तत्त्वज्ञानातील समस्या

लेखक
बर्ट्रांड रसेल

भाषांतरकार
मे. पुं. रेगे

महाराष्ट्र राज्य
महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृति मंडळ, मुंबई
१९७८

प्रथम आवृत्ती : मार्च १९७८ (शके १८९९)

प्रकाशक :
सचीव,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृति मंडळ,
मंत्रालय, मुंबई ४०० ०३४.

किंमत : रु. २६.००

मुद्रक :
अरुण नाईक,
अक्षर प्रतिरूप प्रा. लि.,
४२, आंबेकर मार्ग, वडाळा,
मुंबई ४०० ०३१.

श्री. प्रभाकर पाध्ये आणि सौ. कमलताई यांना

पीटरचे पॉलविषयीचे मत
आपल्याला पॉलविषयी जेवढे सांगते
त्यापेक्षा पीटरविषयी अधिक सांगते.

अनुक्रमणिका

(* ही प्रकरणे वाचायला सुरुवात करण्यापूर्वी शुद्धिपत्र पहावे अशी विनंती आहे.)

निवेदन

आधुनिक शास्त्रे, ज्ञानविज्ञाने, तंत्र आणि अभियांत्रिकी इत्यादी क्षेत्रांत त्याचप्रमाणे भारतीय प्राचीन संस्कृती, इतिहास, कला इत्यादी विषयांत मराठी भाषेला विद्यापीठाच्या स्तरावर ज्ञानदान करण्याचे सामर्थ्य यावे हा उद्देश लक्षात घेऊन साहित्य-संस्कृति मंडळाने वाङ्मयनिर्मितीचा विविध कार्यक्रम हाती घेतला आहे. मराठी विश्वकोश, मराठी भाषेचा महाकोश, मराठी वाङ्मयकोश, विज्ञानमाला, भाषांतरमाला, आंतरभारती, विश्वभारती, महाराष्ट्रेतिहास इत्यादी योजना मंडळाच्या या कार्यक्रमात अंतर्भूत केल्या आहेत.

२. मराठी भाषेला विद्यापीठीय भाषेचे प्रगत स्वरूप व दर्जा देण्याकरिता मराठीत विज्ञान, तत्त्वज्ञान, सामाजिक शास्त्रे आणि तंत्रविज्ञान या विषयांवरील संशोधनात्मक व अद्यावत माहितीने युक्त अशा ग्रंथांची रचना मोठ्या प्रमाणावर होण्याची आवश्यकता आहे. शिक्षणाच्या प्रसाराने मराठी भाषेचा विकास होईल ही गोष्ट तर निर्विवादच आहे. पण मराठी भाषेचा विकास होण्यास आणखीही एक साधन आहे आणि ते साधन म्हणजे मराठी भाषेत निर्माण होणारे उत्कृष्ट वाङ्मय हे होय. जीवनाच्या भाषेतच ज्ञान व संस्कृती यांचे अधिष्ठान तयार व्हावे लागते. जोपर्यंत माणसे परकीय भाषेच्याच आश्रयाने शिक्षण घेतात, कामे करतात व विचार व्यक्त करतात, तोपर्यंत शिक्षण सकस बनत नाही, संशोधनाला परावलंबित्व राहाते व विचाराला अस्सलपणा येत नाही, एवढेच नव्हे तर वेगाने वाढणाऱ्या ज्ञानविज्ञानापासून सर्वसामान्य माणसे वंचित राहतात.

३. संस्कृत व अन्य भारतीय भाषांतील त्याचप्रमाणे, इंग्रजी, फ्रेंच, जर्मन, इटालियन, रशियन, ग्रीक, लॅटिन इत्यादी पश्चिमी भाषातील अभिजात ग्रंथांचे व उच्च साहित्यामधील विशेष निवडक पुस्तकांची भाषांतरे किंवा सारांश अनुवाद अथवा विशिष्ट विस्तृत ग्रंथांचा आवश्यक तेवढा परिचय करून देणे हा मंडळाच्या भाषांतरमालेचा उद्देश आहे.

४. भाषांतर योजनेतील पहिला कार्यक्रम मंडळाने आखून ज्यांना अग्रक्रम दिला पाहिजे अशी पाश्चात्य व भारतीय भाषांतील सुमारे ३०० पुस्तके निवडली आहेत. एस्किलस, ऑरिस्टोफिनीस, युरिपिडिस, प्लेटो, ॲरिस्टॉटल, टॉमस ॲक्वाइनस, न्यूटन, डार्विन, रूसो, कांट, हेगल, जॉन स्टयूअर्ट मिल, गटे, शेक्सपीयर, टॉलस्टॉय, दोस्तएवस्की, कॅसिरेर, गॉर्डन व्ही. चाईल्ड इत्यादिकांचा भाषांतरमालेत समावेश केला आहे. संस्कृतमधील वेद,

महाभारत, रामायण, भरताचे नाट्यशास्त्र, संगीतरत्नाकर, ध्वन्यालोक, प्राकृतातील गाथासप्तशती, त्रिपोटकातील निवडक भाग इत्यादिकांचाही भाषांतरमालेत समावेश केला आहे.

५. भाषांतर योजनेखाली मंडळाने आतापर्यंत ५४ अभिजात ग्रंथांची भाषांतरे प्रकाशित केली आहेत. जॉन स्टयूअर्ट मिलचे 'On Liberty', रूसोचे 'Social Contract', एम्. एन्. रॉयचे 'Reason, Romanticism & Revolution' व 'Letters from Jail', स्तानिस्लावस्कीचे 'An Actor Prepares' व 'Building a Character', तुर्गिनेव्हचे 'Fathers & Sons', रायशेन्बाखचे 'Rise of Scientific Philosophy', गन्नर मिरदालचे 'Economic Theory & Underdeveloped Regions', पां. वा. काणे यांचे 'History of Dharmashastra', कोपलँडचे 'Music & Imagination' बर्ट्रांड रसेलचे 'Religion & Science', तेरझाघाचे 'Theoretical Soil Mechanics', विशाखदत्तचे 'मुद्राराक्षसम्', भरतमुनीचे 'भरतनाट्यशास्त्र' (अध्याय ६ व ७ आणि अध्याय १८ व १९), निकोलाय मनुचीचे 'Storia Do Mogor', ऑ. से. पीगू लिखित Socialism Vs. Capitalism', इझाडोरा डंकनचे 'My Life', स्ट्रॅविन्स्कीचे 'Poetics of Music' इत्यादी ग्रंथांची भाषांतरे मंडळाने प्रकाशित केली आहेत.

६. बर्ट्रांड रसेल लिखित 'The Problems of Philosophy' या ग्रंथाचे मराठी भाषांतर प्रा. मे. पुं. रेगे, मुंबई यांनी केले असून प्रस्तुत भाषांतर 'तत्त्वज्ञानातील समस्या' या शीर्षकाने मंडळाच्या भाषांतरमालेत प्रकाशित करण्यास मंडळास आनंद होत आहे. भाषांतराची भाषा मूळाप्रमाणेच सफाईदार आहे. पश्चिमी तत्त्वज्ञानातील मूलभूत समस्यांची चर्चा व पश्चिमी तत्त्वज्ञानाचा अद्ययावत् दृष्टीकोनातून संक्षिप्त परामर्श यात घेतलेला आहे. साहित्य-संस्कृति मंडळाने अलीकडे पश्चिमी तत्त्वज्ञानातील काही अत्यंत आधुनिक तत्त्वचिंतनपर पुस्तके प्रकाशित करण्याचा उपक्रम सुरू केला आहे. त्यातील हे चवथे पुस्तक आहे. 'देकार्तची चिंतने', रायशेन्बाखचे 'वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाचा उदय' आणि बर्ट्रांड रसेलचे 'गणिती तत्त्वज्ञानाचा परिचय' ही पुस्तके आधीच प्रकाशित झाली आहेत. भाषांतरास भाषांतरकारांनी विस्तृत प्रस्तावना जोडून रसेलची तत्त्वज्ञानातील ऐतिहासिक कामगिरी व रसेलची तात्त्विक भूमिका विशद केली असल्यामुळे या पुस्तकाच्या उपयुक्ततेत मोलाची भर पडली आहे.

लक्ष्मणशास्त्री जोशी
अध्यक्ष,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृति मंडळ,
मंत्रालय, मुंबई ४०० ०३२

वाई,
११, फाल्गुन, शके १८९९
दिनांक २ मार्च, १९७८

प्रस्तावना

बर्ट्रांड रसेल ह्यांच्या 'दि प्रॉब्लेम्स ऑफ फिलॉसॉफि' ह्या अल्पाक्षररमणीय पुस्तकाचे मराठी भाषांतर करण्याची संधी महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळाने मला दिली ह्याबद्दल मी मंडळाचा आणि मंडळाचे अध्यक्ष तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा ऋणी आहे.

हे पुस्तक प्रथम १९१२ मध्ये प्रकाशित झाले. माझ्याकडे ह्या पुस्तकाची असलेली प्रत १९६४ साली प्रसिद्ध झालेल्या आवृत्तीतील आहे आणि ह्या अवधीत हे पुस्तक २७ वेळा पुनर्मुद्रित करण्यात आले होते. प्रा. ए. जे. एयर ह्यांनी १९७१ मध्ये प्रकाशित झालेल्या आपल्या 'रसेल अँड मूर : दि ॲनेलिटिकल हेरिटेज' ह्या पुस्तकात असे म्हटले आहे की, 'इंग्रजी भाषेत तत्त्वज्ञानाचा परिचय करून देणारी जी पुस्तके आहेत त्यात माझ्या मते ('प्रॉब्लेम्स ऑफ फिलॉसॉफि') हे पुस्तक अजून सर्वोत्कृष्ट आहे'. हे ध्यानात घेता वाचकांना अशी सूचना करावीशी वाटते की त्यांनी प्रथम सरळ भाषांतराकडे जावे आणि नंतर, तशी आवश्यकता भासली तर, प्रास्ताविक भाष्याकडे वळावे. (भाषांतर वाचायला सुरुवात करण्यापूर्वी अनुक्रमणिकेला देण्यात आलेली तळटीप जरूर ध्यानात घ्यावी.)

आधुनिक तत्त्वज्ञानात, विशेषतः ज्ञानमीमांसेत, उपस्थित करण्यात आलेल्या जवळजवळ सर्व महत्त्वाच्या प्रश्नांना रसेल ह्यांनी ह्या पुस्तकात हात घातला आहे किंवा निदान स्पर्श केला आहे. ह्या प्रश्नातील कित्येक ठळक प्रश्नांचे अधिक विस्तृत विवेचन करण्याचा प्रयत्न 'प्रास्ताविक भाष्यात' मी केला आहे. ह्या विषयांवर मराठीत प्रसिद्ध झालेले लिखाण इतके तुटपुंजे आहे की ते जवळजवळ नसल्यासारखे आहे. ह्या पुस्तकाच्या प्रकाशनाने, विशेषतः त्यातील उणिवा आणि दोष ह्यांच्यामुळे, तात्त्विक समस्यांवर मराठीतून अधिक लिखाण प्रसिद्ध करण्याला अभ्यासकांना चालना मिळाली तर ते सार्थकी लागल्यासारखे होईल.

चित्रा आणि रूपा ह्या माझ्या मुलींनी पुस्तकाची मुद्रणप्रत तयार करण्याच्या कामात मला मदत केली त्याबद्दल मी त्यांचा आभारी आहे. श्री. अरुण नाईक आणि श्री. राजीव नाईक ह्या माझ्या तरुण मित्रांनी मोठ्या आस्थेने आणि उत्साहाने पुस्तकाची छपाई करून मला कायमचे ऋणी करून ठेवले आहे.

मे. पुं. रेगे

प्रास्ताविक भाष्य

चरित्ररेखा

बर्ट्रांड रसेल यांचा जन्म १८७२ मध्ये झाला. रसेल हे उमराव घराणे इंग्लिश इतिहासात स्वातंत्र्यप्रियता आणि उदारमतवाद यांसाठी प्रसिद्ध आहे. रसेल चार वर्षांचे होईतो त्यांच्या आईवडिलांचे निधन झाल्यामुळे त्यांचे संगोपन त्यांच्या आजोबांच्या घरी झाले. त्यांचे आजोबा म्हणजे इंग्लिश लोकशाही अधिक व्यापक करण्यासाठी म्हणून मतदानाचा हक्क विस्तृत करणारे पहिले 'रिफॉर्म बिल' प्रविष्ट करणारे इंग्लडचे पंतप्रधान लॉर्ड जॉन रसेल हे होत. रसेल सहा वर्षांचे असतानाच त्यांचे आजोबाही निवर्तल्यामुळे त्यांच्या आजीनेच त्यांना वाढविले. रसेल ह्यांची आजी ही धार्मिक आणि विरक्त वृत्तीची आणि खंबीर मनाची बाई होती आणि तिच्या शिकवणीचा खोल प्रभाव त्यांच्या मनोवृत्तीवर आणि चरित्रावर पडलेला आढळतो. 'दुष्कर्म करण्यात गुंतलेल्या झुंडीमागून तू जाऊ नको' हे बायबलमधील वाक्य अग्रपृष्ठावर लिहिलेली एक बायबलची प्रत तिने रसेलला भेट म्हणून दिली होती. ज्या श्रीदाला अनुसरून रसेल जगले ते ह्या एका वाक्यात व्यक्त होते असे म्हणता येईल.

रसेल ह्यांचे शिक्षण खाजगी शिक्षकांकरवी आणि नंतर केंब्रिज विद्यापीठात झाले. लहानपणापासून त्यांना गणिताची आवड होती. ह्याचे एक कारण असे की निश्चितपणे सत्य असलेल्या ज्ञानाचा ध्यास त्यांना लागला होता आणि असे निश्चितपणे सत्य असलेले ज्ञान इतर कोणत्याही ज्ञानशाखेपेक्षा गणिताद्वाराच उपलब्ध होईल अशी त्यांची समजूत होती. गणिताचे सिद्धांत निश्चितपणे सत्य आहेत असे मानायला पुरेसा भक्कम आधार सापडतो का हे शोधण्यासाठी ते तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाकडे वळले. गणिताचा अंतिम पाया शोधून काढण्याच्या खटपटीचे फळ म्हणजे 'प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका' हा महान् त्रिखंडात्मक ग्रंथ. आपले एके काळचे गुरू ए. एन्. व्हाइटहेड ह्यांच्या सहकार्याने त्यांनी ह्या ग्रंथाची रचना केली आणि १९१० ते १९१३ ह्या वर्षात तो प्रसिद्ध झाला.

रसेल ह्यांची विद्यापीठीय कारकीर्द अशी : १८९५ ते १९०१ ह्या कालावधीत ते केंब्रिजच्या ट्रिनिटि कॉलेजचे फेलो होते आणि १९१० ते १९१६ पर्यंत तत्त्वज्ञानाचे व्याख्याते होते. पहिल्या महायुद्धात युद्धप्रयत्नांना विरोध केल्यामुळे त्यांना नोकरीमधून काढून टाकण्यात आले. १९१४ मध्ये हार्वर्ड विद्यापीठामध्ये व्हिझिटिंग प्रोफेसर–अभ्यागत प्राध्यापक–म्हणून त्यांची नियुक्ती झाली. तेथे त्यांनी दिलेली 'लॉवेल' व्याख्याने 'अवर नॉलेज ऑफ धि एक्स्टर्नल वर्ल्ड' – 'बाह्य जगाविषयीचे आपले ज्ञान'– ह्या नावाखाली ग्रंथरूपाने प्रसिद्ध झाली आहेत. १९२०–२१ मध्ये ते पेकिंग विद्यापीठात, १९३७–३८ मध्ये शिकागो विद्यापीठात आणि १९३९–४० मध्ये कॅलिफोर्निया विद्यापीठात ते अभ्यागत प्राध्यापक म्हणून होते. १९४० मध्ये त्यांनी हार्वर्ड विद्यापीठात 'विल्यम जेम्स व्याख्याने' दिली. एक नमूद करण्यासारखी गोष्ट म्हणजे सिटि कॉलेज ऑफ न्यूयॉर्कमध्ये तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक म्हणून झालेली त्याची नेमणूक, रसेल पाखंडी आणि लैंगिक स्वैराचाराचा पुरस्कार करणारे आहेत व म्हणून तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक व्हायला नालायक आहेत ह्या आधारावर न्यायालयाने रद्द ठरविली. १९४४ मध्ये ट्रिनिटिचे फेलो म्हणून त्यांची परत नेमणूक करण्यात आली आणि तत्त्वज्ञानाचे व्याख्याते म्हणून पाच वर्षांसाठी त्यांना नेमण्यात आले. जरी व्याख्याते म्हणून त्यांची परत नेमणूक करण्यात आली नाही तरी मृत्यूपर्यंत ते ट्रिनिटिचे फेलो राहिले.

विद्यापीठीय तत्त्वज्ञानामध्ये संशोधन व त्याविषयीचे लेखन हा रसेल ह्यांच्या जीवनाचा एक भाग होता. दुसरा, लोकांमध्ये अधिक प्रसिद्ध असलेला भाग म्हणजे सार्वजनिक हिताच्या दृष्टीने महत्वाच्या असलेल्या अनेक चळवळीतील त्यांचा सहभाग. ते फेबियन गटाचे सदस्य होते आणि शॉ, वेल्स आणि सिडनी आणि बिआट्रिस वेब ह्या फेबियन चळवळीच्या अध्वर्यूंचे मित्र होते. स्त्रियांना मतदानाचा हक्क असावा ह्यासाठी चाललेल्या सफ्राजेट चळवळीत त्यांनी भाग घेतला होता. पहिले महायुद्ध पूर्णपणे अनावश्यक होते, राजकारणी लोकांच्या आंधळेपणामुळे आणि बेदरकारपणामुळे लोकांवर निष्कारण ओढवलेले एक संकट होते ह्या भूमिकेतून त्यांनी युद्धाला प्रखर विरोध केला. ब्रिटनचे दोस्त राष्ट्र असलेल्या अमेरिकेच्या सैन्याची नालस्ती केली ह्या आरोपावरून १९१८ मध्ये त्यांना सहा महिने तुरुंगवासाची शिक्षा झाली. तुरुंगात त्यांनी 'इन्ट्रोडक्शन टु मॅथेमॅटिकल फिलॉसॉफी'—'गणिती तत्त्वज्ञानाची ओळख'—हा ग्रंथ लिहिला. दुसऱ्या महायुद्धानंतर अण्वस्त्रांचा प्रसार होऊ नये, असलेली अण्वस्त्रे नष्ट व्हावीत आणि विशेषत: तिसऱ्या महायुद्धाचा उद्भव होऊ नये ह्यासाठी त्यांनी प्रयत्नांची पराकाष्ठा केली. १९६१ मध्ये वयाच्या ८९व्या वर्षी, लोकांना सविनय कायदेभंग करायला प्रवृत्त करण्याच्या आरोपावरून, त्यांना सात दिवसांची कैद झाली. पण प्रस्थापित सत्तेशी झगडा चालू असतानाच त्यांना प्रस्थापितांकडून सन्मानही लाभले. १९४९ मध्ये त्यांना ऑर्डर ऑफ मेरिट हा ब्रिटिश किताब मिळाला. आणि १९५० मध्ये साहित्यासाठी नोबेल पारितोषिक मिळाले. १९७० मध्ये वयाच्या ९८व्या वर्षी त्यांना मृत्यू आला.

रसेल यांनी तांत्रिक तत्त्वज्ञानाव्यतिरिक्त इतर अनेक समस्यांवर विपुल लिखाण केले आहे आणि वैचारिक स्पष्टता, प्रसन्न आणि नर्मविनोदाने नटलेली शैली ह्या गुणांमुळे ते लोकप्रियही

आहे. त्यांचे तत्त्वज्ञानावरील ग्रंथ कालक्रमाने असे : 'एसे ऑन दि फाऊंडेशन ऑफ जॉमेट्री'– भूमितीच्या पायाविषयीचा निबंध—१८९७; 'ए क्रिटिकल एक्स्पोझिशन ऑफ धि फिलॉसॉफि ऑफ् लाय्ब्निट्झ' – लायब्निट्झच्या तत्त्वज्ञानाचे चिकित्सक विवरण—१९००; 'धि प्रिन्सिपल्स ऑफ मॅथेमॅटिक्स' – गणिताची मूलतत्त्वे—१९०१; 'प्रिन्सिपिया मॅथेमॅटिका'– गणिततत्त्वप्रबंध—१९१०–१९१३; 'फिलॉसॉफिकल एसेज' – तत्त्वज्ञानावरील निबंध— १९१०, 'धि प्रॉब्लेम्स ऑफ फिलॉसॉफि' – तत्वज्ञानातील समस्या—१९१२; 'अवर नॉलेज ऑफ धि एक्स्टर्नल वर्ल्ड' – बाह्य जगाविषयीचे आपले ज्ञान—१९१४; 'मिस्टिसिझम अँड लॉजिक' – गूढवाद आणि तर्कशास्त्र—१९१८; 'इन्ट्रोडक्शन टु मॅथेमॅटिकल फिलॉसॉफि' – गणिती तत्त्वज्ञानाची ओळख—१९१९; 'धि ॲनॅलिसिस ऑफ माइंड' – मनाचे विश्लेषण —१९२१; 'धि ॲनॅलिसिस ऑफ मॅटर' – जडद्रव्याचे विश्लेषण; —१९२७; 'ॲन आउट-लाइन ऑफ फिलॉसॉफी' – तत्त्वज्ञानाची रूपरेखा—१९२७; 'ॲन इन्क्वायरी इंटु मीनिंग अँड ट्रुथ' – अर्थ आणि सत्य ह्यांविषयीची चौकशी—१९४०; 'धि हिस्टरी ऑफ वेस्टर्न फिलॉसॉफि' – पाश्चिमात्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास—१९४६; 'ह्यूमन नॉलेज, इट्स स्कोप अँड लिमिट्स' – मानवी ज्ञान, त्याची व्याप्ती आणि मर्यादा—१९४८; 'लॉजिक अँड नॉलेज'– तर्कशास्त्र आणि ज्ञान—१९५६; 'माय फिलॉसॉफिकल डेव्हलपमेंट' – माझा तत्त्वज्ञानात्मक विकास—१९५९.

लायब्ररी ऑफ लिव्हिंग फिलॉसॉफर्स—विद्यमान तत्त्ववेत्यांच्या तत्त्वज्ञानावरील ग्रंथमाला —ह्या प्रा. पी. ए. शिल्प ह्यांनी संपादित केलेल्या ग्रंथमालेतील रसेलच्या तत्त्वज्ञानावरील ग्रंथ १९४४ मध्ये प्रसिद्ध झाला. त्याच्या सुरवातीला रसेल ह्यांनी आपले वैचारिक आत्मचरित्र थोडक्यांत दिले आहे, त्यानंतर एकवीस चिकित्सकांनी रसेल ह्यांच्या तत्त्वज्ञानाच्या वेगवेगळ्या अंगांचा परामर्श घेतला आहे आणि शेवटी त्यांतील टीकेला रसेल ह्यांनी उत्तर दिले आहे.

'तत्त्वज्ञानातील समस्या' ह्या पुस्तकात रसेल ह्यांनी ज्या प्रश्नांचे विवरण केले आहे त्यांचा विस्तृतपणे उहापोह करणे हा ह्या प्रस्तावनेचा उद्देश नाही. पण त्यांतील महत्वाच्या समस्यांचे स्वरूप काहीसे अधिक स्पष्ट करणे आणि त्यांच्याविषयी अलिकडच्या तत्त्वज्ञानात ज्या दिशांनी विचार झाला आहे त्यांचा परिचय घडविणे एवढ्यापुरती ही प्रस्तावना मर्यादित आहे.

१. ज्ञान

'निश्चितपणे सत्य असलेले ज्ञान आपल्याला प्राप्त होऊ शकते का?' हा प्रश्न रसेल ह्यांनी सुरुवातीलाच उपस्थित केला आहे. तेव्हा हा प्रश्नाचे स्वरूप काहीसे स्पष्ट करणे इष्ट ठरेल.

'ज्ञान' हा शब्द आपण अनेक भिन्न अर्थांनी वापरतो. उदा. "पृथ्वी गोल आहे हे ज्ञान आर्य-भटांना होते" असे आपण म्हणतो. ह्याचा अर्थ असा होतो की 'पृथ्वी गोल आहे' हे विधान सत्य आहे आणि ते सत्य आहे हे आर्यभटांना अवगत होते, त्या विधानाचा सत्य म्हणून आर्य-भटांनी स्वीकार केला होता. ह्या अर्थाने ज्ञान हे सत्य असलेल्या आणि सत्य म्हणून स्वीकार-

ण्यात आलेल्या विधानांचे बनलेले असते. अशा ज्ञानाला विधानात्मक ज्ञान म्हणू या. पण अभिमन्यूला चक्रव्यूहात कसे शिरावे ह्याचे ज्ञान होते, पण चक्रव्यूहातून बाहेर कसे पडावे ह्याचे ज्ञान नव्हते असेही आपण म्हणतो. अभिमन्यूला चक्रव्यूहात कसे शिरावे ह्याचे ज्ञान होते ह्याचा अर्थ अभिमन्यूला चक्रव्यूहात शिरता येत होते. चक्रव्यूहात शिरण्यासाठी वेगवेगळ्या परिस्थितीत, टप्प्यांवर जी, जी अनुरूप कारवाई करणे आवश्यक असते ती, ती तो करू शकत होता; पण चक्रव्यूहातून बाहेर पडण्यासाठी जे करणे आवश्यक आहे ते तो करू शकत नव्हता. एखाद्याला फ्रेंच भाषेचे उत्तम ज्ञान आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा व्याकरणशुद्ध आणि समर्पक फ्रेंच वाक्ये तो बोलू, लिहू शकतो असा त्याचा अर्थ होतो. ह्या अर्थाने ज्ञान म्हणजे कमावलेले कौशल्य, कसब, कुवत, असते. रसेल ह्यांचे विवेचन विधानात्मक ज्ञानाविषयीच आहे.

ह्या अर्थाने एखाद्या गोष्टीचे ज्ञान आपल्याला किंवा कुणाला आहे असे कधी म्हणता येते? 'ज्ञान' हा काहीसा प्रौढ शब्द आहे आणि व्यवहारात त्याच्याऐवजी 'माहित असणे' हा अधिक साधा शब्दप्रयोग आपण अनेकदा वापरतो. उदा. "पृथ्वी गोल आहे हे ज्ञान आर्यभटांना होते" असे आपण म्हणतो तसेच "पृथ्वी गोल आहे हे आर्यभटांना माहित होते" असेही आपण म्हणतो. तेव्हा एखादी गोष्ट आपल्याला किंवा कुणाला माहित आहे असे कधी म्हणता येते? "पृथ्वी सपाट आहे हे प्राचीन काळी लोकांना माहित होते पण ती गोल आहे असे पुढे आढळून आले" असे आपण म्हणणार नाही. "पृथ्वी सपाट आहे असे प्राचीन काळी लोकांना वाटत होते, अशी त्यांची समजूत होती पण ती खोटी आहे असे पुढे आढळून आले" असे आपण म्हणू. कारण एखादी गोष्ट आपल्याला (किंवा कुणाला) माहित आहे असे म्हणण्यात ती गोष्ट मांडणारे विधान आपण (किंवा त्याने) सत्य म्हणून स्वीकारलेले आहे हे जसे अभिप्रेत असते तसेच ते विधान वस्तुतः सत्य आहे असेही अभिप्रेत असते. 'गोविंदाचा मुक्काम सध्या मुंबईत आहे अशी माझी समजूत आहे पण ती खोटी असणे शक्य आहे', असे मी म्हणू शकतो. पण 'गोविंदाचा मुक्काम सध्या मुंबईत आहे हे मला माहित आहे पण हे खोटे असणे शक्य आहे' असे म्हणणे आत्मविसंगत ठरेल. ते आत्मविसंगत आहे कारण आपण वर पाहिल्याप्रमाणे अमूक एक गोष्ट मला माहित आहे हे म्हणण्यात ती गोष्ट मांडणारे विधान सत्य आहे हे अभिप्रेत असते. ह्यामुळे एखाद्या विधानाच्या सत्यतेविषयी आपल्याला संशय असला तर त्या विधानात मांडलेली गोष्ट एखाद्याला माहित आहे असे आपण म्हणत नाही. तशी त्याची समजूत आहे एवढेच आपण म्हणू. सारांश एखाद्याला एखादी गोष्ट माहित आहे, तिचे ज्ञान त्याला आहे, असे म्हणण्यात ती गोष्ट मांडणारे विधान सत्य आहे, त्याच्या सत्यतेविषयी संशय घ्यायला अवसर नाही असे व्यंजित (implied) असते. आणि असे नसेल तर ती गोष्ट कुणालाही माहित आहे असा दावा आपण करू शकत नाही.

पण 'माहित असणे' हा शब्दप्रयोग आपण कसा वापरतो ह्याची आणखी छाननी करू या. एखादी गोष्ट मला माहित आहे असे म्हणण्यात ती गोष्ट मांडणारे विधान सत्य आहे, त्याच्या सत्यतेविषयी संशय घ्यायला जागा नाही हे अभिप्रेत असते हे आपण पाहिलेच. पण ह्या संद-

भर्ति आणखी एक मुद्दा ध्यानात घेतला पाहिजे. समजा, मी रामाला म्हटले, "तू परगांवी गेला असतांना गोविंदाने तुझ्या घरात शिरून तुझ्या कपाटातील पिस्तूल लांबविले अशी तुझी समजूत आहे का?" आणि राम म्हणाला, 'अशी माझी **समजूत** नाही, हे मला **माहित** आहे.' आता ही गोष्ट आपल्याला माहित आहे असे जेव्हा राम म्हणतो तेव्हा तिच्याविषयी आपली पक्की खात्री आहे एवढेच तो म्हणत नसतो. तो वेगळ्या प्रकारचा दावा करीत असतो. कारण मी त्याला असे विचारीन, 'हे तुला कसे माहित झाले?' आणि समजा, तो एवढेच म्हणाला, 'गोविंदा चोर आहे हे मला माहित आहे, त्याने मागे चोऱ्या केल्या आहेत; आणि त्याला एक पिस्तूल हवे होते हे ही मला माहित आहे. तेव्हा माझे पिस्तूल गोविंदानेच पळविले अशी माझी पक्की खात्री आहे.' ह्यावर मी असे म्हणेन 'तुझी खात्री कितीही पक्की असो, तुझे पिस्तूल गोविंदाने पळविले हे तुला माहित आहे असे तुला म्हणता येणार नाही. एखाद्या विधानाच्या सत्यतेविषयी आपली कितीही पक्की खात्री असली तरी त्यावरून ते विधान सत्य आहे असे ठरत नाही. विधान सत्य आहे कि नाही हे त्याला अनुकूल असा पुरेसा पुरावा आहे की नाही ह्यावरून ठरते. तुझ्याकडे जो पुरावा आहे त्यावरून पाहता गोविंदाने तुझे पिस्तूल पळविले असेल असा तर्क करायला तुला जागा आहे, असा संशय तू रास्तपणे घेऊ शकतोस असे म्हणता येईल. पण तुझे पिस्तूल गोविंदाने पळविले आहे हे तुला माहित आहे असे तुला म्हणता येणार नाही. आता गोविंदानेच हे पिस्तूल पळविले आहे अशी तुझी पक्की समजूत झालेली आहे असे दिसते. पण ज्या गोष्टी स्वतःला माहित नसतात त्यांच्याविषयीही पक्क्या समजूती माणसे बाळगू शकतात.' पण समजा, रामाने असे उत्तर दिले, 'गोविंदाने माझे पिस्तूल पळविले हे मला माहित आहे असे मी म्हणतो त्याचा आधार असा : गोविंदाला पिस्तूल पाहिजे होते हे मला माहित आहे; मी परगावी जाताना सारे कपाट कुलूप फडक्याने पुसून काढले होते; मी परतल्यावर शोध केला तेव्हा कुलुपावर, कपाटावर गोविंदाच्या बोटांचे ठसे उमटलेले आहेत असे मला आढळले; शिवाय आज सकाळी गोविंदाच्या टेबलाच्या खणात माझे पिस्तूल म्हणजे माझ्या पिस्तुलाच्या बनावटीचे आणि त्याच नंबराचे पिस्तूल मला आढळले. म्हणून गोविंदानेच माझे पिस्तूल पळविले हे मला माहित आहे असे मी म्हणतो!' रामचे हे म्हणणे मला मान्य करावे लागेल.

ह्या संवादाचे तात्पर्य असे कीं एखादी गोष्ट मला माहित आहे असे मी जेव्हा म्हणतो तेव्हा ती गोष्ट मांडणारे विधान सत्य आहे एवढेच मी म्हणत नसतो; ते विधान सत्य आहे आहे अशी ग्वाही देण्याचा अधिकार मला आहे असा दावा मी करीत असतो. दुसरा एखादा माणूस ते विधान सत्य आहे हे मान्य करीत असेलही; आणि तरी सुद्धा ते विधान सत्य आहे हे मला माहित आहे का असा प्रश्न तो उपस्थित करू शकेल. म्हणजे ते विधान सत्य आहे अशी ग्वाही देण्याचा अधिकार मला पोचतो का, हा प्रश्न तो उपस्थित करू शकेल. 'हे विधान मला माहित आहे असे तू म्हणतोस पण ते तुला कसे माहित झाले?' ह्या प्रश्नाचा अर्थ "ह्या विधानाच्या सत्यतेची ग्वाही देण्याच्या अधिकार तुला कसा प्राप्त झाला—तुला तो खरोखर पोचतो हे दाखवून दे.' असा आहे. आता हा अधिकार जर मला पोहचत असेल, प्राप्त झाला असेल तर

तो कसा प्राप्त होऊ शकेल? विधान पुराव्याच्या आधाराने सत्य ठरते. आणि वेगवेगळ्या प्रकारची विधाने वेगवेगळ्या प्रकारच्या पुराव्याच्या आधारावर सत्य ठरत असणार. तेव्हा एखादे विधान ज्या पुराव्याच्या आधारे सत्य ठरते त्या पुराव्याचा परामर्श घेऊन ते सत्य आहे हे मी पारखले असेल तर त्याच्या सत्यतेची ग्वाही देण्याचा अधिकार मला रास्तपणे पोहोचतो; ते विधान सत्य आहे हे मला माहित आहे, असा दावा मी करू शकतो. यावरून असत्य ठरलेले विधान एखाद्याला माहित होते असे का म्हणता येणार नाही हे स्पष्ट होते. असत्य ठरलेल्या विधानाच्या सत्यतेची ग्वाही देण्याचा अधिकार कुणालाही पोहोचत नाही हे उघड आहे. पण सत्य असलेल्या विधानासंबंधी सुद्धा 'ते विधान सत्य आहे हे आपल्याला माहित आहे' असे एखाद्याने म्हटले तर ह्या म्हणण्यात गर्भित असलेल्या दाव्याला आव्हान देता येईल; आणि ह्या आव्हानाला उत्तर द्यायचे तर त्याला असे म्हणण्याचा अधिकार आपल्याला पोचतो हे पटवून द्यावे लागेल. उलट, 'अमूक विधान सत्य आहे अशी माझी समजूत आहे' एवढेच जर एखाद्याने म्हटले तर त्या विधानाचा सत्य म्हणून आपण स्वीकार केला आहे एवढेच तो सांगत असतो, त्याच्या सत्यतेची ग्वाही देण्याचा अधिकार आपल्याला आहे असा दावा तो करीत नसतो.

तेव्हा 'अमूक एक गोष्ट मला माहित आहे —ती मी जाणतो —तिचे ज्ञान मला आहे' ह्या म्हणण्याचा अर्थ आणि 'माझी अशी अशी समजूत आहे' ह्या म्हणण्याचा अर्थ हे वेगवेगळे आहेत हे उघड आहे. 'ज्ञान' आणि 'समजूत' ह्या भिन्न संकल्पना आहेत. पण त्या नेमक्या कशा भिन्न आहेत हे समजून घेतले पाहिजे. एखादी गोष्ट मला माहित आहे असे मी म्हणतो तेव्हा तिच्या सत्यतेची ग्वाही मी देत असतो. तिच्या सत्यतेविषयी यत्किंचित्ही संशय माझ्या मनात असेल तर अशी ग्वाही मी देणे योग्य ठरणार नाही, म्हणजे त्या गोष्टीचे ज्ञान मला आहे असे म्हणणे योग्य ठरणार नाही. तसेच दुसऱ्या कुणाहीविषयी 'त्याला अमूक एक गोष्ट माहित आहे' असे मी जेव्हा म्हणतो तेव्हा त्या गोष्टीच्या सत्यतेची ग्वाही देण्याचा त्याचा अधिकार मी मानलेला असतो. तिची सत्यता संशयास्पद असेल तर त्याला असा अधिकार आहे असे मला मानता येणार नाही. तेव्हा स्वतःच्या किंवा इतर कुणाच्याही संदर्भात 'अमूक एक गोष्ट त्याला माहित आहे' असे जेव्हा म्हणण्यात येते तेव्हा त्या गोष्टीची सत्यता संशयातीत आहे असे त्यात अभिप्रेत असते. उलट स्वतःविषयी किंवा इतर कुणाहीविषयी 'त्याची अशी अशी समजूत आहे' एवढेच जर आपण म्हटले तर ती समजूत सत्य आहे की असत्य आहे ह्याविषयी आपण काहीच म्हणत नसतो. 'त्याची (किंवा माझी) अशी ठाम समजूत आहे पण ती खोटी असणे शक्य आहे' असे म्हणण्यात आत्मविसंगत असे काहीच नसते.

ह्यापासून कित्येक तत्त्ववेत्त्यांनी असा निष्कर्ष काढला आहे की ज्यांची सत्यता संशयातीत असते अशी विधाने हाच ज्ञानाचा विषय असतो. ज्ञान असत्य असू शकत नाही, समजुती असत्य असू शकतात; सत्य म्हणून कवटाळलेल्या समजुती पुढे असत्य ठरू शकतात. पण जे विधान असत्य ठरू शकेल असे असते, ज्याची सत्यता यत्किंचितही संशयास्पद असते असे विधान ज्ञानाचा विषय होऊ शकत नाही. ज्ञान आणि समजुती ह्या एकाच प्रकारात मोडतात कारण

विधाने हेच दोघांचे विषय असतात. पण ज्ञानाचे विषय असलेली विधाने अशी असतात की त्यांची सत्यता संशयातीत असते. उलट समजुतीचे विषय असलेली विधाने सत्य, असत्य अशा दोन्ही प्रकारची असू शकतात. तेव्हा ज्ञान आणि समजुती जरी एकाच प्रकारात मोडत असल्या तरी ज्ञान हे समजुतींहून श्रेष्ठ आहे. ज्ञान आणि समजूत हे एकाच प्रकारात मोडणारे दोन भिन्न उपप्रकार आहेत. आपल्याला कांही ज्ञान आहे हा दावा टिकायचा असेल तर ज्यांची सत्यता संशयातीत आहे अशी काही विधाने आपल्याला अवगत असली पाहिजेत. अशी विधाने प्राप्त करून घेण्याची रीत असली पाहिजे; किंवा रीती असल्या पाहिजेत. ह्या रीती कोणत्या? आणि त्यांना अनुसरून ज्या विधानांचे ज्ञान आपण प्राप्त करून घेऊ शकतो ती कोणत्या प्रकारची असतात? ज्यांची सत्यता संशयातीत असते व म्हणून ज्यांचे **ज्ञान** आपल्याला होऊ शकते अशी ही विधाने कोणती? वेगवेगळ्या तत्त्ववेत्त्यांनी ह्या प्रश्नांची वेगवेगळी उत्तरे दिली आहेत.

पण ज्ञान आणि समजुती यांमध्ये हा जो भेद करण्यात आला आहे—म्हणजे संशयातीत अशी विधाने हे ज्ञानाचे विषय असतात, उलट समजुतीचे विषय असलेली विधाने संशयास्पद असतात, ती आपण सत्य म्हणून स्वीकारलेली असली तरी त्यांची सत्यता संशयग्रस्त असते हा भेद—त्याच्यामागे घोटाळा आहे. एखादी समजूत जर सत्य असेल तर ती सत्य असते. ती सत्य असेल तर ती जितकी सत्य असणे शक्य असते तितकी ती सत्य असते. एखाद्या विधानाची सत्यता प्रस्थापित करण्यासाठी जो पुरावा आवश्यक आणि पुरेसा असतो तो सर्व जर उपलब्ध असेल तर ते विधान सत्य ठरते. अशा परिस्थितीत ते निश्चितपणे सत्य ठरते; त्याच्या सत्यतेविषयी ह्या परिस्थितीत संशय घेणे असमंजस ठरेल. पण असा पुरावा उपलब्ध नसेल तर ते विधान सत्य म्हणून स्वीकारणे हेही असमंजस ठरेल.

आता निश्चितपणे सत्य असलेली अशी एखादी समजूत आपण घेतली—म्हणजे निश्चितपणे सत्य असलेल्या एका विधानाचा स्वीकार करणारी समजूत आपण घेतली—तर तिच्याहून अधिक निश्चितपणे सत्य असलेले असे 'ज्ञान' म्हणून काहीतरी असते असे मानणे हास्यास्पद ठरेल. समजूत ही एक प्रकारची मानसिक अवस्था आहे; तिच्यात कोणत्यातरी विधानाचा स्वीकार करण्यात आलेला असतो, त्याला मान्यता देण्यात आलेली असते, व ज्या विधानाला मान्यता देण्यात आलेली असते त्याची सत्यता जर त्याला अनुकूल असा पुरेसा पुरावा नसेल, तर संशयास्पद असते. असे संशयास्पद असलेले विधान जर आपण सत्य म्हणून स्वीकारले तर ही आपली समजूत गैर, अवैध ठरेल. (पण आपल्या आवडीनिवडी, रागलोभ, पूर्वग्रह, ह्यांच्या प्रभावामुळे पुराव्याच्या आधारावर ज्यांची सत्यता प्रस्थापित होत नाही अशी विधानेही माणूस ठामपणे स्वीकारतो हा मनुष्यस्वभाव आहे). ह्याच्या उलट, पुरेशा पुराव्याच्या आधारावर जे विधान सत्य ठरते ते निश्चितपणे सत्य असते आणि अशा निश्चितपणे सत्य असलेल्या विधानाचा स्वीकार करणारी समजूतही निश्चितपणे सत्य असते. आपण वर म्हटले आहे त्याप्रमाणे अशा निश्चितपणे सत्य असलेल्या समजुतीपेक्षा अधिक निश्चितपणे सत्य असलेले असे काही असू शकते असे समजणे हास्यास्पद आहे. तेव्हा ज्ञान ही समजुतीहून

श्रेष्ठ आणि तिच्याहून वेगळ्या प्रकारची अशी मनाची एक अवस्था आहे, तिच्यात ज्यांची सत्यता संशयातीत आहे अशी विधाने अवगत झालेली असतात असे नसते.

ज्ञान आणि समजूत ह्यांतील भेदाचा उलगडा असा करता येईल : 'माझी अशी अशी समजूत आहे' असे जेव्हा मी म्हणतो तेव्हा कोणत्या विधानाचा मी सत्य म्हणून स्वीकार केला आहे एवढेच मी सांगत असतो पण 'एखादी गोष्ट मला माहित आहे किंवा तिचे ज्ञान मला आहे' असे जेव्हा मी म्हणतो तेव्हा त्याचे प्रयोजन वेगळे असते. आपण पाहिले त्याप्रमाणे असे म्हणून मी सत्य म्हणून स्वीकारलेल्या विधानाच्या सत्यतेची ग्वाही देत असतो आणि अशी ग्वाही देण्याचा अधिकार मला आहे असे मी सांगत असतो. तेव्हा 'एखादी गोष्ट मला माहित आहे' ह्या माझ्या विधानाला वेगवेगळ्या रीतींनी आव्हान देता येईल. ती गोष्ट ग्रथित करणारे विधान जर असत्य ठरले तर त्यामुळे माझे विधान फोल ठरते. पण ते विधान सत्य असले तरी त्याच्या सत्यतेची ग्वाही देण्याचा अधिकार जर मला नसेल. हा अधिकार मला नाही हे जर कुणी दाखवून दिले तरी माझे म्हणणे फोल ठरते. समजा, कुणी मला विचारले, 'तू सोबत आणलेली छत्री कोणती?' आणि ती छत्री मी दाखवून दिली तर ती विशिष्ट छत्री मी सोबत आणली आहे एवढेच मी म्हणत असतो. पण समजा, मला कुणी असे म्हटले, 'तू तुझ्या सोबत आणलेली छत्री जरा मला दे'. यावर मी असे म्हणू शकेन की 'ही काही मी सोबत आणलेली छत्री नाही. ही माझी स्वतःची छत्री आहे.' असे म्हणण्याने ती छत्री मी सोबत आणलेली आहे ही वस्तुस्थिती मी नाकारत नसतो. मला असे म्हणायचे असते की मालमत्तेसंबंधी समाजात जे कायदे किंवा प्रथा प्रचलित आहेत त्यांना अनुसरून मी सोबत आणलेली छत्री माझ्या मालकीची आहे. सोबत आणलेल्या छत्र्या आणि मालकीच्या छत्र्या असे छत्र्यांचे परस्परव्यावर्तक असे दोन भिन्न प्रकार नसतात. किंवा एखादी छत्री माझ्या मालकीची आहे ह्या म्हणण्याचा मी सोबत आणलेली छत्री ज्या प्रमाणात सोबत आणलेली असते त्याहून माझ्या मालकीची छत्री मी अधिक प्रमाणात सोबत आणलेली असते, असाही अर्थ नसतो. त्याचप्रमाणे विधानांना सत्य म्हणून स्वीकारणाऱ्या मानसिक अवस्था घेतल्या तर त्यांचे समजुती आणि ज्ञान असे भिन्न आणि व्यावर्तक असे दोन प्रकार नसतात. किंवा समजूत सत्य आहे अशी ज्या प्रमाणात निश्चिती असू शकते तिच्याहून ज्ञानाचा विषय असलेले विधान सत्य असण्याची कितीतरी अधिक निश्चिती असते असेही नसते. समजूत अगदी निश्चितपणे सत्य असू शकेल. पण तिचा 'समजूत' असा उल्लेख आपण करतो तेव्हा तिचा 'ज्ञान' म्हणून उल्लेख करताना तिच्याविषयी ज्या प्रकारचा दावा आपण करीत असतो तो करीत नसतो.

पण हे सारे विवेचन मान्य केले तरी दोन प्रश्न उरतात : (१) कोणत्याही समजुतीविषयी ती ज्ञान आहे असा दावा करण्याचा अधिकार आपल्याला कधी असतो ? कोणत्याही विधानाची सत्यता प्रस्थापित होते ती त्याला पुष्टी देणाऱ्या पुराव्याच्या आधारावर. हा पुरावा जर पुरेसा असेल तर त्या विधानाची सत्यता निश्चितपणे प्रस्थापित होते. पण पुरेसा पुरावा म्हणजे

कोणत्या स्वरूपाचा पुरावा ? एक तर त्या पुराव्यात अंतर्गत दोष असता कामा नये. पुरावा अर्थात विधानांच्या स्वरूपात मांडण्यात येतो आणि पुरावा ज्या विधानांचा बनलेला असतो त्यांतील कांही जर असत्य किंवा संशयास्पद असतील तर हा पुरावाच अंतर्गत दृष्टया सदोष ठरेल आणि त्याच्यावर आधारलेले विधानही संशयास्पद राहील. पण समजा पुराव्यात असा कोणताही अंतर्गत दोष नाही. मग पुरावा पुरेसा आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा राहील की सबंध पुरावा जर सत्य असेल तर त्याच्यावर आधारलेले विधानही सत्य असलेच पाहिजे. ते असत्य असणे अशक्य असले पाहिजे. एखाद्या विधानाच्या सत्यतेविषयी संशय घेणे म्हणजे ते विधान सत्य ठरवायला (किंवा असत्य ठरवायला) आवश्यक असलेला निर्णायक पुरावा उपलब्ध नाही असे म्हणणे; आणि म्हणून ते विधान सत्य किंवा असत्य यांपैकी काही असू शकेल, या दोन्ही शक्यता उघड्या राहतात हे मान्य करणे. पण सर्व पुराव्याला सत्य म्हणून मान्यता दिल्यानंतरही ते विधान असत्य असण्याची शक्यता उघडी राहते असे म्हणणे कधी सयुक्तिक किंवा 'समंजस' ठरते? पुरावा पुरेसा किंवा पर्याप्त आहे हे ठरवायचे निकष कोणते?

ह्याबाबत व्यवहारात आपण वेगवेगळ्या संदर्भात कमी अधिक कठोर निकष वापरतो यात शंका नाही. उदा. आपण वर घेतलेल्या उदाहरणाच्या बाबतीत बोलायचे तर गोविंदाने रामचे पिस्तूल चोरले आहे यात काही शंका नाही, आपल्याला ही गोष्ट माहित आहे हे रामचे जे म्हणणे आहे ते योग्य आहे असेच आपण एरव्ही म्हणू. परंतु समजा पिस्तूल चोरण्याच्या गुन्ह्याला फाशीची शिक्षा आहे. ह्या परिस्थितीत न्यायाधीश रामने सादर केलेला सर्व पुरावा मान्य करूनही काही शंका उपस्थित करू शकेल. गोविंदाच्या बोटांचे ठसे कुलुपावर आहेत ह्यावरून गोविंदाने कुलूप हाताळले होते हे सिद्ध होते. पण त्याने कुलूप उघडलेले होते हे सिद्ध होत नाही. गोविंदाने कुलूप उघडायचा प्रयत्न केला असेल आणि तो असफल ठरला असेल. हातभोजे घातलेल्या दुसऱ्या कुणी कुलूप उघडून आत प्रवेश केला असेल, आणि दार उघडे पाहून गोविंदाने घरात प्रवेश केला असेल. तसेच गोविंदाने कपाटात विसकाविसक केली असणार यात शंका नाही' पण परत, यावरून गोविंदाने पिस्तूल चोरले हे सिद्ध होत नाही. तो दुसऱ्याच कोणत्यातरी गोष्टीच्या शोधात असेल. त्या दुसऱ्या माणसाने पिस्तूल चोरले असेल आणि धाकदपटशा दाखवून ते गोविंदाला स्वतःजवळ ठेवायला त्याने भाग पाडले असेल, व. तेव्हा गोविंदाविरुद्ध असलेला सर्व पुरावा सत्य आहे हे मान्य करूनही 'गोविंदाने पिस्तूल चोरले' हे विधान असत्य असण्याची शक्यता उरते आणि म्हणून ते संशयास्पद ठरते, ते आपल्याला माहित आहे असे म्हणता येणार नाही. न्यायाधीश आपण एरव्हीच्या व्यवहारात वापरतो त्यापेक्षा पुराव्याच्या पर्याप्ततेचे अधिक कठोर निकष वापरतो. पण ह्या कठोरतेलाही काही मर्यादा असली पाहिजे. उदा. एकोणिसाव्या शतकात एखादा माणूस एकेदिवशी सध्याकाळी मुंबईत आहे हे समजा निश्चितपणे प्रस्थापित झाले आहे व दुसऱ्याच दिवशी सकाळी कलकत्त्यात एक खून झाला आहे हेही प्रस्थापित झाले आहे. ह्या पुराव्यावरून ह्या माणसाने हा खून केला नाही हे निश्चितपणे प्रस्थापित झाले आहे असेच मानावे लागेल. ह्यात संशयाला काही जागा आहे असे मानताच येणार नाही. कारण एका रात्रीत मुंबईहून

कलकत्याला जाणे त्या काळी अशक्यच होते. तेव्हा 'ह्या माणसाने हा खून केला नाही' हे विधान निश्चितपणे सिद्ध झाले आहे, ह्या गोष्टीचे ज्ञान आपल्याला झाले आहे असे म्हणावे लागेल. पण समजा एखाद्याने अशी शंका काढली: समजा हा माणूस संध्याकाळी मुंबईत होता, तो अतर्धान पावला, दुसऱ्या क्षणी कलकत्त्यात प्रकट झाला, त्याने तेथे खून केला व तेथून अंतर्धान पावून परत मुंबईत प्रकट झाला असे असणे शक्य आहे. अशी शंका घेणे समंजस ठरेल का? ज्यांचा अद्‌भुत, दैवी शक्तींवर विश्वास आहे अशी माणसे अशी शंका घेऊ शकतील. पण आपण असे म्हणू की अशी शंका घेणे असमंजस ठरेल, एखाद्या माणसाने एका ठिकाणाहून अंतर्धान पावून लगेच दुसऱ्या ठिकाणी प्रकट होणे अशक्य आहे. पण हे अशक्य आहे हे आपल्याला कसे कळते? अर्थात् अनुभवाने. जेव्हा एका ठिकाणी असलेला माणूस काही काळाने दुसऱ्या ठिकाणी असलेला आढळतो तेव्हा तो पहिल्या ठिकाणाहून निघून, त्या दोन ठिकाणांना जोडणाऱ्या कोणत्याही मार्गाने क्रमण करून दुसऱ्या ठिकाणी पोचलेला असतो हे आपल्याला अनुभवाने कळलेले असते.

एखादा माणूस एकाच वेळी मुंबईत आणि कलकत्त्यात अशा दोन्ही ठिकाणी आहे हे अशक्य आहे ही गोष्ट सर्वजण मान्य करतील. असे असणे तर्कतःच (logically) अशक्य आहे. ज्याप्रमाणे एखाद्या वस्तूचा पृष्ठभाग एकाच वेळी सबंध तांबडा आणि सबंध हिरवा असणे अशक्य असते किंवा एखाद्या माणसाची उंची एकाच वेळी बरोबर ५ फूट २ इंच आणि बरोबर ५ फूट ३ इंच असणे अशक्य असते त्याप्रमाणे एखादा माणूस एकाच वेळी दोन भिन्न ठिकाणी असणे अशक्य असते. ह्या सर्व गोष्टी तर्कतःच अशक्य आहेत कारण त्या आत्मविसंगत आहेत. उलट, एखादा माणूस ह्या क्षणी मुंबईत आहे आणि दुसऱ्या क्षणी कलकत्त्यात आहे असे असण्यात तार्किक आत्मविसंगती नाही. आपल्या गुरूवर आत्यंतिक श्रद्धा असलेल्या माणसाला जर असे सांगितले की महाराज सध्याकाळी पाच वाजता मुंबईत होते आणि लगेच पाच वाजून एक मिनिट होते न होते तो ते कलकत्त्यात ठेपले तर ह्या गोष्टीवर विश्वास ठेवायला त्याला काहीच अडचण पडणार नाही. महाराज वेगवेगळ्या वेळी वेगवेगळे आकार धारण करतात, एखाद्या वेळी त्यांचे शरीर ऊंच व धिप्पाड असते तर दुसऱ्या क्षणी ते ठेंगू व किरकोळ असते ही गोष्टही मान्य करायला त्याला अडचण पडणार नाही. पण महाराजांचे शरीर एकाच वेळी ऊंच व ठेंगू असते ही गोष्ट तो मान्य करू शकणार नाही कारण ती आत्मविसंगत आहे. अशा आत्मविसंगत गोष्टी तर्कतःच अशक्य असतात. उलट ज्यांच्यात अशी आत्मविसंगती नसते अशा गोष्टी तर्कतः शक्य असतात; म्हणजे अशा गोष्टी मांडणारी विधाने सत्य असणे शक्य असते. आता म्हणून जर कुणी असे म्हणाला, "गोविंदा काल सध्याकाळी पाच वाजता मुंबईत होता हे खरे आहे आणि काल संध्याकाळीच पाच वाजून पाच मिनिटांनी कलकत्त्यात खून झाला हेही खरे आहे. पण ह्यावरून गोविंदाने हा खून केला नाही हे निश्चितपणे प्रस्थापित होत नाही. ह्याविषयी संशयाला जागा उरते. कारण गोविंदा संध्याकाळी पाच वाजता मुंबईतून अंतर्धान पावून पुढच्या क्षणी कलकत्त्यात प्रकट झाला असणे शक्य आहे. हे शक्य आहे कारण असे मानण्यात काही तार्किक आत्मविसंगती नाही. तेव्हा गोविंदाने खून केला असणे शक्य आहे

आणि म्हणून 'गोविंदाने खून केला नाही' हे विधान संशयातीतपणे प्रस्थापित होत नाही". असा संशय घेणे सयुक्तिक, समंजस ठरेल का? दैवी, अद्भुत शक्ती माणसांच्या ठिकाणी असू शकतात, अशा शक्ती ते प्राप्त करून घेऊ शकतात असा ज्या माणसाचा विश्वास असेल त्याला असा संशय घेणे असमंजस वाटणार नाही. पण 'माणूस एका ठिकाणाहून अंतर्धान पावून कितीही दूर अंतरावर असलेल्या दुसऱ्या ठिकाणी प्रकट होऊ शकतो' ह्या विधानात आत्म-विसंगती नाही म्हणून ते सत्य असणे **शक्य** आहे हे म्हणणे वेगळे आशि ह्या विधानात वर्णिलेली घटना वास्तवात घडणे शक्य आहे हे म्हणणे वेगळे. अशी घटना **घडणे** शक्य आहे असे मानायचे झाल्यास अशी घटना निश्चितपणे घडल्याचे एकतरी उदाहरण अनुभवाला आले असले पाहिजे. म्हणजे 'अ हा कुणी माणूस एका ठिकाणी अंतर्धान पावला व दुसऱ्या क्षणी दूरच्या कोणत्या तरी ठिकाणी प्रकट झाला' ह्या स्वरूपाचे एखादे तरी विधान निश्तिपणे सत्य असल्याचे आपल्याला माहित असले पाहिजे. आणि ह्या स्वरूपाचे विधान निश्चितपणे सत्य आहे असे आपल्याला अनुभवाच्या आधारेच म्हणता येईल.

सारांश, एखाद्या आनुभविक विधानाच्या सत्यतेविषयी जेव्हा आपण संशय घेतो तेव्हा जे निश्चितपणे सत्य आहे असे आपल्याला माहित असते अशा एखाद्या आनुभविक विधानाच्या आधारेच तो घेऊ शकतो. काही आनुभविक विधाने संशयास्पद आहेत असे मानण्यात काही आनुभविक विधाने निश्चितपणे सत्य आहेत हे आपल्याला माहित असते हे गृहीत असते. ज्यांची सत्यता संशयातीत आहे अशा काही आनुभविक विधानांचे ज्ञान आपल्याला असल्याशिवाय इतर आनुभविक विधानांच्या सत्यतेविषयी संशय घ्यायला आपल्याला अवसर राहणार नाही. मला कुणी दिलेले पन्नास पैशांचे नाणे खोटे आहे असा संशय मला येऊ शकेल. पण असा संशय मी घेऊ शकतो कारण पन्नास पैशांचे कोणतेही नाणे खरे आहे की नाही हे निश्चित करण्याची एक प्रमाण रीत आहे हे मला माहित असते. पण अशी रीतच नसेल, पन्नास पैशांचे एखादे नाणे खरे आहे की नाही हे निश्चितपणे ठरविण्याचे निकषच नसतील तर पन्नास पैशांची खरी नाणी आणि खोटी नाणी हा भेद करण्यात हशील उरणार नाही, हा भेद लुप्तच होईल, पन्नास पैशांची नाणी ही नाणीच उरणार नाहीत. तसेच एखादे आनुभविक विधान निश्चितपणे सत्य कधी असते हे ठरविण्याची प्रमाण रीत नसेल, निकष नसतील तर निश्चितपणे सत्य असलेली आनु-भविक विधाने आणि संशयास्पद आनुभविक विधाने हा भेदच लुप्त होईल. आनुभविक विधानांच्या सत्यतेविषयी आपण जो संशय घेऊ त्याच्या व्याप्तीत जर सारीच आनुभविक विधाने सामावून घेण्यात आली तर सर्वच आनुभविक विधाने संशयास्पद ठरतील. पन्नास पैशांची सर्वच चलनी नाणी संशयास्पद आहेत असे म्हणण्यासारखे हे होईल. आनुभविक विधाने ही विधानेच उरणार नाहीत.

(२) दुसरा मुद्दा असा : एखादे विधान निश्चितपणे सत्य आहे हे आपल्याला माहित आहे असे म्हणायचे असेल तर त्यासाठी पुरेसा पुरावा आवश्यक असतो हे आपण पाहिलेच. हा पुरावा अर्थात् विधानांचा बनलेला असतो. ही विधाने निश्चितपणे सत्य असली पाहिजेत आणि आपले विधान त्यांच्यापासून (कोणत्यातरी अर्थाने) निश्चितपणे निष्पन्न होत असले पाहिजे.

म्हणजे पुराव्यातले कोणतेही विधान निश्चितपणे सत्य आहे हे आपल्याला माहित असले पाहिजे. तेव्हा ह्या विधानाची सत्यता निश्चितपणे प्रस्थापित करण्यासाठी पुरेसा पुरावा पाहिजे. हा पुरावाही विधानांचा बनलेला असणार आणि त्यांतील प्रत्येक विधान निश्चितपणे सत्य आहे हे आपल्याला माहित असले पाहिजे. म्हणजे येथे अनवस्था प्रसंग घडून येतो. ज्या विधानाचा निश्चितपणे सत्य म्हणून आपल्याला स्वीकार करता येईल ते निश्चितपणे सत्य म्हणून स्वीकारलेल्या इतर विधानांवर आधारलेले असते व ही विधाने निश्चितपणे सत्य म्हणून स्वीकारलेल्या इतर विधानांवर आधारलेली असतात आणि ती पण. . . . ह्या अनवस्था-प्रसंगाचे निरसन करायचे तर कोणतीतरी विधाने अशी असली पाहिजेत की, एक ती निश्चितपणे सत्य असतात आणि दोन, त्यांची सत्यता कोणत्याही पूर्व विधानांवर आधारलेली नसते. अशी विधाने कोणती ?

गणिताचे, उदा. भूमितीचे उदाहरण घेऊ. भूमितीत आपण अनेक सिद्धांत सिद्ध करतो. सिद्धांत म्हणजे ज्या विधानांची सत्यता सिद्ध करण्यात आली आहे अशी विधाने. हे सिद्धांत आपण पूर्वी सिद्ध करण्यात आलेल्या सिद्धांतांपासून निष्पन्न करून घेऊन सिद्ध करतो. हे पूर्वसिद्ध सिद्धांतही ह्याच रीतीने सिद्ध करण्यात आलेले असतात. अखेरीस ह्या सर्व सिद्धांतांच्या सिद्धीची सुरवात प्रमाणकांपासून होते. हे प्रमाणक म्हणजे अशी विधाने असतात की ती स्वतः सिद्ध करण्यात आलेली नसतात पण सिद्ध करण्यात आलेले सर्व सिद्धांत अखेरीस त्यांच्यापासून सिद्ध करण्यात आलेले असतात. पण हे प्रमाणकही निश्चितपणे सत्य आहेत हे आपल्याला माहित असले पाहिजे. हे आपल्याला कसे माहित होते? ह्याविषयीचे बऱ्याच गणितज्ञांनी आणि तत्त्ववेत्त्यांनी स्वीकारलेले मत असे की हे प्रमाणक स्वयंप्रमाण किंवा स्वयंसिद्ध असतात. ही विधाने अशी असतात की त्यांचा अर्थ आपल्याला समजला की त्याबरोबरच ती सत्य असली पाहिजेत हेही आपल्या ध्यानात येते. ती सत्य असतील की नसतील असा प्रश्न आपल्या मनात उपस्थित होत नाही; ती सत्य असली पाहिजेत हे आपल्याला दिसून येते. ह्या मताचा पुढे विचार करू. येथे लक्षात घ्यायची गोष्ट ही की **सर्व** विधानांची सत्यता इतर विधानांच्या सत्यतेवर आधारलेली असू शकत नाही. काही विधाने अशी असावी लागतात की त्यांची सत्यता इतर विधानांच्या सत्यतेपासून निष्पन्न होत नसते.

ह्याच स्वरूपाचा प्रश्न आनुभविक विधानांविषयी निष्पन्न होतो. 'गोविंदा बुधवारी संध्याकाळी पाच वाजता मुंबईत होता, मुंबई ते कलकत्ता हे अंतर दहा मिनिटांत तोडील इतके जलद वाहन उपलब्ध नाही; म्हणून गोविंदा त्याच दिवशी संध्याकाळी पाच वाजून दहा मिनिटांनी कलकत्त्यात असणार नाही' हे अनुमान घ्या. 'गोविंदा बुधवारी पाच वाजून दहा मिनिटांनी कलकत्त्यात नव्हता' ह्या विधानाची सत्यता पूर्वीच्या दोन विधानांच्या सत्यतेवर आधारलेली आहे. पण 'गोविंदा बुधवारी संध्याकाळी पाच वाजता मुंबईत होता' हे विधान सत्य आहे हे आपल्याला कसे कळते? ह्याचे उत्तर अखेरीस एकच असू शकते. ते हे की कुणीतरी गोविंदाला बुधवारी संध्याकाळी पाच वाजता मुंबईत वावरताना पाहिले असले पाहिजे. म्हणजे ह्या विधानाची सत्यता ह्या अनुभवावर, निरीक्षणावर आधारलेली आहे, ती दुसऱ्या

कोणत्या विधानांच्या सत्यतेवर आधारलेली नाही. अनुभवाने, निरीक्षणाने जी विधाने आपल्याला सत्य म्हणून अवगत होतात त्यांना 'मूल आनुभविक विधाने' म्हणू या. आपले सारे आनुभविक ज्ञान अशा मूल आनुभविक विधानांवर आधारलेले असते आणि ही विधाने आणि त्यांच्यापासून निष्पन्न होणारी इतर विधाने ह्यांचे मिळून ते बनलेले असते. अर्थात् ही मूल आनुभविक विधाने निश्चितपणे सत्य असली तर त्यांची आपण ज्ञानात गणना करू. आणि ती अशी असतील तरच त्यांच्यावर आधारलेली इतर विधाने सत्य असणे शक्य ठरते. तेव्हा अशी मूल आंनुभविक विधाने निश्चितपणे सत्य म्हणून स्वीकारणे कधी योग्य असते हा प्रश्न उपस्थित होतो.

२. संवेदनात्मक ज्ञान आणि प्रत्यक्ष ज्ञान

आपल्या मूल आनुभविक विधानांची सत्यता भक्कमपणे, संशयातीतपणे कधी प्रस्थापित होते? ह्याचे उत्तर अर्थात् असे की अशा विधानांच्या सत्यतेविषयी संशय घ्यायला अवसर असताच कामा नये. हे मी लिहित आहे तेव्हा माझ्या समोर एक टेबल मला दिसत आहे, खिडकीतून पलीकडे एक झाड दिसते आहे, इ. ह्या टेबल, झाड पाहण्याच्या अनुभवावरून 'येथे एक टेबल आहे', 'पलीकडे एक झाड आहे' ही विधाने निश्चितपणे सत्य आहेत हे प्रस्थापित होते असे आपण मानतो. ढळढळीत सूर्यप्रकाशात काही हातांच्या अंतरावर जर एखाद्याने खुर्ची पाहिली तर तेथे एक खरीखुरी खुर्ची आहे हे, ह्या प्रकारची विधाने जेवढ्या प्रमाणात निश्चित करता येतात तेवढ्या प्रमाणात, निश्चित झाले आहे एवढेच म्हणून भागणार नाही तर ह्या विषयी संशय घेणे अर्थशून्य आहे असे आपण म्हणू असे ऑस्टिन ह्यांनी सुचविले आहे. (पहा: सेन्स अँड सेन्सिबिलीया, प्रकरण २)

पण ह्या स्वरूपाची विधाने अशा अनुभवापासून सिद्ध होतात का ह्याविषयी अनेकांनी संशय घेतला आहे. रसेल ह्यांनीही पहिल्या प्रकरणात असा संशय घेता येतो हे दाखवून देण्यासाठी काही युक्तिवाद योजिले आहेत. तेव्हा ह्या प्रश्नाचा काहीशा विस्ताराने विचार करणे आवश्यक आहे.

जेव्हा मी एखादे टेबल पाहतो तेव्हा 'तेथे एक टेबल आहे' हे विधान निश्चितपणे सत्य आहे असे आपण एरहवी मानतो. तसेच टेबल ही एक भौतिक वस्तू आहे असेही आपण मानतो. झाडे इमारती, दगड, ढग इ. ही भौतिक वस्तूंची इतर उदाहरणे होत. टेबल ही एक भौतिक वस्तू आहे ह्या म्हणण्याच्या अर्थाचा एक भाग असा की टेबल ही एक मनोबाह्य वस्तू असते. माझ्या मनात समजा रागाची भावना निर्माण झाली, किंवा एखादी इच्छा निर्माण झाली, मला एखाद्या गोष्टीचे दुःख झाले तर ह्या मानसिक, माझ्या मनात घडणाऱ्या घटना असतात. पण टेबल पाहण्याचा अनुभव जरी मानसिक असला तरी ज्या वस्तूचा तो अनुभव असतो ती टेबल ही वस्तू मानसिक नसते. ती बाह्य असते. जोपर्यंत मी दुःख अनुभवत असतो तोपर्यंतच माझे दुःख अस्तित्वात असते. दुःखाचा अनुभव म्हणजे दुःख ह्या प्रकारचा अनुभव. तेव्हा दुःखाचा अनुभव संपुष्टात येणे म्हणजे दुःख संपुष्टात येणे. पण टेबलाचा अनुभव म्हणजे टेबल ह्या

प्रकारचा अनुभव नव्हे, तर टेबल ह्या वस्तूचा अनुभव. मला किंवा कुणाला टेबलाचा अनुभव येवो अगर न येवो, टेबलाचे अस्तित्व अबाधित राहते. भौनिक वस्तू आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या पण ज्यांना अनुभवाहून स्वतंत्र अस्तित्व असते अशा वस्तू असतात. ह्या अर्थाने त्या मनोबाह्य असतात.

त्याचप्रमाणे भौतिक वस्तू 'सार्वजनिक' असतात. जे टेबल मी पाहतो तेच टेबल इतरही पाहू शकतात. ज्या घटनेमुळे मला दुःख झालेले असते त्या घटनेमुळे तुम्हालाही दुःख होऊ शकेल. ते मला झालेल्या दुःखाइतकेच तीव्र असेल. पण माझ्या दुःखासारखे दुःख अनुभविणे जरी तुम्हाला शक्य असले तरी माझे दुःख तुम्ही अनुभवू शकणार नाही. माझे दुःख माझ्या मनात असते, तुमचे दुःख तुमच्या मनात असते. पण जे टेबल मी पाहतो तेच टेबल इतरही पाहतात. ह्या अर्थाने टेबल ही सार्वजनिक वस्तू असते; उलट, माझ्या मनात घडणाऱ्या घटना, कृती, इ. खाजगी असतात. माझ्या मनात घडणाऱ्या गोष्टींची साक्षात् जाणीव केवळ मलाच होऊ शकते. पण जे टेबल मी साक्षात् पाहतो, तेच टेबल इतरही साक्षात् पाहू शकतात. ह्या अर्थाने टेबलासारख्या भौतिक वस्तू सार्वजनिक असतात. उलट आपले मानसिक अनुभव खाजगी असतात.

शिवाय भौतिक वस्तू थोड्याफार प्रमाणात टिकाऊ असतात. ज्याप्रमाणे जे टेबल मी साक्षात् पाहतो तेच टेबल इतरही साक्षात् पाहू शकतात त्याचप्रमाणे जे टेबल मी एकदा पाहिलेले असते तेच टेबल मी परत पाहू शकतो. हे शक्य होते कारण टेबल ही एक बाह्य वस्तू आहे असे आपण मानतो. म्हणजे मी पहात नसताना (आणि अर्थात् इतर कुणीही पहात नसताना) टेबलाचे अस्तित्व टिकून रहात असते असे आपण मानतो. ह्यामुळे मी एकदा पाहिलेले आणि मध्यंतरी न पाहिलेले टेबल मी परत पाहू शकतो. ह्याच्या उलट समजा माझ्या हातात एक कळ आली आणि शमली; आणि समजा काही काळाने परत कळ आली आणि ती अगदी पहिल्या कळीसारखीच होती. अशा प्रसंगी त्याच कळीचा मला परत अनुभव आला असे मी म्हणणार नाही. तर अगदी तशाच कळीचा मला परत अनुभव आला असे म्हणेन. कारण मध्यंतरीच्या काळात जेव्हा मी कोणतीही कळ अनुभवीत नव्हतो तेव्हाही अननुभूत अशी कळ अस्तित्वात होती पण तिचा अनुभव येत नव्हता, तो काही वेळाने परत येऊ लागला असे म्हणणे विचित्र ठरेल. जे पाहिले जात नाही आहे असे टेबल असू शकते. पण जी अनुभविली जात नाही आहे अशी कळ असू शकत नाही. ह्या अर्थाने भौतिक वस्तू टिकाऊ असतात, तीच भौतिक वस्तू आपण परत परत पाहू शकतो पण तीच कळ आपण परत परत अनुभवू शकत नाही.

मी जेव्हा एखादे टेबल पाहतो तेव्हा 'तेथे एक टेबल आहे' हे विधान निश्चितपणे सत्य आहे हे ज्ञान मला ह्या अनुभवाच्या आधारे होते आणि म्हणजे 'येथे एक भौतिक वस्तू आहे' हे ज्ञान मला निश्चितपणे होते असे आपण एऱ्हवी मानतो. पण आपण वर पाहिले त्याप्रमाणे ह्या गोष्टीविषयी ज्या तत्त्ववेत्त्यांनी संशय व्यक्त केला आहे त्यांच्यात रसेल हेही आहेत. असा संशय घेता येतो हे दाखवून देण्यासाठी जे युक्तिवाद योजण्यात आले आहेत ते असे:

(१) संवेदनाची सापेक्षता : समजा मी एका टेबलाकडे पहात आहे आणि दुसरा कुणी

त्याचवेळी, अर्थात् दुसऱ्या ठिकाणाहून त्याच टबलाकडे पहात आहे. ह्या परिस्थितीत त्या टेबलाचा म्हणून मला जो रंग दिसेल तो दुसऱ्या माणसाला टेबलाचा म्हणून दिसणाऱ्या रंगाहून भिन्न असणार. (पहा: प्र. १, पृ. २). आता एकाच वस्तूचे एकाच वेळी दोन भिन्न रंग असू शकणार नाहीत हे उघड आहे. तेव्हा मला जी वस्तू साक्षात् दिसत आहे आणि दुसऱ्याला जी वस्तू साक्षात् दिसत आहे ती एकच वस्तू नव्हे, त्या दोन भिन्न वस्तू आहेत हे उघड आहे. समजा, क्ष ही एक वस्तू आहे आणि तिचा $र_1$ हा रंग आहे; आणि समजा य ही एक वस्तू आहे आणि तिचा त्याच वेळी $र_2$ हा रंग आहे. असे असेल तर क्ष ही वस्तू य ह्या वस्तूहून भिन्न असली पाहिजे हे उघड आहे. ह्याच न्यायाने मी साक्षात् पहात असलेल्या वस्तूचा मला आढळलेला रंग दुसरा माणूस साक्षात् पहात असलेल्या वस्तूचा त्याला जो रंग आढळलेला असतो त्याहून भिन्न असल्यामुळे मी साक्षात् पहात असलेली वस्तू ही तो साक्षात् पहात असलेल्या वस्तूहून भिन्न असली पाहिजे. आता ह्यावर असे म्हणता येईल की आम्ही दोघे एकच भौतिक टेबल पहात आहो पण ह्या टेबलाचा मला भासणारा रंग दुसऱ्याला भासणाऱ्या रंगाहून भिन्न असतो. पण हे म्हणणे स्वीकारण्यात एक अडचण येते ती अशी : टेबलाचा स्वतःचा खराखुरा असा एक रंग असणार. पण वेगवेगळ्या ठिकाणांहून टेबल पाहाताना दिसणारे रंग वेगवेगळे असतात. ह्या ठिकाणांपैकी एका विशिष्ट ठिकाणाहून टेबल पाहिले असताना त्याचा जो रंग दिसतो तोच टेबलाचा स्वतःचा खराखुरा रंग असतो असे तर म्हणता येणार नाही; अनेक ठिकाणांपैकी एका विशिष्ट ठिकाणाला असा विशेषाधिकार देण्याचे काही कारण दिसत नाही. असे असेल तर आपल्याला एवढेच म्हणता येईल की 'एकच भौतिक टेबल' वेगवेगळ्या ठिकाणांहून पहात असताना आपल्याला साक्षात् दिसणाऱ्या वस्तू वेगवेगळ्या रंगांच्या असतात आणि एकाच वस्तूच्या ठिकाणी एकाच वेळी अनेक भिन्न रंग असणे अशक्य असल्यामुळे ह्या वस्तू परस्पराहून भिन्न असतात. आपण एकच भौतिक टेबल पहात आहो ह्याविषयी आपण ह्या ठिकाणी संशय घेत नाही आहो. 'आपण एक भौतिक टेबल पहात आहो' असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा आपल्याला जे साक्षात् दिसत असते, साक्षात् प्रतीत होत असते त्याचे स्वरूप स्पष्ट करण्याचा आपला प्रयत्न आहे. आता तेच भौतिक टेबल पहात असताना एका ठिकाणाहून जे साक्षात् प्रतीत होते ते अन्य ठिकाणाहून जे साक्षात् प्रतीत होते त्याहून भिन्न असते. (कारण एका ठिकाणाहून जे साक्षात् प्रतीत होते त्याचा रंग अन्य ठिकाणाहून जे साक्षात् प्रतीत होते त्याच्या रंगाहून भिन्न असतो). ह्याचा अर्थ असा होतो की कोणत्याही ठिकाणाहून भौतिक टेबलाकडे पहात असताना आपल्याला जे साक्षात् प्रतीत होते ते अन्य ठिकाणाहून त्या टेबलाकडे पाहताना जे साक्षात् प्रतीत होते त्याच्याहून जसे भिन्न असते तसेच ते भौतिक टेबलाहूनही भिन्न असते. कारण कोणत्याही एका विशिष्ट ठिकाणाहून भौतिक टेबल पाहिले असताना ते स्वतः जसे आहे तसेच दिसते व म्हणून ह्या विशिष्ट ठिकाणाहून टेबल पहात असताना जे साक्षात् प्रतीत होते ते व भौतिक टेबल ह्यांच्यांत भेद करण्याचे कारण नसते, त्या ठिकाणाहून भौतिक टेबलच साक्षात् दिसते असा विशेषाधिकाराचा दावा कोणत्याही विशिष्ट ठिकाणातर्फे करता येणार नाही हे आपण पाहिलेच आहे. तेव्हा कोणत्याही ठिकाणाहून

जेव्हा आपण भौतिक टेबल पाहतो तेव्हा आपल्याला जे साक्षात् प्रतीत होते ते भौतिक टेबलाहून भिन्न असते. ते भौतिक टेबलाशी संबंधित असते असे म्हणता येईल; असतेच असे म्हणू या. पण ते भौतिक टेबलाहून भिन्न असते. तेव्हा कोणत्याही भौतिक वस्तूचे संवेदन करताना ती भौतिक वस्तू आपल्याला साक्षात् प्रतीत होत नसते; तिच्याहून भिन्न असलेले (पण तिच्याशी कोणत्याही संबंधाने संबंधित असलेले असे) काहीतरी आपल्याला साक्षात् प्रतीत होत असते. हे जे साक्षात् प्रतीत होत असते त्याचा निर्देश करण्यासाठी एक शब्द मुक्रर केला पाहिजे. रसेल व मूर ह्यांनी स्वीकारलेला शब्द म्हणजे वेदनदत्त (sense-datum) किंवा वेद्य (sensum). भौतिक वस्तूचे संवेदन जेव्हा आपण करीत असतो तेव्हा ती भौतिक वस्तू आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय नसते, तर तिच्याशी एका विशिष्ट संबंधाने संबंधित असलेले एक वेदनदत्त किंवा वेद्य हे आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय असते. ह्या वेद्याचा आणि भौतिक वस्तूचा संबंध काय असतो हे अर्थात् ठरवावे लागेल.

(२) आभासावर आधारलेला युक्तिवाद : समजा, एखाद्या दोरीच्या ठिकाणी मला सापाचा भास झाला. म्हणजे जी वास्तविक दोरी होती ती मला साप अशी दिसली. मी घाबरलो, मदतीसाठी ओरडलो आणि सावधपणे जवळ जाऊन पाहिले तेव्हा ती खरोखर एक दोरी आहे हे मला दिसले. आता 'दोरीच्या ठिकाणी मला सापाचा भास झाला, दोरी मला सापासारखी दिसली' असे मी म्हणेन. पण हा नंतरचा निर्णय आहे. मला जेव्हा साप दिसत होता तेव्हा मला काय दिसत होते ह्या प्रश्नाचे उत्तर मला साप दिसत होता हेच राहील. नाहीतर मी घाबरलो, ओरडलो नसतो. पण मला साप दिसला तरी असा दिसायला तेथे साप नव्हताच —मग मला काय दिसले? ह्या प्रश्नाचे उत्तर असे द्यावे लागेल की आपण खराखुरा साप पहात असतो तेव्हा आपल्याला जे प्रत्यक्षात दिसते तसेच मला त्यावेळी दिसले. फरक एवढाच की खराखुरा साप पाहताना मला जे दिसते ते खऱ्याखुऱ्या सापाशी संबंधित असते. पण त्यावेळी मला जे दिसले ते तसेच असले तरी खऱ्याखुऱ्या सापाशी संबंधित नव्हते; आणि म्हणून ह्या अनुभवाला 'साप दिसला असा भास' असे आपण म्हणतो. पण हे सारे खरे असेल तर त्यावरून एक गोष्ट स्पष्ट होते आणि ती ही की साप दिसण्याचा भास आपल्याला होतो तेव्हा आपल्याला जे साक्षात् दिसत असते आणि खराखुरा साप पाहण्याचा अनुभव येत असताना आपल्याला जे साक्षात् दिसत असते ते सारखेच असते. ह्याचा अर्थ असा की (खराखुरा) साप पहात असताना आपल्याला जे साक्षात् दिसते तो म्हणजे साप नव्हे. (कारण असा आभास होत असतानाही ते आपल्याला साक्षात् दिसत असते.) खराखुरा साप पहात असताना सापाहून भिन्न पण त्याच्याशी संबंधित असे जे आपल्याला साक्षात् दिसते त्याला वेद्य म्हणू या. तेव्हा कोणत्याही भौतिक वस्तूचे संवेदन जेव्हा आपण करतो तेव्हा ती भौतिक वस्तू आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय नसते तर तिच्याहून भिन्न पण तिच्याशी संबंधित असे एक वेद्य आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय असते. असे एखादे वेद्य आपल्याला लाभले पण ते भौतिक वस्तूशी संबंधित नाही असे आढळून आले तर अशा अनुभवाला आपण आभास म्हणतो. वेद्यांचा आणि भौतिक वस्तूंचा संबंध काय असतो हे आपल्याला निश्चित करावे लागेल.

(३) संवेदनाच्या कारणांविषयीची उपपत्ती : भौतिकी आणि शरीरविज्ञान आपल्याला असे सांगतात की भौतिक वस्तू आपल्या ज्ञानेन्द्रियांवर जी कार्ये करतात त्यातून आपली वस्तूंची संवेदने निर्माण होतात. उदा. जेव्हा मी एक तांबडे फूल पाहतो तेव्हा तेथे एक भौतिक वस्तू असते व ती प्रकाशाच्या एका विशिष्ट लांबीच्या लहरी पसरवीत असते. ह्या प्रकाशलहरी जेव्हा माझ्या डोळ्यांवर आघात करतात, तेव्हा मला एक वेदन प्राप्त होते; तांबड्या रंगाच्या एका विशिष्ट आकाराचे ते वेदन असते. हा तांबड्या रंगाचा एक विशिष्ट आकार म्हणजे ह्या वेदनाचा आशय किंवा विषय असतो. भौतिक वस्तूकडून निघणाऱ्या प्रकाशलहरीसारख्या चेतकाने जे वेदन निर्माण होते ते एका विशिष्ट आशयाचे वेदन असते. अशा वेदनाचे वर्णन करायचे तर ते एक वेदन आहे हे ज्याप्रमाणे सांगितले पाहिजे त्याप्रमाणे ते कशाचे वेदन आहे हेही सांगितले पाहिजे. चेतकाने निर्माण केलेले वेदन हे केवळ वेदन नसते तर ते अमूक एका आशयाचे वेदन असते. हा आशय आणि त्याचे वेदन ह्यांची परस्परापासून फारकत करता येणार नाही. त्यांचे एकमेकाशी आंतरिक नाते असते कारण ते जे वेदनदत्त निर्माण झालेले असते ते हा आशय आणि त्याचे वेदन असे मिळून निर्माण झालेले असते. आता एखाद्या भौतिक वस्तूकडून जी वेगवेगळी चेतके निघून आपल्या ज्ञानेंद्रियांवर कार्य करतात— उदा. प्रकाशलहरी, ध्वनिलहरी, आपल्या त्वचेवर तिचा पडणारा दाब, इ.—त्यांनी निर्माण झालेल्या वेदनांचा समूह म्हणजे त्या वस्तूचे आपले संवेदन. (वस्तूच्या संवेदनात त्या वस्तूकडून प्राप्त झालेली केवळ वेदनेच अंतर्भूत असतात असे नव्हे; तिच्याकडून पूर्वी प्राप्त झालेल्या वेदनांनी मागे ठेवलेल्या व आता जागृत झालेल्या स्मृतीही त्या वस्तूच्या संवेदनात सर्वसाधारणपणे अंतर्भूत असतात.) तेव्हा भौतिक वस्तूचे संवेदन करताना जी वेदने आपल्याला प्राप्त होत असतात त्यांचा ती भौतिक वस्तू **विषय** नसते; त्यांचे ती **कारण** असते. 'येथे एक तांबडे फूल आहे' किंवा 'मला एक तांबडे फूल दिसत आहे' असे मी ज्या वेदनाच्या आधारावर म्हणतो ते एका तांबड्या रंगाच्या विशिष्ट आकाराचे वेदन असते. भौतिक वस्तूकडून निघणाऱ्या ज्या प्रकाश-लहरींनी हे वेदन निर्माण केलेले असते त्या आपल्याला दिसत नाहीत, त्या तांबड्या आहेत असे मानायचे काहीच कारण नाही. विज्ञान ह्या लहरींचे वर्णन केवळ त्यांची लांबी, वारंवारता (frequency), इ. मापता येण्याजोग्या आणि म्हणून संख्यांनी व्यक्त करता येण्याजोग्या गुणांच्या साहाय्याने करते. तेव्हा येथे एक तांबडी भौतिक वस्तू आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ अमूक एका विशिष्ट लांबीच्या प्रकाशलहरी ज्या वस्तूपासून निघतात (आणि ज्या लहरींनी नॉर्मल प्रेक्षकाच्या डोळ्यांवर आघात केला असता त्याला तांबड्या रंगाचे वेदन प्राप्त होते) अशी वस्तू येथे आहे एवढाच होतो. उलट येथे एक तांबडे फूल आहे असे जेव्हा मी म्हणतो तेव्हा ज्या वेदनाच्या आधारावर मी हे म्हणतो त्याचा तांबड्या रंगाचा एक विशिष्ट आकार हा साक्षात् विषय असतो. मला जे साक्षात् दिसत असते त्याचा तांबडेपणा हा अंगभूत, त्याचा स्वतःचा गुण असतो. पण ज्या भौतिक वस्तूने हे वेदन निर्माण केलेले असते तिच्या ठिकाणी तांबडेपणा हा गुण असतो असे मानायला काही कारण नाही.

तेव्हा ज्याला आपण एखादी भौतिक वस्तू पाहण्याचा अनुभव असे म्हणतो त्या अनुभवात

आपल्याला त्या भौतिक वस्तूची साक्षात् जाणीव होत नसते. तर त्या भौतिक वस्तूने आपल्याला प्राप्त करून दिलेल्या वेदनांचे आशय हे आपल्या जाणिवेचे साक्षात् विषय असतात. आपल्या वेदनांचे हे जे साक्षात् विषय असतात त्यांना वेद्ये म्हणू या.

सारांश ज्याला आपण एखादी भौतिक वस्तू पाहण्याचा अनुभव म्हणतो त्याचा ती भौतिक वस्तू साक्षात् विषय नसते. अशा अनुभवात कोणतीतरी वेद्ये आपल्या जाणिवेचे साक्षात् विषय असतात आणि ह्या वेद्यांपासून त्या भौतिक वस्तूचे अनुमान आपण करीत असतो. पण असे अनुमान जर आपण करीत असू तर ते कोणत्यातरी सामान्य तत्त्वावर आधारलेले असले पाहिजे. कोणत्यातरी सामान्य नियमाला अनुसरून आपल्याला लाभलेल्या साक्षात् वेद्यांपासून त्यांच्याशी संबंधित अशा भौतिक वस्तूचे अनुमान आपण करीत असणार. हा सामान्य नियम कोणता? दुसऱ्या शब्दांत हा प्रश्न विचारायचा तर वेद्यांचे भौतिक वस्तूंशी असे कोणत्या स्वरूपाचे संबंध असतात की त्यांच्या आधारावर वेद्यांपासून भौतिक वस्तूंचे अनुमान आपण करू शकू?

पण ह्या प्रश्नाकडे वळण्यापूर्वी दोन मुद्यांची दखल घेतली पाहिजे. आपल्या जाणिवेचे साक्षात् विषय म्हणजे वेद्ये असतात, भौतिक वस्तू नसतात हे सिद्ध करू पाहणारे जे तीन युक्तिवाद आपण वर दिले आहेत त्यातील पहिले दोन युक्तिवाद आणि तिसरा युक्तिवाद यांच्यात एक महत्वाचा भेद आहे. पहिल्या दोन युक्तिवादांची सुरवात आपल्या अनुभवाच्या तार्किक विश्लेषणापासून होते. ते दुसरे काही गृहीत धरीत नाहीत. उलट तिसरा युक्तिवाद भौतिकीमध्ये मान्य करण्यात आलेल्या भौतिक पदार्थांचे स्वरूप, भौतिक घटनांचे कार्यकारणनियम इत्यादींवर आधारलेला आहे. तेव्हा तो स्वीकारण्यापूर्वी भौतिकीत मान्य करण्यात आलेले सिद्धांत आपण का स्वीकारावे असा प्रश्न उपस्थित होतो. ह्याचे रसेल ह्यांनी उत्तर दिले आहे त्याचा विचार पुढे आपण करूच.

दुसरा मुद्दा असा: जेव्हा एखाद्या भौतिक वस्तूचे संवेदन आपण करीत असतो तेव्हा ती भौतिक वस्तू आपल्या जाणिवेचा साक्षात् विषय नसते, काही वेद्ये आपल्या जाणिवेचे साक्षात् विषय असतात व त्यांच्यापासून त्या भौतिक वस्तूचे अनुमान आपण करतो असे जर असेल तर भौतिक वस्तूचे आपले एखादे संवेदन यथार्थ नसण्याची शक्यता नेहमीच संभवते. कारण अनुमानात आपण कोणत्यातरी दत्तांपासून (data) एक निष्कर्ष काढीत असतो—ह्या ठिकाणी वेदनदत्तांपासून —आणि अनुमान निगामी नसेल तर हा निष्कर्ष दत्तांपलीकडे जात असतो. म्हणजे दत्ते सत्य असूनही निष्कर्ष असत्य असण्याची कधीही शक्यता असते. उदा. मला जर एका विशिष्ट रंगाचे व आकाराचे वेद्य प्राप्त झाले तर येथे एक सफरचंद आहे असे मी म्हणेन. पण हे म्हणणे खोटे ठरणे शक्य आहे. मी पहात असलेली वस्तू हुबेहुब सफरचंदासारखी दिसणारी पण लाकडाची किंवा मेणाची बनवलेली असेल. किंवा ते सफरचंदाचे प्रतिबिंब असेल आणि ते आरशातील प्रतिबिंब आहे ही गोष्ट माझ्या ध्यानात आली नसेल. तेव्हा मला लाभलेल्या वेदनदत्तांच्या आधारावर जेव्हा एक भौतिक वस्तू तेथे आहे (किंवा एका भौतिक वस्तूचे संवेदन मी करीत आहे) असा दावा मी करतो तेव्हा तो दावा गैर ठरण्याची शक्यता नेहमीच

असते. असा दावा मांडणाऱ्या विधानाची सत्यता नेहमीच संशयास्पद असते. म्हणजे भौतिक वस्तूविषयीची विधाने संशयातीतपणे सत्य नसतात.

ह्याच्या उलट वेदनदत्तांविषयीची विधाने संशयातीतपणे सत्य असली पाहिजेत. कारण जे वेदनदत्त मला लाभलेले असते ते मला लाभलेले असते. समजा स्वप्नात जर मी टेबल पाहिले तर तेथे टेबल ही भौतिक वस्तू नसते हे उघड आहे. पण मी काहीच पाहिलेले नसते असे नसते. मला एक वेदनदत्त प्राप्त झालेलेच असते, फक्त हे वेदनदत्त भौतिक टेबलाशी संबंधित नसते. (आणि स्वप्नात लाभणारी इतर वेदनदत्तेही भौतिक वस्तूंशी संबंधित नसतात व म्हणून ह्या वेदनदत्तांच्या मालिकेला आपण 'स्वप्न' म्हणतो). शिवाय वेदनदत्ताचे जे स्वरूप मला प्रतीत होत असते तेच त्याचे खरेखुरे स्वरूप असते. त्याचे खरेखुरे, स्वतःचे स्वरूप आणि त्याचे मला भासणारे स्वरूप असा भेद करता येणार नाही. कारण मला जे प्रतीत झालेले असते त्यालाच आपण वेदनदत्त म्हणतो. तेव्हा वेदनदत्ताचे स्वरूप ग्रथित करणारे विधान संशयातीतपणे सत्य असले पाहिजे. असे विधान चूक ठरायला अवसरच नसतो. अर्थात् ह्या बाबतीत शाब्दिक चूक होणे शक्य असते. समजा, मला एक तांबडघा रंगाचे बेद्य लाभले. पण मला मराठी नीट येत नाही आणि ज्याला मराठीत 'तांबडे' म्हणतात त्याला 'निळे' म्हणतात अशी माझी समजूत आहे. मग मला लाभलेल्या वेदनदत्ताला उद्देशून 'हे निळे आहे' असे विधान करीन व ते असत्य ठरेल. किंवा अनवधानाने सुद्धा ह्या प्रकारची चूक माझ्या हातून होऊ शकेल. पण ह्या शाब्दिक चुका आहेत. मला लाभलेल्या वेदनदत्ताचे वर्णन करताना मी चूक शब्द वापरीत आहे पण त्या वेदनदत्ताचे जे स्वरूप मी ग्रहण केले ते चूक असण्याची शक्यताच नाही. तेव्हा प्राप्त वेदनदत्तांविषयीची विधाने संशयातीतपणे सत्य असतात पण भौतिक वस्तूविषयीची विधाने असत्य ठरण्याची शक्यता नेहमी असते.

आपल्याला संशयातीतपणे ज्ञात होणारी वेदनदत्ते आणि त्यांच्यापासून आपण ज्यांचे अनुमान करतो ते भौतिक पदार्थ ह्यांच्यात कोणता संबंध असतो? हे अनुमान आपण कशाच्या आधारे करतो? रसेल ह्यांचे म्हणणे असे की एकतर असे अनुमान तार्किक दृष्ट्या आवश्यक नसते. म्हणजे असे की फक्त आपण आणि आपली वेदनदत्ते एवढ्याच गोष्टी आहेत, ह्यांच्याव्यतिरिक्त काहीच नाही असे मानण्यात कोणतीही तार्किक विसंगती नाही. स्वप्नात आपल्याला सुसंगत घटनांचा अनुभव येतो—उदा. मी आगगाडीतून प्रवासाला निघाली आहे, वाटेत मला स्टेशने लागतात, इ.—पण ही केवळ वेदनदत्ते असतात. एरवी अशी वेदनदत्ते लाभली असता ज्या भौतिक वस्तूंचे, स्थळांचे संवेदन आपल्याला झाले असे आपण मानू त्या वस्तू, स्थळे प्रत्यक्षात तेथे नसतात. तेव्हा केवळ मी आणि मला लाभलेली वेदनदत्ते एवढेच अस्तित्वात आहे, भौतिक वस्तूंना अस्तित्व नाही असे मानण्यात काहीही विसंगती नाही.

एक मोह टाळला पाहिजे. भौतिक वस्तू नाहीत, फक्त मी आणि माझी वेदनदत्ते, त्याचप्रमाणे इतर विषयी (subjects) व त्यांची वेदनदत्ते एवढेच काय ते आहे असे आपल्याला म्हणावेसे वाटेल. पण तसे म्हणता येणार नाही. कारण इतर विषयी आहेत हे मला त्यांची शरिरे पाहून कळते. पण आपण जर भौतिक वस्तू मानीत नसू तर इतरांची शरिरे आहेत हेही आपल्याला

मानता येणार नाही. ही शरिरे म्हणजे आपल्या वेदनदत्तांचे काही पुंज ठरतील. तेव्हा मी आणि मला लाभलेली वेदनदत्ते एवढेच काय ते आहे असे म्हणता येईल. 'मी आणि माझी वेदनदत्ते एवढ्याच गोष्टींना अस्तित्व आहे' ह्या तत्त्वज्ञानातील सिद्धांताला 'अहंमात्र-सत्तावाद' (solipsism) म्हणतात. रसेल ह्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे अहंमात्रसत्तावाद स्वीकारण्यात कोणतीही तार्किक विसंगती नाही.

मग आपण वेदनदत्तांपासून भौतिक वस्तूंचे अनुमान का करतो? रसेल ह्यांचे उत्तर असे की ही आपली स्वभावजात प्रवृत्ती आहे. जेव्हा एखादे वेदनदत्त आपल्याला लाभते तेव्हा ती एका बाह्य, भौतिक वस्तूच्या अस्तित्वाची आणि स्वरूपाची खूण असते असे आपण स्वाभाविकपणे मानतो. मला एका विशिष्ट रंगाचे व आकाराचे वेदनदत्त जेव्हा लाभते तेव्हा एका विशिष्ट रंगाची व आकाराची भौतिक वस्तू तेथे आहे असे मी स्वाभाविकपणे मानतो. पण असे मानणे स्वाभाविक आहे म्हणून ते प्रमाण आहे असे होणार नाही. असे मानणे योग्य, सयुक्तिक का आहे हा प्रश्न उरतोच.

ह्या प्रश्नाचे रसेल ह्यांनी दिलेले उत्तर असे की आपली वेदनदत्ते म्हणजे बाह्य, आपल्याहून स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असणाऱ्या टिकाऊ अशा भौतिक वस्तूंच्या खुणा असतात असे मानल्याने आपल्याला लाभणाऱ्या वेदनदत्तांची सुसंगतपणे संगती आपल्याला लावता येते. त्यांचे, ज्या कालिक क्रमाने ती आपल्याला लाभतात त्याचे, त्यांच्या भावी कालातील अपेक्षित क्रमाचे थोडक्यात वर्णन करता येते. भौतिक वस्तू आहेत, आपल्याला लाभणारी वेदनदत्ते त्यांच्या खुणा असतात, वेदनदत्तांद्वारा आपण भौतिक वस्तूंचे संवेदन करतो असे आपण मानले तर आपल्याला लाभणाऱ्या वेदनदत्तांचे आपल्याला जसे थोडक्यात वर्णन करता येईल तसे फक्त आपण आणि आपली वेदनदत्तेच आहेत असे आपण मानले तर करता येणार नाही. समजा, मी एका दिशेने पहात असताना मला एक वेदनदत्त लाभले आणि ती एका भौतिक वस्तूची— उदा. टेबलाची—खूण आहे असे मी मानले. मग मी पुढील विधाने करू शकतो: 'येथे एक टेबल आहे'. समजा डोळे मिटले व काही काळाने उघडले आणि मला पूर्वी लाभलेल्या वेदनदत्तासारखेच वेदनदत्त परत लाभले तर मी आता असे म्हणू शकतो : 'तेच टेबल मला परत दिसत आहे'. मी असलेल्या ठिकाणापासून निघून त्याच दिशेने पहात पहात प्रदक्षिणा पुरी केली तर 'तेच टेबल मी वेगवेगळ्या दृष्टिकोणातून पाहिले' असे मला म्हणता येते. आता मला इतर माणसे आहेत असे मानता येते कारण मला लाभणारी काही वेदनदत्ते ह्या इतर शरिरांच्या (माझ्याहून भिन्न शरिरांच्या) खुणा आहेत असे मी मानू शकतो. ही इतर माणसे जेव्हा त्यांना लाभणाऱ्या कांही वेदनदत्तांचे वर्णन करतात तेव्हा मी पहात असलेले टेबल ती वेगळ्या दृष्टिकोणातून पहात आहेत असे मला म्हणता येते. ज्या वेदनदत्तांच्या आधारे 'मी एक टेबल पहात आहे' असे मी म्हणतो त्यांच्याऐवजी बरीचशी त्यांच्यासारखी पण काहीशी त्यांच्याहून विशिष्ट प्रकारे भिन्न अशी वेदनदत्ते मला लाभली तर 'ह्या टेबलावर शाई सांडली आहे' असे विधान करून ह्या वेदनदत्तांचे वर्णन मला करता येते. वेदनदत्तांहून भिन्न अशा भौतिक वस्तूंचे अस्तित्व जर मी मानले नाही तर काही तार्किक विसंगती निर्माण होणार

नाही, परंतु माझ्या अनुभवांचे वर्णन करताना मला लाभलेल्या आणि लाभणाऱ्या प्रत्येक पृथक वेदनदत्ताचे वर्णन मला करावे लागेल, वेगवेगळ्या वेदनदत्तांमध्ये कोणत्या बाबतीत साम्य आहे, कोणत्या बाबतीत भेद आहे हे सांगावे लागेल. पण अनेक वेदनदत्तांना, ती एकाच भौतिक वस्तूशी संबंधित आहेत असे मानल्याने, मला जसे एकत्र गुंफिता येते तसे त्यांना एकत्रित करता येणार नाही. प्रत्येक वेदनदत्त फुटकळ राहील व त्याचे वर्णन करावे लागेल. तेव्हा वेदनदत्तांहून भिन्न पण त्यांच्याशी संबंधित अशा भौतिक वस्तू आहेत असे मानण्याने आपल्याला आपल्या वेदनदत्तांचे आटोपशीरपणे वर्णन करता येते. म्हणून भौतिक वस्तू आहेत असे मानणे सोयीचे आहे.

भौतिक वस्तू आहेत ह्या आपल्या सहजप्रवृत्तीतून निर्माण झालेल्या समजुतीचे रसेल ह्यांनी जे समर्थन केले आहे ते एखाद्या वैज्ञानिक अभ्युपगमाचे आपण समर्थन करतो त्या प्रकारचे आहे. उदा. चुंबकाभोवती शक्तीचे एक क्षेत्र असते असा भौतिकीतील एक अभ्युपगम आहे. हे क्षेत्र. आपल्याला दिसत नाही किंवा आपल्या साक्षात् अनुभवाला येत नाही. पण हा अभ्युपगम आपण स्वीकारला तर आपल्याला साक्षात् निरीक्षणाने अवगत झालेल्या अनेक घटनांचे सुसंगतपणे वर्णन करता येते, त्यांच्यात परस्परसंबंध प्रस्थापित करता येतात आणि त्यांचा उलगडा करता येतो. ज्या आपल्या साक्षात् अनुभवाचे कधीही विषय बनू शकत नाहीत अशा अनेक वस्तूंचे व शक्तींचे अस्तित्व आपण विज्ञानात मानतो. उदा. अणू, इलेक्ट्रॉन, गुरुत्वाकर्षण, प्रकाशलहरी, इ. असे मानण्याचे तार्किक समर्थन आपण कसे करतो? तर असे मानल्याने आपल्याला साक्षात् निरीक्षणाने अवगत झालेल्या घटनांचे सुसंगत वर्णन आपण करू शकतो, त्यांची 'व्यवस्था' लावू शकतो, विशिष्ट परिस्थितीत कोणत्या घटना घडून येतील ह्याची अटकळ बांधू शकतो आणि ह्या अटकळी खऱ्या ठरतात. त्याचप्रमाणे भौतिक वस्तूंचा साक्षात् अनुभव आपल्याला कधी येऊ शकत नाही पण त्या आहेत असे मानल्याने आपल्याला ज्यांचा साक्षात अनुभव येतो त्या वेदनदत्तांचे थोडक्यात वर्णन आपल्याला करता येते, त्यांच्यात व्यवस्था लावता येते. म्हणून भौतिक वस्तू आहेत ही आपली समजूत समर्थनीय आहे.

वैज्ञानिक पद्धतीत 'लाघवा'चे (economy) तत्त्व महत्त्वाचे आहे. समजा कांही घटनांचा उलगडा करण्यासाठी इंद्रियातीत अशा वस्तूंचे किंवा शक्तींचे अस्तित्व मान्य करणारा एक अभ्युपगम आपण स्वीकारला. पण समजा वेगळ्या कांही इंद्रियातीत वस्तूंचे व शक्तींचे अस्तित्व स्वीकारणारा दुसरा एक अभ्युपगम कुणी कल्पिला आणि त्याच्या साहाय्याने ह्या सर्व घटनांचा उलगडा करता येतो असे आढळून आले. मग ह्या दोन भिन्न अभ्युपगमातून आपण कुणाची निवड करणार? अर्थात जर एखादी निर्णायक घटना किंवा वस्तुस्थिती आपल्याला आढळली—म्हणजे एक अभ्युपगम जिचे स्पष्टीकरण करू शकतो पण दुसरा करू शकत नाही अशी घटना किंवा वस्तुस्थिती आढळली—तर अर्थात् जो अभ्युपगम तिचा उलगडा करू शकतो तोच आपल्याला स्वीकारावा लागेल. परंतु जर अशी निर्णायक वस्तुस्थिती आढळलेली नसेल तर लाघवाच्या तत्त्वाला अनुसरून जो अभ्युपगम अधिक साधा असेल त्याचा आपण स्वीकार करू. 'अधिक साधा' म्हणजे जो कमी इंद्रियातीत वस्तू व शक्ती ह्यांचे अस्तित्व मानून

त्यांच्या साहाय्याने इंद्रियगम्य वस्तुस्थितींचा उलगडा करतो तो. आणि ह्याच लाघवाच्या तत्त्वाला अनुसरून वेदनदत्तांहून भिन्न अशा बाह्य, भौतिक वस्तू असतात ह्या आपल्या सर्व-सामान्य समजुतीचे रसेल समर्थन करतात.

तेव्हा आपल्या संवेदनांद्वारा आपला बाह्य, भौतिक वस्तूंशी परिचय होतो, त्यांच्या गुण-धर्मांचे ज्ञान आपल्याला होते ही जी आपली स्वभावजात समजूत असते, तिचे समर्थन रसेल वैज्ञानिक पद्धतीने करतात. आणि एकदा भौतिक वस्तूंचे अस्तित्व आपण मानले की भौतिक वस्तूंच्या स्वरूपाचे, गुणधर्मांचे, त्यांना घडणाऱ्या घटनांचे जे सूक्ष्म, काटेकोर वर्णन भौतिकीत करण्यात येते, भौतिक घटनांचा उलगडा करण्यासाठी, त्यांची सुसूत्रपणे व्यवस्था लावण्यासाठी ज्या उपपत्ती भौतिकीत पुराव्याच्या आधारावर स्वीकारण्यात आलेल्या असतात त्या ग्राह्य मानाव्या लागतात; त्या ग्राह्य मानणे सयुक्तिक ठरते.

पण बाह्य, भौतिक वस्तू आहेत व संवेदनांनी त्यांचे ज्ञान आपल्याला होते ही आपली स्वाभाविक समजूत आणि रसेल ह्यांनी तार्किक युक्तिवादाने जिचे प्रामाण्य सिद्ध केले आहे ती समजूत ह्यांच्या आशयात महत्त्वाचा फरक आहे. कारण आपल्या स्वाभाविक समजुती-प्रमाणे, जेव्हा मी एखादे टेबल पहात असतो तेव्हा मी जे साक्षात पहात असतो ती एक भौतिक वस्तू असते; एक भौतिक वस्तूच मी साक्षात् पहात असतो. उलट रसेल ह्यांनी जे सिद्ध केले आहे ते असे की भौतिक टेबल मला किंवा कुणालाही कधीच साक्षात् दिसत नसते. आप-ल्याला साक्षात् प्रत्यय येतो तो वेद्यांचा. भौतिक टेबल केवळ अनुमान-गम्य असते. आपल्यांला लाभणारी वेद्ये भौतिक वस्तूंच्या अस्तित्वाच्या आणि स्वरूपाच्या खुणा आहेत असे मानून त्यांच्यापासून ज्या भौतिक वस्तूंचे अनुमान आपण करू शकू त्या भौतिक वस्तूंचे स्वरूप कसे असते असे मानणे योग्य ठरेल? रसेल ह्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे जी वेद्ये आपल्याला साक्षात् प्रतीत होत असतात त्यांच्या**सारख्या** भौतिक वस्तू तेथे आहेत असे अनुमान करणे योग्य ठरणार नाही. पण त्यांच्याशी **अनुरूप** अशा भौतिक वस्तू तेथे आहेत हे अनुमान योग्य ठरेल. उदा. समजा मला एखादे तांबडे फूल दिसले. अशा प्रसंगी मला तांबड्या रंगाचे एक वेद्य साक्षात् प्रतीत होत असते. पण ह्यावरून येथे जे भौतिक फूल आहे त्याच्या अंगी-ही तांबडा रंग आहे असे अनुमान करता येणार नाही; मला साक्षात् प्रतीत होणाऱ्या वेद्याच्या अंगी जो रंग आहे तसाच रंग त्या भौतिक फुलाच्या अंगी आहे हे अनुमान अयोग्य ठरेल. पण माझ्या वेद्याच्या अंगी जो तांबडा रंग मला प्रतीत होत असतो त्याच्याशी अनुरूप असा एक धर्म त्या भौतिक वस्तूच्या ठिकाणी आहे हे अनुमान सयुक्तिक ठरेल. वेद्यांच्या ठिकाणी जे गुणधर्म असतात आणि भौतिक वस्तूंच्या ठिकाणी जे गुणधर्म असतात त्यांच्यामध्ये असलेल्या ह्या 'अनुरूपते'च्या संबंधाचे स्वरूप नेमके कसे असते? एक तर हा संबंध कार्यकारणसंबंध असतो. मला जर तांबड्या रंगाचे वेद्य प्राप्त होत असेल तर माझ्यामध्ये तांबड्या रंगाच्या वेद्याचे वेदन निर्माण करील असा धर्म संबंधित भौतिक वस्तूच्या अंगी असला पाहिजे. दुसरी गोष्ट अशी की वेद्यांच्या ठिकाणी जे साक्षात् प्रतीत होणारे धर्म असतात आणि भौतिक वस्तूंच्या ठिकाणी जे बुद्धिगम्य धर्म असतात असे आपण मानतो त्यांच्यामध्ये घडणीचे सादृश्य (structural

similarity) असले पाहिजे. 'घडणीचे सादृश्य' ह्या संकल्पनेचे स्पष्टीकरण असे करता येईल. निळा, हिरवा, पिवळा, आणि नारिंगी ह्या रंगाची वेद्ये घेऊ. ह्या रंगांमध्ये ज्या प्रकारचे परस्परसंबंध आहेत त्याचप्रकारचे, त्यांच्याशी सदृश असे परस्परसंबंध जर त्यांचे प्रतियोगी असलेल्या (म्हणजे त्यांच्याशी संबंधित असलेल्या) भौतिक धर्मांमध्ये असतील तर वेद्यांच्या धर्मांमध्ये आणि भौतिक धर्मांमध्ये घडणीचे सादृश्य आहे असे म्हणता येईल. समजा, न, ह, प आणि ना हे अनुक्रमे निळा, हिरवा, पिवळा आणि नारिंगी ह्या रंगाचे प्रतियोगी असलेले भौतिक धर्म आहेत. आता निळा आणि हिरवा ह्या रंगामध्ये जेवढे दृश्य सादृश्य आहे त्यापेक्षा निळा आणि पिवळा ह्या रंगामध्ये कमी सादृश्य आहे. म्हणजे निळा आणि हिरवा ह्यांमध्ये जेवढे 'अंतर' आहे त्यापेक्षा निळा आणि पिवळा ह्यांमध्ये अधिक 'अंतर' आहे. हा जो अंतराचा संबंध आहे त्याला 'दिशा' (sense) असते. निळा आणि हिरवा ह्यांच्यामध्ये असलेल्या अंतराची जी दिशा आहे, तीच निळा आणि पिवळा ह्यांच्यामध्ये असलेल्या अंतराची दिशा आहे; फक्त निळा आणि पिवळा ह्यांच्यामध्ये असलेले अंतर निळा आणि हिरवा ह्यांच्यामध्ये असलेल्या अंतरापेक्षा मोठे आहे. किंवा हिरवा आणि निळा ह्यांच्यामध्ये साम्य आहे तसेच हिरवा आणि पिवळा ह्यांच्यामध्येही साम्य आहे. पण हे साम्य संबंध नेमके परस्परविरोधी दिशांनी आहेत. तेव्हा हिरवा रंग निळा आणि पिवळा ह्यांच्या दरम्यान आहे. ह्याच अर्थाने पिवळा रंग हिरवा आणि नारिंगी ह्या रंगांच्या दरम्यान आहे. तेव्हा जे भौतिक धर्म ह्या वेगवेगळ्या रंगांच्या वेद्यांची वेदने आपल्यात निर्माण करतात त्यांच्यामध्येही ह्यांच्यासारखेच संबंध जर असले तर हे भौतिक धर्म व ही वेद्ये ह्यांच्यामध्ये घडणीचे सादृश्य आहे असे म्हणता येईल. म्हणजे असा कोणता तरी संबंध असला पाहिजे की त्याच्या दृष्टीने ह हा न आणि प ह्यांच्या दरम्यान असला पाहिजे, प हा न आणि ना ह्यांच्या दरम्यान असला पाहिजे. ह्या संबंधाचे स्वरूप काय आहे हे आपल्याला कधीही कळणार नाही. पण त्याच्या अंगी काही आकारिक धर्म असले पाहिजेत असे आपल्याला निश्चितपणे म्हणता येते. ह्या संबंधाचा 'स' ह्या अक्षराने निर्देश करू या. मग असे म्हणता येईल की अ आणि ब ह्या रंगांची वेदने निर्माण करणाऱ्या कोणत्याही दोन पदार्थांमध्ये जर स हा संबंध असेल तर तो कधीही ब आणि अ ह्यांच्यामध्ये असत नाही. तसेच, अ आणि ब ह्यांच्यामध्ये स हा संबंध असेल आणि ब आणि क ह्यांच्यामध्येही असेल तर अ आणि क ह्यांच्यामध्येही स हा संबंध असतो. रंगांची वेदने निर्माण करणाऱ्या पदार्थांमधील स हा संबंध आणि रंगांमधील दृश्य संबंध ह्यांच्यात आकारिक साम्य आहे हे उघड आहे.

ह्या बाबतीत रसेल ह्यांनी मांडलेला एक महत्वाचा मुद्दा असा की अवकाशाचा जो अनुभव आपल्याला येतो तो विशिष्ट प्रकारच्या वेद्यांच्या संदर्भातच येतो. उदा. जी दृश्य वेद्ये मला एके वेळी दिसतात—उदा. जे वेगवेगळे रंगीत आकार मला एके वेळी दिसतात—त्यांच्यामध्ये मला दृश्य असे अवकाशात्मक संबंध प्रतीत होतात. उदा. एक वेद्य दुसऱ्या वेद्याच्या डाव्या बाजूला किंवा उजव्या बाजूला, अलिकडे किंवा पलीकडे आहे असे दिसते; एक वेद्य जेव्हा दुसऱ्या वेद्याच्या डाव्या बाजूला आहे असे दिसते तेव्हा त्यांच्यामधील 'डाव्या बाजूला असण्याचा' संबंध हा दृश्य संबंध असतो. दृश्य वेद्ये जेव्हा आपल्याला प्रतीत होतात तेव्हा त्यांच्यामध्ये

जे असे अवकाशात्मक संबंध आपल्याला प्रतीत होत असतात तेही दृश्य असतात. दृश्य अवकाश म्हणजे अशा दृश्य अवकाशात्मक संबंधांचे जाळे. जन्मांधाला दृश्य वेद्ये प्रतीत होत नाहीत व म्हणून दृश्य अवकाशही प्रतीत होत नाही. पण त्याला स्पर्श्य वेद्ये प्रतीत होऊ शकतात. उदा. जेव्हा एखाद्या वाटोळ्या वशीच्या कडेवरून तो बोट फिरवितो तेव्हा त्याला एकामागून एक स्पर्श्य वेद्ये लाभतात आणि त्यांच्यामधील अवकाशात्मक संबंध—डाव्या बाजूला असणे, पलिकडे असणे, इ.—प्रतीत होतात. हे अवकाशात्मक संबंध स्पर्श्य असतात. दोन दृश्य वेद्यांमध्ये डाव्या बाजूला असण्याचा जो दृश्य संबंध असतो त्याचे आपल्याला साक्षात् प्रतीत होणारे स्वरूप आणि दोन स्पर्श्य वेद्यांमध्ये डाव्या बाजूला असण्याचा जो संबंध असतो त्याचे आपल्याला साक्षात प्रतीत होणारे स्वरूप ही भिन्न असतात. पण त्यामध्ये सहसंबंध (correlation) प्रस्थापित करता येतो. उदा. काळोखात काही दिसत नसताना एखाद्या वस्तूच्या कडेवरून बोट फिरविल्याने तिचा आकार वाटोळा आहे हे जेव्हा मला कळते तेव्हा तो दिसायला कसा असेल ह्याची कल्पना मी करू शकतो; तिच्या दृश्य आकाराची प्रतिमाही माझ्या मनात उभी राहील. ह्याचा अर्थ असा की वस्तूचा मला जाणवलेला स्पर्श्य आकार आणि तिचा दृश्य आकार ह्यांच्यामध्ये मी सहसंबंध प्रस्थापित करतो, मला जाणवलेल्या स्पर्श्य आकाराचे दृश्य आकारात 'भाषांतर' करतो. तसेच समजा मी डोळे बंद करून सरळ दिशेने चाचपडत चालत गेलो आणि माझा टेबलाशी स्पर्श झाला. म्हणजे, मला काही स्पर्श वेद्ये लाभली आणि ती टेबल ह्या भौतिक वस्तूशी संबंधित आहेत असे अनुमान मी केले. त्याच दिशेने पुढे चालत गेलो असता खुर्ची ह्या भौतिक वस्तूशी संबंधित असलेली स्पर्श्य वेद्ये मला लाभली. आता खुर्चीशी संबंधित असलेली स्पर्श्य वेद्ये टेबलाशी संबंधित असलेल्या स्पर्श वेद्यांच्या पलीकडे आहेत असा स्पर्श्य अवकाशात्मक संबंध त्यांच्यामध्ये आहे हे आपल्याला जाणवते. आता समजा मी परत मूळ ठिकाणी आलो आणि डोळे उघडून पाहिले तर खुर्चीशी संबंधित असलेली दृश्य वेद्ये मला प्रतीत होतील, टेबलाशी संबंधित असलेली दृश्यवेद्ये प्रतीत होतील व त्यांच्यामध्ये असलेला 'पलिकडे असण्याचा' दृश्य अवकाशात्मक संबंधही प्रतीत होतील. आणि प्रथम प्रतीत झालेला स्पर्श्य अवकाशात्मक संबंध आणि नंतर प्रतीत झालेला दृश्य अवकाशात्मक संबंध ह्यांच्यात मी सहसंबंध प्रस्थापित करू शकेन. उदा. डोळे बंद ठेवूनच मी मूळच्या ठिकाणी परतलो व डोळे उघडलेच नाहीत तरी प्रथम स्पर्शिलेल्या वस्तूशी संबंधित असलेली दृश्य वेद्ये व नंतर स्पर्शिलेल्या वस्तूशी संबंधित असलेली दृश्य वेद्ये ह्यांच्यात कोणत्या स्वरूपाचा दृश्य अवकाशात्मक संबंध असणार ह्याचे मानसिक चित्र मी बनवू शकेन. सारांश आपल्याला प्रतीत होणाऱ्या दृश्य वेद्यांमध्ये असलेल्या दृश्य अवकाशात्मक संबंधांनी सिद्ध झालेला दृश्य अवकाश, आणि स्पर्श्य वेद्यांमध्ये असलेल्या स्पर्श्य अवकाशात्मक संबंधांनी सिद्ध झालेला स्पर्श्य अवकाश हे भिन्न असतात. त्यांचे आपल्याला साक्षात् प्रतीत होणारे धर्म भिन्न असतात. पण त्यांच्यामध्ये सहसंबंध प्रस्थापित करता येतो. आता दृश्य (किंवा स्पर्श्य) वेद्यांशी संबंधित असलेल्या भौतिक वस्तू ह्या दृश्य (किंवा स्पर्श्य) अवकाशात नसतात. त्या भौतिक अवकाशात असतात. पण दृश्य आणि स्पर्श्य अवकाशांमध्ये ज्याप्रमाणे सहसंबंध प्रस्थापित करता येतो

त्याप्रमाणे हे दोन्ही प्रकारचे अवकाश आणि भौतिक अवकाश ह्यांच्यामध्येही सहसंबंध प्रस्थापित करता येतो. उदा. समजा, $व_{दृ_1}$ आणि $व_{दृ_2}$ ही दृश्य वेद्ये आहेत आणि त्यांच्यामध्ये $अ_{दृ}$ हा दृश्य अवकाशात्मक संबंध आहे. तसेच समजा, $व_{स_1}$ हे $व_{दृ_1}$ शी सहसंबंधित असलेले स्पर्श्य वेद्य आहे आणि $व_{स_2}$ हे $व_{दृ_2}$ शी सहसंबंधित असलेले स्पर्श्य वेद्य आहे. मग $व_{स_1}$ आणि $व_{स_2}$ शी ह्यांच्यामध्ये $अ_{स}$ हा जो स्पर्श्य अवकाशात्मक संबंध असेल तो $अ_{दृ}$ ह्या दृश्य अवकाशात्मक संबंधाशी सहसंबंधित असणार. त्याचप्रमाणे $व_{दृ_1}$ (किंवा $व_{स_1}$) ह्या वेद्याशी संबंधित असलेली $भ_1$ ही भौतिक वस्तू आणि $व_{दृ_2}$ (किंवा $व_{स_2}$) ह्या वेद्याशी संबंधित असलेली $भ_2$ही भौतिक वस्तू ह्यांच्यामध्ये $अ_{भ}$ हा भौतिक अवकाशात्मक संबंध असणार आणि $अ_{भ}$ हा $अ_{दृ}$शी (किंवा $अ_{स}$ शी) सहसंबंधित असणार. ज्याप्रमाणे भौतिक वस्तूच्या अंगी असलेले धर्म आपल्याला प्रतीत होत नाहीत पण वेद्यांच्या आपल्याला प्रतीत होणाऱ्या धर्मांशी अनुरूप असे धर्म ते असले पाहिजेत असे आपण मानतो त्याप्रमाणे भौतिक अवकाशाचे धर्मही आपल्याला प्रतीत होत नाहीत पण आपल्याला प्रतीत होणाऱ्या वेद्य अवकाशांच्या अंगी असलेल्या धर्मांशी अनुरूप असे ते धर्म असणार असे आपण मानले पाहिजे. वेद्य अवकाश आणि भौतिक अवकाश ह्यांच्यामध्ये केवळ घडणीचे साम्य असते.

टेबलासारख्या भौतिक वस्तूचे संवेदनाने जे ज्ञान आपल्याला होते त्याचे स्वरूप काय असते ह्याविषयी रसेल ह्यांनी ह्या पुस्तकात मांडलेल्या मताचा काहीशा विस्ताराने खुलासा आपण केला. आता ह्या मताचा काहीशा संक्षेपाने आपल्याला परामर्श घेतला पाहिजे आणि रसेल ह्यांचे ह्या बाबतीतील मत पुढे कसे बदलत गेले ह्याचेही काही विवेचन केले पाहिजे.

ह्या मताचा गाभा असा की टेबलासारख्या एखाद्या भौतिक वस्तुचे संवेदन जेव्हा आपण करतो तेव्हा त्या वस्तूचेच साक्षात् ज्ञान आपल्याला होत असते, ती वस्तूच आपल्या जाणीवेचा साक्षात् विषय असते असे आपण व्यवहारांत मानतो खरे; पण असे मानणे गैर आहे. अशा वेळी ज्या वस्तू आपल्याला साक्षात् प्रतीत होत असतात, आपल्या जाणीवेचे साक्षात् विषय असतात त्या म्हणजे भौतिक वस्तूहून भिन्न असलेली पण त्यांच्याशी संबंधित असू शकणारी अशी 'वेद्ये' होत. ह्या वेद्यांपासून भौतिक वस्तूंच्या अस्तित्वाचे व स्वरूपाचे अनुमान आपण करतो. अनुमान कधीकधी चूक असण्याची शक्यता असते व म्हणून आपण एका भौतिक वस्तूचे संवेदन करीत आहोत हा आपला दावा नेहमीच बरोबर असेल असे नाही. मी टेबल पहात आहे असे मला वाटत असेल पण तेथे टेबल नसेलही. पण ज्या वेद्याची साक्षात् जाणीव आपल्याला झालेली असते ते वेद्य आपल्याला लाभलेलेच असते. तेव्हा त्याच्यासंबंधी अशी चूक होण्याची शक्यताच नसते. फार तर त्याचे वर्णन करताना शाब्दिक चूक होऊ शकेल.

भौतिक वस्तूंची साक्षात् जाणीव आपल्याला होऊ शकत नाही, आपल्याला साक्षात् जाणीव असते ती वेद्यांची, ही संशयवादी भूमिका आधुनिक तत्त्वज्ञानाचा जनक असलेल्या देकार्तने स्वीकारली होती आणि तिचा अनुवाद लॉक, लायब्निट्झ, बार्क्ले, ह्यूम, इ. तत्त्ववेत्त्यांनी केला. अलिकडच्या तत्त्वज्ञानात मूर, प्राइस, ब्रॉड, एयर इ. तत्त्ववेत्त्यांनी ही भूमिका थोडघाफार फरकाने स्वीकारली आहे. ह्या वेद्यांचे स्वरूप काय असते आणि भौतिक वस्तूंशी त्यांचे संबंध

कोणत्या प्रकारचे असतात ह्या प्रश्नांचा बराच उहापोहही तत्त्वज्ञानात झाला आहे. पण भौतिक वस्तूंची साक्षात् जाणीव आपल्याला होत नाही, आपल्याला वेद्यांचीच साक्षात् जाणीव होऊ शकते असे मानायला कारणच काय आहे? ह्या मताच्या समर्थनासाठी जे युक्तिवाद योजण्यांत येतात त्यांचे दिग्दर्शन आपण वर केलेच आहे. त्यांतील संवेदनाच्या सापेक्षतेवर आधारलेला युक्तिवाद प्रथम घेऊ. समजा, रुपयाचे नाणे ही भौतिक वस्तूच मला साक्षात् दिसते असे मी मानतो; आणि मला रुपया ही भौतिक वस्तू साक्षात् दिसत नाही तर तिच्याशी संबंधित असे वेद्य साक्षात् दिसते असे मला युक्तिवादाने पटवून द्यावयाचे आहे. ह्यासाठी संवेदनाच्या सापेक्षतेवर आधारलेला युक्तिवाद कितपत निर्णायक ठरेल? युक्तिवाद असा की समजा मी दूरून रुपया पहात असेन तर मला तो गोल दिसत नाही; लंबगोल दिसतो; तेव्हा मला जे साक्षात् दिसत आहे त्याचा आकार काय आहे असे कुणी विचारले तर त्याचा आकार लंबगोल आहे असेच मला सांगावे लागणार. पण रुपयाचा आकार गोल असतो, लंबगोल नसतो व म्हणून मला जे दिसते ते म्हणजे रुपया नव्हे, म्हणजे एक भौतिक वस्तू नव्हे. पण मला काहीतरी दिसत असते आणि जे दिसते ती भौतिक वस्तू नसते. म्हणून ते भौतिक वस्तूहून भिन्न असे वेद्य असणार. पण प्रश्नोत्तरे अशी व्हायचे कारण नाही. मी असे म्हणेन की मला येथून रुपयाचा आकार लंबगोल दिसतो आणि ह्याच्यात आश्चर्य वाटण्यासारखे काहीही नाही. किंवा कोणतीही चूक नाही. 'तुला येथून जे दिसते त्याचा आकार कसा आहे?' हा प्रश्न फसवा आहे. 'तुला येथून काय दिसते आहे?' असा प्रश्न जर विचारला तर 'मला येथून एक रुपया दिसतो' असे मी म्हणेन. 'त्याचा आकार तुला येथून कसा दिसतो?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर 'त्याचा आकार येथून लंबगोल दिसतो' असे राहील. पण 'मला येथून जी वस्तू दिसते तिचा आकार लंबगोल आहे' किंवा 'मला येथून एक लंबगोल आकाराची वस्तू दिसते' असे मी म्हणणार नाही. रुपयाकडे अनेकांनी जर वेगवेगळ्या ठिकाणांहून पाहिले तर प्रत्येकाला त्याचा आकार वेगवेगळा दिसतो हे सर्वांना माहित असते. पण जेथे रुपया आहे त्या ठिकाणी अनेकांनी जर वेगवेगळ्या स्थानांकडून पाहिले तर प्रत्येकाला वेगवेगळ्या आकाराची वस्तू दिसते असे म्हणायचे कारण नाही. तेव्हा संवेदनाच्या सापेक्षतेमुळे भौतिक वस्तू आपल्याला साक्षात् दिसत नाहीत तर त्यांच्याहून भिन्न असलेली अशी वेद्ये आपल्याला साक्षात् दिसतात असे मानायचे कारण नाही.

पण भासाचा अनुभव आपण लक्षात घेतला तर भौतिक वस्तूंहून भिन्न अशी वेद्ये असतात, ती आपल्या जाणिवेचे साक्षात् विषय असतात हे मान्य करावे लागते असा युक्तिवाद करण्यात येईल. दोरीच्या ठिकाणी जेव्हा मला सापाचा भास होतो तेव्हा मला काहीतरी साक्षात् दिसलेले असते. मला जे दिसत असते त्याचे सुरवातीला तरी 'साप' असे वर्णन मी करीन. पण तेथे साप नाही असे मला आढळून आल्यावर त्याचे वर्णन 'खराखुरा (भौतिक) साप पाहताना जे दिसते तसेच काहीतरी मला दिसले' असे मी करीन. पण हे जे काहीतरी मला दिसले ती भौतिक वस्तू नव्हती. त्याला वेद्य म्हणावे लागेल. शिवाय खराखुरा साप पाहताना मला जे साक्षात दिसते ते सापाचा भास होताना जे साक्षात् दिसते त्याच्यासारखेच असल्यामुळे

तेही एक वेद्य असते हा निष्कर्ष स्वीकारावा लागेल. तेव्हा खराखुरा साप पाहताना (किंवा कोणतीही भौतिक वस्तू पाहताना) आपल्याला ज्याचा साक्षात अनुभव येतो ते एक वेद्य असते आणि ह्या वेद्यापासून भौतिक वस्तूचे अनुमान आपण करतो.

पण हा युक्तिवादही निर्णायक नाही. कारण समजा मला साप दिसला. (असे वाटले) पण तेथे दोरी आहे असे आढळून आले तर 'मला दोरी सापासारखी दिसली' असे मी म्हणेन. म्हणजे 'मला सापाचा भास झाला पण ती दोरी होती' ह्या म्हणण्याचा अर्थ 'मला दोरी सापासारखी दिसली' असा करता येईल. ह्या परिस्थितीत 'तुम्हाला काय दिसले?' म्हणजे 'तुम्हाला कोणती वस्तू दिसली?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर मला 'दोरी दिसली पण ती सापासारखी दिसली' असे द्यावे लागेल. वेगवेगळ्या परिस्थितीत वस्तूंची स्वरूपे चित्रविचित्र दिसतात हे आपल्याला चांगले माहित आहे. तेव्हा आपल्याला जेव्हा भास होतो तेव्हा भौतिक वस्तूहून पृथक् अशा वेद्यांचा आपल्याला साक्षात् अनुभव येत असतो असे मानायचे कारण नाही. काही परिस्थितीत एखाद्या वस्तूचे आपल्याला होणारे दर्शन फसवे ठरावे इतके तिच्या खऱ्याखुऱ्या स्वरूपाहून भिन्न असते एवढेच म्हटले पाहिजे. पण वस्तूचे आपल्याला दिसणारे स्वरूप अनेकदा फसवे असले तरी त्यांचे खरेखुरे स्वरूप काय आहे हे निश्चित करता येते व संवेदनाच्या साहाय्यानेच निश्चित करता येते. तेव्हा असे 'भास' म्हणजे आपल्याला साक्षात् प्रतीत होणारे व भौतिक वस्तूंहून भिन्न असणारे असे पदार्थ-वेद्ये-असतात असे मानायचे कारण नाही.

एखादी वस्तू मी पाहिली किंवा मला दिसली असे म्हणण्यात ती वस्तू खरोखर तेथे होती हा दावा अंतर्भूत असतो. उदा. 'मी एक साप पाहिला' ह्या म्हणण्यात तेथे खरोखर एक साप होता असे अभिप्रेत असते. आता, तेथे साप नव्हता असे आढळून आले तर हा दावा गैर ठरतो आणि त्याचा परिणाम म्हणून 'मी साप पाहिला' हे विधान मला मागे घ्यावे लागते. मग त्याऐवजी 'मला साप दिसला असे वाटले', 'साप दिसला असा भास मला झाला' असे विधान मी करीन. पण 'साप दिसला असा भास मला झाला' ह्या विधानाचे भाषांतर 'मला भासात्मक साप दिसला' असे करता येणार नाही. भासात्मक साप आणि खरेखुरे साप असे दोन प्रकारचे साप नसतात. म्हणजे सापाशी संबंधित अशी वेद्ये आणि भौतिक साप असे दोन प्रकारचे दृश्य पदार्थ नसतात. 'मला साप दिसला असा भास झाला.' तेव्हा मला जे दिसले तो साप नव्हता. पण मला काहीतरी दिसले हे निश्चित. आणि ज्याअर्थी मला जे दिसले तो भौतिक साप नव्हता त्या अर्थी तो दुसऱ्या एका प्रकारचा पदार्थ होता—वेद्य होते' असा हा युक्तिवाद आहे. पण 'मला साप दिसला असे वाटले', 'मला साप दिसला असा भास झाला' ह्या म्हणण्याने मला जे दिसले तो साप होता हा दावा मागे घेण्यात आला आहे एवढेच सूचित होते. मला जे दिसले त्याचे खरेखुरे स्वरूप काय होते हे ह्या विधानाने सांगितलेलेच नाही. ती दोरी असेल, वेलीचा तुकडा असेल, दुसरे काहीतरी असेल.

समजा मी एखाद्या ठिकाणी काही मंडळींच्या समक्ष एक दोरी बांधली आणि दूरून मला ती हुबेहूब सापासारखी दिसली. मी सर्वांना तेथे बोलवून 'पहा, दोरी कशी हुबेहूब सापासारखी दिसते' हे दाखवून दिले. पण दोरी हुबेहूब सापासारखी दिसते म्हणून 'आपल्याला तेथे सापाचा

भास होतो' असे आमच्यापैकी कुणी म्हणणार नाही. कारण तेथे दोरी आहे हे आम्हाला पक्के माहीत आहे. पण 'ज्याला तेथे दोरी आहे हे माहीत नाही अशा कुणालाही तेथे सापाचा भास होईल' असे म्हणता येईल. तेव्हा वस्तूच्या खऱ्याखुऱ्या स्वरूपाहून आपल्याला तिचे स्वरूप अगदी वेगळे दिसले तरी आपण फसूच असे नाही. म्हणजे तिच्या स्वरूपाविषयी आपला गैर-समज होईलच असे नाही. (गैरसमज झाला तरी त्याचे निराकरण करता येते हे आपण वर पाहिलेच आहे.) दुसरी गोष्ट अशी की 'एखाद्या परिस्थितीत वस्तू कशी दिसते, तिचे स्वरूप कसे भासते?' हा 'त्या वस्तूचे स्वरूप काय आहे?' ह्या प्रश्नाहून स्वतंत्र असलेला प्रश्न आहे. उदा. अमूक ठिकाणाहून दोरी सापासारखी दिसते ह्याविषयी सर्वांचे एकमत होऊ शकेल. पण हे सामान्य वर्णन झाले. 'येथून दोरी सापासारखी दिसते खरी पण ती फुरशासारखी दिसते की धामणासारखी दिसते?' असाही प्रश्न विचारता येईल. आणि त्याचे उत्तर दोरीचे दिसणारे स्वरूप न्याहाळून म्हणजे दोरी कशी दिसते ह्याकडे लक्ष देऊनच द्यावे लागेल. पण हे सर्व करताना भौतिक वस्तूहून भिन्न अशी वेद्ये असतात असे मानायचे कुठेच काही कारण दिसत नाही.

समजा, मला टेबलावर एक टोमाटो ठेवलेला दिसत आहे आणि तिकडे बोट दाखवून तुम्ही मला विचारले 'हे काय आहे?' ह्या प्रश्नामुळे मी काहीसा बुचकळ्यात पडेन. कारण मला तर एक टोमाटो ढळढळीत दिसत आहे आणि टोमाटो ही काही ओळखायला कठीण अशी वस्तू नाही. पण तुम्ही असा प्रश्न विचारताच आहात म्हणून मी सावध होईन. हुबेहूब टोमाटो सारख्या दिसणाऱ्या लाकडाच्या, मेणाच्या, इ. वस्तू बनविता येतात हे मला माहित आहे. तुमच्या प्रश्नामुळे अशी एखादी वस्तू येथे असणे शक्य आहे आणि तिचे टोमाटो असे वर्णन मी केले तर माझे उत्तर चूक ठरेल हे माझ्या ध्यानात येते. व सावधपणे 'मला येथे लालसर रंगाचे, फुगीर, गोलट आकाराचे असे काही तरी दिसते आहे' असे तुमच्या प्रश्नाचे उत्तर मी देईन. आता असे म्हणता येईल की ह्या उदाहरणावरून जे सिद्ध होते ते असे : मला दिसणाऱ्या वस्तूचे 'टोमाटो' असे मी केलेले वर्णन कधीकधी चूक ठरते. ते चूक ठरते ह्याचे कारण असे की असे वर्णन करताना मला जे दिसत असते त्याच्या पलीकडे मी जात असतो. मला जे दिसत असते त्याच्यापासून तेथे एका प्रकारची वस्तू आहे असे अनुमान मी करीत असतो आणि असे पलीकडे जाण्यात, असे अनुमान करण्यात नेहमीच धोका असतो; कारण ज्या वस्तूचे अनुमान आपण केले असेल ती तेथे नसण्याची शक्यता असते. पण आपल्याला जे दिसत असते केवळ त्याचेच वर्णन आपण केले तर त्याच्यात ह्या प्रकारचा धोका नसतो. मला जे दिसत असते त्याचे मी केलेले वर्णनही चूक असण्याची शक्यता असते. पण ही चूक शाब्दिक असते. उदा. मला 'पिंगट' म्हणायचे असताना मी चुकून 'लाल' म्हणेन. किंवा मराठीत जिला 'पिंगट' म्हणतात त्या रंगाच्या छटेला 'लाल' म्हणतात अशी माझी समजूत असेल व म्हणून मला जेव्हा काही पिंगट दिसते त्याचे 'लाल' असे वर्णन मी नेहमीच करीत असेन. पण ह्या शाब्दिक चुका सुधारता येतात. मुख्य मुद्दा असा आहे की मला जे दिसत असते ते मला दिसत असते आणि मला ते जसे दिसत असते तसेच ते मला दिसत असते. येथे संशयाला, चुकीला थाराच नाही. तेव्हा मला जे दिसत असते त्याचेच जर मी वर्णन केले आणि शब्दांचा बिनचूक वापर करून वर्णन केले तर

ते विधान संशयातीतपणे सत्य असणार. आणि अशी संशयातीतपणे सत्य असलेली विधाने निश्चितपणे सत्य असलेल्या ज्ञानाला आधारभूत असणार. आपल्याला जे साक्षात् दिसते त्याला 'वेदनदत्त' म्हणू या. तेव्हा केवळ वेदनदत्तांचे वर्णन करणारी विधाने निश्चितपणे सत्य असतात पण भौतिक वस्तूविषयीची विधाने, भौतिक वस्तू आहेत असे सांगणारी व त्यांच्या स्वरूपाचे वर्णन करणारी विधाने, आपल्याला साक्षात लाभणाऱ्या वेदनदत्तांपलीकडे जातात, अशा वेदनदत्तांपासून भौतिक वस्तूंच्या अस्तित्वाचे व स्वरूपाचे अनुमान करतात व म्हणून ती निश्चितपणे सत्य नसतात, ती असत्य ठरणे शक्य असते. तेव्हा भौतिक वस्तूहून भिन्न पण त्यांच्याशी संबंधित असलेली, आपल्या जाणिवेचे साक्षात् विषय असलेली अशी वेदनदत्ते असली पाहिजेत.

काही पदार्थ आपल्या साक्षात् जाणिवेचे विषय असतात, अशा पदार्थांचे वर्णन आपण केले तर त्यांचे असे वर्णन करणारी विधाने संशयातीतपणे सत्य असतात, भौतिक वस्तूंविषयीची विधाने संशयातीतपणे सत्य नसतात व म्हणून भौतिकवस्तू आपल्या जाणिवेचे साक्षात् विषय नसतात हा ह्या युक्तिवादाचा पाया आहे. पण यावर कित्येक प्रश्न उपस्थित होतात.

(१) समजा मी टोमाटोच्या झुडूपावरून एक टोमाटो खुंडला, तो हातात घेऊन घरात आलो आणि टेबलावर ठेवला आणि त्याला दृष्टीसमोर ठेवून टेबलापासून मागे सरकलो व अंतरावरून त्याच्याकडे पाहिले. आता 'तेथे एक टोमाटो आहे' हे विधान जर मी केले तर ते संशयातीतपणे सत्य आहे की नाही? हे विधान अर्थात एका भौतिक वस्तूविषयीचे आहे आणि ते निश्चितपणे सत्य आहे ही गोष्ट नाकारायला काही कारण नाही. ह्या परिस्थितीत 'तेथे एक लालसर रंगाचे, फुगीर, गोलट आकाराचे वेदनदत्त आहे' हे विधान अधिक सावध का ठरावे? 'तेथे एक टोमाटो आहे' असे ह्या परिस्थितीत म्हणण्यात कसलाही धोका नाही, येथे संशयाला चुकीला थाराच नाही. भौतिक वस्तूंविषयीच्या अशा निश्चितपणे सत्य म्हणून ज्ञात असलेल्या, विधानांची असंख्य उदाहरणे देता येतील. समजा, रस्त्याने जाताना जवळच मला एक इमारत दिसली. अशा प्रसंगी 'तेथे एक इमारत आहे' असे म्हणण्यात कसला धोका आहे? सावधपणे विधाने करायला, आपल्याला जे जसे दिसते ते तसे नसेल ही शक्यता ध्यानात धरून समोर कोणती वस्तू आहे हे न सांगता समोरची वस्तू आपल्याला कशी प्रतीत होते तेवढ्याचेच वर्णन करायला काही विशेष कारण लागते. समजा, मी जादूचे खेळ पहायला गेलो आणि जादुगाराने मला रंगभूमीवर बोलावले. आता जादूच्या खेळात चकवायचा, नजरबंदी करायचा प्रयत्न होतो हे मला माहीत असल्यामुळे जादुगाराने एखाद्या वस्तूकडे बोट दाखवून 'हे काय आहे?' असे जर मला विचारले तर सावधपणा राखून ती कोणती वस्तू आहे हे न सांगता ती मला कशी दिसते ह्याचेच वर्णन मी करीन. पण समजा मी कुतुबमिनारापुढे उभा आहे आणि समोर काय आहे असे कुणी विचारले तर, 'एखादी इमारत पाहताना आपल्याला जे दिसते तसेच काहीतरी येथे दिसते आहे आणि म्हणून येथे एक इमारत असणे संभवनीय आहे' असे सावध उत्तर द्यायचे कारण नाही. शिवाय एखाद्या भौतिक वस्तूचे सावधपणे वर्णन करणे, किंवा ती कशी प्रतीत होते ह्याचेच केवळ वर्णन करणे म्हणजे भौतिक वस्तूंहून भिन्न असलेल्या (पण त्यांच्याशी

संबंधित असतील अशा) वेद्यांचे वर्णन करणे नव्हे.

(२) एखाद्या भौतिक वस्तूचे संवेदन आपण करतो तेव्हा त्या वस्तूची साक्षात जाणीव आपल्याला होत नसते, काही वेद्यांची साक्षात् जाणीव आपल्याला होते व त्यांच्यापासून त्या भौतिक वस्तूचे अनुमान आपण करतो अशी ही भूमिका आहे. पण 'एखाद्या पदार्थाची साक्षात् जाणीव असणे' किंवा 'त्याचे साक्षात् अवधारण करणे' ह्या शब्दप्रयोगाचा नेमका अर्थ काय? समजा मी टेकडीवर धूर पाहिला पण अग्नी पाहिला नाही. पण टेकडीवर अग्नी आहे असे कुणाला सांगितले आणि त्याने 'टेकटीवर अग्नी आहे असे तुम्ही म्हणता ते तुमच्या साक्षात् ज्ञानाच्या आधारावर म्हणता आहात का?' असे विचारले तर 'टेकडीवर अग्नी आहे असे मी अनुमानाच्या आधारे सांगतो, टेकडीवर अग्नी आहे असे साक्षात् ज्ञान मला प्राप्त झालेले नाही' असे मी उत्तरादाखल म्हणू शकेन. पण ह्याचा अर्थ एवढाच होईल की टेकडीवर अग्नी आहे हे मी स्वतः पाहिलेले नाही, तर असे अनुमान मी केले आहे. म्हणजे एखाद्या माणसाला त्याने स्वतः केलेल्या सवेदनांमुळे जे ज्ञान प्राप्त होते ते साक्षात् ज्ञान पण अनुमानाने किंवा एखाद्या विश्वसनीय माणसाने काही सांगितल्यामुळे जे ज्ञान प्राप्त होते ते अप्रत्यक्ष किंवा परोक्ष ज्ञान असा भेद आपण करू शकू. पण समजा एखादे झाड मी पहात आहे आणि अशा वेळी एखाद्या तत्त्ववेत्त्याने, 'त्या झाडाचे साक्षात् अवधारण मी करीत आहे का?' 'त्या झाडाची साक्षात् जाणीव मला होत आहे का' असा प्रश्न उपस्थित केला तर त्याचा अर्थ वेगळा होईल. कारण आपण केलेल्या भेदाला अनुसरून पहाता ह्या प्रसंगी झाडाचे साक्षात् ज्ञान मला प्राप्त झाले आहे असेच म्हणावे लागेल आणि तरीही हा प्रश्न उपस्थित करण्यात येत आहे.

हा प्रश्न अर्थपूर्ण आहे असे वाटायचे एक कारण असे आहे की व्यवहारात तो आपण कधी कधी उपस्थित करतो. उदा. 'अल्लाउद्दिन खिलजीने पद्मिनीला पाहिले होते का?' ह्या प्रश्नाचे 'त्याने साक्षात् (किंवा प्रत्यक्ष) पद्मिनीला पाहिले नव्हते, फक्त तिचे आरशातील प्रतिबिंब पाहिले होते' असे उत्तर देता येईल. 'तू बालगधर्वांचे गाणे साक्षात् ऐकले आहेस का?' असे कुणी विचारले तर 'मी बालगधर्वांचे गाणे साक्षात् ऐकलेले नाही पण त्यांच्या गाण्याची ध्वनिमुद्रिका ऐकली आहे' असे उत्तर मिळू शकेल. तेव्हा एखाद्या वस्तूचे साक्षात् किंवा प्रत्यक्ष संवेदन करणे आणि तिचे अप्रत्यक्ष संवेदन करणे हा भेद आपण व्यवहारात करतो. पण एकतर हा भेद आपण वेगवेगळ्या संदर्भात व वेगवेगळ्या दिशांनी करतो. म्हणजे एका निश्चित स्वरूपाचा विशिष्ट असा हा भेद नव्हे. उदा. समजा, मी एखाद्याला असे म्हटले 'काल इंदिरा गांधींचे शिवाजी पार्कवर भाषण झाले आणि त्यात त्यांनी असे असे म्हटले' आणि त्याने मला असा प्रश्न केला: 'हे भाषण तू प्रत्यक्ष ऐकलेस का?' आता समजा मी भाषण ऐकायला गेलो होतो पण प्रचंड गर्दी होती आणि मी शिवाजी पार्कच्या जवळपास पोहोचू शकलो, पण तिथून व्यासपीठ दिसत नव्हते, इंदिरा गांधी दिसत नव्हत्या, फक्त लाउडस्पीकरमधून प्रक्षेपित होणारा त्यांचा परिचित आवाज ऐकू येत होता. ह्या परिस्थितीत 'इंदिरा गांधींचे भाषण मी प्रत्यक्ष ऐकले' असे मी म्हणू शकेन पण कोणत्या परिस्थितीत मी ते ऐकलें हे मला समजावून सांगावे लागेल. उलट समजा व्यासपीठावर इंदिरा गांधी बोलताना मला दिसत आहेत पण

मी दूर बसलेलो असल्यामुळे त्यांचे भाषण मला लाउडस्पीकरच्या साहाय्याने ऐकू येत आहे. ह्या परिस्थितीत लाउडस्पीकरच्या साधनाचा वापर होत असला तरी इंदिरा गांधींचे भाषण मी प्रत्यक्ष ऐकले असेच मी म्हणेन. (मला वाचण्यासाठी चष्मा लागत असला तरी चष्म्याच्या साहाय्याने मी जे वाचलेले असते ते मी 'प्रत्यक्ष' वाचलेले असते. 'मी ते प्रत्यक्ष वाचले आहे खरे, पण चष्म्याच्या साहाय्याने वाचलेले आहे' असे स्पष्टीकरण द्यायचे कारण नसते.) पण समजा इंदिरा गांधींचे भाषण होत असतानाच ते आकाशवाणीवरून प्रक्षेपित करण्यात येत होते व मी ते घरी बसून रेडियोवर ऐकले. तर 'इंदिरा गांधींचे भाषण मी प्रत्यक्ष ऐकले **पण** ते रेडियोवर ऐकले' असे स्पष्टीकरण द्यावे लागेल. कारण भाषणाच्या स्थळी मी नव्हतो. पण 'गेल्या वर्षी झालेले इंदिरा गांधींचे भाषण काल मी प्रत्यक्ष ऐकले' असे म्हणणे हास्यास्पद ठरेल. 'गेल्या वर्षी झालेल्या इंदिरा गांधींच्या भाषणाची ध्वनिमुद्रिका काल मी प्रत्यक्ष ऐकली' असेच म्हणावे लागेल. कारण एखादी घटना जर आपल्याला प्रत्यक्ष ऐकायची किंवा पहायची असेल तर ती घडण्याच्या काळीच प्रत्यक्ष ऐकता किंवा पहाता येईल.

तेव्हा एखाद्या गोष्टीचे प्रत्यक्ष संवेदन करणे आणि अप्रत्यक्ष संवेदन करणे ह्यातील भेद स्पष्ट आणि निश्चित नाही. ह्यामुळे 'एखादी गोष्ट मी अप्रत्यक्ष पाहिली' एवढेच जर कुणी म्हटले तर स्पष्ट अर्थबोध होत नाही. ह्या म्हणण्याचा खुलासा करावा लागतो. 'तो खोलीत शिरला हे मी पाहिले पण अप्रत्यक्ष पाहिले' असे जर कुणी म्हटले तर 'तू अप्रत्यक्ष पाहिलेस म्हणजे कसे पाहिलेस?' असा प्रश्न कुणीही स्वाभाविकपणे विचारील आणि त्याचे उत्तर द्यावे लागेल. उदा. 'दार आमच्या पाठीमागे होते पण समोर आरसा होता आणि त्याने दार हळूच उघडले आणि तो आत शिरला हे आरशात मला स्पष्ट दिसले.'

आणि हा भेद एका मर्यादेपलीकडे ताणताही येणार नाही. समजा एखाद्या माणसावर, त्याला नकळत, मला नजर ठेवायची आहे. तो एका विश्रांतीगृहात शिरला आणि त्याच्या मागून काही काळाने मी शिरलो. आणि समजा आरशात त्याचे प्रतिबिंब मला दिसत आहे मग त्याच्या प्रतिबिंबावर मधून मधून नजर ठेवून त्याच्या हालचाली मला अप्रत्यक्षपणे पाहता येतील. पण समजा, एखाद्या माणसाची सावलीच मला दिसते आहे. त्या सावलीच्या हालचाली पाहून त्या माणसाच्या हालचालींची कल्पना मला करता येईल. पण अशा परिस्थितीत त्या माणसाच्या हालचालीं मी अप्रत्यक्षपणे पाहतो आहे असे म्हणणे विचित्र ठरेल. सावलीच्या हालचालीवरून त्या माणसाच्या हालचालींचा तर्क मी करतो असे म्हणणेच योग्य ठरेल. आता असे समजा की एका पेल्यात चहाचा काही अवशेष मला दिसला, आतल्या पृष्ठभागावर चहाच्या खाणाखुणा आढळून आल्या, पेल्याच्या वरच्या कडेवर लिपस्टिक उमटलेली दिसली तर त्या पेल्यातून कुणीतरी चहा प्याले आहे हे मला कळून येते. पण कुणाला तरी चहा पिताना मी अप्रत्यक्षपणे पाहिले आहे असे म्हणणे ह्या परिस्थितीत गैर ठरेल. कुणीतरी त्या पेल्यातून चहा प्याले आहे असा माझा तर्क आहे असेच म्हणावे लागेल.

सारांश, टेबलासारख्या एखाद्या भौतिक वस्तूचे संवेदन जेव्हा आपण करतो तेव्हा त्या वस्तूचे साक्षात् संवेदन आपण करीत असतो की त्या वस्तूशी संबंधित असलेल्या काही वेदन-

दत्तांचे साक्षात् संवेदन आपण करीत असतो हा प्रश्न पुरेसा स्पष्ट नाही. आणि म्हणून त्याचे उत्तर देता येणार नाही. संवेदन करणे म्हणजे संवेदन करणे. 'मी एखाद्या वस्तूचे साक्षात् संवेदन केले' असे म्हणण्यात ज़र काही स्वारस्य असलेच तर 'त्या वस्तूचे मी अप्रत्यक्षपणे संवेदन केले नाही' असे सांगण्यापुरतेच ते असते. पण मग अप्रत्यक्षपणे केले नाही म्हणजे कसे केले नाही हे सांगणेही आवश्यक असते. तेव्हा खरा महत्वाचा भेद 'साक्षात् संवेदन करणे' आणि 'अप्रत्यक्ष संवेदन करणे' ह्यातील भेद नसून 'संवेदन करणे' आणि 'अनुमान करणे' किंवा 'कुणीतरी सांगितल्यामुळे मानणे' ह्यातील भेद होय. जेव्हा टेबलासारखी भौतिक वस्तू आपण पहात आहो असे आपण म्हणतो तेव्हा ते भौतिक टेबल आपल्याला दिसतच नसते तर काही वेद्ये दिसत असतात व त्यांच्यापासून भौतिक टेबलाचे अनुमान आपण करतो असे ज़र असेल तर वेद्यांचे आपल्याला होत असलेले दर्शन साक्षात् दर्शन असते व टेबलाचे दर्शन अप्रत्यक्ष असते असा तो भेद नसून वेद्यांचे आपल्याला दर्शन होत असते आणि टेबलाचे आपण अनुमान करीत असतो असा तो भेद असतो. आपण टेबल पाहतो तेव्हा काही वेद्ये आपल्याला दिसतात, टेबल दिसतच नसते असे मानायला काही आधार नाही हे आपण पाहिलेच आहे.

(३) पण वादासाठी असे मानूया की आपण जेव्हा एखादी भौतिक वस्तू पाहतो तेव्हा तिच्याशी संबंधित अशा काही वेद्यांचे (साक्षात्) अवधारण आपण करीत असतो आणि ह्या वेद्यांपासून एका विशिष्ट प्रकारची भौतिक वस्तू येथे आहे असे अनुमान करीत असतो. ह्याचा अर्थ असा की ही वेद्ये आपल्या जाणिवेचे विषय असतात. माझे एखादे वेदन जर आपण घेतले तर मी किंवा ज्ञाता हा ह्या वेदनाचा एक घटक असतो, एक वेद्य, त्या वेदनाचा विषय हा त्याचा दुसरा घटक असतो आणि त्या वेद्याची मला असलेली जाणीव किंवा ते वेद्य जाणण्याची माझी कृती हा त्या वेदनाचा तिसरा घटक असतो. (पहा पृ. २८; ३६) आता ते वेद्य हा जर माझ्या जाणण्याच्या किंवा अवधारण करण्याच्या कृतीचा विषय असेल तर ते माझ्या कृतीहून भिन्न असले पाहिजे. माझी कृती त्या वेद्याचे अवधारण करण्याची कृती असते. असे असेल तर त्या वेद्याचे स्वतःचे स्वरूप आणि मी ग्रहण केलेले त्याचे स्वरूप ह्यांच्यात भेद करावा लागेल. म्हणजे एखादी आपण वस्तूचे स्वतःचे स्वरूप आणि आपल्याला भासणारे तिचे स्वरूप ह्यांच्यात जो भेद करतो तसाच भेद वेदनाच्या संदर्भात निर्माण होतो. मी अवधारण करीत असलेले वेद्य स्वतः पिंगट असेल पण ते लाल आहे असे त्याचे अवधारण मी केले असेल. म्हणजे आपली संवेदने जशी स्खलनशील असतात तशी आपली वेदनेही स्खलनशील असणार. पण मग अनवस्थाप्रसंग ओढवेल. कारण भौतिक वस्तूचे संवेदन जेव्हा आपण करतो तेव्हा आपण काही वेद्यांचे अवधारण करीत असतो व त्यांच्यापासून त्या भौतिक वस्तूचे अनुमान करीत असतो असे मानायचे एक कारण असे की कधीकधी वस्तूचे संवेदन करताना तिचे जे स्वरूप आपल्याला प्रतीत होते ते तिच्या खऱ्याखुऱ्या स्वरूपारून भिन्न असते; पण आपल्याला जे प्रतीत होत असते त्याला अस्तित्व असतेच; कारण तो आपल्या प्रतीतीचा विषय असतो. हा आपल्या प्रतीतीचा विषय म्हणजे ती भौतिक वस्तू नसते कारण त्याचे स्वरूप त्या भौतिक वस्तूच्या स्वरूपाहून भिन्न असते. हा विषय म्हणजे एक वेद्य असते. आता ह्याच न्यायाने

एखाद्या वेदनात वेद्याचे आपण अवधारण केलेले स्वरूप जर त्या वेद्याच्या खऱ्याखुऱ्या स्वरूपाहून भिन्न असेल तर आपल्या अवधारण करण्याच्या कृतीचा जो विषय आहे तो काही ते वेद्य असणार नाही; कारण त्याचे स्वरूप त्या वेद्याच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे. पण माझ्या ह्या अवधारण करण्याच्या कृतीचा जो विषय आहे तो अस्तित्वात असलाच पाहिजे; कारण मी कशाचे तरी अवधारण करीत आहे आणि 'मी कशाचे अवधारण करीत आहे?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर 'मी ह्या विषयाचे अवधारण करीत आहे' असेच द्यावे लागेल. पण हा विषय म्हणजे ज्या वेद्याचे मी वेदन करीत आहे ते वेद्य नव्हे. कारण त्याचे स्वरूप त्या वेद्याच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे. तेव्हा हा विषय म्हणजे एक वेगळे वेद्य असणार. ज्याप्रमाणे भौतिक वस्तूचे संवेदन आपल्याला प्रतीत होणाऱ्या वेद्यांच्याद्वारा आपण करतो त्याप्रमाणे एखाद्या वेद्याचे आपण जे वेदन करतो तेही आपल्याला प्रतीत होणाऱ्या दुसऱ्या वेद्यांद्वारा करतो असे म्हटले पाहिजे. पण मग ह्याच न्यायाने ह्या दुसऱ्या वेद्यांचे वेदनही त्यांच्याहून भिन्न अशा वेद्यांच्या द्वारा आपण करतो असे म्हणावे लागेल. आणि ह्याला अंत नाही.

ह्या अनवस्थाप्रसंगावर तोडगा असा की वेद्य हा वेदन करण्याच्या किंवा अवधारण करण्याच्या कृतीचा विषय असतो, वेदन करण्याच्या कृतीहून ते भिन्न असते असे न मानणे. वेद्य जर वेदन करण्याच्या कृतीहून भिन्न असेल तर त्या वेद्याचे स्वतःचे स्वरूप आणि वेदन करण्याच्या कृतीला प्रतीत होणारे त्याचे स्वरूप ह्यांच्यात भेद असायला अवसर रहातो. तसेच मग एकाच वेद्याचे अनेक ज्ञात्यांना अवधारण करणे शक्य असेल आणि वेगवेगळ्या ज्ञात्यांना एकाच वेद्याची प्रतीत होणारी रूपे भिन्न असू शकतील. म्हणजे भौतिक वस्तूंच्या संवेदनाच्या बाबतीत जे प्रश्न उपस्थित होतात ते वेद्यांच्या वेदनांच्या बाबतीतही उपस्थित होतील. ह्याच्यावर इलाज म्हणजे वेद्य हा वेदन करण्याच्या कृतीचा आंतरिक आशय असतो, वेदन करण्याच्या कृतीपलीकडे वेद्याला स्थान नसते असे मानणे. जलद धावणे हा जसा धावण्याचा प्रकार आहे, त्याप्रमाणे पिंगट वेद्याचे वेदन हा वेदनाचा एक प्रकार आहे असे मानणे. एक वेद्य असते आणि ते पिंगट आहे असे त्याचे ज्ञाता अवधरण करतो असे वेदनाचे विश्लेषण करण्याचे कारण नाही. आपण गाण्याचे गायन करीत नाही. आपण गातो; जे आपण गातो ते गाणे असते. गाणे गायिणे म्हणजे विशिष्ट प्रकारचे आवाज विशिष्ट क्रमाने करणे. चेंडू असतो आणि आपण तो लाथेने उडवितो त्याप्रमाणे गाणे असते आणि आपण त्याचे गायन करतो असे नसते. आपण जेव्हा तेच गाणे परत गातो तेव्हा आपण साधारणपणे त्याच प्रकारचे आवाज त्याच क्रमाने उच्चारतो. किंवा दोन माणसे जेव्हा एकच गाणे गातात तेव्हा ते दोघे साधारणपणे एकाच प्रकारचे आवाज एकाच क्रमाने उच्चारीत असतात. तेव्हा गाण्याच्या क्रियेहून भिन्न, तिच्याहून अलग असे गाणं म्हणून काही नसते. तसेच वेदन करण्याच्या कृतीपलीकडचे, तिच्याहून अलग असे वेद्य नसते. वेद्य हे वेदनाच्या कृतीचे रूप होय.

वेदन ह्या अनुभवाचे स्वरूप असे असते असे मानले तर वेद्य ही पूर्णपणे खाजगी गोष्ट ठरते. मग उदा. दोन व्यक्ती एकाच वेद्याचे वेदन करू शकणार नाहीत किंवा कुणीही त्याच वेद्याचे

परत परत वेदन करू शकणार नाही. आपल्या अनुभवाचे स्वतःचे स्वरूप असे असते, म्हणजे ज्ञाता किंवा विषयी आणि त्याला प्राप्त होणारी खाजगी वेदने असे आपल्या अनुभवाचे स्वरूप असते, अशा खाजगी, अंतर्गत वेदनांपासून बाह्य भौतिक वस्तूंचे अनुमान आपण करतो पण हे अनुमान संशयास्पद ठरते किंवा निश्चितपणे निराधार असते अशी भूमिका अनेक तत्त्ववेत्त्यांनी स्वीकारली आहे. आणि म्हणून ज्ञाते आणि त्यांची खाजगी वेदने एवढेच काय ते आहे एवढेच निश्चित ज्ञान आपल्याला असते असा निष्कर्ष ते काढतात. उदा. बार्क्ले.

पण ज्ञाते आणि त्यांची खाजगी वेदने एवढेच आपल्या अनुभवाचे स्वरूप असते ही भूमिकाच आत्मविसंगत आहे अशी टीका कांटने केली आहे. व ह्याच स्वरूपाची टीका अलीकडे व्हिटगेन्स्टाइनने केली आहे. ह्या टीकेचा आशय असा आहे: अनुभवाचे स्वरूप एवढेच असते असे मानणे आत्मविसंगत आहे कारण आपला अनुभव जर केवळ ह्या स्वरूपाचा असता तर त्याचे स्वरूप असे आहे हे ज्ञान आपल्याला होऊ शकले नसते. सार्वजनिक वस्तूंच्या बनलेल्या सार्वजनिक जगाचा आपला जो अनुभव असतो त्याच्या पार्श्वभूमीवरच आपण आपल्या खाजगी अनुभवांविषयी बोलू शकतो. तेव्हा आपल्या खाजगी अनुभवांविषयी आपण जी विधाने करतो ती करणे आपल्याला शक्य होते कारण सार्वजनिक वस्तूंचा अनुभव आपल्याला असतो; सार्वजनिक वस्तू म्हणजे ज्या वस्तूंचे आपण आणि इतर कुणीही संवेदन करू शकतो व म्हणून कोणत्याही ज्ञात्याच्या संवेदनकृतीच्या पलीकडचे अस्तित्व ज्यांना असते व म्हणून ज्यांना बाह्य अस्तित्व असते अशा वस्तू. अशा सार्वजनिक वस्तूंचा अनुभव असणे ही आपल्या खाजगी अनुभवांविषयी विधाने करण्याची, म्हणजेच त्यांची जाणीव असण्याची आवश्यक अट असल्यामुळे आपला अनुभव केवळ खाजगी असतो हे म्हणणे आत्मविसंगत ठरते.

ह्याविषयी कांटने मांडलेले मत त्याच्याच शब्दांत असे देता येईल: केवळ माझ्या अस्तित्वाच्या इंद्रियानुभवावर आधारलेल्या जाणिवेपासूनच अवकाशात असलेल्या बाह्य वस्तूंचे अस्तित्व सिद्ध होते. (पहा : रेफ्युटेशन ऑफ आयडिॲलिझम, क्रिटीक ऑफ प्युअर रीझन) व्हिट्गिन्ष्टाइन् ह्यांनी 'केवळ खाजगी असा अनुभव' ह्या संकल्पनेवर केलेल्या टीकेचा मतितार्थ असा: खाजगी वेद्यांविषयी विधाने करायची म्हणजे त्यांचे वर्णन करायचे. उदा. 'हे वेद्य पिंगट आहे'. असे वर्णन करताना 'पिंगट' सारखे सामान्य शब्द विशिष्ट वेद्यांना उद्देशून उपयोजावे लागतात. आता कोणताही सामान्य शब्द एका नियमाप्रमाणे वापरावा लागतो. ह्या नियमाचे स्वरूप असे की सामान्य शब्द एका **प्रकारच्या** कोणत्याही वस्तूला आणि केवळ त्याच प्रकारच्या कोणत्याही वस्तूला उद्देशून वापरता येतो. उदा. 'पिंगट' हा शब्द कोणत्याही पिंगट वस्तूला आणि केवळ पिंगट वस्तूला उद्देशून वापरता येतो. एखादा सामान्य शब्द वापरताना हा नियम पाळला नाही तर त्या शब्दाला अर्थच उरणार नाही. आता एखादा नियम पाळायचा तर कोणत्याही विशिष्ट प्रसंगी कोणत्या प्रकारचे वर्तन त्या नियमाला अनुसरणारे वर्तन ठरेल व कोणत्या प्रकारचे वर्तन त्या नियमाचा भंग करणारे वर्तन ठरेल हे ठरविता आले पाहिजे; किंवा एखाद्या विशिष्ट प्रसंगी घडलेले वर्तन त्या नियमाला अनुसरणारे होते की त्या नियमाचा भंग करणारे होते हे ठरविता येत असले पाहिजे. असे ठरविता येत नसेल तर नियम पाळला

जात आहे की मोडण्यात येत आहे हे ठरविता येणार नाही. म्हणजे नियम पाळणे आणि नियम मोडणे ह्याच्यात भेदच उरणार नाही. म्हणजे नियम असा उरणार नाही. आता समजा मी आणि माझी खाजगी वेद्ये एवढ्यापुरताच माझा अनुभव आहे. आणि समजा मला आता जे वेद्य प्राप्त झाले आहे त्याचे 'पिंगट' असे वर्णन मी करतो. हे वर्णन बरोबर आहे की नाही, म्हणजे 'पिंगट' हा शब्द ज्या नियमाला अनुसरून वापरावा लागतो त्या नियमाला अनुसरून मी ह्या प्रसंगी वापरला आहे की नाही हे ठरविता आले पाहिजे. दुसऱ्या शब्दांत हे मांडायचे तर ज्या प्रकारच्या वेद्यांना उद्देशून मागे मीं 'पिंगट' हा शब्द वापरला होता त्याच प्रकारचे हे वेद्य आहे की नाही हे ठरविता आले पाहिजे. पण हे कसे ठरविणार? ज्या वेद्यांना उद्देशून हा शब्द मी मागे वापरला होता ती लुप्त झाली आहेत. ह्यावर असे म्हणता येईल की ज्या वेद्यांना उद्देशून मी मागे पिंगट म्हटले असेल त्यांची आठवण मी करू शकतो आणि सध्याच्या वेद्याची त्याच्यांशी तुलना करून ते त्याच प्रकारचे आहे की नाही हे मी ठरवू शकतो. पण माझी आठवण बरोबर आहे की नाही हे कसे ठरविणार? जी वेद्ये मी आठवितो आहे ती भूतकाळात जमा झाली आहेत; त्यांचा पुनरुद्धार करताच येणार नाही. उलट माझी आठवण ही माझी **आताची** आठवण आहे. ही आठवण बरोबर आहे की नाही हे पडताळून पहायचा काही मार्गच नाही. माझी आठवण बरोबर आहे असे मला दृढपणे वाटत असेल. पण बरोबर आहो असे वाटणे, कितीही दृढपणे वाटणे आणि बरोबर असणे ह्याच्यात भेद आहे. जर आठवण बरोबर आहे की नाही हे ठरविताच येत नसेल तर बरोबर आठवण व चूक आठवण हा भेद नष्ट होईल. पण मग 'पिंगट' हा शब्द मी नियमाला अनुसरून वापरत आहे. की नाही हे ठरविता यणार नाही; म्हणजे वर म्हटल्याप्रमाणे 'पिंगट' ह्या शब्दाला अर्थच उरणार नाही. सारांश, केवळ खाजगी वेद्यांचा बनलेला अनुभव घेतला तर अशा अनुभवाचे वर्णन करणारे शब्द असू शकणार नाहीत. ह्या अर्थाने केवळ खाजगी अशी भाषा असू शकणार नाही.

व्यवहारात आपण 'पिंगट' हा शब्द वापरायला कसा शिकतो? लोक आपल्याला पिंगट वस्तू दाखवितात आणि त्यांना 'पिंगट' म्हणावे असे सांगतात. किंवा कित्येक वस्तूंना लोक 'पिंगट' म्हणतात आणि कित्येक वस्तूंना 'पिंगट' म्हणत नाहीत हे आपण पाहतो. ह्या वस्तू सार्वजनिक असतात. ज्या वस्तूंना लोक 'पिंगट' म्हणतात त्या वस्तू आपण पाहतो व कुणीही पाहू शकतो. पिंगट नसलेल्या वस्तूला आपण 'पिंगट' म्हटले तर लोक आपली चूक दुरुस्त करतात. हा सार्वजनिक व्यवहार असतो आणि त्याच्यात आपण सहभागी असतो. ह्या व्यवहारात सार्वजनिक वस्तूंची सार्वजनिक वर्णने-म्हणजे कुणीही ऐकू शकेल व पडताळून पाहू शकेल अशी वर्णने करण्यात येत असतात. आपल्या चुका इतर दुरुस्त करू शकतात, इतरांच्या चुका आपण दुरुस्त करू शकतो. 'नियम', 'नियम पाळणे किंवा मोडणे', इ. संकल्पना सार्वजनिक व्यवहारावर अधिष्ठित असतात. वस्तूंचे वर्णन करणे, त्यांच्याविषयी विधाने करणे हा असा सार्वजनिक व्यवहार असतो आणि तो सार्वजनिक वस्तूविषयींचा व्यवहार असतो. ह्या सार्वजनिक व्यवहाराच्या पार्श्वभूमीवर आपण आपल्या खाजगी अनुभवांचे वर्णन करू शकतो. मुळात नियम सार्वजनिक असतात. ते सार्वजनिक असतात म्हणून 'नियम पाळणे,

मोडणे' ही संकल्पना व खुद्द 'नियम' ही संकल्पना अर्थपूर्ण असते. ह्या सार्वजनिक नियमांच्या पार्श्वभूमीवर आपण स्वतःसाठी स्वतः होऊन एखादा खाजगी नियम स्वीकारू शकतो व विशिष्ट प्रसंगी आपण तो पाळला आहे की मोडला आहे हे ठरवू शकतो. पण केवळ खाजगी नियम एवढेच असते तर नियमच नसते. त्याचप्रमाणे सार्वजनिक वस्तूंच्या वर्णनांच्या पार्श्वभूमीवर आपण आपल्या खाजगी अनुभवांचे वर्णन करू शकतो. पण आपले अनुभव केवळ खाजगीच असते तर त्यांच्याविषयी आपण विधानेच करू शकलो नसतो. तेव्हा आपण आणि आपली खाजगी वेद्ये एवढाच काय तो आपला अनुभव असतो ही भूमिकाच आत्मविसंगत आहे.

आपल्या संवेदनांच्या आणि ह्या संवेदनांद्वारा आपल्याला अवगत होणाऱ्या भौतिक वस्तूंच्या स्वरूपाच्या रसेल ह्यांनी केलेल्या विश्लेषणातून जे प्रश्न उपस्थित होतात त्यांचा काहीसा उहापोह आपण आतापर्यंत केला. आता ह्या प्रश्नाविषयीची आपली भूमिका रसेल ह्यांनी पुढे कशी बदलली ह्याचे थोडक्यात दिग्दर्शन करायचे आहे. हा बदल दोन दिशांनी झाला. (१) वेदनाचे विश्लेषण रसेल ह्यांनी असे केले आहे : (अ) ज्याचे वेदन असते तो ज्ञाता; (ब) वेदनाचा विषय असलेले वेद्य; (क) ज्ञात्याची वेद्याचे वेदन करण्याची कृती. वेदनाचे असे तीन घटक असतात असे रसेल मानतात. ह्यांपैकी ज्ञाता आणि त्याची वेदनकृती ह्यांचे स्वरूप मानसिक असले पाहिजे हे उघड आहे. पण वेदनाचा विषय असलेले वेद्य मानसिक असलेच पाहिजे असे नाही. उदा. एखाद्या पिवळ्या पट्ट्याचे माझे वेदन घेतले तर त्याच्या वेद्याचे, म्हणजे त्या पिवळ्या पट्ट्याचे स्वरूप मानसिक असते असे मानायचे कारण नाही. (पहा पृ. २८).

पण हे मत रसेल ह्यांनी पुढे सोडून दिले. वेदन म्हणजे एका विशिष्ट ज्ञात्याला एका विशिष्ट वेद्याची असलेली जाणीव किंवा वेदन म्हणजे एका विशिष्ट ज्ञात्याचा एका विशिष्ट वेद्याशी अवधारणाच्या कृत्याने जोडलेला संबंध असे वेदनाचे विश्लेषण करण्याचे त्यांनी सोडून दिले. ह्याचे मुख्य कारण म्हणजे वेदनाचा धारक असा हा जो ज्ञाता मानण्यात येतो त्याचा अनुभव आपल्याला येतो, आपल्या निरीक्षणाला तो कधी गवसतो असे म्हणता येत नाही. आपण पिवळी फुले पहातो किंवा कधीकधी तहान लागल्याचा अनुभव आपल्याला येतो आणि ह्या अनुभवाच्या आधारावर पिवळी फुले असतात, कधीकधी तहान (लागलेली) असते असे आपण म्हणू शकतो. पण असा आपल्या ज्ञात्याचा अनुभव आपल्याला येतो आणि ह्या अनुभवाच्या आधारावर 'ज्ञाता असतो' असे आपण म्हणतो असे दिसत नाही. 'मी पिवळा पट्टा पहात आहे', ह्या विधानातील 'पिवळा पट्टा' ह्या शब्दप्रयोगाने ज्याप्रमाणे आपल्याला अनुभवात आढळलेल्या कशाचा तरी निर्देश होतो त्याप्रमाणे 'मी' ह्या शब्दाने आपल्याला अनुभवात आढळून आलेल्या कशाचा निर्देश होत नसतो. केवळ बोलण्याच्या सोयीसाठी 'मी पिवळा पट्टा पहात आहे' अशी शब्दरचना आपण करतो. पण ज्ञाता असा कुणी असतो ही समजूत सोडून दिली तर तो वेदनाच्या किंवा अवधारणाच्या कृती करतो ही समजूतही सोडून द्यावी लागेल. ह्या कृती घडू शकत नाहीत कारण त्या करणारा कर्ताच नसतो. वेदनाच्या मानलेल्या मूळ घटकांपैकी ज्ञाता आणि त्याची वेदनकृती ह्या घटकांचा त्याग केल्यानंतर फक्त वेद्य काय ते

उरते. तेव्हा वेद्य किंवा वेदनदत्त म्हणजेच वेदन हे मत रसेल स्वीकारतात.

पहिल्या भूमिकेप्रमाणे मी जो पिवळा पट्टा पाहतो ते एक वेद्य होते. बदललेल्या भूमिकेप्रमाणे तो पिवळा पट्टा हेच वेदन होय. आता हा पिवळा पट्टा, हे वेद्य, ह्याचे स्वरूप काही मानसिक नसते असे रसेल ह्यांचे पहिले मत होते आणि तेच त्यांनी पुढेही कायम ठेवले. बदललेल्या भूमिकेप्रमाणे आपण जे रंगीत आकार पाहतो, ध्वनी ऐकतो, चवी घेतो ती वेदने असतात आणि ह्या अर्थात् मानसिक गोष्टी नसतात. मग जो प्रश्न उपस्थित होतो तो असा की मानसिक घटनांच्या, प्रक्रियांच्या स्वरूपाचा उलगडा आपण कसा करणार? त्यांच्या स्वरूपाचे विश्लेषण कसे करता येईल ?

ह्या प्रश्नाविषयी रसेल ह्यांनी पुढे जे विचार मांडले त्यांचे अतिशय थोडक्यात दिग्दर्शन काय ते येथे करता येईल. संवेदन, स्मृती, इच्छा, इ. कृती किंवा घटना मानसिक असतात असे आपण म्हणू. आकुंचन पावणे, जळणे, एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणी जाणे ह्या भौतिक घटना आहेत व मानसिक घटनांचे स्वरूप भौतिक घटनांच्या स्वरूपाहून मूलत: वेगळे असते असे आपण मानतो. पण ते वेगळे म्हणजे कसे असते किंवा कसे वेगळे असते हा प्रश्न आहे. रसेल ह्यांच्या (नंतरच्या) म्हणण्याप्रमाणे जो पिवळा पट्टा मी पाहतो तो एका भौतिक वस्तूने माझ्या मज्जासंस्थेवर कार्य केल्याने निर्माण झालेला असतो आणि तो म्हणजे एक वेदन असते. हे वेदन म्हणजे काही जाणिवेचा एक प्रकार आहे असे नसते. पण ह्या पिवळ्या पट्ट्याची, वेदनाची मी 'दखल' घेतो व ही दखल घेण्याची कृती मानसिक असते. आता ह्यावर कुणी असे म्हणेल की ही दखल घेण्याची कृती म्हणजेच वेगळ्या शब्दांत वेदन करण्याची किंवा अवधारण करण्याची कृती. पण ह्या दखल घेण्याच्या कृतीचे असे स्वरूप रसेल ह्यांना अभिप्रेत नाही. वेदन करण्याच्या कृतीचे एक विशिष्ट स्वरूप असते, ती जाणिवेची कृती असते आणि जाणीव हा मानसिकतेचा व्यवच्छेदक धर्म असतो अशी रसेल ह्यांची पहिली भूमिका होती. ह्या भूमिकेप्रमाणे साऱ्या मानसिक घटना किंवा कृती ही जाणिवेची वेगवेगळी रूपे किंवा कृती असतात. त्यांच्या नंतरच्या भूमिकेप्रमाणे जाणीव हे एक विशिष्ट प्रकारचे अस्तित्व, एका विशिष्ट स्वरूपाचे 'द्रव्य' (stuff) आहे असे रसेल मानीत नाहीत. तर जाणिवेच्या कोणत्याही कृत्याचे त्याच्यापासून घडून येणाऱ्या परिणामांमध्ये ते विश्लेषण करतात. उदा. मी माझ्या एखाद्या वेदनाची, त्या पिवळ्या पट्ट्याची दखल घेतो म्हणजे मला लाभलेल्या वेदनांच्या समुदायातून, (वेगवेगळ्या भौतिक वस्तूंनी माझ्या मेंदूवर कार्य करून निर्माण केलेल्या वेदनांमधून) तो उठून दिसतो, त्याचे स्वरूप काहीसे अधिक तीव्र होते; त्याचे वर्णन करणारे शब्द मी उच्चारतो; त्याच प्रकारच्या पिवळ्या पट्ट्याची अणि त्याच्या समवेत प्राप्त झालेल्या इतर वेदनांची पूर्वी मी दखल घेतली असेल तर तेथे एक विशिष्ट स्वरूपाची वस्तू आहे, उदा. एक फूल आहे हे मी ओळखतो; म्हणजे मला पूर्वी प्राप्त झालेल्या आणि मी दखल घेतलेल्या वेदनांच्या प्रतिमा निर्माण होतात व प्रस्तुत (पिवळ्या पट्ट्याच्या) वेदनांशी संलग्न होतात; तसेच प्रस्तुत वेदनाची दखल घेतल्यामुळे भावी काळात त्याचे स्मरण होण्याची, त्याची प्रतिमा जागृत होण्याची शक्यता निर्माण होते, इ. वस्तू ओळखणे, म्हणजे तिचे संवेदन करणे, तिचे

स्मरण करणे, व ह्या मानसिक कृती होत. वेदनांची दखल घेणे हा ह्या कृतींचा गाभा आहे. पण सर्वच मानसिक कृतींचे किंवा घटनांचे स्वरूप ज्या प्रकारच्या शारीरिक वर्तनाद्वारा त्या व्यक्त होतात त्या वर्तनातून सिद्ध होते. 'हे फूल आहे' असे संवेदन करणे म्हणजे त्याचे वर्णन करणारे, योग्य ते शब्द उच्चारणे, त्याच्या संदर्भात योग्य ती कारवाई करणे. मन किंवा जाणीव असा काही भौतिक वस्तूहून किंवा जडद्रव्याहून भिन्न स्वरूपाचा पदार्थ किंवा द्रव्य नसते. संवेदन, स्मरण ह्याप्रमाणेच इच्छा, सुखदुःख, समजूत, इ. मानसिक घटनांचे अशा प्रकारे विश्लेषण रसेल ह्यांनी 'ॲन ॲनॅलिसिस् ऑफ् माइंड' ह्या आपल्या ग्रंथात केले आहे.

(२) ज्या दुसऱ्या दिशेने रसेल ह्यांनी आपले मत पुढे बदलले ती अशी. प्रस्तुत पुस्तकात रसेल ह्यांनी स्वीकारलेली भूमिका अशी की भौतिक वस्तू आपल्या अनुभवाला अप्राप्य असतात, त्या आपल्या जाणिवेचे विषय नसतात पण आपल्याला लाभलेल्या वेद्यांपासून त्यांच्या स्वरूपाचे व अस्तित्वाचे अनुमान आपण करतो. पण अनुभवातीत अशा वस्तूंचे अनुमान काहीसे संशयास्पद ठरते. शिवाय लाघवाच्या तत्त्वाच्याही ते विरोधी आहे. अनुभवातीत असलेल्या वस्तूंचा अभ्युपगम न करता केवळ आपल्या अनुभवात उपस्थित असलेल्या गोष्टींच्या साहाय्याने जर आपल्या अनुभवाचा उलगडा करता आला तर ते इष्ट ठरेल. तेव्हा भौतिक वस्तू म्हणजे अनुभवातीत असलेल्या व केवळ अनुमानगम्य असलेल्या अशा काही वस्तू नव्हत तर आपल्या जाणिवेचे विषय असलेल्या वेद्यांच्या (व पुढे बदललेल्या भूमिकेला अनुसरून वेदनांच्या) त्या 'रचना' असतात हे मत रसेल ह्यांनी पुढे स्वीकारले. पण ह्या मताचा उलगडा करून घ्यायचा तर विधानांच्या घडणीविषयीचे रसेल ह्यांचे मत समजून घेतले पाहिजे.

३. विधानांची घडण

भौतिक वस्तू आपल्या जाणिवेचे साक्षात् विषय नसतात, केवळ वेद्यांशीच आपला साक्षात् परिचय असतो हे रसेल ह्यांचे मत विवेचनाच्या सोयीसाठी तात्पुरते बाजूला ठेवून भौतिक वस्तूंचे आपण साक्षात् संवेदन करतो असे जे आपण व्यवहारात मानतो ते मानूया. आता समजा मी एक पिवळे फूल पहात आहे. ह्या संवेदनाच्या आधारावर मी असे विधान करीन की हे फूल पिवळे आहे. हे विधान अर्थात् 'हे फूल पिवळे आहे' हे वाक्य उच्चारून मी करीन. हे विधान कशाविषयी आहे? तर 'हे फूल' ह्या शब्दप्रयोगाने निर्दिष्ट होणाऱ्या वस्तूविषयी आहे. ह्या शब्दप्रयोगाने ज्या वस्तूचा निर्देश होतो ती वस्तू, म्हणजे ते फूल मी साक्षात् पहात आहे व ह्या अर्थाने माझा त्याच्याशी परिचय आहे; व म्हणून हे विधान कशाविषयी आहे हे मला माहित आहे. तसेच ह्या विधानात ह्या फुलाविषयी 'ते पिवळे आहे' असे सांगितले आहे व 'पिवळे (असणे)' ह्या शब्दप्रयोगाने जो गुण व्यक्त होतो त्याची उदाहरणेही—पिवळेपणाची उदाहरणे—मी अनेकदा साक्षात् पाहिली आहेत व म्हणून ह्या गुणाशीही माझा परिचय आहे. 'हे फूल पिवळें आहे' ह्या वाक्याने जे विधान व्यक्त होते त्याचे जे दोन घटक आहेत—म्हणजे ज्या वस्तूविषयीचे ते विधान आहे ती वस्तू आणि ह्या

वस्तूच्या अंगी जो गुण आहे असे ह्या विधानात सांगितले आहे तो गुण—त्या दोघांशीही माझा परिचय आहे. ह्यामुळेच ह्या विधानाचे मला आकलन होते; त्याच्या आशयाचा बोध मला होतो.

आता समजा, ते फूल दृष्टिआड झाले. तरीही 'ते फूल पिवळे होते' ह्या विधानाच्या आशयाचे आकलन मला होऊ शकते. कारण हे विधान ज्या वस्तूविषयी आहे त्या वस्तूशी माझा परिचय आहे. ह्या अर्थाने की ती वस्तू मी साक्षात् पाहिलेली आहे. ती जरी मी आता पहात नसलो तरी पूर्वी पाहिलेली आहे व म्हणून तिच्याशी माझा परिचय आहे. तसेच ह्या विधानाचा जो दुसरा घटक—पिवळे (असणे) हा घटक—त्याच्याशीही माझा परिचय आहे. ह्यामुळे, 'ते फूल पिवळे होते' ह्या वाक्याने व्यक्त होणाऱ्या विधानाचे आकलन मला होऊ शकते. आता 'ह्या आकृतीच्या शंभर बाजू आहेत' हे विधान घेऊ. ह्याचा एक घटक म्हणजे शंभर बाजू (असण्याचा) धर्म. आता ह्या धर्माशी माझा परिचय नसेल. म्हणज ह्या धर्माचे एकही उदाहरण मी साक्षात् पाहिलेले नसेल; थोडक्यात शंभर बाजू असलेली एकही आकृती मी पाहिलेली नसेल. पण 'बाजू' व 'शंभर' ह्या शब्दांनी व्यक्त होणाऱ्या गोष्टींशी जर माझा परिचय असेल तर 'शंभर बाजू (असणे)' ह्या शब्दप्रयोगाच्या अर्थाचे आकलन मला होऊ शकते. सामान्यपणे ही गोष्ट अशी मांडता यईल. एखाद्या शब्दप्रयोगाने व्यक्त होणारा अर्थ जर व्यामिश्र (complex) असेल तर ह्या अर्थाच्या सर्व घटकांशी जर आपला परिचय असेल तर आणि तरच त्या अर्थाचे आकलन आपल्याला होते.

समजा, मला परिचित असलेले एखादे फूल तांबडे नाही पण त्याच्याविषयी 'ते फूल तांबडे आहे' असे विधान कुणी केले. हे विधान अर्थात् असत्य आहे पण तरीही त्याचा अर्थबोध, त्याच्या आशयाचे आकलन मला होऊ शकते. कारण ह्या विधानाचे जे दोन घटक आहेत—'ते फूल' ह्या शब्दप्रयोगाने निर्दिष्ट होणारी वस्तू आणि 'तांबडे (असणे)' ह्या शब्दप्रयोगाने व्यक्त होणारा गुण—त्यांच्याशी माझा परिचय आहे. एखादे विधान सत्य आहे की नाही ह्या स्वरूपाचा प्रश्न आपण नेहमी उपस्थित करीत असतो. पण त्याचे उत्तर देण्यापूर्वी किंवा शोधण्यापूर्वी त्या विधानाच्या अर्थाचे आकलन आपल्याला झाले असले पाहिजे. आणि कोणत्याही विधानाच्या अर्थाचे आकलन आपल्याला व्हायचे तर त्याच्या सर्व घटकांशी आपला परिचय असला पाहिजे हे तत्त्व रसेल प्रतिपादित आहेत.

पण आता पुढील विधान घ्या: 'रामरावांचा थोरला मुलगा गोरा आहे'. आणि समजा, रामरावांना मुलगाच नाही. आता, हे विधान 'हे फूल पिवळे आहे.' ह्या विधानासारखेच आहे आहे असे प्रथमदर्शनी वाटेल. 'हे फूल' ह्या शब्दप्रयोगाने निर्दिष्ट होणारी वस्तू ज्याप्रमाणे 'हे फूल पिवळे आहे' ह्या विधानाचा एक घटक आहे त्याप्रमाणे 'रामरावांचा थोरला मुलगा' ह्या शब्दप्रयोगाने निर्दिष्ट होणारी व्यक्ती 'रामरावांचा थोरला मुलगा गोरा आहे' ह्या विधानाचा एक घटक आहे असे वाटणे शक्य आहे. पण प्रत्यक्षात रामरावांना मुलगाच नसल्यामुळे, 'रामरावांचा थोरला मुलगा' ह्या शब्दप्रयोगाने कुणाही व्यक्तीचा निर्देश होत नाही, रामरावांचा थोरला मुलगा अशी व्यक्तीच नाही व म्हणून ती ह्या विधानाचा घटक असू शकत

नाही. अर्थात् तिच्याशी आपला परिचयही असू शकत नाही. मग ह्या विधानाचा अर्थबोध आपल्याला कसा होऊ शकतो?

'हे फूल पिवळे आहे' हे विधान ह्या फुलाविषयी आहे. पण जर रामरावांना मुलगाच नसेल तर 'रामरावांचा थोरला मुलगा गोरा आहे' हे विधान रामरावांच्या थोरल्या मुलाविषयी आहे असे म्हणता येणार नाही; कारण अशी व्यक्तीच नाही. मग हे कशाविषयीचे विधान आहे? आणि जर ते कशाविषयीचेही विधान नसेल तर ते विधानच असणार नाही. उदा. मी जर केवळ 'तांबडे आहे' एवढेच म्हटले तर मी कोणतेही विधान केलेले नाही. कारण विधान करायचे तर कशाचा तरी निर्देश केला पाहिजे आणि '(ते) तांबडे आहे' असे म्हटले पाहिजे. आता रामरावांना मुलगा नसताना 'रामरावांचा थोरला मुलगा गोरा आहे' असे कुणी म्हटले तर त्याने कुणाचा तरी निर्देश करून '(तो) गोरा आहे' असे म्हटलेले नसते; कारण 'रामरावांचा थोरला मुलगा' ह्या शब्दप्रयोगाने कशाचाच निर्देश होत नाही. तेव्हा हे वाक्य उच्चारल्याने कोणतेच विधान व्यक्त होत नाही असे आपल्याला म्हणावेसे वाटेल. पण असे म्हणणेही योग्य ठरणार नाही. कारण 'रामरावांचा थोरला मुलगा गोरा आहे' असे कुणी म्हटले तर त्याचे म्हणणे आपण अमान्य करू. 'पिवळे आहे' एवढेच जर कुणी म्हटले तर त्याने आपल्याला काहीच सांगितलेले नसते. पण 'रामरावांचा थोरला मुलगा गोरा आहे' असे जर कुणी म्हटले तर त्याने आपल्याला काहीच सांगितले नाही असे आपण म्हणणार नाही; तर त्याने जे सांगितलेले आहे ते स्वीकारण्यासारखे नाही असे आपण म्हणू. म्हणजे ह्या वाक्याने विधान व्यक्त होते व त्याचा अर्थबोध आपल्याला होतो. मग हे कशाविषयीचे विधान आहे? त्याचे घटक कोणते?

मायनाँग ह्यांनी ह्या प्रश्नाचे दिलेले उत्तर असे: 'हे फूल पिवळे आहे' हे विधान ज्याप्रमाणे ह्या फुलाविषयीचे विधान आहे त्याप्रमाणे 'रामरावांचा थोरला मुलगा गोरा आहे' हे विधान रामरावांच्या थोरल्या मुलाविषयीचे आहे. आता रामरावांचा थोरला मुलगा असे काही प्रत्यक्षात नाही, किंवा रामरावांचा थोरला मुलगा प्रत्यक्षात अस्तित्वात नाही हे मान्य करू. पण रामरावांचा थोरला मुलगा अजिबात अस्तित्वात नसता, कोणत्याच प्रकारचे अस्तित्व त्याच्याठिकाणी नसते तर त्याच्याविषयी बोलताच आले नसते, त्याचा उल्लेखच करता आला नसता, म्हणजे तो अस्तित्वात नाही हे सुद्धा म्हणता आले नसते. ज्याअर्थी रामरावांच्या थोरल्या मुलाचा उल्लेख आपण करू शकतो त्या अर्थी त्याचा असा उल्लेख करणे शक्य करण्याइतके तरी अस्तित्व त्याच्या ठिकाणी असले पाहिजे. तेव्हा वास्तव जगातील अस्तित्व आणि हे वेगळ्या स्वरूपाचे अस्तित्व यांच्यात आपण भेद केला पाहिजे. हा भेद मायनाँग पुढील स्वरूपात मांडतात: अस्तित्व (existence) आणि विद्यमानता (subsistence) ह्यांच्यात आपण भेद केला पाहिजे. एखाद्या पदार्थाचा निर्देश आपण करतो, तो अस्तित्वात नाही हे सांगण्यासाठी तरी त्याचा निर्देश आपण करतो—ह्याचा अर्थच असा की तो पदार्थ विद्यमान असतो आणि तो विद्यमान असल्यामळे त्याचा असा निर्देश करणे शक्य होते. पण एखादा पदार्थ विद्यमान आहे व म्हणून त्याच्याविषयी बोलता येते असे असले तरी तो अस्तित्वात

असेल असे नाही. तो अस्तित्वात आहे की नाही, म्हणजे वास्तव जगात त्याला अस्तित्व आहे की नाही हे योग्य त्या प्रमाणांनी ठरवावे लागेल. तेव्हा, 'रामरावांचा थोरला मुलगा गोरा आहे' हे विधान रामरावांच्या थोरल्या मुलाविषयी आहे आणि तो अस्तित्वात नसला तरी विद्यमान आहे.

पण ही भूमिका असमाधानकारक आहे हे उघड आहे. एकतर अस्तित्वात नसलेले पदार्थ विद्यमान असतात असे मानणे ही एक पळवाट आहे. शिवाय ती स्वीकारली तर विद्यमान पदार्थांची संख्या अमर्यादितपणे वाढेल. उदा. चौकोनी वर्तुळ ह्यासारखे आत्मव्याघाती पदार्थ विद्यमान असतात असे मानावे लागेल. कारण 'चौकोनी वर्तुळ नाही (किंवा नसते)' हे विधान आपण मान्य करू. पण त्याच्यात चौकोनी वर्तुळाचा निर्देश करण्यात आला आहे व म्हणून ते विद्यमान आहे असे मानावे लागेल. एखाद्या तात्त्विक अडचणीचे निरसन करण्यासाठी मार्ग सुचविताना 'वास्तवतेचे आपले भान' आपण सोडून देता कामा नये असे रसेल ह्यांनी म्हटले आहे. आणि ज्या कोणत्या पदार्थाचा निर्देश आपण करू त्याचा असा निर्देश करण्यातच तो पदार्थ विद्यमान असतो असे अभिप्रेत असते ही भूमिका स्वीकारताना आपले हे वास्तवतेचे भान सुटलेले असते असे म्हणावे लागते.

रसेल ह्यांनी ह्या प्रश्नाचा केलेला उलगडा असा : 'चौकोनी वर्तुळ अस्तित्वात नाही (किंवा नसते)' किंवा 'चौकोनी वर्तुळ (असे काही) नाही' हे विधान चौकोनी वर्तुळाविषयी आहे असे वाटणे स्वाभाविक आहे पण ही गैरसमजूत आहे. 'ह्या गाईला डावे शिंग नाही' हे विधान ज्याप्रमाणे ह्या गाईविषयी आहे त्याप्रमाणे 'चौकोनी वर्तुळाला अस्तित्व नाही' हे विधान चौकोनी वर्तुळाविषयी आहे असे वाटणे साहजिक आहे.पण हे वास्तविक पाहता वेगळ्या प्रकारचे विधान आहे. ते वेगळ्या रीतीने मांडले तर त्याचे स्वतःचे खरेखुरे स्वरूप ध्यानी येईल. 'चौकोनी वर्तुळ अस्तित्वात नाही' म्हणजे 'कोणतीही वस्तू (एकाच वेळी) चौकोनी आणि वर्तुळाकार नसते.' अशा रीतीने हे विधान 'मांडले की ते चौकोनी वर्तुळाविषयीचे विधान नाही, ते चौकोनी वर्तुळाचा निर्देश करीत नाही, तर ते सर्व किंवा कोणत्याही वस्तूविषयीचे विधान आहे, कोणत्याही वस्तूविषयी, ती वस्तू कशी नसते हे ते सांगते ही गोष्ट स्पष्ट होईल. आणि ही गोष्ट स्पष्ट झाली की चौकोनी वर्तुळ असे काही विद्यमान असते असे मानायचे कारण उरत नाही.

आता, रसेल ह्यांचे म्हणणे असे आहे की ह्याच मार्गाने 'रामरावांचा थोरला मुलगा गोरा आहे' हे विधान रामरावांच्या थोरल्या मुलाविषयीचे विधान नाही, ते रामरावांच्या थोरल्या मुलाचा निर्देश करीत नाही असे दाखवून देता येईल. पण ह्याचे विवेचन करण्यापूर्वी एका गोष्टीचे स्पष्टीकरण करणे आवश्यक आहे. इंग्रजीमध्ये आणि इतर युरोपियन भाषांत 'धि सो ॲण्ड सो', —उदा. 'धि सॅटेलाईट ऑफ धि अर्थ'—ह्या स्वरूपाचे शब्दप्रयोग प्रचलित आहेत. अशा शब्दप्रयोगाच्या अर्थामध्ये, ज्या वस्तूला उद्देशून तो शब्दप्रयोग वापरण्यात येतो ती वस्तू त्याच्या वर्णनात्मक आशयाचे समाधान करणारी एकमेव वस्तू आहे असे अभिप्रेत असते. उदा. एखाद्या विशिष्ट वस्तूला उद्देशून 'धि सॅटेलाईट ऑफ धि अर्थ' असे म्हणण्यात (पृथ्वीचा

उपग्रह) 'सॅटेलाईट ऑफ धि अर्थ' हे वर्णन लागू पडणारी ती एकमेव वस्तू आहे. असे अभिप्रेत असते. जर समजा पृथ्वीचे दोन उपग्रह असते तर त्यापैकी कुणालाही उद्देशून 'धि सॅटेलाईट ऑफ धि अर्थ' असे म्हणणे गैर ठरले असते. कारण असे म्हणण्यात तो उपग्रह पृथ्वीचा एकमेव उपग्रह आहे असे अभिप्रेत आहे पण वस्तुस्थिती अशी नाही. ह्या परिस्थितीत त्याचा उल्लेख 'धि सॅटेलाईट ऑफ धि अर्थ' असा करता येणार नाही. तर 'ए सॅटेलाइट ऑफ धि अर्थ' असा तो करावा लागेल. ह्याचाच अर्थ असा की पृथ्वीचा एकही उपग्रह नसता तर ज्याप्रमाणे 'धि सॅटेलाइट ऑफ धि अर्थ' असे कशालाही म्हणता आले नसते, धि सॅटेलाईट ऑफ् धि अर्थ असे काही नसते त्याप्रमाणे पृथ्वीचे एकाहून अधिक उपग्रह असते तरीही 'धि सॅटेलाइट ऑफ् धि अर्थ' असे कशाला उद्देशून म्हणता आले नसते, धि सॅटेलाइट ऑफ् धि अर्थ असे काही नसते.

जेव्हा एका विशिष्ट वस्तूविषयी आपल्याला बोलायचे असते तेव्हा त्या वस्तूचा निर्देश करावा लागतो. विशिष्ट वस्तूचा निर्देश करण्याची एक रीत म्हणजे 'हे', 'ते', इ. दर्शक सर्वनामांचा वापर करून त्या वस्तूचा निर्देश करणे. दुसरी रीत म्हणजे विशेषनामांचा वापर करणे. विशेषनाम हे विशिष्ट वस्तूला, व्यक्तीला दिलेले असते आणि त्या वस्तूचा, व्यक्तीचा निदश करण्यासाठी त्याचा वापर करावा असा संकेत रूढ असतो. आता 'धि सो अॅण्ड सो' ह्या स्वरूपाच्या शब्दप्रयोगाच्या अर्थामध्ये ज्या वस्तूला उद्देशून हा शब्दप्रयोग लावण्यात आला असेल ती वस्तू त्या शब्दप्रयोगाच्या वर्णनात्मक आशयाचे समाधान करणारी एकमेव वस्तू आहे असे अभिप्रेत असल्यामुळे ,'धि सो अँड सो' ह्या स्वरूपाचे शब्दप्रयोग विशिष्ट वस्तूंचा निर्देश करण्यासाठी आपण वापरू शकतो. उदा. 'सर वॉल्टर स्कॉट' हे एका विशिष्ट लेखकाचे नाव आहे आणि 'वेव्हर्ली' ही कादंबरी त्याने एकटयाने लिहिली आहे हे आपल्याला माहित आहे. म्हणजे ती वेदांप्रमाणे अपौरुषेय नाही किंवा अनेक लेखकांनी संयुक्तपणे लिहिलेली नाही हे आपल्याला माहित आहे. तेव्हा 'सर वॉल्टर स्कॉट' ह्या विशेषनामाचा वापर करून ज्या व्यक्तीचा निर्देश आपण करतो तिचाच निर्देश "धि ऑथर ऑफ् 'वेव्हर्ली' "—" 'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक"—ह्या वर्णनात्मक शब्दप्रयोगाचा उपयोग करून आपण करू शकतो विशेषनाम एका विशिष्ट व्यक्तीला उद्देशून दिलेले असते व म्हणून ते त्या व्यक्तीला इतरांपासून वेगळे काढते आणि तिचा निर्देश करते. तसेच 'धि सो अँड सो' ह्या स्वरूपाचा वर्णनात्मक शब्दप्रयोग एकाच वस्तूला उद्देशून लावता येतो व म्हणून तो त्या वस्तूला इतरांपासुन वेगळे काढतो आणि तिचा निर्देश करतो. पण समजा असे आहे की 'वेव्हर्ली' ही कादंबरी अनेक व्यक्तीनी मिळून लिहिली आहे, आणि सर वॉल्टर स्कॉट त्यांच्यातील एक आहे. मग सर वॉल्टर स्कॉट ह्याचे 'अॅन ऑथर ऑफ 'वेव्हर्ली' '—'वेव्हर्ली'चा एक लेखक—असे वर्णन करावे लागेल. पण हे वर्णन इतर कांही व्यक्तीनाही लागू पडत असल्यामुळे एका विशिष्ट व्यक्तीचा निर्देश त्याच्याकडून होणार नाही. स्कॉटला उद्देशून 'अॅन ऑथर ऑफ वेव्हर्ली' हा वर्णनात्मक शब्दप्रयोग आपण लावला तर स्कॉटने काय केले आहे हे आपण सांगितले असे होईल. पण एका विशिष्ट व्यक्तीचा निर्देश त्याच्याकडून होणार नाही. आपण कोणाविषयी बोलतो आहो

ह्याचा निर्देश करण्यासाठी ह्या वर्णनात्मक शब्दप्रयोगाचा वापर करता येणार नाही. आपण ज्याच्याविषयी बोलत आहो तो कसा आहे, म्हणजे त्याच्या ठिकाणी कोणते गुणधर्म आहेत हे सांगण्यासाठी त्याचा वापर करता येईल.

'ए सो अँड सो' – "अँन ऑथर ऑफ 'वेव्हर्ली' "–" 'वेव्हर्ली'चा एक लेखक" – ह्या स्वरुपाच्या वर्णनात्मक प्रयोगाला रसेल 'संदिग्ध वर्णन'—अँबिग्युअस डिस्क्रिप्शन म्हणतात. ह्या संदर्भात 'संदिग्ध' ह्याचा अर्थ एवढाच की हे वर्णन केवळ एकाला लागू पडत नाही, अनेकांना लागू पडते आणि म्हणून एखाद्या वस्तूला उद्देशून ते लावणे बरोबर असले तरी त्या वस्तूला ते इतरापासून वेगळे काढत नाही, तिचा निर्देश करण्यासाठी त्याचा वापर करता येत नाही. उलट 'धि सो अँड सो' ह्या प्रकारचा शब्दप्रयोग असा निर्देश करण्यासाठी वापरता येतो; आणि अशा शब्दप्रयोगाला रसेल विवक्षित वर्णन —डेफिनिट डिस्क्रिप्शन—म्हणतात. आता मराठीत 'धि सो अँड सो' ह्या स्वरूपाचा शब्दप्रयोग अस्तित्वात नाही. 'धि सो अँण्ड सो' ह्या शब्दप्रयोगातील 'धि' ह्या उपपदाकडून हा शब्दप्रयोग केवळ एकाच वस्तूला उद्देशून लावता येतो हे त्याच्या अर्थातच गर्भित आहे ह्याची स्पष्ट सूचना दिली जाते. अशी सूचना देणारे उपपद, अव्यय इ. वापरण्याचा प्रघात मराठीत नाही. तेव्हा एखादा मराठी वर्णनात्मक शब्दप्रयोग संदिग्ध आहे, की विवक्षित आहे, त्याचा उपयोग केवळ वस्तूचे वर्णन करण्यासाठी करता येतो की तो केवळ एकाच वस्तूला लागू पडतो हे त्याच्या घडणीवरूनच ठरत नसल्यामुळे त्या विशिष्ट वस्तूचा निर्देश करण्यासाठीही त्याचा वापर करता येतो. तो कशा रीतीने वापरण्यात येत आहे हे आपण संदर्भावरून ओळखतो. उदा. समजा, 'कोण येऊन गेले?' असा प्रश्न मी केला आणि 'टेलिफोन दुरुस्त करणारा माणूस येऊन गेला' असे उत्तर मिळाले तर 'कोण येऊन गेला'? ह्या प्रश्नाचे उत्तर मिळाले नाही हे उघड आहे. म्हणजे जो कुणी येऊन गेला त्याचा निर्देश केलेला नाही, त्याचे वर्णन केलेले आहे. तो कोण होता हे सांगितलेले नाही, तो कसा होता हे सांगितले आहे. म्हणजे हे 'संदिग्ध वर्णन' आहे. पण समजा, 'रामरावांचा मुलगा येऊन गेला' असे उत्तर मिळाले. आता रामरावांना एकच मुलगा आहे हे जर मला व उत्तर देणाऱ्याला माहित असेल तर 'कोण येऊन गेला?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर मिळाले आहे असे होईल. पण रामरावांना अनेक मुलगे आहेत हे जर मला माहित असेल तर 'कोणता मुलगा येऊन गेला?' असे मी विचारीन. आणि ह्यावर जर 'ते मला माहित नाही. आला होता तो रामरावांचा मुलगा आहे हे मला माहित आहे' असे स्पष्टीकरण मिळाले तर 'रामरावांचा मुलगा' हे संदिग्ध वर्णन आहे, अशा तऱ्हेने हा शब्दप्रयोग वापरण्यात आला होता हे उघड होईल. पण समजा मला असे स्पष्टीकरण मिळाले : 'कोणता मुलगा म्हणजे काय? रामरावांचा थोरला मुलगा अमेरिकेत असतो, धाकटा रशियात असतो; मधला मुलगा काय तो मुंबईत आहे. मग दुसरा कोणता मुलगा येऊन जाणार? माणसाने कांहीतरी डोकं चालवावं. अगदीच पुस्तकी असू नये' व मग 'रामरावांचा मुलगा' ह्या वर्णनात 'रामरावांचा मुंबईत असलेला (किंवा मधला) मुलगा' हे अध्याहृत आहे हे उघड होईल आणि ते विवक्षित वर्णन म्हणून वापरण्यात आले होते हे स्पष्ट होईल. पण कित्येक संदर्भात असा प्रश्न उपस्थित होणारच नाही. समजा एकपत्निकत्वाचा कायदाच

आहे. मग 'रामरावांची पत्नी येऊन गेली' असे जर कुणी म्हटले तर 'कोण येऊन गेले?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर मिळाले असे होईल. कारण 'कोणती पत्नी?' हा प्रश्नच उपस्थित होणार नाही. तेव्हा 'रामरावांची पत्नी' हे वर्णन विवक्षित वर्णन म्हणून, एका विशिष्ट व्यक्तीचा निर्देश करण्यासाठी म्हणून आपण वापरू शकतो.

सारांश मराठीत 'धि सो अँड सो' ह्या धाटणीचे, आपला वर्णनात्मक आशय एकाच वस्तूला किंवा व्यक्तीला लागू पडतो असे ज्यांच्यात अभिप्रेत असते असे व म्हणून एका विशिष्ट वस्तूचा किंवा व्यक्तीचा निर्देश करण्यासाठी वापरता येतील असे शब्दप्रयोग नाहीत. एखादा वर्णनात्मक शब्दप्रयोग एका विशिष्ट वस्तूचा किंवा व्यक्तीचा निर्देश करण्यासाठी वापरण्यात येत आहे की नाही, म्हणजे विवक्षित वर्णन म्हणून वापरण्यात येत आहे की नाही हे संदर्भावरून स्पष्ट होते. पण इंग्रजीत ह्या प्रकारचे शब्दप्रयोग आहेत. व असा शब्दप्रयोग जेव्हा एखाद्या (विधान मांडण्यासाठी वापरण्यात येणाऱ्या) वाक्याच्या उद्देश्यस्थानी असतो तेव्हा त्या वाक्याने व्यक्त होणाऱ्या विधानाचे स्वरूप काय असते हा रसेल ह्यांच्यापुढील प्रश्न आहे.

उदाहरणादाखल "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक उदार अंतःकरणाचा होता" ह्या वाक्याने व्यक्त होणारे विधान घेऊ. ह्या विधानाच्या आशयाविषयी रसेल ह्यांचे म्हणणे असे आहे : हे विधान पुढील तीन घटकविधानांचे मिळून बनले आहे.

१. कुणीतरी 'वेव्हर्ली' लिहिली आहे.

२. दुसऱ्या कुणी 'वेव्हर्ली' लिहिलेली नाही.

३. हा कुणीतरी (म्हणजे ज्या कुणीतरीने 'वेव्हर्ली' लिहिली आहे तो) उदार अंतःकरणाचा होता. "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक उदार अंतःकरणाचा होता" हे विधान म्हणजे वरील तीन विधानांचा समुच्चय होय.

समजा क आणि ख ही कोणतीतरी दोन विधाने आहेत. आता ही दोन्ही विधाने सत्य आहेत असा दावा करणारे विधान जर आपल्याला करायचे असेल तर (क आणि ख) हे विधान आपण करतो. अशा विधानाला संहित विधान (conjunctive) म्हणतात. संहित विधान दोनच घटकांचे बनलेले असेल असे नाही. ते अधिक घटकांचे बनलेले असेल. उदा. (क आणि ख आणि ग आणि घ). संहित विधानाचा दावा आपली सर्व घटक विधाने सत्य आहेत असा असतो. तेव्हा "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक उदार अंतःकरणाचा होता" हे विधान म्हणजे वरील तीन विधानांचे बनलेले संहित विधान होय.

(क आणि ख आणि ग) ह्या संहित विधानाचा दावा क, ख व ग ही आपली तीन्ही घटक विधाने सत्य आहेत असा असतो. तेव्हा ही तिन्ही विधाने सत्य असली तरच ते सत्य असते; जर त्यांच्यापैकी कोणतेही विधान असत्य असेल (किंवा कोणतीही विधाने असत्य असली) तर ते असत्य असते. "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक उदार अंतःकरणाचा होता" हे विधान वरील तीन विधानांचे संहित विधान असल्यामुळे ही तिन्ही विधाने सत्य असली तर आणि तरच ते सत्य ठरेल; त्यांच्यापैकी एखादे विधान असत्य असले तर ते असत्य ठरेल. उदा. समजा वेद अपौरुषेय आहेत; त्यांचा कुणी कर्ता नाही. आता पुढील विधान घ्या : "वेदांचा (एकमेव)

कर्ता सर्वज्ञ आहे.'' हे विधान पुढील तीन विधानांचे संहित विधान आहे :

१. कुणीतरी वेदांचा कर्ता आहे.

२. दुसरा कुणी वेदांचा कर्ता नाही.

३. जो कुणी वेदांचा कर्ता आहे तो सर्वज्ञ आहे.

आता ह्यांतील पहिले घटक विधान असत्य असल्यामुळे 'वेदांचा कर्ता सर्वज्ञ आहे' हे विधान असत्य आहे.

थोडक्यांत '' 'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक उदार अंतःकरणाचा होता'' ह्या विधानाचा अर्थ असा : 'वेव्हर्ली' एकाने तरी आणि एकानेच लिहिली आहे आणि ज्या कुणी 'वेव्हर्ली' लिहिली आहे तो उदार अंतःकरणाचा होता. तेव्हा '' 'वेव्हर्ली' एकाने आणि एकानेच लिहिली आहे'' तसेच ''ज्या कुणी 'वेव्हर्ली' लिहिली आहे तो उदार अंतःकरणाचा होता'' ही दोन्ही म्हणणी सत्य असतील तर वरील विधान सत्य असेल. नाहीतर असत्य ठरेल. म्हणजे जर 'वेव्हर्ली' कुणीच लिहिली नसली, समजा 'वेव्हर्ली' वेदांसारखी अपौरुषेय असली तर आपले विधान असत्य ठरेल. समजा 'वेव्हर्ली' अनेकांनी संयुक्तपणे लिहिली असली तरी आपले विधान असत्य ठरेल. किंवा ज्या कुणी 'वेव्हर्ली' लिहिली आहे तो उदार अंतःकरणाचा होता असे नसेल तर अर्थात आपले विधान असत्य ठरेल.

'स्कॉट उदार अंतःकरणाचा होता' हे स्कॉटविषयीचे विधान आहे. ज्या वाक्याद्वारा ते मांडले आहे त्याच्यात 'स्कॉट' हे त्याचा निर्देश करणारे विशेषनाम उपस्थित आहे आणि ह्या विशेषनामाने निर्दिष्ट होणाऱ्या विशिष्ट व्यक्तीविषयीचे (वस्तूविषयीचे) ते विधान आहे. '' 'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक उदार अंतःकरणाचा होता'' हे विधानही 'स्कॉट उदार अंतःकरणाचा होता' ह्या विधानासारखेच आहे असे प्रथमदर्शनी भासते. पण '' 'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक'' ह्या शब्दप्रयोगाने काहीच निर्दिष्ट होत नाही. ' 'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक' असा कुणीही नाही असे असणे शक्य आहे हे आपण पाहिलेच आहे. आणि समजा 'वेव्हर्ली'चा लेखक असा कुणीही नाही असे असले तर मग हे विधान कशाविषयी आहे? 'स्कॉट' हे एक विशेषनाम आहे ह्याचा अर्थच असा की एका विशिष्ट वस्तूचा (व्यक्तीचा) निर्देश करण्यासाठी मुक्रर करण्यात आलेले ते चिन्ह आहे. ह्या चिन्हाचा, विशेषनामाचा अर्थ म्हणजे त्याच्याकडून निर्दिष्ट होणारी व्यक्ती. तेव्हा 'स्कॉट उदार अंतःकरणाचा होता' ह्या वाक्याने जे विधान व्यक्त होते ते 'स्कॉट' ह्या विशेषनामाने निर्दिष्ट होणाऱ्या सर वॉल्टर स्कॉट ह्या व्यक्तीविषयीचे म्हणजे स्कॉटविषयीचे विधान आहे. एखाद्या विशेषनामाने कोणत्याही वस्तूचा निर्देश होत नाही असे म्हणणे आत्मव्याघाती आहे कारण ते विशेषनाम विशेषनाम नाही असा त्याचा अर्थ होईल. समजा, 'स्कॉट' हे विशेषनाम नाही. त्याने कोणत्याच व्यक्तीचा निर्देश होत नाही. मग 'स्कॉट' हा एक अर्थशून्य उच्चार ठरेल आणि 'स्कॉट उदार अंतःकरणाचा होता' ह्या वाक्याने कोणतेही विधान व्यक्त होणार नाही. किंबहुना 'स्कॉट उदार अंतःकरणाचा होता' हे वाक्यच उरणार नाही. 'अडबड' हा एक असाच अर्थशून्य उच्चार आहे. आणि 'अडबड उदार अंतःकरणाचा होता' हे काही वाक्य नव्हे.

पण "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक" ह्या शब्दप्रयोगाने कशाचाही निर्देश होत नसता तरी "वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक उदार अंतःकरणाचा होता" हे एक अर्थपूर्ण वाक्य आहे आणि त्या वाक्याने एक विधान व्यक्त होते ही गोष्ट आपण मान्य केली असती. उदा. 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा' ह्या शब्दप्रयोगाने सध्या कोणत्याही व्यक्तीचा निर्देश होत नाही. पण समजा मला रस्त्यावर दुतर्फा उभी असलेली गर्दी पांगताना दिसली आणि 'ह्या रस्त्यावरून कोण गेले?' असे मी एखाद्याला विचारले आणि 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा ह्या रस्त्याने गेला?' असे त्याने मला उत्तर दिले तर त्याने एक अर्थशून्य वाक्य उच्चारले असे मी म्हणणार नाही. फक्त त्याने जे सांगितले ते असत्य होते, म्हणजे हे वाक्य उच्चारून त्याने जे विधान केले ते असत्य होते असे मी म्हणेन. त्याने कांही सांगितलेच नाही असे मी म्हणणार नाही.

तेव्हा "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक उदार अंतःकरणाचा होता" ह्या वाक्याने एक विधान व्यक्त होते आणि "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक" ह्या शब्दप्रयोगाने कशाचाही निर्देश होत नसल्यामुळे हे विधान 'वेव्हर्ली'च्या (एकमेव) लेखकाविषयी नाही हे मान्य केले पाहिजे. मग हे विधान कशाविषयी आहे? रसेल ह्यांचे म्हणणे थोडक्यात असे मांडता येईल : हे विधान कोणत्याही वस्तूविषयी आहे. 'एकातरी व्यक्तीने 'वेव्हर्ली' लिहिली आहे' ह्या विधानाचा अर्थ असा की कोणतीही व्यक्ती घ्या, तिने 'वेव्हर्ली' लिहिली नाही असे नाही. (म्हणजे कोणतीही व्यक्ती घेतली तर तिच्याविषयी "तिने 'वेव्हर्ली' लिहिली आहे" हे म्हणणे खोटे असते असे नाही). म्हणजे एका तरी व्यक्तीच्या बाबतीत "तिने 'वेव्हर्ली' लिहिली आहे" हे म्हणणे खरे आहे. म्हणजे एका तरी व्यक्तीने 'वेव्हर्ली' लिहिली आहे. तसेच "एकाच व्यक्तीने "'वेव्हर्ली' लिहिली आहे" ह्याचा अर्थ असा की कोणत्याही दोन व्यक्ती घेतल्या (म्हणजे कोणतीही एक व्यक्ती घेतली व तिच्याहून भिन्न अशी कोणतीही व्यक्ती घेतली) तर त्या दोघींनीही 'वेव्हर्ली' लिहिली आहे असे असणार नाही. आणि अखेरीस आपल्या विधानाचा तिसरा घटक असा मांडावा लागेल : "कोणतीही व्यक्ती घ्या, तिने जर 'वेव्हर्ली' लिहिली असेल तर ती उदार अंतःकरणाची होती". तेव्हा "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक उदार अंतःकरणाचा होता" हे विधान "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक" ह्या शब्दप्रयोगाने निर्दिष्ट होणाऱ्या व्यक्तीविषयी नाहीच; ते कोणत्याही व्यक्तीविषयीचे विधान आहे.

'स्कॉट उदार अंतःकरणाचा होता' आणि "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक उदार अंतःकरणाचा होता" ही सारख्याच प्रकारची, एकाच आकाराची (form) विधाने आहेत असे प्रथमदर्शनी वाटते. 'स्कॉट उदार अंतःकरणाचा होता' हे वाक्य घेतले तर व्याकरणाच्या दृष्टीने 'स्कॉट' हे विशेषनाम त्याचे उद्देश्य आहे. आणि "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक उदार अंतःकरणाचा होता" हे वाक्य घेतले तर "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक" हा वर्णनात्मक शब्दप्रयोग त्याचे व्याकरणात्मक उद्देश्य आहे. पण ह्या दोन वाक्यांनी व्यक्त होणारी विधाने घेतली तर त्यांचे तार्किक आकार (logical form) भिन्न आहेत असे आढळून येते असे रसेल ह्यांचे म्हणणे आहे. 'स्कॉट' हे एक विशेषनाम आहे. त्याने एका विशिष्ट व्यक्तीचा निर्देश होतो आणि 'स्कॉट उदार अंतःकरणाचा होता' ह्या वाक्याने व्यक्त होणारे विधान ह्या व्यक्ती-

विषयीचे विधान आहे. म्हणून 'स्कॉट' ह्या विशेषनामाने निर्दिष्ट होणारी व्यक्ती, म्हणजे स्कॉट, ह्या विधानाचे उद्देश्यपद आहे; स्कॉट ही व्यक्ती ह्या विधानाचेच तार्किक उद्देश्यपद आहे. पण "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक उदार अंतःकरणाचा होता" ह्या वाक्याने व्यक्त होणारे विधान घ्या. "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक" ह्या वाक्याच्या व्याकरणात्मक उद्देश्याने ज्या व्यक्तीचा निर्देश होतो त्या व्यक्तीविषयीचे हे विधान आहे असे म्हणता येणार नाही. कारण मग ह्याच न्यायाने 'वेदांचा (एकमेव) कर्ता अस्तित्वात नाही' ह्या वाक्याने व्यक्त होणारे विधान हे 'वेदांचा (एकमेव) कर्ता' ह्या शब्दप्रयोगाने निर्दिष्ट होणाऱ्या व्यक्ती-विषयी आहे आणि ते पुढे ह्या व्यक्तीला अस्तित्व नाही असे सांगते असे मानावे लागेल व हे विपरीत ठरेल. तेव्हा "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक" **ह्या शब्दप्रयोगाने एका विशिष्ट व्यक्तीचा निर्देश होत असला** तरी "'वेव्हर्ली'चा (एकमेव) लेखक उदार अंतःकरणाचा होता" ह्या वाक्याने व्यक्त होणारे विधान ह्या व्यक्तीविषयीचे विधान नाही, ते **कोणत्याही** व्यक्तीविषयीचे विधान आहे, कोणतीतरी विशिष्ट व्यक्ती त्याचे तार्किक उद्देश्यपद नाही, थोडक्यात ह्या विधा-नाचा तार्किक आकार वेगळाच आहे हे त्याचे विश्लेषण केल्यावर आढळून येते. ज्या वाक्याने विधान व्यक्त होते त्या वाक्याचा व्याकरणात्मक आकार आणि त्याने व्यक्त होणाऱ्या विधा-नाचा तार्किक आकार ह्यांच्यात भेद केला पाहिजे हा ह्या विवेचनाचा एक निष्कर्ष आहे. विधानांच्या अर्थाचे विश्लेषण करून त्यांचे तार्किक आकार निश्चित करण्याच्या रसेल ह्यांच्या ह्या कार्यक्रमाचे पर्यवसान त्यांच्या 'तार्किक परमाणुवादा'त (logical atomism) झाले. पण तार्किक परमाणुवादाचे सविस्तर विवेचन करणे ह्या प्रस्तावनेच्या कक्षेबाहेरचं आहे.

'हे तांबडे आहे' ह्या एका विशिष्ट प्रसंगी उच्चारलेल्या वाक्याने व्यक्त होणारे विधान घ्या. 'हे' ह्या दर्शक सर्वनामाने एका विशिष्ट वस्तूचा निर्देश होतो व ही वस्तू आपल्याला साक्षात् दिसत असते. म्हणजे ह्या वस्तूशी आपला साक्षात् परिचय असतो, तिचे परिचयात्मक ज्ञान आपल्याला असते. तसेच 'तांबडे (आहे)' ह्या शब्दप्रयोगाने व्यक्त होणाऱ्या गुणाशीही आपला असाच परिचय आहे. तांबड्या असलेल्या अनेक वस्तू आपण पाहिलेल्या आहेत आणि म्हणून त्यांच्यात समान असलेल्या तांबडेपणा हा गुणाशी आपला परिचय झालेला आहे. 'हे' ह्या सर्वनामाने निर्दिष्ट होणारी वस्तू आणि तांबडेपणा हा गुण हे 'हे तांबडे आहे' ह्या वाक्याने व्यक्त होणाऱ्या विधानाचे घटक आहेत व ह्या दोन्ही घटकांशी माझा परिचय असल्यामुळे ह्या विधानाचे आकलन मला होते. येथे एक गोष्ट ध्यानात बाळगली पाहिजे. 'हे तांबडे आहे' हे विधान सत्य आहे की असत्य आहे हे आपण कसे ठरवू शकतो हा प्रश्न आणि 'हे तांबडे आहे' ह्या विधानाच्या आशयाचे आकलन आपल्याला कसे होऊ शकते हा प्रश्न हे भिन्न प्रश्न आहेत. 'हे तांबडे आहे' ह्या विधानाचे आकलन मला होते कारण ह्या विधानाच्या सर्व घटकांशी माझा साक्षात परिचय आहे. विधानाच्या आशयाचे असे आकलन झाल्यानंतर ती वस्तू पाहून, विधानात ती जशी आहे असे सांगितले आहे तशीच ती आहे असे आढळले तर हे विधान सत्य आहे, नाहीतर ते असत्य आहे असे आपण ठरवितो.

तेव्हा रसेल पुढील तत्त्व स्वीकारतात : ज्या विधानाचा आपल्याला बोध होऊ शकतो असे

प्रत्येक विधान आपला ज्यांच्याशी परिचय असतो अशाच घटकांचे केवळ बनलेले असते. तेव्हा कोणकोणत्या प्रकारच्या पदार्थांशी आपला परिचय असतो किंवा होऊ शकतो हे निश्चित केले की कोणकोणत्या प्रकारच्या विधानांचे आकलन आपल्याला होऊ शकते, म्हणजेच कोणकोणत्या प्रकारची विधाने आपण करू शकतो हे निश्चित होते. आता ज्या प्रकारच्या पदार्थांशी आपला साक्षात परिचय होऊ शकतो त्यांची रसेल ह्यांनी दिलेली यादी अशी : (१) विशिष्ट वेदनदत्ते. उदा. एखादा विशिष्ट पिवळा पट्टा, विशिष्ट ध्वनी, इ. विशिष्ट संबंधांचाही वेदनदत्तांमध्ये समावेश केला पाहिजे. उदा. एखादा विशिष्ट ध्वनी मी जसा ऐकतो त्याप्रमाणे एका विशिष्ट ध्वनीनंतर दुसरा विशिष्ट ध्वनी ऐकू आला ही जाणीवही मला असू शकते. अशा जाणिवेत ते दोन्ही विशिष्ट ध्वनी आणि त्यांच्यामधील विशिष्ट कालिक संबंध ह्या तिन्ही घटकांशी माझा साक्षात् परिचय असतो. (२) विशिष्ट अनुभव, मनःस्थिती, मनोऽवस्था ह्यांच्याशी अंतर्निरीक्षणाद्वारा माझा साक्षात् परिचय असतो. (३) वरील दोन्ही प्रकारच्या पदार्थांत म्हणजे विशिष्ट वेदनदत्ते आणि विशिष्ट मनःस्थिती ह्यांच्यात अनुस्यूत असलेल्या सामान्यांची, उदा. अनेक विशिष्ट तांबडे पट्टे पाहून त्यांच्यात अनुस्यूत असलेल्या तांबडेपण ह्या सामान्याची संकल्पना मी निष्कर्षणाने करू शकतो. अशा संकल्पनेत एका सामान्याशी माझा साक्षात् परिचय असतो. तांबडेपण, गोडी इ. गुणांच्या जशा संकल्पना असतात तशाच संबंधांच्याही संकल्पना असतात. उदा. 'उत्तरेला', 'नंतर', इ. शब्दांनी संबंधसामान्ये व्यक्त होतात. त्यांच्याही संकल्पना आपण बनविलेल्या असतात आणि त्यांच्याशीही आपला साक्षात् परिचय असतो. (३) प्रत्येकाचा स्वतःशी, 'मी' ह्या शब्दाने प्रत्येकजण ज्याचा निर्देश करीत असतो त्या त्याच्या आत्म्याशी परिचय असतो. ह्या शेवटल्या पदार्थाविषयी रसेल ह्यांना बराचसा संशय आहे. समजा मी एक तांबडा पट्टा पहात आहे. ह्या घटनेचे वर्णन 'मी एक तांबडा पट्टा पहात आहे' ह्या वाक्याने मी करीन. पण ह्या वाक्यातील 'एक तांबडा पट्टा' ह्या शब्दप्रयोगाने निर्दिष्ट होणाऱ्या विशिष्ट वस्तूशी माझा साक्षात परिचय आहे ही गोष्ट जशी संशयातीत आहे तशी 'मी' ह्या शब्दानेही एका विशिष्ट वस्तूचा निर्देश होतो व तिच्याशी माझा साक्षात् परिचय आहे ही गोष्ट त्यांना संशयातीत वाटत नाही. पण तरीही असा परिचय असणे संभवनीय आहे असे ते मानतात.

ज्या प्रकारच्या पदार्थांशी आपण साक्षात् परिचय असतो त्यांची ही यादी झाली. जे विधान पूर्णपणे ह्या प्रकारच्या पदार्थांचे बनलेले असते, म्हणजे ज्या विधानांचे सर्व घटक ह्या प्रकारच्या पदार्थांत मोडतात त्यांचा बोध आपल्याला कसा होऊ शकतो हे स्पष्ट आहे. ह्या प्रकारची विधाने म्हणजे आपल्या परिचयाच्या वेद्यांचे आणि स्वतःच्या अनुभवांचे वर्णन करणारी विधाने. पण आता एखाद्या भौतिक वस्तूचे वर्णन करणारे विधान घ्या. 'हे टेबल तपकिरी आहे' ह्याचा अर्थ असा होईल की, 'हे टेबल आहे आणि तपकिरी आहे'. ह्या विधानातील 'हे' ह्या सर्वनामाने एका भौतिक वस्तूचा निर्देश होतो. भौतिक वस्तू आपल्या परिचयाच्या नसतात, वेद्ये आपल्या परिचयाची असतात. मग ह्या विधानाचा बोध आपल्याला कसा होतो? ह्याचे उत्तर असे द्यावे लागेल : ज्या वेद्यांच्या आधारावर 'हे टेबल आहे' हे विधान मी करतो त्यांचा

$व_1, व_2 \ldots$ असा निर्देश करू. मग आपले विधान असे मांडता येईल : "$व_1, व_2 \ldots$ ह्यांचे (एकमेव) कारण असलेला लहरि-गतींचा समूह येथे आहे आणि तपकिरी वेद्य निर्माण करण्याचा धर्म त्यांच्या अंगी आहे". ह्या विधानाचे घटक असलेले पदार्थ म्हणजे $व_1, व_2$ इ. वेद्ये, कारण असण्याचा धर्म (म्हणजे कारणता हे सामान्य), लहरि–गती असण्याचे रूप (जो सामान्य धर्म अंगी असल्यामुळे एखादी गोष्ट लहरि–गती ठरते तो सामान्य धर्म), इ. आपल्या परिचयाचे असतात व म्हणून ह्या विधानाचा आपल्याला बोध होऊ शकतो. भौतिक वस्तूंचे आपले ज्ञान वर्णनात्मक असते, परिचयात्मक नसते.

आणखी एक प्रकारचे विधान म्हणजे व्यक्तीविषयीचे विधान. ह्या प्रकारच्या विधानाच्या स्वरूपाचे विवेचन करताना रसेल ह्यांनी उपस्थित केलेला एक मुद्दा ध्यानात ठेवला पाहिजे. समजा, 'आजच्या शर्यतीत पहिल्या येणाऱ्या मुलाला चांदीचा पेला मिळेल' असे विधान मी केले. हे विधान मी कुणाही विशिष्ट व्यक्तीविषयी करीत नसून 'आजच्या शर्यतीत पहिला आलेला मुलगा' ह्या वर्णनाचे समाधान करणाऱ्या कोणत्याही व्यक्तीविषयी करीत आहे. (अर्थात् कुणीतरी एकच व्यक्ती ह्या वर्णनाचे समाधान करू शकेल.) मुद्दा असा की ह्या विधानात 'आजच्या शर्यतीत पहिला आलेला मुलगा' हे जे वर्णन आलेले आहे ते आवश्यक आहे; ते डावलून हे विधान करता येणार नाही. पण समजा एखाद्या हरिदासाने 'श्रीरामचंद्र वनाला गेले' असे विधान केले व दुसऱ्याने 'सीतापती वनाला गेले' असे विधान केले. ह्या दोहोंचा उद्देश एका विशिष्ट व्यक्तीविषयी विधान करण्याचा आहे. तिचा निर्देश एकाने 'श्रीरामचंद्र' हे विशेषनाम वापरून केला आहे व दुसऱ्याने 'सीतापती' हे वर्णन वापरून केला आहे. पण हे वर्णन हे केवळ साधन आहे. एका विशिष्ट व्यक्तीचा निर्देश करणे हे साध्य आहे आणि ह्या वर्णनाऐवजी दुसरे एखादे वर्णन वापरून—उदा. 'भरताग्रज'—किंवा त्या व्यक्तीचे विशेषनाम वापरून ते साधता आले असते. आता प्रश्न असा आहे की ही व्यक्ती कोण? आता रसेल (तात्पुरते तरी) जे मानतात ते आपण मानले तर ह्या प्रश्नाचे उत्तर असे द्यावे लागेल : ही व्यक्ती म्हणजे एक आत्मा किंवा विषयी (subject) आहे. ह्या विषयीशी केवळ श्रीरामचंद्रांचा साक्षात् परिचय होता. समजा, श्रीरामचंद्रांनी 'मी वनाला गेलो' असे विधान केले असते तर त्यातील 'मी' ह्या शब्दाने ह्या विशिष्ट विषयीचा निर्देश झाला असता आणि ह्या विषयीशी स्वतः श्रीरामचद्रांचा परिचय असल्यामुळे ह्या विधानाचा बोध त्यांना होत होता. पण इतर कुणाचाही ह्या विषयीशी परिचय नसल्यामुळे इतर कुणीही हे विधान करू शकत नाही किंवा इतर कुणालाही त्या विधानाचा बोध होऊ शकत नाही. पण रसेल पुढे म्हणतात की विधानाचे **वर्णन** मी किंवा इतर करू शकतात. कारण ज्या व्यक्तीशी केवळ श्रीरामचंद्रांचा परिचय आहे व जिचा निर्देश ते 'मी' ह्या सर्वनामाने करतात त्या (आणि केवळ त्याच) व्यक्तीविषयी 'सीतापती' हे वर्णन सत्य आहे हे मला माहित आहे. तेव्हा 'सीतापती वनाला गेले' हे विधान जेव्हा मी करतो तेव्हा, 'मी वनाला गेलो' हे विधान श्रीरामचद्रांनी ज्या व्यक्तीविषयी केलेले असते त्या व्यक्तीविषयीच मी विधान करीत असतो. पण श्रीरामचंद्रांनी केलेले विधान मी किंवा इतर कुणी करू शकत नाही हे आपण पाहिलेलेच आहे. पण केवळ श्रीरामचंद्र

जे विधान करू शकतात आणि जे मला करायचे असते पण मी करू शकत नाही त्याचे दिग्दर्शन करणारे, त्यांच्याकडे बोट दाखविणारे वेगळे विधान 'सीतापती वनाला गेले' असे म्हणून मी करू शकतो.

पण 'सीतापती वनाला गेले' हे विधान 'मी वनाला गेलो' ह्या श्रीरामचंद्रांनी केलेल्या विधानाचे वर्णन करते हे म्हणणे विचित्र आहे यात शंका नाही 'सीतापती वनाला गेले' असे मी म्हणतो तेव्हा मी कोणत्याही विधानाचे **वर्णन** करीत नसतो तर मी एक विधान करीत असतो; श्रीरामचंद्रांविषयी मी विधान करीत असतो. जर मी कशाचे वर्णन करीत असेन तर ते श्रीरामचंद्रांचे वर्णन आहे, कोणत्याही विधानाचे नव्हे. येथे मुख्य मुद्दा आहे तो हा की रसेल ह्यांच्या मताप्रमाणे आपण करतो ते विधान किंवा ज्याचा बोध आपल्याला होतो ते विधान ज्यांच्याशी आपला साक्षात् परिचय असतो अशा काही घटकांचे – वेद्ये, सामान्ये, इ. – बनलेले असते. दोन विधाने भिन्न कधी असतात? तर ज्या घटकांची ती बनलेली असतात ते घटक जर भिन्न असले, एका विधानाचे जे घटक आहेत त्यांच्याहून दुसऱ्या विधानाचा एक जरी घटक भिन्न असला तर ती विधाने भिन्न असतात. आता समजा ज्याने बिस्मार्कला स्वतः पाहिले आहे, (म्हणजे बिस्मार्कच्या देहाला ज्याने स्वतः पाहिले आहे) अशा बिस्मार्कच्या एखाद्या समकालीनाने 'बिस्मार्क चाणाक्ष आहे' हे विधान केले आहे. बिस्मार्कला पाहताना जी वेद्ये त्याला साक्षात् लाभली ती ह्या विधानाचे घटक आहेत हे उघड आहे. कारण ह्या विधानाचे विश्लेषण आपल्याला असे करावे लागेल: "$व_1$, $व_2$ . . . इ. वेद्ये ज्या (एकमेव) भौतिक वस्तूने निर्माण केलेली आहेत, त्या वस्तूंशी संलग्न असलेला (एकमेव) विषयी चाणाक्ष आहे'. तेव्हा $व_1$, इ. वेद्ये ह्या विधानाचे घटक आहेत. पण ज्याने बिस्मार्कला स्वतः पाहिलेले नाही अशा बिस्मार्कच्या समकालीनाने जर 'बिस्मार्क चाणाक्ष आहे' हे विधान केले तर त्यांच्यात ही वेद्ये घटक म्हणून असणार नाहीत. तेव्हा त्याने केलेले हे विधान बिस्मार्कला स्वतः पाहिलेल्या बिस्मार्कच्या समकालीनाने केलेल्या 'बिस्मार्क चणाक्ष आहे' ह्या विधानाहून भिन्न असणार, आणि ही दोन्ही विधाने 'मी चाणाक्ष आहे' ह्या बिस्मार्कने स्वतःविषयी केलेल्या विधानाहून भिन्न असणार. पण ही तीन्ही विधाने एकाच व्यक्तीविषयीची विधाने आहेत व त्या व्यक्तीविषयी तेच सांगणारी विधाने आहेत असेही रसेल ह्यांना म्हणायचे आहे. आता ज्या व्यक्तीविषयीची ती विधाने आहेत त्या व्यक्तीलाच जाऊन भिडणारे विधान केवळ बिस्मार्कच करू शकतो. हे त्या व्यक्तीविषयीचे मूळ विधान असे म्हणू या. इतर माणसे हे विधान करू शकत नाहीत. पण ते खुणेने ते दाखवू शकतात. ऊंच माणूस एखाद्या ऊंच फांदीवर असलेल्या फुलाला हात लावून आपल्याला कोणते फूल अभिप्रेत आहे हे दाखवून देतो. ठेंगू माणसाना कमी अधिक अंतरावरून त्या फुलाकडे बोट दाखवून हे साधावे लागते. तशीच ही परिस्थिती आहे.

पण ही उपमा फारशी समाधानकारक नाही. 'मी चाणाक्ष आहे' असे बिस्मार्कने म्हटले आणि 'बिस्मार्क चाणाक्ष आहे' असे इतर कुणी म्हटले तर त्यांनी भिन्न वाक्ये उच्चारली आहेत हे उघड आहे पण त्यांनी भिन्न विधाने केली आहेत असे मानायचे कारण नाही. पण रसेल

ह्यांना ती भिन्न विधाने आहेत असे मानावे लागते. येथे रसेल अडचणीत सापडले आहेत यांत शंका नाही. ह्या अडचणीचे मूळ असे स्पष्ट करता येईल : रसेल यांचे एक गृहीतकृत्य असे आहे की एखाद्या शब्दाचा अर्थ म्हणजे त्या शब्दाने ज्याचा निर्देश होते ते. एखादे विशेष नाम आपण घेतले तर ते नाम धारण करणाऱ्या व्यक्तीचा निर्देश त्या नामाकडून होतो. त्याचप्रमाणे कोणताही शब्द आपण घेतला तर तो एका विशिष्ट पदार्थाचा निर्देश करतो आणि त्या शब्दाकडून निर्दिष्ट होणारा हा पदार्थ म्हणजे त्या शब्दाचा अर्थ, अमूक एक शब्द विशेषनाम आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थच असा होतो की ते नाम धारण करणारी एक विशिष्ट व्यक्ती आहे. ते नाम धारण करणारी कुणी व्यक्तीच नसेल तर ते नामच असणार नाही. त्याचप्रमाणे एखाद्या शब्दाने निर्दिष्ट होणारा पदार्थच नसेल तर त्या शब्दाला अर्थच असणार नाही; म्हणजे तो शब्दच असणार नाही. 'हे' हे सर्वनाम वापरून जर मी एखाद्या वस्तूचा निर्देश केला तर ती वस्तू म्हणजे 'हे' ह्याचा (ह्या वेळचा) अर्थ. तेव्हा 'हे' ह्याचा ह्या वेळचा अर्थ माहीत असणे म्हणजे 'हे' ह्याने ह्या वेळी कोणती वस्तू निर्दिष्ट होते हे माहित असणे. आणि ती वस्तू माहीत असण्याचा सर्वात उत्तम मार्ग म्हणजे त्या वस्तूचे साक्षात संवेदन केलेले असणे, ह्या अर्थाने तिचा परिचय असणे. आता समजा दोरीच्या ठिकाणी मला सापाचा भास झाला आणि 'हा' हे सर्वनाम वापरून त्या 'सापा'चा निर्देश मी केला. पण तेथे साप नाहीच आणि म्हणून त्या सापाचा निर्देश होऊ शकत नाही. तेव्हा 'हा' हे सर्वनाम जर या प्रसंगी समोरच्या सापाचा निर्देश करू पाहणारे सर्वनाम असेल तर हा पदार्थच तेथे नसल्यामुळे हा निर्देश ते करू शकत नाहीत. म्हणजे ह्या प्रसंगी ते सर्वनामच नसते, आपण वर पाहिले त्याप्रमाणे ह्या प्रसंगी त्याला अर्थच नसतो. पण मी समोर पाहताना मला काही वेद्ये दिसतात आणि ही वेद्ये आहेत हे निश्चित असते. भौतिक वस्तूचा म्हणून करण्यात आलेला निर्देश फसू शकतो पण वेद्याचा निर्देश फसू शकत नाही. ह्यामुळे वेद्यांचा निर्देश करणाऱ्या शब्दांना नेहमीच अर्थ असतो, ते अर्थपूर्ण असण्याची निश्चिती असते. आणि अर्थात्, अशा शब्दांचा अर्थ माहित असणे म्हणजे ह्या वेद्यांशी परिचय झालेला असणे.

तेव्हा रसेल ह्यांची विधानाच्या घडणीविषयीची उपपत्ती तीन सिद्धांतांवर आधारलेली आहे : (१) शब्दाचा अर्थ म्हणजे त्या शब्दाने निर्दिष्ट होणारा पदार्थ किंवा तो शब्द धारण करणारा पदार्थ; (२) मूळ शब्दानी निर्दिष्ट होणारे पदार्थ अनिवार्यपणे अस्तित्वात असले पाहिजेत कारण हे पदार्थ अस्तित्वात नसले तर ह्या शब्दांना अर्थ असणार नाहीत; म्हणजे ते शब्द उरणार नाहीत; (३) शब्दाचा अर्थ माहित असणे म्हणजे त्या शब्दाने निर्दिष्ट होणाऱ्या पदार्थाशी साक्षात् परिचय असणे, पण शब्दांच्या अर्थाविषयीच्या ह्या उपपत्तीवर रसेल ह्यांनी विधानांच्या आशयाविषयीचे जे मत आधारले आहे त्यामुळे कित्येक अडचणी निर्माण होतात हे आपण पाहिलेच आहे. आता विशेषनाम आणि ते नाम धारण करणारी व्यक्ती ह्यांच्यांतील संबंधासारखाच शब्द आणि त्याचा अर्थ ह्यांच्यामधील संबंध असतो असे मानायचे कारण नाही. समजा एखाद्या व्यक्तीविषयी, तिचे विशेषनाम वापरून, मी काही विधान केले – उदा. 'लक्ष्मणाला नोकरी लागली' – आणि 'लक्ष्मण' म्हणजे कोण हे ऐकणाऱ्याला माहीत नसेल

तर 'लक्ष्मण' ह्याचा अर्थ काय असे तो विचारणार नाही. 'लक्ष्मण म्हणजे कोण?' असे तो विचारील. कारण विशिष्ट व्यक्तींचा निर्देश करण्यासाठी त्यांना विशेषनामे देण्याचा प्रघात आहे हे त्याला माहित असते; आणि 'लक्ष्मण' ह्या विशेषनामाने कोणत्या व्यक्तीचा निर्देश होतो हे त्याला समजून घ्यायचे असते. पण समजा त्याला अपरिचित असा एखादा शब्द वापरून मी लक्ष्मणाचे वर्णन केले – उदा. 'लक्ष्मण विगतस्पृह आहे' – तर 'विगतस्पृह' ह्याचा अर्थ काय असे तो विचारील. ह्या अर्थाने विशेषनामांना, भाषेतील इतर शब्दांना अर्थ असतो तसा अर्थ नसतो. महाराष्ट्रीय समाजात रूढ असलेली विशेषनामे मराठी भाषेच्या शब्दकोशात कुणी समाविष्ट करणार नाही. जे शब्द विशेषनामे म्हणून वापरण्याचा प्रघात आहे ते शब्दकोशात आढळले तर वर्णनपर शब्द म्हणून त्यांचा अर्थ तेथे दिलेला असेल; विशेषनामे म्हणून ते तेथे असणार नाहीत. आणि एखाद्या शब्दाने किंवा शब्दप्रयोगाने निर्दिष्ट होणारी वस्तू म्हणजे त्या शब्दाचा किंवा शब्दप्रयोगाचा अर्थ नसतो हे उघड आहे. समजा, 'मुंबईतील १९७६ सालातील सर्वात ऊंच झाड' हे वर्णन माझ्या बागेतील एका झाडाला लागू पडते. मग 'मुंबईतील १९७६ सालातील सर्वात ऊंच झाड' असा त्याचा निर्देश करता येईल. पण म्हणून 'मुंबईतील १९७६ सालातील सर्वात ऊंच झाड' ह्या शब्दप्रयोगाचा अर्थ माझ्या बागेत आहे आणि शिडी लावून ह्या अर्थावर मी रोज चढतो असे म्हणणे हास्यास्पद ठरेल. 'किंवा', 'आणि' इ. अव्यये अर्थपूर्ण शब्द आहेत पण म्हणून ते कोणत्याही पदार्थांचा निर्देश करीत नाहीत. अगदी एका विशिष्ट वस्तूचे वर्णन करणारे साधे विधान आपण घेतले तर असे विधान करण्यात दोन भिन्न कृती अंतर्भूत असतात हे उघड आहे. : (१) त्या विशिष्ट वस्तूचा निर्देश करण्याची कृती आणि (२) तिचे वर्णन करण्याची कृती. ह्या कृती परस्परपूरक असल्या तरी भिन्न आहेत. वस्तूचे वर्णन ज्या शब्दप्रयोगाने आपण करतो तो शब्दप्रयोग आणि तिचा निर्देश करण्यासाठी वापरण्यात येणारा शब्दप्रयोग एकच कार्य करण्यासाठी, म्हणजे कशाचा तरी निर्देश करण्यासाठी आपण वापरीत असतो असे मानणे चूकच आहे. 'तांबडे' हा वर्णनपर शब्द आपण वापरतो तो कशाचाही निर्देश करण्यासाठी वापरीत नाही तर वस्तूंचे वर्णन करण्यासाठी वापरतो. एखाद्या वस्तूला उद्देशून 'तांबडी' हा शब्द आपण बरोबर वापरला तर त्यामुळे **कोणत्या** वस्तूविषयी आपण बोलत आहो हे सांगितले जात नाही तर ज्या वस्तूविषयी आपण बोलत आहो ती वस्तू **कशी** आहे हे सांगितले जाते. वर्णनपर शब्दप्रयोग वापरण्याचा मूलभूत नियम असा की ज्या वस्तू एका विशिष्ट बाबतीत सारख्या असतील त्यांनाच उद्देशून तो शब्दप्रयोग वापरता येतो. तेव्हा 'तांबडा' ह्या शब्दाचा अर्थ माहित असणे म्हणजे एखाद्या वस्तूचे, 'ती तांबडी आहे' हे वर्णन ऐकले तर ती कशी आहे हे समजणे आणि कोणत्या वस्तूंचे 'तांबडी' ह्या शब्दाने वर्णन करता येते हे (म्हणजेच कोणत्या वस्तूंचे करता येत नाही हेही) माहीत असणे. तेव्हा एखाद्या वर्णनपर शब्दप्रयोगाचा अर्थ माहित असणे म्हणजे एखाद्या पदार्थाशी परिचय असणे नव्हे; तर तो शब्दप्रयोग योग्य प्रसंगी, योग्य कारणासाठी वापरता येणें. तसेच 'हे' ह्या सर्वनामाने वेगवेगळ्या प्रसंगी वेगवेगळ्या वस्तूंचा निर्देश आपण करतो, म्हणून प्रत्येक प्रसंगी 'हे' ह्याचा अर्थ वेगवेगळा असतो असे नव्हे. 'हे' ह्याचा अर्थ तोच रहातो. मराठी भाषेत 'हे' ह्या सर्व-

नामाचा जसा, ज्यासाठी वापर होतो तसा वापर करता येणे म्हणजे त्या शब्दाचा अर्थ अवगत असणे. ह्या वापरात त्या शब्दाचा अर्थ सामावलेला असतो.

ह्या दृष्टीने विचार केला तर विवक्षित वर्णन ज्या वाक्याचे उद्देश्यपद असते अशा वाक्याने व्यक्त होणाऱ्या विधानाच्या रसेल ह्यांनी केलेल्या विश्लेषणाविषयी काही मुद्दे उपस्थित करता येतील. 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा रंगेल माणूस आहे' ह्या वाक्याने व्यक्त होणारे विधान घेऊ. 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा' हे वर्णन कोणत्याही व्यक्तीला लागू पडत नाही, म्हणजे ह्या शब्दप्रयोगाने कोणत्याही व्यक्तीचा निर्देश होत नाही व म्हणून केवळ हा सुटा शब्दप्रयोग घेतला तर त्याला अर्थ नसतो असे रसेल ह्यांचे म्हणणे आहे. पण ह्या अशा वेगळ्या, सुटया घेतलेल्या शब्दप्रयोगाला अर्थ नसला तरी एक विधान व्यक्त करणाऱ्या व म्हणून अर्थपूर्ण असलेल्या अशा वाक्याचा घटक हा शब्दप्रयोग असू शकतो. ह्या दृष्टीने त्याला अर्थ असतो. पण 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा' हा एक मराठी शब्दप्रयोग आहे, तो मराठी शब्दांचा बनविलेला आहे आणि व्याकरणाच्या नियमांना अनुसरून बनविलेला आहे. तेव्हा तो अर्थपूर्ण आहे यात शंका नाही. मराठी भाषिकांना त्याचा अर्थ समजतो. म्हणजे हा शब्दप्रयोग वेगवेगळ्या संदर्भात वापरण्यात आला तर वापरणाऱ्यांना काय म्हणायचे आहे हे त्यांना समजते आणि तो कसा वापरावा हेही त्यांना समजते. अर्थ हा मूलतः शब्दांना, शब्दप्रयोगांना असतो. आता 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा' हा शब्दप्रयोग आपण दोन कारणांसाठी वापरू. एखाद्या व्यक्तीचे वर्णन करण्यासाठी तो वापरता येईल. म्हणजे एखाद्या व्यक्तीचा निर्देश केल्यावर तिचे ती 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा आहे' असे वर्णन करता येईल. (आज कुणाही व्यक्तीचे असे वर्णन केले, म्हणजे तिच्याविषयी असे विधान केले तर ते अर्थात् असत्य ठरेल). ह्या शब्द-प्रयोगाचा दुसरा उपयोग म्हणजे एका विशिष्ट व्यक्तीचा निर्देश करण्यासाठी त्याचा केलेला उपयोग. एका विशिष्ट व्यक्तीचा निर्देश करणे म्हणजे त्या व्यक्तीला इतरांपासून वेगळे काढून तिच्याविषयी आपण बोलत आहो हे स्पष्ट करणे. विशिष्ट व्यक्तीचा असा निर्देश करण्यासाठी 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा' हा शब्दप्रयोग वापरता येतो ह्याचे कारण असे की हा शब्दप्रयोग कुणाला उद्देशून लावता येत असलाच तर तो एकाच व्यक्तीला उद्देशून लावता येतो. पण आज हा शब्दप्रयोग कुणालाच उद्देशून लावता येत नाही हे उघड आहे, व म्हणून आज कुणाही व्यक्तीचा निर्देश करण्यासाठी हा शब्दप्रयोग वापरता येणार नाही हेही उघड आहे. (पण इ. स. १७८८ मध्ये, त्याचा असा वापर करता आला असता.) आज जर 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा' ह्या शब्दप्रयोगाचा उपयोग करून एखाद्या व्यक्तीचा निर्देश करण्याचा कुणी प्रयत्न केला तर तो फसेल. आता विधान करायचे तर एका विशिष्ट व्यक्तीचा निर्देश केला पाहिजे आणि त्या व्यक्तीविषयी काहीतरी म्हटले पाहिजे. 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा रंगेल आहे' हे वाक्य उच्चारून आज जर कुणी विधान करू गेला तर त्याने कुणाही विशिष्ट व्यक्तीचा निर्देश केलेलाच नसतो. म्हणजे तो जे सांगू पहात आहे ते त्याने कुणाचविषयी सांगितलेले नसते; म्हणजे त्याचे विधानच केलेले नसते. विधान करण्याचा त्याचा प्रयत्न फसलेला असतो. रसेल ह्यांना वाटते ते असे की, 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा रंगेल आहे' हे वाक्य तर

अर्थपूर्ण आहे आणि म्हणून ते एक विधान व्यक्त करीत असणार. पण 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा' ह्या शब्दप्रयोगाने आज कुणाही व्यक्तीचा निर्देश होत नाही व म्हणून एवढा हाच शब्दप्रयोग घेतला तर त्याला अर्थच नाही. तरीपण एक विधान व्यक्त करणाऱ्या अर्थपूर्ण वाक्याचा हा शब्दप्रयोग घटक आहे व ह्या अर्थाने त्याला अर्थ आहे. आपण वर पाहिल्याप्रमाणे ह्या विधानाचे रसेल जे विश्लेषण करतात ते थोडक्यात असे आहे : 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा असलेली अशी एक व्यक्ती आहे आणि ही व्यक्ती रंगेल आहे.' म्हणजे हे एक संहित विधान आहे. ते दोन गोष्टी सांगते. फ्रान्सचा सध्याचा राजा (असा कुणीतरी) आहे हे ते सांगते. आणि तो रंगेल आहे हेही ते सांगते. आणि यापैकी पहिली गोष्ट असत्य असल्यामुळे हे संहित विधान असत्य ठरते. पण 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा रंगेल आहे' ह्या वाक्याद्वारा जो विधान करतो (म्हणजे करू पाहातो) तो फ्रान्सचा सध्याचा राजा (असा कुणीतरी) आहे हे सांगत नसतो. तर हे गृहीत धरून त्या व्यक्तीविषयी ती रंगेल आहे हे तो सांगत असतो. पण हे गृहीतकृत्य असत्य असल्यामुळे त्याने जे सांगितलेले असते ते कुणाचविषयी त्याने सांगितलेले नाही असे निष्पन्न होते व म्हणून त्याने विधानच केलेले नसते असे निष्पन्न होते. आणि त्याने विधानच केलेले नसल्यामुळे ते सत्य आहे की असत्य आहे हे ठरवायचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा रंगेल आहे' असे जर आपल्याला कुणी म्हटले तर तुम्ही म्हणता ते असत्य आहे असे आपण म्हणणार नाही. तर फ्रान्सचा सध्याचा राजा असे कुणीच नाही आणि म्हणून तुम्ही म्हणता ते सत्य आहे की असत्य आहे हे ठरवायचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही असे आपण म्हणू. 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा' ह्या शब्दप्रयोगाचा अर्थ म्हणजे ह्या शब्दप्रयोगाने निर्दिष्ट होणारी व्यक्ती नव्हे. काही विशिष्ट कार्यासाठी हा शब्दप्रयोग वापरता येण्याची जी शक्यता असते तिच्यात त्याचा अर्थ सामावलेला असतो.

भौतिक वस्तूच्या स्वरूपाचे रसेल ह्यांनी ह्या पुस्तकात जे विश्लेषण केले आहे त्याकडे आता परत वळू या. भौतिक वस्तू म्हणजे आपल्याला आणि इतरांना जी वेदनदत्ते प्राप्त होतात त्यांचे बाह्य कारण होय अशी तिची व्याख्या रसेल ह्यांनी ह्या पुस्तकात केली आहे. पण त्याबरोबरच ह्या कारणाशी, खुद्द भौतिक वस्तूशी आपला कधीच साक्षात् परिचय घडून येत नाही, भौतिक वस्तू आपल्या अनुभवाला कधीच प्रतीत होत नाही असेही ते मानतात. ही काहीशी अस्थिर, असमाधानकारक भूमिका आहे ह्यात शंका नाही. आपल्या अनुभवांचा उलगडा करतांना ज्यांचा आपल्याला अनुभव येऊ शकत नाही अशा पदार्थांचा आधार शक्यतो न घेतलेला बरा. भौतिक जगाचे विश्लेषण करताना आपल्याला साक्षात् प्रतीत होणारी वेदनदत्ते आणि ह्या वेदनदत्ताची कारणे असलेल्या पण आपल्याला कधीच प्रतीत न होणाऱ्या भौतिक वस्तू अशा दोन प्रकारच्या पदार्थांचा आधार रसेल घेतात. पण लाघवाच्या दृष्टीने अनुभवातीत पदार्थांच्या शक्य तितक्या कमी प्रकारांच्या साहाय्याने आपल्या अनुभवातील पदार्थांचे स्पष्टीकरण करण्याचा आपला प्रयत्न असला पाहिजे. ओकॅम ह्या मध्ययुगीन तत्त्ववेत्त्याने हे तत्त्व असे मांडले आहे : 'आवश्यक असल्याखेरीज पदार्थ वाढवू नयेत.' ह्या तत्त्वाला 'ओकॅमचा वस्तरा' म्हणतात. त्याला अनुसरून अनुभवातीत भौतिक वस्तूंचा निरास

(elimination) करण्यासाठी रसेल ह्यांनी भौतिक वस्तूविषयीची नवीन उपपत्ती मांडली. 'अवर नॉलेज ऑफ धि एक्स्टर्नल वर्ल्ड'—'बाह्य जगाविषयीचे आपले ज्ञान' ह्या त्यांच्या पुस्तकात ही उपपत्ती आढळेल.

'हे टेबल तपकिरी आहे' हे ह्या टेबलाविषयीचे, म्हणजे एका भौतिक वस्तूविषयीचे विधान आहे असे आपण सामान्यपणे म्हणू. पण त्याचप्रमाणे 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा उदार आहे' हे विधान फ्रान्सच्या सध्याच्या राजाविषयी आहे असेही आपण म्हणू. आता आपण हे पाहिले आहे की फ्रान्सचा सध्याचा राजा असा कुणी नाही आणि म्हणूनच हे विधान फ्रान्सच्या सध्याच्या राजाविषयी आहे असे म्हणता येत नाही. रसेल ह्यांची भूमिका अशी की, 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा उदार आहे' ह्या वाक्याचे दुसऱ्या एका वाक्यात पुरेपूर आणि बिनचूक भाषांतर करता येते. आणि ह्या दुसऱ्या वाक्यात 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा' हा शब्दप्रयोग किंवा त्याच्याशी समानार्थी असलेला कोणताही शब्दप्रयोग उपस्थित नसतो. ह्याचा अर्थ असा की 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा' ह्या शब्दप्रयोगाने निर्दिष्ट होणारा पदार्थ 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा उदार आहे' ह्या वाक्याने व्यक्त होणाऱ्या विधानाचा घटक नसतो. 'फ्रान्सचा सध्याचा राजा' हा शब्द-प्रयोग एक 'अपुरे चिन्ह' (incomplete symbol) आहे असे रसेल म्हणतात. 'अपुरे चिन्ह' ह्याचा अर्थ असा स्पष्ट करता येईल. एखाद्या शब्दप्रयोगाला जर अलगपणे अर्थ नसला (म्हणजे जर केवळ तो शब्दप्रयोग घेतला तर त्याने निर्दिष्ट होणारा पदार्थ नसतो असे असले) पण अर्थपूर्ण वाक्याचा घटक म्हणून तो शब्दप्रयोग राहू शकत असला तर तो एक 'अपुरे चिन्ह' असतो. म्हणजे तो शब्दप्रयोग सुटा घेतला तर त्याला अर्थ नसतो. पण एका वाक्याचा घटक म्हणून ते वाक्य विधान व्यक्त करण्याचे जे कार्य करते त्या कार्यात तो सहभागी असतो. तेव्हा अपुऱ्या चिन्हाचा अर्थ स्पष्ट करायचा म्हणजे ते कोणत्या वेगवेगळ्या संदर्भात वापरण्यात येते हे स्पष्ट करायचे; कोणत्या वेगवेगळ्या प्रकारच्या वाक्यांत त्याचा घटक म्हणून वापर करता येतो हे दाखवून देऊन ह्या वाक्यांनी व्यक्त होणारी विधाने स्पष्ट करायची. ही विधाने स्पष्ट करायची म्हणजे त्यांचा तार्किक आकार ज्यांच्यात यथार्थपणे प्रतिबिंबित होईल अशा वाक्यांत ती मांडायची. अपुरे चिन्ह ज्याचा घटक आहे अशा वाक्याचे ह्या उद्देशाने दुसऱ्या वाक्यांत भाषांतर करायचे. अपुरे चिन्ह सुटे घेतले तर त्याला अर्थ नसतो ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा की त्याने निर्दिष्ट होणारा असा पदार्थ नसतो आणि म्हणून त्याने निर्दिष्ट होणारा पदार्थ, ज्या वाक्यात ते घटक म्हणून असते त्या वाक्याने व्यक्त होणाऱ्या विधानाचा घटक नसतो. तेव्हा अपुरे चिन्ह ज्याच्यात घटक म्हणून उपस्थित असते अशा वाक्याने जे विधान व्यक्त होते त्याच्या घटकांचा निर्देश करणाऱ्या आणि त्यांच्यामधील संबंध व्यक्त करणाऱ्या वाक्यात त्या वाक्याचे भाषांतर करावे लागते. असे केले म्हणजे मूळ वाक्याने नेमके कोणते विधान व्यक्त होते हे स्पष्ट होते

आता ह्यावरून असे निष्पन्न होते की विधानांच्या घटकांचा आणि ह्या घटकांमधील संबंधांचा—आणि हे संबंध हेही विधानांचे घटकच होत—निर्देश करणारे शब्द, जगाचे वर्णन करण्यासाठी आपण जी भाषा वापरतो, तिच्यात असणे जसे अनिवार्य असते तसे अपुरी चिन्हे

आपल्या भाषेत असणे अनिवार्य नसते. अपुरी चिन्हे आपण केवळ सोयीसाठी वापरतो. अपुऱ्या चिन्हाने जे व्यक्त होते त्याला तार्किक रचना म्हणतात. ही 'तार्किक रचना' ह्याची व्याख्या आहे. उदा. 'शिवाजी पार्क क्रिकेट संघाचा माहिम क्रिकेट संघाशी आज क्रिकेटचा सामना झाला' ह्या विधानांत 'शिवाजी पार्क क्रिकेट संघ' हा शब्दप्रयोग उपस्थित आहे. आता समजा, अ, आ, इ, . . . व. खेळाडू असलेल्या व्यक्तींचा मिळून शिवाजी पार्क क्रिकेट संघ बनलेला आहे. तसेच क, ख, ग, . . .व. व्यक्तींचा मिळून माहिम क्रिकेट संघ बनलेला आहे. मग अ, ब, व. व्यक्तींच्या गटातील प्रत्येक व्यक्तीने सामना सुरू होण्याच्या वेळेपासून तो संपायच्या वेळेपर्यंत क्रिकेटच्या नियमांना अनुसरून जे, जे केले त्या सर्व कृत्यांचे आणि घटनांचे वर्णन म्हणजे ह्या सामन्याचे वर्णन. हे वर्णन करणारी विधाने विशिष्ट व्यक्तींचा निर्देश करून त्यांनी काय काय केले हे सांगतील. पण ह्या वर्णनात शिवाजी पार्क क्रिकेट संघाचा निर्देश करण्याचे कारण पडणार नाही. उदा. अ, आ, व. खेळाडूंनी काढलेल्या धावांची बेरीज क, ख, व. खेळाडूंनी काढलेल्या धावांच्या बेरजेहून अधिक असली तर ही गोष्ट शिवाजी पार्क क्रिकेट संघाने माहिम क्रिकेट संघापेक्षा अधिक धावा काढल्या असे विधान करून आपण थोडक्यात मांडू. पण शिवाजी पार्क क्रिकेट संघाचा आणि माहिम क्रिकेट संघाचा असा निर्देश करणे अनिवार्य नाही. कारण ज्या व्यक्तींचा मिळून ते संघ बनतो त्यातील प्रत्येक व्यक्तीने किती धावा काढल्या, त्यांची बेरीज किती होते हे सांगूनही हीच गोष्ट व्यक्त करता येते. तेव्हा 'शिवाजी पार्क क्रिकेट संघ' हे संघनाम एक अपुरे चिन्ह आहे आणि त्याने व्यक्त होणारा शिवाजी पार्क क्रिकेट संघ ही एक तार्किक रचना आहे.

ह्या संदर्भात आणखी एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. समजा 'अ' हे चिन्ह—शब्द, शब्दप्रयोग किंवा शब्द नसलेले कोणतेही चिन्ह—आहे आणि समजा, 'अ' ने क ह्या पदार्थाचा निर्देश होतो. आता समजा की ज्याच्यात 'अ' उपस्थित आहे अशा वाक्याचे एका अन्य वाक्यात निःशेष भाषांतर करता येते आणि समजा, ह्या वाक्यात 'अ' हे चिन्ह किंवा त्याच्याशी समानार्थी असलेले कोणतेही चिन्ह उपस्थित नसते; पण '$अ_१$', '$अ_२$', . . .अशी चिन्हे उपस्थित असतात. आणि समजा, '$अ_१$', '$अ_२$', . . .इ. चिन्हांनी अनुक्रमे $क_१$, $क_२$, . . .इ. पदार्थांचा निर्देश होतो. मग आपल्याला असे म्हणता येते की 'अ' हे चिन्ह एक अपुरे चिन्ह आहे आणि क हा पदार्थ $क_१$, $क_२$, इ. पदार्थांपासून बनविलेली एक तार्किक रचना आहे. उदा. 'शिवाजी पार्क क्रिकेट संघ' हे एक अपुरे चिन्ह आहे आणि शिवाजी पार्क क्रिकेट संघ ही त्याचे घटक असलेल्या वैयक्तिक खेळाडूंपासून बनविलेली एक तार्किक रचना आहे. पण हे म्हणण्याची किंवा असे असण्याची आणखी एक अट आहे. ती अशी कीं जेव्हा क हा पदार्थ, $क_१$, $क_२$, इ. दुसऱ्या कित्येक पदार्थांपासून बनविलेली तार्किक रचना असते तेव्हा $क_१$, $क_२$, इ. पदार्थ क हून अधिक प्राथमिक प्रकारचे पदार्थ असले पाहिजेत. $क_१$ हा पदार्थ क ह्या पदार्थाहून अधिक प्राथमिक प्रकारचा पदार्थ आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा की $क_१$ ह्या प्रकारच्या पदार्थांना अस्तित्व नसेल तर क ला अस्तित्व असू शकत नाही पण क ला अस्तित्व नसले तरीही $क_१$ ह्या प्रकारच्या पदार्थांना अस्तित्व असू शकते. उदा. एखाद्या संघापेक्षा वैयक्तिक खेळाडू हे

अधिक प्राथमिक पदार्थ आहेत कारण वैयक्तिक खेळाडूंना अस्तित्व नसेल तर संघाला अस्तित्व असू शकणार नाही, पण संघ अस्तित्वात नसतानाही वैयक्तिक खेळाडूंना अस्तित्व असू शकते.

आता भौतिक वस्तू ही आपल्या वेदनदत्तांची बाह्य कारणे होत ही भूमिका सोडून दिल्यानंतर रसेल ह्यांनी स्वीकारलेली भूमिका अशी की भौतिक वस्तू ह्या आपल्या वेदनदत्तांच्या तार्किक रचना होत. ह्याचा अर्थ असा की भौतिक वस्तूंचा निर्देश करणारे शब्दप्रयोग ज्या वाक्यात असतात अशा वाक्यांचे अशा रीतीने निःशेष भाषांतर करता येते की भाषांतर करणाऱ्या वाक्यांत भौतिक वस्तूंचा निर्देश करणारे शब्दप्रयोग किंवा अशा शब्दप्रयोगांशी समानार्थ असलेले शब्दप्रयोग उपस्थित नसतात आणि केवळ आपल्याला लाभलेल्या किंवा लाभू शकतील अशा वेद्यांचा निर्देश करणारे शब्दप्रयोग उपस्थित असतात. शिवाय, वेद्ये हे भौतिक वस्तूच्या मानाने अधिक प्राथमिक पदार्थ आहेत. कारण वेद्ये अस्तित्वात नसतील तर भौतिक पदार्थांना अस्तित्व असू शकणार नाही पण भौतिक पदार्थ नसतानाही वेद्यांना अस्तित्व असू शकते. उदा. भौतिक पाणी पाहताना ज्या प्रकारची वेद्ये आपल्याला लाभतात तसे वेद्य वाळवंटात आपल्याला लाभते पण तेथे भौतिक पाणी नसते. पण आपण कधीही भौतिक पाणी पाहतो तेव्हा ह्या प्रकारची वेद्ये असावीच लागतात.

लाघवाच्या दृष्टीने, भौतिक वस्तू आपल्या वेद्यांचे बाह्य कारण असते असे मानण्यापेक्षा ती आपल्याला लाभलेल्या आणि लाभू शकतील अशा वेद्यांची तार्किक रचना असते असे मानणे अधिक श्रेयस्कर आहे हे उघड आहे. कारण वेद्यांचे हे बाह्य कारण आपल्याला नेहमीच अगम्य राहील असे असते असे मानावे लागते. त्याच्याशी आपला कधी परिचय घडून येऊ शकतच नाही. तेव्हा भौतिक वस्तूविषयीची विधाने म्हणजे वेद्यें आणि त्यांचे इंद्रियातीत कारण ह्यांच्याविषयीची विधाने असे मानण्यापेक्षा ही विधाने केवळ वेद्यांविषयीची विधाने असतात असे मानण्याने ह्या अगम्य कारणाचा निरास आपण करतो. थोडक्यात ही भूमिका अशी मांडता येईल: आपण फक्त दृश्य वेद्यांविषयी बोलू या. एखादी भौतिक वस्तू आपण वेगवेगळ्या ठिकाणांहून पाहू शकतो आणि प्रत्येक ठिकाणाहून ती पाहताना आपल्याला एक वेद्य लाभते. आता ज्या, ज्या ठिकाणाहून ही भौतिक वस्तू पाहता येईल त्या सर्व ठिकाणांहून लाभणाऱ्या सर्व वेद्यांव्यतिरिक्त त्या भौतिक वस्तूमध्ये आणखी काही असते असे नसते. हे सर्व वेद्ये म्हणजेच ती भौतिक वस्तू. ह्या सर्व वेद्यांचे वर्णन केले की त्या भौतिक वस्तूविषयी आणखी काही बोलायचे उरत नाही.

पण वेद्ये आहेत असे मानण्यात ही वेद्ये म्हणजे कोणत्यातरी विषयीचे विषय असतात, किंवा ती कोणत्यातरी विषयीला त्याचे विषय म्हणून प्राप्त होऊ शकतात असे अभिप्रेत असते— हे आपण पाहिलेच आहे. जेव्हा वेद्यांची आणि इतर वस्तूंची ज्याला जाणीव असते अशा विषयीचा आपल्याला अनुभव येत नाही आणि म्हणून असा विषयी असतो असे मानायला आधार नाही ह्या मताशी रसेल येऊन पोचले तेव्हा त्यांनी 'वेद्य' ह्या संकल्पनेचा अव्हेर केला आणि तिच्या जागी 'वेदन' ह्या संकल्पनेची स्थापना केली. जेव्हा रसेल वेद्ये मानीत तेव्हा वेदन त्यांच्या मते संमिश्र अशी गोष्ट होती : वेदन म्हणजे विषयीला—ह्याचे अस्तित्व क्षणिकही असू शकेल

—एका वेद्याची असलेली जाणीव. पण नंतरच्या भूमिकेप्रमाणे वेदन ही अशी मिश्र गोष्ट नसते. वेदनामध्ये जाणीव अंतर्भूत नसते; पण वेदनाची जाणीव होऊ शकते. उदा. मला जर एखादा तांबडा पट्टा दिसत असेल तर अगोदरच्या विश्लेषणाप्रमाणे हा तांबडा पट्टा म्हणजे एक वेद्य असते आणि त्याची मला असलेली जाणीव म्हणजे माझे वेदन. नंतरच्या भूमिकेप्रमाणे हा तांबडा पट्टा हेच वेदन. भौतिक वस्तू अशा वेदनांच्या तार्किक रचना असतात. आता हा तांबडा पट्टा मी पाहू शकतो; म्हणजे ह्या वेदनाची जाणीव मला होऊ शकते. पण ही जाणीव म्हणजे मी हा जो विषयी आहे त्याची एक कृती आहे असे नसते. असा कुणी विषयी नसतो आणि त्याच्या कृती नसतात. रसेल आता जाणिवेचे विश्लेषण कार्यकारणसंबंधाच्या साहाय्याने करतात. ह्या तांबडया पट्टयाची जाणीव मला आहे ह्याचा अर्थ असा की ह्या तांबडया पट्टयाकडे मी लक्ष देतो आणि ह्या तांबडया पट्टयाकडे मी लक्ष देतो ह्याचा अर्थ असा की (त्याच्याकडे मी लक्ष दिले नसते तर त्याची जेवढी तीव्रता असती त्याहून) त्याची तीव्रता वाढते आणि त्याहून महत्वाची गोष्ट म्हणजे त्याच्याकडे असे लक्ष दिल्यामुळे त्याचे स्मरण मला होऊ शकते; म्हणजे पुढे अनेक प्रसंगी ह्या तांबडया पट्टयाच्या, म्हणजे त्याने निर्माण केलेल्या प्रतिमा, माझ्या मनात उपस्थित होतात.

रसेल ह्यांच्या ह्या नंतरच्या भूमिकेचे थोडक्यात असे वर्णन करता येईल: एखादी भौतिक वस्तू अनेक भिन्न ठिकाणांहून पाहता येईल, म्हणजे ह्या ठिकाणी त्या वस्तूशी संबंधित अशी वेदने प्राप्त होतील किंवा अशा अनेक ठिकाणांहून तिची छायाचित्रे घेता येतील. हे शक्य होते आणि असे घडते ह्याचे कारण असे की त्या वस्तूपासून निःसारित होणारे प्रभाव ह्या सर्व ठिकाणी कार्य करीत असतात. अशा एखाद्या ठिकाणी जर ज्याला मज्जासंस्था आहे असा प्राणी असेल तर तेथे त्याला एक वेदन लाभेल, जर एखादा कॅमेरा असेल तर तेथे एक छायाचित्र उमटेल आणि तेथे काहीच नसेल तर तेथे काहीच उमटणार नाही. पण तरीही तेथे काहीतरी घडत असेल; जर तेथे कॅमेरा असता तर तेथे एक छायाचित्र उमटले असते. ह्या छायाचित्रांना आणि वेदनांना त्या भौतिक वस्तूची त्या त्या ठिकाणांपासून लाभणारी दर्शने म्हणू या. एका भौतिक वस्तूशी संबंधित अशा सर्व दर्शनांची रचना किंवा व्यवस्था म्हणजे ती भौतिक वस्तू. ही व्याख्या वर्तुलात्मक आहे असे वाटेल. कारण एका भौतिक वस्तूशी संबंधित असलेल्या सर्व दर्शनांची व्यवस्था म्हणजे ती भौतिक वस्तू असे म्हणण्यात ज्या दर्शनांच्या द्वारा एखाद्या भौतिक वस्तूची व्याख्या आपण करू पहात आहो त्यांचा निर्देश करताना, जिची व्याख्या आपण करू पहात आहो त्या भौतिक वस्तूचाही आपण निर्देश करीत आहो असे भासते. पण तिचा असा निर्देश करावा लागत नाही. समजा रात्री उघडया आकाशाखाली आपण एखाद्या ठिकाणी एक कॅमेरा ठेवला. तेथे अनेक ताऱ्याचे एक छायाचित्र उमटेल. ह्या छायाचित्रात त्या ठिकाणची अनेक दर्शने एकत्र असतील. त्यांच्यापैकी एका दर्शनाला $क्ष_1$ म्हणू या. आता समजा, जवळच्या दुसऱ्या ठिकाणी दुसरा एक कॅमेरा ठेवला तर तेथेही ज्याच्यात अनेक दर्शन एकत्र आहेत असे एक छायाचित्र उमटेल. ह्या दर्शनांत दृष्टिप्रांताच्या (perspective) नियमांप्रमाणे $क्ष_1$ शी संबंधित असलेले असे एक दर्शन असेल. त्याला $क्ष_2$ म्हणू या. आता

क्ष$_1$ आणि क्ष$_2$ ह्या दर्शनांशी दृष्टिप्रांताच्या नियमांना अनुसरून संबंधित असलेल्या सर्व ठिकाणच्या दर्शनांची व्यवस्था म्हणजे एक विशिष्ट तारा. अशा रीतीने भौतिक वस्तूंच्या, केवळ दर्शनांच्याद्वारा, व्याख्या करता येतील.

समजा एखाद्या ठिकाणी ज्याला मज्जाव्यवस्था आहे असा प्राणी असला तर त्याला जी सर्व वेदने प्राप्त होतात, म्हणजे त्याच्या मज्जाव्यवस्थेमुळे जी सर्व वेदने निर्माण होतात त्यांचा समूह म्हणजे एक विशिष्ट दृष्टिप्रांत (perspective). असा वेदनांचा समूह म्हणजे मन नसते किंवा मनाचा भाग नसतो. कारण त्या प्राण्याऐवजी तेथे एखादा कॅमेरा असता तरी ही सर्व दर्शने तेथे एकत्रित उमटली असती. पण असे एक छायाचित्र म्हणजे एक क्षणिक मन असते असे आपण म्हणणार नाही. पण ज्यांना आपण मानसिक घटना, अवस्था किंवा कृती म्हणू.— उदा. जाणीव, समजूत, इच्छा इ. —त्यांचे वेदने आणि कार्यकारणसंबंध ह्यांच्यामध्ये निःशेष विश्लेषण करता येते असे रसेल ह्यांचे मत होते. उदा. समजा व$_1$ हे वेदन आहे. मग व$_1$ ची जाणीव असणे म्हणजे, आपण वर पाहिल्याप्रमाणे, व$_1$ ची तीव्रता वाढणे, व$_1$ चे पुढे स्मरण होण्याची शक्यता निर्माण होणे. किंवा समजा, मला पूर्वी व$_1$ सारखे वेदन लाभले होते आणि ते व$_2$, व$_3$ आणि व$_4$ ह्या वेदनांसमवेत लाभले होते. म्हणून आता जेव्हा मला व$_1$ लाभते तेव्हा व$_2$, व$_3$ व व$_4$ ह्यांच्या प्रतिमा निर्माण होऊन व$_1$ शी संलग्न होतात आणि येथे एक सफरचंद आहे अशी माझी समजूत होते. व$_1$ हे वेदन व त्याच्याशी संलग्न असलेल्या प्रतिमा ह्यांच्या ह्या समूहाला 'सफरचंदाचे संवेदन' असे आपण म्हणतो आणि संवेदन ही मानसिक कृती असते. 'येथे सफरचंद आहे' ही माझी समजूतही एक मानसिक अवस्था असते. आणि ह्याचा अर्थ असा की हे विशिष्ट वेदन आणि त्याच्याशी संलग्न असलेल्या प्रतिमा मला विशिष्ट कृती करायला प्रवृत्त करतात. उदा. मला भूक लागली असेल किंवा मला सफरचंदे आवडत असली तर ते खायला मी प्रवृत्त होईन. तसेच मी ते खाऊ लागलो आणि एक विशिष्ट चव मला लाभली नाही तर मला नवल वाटेल. सारांश, वेदने, प्रतिमा आणि त्यांचे कार्यकारणसंबंध, म्हणजे त्या घडवून आणणारे परिणाम किंवा असे परिणाम घडवून आणण्याची त्यांची प्रवृत्ती ह्यांच्यामध्ये सर्व मानसिक अवस्थांचे निःशेष विश्लेषण करता येते.

तेव्हा ह्या मताप्रमाणे वेदने हे ज्याप्रमाणे भौतिक वस्तूंचे एकमेव घटक असतात त्याप्रमाणे वेदने आणि प्रतिमा हे मानसिक अवस्थांचे एकमेव घटक असतात; म्हणजे वेदने आणि प्रतिमा म्हणजे विश्वाचे 'द्रव्य' होय. वेदनांचे स्वतःचे स्वरूप भौतिकही नसते किंवा मानसिकही नसते. वेदने जेव्हा काही विशिष्ट संबंधांनी एकमेकांशी संबंधित होतात तेव्हा त्यांची बनलेली ही रचना एक भौतिक वस्तू असते. अशा रचनेचा घटक असलेले वेदन भौतिक असते. पण हीच वेदने (आणि प्रतिमा) दुसऱ्या कित्येक संबंधांनी जेव्हा एकमेकाशी संबंधित होतात तेव्हा सिद्ध होणारी रचना म्हणजे एक मन असते आणि अशा रचनेचा घटक असलेल्या वेदनाचे स्वरूप मानसिक असते. उदा. आपण पाहिले आहे त्याप्रमाणे भौतिक सफरचंद म्हणजे अवकाशातील सर्व स्थानी असलेल्या, दृष्टिप्रांतांच्या संबंधांनी संबंधित असलेल्या वेदनांची एक रचना. ह्या रचनेचा घटक असलेले व$_1$ हे एक वेदन आहे असे समजू या. मग अशा संबंधांनी

इतर वेदनांशी संबंधित असलेल्या $व_1$ चे स्वरूप भौतिक असते. पण आता समजा मी जेथे उभा आहे तेथील दृष्टिप्रांतात सामावलेल्या वेदनांत $व_1$ हे एक वेदन आहे. आणि साहचर्याच्या नियमांना अनुसरून $व_1$ हे वेदन एका विशिष्ट स्वादाची, स्पर्शाची, गंधाची अशा प्रतिमा निर्माण करते. मग $व_1$ आणि ह्या प्रतिमा मिळून सफरचंदाचे संवेदन बनते. हे संवेदन अर्थात् मानसिक असते. आणि ह्या संवेदनाचा घटक असलेले $व_1$, ह्या संवेदनाच्या संदर्भात मानसिक असते. वेदने आणि प्रतिमा हेच सर्व भौतिक आणि मानसिक अस्तित्वाचे घटक आहेत, वेदनांचे स्वतःचे स्वरूप भौतिकही नसते किंवा मानसिकही नसते, ते अपक्ष (neutral) असते. पण वेगवेगळ्या प्रकारांनी इतर वेदनांशी किंवा प्रतिमांशी संबंधित झाल्यामुळे त्यांना भौतिक किंवा मानसिक स्वरूप प्राप्त होते ह्या रसेलच्या सिद्धांताला अपक्ष एकसत्तावाद (neutral monism) म्हणतात. ह्याचे त्यांनी केलेले विवेचन, 'ॲनॅलिसिस् ऑफ् माइंड'—'मनाचे विश्लेषण'—ह्या त्यांच्या ग्रंथात आढळेल.

४. पूर्वप्राप्त ज्ञान

रसेल ह्यांच्या मतांत पुढे झालेल्या स्थित्यंतरांकडून 'तत्त्वज्ञानाच्या समस्या'मध्ये त्यांनी मांडलेल्या भूमिकेकडे फिरून वळू या. ह्या भूमिकेप्रमाणे जेव्हा आपल्याला उदा. एक तांबडे वेद्य लाभते तेव्हा येथे एक तांबडी भौतिक वस्तू आहे, उदा. एक तांबडे फूल आहे असे आपण मानतो. ही आपली समजूत, वेद्यांशी संबंधित, पण ज्यांच्याशी आपला साक्षात् परिचय घडून येऊ शकत नाही अशा भौतिक वस्तू असतात ह्या सामान्य तत्त्वावर आधारलेली असते. आता रसेल ह्यांचे म्हणणे असे की हे सामान्य तत्त्व आपण जे स्वीकारतो ते सहजप्रवृत्तीने स्वीकारतो. ह्या तत्त्वाचे समर्थन करता येईल. ह्या तत्त्वाच्या साहाय्याने आपल्या अनुभवाची सुसंगत उपपत्ती लावता येते, ते अनुभवाच्या आधाराने सिद्ध करता येत नाही पण ते अनुभवाच्या विरोधीही नाही, अनुभवाच्या आधारे त्याचे खंडनही करता येत नाही, हे तत्त्व जर स्वीकारले नाही तर आपल्या अनुभवाचे आपल्याला करावे लागणारे वर्णन अतिशय गुंतागुंतीचे होईल व म्हणून लाघवाच्या दृष्टीने हे तत्त्व स्वीकारणे श्रेयस्कर आहे. अशी प्रमाणे देऊन ह्या तत्त्वाचे समर्थन करता येते. पण हे तत्त्व जे आपण स्वीकारतो ते ह्या स्वरूपाच्या तर्कवादामुळे नव्हे. आपण ते सहजप्रवृत्तीने स्वीकारतो.

ह्या तत्त्वाप्रमाणेच इतरही कित्येक तत्त्वे आपण स्वीकारलेली असतात. वेदनदत्ते आणि सामान्यपणे ज्यांच्याशी आपला साक्षात् परिचय झालेला असतो ते सारे पदार्थ ही ज्ञानाची दत्ते (data) होत. त्यांच्या अस्तित्वाचे आणि स्वरूपाचे आपल्याला असलेले ज्ञान साक्षात् असते. ह्या ज्ञानाची कक्षा वाढवायची, ज्यांच्याशी आपला परिचय झालेला नाही अशा पदार्थांचे किंवा वस्तूंचे ज्ञान प्राप्त करून घ्यायचे तर आपल्याला अनुमानाचा आधार घ्यावा लागेल. ज्यांच्याशी आपला साक्षात् परिचय झालेला आहे असे काही पदार्थ—वेदनदत्ते, इ.—ह्या ज्यांच्याशी आपला परिचय झालेला नाही अशा वस्तूंच्या अस्तित्वाच्या खुणा आहेत असे मानून त्यांच्यापासून त्या वस्तूंच्या अस्तित्वाचे आणि स्वरूपाचे अनुमान करावे लागेल; उदा. आपण

गडगडाट ऐकला ह्यावरून काही काळापूर्वी वीज चमकन गेली असली पाहिजे ह्यासारखी अनुमाने बांधावी लागतील.

अशा कोणत्याही अनुमानात एक सामान्य तत्त्व आधार म्हणून अंतर्भूत असते. उदा. 'क आहे; तेव्हा (काही काळापूर्वी किंवा काही काळानंतर किंवा त्याचवेळी) ख ही असले पाहिजे' हे अनुमान घेतले तर 'जेव्हा जेव्हा क असतो तेव्हा तेव्हा (त्याच्यापूर्वी किंवा नंतर किंवा त्याच वेळी) ख ही असतो' हे सामान्य तत्त्व त्याचा आधार म्हणून त्याच्यात अंतर्भूत असते. म्हणजे ह्या अनुमानाच्या आधारविधानापासून त्याचा निष्कर्ष ह्या तत्त्वाला अनुसरून काढण्यात आलेला असतो. आता हे अनुमान प्रमाण असण्यासाठी म्हणजे त्याचा निष्कर्ष सत्य आहे अशी निश्चिती असण्यासाठी त्याचे आधारविधान जसे सत्य असले पाहिजे त्याप्रमाणे त्याचे आधारभूत तत्त्वही प्रमाण असले पाहिजे. आधारविधान सत्य आहे हे आपल्याला साक्षात् अनुभवाने कळते. पण आधारभूत तत्त्व प्रमाण आहे हे ज्ञान आपल्याला कसे होते?

आता ह्यावर कदाचित् असे म्हटले जाईल की 'जेव्हा जेव्हा क तेव्हा तेव्हा ख' ह्यासारखी तत्त्वे प्रमाण आहेत—म्हणजे 'जेव्हा जेव्हा क तेव्हा तेव्हा ख' ह्यासारखी विधाने सत्य आहेत हे ज्ञानही आपल्याला अनुभवापासूनच प्राप्त होते. आपल्याला अनेकदा क चा अनुभव आलेला असतो आणि (त्याच्यापूर्वी, नंतर किंवा त्याचवेळी) ख चाही अनुभव आलेला असतो; आणि क चा अनुभव आलेला असताना (योग्य त्या काळी) ख चा अनुभव आलेला नाही असे कधीही घडलेले नसते. ह्या अनुभवापासून 'जेव्हा जेव्हा क तेव्हा तेव्हा ख' ह्या तत्त्वाचे ज्ञान आपल्याला होते. पण ह्या म्हणण्यात एक अडचण आहे. ती अशी की हा अनुभव काही विशिष्ट उदाहरणांचा आहे; उलट त्याच्यापासून ज्या तत्त्वाचे ज्ञान आपल्याला झाले असे आपण म्हणत आहो ते तत्त्व सामान्य, आणि म्हणून, त्या अनुभवापलीकडे जाणारे आहे. 'मी आणि इतरांनी क ची अनुभवलेली सर्व उदाहरणे ज्यांच्यात (योग्य काळी) ख ही घडले होती अशीच उदाहरणे होती; क घडले पण ख, घडले नाही असे एकही उदाहरण अनुभवलेले नाही,' असे आपल्या अनुभवाचे स्वरूप आहे. पण ह्याच्यापासून ज्या तत्त्वाचे ज्ञान आपल्याला होते असे आपण म्हणतो ते तत्त्व असे की 'जेव्हा जेव्हा क घडते किंवा असते तेव्हा तेव्हा ख घडते किंवा असते'. आता ह्या तत्त्वाचा एक दावा असा आहे की भविष्यात जेव्हा जेव्हा क असेल तेव्हा तेव्हा ख ही असेल. आणि भविष्यात क ची जी उदाहरणे घडतील ती आपल्या अनुभवात समाविष्ट नाहीत हे उघड आहे.

तेव्हा, 'जेव्हा जेव्हा क, तेव्हा तेव्हा ख' ह्यासारख्या सार्वत्रिक तत्त्वांचे आपले ज्ञान केवळ अनुभवापासून प्राप्त झालेले नसते. 'आतापर्यंत, जेव्हा जेव्हा क घडले तेव्हा तेव्हा निरपवादपणे ख घडले' ह्या अनुभवामुळे ज्ञात झालेल्या विधानापासून 'भविष्यातही जेव्हा जेव्हा क घडेल तेव्हा तेव्हा ख घडेल' ह्या विधानाचे अनुमान आपण करतो आणि ह्या अनुमानाच्या आधारावर 'जेव्हा जेव्हा क तेव्हा तेव्हा ख' हे सार्वत्रिक विधान प्रस्थापित करतो. ही गोष्ट अधिक नेमकेपणे अशी मांडता येईल: आपल्या अनुभवातील क ची सर्व उदाहरणे निरपवादपणे क चे ख शी साहचर्य असलेली अशी उदाहरणे आहेत यापासून क ची सर्वच उदाहरणे

—भविष्यातील, आपण न अनुभवलेली अशी भूतकाळातील, इ. क ची सर्व उदाहरणे— क चे ख शी साहचर्य असलेली अशी उदाहरणे असणार असा निष्कर्ष आपण काढतो. हा निष्कर्ष म्हणजे 'जेव्हा जेव्हा क तेव्हा तेव्हा ख' हे तत्त्व किंवा नियम.

असा निष्कर्ष काढताना 'भूतकाळात जे निरपवादपणे घडलेले आढळले ते भविष्यातही तसेच घडणार' किंवा 'भूतकाळात जी जी उदाहरणे घडली ती काही सामान्य नियमांना अनुसरून घडली आणि हे सामान्य नियम भविष्यकाळातही तसेच चालू राहणार' ह्यासारखे एखादे तत्त्व आपण गृहीत धरलेले असते. ह्या तत्त्वाला अनुसरून आणि क आणि ख ह्यांचे भूतकाळात निरपवाद साहचर्य होते ह्या अनुभवापासून 'जेव्हा जेव्हा क तेव्हा तेव्हा ख' ह्यासारख्या नियमांचे अनुमान आपण करतो.

ह्या तत्त्वाला रसेल विगमनाचे तत्त्व म्हणतात आणि त्याची मांडणी ते अशी करतात: "जेव्हा अ ह्या प्रकारच्या वस्तूचे ब ह्या वेगळ्या प्रकारच्या वस्तूशी साहचर्य आहे असे आढळून आलेले असते व तिची ब ह्या प्रकारच्या वस्तूपासून फारकत असल्याचे कधीही आढळून आले नसते तेव्हा अ आणि ब ह्यांचे साहचर्य असलेल्या प्रसंगांची संख्या जितकी अधिक असते तितकी, ह्या दोहोंपैकी एक वस्तू ज्याच्यात उपस्थित आहे अशा एखाद्या अन्य प्रसंगी तिचे त्या दुसऱ्या वस्तूशी साहचर्य असण्याची संभवनीयता अधिक असते." म्हणजे थोडक्यात जर अ आणि ब ह्यांचे साहचर्य असल्याची उदाहरणे निरपवादपणे आढळून आली असतील तर अ आणि ब ह्यांचे नेहमीच, नियमाने साहचर्य असणे संभवनीय आहे असे मानणे योग्य ठरते आणि ही साहचर्याची अनुभविलेली उदाहरणे जितकी जास्त असतील तितकी असा साहचर्याचा नियम असण्याची संभवनीयता अधिक असते.

आता, 'जेव्हा क तेव्हा ख' ह्यासारखा नियम घेतला तर त्याचे ज्ञान दोन गोष्टींवर आधारलेले असते. एक म्हणजे क आणि ख ह्यांच्या साहचर्याच्या उदाहरणांचा आपल्याला आलेला अनुभव आणि दुसरी म्हणजे आपण स्वीकारलेले विगमनाचे तत्त्व. मग प्रश्न असा उपस्थित होतो की विगमनाच्या तत्त्वाचे आपले ज्ञान कशावर आधारलेले असते? विगमनाच्या तत्त्वाचे आपले ज्ञान अनुभवावर आधारलेले असणार नाही हे उघड आहे. हा मुद्दा थोडक्यात असा मांडता येईल: विगमनाच्या तत्त्वाचे म्हणणे असे की आपण अनुभवलेल्या अ ह्या प्रकारच्या घटनांच्या उदाहरणांत त्यांचे ब ह्या प्रकारच्या घटनेशी साहचर्य होते असे आढळून आले असेल तर अ ह्या प्रकारच्या घटनेच्या **न अनुभविलेल्या** उदाहरणांतही अ ह्या प्रकारच्या घटनेचे ब ह्या प्रकारच्या घटनेशी साहचर्य असते. आणि हे म्हणणे सत्य आहे हे अनुभवाच्या आधारावर म्हणता येणार नाही हे उघड आहे. मग विगमनाचे तत्त्व सत्य आहे हे ज्ञान आपल्याला कसे प्राप्त होते?

रसेल यांचे उत्तर असे की हे ज्ञान अनुभवाधिष्ठित नसते तर पूर्वप्राप्त (a priori) असते. ह्या म्हणण्याचा अर्थ स्पष्ट करण्यापूर्वी एका गोष्टीचा खुलासा केला पाहिजे. एका प्रकारची अनुमाने करताना ज्याप्रमाणे आपण विगमनाच्या तत्त्वाचा आधार घेतो त्याप्रमाणे इतर कित्येक अनुमाने करताना आपण इतर तत्त्वांचा आधार घेतो. उदा. क ह्या

कोणत्याही विधानापासून ख ह्या विधानाचे जेव्हा आपण अनुमान करतो, म्हणजे क पासून ख हा निष्कर्ष आपण काढतो तेव्हा ह्या अनुमानाचा दुहेरी आधार असतो. हे अनुमान करताना क हे विधान ख हे विधान व्यंजित करते (implies) असे आपण स्वीकारलेले असते आणि क सत्य आहे हेही आपण स्वीकारलेले असते. क हे विधान ख हे विधान व्यंजित करते ही गोष्ट 'जर क तर ख' ह्या विधानाद्वारा मांडता येईल. तेव्हा क पासून ख हा निष्कर्ष काढताना ज्या तत्त्वाचा आधार आपण घेतो, ज्या तत्त्वाला अनुसरून आपण हा निष्कर्ष काढतो ते असे: "(क आणि ख ही कोणतीही दोन विधाने घेतली तर) जर क तर ख, आणि क ही दोन्ही विधाने जर सत्य असली तर ख हे विधानही सत्य असते". कोणत्याही अनुमानात हे तत्त्व गृहीत धरलेले असते आणि आधारभूत असते. ह्या तत्त्वाप्रमाणेच पारंपरिक तर्कशास्त्रात कोणत्याही अनुमानात ज्यांचे स्थान मूलभूत आहे असे मानण्यात येत होते आणि 'विचाराचे नियम' म्हणून ज्यांना ओळखण्यात येत होते त्या 'तादात्म्यनियम' (law of identity), 'व्याघात-नियम' (law of contradiction) आणि विमध्य-नियम' (law of excluded middle) ह्या तत्त्वांचाही निर्देश, अनुमानाला आधारभूत तत्त्वे म्हणून रसेल करतात.

ह्या तत्त्वांचे स्वरूप, रसेल ह्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे, कसे आहे? एकतर आपण वर पाहिल्याप्रमाणे त्यांची सत्यता किंवा प्रामाण्य अनुभवाच्या आधारे सिद्ध करता येत नाही. पण ती असत्य आहेत हेही अनुभवाच्या आधारे दाखवून देता येत नाही. त्यांची सत्यता आपण स्वाभाविकपणे गृहीत धरतो. आता ती सत्य आहेत असा आपला दावा असेल तर, त्यांच्या सत्यतेचे आपले ज्ञान अनुभवावर आधारलेले नसल्यामुळे ती सत्य आहेत हे आपले ज्ञान दुसऱ्या कोणत्यातरी मार्गाने आपल्याला होत असणार. जे आपले ज्ञान अनुभवावर आधारलेले नसते, अनुभवापासून आपल्याला प्राप्त होत नसते त्याला 'पूर्वप्राप्त' (a priori) ज्ञान म्हणूया. उदा. 'समोर एक झाड आहे' हे विधान सत्य आहे हे माझे ज्ञान अनुभवावर आधारलेले आहे. 'समोर एक झाड आहे' हे विधान एक सत्य आहे आणि ह्या सत्याचे माझे ज्ञान अनुभवावर आधारलेले असल्यामुळे ते एक आनुभविक (empirical) सत्य आहे असे म्हणूया. पण 'कोणतीही वस्तू असतेही आणि नसतेही असे असत नाही' हे 'व्याघाताचा नियम' म्हणून ओळखण्यात येणारे तत्त्व सत्य आहे हे माझे ज्ञान अनुभवावर आधारलेले नाही. तेव्हा हे तत्त्व एक पूर्वप्राप्त सत्य आहे आणि त्याचे माझे ज्ञान पूर्वप्राप्त आहे असे म्हटले पाहिजे. हे ज्ञान पूर्वप्राप्त आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ, हे ज्ञान अनुभवापासून प्राप्त झालेले नाही एवढाच सध्या आपण करीत आहो. म्हणजे हे ज्ञान कसे झालेले नसते हे आपण सांगत आहो, ते कसे झालेले असते हे आपण सांगत नाही. ते कसे झालेले असते ह्याविषयीचे रसेल यांचे मत पुढे स्पष्ट होईलच.

पूर्वप्राप्त सत्यांचे आपले ज्ञान अनुभवावर आधारलेले नसते आणि अनुभवापासून प्राप्त झालेले नसते ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा नव्हे की हे ज्ञान जन्मजात असते आणि व्यक्तीला अनुभव येवोत अगर न येवोत व्यक्तीच्या मनात हे ज्ञान असतेच. आपले काही ज्ञान आपल्याला अनुभवापासून प्राप्त झालेले असते तर काही ज्ञान उपजत (innate) असते असा सिद्धांत देकार्त इ. विवेकवाद्यांनी मांडला होता. पण हे 'उपजत' ज्ञान माणसाच्या मनात जन्मापासून

असते, माणसाला कोणताही अनुभव प्राप्त झाला नाही तरी ह्या ज्ञानाचा ठेवा माणसाच्या मनात जन्मापासून असतो असे त्यांचेही म्हणणे नव्हते. काही ज्ञान उपजत असते ह्या विधानाचा उद्देश ह्या ज्ञानाचा उगम कशात असतो, ते कोणत्या मार्गाने प्राप्त होते हे सांगण्याचा नाही तर हे ज्ञान सत्य आहे हे आपण कोणत्या मार्गाने ठरवितो हे स्पष्ट करण्याचा आहे. तेव्हा गैरसमज टाळण्यासाठी ह्या ज्ञानाला 'उपजत ज्ञान' न म्हणता 'पूर्वप्राप्त ज्ञान' म्हणणे इष्ट ठरेल असे रसेल म्हणतात.

सर्वच ज्ञानाची सुरवात अनुभवापासून होते पण सर्वच ज्ञान अनुभवापासून प्राप्त होत नाही अशा आशयाचे कांटचे प्रसिद्ध वाक्य आहे. हे म्हणणे रसेल यांना पूर्णपणे मान्य आहे. ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा की वेदनदत्तांनी घडलेला अनुभव जर आपल्याला प्राप्त झाला नाही तर आपल्या ज्ञानाला सुरवात होणार नाही, आपल्याला कोणतेच ज्ञान प्राप्त होणार नाही, म्हणजे कोणत्याच सत्याचे ज्ञान आपल्याला होणार नाही. ह्या अर्थाने सर्वच ज्ञानाचा उगम अनुभवात असतो. तरीही आनुभविक सत्यांचे आपले ज्ञान आणि पूर्वप्राप्त सत्यांचे आपले ज्ञान असा भेद करता येतो आणि करणे आवश्यक ठरते. ह्या भेदाचे स्वरूप काय?

हे स्वरूप असे स्पष्ट करता येईल: 'हे फूल तांबडे आहे' हे विधान घेतले तर त्याच्या रंगाचे जे वेद्य मला प्राप्त झालेले असते त्यामुळे ते सत्य (किंवा असत्य) ठरते. मला प्राप्त झालेल्या अनुभवाच्या आधारावर ते सत्य आहे (किंवा असत्य आहे) हे ठरविले जाते. मला आलेला अनुभव ते विधान सत्य आहे (किंवा असत्य आहे) हे ठरविणारा पुरावा असतो. उलट 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' ह्या सारख्या विधानाचे स्वरूप वेगळे असते. केळ्यांची एक जोडी आणि केळ्यांची दुसरी एक जोडी अशा दोन जोड्या एकत्र केल्या तर चार केळ्यांचा समुदाय बनतो असे मला आढळून येते आणि 'ही दोन केळी आणि ही दोन केळी बरोबर चार केळी' हे विधान सत्य आहे हे मला अवगत होते. हे विधान अर्थात् केळ्यांच्या ह्या दोन विशिष्ट जोड्यांविषयीचे विधान आहे. पण ह्याच स्वरूपाची विधाने आंब्यांच्या दोन जोड्यांविषयी, कावळ्यांच्या दोन जोड्यांविषयी, चांदण्यांच्या दोन जोड्यांविषयी, इ. सत्य आहेत असे मला वेगवेगळ्यां प्रसंगी आढळून येते. ही जी सत्ये मला अवगत झालेली असतात त्यांच्याविषयी जेव्हा मी विचार करतो तेव्हा ही विशिष्ट सत्ये म्हणजे 'कोणत्याही प्रकारच्या वस्तूंची एक जोडी आणि त्याच प्रकारच्या वस्तूंची दुसरी जोडी अशा दोन जोड्या एकत्र केल्या तर त्या प्रकारच्या चार वस्तूंचा समुदाय बनतो' ह्या सार्वत्रिक सत्याची उदाहरणे आहेत हे मला आकलन होते. 'केळ्यांची ही विशिष्ट जोडी आणि केळ्यांची ही दुसरी विशिष्ट जोडी अशा एकत्रित घेतल्या तर चार केळ्यांचा समुदाय बनतो' ह्यासारखी विशिष्ट सत्ये जर मला अवगत झालेली नसली तर 'कोणत्याही प्रकारच्या वस्तूंची एक जोडी आणि त्याच प्रकारच्या वस्तूंची दुसरी जोडी अशा दोन जोड्या एकत्र केल्या तर त्या प्रकारच्या चार वस्तूंचा समुदाय बनतो' ह्या सार्वत्रिक विधानाचे किंवा थोडक्यात 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' ह्या विधानाचे आकलन मला होणार नाही. पण हे सार्वत्रिक सत्य ह्या विशिष्ट सत्यात अंतर्भूत असते आणि त्या विशिष्ट सत्याविषयी विचार करून त्याच्यात अंतर्भूत असलेले

सार्वत्रिक सत्य मी निष्कर्षणाने प्राप्त करून घेऊ शकतो. म्हणजे 'केळ्यांची ही विशिष्ट जोडी आणि केळ्यांची ही दुसरी विशिष्ट जोडी अशा एकत्रित घेतल्या तर चार केळ्यांचा समुदाय बनतो' हे विशिष्ट सत्य हे 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' ह्या सार्वत्रिक सत्याचे एक उदाहरण आहे; त्या सार्वत्रिक विधानाच्या सत्यतेला पुष्टी देणारा पुरावा नव्हे. केळ्यां-विषयीच्या सत्य असलेल्या ह्या विशिष्ट विधानात हे सार्वत्रिक सत्य मूर्त झालेले असते. हे विशिष्ट सत्य म्हणजे त्या अमूर्त सार्वत्रिक सत्याचा एक दृष्टान्त असतो आणि त्यातील विशि-ष्टत्व मनाने बाजूला सारून त्यात अंतर्भूत असलेल्या सार्वत्रिक सत्याचे, त्याच्या शुद्ध सार्वत्रिक स्वरूपात, मी ज्ञान प्राप्त करून घेऊ शकतो. तेव्हा 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' हे सार्वत्रिक सत्य ह्या विशिष्ट सत्यावर आधारलेले नसते; ही विशिष्ट सत्ये म्हणजे 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' हे सार्वत्रिक विधान सत्य आहे हे दाखवून देणारा पुरावा नव्हे. दुसऱ्या शब्दात ही गोष्ट मांडायची तर असे म्हणता येईल की केळ्यांच्या ह्या दोन विशिष्ट जोड्या एकत्र घेतल्या असता चार केळ्यांचा समुदाय बनतो असे जेव्हा आढळून येते तेव्हा 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' ह्या सार्वत्रिक सत्याचे अवधारण करायला आवश्यक असलेले निमित्त मला पुरविले जाते. ह्या निमित्ताने मला जे आढळून आले आहे त्यांत अंतर्भूत असलेले 'दोन अधिक दोन चार' हे सार्वत्रिक सत्य, ह्या विशिष्ट उदाहरणात त्याच्याशी संलग्न असलेल्या असंबंधित गोष्टीपासून वेगळे काढून, मी अवगत करून घेऊ शकतो.

ज्यांना आपण आनुभविक सार्वत्रिक विधाने म्हणू त्यांची गोष्ट वेगळी असते. समजा आपण एखाद्या अनोळखी प्रदेशात गेलो आणि पहिल्याच दिवशी सकाळपासून आकाश निरभ्र असतानाही संध्याकाळी ढग जमून पाऊस पडला असे आढळून आले. ह्या एका उदाहरणावरून 'ह्या प्रदेशात दर दिवशी संध्याकाळी पाऊस पडतो' हे सार्वत्रिक विधान आपण करणार नाही. पण समजा, दुसऱ्याही संध्याकाळी पाऊस पडला, तिसऱ्या दिवशीही संध्याकाळी पाऊस पडला तर 'ह्या प्रदेशात दर दिवशी संध्याकाळी पाऊस पडतो' हे विधान सत्य असण्याची थोडीशी संभवनीयता निर्माण होईल. समजा, ओळीने तीस दिवस संध्याकाळी पाऊस पडला तर 'ह्या प्रदेशात दर दिवशी संध्याकाळी पाऊस पडतो' हे विधान सत्य असणण्याच्या संभवनीयतेला खूपच बळकटी येईल. कारण ह्या विधानाला अनुकूल असा अधिक पुरावा आता उपलब्ध आहे. ज्या अनुभवाच्या आधारावर हे विधान आपण करतो तो पूर्वापेक्षा अधिक विस्तृत आहे व म्हणून हा आधार अधिक भक्कम झाला आहे. तेव्हा 'ह्या प्रदेशात दर दिवशी संध्याकाळी पाऊस पडतो' हे विधान आनुभविक आहे. ज्याची सत्यता केवळ अनुभवाच्या आधाराने प्रस्थापित करता येईल अशा स्वरूपाचे ते विधान आहे आणि त्याला अनुकूल असलेला जितका अधिक पुरावा—निरीक्षणांच्या स्वरूपाचा पुरावा—उपलब्ध असेल तितकी ते सत्य असण्याच्या संभवनीयतेला अधिक पुष्टी मिळेल. 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' ह्या विधा-नाची गोष्ट अशी नाही. वेगवेगळ्या प्रकारच्या वस्तूंच्या दोन दोन जोड्या एकत्र घेतल्या असता प्रत्येक वेळी त्या प्रकारच्या चार वस्तूंचा समुदाय प्राप्त होतो असे जितक्या अधिक वेळा आपल्या अनुभवास येईल तितके 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' हे विधान सत्य असणे

अधिकाधिक संभवनीय ठरत जाईल असे आपण मानीत नाही. ह्या प्रकाराच्या एकाच अनुभवावरून 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' हे विधान निश्चितपणे सत्य आहे हे ज्ञान आपल्याला प्राप्त होऊ शकते. कारण ह्या अनुभवात हे विधान अंतर्भूत असते आणि निष्कर्षणाने ते आपल्याला प्राप्त करुन घेता येते.

तेव्हा थोडक्यात असे म्हणता येईल : 'सर्व स प असतात' ह्या स्वरूपाची काही विधाने अशी असतात की स ह्या प्रकारच्या जितक्या अधिक वस्तू प असल्याचे निरीक्षणाने आढळून येते तितकी, (जर प नसलेला एकही स आढळून आलेला नसेल तर) ते विधान सत्य असण्याची संभवनीयता अधिक असते. अशा विधानांची सत्यता त्यांना पुष्टी देणाऱ्या विशिष्ट वस्तूंच्या निरीक्षणावर आधारलेली असल्यामुळे त्यांना आनुभविक विधाने म्हणू. 'सर्व स प आहेत' हे एखादे विशिष्ट सार्वत्रिक विधान जेव्हा आनुभविक असते तेव्हा स ह्या प्रकारची अनेक विशिष्ट उदाहरणे प आहेत ह्या अनुभवाने प्राप्त झालेल्या पुराव्यापासून सामान्यीकरणाने (generalisation) ते विधान आपण प्राप्त करून घेतो. उलट सार्वत्रिक विधान जेव्हा आनुभविक नसते तेव्हा त्याच्या एकाच उदाहरणापासूनही निष्कर्षणाने ते आपण प्राप्त करून घेऊ शकतो. आनुभविक विधानाची सत्यता जशी त्याला पुष्टी देणाऱ्या अनुभवजन्य पुराव्यावर आधारलेली असते तशी ह्या प्रकारच्या विधानाची नसते. अनुभवजन्य पुराव्यावर त्याची सत्यता आधारलेली नसल्यामुळे त्याला पूर्वप्राप्त म्हणून या. 'पूर्वप्राप्त' म्हणजे अनुभवाच्या दृष्टीने पूर्वप्राप्त; अनुभव आलेला नसताही ज्याच्या सत्यतेचे ग्रहण करता येते असे विधान. आणि ह्याचा अर्थ आपण वर स्पष्ट केले आहे त्याप्रमाणे कोणताही अनुभव प्राप्त होण्यापूर्वीही ज्याच्या सत्यतेचे आपण ग्रहण केलेले असते किंवा करू शकतो असे विधान असा घ्यायचा नाही. पूर्वप्राप्त विधान म्हणजे ज्याची सत्यता अनुभवजन्य पुराव्यावर आधारलेली नसते असे विधान. आनुभविक विधानाची सत्यता अनुभवप्राप्त पुराव्यावर आधारलेली असते आणि सार्वत्रिक आनुभविक विधानाच्या सर्व उदाहरणांचे निरीक्षण करणे शक्य नसल्यामुळे ते सत्य आहे असे निश्चितपणे प्रस्थापित करता येत नाही; त्याला अनुकूल असलेला जितका अधिक अनुभवप्राप्त पुरावा प्राप्त होतो तितकी ते विधान सत्य असण्याची संभवनीयता वाढते. पूर्वप्राप्त विधान आनुभविक पुराव्यावर आधारलेले नसते व ते निश्चितपणे सत्य आहे असे ज्ञान आपल्याला होऊ शकते.

पण अजून पूर्वप्राप्त ज्ञान आपल्याला कसे प्राप्त होते हे आपण सांगितलेले नाही. ह्याविषयी रसेल यांची भूमिका अशी: पूर्वप्राप्त विधाने विशिष्ट वस्तूंविषयीची विधाने नसतात; तर सामान्यांविषयीची विधाने असतात. पूर्वप्राप्त विधान हे सामान्यांमध्ये काही एक संबंध वसतो असे मांडणारे विधान असते. उदा. 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' हे विधान काय मांडते? तर 'दोन' ह्या शब्दाने निर्दिष्ट होणारा (आणि कित्येक समुदायांच्या ठिकाणी असणारा) सामान्य धर्म ज्याच्या ठिकाणी आहे असे दोन समुदाय एकत्र केले असता जो समुदाय बनतो त्याच्या ठिकाणी 'चार' ह्या शब्दाने निर्दिष्ट होणारा सामान्य धर्म असतो; म्हणजे 'दोन' आणि 'चार' ह्या शब्दांनी व्यक्त होणाऱ्या दोन सामान्य धर्मांमधील संबंध ह्या विधानाद्वारा मांडण्यात येतो.

विशिष्ट वस्तूच्या अस्तित्वाचे आणि स्वरूपाचे जे ज्ञान आपल्याला होते ते आपल्याला प्राप्त होणाऱ्या वेदनदत्तांवर आधारलेले असते. उदा. मला प्राप्त झालेल्या वेदनदत्तांच्या एका पुंजक्याच्या आधारे 'येथे एक फूल आहे आणि ते तांबडे आहे' हे विधान सत्य आहे हे ज्ञान मला होते. अर्थात् फूल ही एक भौतिक वस्तू आहे आणि मला लाभलेल्या काही वेदनदत्तांपासून ह्या भौतिक वस्तूच्या अस्तित्वाचे मी अनुमान करीत असतो. पण मला ही वेदनदत्ते प्राप्त झाली नसती तर फुलांच्या अस्तित्वाचे अनुमान मी करू शकलो नसतो; हे अनुमान करायला मला काही आधार नसता. मला प्राप्त होणाऱ्या वेदनदत्तांशी माझा साक्षात् परिचय असतो आणि ह्या परिचयामुळे अमूक अमूक वेदनदत्ते अस्तित्वात आहेत आणि त्यांचे स्वरुप असे–असे आहे ह्या स्वरूपाची विधाने मी करू शकतो. वेदनदत्तांपासून अमूक अमूक प्रकारची भौतिक वस्तू येथे अस्तित्वात आहे ह्या स्वरूपाच्या विधानांचे मी अनुमान करू शकतो. तेव्हा विशिष्ट वस्तूंच्या अस्तित्वाचे व स्वरूपाचे ज्ञान वेदनदत्तांवर आधारलेले असते.

जेव्हा एखाद्या विशिष्ट वेदनदत्ताशी माझा साक्षात् परिचय होतो तेव्हा त्या वेदनदत्तात वसत असलेल्या सामान्याशीही माझा परिचय होतो. उदा. जेव्हा एखाद्या विशिष्ट तांबड्या वेदनदत्ताशी माझा साक्षात् परिचय होतो तेव्हा त्या विशिष्ट वेदनदत्तात वसत असलेल्या तांबडेपणा ह्या सामान्याशीही माझा परिचय होतो. तांबडेपणा हे एका सामान्य आहे कारण तांबडेपणा (हा गुण) अनेक विशिष्ट वस्तूंच्या ठिकाणी वसत असतो. प्रत्येक विशिष्ट वस्तू ही ती जी विशिष्ट वस्तू असते ती असते आणि इतर कोणत्याही विशिष्ट वस्तूहून वेगळी असते. पण अशा परस्पराहून वेगळ्या असलेल्या अनेक विशिष्ट वस्तूंच्या ठिकाणी समान धर्म असतात आणि असा समान धर्म अनेक विशिष्ट वस्तूंच्या ठिकाणी वसत असल्यामुळे ते एक सामान्य असते. एक सामान्य अनेक विशिष्टांच्या ठिकाणी वसते ही गोष्ट उलट बाजूने अशी मांडता येईल: अनेक विशिष्टे एकाच सामान्याची उदाहरणे असू शकतात. उदा. हे तांबडे वेद्य आणि ते तांबडे वेद्य ह्या दोहोंचे रंग तांबडेपणा ह्या सामान्याची उदाहरणे आहेत.

तेव्हा विशिष्ट वस्तू जशा अस्तित्वात आहेत त्याप्रमाणे सामान्येही अस्तित्वात आहेत आणि जेव्हा एखाद्या विशिष्ट वस्तूशी आपला साक्षात् परिचय होतो तेव्हा जी सामान्ये उदाहृत (exemplified) असतात त्यांच्याशीही आपला साक्षात् परिचय होतो.

रसेल यांचे म्हणणे असे आहे की कित्येक प्रकारच्या सामान्यांचे अस्तित्व आपल्या सहजपणे डोळ्यात भरते पण इतर कित्येक प्रकारच्या सामान्यांच्या अस्तित्वाकडे आपले तितक्याच स्वाभाविकपणे दुर्लक्ष होते. उदा. हे एक विशिष्ट फूल आहे आणि ते तांबडे आहे; म्हणजे तांबडेपणा हा त्याच्या ठिकाणचा एक गुण आहे. आता ह्या विशिष्ट फुलाचा तांबडेपणाचा गुण हा एक विशिष्ट गुण आहे आणि तांबडेपणा ह्या सामान्य धर्माचे, ह्या सामान्याचे, ह्या फुलाचा तांबडेपणा हे एक विशिष्ट उदाहरण आहे. दुसऱ्या एखाद्या विशिष्ट वस्तूचा तांबडेपणा उदा. ह्या कापडाचा तांबडेपणा, हे तांबडेपणा ह्या सामान्याचे दुसरे विशिष्ट उदाहरण आहे. तांबडेपणासारख्या गुणस्वरूप सामान्यांचे अस्तित्व आपण सहजी मान्य करू. तसेच देवदत्त हा विशिष्ट माणूस, माणूस हा सामान्य वस्तुप्रकारचे एक उदाहरण आहे, ब्रह्मदत्त हा दुसरा

विशिष्ट माणूस, माणूस ह्या सामान्याचे दुसरे विशिष्ट उदाहरण आहे. माणूस, दगड, झाड ह्यासारख्या वस्तुप्रकाररूप सामान्यांचे अस्तित्वही आपण सहज मान्य करतो. आपले दुर्लक्ष ज्यांच्याकडे होते अशी सामान्ये म्हणजे संबंधरूप सामान्ये. 'नाशिक पुण्याच्या उत्तरेला आहे' ह्या विधानात नाशिक हे विशिष्ट गाव आणि पुणे हे विशिष्ट गाव ह्याच्यामध्ये उत्तरेला असण्याचा संबंध आहे असे म्हटले आहे. ह्या दोन विशिष्ट वस्तूमधला हा जो संबंध आहे तो एक विशिष्ट संबंध आहे. पण हा विशिष्ट संबंध म्हणजे उत्तरेला असणे हे जे संबंधरूप सामान्य आहे त्याचे एक विशिष्ट उदाहरण आहे. मद्रास मदुरेच्या उत्तरेला असल्यामुळे उत्तरेला असणे ह्या सामान्यांचे दुसरे एक विशिष्ट उदाहरण असलेला संबंध मद्रास आणि मदुरा ह्या दोन विशिष्ट गावांमध्ये नांदतो हे म्हणणे खरे ठरते. तेव्हा गुणरूप आणि वस्तुप्रकाररूप अशी सामान्ये ज्याप्रमाणे आहेत त्याप्रमाणे संबंधरूप सामान्येही आहेत ही गोष्ट ध्यानात घेणे आवश्यक आहे.

एखाद्या विशिष्ट गुणाशी किंवा वस्तूशी जेव्हा आपला साक्षात् परिचय होतो तेव्हा त्यांच्या द्वारा ज्या गुणरूप किंवा वस्तुप्रकाररूप सामान्यांची ती उदाहरणे असतात त्यांच्याशीही आपला साक्षात् परिचय होतो. त्याचप्रमाणे एखाद्या विशिष्ट संबंधाशी जेव्हा आपला साक्षात् परिचय होतो तेव्हा त्याच्याद्वारा ज्या संबंधरूप सामान्याचे ते उदाहरण असते त्याच्याशीही आपला साक्षात् परिचय होतो. आता पुढे रसेल यांचे म्हणणे असे आहे. समजा माझ्या दृष्टिप्रांतात अ हे वेदनदत्त ब ह्या वेदनदत्ताच्या डाव्या बाजूला आहे असे मला आढळून आले. ह्याचा अर्थ असा होतो की अ, ब आणि त्यांना जोडणारा डाव्या बाजूला असण्याचा संबंध ह्या तिघांशीही माझा साक्षात् परिचय आहे. किंवा डाव्या बाजूला असण्याच्या संबंधाने अ बशी जोडला गेलेला असणे ही जी सावयव (complex) वस्तुस्थिती आहे तिच्याशी माझा परिचय आहे. ह्या परिचयाच्या आधारावर 'अ बच्या डाव्या बाजूला आहे' हे विधान सत्य आहे हे ज्ञान मला होते. आता ह्याचप्रमाणे आपल्या साक्षात् परिचयाच्या असलेल्या कित्येक सामान्यांमध्ये काही संबंध वसत असतात ह्या स्वरूपाच्या वस्तुस्थितीशीही आपला साक्षात् परिचय असतो. उदा. तीन अधिक दोन हे सामान्य आणि पाच हे सामान्य घेतले तर त्यांच्यामध्ये बरोबर (समान) असण्याचा संबंध असतो हे आपल्याला साक्षात् प्रतीत होते. म्हणजे 'तीन अधिक दोन बरोबर पाच' ह्या विधानाने व्यक्त होणारी वस्तुस्थिती आपल्या साक्षात् परिचयाची असते आणि म्हणून हे विधान सत्य आहे हे ज्ञान आपल्याला होते. तेव्हा पूर्वप्राप्त विधानाच्या स्वरूपाचे वर्णन असे करता येईल: सामान्यांमध्ये वसत असलेल्या संबंधाचे आपण जेव्हा अवधारण करतो तेव्हा ह्या आधारावर त्या सामान्यांमध्ये तो संबंध वसतो असे मांडणारे विधान हे पूर्वप्राप्त विधान असते. आता सामान्यांशी आपला जो परिचय असतो तो त्या सामान्यांची उदाहरणे असलेल्या वेदनदत्तांशी जो आपला परिचय असतो त्यांच्याद्वारा. तेव्हा आपल्याला कोणतीच वेदनदत्ते प्राप्त झाली नाहीत तर कोणत्याच सामान्यांशी आपला परिचय होणार नाही हे उघड आहे. पूर्वप्राप्त विधान अवगत होण्याला वेदनदत्तांच्या अनुभवाचे निमित्त आवश्यक असते. पण ज्या विशिष्ट वस्तूंच्या परिचयाद्वारा आपण

सामान्यांमधील संबंधाचे अवधारण करतो—आपल्याला पूर्वप्राप्त विधान अवगत होते—त्यांचे विशिष्टत्व आपण वगळतो, ज्या सामान्यांची ती उदाहरणे असतात त्यांच्यावर लक्ष केंद्रित करतो, त्यांच्यामधील संबंधाचे ग्रहण करतो आणि अशा रीतीने पूर्वप्राप्त विधानाचे ज्ञान प्राप्त करून घेतो. शिवाय एकदा काही पूर्वप्राप्त विधाने आपल्याला अवगत झाली की त्यांच्यापासून केवळ निगमनाने, विशिष्ट उदाहरणांच्या अनुभवाच्या सांगाड्याचा उपयोग न करता, इतर पूर्वप्राप्त विधानांचे ज्ञान आपण प्राप्त करून घेऊ शकतो उदा. 'कोणत्याही दोन वस्तू एकाच तिसऱ्या वस्तूशी समान असल्या तर त्या परस्पराशी समान असतात' हे विधान जर आपल्याला अवगत असेल, आणि 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' आणि 'तीन अधिक एक बरोबर चार' ही विधाने अवगत असतील तर 'दोन अधिक दोन बरोबर तीन अधिक एक' हे विधान सत्य आहे हे ज्ञान आपल्याला केवळ निगमनाने प्राप्त करून घेता येईल. ह्यासाठी कोणत्याही दोन वस्तू आणि कोणत्याही इतर दोन वस्तू एकत्र करून बनलेला एक विशिष्ट समुदाय, आणि कोणत्याही तीन वस्तू आणि त्यांच्याहून वेगळी अशी कोणतीही वस्तू एकत्र करून बनलेला दुसरा विशिष्ट समुदाय हे परस्पराशी समान असतात ही गोष्ट एका विशिष्ट उदाहरणाच्या अनुभवाने, माहित झालेली असल्याचे कारण नाही. अनुभवाने किंवा निरीक्षणाने ज्यांचे एखादे विशिष्ट उदाहरण सत्य असल्याचे ज्ञान आपल्याला झालेले नसते अशा सार्वत्रिक विधानांचे पूर्वप्राप्त ज्ञान आपल्याला निगमनाच्या साहाय्याने होऊ शकते.

जी विधाने आपल्याला अवगत असलेल्या इतर विधानांपासून आपण निगमनाने प्राप्त करून घेतो त्यांचे आपल्याला असणारे ज्ञान साधित (derivative) ज्ञान असते. पण निगमन करायचे तर ते कित्येक तत्त्वांना अनुसरून करावे लागते. म्हणजे ह्या तत्त्वांचे ज्ञान आपल्याला असावे लागते—आता निगमनाची काही तत्त्वे आपण इतर कित्येक तत्त्वांपासून निगमनाने प्राप्त करून घेत असू. पण असे करायचे तर निगमनाच्या काही तत्त्वांचे आपले ज्ञान साधित असणार नाही, ही तत्त्वे सत्य आहेत हे साक्षात् ज्ञान आपल्याला असले पाहिजे हे उघड आहे—जेव्हा एखादे विधान सत्य आहे असे आपले ज्ञान साक्षात् असते तेव्हा त्या ज्ञानाला रसेल प्रातिभ (intuitive) ज्ञान म्हणतात आणि ज्या विधानाचे आपल्याला प्रातिभ ज्ञान असते ते विधान स्वतःप्रमाण (self-evident) आहे असे ते म्हणतात.

स्वतःप्रमाण असलेले विधान, म्हणजे ज्यांचे आपल्याला प्रातिभज्ञान असते असे विधान साधितही असणे शक्य आहे. उदा. 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' हे विधान स्वतःप्रमाण आहे कारण ते विधान सत्य आहे असे साक्षात् ज्ञान आपल्याला होते. पण अंकगणिताच्या स्वतःप्रमाण असलेल्या प्रमाणकांपासून (axioms) आपण ते निगमनानेही प्राप्त करून घेऊ शकतो. तथापि कोणत्यातरी विधानांचे प्रातिभ ज्ञान असल्याशिवाय कोणत्याच विधानाचे साधित ज्ञान होऊ शकणार नाही हे आपण वर पाहिल्याप्रमाणे उघड आहे. साधित ज्ञान आणि प्रातिभ ज्ञान ह्यांच्यामधील भेदाचे स्वरूप असे की साधित ज्ञान हे सत्य असलेल्या अन्य विधानांपासून निगमनाने प्राप्त करून घेतलेल्या विधानाचे असते तर प्रातिभ ज्ञान हे एखादे विधान सत्य आहे असे आपल्याला झालेले साक्षात् ज्ञान असते. एखाद्या विधानाचे प्रातिभ

ज्ञान जेव्हा आपल्याला असते तेव्हा ते कित्येक विधाने सत्य आहेत ह्या आपल्या ज्ञानावर आधारलेले नसते. पण म्हणून ते निराधार असते असे नाही. समजा $स_1$ आणि $स_2$ ही सामान्ये आहेत आणि $स_1$ आणि $स_2$ यांच्यामध्ये स हा संबंध आहे ह्या वस्तुस्थितीशी आपला साक्षात् परिचय आहे. ह्या परिस्थितीत '$स_1$ आणि $स_2$ हे सने जोडलेले आहेत' हे विधान सत्य आहे असे प्रातिभ ज्ञान आपल्याला होईल. हे ज्ञान प्रातिभ आहे कारण ज्या विधानाचे ते ज्ञान आहे ते विधान इतर कोणत्याही सत्य विधानांपासून आपण प्राप्त करून घेतलेले नाही, सामान्यांविषयीच्या एका वस्तुस्थितीशी जो आपला साक्षात् परिचय आहे त्याच्यावर ते विधान सत्य आहे हे आपले ज्ञान आधारलेले आहे.

आता सामान्यांशी जसा आपला साक्षात् परिचय असतो त्याप्रमाणे विशिष्ट वेदनदत्तांशीही साक्षात् परिचय असतो; आणि काही सामान्ये काही एका संबंधाने जोडली गेली असण्याच्या वस्तुस्थितीशी—काही सामान्यांमध्ये काही एक संबंध वसत असल्याच्या वस्तुस्थितीशी—जसा आपला साक्षात् परिचय असतो त्याप्रमाणे कित्येक वेदनदत्ते काही एका संबंधाने जोडली गेली असल्याच्या वस्तुस्थितीशीही आपला परिचय असू शकतो. समजा, अ ह्या विशिष्ट वेदनदत्ताशी माझा साक्षात् परिचय आहे. ह्या आधारावर 'अ अस्तित्वात आहे' हे विधान सत्य आहे हे ज्ञान मला होते. किंवा समजा माझ्या दृष्टिप्रांतात अ हे वेदनदत्त ब ह्या वेदनदत्ताच्या डाव्या बाजूला आहे असा माझा साक्षात् अनुभव आहे. म्हणजे अ हे वेदनदत्त ब ह्या वेदनदत्ताशी डाव्या बाजूला असण्याच्या संबंधाने जोडले गेले आहे ही वस्तुस्थिती माझ्या साक्षात् परिचयाची आहे. ह्या अनुभवाच्या आधारावर 'अ ब च्या डाव्या बाजूला आहे' हे विधान सत्य आहे हे ज्ञान आपल्याला होते. अशा विधानांच्या ज्ञानालाही रसेल प्रातिभ ज्ञान म्हणतात. कारण हे ज्ञान कोणत्याही विधानांच्या सत्यतेच्या ज्ञानावर आधारलेले नसते; ते साधित नसते; शिवाय वेदनदत्ते आणि त्यांच्यामध्ये असलेले संबंध ह्यांच्याशी आपल्या असलेल्या साक्षात् परिचयावर ते आधारलेले असते. ह्या दोन्ही अर्थांनी ते साक्षात् असते.

'दोन अधिक दोन बरोबर चार' आणि 'अ हे (वेदनदत्त) ब (ह्या वेदनदत्ता)च्या डाव्या बाजूला आहे' ह्या दोन्ही विधानांचे आपल्याला असलेले ज्ञान जरी प्रातिभ असले तरी ह्या दोन विधानांत फरक आहे. 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' हे विधान पूर्वप्राप्त आहे, तर 'अ बच्या डाव्या बाजूला आहे' हे विधान आनुभविक आहे. वेदनदत्ते, त्यांच्यामधील संबंध—हा संबंध हे ही एक वेदनदत्त असते—ह्यांच्याशी असलेल्या साक्षात् परिचयावर आधारलेल्या विधानाचे ज्ञान प्रातिभ असते आणि आनुभविक असते. सामान्यांविषयीच्या वस्तुस्थितीशी असलेल्या साक्षात् परिचयावर आधारलेल्या विधानाचे ज्ञान प्रातिभ असते आणि पूर्वप्राप्त असते.

आनुभविक ज्ञान जसे प्रातिभ असते तसे ते साधितही असू शकते. जेव्हा ते साधित असते तेव्हा कित्येक आनुभविक विधाने सत्य आहेत ह्या ज्ञानावर ते आधारलेले असते. उदा. समजा, अ ही बाई देवदत्ताची पत्नी आहे हे मला माहित आहे. आणि समजा अ लेखिका आहे हे ही मला माहित आहे. ह्या दोन विधानांपासून 'देवदत्ताची पत्नी लेखिका आहे' हे विधान मी

प्राप्त करून घेऊ शकतो. ह्या विधानाचे माझे ज्ञान आनुभविक आहे आणि साधितही आहे.

पूर्वप्राप्त ज्ञानाच्या स्वरूपाचे रसेल ह्यांनी हे जे विवेचन केले आहे त्याचा आता आपल्याला परामर्ष घ्यायचा आहे. पूर्वप्राप्त विधाने आणि आनुभविक विधाने ह्या विधानांमधील भेदाचा विचार करताना विधानांमधील आणखी दोन वेगळे पण संबंधित भेद ध्यानी घेणे आवश्यक आहे. हे दोन भेद म्हणजे (अ) विश्लेषक (analytic) आणि संश्लेषक (synthetic) हा भेद आणि (आ) अनिवार्य (necessary) आणि आयत्त (contingent) विधाने हा भेद

(अ) विश्लेषक आणि संश्लेषक विधाने: हा भेद प्रथम कांटने स्पष्टपणे केला. कांटच्या व्याख्येप्रमाणे विश्लेषक विधान म्हणजे ज्या विधानाचे विधेय त्याच्या उद्देश्यस्थानी असलेल्य संकल्पनेत अंतर्भूत असते असे विधान. उदा. 'हा आंबा एक फळ आहे' हे विधान घेऊ. 'हा आंबा' हे ह्या विधानाचे उद्देश्य आहे आणि त्याच्यात 'आंबा' ही संकल्पना उपस्थित आहे; समजा त्याच आंब्याकडे बोट दाखवून 'हे एक फळ आहे' हे विधान कुणी केले आहे. 'हे एक फळ आहे', ह्या विधानात उद्देश्यस्थानी कोणतीच संकल्पना नाही; केवळ 'हे' हे दर्शक सर्वनाम त्याचे उद्देश्य आहे. पण 'हा आंबा एक फळ आहे' ह्या विधानाचे 'हा आंबा' हे उद्देश्य आहे आणि त्याच्यात 'आंबा' ही संकल्पना उपस्थित आहे. आता 'आंबा' ह्या संकल्पनेचा 'एक प्रकारचे फळ' असा आशय आहे. तेव्हा, 'हा आंबा एक फळ आहे' हे विधान घेतले तर 'फळ' हे त्याचे जे विधेय आहे ते 'आंबा' ह्या त्याच्या उद्देश्यस्थानी असलेल्या संकल्पनेत अंतर्भूत आहे हे स्पष्ट आहे. म्हणून 'हा आंबा एक फळ आहे' हे विधान विश्लेषक आहे. उलट 'हा आंबा पिकलेला आहे' ह्या विधानाचे 'पिकलेला' हे जे विधेय आहे ते 'आंबा' ह्या त्याच्या उद्देश्य-संकल्पनेत अंतर्भूत नाही,; ह्या उद्देश्य-संकल्पनेच्या आशयाचा भाग नाही. तेव्हा हे विधान विश्लेषक नाही; हे संश्लेषक आहे. संश्लेषक विधान म्हणजे विश्लेषक नसलेले विधान; ज्या विधानाचे विधेय त्याच्या उद्देश्य-संकल्पनेत अंतर्भूत नसते, उद्देश्य-संकल्पनेच्या आशयाचा भाग नसते असे विधान.

एक मुद्दा येथे स्पष्ट केला पाहिजे. 'हा आंबा पिकलेला आहे' किंवा 'हे पिकलेले आहे' ही एकवाची (singular) विधाने आहेत. म्हणजे एका विशिष्ट वस्तूचा निर्देश करून तिचे वर्णन करणारी, त्या वस्तूच्या ठिकाणी अमूक एक गुण आहे असे सांगणारी ती विधाने आहेत. उदा. 'हा आंबा पिकलेला आहे' ह्या विधानाचे 'हा आंबा' हे उद्देश्यपद एक विशिष्ट वस्तूचा निर्देश करते, 'पिकलेला' हे त्याचे विधेयपद एक गुण व्यक्त करते आणि हे सबंध विधान त्याच्या उद्देश्यपदाने निर्दिष्ट होणाऱ्या वस्तूच्या ठिकाणी त्याच्या विधेयपदाने व्यक्त होणारा गुण आहे असे सांगते. असे कोणतेही एकवाची विधान घेतले तर त्याच्या उद्देश्यपदाने निर्दिष्ट होणाऱ्या वस्तूच्या ठिकाणी जेव्हा त्याच्या विधेयपदाने व्यक्त होणारा गुण असतो तेव्हा ते सत्य असते; नाहीतर ते असत्य असते. आता एकवाची विधान ज्या वस्तूविषयी असते तिला जर त्या विधानाचे उद्देश्य म्हटले आणि तिच्या ठिकाणी जो गुण आहे असे त्या विधानाने सांगितले असते त्याला जर त्या विधानाचे विधेय म्हटले तर एकवाची विधान जेव्हा सत्य असते तेव्हा

त्याचे विधेय त्याच्या उद्देश्याच्या अंगी वसत असते असे म्हणावे लागेल; आणि ही गोष्ट, जेव्हा एकवाची विधान सत्य असते तेव्हा त्याचे विधेय त्याच्या उद्देश्याच्या स्वरूपाचा घटक असतो अशा रीतीनेही मांडता येईल. म्हणजे एकवाची विधान जेव्हा सत्य असते तेव्हा त्याचे विधेय त्याच्या उद्देश्याच्या स्वरूपाचा घटक असतो, त्याच्या उद्देश्याच्या स्वरूपात अंतर्भूत असते आणि जेव्हा ते असत्य असते तेव्हा त्याचे विधेय त्याच्या उद्देश्याच्या स्वरूपात अंतर्भूत नसते असे म्हणता येईल.

आता लक्षात घ्यायची गोष्ट ही की विश्लेषक-संश्लेषक हा भेद सत्य-असत्य ह्या भेदाहून वेगळ्या स्वरूपाचा भेद आहे. 'हा आंबा पिकलेला आहे' हे विधान घेऊ. 'हा आंबा' हे त्याचे उद्देश्यपद आहे. म्हणजे ज्या वस्तूविषयी हे विधान करण्यात आहे तिचा निर्देश 'हा आंबा' ह्या पदाचा वापर करून करण्यात आला आहे. ह्या उद्देश्यपदात 'आंबा' ही संकल्पना उपस्थित आहे; ज्या वस्तूचा निर्देश करण्यात येत आहे तिचा 'आंबा' ह्या संकल्पनेद्वारे निर्देश करण्यात येत आहे. 'हा आंबा पिकलेला आहे' ह्या म्हणण्याचा अर्थ 'ही, "आंबा" ह्या संकल्पनेखाली येणारी वस्तू पिकलेली आहे' असा आहे. 'आंबा' ह्या संकल्पनेचा आशय किंवा अर्थ म्हणजे जे सर्व गुणधर्म अंगी असेल तर एखाद्या वस्तूला 'आंबा' म्हणणे योग्य ठरते, (तिचे 'आंबा' वर्णन बरोबर ठरते, 'आंबा' ही संकल्पना तिला उद्देशून लावणे बरोबर ठरते,) ते सर्व गुणधर्म. ज्या वस्तूचा 'हा आंबा' ह्या उद्देश्यपदाने निर्देश करण्यात आला आहे. तिच्या ठिकाणी ह्या विधेयपदाने व्यक्त होणारा गुण–म्हणजे पिकलेला असल्याचा गुण–जर असेल तर 'हा आंबा पिकलेला आहे' हे विधान सत्य ठरते. पिकलेला असण्याचा गुण हा 'आंबा' ह्या संकल्पनेच्या आशयात अंतर्भूत नाही; जे गुण अंगी असले तर आणि तरच ती वस्तू आंबा ठरते त्या गुणांची संपूर्ण यादी केली तर तिच्यात पिकलेला असणे ह्या गुणाला स्थान असणार नाही हे उघड आहे. न पिकलेला आंबा असू शकतो. तेव्हा 'हा आंबा पिकलेला आहे' हे विधान सत्य असो किंवा असत्य असो, त्याचे विधेय त्याच्या उद्देश्यसंकल्पनेत अंतर्भूत नाही हे म्हणणे योग्य ठरते. म्हणजे हे विधान संश्लेषक आहे. उलट फळ असण्याचा धर्म 'आंबा' ह्या संकल्पनेच्या आशयात अंतर्भूत आहे. फळ नसलेल्या वस्तूच्या ठिकाणी इतर कोणतेही गुणधर्म असोत, नसोत, ती आंबा असणार नाही. तेव्हा 'हा आंबा एक फळ आहे' हे विधान विश्लेषक आहे. विधान ज्या वस्तूविषयी असेल तिच्या ठिकाणी त्या विधानाच्या विधेयपदाने व्यक्त होणारा गुण जर असेल तर ते विधान सत्य ठरते; नाहीतर असत्य ठरते. विधान ज्या वस्तूविषयी असेल तिचा निर्देश त्या विधानात एखाद्या संकल्पनेच्या साहाय्याने केला असेल तर ,त्या विधानाचे विधेयपद जर त्या संकल्पनेच्या आशयात अंतर्भूत असेल तर तें विधान विश्लेषक अससे; नाहीतर संश्लेषक असते.

पण समजा, एखाद्या फळाकडे बोट दाखवून 'हे पिकलेले आहे' हे विधान मी केले. ह्या विधानात, ज्या वस्तूविषयीचे ते विधान आहे तिचा निर्देश 'हे' ह्या दर्शक सर्वनामाच्या साहाय्याने केला आहे. ह्या विधानाचे उद्देश्यपद, ज्या वस्तूविषयी हे विधान आहे तिचा निर्देश करणारे त्या विधानातील पद म्हणजे केवळ 'हे' हे सर्वनाम आहे. ह्या वस्तूचा निर्देश

करण्यासाठी कोणत्याही संकल्पनेचा वापर करण्यात आलेला नाही. तेव्हा ह्या विधानात उद्देश्य–संकल्पना असे काही नाही व म्हणून ह्या विधानाचे विधेयपद त्याच्या उद्देश्य–संकल्पनेत अंतर्भूत आहे असे म्हणणे गैर ठरेल. तेव्हा 'हे पिकलेले आहे' हे विधान विश्लेषक नाही; ते संश्लेषक आहे.

'आंबा हे एक फळ आहे' हे विधान एकवाची नाही. ते कोणत्यातरी विशिष्ट वस्तूविषयीचे विधान नाही. 'आंबा' ह्या शब्दाने एक संकल्पना व्यक्त होते आणि ह्या संकल्पनेविषयीचे ते विधान आहे. ही संकल्पनाच ह्या विधानाचे उद्देश्य आहे. फळ असण्याचा गुण ह्या संकल्पनेच्या आशयाचा घटक आहे असे ह्या विधानाचे सांगणे आहे. हे विधान अर्थात् विश्लेषक आहे.

थोडक्यात असे म्हणता येईल की विधानाच्या उद्देश्यस्थानी असलेल्या संकल्पनेच्या आशयाचे विश्लेषण केले असता त्याच्या विधेयपदाने व्यक्त होणारा गुण ह्या आशयाचा घटक आहे असे जर आढळून येत असेल तर ते विधान विश्लेषक असते. पण त्याच्या विधेयपदाने व्यक्त होणारा गुण जर त्याच्या उद्देश्य-संकल्पनेच्या आशयात अंतर्भूत नसेल, ह्या संकल्पनेच्या आशयापलीकडचा असेल तर ते विधान संश्लेषक असते. आता कांट पुढे असे दाखवून देतो की विश्लेषक विधान अटळपणे सत्य असते. 'आंबा' ह्या संकल्पनेचा 'एका विशिष्ट प्रकारचे फळ' असा अर्थच असल्यामुळे जर एखादी विशिष्ट वस्तू फळ नसेल तर तिचा 'हा आंबा' ह्या पदाने निर्देश करणे गैर ठरेल. उलट, एखाद्या वस्तूचा 'हा आंबा' ह्या पदाने निर्देश करण्यात आला असेल तर तिचा असा निर्देश करण्यात ती वस्तू एक फळ आहे हे म्हणण्यात आलेलेच असते. आता पुढे जाऊन 'हा आंबा एक फळ आहे' असे कुणी म्हटले तर त्या वस्तूचा 'हा आंबा' असा निर्देश करण्यात जे म्हटले गेले आहे तेच तो परत म्हणत आहे असे होईल. तिचा 'हा आंबा' असा निर्देश करणे योग्य असेल तर तिच्याविषयीचे 'ते एक फळ आहे' हे म्हणणे सत्यच असणार. दुसऱ्या रीतीने ही गोष्ट दाखवून देता येईल. 'हा आंबा एक फळ आहे' हे विधान आपण नाकारले तर 'हा आंबा एक फळ नाही' हे विधान प्राप्त होते आणि ह्याचा अर्थ, 'एका विशिष्ट प्रकारचे फळ असलेली ही वस्तू फळ नाही' असा होतो. एकाच वस्तूविषयी ती फळ आहे आणि फळ नाही असे सांगणारे हे विधान आत्मव्याघाती (self-contradictory) आहे व म्हणून असत्य आहे. आता विमध्यनियम (law of excluded middle) ह्या तार्किक नियमाप्रमाणे क हे कोणतेही विधान आणि त्याला नाकारणारे क—असे नाही हे विधान अशी परस्पर-व्याघाती विधानांची जोडी घेतली असता त्यातील एक विधान जर असत्य असेल तर दुसरे सत्य असतेच. 'हा आंबा एक फळ आहे' आणि 'हा आंबा एक फळ नाही' ही परस्परव्याघाती विधानांची जोडी आहे. आणि 'हा आंबा एक फळ नाही' हे विधान आत्मव्याघाती असल्यामुळे असत्य आहे; तेव्हा 'हा आंबा एक फळ आहे' हे विधान सत्य असणारच. कोणतेही विश्लेषक विधान अटळपणे सत्य असणार ही गोष्ट ह्या युक्तिवादाचा उपयोग करून सिद्ध करता येईल. उलट 'हा आंबा पिकलेला आहे' हे संश्लेषक विधान आपण घेतले तर त्याची गोष्ट वेगळी असल्याचे आढळून येते. हे विधान नाकारणारे त्याचे व्याघाती विधान म्हणजे 'हा आंबा पिकलेला

नाही' हे विधान. आता 'हा आंबा पिकलेला नाही' हे विधान आत्मव्याघाती नाही. 'हा आंबा एक फळ नाही' हे विधान एक,च वस्तूविषयी 'ते फळ आहे' आणि ते फळ नाही' असे म्हणते आणि म्हणून ते आत्मव्याघाती व अर्थात असत्य असते. 'हा आंबा पिकलेला नाही' हे विधान एका वस्तूविषयी 'ते एक फळ आहे' आणि 'ते पिकलेले नाही' असे म्हणते आणि ह्याच्यात कोणताच आत्मव्याघात नाही. अर्थात् हे विधान असत्य असू शकेल; पण ते आत्मव्याघाती नाही. ते सत्य आहे की नाही हे त्या वस्तूची तपासणी करून ठरवावे लागेल. उलट 'हा आंबा एक फळ नाही' हे विधान आत्मव्याघाती असल्यामुळे व्याघातनियम (law of contradiction) ह्या तार्किक नियमाला अनुसरून असत्य असणार. ते असत्य आहे हे ठरवायला त्या वस्तूची तपासणी करण्याचे कारण नाही आणि ते असत्य असल्यामुळे त्याचे व्याघाती असलेले 'हा आंबा एक फळ आहे' हे विधान विमध्यनियम ह्या तार्किक नियमाला अनुसरून सत्य असणार; ते सत्य आहे हे ठरवायला त्या वस्तूची तपासणी करण्याचे कारण नाही.

सारांश, विश्लेषक विधान म्हणजे ज्या विधानाच्या उद्देश्य-संकल्पनेत त्याचे विधेय अंतर्भूत असते असे विधान. संश्लेषक विधान म्हणजे ज्याचे विधेय त्याच्या उद्देश्य-संकल्पनेत अंतर्भूत नसते, त्याच्या पलीकडचे असते असे विधान. विश्लेषक विधानाचे व्याघाती विधान आत्मव्याघाती असल्यामुळे तर्कतः असत्य (logically false) असते; आणि म्हणून विश्लेषक विधान तर्कतः सत्य असते. ते सत्य आहे हे ठरवायला अनुभवाचा आधार घ्यावा लागत नाही. संश्लेषक विधान तर्कतः सत्य किंवा असत्य, काही असू शकते. ते सत्य आहे की नाही हे ठरवायला अनुभवाचा आधार घ्यावा लागतो.

कांटने विश्लेषक आणि संश्लेषक विधाने हा जो भेद केला आहे तो उद्देश्य-विधेयस्वरूप विधानांच्या संदर्भात केला आहे. म्हणजे ज्या विधानात एक उद्देश्यपद असते आणि त्या उद्देश्यपदाविषयी एका विधेयपदाचे विधेयन केलेले असते अशा विधानाच्या संदर्भात कांटने हा भेद केला आहे. पारंपरिक तर्कशास्त्रात सर्व प्राथमिक विधाने उद्देश्य-विधेयस्वरुप विधाने असतात असे मानण्यात येत होते आणि ह्या सिद्धांताशी कांट सहमत होता. साधारणपणे असे म्हणता येईल की उद्देश्य-विधेयस्वरूप विधाने म्हणजे अमूक एक वस्तू अमूक प्रकारची आहे (देवदत्त माणूस आहे) किंवा अमूक एका वस्तूच्या ठिकाणी अमूक गुण आहे (देवदत्त हुषार आहे) असे सांगणारी विधाने असतात. पण सर्वच विधाने ह्या स्वरूपाची असतात असे नाही. अनेक विधाने वस्तू कोणत्या प्रकारची आहे किंवा तिच्या अंगी कोणता गुण आहे हे सांगणारी विधाने नसतात तर दोन किंवा अधिक वस्तूंमध्ये एक विशिष्ट संबंध आहे असे सांगणारी विधाने असतात. उदा. 'देवदत्त ब्रह्मदत्ताचा पिता आहे' ह्या विधानात एका विशिष्ट वस्तूचा निर्देश करून ती अमूक प्रकारची आहे किंवा तिच्या अंगी अमूक एक गुण आहे हे सांगितलेले नाही; तर दोन वस्तूंचा निर्देश करून त्यांच्यामध्ये एक विशिष्ट संबंध आहे असे सांगितलेले आहे अशा विधानांना संबंधवाचक (relational) विधाने म्हणू या. आधुनिक तर्कशास्त्रात संबंधवाचक विधाने उद्देश्य-विधेयस्वरूप विधानांहून वेगळ्या प्रकारची आहेत असे मानण्यात येते. विधानांचे जे प्रकार पाडण्यात येतात ते कोणकोणत्या भिन्न

प्रकारची निगमने त्यांच्यापासून करणे शक्य असते हे ध्यानात घेऊन पाडण्यात येतात. पारंपरिक तर्कशास्त्रात ज्या प्रकारच्या निगमनांची व्यवस्था लावण्यात आली होती त्यांच्याहून कितीतरी अधिक आणि वेगळ्या प्रकारांच्या निगमनांची व्यवस्था आधुनिक तर्कशास्त्रात लावण्यात येत असल्यामुळे विधानांचे, पारंपरिक तर्कशास्त्रात मानण्यात न आलेले असे अनेक प्रकार आधुनिक तर्कशास्त्रात मानण्यात येतात.

उद्देश्य-विधेयस्वरूप विधानांहून भिन्न स्वरूपाची विधाने जर असली तर विश्लेषक विधानाची कोणत्याही स्वरूपाच्या विधानाला उद्देशून लावता येईल अशी सामान्य व्याख्या द्यावी लागेल. ही व्याख्या अशी देता येईल: विधान ज्या वाक्याद्वारे मांडण्यात येते त्या वाक्यातील शब्दप्रयोगांच्या अर्थावरूनच जर ते विधान सत्य आहे असे ठरत असेल तर ते विधान विश्लेषक असते. उदा. 'देवदत्ताच्या मावशीची एकतरी बहीण आहे' हे विधान विश्लेषक आहे. ह्या वाक्यातील 'मावशी', 'बहीण' इ. शब्दांचे अर्थ ज्याला माहित असतील त्याला हे हे विधान सत्य आहे हेही समजून चुकेल. हे विधान सत्य आहे हे ह्या शब्दांच्या अर्थावरूनच ठरते. ते सत्य आहे हे ठरवायला ह्याच्यापलीकडे आधार लागत नाही. ह्याच्या उलट 'देवदत्ताच्या मावशीची एकतरी सुशिक्षित बहीण आहे' हे विधान विश्लेषक नाही. ते संश्लेषक आहे. ते केवळ ह्या वाक्यातील शब्दांच्या अर्थावरून सत्य आहे असे ठरत नाही. देवदत्ताची आई किंवा तिची 'देवदत्ताची मावशी' म्हणून निर्दिष्ट केलेल्या बहिणीशिवायची कोणतीतरी बहीण जर सुशिक्षित असेल तर हे विधान सत्य ठरेल; नाहीतर असत्य ठरेल.

विश्लेषक विधानाची ही व्यापक व्याख्या कांटने विश्लेषक-संश्लेषक हा भेद ज्या स्वरूपात केला होता त्यालाही लावता येते. 'हा आंबा एक फळ आहे' हे विधान 'आंबा' आणि 'फळ' ह्या शब्दांच्या अर्थावरूनच खरे ठरते. आता विधान जेव्हा विश्लेषक असते तेव्हा ते मांडणाऱ्या वाक्यातील शब्दप्रयोगांच्या अर्थावरूनच ते सत्य ठरते. ते सत्य आहे की नाही हे ठरविण्यासाठी त्या विधानापलीकडे जाऊन वस्तुस्थिती काय आहे ह्याची माहिती करून घ्यावी लागत नाही. म्हणजे विश्लेषक विधान सत्य आहे हे अनुभवाच्या आधाराने ठरवावे लागत नाही. म्हणून ते पूर्वप्राप्त असते. संश्लेषक विधान ते मांडणाऱ्या वाक्यातील शब्दप्रयोगांच्या अर्थावरून सत्य आहे असे ठरत नाही. ते सत्य आहे कीं नाही हा प्रश्न उपस्थित होतो. आणि वस्तुस्थिती काय आहे ह्याची माहिती करून घेऊनच ते सत्य आहे की नाही हे ठरवावे लागते. म्हणजे संश्लेषक विधान आनुभविक असते.

(आ) अनिवार्य आणि आयत्त विधाने: विधानामधील दुसरा भेद म्हणजे अनिवार्य आणि आयत्त विधाने हा भेद. कित्येक विधाने अशी असतात की ती प्रत्यक्षात सत्य असली तरी ती असत्य असू शकली असती; आणि प्रत्यक्षात असत्य असली तरी सत्य असू शकली असती. उदा. 'ह्या खोलीत सध्या एक टेबल आहे' हे विधान प्रत्यक्षात सत्य आहे; पण ते असत्य असू शकले असते. ह्या खोलीत जर ह्या क्षणी एकही टेबल नसते तर हे विधान असत्य असते आणि ह्या क्षणी खोलीत एकही टेबल नसणे शक्य होते. तेव्हा हे विधान असे आहे की ते सत्य आहे की नाही हे वस्तुस्थिती काय आहे यावर अवलंबून असते. अशा विधानांना आयत्त विधाने म्हणतात.

ह्याच्या उलट अनिवार्य विधान म्हणजे जे विधान सत्य असलेच पाहिजे असे असते असे विधान. जे असत्य असू शकत नाही असे विधान. म्हणजे अनिवार्य विधान असे असते की त्याला असत्य ठरवील असे काही असू शकत नाही; ह्या खोलीत आता एक टेबल आहे अशी वस्तुस्थिती असल्यामुळे 'ह्या खोलीत आता एक टेबल आहे' हे विधान सत्य ठरते. वस्तुस्थिती भिन्न असती तर ते असत्य ठरले असते. अनिवार्य विधान म्हणजे जे असत्य ठरू शकत नाही असे विधान असल्यामुळे त्याला असत्य ठरवील अशी वस्तुस्थिती असू शकत नाही. म्हणजे वस्तुस्थिती कशीही असली, जगात कोणत्याही वस्तू असल्या, नसल्या, त्यांचे स्वरूप कसेही असले, कोणत्याही घटना घडल्या, न घडल्या तरी जे असत्य ठरत नाही, जे सत्यच राहते असे विधान म्हणजे अनिवार्य विधान. आयत्त विधानाची सत्यता त्या विधानाच्या पलीकडे असलेल्या अशा कशावर तरी, म्हणजे संबंधित वस्तुस्थितीवर अवलंबून असते. अनिवार्य विधानाची सत्यता वस्तुस्थिती काय आहे ह्यावर अवलंबून नसते. म्हणजे अनिवार्य विधान स्वतःच सत्य असते. त्याची सत्यता त्याच्या स्वतःवरच अवलंबून असते. आयत्त विधानाने जे मांडलेले असते ते सत्य असल्यास वस्तुस्थिती अशी, अशी आहे म्हणून सत्य असते. अनिवार्य विधानाने जे मांडलेले असते ते स्वतःच सत्य असते.

(येथे एक मुद्दा स्पष्ट केला पाहिजे. 'अनिवार्य विधान' हा शब्दप्रयोग 'अनिवार्यतेने सत्य असलेले विधान' ह्या अर्थाने—म्हणजे जे असत्य असणे अशक्य असते ह्या अर्थाने—आपण करीत आहो. पण अनिवार्यतेने असत्य असलेली विधानेही असतात. उदा. '२ + २ = ५' हे विधान अनिवार्यतेने असत्य आहे. ज्याप्रमाणे अनिवार्यतेने सत्य असलेले विधान स्वतःच सत्य असते त्याप्रमाणे अनिवार्यतेने असत्य असलेले विधान स्वतःच असत्य असते. अनिवार्यतेने सत्य असलेल्या विधानांच्या स्वरूपाविषयी जे विवेचन आपण करू ते अनिवार्यतेने असत्य असलेल्या विधानांना योग्य ते बदल करून लावता येईल).

गणिती विधाने—उदा. '२ + २ = ४' यासारखी विधाने—आणि तार्किक विधाने—उदा. 'कोणतेही विधान आणि त्याचे व्याघाती विधान ही दोन्ही सत्य असत नाहीत' ह्यासारखी विधाने—अनिवार्य असतात असे आपण मानतो. अनिवार्य विधानांचे आणखीही प्रकार असू शकतील. पण तार्किक विधाने आणि गणिती विधाने ही अनिवार्यतेने सत्य असतात ह्याविषयी सर्वसाधारणपणे एकमत आहे. 'दगड पाण्यात बुडतात' हे विधान आपल्या नेहमीच्या अनुभवावरून सत्य म्हणून आपण स्वीकारतो. पण एखाद्या साधुपुरुषाच्या महिम्यामुळे एरहवी पाण्यात बुडणारे दगड त्याच्या आज्ञेमुळे पाण्यावर तरंगतात असे कुणी सांगितले तर अनेकांचा त्याच्यावर विश्वास बसेल. 'बुद्धिवादी' लोकांचा त्याच्यावर विश्वास बसणार नाही. येथे काही हातचलाखी असली पाहिजे एरहवीच्या दगडांसारखे दिसणारे दगड पाण्यावर तरंगत आहेत असा आभास क्लृप्तीने येथे घडविण्यात येत असला पाहिजे असे ते म्हणतील. आणि पुराव्याची काळजीपूर्वक छाननी करून हा आभासच आहे, वस्तुस्थिती नाही असे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करतील. पण ह्या खटाटोपाचा अर्थ असा होतो की 'दगड सर्वसाधारणपणे पाण्यात बुडत असले तरी कित्येक प्रसंगी पाण्यावर तरंगतात' हे विधान असत्य आहे असे दाखवून देणे आवश्यक आहे हे ते मान्य

करतात. हे विधान असत्य आहे असे त्यांना अगदी ठामपणे वाटते हे खरे. पण ह्या बरोबर ज्याची असत्यता सिद्ध करावी लागते असे हे विधान आहे अशी कबुली ते ह्या खटाटोपातून देत असतात. पण एखादे विधान, ज्याची असत्यता सिद्ध करावी लागते, असे आहे असे म्हणण्यात 'ते सत्य असणे शक्य होते 'असे अभिप्रेत असते. ही शक्यता प्रत्यक्षात उतरलेली नाही, हे विधान वस्तुतः सत्य नाही, ते असत्य आहे; पण ते असत्य आहे हे आपल्याला पुराव्याच्या आधारे दाखवून द्यावे लागते. ह्या पुराव्याचे स्वरूप वेगळे असते तर हे विधान सत्य ठरले असते. थोडक्यात हे विधान आयत्त आहे. विधान जेव्हा अनिवार्य असते तेव्हा ते असत्य असण्याची शक्यताच आपण नाकारतो.

उदा. एका विशिष्ट ठिकाणी, विशिष्ट वेळेला—समजा, गुरुमहाराजांच्या समाधीजवळ, एकादशीच्या दिवशी—दोन केळी आणि दुसरी दोन केळी एकत्रित घेतली असता होणाऱ्या समुदायात पाच केळी असल्याचे आढळून येते आणि म्हणून '२ + २ = ४' हे विधान कधीकधी असत्य असते असे जर एखाद्याने म्हटले तर आपली प्रतिक्रिया काय होईल? आपण असे म्हणू, "२ + २ = ५ असे असणे शक्य नाही. केळी मोजण्यात काही चूक झालेली असेल. केळ्यांच्या दोन जोड्या एकत्र केल्या की दर वेळेला पांच केळी असल्याचे आढळून येत असेल तर काहीतरी नजरबंदी करून एक केळे हळूच त्या समुदायात घुसडून देण्यात येत असेल. असे काही नसेल तर कोणत्यातरी अद्‌भूत शक्तीमुळे एथे आणखी एक केळे निर्माण होत असेल. पण निश्चितपणे ज्याच्यात दोन आणि दोनच केळी आहेत असा एक गट आपण घेतला आणि ज्याच्यात निश्चितपणे दोन आणि दोनच केळी आहेत असा दुसरा गट घेतला आणि हे दोन गट एकत्र घेतले तर केळ्यांचा जो गट प्राप्त होईल त्याची संख्या चार हीच असेल." तेव्हा '२ + २ = ४' हे विधान असे आहे की ते असत्य असणे अशक्य आहे, त्याला अपवाद असणे अशक्य आहे असे आपण मानतो. त्याच्याशी विसंगत असलेली उदाहरणे आढळत नाहीत असे अनुभवाच्या आधारे दाखवून देऊन ते सत्य आहे असे सिद्ध करायचे कारण नाही कारण त्याच्याशी विसंगत अशी उदाहरणे असणेच शक्य नाही असे आपण मानतो. थोडक्यात हे अनिवार्य असे विधान आहे. व्याघातनियमासारखे तार्किक नियम आणि गणितातील सिद्धांत ह्या अर्थाने अनिवार्य असतात असे सामान्यपणे मानण्यात येते हे आपण पाहिलेच आहे.

आयत्त विधान सत्य आहे की असत्य आहे हे त्याच्याहून भिन्न असलेल्या वस्तुस्थितीकडून ठरविले जाते. अनिवार्य विधानाला असत्य ठरवील अशी वस्तुस्थिती असू शकत नाही व म्हणून त्याला सत्य ठरवील अशी वस्तुस्थिती असू शकत नाही. अनिवार्य विधान स्वतःच सत्य असते; त्याची सत्यता त्याच्याहून भिन्न अशा कशावर आधारलेली नसते. आता विश्लेषक विधानही स्वतःच सत्य असते. विश्लेषक विधान म्हणजे विधान मांडणाऱ्या वाक्याच्या अर्थावरूनच जे सत्य ठरते असे विधान. आता वाक्याचा अर्थ, वाक्याने जे मांडलेले असते ते म्हणजे विधान. म्हणजे विश्लेषक विधान हे स्वतःवरूनच सत्य ठरते, स्वतःच सत्य असते. तेव्हा अनिवार्य विधाने आणि विश्लेषक विधाने एकच होत असे म्हणणे सयुक्तिक ठरते. हा मुद्दा असा मांडता येईल : अनिवार्य विधान म्हणजे जे स्वतःच सत्य असते असे विधान. पण 'स्वतःच

सत्य असणारे विधान' ह्या शब्दप्रयोगाचा अर्थ अस्पष्ट आहे आणि तो स्पष्ट करावा लागेल. हा अर्थ असा स्पष्ट करता येईल. विधान हे वाक्याद्वारे मांडावे लागते आणि एखाद्या वाक्यातील शब्द, शब्दप्रयोग, चिन्हे, इत्यादींच्या अर्थांवरूनच त्या वाक्याने मांडलेले विधान जर सत्य ठरत असेल, (त्याची सत्यता आणखी कशावर आधारलेली नसेल) तर ते विधान स्वतःच सत्य असते. 'अनिवार्य विधान' ह्या संकल्पनेच्या अर्थाचे स्पष्टीकरण केले की ती संकल्पना आणि 'विश्लेषक विधान' ही संकल्पना एकच होय असे दिसून येते,.

हा युक्तिवाद जर मान्य केला आणि तार्किक विधाने व गणिती विधाने अनिवार्य असतात हा सिद्धांतही स्वीकारला तर तार्किक विधाने आणि गणिती विधाने विश्लेषक असतात हे दाखवून देण्याची जबाबदारी स्वीकारावी लागते. म्हणजे तार्किक विधाने व गणिती विधाने ती मांडणाऱ्या वाक्यांतील शब्दप्रयोग, चिन्हे इत्यादींच्या अर्थांवरूनच सत्य ठरतात हे दाखवून द्यावे लागते. उदा. व्याघातनियम हे तार्किक सत्य घ्या. हे असे मांडता येईल: क हे कोणतेही विधान घेतले आणि ते नाकारणारे, त्याचे व्याघाती क–असे नाही हे विधान घेतले तर ही दोन्ही विधाने सत्य नसतात. आता क आणि ख ही दोन्ही विधाने सत्य आहेत असे म्हणायचे तर 'आणि' ह्या अव्ययाचा वापर करून (क आणि ख) हे संयुक्त विधान आपण करतो. दोन विधानांना जोडून त्यांच्यापासून संयुक्त विधान बनविणाऱ्या 'आणि' ह्या अव्ययाचा अर्थ असा: दोन विधानांना 'आणि' ह्या अव्ययाने जोडून बनविण्यात आलेले संयुक्त विधान ती दोन्ही विधाने सत्य आहेत असे सांगते. (क आणि ख) हे संयुक्त विधान क तसेच ख सत्य आहे असे सांगणारे विधान असते. तसेच, 'असे नाही' हा शब्दप्रयोग वाक्याला जोडून, त्या वाक्याने मांडलेले विधान नाकारणारे, त्या विधानाचे व्याघाती विधान आपण बनवितो. क–असे नाही हे विधान म्हणजे क असत्य आहे असे सांगणारे विधान. आता (क आणि ख) हे विधान क व ख ही दोन्ही विधाने सत्य आहेत असे सांगणारे विधान असल्यामुळे ते कधी सत्य असेल? क व ख ही दोन्ही विधाने वस्तुतः सत्य असली तर ते सत्य असेल, पण क व ख यांतील एक किंवा दोन्ही विधाने असत्य असली तर ते असत्य असेल. तसेच क–असे नाही हे विधान क असत्य आहे असे सांगणारे विधान असल्यामुळे क जेव्हा असत्य असेल तेव्हा ते सत्य असेल आणि क जेव्हा सत्य असेल तेव्हा असत्य असेल. आता व्याघातनियमाकडे वळू या. क व त्याचे व्याघाती क–असे नाही ही दोन्ही विधाने सत्य असत नाहीत असे हा नियम मांडतो. तेव्हा व्याघाती-नियम म्हणजे (क आणि क–असे नाही)–असे नाही हे विधान. आता ते विधान त्यांतील 'आणि' आणि 'असे नाही' ह्या शब्दप्रयोगांच्या अर्थांवरूनच सत्य ठरते हे असे दाखवून देता येईल. क हे विधान आहे. तेव्हा ते सत्य असेल किंवा असत्य असेल. समजा, ते सत्य आहे. मग त्याचे व्याघाती क–असे नाही हे विधान असत्य असणार. म्हणजे (क आणि क–असे नाही) हे विधान (क व क–असे नाही ह्या दोन विधानापैकी एक विधान असत्य असल्यामुळे) असत्य असणार. तेव्हा त्याला नाकारणारे (क आणि क–असे नाही)–असे नाही हे विधान सत्य असणार. समजा, क असत्य आहे. मग (क आणि क–असे नाही) हे विधान (क व क–असे नाही ह्या दोन विधानांतील एक विधान असत्य असल्यामुळे) असत्य असणार. तेव्हा त्याला

नाकारणारे (क आणि क–असे नाही)–असे नाही हे विधान सत्य असणार. तेव्हा कोणत्याही परिस्थितीत, म्हणजे क सत्य असो, नसो, (क आणि क–असे नाही)–असे नाही हे विधान सत्य असणार; क सत्य असो, नसो आणि क हे कोणतेही विधान असो, 'आणि' आणि 'असे नाही' ह्या शब्दप्रयोगांच्या अर्थावरूनच हे विधान सत्य ठरते. आणि स्वतःतील कित्येक शब्दप्रयोगांच्या अर्थावरूनच ते सत्य आहे असे ठरत असल्यामुळे ते विश्लेषक आहे.

'आणि', 'असे नाही', 'किंवा', 'जर-तर', 'सर्व', इ. शब्दप्रयोगांना तार्किक शब्दप्रयोग म्हणू या. ह्या शब्दांना 'तार्किक' शब्द म्हणायचे कारण असे की दिलेल्या विधानांपासून ज्या प्रमाण (valid) नियमांना अनुसरून आपण निष्कर्ष काढतो ते नियम–म्हणजे तार्किक नियम–ह्या शब्दप्रयोगांच्या अर्थावर आधारलेले असतात. उदा. पुढील तार्किक नियम अनेकांच्या परिचयाचा असणार.

जर क तर ख
क
∴ ख

हा नियम प्रमाण आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा की ह्या स्वरूपाच्या अनुमानाची आधार-विधाने (premises) जर सत्य असली तर त्याचा निष्कर्षही सत्य असतोच; आधारविधाने सत्य आहेत पण निष्कर्ष असत्य आहे असे असत नाही. म्हणजे जर क तर ख हे विधान आणि क हे विधान ही दोन्ही सत्य असताना ख हे विधान असत्य असणार नाही. आता ही गोष्ट 'जर-तर' ह्या शब्दप्रयोगाच्या अर्थावरून निष्पन्न होते असे दाखवून देता येईल. (जर क तर ख) ह्या विधानाचा अर्थ असा की क सत्य असताना ख सत्य असतेच; क सत्य आहे आणि ख असत्य आहे असे असत नाही. तेव्हा (जर क तर ख) हे विधान (क आणि ख–असे नाही)–असे नाही ह्या रीतीने आपण मांडू शकू. आता क सत्य आहे असे दिलेले आहे. तेव्हा जर ख असत्य असेल तर ख–असे नाही सत्य ठरेल. ख–असे नाही जर सत्य असेल तर (क सत्य आहे असे दिलेले असल्यामुळे) 'आणि' ह्या अव्ययाच्या अर्थाप्रमाणे (क आणि ख–असे नाही) हे विधान सत्य ठरेल. पण (जर क तर ख) हे विधान सत्य म्हणून दिलेले आहे; म्हणजे (क आणि ख–असे नाही)–असे नाही हे विधान सत्य म्हणून दिलेले आहे. तेव्हा (जर क तर ख) आणि क ही दोन्ही विधाने सत्य असताना ख असत्य आहे असे मानता येणार नाही; असे मानले तर ते व्याघाती ठरते. म्हणजे जर क तर ख आणि क ही दोन्ही विधाने सत्य म्हणून दिलेली असताना ख–असे नाही हे विधान असत्य ठरते. तेव्हा ख सत्य असते. ह्या युक्ति-वादातील प्रत्येक पायरी 'जर-तर', 'असे नाही', 'आणि' ह्या शब्दप्रयोगांच्या अर्थावर आधारलेली आहे हे ध्यानात येईल.

'आणि', 'जर-तर' इ. शब्दप्रयोग आपण विधानांशी जोडतो आणि ह्या विधानांपासून संयुक्त विधाने बनवितो. 'सर्व' ह्या शब्दाचा आपण वेगळ्या प्रकारे वापर करतो. 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' हे परिचित विधान घ्या. हे विधान म्हणजे, 'माणूस' आणि 'मर्त्य' या पदांना' सर्व (आहेत)' ह्या शब्दप्रयोगाने एकमेकाशी जोडून बनविलेले विधान आहे. 'सर्व (आहेत)' हा

शब्दप्रयोग आणि त्याच्याशी संबंधित असे 'एकही नाही', 'काही (आहेत)' व 'काही (नाहीत)' हे शब्दप्रयोग विधानांना एकमेकाशी जोडून त्यांच्यापासून संयुक्त विधाने बनवीत नाहीत; तर ते पदांना एकमेकाशी जोडून त्यांच्यापासून विधाने बनवितात. आता ह्या शब्दप्रयोगांच्या अर्थांवरही अनुमानाने काही प्रमाण नियम आधारलेले आहेत. उदा.

सर्व माणसे मर्त्य आहेत
सॉक्रेटिस माणूस आहे
∴ सॉक्रेटिस मर्त्य आहे

हे आपल्या परिचयाचे संवाक्य (syllogism) घ्या. हे प्रमाण आहे. म्हणजे त्याची आधारविधाने सत्य असली तर त्याचा निष्कर्षही सत्य असलाच पाहिजे असे ते आहे; आणि त्याचे प्रामाण्य 'सर्व (आहेत)' ह्या शब्दप्रयोगाच्या अर्थावर आधारलेले आहे हे उघड आहे.

सारांश अनुमानाचे जे प्रमाण तार्किक नियम आपण मानतो त्यांचे प्रामाण्य 'आणि', 'किंवा', 'असे नाही', 'सर्व (आहेत)' अशा काही शब्दप्रयोगाच्या अर्थावर आधारलेले असते. ह्या शब्दप्रयोगांना तार्किक शब्दप्रयोग म्हणू या. आणि अशा तार्किक शब्दप्रयोगांच्या अर्थांमुळे जी विधाने सत्य ठरतात त्यांना तार्किक सत्ये (logical truths) म्हणू या. '(आता पाऊस पडत आहे आणि आता पाऊस पडत आहे असे नाही) असे नाही' हे विधान किंवा 'जर सर्व माणसे मर्त्य आहेत आणि सॉक्रेटिस माणूस आहे तर सॉक्रेटिस मर्त्य आहे' हे विधान ही तार्किक सत्याची उदाहरणे होत. अशी तार्किक विधाने ती मांडणाऱ्या वाक्यातील शब्द-प्रयोगांच्या अर्थांमुळे सत्य ठरत असल्यामुळे विश्लेषक असतात. आणि ती अर्थात् अनिवार्यपणे सत्य असतात.

गणिती विधानेही विश्लेषक असतात असे दाखवून देता येईल. '२ + २ = ४' हे विधान घेऊ. यातील '२' हा अंक एक विशिष्ट संख्या व्यक्त करतो. संख्या हा समुदायाचा (class, set) धर्म असतो. 'टेबलावर दोन आंबे आहेत' ह्या विधानात 'टेबलावरील आंबे' ह्या शब्द-प्रयोगाने निर्दिष्ट होणारा जो (आंब्यांचा) समुदाय आहे त्याची संख्या दोन आहे असे सांगितले आहे. समुदाय हा व्यक्तींचा मिळून बनलेला असतो आणि ज्या व्यक्तींचा मिळून एखादा समुदाय बनलेला असतो त्यांतील प्रत्येक व्यक्ती हा त्या समुदायाचा घटक असतो. एखाद्या विशिष्ट समुदायाचा निर्देश करण्यासाठी त्या समुदायातील प्रत्येक घटकाला लागू पडेल आणि इतर कोणत्याही वस्तूला लागू पडणार नाही अशा वर्णनाचा आपण उपयोग करतो. उदा. 'भारताचे आतापर्यंतचे पंतप्रधान' ह्या वर्णनाने (जवाहरलाल नेहरू, लालबहादूर शास्त्री, इंदिरा गांधी, मोरारजी देसाई) ह्या समुदायाचा निर्देश होतो. कारण हे वर्णन ह्या समुदायाच्या प्रत्येक घटकाला लागू पडते आणि इतर कोणत्याही वस्तूला लागू पडत नाही 'गुरूचा चंद्र' हे वर्णन अकरा वस्तूंना लागू पडते व म्हणून 'गुरूचे चंद्र अकरा आहेत' हे विधान सत्य ठरते. 'गुरुचे चंद्र' ह्या वर्णनाने निर्दिष्ट होणाऱ्या समुदायाची ११ ही संख्या आहे असा ह्याचा अर्थ होतो. 'पृथ्वीचा एक चंद्र आहे' ह्या विधानाचा अर्थ 'पृथ्वीचा चंद्र' ह्या वर्णनाचे निर्दिष्ट होणाऱ्या समुदायाची १ ही संख्या आहे असा आहे.

आता स हा एक समुदाय आहे आणि त्याची संख्या १ आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ काय होईल? कोणतीतरी (जिला 'क्ष' म्हणू या) वस्तू स चा घटक आहे आणि ह्या वस्तूहून भिन्न अशी कोणतीच वस्तू स चा घटक नाही असा ह्याचा अर्थ होईल. ह्याच न्यायाने स ची संख्या दोन आहे ह्या विधानाचा अर्थ असा होईल: कोणतीतरी क्ष ही वस्तू स चा घटक आहे, क्ष हून भिन्न असलेली कोणतीतरी य ही वस्तू स चा घटक आहे आणि क्ष आणि य यांच्याहून भिन्न अशी कोणतीच वस्तू स चा घटक नाही. '२' याचा अर्थ आपण असा स्पष्ट केला. '+' याचा अर्थ कसा स्पष्ट करता येईल? समजा स' हा सट आपण घेतला आणि स'' हा सट घेतला; मग मग स' चे घटक असलेल्या वस्तूंपैकी किंवा स'' चे घटक असलेल्या वस्तूंपैकी प्रत्येक वस्तू जिचा घटक आहे (आणि अन्य कोणतीही वस्तू जिचा घटक नाही) असा स''' हा समुदाय घेतला तर स''' ला स' आणि स'' या समुदायांचा संधी (union) केल्याने प्राप्त होणारा समुदाय म्हणतात. आता '२ + २' हे एक वर्णन आहे. कशाचे वर्णन? तर ज्याची संख्या २ आहे असा कोणताही स' हा समुदाय घेतला आणि ज्याची संख्या २ आहे असा कोणताही स'' हा समुदाय घेतला (आणि स' आणि स'' मध्ये कोणताही समान घटक नसला) तर स' आणि स'' ह्यांचा संधी केल्याने प्राप्त होणाऱ्या समुदायाच्या संख्येचा निर्देश '२ + २' ह्या वर्णनाकडून होतो. '२ + २ = ४' ह्या विधानाचा अर्थ असा की '२ + २' ह्या वर्णनाने ज्या संख्येचा निर्देश होतो ती संख्या म्हणजे ४ ही संख्या होय. '=' हे चिन्ह म्हणजे तदेवतेचे (identity) चिन्ह; 'क्ष = य' याचा अर्थ 'क्ष'ने निर्दिष्ट होणारी वस्तू हीच 'य'ने निर्दिष्ट होणारी वस्तू होय असा आहे. आता '२ + २ = ४' ह्या विधानाचा अर्थ स्पष्ट करता येईल. 'स ह्या समुदायाची संख्या ४ आहे' ह्याचा अर्थ असा की कोणतीतरी क्ष ही वस्तू स चा घटक आहे, क्ष हून भिन्न अशी कोणतीतरी य ही वस्तू स चा घटक आहे, ह्या दोहोंहून भिन्न असलेली कोणतीतरी झ ही वस्तू स चा घटक आहे, ह्या तिघांहून भिन्न असलेली यु ही कोणतीतरी वस्तू स चा घटक आहे आणि इतर कोणतीतरी वस्तू स चा घटक नाही. '२ + २' याचा अर्थ असा: ज्याचा क्ष ही कोणतीतरी वस्तू घटक आहे आणि क्ष हून भिन्न अशी कोणतीतरी य ही वस्तू घटक आहे आणि इतर कोणतीही वस्तू ज्याचा घटक नाही असा स' हा समुदाय घेतला आणि (क्ष व य हून भिन्न असलेली) कोणतीतरी झ वस्तू ज्याचा घटक आहे आणि (क्ष, य आणि झ यांच्याहून भिन्न असलेली) यु ही कोणतीतरी वस्तू ज्याचा घटक आहे असा स'' हा समुदाय घेतला तर स' व स'' यांची संधी असलेल्या स ह्या समुदायाची संख्या ४ असते आणि '४' याची आपण वर जी व्याख्या दिली आहे ती ध्यानी घेतली तर हे विधान '२', '+', '=', '४' ह्यांच्या अर्थांवरूनच सत्य ठरते हे उघड आहे. तेव्हा गणिती विधाने ती मांडणाऱ्या चिन्हप्रयोगांच्या अर्थांवरूनच सत्य ठरतात व म्हणून विश्लेषक असतात असे दाखवून देता येईल.

आतापर्यंतच्या विवेचनाचा सारांश असा: तार्किक विधाने आणि गणिती विधाने अनिवार्यपणे सत्य असतात असे आपण मानतो. केवळ विश्लेषक विधानेच अनिवार्यपणे सत्य असतात हा पक्ष स्वीकारला तर तार्किक आणि गणिती विधाने विश्लेषक असतात असे दाखवून देण्याची जबाबदारी येते आणि वर दिग्दर्शित केलेल्या मार्गाला अनुसरून ती पार पाडण्याचा प्रयत्न

करता येतो. अनिवार्य विधाने विश्लेषक असतात (किंवा केवळ विश्लेषक विधानेच अनिवार्य असतात) हा अनुभववाद्यांचा पक्ष होय. ज्ञान, म्हणजे वस्तूविषयीचे ज्ञान आपल्याला केवळ अनुभवापासून, वस्तूंचे निरीक्षण केल्याने प्राप्त होते हा अनुभववादाचा मूलभूत सिद्धांत होय. ह्या सिद्धांतापासून निघणारा एक निष्कर्ष असा की वस्तूविषयीचे कोणतेही विधान सत्य आहे की नाही हे, त्या विधानाने जे मांडलेले असते त्याची अनुभवात प्रचीती घेऊनच ठरविता येते. आता अनिवार्य विधाने, उदा. तार्किक किंवा गणिती विधाने सत्य आहेत की नाहीत हे ठरवायला अनुभवाचा आधार घ्यावा लागत नाही हे आपण पहिलेच आहे. तेव्हा विधानाची अनुभवाद्वारा प्रचीती घेऊनच ते सत्य आहे की असत्य आहे हे ठरविता येते ह्या अनुभववादी सिद्धांताला अनिवार्य विधाने प्रथमदर्शनी तरी अपवादरूप ठरतात. ह्या विरोधाचे निराकरण करण्याचा अनुभववाद्यांचा मार्ग असा की अनिवार्य विधाने संश्लेषक नसतात, विश्लेषक असतात असे दाखवून देणे. विश्लेषक विधान वस्तूविषयी काही सांगत नाही, कोणत्यातरी वस्तूचे किंवा वस्तूंचे स्वरूप कसे आहे हे ते सांगत नाही. विश्लेषक विधान संकल्पनांचा अर्थ स्पष्ट करते. 'देवदत्ताच्या मावशीची एकतरी बहीण आहे' हे विधान देवदत्ताच्या मावशी-विषयी काही सांगत नाही; तर 'मावशी' ह्या संकल्पनेचा आशय (आशयाचा एक भाग) स्पष्ट करते.

तेव्हा अनुभववादाची भूमिका अशी मांडता येईल: विधाने दोन प्रकारची असतात. विश्लेषक आणि संश्लेषक. विश्लेषक विधाने संकल्पनांचा आशय स्पष्ट करणारी विधाने असतात, संकल्पनांच्या आशयाच्या जोरावर (किंवा ह्या संकल्पना व्यक्त करणाऱ्या शब्दांच्या अर्थामुळेच) ती सत्य ठरतात. तेव्हा त्यांची सत्यता अनुभवावर आधारलेली नसते; आणि ती सत्य आहेत की नाहीत हे ठरवायला त्यांची प्रचीती घ्यायचे कारण नसते. संश्लेषक विधानांची सत्यता संकल्पनांच्या आशयावर आधारलेली नसते. संश्लेषक विधान हे वस्तूविषयीचे विधान असते आणि ते सत्य आहे की नाही हे, ते विधान ज्या वस्तूंविषयीचे असते त्यांचे निरीक्षण करूनच ठरविता येते. तेव्हा संश्लेषक विधान अनुभवाधिष्ठित विधान असते आता अनुभवाधिष्ठित विधान हे आयत्त असते—आपला अनुभव आपल्याला 'काय आहे' ते सांगतो; 'काय असलेच पाहिजे' ते सांगू शकत नाही. वस्तूचा आपल्याला अनुभव येतो त्याच्यात ती आपल्याला जशी असल्याचे आढळून येते तशी ती आहे एवढेच विधान त्या अनुभवाच्या आधारावर करता येते. ती जशी असल्याचे आढळून आले तसे असणे तिला भाग होते, ती तशी अनिवार्यपणे होती असे अनुभव सांगू शकत नाही. तेव्हा अनुभवाधिष्ठित विधान अनिवार्य असू शकत नाही; ते आयत्त असते. उलट अनिवार्य विधान अनुभवाधिष्ठित असत नाही; ते पूर्वप्राप्त असते.

तेव्हा अनुभववादी सिद्धांत पुढील समीकरणे स्वीकारतो :

(१) अनिवार्य विधान = विश्लेषक विधान = पूर्वप्राप्त विधान;

(२) आयत्त विधान = संश्लेषक विधान = अनुभवनिष्ठ विधान.

ह्या समीकरणांपासून निष्पन्न होणारा एक निष्कर्ष असा की संश्लेषक आणि अनिवार्य असे

विधान (किंवा संश्लेषक आणि पूर्वप्राप्त असे विधान) असू शकत नाही.

संश्लेषक आणि अनिवार्य अशी विधाने प्रमाण असतात एवढेच नव्हे, तर संश्लेषक अनिवार्य विधानांना आपल्या ज्ञानाच्या, वस्तूविषयीच्या आपल्या अनुभवाच्या संदर्भात मूलभूत महत्व आहे हा कांटचा सिद्धांत होता. त्याचे काहीसे विवरण करावे लागेल. अनुभवाधिष्ठित विधान आयत्त असते, ते अनिवार्य असू शकत नाही ही भूमिका कांट स्वीकारतो. म्हणजे अनिवार्य विधान हे पूर्वप्राप्तच असते. तसेच विश्लेषक विधान हे संकल्पनांच्या आशयाचे केवळ विश्लेषण करते, वस्तूंच्या स्वरूपांचे वर्णन करणारे विधान विश्लेषक असत नाही, तर संश्लेषक असते ह्यावरही कांट भर देतो. तेव्हा संश्लेषक आणि अनिवार्य अशी विधाने जर असली तर वस्तूंचे स्वरूप अनिवार्यतेने अमूक प्रकारचे असते असे मांडणारी ती विधाने असणार; आणि अनिवार्य विधाने पूर्वप्राप्त असल्यामुळे वस्तूंचे स्वरूप अनिवार्यपणे अशा प्रकारचे असते असे सांगणारी ही विधाने वस्तूंच्या अनुभवावर आधारलेली नसणार. ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा होतो की की वस्तूंचा अनुभव न घेताही वस्तूंचे अनिवार्यपणे जे स्वरूप असते त्याचे ज्ञान आपल्याला असते.

ह्या म्हणण्यात प्रथमदर्शनी विरोधाभास आहे. पण कांटची भूमिका ध्यानात घेतल्यावर ह्या विरोधाभासाचे निराकरण होईल. निदान त्याची धार बोथट होईल. वस्तूंचा आपला जो अनुभव असतो त्याचे दोन परस्परपूरक घटक असतात असे कांट मानतो. हे दोन परस्पर-पूरक घटक म्हणजे अनुभवाचा आशय किंवा 'द्रव्य' (matter); आणि अनुभवाचा तार्किक आकार (form). अनुभवाचा आशय आपल्याला लाभणाऱ्या वेदनांचा बनलेला असतो. आपल्याला वेदने लाभली नाहीत तर आपल्याला अनुभव येणारच नाही; आपल्या अनुभवाला सुरवातच होणार नाही. वस्तूंचे आपल्याला जे ज्ञान होते ते अखेरीस वस्तूंचा आपल्याला साक्षात् अनुभव येतो म्हणून होते. वस्तूंचा साक्षात् अनुभव आला नाही तर वस्तूंचे ज्ञान आपल्याला होणारच नाही. आता वस्तूचा साक्षात् अनुभव आपल्याला त्या वस्तूच्या संबंधात वेदने लाभल्यामुळे येऊ शकतो. म्हणून आपल्याला जर वेदने लाभली नाहीत तर आपल्याला वस्तूंचा अनुभव येणार नाही, वस्तूंचे ज्ञान होणार नाही. पण वेदनांशिवाय अनुभव नाही हे जरी सत्य असले तरी आपल्याला लाभलेल्या वेदनांचा समुच्चय एवढेच काही आपल्या अनुभवाचे स्वरूप असत नाही. आपल्याला लाभणारी वेदने हा आपल्या अनुभवाचा केवळ आशय असतो, त्याची कच्ची सामग्री असते. सामग्रीला एक विशिष्ट तार्किक आकार दिल्यानेच अनुभवाला त्याचे वस्तूंचा अनुभव हे स्वरूप प्राप्त होते . आता कांटचे म्हणणे असे आहे की वेदनांची जी सामग्री प्राप्त होते तिला हा तार्किक आकार देण्याचे कार्य अनुभवाचा धारक असलेला ज्ञाता करतो. आणि कित्येक संकल्पनांचा उपयोग करून आपल्या अनुभवाला हा तार्किक आकार तो देतो. ज्ञात्याला प्राप्त झालेल्या कित्येक संकल्पना त्याने निष्कर्षणाने (abstraction) प्राप्त करून घेतलेल्या असतात. म्हणजे ज्या वस्तूंचा अनुभव त्याला आलेला असतो त्यांच्यात काही समान धर्म त्याला आढळला तर ह्या धर्माची संकल्पना तो बनवितो. उदा. एका विशिष्ट रंगाची आणि विशिष्ट आकाराची वस्तू दिसली आणि त्याच विशिष्ट रंगाची

पण वेगळ्या आकाराची दुसरी वस्तू दिसली तर ज्या वेगवेगळ्या संदर्भात हा समान रंग दिसून आला त्यांच्यामधील भेदांकडे दुर्लक्ष करून आणि केवळ त्या समान रंगाकडे ध्यान देऊन त्या रंगाची संकल्पना आपण बनवू शकतो. अशा निष्कर्षणाने प्राप्त करून घेतलेल्या संकल्पना आनुभविक (empirical) असतात. आपल्या अनेक संकल्पना अशा आनुभविक, निष्कर्षणाने प्राप्त करून घेतलेल्या संकल्पना असतात. पण कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे आपल्या सर्वच संकल्पना आनुभविक नसतात.आपल्या काही संकल्पना पूर्वप्राप्त असतात.म्हणजे ह्या संकल्पना आपल्याला आलेल्या अनुभवांपासून आपण निष्कर्षणाने प्राप्त करून घेतलेल्या नसतात. तर ह्या संकल्पना आपल्या ज्ञानशक्तीतच वसत असतात. शिवाय ह्या पूर्वप्राप्त संकल्पना आकारिक (formal) असतात; आशयिक नसतात. हा भेद असा स्पष्ट करता येईल. 'तांबडा', किंवा 'घोडा' ह्यासारख्या निष्कर्षणाने प्राप्त करून घेतलेल्या आनुभविक संकल्पना विशिष्ट वस्तूंचे वर्णन करण्यासाठी म्हणून आपण वापरतो. 'हे तांबडे आहे (किंवा नाही)', 'हा घोडा आहे (किंवा नाही)' ह्यासारख्या वस्तूंचे वर्णन करणाऱ्या विधानात विधेय म्हणून ह्या संकल्पना उपस्थित असतात. पूर्वप्राप्त संकल्पनांचा वापर अशा प्रकारे, वस्तूंचे वर्णन करण्यासाठी म्हणून करण्यात येत नाही. तर आपल्याला लाभणाऱ्या वेदनांचा परस्पराशी संबंध जोडून अशा संबंधांद्वारे विशिष्ट रूपाचा किंवा आकाराचा अनुभव 'सिद्ध' करण्याचे कार्य ह्या संकल्पना पार पाडतात. उदा. द्रव्य (substance) ही अशी एक पूर्वप्राप्त संकल्पना आहे. द्रव्याची संकल्पना म्हणजे 'ज्याच्या ठिकाणी धर्म वसतात व वेगवेगळ्या काळी वेगवेगळ्या अवस्थांतून जे जाते असे काहीतरी' ही संकल्पना. आपल्याला वेगवेगळ्या काळी जी वेदने लाभतात त्यांचे एका द्रव्याचे भिन्न धर्म आणि एका द्रव्याच्या वेगवेगळ्या काळातील भिन्न अवस्था असे संकल्पन ह्या संकल्पनेच्या साहाय्याने करून त्यांचा एका अनुभवात आपण समन्वय करतो; एका अनुभवात त्यांना गोवून घेतो. भिन्न गुण अंगी असलेल्या ,टिकून राहणाऱ्या व भिन्न अवस्थांतून जाणाऱ्या वस्तूंचा अनुभव असे रूप आपल्या अनुभवाला ह्या संकल्पनेच्या वापरामुळे प्राप्त होते. 'तांबडा' यासारखी आनुभविक संकल्पना वर्णनवाचक विधानाच्या विधेयस्थानी उपस्थित असते हे आपण पाहिले. 'द्रव्य' (किंवा 'द्रव्य-गुण') ही पूर्वप्राप्त संकल्पना आपण घेतली तर विधानातील तिचे स्थान व कार्य वेगळ्या प्रकारचे असते असे दिसून येईल. 'द्रव्य-गुण' ही पूर्वप्राप्त संकल्पना 'हे फूल तांबडे आहे' किंवा 'हा आंबा पिकलेला आहे' ह्यासारख्या विधानांत अंतर्भूत असते, ह्या विधानांचा एक घटक असे तिचे स्थान नसते तर त्या सबंध विधानांचा आकार ती निश्चित करते. म्हणून, ही आकारिक संकल्पना आहे.

आता एक मूलभूत प्रश्न उपस्थित होतो, तो असा. जर आपल्याला केवळ वेदने प्राप्त होत असतील आणि पूर्वप्राप्त संकल्पना जर आपल्या ज्ञानशक्तीत वसत असतील तर ह्या संकल्पनांचा वापर करून वेदनांचा एकमेकांशी संबंध जोडून त्यांना एकात्म अनुभवात गोवण्याचा अधिकार आपल्याला कसा प्राप्त होतो? अर्थात् आपल्याला लाभणाऱ्या वेदनांची अशी रचना आपण करू शकू. पण ती केवळ आपण केलेली रचना ठरेल. ह्या रचनेतून अनुभवाचे जे रूप सिद्ध होते त्याला काही प्रामाण्य, वस्तुनिष्ठ प्रामाण्य असायचे कारण नाही. अशा रचनेमुळे

प्राप्त होणारा जो अनुभव असेल त्याच्याद्वारा वस्तूंचे यथार्थ स्वरूप आपल्याला अवगत होते असा दावा करता येणार नाही. वस्तूंच्या स्वतःच्या स्वरूपाचे ज्ञान व्हायचे तर त्यांच्याकडून लाभणाऱ्या वेदनांद्वाराच, शुद्ध स्वरूपातील ह्या वेदनाद्वाराच ते होईल. शुद्ध स्वरूपातील वेदने म्हणजे वस्तूंकडून वेदने जशी लाभतात त्या स्वरूपातील वेदने. आपण जर पूर्वप्राप्त संकल्पनांचा वापर करून ह्या वेदनांवर काही परस्परसंबंध लादले तर त्यांचे शुद्ध स्वरूप विकृत होईल. तेव्हा आपल्याला लाभणाऱ्या वेदनांच्या कच्च्या सामग्रीपासून पूर्वप्राप्त संकल्पनांच्या साहाय्याने आपण अनुभवाची विशिष्ट रचना करू शकू. पण ह्या अनुभवाद्वारा आपल्याला वस्तूंचे यथार्थ स्वरूप अवगत होणार नाही.

ह्या आक्षेपाला कांटचे उत्तर असे की आपल्याला लाभणारी ही 'शुद्ध' वेदने कालात आपल्याला एकामागून एक लाभतात; त्यांची एकात्म अनुभवात गुंफण केली नाही, एका अनुभवाचे परस्परसंबंधित घटक ह्या स्वरूपात त्यांना एकत्रित केले नाही तर ही वेदने विखरून जातील आणि एक अनुभव हे स्वरूप त्यांना प्राप्त होणार नाही. आता कालातील एक मालिका ह्या स्वरूपात प्राप्त होणाऱ्या वेदनांचे एकात्म अनुभवात हे जे संश्लेषण (synthesis) करावे लागते ते केवळ काही पूर्वप्राप्त संकल्पनांचा वापर करूनच करता येते. तेव्हा वेदनांचा एक कालिक क्रम एवढेच ज्याचे संपूर्ण स्वरूप आहे असा अनुभव असणे मूलतःच अशक्य आहे. पूर्वप्राप्त संकल्पनांच्या वापराने संश्लेषित झालेल्या वेदनांच्या कालिक मालिकेचा अनुभव असेच आपल्या अनुभवांचे अनिवार्य स्वरूप असते. कांट पुढे असे दाखवून देण्याचा प्रयत्न करतो की पूर्वप्राप्त संकल्पनांच्या वापराने संश्लेषित झालेल्या वेदनांच्या कालिक मालिकेचा अनुभव, हा अनिवार्यपणे, ह्या वेदनांचे आशय ज्यांचे गुण असतात किंवा अवस्था असतात अशा बाह्य अवकाशात असलेल्या आणि टिकून राहणाऱ्या, कार्यकारणनियमांना अनुसरून नियतपणे बदल पावणाऱ्या वस्तूंचा अनुभव असतो. तेव्हा एकतर व्यक्तीला वेदने एकामागून एक प्राप्त होत जातात एवढेच व्यक्तीच्या बाबतीत घडते हा पक्ष स्वीकारला पाहिजे आणि हा पक्ष स्वीकारला तर ही जाणीव केवळ मूक असेल, जाणवण्यातच संपुष्टात येणारी अशी जाणीव असेल, ही जाणीव म्हणजे वेदनांचा अनुभव असणार नाही हा निष्कर्ष स्वीकारला पाहिजे. किंवा ही वेदने जाणवतात एवढेच नव्हे तर त्यांचा अनुभव येतो हा पक्ष स्वीकारला पाहिजे, आणि मग हा अनुभव वेदनांचा अनुभव असतानाच अवकाशात असलेल्या, टिकून राहणाऱ्या, वेदनांद्वारा ज्यांचा अनुभव येतो पण ज्या वेदनांहून भिन्न असतात अशा बाह्य वस्तूंचाही (म्हणजे 'द्रव्यांचा'–भौतिक वस्तूंचा) अनुभव असतो, कार्यकारणनियमांना अनुसरून नियतपणे बदल पावणाऱ्या वस्तूंचा अनुभव असतो हे मान्य केले पाहिजे. आपला अनुभव हा केवळ वेदनांच्या कालिक मालिकेचा अनुभव असतो हा मध्यम-मार्ग टिकण्यासारखा नाही.

सारांश, कांटची भूमिका अशी की वेदनांच्या कालिक मालिकेचा अनुभव हे आपल्या अनुभवाचे शुद्ध, मूळचे स्वरूप असते, पूर्वप्राप्त संकल्पनांचा वापर करून आपण त्यांचे संश्लेषण करीत असू पण असे केल्याने ह्या अनुभवाचे स्वरूप (म्हणजे त्याच्या आशयाचे स्वरूप) विकृत झालेले असते हे म्हणणे आत्मविसंगत असते. कशाचाही अनुभव आपल्याला यायचा तर

आपल्याला लाभणाऱ्या वेदनांचे पूर्वप्राप्त संकल्पनांच्या साहाय्याने, संश्लेषण आपल्याला करावेच लागते आणि अशा संश्लेषणाने सिद्ध झालेला अनुभव हा, वर म्हटल्याप्रमाणे, द्रव्यांचा, कार्यकारणनियमांनुसार बदलत जाणाऱ्या द्रव्यांचा अनुभव असतो. आपल्याला काही वेदने लाभतात आणि त्यांच्यावर आपण काही पूर्वप्राप्त संकल्पना लादतो असे नव्हे, तर आपल्याला कशाचाही अनुभव आलेला असला तर आपल्याला काही वेदने लाभून पूर्वप्राप्त संकल्पनांचा वापर करून आपण त्यांचे संश्लेषण केलेले असते हे पूर्वसिद्ध, पूर्वघटित असते. तेव्हा आपल्या अनुभवाचा जो आशय असतो तो पूर्वप्राप्त संकल्पनांनी घडविलेला, 'आकारित' केलेला असाच असतो. त्याच्यावर बाहेरून पूर्वप्राप्त संकल्पना लादण्याचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. त्याचे स्वरूप असे असते आणि ते असे असणे अनिवार्य का आहे, हे समजून घेण्याचाच प्रश्न उरलेला असतो.

आपला सिद्धांत सिद्ध करण्यासाठी कांटने वापरलेल्या युक्तिवादांच्या तपशिलात किंवा हे युक्तिवाद कितपत निर्णायक आहेत ह्या प्रश्नांत शिरायला येथे अवकाश नाही. 'संश्लेषक पण अनिवार्यतेने सत्य असलेली अशी विधाने असतात का' ह्या प्रश्नाच्या संदर्भात आपल्याला कांटच्या सिद्धांताचे सर्वसाधारण स्वरूप समजून घ्यायचे आहे. आता कांटच्या सिद्धांताप्रमाणे पाहता आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंचे अनिवार्य असे स्वरूप असते. म्हणजे हे स्वरूप मांडणारी विधाने अनिवार्यपणे सत्य असतात. उदा. 'अवकाशात नांदणाऱ्या आणि टिकून राहणाऱ्या भौतिक वस्तू आहेत' हे विधान किंवा 'वस्तूमध्ये घडणारा बदल कार्यकारण-नियमांना अनुसरून घडतो' हे विधान अनिवार्यपणे सत्य असते. आता ही विधाने संश्लेषक आहेत हे उघड आहे. समजा, मला तांबड्या रंगाचे एक वेदन लाभले. म्हणजे माझ्या वेदनाचा आशय तांबडा—एका विशिष्ट आकाराचा तांबड्या रंगाचा पट्टा—असा आहे. पण 'येथे तांबडे काहीतरी आहे'–उदा. 'एक तांबडे फूल आहे' असे विधान जेव्हा मी करतो तेव्हा मी ह्या आशयापलीकडे जातो, ह्या आशयाचा त्याच्याहून वेगळ्या असलेल्या अशा एका भौतिक वस्तूशी एका विशिष्ट संबंधाने—गुण-द्रव्य ह्या संबंधाने—संबंध जोडतो. '(आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या) वस्तू भौतिक आहेत' ह्या विधानाचा अर्थ असा की आपल्याला लाभणाऱ्या वेदनांचे आशय त्यांच्याहून भिन्न असलेल्या भौतिक वस्तूंचे गुण (किंवा त्यांच्या अवस्था) असतात; आणि हे विधान संश्लेषक आहे. किंवा समजा, 'मघाशी ह्या खिडकीतून डोकावून गेलेले मांजर पलीकडच्या खिडकीतून खोलीत शिरले' असे विधान मी केले तर एके काळी मला लाभलेल्या वेद्यांच्या आशयाचा त्यांच्या पलीकडच्या एका टिकाऊ भौतिक वस्तूशी–मांजराशी—संबंध जोडून, त्याच वस्तूशी नंतर लाभलेल्या वेदनांच्या आशयाचा मी संबंध जोडत असतो. असे करण्यात, मला लाभणारी वेद्ये भौतिक वस्तूंशी संबंधित असतात असे—म्हणजे 'भौतिक वस्तू आहेत,' हे विधान अध्याहृत असते. तेव्हा हे विधान संश्लेषक आहे. तसेच, 'वस्तूमध्ये घडणारे बदल कार्यकारणनियमांना अनुसरून घडतात' हे विधान संश्लेषक आहे. कारण ह्या विधानाप्रमाणे, अ ही घटना घेतली तर तिच्या पलीकडे जाऊन एका घटनेशी —तिचे कारण म्हणून—आपण तिचा अनिवार्य संबंध जोडतो. म्हणजे अ पलीकडे जाऊन ब

ही कोणतीतरी दुसरी अशी घटना असली पाहिजे की ब नंतर अ अनिवार्यपणे घडते असे मानतो. हे विधान अर्थात् संश्लेषक आहे. सारांश 'भौतिक वस्तू आहेत', 'घटना कार्यकारणनियमांनुसरून घडतात' ही अनिवार्यतेने सत्य असलेली विधाने संश्लेषक आहेत.

ह्या विवेचनावरून ही गोष्टही ध्यानात आली असणार की ही विधाने आकारिक आहेत. ही विधाने आकारिक आहेत ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा स्पष्ट करता येईल समजा, ब ही घटना घडली आहे आणि ती का घडली ह्याचे स्पष्टीकरण आपल्याला हवे आहे आता ब ही घटना कार्यकारणनियमाला अनुसरून घडली आहे असे कुणी म्हटले तर ते ब ही घटना का घडली ह्याचे स्पष्टीकरण होणार नाही. ब ही घटना का घडली ह्याचे स्पष्टीकरण द्यायचे झाले तर ते कोणत्या स्वरूपाचे असेल हे ते स्पष्ट करते. आता समजा अ हे ब चे कारण आहे हे आपण शोधून काढले. मग 'अ मुळे ब घडले', 'ब हा अ चा परिणाम होय' (उदा. 'रक्तस्त्राव झाल्यामुळे तो बेशुद्ध झाला', 'सध्याची भाववाढ हा चलनवाढीचा परिणाम होय') ही विधाने ब चे स्पष्टीकरण देतात. सारांश, 'सर्व घटना कार्यकारणनियमांना अनुसरून घडतात' हे विधान किंवा त्याच्यापासून निष्पन्न होणारे 'ब ही घटना कार्यकारणनियमाला अनुसरून घडली आहे' हे विधान कोणतीही घटना कोणत्या पद्धतीने, मार्गाने प्रकारे घडते हे सांगणारे विधान आहे; विशिष्ट घटना कशी घडली, म्हणजे तिचे कारण काय होते हे सांगत नाही. एखाद्या घटनेला कारण आहे असे सांगणे म्हणजे त्या घटनेचे कारण काय आहे हे सांगणे नव्हे. आता ब चे कारण काय आहे हे शोधून काढायचे तर ते अनुभवाच्या, निरीक्षणाच्या आधारे, ब ह्या प्रकारच्या घटना कोणकोणत्या भिन्न परिस्थितीत घडल्या आहेत ह्याविषयी निरीक्षण करून शोधून काढावे लागेल. 'अ हे ब चे कारण आहे' हे 'आशयिक' विधान आहे आणि ते अनुभवावर आधारलेले असते. 'ब ला कारण आहे' किंवा 'कोणतीही घटना कारणामुळे घडते' हे 'आकारिक' विधान आहे आणि ते पूर्वप्राप्त असते. तसेच, 'एखाद्या बंद खोलीत काय आहे' असे कुणी विचारले तर 'त्या खोलीत भौतिक वस्तू आहेत' असे म्हणणे म्हणजे त्या प्रश्नाचे उत्तर देणे नव्हे. 'ह्या खोलीत एक बादली आहे, एक ऊंदीर आहे' ह्या स्वरूपाचे त्याचे उत्तर राहील आणि ते अनुभवाच्या आधारेच देता येईल. हे विधान आशयिक आहे. उलट, 'ह्या खोलीत भौतिक वस्तू आहेत' हे विधान ह्या वस्तूंना अवकाशात स्थाने आहेत, त्या टिकून राहणाऱ्या आहेत, त्यांचे अनेकांना निरीक्षण करता येते, त्यांच्या ठिकाणी वेगवेगळे गुणधर्म आहेत आणि त्यांच्या अनेक बदलत्या अवस्था असू शकतात, त्या कार्यकारणनियमांना अनुसरून इतर वस्तूंवर कार्ये करतात आणि इतर वस्तू त्यांच्यावर कार्ये करता असे सांगणारे विधान आहे. पण ह्या वस्तू अवकाशात कुठे आहेत, त्यांचे धर्म काय आहेत, त्या कोणत्या वस्तूंवर कोणती कार्ये करतात हे ते सांगत नाही. अमूक एक वस्तू ही एक भौतिक वस्तू आहे असे म्हणण्याने त्या वस्तूचे वर्णन करायचे तर कोणत्या प्रश्नांची उत्तरे माहित असलीं पाहिजेत हे स्पष्ट होते, पण ह्या प्रश्नांची उत्तरे प्राप्त होत नाहीत. जगात भौतिक वस्तू आहेत हा जगाविषयीचा शोध नाही; जगात ऑक्सिजन वायू आहे हा जगाविषयीचा शोध आहे.

तेव्हा कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे आपल्या अनुभवाची व म्हणून अनुभवाचे विषय असलेल्या

वस्तूंची एक अनिवार्य अशी आकारिक चौकट असते आणि ह्या चौकटीचे, अनुभवाच्या 'आकारा'चे वर्णन करणारी विधाने अनिवार्यतेने सत्य असतात. ही विधाने अर्थात् संश्लेषक असतात. कित्येक संकल्पनांचे विश्लेषण करणारी ती विधाने नसतात, तर ह्या संकल्पनांचे अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंविषयीचे केलेले उपयोजन (application) सत्य असते असे सांगणारी, म्हणजे वस्तूविषयी असलेली व म्हणून संश्लेषक असणारी अशी ती विधाने असतात. आता कांटची भूमिका दुहेरी आहे. आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंचा एक अनिवार्य आकार असतो हा त्याच्या भूमिकेचा एक भाग होय,. पण हा आकार आपल्या अनुभवाला आपण दिलेला असतो हा त्याच्या भूमिकेचा दुसरा भाग आहे. आपल्याला वेदने लाभतात आणि आपल्यात असलेल्या पूर्वप्राप्त संकल्पनांचा वापर करून आपण (म्हणजे प्रत्येक ज्ञाता) ह्या वेदनांना आकारित करतो, एका विशिष्ट आकारात त्यांना गोवतो. आपल्या काही संकल्पना 'पूर्वप्राप्त' असतात ह्या म्हणण्याचा ह्या संदर्भात असा अर्थ होतो की ह्या संकल्पनांना आपण अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंपासून निष्कर्षणाने प्राप्त करून घेतलेल्या नसतात तर त्या आपल्या ज्ञानशक्तीमध्येच सुप्तपणे वसत असतात आणि जेव्हा आपल्याला वेदने लाभतात तेव्हा ह्या संकल्पना प्रकट होतात आणि त्यांचा वापर करून ज्ञाता आपल्याला जी वेदनसामग्री लाभलेली असते तिला एक आकार देतो.

ह्या संबंधात आणखी एका मुद्याकडे लक्ष वेधले पाहिजे. कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे आपल्याला लाभणाऱ्या वेदनांपासून एका विशिष्ट आकाराचा अनुभव सिद्ध करण्याचे जे कार्य ज्ञाता पार पाडतो त्याच्यात तो केवळ पूर्वप्राप्त संकल्पनांचा वापर करतो असे नाही; ह्यासाठी तो पूर्वप्राप्त प्रतिभानांचाही (intuitions) वापर करतो. कांटच्या परिभाषेप्रमाणे ज्या अनुभवात कोणत्याही विशिष्ट पदार्थाशी किंवा वस्तूशी आपला साक्षात् परिचय झालेला असतो असा अनुभव म्हणजे प्रतिभान. आता कांटच्या मताप्रमाणे प्रतिभाने दोन प्रकारची असतात : (१) वेदने; कोणतेही वेदन घेतले तर त्याच्यात एका विशिष्ट वेद्याशी आपला साक्षात् परिचय झालेला असतो व म्हणून वेदन हे एक प्रतिभान असते. (२) पूर्वप्राप्त प्रतिभाने; ही म्हणजे अवकाश आणि काल ही प्रतिभाने होत. हे टेबल पाहताना त्याच्या रंगाचे वेदन मला लाभते, हा रंग एक विशिष्ट रंग आहे आणि म्हणून त्याची मला होणारी जाणीव किंवा त्याचे मला असलेले वेदन हे एक प्रतिभान आहे. पण हे टेबल ज्या अवकाशात आहे त्या अवकाशाचीही मला जाणीव असते आणि हा अवकाश एक विशिष्ट अवकाश आहे. उदा. हा अवकाश, पलीकडची खुर्ची ज्या अवकाशात आहे त्याच्याहून भिन्न आहे. तेव्हा विशिष्ट अवकाशांची आपल्याला साक्षात् जाणीव असते आणि ह्या विशिष्ट अवकाशांच्या जाणिवांना अवकाशाची प्रतिभाने म्हटले पाहिजे. तसेच आपल्याला विशिष्ट कालांची जाणीव असते – उदा. ही किंवा ती घटना ज्या कालांत घडली त्या विशिष्ट कालांची – आणि ह्या जाणिवांना कालाची प्रतिभाने म्हटले पाहिजे. आता कांटच्या भूमिकेप्रमाणे अवकाशांची आणि कालांची प्रतिभाने ही पूर्वप्राप्त किंवा 'शुद्ध' (pure) प्रतिभाने असतात. वेदने आपल्याला लाभतात; ती आपल्याला 'दिलेली' असतात. 'दत्त' असतात. अवकाश आणि काल ही प्रतिभाने आपल्याला लाभत

नाहीत, ती पूर्वप्राप्त असतात. पूर्वप्राप्त संकल्पना ज्याप्रमाणे आपल्याला लाभलेल्या अनुभवांच्या आशयापासून आपण निष्कर्षणाने प्राप्त करून घेत नाही तर ह्या संकल्पना आपल्या ज्ञानशक्तीतच वसत असतात आणि जेव्हा आपल्याला वेदने प्राप्त होतात तेव्हा ह्या पूर्वप्राप्त संकल्पनांचा वापर करून आपण त्यांचे एका अनुभवात संश्लेषण करतो तसेच ही पूर्वप्राप्त प्रतिभानेही आपल्याला लाभत नाहीत, ती आपल्या ज्ञानशक्तीत वसत असतात आणि जेव्हा आपल्याला वेदने प्राप्त होतात तेव्हा आपली ज्ञानशक्ती ही प्रतिभाने प्रकट करते आणि आपल्याला लाभलेल्या वेदनांना त्यांच्यांत, म्हणजे अवकाशात आणि कालांत 'स्थापित' करते.

तेव्हा आपल्याला प्राप्त होणाऱ्या वेदनांपासून, त्याचे संश्लेषण करून, आपला अनुभव सिद्ध करण्याच्या प्रक्रियेचे टप्पे असे मांडता येतील : (१) लाभलेल्या वेदनांची विशिष्ट अवकाश आणि विशिष्ट काल ह्या पूर्वप्राप्त प्रतिभानांत 'स्थापना' करणे; (२) अशा रितीने संस्कारित झालेल्या वेदनांचे – विशिष्ट अवकाश आणि विशिष्ट काल ह्यांच्यात स्थाने असलेल्या, विशिष्ट अवकाश आणि काल यांचे आशय असे रूप देण्यात आलेल्या वेद्यांचे – पूर्वप्राप्त संकल्पनांच्या साहाय्याने एकात्म अनुभवात संश्लेषण करणे. अवकाश आणि काल ही 'आकारिक' प्रतिभाने आहेत हे स्पष्ट आहे. अवकाश आणि काल ह्यांच्यामुळे आपल्या अनुभवाची आकारिक चौकट निश्चित होते; त्याचा आशय आपल्याला लाभणाऱ्या वेद्यांचा बनलेला असतो. आणखी एक मुद्दा स्पष्ट केला पाहिजे. अवकाश (आणि काल) हे शुद्ध प्रतिभान असल्यामुळे, आपल्याला लाभणारे ते एक वेद्य नसून आपण आपल्या अनुभवाला देत असलेली ती एक देणगी असल्यामुळे त्याचे स्वरूप पूर्वनिश्चित व स्थिर असते. मला कोणती वेद्ये लाभतील हे माझ्या हातात नसते; ती लाभतील तेव्हा त्यांचे स्वरूप काय आहे ते समजून येईल. पण जे काही वेदन मला लाभेल ते ज्या अवकाशात मी स्थापन करीन ते पूर्वप्राप्त प्रतिभान असल्यामुळे त्याचे स्वरूप निश्चितच असते. आता विशिष्ट अवकाशांची (किंवा कालांची) माझी जी प्रतिभाने असतात ते अवकाश (किंवा काल) एकाच अवकाशाचे (किंवा कालाचे) भाग आहेत असेच त्यांचे पूर्वप्राप्त स्वरूप असते. आपल्या कोणत्याही प्रतिभानाचा विषय असलेला एक विशिष्ट अवकाश आणि दुसऱ्या कोणत्याही प्रतिभानाचा विषय असलेला विशिष्ट अवकाश हे एकाच अवकाशाचे भाग असतात आणि म्हणून सर्व विशिष्ट अवकाश एकाच समावेशक अवकाशाचे भाग असतात आणि त्यांच्यात परस्परसंबंधित असतात असेच अवकाशाचे पूर्वप्राप्त स्वरूप आहे. कालाचेही स्वरूप असेच आहे. ह्यामुळे आपल्या साऱ्या अनुभवांना एकाच अवकाश आणि काल यांच्या मिळून बनलेल्या चौकटीत गोवता येते. एकाच अवकाशात आणि कालात स्थाने असलेल्या आणि परस्परसंबंधित असलेल्या वस्तूंच्या जगाचा अनुभव असे आपल्या अनुभवाचे स्वरूप बनते. वेदनांचे पूर्वप्राप्त संकल्पनांच्या साहाय्याने एकात्म अनुभवात संश्लेषण करता येते ह्याचे एक कारण असे आहे की ही सारी वेदने एकाच अवकाशात आणि कालात परस्परसंबंधित असतात.

हे विश्लेषण जर मान्य केले तर काही निष्कर्षही मान्य करावे लागतात. वेदने जर आपल्याला लाभत असतील तर ती कशापासून तरी लाभत असणार. आणि आपल्या अनुभवाचे

विषय असलेल्या वस्तू म्हणजे पूर्वप्राप्त संकल्पनांच्या साहाय्याने ज्यांचे एकात्म अनुभवात संश्लेषण करण्यात आले आहे असे वेदनांचे आशय असतात हे जर खरे असेल तर ज्याच्यापासून ही वेदने आपल्याला लाभतात ते काहीतरी आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंहून भिन्न असणार हा निष्कर्ष कांट स्वीकारतो. ज्याच्यापासून (किंवा ज्यांच्यापासून) वेदने आपल्याला लाभतात त्याला (त्यांना) कांट स्वरूपवस्तू किंवा साक्षात् वस्तू (things-in-themselves) म्हणतो. ह्या साक्षात् वस्तूंचे ज्ञान आपल्याला होऊ शकणार नाही हा कांटच्या मतापासून निष्पन्न होणारा निष्कर्ष आहे. एकतर ह्या साक्षात् वस्तूंशी आपला साक्षात् परिचय होऊ शकत नाही. आपला साक्षात् परिचय आपल्याला लाभणाऱ्या वेद्यांशी, आपल्याला लाभणाऱ्या वेदनांच्या आशयांशी असतो. पूर्वप्राप्त संकल्पनांच्या साहाय्यानेही साक्षात् वस्तूंचे आपल्याला ज्ञान होऊ शकणार नाही. कारण आपल्याला लाभलेल्या वेद्यांचे एकात्म चौकटीत संश्लेषण करणे हे ह्या संकल्पनांचे कार्य असते. आपल्या पूर्वप्राप्त संकल्पना आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंचे ज्ञान आपल्याला करून देऊ शकतात, अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंना उद्देशून पूर्वप्राप्त संकल्पनांचे उपयोजन करणे योग्य ठरते ह्याचे कारण असे की आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंचे स्वरूप अगोदरच ह्या संकल्पनांकडून घडविण्यात आलेले असते. आपल्याला लाभणाऱ्या वेद्यांचे पूर्वप्राप्त संकल्पनांच्या साहाय्याने एकात्म चौकटीत संश्लेषण केलेले असणे ही आपल्याला कोणताही अनुभव येण्याची, वेद्यांचाही अनुभव येण्याची, पूर्व–अट आहे. तेव्हा आपला अनुभव–विषय असलेल्या कोणत्याही वस्तूला उद्देशून आपल्या पूर्वप्राप्त संकल्पनेचे केलेले उपयोजन अनिवार्यपणे प्रमाण असणार. कारण जर एखाद्या वस्तूचे स्वरूप पूर्वप्राप्त संकल्पनांनी घडविलेले नसेल, पूर्वप्राप्त संकल्पनांच्या साहाय्याने संश्लेषित करण्यात आलेली वेद्ये असे जर तिचे स्वरूप नसेल तर ती आपल्या अनुभवाचा विषय होऊच शकली नसती. पण अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंचे स्वरूप अनिवार्यपणे पूर्वप्राप्त संकल्पनांनी घडविलेले असते, त्यांचे स्वरूप असे घडविलेले असणे ही त्या वस्तू आपल्या अनुभवाचे विषय असण्याची पूर्व-अट असते आणि म्हणून पूर्वप्राप्त संकल्पनांचे आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंना उद्देशून केलेले उपयोजन प्रमाण असते ह्यापासून कोणत्याही वस्तूला उद्देशून पूर्वप्राप्त संकल्पनांचे केलेले उपयोजन प्रमाण असले पाहिजे असा निष्कर्ष निष्पन्न होत नाही. आपल्या अनुभवाचे विषय असण्याची अट म्हणजे एखादी वस्तू अस्तित्वात असण्याची अट नव्हे. आपल्या अनुभवापलीकडे असलेल्या ज्या साक्षात् वस्तू आहेत त्यांचे स्वरूपही आपल्या पूर्वप्राप्त संकल्पनांना अनुरूप असले पाहिजे असे मानायला काही आधार नाही. तेव्हा साक्षात् वस्तूंचे ज्ञान आपल्याला होऊ शकत नाही असा निष्कर्ष कांट काढतो.

आता स्वतःला प्राप्त होणाऱ्या वेदनसामग्रीपासून, ह्या वेदनसामग्रीला पूर्वप्राप्त संकल्पनांच्या वापराने एकात्म रूप प्राप्त करून देऊन, ज्ञाता आपला अनुभव सिद्ध करतो असे जर असेल तर असे करताना ज्ञाता नेमक्या कोणत्या संकल्पना वापरतो, अनुभव सिद्ध करण्याच्या ह्या प्रक्रियेत कोणकोणत्या ज्ञानशक्ती कार्य करतात, ह्या प्रक्रियेच्या काही पायऱ्या असतात का, इ.

अनेक प्रश्न उपस्थित होतात आणि त्यांची उत्तरे देण्याचा कांटने प्रयत्न केला आहे. येथे लक्षात घेण्यासारखी गोष्ट अशी की आपल्या अनुभवाच्या अनिवार्य रूपाचा उलगडा कांट पूर्वप्राप्त संकल्पनांच्या साहाय्याने करतो. अनुभवाचे एक अनिवार्य असे स्वरूप असते; ते कां असते? तर आपल्याला लाभणाऱ्या वेद्यांचे एकात्म अनुभवात संश्लेषण केले नाही तर आपल्याला कसलाच अनुभव येणार नाही, असे संश्लेषण करायचे तर संकल्पनाचा वापर करूनच ते करता येईल, ह्या संकल्पना पूर्वप्राप्त असल्या पाहिजेत, त्या आनुभविक, अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंपासून निष्कर्षणाने प्राप्त होणाऱ्या संकल्पना असू शकणार नाहीत. कारण ह्या संकल्पनांचा वापर करून वेद्यांचे संश्लेषण केल्यानंतरच अनुभव सिद्ध होतो. असा हा युक्तिवाद आहे. येथे पूर्वप्राप्त संकल्पना म्हणजे ज्ञात्यात मूळापासून वसत असलेल्या संकल्पना. थोडक्यात, अनुभवाला त्याचे जे अनिवार्य स्वरूप असते ते ज्ञात्याने त्याला दिल्यामुळे लाभलेले असते. अनुभवाच्या ह्या अनिवार्य स्वरूपाचे किंवा आकाराचे वर्णन करणारी विधाने ही अनिवार्यपणे सत्य असलेली विधाने होत.

अनुभवाच्या अनिवार्य रूपाचा कांटने केलेला हा उलगडा आणि त्याच्या समर्थनार्थ केलेला युक्तिवाद रसेल अमान्य करतात. त्यांचा आक्षेप असा : उदा. 'प्रत्येक घटना कार्यकारणनियमांना अनुसरून घडते', हे विधान अनिवार्यतेने सत्य असते ह्याचे कारण ज्या पूर्वप्राप्त संकल्पनांच्या साहाय्याने आपल्याला लाभणाऱ्या वेदन-सामग्रीचे आपण एकात्म अनुभवात संश्लेषण करतो त्यांत 'कारण' ही पूर्वप्राप्त संकल्पनाही समाविष्ट असते, वेदनसामग्रीचे असे संश्लेषण केले नाही तर आपल्याला अनुभव असा काही येणारच नाही, आपल्यासाठी घटना असे काही असणारच नाही. तेव्हा आपल्या अनुभवातील कोणतीही घटना घेतली तर ती कार्यकारणनियमांना अनुसरून घडलेली असली पाहिजे हे तिच्याविषयी अनिवार्यतेन सत्य असले पाहिजे असे कांटचे म्हणणे आहे. पण समजा आजपर्यंत ज्या संकल्पनांचा वापर करून, मला लाभणाऱ्या वेदनांचे मी एकात्म अनुभवात संश्लेषण करीत होतो त्यांच्याहून वेगळ्या संकल्पनांचा वापर करून मी त्यांचे संश्लेषण करू लागलो. मग 'प्रत्येक घटना कार्यकारणनियमांना अनुसरून घडते' हे विधान यापुढे अनिवार्यतेने सत्य राहणार नाही. वेदनसामग्रीचे एकात्म अनुभवात संश्लेषण केल्याशिवाय कशाचाच अनुभव येणार नाही हे मान्य करू या; असे तिचे संश्लेषण करायचे तर काही पूर्वप्राप्त संकल्पनांचा वापर करणे अटळ आहे हे ही मान्य करू या. पण नेमक्या अमूकच संकल्पनांचा वापर करून हे संश्लेषण ज्ञात्याने केले पाहिजे असे बंधन ज्ञात्यावर असायचे कारण नाही. आणि समजा, आपण सर्व नेमक्या त्याच संकल्पनांचा वापर करून हे संश्लेषण करीत राहतो असे असले तरी ही काही अनिवार्य अशी गोष्ट नाही. आपण सर्व नेहमीच त्याच संकल्पनांचा वापर करून हे संश्लेषण करतो हे जर सत्य असेल तर ते अनुभवाला आलेले सत्य आहे; आणि आनुभविक सत्य अनिवार्य असू शकत नाही हे आपण पाहिलेच आहे. सारांश आपल्या अनुभवाचे जे रूप असते किंवा आकार असतो ती आपण ज्ञाता ह्या नात्याने अनुभवाला दिलेली देणगी असते, आपल्याला लाभणारी वेदन-सामग्री आपल्या हातात नसते, तिच्याविषयी कोणतेही विधान अनिवार्यतेने करता येणार

नाही; पण आकार आपण स्वत: देत असतो आणि म्हणून त्याच्याविषयी अनिवार्यतेने सत्य असलेली विधाने करता येतात हा सिद्धांत टिकण्यासारखा नाही. कारण अनुभवाला आपण नेहमी तोच आकार देत राहू हे काही अनिवार्य नाही.

ही गोष्ट अर्थात् अवकाश आणि काल ह्या पूर्वप्राप्त प्रतिभाने असलेल्या आकारिक घटकांनाही लागू पडते. आपल्याला लाभणाऱ्या वेदनांचे एकात्म अनुभवात संश्लेषण करायचे तर प्रथम एकाच अवकाशाचे (आणि कालाचे) घटक असलेल्या विशिष्ट अवकाशांत (आणि कालांत) त्यांना 'स्थापित' केले पाहिजे हे मान्य करू; आणि अवकाश आणि काल ही शुद्ध प्रतिभाने आहेत, ती आपल्या ज्ञानशक्तीने आपल्या अनुभवाला दिलेली देणगी आहे हे ही मान्य करू. पण वेदनसामग्रीचे संश्लेषण करण्यासाठी अवकाशाचे जे प्रतिभान आपण पुरवितो ते नेहमी एकाच स्वरूपात पुरवू अशी शाश्वती नाही. उदा. आज आपण आपली वेदने ज्या अवकाशात स्थापित करतो तो त्रिमितीरूप (three-dimensional) आहे. समजा उद्यापासून आपण चतुर्मितिरूप अवकाशाचा वापर करू लागलो, समजा, मध्यंतरात आपल्या ज्ञानशक्तीचे स्वरूप पालटले आणि आपण अन्य स्वरूपाच्या अवकाशात आपली वेदने स्थापित करू लागलो तर आपल्या अनुभवाचा आकार बदलेल. आणि आपली ज्ञानशक्ती अशा रीतीने पालटणार नाही अशी खात्री बाळगायला काही आधार असलाच तर तो अनुभवजन्य आधार असणार; त्याच्यावर अनिवार्यतेने सत्य असे विधान आधारता येणार नाही.

रसेल यांचा हा युक्तिवाद बिनतोड आहे. पण अनुभवाचा एक अनिवार्य आणि पूर्वप्राप्त असा आकार असतो ह्या म्हणण्याचे एका वेगळ्या पद्धतीने स्पष्टीकरण आणि समर्थन करता येईल. अनुभवाच्या किमान स्वरूपाचे वर्णन 'हे असे असे आहे' अशी जाणीव असे करता येईल. आता 'हे असे असे आहे' असा निर्णय करायचा तर ज्या वस्तूविषयीचा तो निर्णय आहे नेमक्या तिचा निर्देश करता आला पाहिजे. उदा. एखाद्या वस्तूकडे बोट दाखवून मी तिचा निर्देश करू शकेन. पण असा निर्देश मी केवळ माझ्या सध्याच्या परिसरातील एखाद्या वस्तूचा करू शकेन. पूर्वी पाहिलेल्या एखाद्या वस्तूचा असा निर्देश करायचा, इतर सर्व वस्तूंहून तिला वेगळे काढून तिचा निर्देश करायचा, तर केवळ तिलाच लागू पडेल आणि इतर कशालाही लागू पडणार नाही अशा वर्णनाचा उपयोग करूनच तो करता येईल. उदा. समजा माझ्या मित्राला मी असे म्हटले, 'काल संध्याकाळी आपण फिरायला गेलो असताना निळ्या सूटातला जो माणूस भेटला होता ना, त्याची अंदमानला बदली झाली आहे.' आदल्या दिवशी आम्ही फिरायला गेलो असताना निळ्या सूटातला एक आणि एकच माणूस जर आम्हाला भेटला असेल तर हे वर्णन एकाच व्यक्तीला लागू पडेल आणि मी कोणत्या व्यक्तीविषयी बोलतो आहे हे माझ्या मित्राच्या ध्यानी येईल. आता आपल्या अनुभवातील कोणत्याही वस्तूविषयी असे विधान करता येणे जर शक्य असायचे असेल तर कोणतीही विशिष्ट वस्तू घेतली असता तिचा असा विवक्षित निर्देश करणारे, तिला आणि केवळ तिलाच लागू पडेल असे एक वर्णन तत्त्वत: उपलब्ध असले पाहिजे. आणि असे वर्णन उपलब्ध असते. कारण, वस्तूला अवकाशात स्थान असते. मला आणि मी जिच्याविषयी बोलत आहे त्या वस्तूला अवकाशात स्थान असते. ही

स्थाने एकाच समावेशक अशकाशात असतात आणि अंतर आणि दिशा ह्या संबंधांनी परस्पराशी संबंधित असतात. तेव्हा माझ्या स्थानाचा संदर्भ देऊन अंतर आणि दिशा ह्या संबंधांच्या साहाय्याने कोणत्याही स्थानाचे, केवळ त्यालाच लागू पडेल असे वर्णन, मी नेहमीच करू शकतो; आणि त्या विशिष्ट स्थानाची अशी ओळख पटवून दिल्यावर, त्या स्थानी असलेल्या वस्तूची ओळख पटवून देऊ शकतो. आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तू अवकाशाच्या एकाच चौकटीत परस्परसंबंधित असतात ह्यामुळे आपल्या अनुभवाचा विषय असलेल्या कोणत्याही वस्तूविषयी बोलता येणे **शक्य** होते. ह्या गोष्टीकडे दुहेरी रीतीने पाहता येते. वस्तूचा अनुभव येणे म्हणजे 'ती अशी अशी आहे' अशी जाणीव होणे. 'ती अशी अशी आहे' असे म्हणता यायचे असेल तर, एखाद्या वस्तूचा अनुभव यायचा तर तिचा विवक्षित निर्देश करता आला पाहिजे; तिचा असा विवक्षित निर्देश करता येणे **आवश्यक** आहे. पण अनुभवाचे विषय असलेल्या सर्व वस्तू एकाच अवकाशात, ज्या अवकाशात मला आणि माझ्या श्रोत्यांनाही स्थाने आहेत अशा अवकाशात, असल्यामुळे कोणत्याही वस्तूचा असा निर्देश करणे **शक्य** होते. ह्यामुळे अवकाशाच्या समावेशक चौकटीला आपल्या अनुभवाच्या संदर्भात एक विशिष्ट तार्किक स्थान आहे. एखादी वस्तू जर खरीखुरी वस्तू असेल तर ती कधी ना कधी अवकाशात कुठे ना कुठे असलेली अशी वस्तू असली पाहिजे असे आपण मानतो. जी वस्तू कधीच कुठेही नव्हती ती खरीखुरी वस्तूच नव्हे. (आता आपल्या मानसिक अवस्थांना, उदा. विचारांना किंवा भावनांना अवकाशात स्थाने नसतात पण त्यांना खरेखुरे अस्तित्व असते असे म्हटले जाईल. पण विशिष्ट मानसिक अवस्थांचा निर्देश 'अमुक एकाची मानसिक अवस्था, उदा मज्नूच्या भावना' असा आपण करतो. आणि मज्नू हा एक देह आहे, म्हणजे होता. त्याला अवकाशात स्थान होते. समजा, मज्नूला अवकाशात कधीच, कुठेच स्थान नव्हते असे असेल तर, मज्नू असा कुणी नव्हता असे होईल.) तेव्हा, अनुभवाचे विषय असलेल्या सर्व वस्तू एकाच अवकाशाच्या चौकटीत परस्परसंबंधित असणे ही अनुभवाची–वस्तूंची जाणीव असण्याची—एक अनिवार्य अशी अट आहे.

हा विचार पुढे चालविता येईल. विशिष्ट स्थान हे तेच स्थान असे ओळखायचे (identify) तर विशिष्ट वस्तू ह्या त्याच वस्तू असे ओळखता आले पाहिजे. उदा. एखाद्या विशिष्ट स्थानाची 'रॉयल ऑपेरा हाऊससमोरचा चौक' अशी ओळख मी पटवीन. पण ह्यासाठी रॉयल ऑपेरा हॉऊस ही वस्तू—इमारत—परत परत तीच वस्तू म्हणून ओळखता आली पाहिजे. आता, मी सध्या अनुभवीत असलेली भौतिक वस्तू म्हणजेच पूर्वी (अमूक ठिकाणी) अनुभविलेली वस्तू अशी त्याच भौतिक वस्तूची परत परत ओळख पटायची तर वस्तूंच्या तदेवतेचे (identity) निकष असले पाहिजेत. वस्तू बदलतात. पण एखादी वस्तू बदलली तर ती तीच वस्तू आहे असे ओळखता आले पाहिजे; अमूक एक वस्तू तीच आहे असे कालांतराने ओळखायचे असेल तर ती विशिष्ट रीतीने बदललेली असावी लागते. उदा. मी एखादा पाच वर्षांचा मुलगा पाहिला आणि दहा वर्षांनी हुबेहुब त्याच्याचसारखा एक मुलगा पाहिला – ऊंचीने तेवढाच, अंगलटीने तसाच आणि अर्थात् त्याच चेहऱ्यामोहऱ्याचा – तर हा

तोच, मी पाच वर्षांपूर्वी पाहिलेला मुलगा आहे असे मी सामान्यपणे म्हणणार नाही. हा मुलगा तोच असेल तर दहा वर्षांच्या अवधीत तो एका विशिष्ट रीतीने बदललेला असला पाहिजे अशी माझी अपेक्षा राहील; अर्थात तो मुलगा ॲब्नॉर्मल—विकृत प्रकृतीचा—असू शकेल आणि मुले ज्या प्रकारे वाढतात तशी त्याची वाढ झालीच नसेल. मग तो तोच मुलगा आहे की नाही हे ठरवायचे झाल्यास दहा वर्षांपूर्वी मी त्याला ज्या स्थानी पाहिले तेथून निघून आता मी त्याला ज्या स्थानी पहात आहे तेथपर्यंत येऊन पोहोचणाऱ्या अशा अवकाशातील एका सातत्यपूर्ण मार्गाने प्रवास करीत तो मुलगा ह्या स्थानी येऊन ठेपला आहे का हे पहावे लागेल. अशा ह्या दोन स्थानांना जोडणारा सातत्यपूर्ण मार्ग आक्रमीत तो मुलगा आता ह्या स्थानी आहे असे दाखवून देता आले तर तो तोच मुलगा आहे हे सिद्ध होईल. पण हे अपवादात्मक उदाहरण झाले. हा मुलगा विकृत प्रकृतीचा आहे असे म्हणण्यातच हे अपवादात्मक उदाहरण आहे हे अभिप्रेत आहे. सर्वसाधारणपणे मुले एका विशिष्ट रीतीने बदलतात आणि म्हणून दोन भिन्न काळी पाहिलेला मुलगा हा एकच मुलगा आहे की नाही हे ठरविताना तो मध्यंतराच्या काळात विशिष्ट रीतीने बदललेला असला तर त्याची तो तोच मुलगा आहे हे ठरवायला आडकाठी तर होत नाहीच पण तो अनुकूल पुरावा ठरतो.

सारांश, **कोणत्याही** वस्तूचा निर्देश करणे शक्य व्हायचे असेल तर अवकाशातील तिच्या स्थानाचा निर्देश करता येणे शक्य असले पाहिजे; अवकाशातील स्थानांचा असा निर्देश करायचा तर अमूक एक स्थान हे तेच स्थान आहे असे परत परत ओळखता आले पाहिजे; स्थाने अशी परत परत तीच स्थाने म्हणून ओळखता यायची तर भौतिक वस्तू त्याच वस्तू म्हणून परतपरत ओळखता आल्या पाहिजेत; भौतिक वस्तू अशा ओळखायच्या तर अमूक एक भौतिक वस्तू अमूक प्रकारची आहे—एक झाड, एक टेबल, एक माणूस—असे ओळखता आले पाहिजे आणि वस्तू अमूक प्रकारची आहे असे म्हणण्यात ती वस्तू एका विशिष्ट पद्धतीने बदलत जाणार हे म्हणणे अंतर्भूत असते. ह्यामुळेच 'काल दिवाणखान्यात पाहिलेले टेबल ते हेच टेबल' किंवा 'दहा वर्षांपूर्वी इगतपुरीला पाहिलेला मुलगा तो हाच मुलगा; अर्थात् त्याला आता मिसरूड फुटू लागली आहे आणि चांगला ऊंच वाढला आहे' असे आपण म्हणू शकतो. एका विशिष्ट पद्धतीने बदलत जाणे, विशिष्ट नियमांना अनुसरून बदलत जाणे हा एका विशिष्ट प्रकारची वस्तू असण्याच्या व्याख्येचा भाग असतो. वस्तू कशाही बदलत असल्या, हे झाड क्षणांत एक ऊंट नंतर क्षणात एक दगड बनले असते तर ही एक विशिष्ट प्रकारची वस्तू आहे असे म्हणण्याला अर्थ उरला नसता. एखादी अपवादात्मक वस्तू अशी कशीही बदलत असली तरी काही बिघडणार नाही. पण सर्वच वस्तू कशाही बदलत गेल्या असत्या तर 'ही अमूक प्रकारची वस्तू' आणि 'ही तीच वस्तू' ह्या स्वरूपाचे निर्णय करणे अशक्य झाले असते आणि वस्तू जर त्याच म्हणून परत परत ओळखता आल्या नसत्या तर अवकाशातील स्थानेही तीच म्हणून परत परत ओळखता आली नसती; मग कोणत्याही वस्तूचा निर्देश करून तिचे वर्णन करणे अशक्य झाले असते. तेव्हा आपल्या अनुभवाचे विषय असलेल्या वस्तूंना अवकाशाच्या एका चौकटीत स्थाने असणे हा जसा आपल्या अनुभवाचा अनिवार्य असा आकार आहे त्याप्रमाणे ह्या

वस्तूंमध्ये होणारे बदल नियमबद्ध असले पाहित हेही आपल्या अनुभवाचा आकार स्पष्ट करणारे एक अनिवार्य तत्त्व आहे. आणि ही तत्त्वे परस्परसंबंधित आहेत.

फार खोलात न शिरता असे म्हणता येईल की आपल्या अनुभवाचा एक अनिवार्य असा तार्किक आकार असतो हे त्याचे विश्लेषण करून दाखवून देता येते असे कित्येक तत्त्ववेत्त्यांचे म्हणणे आहे. कांटची ही भूमिका आहेच; पण अलिकडच्या काळात व्हिट्गेन्स्टाइन, पी. एफ्. स्ट्रॉसन, इ. तत्त्ववेत्त्यांनीही तिचा स्वीकार केलेला आहे. (उदा. आपण जी विधाने करतो किंवा इतर भाषिक व्यवहार करतो ते एका विशिष्ट जीवनाच्या 'आकारा'च्या (form of life) संदर्भात करतो, ह्या संदर्भामुळे आपले विशिष्ट भाषिक व्यवहार अर्थपूर्ण ठरतात, म्हणजे ते करणे शक्य होते अशी व्हिट्गेन्स्टाइन यांची भूमिका आहे). आता अनुभवाचा हा अनिवार्य आकार निश्चित करणारी, हा आकार घडविणारी जी घटक-तत्त्वे असतात, ती मांडणाऱ्या विधानांना आपल्या अनुभवाच्या संदर्भात एक विशिष्ट स्थान असणार यात शंका नाही. ही विधाने अर्थात अनिवार्यतेने सत्य असणार. विशिष्ट अनुभवांवर ज्यांची सत्यता आधारलेली असते—उदा. 'हे झाड ५.४ मि. उंच आहे'—अशा विधानांना आनुभविक विधाने म्हणू या. अशी विधाने अर्थात् संश्लेषक व आयत्त असणार. पण 'अनुभवाचा विषय असलेली कोणतीही वस्तू अवकाशात असते' हा विधानाचे स्वरूप वेगळे आहे. हे विधान अनिवार्यतेने सत्य तर आहेच. पण त्याची सत्यता कोणत्याही विशिष्ट अनुभवावर आधारलेली नाही. उलट ज्या चौकटीच्या संदर्भात अशा विशिष्ट अनुभवांच्या आधारावर विशिष्ट विधाने सत्य आहेत किंवा असत्य आहेत हे ठरविता येणे शक्य होते ती तार्किक चौकट घडविणारी ही विधाने आहेत. विशिष्ट अनुभवांच्या आधारावर विशिष्ट विधाने सत्य किंवा असत्य आहेत हे ठरविण्याच्या व्यवहारात ही तार्किक चौकट अनुस्यूत असते; आणि म्हणून तिची घटकतत्त्वे मांडणारी विधाने सत्य आहेत हे विशिष्ट अनुभवांच्या आधारे सिद्ध करता येणार नाही. ह्या अर्थाने ही विधाने पूर्वप्राप्त आहेत असे म्हणता येईल. ह्या विधानांची सत्यता ज्याप्रमाणे विशिष्ट अनुभवांच्या आधारे सिद्ध करता येणार नाही, त्याप्रमाणे त्यांना प्रतिकूल अशा विशिष्ट उदाहरणांचा अनुभव येईल आणि ती असत्य ठरतील अशी शक्यताही मानता येणार नाही. कारण कोणत्याही उदाहरणांचा जर अनुभव यायचा तर अनुभवाचा अनिवार्य आकार धारण करूनच ती आपल्यापुढे येतील आणि अनुभवाचा अनिवार्य आकार विशद करणारी अशी ही विधाने असल्यामुळे ह्या उदाहरणांतही त्यांच्या सत्यतेची प्रचीती आपल्याला येईल. ही विधाने जशी पूर्वप्राप्त आहेत तशीच ती संश्लेषकही असणार. 'काल', अवकाश'', 'वेदन', 'द्रव्य किंवा वस्तू', 'वस्तुप्रकार', 'विषयी' इ. संकल्पना आपल्या अनुभवाची अनिवार्य चौकट सिद्ध करताना त्यात कोणती भूमिका पार पाडतात हे स्पष्ट करणारी ही विधाने असतात. एका 'आकारिक' संकल्पनेचे इतर आकारिक संकल्पनांशी कोणकोणते अनिवार्य संबंध असतात हे दाखवून देणारी ही विधाने असतात, केवळ आकारिक संकल्पनांच्या अंतर्गत आशयाचे विश्लेषण करणारी ती विधाने नसतात. ह्या अर्थाने ही विधाने संश्लेषणात्मक असतात.

आपल्या अनुभवाचा अनिवार्य असा तार्किक आकार असतो हा कांट (आणि व्हिट्गेन्ष्टाइन्)

यांचा पक्ष रसेल यांना मान्य नाही. ते शेवटपर्यंत अनुभववादी राहिले. विशिष्ट वस्तू आणि वस्तुस्थिती ह्यांचे ज्ञान आपल्याला अनुभवाद्वारे होते. ज्यांचे असे ज्ञान झाले आहे अशा वस्तुस्थितींची 'व्यवस्था' लावणे हे विज्ञानांचे आणि तत्त्वज्ञानाचे कार्य आहे. व्यवहारात आपण अशी व्यवस्था कांही उपजत समजुतींच्या साहाय्याने लावतो. म्हणजे काही तत्त्वे आपण सहजप्रवृत्तीने सत्य म्हणून स्वीकारतो आणि त्यांच्या आधारे ही व्यवस्था लावतो; म्हणजे अनुभवात ज्यांच्या सत्यतेचा प्रत्यय आलेला असतो अशा विधानांना एका सुसंगत व्यवस्थेमध्ये सामावून घेण्याचा प्रयत्न करतो. पण एखादे तत्त्व, एखादे सार्वत्रिक विधान आपण सहजप्रवृत्तीने स्वीकारतो म्हणून ते सत्य ठरत नाही. ते सत्य आहे हे दाखवून देण्याचे काम उरतेच. शिवाय सार्वत्रिक विधानांची सत्यता अनुभवाच्या आधारे सिद्ध करता येत नाही कारण आपण अनुभविलेल्या विशिष्ट उदाहरणांच्या आधारे एखादे सार्वत्रिक विधान सत्य आहे असे जेव्हा आपण दाखवून देतो तेव्हा असे करताना, ज्याची सत्यता अनुभवाच्या आधारे सिद्ध करता येणार नाही अशा एका सार्वत्रिक सत्याचा आधार आपण घेतलेला असतो. तेव्हा सार्वत्रिक विधानांची सत्यता सिद्ध करण्याची आणि सत्य सार्वत्रिक विधानांचे ज्ञान प्राप्त करून घेण्याची विशिष्ट उदाहरणांच्या अनुभवावर न आधारलेली अशी एक रीत असली पाहिजे. ही रीत म्हणजे काही विशिष्ट सार्वत्रिक विधाने सत्य आहेत हे प्रातिभज्ञानाचे ओळखण्याची रीत. म्हणजे हे विशिष्ट सार्वत्रिक विधान सत्य आहे असे आपल्याला एक साक्षात् बौद्धिक दर्शन होते. असे विधान अर्थात् सामान्यामधील संबंधाविषयीचे विधान असते. ह्या सामान्यांशी आणि त्यांच्यामध्ये असलेल्या संबंधांशी आपला साक्षात् परिचय असतो आणि ह्या परिचयाच्या, साक्षात् दर्शनाच्या आधारावर ते विधान सत्य आहे असे आपण स्वीकारतो. प्रातिभज्ञानाने ज्यांची सत्यता आपल्याला अवगत होते ती ही विधाने अर्थात् संश्लेषणात्मक असतात. एका सामान्याचा अन्य सामान्याशी एक अनिवार्य संबंध आहे असे सांगणारी ती विधाने असतात. तर्कशास्त्र आणि अंकगणित ह्यांच्यातील विधानेही संश्लेषणात्मक असतात असेच रसेल ह्यांचे ह्या वेळचे म्हणणे आहे.

रसेल ह्यांची ही भूमिका म्हणजे सर्वसाधारणपणे कांटपूर्व विवेकवाद्यांची भूमिका आहे असे म्हणता येईल. अर्थात विश्लेषक विधाने आणि संश्लेषक विधाने हा भेद ह्या तत्त्ववेत्त्यांनी केला नव्हता. ह्या भूमिकेविषयी उपस्थित होणारा महत्वाचा प्रश्न असा की एखादे विधान सत्य आहे असे साक्षात् दर्शन मला किंवा कुणालाही झाले तरी त्यावरून ते विधान निश्चितपणे सत्य आहे असे सिद्ध होते का? प्रातिभज्ञानाची किंवा साक्षात् बौद्धिक दर्शनाची संकल्पना ही आपली नेहमीच्या वस्तू पाहणे, त्यांचे दर्शन घेणे ही जी संकल्पना आहे तिच्यावर आधारलेली आहे हे उघड आहे. 'येथे एक टेबल आहे' ह्यासारखे विधान निश्चितपणे सत्य आहे असे आपण मानतो ते आपण येथे एक टेबल पाहिलेले असते ह्या अनुभवाच्या आधारावर. त्याचप्रमाणे 'वि हे विधान निश्चितपणे सत्य आहे' असे मी मानतो ह्याचे कारण, एखादे फूल तांबडे आहे असे मला जसे साक्षात् दिसते तसे तिच्या अंगी सत्यता हा धर्म आहे असे साक्षात् बौद्धिक दर्शन मला होते. पण आता समजा दुसऱ्या एखाद्याला, त्याने विचे चिंतन केले असता, त्याच्या अंगी

सत्यता हा धर्म आहे असे स्पष्टपणे प्रतीत झालेच नाही. मग तो वि सत्य आहे असे मानणार नाही. आम्हा दोघांतील हा वाद कसा सोडविता येईल? समजा, मला एके ठिकाणी साप दिसला आणि दुसरा कोणी म्हणाला, 'हा साप नाही, ही दोरी आहे' तर तो खरोखर साप आहे की दोरी आहे हे ती वस्तू पाहून, तिला स्पर्श करून इ. ठरविण्याची पद्धत उपलब्ध आहे. पण प्रातिभज्ञानाच्या क्षेत्रात जेव्हा असा मतभेद निर्माण होतो तेव्हा तो सोडविण्याची पद्धतीच नाही. यामुळे 'प्रातिभज्ञान' ही संकल्पनाच संशयास्पद ठरते.

निर्णय आणि सत्यता

रसेल ह्यांची सुरुवातीची भूमिका अशी होती की विधाने (propositions) हे खरेखुरे पदार्थ आहेत. उदा. पृथ्वी ही जशी एक खरीखुरी वस्तू आहे तसे 'पृथ्वी गोल आहे' ह्या वाक्याने व्यक्त होणारे विधान हा सुद्धा एक खराखुरा पदार्थ आहे. 'मायनाँग ह्यांची सावयव पदार्थ आणि गृहीते ह्यांविषयीची उपपत्ती—'मायनाँग्'ज थिअरी ऑफ कॉम्प्लेक्सेस अँड असम्प्शन्स'—ह्या 'माइंड' ह्या नियतकालिकात १९०४ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या आपल्या लेखात त्यांनी ही भूमिका मांडली आहे. ह्या भूमिकेप्रमाणे विधाने असे खरेखुरे पदार्थ आहेत व त्यांच्याविषयी आपण वेगवेगळचा वृत्ती धारण करू शकतो आणि करतो. उदा. आपण विधानांना सत्य म्हणून मान्यता देतो किंवा असत्य म्हणून अमान्य करतो, विधाने गृहीत धरतो, त्यांच्याविषयी संशय घेतो, इ. आता, ही भूमिका स्वीकारायची, म्हणजे विधाने असे खरेखुरे पदार्थ आहेत हे मान्य करायचे तर सत्य विधानांप्रमाणे असत्य विधाने हे ही खरेखुरे पदार्थ आहेत हे मान्य केले पाहिजे. कारण असत्य विधाने सत्य विधानांचे घटक असू शकतात. उदा. 'पृथ्वी वाटोळी आहे किंवा पृथ्वी सपाट आहे' हे सत्य विधान आहे आणि 'पृथ्वी सपाट आहे' हे असत्य विधान त्याचा घटक आहे. तेव्हा 'पृथ्वी सपाट आहे' ह्या असत्य विधानालाही अस्तित्व असले पाहिजे.

तेव्हा विधाने असे खरेखुरे पदार्थ आहेत आणि त्यांच्यांत सत्य विधाने आणि असत्य विधाने अशा दोहोंचाही अंतर्भाव होतो अशी ही भूमिका आहे. पण एखादे विधान सत्य आहे किंवा असत्य आहे हे कसे ठरते? रसेल ह्यांचे ह्यावेळचे मत असे की हे कशावरून ठरत नाही, तर जशी काही गुलाबे लाल असतात आणि काही गुलाबे पांढरी असतात त्याप्रमाणे काही विधाने सत्य असतात आणि काही विधाने असत्य असतात. म्हणजे विधाने स्वतःच सत्य असतात किंवा असत्य असतात, ती अन्य कशामुळे सत्य किंवा असत्य ठरत नाहीत. सत्य विधानाचा स्वीकार आपण केला, म्हणजे त्याच्यावर विश्वास ठेवला तर त्याला ज्ञान म्हणतात आणि असत्य विधानावर विश्वास ठेवला तर त्याला भ्रांती म्हणतात. पण आता प्रश्न असा उपस्थित होतो की ज्ञान हे अज्ञानापेक्षा अधिक श्रेयस्कर आहे, अधिक पसंत करण्याजोगे आहे असे जे आपण मानतो त्याचा आधार काय? त्याचे समर्थन कसे करता येईल? ह्यावर रसेल यांचे उत्तर असे की 'सत्य विधाने मान्य करावी आणि असत्य विधाने अमान्य करावी' हे एक स्वयं-प्रमाण असे नैतिक तत्त्व आहे आणि ह्या तत्त्वाचे आणखी समर्थन करता येणार नाही पण करणे आवश्यकही नाही.

विधाने स्वतःच सत्य किंवा असत्य असतात ही भूमिका इतकी विचित्र आहे की काही खास कारणे असल्याशिवाय एखाद्या तत्त्ववेत्त्याने ती विचारात तरी कशी घेतली ह्याचे आपल्याला कोडे पडेल. अशी खास कारणे होती पण त्यांच्यांत येथे शिरता येणार नाही. पण रसेल ह्यांनी ही भूमिका लवकरच सोडून दिली. 'सत्यतेच्या स्वरूपाविषयी'—ऑन धी नेचर ऑफ ट्रुथ ह्या १९०६–७ साली प्रसिद्ध झालेल्या आपल्या निबंधात त्यांनी असे म्हटले आहे की, "जेव्हा आपण सत्य असा निर्णय करतो तेव्हा आपल्या निर्णयाच्या बाह्य असा आणि ह्या निर्णयाशी 'जुळणारा' असा एक पदार्थ (entity) आढळून येत असतो पण जेव्हा आपण असत्य असा निर्णय करतो तेव्हा त्याच्याशी 'जुळणारा' असा पदार्थ नसतो अशी आपली भावना असते"— हा पदार्थ म्हणजे वस्तुस्थिती (fact). जेव्हा आपला निर्णय सत्य असतो तेव्हा त्याच्याशी जुळणारा जो पदार्थ अस्तित्वात असतो आणि जो पदार्थ अस्तित्वात असल्यामुळे हा निर्णय सत्य ठरतो तो पदार्थ म्हणजे वस्तुस्थिती. 'पृथ्वी गोल आहे' हा माझा निर्णय सत्य ठरतो कारण पृथ्वी गोल आहे ही वस्तुस्थिती आहे.

आता एक प्रश्न उपस्थित होतो तो हा की निर्णय (judgement) आणि विधान (proposition) ह्यांच्यांत परस्परसंबंध काय आहे? समजा, जे सत्य किंवा असत्य असते ते म्हणजे विधान अशी विधानाची व्याख्या केली आणि विधाने असे पदार्थ असतात अशी भूमिका स्वीकारली. मग निर्णय आणि विधान ह्यांच्यामधील परस्परसंबंध पुढीलप्रमाणे आहे असे म्हणता येईल : निर्णय हा कुणीतरी केलेला असतो, निर्णय ही कुणीतरी केलेली एक कृती असते. निर्णय करण्याच्या ह्या कृतीचे स्वरूप असे असते की निर्णयात एक विधान स्वीकारण्यात आलेले असते. विधान सत्य आहे की नाही हे त्याच्याशी जुळणारी, त्याच्याशी अनुरूप असलेली वस्तुस्थिती अस्तित्वात आहे की नाही ह्यावरून ठरते. निर्णयात स्वीकारण्यात आलेले विधान सत्य असले तर तो निर्णय सत्य असतो, नाहीतर असत्य असतो. म्हणजे 'सत्य निर्णय' ह्याची व्याख्या 'सत्य विधान' ह्या संकल्पनेच्या साहाय्याने आपण करतो आणि 'सत्य विधान' ह्या संकल्पनेची व्याख्या 'विधान' आणि 'अनुरूप वस्तुस्थिती' ह्या संकल्पनांच्या साहाय्याने करतो. ह्याच रीतीने 'असत्य निर्णय' आणि 'असत्य विधान' ह्या संकल्पनांच्या व्याख्या करता येतात.

पण अशा व्याख्या करण्यात विधाने असे पदार्थ आहेत असे गृहीत धरण्यात आले आहे आणि हे अडचणीचे आहे, विशेषतः असत्य निर्णयाच्या बाबतीत अडचणीचे आहे. 'पृथ्वी सपाट आहे' हा माझा निर्णय असत्य आहे कारण पृथ्वी सपाट आहे अशी वस्तुस्थिती नाही. पृथ्वीचे सपाट असणे असे काही असते तर हा निर्णय सत्य ठरला असता पण असे काही नाही व म्हणून हा निर्णय असत्य ठरतो. पण 'पृथ्वी सपाट आहे' असा निर्णय मी केलेला आहे आणि ह्या निर्णयात मी काही तरी स्वीकारले आहे. आणि 'मी काय स्वीकारले आहे?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर पृथ्वीचे सपाट असणे मी स्वीकारले आहे असेच द्यावे लागेल. पण पृथ्वीचे सपाट असणे असे काही अस्तित्वात नाही हे आपण पाहिलेच आहे. असे काही अस्तित्वात नाही म्हणून तर हा निर्णय असत्य ठरतो. तेव्हा ह्या निर्णयात मी काय स्वीकारले आहे ह्या प्रश्नाचे स्पष्ट उत्तर मिळू शकत नाही. पृथ्वीचे सपाट असणे असे काही अस्तित्वात नाही हे खरे, पण

'पृथ्वीचे सपाट असणे अस्तित्वात नाही' असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा पृथ्वीचे सपाट असणे ही वस्तुस्थिती अस्तित्वात नाही ह्या अर्थाने ते घेतलें पाहिजे; आणि ह्या अर्थाने ते सत्य असले तरी पृथ्वीचे सपाट असणे हे विधान अस्तित्वात असतेच, हे विधान असत्य असले तरी त्याला अस्तित्व असते, ते अस्तित्वात नसते तर ते सत्य आहे की असत्य आहे हा प्रश्नच उपस्थित झाला नसता असे ह्यावर म्हणता येईल. पण ही पळवाट आहे. 'पृथ्वी सपाट आहे' ह्या वाक्याने जे व्यक्त होते त्याला 'ही वस्तुस्थिती' हे विरुद्ध जोडले असता ते अस्तित्वात नसते पण 'हे विधान' हे विरुद्ध जोडले असता ते अस्तित्वात असते असे मानणे कठीण आहे. तेव्हा असत्य अशी वस्तुनिष्ठ विधाने अस्तित्वात असतात हे मत सोडून देणे श्रेयस्कर ठरेल. पण असत्य अशा विधानांना अस्तित्व असते ही भूमिका जर सोडून दिली तर सत्य विधानांना अस्तित्व असते ही भूमिकाही सोडून द्यावी लागते. कारण विधान सत्य आहे की असत्य आहे ह्यावरून त्याला अस्तित्व आहे की नाही हे ठरते असे मानता येणार नाही हे उघड आहे.

तेव्हा विधाने असे पदार्थ असतात, निर्णयाची कृती म्हणजे एका विधानाचा स्वीकार करण्याची कृती, निर्णयात जे विधान स्वीकारलेले असते तो म्हणजे त्या निर्णयाचा आशय असतो असे निर्णयाचे केलेले विश्लेषण मान्य होण्यासारखे नाही. मग निर्णयाचा आशय काय असतो आणि निर्णय सत्य आहे की असत्य आहे हे कसे ठरते? ह्या प्रश्नांना उत्तर म्हणून निर्णयाच्या स्वरूपाची ह्या पुस्तकात मांडलेली उपपत्ती रसेल ह्यांनी पुढे केली आहे.

ही उपपत्ती अशी : निर्णय ही एक संबधात्मक वस्तुस्थिती आहे. उदा. नाशिक पुण्याच्या उत्तरेला आहे ही एक संबंधात्मक वस्तुस्थिती आहे. नाशिक, पुणे आणि ह्या दोघामध्ये असणारा, दोघाना जोडणारा, उत्तरेला असण्याचा संबंध हे ह्या वस्तुस्थितीचे घटक आहेत—उत्तरेला असण्याच्या संबंधाने नाशिक व पुणे ही एकमेकाशी जोडली गेल्याने ही वस्तुस्थिती सिद्ध होते. निर्णय ही ह्याच स्वरूपाची, काही वस्तू, पदार्थ, गोष्टी एका संबंधाने परस्पराशी जोडल्या गेल्याने सिद्ध होणारी वस्तुस्थिती असते. सर्वसाधारणपणे संबंध हा द्विपदी असतो, म्हणजे तो दोन वस्तूंमध्ये वसत असतो, कोणत्यातरी दोन वस्तूंना एकमेकांशी जोडतो असे मानण्याची आपली प्रवृत्ती असते. उत्तरेला असणे हा असा द्विपदी संबंध आहे. कोणतेतरी ठिकाण व दुसरे कोणतेतरी ठिकाण ह्यांच्यामध्ये हा संबंध वसत असतो. पण सर्वच संबंध असे द्विपदी नसतात. दरम्यान असणे हा संबंध घ्या. हा त्रिपदी संबंध आहे. म्हणजे तीन वस्तूंमध्ये मिळून तो वसत असतो. उदा. नाशिक, पुणे आणि मनमाड ह्यांच्या दरम्यान आहे. एखादे ठिकाण दुसऱ्या दोन ठिकाणांच्या दरम्यान असते. उत्तरेला असणे आणि दरम्यान असणे ह्या संबंधांमधील भेद असा स्पष्ट करता येईल. 'उत्तरेला आहे' हा शब्दप्रयोग '– – च्या उत्तरेला आहे' असा लिहू. आता ह्या रेषांनी सूचित केलेल्या दोन रिकाम्या जागांत कोणत्याही दोन ठिकाणांची नावे लिहिली की एक पूर्ण विधान, सत्य किंवा असत्य असलेले पूर्ण विधान लाभते. उदा. 'पुणे दिल्लीच्या उत्तरेला आहे'. हे विधान अर्थात असत्य आहे. पण ह्या दोन रिकाम्या जागांपैकी एकच जागा भरली तर विधान लाभणार नाही. उदा. ' — दिल्लीच्या उत्तरेला आहे' असे कुणी म्हटले किंवा 'पुणे—च्या उत्तरेला आहे' असे कुणी म्हटले तर त्याने कांही सांगितले

आहे, त्याने कोणतेतरी विधान केले आहे असे होत नाही. आता ह्याच रीतीने 'दरम्यान आहे' हे '– – आणि – ह्यांच्या दरम्यान आहे' असे लिहिले पाहिजे. ह्या तिन्ही जागा जेव्हा ठिकाणांच्या नावांनी आपण भरू तेव्हा सत्य किंवा असत्य असे विधान लाभेल. पण जर तीन्ही जागा भरल्या नाहीत, एकच भरली किंवा दोनच भरल्या तर विधान लाभणार नाही. तेव्हा उत्तरेला असणे हा जसा दोन वस्तूंमध्ये, वस्तूंच्या द्विकुटामध्ये वसणारा संबंध आहे त्याप्रमाणे दरम्यान असणे हा वस्तूंच्या त्रिकुटामध्ये वसणारा संबंध आहे. ह्या संदर्भात एक गोष्ट स्पष्टपणे ध्यानात घेतली पाहिजे. नाशिक, पुणे आणि मनमाड ह्यांच्या दरम्यान आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ दरम्यान असण्याचा संबंध नाशिक, पुणे आणि मनमाड ह्या त्रिकुटामध्ये वसतो, ह्या त्रिकुटाला एकत्र जोडतो असा आहे. म्हणजे हा संबंध ह्या त्रिकुटात ते एक त्रिकुट म्हणून घेतले असताना वसत असतो. नाशिक आणि पुणे ह्या जोडीमधला किंवा नाशिक आणि मनमाड ह्या जोडी-मधला तो संबंध नाही. नाशिक, पुणे आणि मनमाड हे त्रिकुट घेऊ तेव्हा त्याच्यात वसणारा तो संबंध आहे. नाशिक आणि मनमाड ही पुण्याच्या उत्तरेला आहेत ह्याचा अर्थ नाशिक पुण्याच्या उत्तरेला आहे आणि मनमाड पुण्याच्या उत्तरेला आहे असा आहे. पण नाशिक, पुणे आणि मनमाड ह्यांच्या दरम्यान आहे ह्याचा अर्थ नाशिक पुण्याच्या दरम्यान आहे आणि नाशिक मनमाडच्या दरम्यान आहे असा नाही.

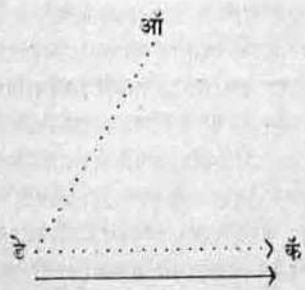
ध्यानात घेतली पाहिजे अशी दुसरी गोष्ट अशी की संबंधाला रोख किंवा दिशा असते. नाशिक पुण्याच्या उत्तरेला आहे ह्या वस्तुस्थितीचे नाशिक, पुणे आणि उत्तरेला असणे हा संबंध असे तीन घटक आहेत हे खरे. पण उत्तरेला असणे हा जो संबंधस्वरूप घटक आहे त्याचे, त्याला दिशा असते, हे एक वैशिष्ट्य आहे. संबंधाला दिशा असते म्हणजे संबंध कुठून तरी निघतो आणि कुठे तरी पोचतो. 'नाशिक पुण्याच्या उत्तरेला आहे' असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा उत्तरेला असण्याचा संबंध आपण केवळ नमूद करीत नाही तर हा संबंध जणू काय पुण्या-हून निघतो आणि नाशिकला पोचतो असे सांगत असतो. उत्तरेला असण्याचा संबंध पुणे आणि नाशिक ह्या जोडीत वसतो एवढेच आपण सांगत नसतो तर पुणे आणि नाशिक ह्यांना तो ह्या क्रमाने जोडतो असे सांगत असतो. '(च्या) उत्तरेला असणे' ह्यासाठी '→' हे चिन्ह मुक्रर केले तर आपले विधान असे लिहिता येईल : 'पुणे → नाशिक'. उलट 'पुणे नाशिकच्या उत्तरेला आहे' हे विधान 'नाशिक → पुणे' असे लिहावे लागेल. दिशा ही केवळ द्विपदी संबंधाच्या ठिकाणी असते असे नाही. दरम्यान ह्या संबंधासाठी '– →' हे चिन्ह आपण मुक्रर केले, (म्हणजे मध्ये रिकामी जागा असलेला खंडित बाण हे चिन्ह), तर 'नाशिक, पुणे आणि मनमाड यांच्या दरम्यान आहे' हे विधान असे लिहावे लागेल : 'पुणे—नाशिक → मनमाड'; पण 'नाशिक, मनमाड आणि पुणे यांच्या दरम्यान आहे' हे विधान 'मनमाड—नाशिक → पुणे' असे, आणि 'पुणे नाशिक आणि मनमाड ह्यांच्या दरम्यान आहे' 'नाशिक—पुणे → मनमाड'. हे असे लिहावे लागेल :

आता परत निर्णयाकडे वळू. निर्णय ही एक संबंधात्मक वस्तुस्थिती, कित्येक पदार्थांना एका संबंधाने परस्परांशी जोडल्याने सिद्ध होणारी वस्तुस्थिती आहे. निर्णय करणारे मन किंवा

विषयी (subjcet) हा वस्तुस्थितीतील एक घटक असतो; जे पदार्थ परस्परांशी एका विशिष्ट संबंधाने संबंधित झाल्याने निर्णय अस्तित्वात येतो त्यांच्यातील एक पदार्थ म्हणजे हे मन. पण निर्णय म्हणजे एक विषयी, (ह्या निर्णयाचा आशय असलेले) विधान आणि विषयीने ह्या विधानाचा स्वीकार केलेला असणे हा त्यांच्यातील संबंध ह्यांचे मिळून घडलेले असते हे विश्लेषण आपण अमान्य केले आहे. एका बाजूला विषयी हा पदार्थ, दुसऱ्या बाजूला एक विधान हा पदार्थ आणि ह्या दोहोमध्ये असलेला (विषयीने विधानाचा) स्वीकार करण्याचा संबंध अशी निर्णयाची घडण नसते. ज्या संबंधाने निर्णयाची घडण झालेली असते तो असा द्विपदी संबंध नसतो; विषयी आणि विधान ह्या दोन पदार्थांमधील तो संबंध आहे असे मानता येत नाही कारण विधाने असे काही पदार्थ नसतात. निर्णयाचा संबंध हा अनेकपदी संबंध असतो.

रसेल ह्यांनी घेतलेलेच उदाहरण घेऊ. 'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते' हा ऑथेल्लोचा निर्णय घेतला तर ऑथेल्लोचे मन, (ऑथेल्लो हा विषयी) त्याचा एक घटक आहे; पण 'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते' हे विधान हा ह्या निर्णयाचा दुसरा घटक नाही. ऑथेल्लोसाठी ऑ हे अक्षर, ह्या विधानासाठी 'वि' हे अक्षर आणि स्वीकार करण्याच्या संबंधासाठी '→' हे चिन्ह मुक्रर करू या. मग 'ऑ → वि' अशी ह्या निर्णयाची घडण असते असे आपण मानले तर ते चूक ठरेल. ते चूक आहे कारण वि असा काही पदार्थ नाही.

मग रसेल ह्यांच्या मते ह्या निर्णयाची घडण कशी आहे? ह्याचे उत्तर असे की निर्णयाचा संबंध, निर्णय करणे हा संबंध अनेकपदी आहे आणि ऑथेल्लो, डेस्डेमोना, कशियो आणि प्रेम करणे हा संबंध त्याचे घटक आहेत. निर्णय करण्याचा संबंध ह्या चार घटकांना परस्परांशी संबंधित करतो आणि हे चार घटक परस्परांशी अशा रीतीने संबंधित झाल्यामुळे हा निर्णय अस्तित्वात येतो. ऑथेल्लोसाठी 'ऑ', डेस्डेमोनासाठी 'डे', कॅशियोसाठी 'कॅ', प्रेम करण्याच्या संबंधासाठी → " आणि निर्णय करण्याच्या संबंधासाठी '. . . . →' अशी चिन्हे मुक्रर केली तर ह्या निर्णयाची घडण अशी दाखविता येईल :



(अर्थात् '. . . . . ' हा चतुष्पदी संबंध असल्यामुळे त्याच्यात चार रिकाम्या जागा असणार.)

'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते' हे विधान असत्य आहे. वस्तुत: डेस्डेमोनाचे कॅशियोवर प्रेम नाही. पण ऑथेल्लो असे मानतो की डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते. आता आपली अडचण अशी होते की डेस्डेमोना करीत असलेले कॅशियोवरील प्रेम असे जर काही अस्तित्वात नसेल, आणि निर्णय म्हणजे कशाचा तरी स्वीकार करणे असे जर असेल तर ह्या निर्णयात ऑथेल्लोने कशाचा स्वीकार केला आहे असे म्हणता येईल? निर्णय तर आहे. तेव्हा त्याचा आशय असला पाहिजे. पण त्याचा आशय म्हणून आपण ज्याच्याकडे बोट दाखवितो ते तर अस्तित्वात नाही. मग असा निर्णय कसा असू शकतो आणि त्याचा आशय काय असतो?

रसेल ह्यांचे ह्या प्रश्नांना उत्तर असे की डेस्डेमोना (ही व्यक्ती) कॅशियो ही व्यक्ती, प्रेम करणे (हा संबंध) हे ह्या निर्णयाचे घटक आहेत. हे सर्व अस्तित्वात आहेत. आता निर्णय करणे हा जो संबंध आहे तो निर्णय करणारा विषयी ऑथेल्लो आणि हे घटक ह्याना एका क्रमाने संबंधित करतो आणि ह्यामुळे हा निर्णय अस्तित्वात येतो. ह्या निर्णयाच्या सर्व घटकांना अस्तित्व असल्यामुळे हा निर्णय अस्तित्वात येण्यात काहीच तांकिक अडचण नाही. आता ह्या निर्णयात निर्णय करण्याचा संबंध (निर्णयाच्या विषयी व्यतिरिक्त) ज्या घटकांना ज्या क्रमाने सबधित करतो ते घटक व तो क्रम असा : डेस्डेमोना → कॅशियो'; (किंवा 'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते'). हा ह्या निर्णयाचा आशय आहे. आता ह्याला विधान म्हणता येईल. विधान असा ज्याला स्वत:लाच अस्तित्व असते असा पदार्थ नसतो. पण निर्णय करण्याच्या संबंधाने जेव्हा काही घटक परस्परसंबंधित बनतात त्यातून निर्णयाचा आशय अस्तित्वात येतो; विधान अस्तित्वात येते. आता निर्णयाच्या आशयात जे घटक ज्या संबंधाने एकमेकांशी संबंधित करण्यात आलेले असतात तसेच जर ते प्रत्यक्षात संबंधित असले तर तो निर्णय सत्य असतो; नाहीतर असत्य असतो. डेस्डेमोना आणि कॅशियो हे जर (डेस्डेमोनाने कॅशियोवर) प्रेम करण्याच्या संबंधाने संबंधित आहेत अशी वस्तुस्थिती असली, म्हणजे डेस्डेमोना आणि कॅशियो ह्यांच्यामध्ये प्रेम करणे हा संबंध आहे (आणि त्याची दिशा डेस्डेमोनाकडून कॅशियोकडे आहे) अशी वस्तुस्थिती असली तर हा निर्णय सत्य ठरतो; नाहीतर असत्य ठरतो.

रसेल ह्यांनी निर्णयाच्या स्वरूपाचे हे जे विश्लेषण केले आहे त्याच्याविरुद्ध अनेक आक्षेप घेण्यात आलेले आहेत. रसेल ह्यांना त्यांतील जो सर्वात महत्वाचा आक्षेप वाटला तो त्यांनाच पटला आणि ह्यामुळे आणि इतर कारणांमुळे त्यांनी निर्णयाविषयीची आपली ही उपपत्तीच पुढे सोडून दिली. हे आक्षेप असे : (१) निर्णय हा एक विशिष्ट, अनेकपदी संबंध आहे असे रसेल ह्यांचे म्हणणे आहे. पण अनेकपदी म्हणजे नेमक्या किती पदांना संबंधित करणारा? उदा. दरम्यान हा एक विशिष्ट संबंध आहे आणि तो त्रिपदी संबंध आहे. तसेच '५ चे ३ शी जे प्रमाण आहे तेच २५ चे १५ शी प्रमाण आहे' ह्या विधानात जो संबंध मांडण्यात आला आहे तो चतुष्पदी आहे. तेव्हा निर्णय करणे ह्या संबंधाविषयी हा संबंध नेमक्या किती पदांना संबंधित करतो असा प्रश्न उपस्थित होतो आणि ह्या प्रश्नाचे उत्तर देता येत नाही. कारण, 'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते हा ऑथेल्लोचा निर्णय' हा विशिष्ट निर्णय आपण घेतला तर तो चतुष्पदी आहे; ऑथेल्लो, डेस्डेमोना, कॅशियो आणि प्रेम करणे ही त्याची पदे आहेत. पण

'हे फूल तांबडे आहे हा गोविंदरावांचा निर्णय' घेतला तर तो त्रिपदी आहे; गोविंदराव, हे फूल आणि तांबडे असणे हे गुणसामान्य ही त्याची पदे आहेत. येथे एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. रसेल ह्यांनी निर्णयाचे विश्लेषण करताना जे विशिष्ट उदाहरण घेतले ते ज्याला सांबंधिक (relational) निर्णय म्हणतात त्या प्रकारचे होते. प्रेम करणे हा द्विपदी संबंध त्याचा एक घटक होता आणि हा द्विपदी संबंध असल्यामुळे तो दोन घटकांना एकमेकाशी जोडणारा असा संबंध आहे. पण 'हे फूल तांबडे आहे असा गोविंदरावांचा निर्णय' आपण घेतला तर हा सांबंधिक निर्णय नाही. त्याच्यात कोणताही संबंध घटक म्हणून नाही. पण 'डेस्डेमोना कशियोवर प्रेम करते हा ऑथेल्लोचा निर्णय' आपण घेतला तर त्याच्यात प्रेम करणे हा संबंध जे कार्य करतो तेच कार्य 'हे फूल तांबडे आहे ह्या गोविंदरावांच्या निर्णयात 'तांबडे असणे' हे गुणसामान्य करते. हे कार्य कोणते?

डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते हा ऑथेल्लोचा निर्णय घेतला तर डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते हा त्याचा आशय आहे. आणि हा आशय म्हणजे एक विधान आहे हे आपण पाहिले आहे. कॅशियो, डेस्डेमोना आणि प्रेम करणे हा संबंध (किंवा संबंधसामान्य) हे ह्या विधानाचे तीन घटक आहेत. हे घटक दोन प्रकारचे आहेत. कॅशियो आणि डेस्डेमोना हे दोन घटक एका प्रकारचे आहेत; हे दोन घटक,म्हणजे विशिष्ट वस्तू आहेत. प्रेम करणे हा जो तिसरा घटक आहे त्याचे स्वरूप वेगळे आहे. ती एक वस्तू नाही, तो एक संबंध आहे आणि कॅशियो आणि डेस्डेमोना ह्या दोन वस्तूंना (व्यक्तींना) एकमेकांशी जोडून, त्या योगे, एक एकात्म असा पदार्थ, एक विधान घडविण्याचे, अस्तित्वात आणण्याचे कार्य हा घटक करतो. हे कार्य तो करू शकतो कारण ते करायला अनुरूप असे त्याचे स्वरूप आहे. तो द्विपदी संबंध असल्यामुळे त्याच्याशी दोन रिकाम्या जागा संलग्न असतात आणि ह्या जागांत डेस्डेमोना आणि कॅशियो ह्या विशिष्ट व्यक्तींना योग्य प्रकारे प्रविष्ट करून हा घटक हे विधान घडवितो.

पण विधान असा स्वतःच अस्तित्वात असलेला पदार्थ नसतो हे आपण पाहिलेच आहे. कोणत्यातरी निर्णयाचा, म्हणजे कोणत्यातरी व्यक्तीने केलेल्या निर्णयाचा आशय म्हणूनच विधानाला अस्तित्व असते. तेव्हा, ऑथेल्लो (किंवा इतर कुणी) निर्णय करण्याची कृती करून (म्हणजे निर्णय करणे ह्या संबंधाद्वारा) आपण स्वतः, कॅशियो, डेस्डेमोना आणि प्रेम करणे ह्या घटकांना योग्य त्या क्रमाने जेव्हा परस्पराशी जोडतात तेव्हा एक निर्णय अस्तित्वात येतो आणि ह्या निर्णयाचा आशय असलेले विधान अस्तित्वात येते. निर्णयाव्यतिरिक्त विधाने असे स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असलेले पदार्थ नसतात. ही गोष्ट मान्य केली तरी (कोणत्यातरी निर्णयाचा आशय म्हणून) 'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते' हे विधान जेव्हा अस्तित्वात येते तेव्हा ह्या विशिष्ट वस्तूंना ह्या क्रमाने एकमेकांशी जोडल्याने ते अस्तित्वात येते; (ह्या दोन वस्तू ह्या क्रमाने ह्या संबंधाने जोडलेल्या असणे म्हणजे हे विधान अस्तित्वात असणे). आता 'हे फूल तांबडे आहे' हे (कुणाच्या तरी निर्णयाचा आशय असलेले) विधान घेतले तर 'हे फूल' ह्या शब्दप्रयोगाने निर्दिष्ट होणारी विशिष्ट वस्तू हा त्याचा एक घटक आहे आणि तांबडे असणे हे गुणसामान्य हा त्याचा दुसरा घटक आहे. आता प्रेम करणे ह्या द्विपदी संबंधाशी दोन रिकाम्या

जागा संलग्न असतात आणि त्यांच्यांत विशिष्ट वस्तू प्रविष्ट केल्याने विधान सिद्ध होते, म्हणजे घडविले जाते हे आपण पाहिले. ह्याच न्यायाने तांबडे असणे हा गुणसामान्याशी एक रिकामी जागा संलग्न असते आणि तिच्यात एक विशिष्ट वस्तू प्रविष्ट केल्याने एक विधान सिद्ध होते. म्हणजे 'हे फूल' ह्या शब्दप्रयोगाने जी विशिष्ट वस्तू निर्दिष्ट होते ती जेव्हा तांबडे असणे ह्या गुणसामान्याशी संलग्न असलेल्या रिकाम्या जागेत प्रविष्ट करण्यात येते—उदा. जेव्हा गोविंद-राव निर्णय करण्याच्या कृतीने ती अशी प्रविष्ट करून हे फूल आणि तांबडे असणे ह्यांची जुळणी घडवून आणतात तेव्हा त्या निर्णयाचा आशय म्हणून—'हे फूल तांबडे आहे' हे विधान सिद्ध होते. निर्देशाच्या सोयीसाठी तांबडे असणे, माणूस असणे ह्यासारख्या गुणसामान्यांना एकपदी संबंध असे म्हणता येईल आणि कोणत्याही विधानात एक संबंध अनुरूप इतक्या विशिष्ट वस्तूंना परस्परांशी जोडीत असतो आणि त्या वस्तूंना त्या संबंधाने अशा रीतीने जोडल्याने ते विधान घडलेले असते असे म्हणता येईल.

पण ह्यामुळे निर्णय करणे हा जो संबंध आहे तो नेमक्या किती पदांना जोडणारा संबंध आहे ह्या प्रश्नाचे उत्तर देता येत नाही. कोणताही विशिष्ट संबंध आपण घेतला तर अमूक इतक्या निश्चित पदांना जोडणारा तो संबंध असतो, आणि तितक्या आणि तितक्याच पदांना तो परस्परांशी जोडीत असतो हा त्याच्या स्वरूपाचा भाग असतो. उदा. दरम्यान हा त्रिपदी संबंध आहे, तीन आणि तीनच पदांना परस्पराशी जोडणारा असा तो संबंध आहे. तो कधी दोन पदांना, तर कधी चार पदांना परस्परांशी जोडतो असे असणे अशक्य आहे. तेव्हा निर्णय करणे असा जर संबंध असेल तर तो नेमक्या किती पदांना परस्पराशी जोडतो हे निश्चित असले पाहिजे आणि ते जर निश्चित नसेल तर निर्णय करणे असा काही संबंध आहे हे संशयास्पद ठरते.

(२) ही अडचण रसेल ह्यांना फारशी जाचक वाटली नाही; किंबहुना ही अडचणच नव्हे तर आपण निमूटपणे मान्य केली पाहिजे अशी वस्तुस्थिती आहे असे त्यांनी म्हटले असते. म्हणजे निर्णय करणे असा एक विशिष्ट संबंध नाही; तर 'निर्णय करणे' ह्या शब्दप्रयोगाने अनेक भिन्न प्रकारचे संबंध व्यक्त होतात; 'हे फूल तांबडे आहे' हा गोविंदरावांचा निर्णय आणि 'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते' हा ऑथेल्लोचा निर्णय ही निर्णय करणे ह्या एका विशिष्ट संबंधाची दोन उदाहरणे आहेत असे नव्हे; तर पहिला निर्णय ज्या प्रकारच्या निर्णयाचे (म्हणजे संबंधाचे) उदाहरण आहे त्याच्याहून वेगळ्या प्रकारच्या निर्णयाचे (संबंधाचे) दुसरा निर्णय हे एक उदाहरण आहे असाच सिद्धांत त्यांनी स्वीकारला असता. ह्याचे कारण तर्कशास्त्राविषयीच्या काही अडचणींशी निगडित आहे. ह्या प्रांतात आपल्याला शिरायचे कारण नाही. कारण निर्णयाच्या ह्या उपपत्तीवर घेण्यात आलेला दुसरा आक्षेप त्यांना खऱ्याखुऱ्या अडचणीत टाकणारा आणि बिनतोड असा वाटला आणि ह्या कारणामुळे आणि इतर कारणांमुळे ही उपपत्तीच त्यांनी सोडून दिली. हा आक्षेप असा :

'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते' हे विधान प्रेम करणे ह्या संबंधाने डेस्डेमोना आणि कॅशियो ह्या विशिष्ट व्यक्तींना परस्परांशी जोडल्यामुळे घडले जाते, अस्तित्वात येते. म्हणजे

ह्या विधानांत हा संबंध कार्यान्वित असतो, कृतिशील असतो, स्वतःशी संलग्न असलेल्या रिकाम्या जागांत ह्या दोन व्यक्तींना समाविष्ट करून घेऊन हे विधान तो घडवितो असे म्हणता येईल. ह्या संबंधाने ह्या दोन व्यक्तींना असे जोडलेले नसेल तर हे विधान अस्तित्वात असणारच नाही. आता वस्तुस्थिती अशी आहे की, 'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते' हे विधान असत्य आहे आणि म्हणून प्रत्यक्षात प्रेम करणे ह्या संबंधाने डेस्डेमोना आणि कशियो हे परस्परांशी जोडलेले नाहीतच. ते असे जोडलेले आहेत अशी वस्तुस्थिती असती तर हे विधान सत्य ठरले असते. पण ऑथेल्लो तर डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते असे मानतो, म्हणजे 'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते' ह्या विधानाची सत्यता तो स्वीकारतो. पण प्रेम करणे ह्या संबंधाने जर डेस्डेमोना आणि कॅशियो हे परस्परांशी जोडले गेले नसतील तर 'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते' हे विधानच अस्तित्वात असणार नाही आणि मग ऑथेल्लो सत्य म्हणून काय स्वीकारीत आहे?

ही रसेल ह्यांच्या समोरची मूळ अडचण होती आणि तिच्यामधून त्यांनी शोधून काढलेला मार्ग असा की 'डेस्डेमोना कशियोवर प्रेम करते' हे विधान असा काही पदार्थ अस्तित्वात नसला तरी ह्या विधानाचे डेस्डेमोना, कॅशियो आणि प्रेम करणे हे जे घटक आहेत ते अस्तित्वात आहेत आणि निर्णय करणे ह्या संबंधाने ऑथेल्लो आणि हे घटक जेव्हा परस्परांशी जोडले जातात तेव्हा ह्या जुळणीचा एक भाग म्हणून डेस्डेमोना, कॅशियो आणि प्रेम करणे हे घटकही परस्पराशी जुळले जातात आणि 'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते' हे विधान अस्तित्वात येते. दुसऱ्या शब्दांत ही गोष्ट मांडायची तर निर्णयाचा आशय म्हणून हे विधान अस्तित्वात येते आणि ऑथेल्लो सत्य म्हणून काय स्वीकारतो ह्या प्रश्नाचे उत्तर देता येते.

पण हा मार्ग समाधानकारक नाही; किंबहुना हा मार्गच नाही. कारण डेस्डेमोना आणि कॅशियो ह्या व्यक्ती ज्याप्रमाणे अस्तित्वात आहेत त्याप्रमाणेच प्रेम करणे हा संबंधही अस्तित्वात आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा एक स्थितिशील, तटस्थ असा पदार्थ म्हणून ह्या संबंधाकडे आपण पहात असतो आणि विधान घडले जाण्यासाठी ह्या स्वरूपातील संबंधाचा काही उपयोग नसतो. विधान म्हणजे काही कित्येक घटकांचा संग्रह नव्हे किंवा ढीग नव्हे. कृतिशील असा संबंध, वस्तूंना स्वतःशी संलग्न असणाऱ्या रिकाम्या जागांत सामावून घेऊन परस्परांशी जोडणारा संबंध हा विधानाचा घटक असतो आणि त्याच्या ह्या कृतीने विधान घडले जाते. आता समजा प्रेम करणे हा संबंध डेस्डेमोना आणि कॅशियो ह्यांच्या संदर्भात कृतिशील आहे. मग निर्णय करण्याच्या कृतीने ही जुळणी घडवून आणण्याचे कारण नाही. किंवा समजा ह्या विशिष्ट संदर्भात तो कृतिशील नाही. मग ऑथेल्लोच्या निर्णयाचे डेस्डेमोना, कॅशियो आणि प्रेम करणे हे तीन घटक असतील खरे पण ते तटस्थ असतील आणि हा निर्णय म्हणजे ऑथेल्लोच्या केलेली तीन पदांची जंत्री असेल, डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते हे विधान ह्या निर्णयाचा आशय असणार नाही आणि निर्णय करण्याच्या कृतीचे ज्या तऱ्हेचे स्वरूप रसेल ह्यांना अभिप्रेत होते तसे निर्णयाचे स्वरूप रहाणार नाही. ह्या शृंगापत्तीतून मार्ग नाही. रसेल ह्यांना, व्हिट्गेन्स्टाइन ह्यांनी घेतलेला हा आक्षेप पटला आणि ही उपपत्ती त्यांनी सोडून दिली.

(३) आणखी एक संबंधित अडचण आहे ती अशी : समजा डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते अशी वस्तुस्थिती आहे. मग ह्या वस्तुस्थितीचे घटक कोणते? तर डेस्डेमोना, कॅशियो आणि त्यांना ह्या क्रमाने जोडणारा (कृतिशील) प्रेम करणे हा संबंध. आता समजा ' 'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते हा ऑथेल्लोचा निर्णय' घेतला. ह्या निर्णयाचा आशय असलेले 'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते' हे विधान घेतलेले तर त्याचे घटक कोणते? तर डेस्डेमोना, कॅशियो आणि त्यांना ह्या क्रमाने जोडणारा (कृतिशील) प्रेम करणे हा संबंध. म्हणजे डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते ही वस्तुस्थिती आणि 'डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते' हे विधान ह्या दोन भिन्न वस्तू, दोन भिन्न पदार्थ नव्हेत. हे विधान म्हणजेच ही वस्तुस्थिती असे मानावे लागते आणि मग प्रश्न उपस्थित होतो तो असा की विधान किंवा निर्णय हा त्याच्याबाहेर असलेल्या वस्तुस्थितीमुळे सत्य किंवा असत्य ठरतो ह्या रसेल ह्यांच्या सिद्धांताचे काय करायचे?

(४) आणखी एक अडचण अशी. समजा, अ ह्या माणसाने 'हरि नारायण आपटे हे एक थोर कादंबरीकार आहेत' असा निर्णय केला. मग ह्या निर्णयाचा आशय असलेल्या विधानाचे हरि नारायण आपटे ही व्यक्ती आणि थोर कादंबरीकार असणे हे गुणसामान्य असे दोन घटक असणार. आता समजा ब ह्या माणसाला हरि नारायण आपटे हे 'पण लक्षात कोण घेतो?' ह्या कादंबरीले कर्ते आहेत हे माहीत नाही, पण ती कादंबरी वाचल्यावर '"पण लक्षात कोण घेतो?' ह्या कादंबरीचा कर्ता एक थोर कादंबरीकार आहे" असा निर्णय त्याने केला. आता त्याच्या निर्णयाचा आशय असलेल्या विधानाचे घटक काय असतील? हरि नारायण आपटे ही व्यक्ती आणि थोर कादंबरीकार असण्याचे गुणसामान्य हेच त्याचेही घटक असणार. कारण '"पण लक्षात कोण घेतो?' ह्या कादंबरीचा कर्ता" हे वर्णन एका आणि एकाच व्यक्तीला लागू पडते आणि ही व्यक्ती म्हणजे हरि नारायण आपटे होय. म्हणजे हे विधान ज्या व्यक्तीविषयी आहे ती व्यक्ती म्हणजे हरि नारायण आपटे होय आणि म्हणून हरि नारायण आपटे ही व्यक्ती ह्या विधानाचा घटक असणार. म्हणजे अ चा निर्णय आणि ब चा निर्णय हे दोन भिन्न निर्णय नसून तो एकच निर्णय आहे असे मानावे लागते; कारण हे दोन्ही निर्णय तेच घटक त्याच पद्धतीने एकत्र जुळल्याने घडलेले आहेत. पण अ चा निर्णय आणि ब चा निर्णय हे भिन्न आहेत हे तर उघड आहे.

ह्या आक्षेपाला उत्तर देता येईल. पण ह्या उत्तराचा पाठपुरावा करायचा तर खूपच खोलात शिरावे लागेल. वर उल्लेखिलेला दुसरा आक्षेप बिनतोड वाटून रसेल ह्यांनी ही उपपत्तीच सोडून दिल्यामुळे तो करायचे कारणही नाही. शिवाय ही उपपत्ती सोडून द्यायला रसेल ह्यांना आणखी एक कारण होते. ह्या उपपत्तीप्रमाणे व्यक्ती किंवा विषयी हा निर्णयाचा एक घटक असतो. पण आपल्या अनुभवांचा एक विषयी असतो ही संकल्पनाच रसेल ह्यांनी पुढे सोडून दिली हे आपण पाहिलेच आहे.

निर्णयाविषयीची वर मांडलेली उपपत्ती सोडून दिल्यानंतर रसेल ह्यांनी जी बदललेली भूमिका स्वीकारली ती 'विधानांविषयी : विधाने म्हणजे काय आणि ती अर्थ कसा व्यक्त करू शकतात'— ऑन प्रॉपोझिन्स : वॉट दे आर अँड हाऊ मीन—ह्या १९१९ मध्ये प्रसिद्ध

केलेल्या निबंधात मांडली आहे. ह्या भूमिकेवर 'विधान हे वस्तुस्थितीचे चित्र असते' ह्या व्हिट्गेन्स्टाइन यांच्या सिद्धांताचा पगडा आहे. पहिल्या, म्हणजे वर दिलेल्या, भूमिकेप्रमाणे 'देवदत्त माणूस आहे' ह्या विधानाचे देवदत्त ही व्यक्ती आणि माणूस असणे हे गुणसामान्य हे घटक होत. आता रसेल ह्यांची भूमिका अशी की विधान हे चिन्हांचे बनलेले असते; वस्तू आणि धर्म किंवा संबंध हे विधानांचे घटक नसतात तर वस्तू आणि धर्म किंवा संबंध ह्यांसाठी आपण जी चिन्हे वापरतो ती चिन्हे हे विधानांचे घटक असतात. उदा. 'देवदत्त माणूस आहे' ह्या विधानाचा देवदत्त ही व्यक्ती घटक नाही; तर 'देवदत्त' हे नाम त्याचा एक घटक आहे. आता वस्तू आणि त्यांचे धर्म व संबंध व्यक्त करण्यासाठी जी चिन्हे आपण वापरतो ती दोन प्रकारची असतात. ही चिन्हे म्हणजे शब्द असतात किंवा मानसिक प्रतिमा असतात. समजा, अ ही वस्तू ब ह्या वस्तूच्या उत्तरेला आहे अशी वस्तुस्थिती आहे. मग 'अ' हा शब्द अ ह्या वस्तूचे चिन्ह आहे, 'ब' हा शब्द ब ह्या वस्तूचे चिन्ह आहे आणि 'उत्तरेला आहे' हा शब्दप्रयोग उत्तरेला असणे ह्या अ आणि ब ह्यांच्यामध्ये वसत असलेल्या संबंधाचे चिन्ह आहे आणि 'अ ब च्या उत्तरेला आहे' हे वाक्य म्हणजे ही वस्तुस्थिती व्यक्त करणारे विधान आहे. ह्या संदर्भात एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. अ ब च्या उत्तरेला आहे ह्यासारखी कोणतीही वस्तुस्थिती घेतली तर तिच्याशी संबंधित अशी दोन विधाने असतात. एक, 'अ ब च्या उत्तरेला आहे' हे अस्तित्वाची (positive) विधान आणि 'अ ब च्या उत्तरेला नाही' हे नास्तिवाची (negative) विधान. अ ब च्या उत्तरेला आहे अशी वस्तुस्थिती असल्यास विधानांच्या वरील जोडीपैकी अस्तित्वाची विधान सत्य ठरेल आणि नास्तित्वाची विधान असत्य ठरेल. विधान सत्य असू शकते किंवा असत्य असू शकते आणि विधान वस्तुस्थितीविषयी असते, विधान वस्तुस्थिती (काय आहे किंवा नाही हे) मांडते. तेव्हा कोणतीही (शक्य अशी) वस्तुस्थिती घेतल्यास तिच्याविषयी सत्य किंवा असत्य विधान करणे शक्य असले पाहिजे. समजा, ती वस्तुस्थिती प्रत्यक्षात अस्तित्वात आहे; मग ती आहे असे मांडणारे विधान सत्य ठरेल आणि नाही असे मांडणारे विधान असत्य ठरेल. उलट ती वस्तुस्थिती अस्तित्वात नसली तर तशी वस्तुस्थिती आहे असे मांडणारे विधान असत्य ठरेल आणि तशी वस्तुस्थिती नाही असे मांडणारे विधान सत्य ठरेल. आता शब्दांची बनलेली जी विधाने (म्हणजे वाक्ये) असतात ती अस्तित्वाची आणि नास्तिवाची अशा दोन्ही प्रकारची असू शकतात. शब्दांच्या बनलेल्या विधानाला शब्दविधान म्हणू या.

दुसऱ्या प्रकारची चिन्हे म्हणजे प्रतिमा. अ ब च्या उत्तरेला आहे असा अर्थ व्यक्त करणारे विधान माझ्या मनात प्रतिमांच्या एका रचनेच्या स्वरूपात अस्तित्वात असणे शक्य असते. ह्यासाठी माझ्या मनात अ आणि ब यांच्या प्रतिमा आणि अ व ब मध्ये उत्तरेला असण्याचा संबंध आहे हे व्यक्त करणारी प्रतिमा अशा प्रतिमा असल्या पाहिजेत आणि त्यांची योग्य ती रचना झालेली असली पाहिजे. योग्य ती रचना याचा अर्थ असा की माझ्या मनात उत्तरेला असण्याच्या संबंधाची प्रतिमा केवळ असून भागणार नाही. ही प्रतिमा अ आणि ब यांच्या प्रतिमांशी अशी संबंधित असली पाहिजे की ह्या रचनेतून अ ब च्या उत्तरेला आहे असे व्यक्त झाले पाहिजे. अशा प्रतिमांच्या मिळून बनलेल्या विधानाला प्रतिमाविधान म्हणू या.

प्रतिमाविधानांचे सामर्थ्य असे की प्रतिमाविधान ज्या अर्थाने वस्तुस्थितीचे चित्र असते त्या अर्थाने शब्द-विधान वस्तुस्थितीचे चित्र असत नाही. म्हणून रसेल प्रतिमाविधाने ही शब्द-विधानांहून अधिक प्राथमिक असतात असे मानतात आणि शब्दविधान हे प्रतिमाविधान व्यक्त करते, शब्दविधानांचा अर्थ म्हणजे एक प्रतिमाविधान असते असे म्हणतात. विधान सत्य आहे की असत्य आहे हे वस्तुस्थितीमुळे ठरते. ज्या वस्तुस्थितीमुळे प्रतिमाविधान सत्य ठरते त्या वस्तुस्थितीचे ते चित्रच असते, ती वस्तुस्थिती आणि तें प्रतिमाविधान यांच्यांत साक्षात् अनुरूपता असते. शब्दविधान आणि त्याला सत्य ठरणारी वस्तुस्थिती यांच्यात अशा स्वरूपाची अनुरूपता किंवा साम्य नसते. पण शब्दविधान एक प्रतिमाविधान व्यक्त करते आणि प्रतिमाविधान (सत्य असल्यास), त्याच्यात आणि त्याला सत्य ठरविणाऱ्या वस्तुस्थितीत साम्य किंवा अनुरूपता असते.

पण प्रतिमाविधानाची मर्यादा अशी की नास्तिवाची प्रतिमाविधान असू शकत नाही. अ ह्या वस्तूचा ब ह्या वस्तूशी स हा संबंध नाही—म्हणजे असब असे नाही—हे शब्दविधानाद्वारा सांगता येते. कारण अचा ब शी स हा संबंध आहे असे शब्दांनी सांगता येते; आणि मग हे सांगणाऱ्या वाक्याला 'असे नाही' हा नकारी प्रत्यय जोडून अचा बशी संबंध नाही असेही सांगता येते. आता अचा बशी स हा संबंध आहे हे प्रतिमाविधानाद्वारा सांगायचे तर, आपण पाहिल्याप्रमाणे, आपल्या मनात अची प्रतिमा आणि बची प्रतिमा एका विशिष्ट संबंधाने परस्परांशी जोडल्या असल्या पाहिजेत आणि ह्या दोन प्रतिमांना जोडणारा संबंध म्हणजे स ह्या संबंधाची प्रतिमा असली पाहिजे. प्रतिमांना जोडणाऱ्या ह्या संबंधाला प्रतिमासंबंध म्हणू या. आता ह्या प्रतिमासंबंधाने जर अच्या प्रतिमेला बच्या प्रतिमेशी जोडलेले असेल तर अचा बशी स हा संबंध आहे ह्या अर्थाचे प्रतिमाविधान अस्तित्वात असते. असा प्रतिमासंबंध अ आणि ब ह्यांच्या प्रतिमांमध्ये नसेल तर हे प्रतिमाविधान अस्तित्वात नाही, अचा बशी स हा संबंध आहे असे प्रतिमांच्या द्वारा सांगितले जात नाही एवढाच त्याचा अर्थ आहे. पण अचा बशी संबंध आहे असे न म्हणणे आणि अचा बशी स हा संबंध नाही असे म्हणणे यात फरक आहे. वि हे विधान न करणे म्हणजे केवळ एक विशिष्ट कृती न करणे. पण वि हे विधान नाकारणे म्हणजे एक कृती करणे, वि असे नाही हे नकारी विधान करणे. नकारी विधान करायचे तर आपण काय नाकारीत आहोत ते सांगावे लागते आणि ते नाकारावे लागते. तेव्हा अ आणि ब ह्यांच्या प्रतिमांमध्ये एक विशिष्ट प्रतिमासंबंध नाही असे असेल तर अ च ब शी स हा संबंध आहे ह्या अर्थाचे प्रतिमाविधान अस्तित्वात नाही एवढाच ह्या वस्तुस्तिथीचा अर्थ राहील. पण ही अभावात्मक वस्तुस्थिती म्हणजे अ चा ब शी स हा संबंध आहे हे नाकारणारे, अ चा ब शी स हा संबंध नाही ह्या अर्थाचे प्रतिमाविधान नाही. कारण ह्या अभावात्मक वस्तुस्थिती-कडून काय नाकारले जात आहे हे सांगितले जाऊ शकत नाही

तेव्हा अ चा ब शी स हा संबंध आहे असे सांगणाऱ्या अस्तित्वाची शब्दविधानाचा अर्थ म्हणजे एक प्रतिमाविधान असते आणि ह्या प्रतिमाविधानाचे वस्तुस्थितीशी साम्य असले किंवा हे प्रतिमाविधान आणि वस्तुस्थिती ह्यांच्यात अनुरूपता असली तर आणि तरच ते शब्दविधान

(आणि अर्थात प्रतिमाविधान) सत्य असते असे ज्याप्रमाणे म्हणता येते तसे 'अचा बशी स हा संबंध नाही' ह्या नास्तिवाची शब्दविधानाविषयी म्हणता येत नाही. कारण ह्या शब्दविधानाचा अर्थ असणारे प्रतिमाविधान नसते. पण ए. जे. एयर यांनी सुचविल्याप्रमाणे ह्या अडचणीतून मार्ग काढता येईल. (पहा : रसेल अँड मूर : धि ॲनॅलिटिकल हेरिटेज; पृ. १०७). वि हे एक अस्तित्वाची शब्दविधान आहे असे समजू या. मग न–वि हे त्याचे व्याघाती, नास्तिवाची शब्दविधान असेल. आता न–विचा अर्थ असणारे असे प्रतिमाविधान असणार नाही; पण न–विचे व्याघाती जे वि हे अस्तित्वाची विधान आहे त्याचा अर्थ असलेले असे प्रतिमाविधान असणार. आता वि ह्या अस्तित्वाची विधानाचा अर्थ असलेल्या प्रतिमाविधानाला विचे सहचर असलेले प्रतिमाविधान म्हणू या आणि तसेच न–वि ह्या नास्तित्वाची विधानाचे व्याघाती विधान जे वि, त्या वि चा अर्थ असलेले प्रतिमाविधान हे न–विचे सहचर असलेले प्रतिमा-विधान असते असे म्हणू या. मग असे म्हणता येईल की कोणतेही प्रतिमाविधान जर वस्तु-स्थितीशी अनुरूप असेल तर सत्य असते; नाही तर असत्य असते; अस्तिवाची शब्दविधान जर त्याचे सहचर असलेले प्रतिमाविधान सत्य असले तर सत्य असते; नाहीतर असत्य असते. नास्तित्वाची शब्दविधान जर त्याचे सहचर असलेले प्रतिमाविधान असत्य असले तर सत्य असते; नाहीतर असत्य असते. अशा रीतीने विधान व वस्तुस्थिती यांच्यात वसणाऱ्या अनु-रूपतेच्या किंवा साम्याच्या साहाय्याने सत्यतेची सामान्य व्याख्या करता येईल.

प्रतिमाविधान सत्य असते तेव्हा त्याच्यात आणि ते सत्य आहे असे ठरविणाऱ्या, त्याला सत्य बनविणाऱ्या वस्तुस्थितीत जी अनुरूपता असते ती शब्दशः साम्याच्या स्वरूपाची असते. सत्य असलेले प्रतिमाविधान आणि वस्तुस्थिती यांच्यात शब्दशः साम्य असते अशी रसेल यांची ही भूमिका दिसते. एखादा माणूस आणि त्याची तसबीर यांच्यात जसे साम्य असते आणि असे साम्य असल्यामुळे एखादी तसबीर ज्याची ती तसबीर आहे त्या माणसाची चांगली तसबीर ठरते त्या प्रकारचे साम्य सत्य प्रतिमाविधान आणि त्याला सत्य ठरविणारी वस्तुस्थिती यांच्यांत असते असे हे मत आहे. पण ह्या संदर्भात लक्षात घेण्याजोगी गोष्ट अशी की विधानाला अर्थ असतो, विधान काही सांगत असते. म्हणजे आपण विधान करतो तेव्हा काही सांगत असतो आणि विधानाचा अर्थ आणि विधान यांच्यांत काही साम्य असले तरी ते यादृच्छिक किंवा आगन्तुक असते. विधानाला अर्थ असतो कारण विधानाला अर्थ देण्यात आलेला असतो किंवा विधानाचा अर्थ लावण्यात आलेला असतो. उदा. रस्त्याच्या बाजूला जिच्यावर नागमोडी रेषा काढली आहे अशी पाटी असली तर 'पुढील रस्ता नागमोडी वळणावळणाचा आहे' ह्याची ती खूण असते. म्हणजे पाटीवरील ही नागमोडी रेषा म्हणजे "पुढचा रस्ता नागमोडी आहे" असे सांगणारे विधान. पण ती रेषा असे सांगू शकते याचे कारण तिला असा अर्थ देण्यात आलेला असतो. चिन्हांना अर्थ देणे म्हणजे अमूक चिन्हांचा अमूक अर्थ घ्यावा असा संकेत निर्माण करणे. आता नागमोडी रेषा आणि ज्याची ती खूण आहे तो नागमोडी रस्ता ह्यांच्यांत साम्य आहे पण हे साम्य आहे म्हणून ती रेषा त्या प्रकारच्या रस्त्याचे चिन्ह ठरत नाही; तर तिला असा अर्थ दिलेला असतो म्हणून, तसा संकेत आपण निर्माण केला आहे म्हणून ती

एका विशिष्ट अर्थाचे चिन्ह ठरते. आपण वेगळा संकेत निर्माण केला असता तर वेगळ्या दृश्य स्वरूपाची खूण त्या अर्थाचे चिन्ह ठरली असती. उदा. एक सरळ आडवी रेषा आणि तिच्या मध्यभागी तिला लंब असलेली एक उभी रेषा हे रस्ता नागमोडी आहे असे सांगणारे चिन्ह म्हणून आपण मुक्रर करू शकलो असतो.

वस्तुस्थिती अशी अशी आहे हे विधान सांगते आणि विधान हे कार्य पार पाडू शकते ह्याचे कारण विधान हे वस्तुस्थितीचे चित्र असते हे म्हणणे मान्य केले तरी येथे चित्र म्हणजे काय हा प्रश्न उरतोच. चित्र हे त्याचा अर्थ लावता येत असल्यामुळे, त्याचा अर्थ लावायचे संकेत अस्तित्वात असल्यामुळे चित्र ठरते; ते अमूक, अमूक वस्तुस्थितीचे चित्र आहे, वस्तुस्थिती अशी अशी आहे असे ते सांगते आहे असे त्याच्याकडे आपण पाहातो. तेव्हा प्रतिमाविधान आणि वस्तुस्थिती यांच्यात साम्य असले तरी केवळ ह्या साम्यामुळे वस्तुस्थिती जशी आहे तशी ती आहे असे सांगणारे (आणि वस्तुस्थिती तशी असल्यामुळे सत्य असणारे) विधान ते ठरत नाही. सत्यता ह्या विधानांच्या धर्माचा विचार करताना विधाने, विधानांचे घटक असलेली चिन्हे, चिन्हांचा अर्थ ह्या संबंधित प्रश्नांचाही विचार टाळता येत नाही. सत्यतेची समस्या आणि अर्थाची समस्या ह्यांची फारकत करता येणार नाही. प्रस्तुत पुस्तकात चिन्हाचा अर्थ म्हणजे त्याने निर्दिष्ट होणारी विशिष्ट वस्तू किंवा सामान्य असते हा सिद्धांत रसेल ह्यांनी स्वीकारला होता व निर्णयाच्या स्वरूपाची आणि सत्यतेची त्यांनी केलेली मीमांसा ह्या सिद्धांताशी निगडीत होती. पुढे, उदा. 'मनाचे विश्लेषण' किंवा 'अर्थ आणि सत्यता ह्या विषयीची चौकशी' ह्या ग्रंथांत त्यांनी वेगळी भूमिका स्वीकारली; व म्हणून निर्णय किंवा विधान, समजूत ह्यांच्या स्वरूपाचे व सत्यतेचे विश्लेषण त्यांनी वेगळ्या पद्धतीने केले. उदा. 'चिन्हाचा अर्थ' ह्याचा अर्थ ते चिन्ह वापरणाऱ्या व्यक्तीच्या (प्राण्याच्या) वर्तनाच्या साहाय्याने लावण्याचा यत्न त्यांनी केला आहे. म्हणजे असे की व ही व्यक्ती घेतली तर ख ही वस्तू किंवा घटना व साठी प ह्या परिस्थितीचे चिन्ह आहे ह्याचा अर्थ प ह्या परिस्थितीत ज्या प्रकारचे वर्णन व ने केले असते त्याच प्रकारचे वर्तन प ही परिस्थिती साक्षात् उपस्थित नसतानाही ख मुळे व च्या हातून घडते असा त्यांनी लावला आहे. आणि ह्याला अनुसरून ख ही खूण (किंवा विधान) सत्य आहे ह्याची व्याख्या 'प ही परिस्थिती अस्तित्वात असताना तिची जाणीव व ह्या व्यक्तीला जर झालेली असेल तर व चे जे वर्तन घडेल तेच वर्तन जर ख ह्या चिन्हाने व कडून घडविले तर व ही खूण किंवा विधान सत्य असते' अशी केली आहे. रसेल ह्यांनी चिन्ह, अर्थ, सत्यता ह्यांच्याविषयी वेळोवेळी स्वीकारलेल्या भूमिकांतील स्थित्यंतरांचा जर नीट विचार करायचा झाला तर खूपच तपशिलात शिरावे लागेल व तसे करणे ह्या प्रास्ताविक भाष्याच्या कक्षेपलिकडचे आहे.

विगमन आणि संभवनीयता

तर्कशास्त्राचा प्राथमिक अभ्यास करणाऱ्या विद्यार्थ्याला 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' असे वारंवार बजावण्यात येते. सर्व माणसे मर्त्य आहेत व म्हणून आपणही अर्थात मर्त्य आहोत ही

जाणीव नैतिक दृष्टया हितकर ठरेल ह्या विश्वासाने बहुधा तर्कशास्त्राचा उपयोग विद्यार्थ्यां-मध्ये ही जाणीव दृढ करण्यासाठी म्हणून करून घेण्यात येत असेल. पण एक तात्त्विक प्रश्न उपस्थित होतो तो असा की 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' हे विधान सत्य आहे हे आपल्याला कसे कळते? 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' ह्याचा अर्थ कुणीही माणूस घेतला तर एक तर तो मरण पाव-लेला असतो किंवा कधी ना कधी मरणार असतो. आता उदा. इ. स. १८५० मध्ये किंवा त्याच्या पूर्वी जन्माला आलेली सर्व माणसे मरण पावली आहेत हे आपल्याला अनुभवाने समजते असे म्हणता येईल; आणि हे म्हणणे योग्य ठरेल. आणि इतरही अनेक माणसे, उदा. १८५० ते १८७० ह्या दरम्यान जन्माला आलेली बहुसंख्य माणसे मरण पावली आहेत हेही आपल्याला अनुभवाने समजते. पण आज हयात असलेली सर्व माणसे कधी ना कधी मरणार आहेत हे आपल्याला कसे समजते? 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' ह्या विधानात 'आज हयात असलेली आणि पुढे कधीही जन्माला येणारी सर्व माणसे कधी ना कधी मरणार आहेत' हे अंतर्भूत असते; आणि हे सत्य आहे असे आपण कशाच्या आधारावर मानतो? हे आपल्याला अनुभवाने समजते असे म्हणता येणार नाही. कारण ज्या घटना घडणार आहेत असे हे विधान सांगत आहे त्या भविष्यकाळात कधी ना कधी घडणार आहेत असे ते सांगत आहे आणि जी घटना घडलेली नाही, जी भविष्यकाळात घडणार आहे तिचा अनुभव आपण घेतलेला नसतो हे अर्थात उघड आहे. तेव्हा 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' ह्या विधानात अंतर्भूत असलेले आज हयात असलेली व पुढे जन्माला येणारी सर्व माणसे कधी ना कधी मरणार आहेत' हे विधान सत्य आहे हे आपल्याला अनुभवाच्या आधारे समजते असे म्हणता येणार नाही. मग ते सत्य आहे हे आपल्याला कसे समजते?

ह्याला एक उत्तर असे देता येईल की हे आपल्याला अनुभवाच्या आधारे समजत नाही तर हे ज्ञान आपल्याला अनुमानापासून होते. 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' हे विधान सत्य आहे हे आपल्याला माहीत असते आणि त्याच्यापासून, त्याच्या आधारावर 'आज हयात असलेली माणसे पण मर्त्य असणार' असा निष्कर्ष आपण काढतो. मग प्रश्न उपस्थित होतो तो हा की 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' हे विधान सत्य आहे हे ज्ञान आपल्याला कसे होते? हे ज्ञान आपल्याला अनुभवावरून होऊ शकत नाही हे आपण पाहिलेच आहे. काही माणसे (उदा. १८५० पूर्वी जन्मलेली) माणसे मर्त्य आहेत. एवढेच ज्ञान आपल्याला अनुभवाच्या आधारे होऊ शकेल.

ह्या प्रश्नाचे उत्तर असे की, 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' हे ज्ञान आपल्याला अनुभवापासून काढलेल्या अनुमानाच्या द्वारा प्राप्त होते. 'अनेक माणसे मरण पावली आहेत' (उदा. १८५० पूर्वी जन्मलेली सर्व माणसे मरण पावली आहेत) ह्या अनुभवापासून समजलेल्या विधानापासून इतरही सर्व माणसे (उदा. आज हयात असलेली, भविष्यात जन्माला येतील ती सर्व माणसे) मर्त्य असणार असा निष्कर्ष आपण करतो. ह्या प्रकारची अनुमाने आपण नेहमीच करतो. यात शंका नाही. उदा. जर मला तहान लागली तर, मी जर पाणी प्यालो तर ती तहान भागेल हे आपल्याला कसे समजते असा जर प्रश्न कुणी उपस्थित केला तर आपले उत्तर असे राहील की आतापर्यंत जेव्हा जेव्हा तहान लागली होती तेव्हा तेव्हा पाणी प्याल्याने ती भागली असा

अनुभव आहे; तेव्हा उद्या किंवा कधीही तहान लागली असताना जर आपण पाणी प्यालो तर ती तहान भागेल असा निष्कर्ष काढता येईल. ह्या स्वरूपाच्या अनुमानात जे तत्व गृहीत असते, ज्या तत्त्वाला अनुसरून अशी अनुमाने आपण करतो ते असे मांडता येईल; जर अ ह्या प्रकारच्या आतापर्यंत अनुभवलेल्या सर्व वस्तू किंवा घटना (उदा. माणूस) ब ह्या प्रकारच्या होत्या (उदा. मर्त्य) असे आढळून आले असेल तर अ ह्या प्रकारच्या सर्व वस्तू किंवा घटना (म्हणजे अनुभविलेल्या तशाच न अनुभविलेल्या, भविष्यकालीन, अनुभवाला सुरुवात व्हायच्या अगोदर असलेल्या किंवा घडलेल्या, इ.) ब ह्या प्रकारच्या असतात. पण हे तत्त्व प्रमाण आहे ह्याला पुरावा काय? हे तत्त्व प्रमाण आहे असे कशाच्या आधाराने मानता येते? अनुभवाच्या आधारावर हे तत्त्व प्रमाण आहे असे मानता येते, त्याचे प्रामान्य अनुभवाने सिद्ध करता येते असे म्हणता येणार नाही हे उघड आहे. कारण अनुभवाच्या आधारावर जे विधान सिद्ध होईल त्याची व्याप्ती ज्या वस्तूंचा किंवा घटनांचा आपण अनुभव घेतलेला असेल त्यांच्यापुरती मर्यादित राहील. म्हणजे असे विधान ज्या वस्तूंचा किंवा घटनांचा अनुभव घेण्यात आलेला असेल त्या कशा आहेत एवढेच सांगणारे विधान असेल. ज्या वस्तूंचा किंवा घटनांचा अनुभव घेण्यात आलेला नाही त्या कशा आहेत हे अनुभवावर आधारलेले विधान सांगू शकणार नाही हे स्पष्ट आहे. पण वरील तत्व हे न अनुभविलेल्या वस्तू किंवा घटना कशा आहेत हे सांगणारे विधान आहे. तेव्हा त्याची सत्यता किंवा प्रामाण्य अनुभवाच्या आधारे सिद्ध करता येणार नाही हे उघड आहे. मग ते प्रमाण आहे असे जे आपण मानतो, ते कशाच्या आधारावर मानतो?

ह्या प्रश्नाला आपण काहीसा वळसा घालावा असे काही जण सुचवतील. अ ह्या प्रकारच्या घटनेनंतर (उदा. पाणी पिण्याच्या घटनेनंतर) ब ह्या प्रकारची घटना घडते (उदा. तहान शमण्याची घटना) असे आतापर्यंत निरपवादपणे आढळून आले आहे असे समजा. मग भविष्यातही अ ह्या प्रकारच्या घटनेनंतर ब ह्या प्रकारची घटना निरपवादपणे घडेल असे मानायला आधार काय? प्रश्न हा असा आहे. त्याचे उत्तर असे की जर अ ही घटना ब ह्या घटनेचे कारण आहे असे आपण सिद्ध करू शकलो तर जेव्हा जेव्हा भविष्यात अ ह्या प्रकारची घटना घडेल तेव्हा तेव्हा त्याच्यानंतर ब ह्या प्रकारची घटना घडेलच असे निश्चितपणे म्हणता येईल. कारण, अ ही घटना ब ह्या घटनेचे कारण आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ अ ही घटना ब ही घटना घडवून आणते, ती ब ही घटना निर्माण करते, ती ब ला घडायला लावते असा होतो. म्हणजे अ ही घटना ब ह्या घटनेचे कारण आहे असे असेल तर अ घडल्यानंतर ब घडेल की नाही हा प्रश्न उरत नाही, अ घडल्यानंतर ब ला घडणे भाग असते. कारण आणि कार्य ह्यांच्यात अनिवार्य असा संबंध असतो; अ ही घटना जर ब चे कारण असेल तर अ घडल्यानंतर ब ही घटना अनिवार्यपणे घडून येणार. तेव्हा अ ही घटना ब चे कारण आहे असे जर आपण दाखवून देऊ शकलो तर त्यापासून अ नंतर नियमाने, निरपवादपणे ब घडून येईल असे अनिवार्यपणे निष्पन्न होते. आणि मग वर जे तत्त्व दिले आहे त्याचा आधार घ्यावा लागणार नाही.

पण हा तोडगा मान्य करण्यात अनेक अडचणी आहेत. पहिली अडचण अशी की आपण जिला कारण मानतो ती अ ही घटना आणि जिला कार्य मानतो ती ब ही घटना यांच्यामध्ये

घडवून आणण्याचा, निर्माण करण्याचा असा काही अनिवार्य संबंध आहे असे अनुभवाला आढळून येत नाही. तहान लागलेली असल्याच्या अवस्थेत आपण पाणी पितो आणि आपली तहान शमते असा अनेकदा अनुभव येतो हे मान्य करू. पण पाणी पिण्याची घटना तहान शमण्याची घटना घडवून आणते, तहान शमण्याच्या घटनेला अस्तित्वात यायला भाग पाडते, ही घटना ती निर्माण करते असे काही निरीक्षणात आपल्या प्रत्ययाला येत नाही. तेव्हा अ ही घटना कारण आहे आणि ब ही घटना तिचे कार्य आहे ह्या म्हणण्यात अ आणि ब ह्यांच्यामध्ये एक अनिवार्य संबंध आहे असे जर अभिप्रेत असेल तर अ आणि ब ह्यांच्यामधला हा बुद्धिग्राह्य असा अनिवार्य संबंध असला पाहिजे.

पण अ आणि ब ह्यांच्यामध्ये अनिवार्य संबंध आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ अ च्या संकल्पनेत ब ची संकल्पना गर्भित किंवा अंतर्भूत किंवा समाविष्ट आहे असा होतो. उदा. 'खून होणे' ह्या संकल्पनेत 'मरण पावणे' ही संकल्पना समाविष्ट आहे. 'ब चा खून झाला पण (सुदैवाने) ब मेला नाही' हे विधान आत्मविसंगत व म्हणून अनिवार्यपणे असत्य ठरेल. तेव्हा एखादी घटना जर खून झाल्याची घटना असेल तर ती अनिवार्यपणे (कुणीतरी) मरण पावल्याची घटना असणार. पण अ आणि ब ह्या जर भिन्न घटना असतील, एखादी घटना अ ह्या प्रकारची घटना आहे ह्या तिच्या वर्णनात तिच्यानंतर ब ह्या प्रकारची घटना घडते हे वर्णन जर अंतर्भूत नसेल तर अ आणि ब ह्या घटनांत अनिवार्य संबंध आहे असे म्हणता येणार नाही; म्हणजे ह्या म्हणण्याला काही अर्थ देता येणार नाही. नेहमीचे बिलियर्डच्या चेंडूचे उदाहरण घेऊ. समजा अ हा चेंडू ब ह्या चेंडूवर आदळला—ह्या घटनेला ग म्हणू या—आणि ह्यामुळे ब हा चेंडू गतिमान झाला—ह्या घटनेला घ म्हणू या. आता ग ही घटना घ ह्या घटनेचे कारण आहे, ग मुळे घ घडून आली असे आपण व्यवहारात म्हणू. गचे, म्हणजे अ हा चेंडू ब ह्या चेंडूवर येऊन आदळण्याचे, वर्णन असे करता येईल : अ हा चेंडू ब ह्या चेंडूच्या दिशेने जात होता, आणि एका क्षणाला तो ब ला भिडला, त्याच्यात आणि ब मध्ये काही अंतर उरले नाही व त्याचा ब ला स्पर्श झाला. नंतर घडलेल्या घ ह्या घटनेचे वर्णन असे करता येईल : (ह्यानंतर) ब हा चेंडू गतिमान झाला. म्हणजे घ चा निर्देश न करता ग चे वर्णन करता येते. ह्यामुळे ग ही घटना घडली पण घ ही घटना घडली नाही ह्या म्हणण्यात काही आत्मविसंगती असत नाही. एखाद्याचा खून घडला पण तो मेला नाही ह्या म्हणण्यात जशी आत्मविसंगती आहे तशी अ हा चेंडू ब ह्या चेंडूवर आदळला पण ब हालला नाही ह्या म्हणण्यात आत्मविसंगती नाही. आता आपण ही गोष्ट मान्य करू की बिलियर्डच्या टेबलाचा नेहमी असतो तसा गुळगुळीत पृष्ठभाग घेतला, आणि बिलियर्डचे नेहमी असतात तसे गुळगुळीत चेंडू घेतले आणि एक चेंडू दुसऱ्या चेंडूवर आदळला असता दुसरा हालला नाही, स्थिर राहिला असे जर आपल्याला आढळून आले तर आपण चकित होऊ, आपल्या डोळ्यांवर आपला विश्वास बसणार नाही आणि असे काही घडल्याचे कुणी सांगितले तर त्याच्यावर आपण सहजी विश्वास ठेवणार नाही. हे सर्व मान्य करू, पण आताचा हा मुद्दा नाही. आताचा मुद्दा असा आहे की एक चेंडू दुसऱ्या चेंडूवर आदळणे ही घटना आणि (त्यानंतर) दुसऱ्या चेंडूने गतिमान होणे ही दुसरी घटना

यांच्यामध्ये अनिवार्य संबंध नाही. खून होण्याची घटना आणि मरण पावण्याची घटना यांच्यात अनिवार्य संबंध आहे हे जसे म्हणता येते, एकाचा खून झाल्याची घटना घडली पण कुणाचाही मृत्यू घडण्याची घटना घडली नाही असे असणे जसे अशक्य आहे, कारण असे म्हणणेच आत्मविसंगत आहे, तसे एक बिलियर्ड चेंडू दुसऱ्या चेंडूवर येऊन आदळला पण दुसरा स्थिर राहिला, हालला नाही असे म्हणण्यात आत्मविसंगती नाही व म्हणून ह्या दोन घटनांत अनिवार्य असा संबंध नाही.

सारांश, ज्या घटनेचा आपण व्यवहारात कारण असा उल्लेख करू व जिचा कार्य म्हणून उल्लेख करू त्यांच्यांत अनिवार्य असा संबंध असतो असे म्हणायला काही आधार नाही. अनिवार्य संबंध हा तार्किक संबंध असतो, तो मूलतः दोन विधानांमधील संबंध असतो. जेव्हा ख हे विधान क ह्या विधानात अंतर्भूत असते, म्हणजे क सत्य आहे असे म्हणणे पण ख नाकारणे आत्मविसंगत असते तेव्हा क कडून मांडली जाणारी वस्तुस्थिती आणि ख कडून मांडली जाणारी वस्तुस्थिती ह्यांच्यांत अनिवार्य संबंध आहे असे म्हणता येते. जिला आपण कारण म्हणू त्या घटनेचे वर्णन, जिला आपण कार्य म्हणू त्या घटनेचा निर्देश न करता जर करता येत असेल, कारणघटनेचे वर्णन करणाऱ्या आणि ती घडली आहे असे मांडणाऱ्या विधानात जर कार्यघटनेचे वर्णन करणारे आणि ती घडली आहे असे सांगणारे विधान अंतर्भूत नसेल तर कारणघटना आणि कार्यघटना यांच्यांत अनिवार्य संबंध आहे ह्या म्हणण्याला काही आधार देता येत नाही आणि ह्या अनिवार्य संबंधाचे स्वरूपही स्पष्ट करता येत नाही.

आणखीही एक मुद्दा आहे. कारण आणि कार्य यांच्यांत अनिवार्य संबंध असतो ह्याचा अर्थ समजा आपण पुढे दिल्याप्रमाणे लावला : अ ही घडलेली एक विशिष्ट घटना ब ह्या घटनेचे कारण आहे ह्याचा अर्थ असा की अने ब घडवून आणले. अ घडले आणि नंतर ब घडले एवढेच म्हणणे जे घडले त्याचे वर्णन करायला पुरेसे ठरणार नाही; अने ब ही घटना अस्तित्वात आणली. बला घडायला भाग पाडले, आणि म्हणून ब घडण्याशिवाय गत्यंतर नव्हते असेही म्हणावे लागेल. आणि हे म्हणणे अलंकारिक वाटले तर त्याचा आशय स्पष्ट करण्यासाठी असे म्हणता येईल की अ च्या ठिकाणी ब घडवून आणण्याची शक्ती असते आणि ब ने ह्या शक्तीचा वापर केल्यामुळे ह्या प्रसंगी ब ही घटना घडली. पण हे सर्व तात्पुरते मान्य केले, ह्या प्रसंगी अ आणि ब ह्या ज्या घटना घडल्या त्यांच्यामध्ये ह्या अर्थाने अनिवार्य संबंध होता हे विधान स्वीकारले तरी मूळ प्रश्न कायमच राहतो. तो असा की भविष्यात जेव्हा अ ह्या प्रकारची घटना परत घडेल तेव्हाही आपल्या अंगची ही शक्ती ती परत वापरील आणि मग तेव्हाही ब ह्या प्रकारची घटना (ह्या अर्थाने) अनिवार्यपणे घडेल ह्याची शाश्वती काय? ह्यावर उत्तरादाखल एवढेच म्हणता येईल की जर आतापर्यंत एका विशिष्ट प्रकारच्या परिस्थितीत अ ह्या प्रकारची घटना आपल्या अंगची ही विशिष्ट शक्ती वापरून ब ह्या प्रकारची घटना निर्माण करते असे आपल्या अनुभवाला आले असेल तर भावी प्रसंगीही ह्याच प्रकारच्या परिस्थितीत अ ह्या प्रकारची घटना ही शक्ती वापरून ब ह्या प्रकारची घटना निर्माण करील असा भरवसा बाळगता येईल. पण

ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा होतो की जरी अ ह्या प्रकारची घटना आणि ब ह्या प्रकारची घटना ह्यांच्यामध्ये अनिवार्य संबंध असतो असे आपण मानले तरी अ नियमाने किंवा निरपवादपणे ब घडवून आणते असे मानायला अनुभवाचाच आधार घ्यावा लागतो. पण 'अ नियमाप्रमाणे ब घडवून आणते' हे विधान अनुभवाच्या आधारे जर आपण करणार असू, तर अनुभवावर ते असे आधारताना आपल्याला वर मांडलेल्या तत्त्वाचा आश्रय घ्यावाच लागेल. आणि आपण परत हे तत्त्व स्वीकारायला काय आधार आहे ह्या प्रश्नाकडे येऊन ठेपतो.

रसेल ह्यांनी ज्या स्वरूपात हे तत्त्व मांडले आहे ते असे : अ ह्या प्रकारच्या वस्तूंचे ब ह्या प्रकारच्या वस्तूंशी साहचर्य असल्याचे आढळून आलेली उदाहरणे संख्येने जितकी जास्त असतील तितके अ चे ब शी नेहमीच साहचर्य असते हे अधिक संभवनीय ठरते; मात्र अ चे ब शी साहचर्य नसल्याचे एकही उदाहरण माहीत असता कामा नये. उदा. समजा, अ घडले आहे पण ब घडले नाही असा एकही प्रसंग आढळलेला नाही. शिवाय अ घडले आहे आणि ब ही घडले आहे असे समजा शंभर प्रसंग आढळले आहेत. ह्या स्थितीत जेव्हा जेव्हा अ घडते तेव्हा तेव्हा ब घडते असे असणे संभवनीय आहे असे मानता येते. आता पुढे समजा अ घडले पण ब घडले नाही असा एकही प्रसंग आढळला नाही ही परिस्थिती कायम राहिली. आणि अ घडले आणि ब ही घडले अशा प्रसंगाची एक हजार उदाहरणे आढळली. मग आता अ घडते तेव्हा नेहमी ब घडते हे पूर्वीपेक्षा अधिक संभवनीय होते. ह्याच तत्त्वानुसार (अ घडले आहे पण ब घडलेले नाही असे एकही उदाहरण आढळलेले नसताना) अ आणि ब दोन्ही घडल्याची उदाहरणे जितकी अधिक आढळत जातील, तितकी 'जेव्हा जेव्हा अ घडते तेव्हा तेव्हा ब घडते' ह्या सार्वत्रिक नियमाची संभवनीयता वाढत जाईल. तेव्हा रसेल यांनी मांडलेल्या तत्त्वाचा दुसरा भाग असा की, अ घडले आहे पण ब घडले नाही असे एकही उदाहरण जेव्हा माहीत नसते तेव्हा अ आणि ब ह्यांचे साहचर्य असल्याची पुरेशी उदाहरणे आढळलेली असली तर अ चे बशी नेहमी साहचर्य असते हे जवळजवळ निश्चित होते आणि ह्या सार्वत्रिक नियमाची संभवनीयता अमर्यादपणे निश्चितीच्या जवळ जाते. ह्या तत्त्वाला रसेल ह्यांनी विगमनाचे तत्त्व असे म्हटले आहे. ते मांडताना त्यांनी 'संभवनीयता' ह्या संकल्पनेचा निर्देश केला असल्यामुळे तिचे काहीसे स्पष्टीकरण करणे आवश्यक आहे.

काही विधाने निश्चितपणे सत्य आहेत हे आपल्याला माहीत असते आणि काही विधान निश्चितपणे असत्य आहेत हे आपल्याला माहीत असते. पण काही विधाने अशी असतात की ती निश्चितपणे सत्य आहेत असे आपल्याला माहीत नसते आणि निश्चितपणे असत्य आहेत असेही माहीत नसते. उदा. समजा मला बाहेर जायचे आहे, आकाश भरून आले आहे, थंड वारा वाहात आहे, आकाश अधिकाधिक अंधारून येते आहे. ह्या परिस्थितीत 'तासाभरात पाऊस पडेल' हे विधान घ्या. हे निश्चितपणे सत्य आहे असे म्हणता येणार नाही आणि तसेच निश्चितपणे असत्य आहे असेही म्हणता येणार नाही. ते संभवनीय आहे असे म्हणावे लागेल. ते संभवनीय आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा की ज्याच्यावर विश्वास ठेवणे समंजसपणाचे ठरेल असे हे विधान आहे. समजा पुढील तासाभरात प्रत्यक्षात पाऊस पडला नाही. मग 'पुढील

तासाभरात पाऊस पडेल' हे विधान असत्य ठरले असे होईल. पण तेवढ्या वेळात पाऊस न पडल्याने 'पुढील तासाभरात पाऊस पडणे संभवनीय आहे' हे विधान असत्य ठरणार नाही. कारण हे विधान पुढील तासाभरात पाऊस पडेल असे सांगत नव्हते. तर ज्या परिस्थितीत हे विधान केले ती ध्यानात घेता पुढील तासाभरात पाऊस पडेल ह्या गोष्टीवर विश्वास ठेवणे योग्य होते, काही प्रमाणात योग्य होते, एवढेच त्याचे म्हणणे होते. आणि पाऊस पडला नाही म्हणून हे म्हणणे गैर ठरत नाही. उदा. ह्या संभवनीयतेच्या निर्णयाच्या आधारावर मी छत्री घेऊन बाहेर पडलो तर माझे कृत्य शहाणपणाचे ठरेल. आणि पाऊस पडला नाही म्हणून छत्री बरोबर घेण्यात मी मूर्खपणा केला असे होणार नाही. पाऊस पडला नाही म्हणून माझ्या कृत्याच्या शहाणपणात न्यून येणार नाही.

संभवनीयतेच्या संकल्पनेचे रसेल यांनी केलेले विश्लेषण असे आहे : समजा, व हे एक विशिष्ट विधान आहे आणि ते संभवनीय आहे असे आपण म्हणतो. व संभवनीय आहे हा आपला निर्णय काही पुराव्याच्या संदर्भात घेण्यात आलेला असतो. व हे विधान संभवनीय आहे ह्या स्वरूपाचा निर्णय नेहमी सापेक्ष असतो; कोणत्यातरी विशिष्ट पुराव्याच्या अपेक्षेने तो घेण्यात आलेला असतो. उदा. समजा, गोविंदरावांना भेटायला त्यांच्या घरी जायला म्हणून कुणी गृहस्थ माझ्या घरी आले, आणि मी त्यांना म्हटले 'गोविंदरावांना भेटायला आता त्यांच्या घरी जाण्यात अर्थ नाही. ते आज बहुधा (किंवा जवळ जवळ नक्कीच) नाटकाला गेलेले असणार.' हा अर्थात संभवनीयतेचा निर्णय आहे. 'गोविंदराव नाटकाला गेले आहेत' हे विधान सत्य आहे हे मला माहित नाही. तसेच गोविंदराव नाटकाला गेले नाहीत हेही मला निश्चितपणे माहित नाही. ह्या परिस्थितीत 'गोविंदराव नाटकाला गेले आहेत' हे विधान संभवनीय आहे असे मी म्हणत आहे. पण हे मी कशाच्या आधारावर म्हणत आहे? तर गोविंदरावांना नाटके पाहण्याची आवड आहे, आज दुपारी त्यांना मोकळा वेळ आहे, महिन्याच्या सुरुवातीचे दिवस असल्यामुळे त्यांच्याकडे पैसे असणार, इ. हे मला माहित असणार आणि ह्या पुराव्याच्या आधारावर ते नाटकाला गेले असणे संभवनीय आहे असे मी म्हणतो. तेव्हा व हे विधान संभवनीय आहे ह्या स्वरूपाचा निर्णय कोणत्यातरी पुराव्याच्या आधारावर, त्या. पुराव्याच्या अपेक्षेने (किंवा दत्तांच्या अपेक्षेने) करण्यात आलेला असतो. 'व संभवनीय आहे' हे विधान ज्या पुराव्याच्या अपेक्षेने करण्यात आलेले असेल त्याचा निर्देश प असा करू या. मग 'व संभवनीय आहे' ह्या स्वरूपाचे विधान संपूर्णपणे मांडायचे तर 'प च्या अपेक्षेने व संभवनीय आहे' अशा स्वरूपात ते मांडावे लागेल.

समजा प पासून व अनिवार्यपणे निष्पन्न होते. असे असेल तर, म्हणजे प सत्य असताना व सत्य असलेच पाहिजे असे असेल तर (प सत्य आहे हे आपल्याला माहीत असल्यामुळे) व निश्चितपणे सत्य आहे हे आपल्याला माहीत असते. व जर प शी विसंगत असेल, प सत्य असताना व सत्य असणे शक्य नाही असे असेल तर (प सत्य आहे हे आपल्याला माहीत असल्यामुळे) व निश्चितपणे असत्य आहे हे आपल्याला माहीत होते. प च्या अपेक्षेने व संभवनीय आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा ही संभवनीयता निश्चितपणे सत्य असण्याच्या आणि

निश्चितपणे असत्य असण्याच्या ह्या दोन टोकांमध्ये कुठेतरी असते. निश्चितपणे सत्य असणे ह्यासाठी '१' आणि निश्चितपणे असत्य असणे ह्यासाठी '०' अशी चिन्हे मुक्रर केली तर संभवनीयता १ आणि ० या दोन टोकांमध्ये कुठेतरी असते; ह्या संभवनीयतेचे 'मूल्य' १ आणि ० ह्यांच्यामध्ये असते. प च्या अपेक्षेने व ची जी संभवनीयता असते तिचा निर्देश असा करू या : स (व/प). मग, व सत्य आहे असे प पासून निश्चितपणे सिद्ध होत असल्यास ही गोष्ट अशी मांडता येईल : स (व/प) = १; आणि व पशी विसंगत आहे हे असे दर्शविता येईल : स (व/प) = ०. मग व जेव्हा प शी विसंगत नसते व प पासून निश्चितपणे सिद्धही होत नाही तेव्हा स (व/प) ० हून अधिक पण १ पेक्षा कमी असते; म्हणजे ० < स (व/प) < १.

आता स (व/प) चे मूल्य १ आणि ० ह्या दोन टोकांमध्ये असले तरी ते नेमके किती असते, कोणत्या संख्येइतके असते हे आपण नेहमीच सांगू शकत नाही. उदा. वरील 'गोविंदराव नाटकाला गेले असणे संभवनीय आहे' हे विधान ज्या पुराव्याच्या अपेक्षेने केले आहे तो लक्षात घेता ही संभवनीयता नेमकी किती आहे, ५/७ आहे की १०१/१०५ आहे की इतर कोणत्या अपूर्णांकाइतकी आहे हे सांगता येणार नाही. असे असले तरी दोन संभवनीयतांमध्ये तुलना करून एक दुसरीपेक्षा अधिक आहे असा निर्णय आपण करू शकतो. उदा. आपण वर ज्या पुराव्याच्या अपेक्षेने 'गोविंदराव नाटकाला गेले असणे संभवनीय आहे' हे विधान केले त्याचा निर्देश $प_1$ असा करू आणि ह्या विधानाचा निर्देश व असा करू. आता समजा, ह्या पुराव्यात, म्हणजे $प_1$ मध्ये ह्या नाटकात प्रमुख भूमिका करणारा नट गोविंदरावांच्या अतिशय आवडीचा आहे ह्या माहितीची भर पडली. ह्या अधिक भरीव पुराव्याचा निर्देश $प_2$ असा करू. ह्या भरीव पुराव्यामुळे 'गोविंदराव नाटकाला गेले आहेत' ह्या विधानाची संभवनीयता वाढली आहे ही गोष्ट मान्य होईल. म्हणजे, स $(व/प_2)$ > स $(व/प_1)$. पण ही संभवनीयता नेमकी किती वाढली आहे हे संख्येच्या साहाय्याने दाखविता येणार नाही.

रसेल ह्यांनी संभवनीयतेच्या संकल्पनेचे केलेले विश्लेषण असे आहे. हे कितपत समाधानकारक आहे ह्याचा आपल्याला थोडक्यात विचार करावयाचा आहे. आपण व्यवहारात 'संभवनीयता' ह्या संकल्पनेचा वापर तीन भिन्न प्रकारे करतो, म्हणजे संभवनीयतेविषयी आपण जे निर्णय करतो ते तीन भिन्न प्रकारात मोडतात असे म्हणता येईल. (१) एक प्रकार म्हणजे ज्याला 'शक्यतांचे गणन' (calculus of chances) म्हणता येईल त्याच्यावर आधारलेले संभवनीयतेविषयीचे निर्णय. ह्यांचे स्पष्टीकरण असे करता येईल. समजा आपण नाणे वर फेकले, तर छाप येईल (अशोकस्तंभाची बाजू वर आहे अशा रितीने ते पडेल) ह्याची संभवनीयता किती आहे आपण कसे ठरवू? आपण असा विचार करू की छाप येईल किंवा काटा येईल (अशोकस्तंभाच्या बाजूहून वेगळी बाजू वर आहे अशा रितीने ते पडेल) अशा दोनच शक्यता संभवतात आणि ह्या दोन सारख्याच किंवा समान शक्यता आहेत. तेव्हा छाप येण्याची संभवनीयता १/२ एवढी आहे. ह्याच न्यायाने नाणे दोनदा वर फेकले असता दोन्ही वेळेला छाप येण्याची संभवनीयता १/४ एवढी आहे. कारण येथे छाछा, छाका, काछा आणि काका अशा चारच शक्यता संभवतात आणि त्यातील छाछा ही एक आहे. तसेच

पत्त्यांच्या जोडातील कुठलेही पान उचलले तर ते इस्पिकचा एक्का असण्याची संभवनीयता १/५२ एवढी असते.

ह्या स्वरूपाच्या संभवनीयता–निर्णयाला पूर्वप्राप्त संभवनीयतेचे निर्णय म्हणू या. ह्या प्रकारची संभवनीयता पूर्वप्राप्त असते कारण ती अनुभवावर आधारलेली नसते. एखाद्या क्षेत्रात नांदणाऱ्या सर्व शक्यता जर न ह्या संख्येएवढ्या असल्या तर त्यातील कोणतीही एक शक्यता प्रत्यक्षात अवतरण्याची संभवनीयता १/न ह्या अपूर्णांकाएवढी असते अशी संभवनीयतेच्या इयत्तेची व्याख्या आपण करतो. जर शक्यतांच्या एका सटात एक विशिष्ट गुणोत्तर नांदत असेल तर त्याच्यात दुसरीही गुणोत्तरे नांदत असणार असा निष्कर्ष गणिती नियमनाने आपण काढतो. उदा. फेकलेले नाणे पडण्याच्या छा आणि का अशा दोनच शक्यता असल्यामुळे आणि छा ही ह्या दोहोतील एक शक्यता असल्यामुळे छा पडण्याची संभवनीयता १/२ आहे. तेव्हा नाणे तीनदा फेकले असताना तीन्ही वेळा छा पडण्याची संभवनीयता १/८ असणार; कारण ही ८ शक्यतांतील एक आहे.

ह्या स्वरूपाचे संभवनीयता–निर्णय पूर्वप्राप्त असतात, ते केवळ गणिती असतात, ते अनुभवावर आधारलेले नसतात. आणि त्यांचा अनुभवाशी कांही संबंध नसतो ही गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. उदा. अनेकदा असे म्हणण्यात येते की आपण जर एखादे 'खरे नाणे' (true coin) घेतले, तर ते फेकले असताना छा पडण्याची संभवनीयता १/२ एवढी असते. हे म्हणणे सत्य आहे असे दाखवून देताना मी जर एवढेच म्हणालो की नाणे पडण्याच्या प्रकाराच्या दोनच शक्यता आहेत आणि छा ही त्यातील एक आहे, म्हणून छा पडण्याची संभवनीयता १/२ एवढी आहे तर हा निर्णय पूर्वप्राप्त, गणिती आहे. १ ही संख्या २ ह्या संख्येच्या अर्धी आहे ह्या पलीकडे हा निर्णय जात नाही. पण वरील विधान सत्य आहे हे दाखवून देण्यासाठी मी दुसरे प्रमाण देईन. खऱ्या नाण्याची व्याख्या मी त्यांच्या भौतिक गुणधर्मांच्या साहाय्याने करीन; खरे नाणे म्हणजे ज्याचा आकार, घडण, गुरुत्वमध्याचे स्थान इ. अशा अशा प्रकारचे असते असे नाणे. आता असे नाणे फेकले असता छा पडण्याची संभवनीयता १/२ एवढी असते असे जेव्हा मी म्हणतो तेव्हा एका प्रकारच्या भौतिक वस्तूचे वर्तन कसे असते ह्याविषयी मी विधान करीत असतो. हे विधान प्रत्यक्षात काय घडते ह्याचा अनुभव घेऊन करावे लागेल. मग प्रश्न असा उपस्थित होतो की 'खरे नाणे फेकले असता छा पडण्याची संभवनीयता १/२ एवढी असते' हे विधान कोणत्या प्रकारच्या अनुभवजन्य पुराव्याच्या आधारावर सत्य ठरते? ह्याचे उत्तर साधारणपणे असे देता येईल की एखादे खरे नाणे घेऊन ते अनेक वेळा फेकले तर छा पडण्याच्या उदाहरणांची संख्या नाणेफेकीच्या संख्येच्या निम्म्याच्या जवळपास असते आणि जर आपण अधिकाधिक वेळा नाणे फेकले तर ह्या नाणेफेकींच्या वाढत जाणाऱ्या संख्यांची त्यातील छा असलेल्या उदाहरणांशी असलेली गुणोत्तरे १/२ च्या अधिकाधिक जवळ येत असतात. उदा. खरे नाणे एक लाख वेळा फेकले असता ह्या फेकींतील छा उदाहरणांची संख्या पन्नास हजारांच्या आसपास असेल आणि ती पन्नास हजारांच्या जितकी जवळ असेल त्यापेक्षा एक कोटी नाणे फेकीतील छा उदाहरणांची असलेली संख्या पन्नास लाखांच्या अधिक जवळ असेल.

म्हणजे 'खरे नाणे फेकले असता छा पडण्याची संभवनीयता १/२ एवढी असते' हे विधान आता संख्याशास्त्रीय पुराव्यावर आधारले आहे. शक्यतांच्या सटात असलेल्या गुणोत्तरांवर आधारलेल्या पूर्वप्राप्त संभवनीयता–निर्णयांची आणि अनुभवापासून प्राप्त झालेल्या संख्याशास्त्रीय पुराव्यावर आधारलेल्या संभवनीयतानिर्णयांची गल्लत करता कामा नये.

(२) तेव्हा दुसऱ्या प्रकारचे संभवनीयता–निर्णय म्हणजे संख्याशास्त्रीय पुराव्यावर आधारलेले निर्णय. ह्या प्रकारच्या निर्णयाच्या स्वरूपाचे वर्णन असे करता येईल. अशा निर्णयात एखाद्या विशिष्ट वस्तूचा (किंवा विशिष्ट प्रकारच्या एका घटनेचा) निर्देश करण्यात आलेला असतो आणि वस्तूच्या ठिकाणी अमुक एक धर्म असण्याची संभवनीयता (किंवा ती घटना घडून येण्याची संभवनीयता) अमुक इतकी असते असे सांगण्यात आलेले असते; पण अशा निर्णयात वस्तूंचा (किंवा घटनांचा) एक वर्ग अभिप्रेत असतो आणि तसेच ज्या वस्तूविषयी (किंवा घटनेविषयी) हा निर्णय घेण्यात आलेला असतो ती वस्तू (किंवा घटना) ह्या वर्गाचा घटक (member) आहे असे अभिप्रेत असते; ह्या निर्णयात ह्या वस्तूच्या ठिकाणी जो धर्म असण्याच्या संभवनीयतेचे प्रमाण दिलेले असते ते (किंवा ज्या प्रकारची घटना घडून येण्याच्या संभवनीयतेचे प्रमाण दिलेले असते ते) तो धर्म ह्या वर्गात ज्या प्रमाणात विखुरलेला असतो असे आढळून आलेले असते (किंवा घटनांच्या ह्या वर्गात ह्या विशिष्ट प्रकारच्या घटना घडून येण्याचे जे प्रमाण आढळून आलेले असते) त्याच्या आधारावर दिलेले असते. उदा. अजून जन्माला यायचे आहे अशा मुलाविषयी ते मुलगा असण्याची संभवनीयता ५१ टक्के आहे ह्या निर्णयात १९६० नंतर जन्माला आलेल्या भारतीय मुलांचा वर्ग अभिप्रेत असेल आणि मग ह्या वर्गातील मुलगा असल्याचा धर्म असलेल्या मुलांच्या संख्येचे वर्गातील एकंदर मुलांशी असलेले प्रमाण ५१ टक्के आहे ह्या आधारावर हे विशिष्ट विधान करण्यात आले असेल. किंवा एखादे विशिष्ट नाणे जर मी फेकले तर छा येण्याची संभवनीयता ५०.०२ टक्के आहे ह्या विधानात ते नाणे फेकले गेल्याच्या घटनांचा वर्ग अभिप्रेत असतो आणि ह्या घटनांच्या वर्गातील छा येण्याच्या घटनांचे त्या एकंदर वर्गाच्या संख्येशी असलेले प्रमाण ५०.०२ टक्के असल्याचे आढळून आलेले असते. ह्या आधारावर हे विधान करण्यात आलेले असते.

आता संभवनीयता–निर्णयांच्या स्वरूपाचे जे हे स्पष्टीकरण देण्यात आले आहे त्यातून काही प्रश्न उद्‌भवतात. (१) एक प्रश्न असा : जन्माला येणारे मूल मुलांच्या अनेक वेगवेगळ्या वर्गांचे घटक असते. आपल्या उदाहरणातील मुलांकडे १९६० नंतर भारतात जन्माला आलेल्या मुलांच्या वर्गाचा घटक म्हणून आपण पाहिले आहे. पण ते महिना रु. २००० हून अधिक उत्पन्न असलेल्या आईबापांच्या पोटी आलेल्या मुलांच्या वर्गाचाही घटक असेल. आणि समजा मुलांच्या ह्या वर्गातील मुलगे असलेल्या मुलांचे एकंदर वर्गाशी असलेले प्रमाण ४८ टक्के असले तर ह्या वर्गाच्या संदर्भात आपल्याला अभिप्रेत असलेले मूल मुलगा असण्याची संभवनीयता ४८ टक्के आहे असे म्हणावे लागेल. तेव्हा एखादी विशिष्ट वस्तू अनेक भिन्न वर्गांकडे सुपूर्द करण्यात येते आणि ती ज्या वर्गाकडे आपण सोपवू त्याप्रमाणे आपला अभिप्रेत धर्म तिच्या अंगी असण्याची संभवनीयता भिन्न असणार. ही एक अडचण आहे.

(२) दुसरा प्रश्न असा की वस्तूंच्या किंवा घटनांच्या ज्या वर्गाशी त्याच्या एका विशिष्ट उपवर्गाच्या असलेल्या प्रमाणावर संभवनीयतेचा निर्णय आपण आधारतो तो सान्त असला पाहिजे असे असते की तो अनन्तही असू शकतो? आपल्या उदाहरणातील हा वर्ग—म्हणजे १९६० नंतर जन्माला आलेल्या भारतीय मुलांचा वर्ग—सान्त आहे. कारण ह्या वर्गात १९६० ते १९७५ अशा कोणत्यातरी कालावधीत जन्माला आलेल्या भारतीय मुलांचा अंतर्भाव आपण करू. संभवनीयता–निर्णय सान्त वर्गावर आधारता येतो त्याप्रमाणे तो अनन्त वर्गावरही अधारता येणे इष्ट असते. निसर्गाचे अनेक नियम संख्याशास्त्रीय स्वरूपात मांडण्यात येतात. उदा. १७०० वर्षात रेडियमच्या एखाद्या अणूचे विघटन होण्याची संभवनीयता १/२ एवढी असते असा एक नियम आहे. आणि रेडियमच्या अणूंची संख्या सान्त असली पाहिजे असे मानायचे कारण नाही.

संभवनीयता–निर्णय अनन्त वर्गाच्या संदर्भात करायचे तर सीमा (limit) ह्या संकल्पनेचा वापर करावा लागेल. ही संकल्पना पुढील उदाहरणावरून स्पष्ट होईल. खऱ्या नाण्याची फेक केली तर छा येण्याची संभवनीयता १/२ आहे. हा निर्णय अनुभवाधिष्ठित आहे असे मानले तर त्याच्यासाठी कोणत्या प्रकारचा पुरावा आवश्यक असेल? समजा खऱ्या नाण्याच्या निकषांचे समाधान करणारे एक नाणे आपण घेतले व ते हजार वेळा फेकले. समजा ह्या फेकीतील छा येण्याच्या घटनांचे एकंदर फेकींशी असलेले प्रमाण १/२ च्या जवळपास आहे. नाणेफेकींच्या ह्या हजार घटक असलेल्या मालेचा किंवा श्रेणीचा निर्देश '$स_1$' असा करू या; आणि तिच्यात छा येण्याच्या घटनांचे जे प्रमाण आहे त्याचा '$प्र_1$' असा निर्देश करू या. अशीच $स_2$ ही दुसरी श्रेणी घेतली तर तिच्यात छा येणाऱ्या घटनांचे जे प्रमाण असेल—$प्र_2$ हे प्रमाण–तेही १/२च्या जवळपास आहे असे समजू या. आता $प्र_1$ हे १/२ च्या जितके जवळ असेल त्याहून $प्र_2$ १/२च्या अधिक जवळ असेल अशी खात्री नसते; ते तितकेच जवळ असेल किंवा कमी जवळ, म्हणजे अधिक दूर असेल. म्हणजे $प्र_2$, व १/२ यांमधील फरक $प्र_1$ आणि १/२ यांमधील फरकापेक्षा मोठा असेल. पण अशा $स_1, स_2, स_3, स_4, \ldots$ ह्या वाढत्या संख्यांच्या श्रेणी आपण घेत गेलो आणि त्यांच्याशी संबंधित $प्र_1, प्र_2, प्र_3, प्र_4, \ldots$ ह्या प्रमाणांची श्रेणी घेतली तर ह्या श्रेणी वाढविता वाढविता असे एक स्थळ येते की त्यानंतरच्या प्रत्येक $प्र_n$ आणि १/२ यांमधील फरक आपण कितीही लहान संख्या घेतली तरी त्या संख्येपेक्षा लहान असतो. ह्याचा अर्थ असा होईल की समजा आपण हे नाणे फेकीत राहिलो तर ह्या वाढत जाणाऱ्या श्रेणीची घटक असलेली एक घटना अशी असेल की त्यानंतरच्या फेकीत छा असलेले घटनांचे प्रमाण १/२ च्या अतिशय जवळ असेल, आपण कितीही लहान संख्या घेतली तरी हे प्रमाण आणि १/२ यांमधील भेद ह्या संख्येहून कमी असेल. असे असेल तर नाण्याची एक विशिष्ट फेक छा असण्याची संभवनीयता १/२ इतकी आहे असे आपण म्हणतो. संभवनीयतेच्या ह्या निरूपणाला (interpretation) 'वारंवारता उपपत्ती' – 'फ्रिक्वेन्सी थिअरी' – म्हणतात.

आता संभवनीयता–निर्णयाचा वारंवारता उपपत्तीला अनुसरून अर्थ लावला तर संभवनीयता–निर्णय अनुभवाच्या आधारावर नेहमीच असत्य ठरविता येईल अशी परिस्थिती नसते

हे उघड आहे. कारण अशी श्रेणी जरी एखाद्या टप्प्यापर्यंत, दिलेल्या सीमेच्या अगदी जवळपास येत राहिली नाही तरी नंतर कधीतरी ती अशी जवळपास येत राहील अशी शक्यता नेहमीच राहील. व म्हणून अशा श्रेणीच्या कोणत्याही टप्प्यापर्यंतच्या अनुभवावरून ती त्या सीमेच्या जवळ पोहोचत नाही असे आढळून आल्याने संबंधित संभवनियता–निर्णय असत्य आहे असा निष्कर्ष काढणे गैर ठरेल. ती श्रेणी पुढे चालू ठेवली तर संबंधित संभवनीयता–निर्णयाला अनुकूल असे तिचे पुढचे खंड (segments) असल्याचे आढळूनही येईल. श्रेणी जर कोणत्याही टप्प्यावर पुरी झाली तर अर्थात ह्या अनुभवांवर एक निश्चित संभवनीयता–निर्णय उभारता येईल व त्याच्याशी विसंगत असलेले सर्व संभवनीयता–निर्णय असत्य ठरविता येतील. पण ज्या श्रेणी पुऱ्या होत नाहीत त्यांच्या बाबतीत संभवनीयता–निर्णय असत्य ठरविण्याला असा अवसर नसतो.

पण वारंवारता उपपत्तीला अनुसरून संभवनीयता–निर्णय जरी असत्य ठरविता आले नाहीत तरी ह्या निर्णयांच्या सत्यतेला पुष्टी देणारा पुरावा वारंवारता उपपत्तीला अनुसरून पुढे करता येतो असे अनेकजण मानतात. कारण श्रेणींच्या एखाद्या टप्प्यानंतर तिच्या प्रत्येक अधिकाधिक विस्तृत खंडांतील वारंवारतेच्या प्रमाणांची एका अपूर्णांकाजवळ गर्दी होत असल्याचे आढळून आले तर हा अपूर्णांक म्हणजे श्रेणीची सीमा होय ह्या अभ्युपगमाला पुष्टी मिळते. हे मान्य केले तरी ह्यामुळे हा अभ्युपगम सत्य असल्याचे सिद्ध होत नाही ह्याचाही निर्देश केला पाहिजे. कारण श्रेणीच्या नंतरच्या खंडातील वारंवारतेची प्रमाणे दुसऱ्या कोणत्यातरी सीमेशी भिडतात असे अनुभवाला येण्याची शक्यता हा पुरावा मोकळी ठेवतो.

ह्यातून दुसरी एक अडचण निर्माण होते. ती अशी की अतिशय दीर्घ श्रेणी आपण घेतली आणि एखादा विशिष्ट धर्म तिच्यात विखुरला असण्याच्या वारंवारतांची सीमा नमूद केली तर ह्या माहितीच्या आधारावर हा धर्म तिच्या एखाद्या विशिष्ट खंडात कोणत्या प्रमाणात विखुरलेला आहे ह्याविषयी काहीच अनुमान करता येत नाही. कारण आपण पाहिले आहे त्याप्रमाणे ह्या श्रेणीच्या कोणत्याही खंडात ह्या धर्माच्या वारंवारतेचे प्रमाण काहीही असले तरी त्यामुळे ह्या श्रेणीकडून अखेरीस एक विशिष्ट सीमा गाठली जाण्याला काही प्रतिबंध होत नाही. आणि म्हणून ही श्रेणी अशी एक सीमा गाठते ह्यापासून तिच्या कोणत्याही खंडात ह्या धर्माच्या वारंवारतेचे प्रमाण काय असेल ह्याविषयी काहीच निष्कर्ष काढता येत नाही. ही मोठीच अडचण आहे. कारण व्यवहारात आपला संबंध येतो तो ह्या खंडाशी येतो आणि अशा एखाद्या खंडात एखाद्या धर्माच्या वारंवारतेचे प्रमाण किती असणे संभवनीय असेल ह्याविषयी काही साधार विश्वास बाळगता आला तर आपल्याला तो हवा असतो. उदा. आयुर्विम्याचा व्यवसाय करणाऱ्यांना एका विशिष्ट समाजात पुढील वीस वर्षांच्या अवधीत प्रतिवर्षी अमुक वर्णनाच्या किती व्यक्तींचे मृत्यू घडून येणे संभवनीय आहे ह्याविषयी काही साधार विश्वास बाळगता आला तर तो पाहिजे असतो. खंडांविषयी ह्या स्वरूपाची अनुमाने करण्यासाठी ज्याला 'मोठ्या संख्यांचा नियम' (law of large numbers) म्हणतात त्याचा आधार घ्यावा लागतो. ह्या नियमाचा मतितार्थ असा की वस्तूंच्या एका अधिक मोठ्या गटातून—ह्या गटाला 'लोक-

संख्या' म्हणूया—आपण कोणताही एक पुरेसा मोठा नमुना (sample) घेतला तर ह्या नमुन्यात एखाद्या धर्माच्या वारंवारतेचे जे प्रमाण आढळून येते ते मूळ लोकसंख्येतील ह्या धर्माच्या वारंवारतेच्या प्रमाणाशी मिळते जुळते असण्याची बरीच संभवनीयता असते आणि ह्या नमुन्याचे आकारमान जसजसे वाढत जाते तसतशी ही संभवनीयता १ च्या जवळजवळ जाते. आता मोठ्या संख्यांचा नियम हा एक गणितातील नियम आहे आणि त्याची सत्यता सिद्ध करता येते. त्याचे म्हणणे इतकेच आहे की समजा व ही मूळ लोकसंख्या आहे आणि तिच्यातून $न_1$, $न_2$, इ. साधारणपणे मोठ्या आकारमानाचे असलेले नमुने आपण घेतले; हे नमुने व मधून निवडलेल्या वेगवेगळ्या व्यक्तींचे मिळून बनलेले असणार; आता अशा रीतीने व मधून वेगवेगळ्या रीतीनीं व्यक्ती निवडून बनविलेले ह्या आकारमानाचे शक्य असलेले सर्व नमुने घेतले तर ह्या नमुन्यांतील बहुसंख्य नमुने, ज्यांच्यातील दिलेल्या धर्माच्या वारंवारतेचे प्रमाण मूळ लोकसंख्येतील ह्या वारंवारतेच्या प्रमाणाशी साधारणपणे मिळतेजुळते असते, असे असतात; आणि ज्या नमुन्यातील ह्या धर्माच्या वारंवारतेचे प्रमाण मूळ लोकसंख्येतील प्रमाणाशी जुळत नाही असे नमुने फार थोडे असतात. सारांश, मूळ लोकसंख्येशी साधारणपणे जुळणारे नमुने प्रातिनिधिक असतात; न जुळणारे अपगमनी (deviant) असतात.

आता ह्यावरून असा निष्कर्ष काढता येईल की आपण कोणताही एक पुरेशा मोठ्या आकारमानाचा नमुना घेतला तर — उदा. श्रेणीचा पुरेसा मोठा खंड घेतला तर—ज्याच्यातील दिलेल्या धर्माच्या वारंवारतेचे प्रमाण लोकसंख्येतील वारंवारतेच्या प्रमाणाशी जुळणारे असेल असा तो असण्याची मोठी संभवनीयता असते. पण ही संभवनीयता पहिल्या अर्थाची संभवनीयता आहे. शक्य असलेल्या सर्व नमुन्यातील बहुसंख्य नमुने अमुक एका प्रकारचे असल्यामुळे आपण त्यातील कोणताही नमुना निवडला तर तो ह्याच प्रकारचा असण्याची बरीच संभवनीयता असते हे म्हणणे म्हणजे पत्त्यांच्या जोडातील चाळीस पाने बिनचित्रांची असल्यामुळे आपण कोणतेही पान निवडले तर ते बिनचित्राचे असण्याची संभवनीयता १०/१३ एवढी असते असे म्हणण्यासारखे आहे; आणि ह्या म्हणण्याचा अर्थ एवढाच की पत्त्यांच्या जोडातील एकंदर ५२ पानांपैकी बिनचित्रांची पाने ४० असतात. तेव्हा बहुसंख्य नमुने लोकसंख्येशी प्रातिनिधिक असतात एवढेच म्हणून भागणार नाही. आपण जो नमुना निवडू तो पुरेसा प्रातिनिधिक असण्याची बरीच संभवनीयता असते असे आपल्याला गृहीत धरावे लागेल. ह्या गृहीतकाचे समर्थन कसे करता येईल हा एक प्रश्न आहे. पण ह्या गृहीतकावर आपण भिस्त ठेवणार असू तर वारंवारतांच्या प्रमाणांच्या सीमेच्या संकल्पनेच्या साहाय्याने संभवनीयतेची व्याख्या करण्याचे कारणही नाही.

वारंवारतेवर आधारलेल्या संभवनीयतेच्या संकल्पनेची प्रमुख मर्यादा अशी की ह्या स्वरूपाचे संभवनीयता निर्णय विशिष्ट वस्तूंना किंवा घटनांना उद्देशून करता येतच नाहीत. विशिष्ट वस्तूविषयीचे संभवनीयता-निर्णय अशा स्वरूपात जरी ते मांडण्यात आले तरी वस्तुतः ते कोणत्यातरी वर्गाविषयीचे विधान असते. उदा. अजून जन्माला यायचे असलेल्या मुलाविषयी तो मुलगा ठरण्याची संभवनीयता ५१ टक्के आहे ह्या विधानाचा अर्थ 'हे मूल, (ते

जन्माला आले तर) एका विशिष्ट वर्गात मोडणारे मूल आहे आणि मुलांच्या ह्या वर्गाशी, त्यातील मुलगे असलेल्या मुलांचे प्रमाण, ५१ टक्के आहे', ह्यापलीकडे जात नाही. एखादी विशिष्ट वस्तू किंवा घटना हिच्याविषयी जेव्हा आपण संभवनीयता-निर्णय करतो तेव्हा त्याच्याकडे वेगळ्या दृष्टिकोणातून पहावे लागेल.

(३) एखाद्या विशिष्ट वस्तूच्या ठिकाणी अमुक एक धर्म असणे संभवनीय आहे किंवा एखादी विशिष्ट घटना घडून येणे संभवनीय आहे असे जेव्हा मी म्हणतो तेव्हा मी त्या वस्तू-विषयी किंवा घटनेविषयी बोलत असतो, ती वस्तू किंवा घटना ज्याच्यात मोडते अशा एखाद्या विशिष्ट वर्गाविषयी बोलत नसतो. ह्या स्वरूपाचे निर्णय एखादे विधान विश्वसनीय आहे, ते सत्य ठरेल (किंवा सत्य आहे) असे मानणे समंजस, योग्य असे आहे असा दावा करणारे निर्णय असतात. रसेल ह्यांनी संभवनीयतेच्या संकल्पनेचे जे विश्लेषण केले आहे ते ह्या मताला अनुसरून केले आहे हे आपण पाहिलेच आहे.

आता रसेल ह्यांचे, केन्स ह्यांना अनुसरून, पुढे असे म्हणणे आहे की असे संभवनीयता-निर्णय नेहमी सापेक्ष असतात. 'व हे विधान संभवनीय आहे' हे विधान पूर्णपणे मांडायचे तर 'प ह्या पुराव्याच्या अपेक्षेने व संभवनीय आहे' ह्या स्वरूपात ते मांडावे लागते. प हा पुरावा अर्थात् आपण सत्य किंवा संभवनीय म्हणून स्वीकारलेल्या काही विधानांचा बनलेला असतो. तेव्हा संभवनीयता-निर्णय प हा विधानांचा एक गट आणि व हे विधान ह्यांच्यामध्ये एक विशिष्ट तार्किक संबंध आहे असे सांगणारा निर्णय असतो. व्यंजन हा दोन विधानांमधील जसा एक तार्किक संबंध आहे, प हे विधान व हे विधान व्यंजित करते ह्या म्हणण्याचा अर्थ जसा जर प सत्य असेल तर व सत्य असणार असा असतो त्याप्रमाणे संभवनीयता हाही एक तार्किक संबंध आहे आणि प हा विधानांचा गट सत्य किंवा संभवनीय असताना व संभवनीय असते असे संभवनीयता-निर्णयाचे म्हणणे असते. म्हणून ह्या उपपत्तीला संभवनीयतेची तार्किक उपपत्ती म्हणतात.

ह्या उपपत्तीतील प्रमुख अडचण अशी: समजा $प_1$ हा विधानांचा एक संच आहे आणि त्याच्या अपेक्षेने व अमुक एका प्रमाणात संभवनीय आहे. आता ह्याचप्रमाणे $प_2$ हा विधानांचा दुसरा संच आहे आणि त्याच्या अपेक्षेने व एका वेगळ्या प्रमाणात, समजा $प_1$ च्या अपेक्षेने ज्या प्रमाणात आहे त्यापेक्षा अधिक प्रमाणात, संभवनीय आहे. आता ही तार्किक सत्ये आहेत आणि म्हणून ती सारखीच सत्य आहेत आणि सारखीच ग्राह्य आहेत. आपल्याला असे वाटणे शक्य आहे की $प_1$ आणि $प_2$ हे विधानांचे दोन्ही संच पुरावा म्हणून मान्य करण्यात आले आहेत, म्हणजे ह्या दोन्ही संचांतील विधाने सत्य किंवा संभवनीय म्हणून स्वीकरणीय आहेत; असे असताना ज्या अर्थी $प_1$ व ला ज्या प्रमाणात संभवनीय ठरवितो त्याहून $प_2$ वला अधिक संभवनीय ठरवीत असल्यामुळे $प_1$ हा पुरावा उपलब्ध झाला होता तेव्हा व जेवढे संभवनीय आहे म्हणून मान्य करणे योग्य ठरले असते त्यापेक्षा $प_2$ हा पुरावा उपलब्ध झाल्यावर व अधिक संभवनीय ठरते. $प_2$ हा पुरावा उपलब्ध झाल्यामुळे व ची संभवनीयता वाढली आहे. पण असे मानणे हा एक हेत्वाभास आहे. कारण व हे विधान नुसतेच घेतले तर त्याची संभव-

नीयता असे काही नसतेच. संभवनीयता ही संकल्पनाच सापेक्ष आहे. 'व अमुक प्रमाणात संभवनीय आहे' असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा ज्या पुराव्याच्या संदर्भात आपण असे म्हणतो त्याच्या निर्देशाची अपेक्षा ह्या म्हणण्याला असते. म्हणजे 'व संभवनीय आहे, किंवा अमुक प्रमाणात संभवनीय आहे' हे नेहमीच अर्धवटपणे व्यक्त करण्यात आलेले विधान असते. पूर्णपणे व्यक्त झालेले विधान 'प च्या अपेक्षेने व (अमुक इतक्या प्रमाणात) संभवनीय आहे' अशा स्वरूपाचे विधान असते. तेव्हा आपल्या समोर दोन विधाने आहेत. 'प$_1$ च्या अपेक्षेने व अमुक इतक्या प्रमाणात संभवनीय आहे' आणि 'प$_2$ च्या अपेक्षेने व अमुक इतक्या प्रमाणात संभवनीय आहे' ही ती दोन विधाने. आणि ही दोन्ही विधाने सारखीच सत्य आणि म्हणून सारखीच ग्राह्य आहेत.

पण ह्यावर असे म्हणता येईल की हे सारे खरे असले तरी अधिक समावेशक पुराव्याच्या अपेक्षेने केलेले संभवनीयता-विधान अधिक ग्राह्य मानण्याकडे आपला स्वाभाविक कल असतो आणि त्याचे समर्थन करता येईल. समजा, प$_2$ हा प$_1$ पेक्षा अधिक समावेशक पुरावा आहे. म्हणजे प$_1$ मध्ये अंतर्भूत असलेली सर्व विधाने प$_2$ मध्ये अंतर्भूत आहेत आणि शिवाय आणखीही काही विधाने प$_2$ मध्ये समाविष्ट आहेत. आणि समजा स (व/प$_2$) < स (व/प$_1$). म्हणजे प$_2$ च्या अपेक्षेने व ची जी संभवनीयता आहे ती प$_1$ च्या अपेक्षेने व च्या असलेल्या संभवनीयतेपेक्षा कमी आहे. आता, 'प$_1$ च्या अपेक्षेने व अमुक प्रमाणात संभवनीय आहे' आणि 'प$_2$ च्या अपेक्षेने व अमुक (कमी) प्रमाणात संभवनीय आहे' ही दोन्ही तार्किक सत्ये असली व दोन्ही सारखीच सत्य असली तरी हे नंतरचे विधान अधिक ग्राह्य मानले पाहिजे. आणि ते अधिक ग्राह्य आहे हे ठरविण्यासाठी आपण पुढील रीतिविषयक (methodological) तत्त्व घालून देऊ: 'व' ह्या विधानाविषयीची जी वेगवेगळी संभवनीयता-विधाने आपल्याला ज्ञात असतील त्यांच्यातून सर्वात अधिक समावेशक पुराव्याचा निर्देश करणारे विधान ग्राह्य मानावे आणि इतर अग्राह्य मानावीत; तसेच व विषयीचे कोणतेही संभवनीयता-विधान स्वीकारण्यापूर्वी जास्तीत जास्त समावेशक असा संबंधित पुरावा प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न करावा.

पण आता प्रश्न असा आहे की हे रीतिविषयक तत्त्व आपण का स्वीकारावे? रीतिविषयक तत्त्व स्वीकारायचे तर त्याला काही कारण असले पाहिजे. आणि हे कारण एवढेच असू शकते की ह्या रीतीचा अवलंब केल्याने जी विधाने आपण प्राप्त करून घेऊ ती सत्य ठरण्याची संभवनीयता वाढते. पण संभवनीयता-विधानांच्या बाबतीत ती सत्य असण्याची संभवनीयता वाढवायला काही अवसरच नसतो. कारण ही सर्व विधाने पूर्णपणे सत्य असतात आणि तर्कतः सत्य असतात.

तेव्हा संभवनीयतेची संकल्पना सापेक्ष असते ह्या रसेल ह्यांनी उचलून धरलेल्या मतापुढे अनुल्लंघ्य अडचण उभी राहते. विधान काही एका विवक्षित पुराव्याच्या अपेक्षेने संभवनीय नसते. एखादे विधान संभवनीय आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा त्या विधानाविषयीच आपण काही सांगत असतो; कोणत्यातरी निर्दिष्ट केलेल्या पुराव्यात आणि त्याच्यात कोणता

संबंध आहे हे आपण सांगत नसतो. पण आता संभवनीयता—विधानाचा अर्थ आपण कसा लावणार हा प्रश्न उपस्थित होतो. थोडक्यात असे म्हणता येईल की संवेदन आणि स्मृती ह्यांच्या आधारावर जी विधाने आपण स्वीकारतो ती सत्य म्हणून स्वीकारतो. पण अशा रीतीने सत्य किंवा असत्य म्हणून जी निश्चित झालेली नसतात अशी विधानेही कितपत ग्राह्य आहेत ह्याचा विचारही आपण करतो. विशेषत: व्यवहारात, जी सत्य आहेत असे निश्चितपणे माहित नसते अशी विधानेही सत्य असतील असा भरवसा बाळगून आपल्याला कृती कराव्या लागतात. तेव्हा असा भरवसा ठेवणे कधी योग्य असते हे ठरविणे आवश्यक होते. आता जी सत्य आहेत असे निश्चितपणे माहित नसते अशा विधानांवर ती सत्य ठरतील असा अमुक एका प्रमाणात भरवसा राखायचा तर अखेरीस तो सत्य म्हणून माहित असलेल्या विधानांच्या आधारेच ठेवता येईल. सत्य म्हणून माहित असलेल्या विधानांपासून त्या विधानांची सत्यता जरी निष्पन्न होत नसली तरी ही सत्य म्हणून माहित असलेली विधाने त्यांच्या सत्यतेला पुष्टी देणारी अशी, अनुकूल अशी असली पाहिजेत. आता एखादे विधान संभवनीय आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा त्याच्या सत्यतेला अनुकूल व प्रतिकूल असलेला असा जो पुरावा आपल्याला उपलब्ध असतो त्याच्या आधारावर म्हणतो. अशा वेळी आणखी संबंधित पुरावा उपलब्ध होईल आणि ते विधान कितपत संभवनीय आहे ह्याविषयीचा आपला निर्णय बदलेल ही शक्यता आपण नेहमीच खुली ठेवतो. जोपर्यंत एखादे विधान सत्य आहे (किंवा असत्य आहे) असे निश्चितपणे माहीत होत नाही तोपर्यंतच ते अमुक इतक्या प्रमाणात संभवनीय आहे ह्या प्रकारच्या निर्णयाला अवसर असतो; आणि त्या निर्णयावर त्या प्रमाणात भरवसा ठेवणे योग्य असते. पण विधान सत्य आहे असे जेव्हा माहीत होते तेव्हा (किंवा असे जर माहीत झाले तर) त्याच्याविषयीची पूर्वीची संभवनीयता-विधाने रद्द, गतार्थ होतात. उदा. जर भविष्यात अमुक एक घटना घडेल हे संभवनीय आहे असे विधान मी केले असेल आणि ती घटना प्रत्यक्षात घडून आली नाही तर मला त्यावेळी जो पुरावा उपलब्ध होता त्याच्या आधारे पाहता ती घटना घडून येईल असा विश्वास बाळगणे रास्त होते असे मी म्हणेन; पण ती घटना त्या परिस्थितीत संभवनीय होती असे म्हणण्याऐवजी ती घटना संभवनीय वाटेल अशी होती असे मी म्हणेन.

मग आता प्रश्न उपस्थित होतो तो असा की प ह्या विधानाने व ह्या विधानाच्या सत्यतेला पुष्टी द्यायची, पाठिंबा द्यायचा, प हे विधान व ह्या विधानाच्या सत्यतेला अनुकूल असायचे तर ह्या दोहोंमधील संबंध कोणत्या स्वरूपाचा असला पाहिजे? दोन विधानांमध्ये कोणता संबंध असला की एका विधानाकडून दुसऱ्या विधानाला पुष्टी मिळते? जर प पासून व अनिवार्यपणे निष्पन्न होत असेल तर अर्थात् प सत्य असताना व सत्य असणारच. पण प आणि व तार्किक दृष्ट्या परस्परांहून स्वतंत्र असताना—उदा. 'आता आकाशात ढग जमले आहेत' व 'थोड्या वेळाने पाऊस पडेल'—प सत्य असल्यामुळे व सत्य आहे असे मानायला आपल्याला काही आधार लाभतो असे जर आपण मानीत असू तर प आणि व यांच्यामध्ये कोणता संबंध असला तर असे मानणे योग्य ठरते? 'आता आकाशात ढग जमले आहेत' हे विधान सत्य असल्यामुळे

'थोडया वेळाने पाऊस पडेल' हे विधान सत्य ठरेल असे मानायला आधार मिळतो असे जेव्हा आपण मानतो तेव्हा एका सार्वत्रिक विधानाचा आधार आपण सुप्तपणे किंवा प्रकटपणे घेत असतो. हे सार्वत्रिक विधान म्हणजे 'जेव्हा जेव्हा आकाशात ढग जमतात तेव्हा तेव्हा (अमुक-अमुक परिस्थिती असली तर) थोडया वेळाने पाऊस पडतो' हे विधान. आणि ह्या स्वरूपाची विधाने आपण अनुभवाच्या किंवा निरीक्षणाच्या आधारावर स्वीकारतो.

तेव्हा आपण फिरून विगमनाच्या समस्येकडे येऊन ठेपतो. ही समस्या अशी की अनुभवाने आपल्याला विशिष्ट वस्तुस्थितीचे किंवा घटनांचे ज्ञान होते. त्याच्या आधारावर आपल्याला सर्ववाची विधाने—सामान्य नियम मांडणारी सर्ववाची विधाने—सत्य म्हणून कशी स्वीकारता येतात? आपण निरीक्षण केलेल्या विशिष्ट वस्तुस्थितींपासून सामान्य नियमांचे जे अनुमान करतो तो 'विगमनाच्या तत्त्वाला' अनुसरून करतो आणि हे तत्त्व सत्य आहे असे प्रातिभ ज्ञान आपल्याला असते असे रसेल ह्यांचे म्हणणे आहे. पण हे तत्त्व सत्य आहे असे साक्षात् ज्ञान आपल्याला असते असे मानणे एक पळवाट आहे.

ह्या समस्येविषयी दुसऱ्या एका दिशेने करण्यात येणारा विचार असा: समजा आपण अनेकदा आणि भिन्न भिन्न परिस्थितीत प ह्या घटनेनंतर ब ही घटना घडते असे अनुभविले आहे आणि प घटली पण ब घडली नाही असे एकही उदाहरण अनुभविलेले नाही. आणि समजा ह्या पुराव्याच्या आधारावर 'जेव्हा, जेव्हा प तेव्हा, तेव्हा ब' हे सर्ववाची विधान आपण सत्य म्हणून स्वीकारले आहे. ह्यावर शंका काढण्यात येते ती अशी की ह्या पुराव्यापासून आपण जो निष्कर्ष काढला आहे तो प्रमाण मानता येत नाही कारण हा निष्कर्ष आपल्या पुराव्यापासून अनिवार्यपणे निष्पन्न होत नाही, कारण हा पुरावा सत्य आहे पण निष्कर्ष असत्य आहे असे मानण्यात काहीच व्याघात, तार्किक विसंगती नाही. आता, 'मी निरीक्षण केलेल्या सर्व प वि होत्या' हे विधान आणि 'सर्व प वि असतात असे नाही, (काही प वि नसतात)' हे विधान परस्परव्याघाती नाहीत, त्या दोघात काही तार्किक विसंगती नाही हे म्हणणे बरोबर आहे. पण ह्यावरून आपले अनुमान प्रमाण नाही असे म्हणण्याचा अर्थ काय होतो हे पाहिले पाहिजे. त्याचा अर्थ असा होतो की कोणतेही अनुमान प्रमाण असायचे तर त्याचा निकर्ष असा असला पाहिजे की त्याची आधारविधाने स्वीकारून त्याचा निष्कर्ष नाकारला तर व्याघात निर्माण होईल; त्याची आधारविधाने सत्य आहेत पण निष्कर्ष असत्य आहे हे म्हणणे आत्मव्याघाती, आत्मविसंगत असले पाहिजे. पण हा निकष निगामी अनुमानांच्या प्रामाण्याचा निकष आहे. 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत व सॉक्रेटिस माणूस आहे म्हणून सॉक्रेटिस मर्त्य आहे' हे निगामी अनुमान प्रमाण आहे असे दाखवून देताना जर त्याची आधारविधाने सत्य आहेत पण निष्कर्ष असत्य आहे असे आपण मानले तर ते व्याघाती ठरते असे आपण दाखवून देतो. तेव्हा विगामी अनुमान कितीही काळजीपूर्वक केलेले असो, त्याची आधारविधाने स्वीकारून त्याचा निष्कर्ष नाकारला तर ते आत्मव्याघाती ठरत नाही ह्यामुळे त्याचे प्रामाण्य जर आपण नाकारणार असू तर त्याचा अर्थ असा होतो की विगामी अनुमान निगामी नसल्यामुळे आपण ते अप्रमाण मानतो. म्हणजे कोणतेही विगामी अनुमान प्रमाण आहे हे दाखवून द्यायचे तर ते विगामी

अनुमान निगामी आहे असे दाखवून दिले पाहिजे. हे अर्थात् अशक्य आहे आणि ही मागणीच गैर आहे. आपण विचार केला पाहिजे तो असा की विगामी अनुमान हे विगामी अनुमान म्हणून कधी प्रमाण असते? विगामी अनुमानाच्या प्रामाण्याचा, एक विगामी अनुमान म्हणून, निकष काय? आणि हा निकष स्पष्ट करणे हे विगामी तर्कशास्त्रज्ञापुढचे एक महत्वाचे कार्य आहे. पण विचाराच्या ह्या दिशेचा परिणामकारक रीतीने विकास करायचा तर अनुमानांचे वेगवेगळे प्रकार, त्यांची प्रयोजने, पद्धती, ह्या प्रयोजनांचे व पद्धतींचे परस्परसंबंध, 'प्रामाण्या'चा अर्थ, त्याचे वेगवेगळे निकष, ह्या निकषांमधील परस्परसंबंध ह्या संबंधित प्रश्नांचा पद्धतशीरपणे व तपशिलवार विचार झाला पाहिजे.

तत्त्वज्ञानाचे मूल्य

तत्त्वज्ञानाचे मूल्य विशद करताना रसेल ह्यांनी जीवनाकडे पाहण्याचा जो दृष्टिकोन व्यक्त केला आहे त्याला पूरक असा दृष्टिकोन त्यांच्या 'स्वतंत्र मानवाची आराधना'—'ए फ्री मॅन्स वर्शिप'—ह्या निबंधात त्यांनी मांडला आहे. ह्या जीवनवृत्तीवर स्पिनोझाचा प्रभाव स्पष्टपणे जाणवतो. ह्या दृष्टिकोणाहून वेगळा असलेला, अधिक 'मानवकेन्द्री' पण तितकाच निर्लेप असा दृष्टिकोन एफ्. पी. रॅम्से ह्यांनी मांडला आहे. (पहा: धि फाउण्डेशन्स ऑफ मॅथेमॅटिक्स, एपिलोग).

सूची

प्रास्ताविक भाष्य

* * *

तत्त्वज्ञानातील समस्या

प्रस्तावना

पुढील पृष्ठांतील विवेचन तत्त्वज्ञानातील ज्या समस्यांविषयी काही विधायक व मंडनपर असे म्हणता येईल त्यांच्यापुरतेच मी मर्यादित ठेवले आहे; कारण केवळ खंडनपर टीका ह्या स्थळी अनुचित ठरेल असे मला वाटले. ह्यामुळे ह्या पुस्तकात ज्ञानमीमांसेने तत्त्वमीमांसेपेक्षा अधिक जागा व्यापली आहे; आणि तत्त्ववेत्त्यांनी ज्यांच्याविषयी बराच उहापोह केला आहे अशा काही विषयांचा परामर्ष घेतलेलाच नाही किंवा अतिशय संक्षेपाने घेतला आहे.

वेदनदत्ते आणि भौतिक वस्तू ह्यांच्यामधील संबंधाच्या बाबतीत जी. ई. मूर ह्यांच्या आणि संभवनीयता व विगमन ह्यांच्या बाबतीत जे. एम्. केन्स ह्यांच्या अप्रसिद्ध लिखाणापासून मला बहुमोल साहाय्य लाभले आहे. प्रा. गिल्बर्ट मरे ह्यांनी केलेली टीका व सूचना ह्यांचाही मला बराच उपयोग झाला आहे.

१९१२ बी. रसेल

१७ व्या आवृत्तीला दिलेली टीप

पृ. १०१ व १०२ यांवर केलेल्या विधानांसंबंधी पुढील खुलासा करणे इष्ट वाटते. हे पुस्तक १९१२ च्या सुरुवातीच्या कालखंडात लिहिले गेले आणि तेव्हा चीन हे अजून एक साम्राज्य होते आणि त्यावेळच्या पंतप्रधानांच्या अगोदरच्या पंतप्रधानांचे नांव 'बी' ह्या अक्षराने सुरू होत होते.

१९४३ बी. रसेल

प्रकरण पहिले

आभास आणि वास्तवता

ज्याच्या सत्यतेविषयी कुणीही समंजस माणूस शंका घेऊ शकणार नाही असे निश्चितपणे सत्य असलेले काही ज्ञान जगात आहे का? हा एक कठीण प्रश्न आहे असे प्रथमदर्शनी वाटणार नाही. पण वास्तविक आपण जे कित्येक अत्यंत कठीण प्रश्न उपस्थित करू शकू अशा प्रश्नांपैकी तो एक प्रश्न आहे. ह्या प्रश्नाचे सरळधोपट व ठाम उत्तर देण्यात ज्या अडचणी आढळून येतात त्या जेव्हा आपल्या ध्यानी येतील तेव्हा तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाची आपली वाटचाल बरीचशी उरकलेलीही असेल. कारण तत्त्वज्ञान म्हणजे केवळ असल्या अंतिम प्रश्नांची उत्तरे देण्याचा केलेला प्रयत्न – पण आपल्या नेहमीच्या जीवनांत किंवा विज्ञानात सुद्धा आपण ज्या निष्काळजीपणे आणि काही गोष्टी ठामपणे गृहीत धरून ह्या प्रश्नांची उत्तरे देतो तशी तत्त्वज्ञानात देऊन चालत नाही. तत्त्वज्ञानात ती चिकित्सकपणे, ज्या गोष्टींमुळे हे प्रश्न आपल्याला बुचकळ्यात टाकतात त्यांचा शोध घेऊन, आपल्या नेहमीच्या कल्पनांच्या बुडाशी असलेली सारी संदिग्धता व गोंधळ नीट लक्षात घेऊन द्यावी लागतात.

आपल्या दैनंदिन जीवनात आपण अनेक गोष्टी निश्चितपणे सत्य आहेत असे धरून चालतो. पण त्यांचे बारकाईने परीक्षण केले तर त्यांच्यात इतके परस्परविरोध असल्यासारखे भासतात की आपण नेमके काय सत्य म्हणून स्वीकारावे हे बऱ्याचशा विचारानंतरच आपल्याला ठरविता येते. निश्चितपणे सत्य असलेल्या ज्ञानाचा आपण जो शोध घेऊ पहात आहो त्याची सुरवात आपल्या प्राप्त अनुभवापासूनच होणे स्वाभाविक आहे; ह्या सद्यः अनुभवापासूनच

आपले ज्ञान, कोणत्या तरी अर्थाने, निष्पन्न झालेले असते ह्यात शंका नाही. परंतु आपले साक्षात् अनुभव आपल्याला नेमके कोणते ज्ञान प्राप्त करून देतात ह्याविषयीचे कोणतेही विधान खोटे असण्याचा बराच संभव असतो. मी आता एका विशिष्ट आकाराच्या टेबला-पाशी एका खुर्चीत बसलो आहे, टेबलावर काही कागद आहेत, त्यांच्यावर काही लिहिलेले किंवा छापलेले आहे असे मला वाटते. मान वळविली की मला खिडकीतून इमारती, ढग, सूर्य दिसतो. सूर्य पृथ्वीपासून सुमारे ९३ दशलक्ष मैल अंतरावर आहे; सूर्य म्हणजे पृथ्वीहून अनेक पटींनी मोठा असा एक ऊष्ण गोळा आहे; पृथ्वीच्या स्वतःभोवतीच्या भ्रमणामुळे तो रोज सकाळी उगवतो आणि तो असाच पुढेही दीर्घकाळपर्यंत— नेमका किती ते सांगता येत नाही —उगवत राहील असा माझा विश्वास आहे. दुसऱ्या कुणाही चारचौघांसारख्या, ज्याची इंद्रिये धड आहेत अशा माणसाने जर माझ्या खोलीत प्रवेश केला तर मला ज्या खुर्च्या, टेबले, पुस्तके, कागद दिसतात तेच त्यालाही दिसतील; जे टेबल मी पाहतो आणि जे टेबल माझ्या हाताला लागल्याचे जाणवत असते ते एकच असते असाही माझा विश्वास आहे. हे सारे इतके उघड आहे की ते सांगण्याचे काही प्रयोजन आहे असे वाटणार नाही. मला निश्चित असे काहीही ज्ञान आहे की नाही असा कुणी संशय जर घेतला, तर उत्तरादाखल म्हणून फारतर ह्या गोष्टींचा निर्देश करण्याचे कारण पडेल. तथापि ह्या साऱ्या गोष्टींविषयी संशय घेणे पूर्ण-पणे युक्त ठरेल. त्या संपूर्णपणे सत्य अशा स्वरूपात आपण मांडल्या आहेत अशी खात्री पटण्या-पूर्वी बऱ्याच गोष्टींचा काळजीपूर्वक उहापोह करावा लागेल.

ह्यातील अडचणी स्पष्ट करण्यासाठी म्हणून आपले लक्ष टेबलावर केंद्रित करू या. टेबल डोळ्यांना लांबट, तपकिरी व चकचकीत दिसते; स्पर्शाला ते गुळगुळीत, काहीसे थंड आणि कठीण आहे असे जाणवते; जेव्हा मी त्याच्यावर टिचकी मारतो तेव्हा लाकडी वस्तूतून उमटावा तसा आवाज त्याच्यातून उमटतो. दुसऱ्या कुणीही जर हे टेबल पाहिले, त्याला स्पर्श केला, त्याच्यातून निघणारा आवाज ऐकला तर त्यालाही हे वर्णन मान्य होईल. तेव्हा एकं-दरीत ह्याच्यात काही कुठे अडचण उपस्थित होणे शक्य आहे असे वाटणार नाही. पण आपण अधिक काटेकोरपणे बोलू लागल्यावर आपल्या अडचणींना सुरुवात होते. टेबलाचा रंग 'खरे पाहता' एकच आहे असा जरी माझा विश्वास असला तरी त्याच्या ज्या भागांकडून प्रकाश परावर्तित होत असतो ते इतर भागांहून अधिक चमकदार दिसतात आणि ह्या परा-वर्तित प्रकाशामुळे टेबलाचे काही भाग पांढुरके दिसतात. मी जर हाललो तर टेबलाच्या वेग-ळ्याच भागांकडून प्रकाश परावर्तित होऊ लागेल, म्हणजे त्याच्या वेगवेगळ्या भागात रंगांची जी विभागणी झाली आहे ती बदलेल हे मला माहित आहे. ह्याचा अर्थ असा होतो की जर अनेक माणसे एकाच वेळी टेबलाकडे पहात असतील तर त्यांपैकी कुणाही दोघांना रंगांची एकच विभागणी दिसणार नाही; कारण कुणीही दोन माणसे नेमक्या एकाच दृष्टिकोनातून टेबलाकडे पाहू शकणार नाहीत आणि दृष्टिकोनात काहीही बदल झाला तर प्रकाशाच्या परावर्तनाच्या रीतीतही बदल होतो.

व्यावहारिक जीवनात सामान्यपणे ह्या फरकांना महत्त्व नसते पण चित्रकाराच्या दृष्टीने

ते आत्यंतिक महत्त्वाचे ठरतात. आपली व्यवहार-बुद्धी (common-sense) वस्तूंचे खरेखुरे रंग जसे आहेत असे आपल्याला सांगत असते तसेच त्यांचे रंग आपल्याला दिसतही असले पाहिजेत असे मानण्याची सवय चित्रकाराला सोडून द्यावी लागते. आणि वस्तू प्रत्यक्ष जशा दिसतात तशाच त्या पाहण्याची सवय कमवावी लागते. तत्त्वज्ञानात जे कित्येक अतिशय त्रासदायक भेद आपल्याला करावे लागतात त्यांच्यापैकी एका भेदाला येथे सुरुवात होते— 'आभास' आणि 'वास्तवता', वस्तू जशा भासतात आणि त्या जशा आहेत ह्यांतील भेद. वस्तू कशा भासतात हे चित्रकाराला जाणायचे असते तर व्यवहारी माणसाला आणि तत्त्ववेत्त्याला त्या कशा आहेत हे जाणायचे असते; पण तत्त्ववेत्त्याची जिज्ञासा व्यवहारी माणसाच्या जिज्ञासेहून अधिक प्रबळ असते आणि ह्या प्रश्नाचे उत्तर देण्यात ज्या अडचणी येतात त्यांची अधिक जाचक जाणीव त्याला असते.

टेबलाकडे परत वळू या. ज्याला टेबलाचा किंवा त्याच्या कुठल्याही विशिष्ट भागाचा, स्वतःचा खराखुरा रंग मानता येईल असा एखादा रंग आढळत नाही ही गोष्ट आपल्या विवेचनावरून उघड झाली आहे. वेगवेगळ्या दृष्टिकोनातून टेबलाचे रंग वेगवेगळे भासतात आणि ह्यांपैकी कित्येक रंग टेबलाचे अधिक खरे रंग आहेत असे मानायचे काही कारण नाही. शिवाय आपल्याला हेहि माहित असते की एकाच दृष्टिकोनातून टेबलाकडे पाहात असताना सुद्धा कृत्रिम प्रकाशात त्याचा रंग वेगळा भासेल; रंगांध माणसाला किंवा ज्याने डोळ्यांवर निळा चष्मा चढविला असेल त्याला त्याचे रंग वेगळेच दिसतील, काळोखात तेथे रंगच उरणार नाही. पण स्पर्शाला किंवा ध्वनीच्या बाबतीत ते टेबल बदलणार नाही. रंग हा काही टेबलाचा अंगभूत असा धर्म नाही; तर ते टेबल, प्रेक्षक व टेबलावर ज्या रीतीने प्रकाश पडतो ती रीत ह्या गोष्टींवर तो अवलंबून असतो. जेव्हा आपल्या नेहमीच्या जीवनात एखाद्या रंगाचा 'टेबलाचा स्वतःचा खराखुरा रंग' असा उल्लेख आपण करतो तेव्हा एखादा सामान्य (normal) प्रेक्षक नेहमीच्या प्रकाशात सर्वसाधारण दृष्टिकोनातून टेबलाकडे पहात असताना त्याला टेबलाचा जो रंग आहे असे दिसेल तो रंग आपल्याला अभिप्रेत असतो. पण वेगळ्या परिस्थितीत जे वेगवेगळे रंग आपल्याला दिसतात त्यांनाही टेबलाचे खरेखुरे रंग म्हणून मानले जाण्याचा तितकाच अधिकार आहे; आणि म्हणून पक्षपातीपणा टाळण्यासाठी कोणताही विशिष्ट रंग हाच टेबलाचा स्वतःचा रंग आहे हे म्हणणे नाकारणे आपल्याला भाग आहे.

टेबलाचे जे पोत असते त्यालाही ही गोष्ट लागू पडते. नुसत्या डोळ्यांनी पाहिल्यास त्याच्या लाकडाच्या शिरा (grain) आपल्याला दिसतात हे खरे. पण एवढी गोष्ट सोडली तर टेबलाचा पृष्ठभाग गुळगुळीत व सपाट दिसतो. सूक्ष्मदर्शक यंत्रातून त्याच्याकडे पाहिले तर तो खडबडीत आहे, त्याच्यात ऊंचवटे व खोलगट भाग आहेत असे आढळून येते; नुसत्या डोळ्यांना दिसत नाहीत असे हरतऱ्हेचे सूक्ष्म भेद तेथे आढळून येतात. मग ह्यांच्यापैकी 'खरे' टेबल कोणते? सूक्ष्मदर्शक यंत्रातून आपल्याला जे दिसते ते अधिक खरे आहे असे म्हणण्याचा मोह स्वाभाविकपणे आपल्याला होतो. पण सूक्ष्मदर्शक यंत्रातून आपल्याला जे

दिसते ते अधिक शक्तिशाली सूक्ष्मदर्शक यंत्र आपण वापरले तर बदलेल. आपल्या नुसत्या डोळ्याना जे दिसते त्यावर आपल्याला विश्वास ठेवता येत नसेल तर सूक्ष्मदर्शक यंत्राने आपल्याला जे दिसते त्याच्यावर तरी विश्वास का ठेवावा? आपल्या ज्ञानेंद्रियांवर सुरुवातीला आपला जो भरवसा असतो तो अशा रीतीने उडू लागतो.

टेबलाच्या आकाराची परिस्थितीही याहून अधिक चांगली नाही. वस्तूंचे खरेखुरे आकार कसे आहेत ह्याचा निर्णय करण्याची सवय आपल्याला जडलेली असते आणि हे आपण इतक्या सहजगत्या, त्यासंबंधी विचार न करता करीत असतो की वस्तूंचे हे खरेखुरे आकारच आपल्याला प्रत्यक्ष दिसत असतात असे कल्पना आपण करून घेतो. पण खरे पाहता कोणत्याही वस्तूकडे वेगवेगळ्या दृष्टिकोनातून पाहिले असता प्रत्येक वेळी तिचा आकार वेगवेगळा दिसतो. चित्रे काढताना ही गोष्ट आपल्याला शिकावी लागते. जर आपले टेबल 'खरोखरीच' चौकोनी असेल तर जवळजवळ कोणत्याही दृष्टिकोणातून त्याच्याकडे पाहिले असता त्याचे दोन कोपरे लघुकोनांचे व दोन कोपरे बृहत्कोनांचे असल्यासारखे दिसतील. जर त्याच्या दोन बाजू समांतर असतील तर जणू काही प्रेक्षकांसमोरच्या दूरच्या कोणत्या-तरी बिंदूपाशी त्या मिळतात असे भासेल; त्यांची लांबी समान असेल तर त्यांच्यातली आपल्या जवळची बाजू अधिक लांब दिसेल. टेबल पाहताना सामान्यपणे ह्या गोष्टींकडे आपले ध्यान नसते. कारण टेबलाच्या प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या आकारापासून त्याच्या 'खऱ्याखुऱ्या आकाराची कल्पना करायला अनुभवाने आपल्याला शिकविलेले असते; आणि व्यवहारात वस्तूच्या खऱ्या खुऱ्या आकाराशीच आपले कर्तव्य असते. पण आपल्याला जो आकार दिसतो तो हा 'खराखुरा' आकार नसतो; आपल्याला दिसणाऱ्या आकारापासून आपण त्याचे अनुमान केलेले असते. खोलीत जसे आपण फिरतो तसे आपल्याला दिसणारे वस्तूंचे आकार सतत बदलत असतात. तेव्हा ह्याबाबतीत सुद्धा आपल्या इंद्रियांकडून टेबलाच्या स्वतःच्या स्वरूपाविषयीचे सत्य ज्ञान आपल्याला लाभते असे दिसत नाही. टेबल कसे भासते ह्याविषयीचेच तेवढे सत्य आपल्याला लाभताना दिसते.

स्पर्शेन्द्रियाचा विचार आपण करतो तेव्हाही अशाच अडचणी उपस्थित होतात. टेबला-पासून आपल्याला नेहमी कठीणपणाचे वेदन प्राप्त होते हे खरे आहे आणि आपण टेबलावर दाब दिला असता ते आपल्या दाबाचा प्रतिकार करते हे आपल्याला जाणवते. पण टेबल आपण किती जोराने दाबतो यावर आपल्याला लाभणारे वेदन अवलंबून असते. पण वेगवेगळ्या दाबांमुळे किंवा शरिराच्या वेगवेगळ्या भागांकडून देण्यात आलेल्या दाबामुळे निर्माण झालेल्या वेदनांतून टेबलाच्या एका विवक्षित गुणाची साक्षात प्रतीती येते असे मानता येत नाही. ही वेदने बहुधा एका गुणामुळे निर्माण होतात आणि ह्या गुणाच्या त्या खुणा आहेत असे फारतर मानता येईल. पण हा गुण त्या वेदनांतून साक्षात प्रतीत होतो असे मानता येणार नाही. टेबलावर टिचक्या मारल्या असता जे ध्वनी उमटतात त्यांच्या बाबतीतही ही गोष्ट खरी आहे हे अधिकच उघड आहे.

ह्यावरून हे स्पष्ट होते की खरेखुरे टेबल—असे काही असलेच तर—आणि आपल्या

पाहण्याच्या, स्पर्शज्ञानाच्या, श्रवणाच्या अनुभवाचा विषय असलेली गोष्ट, ह्या एकच नव्हत. खऱ्याखुऱ्या टेबलाचे —ते अस्तित्वात असलेच तर —आपल्याला साक्षात् ज्ञान होत नाही. आपल्याला ज्या गोष्टीचे साक्षात् ज्ञान होत असते तिच्यापासून टेबलाचे अनुमान करण्यात आलेले असते. ही गोष्ट आपण स्वीकारली की लगेच दोन अतिशय कठीण प्रश्न उपस्थित होतात. (१) खरेखुरे टेबल असे काही अस्तित्वात आहेच का? (२) आणि असलेच तर ती कोणत्या प्रकारची वस्तू आहे?

ह्या प्रश्नांचा विचार करताना ज्यांचा अर्थ निश्चित व स्पष्ट आहे अशा काही साध्या पदांचा वापर करणे उपयुक्त ठरेल. वेदनात ज्यांचे आपल्याला साक्षात् ज्ञान होते अशा गोष्टींना वेदनदत्ते असे नाव देऊ या. रंग, ध्वनी, वास, टणकपणा, खडबडीतपणा या प्रकारच्या वस्तू म्हणजे वेदनदत्ते. ह्या वस्तूंचे साक्षात् ज्ञान ज्या अनुभवात घडते अशा अनुभवांना वेदने म्हणू या. जेव्हा जेव्हा आपण रंग पाहतो तेव्हा तेव्हा आपल्याला रंगाचे वेदन झालेले असते. पण तो रंग म्हणजे एक वेदनदत्त असते; वेदन नसते. ज्याची आपल्याला साक्षात् जाणीव झालेली असते ते म्हणजे रंग आणि ही जी जाणीव होते ती म्हणजे वेदन. आता टेबलाचे आपल्याला जे ज्ञान व्हावयाचे असेल ते त्याच्याशी आपण ज्या वेदनदत्तांचा संबंध जोडतो—उदा. तपकिरी रंग, लांबट आकार, गुळगुळीतपणा, इ.— त्यांच्या साहाय्याने झालेले असले पाहिजे हे स्पष्ट आहे. पण ही वेदनदत्ते म्हणजेच ते टेबल किंवा ही वेदनदत्ते म्हणजे टेबलाचे स्वतःचे गुणधर्म आहेत असे का म्हणता येत नाही ह्याची कारणे वर दिली आहेत. तेव्हा खरे खुरे टेबल अशी वस्तू आहे असे जर आपण मानले तर तिचा ह्या वेदनदत्तांशी संबंध काय आहे असा प्रश्न उपस्थित होतो.

खरेखुरे टेबल अशी काही वस्तू असलीच तर तिला 'भौतिक वस्तू' म्हणू या. म्हणजे वेदनदत्तांचा भौतिक वस्तूंशी संबंध काय आहे ह्याचा आपल्याला विचार करायचा आहे. सर्व भौतिक वस्तूंच्या समुदायाला जडद्रव्य (matter) म्हणतात. तेव्हा आपले दोन प्रश्न फिरून असे मांडता येतील : (१) जडद्रव्य अशी काही वस्तू आहे का? (२) असल्यास त्याचे स्वरूप काय आहे?

आपल्या इंद्रियांचे साक्षात विषय असलेल्या गोष्टींना आपल्याहून स्वतंत्र असे अस्तित्व नसते असे ज्या ज्या कारणांसाठी मानावे लागते ती कारणे ज्या तत्त्ववेत्त्याने प्रथम ठळकपणे मांडली तो म्हणजे बिशप बार्क्ले (१६८५–१७५३). त्याने जे "संशयवादी आणि नास्तिक ह्यांना विरोध करणारे हायलस व फिलोनॉस यांच्यामधील तीन संवाद" रचले त्यांचे उद्दिष्ट, जडद्रव्याला मुळीच अस्तित्व नसते आणि मने आणि मनातील कल्पना ह्यांच्या-शिवाय जगात काही नाही हे सिद्ध करणे हे होते. हायलसचा सुरुवातीला जडद्रव्यावर विश्वास असतो. पण फिलोनॉसपुढे हायलस टिकू शकत नाही, फिलोनॉस त्याचा पिच्छा पुरवतो, त्याच्या भूमिकेतील साऱ्या विसंगती आणि विरोधाभास उघडकीला आणतो. इतके की अखेरीस जडद्रव्य असे काही अस्तित्वात नाही हे फिलोनॉसचे मत आपल्या सामान्य व्यवहार-बुद्धीला धरूनच आहे असे वाटू लागते. हे साधण्यासाठी फिलोनॉस ज्या युक्तिवादांचा उपयोग

करतो त्या साऱ्यांचे तार्किक दृष्ट्या सारखेच मूल्य आहे असे नाही. कित्येक युक्तिवाद महत्त्वाचे व तर्कशुद्ध आहेत; कित्येकात गोंधळ आढळतो, कित्येक शब्दच्छलावर आधारलेले आहेत. पण एका गोष्टीचे श्रेय बार्क्लेला दिले पाहिजे. जडद्रव्याचे अस्तित्व नाकारणे ही एक केवळ असंगत भूमिका आहे असे म्हणता येणार नाही कारण आपल्याहून स्वतंत्र अस्तित्व असलेल्या जर काही वस्तू असल्या तर आपल्या वेदनांचे जे साक्षात् विषय आहेत त्यांच्याहून त्या वेगळ्या असल्या पाहिजेत, असे त्याने दाखवून दिले.

'जडद्रव्य आहे का?' असे जेव्हा आपण विचारतो तेव्हा ह्या प्रश्नात दोन भिन्न प्रश्न गुंतलेले असतात; आणि त्यांच्यातील भेद स्पष्टपणे ध्यानी घेतला पाहिजे. 'जडद्रव्य' असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा मनाहून भिन्न, त्याच्याशी विरोधी असलेले असे काहीतरी आपल्याला अभिप्रेत असते. हे काहीतरी 'दिक्' किंवा 'अवकाश' व्यापणारे असते आणि त्याच्या ठिकाणी कोणत्याही स्वरूपाचा विचार किंवा जाणीव असणे सुतराम् अशक्य असते. जडद्रव्याचे अस्तित्व बार्क्लेने मुख्यतः ह्या अर्थाने नाकारलेले आहे; म्हणजे ज्या वेदनदत्तांना आपण सामान्यपणे टेबलाच्या अस्तित्वाच्या खुणा मानतो ती वेदनदत्ते आपल्याहून स्वतंत्र अशा कोणत्या तरी अस्तित्वाच्या खरोखरच खुणा असतात ही गोष्ट बार्क्ले नाकारीत नाही. पण हे अस्तित्व म्हणजे मनाहून भिन्न असे काही तरी असते, ते मनही नसते आणि मनातील कल्पनाही नसते ही गोष्ट तो नाकारतो. आपण खोलीबाहेर गेलो किंवा डोळे मिटून घेतले तरीही ज्याचे अस्तित्व टिकूनच राहते असे काही तरी असलेच पाहिजे ही गोष्ट तो मान्य करतो. ज्याला आपण टेबल पाहण्याचा अनुभव म्हणतो त्या अनुभवामुळे, आपण पाहत नसताना सुद्धा जिचे अस्तित्व कायम राहते अशा एका गोष्टीचे ज्ञान आपल्याला होते हेही तो मान्य करतो. पण ही गोष्ट, आपल्याला जे दिसते त्याच्याहून, समूळ भिन्न असू शकणार नाही असे त्याला वाटते. त्यामुळे खरेखुरे टेबल म्हणजे ईश्वराच्या मनातील कल्पना आहे हे मत तो स्वीकारतो. ह्या कल्पनेच्या अंगी आपल्याला अभिप्रेत असलेली टिकाऊपण, आपल्यापासून स्वतंत्र असण्याचा धर्म, ही वैशिष्ट्ये असतील. पण एरवी जडवस्तू जशी केवळ अज्ञेय ठरेल, म्हणजे जिची आपल्याला कधीही साक्षात् जाणीव होऊ शकणार नाही आणि जी केवळ अनुमेय असेल, तशी ती असणार नाही.

जरी टेबलाचे अस्तित्व ते माझ्याकडून पाहिले जाण्यावर अवलंबून नसले तरी दुसऱ्या कुठल्यातरी मनाकडून पाहिले जाण्यावर (किंवा इतर वेदनांकडून त्याची प्रतीती घेतली जाण्यावर) ते अवलंबून असतेच हे मत बार्क्लेनंतर इतर तत्त्ववेत्त्यांनीही स्वीकारले आहे. हे मन म्हणजे ईश्वराचे मन असते असेच नेहेमी कल्पिण्यात येते असे नाही. अधिकतर वेळा हे मन म्हणजे सबंध विश्वाचे सामूहिक मन असते असेच मानण्यात येते. ते असे मानतात ह्याचे प्रमुख कारण असे की – आणि बार्क्लेचेही हेच कारण होते—मने, त्यांच्यातील विचार आणि भावना ह्यांच्याशिवाय वास्तव असे काहीच असू शकणार नाही—किमानपक्षी जे वास्तव आपल्याला ज्ञात आहे त्याच्यासंबंधी असे म्हणता येईल असे त्यांना वाटते. आपल्या मताच्या समर्थनासाठी ते ज्या युक्तिवादाचा उपयोग करतात तो साधारणपणे असा मांडता येईल. ज्या

कुणा गोष्टीचा विचार आपण करू शकतो ती गोष्ट म्हणजे तो विचार करणाऱ्या व्यक्तीच्या मनातील कल्पना असते. तेव्हा मनातील कल्पनांव्यतिरिक्त कशाचाही विचार करता येत नाही; म्हणजे अशा गोष्टी अकल्पनीय असतात आणि जे अकल्पनीय आहे त्याला अस्तित्व असू शकत नाही.

माझ्या मते हा युक्तिवाद एक हेत्वाभास आहे; आणि अर्थातच जे लोक हा युक्तिवाद पुढे मांडतात ते तो इतक्या संक्षेपाने आणि ओबडधोबड स्वरूपात मांडत नाहीत. पण तो प्रमाण असो वा नसो त्याचा ह्या ना त्या स्वरूपात फार मोठ्या प्रमाणावर आधार घेण्यात आला आहे. मने आणि त्यांच्या कल्पना यांच्याशिवाय वास्तव असे काही नाही हे मत बऱ्याच तत्त्ववेत्त्यांनी, बहुसंख्य तत्त्ववेत्त्यांनी असे म्हणता येईल, स्वीकारले आहे. ह्या तत्त्ववेत्त्यांना चिद्वादी म्हणतात. जडद्रव्याचा उलगडा करायची पाळी जेव्हा त्यांच्यावर येते तेव्हा एक तर बार्क्लेप्रमाणे 'जडद्रव्य म्हणजे दुसरे काही नसून कल्पनांचा एक समूह आहे' असे तरी ते म्हणतात किंवा लाय्बिनट्झ प्रमाणे (१६४६–१७१६) 'आपल्याला जे जडद्रव्य असे भासते ते म्हणजे वस्तुतः कमीअधिक प्राथमिक स्वरूपाच्या मनांचा एक समूह असतो' असे तरी म्हणतात.

परंतु जरी हे तत्त्ववेत्ते मनाच्या विरूद्ध स्वरूपाची वस्तू ह्या अर्थाने जडद्रव्याचे अस्तित्व नाकारीत असले तरी दुसऱ्या अर्थाने जडद्रव्याचे अस्तित्व ते स्वीकारतात. आपण दोन प्रश्न उपस्थित केले होते ह्याची आठवण असेलच. हे प्रश्न म्हणजे : (१) खरेखुरे टेबल अशी काही वस्तू आहे का? (२) जर असली तर तिचे स्वरूप काय आहे? आता बार्क्ले व लाय्बिनट्झ दोघेही खरेखुरे टेबल आहे ही गोष्ट स्वीकारतात; पण बार्क्ले म्हणतो की खरेखुरे टेबल म्हणजे ईश्वराच्या मनातील काही कल्पना होत आणि लाय्बिनट्झच्या म्हणण्याप्रमाणे ते म्हणजे जीवात्म्यांचा एक समूह असते. म्हणजे दोघेही आपल्या पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर होकारार्थी देतात आणि केवळ दुसऱ्या प्रश्नाच्या बाबतीत त्यांची मते आपणा सामान्य मानवांच्या मताहून वेगळी ठरतात. खऱ्याखुऱ्या टेबलाला अस्तित्व आहे ह्या बाबतीत जवळजवळ सर्व तत्त्ववेत्त्यांचे एकमत असल्यासारखे दिसते; म्हणजे आपली वेदनदत्ते, रंग, आकार, गुळगुळीतपणा, इ. आपल्यावर कितीही का अवलंबून असेनात त्यांचे अस्तित्व म्हणजे आपल्याहून स्वतंत्र अशा अस्तित्वाची खूण असते; हे अस्तित्व वेदनदत्तांपासून कदाचित पूर्णपणे भिन्न असेल, पण खऱ्याखुऱ्या टेबलाशी जेव्हा आपला योग्य तो संबंध जुळून येतो तेव्हा ते ही वेदनदत्ते निर्माण करते असे मानले पाहिजे ह्याविषयी जवळजवळ सर्व सहमत आहेत.

आता ज्या ह्या मुद्याच्या बाबतीत—खरेखुरे टेबल अशी एक गोष्ट अस्तित्वात आहे मग त्याचे स्वरुप कसेही असो हा मुद्दा—तत्त्ववेत्ते सहमत आहेत तो अतिशय महत्त्वाचा आहे. म्हणून खऱ्याखुऱ्या टेबलाचे स्वरूप काय आहे ह्या प्रश्नाला हात घालण्यापूर्वी हे मत स्वीकारायला जी कारणे आहेत त्यांचा विचार करणे योग्य ठरेल. यासाठी खऱ्याखुऱ्या टेबलाला अस्तित्व आहे असे मानायचेच तर त्याला कारणे तरी कोणती असतील ह्याचा

विचार आपण पुढल्या प्रकरणात करू.

पण त्यापूर्वी आपल्या आतापर्यंतच्या शोधात आपल्याला काय सापडले आहे त्याच्याकडे क्षणभर ध्यान देणे इष्ट ठरेल. आपल्याला जे आढळले आहे ते असे : ज्यांचे ज्ञान आपल्याला इंद्रियांनी होते असे आपण मानतो अशा नेहमीच्या वस्तूंपैकी एखादी वस्तू घेतली तर तिच्याविषयी इंद्रियांकडून आपल्याला जे सत्य साक्षात् समजते ते ती वस्तू आपल्याहून पृथक् असताना कशी असते ह्याविषयीचे नसते; हे सत्य केवळ वेदनदत्तांविषयीचे असते; आणि आपल्या दृष्टीने तरी ही वेदनदत्ते, आपण आणि ती वस्तू ह्यांतील संबंधावर अवलंबून असतात. म्हणून आपल्याला जे साक्षात् दिसते किंवा स्पर्शाने जाणवते तो एक 'आभास' असतो आणि हा आभास त्याच्या मागे असलेल्या कोणत्या तरी वास्तवतेची खूण असते असे आपण मानतो. पण आभासात जे प्रतीत होते त्याहून वास्तवता जर भिन्न असेल तर 'अशी वास्तवता आहेच का?' हे जाणायला साधन तरी काय आहे? आणि जर अशी वास्तवता असली तर तिचे स्वरूप काय आहे हे कसे शोधून काढता येईल?

हे प्रश्न बुचकळ्यात टाकणारे आहेत. त्यांची उत्तरे शोधताना अतिशय विचित्र वाटणारे अभ्युपगम सुद्धा अखेरीस खरे ठरणार नाहीत ह्याची खात्री देववत नाही. आपले हे नेहमीच्या परिचयाचे टेबल—त्याच्यासंबंधी फार विचार करण्याचे कधी कारण पडले नव्हते. पण आता त्याला एका समस्येचे स्वरूप प्राप्त झाले आहे. ह्या समस्येचा उलगडा करायचा आपण प्रयत्न केला तर तिच्या पोटातून अनेक आश्चर्यकारक गोष्टी बाहेर पडतील अशी शक्यता आहे. ह्या टेबलाविषयी एकच गोष्ट आपल्याला निश्चितपणे माहित आहे. ती ही की ते जसे भासते तसे ते नाही. आपल्या संशोधनापासून आपल्याला झालेला हा अल्प ज्ञानलाभ सोडला तर इतर बाबतीत तर्कवितर्क करायला आपण पूर्णपणे मोकळे आहो. टेबल म्हणजे जीवात्म्यांचा एक समाज आहे असे लाय्ब्निट्झ आपल्याला सांगतो; ती ईश्वराच्या मनातील एक कल्पना आहे असे बार्क्ले सांगतो. विज्ञान पोक्तपणे टेबल म्हणजे अतिशय जलद गतीने हालचाल करणाऱ्या विद्युत्भारांचा एक प्रचंड समूह आहे असे सांगते. पण विज्ञानाचे हे म्हणणेही कमी नवलाईचे आहे असे नव्हे.

ह्या साऱ्या आश्चर्यकारक शक्यतांचा परामर्श घेत असताना कदाचित टेबल असे काही नसेलही असा संशयही सुचतो. तत्त्वज्ञानाकडून आपल्याला ज्या प्रश्नांची उत्तरे मिळावीशी वाटतात त्या साऱ्यांची उत्तरे तत्त्वज्ञान देऊ शकत नसेल. पण जगाविषयीचे आपले कुतूहल ज्यांच्यामुळे वाढेल असे प्रश्न विचारण्याची, आपल्या नेहमीच्या जीवनातील अगदी सामान्य वस्तू जरी आपण घेतल्या तरी त्यांच्या पृष्ठभागाखाली त्यांना अगदी लागूनच ज्या विचित्र आणि आश्चर्यकारक गोष्टी दडलेल्या असतात त्या आपल्या दृष्टीस आणून देण्याची शक्ती तत्त्वज्ञानात खासच आहे.

प्रकरण दुसरे

जडद्रव्याचे अस्तित्व

ज्याला कोणत्याही अर्थाने जडद्रव्य म्हणता येईल असे काही अस्तित्वात आहे का हा प्रश्न ह्या प्रकरणात आपल्याला उपस्थित करावयाचा आहे. ज्याला स्वतःचे असे आंतरिक स्वरूप आहे आणि मी पहात नसतानाही ज्याचे अस्तित्व टिकून राहते असे टेबल आहे का? की टेबल ही केवळ माझ्या कल्पनेची निर्मिती आहे, एका खूपच लांबलेल्या स्वप्नातील ते एक स्वप्न-टेबल आहे? हा अत्यंत महत्वाचा प्रश्न आहे. कारण वस्तूंना स्वतंत्र अस्तित्व असते अशी खात्री बाळगता येत नसेल तर इतर लोकांच्या शरिरांना स्वतंत्र अस्तित्व असते अशी खात्रीही बाळगता येणार नाही आणि मग इतर लोकांची मने स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असतात असे मानणे अधिकच डळमळीत होते; कारण इतरांना मने आहेत असे मानायला त्यांच्या शरिराच्या आपण केलेल्या निरीक्षणापासून जो काही आधार लाभतो त्याहून वेगळा आधार नसतो. तेव्हा वस्तूंच्या स्वतंत्र अस्तित्वाविषयी जर आपल्याला खात्री बाळगता येत नसेल तर आपण एका वाळवंटात एकाकी पडू—हे सबंध बाह्य जग केवळ एक स्वप्न आहे आणि केवळ आपणच अस्तित्वात आहो असे असणे शक्य असेल. आपल्याला अस्वस्थ करील अशी ही शक्यता आहे. पण ती खोटी आहे हे जरी सिद्ध करता येत नसले तरी ती खरी आहे असे मानायला यत्किंचित्ही आधार नाही. असे का म्हणता येते ह्याचा विचार ह्या प्रकरणात आपल्याला करावयाचा आहे.

अधिक संशयग्रस्त गोष्टीत रिघण्यापूर्वी आपल्या विचारांना जेथून प्रारंभ करता येईल

असा एखादा साधारणपणे स्थिर असलेला असा बिंदू मुक्रर करू या. टेबलाला भौतिक अस्तित्व आहे की नाही ह्याविषयी जरी आपण संशय घेत असलो तरी ज्या वेदनदत्तांमुळे तेथे टेबल आहे असे आपल्याला वाटते त्यांच्या अस्तित्वाविषयी आपण शंका घेत नाही. आपण जेव्हा तेथे पहातो तेव्हा एक विशिष्ट रंग आणि आकार आपल्याला प्रती होतात, आपण दाब दिला की कठीणपणाचे एक वेदन आपण अनुभवतो, ह्या गोष्टींविषयी आपण संशय घेत नाही. ह्या साऱ्या मानसिक घटना आहेत आणि त्यांच्याविषयी आपण शंका उपस्थित करीत नाही. इतर काही गोष्टी संशयास्पद असोत नसोत, आपल्या कित्येक साक्षात् अनुभवांविषयी तरी आपल्याला परिपूर्ण निश्चिती वाटत असते अशीच वस्तुस्थिती आहे.

आधुनिक तत्त्वज्ञानाचा जनक असलेल्या देकार्तने (१५९६–१६५०) शोधून काढलेली एक रीत अजूनही उपयुक्त ठरू शकेल. ही रीत म्हणजे पद्धतशीरपणे संशयाची कसोटी लावण्याची रीत. जी गोष्ट सत्य आहे असे आपल्याला अगदी स्पष्टपणे आणि असंदिग्धपणे आढळून येणार नाही अशा गोष्टीवर विश्वास ठेवायचा नाही असा निश्चय देकार्तने केला. ज्या गोष्टीचा संशय त्याला घेववत असे अशा गोष्टीचा, तिचा संशय का घेऊ नये ह्याचे कारण सापडेपर्यंत, तो संशय घेई. ह्या पद्धतीचा अवलंब केल्याने त्याची हळूहळू अशी खात्री पटली की ज्या अस्तित्वाचे त्याला निश्चितपणे ज्ञान होणे शक्य होते असे एकच अस्तित्व होते आणि ते म्हणजे त्याचे स्वतःचे अस्तित्व. त्याने अशी कल्पना केली की समजा एक मायावी दैत्य आहे आणि तो आपल्या भोवती सतत एक मयसभा निर्माण करतो आणि अस्तित्वात नसलेल्या वस्तूंचे आभास आपल्या इंद्रियांना घडवितो. असा कुणी दैत्य असणे अतिशय असंभवनीय असेल पण ते शक्य आहे; आणि म्हणून आपल्या इंद्रियांना ज्यांचे प्रत्यक्षज्ञान होते अशा वस्तूंविषयी संशय घेणे शक्य आहे.

पण आपल्या स्वतःच्या अस्तित्वाविषयी असा संशय घेणे त्याला शक्य नव्हते. कारण तो जर स्वतः अस्तित्वात नसता तर कुणीही दैत्य त्याला फसवू शकला नसता. तो जर संशय घेत असेल तर त्याअर्थी तो अस्तित्वात असला पाहिजे; त्याला कोणतेही अनुभव येत असतील तर त्याला अस्तित्व असले पाहिजे. तेव्हा आपल्या स्वतःच्या अस्तित्वाविषयी त्याला परिपूर्ण निश्चिती होती. 'मी विचार करतो, त्याअर्थी मी आहे' (कॉजिटो, एर्गो सुम) असे त्याने म्हटले; आणि आपल्या संशयाच्या पद्धतीने चक्काचूर केलेल्या ज्ञानविश्वाची ह्या निश्चितीच्या पायावर परत उभारणी करण्याच्या उद्योगाला तो लागला. ह्या संशयाच्या पद्धतीचा शोध लावून आणि आपल्या व्यक्तिनिष्ठ अनुभवांविषयी आपल्याला सर्वात जास्त निश्चिती असते हे दाखवून देऊन देकार्तने तत्त्वज्ञानाची मोठीच सेवा बजावली आहे आणि ह्या सेवेमुळे ह्या विषयाच्या अभ्यासकांना त्याचे तत्त्वज्ञान अजून उपयुक्त ठरते.

पण देकार्तच्या ह्या युक्तिवादाचा वापर करताना काहीशी खबरदारी घेणे आवश्यक आहे. '**मी** विचार करतो, त्याअर्थी **मी** आहे' असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा आपल्याला जी गोष्ट निश्चितपणे ज्ञात असते तिच्या काहीसे पलीकडे आपण जात असतो. काल आपण जी व्यक्ती होतो तीच व्यक्ती आपण आजही आहो अशी आपली अगदी खात्री असल्यासारखे दिसते

खरे; आणि कोणत्यातरी अर्थाने ही गोष्ट खरी आहे ह्यात काही संशय नाही. पण खऱ्या-खुऱ्या टेबलापर्यंत पोचणे जितके कठीण असते तितकेच खऱ्याखुऱ्या आत्म्यापर्यंत पोचणे कठीण असते; आपल्या विशिष्ट अनुभवांविषयी आपल्याला जी परिपूर्ण, निश्शंक निश्चिती असते ती आत्म्याविषयीही असते असे वाटत नाही. मी जेव्हा माझ्या टेबलाकडे पाहतो आणि मला एक तपकिरी रंग दिसतो तेव्हा जी गोष्ट अगदी निश्चित असते ती म्हणजे 'मी एक तपकिरी रंग पहात आहे' ही गोष्ट नव्हे; तर 'एक तपकिरी रंग पाहिला जात आहे' ही गोष्ट. तपकिरी रंग पाहणारे काहीतरी (किंवा कुणीतरी) आहे हे ह्या गोष्टीमध्ये अभिप्रेत असतेच; पण जिचा आपण 'मी' असा उल्लेख करतो त्या कमी अधिक प्रमाणात टिकून राहणाऱ्या व्यक्तीचा निर्देश केवळ 'एक तपकिरी रंग पाहिला जात आहे' ह्या म्हणण्यात अंतर्भूत नसतो. आपल्याला ज्याच्याविषयी निश्चिती वाटत असते त्या साक्षात् अनुभवापुरतेच पाहिले तर जे हे काहीतरी तपकिरी रंग पाहते ते अगदी क्षणिक असणे शक्य आहे; आणि पुढच्या क्षणी ज्या कशाला एक वेगळा अनुभव प्राप्त होत असेल त्याहून भिन्न असणे शक्य आहे.

तेव्हा आपले जे विशिष्ट विचार आणि भावना असतात त्यांच्याच ठिकाणी ही प्राथमिक निश्चिती असते, आणि ही गोष्ट आपल्या नेहमीच्या अनुभवांना जितकी लागू पडते तितकीच स्वप्ने, भ्रम, इ. अनुभवांनाही लागू पडते. जेव्हा आपल्याला स्वप्न पडते किंवा भूत दिसते तेव्हा जी वेदने आपल्याला प्राप्त झाली आहेत असे वाटत असते ती आपल्याला निश्चितपणे प्राप्त झालेली असतात; पण त्यांच्याशी संबंधित अशा भौतिक वस्तूच नसतात असे आपण काही कारणाने मानतो. तेव्हा आपल्या स्वतःच्या अनुभवाचे आपल्याला जे ज्ञान असते ते निश्चित असते ह्या म्हणण्याला, काही अनुभव अपवाद म्हणून वेगळे काढून, मर्यादा घालावी लागत नाही. पुढील ज्ञानाची साधना करण्यासाठी ही एक भक्कम बैठक आपल्यापाशी आहे; मग तिचे मूल्य काहीही असो.

आता आपल्याला ज्या समस्येचा विचार करावयाचा आहे ती अशी : समजा आपल्या वेदनदत्तांविषयी आपल्याला निश्चिती असते ही गोष्ट मान्य केली. मग ही वेदनदत्ते एका कुठल्यातरी वेगळ्या अस्तित्वाच्या — ज्याला भौतिक वस्तू म्हणता येईल अशा अस्तित्वाच्या — खुणा असतात हे मानायला काही आधार आहे का? ज्या वेदनदत्तांना आपण स्वाभाविकपणे ह्या टेबलाशी संबंधित असलेली वेदनदत्ते असे मानू, त्या सर्वांचा उल्लेख आपण केला तर टेबलाविषयी जे, जे काही म्हणता येईल ते सर्व म्हटले गेले आहे असे होईल की काहीतरी उरलेले असेल? जे वेदनदत्त नाही, आपण खोलीबाहेर गेल्यानंतर ज्याचे अस्तित्व टिकून राहते असे काहीतरी उरलेले असेल? आपली व्यवहारबुद्धी ह्याचे निःशंकपणे असे उत्तर देते की असे काहीतरी असते. जे विकत घेता येते आणि विकता येते, ढकलता येते, ज्याच्यावर चादर पसरता येते, इ. ते वेदनदत्तांचा केवळ एक समूह असणार नाही. जर चादरीने टेबल झाकून गेले असेल तर त्या टेबलापासून आपल्याला वेदनदत्ते प्राप्त होणार नाहीत आणि म्हणून टेबल म्हणजे जर केवळ वेदनदत्ते असतील तर त्याचे अस्तित्व संपुष्टात आले असणार; आणि मग ती चादर अधांतरी, रिकाम्या हवेत लोंबकळत राहिलेली असणार, पूर्वी जेथे

टेबल होते त्या जागेवर, काही चमत्कार होऊन, टेकून राहिली असणार. असे म्हणणे उघड-उघड विपरीत आहे असे आपल्याला वाटेल; पण ज्याला तत्त्ववेत्ता बनायचे आहे त्याने अशा विपरीत गोष्टींनी घाबरून न जायला शिकले पाहिजे.

वेदनदत्तांव्यतिरिक्त भौतिक वस्तूही असल्या पाहिजेत असे वाटायचे एक महत्वाचे कारण असे की भिन्न व्यक्तींच्या अनुभवांचा विषय एकच असावा असे आपल्याला हवे असते. एखाद्या जेवणाच्या टेबलाभोवती जर दहा लोक बसले असतील तर त्यांना तेच टेबल-क्लॉथ, त्याच सुऱ्या, काटे, चमचे आणि ग्लास दिसत नसतात असे मानणे अतिशय चमत्कारिक ठरेल. पण प्रत्येक व्यक्तीची वेदनदत्ते खाजगी असतात; एकाच्या दृष्टीला जे साक्षात् प्रतीत होत असते ते दुसऱ्याच्या दृष्टीला साक्षात् प्रतीत होत नसते. व्यक्ती काहीशा भिन्न दृष्टिकोनातून वस्तू पहात असतात आणि म्हणून त्यांना वस्तू काहीशा भिन्न दिसतात. तेव्हा अनेक भिन्न व्यक्तींना ज्यांचे ज्ञान होऊ शकते अशा सार्वजनिक, 'अपक्ष' वस्तू जर असल्या तर वेगवेगळ्या लोकांना प्रतीत होणाऱ्या खाजगी, विशिष्ट वेदनदत्तांहून वेगळ्या अशा त्या वस्तू असल्या पाहिजेत. अशा सार्वजनिक, अपक्ष वस्तू आहेत असे मानायला आपल्याला काय आधार आहे?

ह्याचे आपल्याला स्वाभाविकपणे सुचणारे पहिले उत्तर असे की जरी वेगवेगळ्या लोकांना टेबल काहीसे भिन्न दिसत असले तरी जेव्हा ते टेबलाकडे बघतात तेव्हा त्यांना जे दिसते ते साधारणपणे सारखे असते आणि त्यांना जे दिसते त्यातील भेद दृष्टिप्रांताच्या (perspective), प्रकाशाच्या परावर्तनाच्या (reflection) नियमांनुसार निष्पन्न झालेले असतात. ह्यामुळे वेगवेगळ्या लोकांच्या सर्व वेदनदत्तांना एका टिकाऊ वस्तूचे अधिष्ठान असते ह्या मतापर्यंत आपण सहजपणे येऊन ठेपतो. माझ्या खोलीत माझ्या अगोदर राहणाऱ्या माणसा-कडून मी माझे टेबल विकत घेतले; त्या माणसाची वेदनदत्ते मी विकत घेऊ शकलो नसतो. तो निघून गेल्यानंतर ती नष्ट झाली. पण साधारणपणे त्यांच्यासारखी वेदनदत्ते मला प्राप्त होतील ही ठाम अपेक्षा मी विकत घेऊ शकत होतो आणि ती मी घेतलीही. तेव्हा भिन्न लोकांना सारखी वेदनदत्ते प्राप्त होतात ह्या वस्तुस्थितीमुळे वेदनदत्तांव्यतिरिक्त टिकाऊ व सार्वजनिक अशी वस्तू असते आणि भिन्न लोकांना वेगवेगळ्या वेळी प्राप्त होणाऱ्या वेदनदत्तांचे ही वस्तू म्हणजे अधिष्ठान असते किंवा ही वेदनदत्ते ती निर्माण करते असा आपला समज होतो.

पण हा सारा युक्तिवाद आपल्याशिवाय अन्य व्यक्ती अस्तित्वात आहेत असे मानण्यावर आधारलेला आहे आणि म्हणून जे सिद्ध करायचे तेच त्याच्यात गृहीत धरून मग ते सिद्ध करण्यात आले आहे. इतर व्यक्तींचे माझ्यापाशी असलेले प्रतिनिधी म्हणजे त्यांची दर्शने, त्यांच्या आवाजाच्या श्रुती, इ. वेदनदत्ते होत आणि माझ्या वेदनदत्तांहून स्वतंत्र अशा भौतिक वस्तू आहेत असे मानायला मला जर काही कारण नसेल तर इतर लोक आहेत असे मानायलाही मला काही कारण असणार नाही; माझ्या स्वप्नाचा एक भाग असेच त्यांचे अस्तित्व असेल. तेव्हा आपल्या वेदनदत्तांहून स्वतंत्र अशा वस्तू आहेत हे दाखवायचा जेव्हा आपण प्रयत्न करीत असतो तेव्हा इतरांच्या साक्षीचा आपण आधार घेऊ शकत नाही. कारण ही साक्षच वेदनदत्तांची बनलेली असते. आणि आपली वेदनदत्ते आपल्याहून स्वतंत्रपणे अस्तित्वात

असलेल्या वस्तूंच्या खुणा असतात असे असल्याशिवाय ही साक्ष इतरांच्या अनुभवांचे ज्ञान आपल्याला घडवू शकणार नाही. तेव्हा आपण आणि आपले खाजगी अनुभव ह्यांच्या व्यतिरिक्त जगात काही वस्तू आहेत असे दाखवून देणारे, किंवा असे दाखवून देण्याकडे प्रवृत्ती असणारे गुणविशेष, शक्यतो, आपल्या शुद्ध खाजगी अनुभवातच आपल्याला शोधले पाहिजेत.

एका अर्थाने आपण स्वतः आणि आपले अनुभव यांहून वेगळ्या वस्तूंचे अस्तित्व आपण कधीच सिद्ध करू शकणार नाही हे कबूल केले पाहिजे. हे जग केवळ मी आणि माझे विचार आणि भावना आणि वेदने ह्यांचे बनलेले आहे आणि इतर सारे काल्पनिक आहे ह्या गृहीतकापासून (hypothesis) तार्किक दृष्टया विपरीत असा कोणताही निष्कर्ष निष्पन्न होत नाही. स्वप्नामध्ये अतिशय गुंतागुंतीचे असे जग आपल्यासमोर असते आणि तरीही जागे झाल्यावर तो एक भास होता असे आपल्याला आढळून येते; ह्याचा अर्थ असा की आपल्या वेदनदत्तांपासून ज्या भौतिक वस्तूंचे अनुमान आपण स्वाभाविकपणे करू अशा भौतिक वस्तू स्वप्नातील वेदनदत्तांशी संबंधित नसतात. (भौतिक जगाचे अस्तित्व गृहीत धरले की स्वप्नातील वेदनदत्तांची भौतिक कारणे शोधून काढणे शक्य होते ही गोष्ट खरी आहे; दरवाजा आपटण्याच्या आवाजामुळे नाविक लढाई चालली आहे असे स्वप्न आपल्याला पडू शकते. असे जेव्हा घडते तेव्हा त्या वेदनदत्ताला भौतिक कारण असले तरी प्रत्यक्ष घडणारी नाविक लढाई ज्याप्रमाणे काही वेदनदत्तांशी संबंधित असते त्याप्रमाणे स्वप्नातील वेदनदत्तांशी संबंधित अशा भौतिक वस्तू नसतात.) आपले सबंध जीवन एक स्वप्न आहे आणि आपल्याला सामोऱ्या येणाऱ्या सर्व वस्तू आपण स्वतःच निर्माण करतो असे मानण्यात तार्किक दृष्टया अशक्य असे काहीच नाही; पण आपल्या अनुभवाला येणाऱ्या वस्तुस्थितीचा उलगडा करण्याचे एक साधन म्हणून ह्या गृहीतकाकडे पाहिले तर आपल्याहून स्वतंत्र अशा वस्तू आहेत आणि त्यांच्या आपल्यावर घडणाऱ्या क्रियांमुळे आपली वेदने निर्माण होतात ह्या गृहीतकापेक्षा ते कमी साधे (simple) आहे.

भौतिक वस्तूंना खरेखुरे अस्तित्व असते असे मानणे अधिक साधे का आहे हे सहज दिसून येईल. मांजर जर एका क्षणी खोलीच्या एका भागात दिसले आणि नंतरच्या एका क्षणी दुसऱ्या भागात दिसले तर ते एका ठिकाणापासून दुसऱ्या ठिकाणापर्यंत मधली ठिकाणे क्रमाने आक्रमीत गेले असले पाहिजे असे मानणे स्वाभाविक आहे. पण मांजर म्हणजे जर केवळ वेदनदत्तांचा समूह असेल तर ज्या ठिकाणी मी त्याला प्रत्यक्ष पाहिलेले नाही अशा ठिकाणी ते होते असे असूच शकणार नाही; तेव्हा मी पहात नसताना मांजराला अजिबात अस्तित्व नव्हते पण एका नवीन ठिकाणी त्याने एकाएकी अस्तित्वात उड्डाण केले असे मानावे लागेल. मी पाहिले किंवा न पाहिले तरी मांजर अस्तित्वात असते असे असेल तर त्याने एकदा खाल्यानंतर परत खाईपर्यंत त्याला भूक कशी लागलेली असते हे आपल्या अनुभवांवरून आपल्याला कळू शकते. पण मी पहात नसताना त्याला अस्तित्व नसेल तर ते अस्तित्वात असताना भूक जशी वाढते तितक्याच जलदपणे ते अस्तित्वात नसताना भूक वाढावी हे विचित्र ठरेल. आणि मांजर जर वेदनदत्तांचे बनलेले असेल तर ते भुकेले असू शकणार नाही; कारण माझ्या

भुकेशिवाय इतर भूक माझे वेदनदत्त असणार नाही. मांजराचे माझ्याशी प्रतिनिधित्व करणाऱ्या वेदनदत्तांच्या वर्तनातून त्याची भूक व्यक्त होते असे मानले तर हे वर्तन अतिशय स्वाभाविक वाटते. पण हे वर्तन म्हणजे रंगाच्या ठिपक्यांतील फेरबदल आणि त्यांच्या हालचाली एवढेच आहे असे मानले तर ते सर्वस्वी अनाकलनीय ठरते — रंगांच्या ठिपक्यांना भूक लागावी हे एखाद्या त्रिकोणाने फूटबॉल खेळावा तसे अशक्य आहे.

अर्थात् स्वतंत्र असे बाह्य जग आहे हा जो आपला विश्वास असतो तो कोणत्यातरी तर्कवादामुळे आपण प्रथम स्वीकारलेला असतो असे नाही. आपण विचाराला सुरवात करतो तत्क्षणीच ही समजूत अगोदरच आपल्या मनात तयार होऊन राहिलेली आहे असे आपल्याला आढळून येते; आपल्या **सहजप्रवृत्तीतून** निर्माण झालेली ती समजूत असते असे म्हणता येईल. तिच्याविषयी शंका उपस्थित करण्याचे आपल्याला एरहवी कारणही पडले नसते; कारण पडते ते एवढेच की जरी निदान पाहण्याच्या क्रियेच्या बाबतीत तिचे वेदनदत्त हीच स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असलेली वस्तू आहे असे मानण्याची आपली स्वाभाविक प्रवृत्ती असल्यासारखी दिसली तरी वस्तू आणि वेदनदत्त एकच असू शकणार नाही हे तार्किक युक्तिवादाने दाखवून देता येते. रुची, गंध आणि नाद ह्यांचा विचार करतो तेव्हा आपली वेदनदत्ते आणि वस्तू ह्यांच्यात भेद करावा लागतो असे आढळून येते त्याच्यात आपल्याला काहीच विचित्र वाटत नाही आणि स्पर्शाच्या बाबतीत ही गोष्ट थोडीशीच विचित्र वाटते. पण असा भेद करावा लागतो असे आढळून आले तरी त्यामुळे आपल्या वेदनदत्तांशी संबंधित अशा वस्तू असतात ही सहजप्रवृत्तीवर आधारलेली आपली समजूत काही कमकुवत होत नाही. आपण असे मानल्याने काही अडचणी तर निर्माण होत नाहीतच; उलट त्याचा परिणाम म्हणून आपल्य अनुभवांचे आपण जे वर्णन करतो ते साधे व सुव्यवस्थित होते. ह्यामुळे ह्या समजुतीचा अव्हेर करायला चांगलेसे काही कारण नाही. म्हणून बाह्य जगाला खरेखुरे अस्तित्व आहे आणि आपण त्याचे दर्शन घेत राहण्यावर त्याचे अस्तित्व सर्वस्वी अवलंबून असते असे नाही हे आपण, स्वप्नांमुळे आपल्या मनात ह्याविषयी किंचित् किंतू राहिला तरी मान्य करू या.

ज्या युक्तिवादाने आपण ह्या निष्कर्षाला येऊन पोचतो तो आपल्याला हवा तितका बळकट नाही ह्यात शंका नाही. पण तत्त्वज्ञानातील अनेक युक्तिवाद ह्याच नमुन्याचे असतात. म्हणून त्यांच्या सामान्य स्वरूपाकडे आणि प्रामाण्याकडे थोडेसे लक्ष देणे इष्ट ठरेल. सारे ज्ञान आपल्या सहजप्रवृत्तीतून उगम पावलेल्या समजुतींवर उभारावे लागते; त्यांचा जर आपण अव्हेर केला तर मागे काहीच उरत नाही. पण सहजप्रवृत्तीतून उगम पावणाऱ्या आपल्या समजुतींपैकी कित्येक समजुती इतरांपेक्षा कितीतरी अधिक दृढ असतात; आणि अनेक समजुती, ज्या वास्तविक सहजप्रवृत्तींतून उगम पावलेल्या नसतात पण अशा स्वरूपाच्या समजुतीतच त्या मोडतात असे ज्यांच्याविषयी चुकीने मानण्यात येते अशा समजुतीत, सवयीमुळे आणि मानसिक साहचर्यामुळे गुरफटून गेलेल्या असतात.

तत्त्वज्ञानाने आपल्या सहजात समजुतींचे पौर्वापर्य दाखवून दिले पाहिजे. ह्यासाठी आपल्या ज्या समजुती सर्वात दृढ असतील त्यांच्यापासून सुरवात केली पाहिजे व प्रत्येक

समजूत शक्य तितक्या अलगपणे आणि तिच्यात ज्या असंबंधित गोष्टींची भर पडली असेल त्यांच्यापासून तिला शक्य तितकी पाखडून घेऊन आपल्यापुढे मांडली पाहिजे. आणि ज्या स्वरूपात आपण त्यांची अंतिम मांडणी करू त्या स्वरूपात त्यांचा परस्पराशी संघर्ष होत नाही उलट त्यांची सुसंगतपणे व्यवस्था लावता येते हे दाखवून देण्याची खबरदारी तत्त्वज्ञानाने घ्यावी. एका सहजात समजुतीचा अव्हेर करायला तिचा अशा इतर समजुतींशी विरोध येतो हेच काय ते कारण असू शकेल; तेव्हा त्या जर परस्परसुसंगत असतील तर ही संबंध व्यवस्था स्वीकारार्ह ठरते.

आपल्या ह्या सर्व किंवा काही समजुती चूक असणे **शक्य** आहे. म्हणून त्यांच्याविषयी काहीसा संशय बाळगूनच त्या स्वीकारणे योग्य ठरेल. पण आपल्या कोणत्यातरी दुसऱ्या समजुतीच्या आधाराने आपली एखादी समजूत सोडून द्यायला आपल्याला कारण (reason) लाभू शकते. तेव्हा आपल्या सहजात समजुतींची आणि त्यांच्यापासून निष्पन्न होणाऱ्या निष्कर्षांची व्यवस्था लावून, त्यातील काही समजुतींना मुरड घालणे किंवा त्यांचा त्याग करणे आवश्यक ठरलेच तर कोणत्या समजुतींच्या बाबतीत असे करणे सर्वात शक्य आहे ह्याचा परामर्ष घेऊन केवळ आपल्या सहजात समजुतींच्या सामग्रीवर आपल्या ज्ञानाची पद्धतशीर, सुव्यवस्थित संघटना आपण करू शकतो; ह्या ज्ञानात चूक निघण्याची **शक्यता** जरी असली तरी त्याचे भाग एकमेकाशी संबंधित असल्यामुळे आणि प्रत्येक भागाची काळजीपूर्वक चिकित्सा करून तो स्वीकारण्यात आला असल्यामुळे अशी संभवनीयता फारशी नसते.

कमीत कमी एवढे कार्य तत्त्वज्ञान करू शकते. बहुसंख्य तत्त्ववेत्त्यांना असे वाटते—मग हे वाटणे चूक असो किंवा बरोबर असो—की तत्त्वज्ञानाला ह्यापेक्षा कितीतरी अधिक साधता येते—सबंध विश्वाचे किंवा वास्तवतेच्या अंतिम स्वरूपाचे जे ज्ञान आपल्याला इतर मार्गांनी मिळू शकत नाही ते तत्त्वज्ञान आपल्याला प्राप्त करून देऊ शकते. ही गोष्ट खरी असो, नसो. आपण ज्या अधिक विनीत कार्याचा उल्लेख केला आहे ते कार्य तरी तत्त्वज्ञान खचितच पार पाडू शकेल. आणि ज्यांच्या मनात व्यवहारात आपण सत्य म्हणून धरून चालत असलेल्या गोष्टींविषयी एकदा संशय निर्माण झाला आहे त्यांच्या दृष्टीने, तत्त्वज्ञानातील समस्यांची उकल करण्यासाठी जे खडतर प्रयत्न करावे लागतात ते सार्थकी लागले असे त्यांना वाटावे ह्यासाठी हे कार्य पुरेसे आहे.

प्रकरण तिसरे

जडद्रव्याचे स्वरूप

आपली वेदनदत्ते —उदा. ज्या वेदनदत्तांना माझ्या टेबलाशी संबंधित अशी वेदनदत्ते आपण मानूती —ही वास्तविक पाहता आपण आणि आपली वेदने ह्यांच्याहून स्वतंत्र असलेल्या अशा अस्तित्वाच्या खुणा असतात असे मानणे सयुक्तिक ठरेल ही गोष्ट आपण गेल्या प्रकरणात मान्य केली; मात्र ही गोष्ट सिद्ध करून दाखवतील अशी कारणे आपल्याला देता येत नाहीत. म्हणजे टेबलाचे मला प्रतीत होणारे रूप ज्या रंग, कठीणपणा, आवाज इत्यादींच्या वेदनांचे मिळून बनलेले असते त्यांच्याव्यतिरिक्त ह्या वेदनांद्वारा प्रतीत होणारे असे काही अस्तित्व असते असे मी मानतो. मी डोळे मिटले तर रंगाचे अस्तित्व संपुष्टात येते, टेबलाला स्पर्शणारा माझा हात मी दूर केला की कठीणपणाचे वेदन संपुष्टात येते, टेबलावर मी टिचक्या मारीनासा झालो की आवाज संपुष्टात येतो. पण ह्या साऱ्या गोष्टींचा अंत झाला की टेबलाचा अंत होतो असे काही मी मानीत नाही. उलट टेबलाला अखंड अस्तित्व असल्यामुळे मी डोळे उघडल्यावर, हाताने टेबलाला परत स्पर्श केल्यावर, टेबलावर परत टिचक्या मारू लागल्यावर ही सारी वेदनदत्ते परत आविर्भूत होतील असे मी मानतो. मी दर्शन घेतले न घेतले तरी स्वतंत्रपणे अस्तित्वात टिकून राहणाऱ्या ह्या खऱ्याखुऱ्या टेबलाचे स्वरूप कसे असते ह्या प्रश्नाचा प्रस्तुत प्रकरणात आपल्याला विचार करावयाचा आहे.

भौतिक विज्ञान ह्या प्रश्नाचे काही एक उत्तर देते. हे उत्तर काहीसे अपुरे आहे आणि त्याचे काही भाग केवळ तर्कावर आधारले आहेत हे खरे. तरी सुद्धा आहे त्या स्वरूपातही गंभीरपणे

परामर्ष घेण्यासारखे हे उत्तर आहे. सर्व प्राकृतिक घटना मूलतः गतीच्या स्वरूपाच्या आहेत असे मानले पाहिजे ह्या मताला भौतिक विज्ञान कळत नकळत येऊन टेपले आहे. काही लहरींच्या गतीमुळे प्रकाश, ऊष्णता, ध्वनी निर्माण होतात, ज्या वस्तूंपासून त्यांचे निःसारण होते त्यांच्यापासून निवून प्रकाश पाहणाऱ्या, ऊष्णता अनुभवणाऱ्या किंवा ध्वनी ऐकणाऱ्या व्यक्तींपर्यंत ह्या लहरी-गती प्रवास करतात. ह्या लहरी-गती 'इथर'मध्ये तरी उद्भवतात किंवा 'स्थूल जडद्रव्या'मध्ये तरी उद्भवतात. पण ह्या दोन्ही गोष्टींना तत्त्ववेत्ते जडद्रव्य म्हणणार. अवकाशात स्थान असणे आणि गतीच्या नियमांना अनुसरून गतिमान होण्याची क्षमता अंगी असणे एवढ्याच धर्मांचा ह्या जडद्रव्यावर विज्ञान आरोप करते. त्याच्या अंगी इतर धर्म असणे शक्य आहे हे विज्ञान नाकारीत नाही; पण असलेच, तर हे इतर धर्म वैज्ञानिकाच्या दृष्टीने उपयुक्त नसतात; घटनांचा उलगडा करण्यात त्यांचे त्याला काही साहाय्य होत नाही.

'प्रकाश म्हणजे लहरी-गतींचे एक रूप (form) आहे' असे कित्येकदा म्हणण्यात येते. पण ह्यामुळे गैरसमज निर्माण होणे शक्य आहे. कारण जो प्रकाश आपण प्रत्यक्ष पाहतो, आपल्या इंद्रियांना जो साक्षात प्रतीत होतो तो प्रकाश काही लहरी-गतींचे रूप नसते. त्याचे स्वरूप वेगळेच असते. आपण आंधळे नसलो तर हा प्रकाश काय आहे हे आपल्याला माहित असते. पण आंधळ्या माणसाला त्याची माहिती करून देता येईल असे त्याचे वर्णन आपण करू शकत नाही. उलट लहरी-गतींचे आंधळ्या माणसांपाशी सहज वर्णन करता येईल. कारण स्पर्शेंद्रियाने त्याला अवकाशाचे ज्ञान होऊ शकते; आणि समुद्रावरून प्रवास करताना लहरी-गतींचा जवळजवळ आपल्यासारखाच अनुभव त्याला येऊ शकतो. पण ज्या ह्या गोष्टींचे आंधळ्या माणसाला आकलन होऊ शकते ती गोष्ट म्हणजे ज्याला आपण 'प्रकाश' म्हणतो ती नव्हे; आपण ज्याला 'प्रकाश' म्हणतो ती गोष्ट म्हणजे आंधळ्या माणसाला जिचे कधीच आकलन होऊ शकणार नाही, जिचे आपल्याला त्याच्यापाशी कधीच वर्णन करता येणार नाही अशी काहीतरी गोष्ट असते.

आता आंधळे नसलेल्या आपणा सर्वांना हे जे परिचित असते ते, विज्ञानाच्या म्हणण्याप्रमाणे, बाह्य जगात वास्तविक आढळून येतच नाही; ज्याला प्रकाश दिसतो अशा माणसाच्या डोळ्यांवर, मज्जातंतूवर आणि मेंदूवर कित्येक लहरींनी कृती केल्यामुळे ते निर्माण झालेले असते. प्रकाश म्हणजे लहरी असे जेव्हा म्हटले जाते तेव्हा प्रकाशाच्या संवेदनांचे भौतिक कारण ह्या लहरी असतात असा त्याचा अर्थ असतो. पण आपण प्रत्यक्ष प्रकाशच जर घेतला— डोळस माणसांना ज्याचा अनुभव येतो आणि आंधळ्या माणसांना ज्याचा अनुभव येत नाही तो प्रकाश जर आपण घेतला —तर तो आपण आणि आपली ज्ञानेंद्रिये ह्यांच्यापासून स्वतंत्र असलेल्या जगाचा एक भाग आहे असे विज्ञान मानीत नाही. इतर वेदनांच्या बाबतीतही बरेचसे असेच म्हणता येईल.

विज्ञानाने कल्पिलेले जडद्रव्याचे जे जग आहे त्याच्यात रंग, ध्वनी इत्यादींचाच अभाव असतो असे नाही तर दृष्टीने किंवा स्पर्शाने जो **अवकाश** आपल्याला उपलब्ध होतो त्याचाही

ह्या जगात अभाव असतो. विज्ञानाच्या दृष्टीने जडद्रव्य **कोणत्यातरी** अवकाशात असणे आवश्यक आहे. पण ज्या अवकाशात ते असते तो म्हणजे आपण जो अवकाश पाहतो किंवा स्पर्शाने ज्याचे आपल्याला ज्ञान होते तोच अवकाश नव्हे. एकतर आपल्याला जो अवकाश दिसतो आणि स्पर्शाने आपल्याला जो अवकाश उपलब्ध होतो ते एकच नव्हत; आपण ज्या वस्तू पाहतो त्यांना स्पर्श कसा करावा किंवा ज्या वस्तू आपल्या स्पर्शाला जाणवत असतात त्यांचे दर्शन कसे घ्यावे हे अर्भकावस्थेत असताना केवळ अनुभवाच्या आधारे आपण शिकतो. विज्ञानाचा अवकाश दृष्टी आणि स्पर्श ह्यांच्या बाबतीत अपक्ष असतो; तो दृश्य अवकाश असणे शक्य नाही आणि स्पर्शनीय अवकाश असणे शक्य नाही.

तसेच वेगवेगळ्या लोकांना एकच वस्तू त्यांच्या दृष्टिकोणाप्रमाणे भिन्न आकाराची असल्यासारखी दिसते. उदा. जे नाणे वाटोळे असते ते वाटोळे आहे असाच **निर्णय** आपण नेहमी करीत असतो; पण आपण त्याच्या सरळ सामोरे नसलो तर ते लंबवर्तुळाकार **दिसते.** ते वाटोळे आहे असा निर्णय जेव्हा आपण करतो तेव्हा त्याच्या भासणाऱ्या आकाराहून वेगळा, त्याच्या प्रतीत होणाऱ्या रूपांच्या अंगी असलेला नव्हे तर त्याच्या स्वतःच्या अंगचा असा एक खराखुरा आकार असतो असा निर्णय आपण करीत असतो. पण विज्ञानाचा संबंध ह्या खऱ्या-खुऱ्या आकाराशी असतो आणि हा खराखुरा आकार खऱ्याखुऱ्या अवकाशात, कुणालाही प्रतीत होणाऱ्या अवकाशाहून वेगळ्या अवकाशात असला पाहिजे. खराखुरा अवकाश सार्व-जनिक असतो; पहाणाऱ्याला प्रतीत होणारा अवकाश त्याचा खाजगी अवकाश असतो. वेगवेगळ्या व्यक्तींच्या खाजगी अवकाशात तीच वस्तू भिन्न आकाराची असल्यासारखी दिसते. म्हणून ज्या खऱ्याखुऱ्या अवकाशात तिचा खराखुरा आकार असतो तो ह्या खाजगी अवकाशांहून वेगळा असला पाहिजे. तेव्हा विज्ञानाचा अवकाश, आपल्याला जे अवकाश दिसतात किंवा जाणवतात, त्यांच्याशी संबंधित असला तरी त्यांच्याहून वेगळा असतो; आणि ह्या संबंधाच्या स्वरूपाचा शोध घेणे आवश्यक आहे.

भौतिक वस्तू अगदी आपल्या वेदनदत्तांसारख्या असणे शक्य नाही पण त्या आपल्या वेदनदत्तांची कारणे आहेत असे मानता येईल असे आपण तात्पुरते मान्य केले होते. ह्या भौतिक वस्तू विज्ञानाच्या अवकाशात असतात; आणि ह्या अवकाशाला आपण भौतिक अवकाश म्हणू या. आपली वेदने जर भौतिक वस्तूंकडून निर्माण व्हायची असतील तर ह्या वस्तू आणि आपली ज्ञानेंद्रिये, मज्जातंतू व मेंदू ह्यांना ज्याच्यात स्थान असते असा भौतिक अवकाश असणे आवश्यक आहे ही गोष्ट लक्षात घेणे महत्वाचे आहे. वस्तूशी जेव्हा आपला संपर्क असतो, म्हणजे भौतिक अवकाशात त्या वस्तूने जी जागा व्यापलेली असते तिच्या अगदी जवळची जागा जेव्हा आपल्या शरिराच्या एखाद्या भागाने व्यापलेली असते, तेव्हा आपल्याला तिच्यापासून स्पर्शवेदन लाभते. ठोकळमानाने असे म्हणता येईल की भौतिक अवकाशामध्ये जेव्हा एखादी वस्तू आणि आपले डोळे ह्यांच्यामध्ये कोणतीही अपारदर्शक वस्तू नसते तेव्हा ती वस्तू आपल्याला दिसते. तसेच जेव्हा आपण एखाद्या वस्तूच्या पुरेसे जवळ असतो तेव्हाच आपण ती ऐकू शकतो किंवा तिचा वास किंवा चव घेऊ शकतो. वस्तू आणि आपले शरीर

एकाच भौतिक अवकाशात आहेत असे मानल्याशिवाय त्या वस्तूपासून वेगवेगळ्या परिस्थितीत आपल्याला कोणती वेगवेगळी वेदने लाभतील ह्याचे वर्णन आपण करूच शकणार नाही; कारण वस्तूपासून आपल्याला कोणती वेदने लाभतील हे प्रामुख्याने ती वस्तू आणि आपले शरीर ह्यांच्या अवकाशातील परस्परसापेक्ष स्थानांवर अवलंबून असते.

आता आपल्या वेदनदत्तांना आपल्या खाजगी अवकाशात, आपल्या दृष्टीला किंवा स्पर्शाला प्रतीत होणाऱ्या अवकाशात किंवा इतर ज्ञानेंद्रियांकडून जे अधिक संदिग्ध असे अवकाश प्राप्त होत असतील त्यांच्यात स्थान असते. विज्ञानात किंवा व्यवहारात आपण गृहीत धरतो त्याप्रमाणे भौतिक वस्तूंना सामावून घेणारा सर्व-समावेशक असा सार्वजनिक अवकाश असला तर ह्या भौतिक अवकाशात भौतिक वस्तूंची असलेली परस्परसापेक्ष स्थाने आणि वेदनदत्तांची आपल्या खाजगी अवकाशात असलेली परस्परसापेक्ष स्थाने ह्यांच्यामध्ये साधारणपणे अनुरूपता (correspondence) असली पाहिजे. आणि असे मानल्याने काही अडचण निर्माण होत नाही. रस्त्यात एखादे घर दुसऱ्या घरापेक्षा आपल्या अधिक जवळ आहे असे आपल्याला दिसले तर इतर ज्ञानेंद्रियांची साक्षही अशीच पडेल; उदा. आपण रस्त्याने चालत गेलो तर त्या घराजवळ अधिक लवकर पोहोचू. आपल्याला जे घर अधिक जवळ दिसते ते अधिक जवळ आहे ही गोष्ट इतर लोकही मान्य करतील. घरांमध्ये असलेला अवकाशात्मक संबंध आणि आपण ती घरे पाहतो तेव्हा आपल्याला जी वेदनदत्ते लाभतात त्यांच्यातील अवकाशात्मक संबंध ह्यांच्यात अनुरूपता आहे असेच ह्या साऱ्याचे तात्पर्य दिसते. तेव्हा भौतिक अवकाश आहे आणि त्याच्यात असलेल्या भौतिक वस्तूंमध्ये जे अवकाशात्मक संबंध असतात ते आपल्या खाजगी अवकाशांमध्ये ह्या भौतिक वस्तूंशी सबंधित अशी जी वेदनदत्ते असतात त्यांच्यामध्ये असलेल्या अवकाशात्मक संबंधांशी अनुरूप असतात असे मानायला हरकत नाही. ह्या भौतिक अवकाशाचाच भूमितीत अभ्यास होतो व भौतिकीत व खगोलशास्त्रात त्याचे अस्तित्व गृहीत मानण्यात येते.

भौतिक अवकाश आहे आणि त्याच्यामध्ये व खाजगी अवकाशांमध्ये अनुरूपता आहे असे मानू या; मग ह्या भौतिक अवकाशासंबंधी आपल्याला कोणत्या प्रकारचे ज्ञान होऊ शकेल? ही अनुरूपता साधण्यासाठी भौतिक अवकाशाच्या अंगी जे धर्म असणे आवश्यक असतील त्यांचेच केवळ ज्ञान आपल्याला होऊ शकेल. म्हणजे असे की त्याच्या स्वतःच्या स्वरूपाचे आपल्याला काहीच ज्ञान होऊ शकणार नाही; पण भौतिक वस्तूंच्या परस्पराशी असलेल्या अवकाशात्मक संबंधांमुळे त्यांची कोणत्या प्रकारची रचना बनते ह्याचे ज्ञान आपल्याला होऊ शकेल. उदा. ग्रहणाच्या वेळी पृथ्वी, चंद्र आणि सूर्य एका सरळ रेषेत येतात हे ज्ञान आपल्याला होऊ शकेल; पण आपल्या दृश्य अवकाशात सरळ रेषा आपल्याला कशी दिसते ह्याचे जसे आपल्याला ज्ञान असते तसे भौतिक सरळ रेषेचे स्वतःचे स्वरूप कसे असते ह्याचे ज्ञान आपल्याला होऊ शकत नाही. भौतिक अवकाशात जी खुद्द अंतरे असतात त्यांचे जे ज्ञान आपल्याला होऊ शकते त्यापेक्षा ह्या अंतरांतील **संबंधांचे** आपल्याला कितीतरी अधिक ज्ञान होऊ शकते; एक अंतर दुसऱ्यापेक्षा मोठे आहे किंवा ते त्याच्या एकाच सरळ रेषेत आहे हे आपल्याला माहित होऊ

शकते. पण आपल्या खाजगी अवकाशातील अंतरांशी किंवा रंग, ध्वनी आणि इतर वेदनदत्ते ह्यांच्याशी जसा आपला साक्षात् परिचय असतो तसा भौतिक अवकाशातील अंतरांशी असू शकत नाही. जन्माने आंधळा असलेल्या माणसाला इतर लोकांकडून दृश्य अवकाशाविषयी जे ज्ञान होऊ शकेल ते सारे ज्ञान आपल्याला भौतिक अवकाशाविषयी मिळवता येईल. पण जन्मांधाला दृश्य अवकाशाविषयी ज्या प्रकारचे ज्ञान कधीच होऊ शकणार नाही त्या प्रकारचे ज्ञान आपल्यालाही भौतिक अवकाशाविषयी कधी होऊ शकणार नाही. वेदनदत्तांशी अनुरूपता राखण्यासाठी (भौतिक अवकाशातील) संबंधांच्या अंगी जे धर्म असले पाहिजेत त्यांचे ज्ञान आपल्याला होऊ शकेल. पण ज्या गोष्टींमध्ये हे संबंध असतात त्यांच्या स्वरूपाचे आपल्याला कधी ज्ञान होऊ शकणार नाही.

कालाच्या बाबतीत पाहिले तर कालावधीची (duration) किंवा काळ लोटल्याची आपली जी **जाणीव** (feeling) असते तिच्या आधारावर घड्याळाप्रमाणे किती काळ लोटला ह्याची कल्पना करणे धोक्याचे असते, हे प्रसिद्धच आहे. आपल्याला जेव्हा कंटाळा आलेला असतो किंवा शारीरिक वेदना आपण सहन करीत असतो तेव्हा वेळ सावकाश जातो; जेव्हा आपले मन कशात तरी रमलेले असते तेव्हा वेळ जलद जातो; आणि जेव्हा आपण झोपलेलो असतो तेव्हा जणू काही काळ लोटलाच नाही अशा रीतीने तो निघून जातो. आता काळ कालावधीचा बनलेला असल्यामुळे अवकाशाप्रमाणे त्याच्या बाबतीतही सार्वजनिक काळ आणि खाजगी काळ हा फरक करणे आवश्यक आहे. पण अगोदरचा व नंतरचा हा जो **क्रम** आहे तोही कालाच्या स्वरूपाचा भाग आहे आणि त्याच्या बाबतीत असा भेद करायचे कारण नाही. घटनांमध्ये जो कालक्रम असल्यासारखा दिसतो तोच त्यांच्यामध्ये असलेला वास्तविक कालक्रम होय असेच आपल्याला वाटते. हे दोन क्रम एकच नव्हेत असे मानायला काही कारण नसते. हीच गोष्ट अवकाशाच्या बाबतीतही सर्वसाधारणपणे खरी असते. रस्त्याने जर एखादी पलटण जात असली तर वेगवेगळ्या दृष्टिकोनांतून तिचा आकार वेगवेगळा दिसेल; पण तिच्यातील माणसांच्या रचनेचा क्रम सर्व दृष्टिकोनांतून एकच भासेल. ह्यामुळे हा क्रम भौतिक अवकाशाच्या बाबतीतही खरा असतो असे आपण मानतो; उलट हा क्रम अबाधित राखण्यासाठी (दृश्य) आकाराची भौतिक आकाराशी जेवढी अनुरूपता असणे आवश्यक आहे तेवढी ती आहे एवढेच आपण मानतो.

घटनांमध्ये जो कालक्रम असल्यासारखा दिसतो तोच त्यांचा खराखुरा कालक्रमही असतो असे जेव्हा म्हणण्यात येते तेव्हा एक गैरसमज निर्माण होण्याचा संभव असतो आणि तो टाळण्याची खबरदारी घेतली पाहिजे. वेगवेगळ्या भौतिक वस्तूंच्या अवस्थांचा जो कालक्रम असतो तोच ह्या वस्तूंचे आपले प्रत्यक्षज्ञान ज्या वेदनदत्तांचे बनलेले असते त्यांचाही कालक्रम असतो असे मानता कामा नये. ढगांचा गडगडाट आणि वीज चमकणे ह्यांच्याकडे भौतिक घटना म्हणून जर पाहिले तर त्या एकाकाळीच होतात. म्हणजे असे की हवेतील खळबळ ज्या ठिकाणी सुरू होते—ज्या ठिकाणी वीज असते—त्या ठिकाणी वीज आणि हवेतील ही खळबळ एकदमच सुरू होतात. पण ज्या वेदनदत्ताला आपण गडगडाट ऐकणे म्हणतो ते हवेतील

खळबळीचा आपण जेथे असतो तेथपर्यंतचा प्रवास होईतो घडून येत नाही. त्याचप्रमाणे सूर्याच्या किरणांना आपल्यापर्यंत पोचायला सुमारे आठ मिनिटे लागतात; म्हणजे आपण जेव्हा सूर्य पाहतो तेव्हा आठ मिनिटांपूर्वीचा सूर्य पहात असतो. भौतिक सूर्याविषयी आपल्या वेदनदत्तांपासून जो काही पुरावा लाभतो तो आठ मिनिटांपूर्वीच्या भौतिक सूर्याविषयी असतो. अगोदरच्या आठ मिनिटांत जरी सूर्याचे अस्तित्व संपुष्टात आले असले तरी ज्या वेदनदत्तांना आपण 'सूर्य पाहणे' म्हणतो त्यांच्यांत काही फरक पडणार नाही. वेदनदत्ते आणि भौतिक वस्तू ह्यांच्यात भेद करणे का आवश्यक आहे ह्याविषयीचे हे आणखी एक उदाहरण आहे.

अवकाशाच्या बाबतीत आपल्याला जे आढळते तेच वेदनदत्ते आणि त्यांच्याशी संबंधित अशा भौतिक वस्तू ह्यांतील अनुरूपतेच्या बाबतीतही आढळते. जर एक वस्तू निळी आणि दुसरी तांबडी दिसत असेल तर ह्या फरकाशी संबंधित असा काही फरक त्या भौतिक वस्तूंमध्ये असला पाहिजे असे मानणे सयुक्तिक ठरेल; जर दोन्ही वस्तू निळ्या दिसत असतील तर ह्याच्याशी संबंधित असे साम्य त्यांच्यांत आहे असे मानता येईल. भौतिक वस्तूच्या ज्या धर्मामुळे ती वस्तू निळी किंवा तांबडी दिसते त्याच्याशी आपला साक्षात् परिचय होऊ शकेल अशी आशा बाळगता येणार नाही. हा धर्म म्हणजे एक प्रकारची लहरी-गती आहे असे विज्ञान सांगते आणि आपल्याला जो अवकाश दिसतो त्यातील लहरी-गतींचा विचार आपल्या मनात असल्यामुळे लहरी-गती ही परिचित अशी गोष्ट आहे असे आपल्याला वाटते. पण ह्या लहरी-गती वस्तुतः भौतिक अवकाशात असल्या पाहिजेत; त्यांच्याशी आपला साक्षात् परिचय असणार नाही. ह्या खऱ्या लहरी-गती आपल्या परिचयाच्या आहेत असे आपल्याला जसे वाटेल तशा त्या आपल्या परिचयाच्या नसतात. आणि जे रंगाच्या बाबतीत खरे आहे ते इतर वेदनदत्तांच्या बाबतीत तितकेच खरे आहे. तेव्हा भौतिक वस्तूंमधील संबंधांच्या अंगी त्यांची वेदनदत्तांमधील संबंधांशी जी अनुरूपता असते तिच्यापासून निष्पन्न होणारे अनेक प्रकारचे ज्ञेय धर्म असले तरी भौतिक वस्तूंचे स्वतःचे आंतरिक स्वरूप आपल्याला अज्ञात राहते, आपल्या ज्ञानेंद्रियांनी तरी त्यांचे ज्ञान होऊ शकत नाही असे आपल्याला आढळून येते. भौतिक वस्तूंच्या आंतरिक स्वरूपाचा शोध घेण्याची दुसरी कोणती तरी रीत आहे का हा प्रश्न शिल्लक उरतो.

भौतिक वस्तू जरी **अगदी** वेदनदत्तांसारख्या नसल्या—असे आपण का म्हणतो ह्याचा विचार आपण केला आहे — तरी त्या साधारणपणे बऱ्याचशा वेदनदत्तांसारख्या असाव्या ह्या गृहीतकाचा दृश्य वेदनदत्तांच्या बाबतीत तरी प्रथमदर्शनी स्वीकार करणे स्वाभाविक ठरेल असे म्हणता येईल. पण म्हणून अखेरीस हेच गृहीतक सर्वात अधिक समर्थनीय ठरेल असे मात्र नाही. ह्या मताप्रमाणे भौतिक वस्तूंच्या ठिकाणी उदा. खरोखरच रंग असतील आणि आपण सुदैवी असू तेव्हा वस्तू ज्या रंगाची असेल त्या रंगाचीच आपल्याला दिसेल. वेगवेगळ्या दृष्टिकोणांतून कोणत्याही क्षणी वस्तू जरी अगदी एकाच रंगाची असल्यासारखी दिसत नसली तरी साधारणपणे बऱ्याचशा सारख्या रंगाची दिसेल; तेव्हा वेगवेगळ्या दृष्टिकोनांतून तिच्या रंगाच्या ज्या वेगवेगळ्या छटा दिसत असतील, त्यांच्या मध्यभागी असलेला एखादा मध्यम रंग

हा तिचा 'खराखुरा' रंग होय असे मानता येईल.

ह्या मताचे जरी आपल्याला निश्चितपणे खंडन करता आले नाही तरी ते निराधार आहे असे दाखवून देता येईल. एक तर आपल्याला दिसणारा रंग केवळ आपल्या डोळ्यांवर आघात करणाऱ्या प्रकाशलहरींच्या स्वरुपावरच अवलंबून असतो, आणि म्हणून आपण आणि वस्तू ह्यांमध्ये असलेले माध्यम व ज्या रीतीने वस्तूकडून प्रकाश आपल्या डोळ्यांच्या दिशेने परावर्तित होतो ती रीत ह्यांचा त्याच्यावर परिणाम होत असतो हे उघड आहे. मधली हवा जर अगदी स्वच्छ नसेल तर तिच्यामुळे रंग बदलतील आणि प्रकाश जर तीव्रतेने परावर्तित होत असेल तर ते पूर्णपणे पालटतील. तेव्हा आपल्याला जो रंग दिसतो तो किरण आपल्या डोळ्यांशी ज्या स्वरूपात येऊन पोचतो त्याचा परिणाम असतो. तो केवळ ज्या वस्तूपासून हा किरण येतो तिचा गुण नसतो. म्हणून जर कांही विशिष्ट लहरी आपल्या डोळ्यांशी येऊन पोचल्या तर आपल्याला काही एक रंग दिसतो. मग ज्या वस्तूपासून त्या लहरी सुटतात तिला रंग असो नसो. तेव्हा भौतिक वस्तूंना रंग असतात असे मानणे पूर्णपणे अनावश्यक आहे. आपण तसे मानलेच तर त्याचे समर्थन करता येणार नाही. इतर वेदनदत्तांनाही अगदी हाच युक्तिवाद लागू पडतो.

आता जडद्रव्याला जर खरेखुरे अस्तित्व असले तर त्याचे स्वरूप अमूक प्रकारचे असलेच पाहिजे असे काही सामान्य तात्त्विक युक्तिवादांच्या आधारे आपल्याला म्हणता येईल का हा प्रश्न विचारात घ्यायचा राहिला आहे. जे जे वास्तव आहे ते कोणत्यातरी अर्थाने मानसिक असले पाहिजे, किमानपक्षी ज्याचे आपल्याला यत्किंचित्ही ज्ञान होऊ शकेल ते कोणत्यातरी अर्थाने मानसिक असले पाहिजे हे मत कितीतरी तत्त्ववेत्त्यांनी किंबहुना बहुतेक तत्त्ववेत्त्यांनी स्वीकारले आहे ही गोष्ट वर स्पष्ट केलीच आहे. ह्या तत्त्ववेत्त्यांना 'चिद्वादी' म्हणतात. चिद्वादी आपल्याला असे सांगतात की आपल्याला जे जडद्रव्य म्हणून भासते ते वास्तविक काहीतरी मानसिक असते; (लायब्निट्झच्या मताप्रमाणे) ती कमीअधिक प्राथमिक स्वरूपाची मने असतील किंवा (बार्क्ले म्हणत असे त्याप्रमाणे) आपल्या नेहमीच्या भाषेत ते जडद्रव्य जे मन 'पहात' असेल त्या मनातील कल्पना असतील. तेव्हा मनापासून स्वरूपतः भिन्न असलेल्या अशा जडद्रव्याचे अस्तित्व चिद्वादी नाकारतात; पण आपली वेदनदत्ते आपल्या खाजगी वेदनांहून स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असलेल्या कशाच्यातरी खुणा असतात हे ते नाकारीत नाहीत. पुढल्या प्रकरणात चिद्वादी आपल्या भूमिकेच्या समर्थनार्थ जे युक्तिवाद पुढे करतात— माझ्या मते हे युक्तिवाद तर्कदुष्ट आहेत—त्यांचा आपण विचार करू.

प्रकरण चौथे

चिद्वाद

'चिद्वाद' हा शब्द वेगवेगळ्या तत्त्ववेत्त्यांनी वेगवेगळ्या अर्थाने वापरला आहे. जे काही अस्तित्वात आहे किंवा किमानपक्षी ज्याच्याविषयी ते अस्तित्वात आहे असे ज्ञान आपल्याला होऊ शकते ते कोणत्यातरी अर्थाने मानसिक असले पाहिजे हा सिद्धांत म्हणजे चिद्वाद असा आपण त्याचा अर्थ लावू. तत्त्ववेत्त्यांनी बऱ्याच मोठ्या प्रमाणावर स्वीकारलेल्या ह्या सिद्धांताची अनेक रूपे आहेत आणि त्याचा पुरस्कार अनेक भिन्न कारणांसाठी करण्यात आला आहे. हा सिद्धांत एवढ्या मोठ्या प्रमाणावर स्वीकारण्यात आला आहे आणि शिवाय तो इतका मनोवेधक आहे की तत्त्वज्ञानाच्या अतिशय संक्षिप्त अशा समालोचनात सुद्धा त्याचे थोडेसे तरी विवेचन आलेच पाहिजे.

तात्त्विक विचारप्रणालीशी ज्यांचा परिचय नसतो त्यांना हा सिद्धांत उघडउघड विपरीत आहे असे वाटून तो झिडकारण्याकडे त्यांचा कल होईल. टेबल, खुर्च्या, सूर्य, चंद्र आणि सामान्यपणे भौतिक पदार्थ हे मने आणि त्यांचे आशय यांहून मूलतः भिन्न असतात, मने नाहीशी झाली तरी टिकून राहील असे त्यांचे अस्तित्व असते असे आपली व्यवहारबुद्धी मानते यात शंका नाही. मने अस्तित्वात यायच्या कितीतरी आधीपासून जडद्रव्य अस्तित्वात होते असे आपण मानतो; आणि म्हणून जडद्रव्य हे केवळ मानसिक प्रक्रियेची निर्मिती आहे अशी कल्पना करणे कठीण आहे. पण चिद्वाद सत्य असो किंवा असत्य असो तो उघडपणे तर्कविपरीत आहे असे म्हणून त्याची वासलात लावता येणार नाही.

जडद्रव्याला स्वतंत्र अस्तित्व असले तरीसुद्धा त्याचे स्वरूप वेदनदत्तांहून कितीतरी भिन्न असले पाहिजे, वस्तूंचा एखादा कॅटलॉग आणि त्या वस्तू ह्यांच्यात जशी केवळ अनुरूपता असते तशी वस्तू आणि वेदनदत्ते ह्यांच्यात केवळ अनुरूपता असू शकेल हे आपण पाहिलेच आहे. ह्यामुळे भौतिक वस्तूंचे स्वतःचे खरेखुरे स्वरूप कसे असते ह्या विषयी व्यवहारबुद्धी आपल्याला अज्ञानातच ठेवते आणि त्यांचे स्वरूप मानसिक आहे असे मानायला जर चांगला आधार असेल तर केवळ हे मत आपल्याला विचित्र भासते म्हणून अव्हेरणे योग्य ठरणार नाही. भौतिक वस्तूंविषयीचे सत्य विचित्र भासेल असेच असणार. ते कदाचित अप्राप्य असेल; पण ते आपल्याला प्राप्त झाले आहे असे एखाद्या तत्त्ववेत्त्याला वाटले तर त्याने सत्य म्हणून मांडलेले मत विचित्र आहे ह्या आधारावर त्याच्यावर आक्षेप घेता येणार नाही.

चिद्वादाचा पुरस्कार ज्या कारणांसाठी करण्यात येतो ती सामान्यपणे ज्ञानमीमांसेपासून (theory of knowledge) म्हणजे वस्तूंचे आपल्याला जर ज्ञान व्हायचे असेल तर ह्या वस्तूंनी कोणत्या अटी सांभाळल्या पाहिजेत ह्याच्या विवेचनापासून प्राप्त होतात. ह्या प्रकारच्या कारणांच्या आधारावर चिद्वादाची प्रस्थापना करण्याचा पहिला गंभीर प्रयत्न बिशप बार्क्लेने केला. आपल्या वेदनदत्तांना आपल्याहून स्वतंत्र अस्तित्व असते असे मानता येणार नाही, त्यांचे अस्तित्व काही प्रमाणात तरी आपल्या 'मनात' असले पाहिजे, म्हणजे, जर पाहणे, ऐकणे, स्पर्शिणे, वास घेणे, चव घेणे असे काही नसते तर वेदनदत्तांचे अस्तित्व टिकून राहिले नसते असे त्याने युक्तिवादांच्या साहाय्याने सिद्ध केले. त्याने वापरलेले काही युक्तिवाद जरी प्रमाण नव्हते तरी बार्क्लेचा हा सिद्धांत निश्चितपणे प्रमाण होता. पण ह्याच्या पुढे जाऊन आपल्या प्रत्यक्षज्ञानापासून फक्त वेदनदत्तांच्या अस्तित्वाची निश्चिती आपल्याला लाभू शकते; कशाचेही आपल्याला ज्ञान होते ह्याचा अर्थ ती गोष्ट (कोणत्यातरी) मनात असते व म्हणून 'मानसिक' असते असा होतो असा युक्तिवाद त्याने केला. आणि म्हणून जी गोष्ट कोणत्यातरी मनात नाही अशा गोष्टीचे आपल्याला कधीही ज्ञान होऊ शकणार नाही, आणि जी गोष्ट माझ्या मनात नसतानाही जिचे मला ज्ञान झालेले असते ती अर्थात् दुसऱ्या कोणत्या-तरी मनात असली पाहिजे असा निष्कर्ष त्याने काढला.

बार्क्लेचा युक्तिवाद समजून घ्यायचा तर त्याने कल्पना (idea) ह्या शब्दाचा जो वापर केला आहे तो समजून घेणे आवश्यक आहे. आपल्याला जिचे साक्षात् ज्ञान होते— उदा. वेदनदत्तांचे आपल्याला ज्या प्रकारचे ज्ञान होते तसे जिचे आपल्याला ज्ञान होते— अशा गोष्टीला तो 'कल्पना' हे नाव देतो. म्हणजे आपल्याला दिसणारा एखादा विशिष्ट रंग ही एक 'कल्पना' आहे. त्याचप्रमाणे आपण एखादा विवक्षित आवाज ऐकतो तीही एक कल्पना आहे. पण 'कल्पना' हे पद केवळ वेदनदत्तांपुरते मर्यादित नाही. आपल्याला वस्तूंचे स्मरण होते किंवा त्यांची कल्पना आपण करतो आणि ज्या क्षणी वस्तूंचे स्मरण होत असते किंवा त्यांची कल्पना करण्यात येत असते त्याक्षणी त्या वस्तूंशीही आपला साक्षात परिचय होत असतो. ह्या सर्व साक्षात् दत्तांना तो 'कल्पना' म्हणतो.

ह्यानंतर बार्क्ले नेहमीच्या सर्वसाधारण वस्तूंचा परामर्ष घेतो; उदा. एखादे झाड. आपण

एखादे झाड पाहतो तेव्हा आपल्याला ज्याचे साक्षात् ज्ञान होत असते ते, ज्या अर्थाने तो 'कल्पना' हा शब्द वापरतो त्या अर्थाने कल्पनांचे बनलेले असते हे तो दाखवून देतो. आणि झाडाचे जे खरेखुरे स्वरूप असते त्याच्यात झाड पाहताना आपण जे पाहत असतो त्याहून अधिक काहीतरी असते असे मानायला यत्किंचितही आधार नाही असा युक्तिवाद तो करतो. पाहिले जाण्यातच त्याचे अस्तित्व सामावलेले असते असे त्याचे म्हणणे आहे; स्कोलॅस्टिक तत्त्ववेत्त्यांची लॅटिन परिभाषा वापरायची तर त्याचे 'एसे' (esse) म्हणजे त्याचे 'पर्सिपाय्' (percipi) [त्याची 'सत्ता' म्हणजे त्याचा 'प्रेक्षितभाव'] होय. आपण डोळे झाकले किंवा त्या झाडाच्या आसपास कोणी माणूस नसला तरी झाडाचे अस्तित्व टिकून राहिलेच पाहिजे ही गोष्ट तो पूर्णपणे मान्य करतो. पण हे अस्तित्व टिकून राहते ह्याचे कारण ईश्वर ते झाड पाहणे चालू ठेवतो हे असते असे तो म्हणतो. 'खरेखुरे' झाड, आपण ज्याला भौतिक वस्तू मानतो त्याच्याशी जुळणारे 'खरेखुरे' झाड हे ईश्वराच्या मनातील कल्पनांचे बनलेले असते आपण झाड पाहतो तेव्हा आपल्याला ज्या कल्पना लाभलेल्या असतात साधारणपणे त्यांच्याच सारख्या ह्या कल्पना असतात; फरक एवढाच की जोपर्यंत झाडाचे अस्तित्व टिकून असते तोपर्यंत ईश्वराच्या मनात ह्या कल्पना कायम असतात. बार्क्लेच्या म्हणण्याप्रमाणे ईश्वराच्या वेदनांत अंशतः सहभागी होण्याने आपली सर्व वेदने आपल्याला प्राप्त झालेली असतात आणि ह्याप्रकारे सहभागी झाल्याने वेगवेगळ्या लोकांना, ज्याला साधारणपणे एकच झाड म्हणता येईल ते, दिसते. तेव्हा मने आणि त्यांच्या कल्पना ह्यांशिवाय जगात काहीच नसते; ह्या व्यतिरिक्त इतर कशाचे कधीही ज्ञान होणे अशक्य आहे; कारण ज्या कशाचे ज्ञान होते ती कल्पनाच असते.

ह्या युक्तिवादात खूपच तर्काभास आहेत. तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात ते महत्वाचे ठरले आहेत आणि म्हणून ते उघडकीला आणणे इष्ट ठरेल. पहिली गोष्ट अशी की 'कल्पना' ह्या शब्दाच्या वापराने येथे एक गोंधळ निर्माण झाला आहे. कल्पना म्हटली की ती कुणाच्या तरी मनामध्ये असलेली गोष्ट असली पाहिजे असे आपण मानतो आणि म्हणून झाड हे केवळ कल्पनांचे बनलेले असते असे जर आपल्याला कुणी म्हटले तर हे म्हणणे खरे असेल तर झाडाचे अस्तित्वही केवळ मनामध्ये असले पाहिजे असे आपण स्वाभाविकपणे मानू. पण मनामध्ये असणे ही संकल्पनाच द्व्यर्थी आहे. 'एखादा माणूस आपल्या मनात आहे' (bearing a person in mind) असे आपण म्हणतो; पण त्याचा अर्थ तो माणूस आपल्या मनात आहे असा नसतो तर त्याचा विचार आपल्या मनात आहे असा असतो. एखाद्या गोष्टीची तजवीज आपल्याला करायची होती पण ती गोष्ट आपल्या मनातून साफ गेली असे कुणी म्हणतो तेव्हा ती गोष्ट त्याच्या मनात होती असा त्याच्या म्हणण्याचा आशय नसतो तर मागे त्या गोष्टीचा विचार त्याच्या मनात होता पण नंतर तो त्याच्या मनात राहिला नाही एवढाच त्याचा अर्थ असतो. म्हणून, जर आपल्याला झाडाचे ज्ञान असेल तर ते झाड आपल्या मनात असले पाहिजे असे जेव्हा बार्क्ले म्हणतो तेव्हा त्या झाडाचा विचार आपल्या मनामध्ये असला पाहिजे एवढेच म्हणायचा काय तो अधिकार त्याला आहे. ते झाडच आपल्या मनामध्ये

असले पाहिजे असा युक्तिवाद करणे म्हणजे एखादा माणूस आपल्या मनात आहे असे आपण म्हणतो म्हणून तो माणूसच आपल्या मनात आहे असा युक्तिवाद करण्यासारखे होईल. ही गल्लत इतक्या ढोबळ स्वरूपाची आहे की कुणाही समर्थ तत्त्ववेत्त्याने ती खरोखर केली असेल असे वाटणार नाही. पण कित्येक आनुषंगिक कारणांमुळे ती घडणे शक्य झाले. ती का शक्य झाली हे पाहण्यासाठी कल्पनांच्या स्वरूपाचा आपल्याला अधिक खोलात शिरून विचार करावा लागेल.

'कल्पनांचे स्वरूप काय असते?' असा प्रश्न सामान्यपणे विचारण्यापूर्वी वेदनदत्ते आणि भौतिक वस्तू ह्यांच्याविषयीचे दोन संपूर्णपणे भिन्न असलेले पण एकमेकांत गुंतलेले प्रश्न सुटे केले पाहिजेत. आपण हे पाहिलेच आहे की झाडाचे आपले संवेदन (perception) ज्या वेदनदत्तांचे बनलेले असते ती साधारणपणे आत्मनिष्ठ असतात असे बार्क्ले जे मानतो ते अनेक कारणांमुळे योग्य ठरते. ह्या कारणांचा संबंध तपशिलाशी पोचतो. वेदनदत्ते आत्मनिष्ठ असतात ह्याचा अर्थ असा की ती जशी झाडावर अवलंबून असतात तशी आपल्यावरही अवलंबून असतात आणि झाड जर पाहिले जात नसते तर त्यांनाही अस्तित्व नसते. पण ज्या कोणा गोष्टीचे साक्षात् ज्ञान होऊ शकते तिला मनातच अस्तित्व असले पाहिजे हे सिद्ध करण्यासाठी बार्क्ले ज्या मुद्याचा आधार घेतो त्याहून संपूर्णपणे भिन्न असलेला असा हा मुद्दा आहे. वेदनदत्ते आपल्यावर अवलंबून असतात हे दाखवून देण्यासाठी तपशीलवार पुराव्याच्या आधारे आपण जे युक्तिवाद करतो त्यांचा बार्क्लेला जे सिद्ध करायचे आहे त्यासाठी काही उपयोग नाही. त्यासाठी वस्तूंचे ज्ञान होते त्यावरून त्या मानसिक ठरतात असे सामान्यपणे सिद्ध करणे आवश्यक आहे. आणि हेच आपण साधले आहे असा बार्क्लेचा समज आहे. आपल्यालाही आता वेदनदत्ते आणि भौतिक वस्तू ह्यांच्यांत भेद आहे का ह्या पूर्वीच्या प्रश्नाऐवजी ह्याच प्रश्नाचा परामर्श घेतला पाहिजे.

'कल्पना' हा शब्द बार्क्ले ज्या अर्थाने वापरतो त्या अर्थाने घेऊ या. आता जेव्हा कधी एखादी कल्पना मनासमोर असते तेव्हा दोन अगदी भिन्न अशा गोष्टींचा विचार मनात बाळगला पाहिजे. ज्या गोष्टीची आपल्याला जाणीव असते—उदा. माझ्या टेबलाचा रंग—ती एक गोष्ट; आणि ती प्रत्यक्ष जाणीव, ती वस्तू जाणण्याची मानसिक कृती ही दुसरी गोष्ट. ही मानसिक कृती निःसंशय मानसिक असते; पण जी गोष्ट जाणण्यात येते ती कोणत्यातरी अर्थाने मानसिक असते असे मानायला काही आधार आहे काय? रंगाविषयी आपण पूर्वी जे युक्तिवाद केलेले आहेत त्यांमुळे रंग मानसिक आहे हे सिद्ध होत नाही; आपल्या ज्ञानेंद्रियांचे भौतिक वस्तूंशी— ह्या उदाहरणाच्या संदर्भात टेबलाशी —जे संबंध असतात त्यांवर त्यांचे अस्तित्व अवलंबून असते एवढेच काय ते सिद्ध होते. म्हणजे असे की टेबलाच्या अपेक्षेने एक 'नॉर्मल' डोळा जर एका विवक्षित जागी असला तर एका विवक्षित प्रकारचा प्रकाश असताना एक विवक्षित रंग अस्तित्वात येईल हे त्यांनी सिद्ध केले. तो रंग प्रेक्षकाच्या मनात असतो असे त्यांनी सिद्ध केले नाही.

रंग हा मनामध्येच असला पाहिजे हे बार्क्लेचे मत पटण्याजोगे आहे असे वाटते ह्याचे कारण

म्हणजे ग्रहण करण्यात आलेली वस्तू आणि तिचे ग्रहण करण्याची कृती ह्यांच्यात करण्यात येणारी गल्लत हे होय. कल्पना हा शब्द ह्या दोन गोष्टींपैकी कशालाही उद्देशून वापरता येईल. बार्क्लेने बहुधा दोघांनाही कल्पना म्हटले आहे. (वस्तू ग्रहण करण्याची) कृती निःसंशयपणे मनात असते. ह्यामुळे जेव्हा आपल्या डोळ्यापुढे कृती असते तेव्हा (कृती ह्या अर्थाने) कल्पना मनामध्ये असल्या पाहिजेत ह्या मताला आपण लगेच होकार देतो. मग कल्पनांचा जेव्हा वस्तू ग्रहण करण्याच्या कृती हा अर्थ असतो तेव्हाच ही गोष्ट खरी असते हे विसरून जाऊन 'कल्पना मनामध्ये असतात' ह्या विधानाचा कल्पनांच्या दुसऱ्या अर्थाच्या अनुरोधाने आपण अर्थ लावतो. कल्पनांचा हा दुसरा अर्थ म्हणजे ग्रहण करण्याच्या आपल्या कृतींकडून ज्या वस्तूंचे ग्रहण होते त्या वस्तू. ह्या अभावितपणे केलेल्या शब्दच्छलामुळे ज्याचे आपण ग्रहण करतो ते मनात असले पाहिजे ह्या निर्णयाशी आपण येऊन ठेपतो. बार्क्लेच्या युक्तिवादाचे आणि ज्या तर्काभासावर हा युक्तिवाद अखेरीस आधारलेला आहे त्याचे असे विश्लेषण करणे योग्य आहे असे वाटते.

वस्तूंचे आपण जे ग्रहण करतो त्याच्या संदर्भात कृती आणि तिचा विषय ह्यांच्यांत भेद करावा की नाही हा जो प्रश्न आहे तो अत्यंत महत्त्वाचा आहे. कारण ज्ञान प्राप्त करून घेण्याची आपली शक्तीच त्याच्याशी निगडीत आहे. स्वतःहून भिन्न असलेल्या वस्तूंशी परिचित होण्याची शक्ती हे मनाचे प्रमुख वैशिष्ट्य आहे. वस्तूशी आपला जो परिचय असतो त्याचे स्वरूपच मनाला स्वतःहून भिन्न असलेल्या वस्तूशी जडलेला संबंध असे असते; वस्तू जाणण्याची मनाची शक्ती ह्याच्यात असते. ज्यांचे ज्ञान आपल्याला होते त्या वस्तू मनामध्येच असल्या पाहिजेत असे आपण म्हटले तर वस्तू जाणण्याच्या मनाच्या शक्तीला आपण निष्कारण मर्यादित करतो असे तरी होईल किंवा आपण एका उक्तवाचकाचा (tautology) उच्चार करीत आहो असे तरी होईल. 'मनामध्ये असणे' ह्याचा 'मनासमोर असणे' म्हणजे मनाकडून ग्रहण होत असणे असा अर्थ जर आपण घेतला तर आपण एक उक्तवाचक उच्चारीत आहो असे होईल. पण असा अर्थ आपण घेतला तर ह्या अर्थाने जे मनामध्ये आहे ते मानसिक असण्याचे कारण नाही हे आपल्याला मान्य करावे लागेल. तेव्हा ज्ञानाच्या स्वरूपाचे जेव्हा आपल्याला आकलन होते तेव्हा बार्क्लेचे युक्तिवाद गैर आहेत, 'कल्पना' म्ह. ग्रहण करण्यात येणाऱ्या वस्तू मानसिकच असल्या पाहिजेत असे मानायला तो जे आधार देतो ते पूर्णपणे अप्रमाण आहेत असे दिसून येते. म्हणून चिद्वादाच्या बाजूने त्याने जी कारणे दिली आहेत ती निकालात काढता येतील. पण दुसरी काही कारणे आहेत का हे पाहिले पाहजे.

जिचे ज्ञान आपल्याला नाही अशी वस्तू अस्तित्वात आहे हे ज्ञान आपल्याला होऊ शकणार नाही असे अनेकदा जणू काय ही अगदी साधी, उघडउघड सत्य असलेली गोष्ट आहे अशा थाटात म्हणण्यात येते. आणि म्हणून ज्या कशाचा आपल्या अनुभवांशी संबंध पोहोचत असेल त्याचे आपल्याला ज्ञान होणे निदान शक्य असले पाहिजे असा निष्कर्ष काढण्यात येतो; आणि जड-द्रव्याशी आपला परिचय होणे अशक्य आहे असे त्याचे स्वरूपच जर असेल तर जडद्रव्य म्हणज ज्याच्या अस्तित्वाचे आपल्याला कधीही ज्ञान होऊ शकणार नाही असे काहीतरी असणार,

आपल्या दृष्टीने ज्याला यत्किंचितही महत्त्व नाही असे ते असणार हेही ह्यापासून निष्पन्न होते शिवाय सामान्यपणे असे गृहीत धरण्यात येते—असे का गृहीत धरण्यात येते ह्याची कारणे अस्पष्टच राहतात—की ज्या गोष्टीला आपल्या दृष्टीने काहीच महत्व असत नाही अशा गोष्टीला खरेखुरे अस्तित्व असू शकणार नाही. आणि म्हणून जडद्रव्य जर मनांचे किंवा मानसिक कल्पनांचे बनलेले नसेल तर जडद्रव्य असे काही असणे अशक्य आहे; तो केवळ आपल्या कल्पनाशक्तीचा खेळ असला पाहिजे.

ह्या युक्तिवादाचा संपूर्णपणे परामर्ष घेणे ह्या घडीला अशक्य आहे कारण त्यात उपस्थित केलेल्या मुद्यांविषयी बराचसा प्राथमिक उहापोह करणे आवश्यक आहे. पण हा युक्तिवाद स्वीकारता येण्याजोगा नाही ह्याची काही कारणे ताबडतोब ध्यानी येऊ शकतील. शेवटापासून सुरवात करू. आपल्या व्यवहाराच्या दृष्टीने जिला काहीच महत्व असू शकणार नाही अशा गोष्टीला खरेखुरे अस्तित्व असू शकणार नाही असे मानायला काही कारण नाही. गोष्टीचे जे महत्त्व आपण मानू त्याच्यामध्ये ज्ञानाच्या दृष्टीने असलेल्या महत्त्वाचा जर अंतर्भाव केला तर जे, जे वास्तव आहे त्याचे आपल्या दृष्टीने काहीतरी महत्त्व असणारच. कारण आपण विश्वाविषयीचे सत्य जाणण्याची इच्छा असलेल्या व्यक्ती असल्यामुळे विश्वामध्ये जे काही अंतर्भूत असेल त्याच्याविषयी आपल्याला काही तरी आस्था असणारच. तेव्हा ह्या प्रकारच्या आस्थेचा अंतर्भाव केला तर, जडद्रव्याला जर अस्तित्व असेल तर आपल्या दृष्टीने त्याला काहीच महत्व नाही असे म्हणता येणार नाही. जडद्रव्याला कदाचित अस्तित्व असेल असा संशय तरी आपल्याला घेता येतो हे उघड आहे. मग जडद्रव्याला खरोखरच अस्तित्व आहे की नाही असे कुतूहल आपल्याला वाटणे शक्य आहे; म्हणजे जडद्रव्य आपल्या जिज्ञासेशी संबंधित आहे. आपल्या जिज्ञासेचे समाधान करण्याइतके किंवा तिला खंडित करण्याइतके महत्त्व जडद्रव्याला आहे.

शिवाय जिचे आपल्याला ज्ञान नसते अशा गोष्टीच्या अस्तित्वाचे आपल्याला ज्ञान होऊ शकणार नाही हे उघड-उघड सत्य असलेले असे एक विधान तर नव्हेच; उलट ते वस्तुतः असत्य असे विधान आहे. 'ज्ञान' हा शब्द येथे दोन वेगळ्या अर्थांनी वापरला आहे. (१) पहिल्या अर्थाने ज्या ज्ञानाचा मिथ्याज्ञानाशी (भ्रांतीशी) विरोध असतो त्या प्रकारच्या ज्ञानाला उद्देशून तो वापरण्यात आला आहे. ह्या अर्थाने आपल्याला ज्याचे ज्ञान असते ते सत्य असते; आपल्या समजुती, आपली ठाम मते, म्हणजे ज्यांना आपण आपले **निर्णय** म्हणतो त्यांना उद्देशून 'ज्ञान' हा शब्द वापरण्यात येतो. ह्या अर्थाने आपल्याला वस्तुस्थिती अशी अशी आहे हे ज्ञान असते. ह्या प्रकारच्या ज्ञानाचे 'सत्यांचे ज्ञान' असे वर्णन करता येईल. 'ज्ञान' हा शब्द ज्या दुसऱ्या अर्थाने वर वापरला आहे त्या अर्थाने वस्तूंविषयीच्या आपल्या ज्ञानाला उद्देशून तो वापरता येतो; ह्याला **परिचय** म्हणता येईल. वेदनदत्तांचे आपल्याला जे ज्ञान असते ते ह्या अर्थाने असते. (फ्रेंचमध्ये savoir आणि connaitre ह्यांमध्ये किंवा जर्मनमध्ये wissen आणि kennen ह्यांमध्ये जो भेद करण्यात येतो त्याच्याचसारखा साधारण हा भेद आहे.)

तेव्हा जे विधान आपल्याला अगदी साधे, उघड-उघड सत्य असलेले असे विधान वाटत

होते त्याची परत मांडणी केली की त्याचे स्वरूप असे होते : 'जिच्याशी आपला परिचय नाही अशी गोष्ट अस्तित्वात आहे असा जर आपण निर्णय केला तर तो कधीही सत्य असू शकत नाही.' हे उघडपणे सत्य असलेले साधे–सुधे विधान तर नव्हेच; उलट ते उघडपणे असत्य असलेले विधान आहे. चीनच्या सम्राटांशी परिचय असण्याचा मान मला लाभलेला नाही पण ते आहेत असा निर्णय मी करू शकतो आणि तो बरोबर आहे. ह्यावर, अर्थात असे म्हणता येईल की इतर लोकांचा त्यांच्याशी परिचय आहे ह्यामुळे असा निर्णय मी करू शकतो. पण हा प्रतिवाद पूर्णपणे असंबंधित आहे. कारण आपले तत्त्व जर सत्य असेल तर इतर कुणाचा त्यांच्याशी परिचय आहे हे ज्ञानही मला होऊ शकणार नाही. आणि शिवाय जिच्याशी **कोणाचाही** परिचय नाही अशा वस्तूच्या अस्तित्वाचे ज्ञान मला का होऊ नये ह्याला काही कारण नाही. हा मुद्दा महत्त्वाचा आहे; त्याचे स्पष्टीकरण करणे आवश्यक आहे.

जर एखाद्या वस्तूशी माझा परिचय असेल तर ह्या परिचयामुळे ती वस्तू अस्तित्वात आहे हे ज्ञान मला होते. पण ह्याचा व्यत्यास खरा नाही; म्हणजे एखाद्या प्रकारची वस्तू अस्तित्वात आहे हे ज्ञान जेव्हा जेव्हा मला असते तेव्हा माझा किंवा कुणाचा तरी त्या वस्तूशी परिचय असतो हे खरे नसते. (एखाद्या वस्तूशी परिचय नसताना तिच्याविषयी) जेव्हा मी सत्य निर्णय करतो तेव्हा जे घडते ते असे : ती वस्तू मला वर्णनाने माहित असते; आणि जिच्याशी माझा परिचय आहे असा वस्तूच्या अस्तित्वापासून कुठच्यातरी सामान्य तत्त्वाच्या आधारे त्या वस्तूच्या अस्तित्वाचे अनुमान करता येते. ह्या मुद्याचे पूर्ण आकलन होण्यासाठी प्रथम परिचयात्मक ज्ञान व वर्णनात्मक ज्ञान ह्यांतील भेदाचा परामर्श घेणे इष्ट ठरेल; आणि नंतर आपल्या स्वतःच्या अनुभवांच्या अस्तित्वाचे ज्ञान जसे निश्चित असते त्याच प्रकारची निश्चिती सामान्य तत्त्वांविषयीच्या कोणत्याही प्रकारच्या ज्ञानाविषयी असलीच तर ती कोणत्या प्रकारच्या ज्ञानाविषयी असते ह्याचा विचार करावा लागेल. ह्या विषयांचा आपण पुढील काही प्रकरणांत परामर्श घेऊ.

प्रकरण पाचवे

परिचयात्मक ज्ञान आणि वर्णनात्मक ज्ञान

गेल्या प्रकरणात ज्ञान हे वस्तूंचे ज्ञान आणि सत्यांचे ज्ञान असे दोन प्रकारचे असते हे आपण पाहिले. ह्या प्रकरणात आपण केवळ वस्तूविषयींच्या ज्ञानाचा विचार करणार आहो; आणि ह्या ज्ञानाचा परत आपल्याला दोन प्रकारात भेद करावा लागेल. वस्तूंविषयीचे ज्ञान जेव्हा **परिचयात्मक** ज्ञानाच्या स्वरूपाचे असते तेव्हा ते सत्यांविषयीच्या कोणत्याही ज्ञानाहून स्वभावतःच अधिक साधे असते. आणि तार्किक दृष्टया सत्यांच्या ज्ञानावर ते अवलंबून नसते. पण वस्तूंशी परिचय होऊनही कधीकधी माणसांना त्या वस्तूंविषयीची कोणतीही सत्ये अवगत झालेली नसतात असे प्रत्यक्षात कधी घडते असे मानणे धाडसाचे ठरेल. ह्याच्या उलट वस्तूंचे जे **वर्णनात्मक** ज्ञान असते ते नेहमीच कोणत्यातरी सत्यांच्या ज्ञानावर आधारलेले असते आणि त्याच्यापासून उगम पावलेले असते असे आपण ह्या प्रकरणात पाहू. पण आपण 'परिचय' कशाला म्हणत आहो व 'वर्णन' कशाला म्हणत आहो हे प्रथम स्पष्ट केले पाहिजे.

आपल्याला ज्याची साक्षात् जाणीव असते, म्हणजे अनुमानाची प्रक्रिया किंवा कित्येक सत्यांचे ज्ञान ह्यांच्या मध्यस्तीशिवाय ज्याची आपल्याला जाणीव असते त्याच्याशी आपला **परिचय** आहे असे म्हणू या. माझे टेबल उपस्थित असताना त्या टेबलाची प्रतीती ज्या वेदन-दत्तांची मिळून बनलेली असते —त्याचा रंग, आकार, कठीणपणा, गुळगुळीतपणा, इ.— त्यांच्याशी माझा परिचय असतो; जेव्हा मी टेबल पहात असतो किंवा त्याला स्पर्श करीत असतो तेव्हा ह्या गोष्टींची मला साक्षात् जाणीव असते. रंगाची जी विवक्षित छटा मी पहात

असतो तिच्याविषयी अनेक गोष्टी सांगता येतील—ती तपकिरी आहे, गडद आहे असे मी म्हणेन. पण अशा विधानांमुळे त्या रंगा**विषयीच्या** काही सत्यांचे ज्ञान जरी मला होत असले तरी त्यांच्यामुळे त्या प्रत्यक्ष रंगाचे मला पूर्वीपेक्षा अधिक चांगल्या प्रकारे ज्ञान घडते असे नाही. त्या रंगाविषयीच्या सत्यांचे ज्ञान बाजूला ठेवून प्रत्यक्ष त्या रंगाच्या ज्ञानाचा जर विचार केला तर जेव्हा मी तो रंग पाहतो तेव्हा मला त्याचे संपूर्ण व परिपूर्ण ज्ञान होते असेच म्हटले पाहिजे; त्याचे स्वतःचे अधिक ज्ञान व्हायला मूळातच काही अवसर नसतो. तेव्हा माझ्या टेबलाची प्रतीती ज्या वेदनदत्तांची बनलेली असते ती वेदनदत्ते म्हणजे माझा ज्यांच्याशी परिचय आहे अशा वस्तू असतात; त्या जशा आहेत तसे मला त्यांचे साक्षात् ज्ञान असते.

ह्याच्या उलट एक भौतिक वस्तू म्हणून मला टेबलाचे जे ज्ञान असते ते साक्षात् ज्ञान नसते. हे जे काही ज्ञान असते ते टेबलाची प्रतीती ज्या वेदनदत्तांची बनलेली असते त्यांच्याशी असलेल्या परिचयाद्वारा प्राप्त झालेले असते. आपण हे पाहिले आहे की टेबल असे काही खरोखरच आहे का, असा संशय घेणे शक्य आहे; असा संशय घेणे तर्कदुष्ट ठरत नाही. पण वेदनदत्तांच्या अस्तित्वाविषयी असा संशय घेता येत नाही. टेबलाचे माझे ज्ञान ज्या प्रकारचे असते त्याला 'वर्णनात्मक ज्ञान' म्हणू या. टेबल म्हणजे 'अमूक अमूक वेदनदत्तांची निर्मिती करणारी भौतिक वस्तू' हे टेबलाचे वेदनदत्तांद्वारे केलेले **वर्णन** आहे. टेबलाविषयी काही ज्ञान जर मिळवायचे असेल तर ज्या वस्तूंशी आपला परिचय आहे त्यांच्याशी टेबलाचा संबंध जोडणाऱ्या काही सत्यांचे ज्ञान आपल्याला झाले पाहिजे. अमूक अमूक वेदनदत्ते एका भौतिक वस्तूकडून निर्माण होतात हे ज्ञान आपल्याला असले पाहिजे. टेबलाशी आपला साक्षात् परिचय जिच्यामध्ये झालेला असतो अशी मानसिक अवस्थाच नसते; टेबलाचे आपले जे ज्ञान असते ते खरे पहाता सत्यांचे ज्ञान असते. काटेकोरपणे बोलायचे झाल्यास टेबल ही जी विद्यमान वस्तू आहे ती आपल्याला ज्ञात झालेली नसतेच. एक वर्णन आपल्याला माहित असते आणि हे वर्णन जिला उद्देशून लावता येईल अशी एक आणि एकच वस्तू आहे हेही आपल्याला माहित असते. पण त्या प्रत्यक्ष वस्तूचे आपल्याला साक्षात् ज्ञान नसते. अशा वेळी त्या वस्तूचे आपले ज्ञान वर्णनात्मक असते असे आपण म्हणतो.

आपले सर्व ज्ञान, वस्तूंचे ज्ञान आणि सत्यांचे ज्ञान परिचयाच्या पायावर आधारलेले असते. तेव्हा कोणत्या प्रकारच्या वस्तूंशी आपला परिचय असतो हे पाहणे महत्वाचे ठरेल.

आपला परिचय असलेल्या वस्तूंमध्ये वेदनदत्ते मोडतात हे आपण पाहिलेच आहे; परिचयात्मक ज्ञानाचे अगदी सहज सुचणारे आणि डोळ्यात भरणारे उदाहरण वेदनदत्ते आपल्याला उपलब्ध करून देतात. पण परिचयात्मक ज्ञानाचे एवढेच एक उदाहरण आहे असे असते तर आपले ज्ञान आहे त्यापेक्षा कितीतरी अधिक सीमित ठरले असते. ह्या घडीला आपल्या इंद्रियांसमोर ज्या वस्तू उपस्थित असतील त्यांचेच केवळ ज्ञान आपल्याला झाले असते. भूतकाळाचे काही आपल्याला ज्ञान होऊ शकले नसते; भूतकाळ होता एवढेही ज्ञान झाले नसते. आपल्या वेदनदत्तांविषयीच्या कोणत्याही सत्यांचे ज्ञान आपल्याला होऊ शकले नसते. कारण सत्यांचे आपल्याला ज्ञान व्हायचे असेल तर वेदनदत्तांहून वेगळ्या स्वरूपाच्या

अशा वस्तूंशी आपला परिचय झालेला असणे आवश्यक असते असे आपण दाखवून देऊ. ह्या वस्तूंना कधीकधी अमूर्त कल्पना (abstract idea) म्हणतात. पण आपण त्यांना सामान्ये (universals) म्हणू या. तेव्हा आपल्या ज्ञानाचे काही प्रमाणात तरी समाधानकारक ठरेल असे विश्लेषण जर आपल्याला करावयाचे असेल तर वेदनदत्तांव्यतिरिक्त इतर वस्तूंशी असलेला आपला परिचय आपण विचारात घेतला पाहिजे.

परिचयाचा वेदनदत्तांपलीकडचा जो विस्तार असतो त्याचा ध्यानात घ्यावा असा पहिला प्रकार म्हणजे स्मरणद्वारा होणारा परिचय. आपण जे काही पाहिलेले किंवा ऐकलेले असते किंवा इतर कोणत्याही रीतीने जे इंद्रियाशी संनिध होते त्याचे आपल्याला अनेकदा स्मरण होते हे उघड आहे. अशा वेळी आपल्याला जे स्मरण असते ते भूत म्हणून प्रतीत होत असले—वर्तमान म्हणून नव्हे—तरीही आपल्याला त्याची साक्षात् जाणीव असते. स्मृतीने हे जे साक्षात् ज्ञान होत असते त्याच्यात भूतकालाविषयीच्या आपल्या सर्व ज्ञानाचा उगम असतो हे ज्ञान जर आपल्याला नसते तर अनुमानाने भूतकालाविषयीचे ज्ञान आपल्याला प्राप्त होऊ शकले नसते; कारण ज्याच्याविषयी अनुमान करायचे असे भूत असे काहीतरी आहे हे ज्ञानही आपल्याला नसते.

ह्याच्या पुढचा जो विस्तार ध्यानी घ्यायचा तो म्हणजे **अंतर्निरीक्षणाद्वारा** होणारा परिचय. आपल्याला केवळ वस्तूंची जाणीव असते असे नाही; त्यांची जाणीव आपल्याला असते ही जाणीवही आपल्याला असते. मी जेव्हा सूर्याला पाहतो तेव्हा माझे जे सूर्य पाहणे आहे त्याची मला अनेकदा जाणीव असते; तेव्हा 'माझे सूर्य पाहणे' ही माझा जिच्याशी परिचय आहे अशी गोष्ट आहे. मला जेव्हा अन्नाची वासना असते तेव्हा अन्नाची वासना मला आहे ह्याची जाणीव मला असणे शक्य असते; म्हणून 'माझे अन्न इच्छिणे' ही माझ्या परिचयाची अशी गोष्ट आहे. त्याचप्रमाणे सुखदुःखांच्या आपल्या वेदना, किंवा सामान्यपणे बोलायचे तर आपल्या मनात घडणारे प्रसंग ह्यांची आपल्याला जाणीव असणे शक्य आहे. ह्या प्रकारच्या परिचयात—ह्याला आत्मजाणीव म्हणता येईल—मानसिक गोष्टींविषयीच्या आपल्या सर्व ज्ञानाचा उगम असतो. आता केवळ आपल्या मनात जे घडत असते त्याचेच ह्या प्रकारचे साक्षात् ज्ञान आपल्याला होऊ शकेल हे उघड आहे. इतरांच्या मनात जे घडत असते त्याचे आपल्याला होणारे ज्ञान त्यांच्या शरिरांचे आपल्याला जे दर्शन होते त्याच्याद्वारा होत असते; म्हणजे आपल्याला त्यांच्या शरिरांशी संबंधित असलेली जी वेदनदत्ते लाभलेली असतात त्यांच्या द्वारा होत असते. आपल्या मनातील आशयाशी आपला जो परिचय असतो तो जर नसता तर इतरांच्या मनांची आपण कल्पना करू शकलो नसतो आणि म्हणून त्यांना मने आहेत ह्या ज्ञानाशी आपण ठेपलो नसतो. माणसे इतर प्राण्यांहून जी वेगळी आहेत त्याचे एक कारण म्हणजे ही आत्मजाणीव असे स्वाभाविकपणे मानता येईल; प्राण्यांचा वेदनदत्तांशी परिचय असला तरी ह्या परिचयाची त्यांना कधीही जाणीव नसते असे म्हणणे रास्त ठरेल. आपल्याला अस्तित्व आहे की नाही असा **संशय** त्यांना वाटतो असे मला म्हणायचे नाही; पण आपल्याला वेदने आणि भावना (feelings) असतात ह्या वस्तूस्थितीची त्यांना कधीही

जाणीव होत नाही आणि म्हणून ही वेदने व भावना ह्यांचेविषयी असलेल्या आपणा स्वतःला अस्तित्व आहे ह्याचीही त्यांना जाणीव असत नाही.

आपल्या मनातील आशयाशी आपला जो परिचय असतो त्याला आपण **आत्म**जाणीव असे म्हटले आहे; पण अर्थात् ही आपल्या आत्म्याविषयीची जाणीव नसते; विशिष्ट विचार आणि भावना ह्यांच्याविषयीची ती जाणीव असते. आता विशिष्ट विचार व भावना ह्यांच्याहून भिन्न असलेले जे आपले प्रत्यक् आत्मे (bare selves) आहेत त्यांच्याशी आपला परिचय असतो का हा एक अतिशय कठीण प्रश्न आहे आणि त्याच्याविषयी काही निश्चित मत मांडणे धाडसाचे ठरेल. जेव्हा आपण आपल्या अंतरंगात पहायचा प्रयत्न करतो तेव्हा कोणत्यातरी विचाराशी किंवा भावनेशी आपली गाठ पडत असते; हा विचार किंवा भावना ज्या 'मी'चा असतो त्या 'मी'शी आपली गाठ पडत नाही. तथापि, ह्या 'मी'शी आपला परिचय असतो असे मानायला काही कारणे आहेत; मात्र ह्या परिचयाचा इतर गोष्टींशी जो गुंता झालेला असतो तो उलगडणे कठीण असते. ही कारणे जर स्पष्ट करायची तर विशिष्ट विचारांशी आपला जो परिचय असतो त्याच्यात वस्तुतः कोणत्या गोष्टी अंतर्भूत असतात ह्याचा क्षणभर विचार केला पाहिजे.

'माझे सूर्य पाहणे' ह्याच्याशी जेव्हा माझा परिचय असतो तेव्हा परस्पराशी संबंधित अशा दोन भिन्न वस्तूंशी माझा परिचय असतो हे उघड आहे. सूर्याचे माझ्याशी प्रतिनिधित्व करणारे वेदनदत्त ही एक वस्तू आणि जी हे वेदनदत्त पाहते ती दुसरी वस्तू. कोणताही परिचय जर आपण घेतला —उदा. सूर्याचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या वेदनदत्ताशी माझा असलेला परिचय— तर जिचा परिचय असतो ती व्यक्ती आणि ज्या वस्तूशी ती परिचित असते ती वस्तू ह्यांच्यातील तो एक संबंध असतो हे उघड आहे. ज्या परिचयाशी माझा परिचय असू शकेल असे उदाहरण आपण घेतले (उदा. सूर्याचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या वेदनदत्ताशी माझ्या असलेल्या परिचयाशी माझा परिचय असतो) तर त्याच्यात ज्या व्यक्तीचा परिचय असतो ती व्यक्ती म्हणजे मी स्वतःच असतो हे स्पष्टच आहे. तेव्हा 'माझे सूर्य पाहणे' ह्याच्याशी जेव्हा माझा परिचय असतो तेव्हा त्या संबंध वस्तुस्थितीशी माझा परिचय असतो. ती वस्तुस्थिती म्हणजे 'वेदनदत्ताशी परिचित असलेला आत्मा'.

शिवाय 'मी वेदनदत्ताशी परिचित आहे' ह्या सत्याचे मला ज्ञान असते. तेव्हा ज्या कशाला आपण 'मी' म्हणतो त्याच्याशी जर आपला परिचय नसेल तर ह्या सत्याचे ज्ञान आपल्याला कसे होऊ शकते, इतकेच नव्हे तर त्याच्या आशयाचा बोध सुद्धा आपल्याला कसा होऊ शकतो हे समजणे कठीण आहे. अस्तित्वात कमीअधिक प्रमाणात टिकून राहणाऱ्या, म्हणजे जी काल होती ती आजही आहे अशा व्यक्तीशी आपला परिचय असतो असेच मानायचे कारण दिसत नाही. पण जी सूर्य पाहते आणि वेदनदत्तांशी जिचा परिचय असतो अशा गोष्टीशी – मग तिचे स्वरूप काहीही असो —आपला परिचय असला पाहिजे असे मात्र दिसते. तेव्हा आपल्या विवक्षित अनुभवांहून भिन्न असलेल्या अशा आपल्या आत्म्यांशी आपला कोणत्यातरी अर्थाने परिचय असला पाहिजे असे दिसते. पण हा प्रश्न क्लिष्ट आहे व त्याच्या दोन्ही बाजूंनी

गुंतागुंतीचे युक्तिवाद पुढे करता येतील. तेव्हा आपला स्वतःशी परिचय घडून येतो हे **संभवनीय** असले तरी हा आपला परिचय निःसंशयपणे घडून येतो असे ठासून म्हणणे शहाणपणाचे ठरणार नाही.

अस्तित्वात असलेल्या वस्तूंशी आपल्या असलेल्या परिचयाविषयी वर जे विवेचन केले आहे ते सारांशरूपाने असे मांडता येईल: वेदनेत बाह्य इंद्रियांकडून जी दत्ते आपल्याला लाभतात त्यांच्याशी आणि अंतर्निरीक्षणात ज्याला अंतरिंद्रिय म्हणतात त्याच्याकडून लाभणाऱ्या दत्तांशी—म्हणजे विचार, भावना, इच्छा, इत्यादींशी—आपला परिचय असतो. स्मृतीत ज्या वस्तू बाह्येंद्रिय किंवा अंतरिंद्रिय यांपासून दत्त म्हणून लाभल्या होत्या त्यांच्याशी आपला परिचय असतो. शिवाय ज्याला वस्तूंशी जाणीव असते किंवा ह्या वस्तूविषयीच्या इच्छा ज्याला असतात अशा आत्म्याशीही आपला परिचय असतो हे निश्चित नसले तरी संभवनीय आहे.

अस्तित्वात असलेल्या विशिष्ट वस्तूंशिवाय ज्यांना 'सामान्ये' (universals) म्हणता येईल अशांशीही आपला परिचय असतो; सामान्य म्हणजे **पांढरेपण, अनेकविधत्व, बंधुत्व,** इ. सामान्य कल्पना. कोणतेही क्रियापद आपण घेतले तर त्याचा अर्थ 'सामान्य' ह्या प्रकारचा असतो. आणि म्हणून प्रत्येक पूर्ण वाक्यामध्ये सामान्याचा निर्देश करणारा असा एकतरी शब्द असतो. सामान्यांकडे आपण नंतर फिरून वळणार आहो. सध्या आपल्याला फक्त एक सावधगिरीची सूचना द्यायची आहे; ती ही की आपला जिच्याशी परिचय असतो अशी वस्तू म्हणजे एक विशिष्ट आणि अस्तित्वात असलेली अशीच वस्तू असली पाहिजे असे मानण्याचे कारण नाही. सामान्यांची आपल्याला जी जाणीव असते तिला **संकल्पन** म्हणतात आणि ज्याची आपल्याला जाणीव असते त्या सामान्याला **संकल्पना** म्हणतात.

ज्या वस्तूंशी आपला परिचय असतो त्यांच्यांत भौतिक वस्तू (वेदनदत्तांहून भिन्न असलेल्या भौतिक वस्तू), त्याचप्रमाणे इतर लोकांची मने ह्यांचा अंतर्भाव नसतो, हे दिसून आलेच असेल. ह्या वस्तूंचे आपल्याला जे ज्ञान होते ते ज्याला मी 'वर्णनात्मक ज्ञान' म्हणतो त्या प्रकारचे असते आणि ह्याचा आपल्याला आता विचार करायचा आहे.

"वर्णन' ह्याचा अर्थ 'अशी अशी असलेली एखादी वस्तू' किंवा 'अशी अशी असलेली एकमेव वस्तू' ह्या प्रकारचा कोणताही शब्दप्रयोग असा मी करतो. 'अशी अशी असलेली एखादी वस्तू' ह्या प्रकारच्या शब्दप्रयोगाला मी 'संदिग्ध' वर्णन आणि 'अशी अशी असलेली एकमेव वस्तू' ह्या प्रकारच्या शब्दप्रयोगाला 'असंदिग्ध ' वर्णन असे मी म्हणणार आहे. 'एक माणूस' हे संदिग्ध वर्णन आहे आणि 'लोखंडी मुखवटा चढविलेला (एकमेव) माणूस' हे असंदिग्ध वर्णन आहे. संदिग्ध वर्णनांच्या संबंधात अनेक प्रश्न उपस्थित होतात; पण मी ते टाळणार आहे. कारण एखादे असंदिग्ध वर्णन जिला लागू पडते अशी एक वस्तू आहे हे ज्ञान जेव्हा आपल्याला असते पण अशा कोणत्याही वस्तूशी आपला **परिचय** नसतो तेव्हा त्या वस्तूविषयीचे आपले जे ज्ञान असते त्याचे स्वरूप काय असते हा प्रस्तुत चर्चेचा विषय आहे आणि ह्या विषयाशी ह्या प्रश्नांचा साक्षात् संबंध नाही. ह्या विषयाशी केवळ असंदिग्ध वर्णनाचा

संबंध पोचतो. म्हणून यापुढे 'असंदिग्ध वर्णनां'चा केवळ 'वर्णने' असा उल्लेख मी करणार आहे. म्हणजे 'वर्णन' ह्याचा अर्थ 'अशी अशी असलेली एकमेव वस्तू' ह्या स्वरूपाचा कोणताही शब्दप्रयोग असा राहील.

जेव्हा एखादी वस्तू 'अशी अशी असलेली एकमेव वस्तू आहे' हे आपल्याला माहित असते, एखादा विशिष्ट गुणधर्म जिच्या अंगी आहे अशी ती एक आणि एकच वस्तू आहे हे जेव्हा आपल्याला माहित असते तेव्हा ती वस्तू 'वर्णनाने ज्ञात' असते असे म्हणू या; आणि वस्तू वर्णनाने ज्ञात आहे असे म्हणण्यात त्या वस्तूचे परिचयात्मक ज्ञान आपल्याला नसते हे सामान्यपणे अभिप्रेत राहील. लोखंडी मुखवटा चढविलेला एक (आणि एकमेव) माणूस होता हे आपल्याला माहित आहे आणि त्याच्याविषयीची अनेक विधानेही आपल्याला माहित आहेत. पण तो कोण होता हे आपल्याला माहित नाही. ज्या उमेदवाराला सर्वात जास्त मते पडतील तो निवडन येईल हे आपल्याला माहित असते; आणि ज्या अर्थाने आपला इतर व्यक्तींशी परिचय असू शकतो केवळ त्या अर्थाने प्रत्यक्षात ज्याला सर्वात जास्त मते पडणार आहेत त्या माणसाशी आपला परिचय असणे बरेचसे शक्यही आहे; पण उमेदवारांपैकी हा माणूस कोण आहे ह्याचे ज्ञान आपल्याला नसते. म्हणजे असे समजा की 'अ' नावाचा एक उमेदवार उमेदवार आहे. मग 'अ ह्या उमेदवाराला सर्वात जास्त मते पडतील' अशा स्वरूपाचे एखादे विधान आपल्याला माहित नसते. जेव्हा अशी अशी असलेली एकमेव वस्तू आहे हे आपल्याला जरी माहित असले आणि जी वस्तू प्रत्यक्षात तशी आहे तिच्याशी जरी आपला परिचय असणे शक्य असले तरी 'अ ही अशी अशी असलेली एकमेव वस्तू आहे' ह्या स्वरूपाचे विधान जर आपल्याला माहित नसेल—अ म्हणजे जिच्याशी आपला परिचय आहे अशी एखादी वस्तू —तर अशा अशा असलेल्या एकमेव वस्तूचे आपल्याला 'केवळ वर्णनात्मक ज्ञान' आहे असे म्हणू या.

जेव्हा 'अशी अशी असलेली एकमेव वस्तू आहे' असे आपण म्हणतो तेव्हा अशी अशी असलेली केवळ एकच वस्तू आहे असा त्याचा अर्थ असतो. 'अ ही अशी अशी असलेली एकमेव वस्तू आहे' ह्या विधानाचा 'अच्या ठिकाणी असे असे असण्याचा गुणधर्म आहे आणि इतर कशाच्याही ठिकाणी हा गुणधर्म नाही'—असा असतो. "श्री अ हे ह्या मतदारसंघातील एकमेव युनियनिस्ट उमेदवार आहेत' ह्या विधानाचा अर्थ 'श्री अ हे ह्या मतदारसंघातील एक युनियनिस्ट उमेदवार आहेत आणि दुसरे कुणीही (ह्या मतदारसंघातील युनियनिस्ट उमेदवार) नाहीत' असा आहे. 'ह्या मतदारसंघातील एकमेव युनियनिस्ट उमेदवार (असा कुणी) आहे' ह्याचा अर्थ कुणीतरी ह्या मतदारसंघातील युनियनिस्ट उमेदवार आहे आणि (त्याहून) दुसरा कुणी नाही 'असा होतो. तेव्हा अशा अशा असलेल्या एकमेव वस्तूशी जेव्हा आपला परिचय असतो तेव्हा अशी अशी असलेली एकमेव वस्तू आहे हे ज्ञान आपल्याला असते; पण अमूक एक वस्तू म्हणजे अशी अशी असलेली एकमेव वस्तू आहे असे जिच्याविषयी आपल्याला ज्ञान आहे अशा कोणत्याही वस्तूशी आपला परिचय नसला तरीही अशी अशी असलेली एकमेव वस्तू आहे हे ज्ञान आपल्याला असू शकते; आणि जी वस्तू प्रत्यक्षात अशी

अशी असलेली एकमेव वस्तू आहे अशा कोणत्याही वस्तूशी आपला परिचय नसला तरीही हे ज्ञान आपल्याला असू शकते.

सामान्य शब्द आणि विशेष नामे सुद्धा खरे पाहता बहुतेकदा वर्णने असतात. म्हणजे असे की जेव्हा एखादी व्यक्ती एखाद्या विशेषनामाचा बिनचूक वापर करते तेव्हा सामान्यपणे तिच्या मनात जो विचार असतो तो स्पष्टपणे मांडायचा झाल्यास त्या विशेषनामाच्या जागी एक वर्णन घालूनच मांडता येतो. शिवाय तो विचार मांडण्यासाठी जे वर्णन घालावे लागते ते, (ते विशेषनाम वापरणाऱ्या) वेगवेगळ्या व्यक्तींच्या बाबतीत वेगवेगळे असेल आणि त्याच व्यक्तीच्या बाबतीत वेगवेगळ्या वेळी वेगवेगळे असेल. ह्याच्यात स्थिर राहणारी एकमेव गोष्ट म्हणजे (अर्थात् ते नाम जर योग्यपणे वापरण्यात येत असेल तर) ज्या वस्तूला उद्देशून ते वापरण्यात येत असते ती वस्तू. जोपर्यंत ही गोष्ट स्थिर असते तोपर्यंत आपण जे विवक्षित वर्णन वापरीत असू त्यामुळे ज्या विधानात हे वर्णन आलेले असते त्याच्या सत्यतेत किंवा असत्यतेत काही फरक घडून येत नाही.

काही उदाहरणे आपण घेऊ. समजा बिस्मार्कविषयी काही विधान करण्यात आले आहे. व्यक्तीचा स्वतःशी साक्षात् परिचय असू शकतो असे मानले तर बिस्मार्क आपले नाव त्याचा स्वतःचा साक्षात् परिचय असलेल्या एका व्यक्तीचा प्रत्यक्ष निर्देश करण्यासाठी वापरीत असे, असे म्हटले पाहिजे. असे असेल तर त्याने स्वतःविषयी जर काही निर्णय केला तर तो स्वतःच त्या निर्णयाचा एक घटक असेल. विशेषनामाची अपेक्षा आपला वापर वस्तूचा केवळ साक्षात् निर्देश करण्यासाठीच व्हावी अशीच नेहमी असते आणि येथे होणारा वापर ह्याच प्रकारचा आहे; त्या प्रत्यक्ष वस्तूची केवळ खूण म्हणून ते उपस्थित आहे, तिचे वर्णन म्हणून नव्हे. पण जो बिस्मार्कला ओळखत होता अशा माणसाने बिस्मार्कविषयी निर्णय केला तर गोष्ट वेगळी असते. ह्या माणसाचा परिचय होता तो काही वेदनदत्तांबरोबर; ह्या वेदनदत्तांचा तो बिस्मार्कच्या शरिराशी संबंध जोडत असे. हे करण्यात तो चूक करीत नसे असे मानू या. एक भौतिक वस्तू असलेले बिस्मार्कचे शरीर आणि त्याहीपेक्षा त्याचे मन ही केवळ ह्या वेदनदत्तांशी संबंधित असलेले शरीर व मन म्हणूनच त्याला ज्ञात होती. म्हणजे त्याचे ज्ञान वर्णनात्मक होते. एखाद्या माणसाच्या मनात जेव्हा त्याच्या कोणत्यातरी मित्राचा विचार येतो तेव्हा त्याच्या स्वरूपाची कोणती वैशिष्ट्ये त्याच्या मनात असतील हे बरेचसे यदृच्छेवर अवलंबून असते; तेव्हा प्रत्यक्षात त्याच्या मनात कोणते वर्णन उभे असेल ह्याला काही नियम नसतो. येथे मोक्याचा मुद्दा हा की ही वेगवेगळी वर्णने एकाच वस्तूला उद्देशून लावता येतात हे त्याला माहित असते; आणि त्या वस्तूशी परिचय नसतानाही त्याला हे माहित असते.

आपल्यासारखे, म्हणजे ज्यांशी बिस्मार्कशी ओळख नव्हती असे लोक जेव्हा बिस्मार्क-विषयी काही निर्णय करतात तेव्हा आपल्या मनात असलेले वर्णन म्हणजे कमीअधिक पुसट अशा ऐतिहासिक माहितीचा संभार असतो. आणि बिस्मार्क नेमका कोण होता ह्याची ओळख पटवायला जेवढी माहिती आवश्यक असते त्यापेक्षा ही माहिती बहुतेकदा अधिकच असते. पण उदाहरणादाखल आपण असे समजू या, की बिस्मार्कला आपण 'जर्मन साम्राज्याचा

पहिला चॅन्सेलर' म्हणून ओळखतो. ह्याच्यात 'जर्मन' हा शब्द सोडला तर इतर सर्व शब्द अमूर्त (abstract) आहेत; आणि 'जर्मन' ह्या शब्दाचे सुद्धा वेगवेगळ्या माणसांच्या मनात वेगवेगळे अर्थ उभे राहतील. कित्येकांना हा शब्द त्यांनी जर्मनीत केलेल्या प्रवासांची आठवण करून देईल, तर कित्येकांना नकाशात जर्मनीचे जे रूप दिसते त्याची तो आठवण करून देईल, इ. पण अमूक एक वर्णन कशाला तरी उद्देशून लावता येते असे ज्याच्याविषयी आपल्याला निश्चित माहित असते असे वर्णन जर आपल्याला पाहिजे असेल तर जिच्याशी आपला परिचय आहे अशा एखाद्या विशिष्ट वस्तूच्या निर्देशाचा अंतर्भाव त्याच्यात कुठे ना कुठे करणे आपल्याला भाग पडते. विशिष्ट तारखांचा उल्लेख न करता भूत, वर्तमान, भविष्य ह्यांचा उल्लेख जेव्हा आपण करतो किंवा 'इथे', 'तिथे' असा (स्थळवाचक) उल्लेख करतो किंवा इतरांनी आपल्याला सांगितलेल्या हकिकतीचा उल्लेख करतो तेव्हा त्याच्यात ह्या प्रकारचा निर्देश अंतर्भूत असतो. ह्यावरून असे दिसते की समजा एखादे वर्णन एका विशिष्ट वस्तूला लागू पडते हे आपल्याला माहित आहे; मग त्या वर्णनापासून केवळ तार्किक अनुमानाने त्या वस्तूविषयी जे ज्ञान होऊ शकते त्याच्यापलीकडचे ज्ञान जर तिच्याविषयी आपल्याला व्हायचे असेल तर जिच्याशी आपला परिचय आहे अशा विशिष्ट वस्तूचा निर्देश अशा वर्णनात अंतर्भूत असला पाहिजे. उदा. 'सर्वात अधिक दीर्घायुषी माणूस' ह्या वर्णनात केवळ सामान्यांचा अंतर्भाव आहे. हे वर्णन कुणातरी माणसाला लागू पडत असणारच; पण ह्या वर्णनाने त्याच्याविषयीचे जे ज्ञान मिळते त्याच्या पलीकडचे ज्ञान ग्रथित करणारे निर्णय आपण त्याच्याविषयी करू शकत नाही. उलट 'जर्मन साम्राज्याचा पहिला चॅन्सेलर हा चाणाक्ष राजनीतिज्ञ होता' असे आपण म्हटले तर आपण केलेला निर्णय सत्य आहे हे आश्वासन आपला परिचय असलेल्या कोणत्यातरी गोष्टीपासून आपल्याला लाभते—सामान्यपणे ही गोष्ट म्हणजे आपण ऐकलेली किंवा वाचलेली हकिकत असते. अशा आपल्या निर्णयामुळे आपण इतरांना माहिती पुरवितो; बिस्मार्कचे खरेखुरे स्वरूप तसे होते म्हणून हा निर्णय महत्वाचा ठरतो. पण ह्या गोष्टी बाजूला सारून असा निर्णय करताना आपल्या मनात प्रत्यक्ष जो विचार असतो त्याकडे पाहिले तर त्याच्यात संबंधित अशा एकदोन विशिष्ट वस्तू अंतर्भूत असतात आणि एरहवी तो संकल्पनांचा बनलेला असतो असे दिसून येईल.

सर्व स्थळांची नावे —लंडन, इंग्लंड, युरोप, पृथ्वी, सूर्यमालिका—अशीच असतात. त्यांचा जेव्हा आपण उपयोग करतो तेव्हा त्यांच्यातही वर्णने अंतर्भूत असतात आणि आपला परिचय असलेल्या काही विशिष्ट वस्तूंपासून ह्या वर्णनांची सुरवात होत असते. किंबहुना तत्त्वमीमांसेत (metaphysics) विश्वाचा जो विचार करण्यात येतो त्याच्यातही विशिष्ट वस्तूंशी असा संबंध अंतर्भूत असतो. उलट अस्तित्वात काय आहे हा तर्कशास्त्राचा विषय नसतो तर अस्तित्वात काय असू शकेल, अस्तित्व कशाकशाला असणे शक्य आहे हा असतो; आणि म्हणून प्रत्यक्षात असलेल्या विशिष्ट वस्तूंचा निर्देश तर्कशास्त्रात आढळत नाही.

ज्या वस्तूचे आपल्याला केवळ वर्णनाने ज्ञान असते अशा वस्तूंविषयी जेव्हा आपण विधान करतो तेव्हा अनेकदा आपला उद्देश केवळ ज्या वस्तूचे ते वर्णन असते साक्षात् तिच्याविषयी

विधान करण्याचा असतो; ते वर्णन अंतर्भूत असलेल्या स्वरूपात ते विधान करावे असा आपला उद्देश नसतो. म्हणजे असे की बिस्मार्कविषयी जेव्हा आपण काही म्हणतो तेव्हा ज्या प्रकारचा निर्णय केवळ बिस्मार्कच करू शकेल —प्रत्यक्ष बिस्मार्कच ज्याचा घटक आहे असा निर्णय—त्याच प्रकारचा निर्णय शक्य असल्यास आपणही करावा अशी आपली इच्छा असते. पण ह्या बाबतीत आपल्याला अपरिहार्यपणे पराभूत व्हावे लागते. कारण प्रत्यक्ष बिस्मार्क आपल्याला अज्ञातच असतो. पण जिला 'बिस्मार्क' म्हणण्यात येते अशी व ही एक व्यक्ती आहे आणि व एक चाणाक्ष राजनीतिज्ञ होता हे आपल्याला माहित आहे. तेव्हा जे विधान आपल्याला मांडायचे आहे त्याचे **वर्णन** असे करता येईल: 'व एक चाणाक्ष राजनीतिज्ञ होता.' येथे व ही व्यक्ती म्हणजे बिस्मार्क होय. बिस्मार्कचे 'जर्मन साम्राज्याचा पहिला चॅन्सेलर' असे वर्णन जर आपण केले असेल तर जे विधान आपल्याला मांडायचे आहे त्याचे वर्णन आपल्याला असे करता येईल : "जी व्यक्ती जर्मन साम्राज्याचा पहिला चॅन्सेलर होती त्या प्रत्यक्ष व्यक्तीविषयी ती एक चाणाक्ष राजनीतिज्ञ होती असे मांडणारे विधान". आपण वेगवेगळी वर्णने वापरीत असलो तरी आपले विचार आपल्याला एकमेकांना सांगता येतात ह्याचे कारण असे की बिस्मार्कविषयी काही एक विधान खरे आहे हे आपल्याला माहित असते; आणि आपण वर्णने कशीही बदलली तरी (जोपर्यंत ते वर्णन बरोबर असते) तोपर्यंत हे वर्णित विधान तेच राहते. आपल्याला जो रस असतो तो ह्या वर्णिलेल्या, जे सत्य आहे हे आपल्याला माहित आहे अशा, विधानात. पण प्रत्यक्ष ह्या विधानांशी आपला परिचय नसतो; त्याच्याशी आपली ओळख नसते पण ते सत्य आहे हे आपल्याला माहित असते.

विशिष्ट वस्तूंशी जो आपला परिचय असतो त्याच्यापासून दूर असण्याचे अनेक टप्पे असतात असे दिसून येईल: बिस्मार्कला जे ओळखत होते त्यांचा बिस्मार्क; बिस्मार्कला जे केवळ इतिहासाद्वारे जाणतात त्यांचा बिस्मार्क; लोखंडी मुखवटा घातलेला माणूस; सर्वात अधिक दीर्घायुषी असलेला माणूस. आपला वस्तूंशी जो परिचय असतो त्यापासून ह्या वस्तू क्रमाने अधिकाअधिक दूर सरकलेल्या आहेत. आपल्याहून भिन्न असलेल्या वस्तूंशी आपला जितका निकटचा परिचय असू शकतो तितका तो पहिल्या व्यक्तीशी आहे; दुसऱ्या उदाहरणाच्या बाबतीत 'बिस्मार्क कोण होता' हे आपल्याला माहित आहे असे म्हणायला अवसर आहे; तिसऱ्या बाबतीत लोखंडी मुखवटा चढविलेला माणूस कोण होता हे आपल्याला माहित नाही पण तो लोखंडी मुखवटा चढवीत होता ह्या वस्तुस्थितीपासून ज्यांचे तार्किक निगमन करता येत नाही अशी त्याच्याविषयीची अनेक विधाने आपल्याला माहित आहेत; चवथे उदाहरण ही अखेरची पायरी आहे : त्याच्या बाबतीत त्या माणसाची आपण जी व्याख्या केली आहे तिच्यापासून ज्याचे तार्किक निगमन करता येत नाही असे कोणतेही ज्ञान आपल्याला नसते. सामान्यांच्या क्षेत्रातही ह्याच प्रकारची श्रेणी आढळते. अनेक विशिष्ट वस्तूंप्रमाणे अनेक सामान्येही आपल्याला केवळ वर्णनाने माहित असतात. पण विशिष्ट वस्तूंच्या ज्ञानाच्या बाबतीत जी वस्तूस्थिती आढळते ती सामान्यांच्या बाबतीतही आढळते. आपल्याला जे वर्णनाने ज्ञात असते त्याच्याविषयीचे ज्ञान हे मूलतः आपल्याला परिचयाने ज्ञात असलेल्या

गोष्टींविषयीचे ज्ञान असते असे दाखवून देता येते.

तेव्हा ज्या विधानांमध्ये वर्णने अंतर्भूत असतात अशा विधानांच्या विश्लेषणाचे मूलभूत तत्त्व असे: ज्या विधानाचा आपल्याला बोध होऊ शकतो असे प्रत्येक विधान आपला ज्यांच्याशी परिचय असतो अशाच घटकांचे केवळ बनलेले असते.

ह्या मूलभूत तत्त्वाविरूद्ध जे आक्षेप घेतले जाणे शक्य आहे त्या सर्वांना उत्तर देण्याचा प्रयत्न आपण आताच करणार नाही. सध्या आपण एवढेच म्हणू की ह्या आक्षेपांचे समाधान करता येणे शक्य असलेच पाहिजे. कारण जेव्हा आपण काही निर्णय करतो किंवा एखादे विधान तात्पुरते गृहीत धरतो तेव्हा आपण नेमके कशाविषयी निर्णय करीत आहो किंवा कशाविषयीचे विधान गृहीत धरीत आहो हे आपल्याला माहित नसते असे मानणे अशक्य आहे. आपण जर केवळ काही आवाज काढीत नसू, अर्थपूर्ण बोलणे करीत असू तर आपण वापरीत असलेल्या शब्दांशी **काहीतरी** अर्थ संलग्न करावाच लागेल; आणि आपल्या शब्दांशी आपण जो अर्थ संलग्न करतो त्याच्याशी आपला परिचय असावाच लागेल. उदा. जेव्हा आपण ज्युलियस सीझर विषयी विधान करतो तेव्हा स्वत: ज्युलियस सीझर आपल्या मनासमोर नसतो हे स्पष्ट आहे; कारण त्याच्याशी आपला परिचय नाही. आपल्या मनात ज्युलियस सीझरचे कोणते तरी **वर्णन** असते. 'मार्चच्या आयडीजमध्ये ज्याचा वध झाला तो माणूस', 'रोमन साम्राज्याचा संस्थापक' किंवा कदाचित् केवळ "ज्युलियस सीझर' ह्या नावाचा माणूस. (ह्या शेवटच्या वर्णणात 'ज्युलियस सीझर' हा ज्याच्याशी आपला परिचय आहे असा एक ध्वनी किंवा आकार आहे.) तेव्हा आपल्या विधानाचा जो अर्थ असावा असे आपल्याला वाटते नेमका तो काही त्याचा अर्थ नसतो. त्याच्या अर्थात ज्युलियस सीझर ऐवजी ज्यांच्याशी आपला परिचय असतो अशा विशिष्ट वस्तू व सामान्ये ह्यांचेच पूर्णपणे बनलेले असे त्याचे कोणतेतरी वर्णन अंतर्भूत असते.

वर्णनात्मक ज्ञान आपल्याला आपल्या खाजगी अनुभवांच्या पलीकडे जाणे शक्य करून देते ह्याच्यावर त्याचे महत्व मुख्यत: आधारलेले आहे. आपण ज्यांचा परिचयाने अनुभव घेतलेला आहे अशा पदांचीच जी सत्ये पूर्णपणे बनलेली असतात त्यांचेच ज्ञान आपल्याला होऊ शकते. असे असले तरी ज्यांचा आपण कधीच अनुभव घेतलेला नाही अशा गोष्टींचे वर्णनात्मक ज्ञान आपल्याला होऊ शकते. आपल्या साक्षात् अनुभवाची व्याप्ती मर्यादित असल्यामुळे हे कार्य अत्यंत महत्वाचे ठरते. त्याचे स्वरूप आपण समजून घेतले नाही तर आपल्या ज्ञानाचा बराचसा भाग गूढ व म्हणून संशयास्पद राहील.

प्रकरण सहावे

विगमनाविषयी

अस्तित्वात असलेल्या वस्तूंविषयीचे आपले जे ज्ञान असते ते प्राप्त करून घेण्यासाठी कोणती दत्ते उपलब्ध असतात ही गोष्ट स्पष्ट करण्याच्या प्रयत्नात आतापर्यंतचे आपले जवळजवळ सर्व विवेचन आपण खर्ची घातले आहे. विश्वात अशा कोणत्या गोष्टी आहेत की त्यांच्याशी आपला परिचय झाल्याने त्यांच्या अस्तित्वाचे आपल्याला ज्ञान होते? आतापर्यंतचे आपले उत्तर असे की आपल्या वेदनदत्तांशी आपला परिचय असतो; आणि बहुधा आपल्या स्वतःशीही आपला परिचय असतो. ह्या गोष्टी अस्तित्वात आहेत हे ज्ञान आपल्याला असते. भूतकालातील ज्या वेदनदत्तांचे आपल्याला स्मरण असते ती भूतकालात अस्तित्वात होती हे ज्ञान आपल्याला असते. आपली दत्ते आपल्याला हे सारे ज्ञान पुरवितात.

पण ह्या दत्तांपासून काही अनुमाने करणे जर आपल्याला शक्य व्हायचे असेल—जडद्रव्य, इतर लोक, आपल्या वैयक्तिक स्मृतीचा प्रारंभ जेथपासून होतो त्याच्या पूर्वीचा भूतकाल, भविष्यकाल ह्यांच्या अस्तित्वाचे ज्ञान जर आपल्याला व्हायचे असेल—तर ज्यांच्या आधारे अशी अनुमाने तयार करता येतील अशा कोणत्यातरी सामान्य तत्त्वांचे ज्ञानही आपल्याला असले पाहिजे. अ ह्या प्रकारच्या वस्तूचे अस्तित्व म्हणजे ब ह्या प्रकारच्या वस्तूच्या अस्तित्वावी खूण असते हे आपल्याला माहित असले पाहिजे. अर्थात् ब ह्या प्रकारच्या वस्तूचे अस्तित्व अ ह्या प्रकारच्या वस्तूच्या अस्तित्वाशी समकालीन असेल किंवा त्याच्या अगोदरचे किंवा नंतरचे असेल. उदा. ढगांचा गडगडाट ही अगोदर अस्तित्वात येऊन गेलेल्या विजेची

खूण असते. हे जर आपल्याला माहित नसेल तर आपल्या खाजगी अनुभवाच्या क्षेत्रापलीकडे आपल्याला आपल्या ज्ञानाचा विस्तार करता येणार नाही; आणि हे क्षेत्र अतिशय मर्यादित आहे हे आपण पाहिले आहे. तेव्हा असा विस्तार करणे शक्य आहे का आणि शक्य असल्यास आपण तो प्रत्यक्षात कसा घडवून आणतो ह्या प्रश्नाचा विचार आपल्याला करायचा आहे.

आपल्या कुणालाच जिच्याविषयी प्रत्यक्षात यत्किंचित्ही शंका वाटत नाही अशी एक गोष्ट उदाहरणादाखल घेऊ. सूर्य उद्या उगवेल अशी आपणा सर्वांची खात्री आहे. ही खात्री का आहे? पूर्व अनुभवाचे हे एक आंधळे फलित आहे की हा आपला समज समंजस आहे असे त्याचे समर्थन करता येईल? हा समज समंजस आहे की नाही ह्याचा निर्णय जिच्या आधारे करता येईल अशी कसोटी शोधून काढणे सोपे नाही. पण सूर्य उद्या उगवेल हा आपला निर्णय आणि आपल्या कृती ज्यांच्यावर आधारलेल्या असतात असे इतर अनेक निर्णय ह्यांचे समर्थन करण्यासाठी कोणती सामान्य तत्त्वे स्वीकारणे—अर्थात् ती सत्य असतील तरच—पुरेसे ठरेल ह्याची शहानिशा तरी आपल्याला करता येईल.

सूर्य उद्या उगवेल ह्यावर आपला विश्वास का असतो असा जर प्रश्न विचारला तर त्याचे आपण स्वाभाविकपणे असे उत्तर देऊ हे उघड आहे. सूर्य उद्या उगवेल कारण सूर्य नेहमीच दर दिवशी उगवत आला आहे. सूर्य आतापर्यंत उगवत आला आहे व म्हणून तो भविष्यातही उगवेल असा आपला ठाम विश्वास आहे. पण तो आतापर्यंत उगवत आला आहे म्हणून तो भविष्यातही उगवेल हा विश्वास आपण कशाच्या आधारे बाळगतो असे आव्हान जर कुणी दिले तर आपण कदाचित् गतीच्या नियमांचा हवाला देऊ: पृथ्वी स्वतःभोवती मोकळेपणे फिरते आणि जर इतर एखाद्या पदार्थाकडून अडथळा झाला नाही तर अशा रीतीने फिरणाऱ्या वस्तू फिरायच्या थांबत नाहीत. आणि उद्या सकाळपर्यंत पृथ्वीच्या गतीत अडथळा आणील असा कोणताही इतर पदार्थ नाही. आता अडथळा आणील असा इतर पदार्थ नाही अशी आपली नक्की खात्री आहे का ह्याविषयी अर्थात् संशय घेता येईल. पण हा संशय इतकासा महत्वाचा नाही. महत्वाचा संशय असा की उद्यापर्यंत गतीचे नियम पदार्थांचे नियमन करीत राहतील की नाही? हा संशय जर उपस्थित केला तर सूर्य उद्या उगवेल की नाही हा संशय प्रथम उपस्थित झाला तेव्हा आपली जी (तार्किक) परिस्थिती होती तीच फिरून निर्माण होते.

गतीचे नियम पदार्थांचे नियमन करीत राहतील असा विश्वास बाळगायला एकच आधार आहे. व तो हा की गतीचे नियम आतापर्यंत पदार्थांचे नियमन करीत होते असा निर्णय भूतकालाविषयीच्या आपल्या ज्ञानाच्या आधारे करता येतो. आता ही गोष्ट खरी की सूर्य उगवत राहील ह्याला अनुकूल असा जितका पुरावा भूतकालातून मिळतो त्यापेक्षा अधिक अनुकूल पुरावा गतीचे नियम चालू राहतील ह्या बाजूने लाभतो. ह्याचे कारण असे की सूर्योदय ही गतीच्या नियमांना अनुसरून होणारी केवळ एक विशिष्ट घटना आहे आणि तिच्याशिवाय ह्या स्वरूपाच्या इतर असंख्य घटना आहेत. पण खरा प्रश्न आहे तो असा: भूतकालात एखाद्या नियमाचे समाधान करणाऱ्या घटनांची संख्या कितीही असली तरी त्यांच्यामुळे त्या नियमाचे भविष्यातही समाधान होत राहील असा पुरावा लाभतो काय? जर असा पुरावा

लाभत नसेल तर उद्या सकाळी सूर्य उगवेल अशी अपेक्षा बाळगायला किंवा आपण पुढच्या जेवणाच्या वेळी भाकर खाऊ तिच्यामुळे आपल्याला विषबाधा होणार नाही अशी अपेक्षा बाळगायला यत्किंचितही आधार नाही हे उघड आहे आणि ह्या सारख्याच आपल्या दैनंदिन जीवनाचे नियंत्रण करणाऱ्या ज्या इतर अपेक्षा असतात, ज्यांची स्पष्ट जाणीवही आपल्याला नसते, त्या बाळगायलाही आपल्याला यत्किंचितही आधार नसणार. ह्या प्रकारच्या सर्व अपेक्षा केवळ संभवनीय असतात हे ध्यानात घेतले पाहिजे. त्यांचे समाधान झालेच पाहिजे हे सिद्ध करून देणारे प्रमाण आपल्याला शोधायचे नाही; त्यांचे समाधान होणे **संभवनीय** आहे असे मानायला अनुकूल असा काही आधार आपल्याला शोधायचा आहे.

ह्या प्रश्नाचा विचार करताना आपल्याला एक महत्वाचा भेद करावा लागेल. नाही तर आपण भलत्याच गोंधळात सापडू. दोन घटना नियमाने एकामागून एक अशा घडतात किंवा दोन गुणधर्मांचे नियमाने सहास्तित्व असते असे जर वारंवार आढळून आले तर त्यामुळे पुढील पुढील प्रसंगी सुद्धा ह्या घटना एका मागून एक घडतील किंवा ह्या गुणधर्मांचे सहास्तित्व असेल अशी अपेक्षा आपल्या मनात **निर्माण** होते असा आपला अनुभव आहे. एखाद्या खाद्यपदार्थाचे जर अमूक एक रूप असेल तर सामान्यपणे त्याची एक विशिष्ट चव असते. परिचित रूपाच्या अन्नाची चव वेगळीच आहे असे जर आढळून आले तर आपल्या अपेक्षांना मोठाच धक्का बसतो. आपण ज्या वस्तू पाहतो त्यांना स्पर्श केला तर आपल्याला काही स्पर्शवेदने लाभतील अशी आपली अपेक्षा असते; ह्या वस्तूंचे अशा स्पर्शवेदनांशी असलेले साहचर्य सवयीमुळे जडून येते. भूतांविषयी आपल्याला जी विलक्षण भीती वाटते त्याचे अनेक भूतकथांत आढळणारे एक कारण असे की त्यांच्यापासून आपल्याला स्पर्शवेदने लाभत नाहीत. अशिक्षित लोक जेव्हा प्रथमच परदेशात जातात तेव्हा आपली भाषा कुणाला समजत नाही असे आढळून आल्यावर त्यांना इतके नवल वाटते की ह्या गोष्टीवर त्यांचा विश्वासच बसत नाही.

शिवाय ह्या प्रकारचे साहचर्य केवळ माणसांपुरते मर्यादित नसते. प्राण्यांमध्ये ते बळकटपणे आढळते. एखाद्या घोड्याला जर आपण एका विशिष्ट रस्त्याने अनेकदा नेले असेल तर दुसऱ्या रस्त्याने त्याला आपण नेऊ लागलो तर तो विरोध करतो. आपल्याला नेहमी अन्न घालणारा माणूस जेव्हा पाळलेल्या प्राण्यांना दिसतो तेव्हा आता अन्न मिळणार अशी अपेक्षा त्यांच्यांत निर्माण होते. ह्या नियतसाहचर्याविषयी ह्या सर्वसाधारणपणे धोपट अशा ज्या अपेक्षा असतात त्यांच्यामुळे दिशाभुल होणे शक्य असते हे ज्ञान आपल्याला असते. कोंबडीला तिच्या आयुष्यात दर दिवशी अन्न घालणारा माणूस अखेरीस तिला अन्न घालण्याऐवजी तिची मान मुरगळतो. निसर्गक्रमाच्या नियतत्वाविषयी अधिक सूक्ष्म कल्पना बाळगणे त्या कोंबडीच्या हिताचे ठरले असते असेच तो दाखवून देतो.

अशा अपेक्षांनी दिशाभूल होत असली तरी अशा अपेक्षा बाळगण्यात येतात ह्यात शंका नाही. एखादी गोष्ट कित्येकदा घडली आहे केवळ ही वस्तुस्थिती, ती गोष्ट परत घडून येईल अशी अपेक्षा प्राण्यांत आणि माणसांत निर्माण करते. सूर्य उद्या उगवेल असा विश्वास आपल्या सहजप्रवृत्तीमुळे आपल्याला वाटतो ह्यात शंका नाही. पण असा विश्वास जेव्हा आपण बाळ-

गतो तेव्हा अनपेक्षितपणे मान मुरगळल्या गेलेल्या कोंबडीच्या स्थितिसारखीच आपली स्थिती असते असे असणे शक्य आहे. तेव्हा भूतकालातील नियत साहचर्यामुळे भविष्याविषयी अपेक्षा निर्माण होतात ही वस्तुस्थिती आणि अशा अपेक्षांच्या प्रामाण्याविषयीचा प्रश्न एकदा उपस्थित केल्यानंतर त्यांना महत्व द्यायला काही सयुक्तिक आधार असतो का हा प्रश्न ह्यांच्यांत भेद केला पाहिजे.

जो भविष्यकाळ होता त्याचे सतत भूतकाळात परिवर्तन होत आले आहे आणि त्याचे भूतकाळाशी साम्य होते असेही नेहमी आढळून आले आहे; म्हणून भविष्यकाळाचा—म्हणजे पूर्वी जे काळ भविष्यकाळ होते व आता ज्यांना भूत भविष्यकाळ म्हणता येईल अशा काळांचा—अनुभव आपल्याला असतो; आणि ह्या अनुभवाच्या आधारे भविष्यकाळ भूतकाळासारखा असणार हे ज्ञान आपल्याला होऊ शकते. असा युक्तिवाद करण्यात आला आहे. पण जे सिद्ध करायचे आहे तेच त्याच्यात खरे पाहता गृहीत धरण्यात आले आहे. भूत भविष्यकाळांचा आपल्याला अनुभव आहे पण भविष्य भविष्यकाळांचा नाही; आणि प्रश्न आहे तो असा की भविष्य भविष्यकाळांचे भूत भविष्यकाळाशी साम्य असेल का? केवळ भूत भविष्यकाळांवर जो युक्तिवाद आधारला आहे तो ह्या प्रश्नाचे उत्तर देऊ शकणार नाही. तेव्हा भूतकाळातील नियम भविष्यकाळातही अनुसरले जातील हे ज्ञान प्राप्त करून देणारे तत्त्व आपल्याला अजून शोधून काढायचे आहे.

ह्या प्रश्नात भविष्यकाळाचा उल्लेख करण्यात आला आहे पण तो आवश्यक नाही. आपल्या अनुभवांतील घटनांचा उलगडा करण्यात यशस्वी ठरलेले नियम जेव्हा आपण अननुभूत अशा भूतकालीन घटनांना लावतो—उदा. भूस्तरशास्त्रामध्ये किंवा सूर्यमालिकेच्या उत्पत्तीची उपपत्ती लावताना—तेव्हा हाच प्रश्न उपस्थित होतो. आपण विचारीत असलेल्या प्रश्नाचे वास्तव रूप असे आहे : 'दोन गोष्टींमध्ये साहचर्य आहे असे जेव्हा अनेकदा आढळून आलेले असते आणि त्यांच्यापैकी एक गोष्ट घडली आहे पण दुसरी घडली नाही असे उदाहरण माहीत नसते तेव्हा एखाद्या नवीन प्रसंगी त्यांच्यातील एक गोष्ट घडून आली आहे ह्या वस्तुस्थितीपासून त्यांच्यांतील दुसरी गोष्ट घडून येईल अशी अपेक्षा करायला चांगलासा आधार उपलब्ध असतो का?' भविष्याविषयीच्या आपल्या साऱ्या अपेक्षा, विगमनाने लाभणारे सारे निष्कर्ष, आपले दैनंदिन जीवन ज्या समजुतींवर आधारलेले असते त्यांचे प्रामाण्य—ह्या सा या गोष्टी ह्या प्रश्नाचे आपण जे उत्तर देऊ त्यावर अवलंबून आहेत

सुरुवातीलाच एक गोष्ट मान्य केली पाहिजे. ती अशी की दोन गोष्टी अनेकदा एकत्रित आढळल्या आहेत व त्या एकमेकींना सोडून कधीही आढळलेल्या नाहीत ही वस्तुस्थिती पुढल्या प्रसंगीसुद्धा ह्या वस्तू एकत्रच आढळतील हे सिद्ध करायला पुरेशी नसते. आपल्याला फारतर अशी आशा करता येईल की त्या जितक्या अधिक वेळा एकत्र आढळल्या असतील तितके दुसऱ्या प्रसंगी त्या एकत्र आढळणे अधिक संभवनीय ठरते आणि जर पुरेशा वेळी त्या एकत्र आढळल्या असतील तर ही संभवनीयता **जवळजवळ** निश्चिती असल्यासारखी असते. पण ती कधीही निश्चितीपर्यंत पोहोचू शकत नाही. कारण वारंवार पुनःप्रत्यय येऊन सुद्धा ती अखेरीस

कधीकधी दगा देते, ह्याचे मान मुरगळलेल्या कोंबडीच्या उदाहरणाबरून प्रत्यंतर लाभते. तेव्हा संभवनीयता हेच केवळ आपले लक्ष्य असले पाहिजे.

आपण पुरस्कार करीत असलेल्या भूमिकेविरुद्ध असा आक्षेप घेता येईल. सर्व नैसर्गिक घटनांवर सृष्टिनियमांचे अधिराज्य असते हे आपल्याला माहित असते आणि कित्येकदा निरीक्षणाच्या आधारावर सर्व संबंधित वस्तुस्थितीशी सुसंगत असणारा असा एकच नियम असणे शक्य आहे असे आपल्याला दिसून येते. आता ह्या आक्षेपाला दोन उत्तरे देता येतील. पहिले असे की ज्याला अपवाद नाहीत असा **कोणता तरी** नियम आपल्याला अभिप्रेत असलेल्या घटनेला लागू पडत असला तरी हा नियम आपण शोधून काढला आहे, ज्याला अपवाद आहे असा नियम शोधून काढलेला नाही अशी आपली व्यवहारात कधीही खात्री असू शकत नाही. दुसरे उत्तर असे की सृष्टिनियमांचे अधिराज्य हीच गोष्ट केवळ संभवनीय आहे आणि ते भविष्यात चालू राहील हा आपला विश्वास किंवा ज्यांचे परीक्षण आपण केलेले नाही असे भूतकाळातील प्रसंगही ह्या अधिराज्याखाली होते हा आपला विश्वास हे ही आपण ज्याचा शोध घेतो आहो त्या तत्त्वावरच आधारलेले आहेत.

आपण ज्याचा शोध घेतो आहो त्या तत्त्वाला 'विगमनाचे तत्त्व' असे म्हणता येईल आणि त्याच्या दोन भागांची मांडणी अशी करता येईल :

(अ) जेव्हा अ ह्या एका प्रकारच्या वस्तूचे ब ह्या वेगळ्या प्रकारच्या वस्तूशी साहचर्य आहे असे आढळून आलेले असते व तिची ब ह्या प्रकारच्या वस्तूपासून फारकत असल्याचे कधीही आढळून आलेले नसते तेव्हा अ आणि ब ह्यांचे साहचर्य असलेल्या प्रसंगांची संख्या जितकी अधिक असते तितकी, ह्या दोहोपैकी एक वस्तू ज्याच्यात उपस्थित आहे अशा एखाद्या अन्य प्रसंगी तिचे त्या दुसऱ्या वस्तूशी साहचर्य असण्याची संभवनीयता अधिक असते.

(ब) ह्याच परिस्थितीत, साहचर्य असलेल्या प्रसंगांची संख्या जेव्हा पुरेशी असते तेव्हा अन्य प्रसंगी हे साहचर्य असण्याची संभवनीयता म्हणजे जवळजवळ निश्चिती असते आणि ती निश्चितीच्या कितीही, अमर्यादपणे जवळ जाते.

आपण आताच केलेल्या मांडणीप्रमाणे हे तत्त्व एखाद्या विशिष्ट नवीन उदाहरणाच्या बाबतीत आपली जी अपेक्षा असते तिच्या पडताळ्याविषयीचे आहे. पण जर अ आणि ब ह्या प्रकारांच्या वस्तूंमध्ये साहचर्य असल्याची उदाहरण पुरेशा संख्येने माहीत असली आणि साहचर्याच्या अभावाचे उदाहरण माहीत नसले तर 'अ ह्या प्रकारच्या वस्तूचे ब ह्या प्रकारच्या वस्तूशी नेहमी साहचर्य असते' ह्या स्वरूपाच्या सामान्य नियमाला पुष्टी देणारी संभवनीयता असते का हेही जाणण्याची आपल्याला इच्छा असते. अर्थात सामान्य नियमाची संभवनीयता विशिष्ट प्रसंगाच्या बाबतीतील संभवनीयतेपेक्षा कमी असते हे उघड आहे. कारण सामान्य नियम जर सत्य असेल तर विशिष्ट उदाहरणही सत्य असलेच पाहिजे; पण सामान्य नियम सत्य नसतानाही एखादी गोष्ट विशिष्ट प्रसंगी सत्य असणे शक्य असते. असे असले तरी पुनरावृत्तीमुळे विशिष्ट प्रसंगाविषयीची संभवनीयता जशी वाढते तशीच सामान्य नियमांविषयीची संभवनीयताही वाढते. तेव्हा सामान्य नियमांना अनुलक्षून आपल्या तत्त्वाच्या

दोन भागांची फिल्न तशीच मांडणी करता येईल :

(अ) अ ह्या प्रकारच्या वस्तूचे ब ह्या प्रकारच्या वस्तूशी जितक्या अधिक वेळा साहचर्य असलेले आढळून आले असेल तितके (जर ह्या साहचर्याच्या अभावाचे एकही उदाहरण माहीत नसेल तर) अ ह्या प्रकारच्या वस्तूचे ब ह्या प्रकारच्या वस्तूशी नेहमी साहचर्य असणे अधिक संभवनीय असते.

(ब) ह्याच परिस्थितीत अ आणि ब ह्यांचे साहचर्य असलेल्या प्रसंगांची संख्या पुरेशी असली तर तिच्यामुळे अचे ब शी नेहमी साहचर्य असते ही गोष्ट जवळजवळ निश्चित असते आणि हा आधार ह्या सामान्य नियमाला निश्चितीच्या कितीही, अमर्यादपणे जवळ घेऊन जातो.

संभवनीयता नेहमीच काही विवक्षित दत्तांना सापेक्ष असते हे ध्यानात घेतले पाहिजे. आपल्या तत्त्वाच्या बाबतीत ही दत्ते म्हणजे केवळ ज्यांच्यांत अ आणि ब ह्यांचे सहास्तित्व आहे हे माहीत आहे असे प्रसंग. पण इतरही काही दत्ते असतील आणि ती ध्यानात घेतली जाणे शक्य आहे; आणि तसे घडले तर ह्या संभवनीयतेत बराच मोठा बदल घडून येईल. उदा. एखाद्या माणसाने जर खूप पांढरे हंस पाहिले असले तर ह्या दत्तांच्या आधारे आपल्या तत्त्वाला अनुसरून सर्व हंस पांढरे असणे **संभवनीय** आहे असा युक्तिवाद तो करू शकेल आणि हा युक्तिवाद पूर्णपणे तर्कशुद्ध असेल. कित्येक हंस काळे असतात ह्या वस्तुस्थितीमुळे ह्या युक्तिवादाचे खंडन होणार नाही. कारण कित्येक दत्तांच्या दृष्टीने असंभवनीय ठरत असलेली गोष्टही घडून येऊ शकते. पण हंसांच्या बाबतीत अनुमान करताना, प्राण्यांच्या अनेक जातीत रंग हा मोठ्या प्रमाणावर वेगवेगळा असू शकणारा असा धर्म आहे आणि म्हणून रंगाविषयीचे विगमन विशेषतः चूक ठरण्यासारखे असते हे एखाद्याला माहीत असणे शक्य आहे. पण हे ज्ञान म्हणजे आणखी एक दत्त ठरेल. आपल्या पूर्वीच्या दत्तांच्या अपेक्षेने आपण संभवनीयतेविषयी जो अंदाज बांधला होता तो चूक होता असे काही ते दाखवून देऊ शकणार नाही. तेव्हा घटना अनेकदा आपल्या अपेक्षांप्रमाणे घडून येत नाहीत म्हणून एखाद्या विशिष्ट प्रसंगी किंवा एका प्रकारच्या प्रसंगांच्या वर्गाच्या संदर्भात आपल्या अपेक्षांप्रमाणे घटना घडून येणे **संभवनीय** नसते असे सिद्ध होत नाही. म्हणून आपले विगमनाचे जे तत्त्व आहे ते अनुभवाच्या आधारे निदान **अप्रमाण** तरी ठरविता येणे शक्य नाही.

पण ह्या बरोबरच विगमनाच्या तत्त्वाचे प्रामाण्यही अनुभवाच्या आधारे सिद्ध करणे तितकेच अशक्य आहे. ज्या प्रसंगांचे निरीक्षण आपण अगोदरच केलेले आहे केवळ त्यांच्या बाबतीत विगमनाच्या तत्त्वाला अनुभवाचा पाठिंबा लाभू शकेल; पण अनिरीक्षित प्रसंगाच्या बाबतीत बोलायचे झाल्यास, निरीक्षित प्रसंगांपासून अनिरीक्षित प्रसंगाविषयीच्या आपण केलेल्या कोणत्याही अनुमानाचे समर्थन केवळ विगमनाच्या तत्त्वाच्या आधारेच करता येते. भविष्यकालाविषयी किंवा भूतकाल आणि वर्तमानकाल ह्यांतील अननुभूत गोष्टीविषयी अनुभवाच्या आधारे अनुमाने करणारे सर्व युक्तिवाद विगमनाचे तत्त्व गृहीत धरतात. विगमनाचे तत्त्व सिद्ध करण्यासाठी अनुभवाचा आधार घेता येणार नाही. तसे केल्यास चक्रक दोष (begging the question) पदरी येईल. तेव्हा एक तर विगमनाच्या तत्त्वाच्या अंगी आंत-

रिक प्रामाण्य किंवा भविष्याविषयीच्या आपल्या अपेक्षांचे समर्थन करण्याचा नाद सोडून द्यावा लागेल. हे तत्त्व जर सुप्रतिष्ठित नसेल तर सूर्य उद्या उगवेल किंवा दगड खाण्यापेक्षा भाकर खाल्ली तर आपले अधिक पोषण होईल, किंवा छपरावरून स्वतःला झोकून दिले तर आपण खाली पडू अशी अपेक्षा बाळगायला आपल्याला काही आधार उरणार नाही. आपला अगदी जिवलग मित्र येतानासा दिसला तर त्याच्या शरिरात आपल्या अगदी कट्टर शत्रूचे किंवा एखाद्या अगदी परक्या माणसाचे अंतःकरण वसत नसेल असे न मानायला काही कारण उरणार नाही. भूतकालात यशस्वी ठरलेल्या आणि म्हणून भविष्यातही जे यशस्वी ठरणे संभवनीय आहे असे आपल्याला वाटत असते अशा साहचर्यांवर आपले सर्व वर्तन आधारलेले असते; आणि ह्या संभवनीयतेचे प्रामाण्य विगमनाच्या तत्त्वावर अवलंबून असते

दैनंदिन जीवनातील आपल्या समजुतीइतकीच विज्ञानाला आधारभूत असलेली सामान्य तत्त्वे—उदा. निसर्गात नियमांचे अधिराज्य असते, प्रत्येक घटनेला कारण असते, इ.—विगमनाच्या तत्त्वावर पूर्णपणे अवलंबून असतात. ह्या सर्व तत्वांवर आपण विश्वास ठेवतो ह्याचे कारण असे की ती सत्य ठरल्याची अगणित उदाहरणे मानवजातीला आढळली आहेत व असत्य ठरल्याचे एकही उदाहरण आढळलेले नाही. पण ह्यापासून, भविष्यातही ती सत्य राहतील हे सिद्ध करणारा पुरावा विगमनाचे तत्त्व जर आपण स्वीकारले नाही तर मिळू शकत नाही.

तेव्हा जे अनुभविलेले नसते त्याच्याविषयी अनुभवाच्या आधारावर माहिती करून देणारे ज्ञान अशा एका समजुतीवर आधारलेले असते की अनुभव तिला पुष्टी देऊ शकत नाही किंवा तिचे खंडनही करू शकत नाही. पण ही समजूत, निदान अधिक मूर्त प्रकारच्या व्यवहारात आपण तिचे जे वापर करतो त्यांच्या स्वरूपात अनुभवापासून लाभलेल्या काही ज्ञानाइतकीच आपल्यात दृढमूल असल्यासारखी दिसते. अशा समजुतींचे अस्तित्व आणि त्यांचे समर्थन कसे करायचे हा प्रश्न ह्यांतून तत्त्वज्ञानातील कित्येक अतिशय कठीण व वादग्रस्त समस्या निर्माण होतात. (आपण 'समजुती' असे अनेक वचनात म्हटले आहे कारण विगमनाचे तत्त्व त्यांचे एकमेव उदाहरण आहे असे नाही हे आपण पुढे पाहू). पुढील प्रकरणात ह्या प्रकारच्या ज्ञानाचा उलगडा कसा करता येईल, त्याची व्याप्ती काय असते ह्या प्रश्नांचा आपण संक्षेपाने विचार करू.

प्रकरण सातवे

आपले सामान्य तत्त्वांचे ज्ञान

अनुभवावर आधारलेल्या साऱ्याच युक्तिवादांच्या प्रामाण्यासाठी विगमनाचे तत्त्व आवश्यक असते पण ते स्वतः अनुभवाच्या आधारे सिद्ध करता येत नाही; आणि असे असले तरी आपण सर्वजण ह्या तत्त्वावर, निदान मूर्त व्यवहारात त्याचे आपण जे वापर करतो त्या साऱ्यांवर, का कू न करता विश्वास ठेवतो. ही केवळ विगमनाच्या तत्त्वाचीच वैशिष्टये आहेत असे नाही. अनुभवाने जी सिद्ध करता येत नाहीत किंवा ज्यांचे खंडनही करता येत नाही पण अनुभविलेल्या गोष्टींपासून प्रारंभ करणाऱ्या युक्तिवादांत आपण ज्यांचा उपयोग करतो अशी इतरही अनेक तत्त्वे आहेत.

ह्यांपैकी कित्येक तत्त्वे अशी आहेत की विगमनाच्या तत्त्वांपेक्षा त्यांना अनुकूल असा अधिक पुरावा उपलब्ध असतो; आणि वेदनदत्तांच्या अस्तित्वाचे आपले ज्ञान जितके निश्चित असते तितकेच ह्या तत्त्वांचे आपले ज्ञानही निश्चित असते. ही तत्त्वे म्हणजे वेदनाद्वारे जे उपलब्ध होते त्याच्यापासून अनुमाने करण्याची साधने होत; आणि ज्याचे अनुमान आपण करतो ते जर सत्य असायचे असेल तर आपली दत्ते सत्य असणे जितके आवश्यक आहे तितकेच आपली अनुमानाची तत्त्वेही सत्य असणे आवश्यक आहे. ही तत्वे सत्य आहेत हे इतके उघड असते की त्यामुळेच त्यांचा वापर आपण करीत आहो हे ध्यानात येत नाही; अनुमानात अनुस्यूत असलेल्या तत्त्वाला आपण मान्यता देत असतो पण ते गृहीत धरलेले आहे ह्याची जाणीवही आपल्याला नसते. पण मानवी ज्ञानाची यथार्थ मीमांसा करण्याच्या दृष्टीने अनुमानाच्या

तत्त्वांचा आपण उपयोग करतो ही जाणीव बाळगणे महत्त्वाचे आहे; कारण आपल्याला त्यांचे जे ज्ञान असते त्याच्याविषयी मनोवेधक आणि बिकट असे प्रश्न उपस्थित होतात.

कोणत्याही सामान्य तत्त्वाचे आपले ज्ञान आपण घेतले तर प्रथम त्या तत्त्वाचे एखादे विशिष्ट उपयोजन (application) सत्य आहे हे आपल्या ध्यानात आलेले असते आणि नंतर त्या उदाहरणाच्या विशिष्ट स्वरूपावरून त्याची सत्यता अवलंबून नसते आणि सामान्य स्वरूपातही ते तत्त्व तितकेच सत्य म्हणून मांडता येते हे आपल्या ध्यानात येते. उदाहरणादाखल अंकगणित शिकविताना ही गोष्ट आपल्या अनुभवाला येते. "दोन अधिक दोन बरोबर चार" ही गोष्ट प्रथम द्विकुटांच्या एक विशिष्ट जोडीच्या बाबतीत आपण शिकतो, मग दुसऱ्या एका विशिष्ट जोडीच्या बाबतीत शिकतो आणि असे करता करता अखेरीस कोणत्याही जोडीच्या बाबतीत ते खरे असते हे आपल्या ध्यानात येऊ शकते. तार्किक तत्त्वांच्या बाबतीतही हेच घडते. समजा ही महिन्याची कोणती तारीख आहे ह्या विषयी दोघेजण वाद घालीत आहेत. त्यांच्यातला एक जण म्हणतो, 'काल पंधरा तारीख असली तर आज सोळा तारीख असली पाहिजे एवढे निदान तू मान्य करशील.' 'होय', दुसरा म्हणतो, 'हे मी मान्य करतो'. मग पहिला पुढे म्हणतो, 'आणि काल पंधरा तारीख होती हे तुला माहीत आहे. कारण काल तू जोन्सकडे जेवलास आणि जोन्सकडे तू पंधरा तारखेला जेवलास हे तुझी डायरी तुला सांगेल.' 'हो!' दुसरा म्हणतो, 'मग आज सोळा तारीख असली पाहिजे.'

आता हा युक्तिवाद समजून घेणे कठिण नाही. आणि त्याची आधारविधाने जर वस्तुतः खरी असली तर त्याचा निष्कर्षही खरा असला पाहिजे ही गोष्ट कोणी नाकारणार नाही. पण त्याची सत्यता सामान्य तार्किक तत्त्वाचे ते उदाहरण आहे ह्यावर अवलंबून आहे. हे तार्किक तत्त्व असे मांडता येईल : "समजा, अमूक सत्य असले तर तमूक सत्य असले पाहिजे हे माहीत आहे: आणि समजा, अमूक सत्य आहे हे माहीत आहे; मग तमूक सत्य आहे हे निष्पन्न होते." अमूक गोष्ट सत्य असली तर तमूक गोष्ट सत्य असली पाहिजे असे जेव्हा असते तेव्हा अमूक गोष्ट तमूक गोष्टीचे 'व्यंजन' करते आणि तमूक गोष्ट अमूक गोष्टीपासून 'निष्पन्न' होते असे म्हणू या मग आपल्या तत्त्वाचे म्हणणे असे की जर अमूक गोष्ट तमूक गोष्टीचे व्यंजन करीत असेल तर आणि अमूक गोष्ट खरी असेल तर तमूक गोष्ट खरी असते. दुसऱ्या शब्दात 'सत्य विधानाने जे काही व्यंजित होते ते सत्य असते', किंवा 'सत्य विधानापासून जे निष्पन्न होते ते सत्य असते'.

सर्व सिद्धीमध्ये (demonstration) हे तत्त्व अनुस्यूत असते, निदान ह्या तत्त्वाची मूर्त उदाहरणे अनुस्यूत असतात. जेव्हा जेव्हा आपल्याला सत्य वाटत असलेल्या एखाद्या गोष्टीचा उपयोग करून आपण दुसरी एखादी गोष्ट सिद्ध करतो आणि ती अशी सिद्ध झाली आहे म्हणून तिचा सत्य म्हणून स्वीकार करतो तेव्हा तेव्हा हे तत्त्व संबंधित असते. 'सत्य आधारविधानांवर आधारलेल्या प्रमाण युक्तिवादांचे निष्कर्ष मी का स्वीकारावे?' असे जर कुणी विचारले तर त्याला उत्तर देण्यासाठी आपण ह्या तत्त्वाचा हवाला देऊ. ह्या तत्त्वाच्या सत्यतेविषयी संशय घेणे अशक्य आहे. आणि त्याची सत्यता इतकी उघड आहे की कुणालाही

प्रथमदर्शनी तो जवळजवळ मामुली आहे असे वाटेल. पण तत्त्ववेत्त्याच्या दृष्टीने अशी तत्त्वे मामुली नसतात. कारण संशयातीत अशा स्वरूपाचे पण इंद्रियगोचर वस्तूपासून जे अजिबात प्राप्त झालेले नसते असे ज्ञान आपल्याला असू शकते अशी गोष्ट ती दाखवून देतात.

वरील तत्त्व म्हणजे स्वयंप्रमाण अशा कित्येक तार्किक तत्त्वांपैकी एक होय. कोणताही युक्तिवाद किंवा सिद्धी शक्य व्हायची तर अशी कित्येक तरी तत्त्वे अगोदर स्वीकारावी लागतात. ह्यांच्यापैकी काही तत्त्वे स्वीकारली की इतर तत्त्वे सिद्ध करता येतात. पण ह्या इतर तत्त्वांपैकी जी साधी (simple) असतात त्यांची सत्यताही आपण गृहीत धरलेल्या तत्त्वांच्या सत्याएवढीच उघड असते. ह्यांपैकी तीन तत्त्वे पारंपरिक तर्कशास्त्रात 'विचाराचे नियम' म्हणून वेगळी काढण्यात आली आहेत पण असे करायला विशेष सबळ कारण नाही.

हे नियम असे :

(१) तादात्म्याचा नियम : 'जे काही आहे, ते आहे.'

(२) व्याघातातचा नियम : 'जे आहेही आणि नाहीही असे काही असू शकणार नाही.'

(३) व्यावृतमध्याचा नियम : 'कोणतीही गोष्ट असली तरी पाहिजे किंवा नसली तरी पाहिजे.'

हे तीन नियम स्वयंप्रमाण तार्किक तत्त्वांची उदाहरणे आहेत पण त्यांच्यासारख्या इतर काही तत्त्वांहून—उदा. आपण आताच ज्याचा उल्लेख केला ते 'सत्य विधानापासून जे निष्पन्न होते ते सत्य असते' असे सांगणारे तत्त्व—ही तत्त्वे अधिक मूलभूत किंवा अधिक स्वयंप्रमाण आहेत असे काही नाही. 'विचारनियम' हे नामही दिशाभूल करणारे आहे; कारण ह्या नियमांना अनुसरून आपण विचार करतो ही गोष्ट महत्त्वाची नाही तर त्यांना अनुसरून वस्तूंचे वर्तन घडते ही महत्त्वाची गोष्ट आहे; दुसऱ्या शब्दात हे सांगायचे तर जेव्हा आपण ह्या नियमांना अनुसरून विचार करतो तेव्हा आपले विचार सत्य असतात ही वस्तुस्थिती महत्त्वाची आहे. पण हा मोठाच प्रश्न आहे आणि आपल्याला त्याच्याकडे फिरून वळावे लागेल.

अमूक एक गोष्ट **निश्चितपणे** सत्य आहे हे दिलेल्या आधारविधानापासून ज्या तार्किक तत्त्वांच्या साहाय्याने आपल्याला सिद्ध करता येते त्यांच्याशिवाय अमूक एक गोष्ट सत्य असणे कमी अधिक प्रमाणात संभवनीय आहे असे दिलेल्या आधारविधानापासून ज्यांच्या साहाय्याने आपल्याला सिद्ध करता येते अशी आणखी काही तार्किक तत्त्वे आहेत. गेल्या प्रकरणात आपण ज्याचा विचार केला ते विषमतेचे तत्त्व अशा तत्त्वांचे एक, बहुधा सर्वात महत्त्वाचे, उदाहरण आहे.

तत्त्वज्ञानातील एक महान ऐतिहासिक वाद म्हणजे ज्यांना अनुक्रमे 'अनुभववादी' (empiricists) आणि 'बुद्धिवादी' (rationalists) म्हणण्यात येते त्या दोन पंथांतील वाद. लॉक, बार्क्ले आणि ह्यूम हे अनुभववादाचे सर्वश्रेष्ठ प्रतिनिधी होत. अनुभववाद्यांची भूमिका अशी की आपले सर्व ज्ञान अनुभवापासून प्राप्त झालेले असते. बुद्धिवादाचे प्रतिनिधित्व सतराव्या शतकातील युरोपीय तत्त्ववेत्ते, विशेषतः देकार्त व लायब्निट्झ् करतात. बुद्धिवाद्यांची भूमिका अशी होती की अनुभवाने ज्या गोष्टींचे ज्ञान आपल्याला होते त्यांच्या-

शिवाय कित्येक 'उपजत कल्पना' आणि 'उपजत तत्त्वे' असतात आणि त्यांच अनुभवनिरपेक्ष असे ज्ञान आपल्याला असते. ह्या दोन परस्परविरोधी दर्शनांत सत्य काय होते व असत्य काय होते ह्याचा काहीशा ठामपणे निर्णय करणे आता शक्य झाले आहे. तार्किक तत्त्वांचे ज्ञान आपल्याला असते, ही तत्त्वे अनुभवाच्या आधारे सिद्ध करता येत नाहीत, कारण कोणत्याही सिद्धीत ती गृहीत धरलेली असतात ह्या गोष्टी मान्य केल्याच पाहिजेत. ह्याची कारणे आपण अगोदरच स्पष्ट केली आहेत. तेव्हा ह्या वादातील जो सर्वात महत्वाचा मुद्दा होता त्याच्या बाबतीत तरी बुद्धिवाद्यांची भूमिका योग्य होती.

ह्याच्या उलट अनुभवापासून तार्किक दृष्टया स्वतंत्र असलेला असा आपल्या ज्ञानाचा जो भाग आहे त्याचाही उद्गम आणि निर्मिती अनुभवामुळे होते. विशिष्ट अनुभव प्राप्त होण्याच्या प्रारंभीच ह्या अनुभवांतील परस्परसंबंधात व्यक्त झालेल्या सामान्य तत्त्वांची जाणीव आपल्याला होते. 'उपजत तत्त्वे असतात' ह्याचा अर्थ अनुभूत गोष्टींपासून ज्याचे निगमन करता येत नाही असे जे ज्ञान प्रौढांना असते ते सारे घेऊन बालके जन्माला येतात असे आपण मानतो असा जर केला तर तो अर्थात हास्यास्पद ठरेल. ह्यामुळे तार्किक तत्त्वांचे आपले जे ज्ञान असते त्याचे वर्णन करायला 'उपजत' हा शब्द कोणी वापरणार नाही. 'पूर्वप्राप्त' (a priori) हा शब्दप्रयोग कमी आक्षेपार्ह वाटतो. आणि आधुनिक काळात तोच वापरण्याची प्रथा आहे. ह्यामुळे सर्व ज्ञान अनुभवामुळे आविर्भूत आणि निर्माण होते हे मान्य करूनसुद्धा आपले काही ज्ञान पूर्वप्राप्त असते हे मत आपण स्वीकारू, आणि ह्याचा अर्थ असा की ज्या अनुभवामुळे हे ज्ञान आपल्याला अवगत होते तो त्याचे प्रामाण्य सिद्ध करायला पुरेसा नसतो, तो फक्त आपले लक्ष अशा रीतीने वेधतो की ह्या ज्ञानाचे प्रामाण्य सिद्ध करायला अनुभवाच्या कोणत्याही पाठिंब्याची जरूरी न वाटता ते प्रमाण आहे असे आपल्याला दिसून येते.

दुसऱ्या एका महत्त्वाच्या मुद्याबाबत अनुभववाद्यांनी बुद्धिवाद्यांविरुद्ध स्वीकारलेली भूमिका योग्य होती. अनुभवाच्या साहाय्याशिवाय कोणत्याही गोष्टीच्या अस्तित्वाचे ज्ञान आपल्याला होऊ शकत नाही. म्हणजे असे की जिचा आपल्याला साक्षात् अनुभव नाही अशी एखादी गोष्ट अस्तित्वात आहे हे जर आपल्याला सिद्ध करायचे असेल तर आपल्या आधारविधानांत ज्यांचा आपल्याला साक्षात् अनुभव आहे अशा एक किंवा अधिक गोष्टींच्या अस्तित्वाचा उल्लेख असला पाहिजे. चीनचा सम्राट् आहे हा आपला विश्वास अखेरीस लोकांनी सांगितलेल्या हकीकतीवर आधारला आहे आणि ह्या हकीकतीचे विश्लेषण आपण करीत गेलो तर वाचतांना किंवा लोक आपल्याशी बोलत असताना जी वेदनदत्ते आपल्याला दिसतात किंवा ऐकू येतात त्यांच्याशी आपण येऊन ठेपतो. बुद्धिवाद्यांना असे वाटत असे की, कोणत्या प्रकारच्या गोष्टी अनिवार्यतेने अस्तित्वात असतात हे सांगणाऱ्या सामान्य तत्त्वांपासून प्रत्यक्ष जगात अमूक एक गोष्ट अस्तित्वात आहे असे आपण निगमनाने दाखवून देऊ शकतो. पण हे त्यांचे मत चूक होते असे दिसते. अस्तित्वाविषयी जे पूर्वप्राप्त ज्ञान आपण मिळवू शकतो ते सापेक्ष असते असे दिसते; जर अमूक एक गोष्ट अस्तित्वात असेल तर तमूक गोष्ट अस्तित्वात असली पाहिजे किंवा सामान्यपणे जर अमूक एक विधान सत्य असेल जर तमूक विधान सत्य असलेच पाहिजे,

असे ते आपल्याला सांगते. 'जर अमूक विधान सत्य असेल आणि ते तमूक विधान व्यंजित करीत असेल तर तमूक विधानही सत्य असते' किंवा 'जर दोन गोष्टी संबंधित आहेत असे वारंवार आढळले असेल तर त्यांच्यातील एक गोष्ट उपस्थित आहे अशा अन्य प्रसंगीही त्या संबंधित असणे संभवनीय असते.' ही आपण मागे लक्षात घेतलेली तत्त्वे ह्याचीच उदाहरणे आहेत. तेव्हा पूर्वप्राप्त तत्त्वांची व्याप्ती आणि सामर्थ्य ह्यांना कठोर मर्यादा आहेत. अमूक एक गोष्ट अस्तित्वात आहे ह्या स्वरूपाचे सारे ज्ञान अंशतः अनुभवावर अवलंबून असतेच. एखाद्या गोष्टीचे जेव्हा आपल्याला साक्षात ज्ञान होते, तेव्हा तिच्या अस्तित्वाचे ज्ञान आपल्याला केवळ अनुभवामुळे होते. जेव्हा एखाद्या गोष्टीचे आपल्याला साक्षात् ज्ञान नसते पण ती अस्तित्वात आहे असे सिद्ध करण्यात आलेले असते, तेव्हा ह्या सिद्धीसाठी अनुभव आणि पूर्वप्राप्त तत्त्वे ह्या दोहोंची आवश्यकता असते. जे ज्ञान पूर्णतया किंवा अंशतः अनुभवावर आधारलेले असते त्याला आनुभविक ज्ञान म्हणतात. तेव्हा अमूक एक गोष्ट अस्तित्वात आहे असे सांगणारे सारे ज्ञान आनुभविक असते. अस्तित्वाविषयी जे काही पूर्वप्राप्त ज्ञान आपल्याला असते ते सापेक्ष असते, अस्तित्वात असलेल्या किंवा असू शकणाऱ्या गोष्टींमधील परस्परसंबंध ते मांडते, पण अमूक एक गोष्ट वस्तुतः अस्तित्वात आहे असे ते सांगत नाही.

आतापर्यंत ज्या पूर्वप्राप्त ज्ञानाचा आपण विचार केला ते तार्किक ज्ञान होते. पण सारे पूर्वप्राप्त ज्ञान ह्या प्रकारचे नसते. तार्किकेतर अशा प्रकारच्या पूर्वप्राप्त ज्ञानाचे कदाचित् सर्वात महत्त्वाचे उदाहरण म्हणजे नैतिक मूल्यांविषयीचे ज्ञान. हे म्हणताना कोणत्या गोष्टी उपयुक्त आहेत किंवा कोणत्या प्रकारचे वर्तन सद्वर्तन असते, कोणत्या प्रकारच्या प्रवृत्ती सत्प्रवृत्ती असतात ह्या विषयीचे निर्णय मला अभिप्रेत नाहीत; कारण अशा निर्णयांना आनुभविक आधारविधानांची आवश्यकता असते. कोणत्या गोष्टी स्वरूपतः इष्ट असतात ह्याविषयीचे निर्णय मला अभिप्रेत आहेत. एखादी गोष्ट जेव्हा उपयुक्त असते तेव्हा कोणते तरी साध्य ती प्राप्त करून देते म्हणून ती उपयुक्त असणार, आणि असा विचार आपण करीत गेलो की अखेरीस ज्या साध्याशी आपण येऊन ठेपतो ते स्वतःच मूल्यवान् असावे लागते; अन्य कोणत्यातरी साध्यासाठी उपयुक्त असल्यामुळे ते मूल्यवान आहे असे मानून भागणार नाही. तेव्हा कोणत्या गोष्टी उपयुक्त आहेत ह्याविषयीचे सारे निर्णय कोणत्या गोष्टी स्वतःच मूल्यवान असतात ह्या निर्णयांवर अवलंबून असतात.

सुख हे दुःखापेक्षा, ज्ञान अज्ञानापेक्षा, सदिच्छा द्वेषापेक्षा इ. अधिक इष्ट आहे असा आपला निर्णय असतो. हे निर्णय अंशतः तरी साक्षात् आणि पूर्वप्राप्त असले पाहिजेत. आपल्या अगोदरच्या पूर्वप्राप्त निर्णयांप्रमाणेच हे निर्णयही अनुभवामुळे प्रकट होत असणे शक्य आहे; आणि शक्य आहे असे म्हणण्यापेक्षा ते अनुभवामुळेच प्रकट होतात असे म्हणणे योग्य ठरेल. कारण एखाद्या गोष्टीच्या ठिकाणी आंतरिक मूल्य आहे की नाही ह्याचा निर्णय त्या प्रकारच्या कांही गोष्टींचा तरी अनुभव घेतल्याशिवाय करता येईल असे दिसत नाही. पण हे निर्णय अनुभवाच्या आधारे सिद्ध करता येणे शक्य नाही हे ही उघड आहे. कारण एखाद्या गोष्टीला अस्तित्व आहे किंवा तिला अस्तित्व नाही ह्यावरून ती चांगली आहे, ती अस्तित्वात असणे

योग्य आहे. किंवा ती वाईट आहे हे सिद्ध होत नाही. ह्या प्रश्नांचा पुढे विचार करणे नीतिशास्त्राचे काम आहे; काय आहे ह्यापासून काय असणे योग्य आहे ह्याचे निगमन करता येणे अशक्य आहे हे नीतिशास्त्रात सिद्ध करून दाखविले पाहिजे. आपल्या संदर्भात जी महत्त्वाची गोष्ट आपण लक्षात घ्यायची ती ही की ज्या अर्थाने तर्कशास्त्र पूर्वप्राप्त असते—म्हणजे ह्या ज्ञानाची सत्यता अनुभवाने सिद्ध करता येत नाही किंवा तिचे खंडनही करता येत नाही ह्या अर्थाने—त्या अर्थाने कोणत्या गोष्टींच्या अंगी आंतरिक मूल्य असते ह्याचे ज्ञानही पूर्वप्राप्त असते.

तर्कशास्त्राप्रमाणे सर्व शुद्ध गणितही पूर्वप्राप्त असते. अनुभववादी तत्त्ववेत्त्यांनी ही गोष्ट निकराने नाकारली होती. भूगोलाच्या आपल्या ज्ञानाचा उगम जसा अनुभवात असतो तसा आणि तितकाच अंकगणिताच्या आपल्या ज्ञानाचाही उगम अनुभवात असतो असे त्यांचे म्हणणे होते. दोन गोष्टी आणि दोन वेगळ्या गोष्टी पाहण्याचा परत परत अनुभव आल्याने आणि त्यांच्या एकंदर चार गोष्टी बनतात, असे आढळून आल्याने दोन गोष्टी आणि वेगळ्या दोन गोष्टी मिळून नेहमीच एकंदर चार गोष्टी बनतात ह्या निष्कर्षाशी आपण विगमनाने येऊन ठेपतो असे त्यांचे म्हणणे होते. पण दोन अधिक दोन बरोबर चार ह्या आपल्या ज्ञानाचा उगम जर ह्या अनुभवात असता तर त्याच्या सत्यतेविषयी आपली खातरजमा करण्यासाठी आपण प्रत्यक्षात जी पद्धत वापरतो त्याहून वेगळी पद्धत वापरली असती. दोन नाणी अगर दोन पुस्तके अगर दोन माणसे अगर कोणत्याही विशिष्ट प्रकारच्या दोन वस्तू ह्यांचा विचार करण्याऐवजी अमूर्तपणे केवळ दोनचाच विचार करणे आपल्याला शक्य व्हायचे असेल तर काही उदाहरणांचा अनुभव अर्थात् आपल्याला आला पाहिजे. (पण विशिष्ट प्रकारच्या दोन गोष्टीत असलेली) असंबंधित विशिष्टता जेव्हा आपण विचारातून झटकू शकतो तेव्हा दोन अधिक दोन बरोबर चार ह्या सामान्य तत्त्वाचे दर्शन आपल्याला होते. त्याचे कोणतेही उदाहरण प्रातिनिधिक आहे असे दिसून येते आणि इतर उदाहरणांचे निरीक्षण करणे अनावश्यक ठरते.

हाच प्रत्यय भूमितीच्या बाबतीत येतो. सर्व त्रिकोणांच्या ठिकाणी अमूक एक गुणधर्म असतो असे जेव्हा आपल्याला सिद्ध करायचे असते तेव्हा आपण कोणतातरी एक त्रिकोण काढतो आणि त्याच्यासंबंधी अनुमान करतो. पण ह्या त्रिकोणाच्या अंगी असलेला एखादा गुण जर इतर सर्व त्रिकोणांशी समान नसेल तर त्याचा ह्या अनुमानात उपयोग करायचे आपण टाळू शकतो आणि अशा रीतीने आपल्या विशिष्ट त्रिकोणापासून एक सामान्य सिद्धांत आपण प्राप्त करून घेऊ शकतो. दोन अधिक दोन बरोबर चार ह्याविषयीची आपली निश्चिती अधिक उदाहरणांनी वाढत जाते असे आपल्याला वाटत नाही. कारण ज्या क्षणी ह्या विधानाची सत्यता आपल्याला दिसून येते त्या क्षणीच त्याच्या विषयीची आपली निश्चिती इतकी मोठी असते की ती अधिक वाढणे अशक्य असते. शिवाय 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' ह्या विधानाच्या ठिकाणी आवश्यकतेने सत्य असण्याचा धर्म असतो असे आपल्याला वाटते आणि अनुभवाच्या सामान्यीकरणाने लाभलेले विधान कितीही भक्कम रीतीने पडताळलेले असले तरी त्याच्या ठिकाणी ह्या धर्माचा अभाव असतो. ह्याप्रकारची सामान्यीकरणे केवळ वस्तु-

स्थितीवाचक असतात. आपल्या प्रत्यक्ष जगात जरी ती सत्य ठरत असली तरी ज्याच्यात ती खोटी ठरतील असे एखादे जग असणे शक्य आहे असे आपल्याला वाटते. ह्याच्याउलट कोणत्याही शक्य जगात दोन अधिक दोन म्हणजे चार असणार असे आपल्याला वाटते. ही केवळ वस्तुस्थिती नव्हे. तिच्या ठिकाणी एकप्रकारची आवश्यकता आहे आणि जे, जे अस्तित्वात आहे किंवा अस्तित्वात असणे शक्य आहे त्याचे स्वरूप ह्या आवश्यकतेला अनुसरून असले पाहिजे.

'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' ह्या सारख्या, जे खरोखरच अनुभवाचे सामान्यीकरण केल्याने लाभलेले असते अशा, विधानाशी तुलना करून ही गोष्ट अधिक स्पष्ट करता येईल. हे विधान आपण स्वीकारतो ह्याचे कारण एकतर अमूक एक वयापेक्षा अधिक वय असलेला कुणी जिवंत माणूस आढळत नाही आणि शिवाय शारीरिक प्रक्रियांचे स्वरूपच असे असते की, त्यामुळे माणसाच्या देहासारखा प्राणिपिंड (organism) कमी अधिक काळाने जीर्ण झाल्यावाचून रहात नाही असे मानायला आधार आहे हे होय, हे उघड आहे. हे दुसरे कारण बाजूला ठेवले आणि माणसाच्या मर्त्यत्वाविषयीच्या आपल्या अनुभवाचाच केवळ विचार केला तर माणसाच्या मृत्यूच्या केवळ एका उदाहरणाने मग ते उदाहरण आपण कितीही सुस्पष्टपणे आकलन केलेले असो, आपले समाधान होणार नाही, हे उघड आहे; उलट दोन अधिक दोन बरोबर चार ह्या विधानाच्या बाबतीत, काळजीपूर्वक परीक्षण केलेले केवळ एक उदाहरण सुद्धा इतर कोणत्याही वेळी असेच घडेल असे आपली खात्री पटवून द्यायला पुरेसे असते. शिवाय आपण विचार केला तर सर्व माणसे मर्त्य असतात का ह्याविषयी संशय घ्यायला थोडीशी तरी का होईना जागा असणे शक्य असते, हे आपल्याला मान्य करावे लागते. ज्याच्यातील माणसे मर्त्य नसतात असे जग आणि ज्याच्यात दोन अधिक दोन बरोबर पाच असतात असे जग, अशा दोन भिन्न जगांची कल्पना करायचा आपण प्रयत्न केला तर ही गोष्ट स्पष्ट होईल. स्विफ्ट जेव्हा आपल्याला स्ट्रुल्डब्रग्ज ह्या कधीही न मरणाऱ्या माणसांच्या वंशाची कल्पना करायला सांगतो तेव्हा त्याचे हे आवाहन आपल्याला मान्य करता येते. पण ज्याच्यात दोन अधिक दोन बरोबर पाच होतात अशा जगाची कल्पना ही अगदी वेगळ्या पातळीवरील कल्पना भासते. असे जर खरोखर घडणे शक्य असते तर आपल्या ज्ञानाचा सारा पट उधळून गेला असता आणि आत्यंतिक संशयाने आपल्याला ग्रासले असते असे आपल्याला वाटते.

'दोन अधिक दोन बरोबर चार' ह्यासारखी साधी गणिती विधाने आणि तर्कशास्त्रातील अनेक निर्णय असे असतात की त्यांच्यावरून सामान्य विधानांचे, विवक्षित उदाहरणांपासून त्यांचे निगमन न करतांही आपल्याला ज्ञान होऊ शकते ह्यात शंका नाही; मात्र ह्या सामान्य विधानाचा अर्थ आपल्याला स्पष्ट होण्यासाठी कोणतेतरी उदाहरण साधारणपणे आवश्यक असते. ह्यामुळे सामान्याकडून सामान्याकडे किंवा सामान्याकडून विशिष्टाकडे जाणारी निगमनाची प्रक्रिया खरोखरीच उपयुक्त असते आणि विशिष्टाकडून विशिष्टाकडे किंवा विशिष्टाकडून सामान्याकडे जाणारी विगमनाची प्रक्रिया अशीच उपयुक्त असते. निगमनाने आपल्याला कधीही नवीन ज्ञान प्राप्त होऊ शकते का हा तत्त्ववेत्त्यातील वादाचा एक जुना

विषय आहे. कित्येक प्रसंगी तरी ते होऊ शकते असे आपल्याला दिसते. 'दोन अधिक दोन नेहमीच चार इतके असतात' हे जर आपल्याला अगोदरच माहित असेल आणि ब्राऊन व जोन्स हे दोन आहेत आणि रॉबिन्सन व स्मिथ हेही दोन आहेत हे आपल्याला माहित असेल तर ब्राउन व जोन्स आणि रॉबिन्स व स्मिथ हे चार आहेत ह्याचे निगमन आपल्याला करता येते. आधार-विधानात अंतर्भूत नसलेले असे हे नवीन ज्ञान आहे; कारण 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' हे सामान्य विधान ब्राऊन आणि जोन्स आणि रॉबिन्सन आणि स्मिथ अशी माणसे आहेत हे कधी सांगत नाही आणि ह्या निगमनातील विशिष्ट विधाने ही माणसे चार आहेत असे सांगत नाहीत; पण आपण ज्याचे निगमन केले आहे ते विशिष्ट विधान मात्र ह्या दोन्ही गोष्टी सांगते.

पण तर्कशास्त्रावरील पुस्तकात निगमनाचे जे ठरीव उदाहरण नेहमी देतात—'सर्व मानव मर्त्य आहेत, सॉक्रेटिस मानव आहे, म्हणून सॉक्रेटिस मर्त्य आहे' हे उदाहरण—ते घेतले तर निगमनाने लाभणाऱ्या ज्ञानाचे नवीनपण कितीतरी अधिक संशयास्पद वाटते. ह्या निगमनाच्या बाबतीत ज्याचा संशय घेणे सयुक्तिक होणार नाही असे जे ज्ञान आपल्याला आहे ते हे की काही माणसे, समजा अ, ब, क ही माणसे मर्त्य आहेत; ह्याचे कारण असे की ती प्रत्यक्षात मेलेलीच आहेत. आता सॉक्रेटिस जर यापैकी एक माणूस असेल तर 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' ह्या विधानामार्फत 'सॉक्रेटिस बहुधा मर्त्य असला पाहिजे' असा निष्कर्ष काढण्याचा द्राविडी प्राणायाम करणे मूर्खपणाचे ठरेल. ज्या माणसांवर विगमन आधारले आहे, त्यांच्यापैकी जरी सॉक्रेटिस एक नसेल तरी आडवळणाने 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' ह्या सामान्य विधानापासून निष्कर्ष काढण्यापेक्षा आपल्या अ, ब, क ह्यांपासून सरळ सॉक्रेटिसविषयी निष्कर्ष काढणे अधिक योग्य ठरेल. कारण आपल्या दत्तांच्या आधारे पाहाता 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' ह्या विधानाची संभवनीयता अधिक आहे, हे उघड आहे. कारण सर्व माणसे मर्त्य असली तर सॉक्रेटिसही असणार. पण सॉक्रेटिस मर्त्य असला तर त्यापासून सर्व माणसे मर्त्य आहेत हे निष्पन्न होत नाही. तेव्हा 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' हे विधान स्वीकारून मग निगमनाने जर सॉक्रेटिस मर्त्य आहे हा निष्कर्ष आपण गाठला तर तो निश्चितीच्या जितका जवळ असेल त्यापेक्षा शुद्ध विगामी युक्तिवादाचा अवलंब करून गाठलेला हा निष्कर्ष निश्चितीच्या अधिक जवळ पोचलेला असेल.

ह्या उदाहरणाने 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' ह्यासारख्या ज्यांचे आपल्याला पूर्वप्राप्त ज्ञान असते अशी सामान्य विधाने आणि 'सर्व मानव मर्त्य आहेत' ह्यांसारखी आनुभविक सामान्यीकरणे ह्यातील फरक स्पष्ट होतो. पहिल्या प्रकारच्या सामान्य विधानांच्या बाबतीत निगामी युक्तिवादाचा अवलंब करणे योग्य ठरते. उलट दुसऱ्या प्रकारच्या सामान्य विधानांच्या बाबतीत केवळ शास्त्रीय दृष्टिकोनातून पाहत. विगमनाचा उपयोग करणे नेहमीच अधिक पसंत केले पाहिजे. विगमनाने लाभणाऱ्या निष्कर्षावर अधिक भरवसा ठेवता येतो, कारण आनुभविक सामान्यीकरणांची सत्यता त्यांच्या उदाहरणांपेक्षा नेहमीच अधिक अनिश्चित असते.

कित्येक विधानांचे आपल्याला पूर्वप्राप्त ज्ञान असते, हे आपण पाहिले. तर्कशास्त्रातील

आणि गणितातील विधाने, त्याचप्रमाणे नीतिशास्त्रातील मूलभूत विधाने अशा विधानात मोडतात. आता आपल्याला ज्या प्रश्नाचा विचार केला पाहिजे तो असा : अशा प्रकारचे ज्ञान आपल्याला प्राप्त होणे कसे काय शक्य होते? विशेषत : ज्या सामान्य विधानांची सर्व विशिष्ट उदाहरणे आपण तपासून पाहिलेली नाहीत आणि ती अनंत असल्यामुळे ती सर्व आपल्याला तपासून पाहाता येणारही नाहीत अशा सामान्य विधानांचे आपल्याला कसे ज्ञान होऊ शकते? कांट (१७२४–१८०४) ह्या जर्मन तत्त्ववेत्त्याने प्रथम ठळकपणे समोर आणलेले हे प्रश्न अतिशय कठीण व ऐतिहासिक दृष्ट्या अतिशय महत्त्वाचे आहेत.

प्रकरण आठवे

पूर्वप्राप्त ज्ञान कसे शक्य होते

इमान्युअल कांट हा सामान्यपणे आधुनिक तत्त्ववेत्त्यांतील सर्वश्रेष्ठ मानला जातो. सात वर्षांचे युद्ध आणि फ्रेंच राज्यक्रांती ह्यांच्या कालखंडात जरी त्याचे आयुष्य गेले तरी पूर्व प्रशियातील कोनिग्जबर्ग येथे तत्त्वज्ञान शिकविण्याच्या आपल्या कार्यक्रमात त्याने कधी खंड पडू दिला नाही. तत्त्वज्ञानात त्याने घातलेली सर्वात वैशिष्ट्यपूर्ण भर म्हणजे त्याने शोधून काढलेले 'चिकित्सक' तत्त्वज्ञान. ह्या तत्त्वज्ञानात वेगवेगळ्या प्रकारचे ज्ञान आपल्याला असते, ही गोष्ट दत्त म्हणून स्वीकारण्यात आली होती, आणि असे ज्ञान आपल्याला प्राप्त होणे कसे शक्य आहे असा प्रश्न उपस्थित करून त्याच्या दिलेल्या उत्तरापासून विश्वाच्या स्वरूपाविषयी तत्त्वमीमांसेतील विधाने सिद्ध करण्यात आली होती. ही विधाने कितपत प्रमाण होती ह्या-विषयी शंका घेता येईल. पण कांटला दोन गोष्टींचे श्रेय देणे निःसंशय योग्य ठरेल. एक, जे केवळ विश्लेषणात्मक नसते, म्हणजे ज्याचा विरोध करणे आत्मव्याघाती ठरत नाही, असे पूर्वप्राप्त ज्ञान आपल्यापाशी असते हे त्याने पाहिले आणि दुसरी गोष्ट अशी की ज्ञान-मीमांसेचे तत्त्वज्ञानातील महत्त्व त्याने स्पष्ट केले.

कांटपूर्वी, जे जे ज्ञान पूर्वप्राप्त असेल ते 'विश्लेषणात्मक' असले पाहिजे असे सामान्यपणे मानले जात असे. ह्या शब्दाचा अर्थ उदाहरणांनीच अधिक चांगला स्पष्ट करता येईल. 'टक्कल पडलेला माणूस हा माणूस असतो', 'सपाट आकृती ही आकृती असते', 'बाईट कवी हा कवी असतो', असे जर मी म्हटले तर मी एक शुद्ध विश्लेषणात्मक निर्णय केलेला असतो. ज्या

उद्देश्याविषयी मी बोलत आहे, त्याच्या ठिकाणी निदान दोन गुणधर्म आहेत असे सांगितलेले आहे—आणि त्यांच्यापैकी एकाचा, उद्देश्याच्या ठिकाणी त्याचे विधेयन करण्यासाठी, निर्देश करण्यात आला आहे. आता ह्यासारखी विधाने मामुली असतात आणि श्रोत्यांना चकविण्यासाठी पार्श्वभूमी तयार करीत असलेला एखादा वक्ता सोडला तर त्यांच्यासारखी विधाने प्रत्यक्ष जीवनात कोणी करणार नाही. त्यांना विश्लेषणात्मक म्हणण्यात येते कारण त्यांच्या उद्देश्याचे केवळ विश्लेषण करून त्यांचे विधेय प्राप्त होते. कांटपूर्वी असे मानण्यात येत असे की ज्या निर्णयाच्या सत्यतेविषयी आपल्याला पूर्वप्राप्त अशी निश्चिती असू शकते असे सारे निर्णय ह्या प्रकारचे असतात; ह्या साऱ्यांमध्ये असलेले विधेय ज्या उद्देश्यावर त्याचा आरोप करण्यात आलेला असतो त्याचा केवळ एक भाग असते. असे जर असेल तर ज्याचे आपल्याला पूर्वप्राप्त ज्ञान असते असे कोणतेही विधान नाकारायचा तर आपण प्रयत्न केला तर आपल्या हातून निश्चितपणे एक व्याघात घडून येईल. 'टक्कल पडलेल्या माणसाला टक्कल नसते' हे विधान एकाच माणसाविषयी त्याला टक्कल पडले आहे असे सांगते आणि ही गोष्ट नाकारते आणि अशा रीतीने स्वतःशीच व्याघाती ठरते. तेव्हा कांटपूर्व तत्त्ववेत्त्यांप्रमाणे पाहता कोणत्याही वस्तूच्या ठिकाणी एकाच वेळी एखादा धर्म असणे आणि नसणे अशक्य आहे असे सांगणारा व्याघाताचा नियम सर्व पूर्वप्राप्त ज्ञानाचे प्रामाण्य प्रस्थापित करायला पुरेसा होतो.

ह्यूम (१७११–७६) कांटपूर्वी होऊन गेला. ज्ञान पूर्वप्राप्त कसे असू शकते ह्याविषयीचे प्रचलित मत त्याने स्वीकारले. पण पूर्वी ज्यांना विश्लेषणात्मक मानण्यात येत असे अशा अनेक गोष्टींतील संबंध, विशेषतः कारण आणि कार्य ह्यांतील संबंध संश्लेषणात्मक असतो हा शोध त्याने लावला.

कारणापासून कार्याचे तार्किक निगमन आपल्याला करता येईल, फक्त आपल्यापाशी पुरेसे ज्ञान असले पाहिजे, असे ह्यूमपूर्वी निदान बुद्धिवादी तरी मानीत. असे करता येणार नाही हे दाखवून देणारा युक्तिवाद ह्यूमने मांडला आणि तो बरोबर आहे हे आता सर्वसाधारणपणे मान्य करण्यात येते. पण ह्यापासून ह्यूमने कारण आणि कार्य ह्यांतील संबंधाविषयी कोणतेच पूर्वप्राप्त ज्ञान होऊ शकणार नाही ह्या कितीतरी अधिक संशयास्पद असलेल्या विधानाचे अनुमान केले. बुद्धिवादी परंपरेत शिकलेला कांट ह्यूमच्या संशयवादाने अतिशय अस्वस्थ झाला, आणि त्याचे प्रत्युत्तर शोधून काढायचा त्याने प्रयत्न केला. केवळ कारण आणि कार्य ह्यांतील संबंधच नव्हे तर अंकगणित आणि भूमिती ह्यातील विधानेही 'संश्लेषणात्मक' असतात, विश्लेषणात्मक नसतात ही गोष्ट त्याने हेरली. ह्या सर्व विधानांत उद्देश्याचे विश्लेषण केले तर त्यांचे विधेय आढळून येणार नाही. त्याचे ठरीव उदाहरण म्हणजे, '७ + ५ = १२' हे विधान. ७ आणि ५ ह्यापासून १२ मिळायचे तर त्यांना एकत्र करावे लागते हे त्याने दाखवून दिले आणि ते खरेच आहे; १२ ची कल्पना त्यांचा एक घटक नाही किंवा त्याना एकत्र करण्याच्या कल्पनेचाही घटक नाही. तेव्हा सर्व शुद्ध गणित जरी पूर्वप्राप्त असले तरी संश्लेषणात्मक असते ह्या निष्कर्षाला तो येऊन पोचला; पण ह्या निष्कर्षामुळे एक नवीनच समस्या निर्माण झाली आणि तिचे उत्तर शोधून काढायचा त्याने प्रयत्न केला.

'शुद्ध गणित कसे शक्य होते?' हा कांटने आपल्या तत्त्वज्ञानाच्या सुरवातीला उपस्थित केलेला प्रश्न कुतूहलजनक आणि कठीणही आहे आणि शुद्ध संशयवादी नसलेल्या प्रत्येक तत्त्वज्ञानाला त्याचे काही तरी उत्तर द्यायचा प्रयत्न करावाच लागेल. आपले गणिताचे ज्ञान विशिष्ट उदाहरणांपासून विगमनाने प्राप्त झालेले असते हे शुद्ध अनुभववाद्यांनी दिलेले उत्तर दोन कारणांसाठी अपुरे ठरते हे आपण पाहिलेच आहे. एकतर स्वतः विगमनाच्या तत्त्वाचे प्रामाण्य केवळ विगमनाने सिद्ध करता येत नाही; आणि दुसरे असे की, 'दोन अधिक दोन मिळून नेहमीच चार बनतात' ह्यासारखी गणितातली सामान्य विधाने निश्चितपणे सत्य असतात असे ज्ञान आपल्याला केवळ एका उदाहरणाचा विचार केल्याने लाभू शकते हे उघड आहे; ती सत्य असल्याची आणखी उदाहरणे मोजत बसल्याने ह्या निश्चितीत काहीच भर पडत नाही. तेव्हा गणितातील सामान्य विधानांचे आपले जे ज्ञान असते (आणि तर्कशास्त्राला हीच गोष्ट लागू पडते) त्याचा उलगडा 'सर्व माणसे मर्त्य आहेत' ह्यासारख्या आनुभविक सामान्यीकरणाने लाभलेल्या (केवळ संभवनीय) अशा ज्ञानाहून वेगळ्या रीतीने केला पाहिजे.

आपले सर्व अनुभव विशिष्ट असतात. उलट हे ज्ञान सामान्य असते, ह्यामुळे ही समस्या उपस्थित होते. ज्या विशिष्ट गोष्टींचा आपण अजून अनुभव घेतलेला नसतो अशा गोष्टींविषयीची सत्ये जाणण्याची शक्ती आपल्या ठिकाणी असल्यासारखी दिसते. पण अशा गोष्टींविषयीही तर्कशास्त्र आणि अंकगणित ह्यांची तत्त्वे सत्य ठरतात ह्याविषयी शंका घेणे कठीण आहे. आणखी शंभर वर्षांनी लंडनचे रहिवाशी कोण असतील हे आपल्याला माहीत नाही; पण त्यांच्यापैकी कोणतेही दोन घेतले आणखी कोणीही इतर दोन घेतले तर ते एकंदर चार होतील हे आपल्याला माहित आहे. ज्या गोष्टीचा आपल्याला अनुभव नाही अशा गोष्टीविषयीच्या वस्तुस्थितीचे पूर्वज्ञान प्राप्त करून घेण्याची ही शक्ती आपल्या ठिकाणी असल्यासारखी दिसते ती आश्चर्यकारक आहे ह्यात शंका नाही. ह्या समस्येचे कांटने दिलेले उत्तर जरी माझ्या मते बरोबर नसले तरी विचारार्ह आहे. पण ते अतिशय कठीण आहे. आणि वेगवेगळ्या तत्त्ववेत्त्यांनी त्याचा वेगवेगळा अर्थ लावला आहे. आपण त्याची केवळ रूपरेखा काय ती देऊ शकू आणि तीही दिशाभूल करणारी आहे असेच कांटच्या दर्शनाच्या अनेक पुरस्कर्त्यांचे मत पडेल.

कांटची भूमिका अशी की आपल्या साऱ्या अनुभवात दोन घटक असतात आणि त्यांच्यात भेद करणे आवश्यक आहे एक घटक विषयाकडून (ज्याला आपण भौतिक वस्तू म्हटले आहे त्याच्याकडून) प्राप्त होतो, दुसऱ्याचा उगम आपल्याकडून प्रकृतीत असतो, जड द्रव्य आणि वेदनदत्ते ह्यांच्याविषयीचे विवेचन करताना आपण हे पाहिलेच आहे की भौतिक वस्तू ही संबंधित वेदनदत्तांहून वेगळी असते आणि भौतिक वस्तू व आपण ह्यांमधील क्रियाप्रतिक्रियेतून वेदनदत्ते निर्माण होतात असे मानावे लागते. येथपर्यंत आपले मत कांटसारखेच आहे. पण ह्या भागीदारीतील आपला वाटा आणि भौतिक वस्तूचा वाटा कांट ज्या रीतीने विभागून देतो तिच्यात त्याच्या भूमिकेचे वैशिष्ट्य आहे. त्याचे म्हणणे असे की वेदनांद्वारा लाभणारे जे मूळचे, 'प्राकृत' द्रव्य असते—रंग, कठीणपणा इ.—त्याचा उगम वस्तूत असतो आणि त्याची

दिक् आणि काल ह्यातील रचना, आणि वेदनदत्तांची परस्पराशी तुलना केल्याने किंवा त्यांच्यापैकी एकाला दुसऱ्याचे कारण मानल्याने किंवा अशा कोणत्याही मार्गाने वेदनदत्तांमध्ये जे परस्पर संबंध जडतात ते आपण पुरवितो. ह्या मताकडे त्याचा कल व्हायचे प्रमुख कारण असे की दिक्–काल, कार्यकारणभाव, तुलना ह्याविषयी आपल्याला पूर्वज्ञान प्राप्त असल्यासारखे दिसते पण वेदनाद्वारे लाभणारे जे प्राकृत द्रव्य असते त्याच्याविषयी असे ज्ञान नसते. आपल्या अनुभवाचा कधीही विषय होऊ शकेल अशी कोणतीही गोष्ट घेतली तर आपल्या पूर्वप्राप्त ज्ञानात तिच्याविषयी ज्या गुणधर्माचे विधेयन करण्यात येते, ते गुणधर्म तिच्या ठिकाणी आढळणारच अशी आपली खात्री असते असे कांटचे म्हणणे आहे. कारण ह्या गुणधर्माचा उगम आपल्या प्रकृतीत असतो आणि म्हणून हे गुणधर्म प्राप्त करून घेतल्याशिवाय कोणतीही गोष्ट आपल्या अनुभवात प्रवेश करू शकत नाही.

भौतिक वस्तूला तो 'स्वरूपवस्तू' (thing-in-itself) म्हणतो. आणि ही वस्तू स्वभावतःच अज्ञेय आहे अशी त्याची भूमिका आहे. आपल्याला ज्याचे ज्ञान होऊ शकते ते म्हणजे अनुभवात वस्तू जशी असते त्याचे; हिला तो 'गोचरवस्तू' (phenomenon) म्हणतो. गोचरवस्तू ही आपण आणि स्वरूपवस्तू ह्यांची संयुक्त निर्मिती असल्यामुळे ज्या गुणधर्मांचा उगम आपल्यात असतो ते तिच्या ठिकाणी असणार आणि तिचे स्वरूप आपल्या पूर्वप्राप्त ज्ञानाशी जुळणारे असणार अशी खात्री असते. तेव्हा आपले सारे प्रत्यक्ष अनुभव किंवा आपल्याला शक्य असलेले सारे अनुभव ह्यांच्याविषयी हे ज्ञान जरी सत्य असले तरी अनुभवापलीकडच्या गोष्टीविषयी ते प्रमाण असेल असे मानता येणार नाही. तेव्हा आपल्याला जरी पूर्वप्राप्त ज्ञान असले तरी स्वरूपवस्तूविषयी किंवा आपल्याला प्रत्यक्ष लाभलेल्या किंवा शक्य असलेल्या अनुभवाचा जो विषय नाही अशा वस्तूविषयी आपल्याला ज्ञान होऊ शकणार नाही. अशा रीतीने बुद्धिवाद्यांचे सिद्धांत आणि अनुभववाद्यांचे युक्तिवाद ह्यातील विरोधाचे निरसन करण्याचा आणि त्यांच्यात सुसंगती निर्माण करण्याचा तो प्रयत्न करतो.

कित्येक गौण मुद्यांच्या आधारे कांटच्या तत्त्वज्ञानावर टीका करता येईल. पण अशी टीका बाजूला सारली तरी त्याच्या पद्धतीने पूर्वप्राप्त ज्ञानाची समस्या सोडवू पाहाणारा कोणताही प्रयत्न व्यर्थ ठरणार असा दावा करणारा एक प्रमुख आक्षेप उरतोच. आपल्याला उलगडा करायचा आहे तो, कोणत्याही गोष्टीकडून तर्कशास्त्र आणि अंकगणित ह्यांच्या नियमांचे पालन होणारच अशी आपली जी खात्री असते तिचा; व तर्कशास्त्र आणि गणित ही वस्तुस्थितीला आपण दिलेली देणगी असते असे म्हटल्याने हा उलगडा होत नाही. आपली एक विवक्षित प्रकृती आहे ही ह्या वास्तव जगातल्या इतर कोणत्याही वस्तुस्थितीसारखीच एक वस्तुस्थिती आहे; आणि ती स्थिर राहील अशी शाश्वती असू शकत नाही. कांटचे म्हणणे जर बरोबर असेल तर उद्या आपली प्रकृती अशी बदलणे शक्य आहे की उद्यापासून दोन अधिक दोन बरोबर पाच असतील. ही शक्यता आहे हा विचार त्याला सुचलेला दिसत नाही. पण अंकगणितातील विधाने सार्वत्रिकपणे आणि निश्चितपणे सत्य असतात ह्या त्याच्या ज्या स्वरूपाचे मंडन करायला कांट इतका उत्सुक आहे त्या स्वरूपाला पूर्णपणे विघातक ठरेल अशी ही शक्यता

आहे. आता ही गोष्ट खरी आहे की स्वत: काल म्हणजे विषयीने दृश्यवस्तूंवर आरोपित केलेला एक आकार आहे, आणि म्हणून आपला खराखुरा आत्मा कालात नसतो, त्याला उद्या असे काही नसते, ह्या कांटच्या मताशी ही शक्यता तार्किक दृष्टया विसंगत आहे. पण दृश्य-वस्तूतील जो कालिक क्रम असतो तो ह्या दृश्य वस्तूमागे जे काही आहे त्याच्या गुणधर्मांनी निश्चित होतो एवढे तरी त्याला मानावेच लागेल आणि आपल्या युक्तिवादातील मुख्य मुद्दा प्रस्थापित करायला हे पुरेसे आहे.

अंकगणितातील ज्या विधानांवर आपण विश्वास ठेवतो, त्यांच्यात जर यत्किंचितही सत्यता असली तर ही विधाने वस्तूंना, त्या आपल्या विचाराचे विषय असोत नसोत, सारखीच लागू पडणार हे विचारांती स्पष्ट होते. भौतिक वस्तूंचा आपल्याला अनुभव नसला तरीही दोन भौतिक वस्तू अधिक दोन भौतिक वस्तू मिळून चार भौतिक वस्तू होणारच. दोन अधिक दोन बरोबर चार असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा त्याच्या व्याप्तीमध्ये ह्या म्हणण्याचा नक्कीच अंतर्भाव होत असतो. दोन दृश्य वस्तू अधिक दोन दृश्य वस्तू बरोबर चार दृश्य वस्तू ह्या विधानाच्या सत्यतेइतकीच त्याची सत्यताही संशयातीत आहे. तेव्हा कांटने ह्या समस्येचे जे उत्तर दिले आहे ते पूर्वप्राप्त विधानांचे आपले ज्ञान निश्चित का असते ह्याचा उलगडा करण्यात अयशस्वी तर ठरतेच पण ते अशा विधानांची व्याप्ती निष्कारण संकुचित करते.

कांटने प्रतिपादन केलेले विशिष्ट सिद्धांत सोडले तरी जे पूर्वप्राप्त आहे ते कोणत्यातरी अर्थाने मानसिक आहे, त्याचा संबंध आपण ज्या पद्धतीने विचार करतो तिच्याशी असतो, बाह्य जगातील एखाद्या वस्तुस्थितीशी नसतो हे मत तत्त्ववेत्त्यांमध्ये सर्रास आढळते. गेल्या प्रकरणात ज्यांना सामान्यपणे 'विचाराचे नियम' म्हणण्यात येते अशा तीन तत्त्वांचा उल्लेख आपण केला. त्यांना हे नाव देण्यामागचा दृष्टिकोण स्वाभाविक असला तरी तो चूक आहे असे मानायला सबळ कारणे आहेत. उदाहरणादाखल व्याघाताचा नियम घेऊ. 'कोणतीही गोष्ट आहेही आणि नाहीही असे असणे अशक्य आहे' ह्या स्वरूपात तो सामान्यपणे मांडला जातो. कोणत्याही वस्तूच्या ठिकाणी एकाच वेळी एखादा विवक्षित गुणधर्म असणे आणि नसणे अशक्य असते हे त्याच्यात अभिप्रेत असते. उदा. एखादे झाड जर बीचवृक्ष असले तर ते बीचवृक्ष नसणे अशक्य असते; जर माझे टेबल चौकोनी असेल तर ते चौकोनी नसणे अशक्य असते, इ.

आता ह्या तत्त्वाला **विचाराचा** नियम म्हणणे स्वाभाविक का आहे तर हे तत्त्व आवश्यकतेने सत्य आहे ही गोष्ट आपल्याला विचार केल्याने उमजते, बाह्य निरीक्षणाने उमजत नाही म्हणून. एखादे झाड बीचवृक्ष आहे असे जेव्हा आपल्याला दिसते तेव्हा तो बीचवृक्ष नाही असेही आहे का हे जाणून घ्यायला आपल्याला त्याच्याकडे परत पहावे लागत नाही; असे असणे अशक्य आहे हे केवळ विचाराने आपल्याला समजून येते. पण म्हणून व्याघाताचा नियम हा **विचाराचा** नियम आहे असा निष्कर्ष आपण काढला तर तो गैर ठरेल. जेव्हा आपण व्याघाताच्या नियमावर विश्वास ठेवतो तेव्हा 'आपल्या मनाची घडणच अशी आहे की त्याचा व्याघाताच्या नियमावर विश्वास असलाच पाहिजे' ह्या गोष्टीवर आपण विश्वास ठेवीत नसतो. हा

विश्वास आपल्या मानसिक प्रक्रियांचे आपण जे चिंतन करतो त्याचा परिपाक असतो आणि त्याच्यामध्ये व्याघाताच्या नियमावरील आपला विश्वास गृहीत असतो. व्याघाताच्या नियमावरील आपला विश्वास हा वस्तूविषयीचा विश्वास असतो. तो केवळ विचारांविषयीचा विश्वास नसतो. म्हणजे उदा. एखादे झाड बीचचे झाड आहे असे जर आपण मानले तर त्याचवेळी ते बीचचे झाड नाही असे आपण मानू शकत नाही असा तो विश्वास नाही; तर ते झाड जर बीचचे झाड असले तर त्याचवेळी ते बीचचे झाड नाही असे असू शकत नाही असा तो विश्वास असतो. तेव्हा व्याघाताचा नियम हा वस्तूविषयीचा नियम आहे; केवळ विचारांविषयीचा नियम नाही; आणि जरी व्याघाताच्या नियमावरील आपला विश्वास हा एक विचार असला तरी स्वत: व्याघाताचा नियम हा काही विचार नाही; जगातल्या वस्तूविषयीची ती वस्तुस्थिती आहे. आपण व्याघाताच्या नियमावर विश्वास ठेवतो तेव्हा ह्या वस्तुस्थितीवर विश्वास ठेवीत असतो आणि जगातल्या वस्तूविषयी ती जर खरी नसती तर व्याघाताचा नियम सत्य आहे असे मानणे आपल्याला भाग पडते ही वस्तुस्थिती त्याला खोटे ठरण्यापासून वाचवू शकली नसती; आणि ह्यावरून हा नियम विचाराचा नियम नाही हे स्पष्ट होते.

दुसरा कोणताही पूर्वप्राप्त निर्णय आपण घेतला तरी त्याला हाच युक्तिवाद लागू पडतो. दोन अधिक दोन बरोबर चार असा निर्णय जेव्हा आपण करतो तेव्हा आपल्या विचारांविषयी आपण निर्णय करीत नसतो तर अस्तित्वात असलेल्या किंवा ज्या अस्तित्वात असणे शक्य आहे अशा जोड्यांसंबंधी आपण निर्णय करीत असतो. आपल्या मनाची घडणच अशी आहे की दोन अधिक दोन बरोबर चार असतात ह्यावर आपण विश्वास ठेवतो ही गोष्ट खरी आहे. पण जेव्हा दोन अधिक दोन बरोबर चार असतात असे आपण म्हणतो तेव्हा ही गोष्ट काही आपण मांडत नसतो ह्यात शंका नाही आणि आपल्या मनाच्या घडणीविषयीच्या कोणत्याही वस्तुस्थितीमुळे दोन अधिक दोन बरोबर चार असतात हे खरे ठरणार नाही. सारांश आपले पूर्वप्राप्त ज्ञान जर असत्य नसेल तर ते केवळ आपल्या मनाच्या घडणीविषयीचे ज्ञान नसते; जगातल्या वस्तूंना, मानसिक आणि अमानसिक अशा दोघाही वस्तूंना ते लावता येते.

खरे पाहता आपले सारे पूर्वप्राप्त ज्ञान ज्या पदार्थांना (entities) मानसिक किंवा भौतिक जगात अस्तित्व आहे असे म्हणणे योग्य ठरणार नाही अशा पदार्थांविषयी असल्यासारखे दिसते. ज्यांचा निर्देश नामे किंवा नामसदृश शब्द (substantives) ह्यांनी होत नाही असे हे पदार्थ असतात; गुण किंवा संबंध ह्या प्रकारचे हे पदार्थ असतात. उदा. समजा की मी माझ्या खोलीत आहे. आता मला अस्तित्व आहे, माझ्या खोलीलाही अस्तित्व आहे; पण 'आत' ह्याला अस्तित्व आहे का? पण 'आत' ह्याला काही अर्थ आहे हे उघड आहे; मी आणि माझी खोली ह्यांच्यामध्ये असलेल्या एका संबंधाचा हा शब्द निर्देश करतो. हा संबंध म्हणजे काहीतरी आहे; पण ज्या अर्थाने मला आणि माझ्या खोलीला अस्तित्व आहे त्याच अर्थाने ह्या संबंधालाही अस्तित्व आहे असे म्हणता येणार नाही. 'आत' हा जो संबंध आहे त्याच्याविषयी आपण विचार करू शकतो, त्याचे आपल्याला आकलन होऊ शकते; कारण त्याचे आपल्याला आकलन होऊ शकले नसते तर 'मी माझ्या खोलीत आहे'

ह्या वाक्याचेही आपल्याला आकलन होऊ शकले नसते. संबंध ही मनाची निर्मिती आहे, स्वतः वस्तूमध्ये संबंध नसतात पण मन त्यांना विचाराच्या एका कृतीत एकत्र आणते आणि जे संबंध ह्या वस्तूंमध्ये आहेत असा निर्णय करते ते संबंध त्या वस्तूंमध्ये ते निर्माण करते अशी भूमिका, कांटला अनुसरून बऱ्याच तत्त्ववेत्त्यांनी स्वीकारली आहे.

पण कांटविरुद्ध आपण पूर्वी जे आक्षेप घेतले आहेत, त्यासारखेच आक्षेप ह्या मताविरुद्ध-ही घेता येण्याजोगे आहेत. 'मी माझ्या खोलीत आहे' ह्या विधानाची जी सत्यता आहे ती विचाराकडून निर्माण होत नाही हे उघड आहे. एखादा भुंगा माझ्या खोलीत आहे ह्याची मला, त्या भुंग्याला किंवा इतर कुणालाही जाणीव नसली तरी ही गोष्ट सत्य असणे शक्य आहे; कारण ह्या सत्याचा संबंध केवळ त्या भुंग्याशी आणि खोलीशी पोचतो, ते इतर कशावरही अवलंबून नाही. तेव्हा मानसिक जग आणि भौतिक जग ह्यांहून वेगळ्या अशा एका जगात संबंधांना स्थान दिले पाहिजे. पुढील प्रकरणात ही गोष्ट आपण अधिक विस्तृतपणे पाहू. तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने विशेषतः पूर्वप्राप्त ज्ञानाच्या समस्येच्या संदर्भात ह्या जगाचे अतिशय महत्त्व आहे. त्याच्या स्वरूपाचे निरूपण करणे, आपण विचार करीत असलेल्या समस्यांशी त्याचा असलेला संबंध स्पष्ट करणे ही कामे पुढील प्रकरणात हाती घेऊ.

प्रकरण नववे

सामान्यांचे विश्व

भौतिक वस्तूंच्या ठिकाणी ज्या प्रकारचे अस्तित्व असते त्याहून, त्याचप्रमाणे मनाच्या ठिकाणी ज्या प्रकारचे अस्तित्व असते त्याहून, तसेच इंदियदत्तांच्या ठिकाणी ज्या प्रकारचे अस्तित्व असते त्याहून वेगळ्या प्रकारचे अस्तित्व संबंधांसारख्या पदार्थांच्या ठिकाणी असल्यासारखे दिसते हे आपण गेल्या प्रकरणात पाहिले. ह्या प्रकरणात ह्या प्रकारच्या अस्तित्वाचे स्वरुप कसे असते आणि ज्यांच्या ठिकाणी ह्या प्रकारचे अस्तित्व असते अशा कोणत्या वस्तू आहेत ह्याचा विचार आपल्याला करायचा आहे. आपण दुसरा प्रश्न सुरवातीला घेऊ.

आपण आता ज्या प्रश्नाचा विचार करीत आहो तो अतिशय जुना आहे. कारण प्लेटोने त्याचा तत्त्वज्ञानात शिरकाव करून दिला आहे. प्लेटोची 'सत्तत्वाची' उपपत्ती' (Theory of Ideas) ही हाच प्रश्न सोडविण्याचा एक प्रयत्न होता. आणि माझ्या मते ह्या प्रकारच्या प्रयत्नांतील एक अत्यंत यशस्वी असा हा प्रयत्न होय. पुढील कांही पृष्ठांत मी ज्या उपपत्तीचे प्रतिपादन करणार आहे ती मुख्यत्वे करून प्लेटोचीच आहे; फक्त जे बदल तिच्यात करणे आवश्यक असल्याचे दिसून आले आहे तेवढे केले आहेत.

प्लेटोपुढे जो प्रश्न उपस्थित झाला होता तो साधारणपणे अशा रीतीने उपस्थित झाला होतो : 'न्याया'सारखी एखादी संकल्पना आपण घेऊ. न्याय म्हणजे काय असा प्रश्न जर आपण स्वतःला केला तर साहजिकपणे न्याय्य कृत्यांमध्ये समान काय असते ह्याचा शोध घेण्यासाठी आपण विशिष्ट न्याय्य कृत्यांचे अवलोकन करू. सारी न्याय्य कृत्ये कोणत्यातरी अर्थाने एका

समान धर्मात सहभागी असली पाहिजेत; जे, जे न्याय्य असेल त्याच्या ठिकाणी हा समान धर्म आढळला पाहिजे आणि इतर कशाच्याहीं ठिकाणी तो आढळता कामा नये. ज्या ह्या समान धर्मामुळे ही सर्व कृत्ये न्याय्य ठरतात तो धर्म म्हणजे स्वतः न्याय; ह्या शुद्ध सत्त्वाचे आपल्या नेहमीच्या जीवनातील भिन्न भिन्न परिस्थितीशी मिश्रण झाल्याने वेगवेगळी न्याय्य कृत्ये अस्तित्वात येतात. समान वस्तुस्थितीला उद्देशून लावता येणाऱ्या इतर कोणत्याही शब्दाच्या बाबतीतही—उदा. 'पांढरेपण'—हीच परिस्थिती आढळते. अनेक विशिष्ट वस्तूंना उद्देशून हा शब्द वापरता येतो, कारण ह्या साऱ्या वस्तू एकाच समान धर्मात किंवा सत्त्वात सहभागी असतात. ह्या शुद्ध सत्त्वाला प्लेटो 'आयडिया' किंवा 'फॉर्म' (आकृती) म्हणतो. (प्लेटो ज्या अर्थाने आयडिया हा शब्द वापरतो त्या अर्थाने आयडिया मनात नसतात, पण मनाला त्यांची जाणीव असू शकते.) न्याय हे सत्तत्व म्हणजे न्याय्य असलेली एखादी विशिष्ट गोष्ट नव्हे; ज्याच्यात विशिष्ट गोष्टी सहभागी होऊ शकतात असे त्यांच्याहून वेगळे असे काही तरी ते असते. विशिष्ट गोष्ट नसल्यामुळे इंद्रियगोचर विश्वात त्याला अस्तित्व नसते. शिवाय इंद्रियगोचर वस्तूप्रमाणे ते क्षणभंगुर किंवा परिवर्तनशील नसते. ते जे आहे ते चिरंतनपणे तेच आणि तसेच राहते; अविकार्य आणि अविनाशी असे ते असते.

अशा रीतीने आपल्या नेहमीच्या इंद्रियगोचर जगाहून अधिक वास्तव असलेल्या अतींद्रिय जगाची, अपरिवर्तनीय अशा सत्तत्त्वांच्या जगाची कल्पना प्लेटो करतो. इंद्रियगोचर जगाच्या ठिकाणी वास्तवतेचे जे काही निस्तेज प्रतिबिंब आढळत असेल ते त्याला केवळ सत्तत्त्वांच्या जगाकडून लाभलेले असते. प्लेटोच्या दृष्टीने खरेखुरे वास्तव जग म्हणजे सत्तत्त्वांचे जग. कारण इंद्रियगोचर जगातील वस्तूविषयी जेव्हा आपण काही बोलू पहातो तेव्हा अशा अशा तत्त्वात ह्या वस्तू सहभागी असतात असेच आपल्याकडून बोलले जाते. आणि म्हणून ह्या वस्तूंचे सबंध स्वरूप ह्या सत्तत्त्वांचे बनलेले असते. येथून एका गूढ वादात शिरण्याकडे आपली स्वभाविक प्रवृत्ती होईल. काही गूढ साक्षात्कार आपल्याला होईल आणि इंद्रियगोचर वस्तू जशा आपल्याला दिसतात तशी ही सत्तत्त्वे आपल्याला **दिसतील** अशी आशा आपल्याला वाटेल; ह्या सत्तत्त्वांना स्वर्गात अस्तित्व असते अशी कल्पना आपण करू शकू. ह्या उपपत्तीचा गूढवादाच्या दिशेने विकास होणे स्वाभाविक असले तरी तिचे अधिष्ठान तर्कशास्त्रात आहे आणि तर्कशास्त्रात अधिष्ठान असलेली उपपत्ती म्हणूनच आपण तिचा परामर्ष घेणार आहो.

'आयडिया' ह्या शब्दाशी कालाच्या ओघात अनेक गोष्टी निगडित झाल्या आहेत; आणि प्लेटोला अभिप्रेत असलेल्या 'आयडिया'विषयी त्यांच्यामुळे गैरसमज निर्माण होईल. ह्यामुळे प्लेटोला जे अभिप्रेत होते त्याचे वर्णन करायला 'आयडिया' ऐवजी 'सामान्य' हा शब्द आपण वापरू. ज्या प्रकारचा पदार्थ प्लेटोला अभिप्रेत होता त्याचे स्वरूपच वेदनांत आपल्याला ज्या विवक्षित गोष्टी उपलब्ध होतात त्यांच्या विरोधी असे आहे. वेदनांत आपल्याला जे लाभते किंवा वेदनांत आपल्याला जे लाभते त्याच्यासारखे ज्यांचे स्वरूप असते अशा गोष्टींना आपण **विशिष्ट** गोष्टी म्हणतो; उलट अनेक विशिष्ट गोष्टी ज्याच्यात सहभागी होऊ शकतात ते सामान्य असते; आणि न्याय व पांढरेपण आपल्या अंगच्या ज्या विशेषांमुळे न्याय्य कृत्ये

आणि पांढऱ्या वस्तू ह्यांपासून भिन्न ठरतात ते विशेष सामान्यांच्या अंगी असतात.
आपल्या नेहमीच्या वापरातील शब्दांचे जर आपण अवलोकन केले तर सामान्यपणे विशेषनामे विशिष्ट वस्तूंचा निर्देश करतात आणि इतर नामे, विशेषणे, शब्दयोगी अव्यये आणि क्रियापदे सामान्यांचा निर्देश करतात असे आढळून येईल. सर्वनामे विशिष्ट वस्तूंचा निर्देश करतात पण ती संदिग्ध असतात; ती कोणत्या विशिष्ट वस्तूंचा निर्देश करीत आहेत हे आपल्याला संदर्भावरून आणि परिस्थितीवरून कळते. 'आता' हा शब्द एका विशिष्ट गोष्टीचा, वर्तमान क्षणाचा निर्देश करतो. पण सर्वनामांप्रमाणेच तो ज्या विशिष्ट गोष्टीचा निर्देश करतो ती संदिग्ध असते; कारण जे वर्तमान असते ते सतत बदलत असते.

सामान्याचा निर्देश करणारा एकतरी शब्द घेतल्यावाचून कोणतेही वाक्य बनविता येणार नाही असे दिसून येईल. अशा वाक्याला सर्वात जवळ असणारे उदाहरण म्हणजे 'मला हें आवडते' ह्यासारखे एखादे विधान. पण येथे सुद्धा 'आवडते' ह्या वाक्याने सामान्याचा निर्देश होतो, कारण मला इतर वस्तू आवडत असतील आणि इतर लोकांनाही वस्तू आवडत असतील. म्हणजे सर्व सत्यांमध्ये सामान्ये अंतर्भूत असतात आणि सत्यांच्या ज्ञानामध्ये सामान्यांशी असलेला आपला परिचय अंतर्भूत असतो.

शब्दकोशात आढळणारे सर्व शब्द सामान्यांचा निर्देश करतात हे जेव्हा ध्यानात येते तेव्हा तत्त्वज्ञानाचे विद्यार्थी सोडले तर इतर कुणालाही सामान्ये असे पदार्थ आहेत ह्याची क्वचित जाणीव होते, ह्याचे नवल वाटते. वाक्यातील जे शब्द विशिष्ट गोष्टीचा निर्देश करीत नाहीत त्यांच्याकडे आपण स्वाभाविकपणे लक्ष पुरवित नाही आणि सामान्याचा निर्देश करणाऱ्या शब्दाकडे लक्ष पुरविणे आपल्याला भाग पडले तर त्या सामान्याखाली मोडणाऱ्या विवक्षित गोष्टीपैकी एकादीचा निर्देश त्या शब्दाकडून होतो असे आपण स्वाभाविकपणे मानतो. उदा. 'पहिल्या चार्ल्स राजाचे डोके तोडण्यात आले' हे वाक्य जेव्हा आपण ऐकतो तेव्हा आपल्या मनात पहिला चार्ल्स, पहिल्या चार्ल्सचे डोके, त्याचे डोके तोडण्याची कृती ह्यांचा विचार असतो आणि ह्या विशिष्ट गोष्टी आहेत. असले शब्द अपुरे असतात, त्यांना भरीव आशय नसतो असे आपल्याला वाटते, ते कामी यायचे तर त्यांना संदर्भाची अपेक्षा असते. म्हणून तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासामुळे सामान्यांकडे लक्ष देणे आपल्याला भाग पडेपर्यंत त्यांच्याकडे ध्यान देणे आपल्याला टाळता येते.

तत्त्ववेत्त्यांनी सुद्धा जी सामान्ये साधारणपणे विशेषणे आणि नामे ह्यांनी व्यक्त होतात त्यांचीच बहुतेक वेळा, निदान अनेकदा दखल घेतली आहे; उलट क्रियापदे आणि शब्दयोगी अव्यये ह्यांच्याकडून ज्या सामान्यांचा नामनिर्देश होतो त्यांच्याकडे सर्वसाधारणपणे दुर्लक्ष केले आहे. ह्या दुर्लक्षाचा तत्त्वज्ञानावर अतिशय मोठा परिणाम झाला आहे; स्पिनोझाच्या आणि त्याच्यानंतरच्या बहुतेक तत्त्वमीमांसेचे जे स्वरूप आहे त्याचे हे कारण आहे असे म्हणणे अतिशयोक्तीचे ठरणार नाही. हे कसे घडले हे थोडक्यांत असे सांगता येईल: सर्वसाधारणपणे विशेषणे आणि सामान्यनामे एकेका वस्तूच्या ठिकाणी असणारे गुण किंवा धर्म व्यक्त करतात; उलट शब्दयोगी अव्यये किंवा क्रियापदे ह्यांची प्रवृत्ती दोन किंवा अधिक वस्तूंमध्ये असलेले

संबंध व्यक्त करण्याकडे असते. ह्यामुळे शब्दयोगी अव्यये आणि क्रियापदे ह्यांची हेळसांड करण्याची निष्पत्ती म्हणून प्रत्येक विधानांत दोन किंवा अधिक वस्तूंमध्ये असलेला एक संबंध व्यक्त होत असतो असे मानण्याऐवजी प्रत्येक विधानात एका वस्तूच्या ठिकाणी एक गुण आहे असे मांडण्यात आलेले असते असे मानण्यात येऊ लागले. आणि म्हणून 'वस्तूमधील संबंध' ह्या स्वरूपाच्या गोष्टी विश्वात अंतिम दृष्ट्या असू शकणार नाहीत असे मानण्यात येऊ लागले. आणि ह्यापासून असे निष्पन्न होते की एक तर विश्वात एकच वस्तू असली पाहिजे किंवा जर अनेक वस्तू असल्या तर त्यांच्यात क्रिया–प्रतिक्रिया असणे अशक्य आहे; कारण कोणतीही क्रिया-प्रतिक्रिया म्हणजे एक संबंध असतो आणि संबंध अशक्य आहेत.

ह्यापैकी पहिल्या मताचा स्पिनोझाने पुरस्कार केला आहे आणि हल्ली ब्रॅड्ली व इतर अनेक तत्त्ववेत्ते ह्यांनी ते स्वीकारले आहे. त्याला एकतावाद (monism) म्हणतात; दुसऱ्या मताचा पुरस्कार लाय्ब्निट्झने केला आहे, पण ते सध्या इतके प्रचलित नाही. त्याला **अणुकवाद** (monadism) म्हणतात; कारण अशा प्रत्येक अलिप्त वस्तूला **अणुक** म्हणण्यात येते. परस्परविरोधी असलेली ही दर्शने मनोवेधक आहेत हे खरे; पण माझ्या मते ती दोन्ही एकाच प्रकारच्या सामान्यांकडे अवास्तव लक्ष पुरविल्याने निर्माण होतात; सामान्यांचा हा प्रकार म्हणजे क्रियापदे आणि शब्दयोगी अव्यये ह्यांच्याऐवजी विशेषणे आणि नामे ह्यांनी व्यक्त होणारी सामान्ये.

खरे पाहता सामान्ये असे काही असते हे मूळातच नाकारण्याकडे ज्याचा प्रबळ कल असेल त्याला असे आढळून येईल की **गुण** असे काही पदार्थ—म्हणजे विशेषणे आणि नामे ह्यांनी व्यक्त होणारी सामान्ये—असतात हे काटेकोरपणे सिद्ध करता येत नाही. उलट संबंध—म्हणजे क्रियापदे आणि शब्दयोगी अव्यये ह्यांनी सामान्यपणे व्यक्त होणारी सामान्ये—असलेच पाहिजेत हे आपण सिद्ध करू शकतो. उदाहरणादाखल **पांढरेपण** हे सामान्य आपण घेऊ. असे एक सामान्य आहे असे जर आपण मानत असलो तर वस्तूंच्या ठिकाणी पांढरेपण हा गुण असल्यामुळे त्या पांढऱ्या असतात असे आपण म्हणू. पण बार्क्ले आणि ह्यूम ह्यांनी हे मत जोरात नाकारले आहे आणि त्यांच्या नंतरच्या अनुभववाद्यांनी ह्या बाबतीत त्यांचा अनुवाद केला आहे. हा नकार 'अमूर्त कल्पना' (abstract ideas) असे काही असते हे नाकारण्याच्या स्वरूपात त्यांनी मांडला आहे. त्यांचे म्हणणे असे की जेव्हा आपल्याला पांढरेपणाची कल्पना करायची असते तेव्हा एखाद्या विशिष्ट पांढऱ्या वस्तूची कल्पना आपण बनवितो आणि ह्या विवक्षित गोष्टीविषयी अनुमाने करीत असतो. मात्र असे करताना जी गोष्ट इतर कोणत्याही पांढऱ्या वस्तूविषयी तितकीच खरी आहे असे आपल्याला दिसत नाही अशा गोष्टीचे निगमन न करण्याची खबरदारी आपण घेतो. आपल्या मानसिक प्रक्रिया प्रत्यक्षात कशा घडतात ह्यांचे वर्णन म्हणून पाहिले तर ह्याच्यात बरेच सत्य आहे ह्यात शंका नाही. भूमितीत जेव्हा आपल्याला सर्व त्रिकोणांविषयी काही सिद्ध करायचे असते तेव्हा आपण एक विशिष्ट त्रिकोण काढतो, आणि त्याच्यासंबंधी अनुमाने करतो. असे करताना त्याच्या ठिकाणच्या इतर त्रिकोणाशी समान नसलेल्या अशा एखाद्या विशेषाचा आपण उपयोग करीत नाही अशी

खबरदारी आपण घेतो. जर कुणी भूमिती नव्याने शिकत असेल तर अशी चूक टाळण्यासाठी परस्पराहून शक्य तितके भिन्न असलेले अनेक त्रिकोण काढणे त्याच्या फायद्याचे ठरेल; आपले अनुमान त्या सर्वांना सारखेच लागू पडते अशी स्वतःची खात्री त्याला करून घेता येईल. पण एखादी वस्तू पांढरी आहे किंवा एखादी वस्तू त्रिकोण आहे हे आपल्याला कसे कळते असा प्रश्न जेव्हा आपण स्वतःला विचारतो तेव्हा एक अडचण उपस्थित होते. **पांढरेपण** आणि **त्रिकोणपण** ही सामान्ये जर आपल्याला टाळायची असतील तर एखादा विशिष्ट पांढरा पट्टा किंवा एखादा विशिष्ट त्रिकोण आपण निवडू आणि कोणत्याही वस्तूचे आपण निवडलेल्या विशिष्ट वस्तूशी जर योग्य प्रकारचे साम्य असेल तर ती वस्तू पांढरी असते किंवा ती वस्तू एक त्रिकोण असते असे म्हणू. पण हे आवश्यक असलेले साम्य म्हणजे एक सामान्य असणार. अनेक पांढऱ्या वस्तू असल्यामुळे विशिष्ट पांढऱ्या वस्तूंच्या अनेक जोड्यांमध्ये हे साम्य असणार; आणि हे सामान्याचे एक लक्षण आहे. प्रत्येक जोडीमध्ये वेगवेगळे साम्य असते असे म्हणण्याने उपयोग होणार नाही कारण मग ह्या साम्यांचे एकमेकांशी साम्य असते असे म्हणावे लागेल आणि अशा रीतीने साम्य एक सामान्य आहे असे मानणे आपल्याला अखेरीस भाग पडेल. तेव्हा साम्य हा जो संबंध आहे ते एक खरेखुरे सामान्य असले पाहिजे. आणि हे सामान्य मान्य करणे भाग पडल्यामुळे पांढरेपण आणि त्रिकोणपण ह्यांसारख्या सामान्यांना मान्यता द्यावी लागू नये म्हणून क्लिष्ट आणि पटायला कठीण अशा उपपत्ती रचण्यात काही हशील नाही हे आपल्याला कळून येते.

बार्क्ले आणि ह्यूम ह्यांनी 'अमूर्त कल्पनां'चा जो अव्हेर केला होता त्याचे असे खंडन होते हे त्यांच्या ध्यानी आले नाही, ह्याचे कारण असे की त्यांच्या विरोधकांप्रमाणेच त्यांनीही केवळ **गुणां**कडे ध्यान दिले, **संबंध** ह्या प्रकारची सामान्ये असतात इकडे त्यांनी पूर्णपणे दुर्लक्ष केले. तेव्हा अनुभववाद्यांविरुद्ध बुद्धिवाद्यांची भूमिका बरोबर होती अशी ही आणखी एक बाब आहे. पण संबंधांकडे दुर्लक्ष केल्यामुळे किंवा त्यांना नाकारल्यामुळे बुद्धिवाद्यांनी केलेली अनुमानेच अनुभववाद्यांनी केलेल्या अनुमानांपेक्षा चूक असण्याचा अधिक संभव होता.

सामान्ये असे पदार्थ असलेच पाहिजेत हे आपण पाहिले. आता त्यांचे अस्तित्व केवळ मानसिक नसते हा पुढचा मुद्दा सिद्ध करायचा आहे. म्हणजे असे की ज्या कोणत्या प्रकारचे अस्तित्व सामान्यांच्या ठिकाणी असते ते, सामान्ये विचारांचे विषय आहेत किंवा मनांकडून त्यांचे कोणत्याना कोणत्या प्रकारे अवधारण होते ह्या गोष्टींच्या निरपेक्ष असे असते. गेल्या प्रकरणाच्या अखेरीस ह्या मुद्याला आपण स्पर्श केलाच आहे पण सामान्यांच्या ठिकाणी कोणत्या प्रकारचे अस्तित्व असते ह्याचा आपण अधिक सविस्तर विचार केला पाहिजे.

'एडिन्बरो लंडनच्या उत्तरेला आहे' ह्यासारखे एखादे विधान घ्या. येथे आपल्यापुढे दोन स्थानांमधला एक संबंध आहे आणि हा संबंध आपल्या ज्ञानाच्या निरपेक्ष आहे हे उघड आहे. एडिन्बरो लंडनच्या उत्तरेला आहे ही गोष्ट जेव्हा आपल्याला समजून येते तेव्हा एडिन्बरो आणि लंडन ह्यांच्याशीच केवळ संबंधित असलेली अशी गोष्ट आपल्याला समजून आलेली असते. हे विधान जाणण्याने आपण त्याची सत्यता निर्माण करीत नाही; उलट आपण जाणण्या पूर्वी

अस्तित्वात असलेल्या एका वस्तुस्थितीचे आपल्याला आकलन होते. उत्तर आणि दक्षिण यांचे ज्ञान करून घेणारा कुणी माणूस नसता किंवा ह्या विश्वात मनेच नसती तरीसुद्धा पृथ्वीच्या पृष्ठभागाच्या ज्या विभागात एडिन्बरो वसले आहे तो विभाग लंडन ज्या विभागात वसले आहे त्याच्या उत्तरेलाच असता. अनेक तत्त्ववेत्त्यांनी अर्थात् ही गोष्ट नाकारली आहे; ह्याच्या-मागे बार्क्लेने दिलेली कारणे आहेत किंवा कांटने दिलेली कारणे आहेत. आपण ह्या कारणांचा अगोदरच परामर्ष घेऊन ती सबळ नाहीत अशा निर्णयाला आलो आहो. तेव्हा एडिन्बरो लंडनच्या उत्तरेला आहे ह्या वस्तुस्थितीमध्ये मानसिक असे काही अंतर्भूत नाही असे धरून चालायला आपल्याला हरकत नाही. पण वस्तुस्थितीमध्ये '–च्या उत्तरेला' हा संबंध अंतर्भूत आहे आणि हे एक सामान्य आहे; आणि '–च्या उत्तरेला' ह्या संबंधामध्ये जर मानसिक असे काहीही अंतर्भूत असते तर हा संबंध जिचा घटक आहे त्या सबंध वस्तुस्थितीमध्ये मानसिक असे काहीही अंतर्भूत नाही असे असणे अशक्य असते. तेव्हा संबंध ज्या पदांना जोडतो त्या पदांप्रमाणे तो संबंधही विचारांवर अवलंबून नसतो; विचार ज्याचे अवधारण करतो पण जे विचाराने निर्मिलेले नसते अशा स्वतंत्र जगाचा तो घटक असतो.

पण ह्या निष्कर्षासमोर एक अडचण उभी करण्यात येते. ती ही की ज्या अर्थाने एडिन्बरो आणि लंडन ह्यांना अस्तित्व आहे त्या अर्थाने '–च्या उत्तरेला' ह्याला अस्तित्व असल्यासारखे दिसत नाही. 'हा संबंध कुठे असतो किंवा कधी असतो' असा प्रश्न जर आपण विचारला तर 'कुठेही नसतो आणि कधीही नसतो' असेच त्याचे उत्तर द्यावे लागेल. '–च्या उत्तरेला' हा संबंध आपल्याला अमूक ठिकाणी आढळू शकेल असे ठिकाण नाही किंवा अमूक काळी आढळू शकेल असा काळ नाही. तो लंडनमध्ये आहे असे म्हणण्यापेक्षा एडिन्बरोत आहे असे म्हटले पाहिजे असे नाही कारण तो संबंध दोघांना जोडतो आणि म्हणून दोघांच्या दृष्टीने अपक्ष असतो. किंवा तो एखाद्या विशिष्ट काळी असतो असेही म्हणता येत नाही. आता ज्ञानेंद्रियांनी किंवा अंतर्निरीक्षणाने आपण ज्या कशाचे अवधारण करतो त्याला कोणत्यातरी विशिष्ट काळी अस्तित्व असते. तेव्हा '–च्या उत्तरेला' हा संबंध अशा वस्तूंपासून मूलतः भिन्न आहे. तो अवकाशात नसतो किंवा काळात नसतो; तो भौतिक नाही किंवा मानसिक नाही; पण तो काहीतरी आहे.

सामान्यांच्या ठिकाणी ही जी वैशिष्ट्यपूर्ण सत्ता असते, तिच्यामुळेच अनेक जण सामान्ये वस्तुतः मानसिक असली पाहिजेत ह्या मताशी येऊन ठेपले आहेत. सामान्यांचा विचार आपण करू शकतो आणि ह्या आपल्या विचाराला, इतर कोणत्याही मानसिक कृतीप्रमाणे, अगदी नेहमीच्या अर्थाने अस्तित्व असते. उदाहरणादाखल आपण पांढरेपणाचा विचार करीत आहोत असे समजा. मग **एका अर्थाने** पांढरेपण 'आपल्या मनात आहे' असे म्हणता येईल. चवथ्या प्रकरणात बार्क्लेच्या तत्त्वज्ञानाचे विवेचन करताना जी संदिग्धता आपल्याला आढळली होती तीच येथेही आढळते. काटेकोर अर्थाने पांढरेपण आपल्या मनात नसते तर पांढरेपणाचा विचार करण्याची कृती आपल्या मनात असते.ह्याच्याशी संबंधित असलेल्या 'कल्पना' ह्या शब्दातील संदिग्धतेचीही आपण त्यावेळी दखल घेतली होती, आणि ती संदिग्धता येथेही

गोंधळाचे कारण ठरते. एका अर्थाने 'कल्पना' हा शब्द विचाराच्या, कृतीच्या विषयाचा निर्देश करतो, आणि ह्या अर्थाने पांढरेपण ही एक 'कल्पना' आहे. आणि म्हणून ह्या संदिग्धतेविषयी आपण सावध राहिलो नाही तर पांढरेपण ही दुसऱ्या अर्थानेही कल्पना आहे, म्हणजे विचाराची कृती आहे ह्या निष्कर्षाशी आपण पोहोचू; आणि मग पांढरेपण मानसिक असते असे आपण मानू. पण आपण असे मानले तर सामान्यत्व हे त्याचे जे स्वरूप आहे तेच आपण हिरावून घेऊ. एका माणसाची विचाराची कृती दुसऱ्या माणसाच्या विचाराच्या कृतीहून अपरिहार्यपणे वेगळी असलेली अशी कृती असते. एकाच माणसाची एकाच वेळची विचाराची कृती त्याच्या दुसऱ्या वेळच्या विचाराच्या कृतीहून अपरिहार्यपणे वेगळी असलेली अशी कृती असते. ह्यामुळे पांढरेपण हा विचाराचा विषय नसून विचारच असता तर दोन भिन्न माणसांना त्याचा विचारच करता आला नसता; एकाच माणसाला त्याचा दोनदा विचार करता आला नसता. पांढरेपणाचे जे अनेक भिन्न विचार असतात त्यांना समान काय असेल तर त्यांचा **विषय** आणि हा विषय त्या सर्वांहून भिन्न असतो. तेव्हा सामान्ये म्हणजे विचार नसतात पण जेव्हा सामान्यांचे ज्ञान होते तेव्हा ती विचारांचे विषय असतात.

ज्या वस्तू कालात असतात त्यांच्या विषयीच त्यांना **अस्तित्व** असते असे म्हणणे सोयीचे ठरेल. 'वस्तू कालात असते' म्हणजे ह्या काळी ती अस्तित्वात होती अशा एका विशिष्ट काळाचा निर्देश करता येतो; कित्येक वस्तू सर्वकाळी अस्तित्वात असतात ह्या शक्यतेचाही ह्याच्यात समावेश आहे. तेव्हा विचार आणि भावना, मने आणि भौतिक वस्तू ह्यांना अस्तित्व असते. पण सामान्यांना ह्या अर्थाने अस्तित्व नसते; ती विद्यमान असतात (subsist) किंवा त्यांच्या ठिकाणी सत्ता असते असे म्हणू या. येथे सत्ता कालनिरपेक्ष असल्यामुळे तिचा अस्तित्वाशी विरोध कल्पिला आहे. तेव्हा सामान्यांच्या जगाचे सत्तेचे जग असेही वर्णन करता येईल. सत्तेचे जग अपरिवर्तनीय, दृढ, नेमके असे असते; गणितज्ञ, तर्कशास्त्रज्ञ, तत्त्वमीमांसेचे दर्शनकार आणि एकंदरीत ज्यांना जीवनापेक्षा पूर्णता प्रिय असते त्या सर्वांचा आनंद ह्या जगात असतो. अस्तित्वाचे जग चंचल, अस्पष्ट असते, त्याच्यात रेखीव सीमा नसतात, सुस्पष्ट योजना किंवा रचना नसते; पण सगळे विचार आणि भावना ,सर्व वेदनदत्ते आणि सर्व भौतिक वस्तू त्याच्यात समाविष्ट असतात; कुणाचे काही भले करू शकतील किंवा त्यांना अपाय करू शकतील अशा साऱ्या गोष्टी—जगाचे आणि जीवनाचे मूल्य ज्यांच्यावर सर्वस्वी अवलंबून असते अशा साऱ्या गोष्टी—ह्या जगात असतात. आपापल्या मनोधारणेप्रमाणे आपण ह्या जगाचे किंवा त्या जगाचे चिंतन करणे पसंत करू आणि जे जग आपल्याला पसंत असणार नाही, ती आपल्याला पसंत असलेल्या जगाची एक निस्तेज छाया आहे असे बहुधा आपल्याला वाटेल; कोणत्याही अर्थाने वास्तव मानण्यासारखे ते आहे असे आपल्याला वाटणार नाही. पण वास्तविक पाहता आपण निःपक्षपाती असू तर दोघांचाही आपल्या अवधानावर सारखाच अधिकार असला पाहिजे; दोन्ही वास्तव आहेत आणि तत्त्वमीमांसकाला दोन्ही महत्त्वाची आहेत. खरे तर ह्या दोन जगांत भेद केल्याबरोबर त्यांच्यातील परस्परसंबंध निश्चित करणे निकडीने आवश्यक ठरते.

पण प्रथम सामान्यांविषयीचे आपले जे ज्ञान आहे ते आपण तपासून पाहिले पाहिजे. पुढल्या प्रकरणात आपण ह्याचा विचार करू. पूर्वप्राप्त ज्ञानाच्या समस्येमुळे सामान्यांच्या स्वरूपाचा परामर्श आपल्याला घ्यावा लागला. पण ह्या परामर्षामुळे ही समस्या सुटते असे आपल्याला आढळून येईल.

प्रकरण दहावे

सामान्यांच्या आपल्या ज्ञानाविषयी

एखाद्या माणसाचे एखाद्या विशिष्ट वेळचे ज्ञान आपण घेतले तर त्याच्या संदर्भात सामान्यांची अशी विभागणी करता येईल: परिचयाने अवगत असलेली सामान्ये, केवळ वर्णनाने अवगत असलेली सामान्ये आणि जी परिचयाने अवगत नसतात आणि वर्णनानेही अवगत नसतात अशी सामान्ये.

प्रथम सामान्यांच्या परिचयाद्वारा होणाऱ्या ज्ञानाचा विचार करू. सुरवातीला पांढरे, तांबडे, काळे, गोड, आंबट, तार (स्वर), कठीण, इ. सामान्यांशी, म्हणजे वेदनदत्तांत ज्यांची उदाहरणे गवसतात अशा गुणांशी आपला परिचय असतो हे उघड आहे. जेव्हा आपण एखादा पांढरा पट्टा पाहतो तेव्हा सुरवात म्हणून त्या विवक्षित पट्ट्याशी आपला परिचय होतो; पण अनेक पांढरे पट्टे पाहून त्या सर्वांत समान असलेल्या पांढरेपणाचे निष्कर्षण (abstraction) करायला आपण सहज शिकतो, आणि हे शिकल्याने पांढरेपणाशी परिचय करून घ्यायलाही आपण शिकतो. अशाच प्रक्रियेने ह्या प्रकारच्या दुसऱ्या कोणत्याही सामान्याशी आपला परिचय घडून येऊ शकतो. ह्या प्रकारच्या सामान्यांना 'इंद्रियगम्य गुण' म्हणता येईल. इतर कोणत्याही सामान्यांपेक्षा ह्या प्रकारच्या सामान्यांचे अवधारण करायला निष्कर्षणाचे आयास कमी प्रमाणात करावे लागतात आणि इतर सामान्यांच्या मानाने त्यांचे विशिष्ट वस्तूपासून असलेले अंतर कमी असते.

ह्यानंतर आपण संबंधांशी येतो. अवधारण करायला सर्वात सोपे संबंध म्हणजे एकाच

संमिश्र वेदनदत्ताच्या वेगवेगळ्या भागांमध्ये जे संबंध असतात ते. उदा. ज्या पानावर मी लिहीत आहे ते एकाच दृष्टिक्षेपात मी पाहू शकतो; तेव्हा हे सर्व पान एकाच वेदनदत्तात समाविष्ट आहे. पण ह्या पानाचे काही भाग इतर भागांच्या डाव्या बाजूला आहेत आणि काही भाग इतर भागांच्या वर आहेत असे मला दिसते. येथे जी निष्कर्षणाची प्रक्रिया घडते तिचे टप्पे काहीसे असे असले पाहिजेत असे वाटते: ज्यांचा एक भाग दुसऱ्या भागाच्या डाव्या बाजूला आहे अशी अनेक वेदनदत्ते मी क्रमाने पाहतो. मग भिन्न पांढऱ्या पट्ट्यांच्या बाबतीत मला आढळते तसेच ह्या सर्व वेदनदत्तांच्या बाबतीतही त्यांच्यात काही समान आहे असे मला आढळते; आणि निष्कर्षणाने त्यांच्यात जे समान आहे तो म्हणजे त्यांच्या भागांमध्ये असलेला ज्याला मी 'डाव्या बाजूला असण्याचा' संबंध म्हणतो तो संबंध असे मला आढळते. अशा रीतीने त्या सामान्य असलेल्या संबंधाशी माझा परिचय होतो.

वऱ्याचशा अशाच रीतीने आपला ज्याच्याशी परिचय होतो असे दुसरे सामान्य म्हणजे साम्य होय. हिरव्या रंगाच्या दोन छटा जर मी एकाच वेळी पाहिल्या तर त्यांचे एकमेकांशी साम्य आहे हे मला दिसते; त्याचवेळी तांबड्या रंगाची छटा मी जर पाहिली तर त्या दोन हिरव्या छटांपैकी कोणाचेही तांबड्या छटेशी जेवढे साम्य आहे त्यापेक्षा त्यांचे एकमेकाशी अधिक साम्य आहे असेही मला दिसते. अशा रीतीने साम्य किंवा सारखेपणा ह्या सामान्याशी मी परिचित होतो.

ज्यांची आपल्याला साक्षात जाणीव होऊ शकते असे संबंध ज्याप्रमाणे विशिष्ट वस्तूंमध्ये असतात, त्याप्रमाणे सामान्यांमध्येही असतात. तांबड्या रंगाची छटा आणि हिरव्या रंगाची छटा ह्यांच्यामध्ये जेवढे साम्य असते त्याहून दोन हिरव्या छटांमध्ये अधिक साम्य असते हे आपल्याला दिसते असे आपण नुकतेच पाहिले. येथे दोन संबंधांमध्ये असलेला 'हून अधिक' हा संबंध प्रस्तुत आहे. वेदनदत्तांच्या गुणांचे दर्शन घेण्यासाठी निष्कर्षणाची जेवढी कुवत आवश्यक असते त्याहून अशा संबंधांचे ज्ञान करून घ्यायला जरी अधिक कुवत आवश्यक असली तरी हे ज्ञान तितकेच साक्षात् असते आणि (कित्येक प्रसंगी तरी) तितकेच संशयातीत असते. तेव्हा वेदनदत्तांचे जसे आपल्याला साक्षात् ज्ञान असते, तसेच सामान्यांचेही साक्षात् ज्ञान असते.

सामान्यांच्या स्वरूपाविषयीचा विचार आपण सुरू केला तेव्हा पूर्वप्राप्त ज्ञानाचा प्रश्न तसाच ठेवला होता. त्याच्याकडे परत वळू या. ह्या प्रश्नाशी आता आपल्याला पूर्वीपेक्षा अधिक चांगल्या तऱ्हेने मुकाबला करता येईल असे दिसून येईल. 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' हेच विधान परत घेऊ या. आतापर्यंत केलेल्या विवेचनावरून हे विधान 'दोन' हे सामान्य आणि 'चार' हे सामान्य ह्यांच्यांत असलेला एक संबंध मांडते हे उघड आहे. ह्यातून एक (सामान्य) विधान सूचित होते आणि ते प्रस्थापित करण्याचा आपण प्रयत्न करणार आहो. हे विधान असे: **सर्व पूर्वप्राप्त ज्ञान हे केवळ सामान्यांतील संबंधांविषयीचे ज्ञान असते.** हे एक अतिशय महत्त्वाचे विधान आहे आणि पूर्वप्राप्त ज्ञानाविषयी आपल्याला पूर्वी ज्या अडचणी भासत होत्या त्यांचे बरेचसे निराकरण त्याच्याकडून होण्यासारखे आहे.

एकाच बाबतीत काय ते आपले हे विधान खोटे असल्यासारखे प्रथमदर्शनी वाटणे शक्य आहे आणि ते म्हणजे एखाद्या वर्गातील सर्व विवक्षित वस्तू दुसऱ्या एका वर्गात मोडतात असे सांगणाऱ्या किंवा एखादा धर्म ज्यांच्या अंगी असतो अशा सर्व वस्तूंच्या अंगी दुसराही एक धर्म असतो असे सांगणाऱ्या (ह्यांचा एकच अर्थ होतो) विधानांच्या बाबतीत. अशा वेळी आपले विधान त्या धर्माविषयी नसून ज्या विवक्षित वस्तूंच्या अंगी तो धर्म असतो त्यांच्याविषयी असते असे वाटणे शक्य आहे. 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' हे ह्याच प्रकारचे विधान आहे. कारण 'कोणत्याही दोन वस्तू अधिक इतर कोणत्याही दोन वस्तू मिळून चार वस्तू होतात' किंवा 'दोन जोड्यांचा मिळून बनलेला समूह हा चार वस्तूंचा समूह असतो', अशा स्वरूपात ते मांडता येईल. तेव्हा ह्या प्रकारची विधाने केवळ सामान्यांविषयीची असतात असे जर आपण दाखवून देऊ शकलो तर आपले विधान सिद्ध झाले असे मानता येईल.

एखादे विधान कशाविषयीचे विधान आहे हे शोधून काढायचा एक मार्ग म्हणजे त्याच्या अर्थाचा बोध आपल्याला व्हायचा तर त्यासाठी कोणत्या शब्दाच्या अर्थाचा बोध आपल्याला झाला पाहिजे, म्हणजे वेगळ्या शब्दांत, कोणत्या वस्तूंशी आपला परिचय असला पाहिजे हा प्रश्न स्वतःला विचारणे. ते विधान सत्य आहे की असत्य आहे हे ज्ञान जरी आपल्याला नसले तरी त्याचा अर्थ जेव्हा आपल्याला समजतो त्या क्षणीच ते विधान वस्तुतः ज्यांच्याविषयी असते त्यांच्याशी आपला परिचय झालेला असला पाहिजे, हे उघड आहे. ही कसोटी लावली तर विवक्षित वस्तूविषयी असल्यासारखी वाटतील अशी अनेक विधाने खरे पाहता सामान्यांविषयी असतात असे दिसते. 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' ह्या विशिष्ट विधानाच्या बाबतीत असे म्हणता येईल की 'दोन जोड्यांचा मिळून बनलेला समूह चार वस्तूंचा समूह असतो' असा जरी त्याचा अर्थ आपण लावला तरी 'समूह' 'दोन' ह्यांचा अर्थ आपल्याला समजला की लगेच त्या विधानाच्या अर्थाचाही आपल्याला बोध होतो, म्हणजे हे विधान काय सांगत असते ते आपल्याला कळते. ह्यासाठी जगातल्या सर्व जोड्या माहित असणे आवश्यक नाही आणि ते आवश्यक असते तर त्या विधानाचा अर्थ आपल्याला समजणे अशक्य झाले असते. कारण त्या जोड्यांची संख्या अनंत आहे आणि म्हणून त्या सर्वांची आपल्याला माहिती होणे अशक्य आहे. तेव्हा जरी आपल्या सामान्य विधानांकडून विवक्षित जोड्यांविषयीची विधाने, अशा विवक्षित जोड्या आहेत हे आपल्याला माहिती होताच, व्यंजित होत असल्यातरी अशा विवक्षित जोड्या आहेत असे ते स्वतः सांगत नाही किंवा व्यंजित करीत नाही; आणि म्हणून प्रत्यक्ष अस्तित्वात असलेल्या कोणत्याही जोडीविषयीचे निवेदन त्याच्याकडून होत नाही. 'जोडी' ह्या सामान्याविषयीचे ते विधान असते, अमूक एका जोडीविषयीचे नसते.

तेव्हा 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' हे केवळ सामान्यांविषयीचे विधान आहे आणि म्हणून ह्या विवक्षित सामान्यांशी ज्याचा परिचय आहे आणि ह्या विधानात ह्या सामान्यांमध्ये जो संबंध आहे असे सांगितले आहे त्याचे ग्रहण जो करू शकतो अशा कुणालाही ह्या विधानाचे ज्ञान होऊ शकते. सामान्यांमध्ये असलेल्या अशा कित्येक संबंधांचे ग्रहण करण्याची शक्ती आपल्याला असते ही आपल्या ज्ञानाचा विचार जेव्हा आपण करतो तेव्हा आपल्याला मान्य

करावी लागणारी एक वस्तुस्थिती आहे. पूर्वप्राप्त ज्ञानाचा मागे विचार करताना असे ज्ञान आपल्या भावी अनुभवाचे पूर्वदर्शन घेऊ शकते आणि त्याचे नियंत्रण करू शकते ह्याचे आपल्याला गूढ वाटले होते. पण ती एक चूक होती असे आपल्याला आता दिसून येते. आपल्याला जिचा अनुभव येऊ शकतो अशा **कोणत्याही** वस्तुस्थितीचे अनुभवनिरपेक्ष असे ज्ञान आपल्याला होऊ शकत नाही. दोन वस्तू आणि इतर दोन वस्तू एकत्र घेतल्या तर चार वस्तू होतात ह्याचे आपल्याला पूर्वप्राप्त ज्ञान होते पण जर ब्राउन आणि जोन्स अशा दोन व्यक्ती असल्या आणि रॉबिन्सन आणि स्मिथ अशा दोन व्यक्ती असल्या तर ब्राउन आणि जोन्स आणि रॉबिन्सन आणि स्मिथ मिळून चार व्यक्ती होतात ह्याचे आपल्याला **पूर्वप्राप्त** ज्ञान **नसते**. ह्याचे कारण असे की ब्राउन आणि जोन्स आणि रॉबिन्सन आणि स्मिथ अशी मंडळी आहे हे माहित असल्याशिवाय ह्या विधानाच्या अर्थाचा बोधच होणार नाही; आणि अशी मंडळी आहेत हे आपल्याला केवळ अनुभवाने माहित होते. तेव्हा आपले सामान्य विधान जरी पूर्वप्राप्त असले तरी प्रत्यक्ष अस्तित्वात असलेल्या विवक्षित वस्तूंना उद्देशून त्याच्या केलेल्या उपयोजनांमागे अनुभव असतो व म्हणून त्यांच्यात अनुभवजन्य घटक असतो. तेव्हा आपल्या पूर्वप्राप्त ज्ञानात काही गूढ आहे असे आपल्याला जे भासत होते ते एका चुकीवर आधारलेले होते.

'सर्व मानव मर्त्य आहेत' ह्यासारख्या एका आनुभविक सामान्यीकरणाशी आपल्या एखाद्या खऱ्याखुऱ्या पूर्वप्राप्त निर्णयाची तुलना केली तर हा मुद्दा अधिक स्पष्ट व्हायला मदत होईल. मागच्या उदाहरणाप्रमाणेच ह्या विधानाच्या बाबतीतसुद्धा त्याच्यात असलेली सामान्ये– म्हणजे 'मानव' व 'मर्त्य' ही सामान्ये–आपल्याला समजली की लगेच त्या विधानाचा **अर्थ**ही आपल्याला समजतो. आपल्या विधानाचा अर्थ काय आहे हे समजायला संबंध मानव जातीशी व्यक्तिश: परिचय असायचे कारण नाही हे उघड आहे. तेव्हा पूर्वप्राप्त असे सामान्य विधान आणि आनुभविक सामान्यीकरण ह्यांच्यांतील फरक विधानाच्या **अर्थाच्या** बाबतीत नसतो तर त्याच्यासाठी जो **पुरावा** लागतो त्याच्यात हा भेद प्रतीत होतो. आनुभविक विधानांच्या बाबतीत हा पुरावा विवक्षित उदाहरणांचा बनलेला असतो. मरण पावलेल्या माणसांची असंख्य उदाहरणे आहेत आणि एका विशिष्ट क्षणानंतर जिवंत असलेल्या माणसाचे एकही उदाहरण नाही हे माहित असल्यामुळे सर्व माणसे मर्त्य आहेत ह्यावर आपला विश्वास बसतो. 'माणूस' हे सामान्य व 'मर्त्य' हे सामान्य ह्यांच्यामध्ये आपल्याला एक नाते आढळून येते म्हणून हे विधान आपण स्वीकारीत नाही. आता हे खरे आहे की शरीरशास्त्र जर सजीव वस्तूसंबंधीचे नियम गृहीत धरून कोणताही जीवपिंड कायमचा टिकून राहू शकणार नाही असे सिद्ध करू शकले तर त्यापासून **मानव** आणि **मर्त्यता** ह्यांच्यामधील एक संबंध निष्पन्न होईल आणि माणसे मरतात ह्या विशिष्ट पुराव्याचा हवाला न देता आपले विधान आपल्याला प्रस्थापित करता येईल. पण ह्याचा अर्थ एवढाच होईल की आपले सामान्यीकरण आपण एका अधिक व्यापक सामान्यीकरणाखाली आणतो; पण ह्या दुसऱ्या सामान्यीकरणासाठी आवश्यक असलेला पुरावाही ह्याच स्वरूपाचा असतो; फक्त तो अधिक विस्तृत असतो. उपपत्तींना सतत अधिकाधिक व्यापक उपपत्तींखाली आणण्यात आणि अशा

रीतीने वैज्ञानिक सामान्यीकरणांना सतत अधिकाधिक व्यापक विगमनात्मक बैठक देण्यात विज्ञानाची प्रगती सामावलेली असते. पण ह्यामुळे विधानांच्या निश्चिततेची इयत्ता (degree) जरी वाढली तरी वेगळ्या **प्रकारची** निश्चितता त्यांना प्राप्त होत नाही; ह्या विधानांचे अंतिम अधिष्ठान विगमनात्मकच राहते; म्हणजे ते उदाहरणांपासून निष्पन्न झालेले असते; तर्कशास्त्रात व अंकगणितात आढळते त्याप्रमाणे सामान्यांमध्ये असलेला एक पूर्वप्राप्त संबंध ह्या स्वरूपाचे ते नसते.

पूर्वप्राप्त अशा सामान्य विधानांसंबंधी दोन विरोधी गोष्टी ध्यानात घेतल्या पाहिजेत. एकतर आपल्या सामान्य विधानाची अनेक विवक्षित उदाहरणे आपल्याला अवगत असतील तर ते आपण प्रथम विगमनाने प्राप्त करून घेतले असणे शक्य असते; आणि त्यानंतरच सामान्यांमधील संबंधाचे आपल्याला दर्शन घडले असेल. उदा. त्रिकोणाच्या बाजूंवर आपण जर विरुद्ध कोनांपासून लंब काढले तर हे तीन्ही लंब एका बिंदूत मिळतात हे आपल्याला माहित आहे. अनेकदा असे लंब प्रत्यक्ष काढल्यावर दरवेळी ते एकाच बिंदूत मिळतात असे आढळल्याने हे विधान आपल्याला सुचले आणि ह्या अनुभवामुळे त्याची सामान्य सिद्धी शोधून काढायला आपण उद्युक्त झालो असे झाले असणे शक्य आहे. प्रत्येक गणितज्ञाच्या अनुभवामध्ये ह्या प्रकारच्या गोष्टी सर्रास घडतात.

दुसरी गोष्ट अधिक कुतूहलजनक आणि तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने अधिक महत्वाची आहे. ती अशी की ज्यांचे एकही उदाहरण आपल्याला माहित नसते अशा सामान्य विधानांचेही आपल्याला कित्येकदा ज्ञान होऊ शकते. पुढील उदाहरण घ्या: कोणत्याही दोन संख्या एकमेकीशी गुणता येतात आणि त्यापासून त्यांचा **गुणाकार** असलेली तिसरी संख्या प्राप्त होते हे आपल्याला माहित आहे. ज्या पूर्णांकांच्या जोड्यांचा गुणाकार १०० हून कमी आहे अशा जोड्यांचे असे गुणाकार प्रत्यक्षात करण्यात आले आहेत आणि त्यांची मूल्ये पाढ्यांत नमूद करण्यात आली आहेत. पण पूर्णांकांची संख्या अनंत आहे आणि ज्या पूर्णांकांचा विचार माणसांच्या मनात. आतापर्यंत कधीही आलेला असेल किंवा कधीकाळी येईल त्यांची संख्या सान्तच असणार. तेव्हा ज्यांचा विचार माणसांच्या मनात कधीही आलेला नाही किंवा कधीही येणार नाही असे पूर्णांक आहेत आणि ते सर्व ज्यांचा गुणाकार १०० अधिक आहे असे आहेत असे निष्पन्न होते. तेव्हा आपण पुढील विधानाशी येऊन ठेवतो. "ज्यांचा विचार माणसांच्या मनात कधी आलेला नाही व कधी येणार नाही अशा पूर्णांकांच्या सर्व गुणाकारांचे मूल्य १०० हून अधिक असते." हे एक सामान्य विधान आहे व त्याची सत्यता नाकारता येणार नाही. पण ह्या विधानाचे स्वरूपच असे आहे की त्याचे एकही उदाहरण आपल्याला देता येणार नाही; कारण कोणत्याही दोन संख्यांचा उदाहरणादाखल उल्लेख केला कीत या ह्या विधानाच्या व्याप्तीतून वगळल्या जातात.

ज्यांचे एकही उदाहरण देता येत नाही अशा सामान्य विधानांच्या ज्ञानाची शक्यताच अनेकदा नाकारली जाते. कारण अशा विधानांचे ज्ञान व्हायला सामान्यांमधील संबंधांचेच केवळ ज्ञान असणे आवश्यक असते, त्या सामान्यांच्या उदाहरणांचे ज्ञान असण्याची जरूरी

नसते हे ध्यानात घेतले जात नाही. पण जे ज्ञान आपल्याला असते असे आपण सामान्यपणे मान्य करतो त्यापैकी बऱ्याचशा ज्ञानाच्या दृष्टीने अशा सामान्य विधानांच्या ज्ञानाचे अतोनात महत्व असते. उदा. आपण पूर्वीच्या प्रकरणात पाहिले त्याप्रमाणे वेदनदत्तांहून भिन्न अशा ज्या भौतिक वस्तू असतात त्या केवळ अनुमानाने प्राप्त झालेल्या असतात, आपला ज्यांच्याशी परिचय असतो अशा त्या वस्तू नसतात. म्हणून 'ही एक भौतिक वस्तू आहे' ह्या विधानात 'ही' म्हणजे जिचे आपल्याला साक्षात् ज्ञान असते अशी जर वस्तू असेल तर अशा प्रकारच्या विधानाचे आपल्याला कधीही ज्ञान होऊ शकणार नाही. तेव्हा भौतिक वस्तूंविषयीचे आपले सारे ज्ञान, ज्याचे आपल्याला एकही प्रत्यक्ष उदाहरण देता येणार नाही अशा स्वरूपाचे असते असे निष्पन्न होते. त्यांच्याशी संबंधित असलेल्या वेदनदत्तांची उदाहरणे आपल्याला देता येतात पण प्रत्यक्ष भौतिक वस्तूंची उदाहरणे आपल्याला देता येत नाहीत. तेव्हा ज्याचे एकही उदाहरण देता येत नाही असे सामान्य ज्ञान असणे शक्य असण्यावर भौतिक वस्तूंविषयीचे आपले ज्ञान सर्वस्वी अवलंबून आहे. इतरांची मने किंवा ज्यांच्या उदाहरणांचे आपल्याला परिचयात्मक ज्ञान नसते अशा प्रकारच्या वस्तूंच्या ज्ञानाला हीच गोष्ट लागू पडते.

आपल्या विश्लेषणाच्या ओघात आपल्या ज्ञानाच्या ज्या उगमस्थानांचा उल्लेख करण्यात आला आहे त्यांचे आता समालोचन करूया. आपल्याला प्रथम वस्तूंचे ज्ञान व सत्यांचे ज्ञान ह्यांच्यात भेद करावा लागतो. ह्या प्रत्येकात दोन प्रकार मोडतात: एक प्रकार साक्षात् ज्ञानाचा असतो; दुसरा निष्पादित (derived) ज्ञानाचा असतो. वस्तूंच्या साक्षात् ज्ञानाला आपण परिचय म्हटले आहे. ज्ञात वस्तू ही एक विवक्षित वस्तू आहे की एक सामान्य आहे ह्यावरून त्याचे दोन प्रकार पडतात. ज्या विवक्षित वस्तूंशी आपला परिचय असतो त्यांच्यांत वेदनदत्ते मोडतात आणि आपल्या स्वतःशीही आपला बहुतेककरून परिचय असतो. सामान्यांविषयी पाहता कोणत्या सामान्यांचे आपल्याला परिचयाद्वारा ज्ञान होऊ शकते ह्याचा निर्णय करणारे एखादे तत्त्व उपलब्ध असल्याचे दिसत नाही. पण इंद्रियगम्य गुण, अवकाशात्मक व कालात्मक संबंध, साम्य आणि कित्येक अमूर्त अशी तार्किक सामान्ये ह्यांचा अशा रीतीने ज्ञात होणाऱ्या सामान्यांत अंतर्भाव असतो ह्यात शंका नाही. वस्तूविषयीच्या निष्पादित ज्ञानाला आपण वर्णनात्मक ज्ञान म्हटले आहे; अशा ज्ञानात नेहमी आपला कशाशी तरी असलेला परिचय आणि कित्येक सत्यांचे ज्ञान अंतर्भूत असते. सत्यांचे आपले जे साक्षात् ज्ञान असते त्याला प्रातिभज्ञान म्हणता येईल आणि अशा रीतीने ज्ञात असणाऱ्यास त्यांना स्वयंप्रमाण सत्ये म्हणता येईल. अशा सत्यांत आपल्याला इंद्रियानुभवात जे प्राप्त होते त्याचे केवळ निवेदन करणाऱ्या विधानांचा, त्याचप्रमाणे तर्कशास्त्र व अंकगणित ह्यांतील काही अमूर्त तत्त्वांचा समावेश होतो. काही नैतिक विधानांचाही त्यांत समावेश होतो पण ह्याविषयीची खात्री कमी आहे. स्वयंप्रमाण सत्यांपासून निगमनाच्या स्वयंप्रमाण तत्त्वांना अनुसरून ज्यांचे ज्यांचे आपण निगमन करू शकतो त्या सत्यांचे मिळून आपले सत्यांचे निष्पादित ज्ञान बनलेले असते.

वरील निरूपण जर बरोबर असेल तर सत्यांचे आपले ज्ञान आपल्या प्रातिभज्ञानावर अवलंबून असणार. म्हणून मागे परिचयात्मक ज्ञानाचे स्वरूप व व्याप्ती ह्यांचा विचार आपण

केला तसा प्रातिभ ज्ञानाचे स्वरूप व व्याप्ती ह्यांचा विचार करणे आवश्यक ठरते. पण सत्यांचे आपले जे ज्ञान असते त्यातून आणखी एक समस्या उपन्न होते. ती म्हणजे भ्रांतीविषयीची (error) समस्या. आपल्या काही समजुती चूक असतात असे दिसून येते आणि म्हणून ज्ञान आणि भ्रांती ह्यांच्यामध्ये भेद करता येत असेलच तर तो कसा करता येतो ह्याचा विचार करणे आवश्यक ठरते. परिचयात्मक ज्ञानाच्या बाबतीत ही समस्या निर्माण होत नाही कारण आपल्या परिचयाचा जो विषय असतो, अगदी स्वप्नात किंवा अभासातसुद्धा आपल्या परिचयाचा जो विषय असतो, त्याच्या बाबतीत जोपर्यंत त्या साक्षात् विषयापलीकडे आपण जात नाही तोपर्यंत काही चूक असू शकत नाही; तो साक्षात् विषय, म्हणजे ते वेदनदत्त कुठल्यातरी भौतिक वस्तूचे चिन्ह आहे असे जर आपण मानले तर चूक घडण्याची शक्यता निर्माण होते. तेव्हा सत्यांच्या ज्ञानाशी संबंधित असलेले प्रश्न वस्तूंच्या ज्ञानाशी संबंधित असलेल्या प्रश्नांहून अधिक कठीण असतात. सत्यांच्या ज्ञानाशी संबंधित अशा प्रश्नांपैकी पहिला प्रश्न म्हणून आपल्या प्रातिभ निर्णयांचे स्वरूप व त्यांची व्याप्ती ह्यांचे परीक्षण करू.

प्रकरण अकरावे

प्रातिभज्ञानाविषयी

आपण ज्या कशावर विश्वास ठेवतो ते सर्व सिद्ध करता आले पाहिजे, निदान ते बरेचसे संभवनीय आहे असे दाखवून देता आले पाहिजे असे एक मत प्रचलित आहे—एखाद्या समजुतीच्या समर्थनार्थ जर कोणतेही कारण देता येत नसेल तर ती समजूत बाळगणे असमंजस ठरते असे अनेकांना वाटते. हे मत एकंदरीत योग्य आहे. आपल्या नेहमीच्या समजुती घेतल्या तर त्यांच्यापैकी बहुतेकांचे आपण इतर समजुतींपासून अनुमान केलेले असते किंवा त्यांचे असे अनुमान करणे शक्य असते. ह्या इतर समजुती त्यांची समर्थनपर कारणे मानता येतील. सर्वसाधारणपणे ही कारणे विसरली गेली असतात किंवा आपल्या मनाला त्यांची कधी स्पष्ट जाणीवही झालेली नसते. उदा. आपण जे अन्न खाणार आहो ते विष ठरणार नाही असे मानायला काय कारण आहे असा प्रश्न आपल्यापैकी कुणी क्वचितच विचारला असेल. पण असे आव्हान जर कुणी दिले तर असे मानायला पूर्णपणे समाधानकारक असे कारण शोधून काढता येईल, जरी ते ह्या क्षणी माझ्या मनात तयार नसले तरी ते शोधून काढता येईल असे आपल्याला वाटते आणि हा आपला विश्वास सर्वसाधारणपणे समर्थनीय असतो.

पण आपण अशी कल्पना करू या की एखादा सॉक्रेटिस आपल्या पिच्छाला बसला आहे; आपण कोणतेही कारण दिले तरी त्या कारणाचे कारण द्या अशी मागणी तो चालूच ठेवतो. मग अखेरीस आपण अशा कारणाशी येऊन ठेपू–आणि हे व्हायला बहुधा फारसा वेळ लागणार नाही–की त्यापुढचे काही कारण आपल्याला सापडू शकणार नाही–त्याच्या पुढचे कारण

सापडणे तत्त्वतःच अशक्य आहे हे जवळजवळ निश्चित असेल. आपल्या दैनंदिन जीवनातील नेहमीच्या समजुतींपासून सुरवात केली तर एका टप्प्यापासून दुसऱ्या टप्प्यापर्यंत आपल्याला मागे मागे सरकत जावे लागते; एखाद्या सामान्य तत्त्वाशी किंवा एका सामान्य तत्त्वाच्या विवक्षित उदाहरणाशी येऊन ठेपेपर्यंत आपल्याला मागे जावे लागते. आणि ह्या तत्त्वाचे प्रामाण्य स्वयंप्रकाश असल्यासारखे दिसते; अधिक स्पष्टपणे प्रमाण दिसणाऱ्या कशापासून त्याचे निगमन करता येत नाही. दैनंदिन जीवनातील बहुतेक प्रश्नांच्या बाबतीत–उदा. अन्नाने आपले पोषण होण्यासारखे असते का ? विषबाधा होण्यासारखी नसते का? ह्यासारख्या प्रश्नांच्या बाबतीत आपल्याला विगमनाच्या तत्त्वापर्यंत मागे सरकावे लागते. ह्या तत्त्वाचा परामर्ष आपण चवथ्या प्रकरणात घेतलाच आहे. आपल्या अनुमानात आपण ह्या तत्त्वाचा, कधी जाणीवपूर्वक कधी अजाणता सतत उपयोग करीत असतो. पण एखाद्या अधिक साध्या अशा स्वतःप्रमाण तत्त्वापासून सुरवात करून विगमनाचे तत्त्व निष्कर्ष म्हणून निष्पन्न करून देईल असा युक्तिवाद आढळत नाही. इतर तार्किक तत्त्वांच्या बाबतीत हीच गोष्ट खरी असते. त्यांची सत्यता आपल्याला प्रतीत होते; अनुमाने रचताना आपण त्यांचा वापर करतो; पण त्यांची स्वतःची किंवा त्यांच्यापैकी कित्येकांची तरी सिद्धी करता येत नाही.

पण सामान्य तत्त्वांच्या बाबतीत बोलायचे तर ज्यांची सिद्धी करता येत नाही अशा सामान्य तत्त्वांपुरतेच स्वतःप्रामाण्य मर्यादित असते असे नाही. अमूक इतकी तार्किक तत्त्वे आपण स्वीकारली की उरलेल्यांचे त्यांच्यापासून निगमन करता येते. पण आपण सिद्धीशिवाय स्वीकारलेल्या तत्त्वांइतकीच ही निगमित तत्त्वेही स्वतःप्रमाण असतात. शिवाय तर्कशास्त्राच्या सामान्य तत्त्वांपासून सर्व अंकगणिताचे निगमन करता येत असले तरी 'दोन अधिक दोन बरोबर चार' ह्यासारखी अंकगणिताची साधी तत्त्वे तर्कशास्त्राच्या तत्त्वांइतकीच प्रमाण असतात.

'चांगल्या गोष्टी साध्य करायचा प्रयत्न करणे हे आपले कर्तव्य आहे' ह्यासारखी काही नैतिक तत्त्वे स्वतः प्रमाण असतात असेही दिसते; पण ही गोष्ट अधिक विवाद्य आहे.

सर्व सामान्य तत्त्वांच्या बाबतीत एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. ती ही की सामान्य तत्त्वापेक्षा आपल्या परिचयाच्या वस्तूविषयीच्या त्याच्या विवक्षित उदाहरणाची सत्यता अधिक स्पष्टपणे प्रतीत होते. उदा. कोणत्याही वस्तूच्या ठिकाणी एखादा धर्म आहेही आणि नाहीही असे असणे अशक्य आहे असे व्याघाताचा नियम सांगतो. ही गोष्ट आपल्याला समजल्या-बरोबर तिची सत्यता आपल्याला प्रतीत होते. पण आपल्याला दिसणारा एखादा विवक्षित गुलाब तांबडा आहे आणि तांबडा नाहीही असा दोन्ही असणे शक्य नाही ह्या गोष्टीच्या सत्यतेइतकी ती स्पष्टपणे प्रतीत होत नाही. (अर्थात् गुलाबाचे काही भाग तांबडे असणे आणि काही तांबडे नसणे शक्य आहे; किंवा गुलाबाच्या रंगाची छटा किरमिजी असेल व त्याला तांबडे म्हणावे की नाही हे ठरविणे आपल्याला कठीण पडत असेल; पण पहिल्या बाबतीत ते सबंध गुलाब तांबडे नाही हे स्पष्ट आहे; आणि दुसऱ्या बाबतीत 'तांबडे' ह्याची काटेकोर व्याख्या आपण निश्चित केली की आपल्या प्रश्नाचे उत्तर निश्चित होते.) साधारणपणे पाहता सामान्य तत्त्वाच्या

विवक्षित उदाहरणांच्या द्वारा त्या सामान्य तत्त्वाची सत्यता आकलन करणे आपल्याला शक्य होते. अमूर्त संकल्पना हाताळण्याचा ज्यांना अभ्यास आहे त्यांनाच सामान्य तत्त्वांचे, त्यांच्या उदाहरणांचे साहाय्य घेतल्याशिवाय, चटकन आकलन होऊ शकते.

सामान्य तत्त्वांशिवाय दुसरी स्वतःप्रमाण सत्ये म्हणजे संवेदनांपासून अव्यवहितपणे (immediately) निष्पन्न करण्यात आलेली सत्ये. ह्या सत्यांना आपण 'संवेदन-सत्ये' (truths of perception) म्हणू या; आणि ती ज्या निर्णयांत व्यक्त होतात त्यांना 'संवेदन-निर्णय' म्हणू या. पण स्वतःप्रमाण असलेल्या ह्या सत्यांचे नेमके स्वरूप निश्चित करताना काहीशी खबरदारी घेणे आवश्यक आहे. जी वेदनदत्ते प्रत्यक्ष अस्तित्वात असतात ती सत्य किंवा असत्य नसतात. उदा. मी जो रंगाचा एखादा विवक्षित पट्टा पाहतो तो फक्त असतो; सत्य किंवा असत्य असू शकेल ह्या प्रकारची ती वस्तूच नसते. असा एक पट्टा आहे हे सत्य आहे; त्याचा अमूक एक आकार आहे, तो इतका तजेलदार आहे हे सत्य आहे, त्याच्या भोवती वेगळे काही रंग आहेत हे सत्य आहे. पण इंद्रियगोचर विश्वातील इतर वस्तूंप्रमाणेच स्वतः तो पट्टा ही सत्य किंवा असत्य असणाऱ्या गोष्टींहून मूलतःच वेगळ्या प्रकारची गोष्ट आहे; आणि म्हणून तो सत्य आहे असे म्हणणे योग्य ठरणार नाही. तेव्हा आपल्या ज्ञानेंद्रियांपासून जी काही स्वतःप्रमाण सत्ये आपल्याला लाभू शकतात ती सत्ये ज्या वेदनदत्तांपासून लाभलेली असतात त्यांच्याहून भिन्न असतात.

स्वतःप्रमाण असलेल्या संवेदन-सत्यांचे दोन प्रकार असल्यासारखे दिसतात; पण कदाचित् पूर्ण विश्लेषणाअंती ते एकच असल्याचे आढळून येईल. वेदनदत्ताचे कोणत्याही प्रकारे विश्लेषण न करता केवळ त्याला अस्तित्व आहे असे सांगणारे सत्य हा पहिला प्रकार—एक तांबडा पट्टा आपण पाहतो आणि असा एक तांबडा पट्टा आहे किंवा अधिक काटेकोरपणे 'ते आहे' असा निर्णय आपण करतो; हा एक प्रकारचा प्रातिभ संवेदन-निर्णय. दुसऱ्या प्रकारचा निर्णय जेव्हा आपल्या संवेदनेचा विषय व्यामिश्र असतो आणि त्याचे आपण काही प्रमाणात विश्लेषण करतो तेव्हा निर्माण होतो. उदा. समजा, आपण तांबड्या रंगाचा एक वाटोळा पट्टा पाहिला तर 'हा पट्टा वाटोळा आहे' असा निर्णय आपण करू शकू. हाही एक संवेदन-निर्णय आहे. पण मागच्या निर्णयापेक्षा हा वेगळ्या प्रकारचा आहे. आताच्या आपल्या निर्णयात आपल्यासमोर ज्याला रंग आणि आकार दोन्ही आहेत असे एक वेदनदत्त आहे. त्याचा रंग तांबडा आणि आकार वाटोळा आहे. आपला निर्णय ह्या दत्ताचे त्याचा रंग आणि आकार ह्यांच्यांत विश्लेषण करतो आणि 'हा तांबडा रंग आकाराने वाटोळा आहे' असे म्हणून त्यांना परत एकत्रित करतो. 'हे त्याच्या उजवीकडे आहे' हे ह्याच प्रकारच्या निर्णयाचे दुसरे उदाहरण. येथे 'हे' आणि 'ते' ह्यांना एकाकाळीच पहाण्यात आलेले असते. अशा प्रकारच्या निर्णयाचा विषय असलेल्या वेदनदत्तामध्ये ज्यांचा परस्पराशी काही संबंध आहे असे घटक सामावलेले असतात, आणि ह्या घटकांमध्ये हा संबंध आहे असे तो निर्णय सांगत असतो.

संवेदननिर्णयांशी काही साम्य असलेला पण त्यांच्याहून पूर्णपणे वेगळ्या वर्गात मोडणारा असा प्रातिभ निर्णयांचा दुसरा प्रकार म्हणजे स्मृतीचे निर्णय. स्मृतीच्या स्वरूपाविषयी

गोंधळ निर्माण होण्याचा एक धोका आहे. कारण कोणत्याही वस्तूचे स्मरण घडताच त्याच्या बरोबर त्या वस्तूची प्रतिमाही आपल्या मनात असण्याचा संभव असतो. पण आपली स्मृती ह्या प्रतिमेची बनलेली असते असे असणे शक्य नाही. प्रतिमा वर्तमानकालात असते उलट जिचे स्मरण झालेले असते ती गोष्ट भूतकालीन आहे हे ज्ञान आपल्याला असते ही गोष्ट ध्यानात घेतली तर हे सहजच पटेल. शिवाय आपल्या प्रतिमेची काही प्रमाणात तरी स्मरलेल्या वस्तूशी आपण तुलना करू शकतो ही गोष्ट निश्चित आहे आणि म्हणून आपली प्रतिमा कितपत यथार्थ आहे ह्याचे अत्यंत स्थूल मर्यादांत का होईना आपल्याला ज्ञान होऊ शकते. पण प्रतिमेहून वेगळी असलेली वस्तू जर कोणत्यातरी प्रकारे आपल्या मनासमोर नसती तर ही गोष्ट अशक्य असती. तेव्हा प्रतिमा हे स्मृतीचे सार नव्हे; भूतकालीन म्हणून ओळखण्यात आलेली वस्तू मनापुढे साक्षात् असणे हे स्मृतीचे सार आहे. ह्या अर्थाने आपल्याला स्मृती असते अशी वस्तुस्थिती नसती तर भूतकाल असे काही होते हे ज्ञानच आपल्याला होऊ शकले नसते; जन्मांधाला जसा 'प्रकाश' ह्या शब्दाचा अर्थ समजू शकत नाही तसा 'भूतकाल'ह्या शब्दाचा अर्थही आपल्याला समजू शकला नसता. तेव्हा प्रातिभ स्वरूपाचे स्मृतीचे निर्णय असले पाहिजेत आणि भूतकालाविषयीचे आपले सारे ज्ञान अखेरीस त्यांच्यावरच आधारलेले असले पाहिजे.

स्मृतीचा जेव्हा आपण विचार करतो तेव्हा एक अडचण निर्माण होते. स्मृतीचा फसवेपणा कुप्रसिद्धच आहे आणि ह्यामुळे सर्वच प्रातिभ निर्णयांच्या विश्वसनीयतेविषयी संशय निर्माण होतो. ही अडचण साधीसुधी नाही. तिचे निवारण करण्याच्या प्रयत्नातील पहिले पाऊल म्हणून तिची व्याप्ती आपण शक्य तितकी मर्यादित करू या. सामान्यपणे स्मृतीचा अनुभव जितका टवटवीत असतो आणि तो जितक्या नजिकच्या काळाविषयीचा असतो त्या प्रमाणात स्मृती विश्वसनीय असते असे म्हणता येईल. शेजारच्या घरावर जर अर्ध्या मिनिटापूर्वी वीज कोसळली असेल तर मी जे पाहिले व ऐकले त्याविषयीची माझी स्मृती इतकी विश्वसनीय असेल की वीज खरोखरीच चमकली की नाही अशी शंका घेणे अतिशय विक्षिप्त ठरेल. कमी टवटवीत अनुभवांनाही, जर ते नजिकच्या काळातील असले, तर हीच गोष्ट लागू पडते. ज्या खुर्चीवर मी आता बसलो आहे त्याच खुर्चीवर मी अर्ध्या मिनिटापूर्वी बसलो होतो ह्याविषयी मला पूर्ण निश्चिती आहे. दिवसभरातल्या घटनांकडे जेव्हा मी मागे मागे जाऊन पाहतो तेव्हा कित्येक गोष्टी घडल्या असे मला अगदी निश्चितपणे वाटत असते; आणि इतर काही गोष्टींच्या बाबतीत विचार केल्यानंतर आणि त्याचवेळी घडलेल्या इतर घटना मनात आणल्यानंतर मला निश्चिती वाटू शकते. मी सकाळी न्याहरी घेतली हे मला निश्चितपणे माहित आहे; पण तत्त्ववेत्ता न्याहरीविषयी जेवढा उदासीन असावा तेवढा जर मी असतो तर ह्या गोष्टीविषयी मला संशय वाटला असता. न्याहरीच्यावेळी घडलेल्या संभाषणातील काही मला सहज आठवू शकते, काही प्रयत्नाने आठवते आणि काही आठवतच नाही. तेव्हा मला जे आठवते त्याच्या-मध्ये स्वतःप्रामाण्याच्या सातत्याने वाढत जाणाऱ्या इयत्ता (degrees) असतात आणि त्यांना अनुसरून माझ्या स्मृतीच्या विश्वसनीयतेच्याही अशाच इयत्ता असतात.

तेव्हा फसव्या स्मृतीमुळे निर्माण होणाऱ्या अडचणीला पहिले उत्तर असे की स्मृतीच्या ठिकाणी स्वतःप्रामाण्याच्या वेगवेगळ्या इयत्ता असतात आणि त्यांना अनुरूप अशा तिच्या विश्वसनीयतेच्याही इयत्ता असतात. ह्या इयत्तांची अंतिम मर्यादा म्हणजे अगदी अलिकडच्या प्रसंगांचे जे टवटवीत स्मरण आपल्याला असते त्याच्या ठिकाणी असलेले परिपूर्ण स्वतःप्रामाण्य व परिपूर्ण विश्वसनीयता.

पण कधीकधी आपल्याला काही स्मरत असते, त्यावर आपला ठाम विश्वास असतो पण तो पूर्णपणे खोटा असतो असे आढळून येते. अशा वेळी आपल्याला जे खरोखर स्मरत असते, म्हणजे जी गोष्ट खरोखर आपल्या मनापुढे साक्षात् असते ती, जिच्यावर आपण गैरपणे विश्वास ठेवीत असतो त्या गोष्टीहून वेगळी पण सामान्यपणे तिच्याशी संबंधित अशी असते असे असणे शक्य आहे. चवथ्या जॉर्जविषयी असे सांगतात की आपण वॉटर्लूच्या लढाईत भाग घेतला होता ही गोष्ट त्याने इतक्या वेळा सांगितली होती की अखेरीस त्याचा तिच्यावर विश्वास बसला होता. आता ह्या संबंधात ज्या गोष्टीचे त्याला साक्षात् स्मरण होते ती गोष्ट म्हणजे त्याने वारंवार केलेले निवेदन. आपण सांगतो त्याच्यावर त्याचा विश्वास असलाच तर तो ह्या निवेदनाशी असलेल्या सहचर्यामुळे निर्माण झाला होता. म्हणजे ते खरेखुरे स्मरण नव्हते. सर्व फसव्या स्मृतींचा उलगडा ह्या रीतीने करता येईल असे वाटते; म्हणजे असे की काटेकोर अर्थाने त्यांना स्मृती म्हणता येणार नाही असे दाखवून देता येईल.

स्वतः प्रामाण्याविषयीचा एक महत्त्वाचा मुद्दा स्मृतीच्या उदाहरणाने स्पष्ट होतो; तो असा की स्वतः प्रामाण्याच्या इयत्ता असतात. स्वतः प्रामाण्य हा अशा प्रकारचा गुण नाही की तो कशाच्या ठिकाणी एक असतो तरी किंवा नसतो तरी. तो कमी अधिक प्रमाणात असू शकणारा गुण आहे; आणि हे प्रमाण परिपूर्ण निश्चितीपासून सुरू होऊन अंशाअंशाने कमी होत अदृश्यप्राय अशा अस्पष्टतेपर्यंत पोचते. संवेदनसत्ये आणि तर्कशास्त्रातील काही तत्त्वे ह्यांच्या ठिकाणी स्वतः प्रामाण्याची अगदी उच्चतम अशी इयत्ता असते; लगतच्या स्मृतीवर आधारलेल्या सत्यांच्या ठिकाणी जवळजवळ तेवढीच असते. विगमनाच्या तत्त्वाच्या ठिकाणी तर्कशास्त्रातील काही इतर तत्त्वांपेक्षा—उदा. सत्य आधारविधानांपासून जे निष्पन्न होते ते सत्य असते—कमी स्वतः प्रामाण्य असते. स्मृती जसजशा अधिक दूरच्या आणि अधिक अंधुक होत जातात तसतसे त्यांचे स्वतः प्रामाण्य कमी होत जाते. तर्कशास्त्र व गणित ह्यांतील सत्ये जसजशी अधिकाधिक गुंतागुंतीची बनत जातात तसतसे, सामान्यपणे पाहता, त्यांचे स्वतः प्रामाण्य कमी होत जाते. वस्तूंच्या ठिकाणी स्वरूपतः असलेल्या नैतिक व सौंदर्यात्मक मूल्यांविषयीचे निर्णय काही अंशाने स्वतःप्रमाण ठरण्याजोगे असतात पण हे स्वतःप्रामाण्य विशेष नसते.

ज्ञानमीमांसेच्या दृष्टीने स्वतःप्रामाण्याच्या इयत्ता असतात ह्या गोष्टीला महत्त्व आहे. कारण जर विधाने सत्य नसतानाही त्यांच्या अंगी कांही प्रमाणात स्वतःप्रामाण्य असणे शक्य असेल (आणि हे शक्य आहे असे दिसते) तर स्वतःप्रामाण्य आणि सत्य ह्यांमधील सारा संबंध संपुष्टात आणण्याचे कारण उरणार नाही. जेव्हा स्वतःप्रमाण विधानांत विरोध असतो तेव्हा अधिक स्वतःप्रमाण असलेले विधान स्वीकारावे आणि कमी स्वतःप्रमाण विधानाचा त्याग

करावा एवढेच म्हणणे आवश्यक ठरते.

पण वर स्पष्ट केल्याप्रमाणे 'स्वत:प्रामाण्य' ह्या कल्पनेत दोन कल्पना एकवटल्या असण्याचा खूपच संभव आहे. एक कल्पना स्वत: प्रामाण्याच्या अत्युच्च इयत्तेशी संबंधित आहे व ती सत्याची अस्खलनशील अशी ग्वाही देते. तर दुसरी स्वत: प्रामाण्याच्या इतर सर्व इयत्तांशी संबंधित आहे व ती सत्याची अस्खलनशील अशी ग्वाही देत नाही तर कमी अधिक प्रमाणात भरवसा ठेवायला आधार देते. हे येथे फक्त सुचविण्यात येत आहे, त्याचा इतक्यात विस्तार करता येणार नाही. सत्याच्या स्वरूपाचा परामर्ष घेतल्यावर ज्ञान आणि भ्रांती ह्यांमधील भेद स्पष्ट करताना स्वत:प्रामाण्याच्या प्रश्नाकडे आपण परत वळू.

प्रकरण बारावे

सत्यता आणि असत्यता

सत्यांचे आपले जे ज्ञान असते ते वस्तूंविषयीच्या आपल्या ज्ञानाहून वेगळे असते. ह्या ज्ञानाच्या विरुद्ध स्वरूपाची अशी एक गोष्ट असते आणि ती म्हणजे भ्रांती (error). आपण जर वस्तू घेतल्या तर त्यांचे ज्ञान आपल्याला असेल तरी किंवा नसेल तरी; पण केवळ परिचयात्मक ज्ञानाचा विचार केला तर वस्तूंचे चूक ज्ञान असे जिचे वर्णन करता येईल अशी काही मनाची एखादी विशिष्ट अवस्था असत नाही. आपला ज्याच्याशी परिचय असतो ते काहीतरी असते; आपल्या परिचयापासून आपण गैर अनुमाने करू शकतो, पण हा परिचयच फसवा आहे असे असू शकत नाही. तेव्हा परिचयाच्या बाबतीत द्वैत असू शकत नाही. पण सत्याचे जे ज्ञान असते त्याच्या बाबतीत द्वैत असते. सत्याप्रमाणेच असत्यावरही आपला विश्वास असू शकतो. कितीतरी विषयांवर वेगवेगळ्या लोकांची मते भिन्न आणि परस्पर विसंगत असतात हे आपल्याला माहित आहे. तेव्हा कित्येक समजुती तरी चूक असल्या पाहिजेत. आणि आपण अनेकदा खोट्या समजुती खऱ्या समजूती इतक्याच दृढपणे बाळगीत असल्यामुळे त्यांना खऱ्या समजुतींपासून वेगळ्या कशा करायच्या हा एक कठीण प्रश्न होऊन बसतो. एखादी विशिष्ट समजूत आपण घेतली तर ती सत्य आहे हा आपला विश्वास गैर नाही हे आपण कसे जाणू शकतो? हा अत्यंत बिकट प्रश्न आहे आणि त्याला पूर्णपणे समाधानकारक उत्तर लाभणे शक्य नाही. पण याहून अधिक प्राथमिक, काहीसा कमी कठीण असलेला, असा एक प्रश्न आहे; आणि तो म्हणजे : सत्यता आणि असत्यता ह्यांचा अर्थ आपण काय करतो? ह्या प्रकरणात

आपल्याला विचार करायचा आहे तो ह्या प्राथमिक प्रश्नाचा.

एखादी समजूत सत्य आहे की असत्य आहे हे आपल्याला कसे कळते हा प्रश्न आपण ह्या प्रकरणात उपस्थित करीत नाही आहो; एखादी समजूत सत्य आहे की असत्य आहे ह्या प्रश्नाचा अर्थ काय असतो असे आपण विचारीत आहो. ह्या प्रश्नाचे स्पष्ट उत्तर मिळाले तर 'कोणत्या समजूती सत्य असतात?' ह्या प्रश्नाचे उत्तर सापडायला मदत होईल अशी आशा बाळगता येईल. पण सध्या 'सत्य म्हणजे काय?', 'असत्य म्हणजे काय?' एवढेच आपण विचारीत आहो; 'कोणत्या समजुती सत्य आहेत?', 'कोणत्या असत्य आहेत?' हे विचारीत नाही. ह्या भिन्न प्रश्नांना वेगळे राखणे अत्यंत महत्त्वाचे आहे; त्यांच्यांत जर काहीही गोंधळ झाला तर जे उत्तर निष्पन्न होईल ते कोणत्याच प्रश्नाचे उत्तर ठरणार नाही.

सत्यतेच्या स्वरूपाचा शोध घेण्याचा प्रयत्न जेव्हा आपण करतो तेव्हा तीन मुद्दे ध्यानात बाळगले पाहिजेत; सत्यतेच्या स्वरूपाविषयीच्या उपपत्तीकडून तीन अटींचे समाधान होणे आवश्यक आहे.

(१) सत्यतेची आपली उपपत्ती अशी असली पाहिजे की सत्यतेच्या विरोधी जी गोष्ट आहे– म्हणजे असत्यता—तिच्या अस्तित्वाशी ती सुसंगत असली पाहिजे. बरेचसे तत्त्ववेत्ते ह्या अटीचे पुरतेपणी समाधान करू शकलेले नाहीत. त्यांनी अशा उपपत्ती रचल्या आहेत की त्यांना अनुसरून पाहता आपले सर्व विचार सत्य ठरावे; आणि मग विश्वात असत्यतेला जागाच कशी उरते ह्याचा उलगडा करताना त्यांच्या नाकी नऊ येतात. ह्या बाबतीत समजुतीच्या स्वरूपाविषयीची आपली उपपत्ती परिचयाच्या स्वरूपाच्या उपपत्तीहून वेगळी असावी लागते. कारण परिचयाच्या विरोधी असलेल्या गोष्टीची व्यवस्था कशी लावायची हा प्रश्नच नव्हता.

(२) समजुतीच नसत्या तर असत्य असे काही असू शकले नसते आणि अर्थात् असत्याचे प्रतियोगी अशा अर्थाचे जे सत्य आहे तेही असू शकले नसते. ज्याच्यात केवळ जडवस्तू आहेत अशा जगाची कल्पना आपण केली तर अशा जगात असत्याला अवसर असणार नाही आणि ज्यांना आपण वस्तुस्थिती म्हणतो त्या जरी ह्या जगात असल्या तरी त्याच्यात सत्ये असणार नाहीत—ज्या अर्थाने सत्ये आणि असत्ये ह्या एकाच जातीच्या गोष्टी असतात त्या प्रकारची सत्ये ह्या जगात असणार नाहीत. सत्यता आणि असत्यता हे आपल्या समजुतींचे व विधानांचे धर्म आहेत; केवळ जड वस्तूंचे बनलेले असे जर एखादे जग असले तर त्याच्यात ज्या अर्थी समजुती किंवा विधाने असणार नाहीत त्या अर्थी त्याच्यात सत्य किंवा असत्यही असणार नाही.

(३) आता हे जसे आपण म्हटले आहे तसेच त्याच्या उलट हेही आपण म्हटले पाहिजे की एखादी समजूत सत्य आहे की असत्य आहे हे त्या समजुतीच्या पलीकडे असलेल्या अशा कशावर तरी अवलंबून असते. पहिल्या चार्ल्सचा मृत्यू वधस्तंभावर झाला अशी जर माझी समजूत असेल तर ती सत्य आहे; पण ह्याचे कारण असे नाही की ह्या समजुतीच्या अंगी, केवळ तिचे निरीक्षण केल्याने आढळून येऊ शकेल असा एखादा आंतरिक धर्म आहे; अडीच शतकापूर्वी

घडलेल्या एका ऐतिहासिक घटनेमुळे ही समजूत सत्य ठरते. पहिल्या चार्ल्सचा मृत्यू त्याच्या बिछान्यावर झाला अशी माझी समजूत असेल तर ती खोटी आहे. ही समजूत कितीही स्पष्ट असली आणि कितीही काळजीपूर्वक विचार करून मी ती स्वीकारलेली असली तरी त्यामुळे ती खोटी असण्याचे टळू शकत नाही. आणि परत, ही माझी समजूत जी खोटी ठरते ती फार पूर्वी भूतकाळात जे घडले आहे त्यामुळे, तिच्या अंगी असलेल्या एका आंतरिक धर्मामुळे नव्हे. म्हणून सत्यता आणि असत्यता हे जरी समजुतींचे धर्म असले तरी ह्या समजुतींच्या इतर गोष्टींशी असलेल्या संबंधांवर हे धर्म अवलंबून असतात; त्यांच्या अंगी असलेल्या आंतरिक धर्मांवर ते अवलंबून नसतात.

वरील अटींपैकी जी तिसरी अट आहे तिच्यामुळे समजुत आणि वस्तुस्थिती ह्यांच्यामध्ये असलेल्या कोणत्यातरी प्रकारच्या अनुरूपतेमध्ये सत्य सामावलेले असते हे मत आपण ग्राह्य म्हणून स्वीकारतो —तत्त्ववेत्त्यांमध्ये हेच मत सर्वांत अधिक प्रचलित आहे. पण अनुरूपतेचा हा कोणता प्रकार आहे हे शोधून काढणे, ज्याच्याविरुद्ध अखंडनीय आक्षेप घेता येणार नाहीत असा अनुरूपतेचा प्रकार निश्चित करणे अजिबात सोपे नाही. काहीसे ह्यामुळे आणि काहीसे आपले विचार आणि विचाराबाहेर असलेले काहीतरी ह्यांच्यामध्ये असलेल्या अनुरूपतेमध्ये जर सत्यता सामावलेली असेल तर सत्य कधी गवसले आहे हे विचार जाणू शकणार नाही ह्या भावनेने समजुतीपलीकडे असलेल्या कशाशी तरी असलेला संबंध म्हणजे सत्यता याहून वेगळी अशी सत्यतेची व्याख्या हुडकून काढण्याचा प्रयत्न करण्याकडे अनेक तत्त्ववेत्त्यांची प्रवृत्ती झाली आहे. ह्या स्वरूपाची व्याख्या करण्याचे जे प्रयत्न झाले आहेत त्यातील सर्वात महत्त्वाचा प्रयत्न म्हणजे सत्यता सुसंगतीत सामावलेली असते ही उपपत्ती. ही भूमिका अशी की आपल्या समजुतींचा जो पुंज असतो त्याच्याशी सुसंगती साधण्यात अपयश येणे हे असत्याचे लक्षण आहे आणि अंतिम सत्य (the truth) ही जी पूर्णपणे सुसंगत आणि सर्वंकष अशी व्यवस्था आहे तिचा भाग असणे हे सत्याच्या स्वरूपाचे सार आहे.

पण हे मत स्वीकारण्यात एक मोठी अडचण आहे किंबहुना दोन मोठ्या अडचणी आहेत. पहिली ही की समजुतींची सुसंगत अशी एकच व्यवस्था असू शकते असे मानायला काही आधार नाही. पुरेशी कल्पनाशक्ती असली तर एखादा कादंबरीकार आपल्याला जी माहिती आहे तिच्याशी पूर्णपणे जुळेल असा एक जगाचा भूतकाल कल्पनेने निर्मू शकेल; पण तो खऱ्याखुऱ्या भूतकालापासून पूर्णपणे वेगळा असेल. अधिक वैज्ञानिक स्वरूपाच्या संशोधनाच्या बाबतीत असे निश्चितपणे म्हणता येईल की अनेकदा एखाद्या क्षेत्रातील सर्व ज्ञात वस्तुस्थितींचा उलगडा करणारे असे दोन किंवा अधिक अभ्युपगम असू शकतात. आणि अशा वेळी जरी वैज्ञानिक त्यांपैकी एक सोडून इतर सर्व अभ्युपगम त्याज्य ठरवतील अशा वस्तुस्थिती शोधून काढायचा प्रयत्न करतात तरी त्यांच्या ह्या प्रयत्नांत त्यांना नेहमी यश येईल असे मानायला काही आधार नाही.

तसेच तत्त्वज्ञानातसुद्धा सर्व वस्तुस्थितींचा उलगडा करतील असे दोन प्रतिस्पर्धी अभ्युपगम असू शकतात ही गोष्ट अपरिचित नाही. उदा. जीवन हे एक दीर्घ स्वप्न आहे आणि बाह्य

जग, ज्या प्रमाणात स्वप्नातील वस्तू वास्तव असतात त्याच प्रमाणात, वास्तव आहे असे असणे शक्य आहे. पण हे मत ज्ञात वस्तुस्थितीशी विसंगत असल्यासारखे दिसत नसले तरी इतर लोक आणि वस्तू ह्यांना खरेखुरे अस्तित्व आहे असे जे व्यवहारबुद्धी मानते त्याच्याहून ते पसंत करायलाही काही कारण नाही. तेव्हा सत्यता म्हणजे सुसंगती अशी सत्यतेची व्याख्या जर आपण घेतली तर ती अयशस्वी ठरते—कारण सुसंगत अशी एकच व्यवस्था असू शकते ह्याला काही प्रमाण नाही.

सत्यतेच्या ह्या व्याख्येविरुद्ध दुसरा आक्षेप असा की 'सुसंगती'चा अर्थ ती गृहीत धरते. उलट वस्तुतः 'सुसंगती'मध्ये तर्कशास्त्राच्या नियमांची सत्यता पूर्वगृहीत आहे. दोन विधाने, जर ती दोन्ही सत्य असणे शक्य असेल, तर सुसंगत असतात. आणि त्यांच्यापैकी एकतरी असत्य असलेच पाहिजे असे असेल तर ती विसंगत असतात. आता दोन विधाने आपण घेतली तर ती दोन्ही खरी असू शकतील का हे जाणायला व्याघातनियमासारख्या सत्यांचे ज्ञान आपल्याला असले पाहिजे. उदा. 'हे झाड एक बीचवृक्ष आहे' आणि 'हे झाड एक बीचवृक्ष नाही' ही दोन विधाने सुसंगत नाहीत ह्याचे व्याघातनियम हे कारण आहे. पण व्याघातनियमालाच सुसंगतीची कसोटी आपण लावली तर आपल्याला असे आढळून येईल की व्याघातनियम खोटा आहे असे आपण मानले तर त्यानंतर काहीही कशाशीही विसंगत नसते असे निष्पन्न होईल. तेव्हा तर्कशास्त्राचे नियम एक चौकट उपलब्ध करून देतात आणि तिच्या संदर्भात सुसंगतीची कसोटी लावता येते; पण त्यांची स्वतःची स्थापना ह्या कसोटीच्या आधारे करता येत नाही.

ह्या दोन कारणांमुळे सुसंगती हा सत्यतेचा **अर्थ** आहे असे मानता येत नाही. तथापि, कित्येक सत्यांचे ज्ञान झाल्यानंतर अनेकदा सुसंगती ही सत्यतेची एक अतिशय महत्वाची **कसोटी** असते.

ह्यामुळे फिरून वस्तुस्थितीशी असलेल्या अनुरूपतेत सत्यतेचे स्वरूप सामावलेले असते ह्या भूमिकेशी आपण येतो. आणि वस्तुस्थितीचा आपण जो अर्थ लावतो त्याची नेमकी व्याख्या कशी करायची आणि आपली समजूत जर सत्य असायची असेल तर ही समजूत आणि वस्तुस्थिती ह्यांच्यामध्ये जी अनुरूपता असली पाहिजे तिचे स्वरूप काय आहे हे प्रश्न उरतात.

आपल्या तीन अटींना अनुसरून सत्यतेची जी उपपत्ती आपल्याला शोधून काढायची आहे तिने (१) सत्यतेच्या विरुद्ध असलेली जी गोष्ट, म्हणजे असत्यता, तिच्या अस्तित्वाला अवसर ठेवला पाहिजे, (२) सत्यता हा आपल्या समजुतींचा एक धर्म आहे असे मानले पाहिजे, पण (३) ह्या समजुतींच्या त्यांच्या पलीकडे असलेल्या वस्तूंशी असलेल्या संबंधांवर हा धर्म सर्वस्वी अवलंबून ठेवला पाहिजे.

असत्यतेच्या अस्तित्वाची शक्यता मोकळी ठेवणे आवश्यक असल्यामुळे आपली समजूत म्हणजे आपल्या मनाचा कोणत्या तरी एका विषयाशी असलेला संबंध असतो आणि हा विषय म्हणजे त्या समजूतीत ज्या कशाचा आपण स्वीकार केला असतो ते, असे मानता येणार नाही. समजुतीचे स्वरूप असे असते असे जर आपण मानले तर परिचयाप्रमाणे समजुतीच्या बाबतीतही सत्य आणि असत्य हा विरोध संभवू शकणार नाही आणि प्रत्येक समजूत अटळपणे सत्य

ठरेल असे आपल्याला आढळून येईल. उदाहरणाने ही गोष्ट स्पष्ट करता येईल. 'डेस्डेमोना कॅसियोवर प्रेम करते' अशी ऑथेल्लोची खोटी समजूत आहे. ही समजूत म्हणजे 'डेस्डेमोनाचे कॅसियोवर असलेले प्रेम' ह्या एका गोष्टीशी असलेला संबंध असे म्हणता येणार नाही; कारण अशी गोष्ट असती तर ही समजूत सत्य ठरली असती. पण वास्तविक अशी गोष्ट अस्तित्वात नाही व म्हणून ऑथेल्लोचा ह्या गोष्टीशी संबंध असणे शक्य नाही. ह्यामुळे त्याची समजूत ह्या गोष्टीशी असलेल्या संबंधाची बनलेली आहे असे असणे अशक्य आहे.

कुणी असे म्हणेल की ही त्याची समजूत म्हणजे दुसऱ्या एका विषयाशी, म्हणजे 'डेस्डेमोना कॅसियोवर प्रेम करते' ह्या विषयाशी असलेला संबंध होय. पण डेस्डेमोना कॅसियोवर प्रेम करीत नसताना असा काही विषय अस्तित्वात आहे असे मानणे हे 'डेस्डेमोनाचे कॅसियोवरील प्रेम' हा विषय अस्तित्वात आहे असे मानण्याइतकेच कठीण आहे. तेव्हा मनाचा कोणत्यातरी विषयाशी असलेला संबंध हे समजुतीचे स्वरूप असते असे मानणाऱ्या उपपत्तीपासून समजुतीची वेगळी उपपत्ती हुडकणे श्रेयस्कर ठरेल.

संबंध हे नेहमीच जणू काय **दोन** पदांमध्ये असले पाहिजेत असे सर्वसाधारणपणे मानण्यात येते; पण नेहमीच असे असते असे नाही. कित्येक संबंधांना तीन पदांची अपेक्षा असते कित्येकांना चार पदांची असते, इ. उदा. 'मध्ये' (between) हा संबंध घ्या. आपण जर, दोनच पदे घेत राहिलो तर 'मध्ये' हा संबंध अशक्य होईल. हा संबंध शक्य व्हायला पदांची संख्या कमीत कमी तीन असावी लागते. यॉर्क हे लंडन व एडिन्बरो यांच्या मध्ये आहे; पण जगात जर दोनच ठिकाणे असती तर एक ठिकाण व दुसरे ठिकाण यांच्यामध्ये असलेले असे कोणतेच ठिकाण असू शकले नसते; त्याचप्रमाणे **असूयेला** तीन व्यक्तींची गरज असते. कमीत कमी तीन व्यक्ती नसल्या तर असा संबंध असणे शक्य होणार नाही. 'ब ने क चे ड बरोबर लग्न जुळवावे अशी अ ची इच्छा आहे' ह्या विधानात चार पदांमधील संबंध अंतर्भूत आहे; म्हणजे अ, ब, क आणि ड ही चारही पदे येथे अपेक्षित आहेत, आणि ही चारही पदे अंतर्भूत करणाऱ्या मार्गाचा अवलंब केल्याशिवाय त्यात अंतर्भूत असलेला संबंध व्यक्त करता येणार नाही. अशी आणखी कितीतरी उदाहरणे देता येतील. पण ज्यांच्या धारणेसाठी दोनापेक्षा अधिक पदांची आवश्यकता असते असे संबंध असतात हे दाखवून द्यायला एवढे विवेचन पुरे आहे.

असत्यतेच्या अस्तित्वाला योग्य प्रकारे अवसर ठेवायचा असेल तर **निर्णय करणे** किंवा **विश्वास राखणे** ह्यामध्ये जो संबंध अंतर्भूत असतो तो अनेक पदांमधील संबंध असतो, केवळ दोन पदांमधील संबंध नसतो असे मानावे लागते. डेस्डेमोना कॅसियोवर प्रेम करते अशी जेव्हा ऑथेल्लोची समजूत असते तेव्हा त्याच्या मनासमोर 'डेस्डेमोनाचे कॅसियोवरील प्रेम' किंवा 'की डेस्डेमोना कॅशियोवर प्रेम करते' अशी कोणतीतरी एक वस्तूस्थिती नसते. कारण, असे मानले तर वस्तुनिष्ठ, कोणत्याही मनापासून स्वतंत्रपणे अस्तित्वात असलेली अशी असत्ये असतात असे मानावे लागते. आणि ह्याचे जरी तार्किक खंडन करता आले नाही तरी आपण शक्यतो टाळावी अशी ही उपपत्ती आहे. तेव्हा निर्णय म्हणजे ज्याच्यात मन आणि वेगवेगळ्या

प्रस्तुत (relevent) वस्तू ह्या सर्व पृथक्पणे अंतर्भूत असतात असा एक संबंध असतो असे जर आपण मानले तर असत्याचा उलगडा करणे अधिक सोपे जाते. म्हणजे असे की डेस्डेमोना कॅसियोवर प्रेम करते अशी जेव्हा ऑथेल्लोची समजूत असते तेव्हा जो संबंध जुळून आलेला असतो त्याची डेस्डेमोना, प्रेम करणे, कॅसियो ही सर्व पदे असली पाहिजेत. तेव्हा हा संबंध ह्या चार पदांचा संबंध आहे; कारण ऑथेल्लोही ह्या संबंधाच्या पदांपैकी एक आहे. हा चार पदांचा संबंध आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा ऑथेल्लोचा डेस्डेमोनाशी काही संबंध आहे, आणि तसाच त्याचा प्रेम करणे व कॅसियो ह्यांच्याशी संबंध आहे असा त्याचा अर्थ नसतो. '(अशी) समजूत असणे' ह्याहून वेगळ्या कोणत्यातरी संबंधाच्या बाबतीत हे खरे असणे शक्य आहे. पण ह्या तीन प्रस्तुत पदांपैकी प्रत्येक पदाशी ऑथेल्लोचा (अशी) समजूत असण्याचा संबंध आहे असे नाही तर ह्या **सर्वांशी** त्याचा एकत्रित संबंध आहे हे उघड आहे. '(अशी) समजूत असण्या'च्या संबंधाचे एकच उदाहरण ह्या ठिकाणी आहे, पण हे उदाहरण चारही पदांना एकत्र विणते. ऑथेल्लोच्या मनात जेव्हा अशी समजूत असते तेव्हा प्रत्यक्षात जे घडत असते ते हे की ज्याला आपण '(अशी) समजूत असते' हा संबंध म्हणतो त्याने ऑथेल्लो, डेस्डेमोना, प्रेम करणे आणि कॅसियो ह्या चार पदांना एका व्यामिश्र संबंधात एकत्र विणलेले असते ज्याला आपण समजूत किंवा निर्णय म्हणतो तो म्हणजे दुसरे, तिसरे कांही नसून मनाला इतर अनेक वस्तूंशी संबंधित करणारा '(अशी) समजूत असण्याचा' किंवा 'निर्णय करण्याचा' संबंध. समजूत होण्याची घटना किंवा निर्णय करण्याची कृती म्हणजे एखाद्या विवक्षित वेळी कित्येक पदांमध्ये समजूत होण्याचा किंवा निर्णय करण्याचा संबंध घडून येणे.

सत्य निर्णय आणि असत्य निर्णय ह्यांच्यांत कोणता भेद असतो हे आपल्याला आता समजून घेता येईल. ह्यासाठी कांही व्याख्या स्वीकारू या. निर्णय करण्याच्या प्रत्येक कृतीत निर्णय करणारे एक मन असते आणि ज्या पदांविषयीचा हा निर्णय असतो ती पदे असतात. मनाला आपण ह्या निर्णयातील विषयी म्हणू या, आणि इतर पदांना विषय म्हणू या. उदा. डेस्डेमोना कॅसियोवर प्रेम करते असा ऑथेल्लो जेव्हा निर्णय करतो तेव्हा ऑथेल्लो हा विषयी असतो आणि डेस्डेमोना, प्रेम करणे व कॅसियो हे विषय असतात. निर्णयाचे विषय आणि विषयी हे मिळून त्याचे **घटक** असतात. निर्णय करण्याचा जो संबंध असतो त्याला रोख (sense) किंवा 'दिशा' असते हे ध्यानात येईल. हा संबंध आपल्या विषयांची एका क्रमात रचना करतो असे रूपकात्मक भाषेत म्हणता येईल. वाक्यातील शब्दांचा जो क्रम असतो त्याने ह्या क्रमाचे दिग्दर्शन करता येईल. (ज्या भाषेत विभक्तीप्रत्यय असतात अशा भाषेत हा क्रम प्रत्ययांच्या द्वारा, उदा. प्रथमा विभक्ती आणि द्वितीया विभक्ती ह्यातील फरकाच्या द्वारा दाखविता येईल). 'कॅसियो डेस्डेमोनावर प्रेम करतो' हा ऑथेल्लोचा निर्णय 'डेस्डेमोना कॅसियोवर प्रेम करते' ह्या त्याच्या निर्णयाच्या घटकांचाच बनलेला असला तरी त्याच्याहून भिन्न आहे; ह्याचे कारण असे की निर्णय करण्याच्या संबंधाने ह्या घटकांची ह्या दोन निर्णयांत वेगवेगळ्या क्रमाने रचना केली आहे. त्याचप्रमाणे कॅसियोने जर 'डेस्डेमोना ऑथेल्लोवर प्रेम करते' असा निर्णय केला तर ह्याही निर्णयाचे हेच घटक आहेत पण त्यांचा प्रक्रम वेगळा आहे.

'रोख' किंवा 'दिशा' असण्याचा हा जो निर्णय करण्याच्या संबंधाच्या ठिकाणी असलेला धर्म आहे तो त्याच्याप्रमाणे सर्वच संबंधांच्या ठिकाणी असलेला धर्म आहे. 'क्रम', 'मालिका' आणि इतर अनेक गणिती संकल्पनांचा उगम अखेरीस संबंधांच्या ह्या 'रोखात' असतो; पण ह्या विषयाचे अधिक विवेचन करण्याचे कारण नाही.

ज्या संबंधाला आपण निर्णय करण्याचा किंवा 'समजूत असण्याचा' संबंध म्हणतो तो विषयी आणि विषय ह्यांना एका व्यामिश्र सबंधात (whole) एकत्र बिणतो असे आपण म्हटले आहे. ह्या बाबतीत निर्णय करण्याचा संबंध अगदी इतर कोणत्याही संबंधासारखाच आहे. कधीही दोन किंवा अधिक पदांत एखादा संबंध जुळलेला असतो तेव्हा त्या पदांना तो संबंध एका व्यामिश्र सबंधात एकत्रित करीत असतो. जर ऑथेल्लो डेस्डेमोनावर प्रेम करीत असेल तर 'ऑथेल्लोचे डेस्डेमोनावरील प्रेम' असा एक व्यामिश्र संबंध अस्तित्वात असतो. संबंधाने एकीकृत केलेली पदे स्वतःच व्यामिश्र असतील किंवा सरल (simple) असतील पण ती एकीकृत झाल्याने जो संबंध निर्माण होतो तो व्यामिश्र असलाच पाहिजे. जेथेजेथे पदांना संबंधित करणारा सबंध असतो जेथेजेथे त्या पदांच्या संयोगाने बनलेली अशी व्यामिश्र वस्तू असते; आणि ह्याच्या उलट येथेयेथे व्यामिश्र वस्तू असते तेथेतेथे तिच्या घटकांना संबंधित करणारा संबंध असतो. समजूत होण्याची घटना जेव्हा घडते तेव्हा एक व्यामिश्र वस्तू अस्तित्वात आलेली असते; हिच्यात समजूत असण्याचा एकीकारक संबंध असतो आणि समजूत असण्याच्या संबंधाच्या 'दिशेने' विषयी आणि विषय ह्यांची एका क्रमाने रचना केलेली असते. 'डेस्डेमोना कॅसियोवर प्रेम करते अशी ऑथेल्लोची समजूत आहे' ह्या उदाहरणाचा परामर्श घेताना आपण असे पाहिले की ह्या विषयांपैकी एक विषय कोणतातरी संबंध असला पाहिजे—ह्या उदाहरणात 'प्रेम करणे' हा तो संबंध आहे. पण समजूत होण्याच्या घटनेतील घटक असलेला हा जो संबंध आहे तो म्हणजे विषयी आणि विषय ह्यांच्या मिळून बनलेल्या व्यामिश्र सबंधात एकता निर्माण करणारा सबंध नव्हे. समजूत होण्याच्या घटनेत 'प्रेम करणे' हा जो संबंध उपस्थित आहे तो संबंधित विषयांपैकी एक विषय म्हणून उपस्थित आहे— ह्या रचनेतील एक वीट आहे, चुना नव्हे. येथे चुना म्हणजे 'समजूत असणे' हा संबंध. समजूत जेव्हा सत्य असते तेव्हा दुसरा एक सबंध अस्तित्वात असतो आणि त्याच्यात त्या समजुतीचे जे विषय असतात त्यांच्यापैकी एक विषय असलेल्या संबंधाने इतर विषय संबंधित केलेले असतात. उदा. डेस्डेमोना, कॅसियोवर प्रेम करते ही ऑथेल्लोची समजूत जर **सत्य** असेल तर 'डेस्डेमोनाचे कॅसियोवरील प्रेम', असा एक व्यामिश्र सबंध अस्तित्वात असतो. हा सबंध सर्वस्वी ह्या समजुतीचे जे विषय आहेत त्यांचा बनलेला असतो, ह्या समजुतीमध्ये विषयांचा जो क्रम असतो तोच ह्या सबंधामध्येही असतो आणि ह्या समजुतींच्या विषयांपैकी एक विषय असलेला संबंध आता त्याच्या इतर विषयांना एकत्र बांधणारा चुना म्हणून कार्य करीत असतो. ह्याच्या उलट जेव्हा समजूत खोटी असते तेव्हा केवळ तिच्या विषयांचा बनलेला असा एक व्यामिश्र संबंध अस्तित्वात नसतो. 'डेस्डेमोना कॅसियोवर प्रेम करते' अशी ऑथेल्लोची जर **खोटी** समजूत असेल तर 'डेस्डेमोनाचे कॅसियोवरील प्रेम' असा व्यामिश्र सबंध अस्तित्वात नसतो.

सारांश, जेव्हा समजूत एका संबंधित व्यामिश्र सबंधाशी अनुरूप असते तेव्हा ती सत्य असते; आणि अनुरूप नसते तेव्हा असत्य असते. एखादे निश्चित उदाहरण घेण्यासाठी म्हणून असे समजू या की त्या समजुतीचे दोन पदे आणि एक संबंध असे विषय आहेत आणि समजूत असण्याची जी 'दिशा' असते तिने ही पदे एका क्रमाने लावली आहेत. मग ह्या संबंधाने जर ती पदे त्याच क्रमाने एका व्यामिश्र सबंधात एकत्रित केली असतील तर ही समजूत सत्य असते; नाहीतर ती असत्य असते. सत्यता आणि असत्यता ह्यांच्या ज्या व्याख्येच्या शोधात आपण होतो ती ही व्याख्या. निर्णय किंवा समजूत एक व्यामिश्र सबंध असतो आणि मन हा त्याचा एक घटक असतो. तिच्या उरलेल्या घटकांचा त्यांचा या समजुतीत जो क्रम असतो त्याच क्रमाने मिळून जर एक व्यामिश्र सबंध बनलेला असेल तर ती समजूत सत्य असते; नाहीतर असत्य असते.

तेव्हा सत्यता आणि असत्यता हे जरी समजुतींचे धर्म असले तरी एका अर्थाने हे त्यांचे बाह्य (extrinsic) धर्म आहेत. कारण समजूत सत्य असण्याची जी अट आहे तिचा समजुतींशी कांही संबंध नसतो (किंवा सामान्यपणे) मनाशी संबंध नसतो; तिचा फक्त त्या समजुतींच्या **विषयांशी** संबंध असतो. एखाद्या मनाने स्वीकारलेली समजूत जर तिच्याशी अनुरूप असा व्यामिश्र सबंध अस्तित्वात असेल तर सत्य असते; पण ह्या सबंधात मन अंतर्भूत नसते, केवळ त्याचे विषय अंतर्भूत असतात. ही अनुरूपता त्या समजुतीची सत्यता साधते; तिचा अभाव असेल तर ती समजूत असत्य आहे असे निष्पन्न होते. अशा रीतीने (१) **अस्तित्वाच्या** बाबतीत समजुती मनावर अवलंबून असतात पण (२) त्यांच्या **सत्यतेच्या** बाबतीत मनावर अवलंबून नसतात ह्या दोन्ही गोष्टींचा उलगडा आपण करू शकतो.

आपल्या उपपत्तीची आपण फिरून अशी मांडणी करू या. 'डेस्डेमोना कॅसियोवर प्रेम करते अशी ऑथेल्लोची समजूत आहे' अशी एखादी समजूत आपण घेतली तर 'डेस्डेमोना' आणि 'कॅसियो' ह्यांना तिची **विषयपदे** म्हणू या आणि 'प्रेम करणे' ह्याला विषयसंबंध म्हणू या. आता ह्या समजुतीमध्ये ही विषयपदे विषयसंबंधाकडून ज्या क्रमाने संबंधित झालेली आहेत त्याच क्रमाने ती ह्या विषयसंबंधाकडून ज्याच्यात संबंधित झाली आहेत असा व्यामिश्र सबंध, म्हणजे 'डेस्डेमोनाचे कॅसियोवरील प्रेम' हा व्यामिश्र सबंध जर अस्तित्वात असेल तर ह्या सबंधाला **त्या समजुतीशी अनुरूप अशी वस्तुस्थिती** म्हणू या. तेव्हा समजुतीशी अनुरूप अशी वस्तुस्थिती जेव्हां अस्तित्वात असते तेव्हा ती समजूत सत्य असते; आणि अनुरूप वस्तुस्थिती जेव्हा अस्तित्वात नसते तेव्हा ती असत्य असते.

मने सत्यता किंवा असत्यता निर्माण करीत नाहीत हे ह्यावरून दिसून येईल. ती समजुती निर्माण करतात. पण एकदा ह्या समजुती निर्माण झाल्या की मने त्यांना सत्य किंवा असत्य बनवू शकत नाहीत; ह्याला अपवाद म्हणजे गाडी पकडण्यासारख्या त्या वक्तीच्या काबूत असलेल्या भावी गोष्टीसंबंधीच्या समजुतींचा विशिष्ट वर्ग. कोणत्याही समजुतीला सत्य बनविणारे काय असेल तर वस्तुस्थिती आणि ह्या वस्तुस्थितीमध्ये (अपवादात्मक उदाहरणे सोडली तर) ज्या व्यक्तीची ती समजूत असते तिचे मन अंतर्भूत नसते.

सत्यता आणि असत्यता ह्यांचा अर्थ काय ह्याचा निर्णय केल्यानंतर एखादे विधान सत्य आहे की असत्य हे जाणण्यासाठी कोणते मार्ग आहेत ह्याचा विचार आपल्याला करावा लागेल. हा विचार पुढील प्रकरणात करू.

प्रकरण तेरावे

सत्य, भ्रांती आणि संभाव्य मत

गेल्या प्रकरणात सत्यता आणि असत्यता ह्यांचा अर्थ काय ह्या प्रश्नाचा आपण विचार केला. पण ह्या प्रश्नाचे स्वारस्य कोणती गोष्ट सत्य आहे आणि कोणती असत्य आहे हे आपण कसे जाणू शकतो ह्या प्रश्नाहून कितीतरी कमी आहे. प्रस्तुत प्रकरणात ह्या प्रश्नाचा आपण विचार करणार आहो. आपल्या कित्येक तरी समजुती चुकीच्या आहेत यात शंका नाही. म्हणून कोणत्याही परिस्थितीत अमूक एक समजूत चुकीची नाही अशी निश्चिती आपल्याला कितपत असू शकते ह्या प्रश्नाशी आपण येऊन ठेपतो. दुसऱ्या शब्दात हीच गोष्ट मांडायची तर आपल्याला **कशाचेही** ज्ञान होऊ शकतेच का की कधीकधी केवळ सुदैवाने जे सत्य आहे त्यावर आपला विश्वास बसलेला असतो असे विचारता येईल. ह्या प्रश्नाला हात घालण्यापूर्वी प्रथम 'जाणणे' म्हणजे काय हे आपल्याला निश्चित करावे लागेल. व हा प्रश्न वाटतो तितका सोपा नाही.

ज्ञान म्हणजे 'सत्य समजूत' अशी ज्ञानाची व्याख्या करता येईल अशी प्रथमदर्शनी कल्पना होणे शक्य आहे. आपला विश्वास असलेली गोष्ट जेव्हा सत्य असते तेव्हा तिचे ज्ञान आपण प्राप्त करून घेतलेले असते असे मानले जाणे शक्य आहे. पण आपण सामान्यपणे 'ज्ञान' हा शब्द जसा वापरतो त्याच्याशी हे मत जुळत नाही. एक अगदी साधे उदाहरण घेऊ : समजा अगोदरच्या पंतप्रधानांच्या आडनावाची सुरुवात 'बी' ह्या अक्षराने होते असा एका माणसाचा समज आहे. आता त्याचा हा समज सत्य आहे. कारण सर हेन्री कॅंबेल बॅनरमन हे पूर्वीचे

पंतप्रधान होते. पण मि. बॅल्फोर हे पूर्वीचे पंतप्रधान होते अशी जर त्याची समजूत असेल तरीसुद्धा पूर्वीच्या पंतप्रधानांच्या आडनावाची सुरवात 'बी' ह्या अक्षराने होते असाच त्याचा विश्वास राहील. पण हा समज जरी सत्य असला तरी हे त्याचे ज्ञान आहे असे कुणी मानणार नाही. समजा एखाद्या लढाईचा निकाल कळविणारी तार येऊन पोचायच्या अगोदर एखाद्या वर्तमानपत्राने चलाखपणे भाकित करून तो जाहीर करून टाकला. हा जाहीर केलेला निकाल सुदैवाने बरोबर होता असे मागाहून ठरेलही. आणि वर्तमानपत्रांविषयी कमी अनुभव असलेल्या कित्येक वाचकांचा ह्या बातमीवर विश्वास बसेलही. पण त्यांची ही समजूत सत्य असली तरी त्यांना ह्या गोष्टीचे ज्ञान होते असे कुणी म्हणणार नाही. ह्यावरून जेव्हा एखादी सत्य समजून असत्य समजुतीपासून निगमित केलेली असते तेव्हा ही समजूत म्हणजे ज्ञान नसते हे स्पष्ट होते.

त्याचप्रमाणे एखादी सत्य असलेली समजूत जरी सत्य समजुतीपासून निगमित केलेली असली तरी ह्या निगमनाच्या प्रक्रियेत जर तर्काभास असेल तर ह्या समजुतीला ज्ञान म्हणता येणार नाही. समजा, सर्व ग्रीक माणसे आहेत आणि सॉक्रेटिस माणूस होता हे मला माहीत आहे आणि ह्यापासून सॉक्रेटिस ग्रीक होता हे अनुमान मी केले तर सॉक्रेटिस ग्रीक होता हे ज्ञान मला झाले आहे असे म्हणता येणार नाही. कारण जरी माझी आधारविधाने व निष्कर्ष सत्य असले तरी आधारविधानांपासून हा निष्कर्ष निष्पन्न होत नाही.

पण सत्य आधारविधानांपासून प्रमाण निगमनाने प्राप्त करून घेतलेले ते ज्ञान, त्याशिवाय ज्ञान नाही असे आपण म्हणणार का? आपण असे म्हणू शकणार नाही हे उघड आहे. अशी व्याख्या एकाच वेळी अतिव्याप्त व अव्याप्त ठरेल. कारण, एकतर आधारविधाने **सत्य** असून भागणार नाही; त्यांचे ज्ञान आपल्याला असले पाहिजे. मि. बॅल्फोर पूर्वीचे पंतप्रधान होते अशी समजूत असलेला माणूस पूर्वीच्या पंतप्रधानांच्या शेवटच्या नावाची सुरुवात 'बी' ह्या अक्षराने होते ह्या सत्य आधारविधानापासून प्रमाण निगमनाने काही निष्कर्ष काढील; पण प्रमाण निगमनाने प्राप्त झालेल्या ह्या निष्कर्षाचे त्याला **ज्ञान** आहे असे म्हणता येणार नाही. तेव्हा आपल्या व्याख्येला मुरड घालावी लागेल. ज्यांचे ज्ञान आहे अशा आधारविधानांपासून प्रमाण निगमनाने जे निष्पन्न होते ते म्हणजे ज्ञान असे आपल्याला म्हणावे लागेल. पण ही चक्रक व्याख्या होईल. 'ज्यांचे ज्ञान आहे अशी आधार विधाने' म्हणजे काय हे आपल्याला अगोदरच माहीत आहे असे ती गृहीत धरते. तेव्हा ती फार तर एका प्रकारच्या, ज्याला आपण साधित ज्ञान म्हणतो त्या प्रकारच्या, ज्ञानाची व्याख्या होईल; आणि ह्या ज्ञानात आणि प्रातिभ ज्ञानात भेद करावा लागेल. तेव्हा आपण असे म्हणू शकू : "ज्या आधारविधानांचे आपल्याला प्रतिभज्ञान असते त्यांच्यापासून प्रमाण निगमनाने जे निष्पन्न होते ते साधित ज्ञान." ह्या विधानात कोणताही आकारिक दोष नाही पण ही व्याख्या केल्यानंतर प्रातिभज्ञानाची व्याख्या करायची राहातेच.

प्रतिभज्ञानाचा प्रश्न घटकाभर बाजूला ठेवून साधित ज्ञानाची जी व्याख्या वर सुचविण्यात आली आहे तिचा विचार करू या. तिच्यावरील मुख्य आक्षेप असा की ती ज्ञानाला निष्कारण

मर्यादा घालते. असे नेहमीच घडते की कांही एक प्रातिभज्ञान लोकांना अवगत असते आणि त्याच्यापासून प्रमाण निगमनाने प्राप्त करून घेता येईल असे एखादे सत्य विधान असते; ह्या कारणामुळे ते सत्य आहे अशी त्यांची धारणाही झालेली असते; पण प्रत्यक्षात त्या प्रातिभ-ज्ञानापासून कोणत्याही तार्किक प्रक्रियेने त्या सत्य समजुतीचे निगमन करण्यात आलेले नसते. वाचनामुळे आपले जे समज होतात ते उदाहरणादाखल घेऊ. राजाच्या निधनाचे वृत्त जर वर्तमानपत्रात प्रसिद्ध झाले तर राजाचे निधन झाले आहे ह्या गोष्टीवर आपण विश्वास ठेवणे बरेचसे समर्थनीय ठरेल. कारण हे निवेदन असे आहे की ते जर खोटे असते तर कुणी प्रसिद्ध केले नसते. आणि राजाचे निधन झाले आहे असे वर्तमानपत्रात आले आहे असे मानायला आपल्याला भरपूर आधार आहे. पण हा आपला विश्वास ज्या प्रातिभज्ञानावर आधारलेला आहे ते ज्ञान म्हणजे ज्या छापील मजकुरात ही बातमी दिली आहे त्या मजकुराकडे पाहिले असता जी वेदनदत्ते लाभतात त्यांच्या अस्तित्वाचे ज्ञान. ज्यांना सुलभतेने वाचता येत नाही अशा लोकांची गोष्ट सोडली तर हे ज्ञान कुणाच्या जाणिवेत जवळजवळ शिरतच नाही. एखादे मूल जेव्हा काही वाचत असते तेव्हा त्याला अक्षरांचे आकार प्रथम दिसत असणार; आणि त्यांचा अर्थ सावकाश आणि कष्टाने त्याच्या ध्यानात येत असणार. पण ज्याला वाचनाची सवय आहे तो एकदम त्या अक्षरांच्या अर्थाशी जाऊन ठेपतो. ज्यांना आपण 'छापलेली अक्षरे पाहणे' म्हणतो त्या वेदनदत्तांपासून हे ज्ञान आपल्याला प्राप्त झाले आहे ह्याची त्याला जाणीवच नसते; विचारांतीच ही जाणीव त्याला होऊ शकते. तेव्हा अक्षरांपासून त्यांच्या अर्थाकडे नेणारे प्रमाण अनुमान करता येणे शक्य असले आणि त्या वाचकालाही असे अनुमान करता येत असले तरी प्रत्यक्षात त्याने हे अनुमान केलेले नसते; कारण ज्याला तार्किक अनुमान म्हणता येईल अशी कोणतीही कृती त्याने केलेली नसते. पण राजाचे निधन झाले आहे असे वर्तमानपत्रात प्रसिद्ध झाले आहे हे **ज्ञान** त्या वाचकाला नसते असे म्हणणे विपरीत ठरेल.

तेव्हा प्रातिभज्ञानापासून जे ज्ञान केवळ साहचर्याने का होईना निर्माण होते तेही साधित ज्ञान म्हणून आपण मान्य केले पाहिजे. अट एवढीच की त्यांच्यात **प्रमाण** तार्किक संबंध असला पाहिजे आणि ह्या संबंधाची त्या व्यक्तीला विचारांती जाणीव होणे शक्य असले पाहिजे. प्रत्यक्षात एका समजुतीपासून दुसऱ्या समजुतीपर्यंत पोचायचे अनुमानाव्यतिरिक्त असे आपले अनेक मार्ग असतात. छापलेल्या अक्षरांपासून त्यांच्या अर्थापर्यंत आपण जे पोचतो ते ह्या मार्गांचे एक उदाहरण आहे. ह्या मार्गांना 'मानसशास्त्रीय अनुमान' म्हणता येईल. तेव्हा साधित ज्ञान प्राप्त करून देणारे साधन म्हणून मानसशास्त्रीय अनुमानांना आपण मान्यता देऊ; फक्त ह्या मानसशास्त्रीय अनुमानाला समांतर असलेले एक तार्किक अनुमान शोधून काढता येणे शक्य असले पाहिजे. ह्यामुळे साधित ज्ञानाची आपली व्याख्या आपल्याला पाहिजे असते त्याहून कमी काटेकोर बनते. कारण, 'शोधून काढता येण्याची शक्यता' हा शब्दप्रयोग संदिग्ध आहे; शोध लावण्यासाठी किती विचार करावा लागेल हे काही तो सांगत नाही. पण वास्तविक 'ज्ञान' हीच मुळी नेमकी संकल्पना नाही; 'संभाव्य मत' ह्या संकल्पनेत ती विलीन होत जाते, असे ह्या प्रकरणातील विवेचनाने दिसून येईल. तेव्हा तिची अतिशय काटेकोर अशी व्याख्या

धुंडाळूच नये. कारण अशी कोणतीही व्याख्या थोड्याफार प्रमाणात दिशाभूल करणारीच ठरेल.

पण ज्ञानाविषयी जी मुख्य अडचण उद्‌भवते ती साधित ज्ञानाच्या संदर्भात उद्‌भवत नाही तर प्रातिभज्ञानाच्या संदर्भात् उद्‌भवते. आपण जोपर्यंत प्रातिभज्ञानाच्या प्रामाण्यापुरता विचार करीत असतो तोपर्यंत त्याचा निकष म्हणून प्रातिभज्ञानाची कसोटी उपलब्ध असते. पण आपल्या प्रातिभ समजुती घेतल्या तर त्यातील अमूक समजूती सत्य आणि अमूक असत्य असा भेद ज्याच्या आधारे करता येईल असा निकष शोधून काढणे अजिबात सोपे नाही. ह्या बाबतीत काटेकोरपणे निर्णय करणे अशक्यप्राय आहे. सत्यांविषयीचे आपले ज्ञान काहीतरी प्रमाणात संशयग्रस्त असते; आणि ह्या वस्तुस्थितीकडे काणाडोळा करणारी कोणतीही उपपत्ती चूक असणार हे स्पष्ट आहे. पण ह्या प्रश्नात अंतर्भूत असलेल्या अडचणी सौम्य करण्याचा प्रयत्न करता येईल.

सुरवातीलाच एक गोष्ट नमूद केली पाहिजे. ती ही की सत्याविषयीची आपली जी उपपत्ती आहे तिच्यामुळे कित्येक सत्ये स्वतःप्रमाण म्हणून—ज्या अर्थाने स्वतःप्रमाण असलेले कोणतेही विधान असत्य असणे अशक्य असते त्या अर्थाने स्वतःप्रमाण म्हणून—वेगळी काढण्याची शक्यता निर्माण होते. जेव्हा एखादी समजूत सत्य असते तेव्हा तिला अनुरूप असलेली एक वस्तुस्थिती अस्तित्वात असते आणि ही वस्तुस्थिती म्हणजे त्या समजुतीच्या वेगवेगळ्या विषयांचा मिळून बनलेला एक मिश्र असा पूर्ण असतो असे आपण म्हटले आहे. आणि ह्या समजुतीकडून कित्येक काहीशा संदिग्ध अटींचे समाधान होत असेल—ह्या अटींचा उहापोह ह्या प्रकरणात आपण करीत आहो—तर ह्या समजुतीला आपण वस्तुस्थितीचे ज्ञान म्हणतो. पण कोणतीही वस्तुस्थिती आपण घेतली तर समजुतीच्या स्वरूपातले तिच्याविषयीचे जे ज्ञान असते त्याच्याशिवाय **इंद्रिय उपलब्धीच्या** (perception) स्वरूपातले तिच्याविषयीचे ज्ञानही आपल्याला असू शकते. ('पर्सेप्शन' हा शब्द येथे त्याच्या जास्तीत जास्त व्यापक अर्थाने वापरला आहे.) उदा. सूर्यास्ताची वेळ जर तुम्हाला माहित असेल त्या वेळी आता सूर्यास्त होत आहे ह्या वस्तुस्थितीचे ज्ञान तुम्हाला असू शकते. हे ह्या वस्तुस्थितीचे जे ज्ञान आहे ते सत्यांच्या ज्ञानाद्वारे झालेले आहे; पण जर हवा स्वच्छ असेल तर तुम्ही पश्चिमेकडे बघून मावळता सूर्य प्रत्यक्ष पाहू शकता; ह्या वेळी त्याच वस्तुस्थितीचे वस्तूंच्या ज्ञानाद्वारे तुम्हाला ज्ञान झालेले असते.

तेव्हा कोणतीही मिश्र वस्तुस्थिती आपण घेतली तर तिचे ज्ञान दोन मार्गांनी होण्याची तार्किकदृष्ट्या शक्यता असते. (१) त्या वस्तुस्थितीचे वेगवेगळे घटक तिच्यात जसे परस्परसंबंधित असतील तसेच ते आहेत असे मानणाऱ्या निर्णयाद्वारा; (२) प्रत्यक्ष त्या मिश्र वस्तुस्थितीशी असलेल्या परिचयाद्वारा. ह्या परिचयाला (व्यापक अर्थाने) इंद्रियोपलब्धी असे म्हणता येईल पण तो इंद्रियगोचर वस्तूपुरता मर्यादित नसतो. आता मिश्र वस्तुस्थिती जाणण्याचा जो दुसरा मार्ग आहे—परिचयाचा मार्ग— तो ही वस्तुस्थिती जेव्हा खरोखरच अस्तित्वात असते तेव्हाच शक्य असतो; उलट पहिल्या मार्गाकडून, कोणत्याही निर्णयाच्या

बाबतीत घडू शकते, तशी चूक घडू शकते. दुसऱ्या मार्गाने आपल्याला एक मिश्र पूर्ण उपलब्ध होतो आणि अर्थात् ह्या प्रकारचा पूर्ण बनण्यासाठी त्याचे भाग परस्परांशी ज्याप्रकारे संबंधित असावे लागतात त्या प्रकारे ते खरोखरच संबंधित असले तरच हा मार्ग शक्य असतो. उलट पहिल्या मार्गाकडून हे भाग आणि संबंध आपल्याला सुटे सुटे प्राप्त झालेले असतात; हे भाग आणि संबंध ह्यांना अस्तित्व असावे एवढीच त्याची मागणी असते; (त्या निर्णयात ह्या भागांना ज्या संबंधाने जोडलेले असते) त्या संबंधाने ते जोडले गेलेले नसतीलही आणि तरीही तो निर्णय आपण केलेला असेल.

स्वतः प्रामाण्य दोन प्रकारचे असणे शक्य आहे; एका प्रकारचे स्वतः प्रामाण्य सत्याची परिपूर्ण ग्वाही देते, दुसऱ्या प्रकारचे केवळ आंशिक ग्वाही देते असे आपण ११ व्या प्रकरणाच्या अखेरीस सुचविले होते. त्याची आठवण असेलच. ह्या दोन प्रकारांतील भेद आता स्पष्ट करता येईल.

एखाद्या सत्याशी अनुरूप असलेल्या वस्तुस्थितीशी जेव्हा आपला परिचय असतो तेव्हा ते सत्य पहिल्या आणि अगदी परिपूर्ण अर्थाने स्वतःप्रमाण असते असे म्हणता येईल. समजा, डेस्डेमोनाचे कॅसियोवर प्रेम आहे अशी ऑथेल्लोची समजूत आहे; मग ही समजूत जर खरी असली तर तिच्याशी अनुरूप अशी वस्तुस्थिती म्हणजे 'डेस्डेमोनाचे कॅसियोवरील प्रेम'. पण ही वस्तुस्थिती अशी आहे की डेस्डेमोनाशिवाय इतर कुणाचा तिच्याशी परिचय असणे शक्य नाही; तेव्हा 'स्वतःप्रमाण' ह्याचा जो अर्थ आपण घेत आहो त्या अर्थाने 'डेस्डेमोनाचे कॅसियोवर प्रेम आहे' हे सत्य (ते खरोखर सत्य असलेच तर) केवळ डेस्डेमोनाला स्वतःप्रमाण असणे शक्य आहे. सर्व मानसिक वस्तुस्थिती आणि वेदनदत्तांविषयीच्या साऱ्या वस्तुस्थिती ह्यांच्या ठिकाणी ह्याच प्रकारचे खाजगीपण असते. मानसिक वस्तू आणि संबंधित वेदनदत्ते ह्यांच्याशी एकाच व्यक्तीचा परिचय असणे शक्य असल्यामुळे आपल्या आताच्या अर्थाने ह्या वस्तुस्थिती जिला स्वतःप्रमाण असू शकतील अशी एकच व्यक्ती असते. तेव्हा एखाद्या विवक्षित विद्यमान वस्तूविषयीची कोणतीही वस्तुस्थिती एकाहून अधिक व्यक्तीला स्वतःप्रमाण असणे शक्य नाही. ह्याच्या उलट सामान्यांसंबंधीच्या ज्या वस्तुस्थिती असतात त्यांच्या ठिकाणी हे खाजगीपण नसते. अनेक मनांचा त्याच सामान्यांशी परिचय असणे शक्य असते. तेव्हा सामान्यांमधील संबंध अनेक भिन्न व्यक्तींना परिचयाने ज्ञात असणे शक्य आहे. जेव्हा जेव्हा एका विवक्षित संबंधाने संबंधित असलेल्या अशा काही विवक्षित पदांच्या बनलेल्या वस्तुस्थितीचे आपल्याला परिचयाद्वारे ज्ञान असते तेव्हा तेव्हा ती पदे त्या संबंधाने संबंधित आहेत असे सांगणाऱ्या सत्याच्या ठिकाणी पहिल्या प्रकारचे किंवा परिपूर्ण असे स्वतःप्रामाण्य असते; आणि अशा प्रसंगी ती पदे त्या संबंधाने संबंधित आहेत हा निर्णय सत्य असावाच लागतो. ह्या प्रकारच्या स्वतःप्रामाण्यामध्ये सत्याची परिपूर्ण ग्वाही असते.

पण ह्या प्रकारच्या स्वतः प्रामाण्यामध्ये सत्याची परिपूर्ण ग्वाही असली तरी त्याच्या आधारे कोणत्याही विवक्षित निर्णयाच्या संदर्भात तो निर्णय सत्य आहे अशी परिपूर्ण शाश्वती आपल्याला बाळगता येत नाही. समजा, प्रथम आपण सूर्य प्रकाशताना पाहिला—ही मिश्र वस्तुस्थिती

आहे—आणि नतर 'सूर्य प्रकाशत आहे' असा निर्णय केला. पाहण्यापासून निर्णयापर्यंतच्या ह्या प्रवासात लाभलेल्या ह्या वस्तुस्थितीचे विश्लेषण करणे आवश्यक असते. 'सूर्य', 'प्रकाशणे' ह्यांना ह्या वस्तुस्थितीचे घटक म्हणून वेगळे काढावे लागतात. ह्या प्रक्रियेत चूक करणे शक्य असते; ह्यामुळे एखाद्या वस्तुस्थितीच्या ठिकाणी जरी पहिल्या किंवा परिपूर्ण प्रकारचे स्वतः-प्रामाण्य असले तरी त्या वस्तुस्थितीशी जे सत्य अनुरूप आहे असे आपण मानत असतो तो निर्णय काही स्खलनातीत नसतो. कारण तो वस्तुस्थितीशी अनुरूप नसणे शक्य असते. आणि तो अनुरूप असलाच (कोणत्या अर्थाने तो अनुरूप असला पाहिजे ह्याचा उलगडा गेल्या प्रकरणात केला आहेच) तर तो सत्य असला पाहिजे.

दुसऱ्या प्रकारचे स्वतःप्रामाण्य सुरवातीला निर्णयांच्या ठिकाणी असते, एखाद्या वस्तु-स्थितीच्या एक मिश्र पूर्ण म्हणून घेतलेल्या दर्शनावर ते आधारलेले नसते. ह्या प्रकारच्या स्वतःप्रामाण्याच्या कमी अधिक अशा इयत्ता असणार; (एखादी समजूत निश्चितपणे सत्य आहे असे वाटण्याच्या) उच्चतम इयत्तेपासून खाली खाली येत एखादी समजूत सत्य म्हणून स्वीकारण्याकडे किंचित् कल असण्याच्या अवस्थेपर्यंतच्या ह्या इयत्ता असतात. उदा. एखाद्या टणक रस्त्याने आपल्यापासून दूर दौडत जाणाऱ्या घोड्याची गोष्ट घ्या. आपण टापा ऐकत आहो अशी सुरवातीला आपली पुरती खात्री असते. हळूहळू आपण ध्यान देऊन ऐकत राहिलो, तर असा क्षण येतो की, आपल्याला ज्या टापा ऐकू येतात तो कदाचित भास असेल, किंवा वरच्या मजल्यावरील पडद्याची फडफड असेल किंवा कदाचित आपल्याच हृदयाचे ठोके असतील असे आपल्याला वाटू लागते; अखेरीस काही आवाज ऐकू येत आहे की नाही ह्याविषयीच आपल्याला शंका वाटू लागते; नतर आपल्याला काही ऐकू येईनासे झाले आहे असे वाटू लागते आणि अखेरीस आपल्याला काही ऐकू येत नाही हे **कळते.** ह्या प्रक्रियेत प्रामाण्याच्या अत्युच्च इयत्तेपासून किमान इयत्तेपर्यंत सातत्याने कमी होत जाणाऱ्या इयत्ता आहेत. पण हे स्वतः प्रामाण्य वेदनदत्तांविषयीचे नसते; तर त्यांच्यावर आधारलेल्या निर्णयांविषयीचे असते.

किंवा असे पहा. समजा आपण एक निळी आणि एक हिरवी अशा रंगाच्या दोन छटांची तुलना करीत आहो. रंगाच्या ह्या दोन भिन्न छटा आहेत अशी आपली पुरती खात्री असते. पण समजा त्या हिरव्या रंगाला सावकाश बदलत अधिकाधिक निळ्या रंगासारखा करीत आणला. समजा, तो पहिल्याने निळसर हिरवा झाला, मग हिरवट निळा झाला आणि अखेरीस निळा झाला. मग असा क्षण येईल की (सुरवातीला घेतलेल्या निळ्या रंगात आणि बदलत बदलत निळा होत असलेल्या रंगात) काही फरक आपल्याला दिसतो आहे की नाही असा संशय आपल्याला वाटू लागेल आणि नंतर असा क्षण येईल की आपल्याला काही फरक दिसत नाही हे आपल्याला कळून चुकेल. एखाद्या वाद्याचा सूर लावताना किंवा सामान्यपणे बोलायचे तर इयत्तांची सातत्यपूर्ण अशी कोणतीही मालिका आपण घेतली तर हेच अनुभवास येते. सारांश ह्या प्रकारच्या स्वतःप्रामाण्याची काही इयत्ता असते आणि (स्वतःप्रामाण्याच्या) उच्चतर इयत्ता कनिष्ठ इयत्तांपेक्षा अधिक विश्वसनीय असणार हे उघड आहे.

साधित ज्ञान जर आपण घेतले तर त्याच्या अंतिम आधारविधानांच्या ठिकाणी, तसेच ते

व त्यांच्यापासून निगमित करण्यात आलेले निष्कर्ष ह्यांच्यामधील संबंधांच्या ठिकाणी स्वतः-प्रामाण्याची काहीतरी इयत्ता असली पाहिजे. उदाहरणादाखल भूमितीतील एखादी अनुमान परंपरा घ्या. ज्या प्रमाणकांपासून आपण सुरवात करतो केवळ ते स्वतःप्राण असून भागत नाही; अनुमानाच्या प्रत्येक पायरीमध्ये आधारविधाने आणि निष्कर्ष ह्यांमधील संबंधही स्वतःप्रमाण असला पाहिजे. कठीण अनुमानपरंपरेत अनेकदा ह्या संबंधाच्या ठिकाणी स्वतः-प्रामाण्याची अतिशय कमी अशी इयत्ता असते; म्हणून जेव्हा अनुमानपरंपरा खूपच कठीण असते तेव्हा तिच्यात अनुमानाच्या चुका होणे असंभवनीय नसते.

ह्या विवेचनावरून हे उघड होईल की प्रातिभज्ञानाच्या ठिकाणी स्वतःप्रामाण्याची जी इयत्ता असेल त्या प्रमाणात ते विश्वसनीय असते ही भूमिका आपण स्वीकारली तर प्रातिभज्ञान तसेच साधितज्ञान ह्यांची विश्वसनीयतेच्या दृष्टीने एक उतरंड असते असे निष्पन्न होते. आपले लक्ष वेधून घेणाऱ्या वेदनदत्तांचे अस्तित्व आणि तर्कशास्त्र व अंकगणित ह्यांतील अधिक सरल सत्ये ह्या गोष्टी पुरतेपणी निश्चित असतात. ह्यांच्यापासून ह्या उतरंडीची सुरवात होते आणि जे निर्णय त्यांच्या विरोधी निर्णयांपेक्षा अगदी किंचित अधिक संभवनीय वाटतात ते ह्या उतरंडीचा खालचा तळ असतात. ज्याच्यावर आपला दृढ विश्वास असतो, ते जर सत्य असेल तर त्याला आपण **ज्ञान** म्हणतो; मात्र ते प्रातिभज्ञान असले पाहिजे किंवा ज्या प्रातिभज्ञाना-पासून ते तर्कतः निष्पन्न होते अशा ज्ञानापासून (तार्किक किंवा मानसशास्त्रीय) निगमनाने निगमित करण्यात आले असले पाहिजे. ज्याच्यावर आपला दृढ विश्वास असतो ते जर सत्य नसेल तर त्याला **भ्रांती** म्हणतात. ज्याच्यावर आपला दृढ विश्वास असतो ते जर ज्ञानही नसेल आणि ती भ्रांतीही नसेल तर त्याला **संभाव्य** मत म्हणता येईल; तसेच ज्याच्या ठिकाणी स्वतःप्रामाण्याची अत्युच्च इयत्ता नसते किंवा ज्याच्या ठिकाणी स्वतःप्रामाण्याची अत्युच्च इयत्ता नाही अशापासून जे निष्पन्न करण्यात आलेले असते आणि म्हणून ज्याचा आपण साशंक स्वीकार करतो त्यालाही संभाव्य मत म्हणता येईल. तेव्हा ज्याला सामान्यपणे ज्ञान मानण्यात येते त्याचा बराचसा भाग कमी अधिक प्रमाणात संभाव्य असलेल्या मतांचा बनलेला असतो.

सुसंगती ही सत्याची व्याख्या आहे ही गोष्ट आपण अमान्य केली आहे; पण सत्याचा निकष म्हणून तिचा अनेकदा उपयोग करता येईल आणि संभाव्य मतांचा निर्णय करताना सुसंगतीच्या तत्त्वाची खूप मदत होते. एकेकटी घेतली असताना संभाव्य ठरणारी मते जर परस्परांशी सुसंगत असली तर त्यांचा समूह त्यांच्यापैकी कोणतेही मत एकटेच घेतले असता जेवढे संभवनीय असेल त्यापेक्षा अधिक संभवनीय असतो. अनेक वैज्ञानिक अभ्युपगमांना त्यांची संभवनीयता ह्याच रीतीने प्राप्त झालेली असते. संभाव्य मतांच्या एक सुसंगत व्यवस्थेमध्ये ते चपखलपणे बसतात आणि म्हणून त्यांना वेगवेगळे घेतले असता ते जेवढे संभवनीय ठरले असते त्यापेक्षा अधिक संभवनीय बनतात. हीच गोष्ट सामान्य अभ्युपगमांना लागू पडते. हे अभ्युपगम एकटेच घेतले असता अनेकदा अतिशय संशयास्पद वाटतात. पण संभाव्य मतांच्या एखाद्या समूहामध्ये त्याच्यामुळे जी व्यवस्था व सुसंगती निर्माण होते तिचा विचार केला तर ते जवळजवळ निश्चितपणे सत्य ठरतात. विशेषतः स्वप्ने आणि आपले जागेपणीचे जीवन ह्यांमधील भेदाचे

स्वरूप ह्यासारख्या प्रश्नांच्या बाबतीत ही गोष्ट दिसून येते. आपले दिवसाचे अनुभव एकमेकाशी जितके सुसंगत असतात तितकीच रात्रीमागून रात्री आपल्याला पडणारी स्वप्नेही सुसंगत असती तर आपल्या स्वप्नांवर विश्वास ठेवावा की आपल्या जागृतावस्थेवर ठेवावा हे समजणे कठीण ठरले असते. पण प्रत्यक्षात पाहता सुसंगतीचा निकष स्वप्नांना निषिद्ध ठरवितो आणि जागेपणीच्या अनुभवांना मान्यता देतो. पण ह्या कसोटीला जी व्यवस्था उतरते तिची संभवनीयता ह्यामुळे वाढत असली तरी एखाद्या सुसंगत व्यवस्थेत काहीतरी निश्चितपणे सत्य असे अगोदरच असल्याशिवाय ही कसोटी आपल्याला परिपूर्ण निश्चिती देऊ शकत नाही. तेव्हा संभाव्य मतांची केवळ व्यवस्था लावली एवढ्याचमुळे त्या व्यवस्थेचे संशयातीत ज्ञानात परिवर्तन होऊ शकत नाही.

प्रकरण चौदावे

तात्त्विक ज्ञानाच्या सीमा

तत्त्वज्ञानासंबंधी आपण आतापर्यंत जे विवेचन केले आहे त्याच्यात बहुसंख्य तत्त्ववेत्त्यांच्या लिखाणात बरीचशी जागा व्यापणाऱ्या अनेक गोष्टींना जवळजवळ स्पर्शही केलेला नाही. धार्मिक श्रद्धेत अनुस्यूत असलेले मूलभूत सिद्धांत सत्य आहेत, विश्व मूलतः (essentially) विवेकानुसारी आहे (rational) आहे, जडद्रव्य हा एक आभास आहे, वास्तविक पाहता अमंगलाला अस्तित्व नसते, इ. गोष्टी पूर्वप्राप्त अशा तात्त्विक अनुमानांनी आपण सिद्ध करून दाखवू शकतो अशी बहुसंख्य, निदान बऱ्याचशा, तत्त्ववेत्त्यांची भूमिका असते. ह्या प्रकारचे सिद्धांत स्वीकारायला पुरेसा आधार सापडेल ह्या आशेतून तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाला जन्मभर वाहून घेतलेल्या अनेक विद्यार्थ्यांना प्रामुख्याने स्फूर्ती मिळाली आहे ह्याविषयी संशय नाही. ही आशा व्यर्थ आहे असे मला वाटते. विश्वाच्या समग्र स्वरूपाचे ज्ञान तत्त्वमीमांसेला प्राप्त करून घेता येत नाही आणि तर्कशास्त्राच्या नियमांनुसार अमूक गोष्टी अस्तित्वात असल्याच पाहिजेत आणि अमूक गोष्टी अस्तित्वात असूच शकत नाही हे सिद्ध करण्यासाठी पुढे केलेली प्रमाणे त्यांची चिकित्सा केली तर टिकू शकत नाहीत असे दिसते. ह्या प्रकरणात ह्या स्वरूपाचा युक्तिवाद कशाप्रकारे करण्यात येतो ह्याचा परामर्ष आपण घेणार आहो; असे युक्तिवाद प्रमाण असतील अशी आशा बाळगायला काही आधार सापडतो का हे आपल्याला पहायचे आहे.

ज्या प्रकारच्या मताचे परीक्षण आपल्याला करायचे आहे त्याचा आधुनिक काळातील

महान् प्रतिनिधी म्हणजे हेगेल—(१७७०–१८३१). हेगेलचे तत्त्वज्ञान अतिशय कठीण आहे; आणि त्याचा योग्य अर्थ कसा लावायचा ह्याविषयी भाष्यकारांत मतभेद आहे. मी जो अर्थ स्वीकारणार आहे तो बऱ्याच, किंबहुना बहुसंख्य, भाष्यकारांनी स्वीकारलेला आहे. तात्त्विक दर्शनाचा एक महत्वाचा आणि मनोवेधक प्रकार हा अर्थ उपलब्ध करून देतो. ह्या अर्थाप्रमाणे पूर्णापेक्षा कमी असलेले काहीही घेतले तर ते खंडरूप असते हे उघड असते आणि उरलेल्या जगाची जोड दिल्याशिवाय त्याला अस्तित्व असू शकणार नाही हेही उघड असते. ज्याप्रमाणे तौलनिक शरीर-रचनाशास्त्रज्ञाला केवळ एका हाडावरून सबंध प्राणी कोणत्या जातीचा असला पाहिजे हे दिसते तसे हेगेलच्या म्हणण्याप्रमाणे तत्त्वमीमांसकाला, वास्तवतेच्या कोणत्याही एका भागावरून सबंध विश्व कसे असले पाहिजे, निदान त्याची रूपरेखा कशी असली पाहिजे हे दिसते. वास्तवतेचा अलग भासणारा कोणताही तुकडा आपण घेतला तर जणू काय पुढच्या भागाला पकडून धरणारे हूक त्याला असतात; ह्या पुढच्या तुकड्यांना असेच नवीन हूक असतात आणि अशा रीतीने अखेरीस समग्र विश्व सिद्ध होते. हेगेलच्या म्हणण्याप्रमाणे कोणत्याही भागाचे हे स्वरूपसिद्ध अपुरेपण विचारविश्वात आणि वस्तूंच्या विश्वात सारखेच प्रतिबिंबित होते. कोणतीही अमूर्त किंवा अपुरी कल्पना आपण घेतली तर परीक्षणानंतर, तिचे अपुरेपण आपण ध्यानात घेतले नसेल तर विचारांच्या जगात काही व्याघातात आपण गुंतून पडतो; ह्या व्याघातांमुळे ही कल्पना तिच्या विरोधी कल्पनेत, किंवा विकल्पनेत परिवर्तित होते; आणि ह्यातून निसटण्यासाठी आपल्याला एक नवीन, कमी अपुरी कल्पना शोधून काढावी लागते; ही कल्पना म्हणजे मूळ कल्पना आणि तिची विकल्पना ह्यांचा समन्वय असतो. ही नवीन कल्पना सुरवातीच्या कल्पनेपेक्षा कमी अपुरी असली तरी ती अजून पुरतेपणी पूर्ण नसते आणि तीही आपल्या विकल्पनेत परिवर्तित होते आणि ह्या विल्कल्पनेशी तिचा नवीन समन्वय साधावा लागतो असे आढळून येते. अशा रीतीने पुढे सरकत सरकत केवल परिकल्पना हेगेल अखेरीस केवल परिकल्पना (absolute idea) गाठतो व त्याच्या म्हणण्याप्रमाणे केवल परिकल्पकनेच्या ठिकाणी कोणत्याही प्रकारचे अपुरेपण नसते, तिला काही विरोध नसतो व तिचा पुढे विकास करायची जरूरी नसते. तेव्हा केवल वास्तवतेचे (absolute reality) वर्णन करायला ही केवल कल्पना पुरेशी असते; पण तिच्या खालच्या सर्व कल्पना एकांगी दृष्टिकोणातून वास्तवतेचे जसे दर्शन होते त्याचे वर्णन करतात; समग्र विश्वाचे एकाकालीच समालोचन करणाऱ्याला ती जशी दिसते त्याचे वर्णन करीत नाहीत. तेव्हा केवल वास्तवता म्हणजे एकच सुसंगत अशी व्यवस्था आहे, ती अवकाश आणि काल ह्यांच्यात नाही, तिच्यात अमांगल्याचा अंशही नाही, ती पूर्णपणे विवेकनियत (rational) आहे; आणि केवळ चिद्रूप आहे असा निष्कर्ष हेगेल काढतो. आपल्याला परिचित असलेल्या जगात ह्याच्या विरोधी असे काही भासले तर हा भास म्हणजे विश्वाचे आपण जे एकांगी व भागशः दर्शन घेतो केवळ त्याचा परिणाम असतो हे तर्कशुद्ध युक्तिवादाने सिद्ध करता येईल असे हेगेल मानतो. ईश्वर जसे विश्वाचे दर्शन घेत असेल असे आपल्याला वाटते तसेच विश्वाचे आपण साकल्याने दर्शन घेतले तर अवकाश आणि काल आणि जडद्रव्य आणि अमांगल्य आणि सारे प्रयत्न आणि

धडपड नष्ट होतील आणि एका चिरंतन, परिपूर्ण, अपरिवर्तनीय एकात्म चैतन्याचे दर्शन आपल्याला घडेल.

ह्या संकल्पनेत उदात्त असे काहीतरी आहे, आपल्याला ज्याला मान्यता द्यावीशी वाटेल असे काहीतरी आहे हे निर्विवाद आहे. तथापि तिच्या मंडनार्थ केलेल्या युक्तिवादांचे जेव्हा आपण काळजीपूर्वक परीक्षण करतो तेव्हा त्यांच्यात बराच गोंधळ, बरीच निराधार गृहीतकृत्ये आहेत असे आढळून येते. हेगेलच्या दर्शनाची रचना ज्या पायाभूत सिद्धांतावर झाली आहे तो असा की जे अपुरे असते त्याला स्वाधिष्ठित असे अस्तित्व असू शकत नाही. जे, जे स्वतःपलीकडल्या वस्तूंशी संबंधित असते त्याच्या स्वतःच्या **स्वरूपातच** त्या वस्तूंचा निर्देश अंतर्भूत असतो आणि म्हणून या पलीकडल्या वस्तूंना जर अस्तित्व नसते तर ह्या वस्तूलाही अस्तित्व असू शकले नसते. उदा. एखाद्या माणसाचे स्वरूप त्याच्या स्मृती आणि त्याचे इतर ज्ञान, त्याच्या आसक्ती आणि द्वेष इत्यादींनी सिद्ध झालेले असते; आणि म्हणून त्याचे ज्ञान, त्याच्या आसक्ती, त्याचे द्वेष ह्यांचे विषय जर अस्तित्वात नसते तर तो जसा आहे तसा असूच शकला नसता. त्याचे स्वरूपच असे आहे की तो अस्तित्वाचा एक भाग आहे हे उघड आहे; तो समग्र अस्तित्व आहे असे जर आपण मानले तर ते आत्मव्याघाती ठरेल.

पण हा संबंध दृष्टिकोण वस्तूच्या 'स्वरूपा'च्या संकल्पनेवर आधारलेला आहे; आणि ह्याचा अर्थ 'वस्तूविषयीची सर्व सत्ये' असा दिसतो. एखादे सत्य जर एका वस्तूला दुसऱ्या वस्तूशी जोडत असेल तर ह्या दुसऱ्या वस्तूला अस्तित्व नसते तर ह्या सत्यालाही अस्तित्व नसते हे उघड आहे. पण वस्तूविषयीचे सत्य वस्तूचा भाग नसतो; अर्थात् वर दिग्दर्शित केलेल्या अर्थाप्रमाणे ते वस्तूच्या स्वरूपाचा भाग असणारच. वस्तूच्या स्वरूपाचा वस्तूविषयीची सर्व सत्ये असा जर आपण अर्थ केला तर वस्तूचे विश्वातील इतर सर्व वस्तूंशी असलेल्या संबंधांचे ज्ञान जर आपल्याला नसेल तर वस्तूच्या 'स्वरूपा'चे ज्ञानही आपल्याला असू शकणार नाही हे स्पष्ट आहे. पण 'स्वरूप' हा शब्द ह्या अर्थाने आपण वापरला तर एखाद्या वस्तूच्या स्वरूपाचे ज्ञान आपल्याला नसले, निदान ह्या स्वरूपाचे पूर्णज्ञान आपल्याला नसले तरी त्या वस्तूचे ज्ञान आपल्याला असू शकते असे आपल्याला मानावे लागेल. ह्या अर्थाने जेव्हा आपण 'स्वरूप' हा शब्द वापरतो तेव्हा वस्तूंचे ज्ञान आणि सत्यांचे ज्ञान ह्यांच्यात गोंधळ झालेला असतो. एखाद्या वस्तूविषयीच्या फारच थोड्या विधानांचे ज्ञान आपल्याला असले, तरी परिचयाने तिचे ज्ञान आपल्याला असू शकते—तत्त्वतः पाहिले तर तिच्याविषयीच्या एकाही विधानाचे ज्ञान आपल्याला असायचे कारण नाही. तेव्हा वस्तूच्या परिचयामध्ये वरील अर्थाने तिचे जे स्वरूप असते त्याचे ज्ञान अंतर्भूत नसते. आणि वस्तूविषयीच्या कोणत्याही विधानाच्या ज्ञानामध्ये तिचा परिचय अंतर्भूत असला तरी वरील अर्थाने तिचे जे 'स्वरूप' असते त्याचे ज्ञान अंतर्भूत नसते. तेव्हा (१) वस्तूच्या परिचयामध्ये तिच्या संबंधांचे ज्ञान तर्कतः अंतर्भूत नसते, आणि (२) तिच्या काही संबंधांच्या ज्ञानामध्ये तिच्या सर्व संबंधांचे ज्ञान किंवा वरील अर्थाने तिचे जे स्वरूप असते त्याचे ज्ञान अंतर्भूत नसते. उदा. माझ्या दाढदुखीशी माझा परिचय असेल आणि परिचयात्मक ज्ञान जितके पूर्ण असू शकते तितके हे असेल

पण ह्या दाढदुखीशी परिचित नसलेला दंतवैद्य तिच्या कारणाविषयी जे काही सांगू शकेल त्या सर्वांचे मला ज्ञान नसेल; म्हणजे वरील अर्थाने तिच्या 'स्वरूपा'चे ज्ञान मला नसेल. तेव्हा एखाद्या वस्तूचे इतरांशी संबंध असतात ह्यावरून हे संबंध तार्किक दृष्ट्या आवश्यक असतात हे सिद्ध होत नाही. म्हणजे ती जी वस्तू आहे ती ती आहे केवळ ह्या वस्तुस्थितीपासून तिचे इतरांशी प्रत्यक्षात जे संबंध आहेत ते तसे असलेच पाहिजेत ह्याचे निगमन आपण करू शकत नाही. हे निष्पन्न झाल्यासारखे वाटते पण ह्याचे कारण असे की हे आपल्याला अगोदरच माहित असते.

ह्यापासून असे निष्पन्न होते की हेगेल मानीत होता त्याप्रमाणे आपण सबंध विश्व घेतले तर त्याची एकच सुसंगत अशी व्यवस्था बनलेली असते हे आपल्याला सिद्ध करता येत नाही. आणि हे जर आपल्याला सिद्ध करता येत नसेल तर अवकाश आणि काल आणि जडवस्तू आणि अमंगल ह्या गोष्टी वास्तव नाहीत हेही आपल्याला सिद्ध करता येणार नाही; कारण त्यांचे स्वरूप खंडरूप आणि संबंधात्मक आहे ह्यापासून हेगेलने ते निगमित केले आहे. तेव्हा जगाचे भागशः संशोधन करणे हेच काय ते आपल्यालापुरते उरते; आणि विश्वाचे जे भाग आपल्या अनुभवापासून दूर असतील त्यांचे स्वरूप आपल्याला समजणे शक्य नाही. तत्त्ववेत्त्यांच्या दर्शनांनी ज्यांच्या आशा बळावल्या असतील त्यांच्या दृष्टीने हा निष्कर्ष निराशाजनक ठरेलच; पण आपल्या युगाचा जो विगामी आणि वैज्ञानिक दृष्टिकोण आहे त्याच्याशी तो जुळतो आणि अगोदरच्या प्रकरणात मानवी ज्ञानाचे जे परीक्षण आपण केले आहे त्याने त्याला पुष्टी मिळते.

प्रत्यक्ष जगाची आपल्याला प्रतीत होणारी अमूक अमूक वैशिष्ट्ये आत्मव्याघाती आहेत व म्हणून ती वास्तव असणे शक्य नाही हे सिद्ध करून दाखविण्याच्या प्रयत्नांवर तत्त्वमीमांसकांचे बहुतेक महान्, महत्वाकांक्षी प्रयास आधारलेले आहेत. पण हे जे व्याघात मानण्यात आले आहेत तो एक भ्रम आहे आणि कोणत्या गोष्टी अस्तित्वात असणे **आवश्यक** आहे ह्याचा परामर्ष घेऊन त्यापासून पूर्वप्राप्त निगमनाने इतर गोष्टी निष्पन्न करण्याच्या पद्धतीने फारसे काही सिद्ध करता येत नाही हे दाखवून देण्याकडे आधुनिक विचाराची सबंध प्रवृत्ती आहे. अवकाश आणि काल हे ह्या संदर्भाचे एक चांगले उदाहरण आहे. अवकाश आणि काल ह्यांचा विस्तार अनंत आहे आणि त्यांचे अनंत विभाजनही करता येते असे दिसते. एका सरळ रेषेवरून कोणत्याही दिशेने आपण प्रवास केला तर ज्याच्या पलीकडे काहीच नाही, रिकामा अवकाशही नाही अशा बिंदूपाशी आपण अखेरीस येऊन ठेपू असे मानणे कठीण आहे. त्याचप्रमाणे कल्पनेत जर आपण भूतकालात आणि भविष्यकालात प्रवास करीत राहिलो तर आपण पहिल्या किंवा शेवटच्या कालापर्यंत येऊन पोहोचू आणि त्यापलीकडे रिकामा असा कालही असणार नाही असे मानणे कठीण आहे. तेव्हा अवकाश व काल विस्ताराने अनंत आहेत असे दिसते.

तसेच आपण एका रेषेवरचे कोणतेही दोन बिंदू घेतले तर त्यांच्यातील अंतर कितीही लहान असले तरी त्यांच्यामध्ये इतर बिंदू असले पाहिजेत हे उघड दिसते; कोणत्याही अंतराचे दोन निम्म्या अंतरात भाग पाडता येतात आणि ह्या निम्म्या अंतराचे त्यांच्या निम्म्या अंतरात परत भाग पाडता येतात आणि असे अनंतपर्यंत (ad infinitum) त्याचप्रमाणे कालाच्या बाबतीत

दोन क्षणांमध्ये उलटून गेलेला कालखंड कितीही लहान असला तरी ह्या क्षणांमध्ये इतर क्षण असतात हे उघड आहे. तेव्हा अवकाश आणि काल ह्यांचे अनंत विभाजन करता येते असे दिसते. पण वस्तूस्थिती जरी अशी असल्यासारखी दिसली—म्हणजे अवकाश आणि काल ह्यांचे अनंतत्व आणि अनंतविभाज्यत्व हे धर्म असल्यासारखे दिसले—तरी वस्तूंचा अनंत असा समूह असणे शक्य नाही आणि म्हणून अवकाशातील बिंदूंची संख्या आणि कालातील क्षणांची संख्या सान्त असली पाहिजे असे दाखवून देऊ पाहणारे युक्तिवाद तत्त्ववेत्त्यांनी पुढे केले आहेत. तेव्हा अवकाश आणि काल ह्यांचे प्रतीत होणारे स्वरूप आणि अनंत समूहांची (मानली गेलेली) अशक्यता ह्यांच्यात व्याघात उत्पन्न झाला.

ह्या व्याघातावर प्रथम कांटने भर दिला; आणि त्याच्यापासून अवकाश व काल अशक्य आहेत असे त्याने निगमित केले; व म्हणून अवकाश आणि काल केवळ व्यक्तिनिष्ठ आहेत असे त्याने प्रतिपादन केले. आणि त्याच्यानंतर खूपच तत्त्ववेत्त्यांनी अवकाश आणि काल केवळ आभास आहेत, जगाच्या खऱ्याखुऱ्या स्वरूपाचे ते धर्म नाहीत असे मानले आहे. परंतु आता गणितज्ञांच्या, विशेषत: जॉर्ज कँटॉरच्या प्रयत्नांमुळे अनंत वस्तूंचा समूह असू शकत नाही असे मानणे चूक आहे असे दिसून आले आहे. असे समूह वस्तुत: आत्मव्याघाती नसतात; आपल्या मनातल्या कित्येक काहीशा चिवट अशा पूर्वग्रहांशी ते व्याघाती ठरतात. तेव्हा ज्या कारणांसाठी अवकाश आणि काल वास्तव नाहीत असे मानण्यात येत होते ती आता लागू पडत नाहीत; आणि तत्त्वमीमांसेतील दर्शनांचा एक मोठा उगम शुष्क झाला आहे.

अवकाशाचे स्वरूप जसे आहे असे आपण सामान्यपणे मानतो तसे ते असणे शक्य आहे एवढेच दाखवून गणितज्ञांचे समाधान झालेले नाही; केवळ तार्किक दृष्ट्या पाहिले तर अवकाशाची आणखी अनेक रूपेही तितकीच शक्य आहेत हे ही त्यांनी दाखवून दिले आहे. युक्लिडचे काही प्रमाणक आवश्यकतेने सत्य असले पाहिजेत असे आपल्या व्यवहारबुद्धीला भासते; आणि ते आवश्यकतेने सत्य आहेत असे तत्त्ववेत्त्यांनीही पूर्वी मानले होते. पण ते आवश्यकतेने सत्य आहेत असे आपल्याला जे वाटते ते प्रत्यक्ष अस्तित्वात असलेल्या अवकाशाशी आपला जो परिचय आहे त्याच्यामुळे केवळ वाटते, त्याला पूर्वप्राप्त असा कोणताही तार्किक आधार नाही हे आता माहित झाले आहे. ज्या जगांत हे प्रमाणक असत्य असतात अशा जगांची कल्पना करून व्यवहारबुद्धीतून उगम पावलेल्या पूर्वग्रहांचा आपल्यावरील पगडा सैल करण्यासाठी आणि ज्या अवकाशात आपण राहतो त्याच्याहून कमी - अधिक प्रमाणांत भिन्न असलेले अवकाश शक्य आहेत हे दाखवून देण्यासाठी गणितज्ञांनी तर्कशास्त्राचा उपयोग केला आहे, आणि आपण मापू शकतो इतक्या अंतरांपुरते पाहिले तर ह्यांपैकी कित्येक अवकाश युक्लिडीय अवकाशापेक्षा इतक्या अल्प प्रमाणात भिन्न असतात की आपला प्रत्यक्ष अवकाश नेमका युक्लिडीय आहे की ह्या इतर अवकाशांपैकी आहे हे शोधून काढणे अशक्य ठरते. तेव्हा परिस्थिती पूर्णपणे पालटली आहे. मागे असे वाटत होते की अनुभव तर्कशास्त्रासाठी एकाच प्रकारचा अवकाश उपलब्ध करून देतो आणि असा अवकाश असणे अशक्य आहे असे तर्कशास्त्र दाखवून देते. आता अनुभवाशी काही संबंध न ठेविता अनेक प्रकारचे शक्य असलेले अवकाश तर्कशास्त्र अनुभवापुढे मांडते आणि

त्यांच्यांतला कोणता खरा आहे ह्याविषयी अनुभव फक्त अर्धवट निर्णय देतो. तेव्हा अस्तित्वात काय आहे ह्याविषयीचे आपले ज्ञान आपण पूर्वी मानत होतो त्यापेक्षा कमी झाले असले तरी अस्तित्वात काय असणे शक्य आहे ह्याविषयीचे आपले ज्ञान खूपच वाढलेले आहे. ज्यांचा प्रत्येक कानाकोपरा आपण धुंडाळू शकतो अशा संकुचित भितीमध्ये बंदिस्त असण्याऐवजी मुक्त शक्यतांच्या उघड्या जगात आपण आहो असे आपल्याला आढळून येते; ह्या जगातले बरेचसे अज्ञात राहते कारण त्याच्यात जाणण्यासारखे बरेच असते.

अवकाश आणि काल ह्यांच्या बाबतीत जे घडले आहे ते काही प्रमाणात इतर दिशांनीही घडले आहे. पूर्वप्राप्त तत्त्वांनी विश्वाचे नियमन करण्याचा प्रयत्न अयशस्वी ठरला आहे. मागे तर्कशास्त्र शक्यतांना अडसर घालीत असे. ह्याच्या उलट आता कल्पनेचे विमोचन करणारी ती शक्ती झाली आहे. चाकोरीतून जाणाऱ्या आपल्या व्यवहारबुद्धीपासून दडलेल्या असंख्य शक्यता ते आपल्यापुढे मांडते. आणि आपल्यापुढे जी अनेक जगे ते आपल्या निवडीसाठी मांडते त्यापैकी कोणते खरे आहे हा निर्णय करण्याचे काम (जेव्हा असा निर्णय करणे शक्य असते तेव्हा) ते अनुभवावर सोपविते. तेव्हा काय आहे ह्याचे आपले ज्ञान अनुभवापासून आपल्याला जी माहिती मिळते तिच्यापुरते मर्यादित राहते; ह्याचा अर्थ असा नव्हे की ज्याचा आपल्याला प्रत्यक्ष अनुभव आलेला असतो त्याच्यापुरते आपले ज्ञान मर्यादित असते. कारण, आपण पाहिले आहे त्याप्रमाणे ज्यांचा आपल्याला साक्षात् अनुभव नसतो अशा गोष्टींविषयीसुद्धा आपल्याला बरेचसे वर्णनात्मक ज्ञान असते. पण वर्णनात्मक ज्ञानाच्या सर्व उदाहरणांत अमूक अमूक दत्तापासून ते व्यंजित करणाऱ्या वस्तूचे अनुमान करणे आपल्याला शक्य करून देणाऱ्या सामान्यामधील संबंधाची आपल्याला आवश्यकता असते. उदा. भौतिक वस्तूंच्या संदर्भात वेदनदत्ते ह्या भौतिक वस्तूंच्या खुणा असतात हे तत्त्व म्हणजे सामान्यांमधील एक संबंध आहे; अनुभव आपल्याला भौतिक वस्तूंचे ज्ञान प्राप्त करून देऊ शकतो ते केवळ ह्या तत्त्वाच्या जोरावर. कार्यकारणनियम किंवा त्याच्याहून कमी व्याप्तीचे नियम उदा. गुरुत्वार्षणाच्या नियमासारखे नियम ह्यांच्या बाबतीतही हीच गोष्ट खरी आहे.

गुरुत्वाकर्षणाच्या नियमासारखी तत्त्वे जी सिद्ध होतात (किंवा अतिशय संभवनीय ठरतात असे म्हणणे अधिक योग्य ठरेल) ती अनुभव आणि विगमनाच्या तत्त्वासारखे कोणतेतरी पूर्णपणे पूर्वप्राप्त असलेले तत्त्व ह्यांची सांगड घातली गेल्याने–तेव्हा सत्यांचे जे आपले इतर सर्व ज्ञान असते त्याचा उगम असलेले आपले प्रातिभज्ञान दोन प्रकारचे असते: आपला ज्यांच्याशी परिचय असतो अशा विशिष्ट वस्तूविषयी त्या अस्तित्वात आहेत आणि त्यांच्या अंगचे कित्येक धर्म असे आहेत असे आपल्याला सांगणारे शुद्ध आनुभविक ज्ञान आणि सामान्यांमधील संबंध आपल्याला अवगत करून देणारे आणि आनुभविक ज्ञानाने लाभलेल्या विशिष्ट वस्तुस्थितीपासून अनुमाने करणे शक्य करून देणारे शुद्ध पूर्वप्राप्त ज्ञान. आपले साधित ज्ञान नेहमीच कोणत्यातरी शुद्ध, पूर्वप्राप्त ज्ञानावर अवलंबून असते आणि ह्याशिवाय ते सामान्यपणे कोणत्यातरी शुद्ध आनुभविक ज्ञानावरती अवलंबून असते.

हे म्हणणे जर बरोबर असेल तर तात्त्विक ज्ञान वैज्ञानिक ज्ञानाहून स्वरूपतः भिन्न नसते;

विज्ञानाला उपलब्ध नसलेला असा कोणतातरी खास ज्ञानाचा ठेवा तत्त्वज्ञानाला उपलब्ध असतो असे नाही; आणि तत्त्वज्ञान ज्या निष्कर्षांना पोचते ते विज्ञानाने काढलेल्या निष्कर्षांहून मूलतः भिन्न नसतात. तत्त्वज्ञानाच्या ज्या व्यवच्छेदक धर्मामुळे तो विज्ञानाहून वेगळा असा अभ्यास ठरतो तो म्हणजे तत्त्वज्ञान करीत असलेली चिकित्सा. विज्ञानात आणि दैनंदिन जीवनात वापरण्यात येणाऱ्या तत्त्वांचे ते चिकित्सक परीक्षण करते; ह्या तत्त्वांमध्ये काही विसंगती आहेत का ह्याचा शोध ते घेते, आणि ह्या चिकित्सक परीक्षणाचा निष्कर्ष म्हणून त्यांचा अव्हेर करायला काही कारण आढळून आले नाही तरच त्यांचा ते स्वीकार करते. अनेक तत्त्ववेत्ते असे मानतात की विज्ञानाला आधारभूत असलेली तत्त्वे, ज्या विवक्षित तपशिलाच्या सदर्भात ती वापरण्यात येतात तो बाजूला सारून त्यांच्या शुद्ध स्वरूपात घेतली तर त्यांच्यापासून समग्र विश्वाच्या रूपरेखेचे ज्ञान आपल्याला होऊ शकते; हे जर खरे असेल तर वैज्ञानिक ज्ञानाइतकाच ह्या ज्ञानालाही आपली मान्यता मिळण्याचा अधिकार असला पाहिजे. पण ज्ञानाचा आपण जो शोध घेतला आहे त्याच्यामध्ये अशा स्वरूपाचे ज्ञान आपल्याला कुठे आढळले नाही; आणि म्हणून अधिक साहसी तत्त्वमीमांसकांचे जे वैशिष्ट्यपूर्ण सिद्धांत आहेत त्यांच्याबाबतीत आपले निष्कर्ष नकारात्मकच आहेत. पण सामान्यपणे आपण ज्याचा ज्ञान म्हणून स्वीकार करतो त्याच्याविषयीचा आपला निष्कर्ष एकंदरीत अनुकूल असा आहे. आपल्या चिकित्सेचे फलित म्हणून अशा ज्ञानाचा अव्हेर करायला भाग पाडणारे कारण आपल्याला फारसे सापडलेले नाही; आणि माणसाला ज्या प्रकारचे ज्ञान असते असे सामान्यपणे मानण्यात येते त्या प्रकारचे ज्ञान माणसाला प्राप्त करून घेता येत नाही असे मानायलाही काही कारण दिसलेले नाही.

तत्त्वज्ञान म्हणजे ज्ञानाची **चिकित्सा** असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा ह्या चिकित्सेला एक मर्यादा घालणे आवश्यक असते. आपण जर पूर्णपणे संशयवादी अशी भूमिका धारण केली, आपण ज्ञानाच्या सर्वस्वी बाहेर उभे राहिलो आणि ह्या बाह्य स्थानापासून निघून ज्ञानाच्या वर्तुळात परतायला आपल्याला भाग पाडा अशी मागणी केली तर जे अशक्य आहे ते साध्य करून द्या असे आपल्या ह्या मागणीचे स्वरूप राहील, आणि आपल्या संशयवादाचे कधीच खंडन करता येणार नाही. कारण कशाचेही खंडन करायचे तर दोघाही प्रतिपक्ष्यांना मान्य असलेल्या कुठल्यातरी ज्ञानापासून सुरवात करावी लागते. रिक्त संशयापासून युक्तिवादाची सुरवातच होऊ शकत नाही. तेव्हा आपल्याला काही निष्कर्षांपर्यंत पोचायचे असेल तर तत्त्वज्ञान जी ज्ञानाची चिकित्सा करते ती अशी विध्वंसक स्वरूपाची असता कामा नये. अशा केवल संशयवादाविरूद्ध कोणताही **तार्किक** युक्तिवाद उभा करता येत नाही. पण ह्या प्रकारचा संशयवाद असमंजस आहे हे पाहणेही कठीण नाही आधुनिक तत्त्वज्ञानाची सुरवात देकार्तच्या ज्या 'पद्धतशीर संशया'पासून झाली तो ह्या स्वरूपाचा नाही तर तत्त्वज्ञानाचे सार ज्ञानाच्या ज्या प्रकारच्या चिकित्सेत असते असे आपण प्रतिपादन करीत आहो त्या स्वरूपाची ती चिकित्सा आहे. जे, जे काही संशयास्पद असेल त्याच्याविषयी संशय घेणे, प्रथमदर्शनी ज्याची ज्ञानात गणना करता येईल असे प्रत्येक ज्ञान घेऊन, त्याची परीक्षा करून ते खरोखर ज्ञान आहे अशी आपली खात्री आहे

का असे विचारायला थबकणे, हे त्याच्या 'पद्धतशीर संशया'चे सार होते. तत्त्वज्ञान अशा तऱ्हेच्या चिकित्सेचे बनलेले असते. आपल्या वेदनदत्तांच्या अस्तित्वाविषयीच्या ज्ञानासारखे काही ज्ञान, त्याचे कितीही शांतपणे आणि कसून परीक्षण केले, तरी पूर्णपणे संशयातीत राहते. ह्या प्रकारचे ज्ञान असले तर त्याला मान्यता देणे वर्ज्य करावे अशी तात्त्विक चिकित्सेची मागणी नसते. पण कित्येक समजुती अशा असतात—उदा. भौतिक वस्तू अगदी आपल्या वेदनदत्तां-सारख्या असतात ह्यासारख्या समजुती—की त्यांच्यासंबंधी विचार करेपर्यंत त्या आपल्या मनात घर करून असतात पण जेव्हा आपण त्यांची सूक्ष्म चिकित्सा करतो तेव्हा त्या वितळून जातात. अशा समजुतींना पुष्टी देणारा एखादा नवीन तऱ्हेचा युक्तिवाद सापडेपर्यंत त्यांचा अव्हेर करावा असे तत्त्वज्ञानाचे सांगणे आहे. पण ज्या समजुतींची कितीही सूक्ष्मपणे परीक्षा केली तरी त्यांच्यात आक्षेपार्ह असे काही आढळत नाही अशा समजुतींचा अव्हेर करणे समंजस-पणाचे नाही आणि तत्त्वज्ञान तसे करायला सांगतही नाही.

थोडक्यात, आपल्याला जी चिकित्सा अभिप्रेत आहे ती म्हणजे कोणत्याही ज्ञानाचा कारणा-शिवाय अव्हेर करायचा जिने निर्धार केला आहे अशी नव्हे तर जी प्रथमदर्शनी जे जे ज्ञान असल्यासारखे वाटते अशा प्रत्येक ज्ञानाचा गुणवत्तेच्या दृष्टीने परामर्ष घेते आणि असा परामर्ष पुरा झाल्यावरही जे ज्ञान आहे असे वाटते ते पदरात घेते अशी चिकित्सा. आता माणसे स्खलनशील असल्यामुळे चुका होण्याचा काही धोका उरतोच हे मान्य करावेच लागेल. पण चुका होण्याचा हा धोका आपल्यामुळे कमी होतो आणि काही वेळा तो इतका कमी होतो की व्यवहारात त्याची दखलही घेण्याचे कारण नसते असा दावा तत्त्वज्ञान करू शकेल व तो योग्य ठरेल. ज्या जगात चुका होणे अटळ आहे त्या जगात ह्यापेक्षा अधिक काही साधणे अशक्य आहे; आणि तत्त्वज्ञानाचा कुणीही शहाणा पुरस्कर्ता तत्त्वज्ञानाने ह्यापेक्षा अधिक काही साधले आहे असा दावा करणार नाही.

प्रकरण पंधरावे

तत्त्वज्ञानाचे मूल्य

तत्त्वज्ञानातील समस्यांचे आपण जे त्रोटक आणि अतिशय अपुरे समालोचन करीत आहो त्याचा शेवट आपण आता गाठला आहे. तेव्हा समारोप म्हणून तत्त्वज्ञानाचे मूल्य कशात असते व त्याचा अभ्यास का करावा ह्या प्रश्नाचा विचार करणे उचित ठरेल. शिवाय विज्ञान आणि लौकिक व्यवहार ह्यांच्या प्रभावामुळे तत्त्वज्ञान म्हणजे केवळ घटपटाची निरुपद्रवी पण निरुपयोगी खटपट आहे, त्याच्यात शब्दांचा काढलेला कीस आणि ज्या गोष्टीचे ज्ञान मिळणे अशक्य आहे त्यांच्याविषयीचे वाद ह्यापलीकडे काही नसते असे मानण्याकडे अनेक-जणांची प्रवृत्ती असते. ह्यामुळे ह्या प्रश्नाचा विचार करणे अधिकच आवश्यक ठरते.

तत्त्वज्ञानाविषयीचे हे मत काहीसे जीवनाच्या उद्दिष्टांविषयीच्या एका गैर कल्पनेमुळे आणि काहीसे, तत्त्वज्ञान कोणत्या प्रकारच्या गोष्टी साधायचा प्रयत्न करीत असते ह्या विषयीच्या गैर कल्पनेमुळे निर्माण होते. भौतिक विज्ञानामुळे जे तांत्रिक शोध लागतात त्यांच्याद्वारा ह्या विज्ञानाविषयी पूर्णपणे अज्ञानी असलेल्या असंख्य लोकांच्या ते उपयोगी पडते; तेव्हा भौतिक विज्ञानाचा अभ्यास करायला उत्तेजन द्यायचे ते केवळ किंवा प्रामुख्याने ह्या अभ्यासकावर जो परिणाम घडून येईल त्यासाठी नव्हे; तर त्याचा संबंध मानवजातीवर जो परिणाम होईल त्यासाठी. ह्या प्रकारची उपयुक्तता तत्त्वज्ञानाच्या ठिकाणी नसते. तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकां-शिवाय इतरांच्या दृष्टीने त्याच्या अभ्यासाचे काही मूल्य असलेच तर ते अप्रत्यक्ष असणार; म्हणजे ह्या अभ्यासाचे अभ्यासकांच्या जीवनावर जे परिणाम घडून येत असतील त्यांच्यामध्ये

हे मूल्य सामावलेले असणार. तेव्हा तत्त्वज्ञानाच्या मूल्याचा शोध जर कुठे घ्यायचा तर प्रामुख्याने ह्या परिणामांमध्ये तो घेतला पाहिजे.

शिवाय, तत्त्वज्ञानाचे मूल्य निश्चित करण्याच्या प्रयत्नात आपल्याला जर अपयश टाळायचे असेल तर प्रथम एक गोष्ट केली पाहिजे आणि ती ही की ज्यांना 'व्यवहारी' माणसे हे चूक संबोधन आपण देतो ते बाळगीत असलेल्या पूर्वग्रहांपासून आपल्या मनाची सुटका करून घेतली पाहिजे. ज्या अर्थाने आपण अनेकदा 'व्यवहारी माणूस' हा शब्द वापरतो त्या अर्थाने जो केवळ भौतिक गरजा ओळखतो, माणसांच्या शरिरांना अन्नाची आवश्यकता असते हें जो ओळखतो पण त्यांच्या मनांना अन्नाची आवश्यकता असते ह्याचा ज्याला विसर पडतो तो व्यवहारी माणूस. जरी सगळी माणसे सुखवस्तू असती, दारिद्र्य व रोगराई ह्यांचे शक्य तितके उच्चाटन करण्यात आले असते तरीसुद्धा मूल्यवान समाज निर्माण करण्याच्या दृष्टीने ह्यापेक्षा आणखी बरेच काही घडवून आणायचे बाकी राहिलेले असेल; आणि जगाच्या आजच्या स्थितीतसुद्धा मनाच्या दृष्टीने श्रेयस्कर असलेल्या गोष्टी शरिराच्या दृष्टीने श्रेयस्कर असलेल्या गोष्टीं-इतक्याच महत्वाच्या आहेत. तत्त्वज्ञानाचे मूल्य केवळ मनाच्या दृष्टीने श्रेयस्कर असलेल्या गोष्टींमध्ये शोधावे लागेल; ह्या गोष्टींविषयी ज्याला आस्था आहे त्यालाच तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास हा काळाचा अपव्यय नाही हे पटवून देता येईल.

इतर सर्व शास्त्रांप्रमाणेच तत्त्वज्ञानाचासुद्धा काही ज्ञान मिळविणे हा प्रधान उद्देश असतो. तत्त्वज्ञानाला पाहिजे असलेले ज्ञान म्हणजे विज्ञानांना एकत्रित करून त्यांची व्यवस्था लावणारे, आपली ठाम मते, पूर्वग्रह आणि समजुती ज्या पुराव्यावर आधारलेल्या असतात त्याच्या चिकित्सक परीक्षणातून निर्माण झालेले असे असते. पण तत्त्वज्ञान जे प्रश्न उपस्थित करते त्यांची निश्चित उत्तरे देण्याच्या त्याच्या प्रयत्नांत त्याला फार मोठ्या प्रमाणावर यश मिळाले आहे असे म्हणवत नाही. एखाद्या गणितज्ञाला, खनिजशास्त्रज्ञाला, इतिहासकाराला किंवा अशाच कुणाही पंडिताला तुमच्या शास्त्राने निश्चित अशी कोणकोणती सत्ये शोधून काढली आहेत असे आपण विचारले तर त्याचे उत्तर बरेच लांबेल; आपण ऐकायला तयार असू तितका वेळ त्याचे उत्तर चालेल. पण एखाद्या तत्त्ववेत्त्याला आपण हाच प्रश्न विचारला आणि त्याने मोकळेपणे उत्तर देऊ केले तर इतर शास्त्रांनी जशी निश्चित सत्ये शोधून काढली आहेत तशी कामगिरी तत्त्वज्ञानाला साधलेली नाही हे त्याला कबूल करावे लागेल. आता एखाद्या शास्त्राविषयी निश्चित ज्ञान प्राप्त करून घेणे शक्य झाल्याबरोबर त्याची तत्त्वज्ञानात गणना करण्याचे सोडून देतात आणि ते स्वतंत्र शास्त्र होते; आणि ह्यामुळे ह्या वस्तुस्थितीचा काही प्रमाणात उलगडा होतो हे खरे. ग्रहताऱ्यांचा सगळा अभ्यास आता खगोलशास्त्रात मोडतो; एकेकाळी त्याचा अंतर्भाव तत्त्वज्ञानात होत होता. न्युटनच्या महान् ग्रंथाचे नाव 'भौतिक तत्त्वज्ञानाची गणिती तत्त्वे' असे होते. त्याचप्रमाणे मानवी मनाचा अभ्यास एकेकाळी तत्त्वज्ञानाचा भाग होता. पण आता तो तत्त्वज्ञानापासून वेगळा करण्यात आला आहे आणि मानसशास्त्र हे त्याचे स्वरूप बनले आहे. तेव्हा वरवर पाहता तत्त्वज्ञानात निश्चितीचा अभाव असल्याचे जे आढळते ते तितकेसे खरे नसते; ज्या प्रश्नांना निश्चित उत्तरे देणे अगोदरच

शक्य झालेले असते त्यांचा अंतर्भाव विज्ञानात करण्यात येतो आणि आज ज्या प्रश्नांना निश्चित उत्तरे देणे शक्य नसते केवळ अशा अवशिष्ट प्रश्नांचे मिळून ज्याला आपण तत्त्वज्ञान म्हणतो ते बनलेले असते.

पण तत्त्वज्ञानात जी अनिश्चितता असते तिच्याविषयीचे हे संपूर्ण सत्य नव्हे; सत्याचा हा केवळ एक भाग आहे. असे अनेक प्रश्न आहेत—आणि आपल्या आध्यात्मिक जीवनाच्या दृष्टीने जिव्हाळ्याचे प्रश्न त्यांच्यात मोडतात—की मानवी बुद्धीच्या आज ज्या शक्ती आहे त्यांच्यापेक्षा अगदी वेगळ्या पातळीवरच्या शक्ती तिला प्राप्त झाल्याशिवाय ह्या प्रश्नांची उत्तरे देणे तिला अशक्य ठरेल असे आपल्याला तरी दिसते. ह्या विश्वाच्या मागे काही सर्वंकष योजना किंवा प्रयोजन आहे का? की यदृच्छेने एकत्र आलेल्या परमाणूंचा तो समुदाय आहे? जाणीव हा विश्वाचा एक चिरंतन घटक आहे का आणि ह्यामुळे ज्ञानाची अमर्यादित वाढ होत राहील अशी आशा बाळगता येईल का? की एका लहान ग्रहावर— ज्याच्यावर जीवन तगून राहणे अखेरीस अशक्य होणार आहे अशा ग्रहावर—घडून आलेला भंगुर असा तो अपघात आहे? मंगल काय आणि अमंगल काय ह्याला विश्वाच्या दृष्टीने महत्व आहे का? की केवळ माणसाच्या दृष्टीनेच महत्व आहे? असे प्रश्न तत्त्वज्ञानात विचारले जातात आणि वेगवेगळे तत्त्ववेत्ते त्यांची वेगवेगळी उत्तरे देतात. आता ह्या प्रश्नांची उत्तरे शोधून काढता येतील की नाही हा प्रश्न बाजूला ठेवला तरी तत्त्वज्ञान्यांनी त्यांची जी उत्तरे सुचविली आहेत त्यांच्यापैकी कोणतेही सत्य म्हणून सिद्ध करता येणार नाही असे दिसते. पण ह्या प्रश्नांची उत्तरे शोधून काढता येतील ही आशा कितीही क्षीण असली तरी त्यांचा विचार चालू ठेवणे, त्यांच्या महत्वाची आपल्याला जाणीव करून देणे, ज्या वेगवेगळ्या दृष्टिकोनांतून त्यांचा विचार करता येईल त्या सर्वांची चिकित्सा करणे आणि अशा रीतीने समग्र विश्वाचे आलोडन करण्याची आपली प्रवृत्ती जीवंत ठेवणे हा तत्त्वज्ञानाच्या कार्याचा एक भाग आहे; ज्याची निश्चितपणे शहानिशा करता येते एवढ्याच ज्ञानापुरती आपली जिज्ञासा बंदिस्त केली तर ही आपली प्रवृत्ती नष्ट होणे शक्य आहे.

अशा मूलभूत प्रश्नांना देण्यात आलेली काही उत्तरे सत्य आहेत हे तत्त्वज्ञानात सिद्ध करता येते असे अनेक तत्त्ववेत्त्यांचे मत आहे ही गोष्ट खरी आहे . धार्मिक श्रद्धेमध्ये ज्या गोष्टी अत्यंत महत्वाच्या असतात त्या सत्य आहेत असे काटेकोर प्रमाण देऊन सिद्ध करता येते असे त्यांनी मानले आहे. ह्या प्रयत्नांचे यश अजमावण्यासाठी मानवी ज्ञानाचे समालोचन करून त्याची रीत आणि त्याच्या मर्यादा ह्याविषयी काही मत बनविणे जरूर आहे. ह्या विषयावर अनभ्यस्त आग्रहाने काही ठाम मत देणे शहाणपणाचे ठरणार नाही; पण अगोदरच्या प्रकरणांत आपण जो खल केला आहे त्याने जर आपली दिशाभूल झाली नसेल तर धार्मिक श्रद्धेचे प्रामाण्य तात्त्विक प्रमाणांनी सिद्ध करता येईल ही आशा आपल्याला सोडून देणे भाग पडेल. ह्यामुळे तत्त्वज्ञानाचे जे मूल्य असते त्याचा एक भाग अशा प्रश्नांना जी निश्चित उत्तरे तत्त्वज्ञानात मिळतात त्यांच्यांत समावलेला असतो असे आपल्याला म्हणता येणार नाही. तेव्हा शहानिशा करून ज्याचे सत्य निश्चित करण्यात आले आहे असे काही ज्ञान तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांना

प्राप्त होते ह्यावर तत्त्वज्ञानाचे मूल्य अवलंबून ठेवता येत नाही हे परत एकदा प्रत्ययाला येते.

तत्त्वज्ञानाचे मूल्य बरेचसे त्याच्या अनिश्चिततेतच शोधले पाहिजे. तत्त्वज्ञानाचा स्पर्श ज्याला झालेला नाही असा माणूस अनेक पूर्वग्रहांमध्ये बंदिस्त अशा अवस्थेत आयुष्याची वाटचाल करतो. त्याची व्यवहारबुद्धी , त्याचा कालखंड किंवा राष्ट्र यांमध्ये प्रचलित असलेल्या समजुती, त्याच्या मनात रुजलेली पण जी घडविण्यात त्याच्या विवेकबुद्धीने जाणीवपूर्वक भाग घेतलेला नसतो किंवा ज्यांना तिने जाणीवपूर्वक मान्यताही दिलेली नसते अशी मते ह्यांच्यापासून हे पूर्वग्रह त्याला प्राप्त झालेले असतात. अशा माणसाला जग म्हणजे काहीतरी निश्चित, सीमित, अनावृत आहे असे भासणे साहजिक आहे; नेहमीच्या वस्तू त्याच्यापुढे कोणतेही प्रश्न उपस्थित करीत नाहीत आणि आपल्या सराबाच्या गोष्टीहून भिन्न अशा शक्यतांचा तो ढुंकूनही विचार करीत नाही. पण ह्याच्या उलट आपण तात्त्विक विचार सुरू केल्याबरोबर, आपण सुरवातीच्या प्रकरणात पाहिले त्याप्रमाणे, आपल्या नेहमीच्या परिचयाच्या वस्तूसुद्धा अशा समस्या निर्माण करतात की त्यांना आपण अतिशय अपुरी अशी उत्तरे देऊ शकतो. तत्त्वज्ञान ज्या शंका निर्माण करते त्यांची निश्चितपणे सत्य असलेली उत्तरे कोणती हे जरी ते आपल्याला सांगू शकत नसले तरी आपल्या विचारांचा विस्तार करतील आणि रूढीच्या जाचापासून त्यांची सुटका करतील अशा अनेक शक्यता सुचविण्याची कुवत त्याच्या ठिकाणी असेल. वस्तूंचे स्वरूप कसे आहे ह्याविषयी आपल्या मनात जी निश्चितीची भावना असते ती तत्त्वज्ञानामुळे क्षीण होते हे खरे पण त्याबरोबर ते कसे असणे शक्य आहे ह्याविषयीच्या आपल्या ज्ञानात ते खूपच भर घालते; ह्या विमोचक शंकांच्या प्रदेशात ज्यांनी कधीही पाऊल टाकलेले नाही त्यांच्या ठिकाणी वसत असलेला मतांच्या बाबतीतील अहंकारी आग्रहीपणा तत्त्वज्ञानामुळे दूर होतो आणि परिचित गोष्टींचे अपरिचित दृष्टिकोनातून दर्शन घडवून आपल्या मनात जी आश्चर्याची भावना असते ती ते ताजी राखते.

आपल्याला एव्हवी सुचल्या नसत्या अशा शक्यतांचे दर्शन तत्त्वज्ञान घडविते ही त्याची उपयुक्तता सोडली तरीही एक मूल्य तत्त्वज्ञानाच्या ठिकाणी असते; आणि हे कदाचित् त्याचे प्रमुख मूल्य आहे. ज्या वस्तूंचे चिंतन तत्त्वज्ञान करते त्यांच्या महत्तेमुळे आणि ह्या चिंतनाद्वारा आपल्या संकुचित आणि व्यक्तिगत उद्दिष्टांपासून तत्त्वज्ञान आपल्याला मुक्त करते ह्याच्यामुळे हे मूल्य तत्त्वज्ञानाच्या ठिकाणी अवतरते. जो माणूस सहजप्रवृत्तीने जगत असतो त्याचे जीवन त्याच्या खाजगी इच्छांच्या वर्तुळात बंदिस्त असते; त्याचे कुटुंब आणि मित्र ह्या वर्तुळात समाविष्ट असतील, पण उरलेल्या जगाची दखल सहजप्रेरणांवर आधारलेल्या त्याच्या इच्छांच्या वर्तुळात जे काही सामावलेले असेल त्याला ते मदत करते की प्रतिबंध करते एवढ्यापुरतीच घेण्यात येते. अशा जीवनात अस्वस्थ आणि बंदिस्त असे काहीतरी असते; तुलनेने तत्त्वज्ञानात्मक जीवन शांत आणि मुक्त असते. सहजप्रेरणांचे बनलेले खाजगी जग लहान असते, त्याचे स्थान एका प्रचंड आणि बलशाली जगात असते आणि पुढेमागे आपल्या खाजगी जगाचा ह्या जगाकडून चक्काचूर होणारच असतो. तेव्हा सबंध बाह्य जगाला आपल्यात सामावून घेईल असा आपल्या इच्छांचा विस्तार आपण केला नाही तर वेढा घातलेल्या किल्ल्यात

अडकून पडलेल्या शिबंदीसारखी–आपल्या निसटायच्या वाटा शत्रूने रोखलेल्या आहेत आणि अखेरीस शरणागती पत्करणे अटळ आहे हे जिला माहित आहे अशा शिबंदीसारखी—आपली स्थिती असेल. ह्या प्रकारच्या जीवनात शांती असणार नाही; पण आपल्या आग्रही इच्छा आणि हतबल संकल्प ह्यांत सदैव चाललेला झगडा असेल. आपले जीवन जर महान् आणि मुक्त व्हायचे असेल तर ह्या ना त्या मार्गाने ह्या तुरुंगातून आणि ह्या झगड्यातून आपण आपली सुटका करून घेतली पाहिजे.

सुटकेचा एक मार्ग म्हणजे तात्त्विक चिंतन. तात्त्विक चिंतनात जेव्हा अत्यंत व्यापक भूमिकेवरून विश्वाचे समालोचन आपण करतो तेव्हा विश्वाची दोन परस्परविरोधी गटांत–मित्र आणि शत्रू, साहाय्यक आणि विरोधक, मंगल आणि अमंगल अशा दोन गटांत—विभागणी करीत नाही; आपण समग्र विश्वाचे तटस्थपणे दर्शन घेतो. तात्त्विक चिंतन जेव्हा निर्भेळ असते तेव्हा बाकीचे विश्व माणसासारखे असते असे दाखवून देण्याचा त्याचा प्रयत्न नसतो. कोणतेही ज्ञान जेव्हा आपल्याला प्राप्त होते तेव्हा आपल्या स्व-चा विस्तार घडून येतो; पण हा विस्तार साधायचा सर्वात उत्तम मार्ग म्हणजे त्याच्यावर आपले लक्ष केंद्रित न करणे. जेव्हा केवळ आपली जिज्ञासाच जागृत असते तेव्हा हा विस्तार घडून येतो; आपल्या विषयाचे स्वरूप अमूक असलेच पाहिजे अशी इच्छा सुरवातीपासून न बाळगता वस्तूंचे जे स्वरूप आढळून येते त्याच्याशी स्व–ला जो जुळवून घेतो अशा अभ्यासाने हा विस्तार साधला जातो. आपला स्व जसा आहे तसा घेऊन, जगाचे त्याच्याशी इतके साधर्म्य आहे की त्याच्याहून वेगळ्या प्रकृतीचे वाटावे असे काही आहे असे न मानता जगाचे ज्ञान प्राप्त करून घेणे शक्य आहे असे जर आपण दाखवून देऊ लागलो तर स्वचा हा विस्तार साधला जात नाही. हे दाखवून देण्याची इच्छा हा अहंभावाचाच एक प्रकार आहे आणि कोणत्याही प्रकारच्या अहंभावाप्रमाणे स्व–ला जो विकास साधायचा असतो आणि जो साधायची कुवत आपल्यात आहे हे त्याला माहित असते तो साधण्यात तो व्यत्यय आणतो. इतरत्र अहंभाव ज्याप्रमाणे जगाकडे आपल्या स्वतःच्या इच्छांची पूर्ती करण्याचे एक साधन म्हणून पाहतो त्याप्रमाणे तात्त्विक चिंतनातही तो तसेच पाहतो; म्हणजे स्व–पेक्षा जगाचे महत्व तो कमी लेखतो, आणि म्हणून असा स्व जे श्रेय त्याला साधता येईल त्याच्या महत्तेला मर्यादा घालतो. ह्याच्या उलट चिंतनामध्ये आपण स्व-हून भिन्न असलेल्या विषयापासून सुरवात करतो; आणि ह्या विषयाच्या महत्तेमुळे स्व-च्या सीमा रुंदावतात; विश्वाच्या अनंतत्वामुळे विश्वाचे चिंतन करणारे मनही ह्या अनंतत्वात सहभागी होते.

ह्या कारणामुळे विश्वाचे स्वरूप मानवसदृश आहे असे मानणारी तात्त्विक दर्शने आत्म्याच्या महत्तेचे पोषण करीत नाहीत. ज्ञान म्हणजे स्व आणि स्वहून भिन्न असा विषय ह्यांच्या मीलनाचा एक प्रकार आहे; वरचष्मा गाजविण्याच्या प्रवृत्तीमुळे आणि म्हणून आपल्याला स्वतःची जी प्रकृती असल्याचे आढळून येते तिच्या मुशीत सर्व विश्व बळजबरीने सामावून घेण्याच्या प्रयत्नाने ह्या मीलनात वैगुण्य निर्माण होते. मानव हा सर्व वस्तूंचा मानदंड आहे, सत्य हे मानवनिर्मित असते, दिक्, काल आणि सामान्यांचे विश्व हे मनाचे धर्म आहेत, मनाने

निर्मिलेले नाही असे काही असलेच तर ते अज्ञेय आणि आपल्या दृष्टीने उपेक्षणीय असणार असे सांगणारे मत स्वीकारण्याची प्रवृत्ती तत्त्वज्ञानात व्यापक प्रमाणावर आढळते. आपले अगोदरचे विवेचन बरोबर असेल तर हे मत चूक आहे. ते चूक तर आहेच पण त्याशिवाय तात्त्विक चिंतन ते स्वपुरते बंदिस्त करीत असल्यामुळे तात्त्विक चिंतनाला ज्याच्यामुळे मूल्य प्राप्त होते ते सारे हिरावून नेले जाण्यात त्याचा परिणाम होतो. ज्याला ते ज्ञान म्हणतात ते स्वहून भिन्न अशा विषयाशी झालेले मीलन नसते; तर आपले पूर्वग्रह, सवयी आणि इच्छा ह्यांचा तो एक गुंडाळा असतो आणि आपण आणि पलीकडले जग ह्यांच्यामध्ये एक अभेद्य पडदा तो उभा करतो. ज्ञानाची ही उपपत्ती ज्याला रुचते त्याची बाहेरच्या समाजात आपला शब्द नेहमीच मानला जाईल अशी खात्री नसल्यामुळे, भीतीने आपल्या कौटुंबिक वर्तुळाच्या कधीही बाहेर न पडणाऱ्या माणसासारखी अवस्था असते

ह्याच्या उलट, स्वहून भिन्न अशा विषयाच्या प्रत्येक विस्तारामध्ये, ज्या वस्तूंचे आपण चिंतन करतो त्यांना आणि म्हणून त्यांचे चिंतन करणाऱ्या विषयीला जे, जे महान् बनविते त्या सर्वांत खरेखुरे तात्त्विक चिंतन आनंद मानते. तात्त्विक चिंतनात जे काही व्यक्तिगत व खाजगी असते, जे काही सवयी, स्वार्थ किंवा इच्छा ह्यांवर अवलंबून असते ते सारे विषयाचे विकृत दर्शन घडविते आणि म्हणून बुद्धी ज्या मीलनाच्या शोधात असते त्याची हानी करते. विषयी आणि विषय ह्यांमध्ये असे कुंपण उभारणाऱ्या आपल्या वैयक्तिक व खाजगी गोष्टी म्हणजे आपल्या बुद्धीचा तुरुंग ठरतात. ईश्वर जसे विश्वाचे दर्शन घेत असेल तसेच दर्शन विमुक्त बुद्धीही घेते; ह्या दर्शनात येथे आणि आता ह्यांची मर्यादा नसते. आशा व भीती यांना स्थान नसते. आपल्या रूढ समजुती आणि पारंपरिक पूर्वग्रह ह्यांनी ते जखडलेले नसते; ते शांत आणि निर्विकार असते; आणि माणसाला जितके शक्य असेल तितके व्यक्तिनिरपेक्ष, शुद्ध चिंतनात्मक ज्ञान मिळविण्याच्या केवळ इच्छेवर काय ते हे दर्शन आधारलेले असते. इंद्रियांद्वारा जे ज्ञान आपल्याला मिळते ते आपल्या व्यक्तिगत, इतरांना वगळणाऱ्या दृष्टिकोनावर, तसेच आपल्या इंद्रियांवर अवलंबून असते. ही इंद्रिये वस्तूंचे दर्शन घडवितात खरे पण ते ती विकृतही करतात. म्हणून विमुक्त बुद्धी अशा ज्ञानापेक्षा ज्याच्यात खाजगी इतिहासाशी संलग्न असलेल्या अपघातांना स्थान नसते असे अमूर्त व सामान्य ज्ञान पसंत करते.

तात्त्विक चिंतनातील स्वातंत्र्य व ताटस्थ ह्यांची सवय ज्या मनाला जडली असेल ते कृती व भावना ह्यांच्या जगात सुद्धा ह्याच स्वातंत्र्याचा व ताटस्थाचा काही अंश टिकवून धरील. आपले हेतू व इच्छा ह्यांच्याकडे समग्र विश्वाचा एक भाग म्हणून ते पाहील; हे हेतू व इच्छा म्हणजे ह्या जगाचा एक अत्यंत अल्प असा भाग आहे आणि कुणाही एका माणसाच्या कृतींनी उरलेल्या जगात काही फरक पडत नाही ह्या जाणिवेने त्यांच्याविषयी हे मन आग्रही वृत्ती धारण करणार नाही. चिंतनात सत्याविषयीची निर्भेळ जिज्ञासा हे रूप धारण करणारे हे ताटस्थ्य म्हणजे कृतीमध्ये न्याय ह्या स्वरूपात आणि भावनात सर्व भूतांविषयी वाटणाऱ्या प्रेमाच्या स्वरूपात व्यक्त होणारा मनोधर्म होय—हे प्रेम सर्वांना अर्पिता येते, जे उपयोगी व स्तुत्य ठरतात केवळ त्यांनाच नव्हे. तेव्हा चिंतनामुळे केवळ आपल्या विचारांच्या विषयाचा

विस्तार होतो असे नव्हे., आपल्या कृतीच्या व भावनांच्या विषयांचाही विस्तार होतो; चिंतनामुळे आपण संबंध विश्वाचे नागरिक बनतो; तटांनी वेढिलेल्या आणि इतर जगाशी झगडत राहणाऱ्या केवळ एका नगराचे नागरिक उरत नाही. विश्वाचा असा नागरिक असण्यामध्ये माणसाचे खरे स्वातंत्र्य सामावलेले असते, संकुचित आशा आणि भीती ह्याच्या दास्यातून त्याची मुक्तता होते.

तेव्हा तत्त्वज्ञानाच्या मूल्याविषयीच्या आपल्या विवेचनाचा सारांश असा: तत्त्वज्ञान उपस्थित करीत असलेल्या प्रश्नांना ते जी निश्चित उत्तरे देते त्यांच्यासाठी तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करायचा नसतो; कारण अशी निश्चित उत्तरे सत्य आहेत हे सामान्यपणे सिद्ध करता येत नाही; तर ह्या प्रश्नांसाठीच तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करायचा असतो. कारण ह्या प्रश्नांमुळे काय शक्य आहे ह्याविषयीच्या आपल्या संकल्पना विस्तारतात; आपली बौद्धिक कल्पनाशक्ती संपन्न होते; समग्र विश्वाचे आलोडन करण्याची आपली प्रवृत्ती आपल्या मतांविषयीच्या ज्या आग्रहीपणामुळे रूद्ध होते तो क्षीण होतो. पण ह्या सर्वांपेक्षा तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करावा ह्याचे विशेष कारण हे की तत्त्वज्ञान ज्या विश्वाचे चिंतन करते त्याच्या महत्तेमुळे आपले मनसुद्धा महान होते; विश्वाशी एकरूप होण्यात मनाचे जे परमोच्च श्रेय असते ते त्याला साधता येते.

शुद्धिपत्र

(पृष्ठ १४ वरील पहिल्या परिच्छेदानंतर, म्हणजे . . . 'हे एखाद्या त्रिकोणान फुटबॉल खेळावा तसे अशक्य आहे' ह्या वाक्यांशाने शेवट होणाऱ्या परिच्छेदानंतर पुढील परिच्छेद वाचावा.)

पण मांजराच्या बाबतीतील ही अडचण, माणसांच्या बाबतीत उद्‌भवणाऱ्या अडचणीशी तिची तुलना केली असता, काहीच नाही असे वाटेल. माणसे जेव्हा बोलतात—म्हणजे आपण जेव्हा काही आवाज ऐकतो आणि हे आवाज काही कल्पनांशी संबंधित आहेत असे मानतो, आणि त्याचवेळी ओठांच्या कांही हालचाली आणि चेहऱ्यांवरचे हावभाव पाहातो—तेव्हा आपण असेच आवाज काढले असताना ते ज्याप्रमाणे काही विचार व्यक्त करीत असतात त्या-प्रमाणे आपण आता जे ऐकत आहो तेही काही विचार व्यक्त करीत आहे असे न मानणे कठीण ठरेल. अर्थात ह्या प्रकारच्या घटना स्वप्नामध्येही घडून येतात आणि त्यांच्या आधारावर इतर माणसे अस्तित्वात आहेत असे आपण जे मानतो ते गैर असते. पण आपल्याला जी स्वप्ने पडतात ती, ज्याला आपण जागेपणीचे जीवन म्हणतो त्याच्याकडून सुचविली जातात; आणि भौतिक जग खरोखरीच अस्तित्वात आहे असे जर आपण मानले तर वैज्ञानिक तत्त्वांच्या सहाय्याने त्यांचा सर्वसाधारणपणे उलगडा करता येतो. तेव्हा आपण आणि आपली वेदनदत्ते ह्यांच्याशिवाय इतर वस्तू खरोखरच अस्तित्वात आहेत आणि आपण त्यांचे संवेदन करण्यावर त्यांचे अस्तित्व अवलंबून नसते असे जे आपल्याला स्वाभाविकपणे वाटत असते त्याचा स्वीकार करायला लाथवांचे (symplicity) प्रत्येक तत्त्व प्रवृत्त करते.

(पृष्ठ ४६ वरील पहिला परिच्छेद—म्हणजे '....ह्यांच्यात भेद केला पाहिजे' ह्या वाक्यांशान शेवट होणारा परिच्छेद—आणि त्याच्या पुढचा—म्हणजे 'जो भविष्य काळ होता . . .' ह्या वाक्यांशाने सुरुवात होणारा परिच्छेद—यांच्यामध्ये पुढील दोन परिच्छेद वाचावेत.)

जिला 'निसर्गाची एकरूपता' म्हणतात तिच्यावर विश्वास ठेवायला काही आधार आहे का ह्या प्रश्नाचा उहापोह आपल्याला करायचा आहे. निसर्गाच्या एकरूपतेवर विश्वास असणे म्हणजे जे जे घडले आहे किंवा घडेल ते, ज्याला एकहि अपवाद नसतो अशा कोणत्यातरी

सामान्य नियमाचे उदाहरण असते ह्या गोष्टीवर विश्वास असणे. आपण आतापर्यंत ज्या स्थूल रांगडचा अपेक्षा उदाहरणादाखल घेतल्या होत्या त्या साऱ्यांना अपवाद असतात; आणि' म्हणून जे ह्या अपेक्षा बाळगतात त्यांची निराशा होण्याचा संभव असतो. पण एक कामचलाऊ गृहीतक म्हणून का होईना विज्ञान असे धरून चालते की ज्यांना अपवाद असतात अशा सामान्य नियमांच्या जागी निरपवाद असे सामान्य नियम प्रस्थापित करता येतात. 'हवेतील निराधार वस्तू खाली पडतात' ह्या सामान्य नियमाला फुगे आणि विमाने यांचा अपवाद असतो. पण बहुतेक वस्तू खाली पडतात ह्या वस्तुस्थितीचा उलगडा ज्या गतीच्या आणि गुरुत्वाकर्षणाच्या नियमांच्या साहाय्याने करता येतो तेच नियम फुगे आणि विमाने वर चढतात या वस्तुस्थितिचाही उलगडा करतात. तेव्हा गतीचे नियम आणि गुरुत्वाकर्षणाचा नियम ह्यांना या घटना अपवादभूत ठरत नाहीत.

पृथ्वी जर एखाद्या प्रचंड वस्तूच्या संसर्गात आली आणि त्यामुळे तिचे स्वतःभोवतीचे भ्रमण नष्ट झाले तर सुर्य उद्या उगवेल हा आपला विश्वास खोटा ठरेल. पण ह्या प्रकारच्या घटनेमुळे गतीचे नियम आणि गुरुत्वाकर्षणाचे नियम ह्यांचा भंग होणार नाही. विज्ञानाचे कार्य म्हणजे गतीचे नियम आणि गुरुत्वाकर्षणाचा नियम ह्यासारखी, आपल्या अनुभवाच्या व्याप्तीत तरी त्यांना अपवाद नसतात अशी, नियतसाहचर्ये शोधून काढणे हे असते. ह्या शोधात विज्ञानाला लक्षणीय यश प्राप्त झाले आहे, आणि हे ही मान्य करता येईल की आतापर्यंत तरी ही नियतसाहचर्ये अभंग ठरली आहेत. तेव्हा आपण परत आपल्या प्रश्नाकडे येतो. भूतकाळात ही साहचर्ये नेहमीच अभग्न राहिलेली आहेत हे मान्य करू या; मग ती भविष्यातही अभंग राहतील असे मानायला काही आधार असतो का?

(पृष्ठ ६४ वर '. . .तो स्वरूपवस्तू मानतो' ह्या दुसऱ्या परिच्छेदातील वाक्याला पुढील तळटीप आहे.)

'स्वरूपवस्तू' म्हणजे वेदनांचे कारण ही जी कांटप्रणीत व्याख्या आहे तिला अनुसरून पाहता स्वरूपवस्तू म्हणजेच भौतिक वस्तू असे ठरते. पण ह्या व्याख्येपासून जे गुणधर्म निष्पन्न होतात त्यांच्या दृष्टीने पाहता स्वरूपवस्तू भौतिकवस्तूहून वेगळी ठरते; कारण कोणत्याच विचारकोटी (categories) स्वरूपवस्तूला उद्देशून लावता येत नाहीत हे ज्ञान आपल्याला होऊ शकते असे कांट ('कारण' हा विचारकोटीच्या बाबतीत काही विसंगती पत्करून सुद्धा) मानीत असे.

(पृष्ठ ७८ वर पहिल्या आणि दुसऱ्या परिच्छेदांमध्ये पुढील परिच्छेद वाचावा.)

ह्याच पद्धतीने कालातील पूर्वी आणि नंतर ह्या संबंधाची मला जाणीव होते. समजा, मी घंटांचा कांही काळ चाललेला निनाद (chime) ऐकला. हा सबंध निनाद मी माझ्या

मनात जतन करू शकतो. आणि पूर्वीचे घंटानाद नंतरच्या घंटानादाअगोदर घडले असे संवेदन करू शकतो. तसेच स्मृतीमध्ये मी ज्याचे स्मरण करीत आहे ते सध्याच्या काळापूर्वी घडले असे संवेदन मी करू शकतो. 'डाव्या बाजूला असणे' हा संबंध जसा मी निष्कर्षणाने प्राप्त करून घेतो त्याप्रमाणे ह्या दोन अनुभवांतील कोणत्याही अनुभवापासून पूर्वी आणि नंतर ह्या सामान्य संबंधाचे निष्कर्षण मी करू शकतो. तेव्हा अवकाशात्मक संबंधाप्रमाणे कालिक संबंधांशीही आपला परिचय असतो.

* * *

संदर्भग्रंथांविषयी टीप

तत्त्वज्ञानाचे प्राथमिक ज्ञान ज्या विद्यार्थ्याला मिळवायचे असेल त्याला असे आढळून येईल की सारग्रंथांपासून ह्या विषयाचे एक समग्र दर्शन प्राप्त करून घेण्यापेक्षा थोर तत्त्ववेत्त्यांचे कित्येक ग्रंथ वाचणे अधिक सोपे आणि फलदायी ठरते. पुढील ग्रंथाची विशेषेकरून शिफारस करता येईल :

प्लेटो : रिपब्लिक (राज्य). विशेषतः प्रकरण ६ आणि ७. डेव्हिस आणि वॉहन यांनी केलेले इंग्रजी भाषांतर. गोल्डन ट्रेझरी सीरीज. मॅक्मिलन.

देकार्त : मेडिटेशन्स (चिंतने). हॉल्डन आणि रॉस यांचे इंग्रजी भाषांतर. केंब्रिज युनिवर्सिटी प्रेस.

स्पिनोझा : एथिक्स (नीतिशास्त्र). हेल व्हाइट आणि ॲमीलिया स्टलिंग यांचे इंग्रजी भाषांतर.

लाय्ब्निट्झ : दि मॉनडॉलॉजि (अणुकविद्या). आर्. लाटा यांचे इंग्रजी भाषांतर. ऑक्स्फर्ड.

बार्क्ले : थ्री डायलॉग्ज बिट्वीन हायलस ॲंड फिलोनॉस (हायलस आणि फिलोनॉस ह्यांच्यामधील तीन संवाद).

ह्यूम : एसे कन्सर्निंग ह्यूमन अण्डर्स्टॅंडिंग (मानवी आकलनशक्तीविषयीचा निबंध)

कांट : प्रोलिगॉमीना टु एव्हरी फ्युचर मेटॅफिझिक (प्रत्येक भावी तत्त्वमीमांसेचे प्रस्तावन).

(**भाषांतरकर्त्यांची टीप :** (१) प्लेटोच्या 'रिपब्लिक'करिता एफ्. एम्. कॉन्फर्ड यांचे 'दि रिपब्लिक ऑफ प्लेटो', (ऑक्स्फर्ड), हे सभाष्य भाषांतरही पहावे. (२) देकार्तच्या 'मेडिटेशन्स'चे प्रा. दि. य. देशपांडे ह्यांनी केलेले मराठी भाषांतर—'चिंतन', (साहित्य संस्कृति मंडळ), उपलब्ध आहे. (३) स्पिनोझाच्या 'एथिक्स'चे आर. एच. एम. एल्विस यांनी केलेले इंग्रजी भाषांतर, 'दि चीफ वर्क्स ऑफ बेनेडिक्ट स्पिनोझा', प्रथम खंड, (डोव्हर), ह्या पुस्तकात समाविष्ट आहे.)

सूची

तत्त्वज्ञानातील समस्या

प्रश्नचिन्हांनी, ज्या ठिकाणी एखाद्या मताची चर्चा केली आहे ते ठिकाण निर्दिष्ट होते, जेथे ते मत मांडण्यात आलेले आहे ते ठिकाण नव्हे.

* * *

पारिभाषिक शब्दावली

अनवस्थाप्रसंग	infinite regress
अनिवार्यता	necessity
अनुभववाद	empiricism
अनुरूपता	correspondence
अपक्ष एकसत्तावाद	neutral monism
अपुरे चिन्ह	incomplete symbol
अभ्युपगम	hypothesis
अवधारण	apprehension
अहंमात्रसत्तावाद	solipsism
आकार	form
आधारविधान	premiss
आभास, भास	illusion
आयत्त	contingent
उपजत ज्ञान	innate knowledge
उपयोजन	application
खंड	segment
गणन	calculus
चौकट	framework
जाणीव	consciousness
तदेवता	identity
तादात्म्यनियम	law of identity
तार्किक परमाणुवाद	logical atomism
तार्किक रचना	logical construction
दत्ते	data

दरम्यान	between
दृष्टिप्रांत	perspective
द्रव्य	substance
निकष	criterion
निरास	elimination
निर्णय	judgment
निश्चिती	certainty
निष्कर्षण	abstraction
पदार्थ	entity
परिचय	acquaintance
पूर्वप्राप्त	a priori
प्रतिभान	intuition
प्रमाणक	axiom
प्रातिभज्ञान	intuitive knowledge
बाह्य पदार्थ	external object
भौतिक वस्तू	physical object
भौतिकी	physics
भ्रांती	error
लहरीगती	wave–motion
लाघव	parsimony
वस्तुस्थिती	fact
वारंवारता	frequency
विगमन	induction
विद्यमानता	subsistence
विश्लेषक विधान	analytic proposition
सर्ववाची, सार्वत्रिक	universal
संश्लेषक	synthetic
स्वतः प्रमाण	self–evident
विमध्य नियम	law of excluded middle
विवेकवाद	rationalism

विशेषाधिकार	privilege
विषयी	subject
वेदन	sensation
वेदनदत्त	sense-datum
वेदना	pain
वेद्य	sensum
व्याघातनियम	law of contradiction
श्रेणी	series
संकल्पना	concept
संधी (सटांचा)	union (of sets)
संबंधाची दिशा	sense of a relation
समजूत	belief
संवाक्य	syllogism
संवेदन	perception
सामान्य	universal
सामान्यीकरण	generalisation
सावयव	complex
साहचर्य	association
सीमा	limit
स्वरूपवस्तू	thing-in-itself

* * *