतात. त्या जीवनाला अधू बनवितात. याबरोबरच तो एका अशा जगात जगत असतो की जेथे त्याला 'अणू' बनण्याची सवय तर झालेली असतेच, परंतु त्या जगाकडून त्याला व्यक्ती बनण्यासाठी आवश्यक असलेली प्रत्येक अंतःशक्तीही पुरविली जाते. खरोखर, प्रत्येक माणसाला आर्थिक दृष्ट्या सुरक्षित जीवन प्राप्त करण्यासाठी आवश्यक असलेली साधनसामग्री निर्माण करण्याची क्षमता तर आधुनिक उद्योगव्यवस्थेमध्ये आहेच; परंतु त्याबरोबरच मानवाच्या बौद्धिक, ऐंद्रिय आणि भावनिक अंतःशक्तींचा पूर्ण आविष्कार व्हावा म्हणून आवश्यक असलेले भौतिक अधिष्ठान निर्माण करण्याची क्षमता देखील या व्यवस्थेमध्ये आहे. शिवाय, त्याबरोबरच ही व्यवस्था कामाचे त्रास बऱ्याच प्रमाणात कमी करते.

एकाधिकारशाही तत्त्वज्ञान व व्यवहार यांच्या कार्याची मज्जाविकृत लक्षणांच्या कार्याची तुलना करता येणे शक्य आहे. अशा प्रकारची लक्षणे असह्य अशा मानसशास्त्रीय परिस्थितीमधून निर्माण होतात आणि त्याबरोबरच जीवन सुसह्य होईल अशा प्रकारची सोडवणूकही देऊ करतात. परंतु त्यांनी दिलेली सोडवणूक ही सुख निर्माण करणारी वा व्यक्तिमत्त्वाचा विकास साधणारी नसते. मज्जाविकृत सोडवणूकीची गरज भासेल अशा परिस्थितीमध्ये ही लक्षणे कोणताही बदल करीत नाहीत. त्या परिस्थितीला आहे त्या स्थितीतच ठेवले जाते. मानवाच्या स्वभावातील गतिशीलता हा एक महत्त्वाचा घटक आहे. अधिक समाधानकारक असे उपाय प्राप्त करण्याची शक्यता असेल, तर ते प्राप्त करण्याची प्रवृत्ती या घटकामध्ये असते. व्यक्तीचा एकाकीपणा व तिची दुर्बलता, आपल्यामध्ये उत्पन्न झालेल्या अंतःशक्तींना साकार करण्याची तिची धडपड आणि आधुनिक उद्योगधंद्यांची उत्पादक शक्ती वाढत आहे हे वस्तुनिष्ठ सत्य, हे गतिशील घटक होत. हे घटक म्हणजे स्वातंत्र्य व सुख मिळविण्याच्या वाढत्या धडपडीचे अधिष्ठान होय. सहजीवनाच्या दिशेने केलेले पलायन हे काही काळपर्यंत माणसाच्या यातनेला क्षीण करू शकते. परंतु हे पलायन त्या यातनेचे निर्मूलन करीत नाही. मानवजातीचा इतिहास म्हणजे वाढत्या व्यक्तिविकासाचा इतिहास होय. परंतु त्याबरोबरच तो वाढत्या स्वातंत्र्याचाही इतिहास आहे. स्वातंत्र्याचा शोध ही काही आध्यात्मिक शक्ती नाही आणि नैसर्गिक नियमांच्या आधारे त्याचे स्वधीकरण करता येणार नाही. व्यक्तिवाची प्रक्रिया आणि संस्कृतीचा विकास यांचा तो एक आवश्यक असा परिणाम आहे. एकाधिकारशाही राज्यपद्धती स्वातंत्र्याच्या शोधाला कारणीभूत होणाऱ्या मूलभूत परिस्थितीचे उच्चाटन करू शकत नाहीत. तसेच, या परिस्थितीतून उद्भवणाऱ्या स्वातंत्र्याच्या शोधाचेही त्या निर्मूलन करू शकत नाहीत.



प्रकरण ७ वे

स्वातंत्र्य आणि लोकशाही

१ स्वतंत्र व्यक्तिवाचा भ्रम

विशिष्ट प्रकारचे व्यक्तिमत्त्व असलेल्या माणसाला दुर्बलता व एकाकीपणा वाटत असतो; चिंता व असुरक्षितता वाटत असते. अशा प्रकारचे व्यक्तिमत्त्व तयार होण्यास कोणते घटक कारणीभूत होतात, ते दाखविण्याचा प्रयत्न मी आतापर्यंतच्या प्रकरणांमधून केला आहे. सर्वसामान्यपणे आधुनिक उद्योगव्यवस्थेमधील आणि विशेषतः त्या व्यवस्थेच्या मक्तेदारी पैलूमधील काही घटक अशा व्यक्तिमत्त्वाच्या निर्मितीला कारणीभूत होतात, हे मी दाखविले आहे. हे करीत असताना मी जर्मनीमधील विशिष्ट परिस्थितीचे विवेचन केले आहे. या परिस्थितीमुळे जर्मनीतील काही लोक म्हणजे विशिष्ट विचारप्रणाली व राजकीय व्यवहार यांचा प्रसार होण्याच्या दृष्टीने सुपीक भूमी बनत आहेत. एकाधिकारशाही स्वभाव म्हणून मी ज्याचे वर्णन केले आहे, त्या स्वभावाला आवाहन करण्याचे काम ही विचारप्रणाली व हा राजकीय व्यवहार यांच्याकडून होत असते.

परंतु आपली तरी परिस्थिती काय आहे ? आपल्या स्वतःच्या लोकशाहीला जे भय आहे, ते काय फक्त ॲटलांटिकच्या पलीकडे असलेला फॅसिझम किंवा आपल्या स्वतःच्या समाजातील ' पंचमस्तंभी ' यांच्याकडूनच आहे ? असे असते तर ती परिस्थिती गंभीर मानावी लागली असती; परंतु ती चिंताजनक आहे असे म्हणता आले नसते. आता, फॅसिझमची बाहेरून व आतून अशी जी मीती आहे, तिची आपण गंभीरपणे

दाखल घेतली पाहिजे, हे खरेच आहे. परंतु हे करित असताना एका गोष्टीकडे दुर्लक्ष होण्याची शक्यता आहे. तसे दुर्लक्ष करणे हे अत्यंत चुकीचे व अगदी धोकादायक आहे. जिच्याकडे दुर्लक्ष होण्याची शक्यता आहे, ती गोष्ट अशी : व्यक्तीची क्षुद्रता व दुर्बलता हीच कोणत्याही देशात फॅसिझमचा उदय होण्याच्या दृष्टीने सुपीक भूमी ठरू शकेल, ही ती घटना होय; आणि आपल्या स्वतःच्या समाजात नेमक्या त्याच घटनेला तोंड देण्याचा प्रसंग आपल्यावर आला आहे.

हे विधान एका परंपरागत विश्वासाला आव्हान देणारे आहे. आधुनिक लोकशाहीने व्यक्तीला सर्व प्रकारच्या बाह्य नियंत्रणांपासून मुक्त करून खराखुरा व्यक्तित्ववाद प्राप्त केला आहे, हाच तो विश्वास होय. आम्ही कोणत्याही बाह्य अधिकारशाहीच्या अधीन नाही आणि आमचे विचार व भावना व्यक्त करण्याला आम्ही स्वतंत्र आहोत, याचा आम्हांला अभिमान वाटत असतो. शिवाय, हे स्वातंत्र्य बहुतांशी आपो-आपच आमच्या स्वतंत्र व्यक्तित्वाची ग्वाही देते, असे आम्ही गृहीत धरतो. परंतु आपल्याजवळ आपले स्वतःचे विचार बाळगण्याची क्षमता असेल, तरच आपले विचार व्यक्त करण्याच्या या दृक्काला काही अर्थ आहे, असे म्हणता येईल. बाह्य अधिकारशाहीपासून मिळालेले स्वातंत्र्य हा एक टिकाऊ लाभ ठरू शकेल; परंतु त्यासाठी आपल्याजवळ अशा प्रकारची आंतरिक मनोरचना असणे आवश्यक आहे, की जिच्यामुळे आपण आपले स्वतःचे स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्व प्रस्थापित करण्यास समर्थ ठरू शकू. आपण हे उद्दिष्ट गाठले आहे काय ? निदान आपण त्या उद्दिष्टाच्या दिशेने चालले आहोत काय ? नेमक्या याच प्रश्नाचे चिकित्सणे विश्लेषण करणे, हे प्रस्तुत ग्रंथाचे काम आहे. कारण, हा ग्रंथ मानवी घटकांचे विवेचन करित आहे. हे विश्लेषण करित असताना आम्ही मागील काही प्रकरणांतून गाळलेले धागे आता हाती घेत आहोत. आधुनिक मानवाच्या दृष्टीने स्वातंत्र्याच्या दोन पैलूंचे विवेचन करताना आम्ही विशिष्ट प्रकारच्या आर्थिक परिस्थितीचा निर्देश केला आहे. आपल्या युगातील व्यक्तीचा वाढता एकाकीपणा आणि दुर्बलता यांना ही परिस्थितीच कारणीभूत झालेली आहे. मानसशास्त्रीय परिणामांचे विवेचन करताना ही दुर्बलता पुढील दोन गोष्टींपैकी एका गोष्टीला कारणीभूत होऊ शकते, असे आम्ही दाखविले आहे. पहिली गोष्ट म्हणजे एकाधिकारशाही स्वभावाच्या माणसामध्ये आढळणारे पलायन होय. अनिवार्य चाकोरीबद्धता, ही दुसरी गोष्ट होय. चाकोरीबद्धतेच्या या प्रक्रियेमध्ये एकाकी व्यक्ती ही परिपाटानुसारी व्यक्ती बनते; स्वतःचे व्यक्तिमत्त्व गमावून बसते; आणि तरीही, हे घडत असतानाच, आपण स्वतंत्र आहोत आणि फक्त स्वतःच्याच अधीन आहोत, असे जाणीवपूर्वक मानत रहाते.

चाकोरीबद्ध होण्याची ही प्रवृत्ती आपल्या संस्कृतीकडून कशी जोपासली जाते, याचा विचार करणे महत्त्वाचे आहे. अर्थात, फक्त काही असाधारण उदाहरणांचा

निर्देश करण्याएवढीच जागा आपण या विवेचनाला देऊ शकतो. उत्स्फूर्त भावनांच्या दमनाला आणि त्याद्वारे अस्सल व्यक्तिमत्त्वाचा विकास दडपून टाकण्याला अगदी लहानपणीच सुरुवात होते. खरे तर लहान मुलांना दिल्या जाणाऱ्या अगदी प्रारंभीच्या शिक्षणापासूनच या दमनाला सुरुवात होते.* शिक्षणामुळे अपरिहार्यपणे उत्स्फूर्ततेचे दमन होतेच, असा याचा अर्थ नव्हे. मुलांचे आंतरिक स्वातंत्र्य आणि स्वतंत्र व्यक्तित्व, तसेच त्यांचा विकास आणि एकात्मता यांना चालना देणे हे जर शिक्षणाचे खरेखुरे ध्येय असेल, तर त्या शिक्षणामुळे उत्स्फूर्ततेचे दमन होणार नाही. अशा प्रकारच्या शिक्षणाध्ये वाढत्या मुलांवर लादली लागलेली नियंत्रणे म्हणजे फक्त तात्कालिक उपाय असतात. आणि हे उपाय प्रत्यक्षात त्या मुलांची वाढ व विकास यांच्या प्रक्रियेला आधारभूत ठरतात. तथापि, आपल्या संस्कृतीमध्ये मात्र अनेक वेळा शिक्षणामुळे उत्स्फूर्ततेचा नाश होतो आणि अस्सल अशा मानसिक क्रियांच्या जागी लादलेल्या भावना, विचार आणि इच्छा यांचे आगमन होते. (अस्सल या शब्दाने मला काय अभिप्रेत आहे, ते मी पुढा एकदा सांगतो. ज्या कल्पनेचा पूर्वी कोणीही विचार केलेला नाही, तीच अस्सल कल्पना असे नव्हे. तर जी कल्पना त्या व्यक्तीमध्ये उत्पन्न झालेली आहे, म्हणजेच त्याच्या स्वतःच्या कृतीचा परिणाम म्हणून निर्माण झालेली आहे, ती अस्सल कल्पना होय. या अर्थाने ती कल्पना हा त्या व्यक्तीचा स्वतःचा विचार असते.) यासाठी आपण काहीसे आकस्मिकपणे सुचणारे एखादे उदाहरण घेऊया. अगदी लहानपणी वेगवेगळ्या भावनांचे दमन होत असते. त्यांपैकी एक दमन हे वैरभावना आणि नावड यांच्याशी निगडित असते. या विवेचनाच्या प्रारंभीच आपल्याला असे दिसते, की बहुतेक मुलांच्या मनात वैरभावना व बंडखोरी ही विशिष्ट प्रमाणात असते. अवतीभोवतीच्या जगाबरोबर त्यांचे जे संघर्ष होतात, त्यातून या भावना निर्माण होतात. या बाह्य जगाची त्यांच्या विकासाचा कोंडमार करण्याची प्रवृत्ती असते. या जगाच्या विरोधात उभी असलेली ही मुले त्या जगाच्या मानाने दुबळी असल्यामुळे त्यांना बहुधा माघार घ्यावी लागते. त्यांच्या मनातील ही विरोधी प्रतिक्रिया नष्ट करणे, हे शैक्षणिक प्रक्रियेचे एक महत्त्वाचे उद्दिष्ट असते. या उद्दिष्टपूर्तीच्या पद्धती वेगवेगळ्या असतात. या पद्धतींमध्ये एकीकडे मुलांना भिवविणाऱ्या धमक्या व शिक्षा

* अॅना हार्टोव्ह यांच्याकडून मिळालेल्या एका माहितीनुसार (एम. गे, ए. हार्टोव्ह व एल. बी. मर्फी यांनी संयुक्तपणे केलेल्या सराह लॉरेन्स नर्सरी स्कूलमधील मुलांच्या वृत्ताभ्यासासंबंधीच्या एका भावी पुस्तकामधून) तीन ते पाच वर्षे वयाच्या मुलांच्या ज्या रोरशाख चाचण्या वेण्यात आल्या, त्यांनी असे दाखवून दिले आहे, की मुलांची उत्स्फूर्तता जपण्याच्या प्रयत्नातून मुले व एकाधिकारशाही स्वभावाचे प्रौढ यांच्यातील प्रमुख संघर्ष निर्माण होतो.

असतात, तर दुसरीकडे आमिष व विशिष्ट प्रकारची “ स्पष्टीकरणे ” अशा अधिक सूक्ष्म पद्धती असतात. ही स्पष्टीकरणे त्या मुलाला गोंधळवून टाकतात आणि त्याला आपल्या मनातील वैरभावना सोडून देण्यास भाग पाडतात. मग मूल प्रारंभी आपल्या भावनेचा आविष्कार करावयाचे सोडून देते आणि सरतेशेवटी ते प्रत्यक्ष त्या भावनेचाच त्याग करून टाकते. त्याबरोबरच, इतरांमध्ये असलेल्या वैरभावनेच्या व अप्रामाणिकपणाच्या आपल्याला झालेल्या जाणिवेचे दमन करावयासही त्याला शिकविले जाते. काही वेळा हे अगदी सोपे नसते; कारण, इतरांमध्ये असलेले नकारात्मक गुणधर्म हेरण्याची क्षमता मुलांमध्ये असते. अशा वेळी मोठी माणसे ज्याप्रमाणे बहुधा शब्दांमुळे फसतात, तशी मुले फसत नाहीत. ती अजूनही कोणाचा तरी तिरस्कार करतात आणि तेही ‘ कोणतेही सयुक्तिक कारण नसताना ’—अर्थात त्या माणसापासून बाहेर पडणारी वैर भावना व अप्रामाणिकपणा त्यांना जाणवतो, हेच सयुक्तिक कारण त्यासाठी पुरेसे असते. परंतु अशी प्रतिक्रिया व्यक्त करण्याच्या प्रक्रियेला लौकिक नाउभेद केले जाते. सर्वसामान्य प्रौढ माणसाजवळ असलेली ‘ परिपक्वता ’ गाढावयास मुलाला फार वेळ लागत नाही. तसेच, सभ्य व बदमाश व्यक्तींमधील भेद ओळखण्याची बुद्धी गमावण्यासही त्याला वेळ लागत नाही. अर्थात, बदमाश माणसाने एखादे ढळढळीत असे दुष्कृत्य केले तर अलाहिदा.

याउलट, त्या मुलाला त्याच्या शिक्षणाच्या प्रारंभीच अशा भावना बाळगावयास शिकविले जाते, की ज्या भावना मुलीच ‘ त्याच्या ’ नसतात. विशेषतः लोकांविषयी आपल्या मनात आवड निर्माण करावयास, चोखंदळपणा न दाखविता त्यांच्याशी मित्रत्वाने वागण्यास आणि त्यांच्याकडे पाहून स्मितहास्य करण्यास त्याला शिकविले जाते. जे शिक्षणाने साध्य झाले नसेल, ते उत्तरकालीन जीवनामध्ये बहुधा सामाजिक दडपणाने साध्य केले जाते. जर तुम्ही स्मितहास्य केले नाही, तर तुमच्याजवळ ‘ प्रसन्न व्यक्तिमत्त्व ’ नाही, असे मानले जाते. आणि तुम्हाला जर सेविका, विव्रेता वा डॉक्टर म्हणून आपल्या सेवांची विक्री करावयाची असेल, तर तुमच्याजवळ प्रसन्न व्यक्तिमत्त्व असणे आवश्यक आहे. सामाजिक उतरंडीच्या तळाशी असलेले आणि आपल्या शारीरिक श्रमाखेरीज दुसऱ्या कशाचीही विक्री न करणारे असे लोक आणि त्या उतरंडीच्या सर्वोच्च स्थानी असलेले लोक यांनाच तेवढी ‘ प्रसन्न व्यक्तिमत्त्व ’ असण्याची तितकीशी आवश्यकता नसते. एकंदरीत, मित्रत्वाची वागणूक, उत्साही वृत्ती आणि क्षमतावून जे काही व्यक्त होत असल्याचे मानले जाते ते सर्व—या गोष्टी म्हणजे चाकोरीबद्ध

प्रतिसाद ठरतात आणि एखादी विजेची कळ चालू वा बंद करावी, त्याप्रमाणे आपण हे प्रतिसाद चालू वा बंद करतो. *

अनेक उदाहरणे अशी आहेत, की ज्यांच्यामध्ये आपण हे नुसते नाटक करीत आहोत, याची माणसाला जाणीव असते. परंतु बहुसंख्य उदाहरणांतून मनुष्य ही जाणीव हरवून बसलेला असतो आणि त्यामुळे आभासात्मक भावना व मित्रत्वाची उत्स्फूर्त भावना यांच्यातील भेद ओळखण्याची क्षमताही तो हरवून बसतो.

वैरभावनेचे दमन केले जाते आणि मित्रत्वाच्या भावनेवर आभासात्मक भावनेचा आरोप करून तिचा नाश केला जातो. परंतु हे एवढेच घडते असे नाही. उत्स्फूर्त भावनांच्या एका विशाल समूहाचे दमन केले जाते आणि त्यांच्या जागी आभासात्मक भावना आणल्या जातात. फ्रॉइडने असेच एक दमन घेतले आणि त्याला आपल्या समग्र विचारसरणीचा केंद्रबिंदू बनविले. ते दमन म्हणजे लैंगिकतेचे दमन होय. अनेक उत्स्फूर्त भावनांचे दमन केले जाते आणि लैंगिक आनंदाचा हिरमोड करणे, हे त्यांच्यापैकी फक्त एक दमन आहे; ते महत्त्वाचे असे एकमेव दमन नव्हे, असे मी मानतो. परंतु या दमनाचे महत्त्व खचितच कमी लेखता येत नाही. लैंगिक प्रतिबंधांच्या उदाहरणांमध्ये या दमनाचे परिणाम स्पष्टपणे दिसून येतात. पुढील उदाहरणांतूनही त्याचे परिणाम स्पष्ट दिसतात. उदा. काही ठिकाणी लैंगिकतेला अनिवार्यतेचा गुणवर्त प्राप्त होतो. विशेष अशी चव नसलेल्या परंतु माणसाला स्वतःचा विसर पडावयास लावणाऱ्या मद्याप्रमाणे वा एखाद्या अमली पदार्थाप्रमाणे तिचा उपभोग घेतला जातो. याचे जे परिणाम होतात, त्यांपैकी हा अथवा तो परिणाम आपण क्षणभर बाजूला ठेवून विचार करू. लैंगिक इच्छांचे स्वरूप अत्यंत उत्कटतेचे असते. त्यामुळे त्यांचे दमन केले असता त्याचा केवळ लैंगिक क्षेत्रावरच परिणाम होतो, असे नाही; तर इतर सर्व क्षेत्रांमध्ये उत्स्फूर्त आविष्कार करण्यासाठी आवश्यक असलेले माणसाचे वैयर्थ त्यामुळे क्षीण होते.

* मैत्रीच्या व्यापारीकरणाचे एक लक्षणीय उदाहरण म्हणून फॉर्च्युनमधील 'दि हॉवर्ड जॉन्सन रेस्टॉरंट्स' या विषयावरील अहवाल उद्धृत करणे मला आवडेल. (फॉर्च्युन, सप्टेंबर, १९४०, पृ. ९६) जॉन्सन ग्राहकांची एक तुकडी नियुक्त करतो. त्रुटीवर नजर ठेवण्यासाठी ते एका उपाहारगृहातून दुसऱ्या उपाहारगृहात या पद्धतीने भेटी देतात. गृहवाल्याने प्रसिद्ध केलेली घटकांची प्रमाणभूत पत्रिका व भोजनापे यांना अनुसरून प्रत्येक गोष्ट उपाहारगृहाच्या परिसरात शिजविली जात असल्यामुळे, मांसाचा केवढा तुकडा घेतला पाहिजे आणि भाजीची चव कशी लागली पाहिजे हे निरीक्षक जाणत असतो. भोजन वाढावयास किती वेळ ह्यागला पाहिजे आणि यजमानीण व परिवेषिका यांनी नेमके किती प्रमाणात मित्रत्व दर्शविले पाहिजे, हेही तो जाणतो.

सामान्यतः आपल्या समाजात भावनांचा हिरमोड केला जातो. वस्तुतः, कोणतीही सर्जनशील विचार-प्रक्रिया आणि त्याप्रमाणेच कोणतीही सर्जनशील कृती ही अविभाज्यपणे भावनेशी निगडित असते आणि या बाबतीत संशय असूच शकत नाही. परंतु भावनांना वर्ज्य करून विचार करणे व जगणे, हे आता आदर्श मानले जात आहे. 'भावनाशील' असणे आणि विकृत व असंतुलित असणे, हे शब्द समानार्थी झाले आहेत. हा मानदंड स्वीकारल्यामुळे व्यक्ती अत्यंत दुबळी बनली आहे; तिची विचार-प्रक्रिया भंग्य व बोधद झालेली आहे. दुसरीकडे, भावनांचा पूर्णपणे नाश तर करता येत नाही आणि त्यामुळे व्यक्तिमत्त्वाच्या बौद्धिक पैलूपासून त्यांचे अस्तित्व पूर्णपणे अलग ठेवावे लागते. याचा परिणाम म्हणून स्वस्त आणि अप्रामाणिक भावविशता निर्माण होते. चित्रपट आणि लोकप्रिय गाणी ही भावनेच्या बाबतीत उपासमार झालेल्या आपल्या लक्षावधी ग्राहकांचे या भावविशतेवरच पोषण करित असतात.

निषिद्ध अशा एका भावनेचा मी येथे खास उल्लेख करू इच्छितो. कारण, तिच्या दमनाचा व्यक्तिमत्त्वाच्या मुळांवर गंभीर परिणाम होत असतो. ती भावना म्हणजे शोकांतिकेची जाणीव होय. मृत्यू आणि जीवनाची शोकान्त बाजू यांची स्पष्ट वा अस्पष्ट जाणीव असणे, हे मानवी स्वभावाचे एक मूलभूत वैशिष्ट्य आहे, हे आपण यापूर्वीच्या एका प्रकरणात पाहिले आहे. मृत्यूच्या समस्येला तोंड देण्याचा प्रत्येक संस्कृतीजवळ स्वतःचा असा एक मार्ग असतो. ज्या समाजामध्ये व्यक्तिीकरणाच्या प्रक्रियेने फारशी प्रगती केलेली नसते, त्या समाजामध्ये व्यक्तीच्या अस्तित्वाचा नाश ही काही विशेष अशी समस्या नसते. कारण, तेथे व्यक्तिगत अस्तित्वाचा अनुभवच मुळी फारसा विकसित झालेला नसतो. अजूनही तेथे मृत्यू हा जीवनापासून मूलतःच भिन्न आहे अशी कल्पना निर्माण झालेली नसते. ज्या संस्कृतीमध्ये व्यक्तिीकरणाचा उच्चतर विकास झालेला आपल्याला आढळतो त्या संस्कृतींनी मृत्यूच्या समस्येचे विवेचन आपल्या सामाजिक व मानसशास्त्रीय रचनेला अनुसरून केले आहे. ग्रीक लोकांनी जीवनावरच सर्व भर दिला आणि मृत्यू म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून जीवनाचाच एक छायात्मक व उदासवाणा असा अखंडित प्रवाह असल्याचे त्यांनी चित्रित केले. मानवी शरीर अविनाशी आहे, या श्रद्धेवर ईजिप्ती लोकांनी आपल्या आशा केंद्रित केल्या. निदान ज्यांचे सामर्थ्य जिवंतपणी अविनाशी होते, त्यांचे शरीर तरी अविनाशी असते अशी त्यांची श्रद्धा होती. यहुदी लोकांनी मृत्यूचे सत्य वस्तुनिष्ठपणे मान्य केले. व्यक्तिगत जीवनाचा नाश होतो, या कल्पनेशी ते स्वतःला जुळवून घेऊ शकले. मानवजातीला सरतेशेवटी या जगात सुख व न्याय यांची अवस्था प्राप्त होणार आहे, अशा कल्पनेमुळे त्यांना हे शक्य झाले. ख्रिस्ती धर्माने मृत्यूला असत्य ठरविले आहे आणि दुःखी व्यक्तीला मरणोत्तर जीवनाची आश्वासने

देऊन सुखी करण्याचा प्रयत्न केला आहे. आपले स्वतःचे युग मृत्यूला अगदी सरळपणे नाकारते आणि त्याबरोबरच जीवनाच्या एका मूलभूत पैलूलाही नाकारते. मृत्यू आणि यातना यांची जाणीव जीवनाला अत्यंत प्रबळ असे एक प्रोत्साहन देऊ शकते; मानवाच्या दृढ एकात्मतेचे अधिष्ठान बनू शकते; तसेच, एक असा अनुभव बनू शकते की ज्याच्या अभावी आनंद आणि उत्साह यांच्यामध्ये उत्कटता व गंभीरताच उरणार नाही. परंतु या जाणिवेला तसे बनू देण्याऐवजी व्यक्तीला तिचे दमन करावयास भाग पाडले जाते. परंतु दमनाच्या बाबतीत जे नेहमी घडते तेच येथेही घडून येते. ज्यांचे दमन केलेले आहे ते घटक दृष्टीआड झाले, तरी नष्ट होत नाहीत. त्यामुळे मृत्यूची भीती आपल्यामध्ये एका अवैध अस्तित्वाच्या स्वरूपात शिल्लक राहते. तिला नाकारण्याचा प्रयत्न झाला तरी ती अस्तित्वात राहते. तिचे दमन केलेले असल्यामुळे ती निष्फळ अवस्थेत राहते, इतकेच. ही भीती इतर अनुभवांमध्ये बोथटपणा निर्माण करण्याचे आणि जीवनाला व्यापणारी वैचैनी निर्माण करण्याचे एक कारण ठरते. आपले राष्ट्र अंधक्रियांवर जी वेदुमार रकम खर्च करते, तिचे स्पष्टीकरणही यामुळे होते, असे म्हणण्याचे मी धाडस करतो.

भावनांना निषिद्ध करण्याच्या प्रक्रियेमध्ये आधुनिक मानसोपचारशास्त्र एक संदिग्ध भूमिका पार पाडते. एकीकडे या शास्त्राच्या सर्वश्रेष्ठ प्रतिनिधीने म्हणजेच फ्राँइडने एका कल्पनासृष्टीची कोंडी फोडली आहे. मानवी मनाचे स्वरूप सुज्ञपणाचे व उद्दिष्टानुसारी आहे असे मानणे, ही ती कल्पनासृष्टी होय. असे करून फ्राँइडने मानवी विकारांच्या खोल गर्तेमध्ये डोकावण्याचा एक मार्ग खुला केला आहे. याउलट, मानसोपचारशास्त्र फ्राँइडच्या नेमक्या याच उपलब्धींनी समृद्ध झालेले आहे, आणि तरीही त्या शास्त्राने स्वतःला व्यक्तिमत्त्वाची हाताळणी गैर पद्धतीने करणाऱ्या विचारप्रवाहांच्या हातचे बाहुले बनविले आहे. जो मनुष्य कधीही फार दुःखी होत नाही, फार रागावत नाही किंवा फार उत्तेजित होत नाही, तो 'स्वस्थ' मनुष्य, असे चित्र अनेक मानसोपचारतज्ज्ञांनी रंगविलेले असून या तज्ज्ञांमध्ये मनोविक्षेपकांचाही अंतर्भाव आहे. त्यांनी मानलेले 'स्वस्थ' व्यक्तीचे एक परंपरागत असे प्रतिरूप असते. या प्रतिरूपावरहुकूम नसलेली अशी व्यक्तिमत्त्वाची जी वैशिष्ट्ये वा प्रकार असतात त्यांच्याविषयीचा तिरस्कार व्यक्त करण्यासाठी ते तज्ज्ञ 'बालिश' किंवा 'मज्जाविद्धत' यांसारख्या संज्ञा वापरतात. या प्रकारचा प्रभाव हा एका दृष्टीने पूर्वीच्या अधिक मनमोकळ्या अशा शिष्या देण्याच्या प्रकारापेक्षा जास्त धोकादायक आहे. त्या वेळी आपल्यावर कोणी तरी व्यक्ती वा सिद्धान्त टीका करित आहे, एवढे तरी किमान व्यक्तीला समजत होते आणि मग तिला टीकाकारावर प्रत्याघात करणे शक्य होते. परंतु 'शास्त्रावर' कोण प्रत्याघात करू शकणार ?

भावभावनांच्या बाबतीत जो विपर्यास घडतो, तोच अस्सल विचारप्रक्रियेच्या बाबतीतही घडतो. शिक्षणाच्या अगदी प्रारंभापासूनच अस्सल विचारप्रक्रियेला नाउमेद केले जाते आणि आधीच तयार असलेले विचार लोकांच्या डोक्यात भरले जातात. लहान मुलांच्या बाबतीत हे कसे केले जाते, हे पाहणे अगदी सोपे आहे. त्यांचे मन जगाविषयीच्या कुतूहलाने भरलेले असते. ही मुले शारीरिक आणि बौद्धिक दृष्टीने त्या जगाला पकडू इच्छित असतात. सत्य जाणाचे असे त्यांना वाटत असते. कारण, नवरुखा आणि सामर्थ्यशाली अशा जगाशी स्वतःला जुळवून घेण्याचा हा सर्वात सुरक्षित असा मार्ग आहे, असे त्यांना वाटत असते. परंतु त्यांच्या-बोळण्याचा गंभीरपणे विचार केला जात नाही. लोकांचा हा दृष्टिकोण उघड अनादराचे रूप घेतो की सूक्ष्म अशा नम्रतेचा आव आणतो, हे फारसे महत्त्वाचे नाही. ज्यांच्या जवळ शक्ती नसते त्या सर्वांशी वागताना नेहमीच असे घडते. (मुले, वृद्ध, आणि रुग्ण या अशा दुर्बल व्यक्ती होत.) या प्रकारची वागणूक ही स्वतःच स्वतंत्र विचार-प्रक्रियेला अत्यंत निरुत्साही करून टाकते. परंतु तिच्यामुळे यापेक्षाही अधिक वाईट असा एक अवरोध निर्माण केला जातो. अप्रामाणिकपणा हा तो अवरोध होय. बहुधा हा निहंतुकपणे निर्माण केला जातो. बहुतेक प्रौढ माणसे लहान मुलांशी जे वर्तन करतात, त्या वर्तनाचे एक खास वैशिष्ट्य म्हणजे हा अप्रामाणिकपणा होय. हा अप्रामाणिकपणा आंशिक रीत्या जगाच्या एका कल्पनाभ्रम चित्रात अंतर्भूत असतो. जगाचे हे कल्पनाभ्रम चित्र त्या लहान मुलापुढे रेखाटलेले असते. हे चित्र किती उपयुक्त असते? समजा, एखाद्याने सहारा वाळवंटातील मोहिमेची तयारी कशी करावी, हे विचारले आहे. आता त्याला जर उत्तर धुवावरील जीवनासंबंधीची माहिती दिली तर ती जितकी उपयुक्त ठरेल, तितकेच हे चित्र त्या लहान मुलाला उपयुक्त ठरते. प्रौढ माणसे त्या मुलांपुढे सर्वसामान्यपणे जगाचे असे विपर्यस्त चित्र तर मांडतातच; परंतु त्याबरोबरच वस्तुस्थिती लपविणारी अशी किती तरी विशेष असत्ये त्यांच्यापुढे मांडली जातात. लहान मुलांना ही वस्तुस्थिती समजू नये, असे प्रौढांना वाटत असते. वैयक्तिक अशा विविध कारणांमुळे त्यांना असे वाटते. प्रौढांच्या दृष्टीने लहान मुलांनी 'जाणू नयेत' अशा अनेक गोष्टी असतात. तापट स्वभावापासून ते आईवडिलांची हँगिक झुत्ये आणि त्यांची भांडणे लपविण्यापर्यंतच्या अनेक गोष्टींचा त्यात अंतर्भाव होतो. मुलांच्या वर्तनाविषयी वाटणारे उचित असे असमाधान, या शब्दांत तापट स्वभावाचे मिथ्यासमर्थन केले जाते. लपविलेल्या गोष्टींविषयी त्याने चौकशी केलीच तर त्याला चिडून गप्प बसविले जाते किंवा अभ्यपणेही तसे केले जाते.

अशा प्रकारची तयारी झालेले मूल शाळेत व कदाचित महाविद्यालयातही प्रवेश करते. येथे परिणामी अस्सल विचारप्रक्रियेला अधिकच नाउमेद करणाऱ्या अशा आज वापरल्या जाणाऱ्या काही शैक्षणिक पद्धतींचा मी थोडक्यात निर्देश करू इच्छितो.

घटनांच्या ज्ञानावर भर देणे किंबहुना माहितीच्या तपशिलावर भर देणे, ही त्यांपैकी एक पद्धत होय. अधिकाधिक घटना जाणल्या म्हणजे आपणांला सत्याचे ज्ञान प्राप्त होते, ही अंधश्रद्धा सगळीकडे प्रचलित असून ती कीव करण्यासारखी आहे. विस्कळीत आणि असंबद्ध अशा शेकडो घटना विद्यार्थ्यांच्या डोव्यात घुसडल्या जातात. अधिकाधिक घटना जाणून घेण्यातच त्यांचा वेळ आणि उत्साह नष्ट होतो. याचा परिणाम म्हणून विचार करण्यासाठी फारसे काही उरतच नाही. घटनांच्या ज्ञानाचा अभाव असलेली विचारप्रक्रिया रिकामी व काल्पनिक राहते, हे खरे आहे. परंतु माहितीच्या तपशिलाचा अभाव हा जसा विचारप्रक्रियेतील अडथळा ठरतो, त्याचप्रमाणे केवळ 'माहितीचा तपशील' हाही विचारप्रक्रियेतील तितकाच मोठा अडथळा ठरू शकतो.

सर्व प्रकारचे सत्य सापेक्ष असते असे मानणे, हा असल विचारप्रक्रियेला नाउमेद करणारा आणखी एक मार्ग होय.* या प्रकारात सत्य ही एक अतिभौतिक संकल्पना बनविण्यात आली आहे. त्यामुळे कोणी सत्य जाणून घेण्याची इच्छा व्यक्त केली तर आपल्या युगातील 'पुरोगामी' विचारवंत त्याला मागासलेला मानतात. सत्य हा एक पूर्णपणे आत्मनिष्ठ पदार्थ आहे, तो व्यक्तिगत अभिरुचीचा विषय आहे असे म्हटले तरी चालेल, असे ते घोषित करतात. वैज्ञानिक प्रयत्न हा आत्मनिष्ठ घटकांपासून अलग केलाच पाहिजे. वासना किंवा आवडनिवड न बाळगता जगाकडे पाहणे, हा त्या प्रयत्नाचा उद्देश असतो. एखादा शल्यविशारद ज्याप्रमाणे आपले हात निर्जेतुक करून मगच आपल्या रुग्णाकडे जातो, त्याप्रमाणेच शास्त्रज्ञानेही निर्विकारपणे घटनांना सामोरे गेले पाहिजे. पुरोगामी विचारवंतांचा 'हा सापेक्षतावाद अनेकदा अनुभववाद किंवा प्रत्यक्षार्थवाद यांच्या नावाखाली व्यक्त होतो. किंवा, शब्दांचा योग्य पद्धतीने प्रयोग करावा, अशी आपल्याला काळजी वाटत असल्याची स्वतःचीच शिफारस तो करतो. परंतु या सापेक्षतावादाचा परिणाम म्हणून विचारप्रक्रियेचे महत्त्वाचे असे स्फूर्तिस्थानच हरवते. विचार करणाऱ्या माणसाच्या इच्छा व आवडीनिवडी, हे ते स्फूर्तिस्थान होय. मग विचारप्रक्रिया हे 'घटनांची' नोंद ठेवणारे एक यंत्र बनते. वस्तुतः, सर्वसामान्यपणे भौतिक जीवनावर प्रभुत्व मिळविण्याच्या गरजेमधून विचारप्रक्रियेचा विकास झाला आहे आणि त्याच पद्धतीने सत्याच्या शोधाची इच्छा ही व्यक्ती आणि

* या संपूर्ण समस्येसाठी पहा—रॉबर्ट एस. लीड, नॉलेज फॉर व्हॉट?, ऑक्सफर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस, लंडन, १९३९. त्या समस्येच्या तत्त्वज्ञानात्मक पैलूंसाठी पहा—एम्. हॉर्कहाइमर, Zum Rationalismustreit in der Gegenwartigen Philosophie, Zeitschrift für Sozialforschung, खंड ३, १९३४, आल्बन, पॅरिस.

सामाजिक गट ज्यांच्या आवडीनिवडीमधून व गरजांमधून निर्माण झालेली आहे. अशी आवडनिवड नसेल तर सत्याच्या शोधाला चालना देणारा घटकच उरणार नाही. सत्यामुळे ज्यांच्या आवडीनिवडी विकसित होतात, असे समूह आपल्याला नेहमीच आढळतात. त्यांचे प्रतिनिधी हेच मानवी विचारांचे अग्रदूत ठरले आहेत. सत्य लपविल्यामुळे ज्यांच्या हितसंबंधांना प्रोत्साहन मिळते, असेही दुसरे समूह आपल्याला आढळतात. फक्त या दुसऱ्या प्रकारात आवडीनिवडी या सत्याच्या ध्येयाला हानिकारक ठरतात. म्हणूनच, एखाद्या आवडीनिवडीला आव्हान दिले जात आहे, ही समस्या नाही; तर कोणत्या प्रकारच्या आवडीनिवडीला आव्हान दिले जात आहे ही समस्या आहे. मी तर असे म्हणेन की प्रत्येक मानवामध्ये सत्य प्राप्त करण्याची जी काही थोडीबहुत आकांक्षा आहे, ती प्रत्येक मानवाला सत्याची थोडीशी का होईना गरज वाटत असल्यामुळेच निर्माण झालेली आहे.

मनुष्य बाह्य जगाशी जी अभिसुखता साधतो, त्या क्रियेला ही गोष्ट प्रथमतः लागू पडते. खास करून ती लहान मुलाला बरोबर लागू पडते. लहान मूल या नात्याने प्रत्येक मानवप्राणी दुर्बलतेच्या अवस्थेतून जातो आणि सत्य हे दुर्बल माणसांच्या हातांतील एक अत्यंत प्रबळ शस्त्र असते. परंतु माणसाचे बाह्य जगाशी जे नाते असते, त्या नात्याच्या हितापुरतेच सत्य मर्यादित नसते; तर त्याचे स्वतःचे सामर्थ्य तो स्वतःबद्दलचे सत्य किती जाणतो यावर मोठ्या प्रमाणात अवलंबून असते. जे एकटेपणाने चालू शकत नाहीत, त्यांच्या दृष्टीने स्वतःविषयीचे भ्रम हे कुबड्यांप्रमाणे उपयुक्त ठरू शकतात. परंतु हे भ्रम माणसाची दुर्बलता वाढवितात. माणसाचे सर्वांत मोठे सामर्थ्य हे त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या कमाल एकात्मतेवर अधिष्ठित असते. याचाच अर्थ असा की ते सामर्थ्य त्याच्याजवळ स्वतःविषयी असलेल्या कमाल पारदर्शकतेवरही अधिष्ठित असते. 'स्वतःला ओळखता' ही मानवी सामर्थ्य व सुख यांचे उद्दिष्ट बाळगणारी एक मूलभूत आज्ञा आहे.

नुकताच ज्यांचा निर्देश केलेला आहे त्या घटकांखेरीज इतरही काही घटक असतात, की जे सर्वसामान्य प्रौढ माणसांमधील असलेले विचार करण्याच्या उरल्या-सुरल्या क्षमतेला गोंधळात टाकण्याचा अगदी क्रियाशील असा प्रयत्न करतात. आपल्या-पुढे व्यक्तींच्या आणि समाजाच्या जीवनाविषयीचे अनेक मूलभूत प्रश्न असतात. मानस-शास्त्रीय, अर्थशास्त्रीय, राजकीय आणि नैतिक अशा समस्या असतात. या सर्वांच्या वाबतीत आपल्या संस्कृतीमधील एका मोठ्या घटकाकडून फक्त एकच कार्य केले जाते. या समस्यां जणू काही धुक्याच्या आवरणाखाली झाकून अस्पष्ट बनविल्या जातात. त्या अत्यंत गुंतागुंतीच्या असल्यामुळे सर्वसामान्य व्यक्तीला त्यांचे आकलन होऊ शकणार नाही, हे विधान म्हणजे त्या समस्यांना झाकून टाकणारे असेच एक धूम्रपटल आहे. प्रत्यक्षात मात्र

आपल्याला असे दिसून येईल, की व्यक्तीचे आणि समाजजीवनाचे अनेक मूलभूत प्रश्न हे फार साधे असतात. खरे तर इतके साधे असतात, की प्रत्येक माणसाला त्यांचे आकलन होऊ शकेल, अशी अपेक्षा करता येते. परंतु एखाद्या 'विशेषज्ञाला'च समजू शकतील इतक्या प्रचंड प्रमाणात हे प्रश्न गुंतागुंतीचे असल्याचे भासवले जाते. त्या विशेषज्ञालाही फक्त आपल्या स्वतःच्या मर्यादित क्षेत्रातील प्रश्नांचेच ज्ञान होऊ शकेल, असेही भासविले जाते. प्रत्यक्षात याचा परिणाम असा होतो, की खरोखर महत्त्वाचे असे जे प्रश्न असतात, त्यांचा विचार करण्याची क्षमता आपल्याजवळ आहे, या गोष्टीवरचा लोकांचा विश्वास नाहीसा होऊ लागतो. बऱ्याच वेळा हे मुद्दाम घडविले जाते. मग आपण गोंधळवून टाकणाऱ्या अशा एका तपशिलात असहायपणे अडकून पडलो आहोत, असे व्यक्तीला वाटते. विशेषज्ञ काय करावयाचे व कोठे जावयाचे हे शोधून काढणार असतात आणि तोपर्यंत ही व्यक्ती केविलवाणी शांतता धारण करून प्रतीक्षा करित राहते.

या प्रकारच्या प्रभावाचा परिणाम दुहेरी असतो. उच्चारलेल्या वा छापलेल्या प्रत्येक गोष्टीविषयी संशयवाद वा सर्वतुच्छतावाद हे त्याचे एक स्वरूप होय. याउलट, आपल्याला अधिकृतपणे सांगितलेल्या कोणत्याही गोष्टीवर बालिश विश्वास ठेवणे, हे त्याचे दुसरे स्वरूप होय. सर्वतुच्छतावाद आणि भावडेपणा यांचे हे मिश्रण हे आधुनिक व्यक्तीचे खास वैशिष्ट्य आहे. स्वतःचे विचार व निर्णय करण्याच्या बाबतीत व्यक्तीला नाउमेद करणे, हा या वैशिष्ट्याचा अपरिहार्य असा परिणाम होय.

चिकित्सकपणे विचार करण्याची क्षमता विकल करून टाकण्याचा आणखी एक मार्ग आहे. जगाच्या अशा कोणत्याही रचनाबद्ध चित्राचा नाश करून टाकणे, हा तो मार्ग होय. कोणतीही घटना एखाद्या रचनाबद्ध अशा समग्र पदार्थाला अंगभूत असेल, तरच तिच्या ठिकाणी स्वतःचा असा एक खास गुणधर्म असू शकतो. परंतु रचनाबद्ध चित्राचा नाश केल्यासुळे घटनांच्या ठिकाणी असणारा हा स्वतःचा खास गुणधर्म, स्वतःचे हे वेगळेपण नाहीसे होते. आता त्यांच्या ठिकाणी फक्त एक अमूर्त व संख्यात्मक गुणधर्म शिल्लक राहतो. ही घटना काय आणि ती घटना काय, दोन्हीमध्ये फरक उरत नाही. कोणतीही घटना ही फक्त दुसऱ्या घटनेची एक छाया असते आणि आपल्याला अधिक तपशील माहीत आहे की कमी, याच गोष्टीला आता महत्त्व येते. याबाबतीत आकाशवाणी, चलचित्रपट आणि वृत्तपत्रे यांचा एक विध्वंसकारी परिणाम घडून येतो. एखाद्या शहरावर बाँबवर्षाव झाल्याची आणि शेकडो माणसे मरण पावल्याची घोषणा केली जाते आणि त्यापाठोपाठ व मध्येच निर्लज्जपणाने साबणाची वा मद्याची जाहिरात ऐकविली जाते. आकाशवाणीवरच्या निवेदकाने राजकीय परिस्थितीचे गांभीर्य आपल्या

श्रोत्यांच्या मनावर विभविण्यासाठी शोड्या वेळापूर्वीच आपला सूचक, आर्जवी व प्रभावी आवाज वापरला होता. आता तोच निवेदक आपल्या त्याच आवाजात विशिष्ट छाप असलेल्या साबणाचे फायदे त्यांच्या मनावर ठसवितो. कारण, त्या साबणाची निर्मिती करणारी संस्था त्या वृत्तप्रसारणाबद्दल पैसे मोजत असते. समाचार चित्रांमधून पाणसुरंग लावलेल्या जहाजांची चित्रे दाखविल्याबरोबर लगेच एखाद्या फॅशन प्रदर्शनाची चित्रे दाखविली जातात. वृत्तपत्रे वैज्ञानिक किंवा कलात्मक महत्त्व असलेल्या वटनांचे निवेदन करतात. त्याचप्रमाणे ही वृत्तपत्रे आपल्याला काही क्षुल्लक विचार सांगतात किंवा समाजात पहिल्यांदाच प्रसिद्धीला आलेल्या एखाद्या महिलेला न्याहारासाठी काय काय लागते, हेही आपल्याला सांगतात. या दोन्ही प्रकारच्या गोष्टींना तितकीच जागा दिली जाते आणि दोन्ही गोष्टींचे वर्णन करताना दाखविले जाणारे गांभीर्यही समान असते. या सर्व गोष्टींमुळे आपण जे काही ऐकतो त्याच्याशी आपला खराखुरा संबंध नाही, असे वाटू लागते. आता आपण उत्तेजित होत नाही. आपल्या भावना आणि आपली चिकित्सक निर्णयशक्ती विकळ होते आणि सरतेशेवटी जगात जे काही चालले आहे, त्याविषयीचा आपला दृष्टिकोण बोथट व त्रयस्थपणाचा होतो. 'स्वातंत्र्याच्या' नावाखाली जीवन स्वतःचे अवघे रूपच हरवून बसते. जीवन हे अनेक छोट्या छोट्या ठिगळांचे बनल्यासारखे वाटू लागते. यांतील प्रत्येक तुकडा हा दुसऱ्या तुकड्यापासून वेगळा असतो. एक समग्र पदार्थ म्हणून या तुकड्यांना काही अर्थच नसतो. मग माणूस एकाकी बनतो. एखाद्या लहान मुलाला कोडे पडलेले असावे, त्याप्रमाणे त्या माणसापुढे हे तुकडे पडलेले असतात. तथापि, लहान मुलाला घर म्हणजे काय ते माहित असते आणि त्यामुळे ते ज्या छोट्या छोट्या तुकड्यांबरोबर खेळत असते ते घराचे तुकडे आहेत हे त्याला माहित असते. परंतु प्रौढ माणसाला मात्र हातात तुकडे असूनही "समग्र" पदार्थाचा आशय काही दिसत नसतो. हाच लहान मूल व प्रौढ माणूस यांच्यातील फरक असतो. हा प्रौढ माणूस गोंधळलेला असतो, भयभीत असतो. तो फक्त आपल्या हातातील छोट्या छोट्या अर्थहीन तुकड्यांकडे टक लावून पहात राहतो.

भावना आणि विचार यांच्यातील "अस्सलपणाच्या" अभावाबद्दल जे काही म्हटले आहे, ते इच्छेच्या क्रियेलाही बरोबर लागू पडते. ही गोष्ट ओळखणे हे मात्र विशेषेकरून अवघड आहे. आधुनिक मानवाला अनेकानेक इच्छा असल्यासारखे दिसते. आपल्याला कशाची इच्छा आहे हे त्याला कळत असले तरी आपल्याला हवे ते मिळविता येत नाही, हीच जणू काही त्याच्या दृष्टीने एकमेव समस्या असते. आपल्याला जे काही हवे असते, ते मिळविण्यासाठी आपली सर्व उत्साहशक्ती खर्ची पडते. आमच्या खऱ्या इच्छा कोणत्या हे आम्हांला ठाऊक आहे, असे बहुतेक लोकांनी

रुहीत भरलेले असते आणि इच्छारूपी क्रियेच्या बाबतीतील या पूर्वगृहीताची सत्यता तपासून पहावी, असे त्यांना कधीही वाटत नाही. आपण ज्या गोष्टींच्या पाठीमागे धावत आहोत त्या गोष्टी आपल्याला स्वतःला हव्या आहेत का, याचा विचार करावयास हे लोक थांबतच नाहीत. झालेमध्ये त्यांना चांगले गुण हवे असतात. प्रौढपणी आपण अधिकाधिक यशस्वी व्हावे, अधिक पैसा मिळवावा, अधिक प्रतिष्ठा मिळवावी, अधिक चांगली मोटरगाडी घ्यावी, विविधस्थळांना भेटी द्याव्या इ. प्रकारच्या इच्छा त्यांच्या मनात असतात. परंतु या सर्व पिसाट क्रियेच्या मधेच विचार करण्यासाठी जर ते थांबले, तर त्यांच्या मनात पुढील प्रश्न निर्माण होईल : 'समजा, मला ही नवी नोकरी मिळाली, मला ही अधिक चांगली मोटरगाडी मिळाली, मी या सहलीला जाऊ शकलो, पण पुढे काय ? या सगळ्याचा काय उपयोग आहे ? हे सर्व खरोखर मला स्वतःलाच हवे आहे काय ? जे ईप्सित मला सुखी करू शकेल असे लोकांना वाटते, अशा एखाद्या ईप्सितामागे मी धावत नाही काय ? या ईप्सितापर्यंत मी जाऊन पोचलो, की ते मला हुलकावणी देत नाही काय ? हे प्रश्न जेव्हा मनात निर्माण होतात, तेव्हा ते आपल्याला भयभीत करून सोडतात. कारण, ज्या अधिष्ठानावर माणसाची सर्व क्रियाशीलता आधारलेली असते, त्या अधिष्ठानालाच हे प्रश्न आव्हान देतात; त्याला आपल्या इच्छांचे जे काही ज्ञान असते, त्या ज्ञानालाच आव्हान देतात. म्हणूनच, अस्वस्थ करणाऱ्या या विचारांपासून शक्य तितक्या लौकर सुटका करून घेण्याकडे लोकांचा कळ असतो. आपण थकलेले वा खचलेले होता, म्हणून हे प्रश्न आपल्याला सतावू शकले असे त्यांना वाटते आणि मग जी उद्दिष्टे आपली स्वतःची आहेत असे त्यांना वाटत असते, त्या उद्दिष्टांचा पाठपुरावा करण्याचे काम ते चाळू ठेवतात.

तथापि, या सर्वांतून सत्याची अंधुक जाणीव होत असल्यासारखे वाटते. आधुनिक मनुष्य एका भ्रमात आहे हे ते सत्य असून माझी इच्छा काय आहे हे मला टाऊक आहे असे वाटणे, हा तो भ्रम आहे. प्रत्यक्षात मात्र त्याने जी इच्छा करावी असे त्याच्याविषयी लोकांना वाटत असते, तीच इच्छा तो करित असतो. हे कबूल करावयाचे झाले तर पुढील गोष्ट ओळखण्याची आवश्यकता आहे. तुलनात्मक दृष्ट्या विचार केला तर आपण खरोखर कशाची इच्छा करतो, हे जाणणे बऱ्याच लोकांना वाटते तितके सोपे नाही. कोणत्याही मानवाला सोडवावी लागणारी ती एक अत्यंत अवघड समस्या आहे, हे आपण ओळखले पाहिजे. हे एक असे काम आहे की जे टाळण्याचा अगदी वेडापिसा असा प्रयत्न आपण करित असतो. त्याऐवजी आपण आधीच तयार असलेली ध्येये स्वीकारतो आणि ती जणू काही आपली स्वतःची आहेत असे मानू लागतो. जी ध्येये "आपली" आहेत असे वाटत असते, ती ध्येये प्राप्त करण्यासाठी प्रयत्न करताना आधुनिक मानव मोठी जोखीम

पत्करण्यास तयार असतो. परंतु स्वतःला आपली स्वतःची ध्येये देण्याची जोखीम व जबाबदारी स्वीकारताना मात्र त्याला खूपच भीती वाटते. कित्येकदा उत्कट क्रियाशीलता हा आपण स्वतः निर्धारित केलेल्या कृतीचा पुरावा आहे, अशी चुकीची कल्पना करून घेतली जाते. परंतु आपल्याला हे ठाऊक असते की अशा प्रकारची कृती ही एखाद्या नटाच्या वा मोहनिद्रेलाली असलेल्या माणसाच्या वर्तनात सुळीच अधिक उत्स्फूर्त नसते. नाटकाचे सर्वसामान्य कथानक सांगितल्यानंतर प्रत्येक नट आपल्या वाट्याला आलेली भूमिका अगदी जोमदारपणे करू शकतो. तसेच, आपल्या अभिनयाची दिशा आणि विशिष्ट तपशील हे देखील तो स्वतः ठरवू शकतो. परंतु असे असले तरी तो फक्त त्याला सोपविण्यात आलेली एक भूमिका पार पाडत असतो.

आपल्या इच्छा आणि त्याप्रमाणेच आपले विचार व आपल्या भावना या किती प्रमाणात खरोखर आपल्या स्वतःच्या नसतात आणि आपल्यावर बाहेरून लादलेल्या असतात, हे ओळखणे ही एक विशेष अडचण आहे. ही अडचण अधिकारशाही आणि स्वातंत्र्य यांच्या समस्येशी अगदी जवळून निगडित आहे. आधुनिक इतिहासाच्या झोघामध्ये चर्चेच्या अधिकारशाहीची जागा राज्यशासनाच्या अधिकारशाहीने घेतली. राज्यशासनाच्या अधिकारशाहीची जागा सदसद्विवेकबुद्धीच्या अधिकारशाहीने घेतली आणि वर्तमानयुगामध्ये या विवेकबुद्धीच्या अधिकारशाहीची जागा व्यवहारज्ञान आणि लोकमत यांच्या अनामिक अधिकारशाहीने घेतली आहे. व्यवहारज्ञान आणि लोकमत ही चाकोरीबद्ध होण्याची साधने आहेत. आपण अधिकारशाहीच्या जुन्या व स्पष्ट अशा प्रकारातून आपली सुटका करून घेतलेली आहे आणि त्यामुळे आपण एका नव्या प्रकारच्या अधिकारशाहीला बळी पडलो आहोत हे आपल्याला दिसत नाही. आपण स्वतंत्र इच्छा बाळगणाऱ्या व्यक्ती आहोत या भ्रमावाली वावरणारी चाकोरीबद्ध माणसे झालो आहोत. या भ्रमासुळे आपण असुरक्षित आहोत, याची व्यक्तीला जाणीव होत नाही. अशा प्रकारच्या भ्रमाकडून माणसाला फक्त एवढीच मदत होऊ शकते. आता व्यक्तीचे व्यक्तित्व मूलतःच दुर्बल झालेले आहे आणि त्यासुळे आपण दुर्बल व कमालीचे असुरक्षित आहोत, असे तिला वाटते. ती व्यक्ती एका अशा जगात राहते की ज्या जगाशी तिचा खराखुरा संबंधच उरलेला नाही. या जगामध्ये प्रत्येक माणूस आणि प्रत्येक वस्तू हे एक साधन बनलेले आहे. या जगामध्ये आपल्याच हाताने निर्माण केलेल्या यंत्राचा एक अवयव अशी माणसाची स्थिती झाली आहे. विशिष्ट माणसाने अमुक अमुक पद्धतीचा विचार करावा, भावना व इच्छा बाळगाव्यात, असे लोकांना वाटत असते. आपल्या वर्तनाविषयी लोकांना काय वाटते, हे पाहूनच मनुष्य त्यांच्या अपेक्षेवरहुकूम विचार करतो, भावनांचा अनुभव घेतो, इच्छा बाळगतो. नेमक्या याच प्रक्रियेमध्ये तो आपले स्वतंत्र व्यक्तित्व गमावून बसतो. वस्तुतः, स्वतंत्र

व्यक्तीला हवी असलेली सर्व प्रकारची खरीखुरी सुरक्षितता ज्या व्यक्तित्वावर उभार-
वयाची असते, ते व्यक्तित्वच तो हरवून बसतो.

व्यक्तित्वाचा असा नाश झाल्यामुळे चाकोरीबद्ध होण्याची गरज वाढली आहे.
कारण, या नाशामुळे आपल्या स्वतःच्या एकात्मतेविषयी गंभीर संशय निर्माण होतो.
माझ्या स्वरूपाविषयी लोकांच्या ज्या अपेक्षा आहेत असे मला वाटते, त्याहून वेगळे
स्वरूप जर मला नसेल, तर 'मी' कोण आहे? मध्ययुगीन समाजव्यवस्थेचा अधःपात
सुरू झाला, तेव्हाच मानवाने आपल्या स्वतःच्या व्यक्तित्वाविषयी संशय ध्यावयास
कशी सुरुवात केली, हे आपण पाहिले आहे. त्या समाजव्यवस्थेतील मुनिर्धारित अशा
व्यवस्थेमध्ये व्यक्तीला एक वादातीत असे स्थान होते. देकार्तच्या काळापासून
व्यक्तीची एकात्मता ही आधुनिक तत्त्वज्ञानातील एक प्रमुख समस्या बनली आहे.
आज, आम्ही म्हणजे आम्ही आहोत, असे आपण गृहीत धरतो. तरीही, स्वतःविषयीचा
संशय अजूनही अस्तित्वात आहे. किंबहुना वाढलाच आहे. आधुनिक मानवाची
ही भावना पिरॅदेल्होने आपल्या नाटकांतून व्यक्त केली आहे. मी कोण
आहे, या प्रश्नाने तो सुरुवात करतो. तो विचारतो : माझ्या शारीरिक व्यक्तित्वाचा
सलग प्रवाह चालू आहे, याखेरीज माझ्या स्वतःच्या एकात्मतेचा कोणता पुरावा माझ्या-
जवळ आहे? स्वतंत्र व्यक्तित्वाचे निर्धारण, हे या प्रश्नाचे देकार्तने दिलेले उत्तर आहे.
परंतु पिरॅदेल्होचे उत्तर त्याच्यासारखे नाही. स्वतंत्र व्यक्तित्वाचा नकार, हे त्याचे उत्तर
आहे. माझ्याजवळ एकात्मता सुळी नाहीच. माझ्याविषयी लोकांच्या ज्या अपेक्षा आहेत
त्यांचे प्रतिबिंब वगळता माझे स्वतंत्र असे दुसरे व्यक्तित्व नाही. 'मी जसे असावे,
असे तुम्हांला वाटते,' तसा मी आहे.

एकात्मतेच्या या नाशामुळे चाकोरीबद्ध होण्याची आवश्यकता याहूनही अधिक
तीव्रतेने जाणवू लागते. इतरांच्या आपल्याविषयी ज्या अपेक्षा आहेत, त्या अपेक्षांच्या
बरहुकूम आपण जीवन जगलो तरच आपल्याला आपल्या व्यक्तित्वाची खात्री पटू
शकते, असा याचा अर्थ होतो. आपण या चित्रावरहुकूम जगलो नाही, तर लोकांची
नापसंती व आपले वाढते एकाकीपण स्वीकारण्याची जोखीम आपण पत्करतो. परंतु
एवढ्यावरच भागत नाही. आपल्या व्यक्तित्वाची एकात्मता हरवून बसण्याची
जोखीमही आपण पत्करतो. याचा अर्थ आपण आपले शहाणपणच धोक्यात घालत
असतो.

आपला वेगळेपणा टिकविण्याऐवजी स्वतःला आपल्याविषयीच्या इतरांच्या अपे-
क्षांवरहुकूम आकार दिला जातो आणि अशा रीतीने आपल्या स्वतःच्या एकात्मतेविषयीचे
हे संशय शांत केले जातात. याद्वारे विशिष्ट प्रकारची सुरक्षितता प्राप्त केली जाते.
परंतु यासाठी दिली जाणारी किंमत फार जबर असते. उत्स्फूर्तता व व्यक्तित्व यांचा त्याग

केल्यामुळे जीवनाच्या प्रक्रियेमध्ये अडथळे निर्माण होतात. मानसशास्त्रीय दृष्ट्या विचार करावयाचा झाला तर चाकोरीबद्ध जिणे जगणारा मनुष्य जीवशास्त्रीय दृष्ट्या जिवंत असला तरी भावनिक व मानसिक दृष्ट्या मेललेला असतो. जीवनाची गतिशीलता अनुभवत असतानाच हातातून वाळू निसटावी त्याप्रमाणे जीवन त्याच्या हातून निसटत असते. आधुनिक माणसाने समाधान व आशावाद यांचा सुलवटा धारण केलेला असला, तरी तो अंतर्गामी खोल कोठे तरी दुःखी आहे. खरे पाहता तो वैफल्याच्या काठावर उभा आहे. परंतु तो जीवाच्या आकांताने व्यथितवाच्या कल्पनेला चिकटून राहतो. तो आपला “आगळेपणा” टिकवू इच्छितो. कोणत्याही गोष्टीविषयी “हे आगळे आहे” या विचाराखेरीज अधिक मोठी अशी कोणतीही शिफारस त्याला लागत नाही. आगगाडीच्या स्थानकात आपण ज्याच्याकडून तिकिटे घेतो, त्या कारकुनाचे वैयक्तिक नाव आपल्याला सांगितले जाते. हातातील पिशव्या, पत्रे आणि इकडे तिकडे सहज नेता येण्यासारखे आकाशवाणीचे संच या सर्वांचे “व्यक्तिविकरण” केले जाते. त्यासाठी त्यांच्यावर त्यांच्या मालकाच्या नावाची आद्याक्षरे लावली जातात. या सगळ्यातून “वेगळेपणाची” भूक सूचित होते. आणि तरीही या गोष्टी म्हणजे बहुधा स्वतंत्र व्यक्तित्वाच्या उरल्या-सुरल्या अशा शेवटच्या खुणा आहेत. आधुनिक मानवाची जीवनाच्या बाबतीत उपासमार झालेली आहे. तो एक चाकोरीबद्ध माणूस असल्यामुळे तो उत्स्फूर्त क्रियाशीलतेच्या अर्थाने जीवनाचा अनुभव घेऊ शकत नाही. त्यामुळे त्या प्रकारच्या जीवनाचा पर्याय म्हणून तो मिळेल त्या प्रकारची उत्तेजकता व चित्तथरारकता यांचा स्वीकार करतो. उदा. तो मद्यपानातील वा क्रीडामधील चित्तथरारकता पर्याय म्हणून स्वीकारतो. किंवा, पडद्यावरील कल्पित व्यक्तींच्या जीवनातील उत्तेजकतेचा आपणच अनुभव घेत आहोत, अशी तो कल्पना करतो.

मग आधुनिक मानवाच्या दृष्टीने स्वातंत्र्याचा अर्थ तरी काय आहे ?

आपल्याला योग्य वाटेल ते कृत्य वा विचार करण्याला प्रतिबंध करणाऱ्या बाह्य बांधनातून तो मुक्त झाला आहे. आपली इच्छा, विचार व भावना काय आहे हे तो जाणू शकला, तर आपल्या स्वतःच्या इच्छेनुसार कृती करण्याचे स्वातंत्र्य त्याला लाभू शकेल. परंतु तो हे जाणत नाही. अनामिक अधिकारशाह्यांनी घालून दिलेल्या चाकोरीत तो स्वतःला बांधून घेतो आणि आपले स्वतःचे नसलेले असे एक व्यक्तित्व अंगीकारतो. तो जसजसे हे अधिक प्रमाणात करतो, तसतसे आपण अधिक दुर्बल असल्याचे त्याला जाणवते आणि त्याला अधिकाधिक प्रमाणात चाकोरीबद्ध व्हावे लागते. आशावाद आणि पुढाकार यांची झिलई लागलेली असूनही आधुनिक मानवाला दुर्बलतेच्या गंभीर भावनेने पछाडलेले आहे. या भावनेमुळे आपल्याकडे येणाऱ्या

अश्लिंकडे पाहताना त्याला आपण जणू काही विकलंग झालो आहोत, अशा पद्धतीने पहावे लागते.

वरवर पाहता माणसे आपल्या आर्थिक व सामाजिक जीवनात आवश्यक तितक्या योग्य पद्धतीने काम करीत असल्याचे दिसते. परंतु या सुवकारक झिलईच्या मागे असलेल्या व खोलवर रुजलेल्या दुःखाकडे दुर्लक्ष करणे धोकादायक ठरू शकेल. जीवन हे जर जगता न आल्यामुळे अर्थहीन बनत असेल, तर मनुष्य वैफल्यग्रस्त होतो. केवळ शारीरिक उपासमार झाली तरच माणसांना शांतपणे मृत्यू येत नाही, असे नाही, तर त्यांची मानसिक उपासमार झाल्यावरही त्यांना शांतपणे मृत्यू येत नाही. कदाचित आपण 'सर्वसाधारण' म्हटल्या जाणाऱ्या मानवाच्या फक्त आर्थिक गरजा-कडेच पहात असण्याची शक्यता आहे. असे करताना चाकोरीबद्ध अशा बहुतेक मानवांच्या अन्नोन्नत मनातील यातना आपल्याला दिसत नसतील. अशा स्थितीत आपल्या संस्कृतीला तिच्या अगदी मानवी अधिष्ठानापाशीच भेडसावणारा असा पुढील धोका आपल्या नजरेतून सुटत आहे, असे वाटते : एखादा नेता आपल्याला फक्त उत्तेजना देऊ करतो. तो एक राजकीय रचना व राजकीय प्रतीके देऊ करतो. ही रचना व ही प्रतीके व्यक्तीच्या जीवनाला अर्थ व व्यवस्था देत असल्याचे भासविले जाते आणि आपण अशा प्रकारच्या कोणत्याही नेत्याचे नेतृत्व व अशा प्रकारचे कोणतेही तत्त्वज्ञान स्वीकारावयास तयार होतो, हाच तो धोका होय. म्हणूनच, चाकोरीबद्ध माणसाचे वैफल्य हे फॅसिझमची उद्दिष्टे पूर्ण करणारी अशी एक सुपीक भूमी ठरते.

२ स्वातंत्र्य आणि उत्स्फूर्तता

आतापावेतो प्रस्तुत पुस्तकात स्वातंत्र्याच्या एका पैलूचे विवेचन करण्यात आले आहे. तो पैलू म्हणजे आधुनिक समाजातील एकाकी व्यक्तीला वाटणारी दुर्बलता वा असुरक्षितता हा होय. एकेकाळी ज्यांनी जीवनाला अर्थ व सुरक्षितता दिली होती, त्या सर्व बंधनांतून ही व्यक्ती आता मुक्त झाली आहे. व्यक्तीला हे एकाकीपण पेलवत नाही, हे आपण पाहिले आहे. एक एकाकी प्राणी या नात्याने तिची बाह्य जगाशी तुलना केली, तर ती कमालीची असहाय ठरते. त्यामुळेच तिला त्या जगाची अत्यंत भीती वाटते. स्वतःच्या एकाकीपणामुळे तिच्या दृष्टीने जगाची एकात्मता नष्ट झालेली आहे आणि त्यामुळे तिच्या दृष्टीने अभिमुखतेला काही अर्थच उरलेला नाही. त्यामुळे स्वतः जीवनाचा अर्थ आणि सरतेशेवटी ज्याच्या आधारे आपल्या कृत्यांना दिशा देता येईल असा कोणताही सिद्धान्त या सर्वांच्याबद्दल तिच्या मनात संशय, धैमान घालू लागले आहेत. असहायता आणि संशय या दोन्ही गोष्टी जीवनाला विकल करतात. मग जिवंत राहण्यासाठी मनुष्य स्वातंत्र्यापासून, नकारात्मक स्वातंत्र्यापासून, पलायन करण्याचा प्रयत्न करतो. त्यामुळे तो नव्या बंधनात अडकतो. हे बंधन प्राथमिक बंधनांहून वेगळे असते.

अधिकार गाजविणाऱ्या शक्ती वा सामाजिक समूह यांचा त्यांच्यावर प्रभाव असूनही तो त्या प्राथमिक बंधनांपासून पूर्णपणे विभक्त झालेला नव्हता. या पलायनामुळे त्याची हरवलेली सुरक्षितता परत मिळत नाही. परंतु हे पलायन त्याला आपले व्यक्तित्व हा एक स्वतंत्र पदार्थ आहे याचा विसर पाडावयास तेवढी मदत करते. आपल्या स्वतंत्र व्यक्तित्वाच्या एकात्मतेचा बळी दिल्यानंतर त्या मोबदल्यात त्याला एक नवी व ठिसूळ सुरक्षितता मिळते. तो आपले व्यक्तित्व गमावण्याचा पर्याय स्वीकारतो. कारण, एकाकी राहणे त्याला झेपत नाही. अशा रीतीने स्वातंत्र्य, म्हणजेच बंधनांपासून मुक्तता देणारे स्वातंत्र्य, हे माणसाला नव्या बंधनात अडकवते.

स्वातंत्र्यापासून नव्या बंधनाकडे वेळून जाणारे असे हे एक अटळ वर्तुळ आहे, असा आमच्या विश्लेषणातून निष्कर्ष निघतो काय ? सर्व प्रकारच्या प्राथमिक बंधनातून मिळणारे स्वातंत्र्य हे व्यक्तीला एकाकी व अलग बनविते, हे खरे आहे. परंतु हा एकाकीपणा व अलगपणा व्यक्तीला अपरिहार्यपणे नव्या बंधनात अडकावयास लावण्याइतका प्रभावी असतो काय ? मुक्ती आणि स्वातंत्र्य या गोष्टी एकाकीपणा आणि भय यांच्याशी एकरूप आहेत काय ? की, याहून भिन्न अशी भावात्मक स्वातंत्र्याची एखादी अवस्था असू शकते ? जेथे मनुष्य एक स्वतंत्र व्यक्ती म्हणून आपले अस्तित्व सांभाळतो आणि तरीही तो अलग पडलेला नसतो, तर बाह्य जग, इतर मानव आणि निसर्ग यांच्याशी संबद्ध असतो, अशी अवस्था असू शकते काय ?

या प्रश्नाला होकारार्थी उत्तर देता येते, असे आम्हांस वाटते. वाढत्या स्वातंत्र्याच्या प्रक्रियेमध्ये इतरेतराश्रयाचा दोष स्वभावतःच असतो, असे नाही. एकाकी न होता मानवाला स्वतंत्र होता येते; संशयग्रस्त न होता त्याला चिकित्सक होता येते; स्वतंत्र झाल्यानंतरही तो मानवजातीचा एक अविभाज्य घटक म्हणून राहू शकतो. मानवाला अशा प्रकारचे स्वातंत्र्य प्राप्त करणे शक्य आहे. परंतु त्यासाठी त्याला आत्मानुभव (आपल्या स्वतःच्या व्यक्तित्वाची ओळख) प्राप्त झाला पाहिजे. त्याला स्वतःच्या स्वरूपात जगता आले पाहिजे. आत्मानुभव म्हणजे काय ? फक्त बौद्धिक द्रष्टेपणाच्या साहाय्यानेच आत्मानुभव प्राप्त करणे शक्य आहे, असे आदर्शवादी तत्त्ववेत्त्यांनी मानले आहे. मानवी व्यक्तित्व दुर्भंगले पाहिजे, या मुद्द्यावर त्यांनी भर दिला आहे. असे केल्यामुळे मानवाच्या तर्कशक्तीकडून त्याच्या स्वभावाचे दमन व रक्षण करता येईल, असे त्यांना वाटते. परंतु अशा रीतीने व्यक्तित्व दुर्भंगल्यामुळे त्याचे फक्त भावनिक जीवनच पंगू झाले असे नव्हे, तर त्याच्या बौद्धिक शक्तीही पंगू झाल्या आहेत. तर्कशक्तीला स्वभावरूपी कैद्यावर देखरेख करण्यासाठी नेमले होते. परंतु तसे करता करता ती स्वतःच एक कैदी बनली आहे. अशा रीतीने तर्कशक्ती व भावना या मानवी व्यक्तित्वाच्या दोन्ही बाजू पंगू बनल्या आहेत. आत्मानुभव हा

फक्त विचारप्रक्रियेच्या कृत्यामुळे प्राप्त करता येत नाही, तर मानवाच्या समग्र व्यक्ति-मत्त्वाच्या ज्ञानामुळेच तो प्राप्त करता येतो, त्याच्या भावनिक व बौद्धिक अंतःशक्तींचा क्रियाशील आविष्कार साधल्यामुळेच तो प्राप्त करता येतो, असे आम्हांला वाटते. या अंतःशक्ती प्रत्येक व्यक्तीमध्ये अस्तित्वात असतात. ज्या प्रमाणात त्यांचा आविष्कार होतो, त्याच प्रमाणात त्या साकार होतात. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे झाले तर, भावात्मक स्वातंत्र्य हे समग्र व एकसंध व्यक्तिमत्त्वाच्या उत्स्फूर्त क्रियाशीलतेमध्ये असते.

येथे आपण मानसशास्त्रातील एका अत्यंत अवघड समस्येजवळ येऊन पोहोचतो. ही समस्या म्हणजे उत्स्फूर्ततेची समस्या होय. या समस्येचे पुरेसे विवेचन करण्यासाठी एका स्वतंत्र ग्रंथाची आवश्यकता पडेल, तथापि आम्ही आतापावेतो जे काही म्हटले आहे त्याच्या आधारे उत्स्फूर्त क्रियाशीलतेचे महत्त्वाचे गुणधर्म जाणून घेणे आपल्याला शक्य आहे. एवढेच की त्यासाठी आतापर्यंत वर्णिलेल्या प्रवृत्ती व उत्स्फूर्तता यांच्यामध्ये परस्परविरोध असल्याचे ध्यानात घेतले पाहिजे. उत्स्फूर्त क्रियाशीलता म्हणजे अनिवार्य क्रियाशीलता नव्हे. एकाकीपणा व दुर्बलता यांच्यामुळे माणूस अनिवार्य क्रियाशीलतेकडे ढकळला जातो. उत्स्फूर्त क्रियाशीलता म्हणजे चाकोरीबद्ध माणसाची क्रियाशीलताही नव्हे. चाकोरीबद्ध माणसाची क्रियाशीलता म्हणजे बाहेरून लादलेल्या प्रतिरूपांचा चोखंदळपणा न दाखविता केलेला स्वीकार होय. उत्स्फूर्त क्रियाशीलता म्हणजे व्यक्तीची स्वतंत्र क्रियाशीलता. मानसशास्त्रीय दृष्ट्या विचार केला तर या प्रकारच्या क्रियाशीलतेमधून माणसाची स्वतःची स्वतंत्र इच्छा व्यक्त होते. उत्स्फूर्त या अर्थाने इंग्रजीमध्ये स्पॉटॅनियस हा शब्द वापरला जातो. या शब्दा-मध्ये स्पॉटे असा लॅटिन धातू आहे आणि त्या धातूचा शब्दशः होणारा अर्थ “ स्वतःची स्वतंत्र इच्छा ” असा आहे. क्रियाशीलता या शब्दाचा “ काही तरी करणे ” हा अर्थ आम्हांला अभिप्रेत नाही. आम्हांला या शब्दाने सर्जनशील क्रियाशीलतेचा गुणधर्म अभिप्रेत आहे. हा गुणधर्म माणसांच्या भावनिक, बौद्धिक, ऐंद्रिय अनुभवांमध्ये आणि त्याचप्रमाणे इच्छेमध्येही कार्यरत असू शकतो. या उत्स्फूर्ततेसाठी एक पूर्वग्रहीत मानावे लागते. समग्र व्यक्तिमत्त्वाचा स्वीकार आणि “ तर्कशक्ती ” व “ स्वभाव ” यांच्यातील दुभंगतेचे निराकरण, हे ते पूर्वग्रहीत होय. कारण, उत्स्फूर्त क्रियाशीलता ही विशिष्ट परिस्थितीमध्येच संभवते. माणसाने आपल्या व्यक्तित्वातील महत्त्वपूर्ण घटकांचे दमन करता कामा नये. त्याला स्वतःकडे आरपार पाहता आले पाहिजे. जीवनाच्या विविध क्षेत्रांमध्ये एक मूलभूत असा एकसंधपणा निर्माण झाला पाहिजे. असे झाले तरच उत्स्फूर्त क्रियाशीलता घडू शकते.

आपल्या संस्कृतीमध्ये उत्स्फूर्तता ही एक सापेक्षतया दुर्मिळ घटना आहे. परंतु आपल्या या संस्कृतीमध्ये तिचा पूर्ण अभाव मात्र नाही. या मुद्द्याचे आकलन होण्यास

मदत व्ही म्हणून ज्यांच्यामध्ये आपणा सर्वांना उत्स्फूर्ततेची एक झळक दिसून येते, अशा काही उदाहरणांचे मी वाचकांना स्मरण करून देऊ इच्छितो.

पहिली गोष्ट म्हणजे उत्स्फूर्तपणे वागणारी किंवा वागत आलेली माणसे आपल्याला टाऊक आहेत. त्यांचे विचार, भावना आणि कृती या गोष्टी त्यांच्या स्वतःच्या व्यक्ति-त्वाचा आविष्कार असतात. त्या चाकोरीबद्ध माणसांच्या व्यक्तिवाचा आविष्कार नसतात. ही माणसे बहुतांशी आपल्याला कलावंत म्हणून ज्ञात असतात. खरे पाहिले तर कलावंत म्हणजे स्वतःला उत्स्फूर्तपणे आविष्कृत करू शकणारी व्यक्ती, अशी व्याख्या करणे शक्य आहे. बाळ्झाकने कलावंताची व्याख्या याच शब्दांत केली आहे. आता कलावंताची व्याख्या जर अशी करण्यात आली, तर विशिष्ट तत्त्ववेत्ते आणि शास्त्रज्ञ यांना देखील कलावंत म्हणावे लागेल. एखादा जुन्या वळणाचा छायाचित्रकार हा एखाद्या सर्जनशील चित्रकाराहून जितका वेगळा असतो, तितकेच इतर लोक कलावंतापासून वेगळे असतात. दुसरेही काही लोक असे असतात, की ज्यांच्याजवळ हीच उत्स्फूर्तता असते. परंतु कलावंताजवळ वस्तुनिष्ठ माध्यमातून आत्माविष्कार करण्याची जी क्षमता असते, ती क्षमता या दुसऱ्या लोकांच्या जवळ नसते. किंवा, कदाचित त्यांच्याजवळ फक्त त्यासाठी आवश्यक असलेले प्रशिक्षण नसते. कलावंताची स्थिती अभेद्य असते, असे मात्र नाही. कारण, वस्तुस्थिती अशी आहे की फक्त यशस्वी कलावंतांच्या स्वतंत्र व्यक्तिवाचा वा उत्स्फूर्ततेचा सन्मान केला जातो. तो जर आपली कला खपवू शकला नाही, तर आपल्या समकालीनांच्या दृष्टीने तो विक्षिप्त ठरतो, “मज्जाविकृत” ठरतो. याबाबतीत कलावंताची स्थिती ही आपल्याला संपूर्ण इतिहासात दिसून येणाऱ्या क्रांतिकारकांच्या स्थितीसारखी असते. यशस्वी क्रांतिकारक हा एक मुत्सद्दी ठरतो, तर अयशस्वी क्रांतिकारक गुन्हेगार ठरतो.

आपल्याला उत्स्फूर्ततेचे दुसरे उदाहरण लहान मुलांकडून मिळते. खरोखरीच आपल्या स्वतःच्या असलेल्या भावना व विचार यांचा अनुभव घेण्याची क्षमता त्यांच्याजवळ असते. त्यांचे बोलणे, विचार आणि त्यांच्या चेहऱ्यांवरून व्यक्त होणाऱ्या भावना यांच्यामधून ही उत्स्फूर्तता दिसून येते. बहुतेक लोकांना लहान मुलांचे आकर्षण वाटते, याचे कारण काय ? मला वाटते याबाबतीत आपण भावविवशतेची आणि परंपरागत अशी कारणे बाजूला ठेवावीत. उत्स्फूर्ततेचा हा गुण हेच या आकर्षणामागचे कारण असले पाहिजे. लहान मुलांमधील ही उत्स्फूर्तता पाहण्याची क्षमता गमावून बसण्याइतका जो स्वतः मृतवत झालेला नाही, त्या प्रत्येकाच्या हृदयाला ही उत्स्फूर्तता उत्कटतेने भिडत असते. वस्तुतः, उत्स्फूर्ततेपेक्षा अधिक आकर्षक आणि अधिक विश्वासदायक असे दुसरे काहीही नाही— मग ही उत्स्फूर्तता एखाद्या लहान मुलात

सापडो, एखाद्या कलावंतामध्ये सापडो किंवा वय वा व्यवसाय यांच्या आधारे ज्यांचे असे वर्गीकरण करता येणार नाही, अशा व्यक्तींमध्ये सापडो.

आपल्यापैकी बहुतेकजणांना आपल्या स्वतःच्या उत्स्फूर्ततेचे किमान काही क्षण पाहणे शक्य आहे. त्याबरोबरच, हेच क्षण आपल्या जीवनातील असलं सुखाचे क्षण असतात, असे आपण अनुभवू शकतो. आपल्याला एखाद्या निसर्गदृश्याचे ताजे व उत्स्फूर्त दर्शन घडत असेल, आपल्या विचारप्रक्रियेचा परिपाक म्हणून आपल्याला एखादे सत्य मावलेले असेल; चाकोरीबद्ध नसलेले असे एखादे इंद्रियग्राह्य सुख आपल्याला लाभलेले असेल किंवा दुसऱ्या एखाद्या व्यक्तीविषयी आपल्या मनात प्रेम उदभवलेले असेल—या क्षणांचा अनुभव घेताना उत्स्फूर्त क्रिया म्हणजे काय, हे आपणा सर्वांना कळते. हे अनुभव जर इतके दुर्मिळ नसते आणि ते कृत्रिम प्रयत्न करून प्राप्त करता आले असते, तर मानवी जीवनाचे स्वरूप काय होऊ शकले असते, याची कल्पनाही आपल्याला येऊ शकते.

उत्स्फूर्त क्रियाशीलता हे स्वातंत्र्याच्या समस्येवरचे उत्तर आहे, असे आपण का म्हणतो? नकारात्मक स्वातंत्र्यामुळे माणूस हा एकाकी प्राणी बनतो, हे आम्ही यापूर्वी सांगितले आहे. त्याचे जगाशी असलेले नाते दुराव्याचे व अविश्वासाचे बनते. त्याचे व्यक्तित्व दुर्बल आणि सदैव भयभीत असे असते. उत्स्फूर्त क्रियाशीलता हा एक असा मार्ग आहे, की ज्याच्या साहाय्याने माणसाला आपल्या व्यक्तित्वाच्या एकसंधतेचा बळी न देता एकाकीपणाच्या दहशतीवर मात करता येते. कारण, उत्स्फूर्त अशा आत्मानुभवांमुळे मानव स्वतःला जगाशी नव्याने संबद्ध करतो; त्या जगातील मानव व निसर्ग यांच्याशी स्वतःला संबद्ध करतो. एवढेच नव्हे, तर स्वतःला स्वतःशीही नव्याने संबद्ध करतो. प्रेम हा अशा उत्स्फूर्ततेचा एक अत्यंत महत्त्वाचा घटक होय. स्वतःचे व्यक्तित्व दुसऱ्या माणसामध्ये विलीन करणे, हे या प्रेमाचे स्वरूप नसते. तसेच, दुसऱ्या माणसावर मालकी मिळविणे हेही या प्रेमाचे स्वरूप नसते. इतरांच्या अस्तित्वाचे उत्स्फूर्तपणे निर्धारण करणे, हे या प्रेमाचे स्वरूप असते. हे करित असताना माणसाच्या स्वतंत्र व्यक्तित्वाचे अस्तित्व टिकवून ठेवले जाते आणि या अधिष्ठानावरच व्यक्तीचे इतरांशी नाते जोडले जाते. प्रेमाचा गतिशील गुणधर्म हा नेमका याच ध्रुवीकरणामध्ये आहे. हे प्रेम अलगपणावर मात करण्याच्या गरजेतून निर्माण होते, ते एकत्वाकडे घेऊन जाते आणि तरीही माणसाचे स्वतंत्र व्यक्तित्व मात्र नाहीसे होत नाही. कार्य हा उत्स्फूर्त क्रियाशीलतेचा दुसरा घटक होय. हे कार्य म्हणजे एकटेपणातून सुटका करून घेण्यासाठी स्वीकारलेली अनिवार्य क्रियाशीलता नव्हे. हे कार्य म्हणजे निसर्गाबरोबरचे एक असे नातेही नव्हे, की ज्या नात्यामध्ये आंशिक रीत्या मनुष्य निसर्गावर वर्चस्व गाजविण्याचा प्रयत्न करतो आणि आंशिक रीत्या

ज्याच्यामध्ये मनुष्य आपल्याच हातांनी निर्माण केलेल्या वस्तूंची पूजा करित असतो, त्यांची गुलामी पत्करत असतो. येथे अभिप्रेत असलेले कार्य हे एक सर्जन असते. या सर्जनाच्या प्रक्रियेमध्ये मानव सर्जनाच्या क्रियेद्वारे निसर्गाशी एकरूप होत असतो. जे प्रेम आणि कार्य यांना लागू पडते, तेच उत्स्फूर्त अशा सर्व क्रियांना लागू पडते. मग ती क्रिया इंद्रियग्राह्य सुखाचा अनुभव घेण्याची असो वा समाजाच्या राजकीय जीवनात सहभागी होण्याची असो. ही क्रिया माणसाच्या स्वतंत्र व्यक्तित्वाला दृढ बनविते आणि त्याबरोबरच ती व्यक्तीला मानव आणि निसर्ग यांच्याबरोबर जोडते. स्वातंत्र्यामध्ये स्वतंत्र व्यक्तित्वाचा उदय आणि एकटेपणाचे दुःख, असे एक मूलभूत द्वंद्व अनुस्यूत असते. परंतु एका उच्चतर पातळीवर मानवाच्या उत्स्फूर्त कृतीमुळे हे द्वंद्व नाहीसे होते.

सर्व प्रकारच्या उत्स्फूर्त क्रियाशीलतेमध्ये मनुष्य जगाला कवटाळत असतो. असे करताना त्याचे स्वतंत्र व्यक्तित्व शाबूत तर राहतेच, पण ते अधिक मजबूत आणि अधिक दृढ होते. कारण, व्यक्तित्व हे जितके क्रियाशील असेल, तितके दृढ असते. तसे पाहिले तर मालकीच्या भावनेमध्ये खरेखुरे सामर्थ्य नसते-मग ती मालकी भौतिक मालमत्तेची असो किंवा भावना, विचार यांसारख्या मानसिक गुणधर्मांची असो. वस्तूंचा उपयोग करणे आणि त्यांना हाताळणे यांमध्ये देखील आपले सामर्थ्य नसते. आपण जे काही वापरतो ते केवळ आपण वापरतो एवढ्यावरून आपले होत नाही. आपल्या सर्जनशील क्रियाशीलतेच्या माध्यमातून आपला ज्याच्याशी खराखुरा संबंध जडलेला असतो, तेवढेच आपले असते-मग तो माणूस असो वा एखादा निर्जीव पदार्थ असो. आपल्या उत्स्फूर्त, क्रियाशीलतेमधून निर्माण होणारे गुणधर्मच तेवढे आपल्या व्यक्तित्वाला बळकटी आणतात आणि त्याद्वारे ते त्या व्यक्तित्वाच्या एकसंधतेचा पाया बनतात. माणसाला जी न्यूनता आणि दुर्बलता जाणवते तिचे मूळ उत्स्फूर्तपणे क्रिया करण्याच्या त्याच्या अक्षमतेत असते, आपल्या खऱ्याखऱ्या भावना व विचार व्यक्त करण्याच्या अक्षमतेत असते. या अक्षमतेचा एक परिणाम म्हणून माणसाला इतरांपुढे व स्वतःपुढेही एक आभासात्मक व्यक्तित्व सादर करण्याची गरज वाढू लागते. या गरजेमध्येही दुर्बलतेच्या त्या भावनेचे मूळ असते. आपल्याला जाणीव असो वा नसो-आपण “आपण” नसणे याच्यापेक्षा आपल्या दृष्टीने अधिक लज्जासद अशी दुसरी कोणतीही गोष्ट नाही आणि आपले स्वतःचे असे विचार असणे, आपल्या स्वतःच्या अशा भावना असणे आणि जे काही आपले स्वतःचे आहे ते बोलून दाखविणे या घटनेपेक्षा आपल्या दृष्टीने अधिक अभिमानास्पद आणि आनंददायक असे दुसरे काहीही नाही.

प्रत्यक्ष क्रियाशीलतेला महत्त्व आहे, म्हणजेच तिच्या प्रक्रियेला महत्त्व आहे; तिच्या परिणामाला महत्त्व नाही, हे यातून सूचित होते. आपल्या संस्कृतीमध्ये भर दिला

जातो तो नेमका उलट वाजते. आपण भरीव असे समाधान मिळविण्यासाठी उत्पादन करित नाही, तर आपला माल विकण्याच्या अमूर्त उद्देशाने आपण उत्पादन करतो. आपण कोणतीही भौतिक वा अमौतिक अशी वस्तू खरेदी करून मिळवू शकतो, असे आपल्याला वाटते. अशा रीतीने त्या वस्तूंच्या संबंधात आपला स्वतःचा असा कोणताही सर्जनशील प्रयत्न केल्याविनाच वस्तू आपल्या बनतात. त्याच पद्धतीने आपले वैयक्तिक गुणधर्म आणि आपल्या प्रयत्नांचे फळ या गोष्टी म्हणजे पैशासाठी, प्रतिष्ठेसाठी आणि सत्तेसाठी विकण्याजोगा माल आहे, असे आपण मानतो. अशा रीतीने सर्जनशील क्रियाशीलतेपासून मिळणाऱ्या वर्तमानातील समाधानावर भर दिला जाण्याऐवजी तयार झालेल्या उत्पादित वस्तूंच्या किमतीवर भर दिला जातो. याचा परिणाम म्हणून खराखुरा आनंद देऊ शकणाऱ्या एकमेव समाधानाला म्हणजेच वर्तमान क्षणातील क्रियाशीलतेच्या अनुभवाला मनुष्य सुकतो. हे समाधान मिळविण्याऐवजी मनुष्य एका कल्पनारुष्टीचा म्हणजेच यश नावाच्या आभासात्मक आनंदाचा पाठलाग करतो आणि ती कल्पनारुष्टी आपल्याला सापडली आहे असे त्याला वाटते न वाटते, तोच ती त्याला निराश करून टाकते.

माणसाने जर उत्स्फूर्त क्रियाशीलतेच्या माध्यमातून आत्मानुभव घेतला आणि अशा रीतीने स्वतःला बाह्य जगाशी संबद्ध केले, तर अलग पडलेला कण असे आता त्याचे स्वरूप रहात नाही. तो आणि जग या दोन्ही गोष्टी एका रचनाबद्ध अशा समग्र पदार्थाचे घटक बनतात. त्याच्याजवळ त्याचे हक्काचे स्थान असते. त्यामुळे स्वतःविषयी आणि जीवनाच्या आशयाविषयी त्याला वाटणारा संशय नाहीसा होतो. त्याला वाटणाऱ्या अलगपणातून आणि जीवनाला झालेल्या अडथळ्यातून हा संशय निर्माण झालेला होता. परंतु तो जेव्हा अनिवार्य वा चाकोरीबद्ध स्वरूपाचे जीवन न जगता उत्स्फूर्तपणाचे जीवन जगू शकतो, तेव्हा हा संशय नाहीसा होतो. आपण एक क्रियाशील व सर्जनशील व्यक्ती आहोत, याची त्याला जाणीव होते; आणि जीवनाला फक्त एकच अर्थ आहे आणि तो म्हणजे प्रत्यक्ष जगत राहण्याची क्रिया, हे तो ओळखतो.

माणसाला एक व्यक्ती म्हणून सामर्थ्य लाभू शकते आणि सुरक्षितताही लाभू शकते, परंतु त्यासाठी त्याने आपल्या स्वतःविषयी व जीवनातील आपल्या स्थानाविषयी वाटणाऱ्या मूलभूत संशयावर मात केली पाहिजे; उत्स्फूर्तपणे जगण्याच्या कृत्याद्वारे जगाला कबटाळून त्याने स्वतःला जगाशी संबद्ध केले पाहिजे. आता एकीकडे ही अशा प्रकारची सुरक्षितता आहे, तर दुसरीकडे व्यक्तित्ववादाचा उदय होण्यापूर्वीच्या अवस्थेचे खास वैशिष्ट्य असलेली अशी एक सुरक्षितता असते. परंतु या दोहोंमध्ये फरक आहे. जगाशी निर्माण झालेला माणसाचा नवा संबंध हा प्राथमिक बंधनांपासून जसा वेगळा असतो, तशीच ही नवी सुरक्षितता त्या जुन्या सुरक्षिततेपासून वेगळी असते.

व्यक्तीला स्वतःच्या बाहेर असलेल्या एखाद्या उच्चतर शक्तीकडून जे संरक्षण मिळते, त्या संरक्षणामध्ये या नव्या सुरक्षिततेची मुळे नाहीत. त्याचप्रमाणे, जिच्यामधून जीवनाचा शोकात्म गुणधर्म दूर केलेला आहे, अशीही ही सुरक्षितता नव्हे. ही नवी सुरक्षितता गतिशील असते; ती संरक्षणावर आधारलेली नसते, तर माणसाच्या उत्स्फूर्त क्रियाशीलतेवर आधारलेली असते. माणसाच्या उत्स्फूर्त क्रियाशीलतेमुळे क्षणोक्षणी प्राप्त केली जाणारी अशी ही सुरक्षितता असते. ही एक अशी सुरक्षितता असते, की जी फक्त स्वातंत्र्याकडूनच दिली जाऊ शकते. ही एक अशी सुरक्षितता असते, की जिला भ्रमांची गरज नाही. कारण, दिने भ्रमांची गरज भासविणारी परिस्थितीच नाहीशी केली आहे.

आत्मानुभवाच्या स्वरूपातील भावात्मक स्वातंत्र्यामधून व्यक्तीच्या अनन्यत्वाचे पूर्ण निवारण सूचित होते. माणसे ही परस्परांशी समान म्हणून जन्माला आलेली असतात, परंतु त्याबरोबरच ती परस्परांपासून भिन्न म्हणूनही जन्माला आलेली असतात. शरीरशास्त्रीय आणि मानसिक स्वरूपाची आनुवंशिक साधनसामग्री ही या भिन्नतेचे अधिष्ठान असते. या साधनसामग्रीच्या साहाय्याने लोक जीवनाला प्रारंभ करतात. त्यामध्ये परिस्थितीने प्राप्त झालेल्या विशिष्ट अशा भावसमूहांची आणि आपल्याला येणाऱ्या अनुभवांची भर घातली जाते. दोन प्राणी हे ज्याप्रमाणे शारीरिक दृष्ट्या कधीही एकरूप असू शकत नाहीत, त्याप्रमाणे व्यक्तिमत्त्वाचा हा व्यक्तिगत पाया नुसत्या कोणत्याही व्यक्तिमत्त्वाच्या अधिष्ठानाबरोबर एकरूप असू शकत नाही. या विशिष्ट अधिष्ठानामुळे होणारा विकास हाच नेहमी व्यक्तिमत्त्वाचा खराखुरा विकास असतो. हा एक जिवंत विकास असतो. हा विकास म्हणजे एका अशा गाभ्याला अनावृत करण्याचा प्रकार असतो, की जो गाभा म्हणजे या एका माणसाचे आणि फक्त त्याचेच वैशिष्ट्य असते. या उलट, चाकोरीबद्ध माणसाचा विकास हा असा जिवंत विकास असत नाही. त्याच्या बाबतीत व्यक्तित्वाचे हे जे अधिष्ठान असते, त्याच्या विकासाची कोंडी केली जाते आणि या व्यक्तित्वावर एक आभासात्मक व्यक्तित्व लादले जाते. शिवाय, आपण पाहिलेच आहे, की या प्रकारामध्ये प्रामुख्याने विचार आणि भावना यांच्या बाह्य प्रतिरूपांना आत्मसात केले जाते. इतर लोकांच्या आणि त्याबरोबरच आपल्या स्वतःच्या व्यक्तित्वामधील गुणवैशिष्ट्यांवद्दल कमाळीचा आदर व्यक्त करणारी परिस्थिती असेल, तरच वर उल्लेखिलेल्या प्रकारचा जिवंत विकास संभवतो. व्यक्तित्वाच्या अनन्यतेविषयी असलेला हा आदर आणि तिची प्रयत्नपूर्वक केलेली जोपासना ही मानवी संस्कृतीची सर्वांत मौल्यवान अशी उपलब्धी आहे. आणि आज जो धोका निर्माण झाला आहे, तो नेमका या उपलब्धीलाच.

व्यक्तित्वाची अनन्यता कोणत्याही प्रकारे समतेच्या तरवाला विरोधी नाही. सर्व माणसे जन्मजात समान असतात या सिद्धांताचा गर्भितार्थ असा आहे, की त्या

सर्वांमध्ये मूलभूत असे मानवी गुणधर्म समान रीतीने आढळतात. मानवी प्राण्यांची मूलभूत अशी जी नियती, ती त्या सर्वांमध्ये समान असते. स्वातंत्र्य आणि सुख यांच्यावरचा त्या सर्वांचा अविच्छेद्य असा हक्क समानच असतो. त्या सिद्धांताचा आणखी असाही अर्थ होतो, की सर्व मानवप्राण्यांच्या परस्पर संबंधांमध्ये एक प्रकारचा मङ्गलपणा असतो. तो संबंध बर्चस्व व शरणागती यांच्यावर आधारलेला नसतो. परंतु सर्व मानव समान असतात, असा मात्र समतेच्या संकल्पनेचा अर्थ नाही. हल्ली मनुष्य आपल्या आर्थिक उलाढालींच्या संदर्भात जी भूमिका पार पाडतो, त्या भूमिकेवून समतेची ही अशी संकल्पना निघालेली आहे. खरेदी करणाऱ्या व विक्री करणाऱ्या माणसांचे नाते पाहिले, तर त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वांमधील भरीव असे भेद नाहीसे झाले आहेत. या परिस्थितीमध्ये फक्त एकाच गोष्टीला महत्त्व असते. ती अशी : एका माणसाजवळ विकण्याजोगे काही तरी असते आणि दुसऱ्याजवळ ते खरेदी करण्यासाठी पैसे असतात. आर्थिक जीवनामध्ये एक माणूस दुसऱ्या माणसापासून वेगळा नसतो. खरी-खुरी माणसे या दृष्टीने पाहिले तर मात्र ती वेगळी असतात आणि त्यांच्या अनन्यतेची जोपासना हेच स्वतंत्र व्यक्तित्वाचे सार असते.

भावात्मक स्वातंत्र्यामधून आणखी एक सिद्धांतही सूचित होतो. तो असा : या अनन्य अशा स्वतंत्र व्यक्तित्वापेक्षा उच्च अशी दुसरी कोणतीही शक्ती नाही. मनुष्य हा स्वतःच आपल्या जीवनाचे केंद्र व उद्दिष्ट असतो. मानवाच्या स्वतंत्र व्यक्तित्वाचा विकास व अनुभव हे एक असे ध्येय असते, की त्या ध्येयाला अधिक प्रतिष्ठित मानल्या जाणाऱ्या उद्दिष्टांच्या पुढे कधीही गौण लेखता येत नाही. या प्रतिपादनावर गंभीर असे आक्षेप येतले जाण्याची शक्यता आहे. यातून, वेळगाम अहंमन्यता असावी, असे गृहीत धरल्यासारखे होत नाही काय ? एखाद्या आदर्शासाठी त्याग करण्याच्या कल्पनेचा यातून निषेध होत नाही काय ? हे प्रतिपादन स्वीकारले, तर ते आपल्याला अराजकाकडे वेऊन जाणार नाही काय ? वस्तुतः, या प्रश्नांची उत्तरे याअगोदरच म्हणजे आमच्या पूर्वीच्या विवेचनात देण्यात आली आहेत. काही वेळा स्पष्टपणे, तर काही वेळा अस्पष्टपणे. तरी देखील हे प्रश्न आमच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचे आहेत आणि त्यामुळे आमच्या उत्तरांचे स्पष्टीकरण करण्याचा आणि गैरसमज टाळण्याचा आणखी एक प्रयत्न करणे, हे आमच्या दृष्टीने अत्यंत आवश्यक आहे.

माणसाने आपल्यापेक्षा उच्चतर अशा कोणत्याही गोष्टीपुढे झुकू नये, असे म्हटल्यामुळे आदर्शांचे माहात्म्य नाकारल्यासारखे होत नाही. उलटपक्षी, असे केल्यामुळे आदर्शांचे अगदी प्रबळतम निर्धारण केल्यासारखे होते. हे स्पष्ट व्हावे म्हणून येथे आदर्श म्हणजे काय, याचे चिकित्सक विश्लेषण करणे आम्हांला भाग आहे. ज्या ध्येयाच्या प्राप्तीतून भौतिक लाभ सूचित होत नाही असे कोणतेही ध्येय म्हणजे आदर्श, जिच्यासाठी

मनुष्य आपल्या स्वार्थी उद्दिष्टांचे बलिदान करण्यास सिद्ध होतो अशी कोणतीही गोष्ट म्हणजे आदर्श, असे मानण्याकडे आजकाल सामान्यतः कोणाचाही कळ असतो. आदर्शाची ही संकल्पना पूर्णपणे मानसशास्त्रीय आणि तसे पहावयास गेले तर सापेक्षतावादी ठरते. या आत्मनिष्ठतावादी दृष्टिकोणातून पाहिले तर मानवी समता व स्वातंत्र्य यांच्यासाठी झगडा करणाऱ्या माणसाजवळ जेवढा आदर्श असतो, तेवढाच आदर्श फॅसिस्ट माणसाजवळही असतो, असे म्हणावे लागेल. कारण, एका उच्चतर शक्तीपुढे स्वतःला गौण बनविण्याच्या आणि त्याचवेळी इतरांवर सत्ता गाजविण्याच्या इच्छेने तो प्रेरित झालेला असतो. या विचारांच्या आधारावर आदर्शांच्या समस्येची कधीही सोडवणूक करता येणार नाही.

खऱ्याखऱ्या आणि काल्पनिक आदर्शांमधील फरक आपल्याला ओळखता आला पाहिजे. सत्य आणि असत्य यांच्यामध्ये जितका मूलभूत फरक असतो, तितकाच फरक या दोन प्रकारच्या आदर्शांमध्ये असतो. खऱ्याखऱ्या अशा सर्व आदर्शांमध्ये एक गोष्ट समान असते. या आदर्शांमधून आजपर्यंत प्राप्त न झालेली अशी एखादी गोष्ट प्राप्त करण्याची इच्छा व्यक्त होत असते. जरी ती आजपर्यंत प्राप्त झालेली नसली, तरी व्यक्तीचा विकास व आनंद ही उद्दिष्टे सफल व्हावीत, या दृष्टीने ती गोष्ट प्राप्त होणे इष्ट असते.* हे ध्येय प्राप्त करण्यासाठी कोणती गोष्ट साहाय्यभूत ठरू शकेल, हे कदाचित आपल्याला प्रत्येक वेळी ओळखता येणार नाही. मानवी विकासाच्या दृष्टीने एखाद्या आदर्शाचे कार्य कोणते, याबाबतीत आपला मतभेद होऊ शकेल. परंतु हे काही सापेक्षतावाद स्वीकारण्याचे कारण होऊ शकत नाही. जीवनाचा विकास कशांमुळे होतो वा जीवनाची कोंडी कशांमुळे होते हे आपल्याला कळू शकत नाही, असे हा सापेक्षतावाद म्हणतो. कोणते अन्न आरोग्यकारक आहे आणि कोणते तसे नाही, हे आपल्याला प्रत्येक वेळी खात्रीपूर्वक सांगता येत नाही. परंतु एवढ्यावरून विष ओळखण्याचा कोणताच मार्ग आपल्याजवळ नाही, असा निष्कर्ष आपण काढत नाही. त्याच पद्धतीने आपली जर इच्छा असेल तर मानसिक जीवनाच्या दृष्टीने काय घातक आहे, हे आपल्याला कळू शकते. दारिद्र्य, दहशत आणि एकाकीपणा या गोष्टी जीवनाला प्रतिकूल आहेत, हे आपण जाणतो. तसेच, स्वातंत्र्याला साहाय्यभूत होणारी आणि स्वतःचे स्वतंत्र व्यक्तित्व टिकवून जगण्यासाठी आवश्यक असलेले धैर्य व सामर्थ्य यांना प्रोत्साहन देणारी प्रत्येक गोष्ट जीवनाला अनुकूल असते, हेही आपण जाणतो. माणसाच्या दृष्टीने काय चांगले आहे वा काय वाईट आहे हा आध्यात्मिक प्रश्न नाही, तर तो एक प्रत्यक्ष अनुभवाचा विषय होणारा

* पहा— मॅक्स ऑट्टो, दि ह्युमन एन्टरप्राइझ, टी. एस. क्रॉफ्ट, न्यू यॉर्क, १९४०, प्रकरणे—४ व ५.

असा प्रश्न आहे. एका विशिष्ट विश्लेषणाच्या आधारे आपण त्या प्रश्नाचे उत्तर देऊ शकतो. मानवाच्या स्वभावाचे आणि त्याच्यावर होणाऱ्या विशिष्ट परिस्थितीच्या परिणामाचे विश्लेषण आम्हांला येथे अभिप्रेत आहे.

फॅसिस्ट लोकांचे आदर्श हे निःसंशयपणे जीवनाला प्रतिकूल असतात. मग अशा प्रकारच्या “आदर्शांचे” काय करावयाचे? काही माणसे खऱ्याखऱ्या आदर्शांचा ज्या तळमळीने पाठपुरावा करतात, त्याच तळमळीने इतर काही माणसे या खोटेव्या आदर्शांचा पाठपुरावा करतात, या वस्तुस्थितीचा अर्थ आपण कसा समजू शकतो? काही मानसशास्त्रीय विचारांच्या आधारे या प्रश्नांचे उत्तर मिळू शकते. यातना वा शरणागती यांचा अनुभव घेण्याच्या प्रक्रियेकडे माणसे आकृष्ट होऊ शकतात, हे आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या घटनेने आपल्याला दर्शविले आहे. यातना, शरणागती किंवा आत्महत्या हा जीवनाच्या भावात्मक ध्येयांचा व्यत्यास आहे, यात संशय नाही. तरीही ही ध्येये संतोष देणारी वा आकर्षक आहेत, असा आत्मनिष्ठ अनुभव काही लोकांना येऊ शकतो. जीवनामध्ये जे हानिकारक आहे त्याचे हे आकर्षण ही एक अशी घटना आहे, की जी विकृतिविज्ञानाच्या दृष्टीने विकृती या नावाला पात्र आहे. एवढेच नव्हे, तर या नावाला दुसरी कोणतीही घटना इतकी पात्र नाही. सुखाची उपलब्धी आणि दुःख टाळण्याचा प्रयत्न हेच मानवी कृतीला दिशा दाखविणारे एकमेव वैध तत्त्व आहे, असे अनेक मानसशास्त्रज्ञांनी गृहीत धरलेले आहे. परंतु गतिशील मानसशास्त्र काही वेगळेच दर्शविते. या शास्त्रानुसार मानवी आनंदाचा विचार करीत असताना सुखाचा आत्मनिष्ठ अनुभव हा एखाद्या वर्तनाचे मोल ठरविण्यासाठी पुरेसा निकष होऊ शकत नाही. या मुद्द्याच्या स्पष्टीकरणार्थ आपण उदाहरण म्हणून आत्मपीडनप्रवृत्तीच्या घटनेचे विश्लेषण घेऊ शकतो. सुखाची संवेदना हा विकृतिविज्ञानाच्या दृष्टीने विकृतीचा परिणाम असू शकतो, हे या विश्लेषणावरून दिसून येते. तसेच, एखाद्या विषाची गोड चव ही ज्याप्रमाणे विशिष्ट प्राण्यांच्या दृष्टीने त्या विषाचे कार्य करे घडून येणार आहे, याविषयी काही सांगू शकत नाही, त्याचप्रमाणे सुखाच्या त्या अनुभवाचा वस्तुनिष्ठ आशय काय आहे, हे सुखाच्या त्या संवेदनेवरून कळू शकत नाही.* अशा रीतीने खऱ्याखऱ्या आदर्शांची व्याख्या

* येथे ज्याची चर्चा केली आहे, तो प्रश्न एक अत्यंत महत्त्वाचा मुद्दा उपस्थित करतो. मी किमान या मुद्द्याचा निर्देश करू इच्छितो : नीतिशास्त्रातील समस्या गतिशील मानसशास्त्राच्या साहाय्याने स्पष्ट केल्या जाणे शक्य आहे. मानसशास्त्रज्ञ जेव्हा व्यक्तिमत्त्वाच्या आकलनाच्या दृष्टीने नैतिक समस्यांना असलेली समर्पकता पाहू शकतील, तेव्हाच ते या बाबतीत उपयुक्त ठरू शकतील. अशा प्रकारच्या समस्यांचे विवेचन सुलतत्त्वाच्या परिभाषेत करणारे कोणतेही मानसशास्त्र (फ्रॉईडचे मानसशास्त्रही त्यात अंतर्भूत झाले)

करताना आपल्याला असे म्हणावे लागेल, की व्यक्तित्वाचा विकास, स्वातंत्र्य आणि 'स्व' ला मिळणारा आनंद यांना प्रोत्साहन देणारे असे कोणतेही ध्येय म्हणजे खराखुरा आदर्श होय. अनिवार्य व तर्कविसंगत ध्येये म्हणजे काल्पनिक आदर्श, अशी काल्पनिक आदर्शांची व्याख्या आपल्याला करता येईल. आत्मनिष्ठ दृष्टीने पाहिले तर या ध्येयांचे स्वरूप आकर्षक अनुभवांचे असते. (उदा. - शरणागतीची प्रेरणा हे एक असेच ध्येय होय). परंतु प्रत्यक्षात मात्र ही ध्येये जीवनाच्या दृष्टीने हानिकारक असतात. एकदा का आपण ही व्याख्या स्वीकारली की त्यातून पुढील तत्त्व आपोआपच निष्पन्न होते. खराखुरा आदर्श म्हणजे व्यक्तिपेक्षा श्रेष्ठ असलेली व आवरण घातलेली अशी एखादी शक्ती नव्हे; तर व्यक्तित्वाच्या आत्यंतिक निर्धारणाचा तो स्पष्ट असा आविष्कार असतो. जर एखादा आदर्श अशा प्रकारच्या निर्धारणाच्या विरोधात उभा असेल, तर या एवढ्या गोष्टीवरूनच असे सिद्ध होते, की तो आदर्श नसून ते एक विकृत ध्येय आहे.

येथून पुढे आपल्याला दुसऱ्या एक प्रश्नाकडे वळावयाचे आहे. तो प्रश्न म्हणजे समर्पणाचा प्रश्न होय. कोणत्याही उच्चतर शक्तीपुढे शरणागती न पत्करणे म्हणजे स्वातंत्र्य ही जी स्वातंत्र्याची व्याख्या आम्ही दिली आहे, तिच्यामधून समर्पणांना वगळले आहे काय ? आणि या वगळलेल्या समर्पणांमध्ये आत्मसमर्पणाचाही समावेश आहे काय ?

सध्याच्या काळातील हा एक विशेष महत्त्वाचा प्रश्न आहे. कारण, आत्मसमर्पण हा सर्वोच्च सद्गुण आहे अशी सध्या फॅसिझमची घोषणा आहे आणि त्यामुळे आपल्या आदर्शवादी स्वरूपाने फॅसिझम अनेक लोकांवर आपली छाप टाकत आहे. आम्ही आतापर्यंत जे काही म्हटले आहे त्याच्यातून तर्कशास्त्रीय निष्कर्ष काढले, तर या प्रश्नाचे उत्तर मिळू शकते. समर्पणाचे पूर्णपणे भिन्न असे दोन प्रकार आहेत. आपल्या शारीरिक व्यक्तित्वाच्या गरजा आणि आपल्या मानसिक व्यक्तित्वाची उद्दिष्टे यांच्यात संघर्ष होऊ शकतो, ही जीवनातील एक शोकात्म वस्तुस्थिती आहे. प्रत्यक्षात आपल्या मानसिक व्यक्तित्वाची एकसंधता प्रभावी रीतीने घोषित करण्यासाठी आपल्याला आपल्या

व्यक्तिमत्त्वाच्या एका महत्त्वपूर्ण घटकाचे आकलन करण्याच्या बाबतीत अयशस्वी होते आणि ते मानसशास्त्र या क्षेत्राला दृष्टवादी व अनुभवाचे अधिष्ठान नसलेल्या नीति-त्त्वांच्या ताब्यात देऊन टाकते. आत्मप्रेम, आत्मपीडनप्रवृत्तीतून निर्माण झालेले बलिदान आणि आदर्श यांचे प्रस्तुत पुस्तकात मांडलेले विश्लेषण मानसशास्त्र व नीति-शास्त्र यांच्या या क्षेत्रासाठी अशी उदाहरणे देऊ करते, की ज्यांचा आणखी विकास करणे उचित ठरेल.

शारीरिक अस्तित्वाचे समर्पण करावे लागण्याचीही शक्यता असते. या समर्पणामध्ये असलेला शोकात्म गुणधर्म कधीही नष्ट होणार नाही. मृत्यू हा कधीच मधुर असू शकत नाही-अगदी सर्वोच्च अशा धादशासाठी तो पत्करलेला असला तरी. वर्णन करता येणार नाही इतका तो कडू असतो आणि तरीही हा मृत्यू म्हणजे स्वतंत्र व्यक्तित्वाची सर्वश्रेष्ठ घोषणा असू शकते. फॅसिझमकडून ज्या प्रकारच्या "समर्पणाचा" उपदेश केला जातो, त्या समर्पणापेक्षा हे समर्पण मूलतः भिन्न असते. आपल्या व्यक्तित्वाची स्पष्ट घोषणा करण्यासाठी माणसाला द्यावे लागलेले सर्वोच्च मोल, हे फॅसिझमला अभिप्रेत असलेल्या समर्पणाचे स्वरूप नसते. त्याच्या दृष्टीने समर्पणासाठी समर्पण हेच समर्पणाचे स्वरूप असते. आत्मपीडनप्रवृत्तीतून निर्माण होणाऱ्या या समर्पणाला जीवनाची परिपूर्ती दिसते ती जीवनाच्या प्रत्यक्ष नकारामध्येच, व्यक्तित्वाच्या विनाशामध्येच. फॅसिझमला आपल्या वेगवेगळ्या शाखांमधून जी उद्दिष्टे प्राप्त करावयाची असतात, त्यांचा सर्वोत्तम आविष्कार एवढेच त्या समर्पणाचे स्वरूप असते आणि स्वतंत्र व्यक्तित्वाचा नाश व त्या व्यक्तित्वाने उच्चतर शक्तीपुढे स्वीकारलेली शरणागती, हीच तर फॅसिझमची उद्दिष्टे असतात. आत्महत्या ही जशी जीवनाची आत्यंतिक विकृती असते, तशीच फॅसिझमला अभिप्रेत असलेले समर्पण ही खऱ्याखऱ्या समर्पणाची विकृती असते. मानसिक एकसंधता प्राप्त व्हावी यासाठी कसलीही तडजोड न करता बाळगलेली इच्छा ही खऱ्याखऱ्या समर्पणामागे गृहीत धरलेली असते. ज्यांनी ही इच्छा गमावलेली आहे, त्यांचे समर्पण हे केवळ त्यांची नैतिक दिवाळखोरी झाकण्याचे काम करते.

आता शेवटच्या एका आक्षेपाचे उत्तर द्यावयाचे राहिले. लोकांना जर उत्स्फूर्ततेच्या अर्थाने स्वतंत्रपणे वागण्याची मोकळीक दिली, जर लोक आपल्यापेक्षा श्रेष्ठ अशा कोणाचाच अधिकार मानेनासे झाले, तर या सगळ्याचा अपरिहार्य परिणाम म्हणून अराजक येईल काय ? अराजक हा शब्द बेजबाबदार अहंमन्यता आणि विध्वंसकता या अर्थाने वापरला जातो आणि या अर्थाने विचार केला असता अराजक येईल की नाही, याविषयीचा निर्णायक घटक आपण मानवी स्वभावाचे आकलन कोणत्या प्रकारे करून घेतो, यावर अवलंबून असतो. याबाबतीत पलायनाच्या यंत्रणांचे विवेचन करणाऱ्या प्रकरणामध्ये मी जे दाखवून दिले आहे, त्याचा येथे फक्त निर्देशच करू शकतो : मनुष्य हा चांगलाही नाही आणि वाईटही नाही. जीवनामध्ये वाढण्याची, विकसित होण्याची आणि अंतःशक्तीचा आविष्कार करण्याची एक अंगभूत प्रवृत्ती असते. परंतु काही वेळा जीवनाला अडथळा केला जातो. व्यक्ती अलग पडते. ती संशयग्रस्त होते किंवा एकाकीपणाच्या आणि दुर्बलतेच्या भावनेने पळाडली जाते. अशा वेळी तिच्यामध्ये विध्वंसकतेची प्रेरणा निर्माण होते; तसेच, सत्तेची व शरणागतीची लालसा निर्माण होते. जर सर्जनशील कार्य करण्याचे भावात्मक स्वातंत्र्य, या स्वरूपात मानवी स्वातंत्र्याची

प्रस्थापना झाली आणि जर मानवाला कसलीही तडजोड न करता आपल्या व्यक्तित्वाचा पूर्ण परिचय होऊ शकला, तर त्याच्या सामाजिक प्रेरणांमागचे मूलभूत कारण नाहीसे होईल आणि मग फक्त आजारी व अपसामान्य व्यक्तीच तेवढी धोकादायक असेल. परंतु मानवजातीच्या इतिहासामध्ये हे स्वातंत्र्य कधीही साकार झालेले नाही. तरी देखील अशा प्रकारचे स्वातंत्र्य हा एक आदर्श असून मानवजात त्या आदर्शाला विकटून राहिलेली आहे. अर्थात, अनेकदा हा आदर्श दुर्बोध आणि तर्कविसंगत रूपांतूनही व्यक्त झालेला आहे. इतिहासाच्या आलेखाकडे पाहिले तर मोठ्या प्रमाणात क्रूरता व विध्वंस-कृता दिसून येते, याचे आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही. आपल्याला खरे आश्चर्य कशाचे वाटावयाचे असेल, तर पुढे दिलेल्या घटनेचेच, अशी मला खात्री आहे. त्याबरोबरच त्या घटनेमुळे आपल्याला धैर्य लाभेल, असेही मला वाटते. ती घटना अशी : व्यक्तिगत माणसांच्या बाबतीत काहीही घडलेले असो, एकूण मानवजातीने माहात्म्य, धैर्य, सम्यता आणि दयाळूपणा यांसारखे गुणधर्म जपले आहेत; एवढेच नव्हे, तर प्रत्यक्षात ते विकसित केले आहेत. हे गुणधर्म इतिहासाच्या सर्व कालखंडांतून आपल्याला आढळतात आणि ते आजही असंख्य व्यक्तींमध्ये अस्तित्वात आहेत.

व्यक्ती कोणाचाही कसलाही अधिकार मानत नाही, ही अवस्था म्हणजे अराजक असे एखाद्याला अभिप्रेत असू शकेल. अशा स्थितीत विवेकी अधिकारशाही आणि अविवेकी (तर्कविसंगत) अधिकारशाही यांच्यातील जो फरक आम्ही सांगितलेला आहे, त्या फरकामध्ये अराजकाविषयीच्या प्रश्नाचे उत्तर मिळेल. विवेकी अधिकारशाहीची उद्दिष्टे ही खऱ्याखऱ्या आदर्शांच्या उद्दिष्टांसारखीच असतात. व्यक्तीची वाढ आणि विकास हीच ती उद्दिष्टे होत. त्यामुळेच अशा प्रकारच्या अधिकारशाहीचा तत्त्वतः व्यक्तीशी व तिच्या खऱ्याखऱ्या ध्येयांशी कधीही विरोध येत नाही. अर्थात, तिच्या विकृति-वैज्ञानिक ध्येयांची गोष्ट मात्र अलाहिदा.

आधुनिक मानवाच्या दृष्टीने स्वातंत्र्याचा अर्थ दुहेरी स्वरूपाचा आहे, हा प्रस्तुत ग्रंथाचा विषय होय. एकीकडे हा मानव परंपरागत अधिकारशाहांच्या बंधनातून मुक्त झाला आहे, एक "व्यक्ती" बनला आहे. परंतु त्याबरोबरच तो अलग पडला आहे, दुर्बल झाला आहे, स्वबाह्य उद्दिष्टांच्या हातातील खेळणे झाला आहे, स्वतःपासून व इतरांपासून दुरावला आहे. तसेच, ही अवस्था त्याच्या व्यक्तित्वाला गौण बनवीत आहे, त्याला दुर्बल व भयभीत बनवीत आहे आणि नवीन बंधनांच्या आहारी जाण्यास त्याला सिद्ध करीत आहे. याउलट, भावात्मक स्वातंत्र्याचे स्वरूप मात्र वेगळे असते. व्यक्तीच्या अंतःशक्तींना आणि क्रियाशीलतेने व उत्स्फूर्तपणे जगण्याच्या तिच्या क्षमतेला पूर्णपणे साकार करणे, हे त्याचे स्वरूप असते. स्वातंत्र्य हे आता एका निर्णायक बिंदूपर्यंत येऊन पोचले आहे. त्याच्या

गतिशीलतेचे एक तर्कशास्त्र आहे आणि त्या तर्कशास्त्राने प्रेरित झालेले स्वतः स्वातंत्र्यच पारतंत्र्यात परिणत होण्याचा धोका निर्माण झाला आहे. व्यक्तित्ववाद कसा साकार केला जातो, यावर लोकशाहीचे भवितव्य अवलंबून आहे. प्रबोधनयुगापासून व्यक्तित्ववाद्याला साकार करणे हे आधुनिक विचारसरणीचे सैद्धान्तिक ध्येय मानण्यात आले आहे. आज सांस्कृतिक व राजकीय अरिष्ट कोसळलेले दिसते ते व्यक्तित्ववादाचे प्रमाण फार झाल्यामुळे नव्हे, तर ज्याला आपण व्यक्तित्ववाद मानतो तो फक्त एक पोकळ कोश बनला आहे, या वस्तुस्थितीमुळे. लोकशाहीचे एका विशिष्ट प्रकारच्या समाजात रूपांतर झाले, तरच स्वातंत्र्याचा विजय होऊ शकेल. या समाजात व्यक्ती, तिचा विकास आणि आनंद हे संस्कृतीचे ध्येय व प्रयोजन असेल. या समाजात जीवनाला सफलतेच्या वा दुसऱ्या एखाद्या गोष्टीच्या स्वरूपात कोणतेही समर्थन मिळविण्याची गरज भासणार नाही. तसेच, या समाजात व्यक्ती ही स्वबाह्य अशा कोणत्याही शक्तीपुढे गौण बनणार नाही किंवा त्या शक्तीकडून तिचे शोषणही होणार नाही— मग ती शक्ती राज्यशासनाच्या स्वरूपात असो वा आर्थिक यंत्राच्या स्वरूपात असो. शेवटची गोष्ट म्हणजे या समाजात व्यक्तीची सदसद्विवेकबुद्धी आणि तिचे आदर्श या गोष्टी म्हणजे बाहेरून कोणाकडून तरी केल्या जाणाऱ्या मागण्यांचे आंतरीकरण असणार नाही, तर ही विवेकबुद्धी व हे आदर्श खरोखरच तिचे स्वतःचे असतील आणि त्यांच्यामधून जी उद्दिष्टे व्यक्त होतील ती तिच्या व्यक्तित्वाच्या गुणवैशिष्ट्यांमधून निर्माण झालेली असतील. आधुनिक इतिहासातील यापूर्वीच्या कोणत्याही काळखंडात ही ध्येये पूर्णपणे साकार होऊ शकली नाहीत. आजपर्यंत खऱ्याखऱ्या व्यक्तित्ववादाच्या विकासासाठी आवश्यक असलेले भौतिक अधिष्ठानच अस्तित्वात नव्हते, त्यामुळे या ध्येयांचे स्वरूप प्रामुख्याने सैद्धान्तिक प्रकारचे राहणे भागच होते. हे पूर्वेगृहीत भांडकल्ल्याहीने निर्माण केले आहे. निदान तात्त्विक दृष्ट्या तरी उत्पादनाची समस्या सोडविण्यात आली आहे. आता आपण एका समृद्ध भविष्याची स्वप्ने पाहू शकतो. या भविष्यामध्ये आर्थिक टंचाई असणार नाही आणि त्यामुळे आर्थिक विशेषाधिकारांसाठी झगडा करण्याची मुळीच गरज भासणार नाही. आज आपल्याला ज्या समस्येला सामोरे जावयाचे आहे, ती समस्या म्हणजे सामाजिक व आर्थिक शक्तींची संघटना करणे, ही होय. असे केल्यामुळे संघटित समाजाचा एक घटक या नात्याने मानव या शक्तीवर प्रभुत्व स्थापन करू शकेल आणि येथून पुढे त्याला त्यांचा गुलाम म्हणून रहावे लागणार नाही.

मी स्वातंत्र्याच्या मानसशास्त्रीय पैलूवर भर दिला आहे. परंतु मानसशास्त्रीय समस्या ही मानवी अस्तित्वाच्या भौतिक अधिष्ठानापासून अलग करता येत नाही, हे दाखविण्याचा प्रयत्नही मी केला आहे. समाजाची आर्थिक, सामाजिक आणि राजकीय रचना, हे ते भौतिक अधिष्ठान होय. या पूर्वेगृहीतावरून असा निष्कर्ष निघतो, की भावात्मक

स्वातंत्र्य व व्यक्तित्ववाद यांना साकार करण्याची प्रक्रिया ही देखील आर्थिक व सामाजिक परिवर्तनांशी निगडित आहे. ही परिवर्तने व्यक्तीला स्वतंत्र होण्याची परवानगी देतील आणि हे स्वातंत्र्य व्यक्तीच्या व्यक्तित्वाला साकार करण्याच्या स्वरूपाचे असेल; असे वाटते. या पूर्वग्रहीतापासून निष्पन्न होणाऱ्या आर्थिक समस्यांचे विवेचन करणे, हे प्रस्तुत पुस्तकाचे उद्दिष्ट नाही. तसेच, भविष्यासाठी आखलेल्या आर्थिक योजनांचे चित्र रेखाटणे, हेही त्याचे उद्दिष्ट नाही. परंतु या समस्येचे उत्तर माझ्या दृष्टीने कोणत्या दिशेला मिळेल, याविषयी कोणत्याही प्रकारचा संशय राहू देणे मला आवडणार नाही.

प्रथमतःच एक गोष्ट सांगितली पाहिजे, ती अशी : आधुनिक लोकशाहीने आपल्याला दिलेल्या मूलभूत उपलब्धींपैकी कोणत्याही उपलब्धीला वंचित होणे हे आपल्याला परवडणार नाही. प्रातिनिधिक सरकार म्हणजेच लोकांनी निवडलेले आणि लोकांना जबाबदार असलेले सरकार, ही मूलभूत उपलब्धी त्यांपैकीच एक होय. किंवा हक्कांच्या सनदेने प्रत्येक नागरिकाला ज्यांची ग्वाही दिलेली आहे, त्या हक्कांपैकी कोणताही हक्क गमावणे आपल्याला परवडणार नाही. त्याबरोबरच, लोकशाहीने दिलेल्या अगदी नव्या अशा पुढील तत्त्वाच्या बाबतीतही आपण तडजोड करू शकणार नाही. ते तत्व असे : कोणाचीही उपासमार होऊ दिली जाणार नाही. समाजावर आपल्या सर्व घटकांची जबाबदारी आहे. कोणालाही बेकारी व उपासमारी यांच्या भीतीमुळे शरणागतीची स्थिती भेडसावणार नाही आणि आपला मानवी स्वाभिमान गमवावा लागणार नाही. या मूलभूत उपलब्धी जपल्या तर पाहिजेतच, परंतु त्याबरोबरच त्या बळकट केल्या पाहिजेत, विकसित केल्या पाहिजेत.

लोकशाहीचे हे उद्दिष्ट साकार झाले आहे हे खरे असले, तरी ते पुरेसे नाही; मग ते पूर्णपणे साकार झाले असण्याची शक्यता दूरच. व्यक्तीचे प्रत्यक्ष स्वातंत्र्य, पुढाकार आणि उत्स्फूर्तता या गोष्टी जितक्या प्रमाणात वृद्धिंगत होतात, तितक्या प्रमाणात आपली पावले लोकशाहीच्या दिशेने पडतात. प्रगतीची ही क्रिया फक्त काही खाजगी व आध्यात्मिक गोष्टींच्या बाबतीत होऊन चालत नाही, तर प्रामुख्याने प्रत्येक माणसाच्या अस्तित्वाच्या दृष्टीने मूलभूत असलेल्या अशा क्रियाशीलतेच्या बाबतीत, म्हणजेच त्याच्या कार्याच्या बाबतीत, ही क्रिया घडली पाहिजे.

असे घडून येण्यासाठी आवश्यक असलेली सर्वसामान्य परिस्थिती कोणती ? समाजाचे तर्कविरंगत व योजनारहित स्वरूप बदलले पाहिजे आणि त्याजागी एक अशी योजनाबद्ध अर्थव्यवस्था आणली पाहिजे, की जिच्यामध्ये एकूण समाजाच्या योजनाबद्ध व नियोजनयुक्त प्रयत्नाचे चित्र दिसेल. समाजाने निसर्गावर जसे विवेकपूर्वक प्रभुत्व स्थापित केले, तसेच त्याने सामाजिक समस्येवरही विवेकपूर्वक प्रभुत्व प्रस्थापित केले

पाहिजे. हे घडण्यासाठी संख्येने अल्पच असलेल्या अशा काही लोकांच्या गुप्त सत्तेचे उच्चाटन करणे, ही एक पूर्वअट आहे. या लोकांच्या हाती प्रचंड आर्थिक सत्ता असते, परंतु त्यांच्या निर्णयांवर ज्यांचे भवितव्य अवलंबून असते त्यांच्याविषयीची कोणतीही जबाबदारी ते घेत नाहीत. आपण या नव्या व्यवस्थेला लोकशाही समाजवाद असे नाव देऊ शकू. परंतु नावाला फारसे महत्त्व नाही. लोकांच्या उद्दिष्टपूर्तीला साहाय्यक ठरणारी एक विवेकाधिष्ठित अर्थव्यवस्था उभारणे, या गोष्टीला खरे महत्त्व आहे. सध्या बहुसंख्य लोकांचे संपूर्ण आर्थिक यंत्रणेवर नियंत्रण तर नाहीच, परंतु ते जे काही काम करतात त्या कामामध्ये खराखुरा पुढाकार आणि उत्स्फूर्तता यांचा विकास करण्याची त्यांना अजिबात संधी मिळत नाही. त्यांना 'नोकरी देण्यात' आली आहे; त्यांना जे काही सांगितले जाईल ते त्यांनी करावे; यापेक्षा त्यांच्याकडून जास्त काही अपेक्षित नाही. याउलट, योजनाबद्ध अर्थव्यवस्थेमध्ये संपूर्ण राष्ट्राने आर्थिक व सामाजिक शक्तींवर विवेकपूर्वक प्रभुत्व प्रस्थापित केलेले असते. फक्त अशा प्रकारच्या अर्थव्यवस्थेमध्येच व्यक्ती जबाबदारीचा वाटा उचलू शकते आणि आपल्या कामामध्ये सर्जनशील बुद्धिमत्ता वापरू शकते. म्हणूनच व्यक्तीला खऱ्याखऱ्या क्रियाशीलतेची संधी पुन्हा मिळवून देणे, हे खरे महत्त्वाचे आहे. समाजाचे आणि व्यक्तीचे स्वतःचे हेतू केवळ सैद्धान्तिक दृष्ट्या नव्हे तर प्रत्यक्षपणे एकरूप झाले पाहिजेत; व्यक्तीने आपण करित असलेल्या कामामध्ये आपला प्रयत्न व तर्कशक्ती ही क्रियाशीलपणे वापरली पाहिजे, हे खरे महत्त्वाचे आहे. हे काम असे हवे, की ज्याच्याविषयी व्यक्तीला जबाबदारी वाटू शकेल; कारण, तिच्या स्वतःच्या मानवी उद्दिष्टांचा विचार करता या कामाला एक अर्थ असतो, एक प्रयोजन असते. मानवांचे जे शोषण चाललेले आहे, त्याच्या जागी आपण क्रियाशील आणि सुजाण असे सहकार्य आणलेच पाहिजे आणि सरकारच्या रचनेविषयीचे एक महत्त्वाचे तत्त्व औपचारिक अशा राजकीय क्षेत्रामधून आर्थिक क्षेत्रामध्ये आणले पाहिजे. लोकांचे, लोकांनी चालविलेले आणि लोकांसाठी असलेले सरकार, हे ते तत्त्व होय.

एखादी आर्थिक व राजकीय व्यवस्था मानवी स्वातंत्र्याच्या ध्येयाला प्रोत्साहन देऊ शकेल काय, या प्रश्नाचे उत्तर केवळ राजकीय व आर्थिक परिभाषेत देता येणार नाही. स्वातंत्र्य साकार झाले आहे की नाही, याविषयीचा निकष फक्त एकच आहे, तो असा : आपले स्वतःचे आणि समाजाचे जीवन निर्धारित करण्याच्या क्रियेमध्ये व्यक्ती क्रियाशीलपणे सहभागी होते की नाही ? हा सहभाग फक्त मतदानाच्या औपचारिक क्रियेपुरता मर्यादित असता कामा नये. हा सहभाग तिच्या दैनंदिन क्रियाशीलतेमध्ये, कामामध्ये आणि तिच्या इतरांबरोबरच्या संबंधामध्ये आढळला पाहिजे. आधुनिक काळातील राजकीय लोकशाहीने स्वतःला केवळ राजकीय क्षेत्रापुरतेच मर्यादित केले, तर ती सर्वसामान्य व्यक्तीच्या जीवनात आर्थिक क्षुद्रतेतून निर्माण होणाऱ्या परि-

गामांना समर्थपणे तोंड देऊ शकणार नाही. आता, उत्पादनाच्या साधनांचे समाजीकरण करणे, ही एक पूर्णपणे आर्थिक संकल्पना आहे. परंतु आपल्या उद्दिष्टपूर्तीसाठी अशा प्रकारच्या केवळ आर्थिक संकल्पना देखील पुरेशा नाहीत. समाजवाद या शब्दाचा जो फसवा उपयोग केला जातो, तो मला येथे अभिप्रेत नाही. राष्ट्रीय समाजवाद या शब्दसमूहामध्ये समाजवाद हा शब्द डापेवचांच्या सोयीसाठी वापरण्यात आलेला असून अशा प्रकारचा शब्दप्रयोग हा फसवा म्हटला पाहिजे. हे लिहिताना माझ्या मनात रशियाचे उदाहरण आहे. तेथे समाजवाद हा शब्द असाच फसवा बनला आहे. कारण, तेथे उत्पादनाच्या साधनांचे समाजीकरण झाले आहे, हे खरे. परंतु प्रत्यक्षात एक जबरदस्त अशी नोकरशाही बहुसंख्य समाजाचे शोषण करीत आहे. तेथे बहुसंख्य लोकांचे आर्थिक हितसंबंध जपण्याच्या दृष्टीने सरकारी नियंत्रण जरी प्रभावी ठरत असले, तरी स्वातंत्र्य व व्यक्तित्ववाद यांच्या विकासाला अपरिहार्यपणे अटकाव होत असतो.

आज सत्य लपविण्यासाठी शब्दांचा जितका दुरुपयोग केला जातो, तितका पूर्वी कधीही करण्यात आलेला नाही. मित्रांच्या विश्वासघाताला शांतता म्हटले जाते. आपण केलेले लष्करी आक्रमण म्हणजे दुसऱ्याच्या हृदयापासून संरक्षण करण्यासाठी केलेला प्रयत्न आहे, अशी बतावणी केली जाते. छोट्या राष्ट्रांना पादाक्रांत करण्याच्या क्रियेला मैत्रीचा करार असे नाव दिले जाते आणि सर्व जनतेच्या पाशवी दमनाला राष्ट्रीय समाजवाद असे नाव देण्याचे दुष्कृत्य केले जाते. लोकशाही, स्वातंत्र्य आणि व्यक्तित्ववाद या शब्दांचाही असाच दुरुपयोग होतो. परंतु लोकशाही आणि फॅसिझम यांच्यामध्ये जो भेद आहे, त्याचा खरा अर्थ स्पष्ट करण्याचा एक मार्ग आहे. लोकशाही ही एक अशी व्यवस्था आहे, की जी व्यक्तींच्या पूर्ण विकासाला आवश्यक असलेली आर्थिक, राजकीय आणि सांस्कृतिक परिस्थिती निर्माण करते. फॅसिझम, मग तो कोणतेही नाव धारण करून येवो, ही एक अशी व्यवस्था आहे, की जी व्यक्तीला बाह्य उद्दिष्टांच्या पुढे गौण बनविते आणि खऱ्याखऱ्या व्यक्तित्वाचा विकास क्षीण करते.

लोकशाही साकारण्यासाठी आवश्यक असलेली परिस्थिती निर्माण करण्याच्या प्रक्रियेमध्ये एक अत्यंत महत्त्वाची अडचण येत असल्याचे उघडपणे दिसते. नियोजनबद्ध अर्थव्यवस्था आणि व्यक्तीव्यक्तींमधील क्रियाशील सहकार्य यांच्यामध्ये होणारा विरोध, ही ती अडचण होय. कोणत्याही बऱ्या औद्योगिक व्यवस्थेसारखा विस्तार असलेल्या नियोजनबद्ध अर्थव्यवस्थेला मोठ्या प्रमाणात केंद्रीकरणाची गरज असते. याचा परिणाम म्हणून ही केंद्रीकृत यंत्रणा चालविण्यासाठी एका नोकरशाहीची गरज असते. याउलट, प्रत्येक व्यक्ती आणि त्या संपूर्ण व्यवस्थेमधील अत्यंत छोटे असे एकक यांचे क्रियाशील नियंत्रण आणि सहकार्य घडून येण्यासाठी मोठ्या प्रमाणात

विकेंद्रीकरणाची गरज असते. वरून होणाऱ्या नियोजनाला खालून होणाऱ्या क्रियाशील सहभागाची साथ मिळाली नाही आणि समाजजीवनाचा प्रवाह अखंडपणे खालून वर-पर्यंत वहात राहिला नाही, तर नियोजनबद्ध अर्थव्यवस्था जनतेच्या एका नव्या शोषणाला कारणीभूत होईल. केंद्रीकरण आणि विकेंद्रीकरण यांचा मिलाफ करण्याची ही समस्या सोडविणे, हे समाजापुढचे एक अत्यंत महत्वाचे काम आहे. आपण आतापर्यंत तांत्रिक समस्या सोडविल्या आहेत. त्यामुळे आपल्याला निसर्गावर जवळ जवळ-पूर्ण प्रभुत्व प्राप्त झाले आहे. या तांत्रिक समस्या सोडविणे जितके महत्वाचे होते, तितकीच केंद्रीकरण व विकेंद्रीकरण यांची ही समस्या सोडविणे देखील निश्चितच महत्वाचे आहे. परंतु आपल्याला जर ही समस्या सोडविण्याची गरज स्पष्टपणे जाणवली आणि जर आपला लोकांच्यावर विश्वास असेल, जर मानवप्राणी म्हणून आपले खरेखुरे हितसंबंध जपण्याची त्यांच्याजवळ क्षमता आहे असा आपला विश्वास असेल, तरच ही समस्या सोडविली जाईल.

एका दृष्टीने पाहिले तर पुन्हा एकदा आपल्याला ज्या समस्येला तोंड द्यावयाचे आहे, ती समस्या म्हणजे व्यक्तिगत पुढाकाराची समस्या होय. उदारमतवादी भांडवल-शाहीमध्ये अर्थव्यवस्था आणि व्यक्तीचा विकास या दोहोंच्या दृष्टीने व्यक्तिगत पुढाकार ही एक अत्यंत महत्वाची प्रेरणा होती. परंतु त्या पुढाकाराची दोन वैशिष्ट्ये आहेत. त्याने माणसाने इच्छा व विवेकशक्ती यांसारख्या फक्त निवडक गुणांचाच विकास केला आणि इतर बाबतीत मानवाला आर्थिक उद्दिष्टांच्या पुढे गौण अवस्थेतच ठेवले. ज्यांच्यामध्ये स्वतंत्र अशा असंख्य अर्थशास्त्रीय एककांना वाव होता, त्या भांडवल-शाहीच्या अत्यधिक व्यक्तिविकृत आणि स्वार्थीक अंगामध्ये पुढाकाराच्या या तत्वाची कार्यवाही सर्वोत्तम रीतीने होत असे. सध्या मात्र इतका वाव उरलेला नाही. फक्त थोडे लोकच आपल्या व्यक्तिगत पुढाकाराचा उपयोग करू शकतात. आज हे तत्त्व साकार करण्याची जर आपली इच्छा असेल आणि संपूर्ण व्यक्तिमत्त्व स्वतंत्र व्हावे इतके हे तत्त्व आपल्याला विस्तृत बनवावयाचे असेल, तर ते फक्त एका विशिष्ट अधिष्ठानावरच शक्य आहे. संपूर्ण समाजाने समग्रपणे केलेला सुल्ल व योजनाबद्ध प्रयत्न, हे ते अधिष्ठान होय. हे बद्दल येण्यासाठी विशिष्ट प्रमाणात विकेंद्रीकरणाची गरज आहे-त्या समाजव्यवस्थेतील ल्हानात ल्हान एकक खरेखुरे, प्रामाणिक व क्रियाशील सहकार्य देईल आणि नियंत्रण करील, अशी ग्वाही देऊ शकणाऱ्या विकेंद्रीकरणाची गरज आहे.

एकाकीपणा आणि दुर्बलतेची भावना या गोष्टी सध्या मानवाला वैफल्यग्रस्त करीत आहेत. या गोष्टींवरही तो मात करू शकतो, परंतु त्यासाठी त्याने समाजावर प्रभुत्व प्रस्थापित केले पाहिजे, आर्थिक यंत्रणेला मानवी सुखाच्या उद्दिष्टांपुढे दुय्यम बनविले पाहिजे आणि सामाजिक प्रक्रियेमध्ये क्रियाशीलपणे सहभागी झाले पाहिजे.

आज मानव एका प्रचंड यंत्रातील दात बनला आहे, त्याचे जीवन रिक्त आणि अर्थहीन झाले आहे आणि या वस्तुस्थितीमुळे त्याला जितके दुःख भोगावे लागते, तितके दारिद्र्यामुळेही भोगावे लागत नाही. सर्व प्रकारच्या एकाधिकारशाही पद्धतींवर विजय मिळविणे आपल्याला शक्य आहे; परंतु त्यासाठी लोकशाहीने माघार घेण्याऐवजी आक्रमक भूमिका घेतली पाहिजे. तसेच, गेल्या काही शतकांतून स्वातंत्र्यासाठी झगडा करणाऱ्या लोकांच्या मनात लोकशाहीचे जे ध्येय होते, ते ध्येय साकार करण्यासाठी तिने पुढे सरसावले पाहिजे. लोकशाहीला शून्यवादी शक्तींवरही विजय मिळविता येईल; परंतु त्यासाठी लोकांच्या मनात एक विश्वास बिंबविला पाहिजे. हा विश्वास इतका दृढ असेल की याच्यापेक्षा अधिक दृढ विश्वास बाळगण्याची मानवी मनाची क्षमताच असू शकणार नाही. हा विश्वास जीवनावरचा आणि सत्यावरचा असेल. तसेच, हा विश्वास व्यक्तित्वाचा क्रियाशील व उत्स्फूर्त अनुभव या स्वरूपातील स्वातंत्र्यावरचा असेल.



परिशिष्ट

स्वभाव-रचना आणि सामाजिक प्रक्रिया

या पुस्तकामध्ये सर्वत्र आम्ही सामाजिक-आर्थिक, मानसशास्त्रीय आणि सैद्धांतिक घटकांच्या परस्पर-संबंधाचे विवेचन केले आहे. हे करित असताना आम्ही सुधारणेचे युग, वर्तमान युग इ. सारख्या विशिष्ट कालखंडांचे विश्लेषण केले आहे. अशा प्रकारच्या विश्लेषणामध्ये अंतर्भूत असलेल्या सैद्धांतिक समस्यांमध्ये काही वाचकांना रस असण्याची शक्यता आहे. अशा वाचकांसाठी मी प्रस्तुत परिशिष्टामध्ये संक्षेपाने काही विवेचन करण्याचा प्रयत्न करणार आहे. माझे भरीव विश्लेषण ज्या सर्वसामान्य अशा सैद्धांतिक पायावर उभे आहे, त्या पायाचे विवेचन मला येथे अमिप्रेत आहे.

आपण जेव्हा समाजातील एखाद्या गटाच्या मानसशास्त्रीय प्रतिक्रियांचा अभ्यास करतो, तेव्हा आपण त्या गटातील सभासदांच्या म्हणजेच विशिष्ट व्यक्तींच्या स्वभाव रचनेचे विवेचन करित असतो, परंतु ज्या गुणवैशिष्ट्यांमुळे या व्यक्ती परस्परपासून वेगळ्या ठरतात, त्या गुणवैशिष्ट्यांमध्ये आपल्याला रस नसतो, तर त्या गटातील बहुसंख्य सभासदांमध्ये समान रीतीने आढळणारा असा त्यांच्या स्वभाव रचनेचा जो भाग असतो, त्यामध्ये आपल्याला रस असतो. या स्वभावाला आपण सामाजिक स्वभाव असे म्हणू शकतो. सामाजिक स्वभाव हा अर्थातच व्यक्तिगत स्वभावाइतका ठळक नसतो. आपण जेव्हा व्यक्तिगत स्वभावाचे वर्णन करतो, तेव्हा आपण त्या सर्व गुणवैशिष्ट्यांचे विवेचन करतो, की जी वैशिष्ट्ये आपल्या विशिष्ट स्वरूपांमुळे या अथवा त्या व्यक्तींच्या व्यक्तिमत्त्वाची रचना तयार करित असतात. याउलट, सामाजिक स्वभावामध्ये

फक्त निवडक गुणवैशिष्ट्यांचाच अंतर्भाव होतो; एखाद्या समूहातील बहुसंख्य व्यक्तींच्या स्वभावरचनेचा महत्त्वपूर्ण गाभा या स्वभावात अंतर्भूत झालेला असतो आणि त्या समूहाला सर्वसाधारण असलेले मूलभूत अनुभव आणि जीवनपद्धती यांचा परिणाम म्हणून हा गाभा विकसित झालेला असतो. आता हे खरे आहे, की कोणत्याही जनसमु- हात सर्वसामान्य स्वभावाहून वेगळी स्वभावरचना असलेले असे काही 'चुकार' लोक नेहमीच आढळतील; परंतु त्या जनसमूहातील बहुसंख्य सभासदांची स्वभावरचना म्हणजे वर उल्लेखिलेल्या गाभ्याची वा सारतत्त्वाची रूपांतरेच असतात. जन्म आणि जीवनानुभव हे योगायोगावर आधारलेले घटक प्रत्येक व्यक्तींच्या बाबतीत वेगवेगळे असतात आणि या घटकांमुळेच ही रूपांतरे घडून आलेली असतात. एखाद्या व्यक्तीला अगदी पूर्णपणे समजून घ्यावे अशी आपली इच्छा असेल, तर वेगळेपणा निर्माण करणारे हे घटक सर्वात जास्त महत्त्वाचे ठरतात, हे खरे आहे. तथापि, मानवाची उत्साहशक्ती प्रवाहबद्ध कशी केली जाते आणि एखाद्या विशिष्ट समाजव्यवस्थेमध्ये एक उत्पादक शक्ती म्हणून ती कार्य करी करते, हे आपल्याला जाणून घ्यावयाचे असेल, तर आपण प्रामुख्याने सामाजिक स्वभावरचनेमध्ये रस घेणे योग्य ठरते.

सामाजिक प्रक्रिया समजून घेण्याच्या दृष्टीने सामाजिक स्वभावाची संकल्पना ही एक प्रमुख संकल्पना आहे. विश्लेषणात्मक मानसशास्त्राच्या गतिशील अर्थाने पाहिले तर स्वभावरचना हे एक असे विशिष्ट रूप आहे की ज्याच्यामध्ये मानवी उत्साहशक्तीला आकार देण्याचे काम केले जाते. एखाद्या समाजात आढळणाऱ्या अस्तित्वाच्या विशिष्ट पद्धतीशी मानवी गरजांचे जे गतिशील समायोजन घडून येते, त्या समायोजनामुळे उत्साहशक्तीला आकार देण्याचे हे काम घडत असते. आपल्या परीने स्वभावरचनाही व्यक्तीचे विचार, भावना व कृती यांना निश्चित आकार देत असते. आपल्या विचारांना हे तत्त्व लागू पडते, हे आपल्याला पटणे काहीसे अवघड आहे. कारण, या बाबतीत एक परंपरागत विश्वास बाळगण्याची आपली सर्वांचीच वृत्ती असते. विचार हे एक पूर्णपणे बौद्धिक कृत्य आहे आणि व्यक्तिमत्त्वाच्या मानसशास्त्रीय रचनेवर ते अवलंबून नाही, हा तो विश्वास होय. परंतु वस्तुस्थिती अशी नाही.

येथे विचारांच्या कृत्यात अंतर्भूत होणाऱ्या शुद्ध तर्कशास्त्रीय घटकांचा विचार बाजूला ठेवूया. जी व्यक्ती विचार करीत असते, तिच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या रचनेवरून अशा विचारांचे स्वरूप निश्चित करण्याचे काम मोठ्या प्रमाणात केले जाते. एखाद्या संपूर्ण तत्त्वाला किंवा संपूर्ण सिद्धांतपद्धतीला जसे हे लागू पडते, तसेच प्रेम, न्याय, समानता व त्याग यांसारख्या एकेका संकल्पनेलाही ते लागू पडते. अशा प्रकारच्या

प्रत्येक संकल्पनेला व प्रत्येक तत्त्वाला एक भावनिक अधिष्ठान असते आणि हे अधिष्ठान व्यक्तीच्या स्वभावरचनेमध्ये रुजलेले असते.

आतापर्यंतच्या प्रकरणांमधून आम्ही याची अनेक उदाहरणे दिलेली आहेत. तत्त्वांच्या बाबतीत बोलावयाचे तर प्रारंभीचा प्रॉटेस्ट पंथ आणि आधुनिक एकाधिकारशाही यांची भावनिक मुळे दाखवून देण्याचा आम्ही प्रयत्न केला आहे. एकेका संकल्पनेच्या बाबतीतील उदाहरणे द्यावयाची झाली तर आम्ही परपीडन-आत्मपीडन प्रवृत्तीच्या माणसाचा स्वभाव कसा असतो, ते दाखवून दिले आहे. या माणसाच्या दृष्टीने प्रेम हे सहजीवनासाठी आवश्यक असलेले परावलंबन असते; व्यक्तीव्यक्तीमधील समानतेच्या पायावर आधारलेले परस्परांच्या स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्वांचे निर्धारण व मिलन हे त्याचे स्वरूप नसते. त्याच्या दृष्टीने त्याग म्हणजे एखाद्या उच्चतर गोष्टीपुढे व्यक्तीने पत्करलेली कमालीची गौणता असते, व्यक्तीच्या मानसिक व नैतिक व्यक्तित्वाचा स्पष्ट आविष्कार, हे त्याचे स्वरूप नसते. त्याच्या दृष्टीने वेगळेपणा हा सत्तेतील वेगळेपणा असतो; समानतेच्या पायावर व्यक्तित्वाच्या स्वातंत्र्याचा साक्षात्कार, हे त्याचे स्वरूप नसते. प्रत्येक माणसाला आपापल्या पात्रतेनुसार फळ मिळावे, हा त्याच्या दृष्टीने न्यायाचा अर्थ असतो. व्यक्तीला अंगभूत व अविच्छेद्य असे हक्क प्राप्त करण्याचा विनशर्त अधिकार आहे, असा त्याच्या दृष्टीने न्यायाचा अर्थ नसतो. त्याच्या दृष्टीने यातनांना शरण जाण्याची व त्या सहन करण्याची तयारी म्हणजे धैर्य होय. सत्तेच्या विरोधात उभे राहून व्यक्तिस्वातंत्र्याचा आत्यंतिक उद्घोष करणे, हे त्याच्या दृष्टीने धैर्याचे स्वरूप नसते. उदा. भिन्न भिन्न व्यक्तिमत्त्वाची दोन माणसे जेव्हा प्रेमाविषयी बोलत असतात, तेव्हा त्यांनी वापरलेला शब्द जरी एकच असला तरी त्यांच्या भिन्न स्वभावरचनेनुसार त्या शब्दाचा अर्थ मात्र पूर्णपणे भिन्न असतो. वस्तुतः, या संकल्पनांच्या अर्थांचे अचूक असे मानसशास्त्रीय विश्लेषण केले तर बराचसा बौद्धिक गोंधळ टाळता येणे शक्य आहे. कारण, शुद्ध तर्कशास्त्रीय वर्गीकरणाचा कोणताही प्रयत्न निःसंशयपणे फसत्याशिवाय राहणार नाही.

संकल्पनांना भावनिक अधिष्ठान असते, ही वस्तुस्थिती अत्यंत महत्त्वाची आहे. कारण, कोणत्याही संस्कृतीचा पिढ समजण्याच्या दृष्टीने ही वस्तुस्थिती म्हणजे एक गुरुकिल्लीच असते. वेगवेगळ्या समाजांमध्ये किंवा एकाच समाजातील वेगवेगळ्या वर्गांमध्ये विशिष्ट प्रकारची सामाजिक स्वभावरचना आढळते. त्या स्वभावरचनेच्या पायावर वेगवेगळ्या कल्पना विकसित व प्रबळ होतात. उदा. कार्य व कीर्ती ही जीवनाची मुख्य उद्दिष्टे आहेत ही कल्पना प्रबळ होऊ शकली आणि आधुनिक मानवाला आवाहन करू शकली, याचे कारण त्या कल्पनेला त्या मानवाचा एकाकीपणा आणि संदेह यांचा पाया होता. परंतु अखंड परिश्रमाची कल्पना आणि कीर्तीसाठी

केलेली धडपड यांची जाहिरात जर प्युब्लो इंडियन माणसांपुढे किंवा मेक्सिकन शेत-कन्यांपुढे केली, तर तिचा काहीही परिणाम होणार नाही. या लोकांची स्वभावरचना वेगळी आहे. त्यामुळे वर उल्लेखिलेल्या उद्दिष्टांचे प्रतिपादन करणाऱ्या माणसाची भाषा जरी त्यांना समजली तरी त्या माणसाला नेमके काय सांगावयाचे आहे, हे त्यांना सुळीच कळणार नाही. त्याच पद्धतीने हिटलर आणि त्याच्यासारखीच स्वभावरचना असलेले काही जर्मन लोक यांची अगदी प्रामाणिक भावना आहे, की युद्धे नाहीशी करता येतील असे ज्याला वाटते तो एक तर पूर्णपणे मूर्ख असला पाहिजे किंवा तो चक्र खोटे बोलत असला पाहिजे. त्यांचा सामाजिक स्वभावच असा असतो की त्यामुळे त्यांना स्वातंत्र्य व समता यांचे जसे आकलन होऊ शकत नाही, तसेच यातना व अनर्थ यांनी रहित असलेल्या जीवनाचेही त्यांना आकलन होऊ शकत नाही.

बहुतेक वेळा विशिष्ट जनसमूह जाणीवपूर्वकच काही कल्पनांचा स्वीकार करतात. परंतु त्यांच्या सामाजिक स्वभावाची वैशिष्ट्येच अशी असतात, की त्यामुळे या कल्पना खऱ्या अर्थाने त्यांच्या मनाला मिडलेल्या नसतात. अशा कल्पना त्या लोकांच्या जाणिवेतील श्रद्धांचा एक संग्रह म्हणून अस्तित्वात राहतात. परंतु एखादा आणीबाणीचा प्रसंग उभा राहिला तर लोक अशा प्रसंगी त्या कल्पनांना अनुसरून वागू शकत नाहीत. नाझीवादाचा विजय झाला त्या वेळच्या जर्मन श्रमिक आंदोलनाकडे पाहिले, तर याचे उदाहरण आढळते. हिटलर सत्तेवर येण्यापूर्वी बहुसंख्य जर्मन कामगार समाजवादी किंवा साम्यवादी पक्षांना मते देत असत आणि त्या पक्षांनी पुरस्कारिलेल्या कल्पनांवर विश्वास ठेवीत असत. याचा अर्थ असा, की कामगारवर्गाप्रतील या कल्पनांची व्याप्ती अत्यंत विस्तृत होती. परंतु या कल्पनांचा वजनदारपणा मात्र त्यांच्या व्याप्तीच्या प्रमाणात नव्हता. नाझीवादाने केलेल्या हल्ल्यांना त्यांच्या राजकीय विरोधकांकडून प्रतिकार झाला नाही. वस्तुतः, आपल्या कल्पनांसाठी झगडा करण्यास सिध्द असलेले असे बहुसंख्य लोक या विरोधकांमध्ये होते. परंतु जेव्हा कसोटीचा क्षण आला, तेव्हा डाव्या पक्षाचे अनेक अनुयायी माघार घेण्यास तयार झाले. वस्तुतः, जोपर्यंत हे पक्ष सत्तेवर होते, तोपर्यंत त्या पक्षांच्या कार्यक्रमावर या अनुयायांचा विश्वास होता. जर्मन कामगारांच्या स्वभावरचनेचे सूक्ष्म विश्लेषण केले तर या घटनेचे एक कारण स्पष्ट होऊ शकेल. अर्थात, ते काही एकमेव कारण आहे, असे मात्र सुळीच नव्हे. त्यांच्यापैकी बऱ्याच लोकांचे व्यक्तिमत्त्व एका विशिष्ट प्रकारचे होते. एकाधिकारशाही स्वभाव म्हणून आम्ही ज्याचे वर्णन केले आहे, त्या स्वभावाचे बरेचसे गुणधर्म अशा व्यक्तिमत्त्वांमध्ये असतात. प्रस्थापित अधिकारशाहीविषयीचा आदर आणि अशी अधिकारशाही आपल्याला मिळावी ही अभिलाषा या गोष्टी त्यांच्या मनात खोलवर रुजलेल्या होत्या. या कामगारांपैकी अनेक जणांना आपल्या व्यक्तिमत्त्वाच्या रचनेच्या आधारे खरोखर काय हवे

होते ? अधिकारशाहीविरुद्ध व्यक्तिगत स्वातंत्र्य आणि व्यक्तिवादही एकाकीपणाविरुद्ध ऐक्य या गोष्टींवर समाजवाद भर देत होता. आणि त्या कामगारांना या गोष्टी हल्या होत्या, असे नक्कीच म्हणता येत नाही. वामपंथी नेत्यांनी या कल्पनांच्या फक्त व्याप्तीच्या आधारे आपल्या पक्षांच्या सामर्थ्याचे मूल्यमापन केले आणि या कल्पनांमधील वजनदारपणाच्या अभावाकडे दुर्लक्ष केले, ही त्यांची एक चूक होती.

आम्ही प्रॉटेस्टंट पंथ आणि कॅल्विनपंथ यांच्या धर्मतत्वांचे जे विश्लेषण केले आहे, त्यामध्ये याच्या अगदी उलट असे चित्र दिसले. त्या कल्पना नव्या धर्माच्या अनुयायांच्या दृष्टीने प्रबळ शक्ती होत्या, हे आमच्या विश्लेषणाने दाखवून दिले आहे. कारण, त्या कल्पना ज्या लोकांना उद्देशून मांडण्यात आल्या, त्यांच्या स्वभावरचनेत उपस्थित असलेल्या गरजा व चिंता यांना त्या कल्पनांचे आवाहन पोचले होते. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे झाले, तर असे म्हणता येईल की कल्पना या प्रबळ शक्ती होऊ शकतात, परंतु विशिष्ट अशा सामाजिक स्वभावात टळकपणे दिसणाऱ्या खास अशा गरजांवरचे उपाय त्यांच्याकडून जेवढ्या प्रमाणात सांगितले जातात, तेवढ्या प्रमाणातच त्यांना हे स्वरूप प्राप्त होऊ शकते.

मानवाच्या स्वभावरचनेमुळे केवळ विचार वा भावना यांचेच स्वरूप निश्चित केले जाते असे नव्हे, तर त्याच्या क्रियांचेही स्वरूप निश्चित केले जाते. फ्राईडने हे दाखवून दिलेले असून ती एक त्याची मोठी उपलब्धी आहे. अर्थात, त्याने संदर्भाची जी सैद्धांतिक चौकट उभी केली आहे, ती मात्र चुकीची आहे. एखाद्या माणसाच्या स्वभावरचनेतील प्रभावी अशा प्रवाहांमुळे त्याची क्रियाशीलता निश्चित केली जाते, ही गोष्ट मज्जाविकृत व्यक्तींच्या उदाहरणात स्पष्टपणे दिसून येते. घरांच्या खिडक्या व फरशीवरच्या दगडांची संख्या मोजण्याची अनिवार्यता ही एक अशी क्रिया आहे, की जी अनिवार्य प्रवृत्तीचा स्वभाव असलेल्या व्यक्तींच्या विशिष्ट प्रेरणांमध्ये रुजलेली असते आणि हे समजून घेणे सोपे आहे. परंतु सर्वसाधारण माणसाच्या कृती या फक्त तर्कसंगत विचार आणि वास्तवतेच्या गरजा यांच्याद्वाराच निश्चित केल्या जातात, असे दिसते. तथापि, मनोविश्लेषणशास्त्रामुळे निरीक्षणाची जी नवी साधने प्राप्त झाली आहेत त्यांच्यावरून आपण हे जाणू शकतो, की तथाकथित तर्कसंगत वर्तन हे मोठ्या प्रमाणात स्वभावरचनेकडून निश्चित केले जात असते. आधुनिक मानवाच्या दृष्टीने कामाचा अर्थ काय याची चर्चा करित असताना या बाबतीतील एका उदाहरणाचे आम्ही विवेचन केले आहे. अखंडपणे काम करण्याची तीव्र इच्छा ही एकाकीपणा व चिंतातुरता यांच्यातून उद्भवलेली असते, असे आम्हांला आढळले आहे. काम करण्याची ही अनिवार्य प्रवृत्ती इतर संस्कृतींमधील कामाबद्दल्या दृष्टिकोणातून भिन्न होती. त्या संस्कृतींमध्ये लोक आवश्यक असले तेवढे काम करित

होते. परंतु ते आपल्या स्वतःच्या स्वभावरचनेतील जादा शक्तींकडून प्रेरित झालेले नव्हते. हल्ली सर्वसाधारण अशा सर्वच माणसांमध्ये काम करण्याची जवळजवळ तीच अनिवार्यता आढळते. शिवाय, त्यांना केवळ जगावयाचे असले तरी देखील कामाची ही तीव्रता आवश्यक आहे अशी परिस्थिती निर्माण झाल्यामुळे या स्वभाववैशिष्ट्यातील तर्कविसंगत घटकाकडे कोणाचेही सहजच दुर्लक्ष होते.

व्यक्ती आणि समाज यांच्यासाठी स्वभावरचना कोणते काम पार पाडते, हे आता विचारावयाचे आहे. व्यक्तीच्या बाबतीत बोलावयाचे झाले तर उत्तर फारसे अवघड नाही. व्यक्तीचा स्वभाव जर कमीजास्त प्रमाणात सामाजिक स्वभावाशी अगदी मिळताजुळता असेल, तर त्याच्या व्यक्तिमत्त्वातील प्रभावी प्रेरणा त्याला त्याच्या संस्कृतीमधील विशिष्ट अशा सामाजिक परिस्थितीमध्ये जे आवश्यक व इष्ट असेल ते करण्याकडे प्रवृत्त करतात. उदा. समजा, आपले अस्तित्व टिकविण्यासाठी काटकसर करू इच्छिणारा असा एक छोटा दुकानदार आहे. जर त्याला बचत करण्याची तीव्र इच्छा असेल आणि चैनीसाठी पैसा खर्च करण्याचा तिटकारा असेल, तर त्याच्या या इच्छेमुळे त्याला मोठी मदत होईल. या आर्थिक कामगिरीबरोबरच स्वभावातील गुणधर्म एक शुद्ध मानसशास्त्रीय अशी कामगिरी पार पाडतात आणि तिचे महत्त्वही काही कमी नसते. बचत करण्याची इच्छा ही ज्या माणसाच्या व्यक्तिमत्त्वातूनच निर्माण होत असते, त्या माणसाला आपण बचत करू शकतो याच्यामधून देखील एक प्रगाढ असे मानसशास्त्रीय समाधान मिळत असते. म्हणजेच, तो जेव्हा बचत करतो तेव्हा त्याचा फक्त व्यावहारिक लाभ होतो असे नव्हे, तर त्याला मानसिक समाधान मिळाल्यासारखेही वाटते. बाजारामध्ये खरेदी करणाऱ्या एखाद्या निम्नमध्यमवर्गीय स्त्रीचे निरीक्षण केले, तर आपणांला याची सहजपणे खात्री पटेल. या स्त्रीहून वेगळ्या प्रकारचा स्वभाव असलेल्या दुसऱ्या एखाद्या व्यक्तीला एखाद्या ऐंद्रिय सुखापासून जेवढा आनंद मिळेल, तेवढा आनंद या स्त्रीला दोन सेंट वाचविल्यामुळे होत असतो. एखादा मनुष्य आपल्या स्वभावरचनेतून उद्भवणाऱ्या गरजांना अनुसरून क्रिया करित असला तरच त्याला हे मानसिक समाधान मिळते असे नाही, तर आपल्याला वर सांगितलेल्या कारणासाठी आवाहन करणाऱ्या कल्पना वाचताना व ऐकतानाही त्याला ते समाधान मिळते. एकाधिकारशाही स्वभावाच्या माणसाला निसर्ग म्हणजे जिच्यापुढे आपण शरणागती पत्करलीच पाहिजे अशी एक प्रबळ शक्ती आहे, असे वर्णन करणाऱ्या विचारधारेचे एक विलक्षण आकर्षण असते. किंवा, राजकीय घटनांच्या परपीडक वर्णनांमध्ये गुंतणाऱ्या भाषणाचेही त्याला असेच आकर्षण असते. अशा प्रकारच्या वाचनाची वा श्रवणाची जी कृती असते, तिच्यातून मानसिक समाधान निर्माण होते. हे साररूपाने पुढीलप्रमाणे सांगता येईल : सर्वसाधारण व्यक्तीच्या

बाबतीत व्यक्तिनिष्ठ दृष्टिकोणातून पाहिले असता स्वभावरचनेचे कार्य दोन प्रकारचे असते. व्यावहारिक दृष्टिकोणातून त्याच्या दृष्टीने जे आवश्यक असेल ते त्याला करावयास लावणे हा एक प्रकार आणि आपल्या कृतीपासून त्याला मानसिक समाधानही मिळवून देणे, हा दुसरा प्रकार होय.

सामाजिक प्रक्रियेमध्ये सामाजिक स्वभावाचे जे कार्य असते, त्या कार्याच्या दृष्टिकोणातून आपण जर त्या सामाजिक स्वभावाकडे पाहिले, तर त्या स्वभावाचे व्यवृतीच्या संबंधात जे कार्य असते त्याविषयी केलेल्या विधानापासून आपल्याला सुरुवात करावी लागेल. ते विधान असे : मानव सामाजिक परिस्थितीशी समायोजन घडवून आणतो आणि त्याद्वारे तो विशिष्ट स्वभाववैशिष्ट्यांचा विकास घडवून आणतो. त्याला जी क्रिया करणे भाग असते, ती क्रिया करण्याची इच्छा त्याच्यामध्ये निर्माण करण्याचे काम ही वैशिष्ट्ये करतात. जर विशिष्ट समाजातील बहुसंख्य लोकांच्या स्वभावाचे म्हणजेच सामाजिक स्वभावाचे समायोजन व्यक्तीला त्या समाजात कराव्या लागणाऱ्या वस्तुनिष्ठ कामांबरोबर अशा रीतीने होत असेल तर त्या लोकांच्या उत्साहशक्तींना अशा पद्धतींनी आकार दिला जातो की ज्या पद्धती त्या उत्साहशक्तींना त्या समाजाचे कार्य चालू राहण्याच्या दृष्टीने अपरिहार्य असलेल्या उत्पादकशक्तींमध्ये रूपांतरित करतात. आपण पुन्हा एकदा कामाचे उदाहरण घेऊ या. आपली बहुतेक उत्साहशक्ती कामाच्या दिशेने प्रवाहबद्ध व्हावी, अशी आपल्या आधुनिक उद्योगव्यवस्थेची अपेक्षा आहे. लोक जर केवळ बाह्य दडपणामुळेच काम करीत असते, तर त्यांना काय करणे भाग आहे आणि त्यांना काय करणे आवडेल, या दोन गोष्टींमध्ये वराच संघर्ष निर्माण झाला असता आणि त्यांची कार्यक्षमता कमी झाली असते. तथापि स्वभावाचे समाजाच्या अपेक्षांबरोबर गतिशील समायोजन झाल्यामुळे मानवी उत्साहशक्ती संघर्ष निर्माण करण्याऐवजी अशा रूपांमधून आकारबद्ध होते, की जी रूपे विशिष्ट स्वरूपाच्या आर्थिक गरजांना अनुसरून क्रिया करण्याला उत्तेजन देतात. अशा रीतीने आधुनिक मानव जितके कठोर परिश्रम करीत असतो, तितके परिश्रम करण्याची त्याच्यावर सक्ती झालेली नसते; काम करण्याच्या आंतरिक अनिवार्यतेनेच तो काम करीत असतो. आम्ही त्याला असलेल्या मानसशास्त्रीय महत्त्वाच्या संदर्भात त्याचे विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न केला आहे. किंवा, उघड अशा अधिकारशाह्यांची आज्ञा पाळण्याऐवजी मानवाने सदसद्विवेक व कर्तव्यबुद्धी या स्वरूपाची एक आंतरिक अधिकारशाही निर्माण केली आहे. त्याच्यावर नियंत्रण ठेवण्याचे काम ही अधिकारशाही जितक्या प्रभावी रीतीने करते, तितक्या प्रभावी रीतीने हे काम कोणतीही बाह्य अधिकारशाही केव्हाही करू शकली नसते. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे झाले तर सामाजिक स्वभाव बाह्य अपेक्षांचे आंतरिकरण करतो आणि अशा रीतीने मानवी उत्साहशक्तीला विशिष्ट आर्थिक व सामाजिक व्यवस्थेचे कार्य पार पाडण्याच्या कामाला जुंपतो.

आपण पाहिलेच आहे की एकदा का विशिष्ट गरजांचे एका स्वभावरचनेत रूपांतर झाले की या गरजांशी मिळतेजुळते असे कोणतेही वर्तन हे एकसमयावच्छेदेकरून मानसिक दृष्ट्या समाधानकारक आणि भौतिक यशाच्या दृष्टीने व्यवहारोपयोगी ठरते. जोपर्यंत एखादा समाज व्यक्तीला ही दोन्ही समाधाने एकसमयावच्छेदेकरून देत असतो, तोपर्यंत आपल्यासमोर एक अशी स्थिती असते की जिच्यामध्ये मानसशास्त्रीय शक्ती समाजरचनेला एकजीव करीत असतात. परंतु लौकर म्हणा वा उशिरा म्हणा तेथे एक तफावत निर्माण होतेच. नवी आर्थिक परिस्थिती निर्माण झालेली असली तरी परंपरागत स्वभावरचना अजूनही अस्तित्वात असते आणि त्या नव्या आर्थिक परिस्थितीच्या दृष्टीने यापुढे परंपरागत स्वभाववैशिष्ट्ये उपयुक्त ठरणार नसतात. लोक आपल्या स्वभावरचनेला अनुसरून क्रिया करण्यास प्रवृत्त होतात, परंतु या क्रिया एक तर त्यांच्या अर्थप्राप्तीच्या उद्योगातील प्रत्यक्ष अडथळे ठरतात, किंवा आपल्या 'स्वभावा'ला अनुसरून त्यांना क्रिया करू देतील अशी स्थाने प्राप्त करण्याची पुरेशी संधी त्यांना मिळत नाही. आम्हांला काय अभिप्रेत आहे याचे एक उदाहरण म्हणजे जुन्या मध्यमवर्गाची स्वभावरचना होय. जेथे वर्गीय थर पक्के आहेत, अशा जर्मनीसारख्या देशांतून हे विशेषत्वाने आढळते. आधुनिक उद्योगव्यवस्थेमध्ये पुढाकार, जोखीम पत्करण्याची तयारी, आक्रमकता इ. नव्या गुणांना तुलनात्मक दृष्ट्या अधिक महत्त्व आल्यामुळे जुन्या मध्यमवर्गात आढळणाऱ्या मितव्यय, काटकसर, सावधगिरी, चांकेखोरपणा इ. गुणांचे महत्त्व कमी होऊ लागले. छोटे दुकानदार वर्गैरच्या बाबतीत अजूनही हे जुने गुण मौल्यवान मानले जात होते. परंतु ज्या प्रमाणात हे जुने गुण मौल्यवान मानले जात होते. त्या प्रमाणात अशा प्रकारचे उद्योग निर्माण होण्याची शक्यता कमी होत असे. ती इतकी कमी होत असे, की जुन्या मध्यमवर्गातील लोकांची फक्त थोडी मुलेच आपली आर्थिक उद्दिष्टे गाठण्यासाठी आपल्या स्वभाववैशिष्ट्यांचा यशस्वी रीत्या 'उपयोग करू' शकत असत. या वर्गातील मुलांचे पालनपोषणच अशा पद्धतीने झालेले होते की ज्यामुळे एके काळी आपल्या वर्गाच्या सामाजिक स्थितीशी जुळत असलेली अशी स्वभाववैशिष्ट्ये त्यांच्यामध्ये निर्माण झाली होती. परंतु आर्थिक बाबतीतील घडामोडी स्वभावात घडून येणाऱ्या बदलापेक्षा अधिक वेगाने घडत होत्या. आर्थिक व मानसशास्त्रीय उक्तांतीमध्ये पडलेल्या या तफावतीचा परिणाम म्हणून एक अशी परिस्थिती निर्माण झाली. की ज्या परिस्थितीमध्ये येथून पुढे व्यक्तीला नेहमीच्या आर्थिक क्रिया करून आपल्या मानसिक गरजा भागविण्याची शक्यता उरली नाही. परंतु या गरजा अस्तित्वात तर होत्याच आणि त्यामुळे एखाद्या अन्य मार्गाने त्यांची पूर्तता करणे आवश्यक होते. आपल्या स्वतःच्या फायद्यासाठी स्वतःपुरती संकुचित धडपड करणे, हे आतापावेतो निम्नमध्यमवर्गाचे स्वभाववैशिष्ट्य होते. परंतु आता या धडपडीचे स्वरूप वैयक्तिक पातळीवरून

राष्ट्रीय पातळीवर स्थलांतरित झाले. आजवर खाजगी सर्वेच्या लढाईत वापरले जाणारे परपीडनात्मक आवेग देखील आंशिक रीत्या सामाजिक व राजकीय क्षेत्रांत स्थलांतरित झाले आणि आंशिक रीत्या वैफल्यामुळे तीव्र झाले. शिवाय, मर्यादा घालण्याच्या घटकांमधून मुक्त झाल्यामुळे हे आवेग राजकीय छळ व युद्ध या कृत्यांच्या माध्यमातून पूर्वी शोधू लागले. अशा रीतीने समग्र परिस्थितीच्या वैफल्यकारक गुणधर्मातून निर्माण झालेल्या संतापाबरोबर मानसशास्त्रीय शक्तींचे मिश्रण झाले. या मानसशास्त्रीय शक्तींनी वर्तमान समाजव्यवस्थेला दृढ करण्याऐवजी स्वतःला एका सुरंगाने स्वरूप प्राप्त करून दिले. लोकशाही समाजाची परंपरागत राजकीय व आर्थिक रचना नष्ट करण्याची इच्छा असलेल्या गटांकडून हा सुरंग वापरला जाणार होता.

सामाजिक स्वभावाची जडणघडण करण्याच्या बाबतीत शैक्षणिक प्रक्रियेकडून कोणती भूमिका पार पाडली जाते, याविषयी आम्ही काही बोललो नाही. परंतु अनेक मानसशास्त्रज्ञांच्या दृष्टीने लहान मुलाला प्रारंभीच्या काळात शिक्षण देण्याच्या पद्धती आणि वाढत्या मुलासाठी वापरली जाणारी शैक्षणिक तंत्रे हे स्वभावाच्या विकासामागचे कारण असल्याचे दिसते. या वस्तुस्थितीच्या संदर्भात या मुद्द्यावर काही अभिप्राय व्यक्त करणे उचित ठरेल, असे वाटते. पहिल्या प्रथम आपल्याला शिक्षण या संज्ञेने काय अभिप्रेत आहे, हे आपण स्वतःलाच विचारावे. शिक्षणाची व्याख्या अनेक प्रकारांनी करणे शक्य आहे. परंतु त्याच्याकडे सामाजिक प्रक्रियेच्या दृष्टिकोणातून पाहण्याची क्रिया काहीशी पुढीलप्रमाणे असेल, असे वाटते. आपल्या उत्तर आयुष्यात माणसाला समाजामध्ये जी भूमिका पार पाडावयाची असते ती भूमिका पार पाडण्यास त्याला पात्र बनविणे, हे शिक्षणाचे सामाजिक कार्य आहे. म्हणजेच, सामाजिक स्वभावाशी मिळता-जुळता वनेल असा त्याच्या स्वभावाला आकार देणे, त्याच्या सामाजिक भूमिकेच्या गरजांशी त्याच्या इच्छा मिळत्याजुळत्या असतील असे पाहणे, हे शिक्षणाचे सामाजिक कार्य आहे. कोणत्याही समाजाची शिक्षणव्यवस्था ही या कार्याकडून निश्चित केली जात असते. म्हणूनच आपण शैक्षणिक प्रक्रियेच्या साहाय्याने समाजरचनेचे किंवा समाजातील व्यक्तींच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या रचनेचे सश्रीकरण करू शकत नाही. परंतु विशिष्ट समाजातील सामाजिक व आर्थिक रचनेमधून निर्माण होणाऱ्या गरजांच्या साहाय्याने आपल्याला शिक्षणव्यवस्थेचे सश्रीकरण करावे लागते. तथापि, शिक्षणाच्या पद्धती ज्या प्रमाणात व्यक्तीला इष्ट तो आकार देणाऱ्या यंत्रणा म्हणून काम करतात, त्या प्रमाणात त्या पद्धतींना कमालीचे महत्त्व असते. त्या पद्धती म्हणजे एक असे साधन असल्याचे मानणे शक्य आहे, की ज्या साधनामुळे सामाजिक अपेक्षांचे व्यक्तिगत गुणधर्मांमध्ये रूपांतर होते. शैक्षणिक तंत्रे हे काही विशिष्ट प्रकारच्या सामाजिक स्वभावाचे कारण नसते. परंतु ज्यांच्यामुळे स्वभावाची जडणघडण होते त्या यंत्रणांच्यापैकी एक

यंत्रणा, हे त्या शैक्षणिक तंत्रांचे स्वरूप असते. या अर्थाने शैक्षणिक पद्धतींचे ज्ञान आणि आकलन हा क्रियाशील समाजाच्या समग्र विश्लेषणाचा एक महत्त्वपूर्ण घटक ठरतो.

आम्ही नुकतेच जे काही म्हटले, ते समग्र शैक्षणिक प्रक्रियेच्या एका विशिष्ट घटकाला म्हणजेच कुटुंबाला देखील लागू पडते. मुलांचे प्रारंभीचे अनुभव त्यांच्या स्वभावरचनेच्या जडणीघडणीवर निर्णायक प्रभाव टाकतात, हे फ्रॉइडने दाखवून दिले आहे. हे जर खरे असेल तर ज्या लहान मुलाचा किमान आपल्या संस्कृतीमध्ये समाजजीवनाशी जवळजवळ संबंधच येत नाही, त्या समाजजीवनाकडून त्यांच्या स्वभावाला आकार दिला जातो, हे कोडे कसे बरे सोडवावयाचे ? त्याचे उत्तर असे : व्यक्तिनिहाय आढळणारी विशिष्ट रूपांतरे बाजूला ठेवली, तर आईवडील ज्या समाजात रहात असतात, त्या समाजाची शैक्षणिक प्रतिरूपे ते मुलाला लागू करतात. एवढेच नव्हे तर आपल्या स्वतःच्या व्यक्तिमत्त्वांमध्येही ते आपल्या समाजाच्या वा वर्गाच्या सामाजिक स्वभावाचे प्रतिनिधित्व करीत असतात. आपण ज्याला समाजाचे मानसशास्त्रीय वातावरण वा मनोवृत्ती म्हणू शकू, ते वातावरण वा मनोवृत्ती मुलामध्ये उतरविण्याचे काम आईवडील करतात. स्वतःच्या स्वरूपात, म्हणजे नेमक्या याच मनोवृत्तीचे प्रतिनिधी या स्वरूपात, राहूनच त्यांना हे करता येते. यासाठी त्यांना बेगळे काही करण्याची आवश्यकता नसते. अशा रीतीने कुटुंब हा समाजाचा मानसशास्त्रीय प्रतिनिधी आहे, असे मानता येणे शक्य आहे.

विशिष्ट समाजातील जीवनपद्धतीकडून सामाजिक स्वभावाला आकार दिला जातो, हे सांगून झाल्यानंतर गतिशील समायोजनाच्या समस्येविषयी पहिल्या प्रकरणात मी जे काही सांगितले आहे, त्याची वाचकाला आठवण करून देऊ इच्छितो. समाजाच्या आर्थिक व सामाजिक रचनेच्या गरजांकडून मानवाला आकार दिला जातो, हे जरी खरे असले तरी मानवाची समायोजनशीलता काही अनंत नाही. ज्यांची पूर्ती अवश्य केलीच पाहिजे अशा काही शरीरशास्त्रीय गरजा असतात. एवढेच नव्हे, तर ज्यांची तृप्ती करणे आवश्यक आहे आणि तशी तृप्ती केली नाही तर ज्यांच्यामधून विशिष्ट प्रतिक्रिया निर्माण होतात, अशा काही मानसशास्त्रीय प्रवृत्तीही मानवामध्ये अंगभूत असतात. या प्रवृत्ती कोणत्या ? वृद्धिंगत होण्याची, विकसित होण्याची आणि इतिहासाच्या ओघात मानवाने विकसित केलेल्या अंतःशक्तींना साकार करण्याची प्रवृत्ती सर्वांत महत्त्वाची, असे दिसते. उदा. निर्मितक्षम व चोखंदळ विचार करण्याची आणि स्वतंत्र असे भावनिक व ऐंद्रिय अनुभव घेण्याची क्षमता. यांपैकी प्रत्येक अंतःशक्तीचे आपले स्वतःचे असे एक गतिशास्त्र असते. उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेमध्ये एकदा का त्यांचा विकास झाला, की आविष्कृत होण्याकडे त्यांची

प्रवृत्ती असते. या प्रवृत्तीचे दमन करणे वा तिला विफल बनविणे शक्य असते. परंतु अशा दमनाचा परिणाम म्हणून नव्या प्रतिक्रिया निर्माण होतात. विशेषतः विश्वंसक व सह-जीवनात्मक आवेशांच्या रचना निर्माण होतात. विकसित होण्याची ही सर्वसामान्य प्रवृत्ती म्हणजे जीवशास्त्रीय प्रवृत्तीची तत्सम अशी समानार्थक मानशास्त्रीय प्रवृत्ती आहे. या सर्वसामान्य प्रवृत्तीचा परिणाम म्हणून स्वातंत्र्याची इच्छा आणि जुलमाविषयी द्वेष यांसारख्या विशिष्ट प्रवृत्ती निर्माण होतात, असेही दिसते. कारण, कोणत्याही प्रकारचा विकास व्हावयाचा झाला तर स्वातंत्र्य ही मूलभूत अशी पूर्वअट असते. शिवाय, स्वातंत्र्याच्या इच्छेचे दमन केले जाणे शक्य आहे, ती व्यक्तीच्या जाणिवेतून छुट होणे शक्य आहे, परंतु तरीदेखील एका अंतःशक्तीच्या स्वरूपातील तिचे अस्तित्व नाहीसे होत नाही. अशा दमनाबरोबर नेहमीच जाणिवेतील वा नेणिवेतील एक द्वेष असल्याचे आढळते आणि त्याच्या माध्यमातून ती इच्छा आपले अस्तित्व सूचित करते.

आम्ही पूर्वी सांगितले आहे त्यानुसार न्याय व सत्य यांच्यासाठी धडपड करणे हा मानवी स्वभावाचा एक अंगभूत विचारप्रवाह आहे, असे गृहीत धरावयास आपल्याजवळ आधारही आहे. अर्थात, स्वातंत्र्याच्या प्रेरणेचे जसे दमन व विकृतीकरण केले जाऊ शकते, तसेच या धडपडीचेही दमन व विकृतीकरण केले जाऊ शकते, असे गृहीत धरित असताना आपण सैद्धान्तिक दृष्ट्या एका धोकादायक भूमीवर उभे असतो. ईश्वराशी सादृश्य असलेल्या स्वरूपात मानवाची निर्मिती केली आहे या श्रद्धेने वा नैसर्गिक नियमाच्या गृहीतकाने अशा विचारप्रवाहांच्या अस्तित्वाचे स्पष्टीकरण करणाऱ्या धार्मिक वा तत्त्वज्ञानात्मक गृहीतकांचा आपण आधार घेऊ शकलो असतो, तर आपले काम अधिक सोपे झाले असते. परंतु आपण आपल्या युक्तिवादाला अशा प्रकारच्या स्पष्टीकरणांनी पुष्टी देऊ शकत नाही. न्याय व सत्य यांच्यासाठी केल्या जाणाऱ्या या धडपडीची कारणमीमांसा करण्याचा आमच्या मते एकच मार्ग आहे आणि तो म्हणजे मानवाच्या समग्र इतिहासाचे सामाजिक व वैयक्तिक पातळ्यांवरून विश्लेषण करणे, हा होय. मग आपल्याला असे आढळून येते की जो जो दुर्बल आहे त्याच्या त्याच्या दृष्टीने न्याय व सत्य ही त्याचे स्वतःचे स्वातंत्र्य व विकास यांच्यासाठी केल्या जाणाऱ्या लढाईतील सर्वांत महत्त्वाची शस्त्रे असतात. मानवजातीच्या बहुतांश घटकांना आपल्या संपूर्ण इतिहासामध्ये आपल्यावर 'जुलम करू शकणाऱ्या व आपले शोषण करू शकणाऱ्या आणि आपल्याहून अधिक प्रबळ असलेल्या अशा समूहांपासून आपले रक्षण करण्यासाठी झगडावे लागले आहे, ही वस्तुस्थिती जरी बाजूला ठेवली, तरी प्रत्येक मनुष्य देखील आपल्या लहानपणी दुर्बलता हेच ज्याचे वैशिष्ट्य असते अशा एका कालखंडातून जात असतो. दुर्बलतेच्या या स्थितीमध्ये न्याय व सत्य यांच्या जाणिवेसारखी स्वभाववैशिष्ट्ये विकसित होतात आणि एकूण मानवालाच

सर्वसाधारण ठरतील अशा अंतःशक्तींमध्ये त्यांचे रूपांतर होते, असे आम्हांला वाटते. त्यामुळे आपण पुढील स्थितीजवळ येऊन पोचतो : स्वभावाच्या विकासाला जीवनाच्या मूलभूत परिस्थितींकडून आकार दिला जातो आणि जीवशास्त्रीय दृष्ट्या निर्धारित असा काही मनुष्यस्वभाव नसतो, हे जरी खरे असले, तरी मानवी स्वभावामध्ये त्यांचे स्वतःचे असे एक गतिशास्त्र असते आणि सामाजिक प्रक्रियेच्या उल्कांतीमधील एक क्रियाशील घटक, हे त्यांचे स्वरूप असते. या मानवी गतिशास्त्राचे नेमके स्वरूप काय आहे, हे मानसशास्त्रीय परिभाषेत स्पष्टपणे सांगणे अद्यापि आम्हांला जमलेले नसले तरी आपण त्याचे अस्तित्व मान्य केलेच पाहिजे. जीवशास्त्रीय व आध्यात्मिक संकल्पनांमधील चुका टाळण्याच्या प्रयत्नात आपण तितक्याच गंभीर अशा एका दुसऱ्या चुकीला बळी पडता कामा नये. समाजशास्त्रीय सापेक्षतावाद ही ती चूक असून या सापेक्षतावादामध्ये मनुष्य हे फक्त कळसूत्री बाहुले असते आणि सामाजिक परिस्थितींच्या दोऱ्यांनी त्याला नाचवले जाते. स्वातंत्र्य व सुख यांविषयीचे मानवाचे अविच्छेद्य हक्क हे मानवाच्या अंगभूत गुणधर्मावर अधिष्ठित असतात. त्याची जगण्याची, विकसित होण्याची आणि ऐतिहासिक उल्कांतींच्या प्रक्रियेमध्ये आपल्या ठिकाणी विकसित झालेल्या अंतःशक्तींना आविष्कृत करण्याची त्याची धडपड, हा तो गुणधर्म होय.

प्रस्तुत पुस्तकात अंगीकारलेला मानसशास्त्रीय दृष्टिकोण आणि फ्रॉइडचा मानसशास्त्रीय दृष्टिकोण यांच्यामधील अत्यंत महत्त्वपूर्ण भेदांचा या ठिकाणी आम्ही पुन्हा निर्देश करू शकतो. भेदाच्या पहिल्या मुद्द्याचे विवेचन पहिल्या प्रकरणात विस्तृत स्वरूपात केले आहे. त्यामुळे येथे त्याचा फक्त संक्षिप्त निर्देश करणेच आवश्यक आहे. मानवी स्वभाव हा मुख्यतः ऐतिहासिक दृष्ट्या अभिसंहित आहे, या दृष्टीने आम्ही त्याच्याकडे पाहतो. अर्थात आम्ही जीवशास्त्रीय घटकांचे महत्त्व कमी करू इच्छित नाही आणि हा प्रश्न सांस्कृतिक घटक विरुद्ध जीवशास्त्रीय घटक या परिभाषेत अचूकपणे मांडणे शक्य आहे, यावरही आमचा विश्वास नाही. दुसरो गोष्ट अशी : मानव हा एक पदार्थ आहे, एक वंदिस्त व्यवस्था आहे या दृष्टीने त्याच्याकडे पाहणे, निसर्गाने त्याला शरीरशास्त्रीय दृष्ट्या अभिसंहित अशा काही प्रेरणा प्रदान केल्या आहेत असे मानणे आणि त्याच्या स्वभावाचा विकास म्हणजे या प्रेरणांची तृप्ती वा वैफल्य यांच्यातून निर्माण झालेली प्रतिक्रिया आहे असा अन्वयार्थ लावणे, हा फ्रॉइडचा महत्त्वाचा सिद्धांत आहे. याउलट, जग, लोक, निसर्ग आणि स्वतः या सर्वांबरोबरचे मानवाचे नाते समजून घेणे, हा मानवी व्यक्तिमत्त्वाकडे पाहण्याचा मूलभूत दृष्टिकोण आहे, असे आमचे मत आहे. मानव हा प्रामुख्याने एक सामाजिक प्राणी आहे, असे आम्ही मानतो. मानव हा प्रामुख्याने स्वयंपूर्ण आहे आणि आपल्या सहजप्रेरणात्मक गरजा भागविण्यासाठी त्याला फक्त गौण रीतीने इतरांची

आवश्यकता असते, असे जे फ्राईडने मानले आहे, ते आम्हांला मान्य नाही. या अर्थाने आम्ही असे मानतो, की व्यक्तिगत मानसशास्त्र हे मूलतः सामाजिक मानसशास्त्र असते. किंवा, सलिव्हनच्या शब्दांत सांगावयाचे तर ते व्यक्तीव्यवर्तांमधील संबंधांचे मानसशास्त्र असते. व्यक्तीची जगाबरोबरची विशिष्ट प्रकारची संबंधता ही मानसशास्त्राची मुख्य समस्या आहे. सुट्या सुट्या अशा सहजप्रेरणात्मक इच्छांची तृप्ती वा वैफल्य ही ती समस्या नव्हे. मानवाच्या सहज-प्रेरणात्मक इच्छांच्या बाबतीत काय घडते ही समस्या म्हणजे मानवाच्या जगाबरोबरच्या संबंधाची जी समग्र समस्या आहे, तिचा एक भाग आहे, या दृष्टीने आपण तिच्याकडे पाहिले पाहिजे. ती अंशिक समस्या हीच मानवी व्यक्तित्वाची एकमेव समस्या आहे, या दृष्टीने तिच्याकडे पाहता कामा नये. म्हणूनच, आमच्या दृष्टिकोणानुसार व्यक्तीचे इतरांबरोबरचे जे संबंध असतात, त्यांच्या भोवती केंद्रित झालेल्या प्रेम, द्वेष, हल्लवारपणा, सहजीवन यांसारख्या गरजा व इच्छा हीच मूलभूत अशी मानसशास्त्रीय घटना आहे. याउलट, फ्राईडच्या दृष्टीने त्या गरजा व इच्छा म्हणजे सहजप्रेरणात्मक गरजांचे वैफल्य वा तृप्ती यांचा केवळ गौण असा परिणाम असतो.

स्वभावशास्त्राच्या समस्यांचा विचार करताना फ्राईडची जीवशास्त्रीय अभिसुखता आणि आमची स्वतःची सामाजिक अभिसुखता यांच्यातील फरकाला विशेष महत्त्व आहे. अन्नभक्षण व मलोत्सर्जन या प्रक्रिया करित असताना लहान मूल तथाकथित कामक्षेत्रांच्या ठिकाणी (मुख आणि गुदद्वार या ठिकाणी) सुखाचा अनुभव घेत असते, असे फ्राईडने आणि त्याच्या संशोधनांच्या आधारे अँब्राहम, जोन्स व इतरांनी गृहीत धरले होते. तसेच, प्रमाणापेक्षा अधिक उत्तेजना, वैफल्य वा व्यक्तित्वरचनेमुळेच तीव्र बनलेली अशी संवेदनशीलता यांच्यामुळे ही कामक्षेत्रे उत्तरायुष्यात आपले कामप्रेरणात्मक स्वरूप टिकवून ठेवतात. याउलट, सर्वसाधारण विकासाच्या औषामध्ये जननेंद्रियक्षेत्राला प्राधान्याने महत्त्व यावयास हवे होते, असेही त्यांनी गृहीत धरले होते. असेही गृहीत धरण्यात आले होते, की जननेंद्रियपूर्व पातळीवरील या केंद्रीकरणामुळे स्वभावरचनेचा भाग बनणारी उदात्तीकरणे व प्रतिक्रियांची निर्मिती घडून येते. उदा. :- एखाद्या माणसाच्या ठिकाणी पैशाची वा इतर वस्तूंची बचत करण्याची प्रेरणा असू शकेल; कारण मलविसर्जन न करता मल रोखून धरण्याच्या अवोष इच्छेचे तो उदात्तीकरण करित असतो. किंवा, एखादा मनुष्य प्रत्येक गोष्ट हुसऱ्या कोणाकडून तरी मिळविण्याची अपेक्षा बाळगीत असेल आणि आपल्या स्वतःच्या प्रयत्नाचे फळ म्हणून ती गोष्ट मिळविण्याची त्याची इच्छा नसेल; कारण, भरविले जाण्याच्या अवोष इच्छेने तो प्रेरित झालेला असतो आणि तो या इच्छेचे मदत, ज्ञान इ. मिळविण्याच्या इच्छेच्या स्वरूपात उदात्तीकरण करित असतो.

फॉर्डिची निरीक्षणे फार महत्वाची आहेत, परंतु त्याने जे स्पष्टीकरण दिले ते मात्र चुकीचे आहे. त्याने 'मुखप्रधान' व 'गुदद्वारप्रधान' स्वभाववैशिष्ट्यांचे निष्क्रिय व तर्कविरुद्ध स्वरूप अचूकपणे पाहिले. अशा प्रकारच्या इच्छा व्यक्तिमत्त्वाच्या सर्व क्षेत्रांना व्यापतात, माणसाच्या लैंगिक, भावनिक व बौद्धिक जीवनाला व्यापतात आणि त्या त्याच्या सर्व क्रियांना आपल्या रंगात रंगवितात, हेही त्याने पाहिले. परंतु स्वभाववैशिष्ट्ये व कामक्षेत्रे यांच्यामध्ये कार्यकारणसंबंध मानताना त्याने चूक केली. कारण, प्रत्यक्षात जे आहे, त्याच्या नेमके उलटे त्याने मानले. प्रेम, संरक्षण, ज्ञान, भौतिक वस्तू इ. पैकी आपल्याला जे जे मिळवायचे असेल, ते ते आपण स्वतः निष्क्रिय राहून स्वबाह्य अशा एखाद्या उगमस्थानाकडून मिळावे, अशी इच्छा मुलाच्या स्वभावात विकसित होते, ती त्याच्या इतरांबरोबरच्या अनुभवांची प्रतिक्रिया म्हणून. या अनुभवांमुळे मीतीने त्याची आपल्या स्वतःच्या सामर्थ्याबद्दलची भावना दुर्बल झाली, त्याची पुढाकारवृत्ती व आत्मविश्वास विकलांग झाले, वैरभावना विकसित झाली व तिचे दमन करण्यात आले आणि त्याच वेळी त्याच्या वडिलांनी व आईने शरणागतीच्या अटीवर प्रेम वा काळजी देऊ केली, तर अशा प्रकारच्या भावपुंजामुळे एक अशी प्रवृत्ती निर्माण होते, की जिच्यामध्ये तो क्रियाशील प्रभुत्व सोडून देतो आणि सर्व उत्साहशक्ती एखाद्या बाह्य उगमस्थानाकडे वळविल्या जातात; सरतेशेवटी सर्व इच्छांची पूर्ती त्या उगमस्थानाकडूनच केली जाणार असे वाटत असते. ही प्रवृत्ती अशा प्रकारचे मनोविकारात्मक स्वरूप धारण करते; कारण, अशा माणसाला आपल्या इच्छा साकार करण्याचा फक्त हा एकच मार्ग असतो. आपल्याला भरवले जावे, आपली शुश्रूषा केली जावी इ. सारखी स्वप्ने वा कल्पना नेहमी या लोकांच्या मनात निर्माण होतात, याचे कारण म्हणजे तोंड हे इंद्रिय स्वतः या स्वीकारकारक प्रवृत्तीच्या आविष्काराला दुसऱ्या कोणत्याही इंद्रियापेक्षा अधिक साहाय्य करते, ही वस्तुस्थिती होय. परंतु मुखप्रधान संवेदना हे काही या प्रवृत्तीचे कारण नव्हे; तो जगाकडे पाहण्याच्या प्रवृत्तीचा शरीराच्या भाषेतील आविष्कार आहे.

'गुदद्वारप्रधान' माणसालाही हेच लागू पडते. आपल्या विशिष्ट अनुभवांच्या आधारे हा मनुष्य 'मुखप्रधान' माणसापेक्षा इतरांपासून अधिक प्रमाणात निवृत्त झालेला असतो. तो स्वतःला एक स्वायत्त व स्वयंपूर्ण व्यवस्था बनवून सुरक्षितता शोधतो आणि प्रेम वा दुसरी कोणतीही बहिर्गामी प्रवृत्ती म्हणजे आपल्या सुरक्षिततेला एक धमकी आहे, असे त्याला वाटते. आता हे खरे आहे, की अनेक उदाहरणांतून या प्रवृत्ती पहिल्यांदा अन्नभक्षण किंवा मलविसर्जन यांच्या संबंधात विकसित होतात. लहान मुलाच्या प्रारंभीच्या जीवनात याच त्याच्या प्रमुख कृती असतात. तसेच, या क्रिया म्हणजे ज्याच्यामधून आईवडिलांकडून प्रेम वा जुलूम आणि मुलाकडून मित्रत्व वा अवशा

व्यक्त होते, असे प्रमुख क्षेत्र आहे. तथापि, एखाद्या माणसाच्या स्वभावात अशा प्रकारच्या प्रवृत्ती स्थिर होण्याला कामक्षेत्रांच्या बाबतीतील प्रमाणापेक्षा अधिक उत्तेजना आणि वैफल्य या गोष्टी स्वतःहून कारणीभूत होत नाहीत. लहान मुलाला अन्नभक्षण आणि मलविसर्जन या बाबतीत काही सुखद संवेदना अनुभवाला येतात, हे खरे आहे. परंतु स्वभावाचा विकास होण्याच्या दृष्टीने या सुखांना महत्त्व प्राप्त होत नाही. अर्थात, तीं सुखे जर समग्र स्वभावरचनेमध्ये रुजलेल्या प्रवृत्तींचे शारीरिक पातळीवरून प्रतिनिधित्व करीत असतील तर गोष्ट वेगळी.

आपल्या आईचे विनशर्त प्रेम आपल्याला मिळेल असा विश्वास ज्या मुलाला वाटत असतो, त्याच्या दृष्टीने स्तनपानामध्ये आकस्मिक रीत्या खंड पडला, तरी कोणत्याही प्रकारचे गंभीर असे स्वभावशास्त्रीय परिणाम होणार नाहीत. याउलट, ज्या मुलाला आईच्या प्रेमाची खात्री वाटत नसते ते मूल स्तनपानाच्या प्रक्रियेमध्ये विशेष असे कोणतेही अडथळे आलेले नसले तरी 'सुखप्रधान' स्वभाववैशिष्ट्ये प्राप्त करण्याची शक्यता असते. उत्तर-आयुष्यात 'सुखप्रधान' किंवा 'गुदद्वारप्रधान' कल्पना किंवा शारीरिक संवेदना स्वतःमधून सूचित होणाऱ्या शारीरिक सुखामुळे वा या सुखाचे काही गूढ उदात्तीकरण केल्यामुळे महत्त्वपूर्ण ठरत नाहीत, तर त्यांच्यामध्ये अंतर्भूत असलेल्या आणि त्यांच्यातून व्यक्त होणाऱ्या जगाबरोबरच्या विशिष्ट प्रकारच्या संबद्धतेमुळेच महत्त्वपूर्ण ठरतात.

केवळ या दृष्टिकोणातूनच फ्रॉईडची स्वभावशास्त्रीय संशोधने सामाजिक मानसशास्त्राच्या दृष्टीने फलप्रद ठरू शकतात. उदाः— गुदद्वारप्रधान स्वभाव हे युरोपमधील निम्नमध्यमवर्गाचे खास वैशिष्ट्य आहे. हा स्वभाव मलविसर्जनाच्या बाबतीतील लहानपणच्या काही अनुभवांमुळे घडून येतो असे आपण जोपर्यंत गृहीत धरतो, तोपर्यंत एखाद्या विशिष्ट वर्गाचा सामाजिक स्वभाव गुदद्वारप्रधान का असावा, हे समजण्याचे कोणतेही गमक आपल्याला मिळू शकत नाही. परंतु तो स्वभाव म्हणजे इतरांबरोबरच्या संबद्धतेचे एक रूप असून ते स्वभावरचनेत रुजलेले असते व बाह्य जगाबरोबरच्या अनुभवातून निर्माण झालेले असते हे आपण जाणून घेतले, तर निम्नमध्यमवर्गाच्या समग्र जीवनपद्धतीतून, त्याचा संकुचितपणा, एकाकीपणा व वैरभावना यांतून, या प्रकारच्या स्वभावरचनेचा विकास का होतो, हे जाणून घेण्याची एक किंही आपल्याला सापडते.*

* आम्ही स्वतः जो अन्वयार्थ लावला आहे, त्याच्याशी काही बाबतीत समान असलेल्या परिभाषेत फ्रॉईडच्या स्वभावशास्त्रीय संशोधनांची पुनर्मांडणी करण्याचा प्रयत्न एफ. अलेक्झांडर यांनी केला आहे. (पहा—एफ. अलेक्झांडर, 'दि इन्फ्लुएन्स ऑफ सायकोलॉजिकल फॅक्टर्स अपॉन गॅस्ट्रो-इंटेस्टिनल डिस्टर्बन्सेस,' सायको ऑर्नेलीटिक

भेदाचा तिसरा महत्त्वपूर्ण मुद्दा आधीच्या मुद्द्यांशी जवळून निगडित आहे. सहजप्रेरणावादी अभिमुखता आणि मानवी स्वभाव दुष्ट आहे अशी पक्की खात्री यांच्या आधारे मानवामधील सर्व 'ध्येयवादी' प्रेरणा म्हणजे कोणत्या तरी 'क्षुद्र' गोष्टीचा परिणाम आहेत, असे मानण्याकडे फ्राईडचा कल होता. त्याने केलेले न्यायबुद्धीचे स्पष्टीकरण हे याचे उदाहरण म्हणून घेता येईल. आपल्यापेक्षा ज्याच्याकडे अधिक काही तरी आहे त्याच्याविषयी वाटणाऱ्या मूळच्या मत्सराचे फलित म्हणजे न्यायबुद्धी, असे त्याचे स्पष्टीकरण आहे. आम्ही पूर्वी दाखविले आहे त्यानुसार सत्य, न्याय, स्वातंत्र्य यांसारखी ध्येये अनेकदा केवळ वाक्प्रचार वा मिथ्यासमर्थने या स्वरूपात असतात, हे खरे आहे. परंतु ही ध्येये असलेल्या प्रेरणांच्या स्वरूपातही असू शकतात आणि या प्रेरणा म्हणजे गतिशील घटक आहेत या स्वरूपात त्यांचे विवेचन न करणारे कोणतेही विश्लेषण हेत्वाभासात्मक ठरते. या ध्येयांना आध्यात्मिक स्वरूप नसते; तर ती मानवी जीवनाच्या परिस्थितीमध्ये रुजलेली असतात आणि त्याच दृष्टिकोणातून त्यांचे विश्लेषण करणे शक्य असते. ध्येयांमुळे मिळणारी प्रेरणा व त्यांच्याशी निगडित असलेल्या नैतिक समस्या यांचे अध्ययन करणे, हे एक अनुभवाधिष्ठित शास्त्र या नात्याने मानसशास्त्राचे काम आहे. तसेच, त्याद्वारे अशा नाबर्तीत आपल्या विचारप्रक्रियेला अनुभवावर अधिष्ठित नसलेल्या व आध्यात्मिक स्वरूपाच्या घटकांपासून मुक्त करणे, हेही मानसशास्त्राचे काम आहे. कारण, हे घटक आपल्या परंपरागत विवेचनपद्धतीमुळे प्रश्नांचे स्वरूप अस्पष्ट करून टाकतात असतात.

शेवटी, भेदाचा आणखी एक मुद्दा निर्दिष्ट केला पाहिजे. तो उणीव व विपुलता यांच्या मानसशास्त्रीय घटनांमधील भेदाशी निगडित आहे. मानवी अस्तित्वाची आदिम पातळी ही उणिवेने युक्त असते. दुसऱ्या कोणत्याही कृतीच्या आधी ज्यांची अवश्यपणे पूर्ती केलीच पाहिजे, अशा काही गरजा असतात. जेव्हा या प्राथमिक गरजांच्या पूर्तीनंतर मानवाजवळ वेळ व उत्साहशक्ती उरते, तेव्हाच संस्कृती विकसित होऊ शकते आणि तिच्याबरोबरच विपुलतेच्या घटनेबरोबर येणाऱ्या प्रेरणाही विकसित होतात. स्वतंत्र (वा उत्स्फूर्त) क्रिया ही नेहमी विपुलतेबरोबर निर्माण होणारी घटनाच असते. फ्राईडचे मानसशास्त्र हे एक उणिवेचे मानसशास्त्र आहे. दुःखदायक ताण दूर केल्यामुळे निर्माण होणारे समाधान म्हणजे सुख, अशी तो सुखाची व्याख्या

क्वार्टली, खंड १५, १९३४) त्यांची मते हे फ्राईडच्या मतांहून पुढे टाकलेले पाऊल आहे, हे खरे आहे; परंतु मूलतः जीवशास्त्रीय अशा अभिमुखतेवर मात करण्यात ते यशस्वी झालेले नाहीत; तसेच, व्यक्तीव्यक्तींमधील नाती म्हणजे या 'जननेंद्रियपूर्व' प्रेरणांचे अधिष्ठान व अंतस्तव्य असते, हे पूर्णपणे ओळखण्यातही ते यशस्वी झालेले नाहीत.

करतो. प्रेम वा हलुवारपणा यांसारखी विपुलतेची घटना त्याच्या विचारसरणीमध्ये प्रत्यक्षात कोणतीच भूमिका पार पाडीत नाही. त्याने या प्रकारची घटना गालली एवढेच नव्हे, तर त्याने ज्या घटनेला म्हणजे लैंगिकतेला इतके महत्त्व दिले, त्या घटनेचेही त्याला मर्यादित स्वरूपाचेच आकलन झाले होते. फ्राईडची सुखाची संपूर्ण व्याख्या पाहिली तर असे दिसते की फ्राईडने लैंगिकतेमध्ये फक्त शरीराशास्त्रीय अनिवार्यतेचा घटकच पाहिला आणि लैंगिक समाधान म्हणजे दुःखदायक ताणापासून मुक्तता, असे मानले. विपुलतेतून निर्माण होणारी एक घटना या स्वरूपातील लैंगिक प्रेरणेला आणि ताणापासून नकारात्मक मुक्तता हे ज्यांचे अंतस्तत्व नाही, अशा उत्स्फूर्त आनंदाच्या स्वरूपातील लैंगिक सुखाला त्याच्या मानसशास्त्रात स्थानच नाही.

प्रस्तुत पुस्तकाने संस्कृतीच्या मानवी अधिष्ठानाचे आकलन करण्यासाठी लागू केलेले अन्वयार्थ लावण्याचे तत्व कोणते आहे? या प्रश्नाचे उत्तर देण्यापूर्वी ज्यांच्या-पासून आमचे स्वतःचे तत्व भिन्न आहे, अशा अन्वयार्थ लावण्याच्या मुख्य प्रवाहांचे स्मरण करून देणे उपयुक्त ठरू शकेल.

१) "मानसशास्त्रज्ञा"ंचा दृष्टिकोण—हा दृष्टिकोण हे फ्राईडच्या विचारसरणीचे वैशिष्ट्य आहे. या दृष्टिकोणानुसार सांस्कृतिक घटना या मानसशास्त्रीय घटकांमध्ये रूजलेल्या असतात. हे घटक सहज प्रेरणांमधून निर्माण होतात आणि स्वतः या प्रेरणांवर फक्त कोणत्या ना कोणत्या प्रमाणातील दमनाच्या माध्यमातूनच समाजाचा प्रभाव पडत असतो. अन्वयार्थ लावण्याची ही दिशा अनुसरून फ्राईडपंथीय लेखकांनी भांडवलशाही म्हणजे गुदद्वारप्रधान कामवादाचे फलित आहे आणि प्रारंभीच्या ख्रिस्ती धर्माचा विकास म्हणजे वडिलांच्या प्रतिमेविषयीचा संमिश्रभावाचा परिणाम आहे, असे स्पष्टीकरण केले आहे.*

२) 'अर्थशास्त्रज्ञा'ंचा दृष्टिकोण—मार्क्सने लावलेला इतिहासाचा अन्वयार्थ चुकीच्या पद्धतीने लागू करण्याच्या क्रियेतून हा दृष्टिकोण व्यक्त होतो. या दृष्टिकोणानुसार आत्मनिष्ठ स्वरूपाचे आर्थिक हितसंबंध हे धर्म व राजकीय कल्पना यांसारख्या सांस्कृतिक घटनेला कारणीभूत होतात. मार्क्सच्या दृष्टिकोणाचा आभास निर्माण करणाऱ्या अशा प्रकारच्या दृष्टिकोणावरून** प्रॉटेस्टंट पंथ म्हणजे बूजर्वांच्या विशिष्ट आर्थिक गरजांवरचा

* या पद्धतीच्या विस्तृत विवेचनासाठी पहा—ई. फ्रॉम,

Zur Entstehung des Christendogmas,

Psychoanalytischer, Verlag, Wien, 1931.

** हा दृष्टिकोण मार्क्सच्या दृष्टिकोणाचा अभास निर्माण करणारा आहे असे मी म्हणतो, कारण तो मार्क्सच्या सिद्धांताचा एका विशिष्ट पद्धतीने अन्वयार्थ लावतो.

उपाय असून त्याहून अधिक काही नाही, असे स्पष्टीकरण करण्याचा प्रयत्न एवाद्याला करता येईल.

३) शेवटी, 'ध्येयवाद्या'चा दृष्टिकोण—मार्क्स वेबरच्या 'दि प्रॉटेस्टंट एथिक अँड दि स्पिरिट ऑफ कॅपिटॅलिझम' या विश्लेषणातून हा दृष्टिकोण व्यक्त होतो. एका नव्या प्रकारच्या आर्थिक वर्तनाचा आणि संस्कृतीच्या एका नव्या मनोवृत्तीचा विकास होण्याला नव्या धर्मकल्पना कारणीभूत होतात, असे तो मानतो. अर्थात, हे वर्तन कधीही धर्मतत्वांकडून पूर्णांशाने निर्धारित केले जात नाही, यावर तो जोर देतो.

या उपरिनिर्दिष्ट स्पष्टीकरणांच्या विरोधात जाऊन आम्ही असे गृहीत घरले आहे, की विचारधारा व संस्कृती या गोष्टींची मुळे सामान्यतः सामाजिक स्वभावात रुजलेली असतात. स्वतः सामाजिक स्वभावाला आकार दिला जातो, तो विशिष्ट समाजाच्या जीवनपद्धतीकडून; आणि प्रभावी अशी स्वभाववैशिष्ट्ये आपल्या परीने सामाजिक प्रक्रियेला आकार देणाऱ्या उत्पादक शक्तींमध्ये परिणत होतात. प्रॉटेस्टंट पंथ आणि भांडवलशाही यांच्या प्रवृत्तीची जी समस्या आहे, तिच्या बाबतीत बोलावयाचे तर मी पुढील गोष्टी दाखवून देण्याचा प्रयत्न केला आहे. मध्ययुगीन समाजव्यवस्था कोलमडल्यामुळे मध्यमवर्ग धास्तावलेला होता. त्या धास्तामधून दुर्बल एकाकीपणा व संशय यांची भावना निर्माण झाली होती. हा मानसशास्त्रीय बदल ल्युथर व कॅल्विन यांनी केलेल्या धर्मतत्वांच्या आवाहनाला जबाबदार होता. या धर्मतत्वांनी स्वभावशास्त्रीय बदल तीव्र व स्थिर केले. अशा रीतीने विकसित झालेल्या स्वभाववैशिष्ट्यांचे भांडवलशाहीच्या विकासामधील उत्पादक शक्तींमध्ये रूपांतर झाले. स्वतः ही भांडवलशाही आर्थिक व राजकीय बदलांमधून निर्माण झाली होती.

भौतिक लाभासाठी जो प्रयत्न केला जातो, त्या प्रयत्नाच्या स्वरूपात असलेल्या आर्थिक प्रेरणांकडून इतिहासाचे स्वरूप निश्चित केले जाते, असा मार्क्सच्या सिद्धांताचा अर्थ या दृष्टिकोणाने लावला आहे. मार्क्सला जो अर्थ खरोखर अभिप्रेत होता, तो या दृष्टिकोणात आढळत नाही. मार्क्सला खरोखर अभिप्रेत असलेला अर्थ असा : वेगवेगळ्या आर्थिक प्रवृत्तींमध्ये परिणत होऊ शकणाऱ्या अशा वस्तुनिष्ठ परिस्थितींच्या स्वरूपात असलेल्या आर्थिक प्रेरणांकडून इतिहासाचे स्वरूप निश्चित केले जाते. भौतिक संपत्ती प्राप्त करण्याची तीव्र इच्छा ही त्या प्रवृत्तींपैकी फक्त एक प्रवृत्ती असते. (हे पहिल्या प्रकरणात दाखवून दिले होते.) ई. फ्रॉमच्या पुढील पुस्तकात या समस्येचे विस्तृत विवेचन आढळू शकेल— "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie," Zeitschrift für Sozialforschung, खंड १, १९३२, पृ. २८ व पुढे. रॉबर्ट एस. लीड यांचे नॉलेज फॉर व्हॉट ? हे विवेचनही पहा; ऑक्सफर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस, लंडन, १९३९, प्रकरण २.

फॅसिझमच्या बाबतीतही स्पष्टीकरणाचे तेच तत्त्व लावण्यात आले. मक्ते-
दान्यांची वाढती शक्ती आणि युद्धोत्तर चलनवाढ यांसारख्या काही आर्थिक बदलां-
विरुद्ध निम्नमध्यमवर्गीने प्रतिक्रिया व्यक्त केली आणि हे करताना विशिष्ट स्वभाववैशिष्ट्ये,
म्हणजेच परपीडन व आत्मपीडन प्रवृत्ती तीव्र बनविल्या गेल्या. नाझी विचारधारने या
वैशिष्ट्यांना आवाहन केले आणि तीव्र बनविले. मग या नव्या स्वभाववैशिष्ट्यांचे
जर्मन साम्राज्यवादाच्या विस्ताराला आधार देणाऱ्या परिणामकारक शक्तींमध्ये रूपांतर
झाले. जेव्हा एखादा वर्ग नव्या आर्थिक प्रवृत्तींनी धास्तावतो, तेव्हा तो मानसशास्त्रीय
व विचारधारात्मक पद्धतींनी त्या धास्तीचा प्रतिकार करतो, असे आपल्याला या दोन्ही
उदाहरणांतून दिसून येते. या प्रतिकारामुळे घडून आलेले मानसशास्त्रीय बदल आर्थिक
शक्तींच्या विकासाला गती देतात— त्या शक्ती त्या वर्गांच्या आर्थिक हितसंबंधांना छेद
देत असल्या, तरी असे घडते. आर्थिक, मानसशास्त्रीय आणि विचारधारात्मक शक्ती
सामाजिक प्रक्रियेमध्ये पुढील पद्धतीने क्रियाशील बनत असल्याचे आपणांस आढळते.
मनुष्य स्वतःमध्ये बदल घडवून आणतो आणि त्याद्वारे बदलत्या बाह्य परिस्थिती-
विरुद्धची आपली प्रतिक्रिया व्यक्त करतो. तसेच, हे मानसशास्त्रीय घटक आपल्या परीने
आर्थिक व सामाजिक प्रक्रियेला आकार देण्यास साहाय्यभूत होतात. आर्थिक शक्ती
परिणामकारक असतात; पण त्यांचे आकलन वस्तुनिष्ठ परिस्थिती म्हणून केले पाहिजे,
मानसशास्त्रीय प्रेरणा म्हणून नव्हे; मानसशास्त्रीय शक्ती परिणामकारक असतात, परंतु
त्यांचे स्वतःचे आकलन ऐतिहासिक दृष्ट्या अमिसंहित म्हणून केले पाहिजे; कल्पना
या परिणामकारक असतात, परंतु त्यांचे आकलन करताना त्या कल्पनांची
मुळे एखाद्या सामाजिक गटातील व्यक्तींच्या समग्र स्वभावचरनेमध्ये रुजलेली आहेत,
या स्वरूपात केले पाहिजे. आर्थिक, मानसशास्त्रीय व विचारधारात्मक शक्ती अशा
प्रकारे परस्परान्वर अवलंबून असल्या तरी त्यांच्यापैकी प्रत्येक शक्तीमध्ये एक विशिष्ट
अशी अन्यनिरपेक्षताही असते. हे खास करून आर्थिक विकासाला लागू पडते. हा विकास
नैसर्गिक उत्पादक शक्ती, तंत्र, भौगोलिक घटक यांसारख्या वस्तुनिष्ठ घटकांवर अवलंबून
असला तरी आपल्या स्वतःच्या नियमांनीच घडून येतो. मानसशास्त्रीय शक्तींच्या
बाबतीत हेच लागू पडते, हे आम्ही दाखवून दिले आहे. त्या शक्तींना जीवनाच्या
बाह्य परिस्थितीकडून आकार दिला जातो, परंतु त्यांच्याकडे त्यांचे स्वतःचे असे एक
गतिशास्त्रही असते; म्हणजेच, त्या शक्ती या मानवी गरजांच्या आविष्कार असतात.
त्या गरजांकडून त्यांना आकार दिला जाऊ शकतो, परंतु त्यांचे निर्मूलन केले जाणे
शक्य नसते. विचारधारेच्या क्षेत्रातही आपल्याला अशाच प्रकारची स्वायत्तता आढळते.
ती स्वायत्तता तर्कशास्त्रीय नियमांमध्ये आणि इतिहासाच्या ओघात प्राप्त केलेल्या
ज्ञानसमुच्चयाच्या परंपरेमध्ये रुजलेली असते.

हे तत्त्व आग्ही सामाजिक स्वभावाच्या परिभाषेत पुन्हा सांगू शकतो: मानवी स्वभावाचे समाजरचनेबरोबर जे गतिशील समायोजन घडून येते, त्यामधून सामाजिक स्वभाव निष्पन्न होतो. बदलत्या सामाजिक परिस्थितीमुळे सामाजिक स्वभावात बदल होतात; म्हणजेच, त्या परिस्थितीमुळे नव्या गरजा व चिंता निर्माण होतात. या नव्या गरजा नव्या कल्पनांना जन्म देतात आणि जणू काही माणसांना त्या कल्पनांच्या दृष्टीने ग्रहणक्षम बनवितात. या नव्या कल्पना आपल्या परीने नव्या सामाजिक स्वभावाला स्थिर व तीव्र बनवू पाहतात; तसेच, माणसाच्या कृतींना निश्चित स्वरूप देऊ पाहतात. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचे झाले तर सामाजिक परिस्थिती स्वभावरचनेच्या माध्यमातून सैद्धान्तिक घटनेला प्रभावित करते. याउलट, स्वभावरचना ही काही सामाजिक परिस्थितीबरोबर झालेल्या निष्क्रिय समायोजनाचा परिणाम नसते, तर ती मानवी स्वभावाला जीवशास्त्रीय दृष्ट्या अंगभूत असलेल्या वा ऐतिहासिक उल्कांतीचा परिणाम म्हणून अंगभूत बनलेल्या घटकांच्या आधारे जे गतिशील समायोजन घडून येते, त्या समायोजनाचा परिणाम असते.



पारिभाषिक शब्दांची सूची

अंतःशक्ती	- potentiality
अतार्किक	- irrational
अतिभौतिक	- metaphysical
अतिमानव	- super-man
अधिकारशाही	- authority
अतिवार्य	- compulsive
अनुभववाद	- empiricism
अनुयोजन	- application
अपसामान्य	- abnormal
अवोध	- unconscious
अभिजन	- elite
अभिमुखता	- orientation
अभिसंधान	- condition
अभिसंहित	- conditioned
अहम्	- ego
आंतरीकरण	- Internalization
आत्मपीडनप्रवृत्ती	- masochistic tendency, masochism
आत्मपीडनविकृती	- masochistic perversion
आत्ममग्नता	- narcissism
आदर्शवादी	- idealist
आभासात्मक भावना	- pseudo feeling
आमूल्य सुधारणावाद	- radicalism
आवश्यकता	- necessity
आवेग	- impulse
इतरेतराश्रयाचा दोष	- vicious circle
एकक	- unit

एकाधिकारशाही (विशेषण)	- authoritarian
एकाधिकारशाही (नाम)	- authoritarianism
कामप्रेरणा सिद्धांत	- libido theory
कामवाद	- eroticism
कामक्षेत्र	- erogenous zone
खच्चीकरण गंड	- castration complex
गंड	- complex
गुदप्रधान	- anal
ग्रहीतक	- postulate
चाकोरीबद्धता	- conformity
चाकोरीबद्ध माणूस	- automaton
छिन्नमनस्क	- schizophrenic
जननेंद्रियपूर्व	- pregenital
जननेंद्रियप्रधान	- genital
जननेंद्रियक्षेत्र	- genital zone
तर्कविसंगत	- irrational
तर्कशक्ती	- reason
नियती	- fate
निर्धारण	- affirmation
पंचमस्तंभी	- fifth column
परपीडनप्रवृत्ती	- sadism
परिपाठानुसारी व्यक्ती	- automaton
परिवेषक	- waiter
पुस्तक	- pamphlet
पूर्वग्रहीत	- premise
पूर्वनिश्चिती	- predetermination
प्रतिरूप	- pattern
प्रत्यक्षार्थवाद	- positivism
प्रबोधन	- renaissance
प्रेरणा	- drive
भावनान्वेग, भावावेग	- impulse
मज्जाविकृत	- neurotic

मनोलेँगिक	- psychosexual
मनोवकृतिविज्ञान	- psychopathology
मनोविश्लेषणशास्त्र	- psychoanalysis
मानसोपचारतज्ज्ञ	- psychiatrist
मानसोपचारशास्त्र	- psychiatry
मिथ्यासमर्थन	- rationalization
मुखप्रधान	- oral
यंत्रणा	- mechanism
रचनाबद्ध	- structuralized
रोगनिदानशास्त्रीय	- pathological
रोमँटिकीकरण	- romanticization
विकृतिवैज्ञानिक	- pathological
विकृती	- perversion
विचारधारात्मक	- ideological
विविधवस्तुभांडार	- department store
विवेकवाद	- rationalism
विशेषज्ञ	- specialist
विषय	- object
वृत्तनोंदणी	- record
वृत्ताभ्यास	- case study
व्यक्तित्व	- self; individuality
व्यक्तित्ववाद	- individualism
व्यक्तित्वीकरण	- individuation
व्यक्तिमत्त्व	- personality
शाश्वत प्रायश्चित	- eternal retribution
शुभवर्तमान	- evangelism
शून्यवाद	- nihilism
श्रेष्ठ अहम्	- super-ego
संशयवाद	- scepticism
समायोजन	- adaptation
सर्वतुच्छतावाद	- cynicism
सहजप्रवृत्ती	- instinct

सहजप्रेरणा	- instinct
सहजप्रेरणावादी	- instinctivistic
सहजीवन	- symbiosis
सापेक्षतावाद	- relativism
साम्राज्यवाद	- imperialism
सुज्ञता	- rationality
स्वभावशास्त्र	- characterology
स्वस्थ	- normal
हीदन	- heathen
हेत्वाभासात्मक	- fallacious

शुद्धिपत्रक

पृष्ठ	ओळ	चूक	बरोबर
१	१	टाक	टाक-
२	१३	आल्या.	आल्या,
२	१४	त्यानी	त्यांनी
२	१४	वर्षांच्या	वर्षांच्या
२	१५	राज्यपद्धतीनी नाकारली.	गोष्टी नाकारल्या.
४	१	आपल्यापैकी	आपल्यापैकी
६	८	त्याडा	त्याला
६	१०	दिशाभूल	दिशाभूल
९	११	एखाद्या	एखाद-
१७	१८	पछडला	पछाडला
१८	शेवटून दुसरी	कार्ल	कार्ल स्टुर्मान
१९	शेवटून दुसरी	मीवतालच्या	भोवतालच्या
२१	शेवटून दुसरी	ज्ञान	ज्ञान प्यागेत,
२२	शेवटून दुसरी	प्रसंगातून	प्रसंगात
२३	१९	पूर्वी	पूर्वी
२५	१४	व्यक्ताचे	व्यक्तीचे
२५	१५	बधने	बंधने
२६	तळटीप, तिसरी	रवतः	स्वतः
२८	६	दुःखामोगावर	दुःखभोगावर
२९	३	पडला.	पडला,
३४	६	अंधश्रद्धा	अंधश्रद्ध
३७	शेवटून सहावी	जतिभेदांकडे	जातिभेदांकडे
४१	१९	सशयवाद	संशयवाद
४२	२५	पाश्चम	पश्चिम

पृष्ठ	ओळ	चूक	बरोबर
४६	८	नाही	नाहीत
५०	११	न्युरबर्ग	न्युरेबर्ग
५२	१८	होती.	होती
५४	शेवटून आठवी	पदतीविषयी	पद्धतीविषयी
५५	शेवटून सहावी	मानसाशा-	मानसशा-
५७	शेवटून अकरावी	प्रामाणक	प्रामाणिक
५९	५	धर्मतत्वांचा	धर्मतत्वांचा
६१	३	मोक्षासाठी	मोक्षासाठी
६१	८	तत्त्वज्ञानांत	तत्त्वज्ञानांत
६४	६	त्याने	त्याने
६६	९	स्वातंत्र्य	स्वातंत्र्य
६९	शेवटची	ही-	ही
७१	२	तत्त्वामध्ये	तत्त्वामध्ये
७१	शेवटून सहावी	तिरस्का,तून	तिरस्कारातून
७३	५	किळस	किळस
७३	१२	फॅसिझमने	फॅसिझमने
७४	४	गाविजता	गाजविता
७४	शेवटून आठवी	लॅटिन रचनेचा	लॅटिन रचनेची
७५	१८	धर्मतत्वात	धर्मतत्वात
७६	२४	मुद्यावर	मुद्द्यावर
७७	१०	अमर्यादा	अमर्याद
८४	२	ईश्वर	ईश्वर-
८६	शेवटून पाचवी	दृष्टीकोणाचे	दृष्टिकोणाचे
८७	शेवटून सहावी	सामग्राने	सामग्र्याने
९२	१७	स्वातंत्र्यांची	स्वातंत्र्याची
१००	९	मुद्यापर्यंत	मुद्द्यापर्यंत
१०३	७	आत्ममग्नता	आत्ममग्नता
१०४	५	पल्लेशी	पैल्लेशी
१०६	५	हुद्याची	हुद्द्याची
११०	१	फा	फार

पृष्ठ	ओळ	चूक	बरोबर
११२	२२	दुफानदाराच्या	दुकानदाराच्या
११७	शेवटून आठवी	“ अति मानवाचे ”,	“ अतिमानवाचे ”
११८	१३	दुर्बलेची	दुर्बलतेची
१२०	शेवटून चौथी	हेतुपूर्वक	हेतुपूर्वक
१२२	शेवटून दहावी	उपनिर्दिष्ट	उपरिनिर्दिष्ट
१२३	९	मज्जाविकृत	मज्जाविकृत
१२३	२३	करते	करता
१२५	१९	व्यक्तींचे	व्यक्तींचे
१२९	२०	खोटे तो	तो खोटे
१३१	१६	बनविले	बनविले
१३२	१	अस्तित्वात	अस्तित्वात
१३३	५	परंतु.	परंतु
१३४	८	अविष्कार	आविष्कार
१३६	७	अविष्कारांहून	आविष्कारांहून
१३६	२३	अविष्कारांची	आविष्कारांची
१३७	१६	एकाकरीपणा	एकाकरीपणा
१३८	१६	विवेकीनिष्ठा	विवेकनिष्ठा
१३९	शेवटून चौथी	अमर्यादा	अमर्याद
१४५	३	आत्मपीडनप्रवृत्तीच	आत्मपीडनप्रवृत्तीचे
१४८	शेवटून नववी	प्रॉटेस्टंट	प्रॉटेस्टंट
१५८	शेवटून सातवी	वृत्ती	वृत्ती
१५९	३	सज्जाविकृतींचा	मज्जाविकृतींचा
१६२	तळटीप	—	ही तळटीप पृ. १६१ वर हवी.
१७०	२१	उद्धृत	उद्धृत
१७८	३	व्यक्तिमत्वामध्ये	व्यक्तिमत्त्वामध्ये
१८०	२२	स्वप्ने	स्वप्ने
१८१	२०	डॉक्टरकडे	डॉक्टरकडे
१९६	१२	एका	एका
१९६	२३	सामर्थ्यशाली	सामर्थ्यशाली
२००	८	दांडगाईहा	दांडगाईही

पृष्ठ	ओळ	चूक	बरोबर
२१०	१	इच्छा ही	इच्छाही
२१३	८	उद्धृत	उद्धृत
२१३	१३	इनकी	इतकी
२१४	४	रचना	रचना
२१४	शेवटून तिसरी	होते.	घेते.
२१७	१९	चिकित्सकपणे	चिकित्सकपणे
२१९	११	वैर भावना	वैरभावना
२२३	शेवटून सातवी	त्याची	त्यांची
२३०	शेवटून तिसरी	रीतीते	रीतीने
२३२	९	गरजा-	गरजां-
२३२	शेवटून चौथी	संशय,	संशय
२४३	१३	एक	एका
२४४	शेवटून दुसरी	शरणागतीची	शरणागतीची
२४६	२१	भांडवल	भांडवल
२४९	५	डावपेचांच्या	डावपेचांच्या
२५८	शेवटून आठवी	महत्वाच्या	महत्वाच्या
२५९	१९	होते.	होते,
२५९	२७	झाली.	झाली,
२६०	१०	शैक्षणिक	शैक्षणिक
२६४	८	अंशिक	आंशिक
२६८	८	अंतस्तत्व	अंतस्तत्व
२६८	११	तत्व	तत्त्व