மார்க்ஸ் எங்கெல்ஸ் லெனின்

இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதம்

உலகத் தொழிலாளர்களே, ஒன்றுசேருங்கள்!

கா. மார்க்ஸ்
பி. எங்கெல்ஸ்
வி. இ. லெனின்

இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதம்

SEELAN BOOKS ★ NORWAY ★ SIGNATURE

முன்னேற்றப் பதிப்பகம்
மாஸ்கோ

விற்பனையாளர்கள்
நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட்
சென்னை

மொழிபெயர்ப்பாளர்கள்: நா. தர்மராஜன் எம். ஏ.,
கே. இராமநாதன் மற்றும் சிலர்

К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин
О ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ МАТЕРИАЛИЗМЕ
на тамильском языке

Marx, Engels, Lenin
ON DIALECTICAL MATERIALISM
in Tamil

பதிப்பாளர் குறிப்பு

இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்தின் மூலப் பகுதிகளை வாசகருக்கு அளிப்பதன் மூலம் அதன் அடிப்படையான கருத்தமைப்புகளை அவர் தெரிந்து கொள்வதற்கு உதவுவது இத்தொகுப்பின் நோக்கம். பருப்பொருளின் வளர்ச்சி, உணர்வு மற்றும் இருத்தலின் இடை உறவைப் பற்றிய இயக்கவியல் பகுப்பாய்வைத் தெளிவாக விளக்கிக் கூறித் தத்துவஞானத்தின் அடிப்படையான பிரச்சினைக்கு முரணில்லாத பொருள்முதல்வாதத் தீர்வைத் தருகின்ற கட்டுரைகளும் யதார்த்தத்தைத் துல்லியமாகப் பிரதிபலிப்பதற்கும் அதை அறிவதற்கும் மனித சிந்தனையின் தகுதியை அங்கீகரித்தலைப் பற்றிய கட்டுரைகளும் இத்தொகுப்பில் வெளியிடப்பட்டுள்ளன. மார்க்ஸ், எங்கெல்ஸ், லெனின் எழுதிய —இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாத நோக்கில் குறிப்பிடத் தக்க—அனைத்துப் படைப்புகளும் இந்நூலில் இடம் பெற்றிருப்பதாகக் கூற முடியாது; ஏனென்றால் அவை அனைத்தையும் ஒரு தனிப் புத்தகத்தில் வெளியிட இயலாது. மார்க்சிய-லெனினியத்தின் மூலச்சிறப்புள்ள நூல்களில் இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்தைப் பற்றி எழுதப்பட்டிருக்கின்ற மிக முக்கியமான கட்டுரைகளை இங்கே தொகுத்துத் தந்திருக்கின்றோம்.

இத்தொகுப்பு நூல் இரண்டு பகுதிகளைக் கொண்டது: முதல் பகுதியில் மார்க்ஸ் மற்றும் எங்கெல்ஸ் எழுதியவையும் இரண்டாம் பகுதியில் லெனின் எழுதியவையும் இடம் பெற்றிருக்கின்றன. இரண்டு பகுதிகளிலும் உள்ள கட்டுரைகள் காலவரிசைப்படி அமைக்கப்பட்டு வெளியிடப்பட்டிருக்கின்றன.

இப்புத்தகத்தின் முடிவில் குறிப்புகளும் பெயர்க்குறிப்பு அகராதியும் உள்ளன.

© தமிழ் மொழிபெயர்ப்பு
முன்னேற்றப் பதிப்பகம், 1985
சோவியத் நாட்டில் அச்சிடப்பட்டது

МЭЛ $\frac{0101000000-258}{014(01)-85}$ 337—85

பொருளடக்கம்

கா. மார்க்ஸ். ஃபாயர்பாஹ் பற்றிய ஆய்வுரைகள் 7

கா. மார்க்ஸ். ''மூலதனத்தின்'' முதல் தொகுதியின் இரண்டாவது ஜெர்மன் பதிப்பின் பின்னுரை என்பதிலிருந்து 11

பி. எங்கெல்ஸ். டூரிங்குக்கு மறுப்பு என்ற நூலிலிருந்து 18

பி. எங்கெல்ஸ். இயற்கையின் இயக்கவியல் என்ற நூலிலிருந்து 65

பி. எங்கெல்ஸ். லுட்விக் ஃபாயர்பாஹும் மூலச்சிறப்புள்ள ஜெர்மன் தத்துவஞானத்தின் முடிவும் என்ற நூலிலிருந்து 105

வி. இ. லெனின். பொருள்முதல்வாதமும் அனுபவவாத விமர்சனமும் என்ற நூலிலிருந்து . . 145

வி. இ. லெனின். மார்க்சியத்தின் மூன்று தோற்றுவாய்களும் மூன்று உள்ளடக்கக் கூறுகளும் 322

வி. இ. லெனின். கார்ல் மார்க்ஸ் என்ற நூலிலிருந்து 332

வி. இ. லெனின். தத்துவஞானக் குறிப்பேடுகள். ஹெகல் எழுதிய ''தர்க்கவியலின் விஞ்ஞானம்'' என்ற நூலின் சுருக்கம் என்பதிலிருந்து . . . 345

வி. இ. லெனின். போர்க்குணம் கொண்ட பொருள் முதல்வாதத்தின் முக்கியத்துவம் குறித்து என்ற கட்டுரையிலிருந்து 349

குறிப்புகள் 353

பெயர்க் குறிப்பகராதி 363

கா. மார்க்ஸ்
பி. எங்கெல்ஸ்

கா. மார்க்ஸ்

ஃபாயர்பாஹ் பற்றிய ஆய்வுரைகள்

1

ஃபாயர்பாஹின் பொருள்முதல்வாதம் உள்ளிட்டு இது வரை இருந்து வந்திருக்கும் எல்லாப் பொருள்முதல்வாதத் துக்கும் உரிய பிரதானமான குறைபாடு இதுதான்: பொருள், எதார்த்தம், புலனுணர்வு என்பது புறப்பொருள் அல்லது சிந்தனை என்னும் வடிவத்தில் மட்டுமே கருத்தில் கொள்ளப் பட்டிருக்கிறது; ஆனல் மனிதப் புலனுணர்வுள்ள நடவடிக்கை என்றும் நடைமுறை என்றும் கொள்ளப்படவில்லை, அக நிலையாகக் கொள்ளப்படவில்லை. எனவே பொருள்முதல் வாதத்துக்கு நேர் எதிரான நிலையில் கருத்துமுதல்வாதம் செயலாக்கமுள்ள பகுதியை வளர்க்க நேர்ந்தது, ஆனல் அது கருத்தியலாக மட்டுமே இதைச் செய்தது; ஏனெனில் கருத்துமுதல்வாதம் எதார்த்தமான புலனுணர்வுள்ள நட வடிக்கையை நிச்சயமாக அறியாது. சிந்தனைப் புறப்பொருட் களிலிருந்து உண்மையில் வகைவேறுபாடு செய்யப்பட்ட புலனுணர்வுள்ள புறப்பொருட்களை ஃபாயர்பாஹ் விரும்பு கிருர், ஆனல் மனித நடவடிக்கையையே புறப்பொருளான நடவடிக்கையாகக் கருத்தில் கொள்வதில்லை. எனவே கிறிஸ் துவ சமயத்தின் சாராம்சம் எனும் நூலில் அவர் தத்துவார்த்த நடவடிக்கையை மட்டுமே உண்மையான மனித நடவடிக்கை என்று கருதுகிருர்; அதே போதில் நடைமுறை அதன் அசிங்க மான, வியாபாரப் புத்தி கொண்ட தோற்ற வடிவில் மட்டுமே கருதிப் பார்க்கப்பட்டு வரையறுக்கப்படுகிறது. எனவே அவர் "புரட்சிகரமான", "நடைமுறை-விமர்சன" நடவடிக்கையின் உட்பொருளைப் புரிந்து கொள்ளவில்லை.

2

புறப்பொருளான உண்மையை மனிதச் சிந்தனைக்கு உரியதாகக் கருத முடியுமா எனும் பிரச்சினை தத்துவத் துறைப் பிரச்சினை அல்ல, மாருக அது ஒரு நடைமுறைப்

பிரச்சினையாகும். தனது சிந்தனையின் உண்மையை, அதாவது அதன் எதார்த்தத்தையும் வலிமையையும் இப்புறத் தன்மையையும் மனிதன் நடைமுறையிலே நிரூபிக்க வேண்டும். நடைமுறையிலிருந்து தனிமைப்படுத்தப்பட்ட சிந்தனையின் எதார்த்தத் தன்மை அல்லது எதார்த்தமற்ற தன்மை பற்றிய வாதாடல் முற்றிலும் ஓர் ஏட்டறிவுவாதப் பிரச்சினையாகும்.

3

புறச்சூழல்கள் மற்றும் வளர்ப்பின் விளைபயனே மனிதர்கள் என்றும் எனவே மாறுபட்ட மனிதர்கள் இதர புறச்சூழல்கள் மற்றும் மாறுபட்ட வளர்ப்பின் விளைபயனே என்றும் கூறும் பொருள்முதல்வாதப் போதனையானது மனிதர்கள் தாம் புறச்சூழல்களை மாற்றுகிறார்கள் என்பதையும் கல்வி கற்பிக்கிறவனுக்கே கல்வி கற்பிக்க வேண்டிய தேவை இருக்கிறது என்பதையும் மறக்கிறது. எனவே இப்போதனை சமுதாயத்தை இரு பகுதிகளாகப் பிரிப்பதில் தவிர்க்க முடியாதபடி வந்து சேருகிறது; இவற்றுள் ஒன்று சமுதாயத்துக்கு மேலாக உள்ளது (எடுத்துக்காட்டாக, ராபர்ட் ஓவன் நூலில்).

புறச்சூழல்கள் மாற்றமுறுவதும் மனித நடவடிக்கையும் தற்செயலாக இணைவதை, புரட்சிகரமான நடைமுறை என்பதாக மட்டுமே கருதிப் பார்க்க முடியும், பகுத்தறிவு ரீதியாகப் புரிந்து கொள்ள முடியும்.

4

சமயத் தன்விலக்கல் எனும் மெய்நடப்பிலிருந்து, உலகத்தை ஒரு சமய வழிப்பட்ட கற்பிதமான உலகமாகவும் எதார்த்தமான உலகமாகவும் இரண்டுபடுத்திக் கொண்டு தொடங்குகிறார் ஃபாயர்பாஹ். அவரது பணி சமய வழிப்பட்ட உலகத்தை அதன் சமயச் சார்பற்ற அடிப்படைக்குள் கரைத்து விடுவதிலேயே அடங்கியுள்ளது. இந்தப் பணியை முடித்த பிறகு பிரதானமான காரியம் இன்னும் செய்து முடிக்கப்படாமலே இருக்கிறது எனும் உண்மையை அவர் பார்க்கத் தவறுகிறார். ஏனெனில் இந்தச் சமயச் சார்பற்ற தான அடிப்படை தன்னிடமிருந்தே தன்னைப் பிரித்துக்

கொண்டு ஒரு சுதந்திரமான மண்டலமாகத் தன்னைக் கற்பனையாக நிலைநிறுத்திக் கொள்கிறது எனும் மெய்விவரத்தை இந்தச் சமயச் சார்பற்ற அடிப்படையின் சொந்தப் பிளவையும் சுய முரண்பாட்டியல்பையும் வைத்து மட்டுமே உண்மையில் விளக்க வேண்டும். ஆகவே பிந்திச் சொன்னதை முதலில் அதன் முரண்பாட்டில் புரிந்து கொள்ள வேண்டும்; அதன் பிறகு அந்த முரண்பாட்டை அகற்றுவதின் மூலமாக நடைமுறையில் அதைப் புரட்சிமயமாக்க வேண்டும். இவ்வாறு, எடுத்துக்காட்டாக, உலகியலான குடும்பமே புனிதக் குடும்பத்தின் இரகசியம் என்று கண்டு பிடித்தவுடன் முன்பு சொன்னதைத் தத்துவ ரீதியாக விமர்சிக்க வேண்டும், நடைமுறையில் புரட்சிமயமாக்க வேண்டும்.

5

கருத்தியலான சிந்தனையுடன் திருப்தியடையாமல் ஃபாயர்பாஹ் புலனுணர்வுள்ள சிந்தனைக்கு வேண்டுகோள் விடுகிறார். ஆனால் அவர் புலனுணர்வை நடைமுறை ரீதியிலான மானுடப்-புலனுணர்வுள்ள நடவடிக்கையாகக் கருதிப் பார்க்கவில்லை.

6

ஃபாயர்பாஹ் சமயச் சாராம்சத்தை மானுடச் சாராம்சமாக மாற்றுகிறார். ஆனால் மானுடச் சாராம்சம் என்பது ஒவ்வொரு தனி நபரிடமும் உள்ளார்ந்து கிடக்கும் கருத்தியல் அல்ல. அதன் எதார்த்த நிலையில் அது சமுதாய உறவுகளின் பொதுத் தோற்றமாகும்.

இந்த எதார்த்தமான சாராம்சம் பற்றிய விமர்சனத்தில் ஃபாயர்பாஹ் இறங்காமல் அதன் விளைவாக:

1) வரலாற்று நிகழ்வுப் போக்கிலிருந்து கருத்தியலாகப் பிரிந்து சமய உணர்ச்சியை [Gemüt] தன்னிலையான ஒன்றாக வரையறுத்துக் கொள்ளவும் ஒரு கருத்தியலான—தனிமைப் படுத்தப்பட்ட—மானுட ரீதியான தனி நபரை முன்னனுமானித்துக் கொள்ளும்படியும் நிர்ப்பந்திக்கப்படுகிறார்;

2) ஆகவே அவரைப் பொறுத்தவரை மானுடச் சாராம்சம் ஓர் "இனம்" என்று மட்டுமே, பல தனி நபர்களை இயல்

பாகவே ஒன்றுபடுத்துகின்ற ஓர் உள்ளீடான, ஊமையான பொதுநிலை என்று மட்டுமே புரிந்து கொள்ள முடியும்.

7

இதன் பின்விளைவாக, ''சமய உணர்ச்சி'' என்பதே தன்னளவில் ஒரு சமுதாய விளைபயன் என்பதையும் தாம் பகுத்தாயும் கருத்தியலான தனி நபர் எதார்த்தத்தில் ஒரு குறிப்பிட்ட சமுதாய வடிவத்தைச் சேர்ந்தவர் என்பதையும் ஃபாயர்பாஹ் பார்க்கவில்லை.

8

சமுதாய வாழ்க்கை அடிப்படையில் செய்முறையானது. தத்துவத்தை மாயாவாதத்தை நோக்கித் தவறாக இட்டுச் செல்லும் மர்மங்கள் அனைத்தும் மானுட நடைமுறையிலும் இந்த நடைமுறை பற்றிய உணர்வாற்றல் அறிவிலும் தமது பகுத்தறிவு பூர்வமான விடையினைக் காண்கின்றன.

9

சிந்திக்கும் தன்மையுள்ள பொருள்முதல்வாதம், அதாவது புலனுணர்வை நடைமுறை நடவடிக்கையாகப் புரிந்து கொள்ளாத பொருள்முதல்வாதம் எய்தியுள்ள உச்ச கட்டம் ''குடியுரிமைச் சமுதாயத்தில்'' உள்ள தனி நபர்களைப் பற்றிய சிந்திப்பே ஆகும்.

10

பழைய பொருள்முதல்வாதத்தின் நோக்குநிலை ''குடியுரிமைச்'' சமுதாயமே; புதிய பொருள்முதல்வாதத்தின் நோக்குநிலை மானுடச் சமுதாயம் அல்லது சமுதாயமயமாக்கப் பட்ட மனித குலமே.

11

தத்துவஞானிகள் உலகத்துக்குப் பல்வேறு வழிகளில் விளக்கமளிப்பதை மட்டுமே செய்து வந்திருக்கிறார்கள்; ஆனால் அதை மாற்றுவதுதான் இன்று முக்கியமாகும்.

1845ன் வசந்த காலத்தில்
கா. மார்க்சால் எழுதப்பட்டது

கா. மார்க்ஸ்

"மூலதனத்தின்" முதல் தொகுதியின் இரண்டாவது ஜெர்மன் பதிப்பின் பின்னுரை

என்பதிலிருந்து

மூலதனத்தில் உபயோகிக்கப்பட்டிருக்கின்ற முறை மிகவும் குறைவாகவே புரிந்து கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது என்பதை அதைப் பற்றி ஒன்றுக்கொன்று முரணுக எழுதப்பட்டிருக்கின்ற பல்வேறு கருதுகோள்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன.

நான் ஒரு பக்கத்தில் அரசியல் பொருளாதாரத்தை இயக்க மறுப்பியல் முறையில் ஆராய்வதாகவும் மறு பக்கத்தில்—நல்ல வேடிக்கை!—எதிர்கால உணவு விடுதிகளுக்கு ரசீதுகள் (கோன்டின் ரசீதுகளா?) எழுதியளிப்பதற்குப் பதிலாக மெய்யான விவரங்களை வெறும் விமர்சன ஆராய்ச்சிக்கு உட்படுத்துவதோடு நின்று விடுகிறேன் என்றும் பாரிஸ் சஞ்சிகையான *Revue Positiviste*[1] என்னைக் கண்டிக்கிறது. பேராசிரியர் ஸீபர் இயக்க மறுப்பியல் குறித்த கண்டனத்தைப் பற்றிப் பின்வருமாறு எழுதுகிருர்:

"மார்க்சின் முறை—அது உண்மையிலேயே தத்துவத்தை ஆராய்கின்ற அளவுக்கு—மொத்த ஆங்கில மரபின் பிரித்தெடுக்கும் முறையே ஆகும். அந்த மரபினுடைய குறைகளும் சிறப்புக்களும் சிறந்த தத்துவப் பொருளியலாளர்களுக்குப் பொதுவானவையே."[2]

மொ. பிளோக் எழுதிய *Les Théoriciens du Socialisme en Allemagne. Extrait du "Journal des Économistes", juillet et août 1872* என்னும் பிரசுரத்தில் என்னுடைய முறை பகுப்பாய்வு செய்வது என்று கண்டு பிடித்துப் பின்வருமாறு எழுதுகிருர்:

"இந்த நூல் திரு. மார்க்சை மிகச் சிறந்த பகுப்பாய்வு மேதைகளின் வரிசையில் வைக்கிறது."

ஜெர்மானிய மதிப்புரைகள் "ஹெகலியக் குதர்க்கம்" என்று கூக்குரலிடுகின்றன என்பது உண்மையே. பீட்டர்ஸ் பர்கிலிருந்து வெளியிடப்படும் வேஸ்த்னிக் யெவ்ரோப்பி ("ஐரோப்பியத் தூதன்") மூலதனத்தில் கையாளப்படுகின்ற ஆய்வுமுறையைப் பற்றி மட்டுமே ஆராய்கின்ற கட்டுரையில் (1872 மே மாத இதழ், பக்கங்கள் 427—436)[3] என்னுடைய ஆராய்ச்சி முறை முற்றிலும் யதார்த்த ரீதியானது, ஆனால் நான் முன்வைக்கின்ற முறை துரதிர்ஷ்டவசமாக ஜெர்மானிய-இயக்கவியலாக இருப்பதாகக் கண்டு பிடிக்கிறது. அது பின்வருமாறு கூறுகிறது:

"பொருளை முன்வைக்கின்ற வெளிப்புற வடிவத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு முடிவு செய்வதென்றால், முதல் பார்வைக்கு மார்க்ஸ் மிகச் சிறந்த கற்பனுவாதத் தத்துவ ஞானியாகிறார்; மேலும் எப்பொழுதுமே 'ஜெர்மானிய', அதாவது அந்தச் சொல்லின் பாதகமான அர்த்தத்தில். ஆனால் உண்மை என்னவென்றால் பொருளாதார விமர்சனத்தில் அவருடைய முன்னேடிகள் அனைவரையுமே காட்டிலும் மிக எல்லையில்லாத அளவுக்கு அவர் அதிக யதார்த்தவாதியாக இருக்கிறார். அவரைக் கற்பனுவாதி என்று எவ்விதத்திலும் கூற முடியாது."

இந்த எழுத்தாளரே எழுதிய விமர்சனத்திலிருந்து சில பகுதிகளை எடுத்துக் காட்டுவதைக் காட்டிலும் வேறு சிறந்த முறையில் நான் அவருக்குப் பதிலளிக்க முடியாது. ருஷ்ய மூலக் கட்டுரையைப் படிக்க இயலாத என்னுடைய வாசகர்களில் சிலர் இப்பகுதிகளை ஆர்வத்தோடு படிக்கக் கூடும்.

அரசியல் பொருளாதார விமர்சனத்துக்கு ஒரு கருத்துரை, பெர்லின், 1859 என்ற என்னுடைய நூலில் என்னுடைய முறையின் பொருள்முதல்வாத அடிப்படையை நான் விவாதிக்கின்ற முன்னுரையிலிருந்து (பக்கங்கள் IV—VII) ஒரு மேற்கோளைக் காட்டிய பிறகு அவர் பின்வருமாறு எழுதுகிறார்:

"மார்க்சுக்கு முக்கியமான ஒரு விஷயம் தான் ஆராய்ச்சி செய்கின்ற நிகழ்வுகளை இயக்கும் விதியைக் கண்டு பிடிப்பதாகும். இந்த நிகழ்வுகளை இயக்கும் விதி, அவற்றுக்குத் திட்டவட்டமான வடிவமும் ஒரு குறிப்பிட்ட வரலாற்றுக் கட்டத்துக்குள் பரஸ்பரத் தொடர்பு இருக்கும் அளவுக்கு

மட்டும் அந்த விதி அவருக்கு முக்கியமல்ல. இதைக் காட்டிலும் அவருக்கு மிகவும் முக்கியமானது அவற்றின் மாற்றத்தின், வளர்ச்சியின், அதாவது ஒரு வடிவத்திலிருந்து மற்றொரு வடிவத்துக்கு, தொடர்புகளின் ஒரு தொடர் வரிசையிலிருந்து மற்றொன்றுக்கு மாறுவதின் விதியே. இந்த விதியைக் கண்டு பிடித்ததும் அது சமூக வாழ்க்கையில் தன்னை வெளிப்படுத்துகின்ற விளைவுகளை அவர் நுணுக்கமாக ஆராய்கிறார். ஆகவே மார்க்ஸ் ஒரு விஷயத்தைப் பற்றி மட்டுமே கடு முயற்சி செய்கிறார்: நிர்ணயிக்கப்பட்ட சமூக உறவுகளின் அமைப்புகள் வரிசைக்கிரமமாக ஏற்படுவதன் அவசியத்தைக் கறாரான, விஞ்ஞான ரீதியான ஆராய்ச்சியின் மூலம் எடுத்துக் காட்டுதல் மற்றும் அடிப்படையான, தொடக்க நிலைகளாகத் தனக்கு உதவுகின்ற உண்மைகளை இயன்ற அளவுக்குப் பாரபட்சமில்லாமல் நிறுவுதல். இதற்கு, அதே சமயத்தில் இன்றைய நிலைமைகளின் அமைப்பின் அவசியத்தையும் முதலாவது தவிர்க்கவியலாத வகையில் மாற்றம் பெற வேண்டிய மற்றொரு அமைப்பின் அவசியத்தையும்—மனிதர்கள் நம்பினாலும் நம்பாவிட்டாலும், அவர்கள் அதை உணர்ந்தாலும் உணராவிட்டாலும் இது ஒரே மாதிரியானதே—அவர் நிரூபிப்பதே மிகப் போதுமாகும். மார்க்ஸ் சமூக இயக்கத்தை மனிதச் சித்தம், உணர்வு, அறிவு ஆகியவற்றின் விதிகளால் இயக்கப்படாதது மட்டுமல்ல, ஆனால் அதற்கு மாறாக அவனுடைய சித்தம், உணர்வு, அறிவு ஆகியவற்றை நிர்ணயிக்கின்ற இயற்கை வரலாற்று நிகழ்வுப் போக்காக ஆராய்கிறார்.... நாகரிகத்தின் வரலாற்றில் சுய உணர்வுக் கூறு இவ்வளவு கீழ்நிலையான பாத்திரத்தையே வகிக்கிறது என்றால் நாகரிகத்தைத் தன்னுடைய ஆய்வுப் பொருளாகக் கொண்ட எந்த விமர்சன ஆராய்ச்சியும் உணர்வின் எந்த வடிவத்தையும் அல்லது எந்த விளைவையும்—மற்ற எல்லாவற்றையும் காட்டிலும் குறைந்த அளவுக்கே—தன்னுடைய அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்க முடியும் என்பது தானாகவே புலப்படும். அதாவது அதன் தொடக்க நிலையாக இருக்கக் கூடியது கருத்து அல்ல—பொருளாயத நிகழ்வு மட்டுமே என்று கூறலாம். அத்தகைய ஆராய்ச்சி ஒரு விவரத்தை மற்றொரு விவரத்தினால்—கருத்துக்களினால் அல்ல—சந்திப்பது மற்றும் ஒப்பிடுவதோடு நிறுத்திக் கொள்ளும். இந்த ஆராய்ச்சிக்கு முக்கியமான ஒரே விஷயம் இரண்டு விவரங்களும் இயன்ற அளவுக்குத் துல்லியமாக ஆராயப்பட வேண்டும், அவை உண்மையிலேயே—ஒன்றைப் பொறுத்தமட்டில் மற்றொன்று—ஒரே பரிணாமத்தின் வெவ்வேறு தருணங்களாக இருக்க வேண்டும் என்பதே; அத்தகைய பரிணாமத்தின் வெவ்வேறு கட்டங்கள் தம்மை வெளிப்படுத்துகின்ற தொடர்வரிசை, நிரலொழுங்கு மற்றும் இணைப்பு வரிசைக்கிரமங்களைக் கறு

ரான ஆராய்ச்சிக்கு உட்படுத்துவதே எல்லாவற்றிலும் மிக முக்கியமானதாகும். ஆனால் பொருளாதார வாழ்க்கையின் பொது விதிகள்—அவை நிகழ்காலத்துக்கோ அல்லது கடந்த காலத்துக்கோ, எக்காலத்துக்குக் கையாளப்பட்டாலும்—ஒரே தன்மை உடையவைதான் என்று கூறப்படும். இதை மார்க்ஸ் நேரடியாகவே மறுக்கிறார். அத்தகைய சூக்கும மான விதிகள் இல்லை என்று அவர் கூறுகிறார். அதற்கு மாறாக, ஒவ்வொரு வரலாற்றுக் கட்டமும் அதன் சொந்த விதிகளைக் கொண்டிருக்கிறது என்பது அவருடைய கருத்தாகும்.... சமூகம் ஒரு குறிப்பிட்ட வளர்ச்சிக் கட்டத்தை முடித்துக் கொண்ட உடனே, ஒரு குறிப்பிட்ட கட்டத்திலிருந்து மற்றொரு கட்டத்துக்கு அது மாறுகின்ற பொழுது அது மற்ற விதிகளுக்கும் உட்படத் தொடங்குகிறது. சுருக்கிக் கூறுவ தென்றால், உயிரியலின் இதர பிரிவுகளில் பரிணாமத்தின் வரலாற்றை ஒத்திருக்கின்ற நிகழ்வைப் பொருளாதார வாழ்க்கை நமக்குத் தருகிறது. பழைய பொருளியலாளர் கள் பொருளாதார விதிகளைப் பௌதிகம் மற்றும் இரசாயன விதிகளைப் போன்றவை என்று கூறிய பொழுது அவர்கள் அவற்றின் தன்மையைத் தவறாகப் புரிந்து கொண்டார்கள். தாவரங்கள் அல்லது விலங்குகள் அடிப்படையாக வேறுபடு கின்ற அதே அளவுக்கு சமூக அமைப்புகள் தமக்குள் வேறு படுகின்றன என்பதை நிகழ்வுகளைப் பற்றிய மேலும் செறி வான ஆராய்ச்சி எடுத்துக் காட்டுகிறது. ஒரே நிகழ்வு, மொத்தத்தில் அந்த அமைப்புகளின் வெவ்வேறான அடுக் கமைவு, அவற்றின் தனிப்பட்ட உறுப்புகளின் வகை மாற்றங் கள், இந்த உறுப்புகள் செயல்படுகின்ற வெவ்வேறு நிலைமை கள், இதரவை ஆகியவற்றின் விளைவாக மிகவும் வெவ் வேறான விதிகளுக்கு உட்படுகிறது. உதாரணமாக, மக்கள் தொகை விதி எல்லாக் காலங்களுக்கும் எல்லா இடங்களுக் கும் ஒரே மாதிரியானது என்பதை மார்க்ஸ் மறுக்கிறார். அதற்கு மாறாக, வளர்ச்சியின் ஒவ்வொரு கட்டமும் அதற் குரிய மக்கள் தொகை விதியைக் கொண்டிருக்கிறது என்று மார்க்ஸ் வலியுறுத்துகிறார்.... உற்பத்திச் சக்திகளின் வளர்ச் சியின் அளவு மாறுபடுகின்ற பொழுது சமூக நிலைமைகளும் அவற்றை ஆள்கின்ற விதிகளும் கூட மாறுகின்றன. மூலதனத் தின் ஆதிக்கத்தால் நிறுவப்பட்ட பொருளாதார அமைப்பை இந்தக் கருத்துக் கோணத்திலிருந்து ஆராய்கின்ற மற்றும் விளக்குகின்ற கடமையை மார்க்ஸ் தனக்கு விதித்துக் கொள் கின்ற பொழுது பொருளாதார வாழ்க்கையைப் பற்றிய ஒவ்வொரு துல்லியமான ஆராய்ச்சிக்கும் இருக்க வேண்டிய நோக்கத்தை மட்டுமே அவர் கறாரான, விஞ்ஞான முறையில் வகுத்துக் கொள்கிறார். ஒரு குறிப்பிட்ட சமூக அமைப்பின் தோற்றம், வாழ்க்கை நிலை, வளர்ச்சி, முடிவு மற்றும்

வேறொரு, உயர்ந்த அமைப்பு அதனிடத்தில் ஏற்படுவதை ஒழுங்குபடுத்துகின்ற விசேஷமான விதிகளை எடுத்துக் காட்டுவதில் அத்தகைய ஆராய்ச்சியின் விஞ்ஞான மதிப்பு அடங்கியிருக்கிறது. மார்க்சின் புத்தகம் மெய்யாகவே இந்த மதிப்பைக் கொண்டிருக்கிறது.''

இந்த எழுத்தாளர் மெய்யாகவே என்னுடைய முறை என்று அவர் கருதுகின்றதை, இவ்வளவு குறிப்பிடத்தக்க விதத்திலும் [நான் அதை எந்த அளவுக்கு நிறைவேற்றுகிறேன் என்பதைப் பொறுத்த அளவில்] பெருந்தன்மையோடும் சித்திரிக்கும் பொழுது அவர் இயக்கவியல் முறையைத் தவிர வேறு எதைச் சித்திரிக்கிறார்?

முன்வைப்பு முறை வடிவத்தில் ஆராய்ச்சி முறையிலிருந்து வேறுபட்ட விதத்தில் இருக்க வேண்டும் என்பது மெய்யே. பிந்தியது ஆராய்ச்சிப் பொருளை நுணுக்கமாக உபயோகித்து அதன் வளர்ச்சியின் வெவ்வேறு வடிவங்களை ஆராய்ந்து அவற்றின் இடைத் தொடர்பைத் தேடுவதற்குப் பாடுபட வேண்டும். இந்தப் பணி முடிவடைந்த பிறகு மட்டுமே மெய்யான இயக்கத்தைப் போதிய அளவுக்கு விவரிக்க முடியும். இதை வெற்றிகரமாக நிறைவேற்றினால், ஆராய்ச்சிப் பொருளின் வாழ்க்கையைக் கண்ணாடியைப் போல சிறப்பாகப் பிரதிபலித்தால், நமக்கு முன்னே வெறும் மன நிச்சயவாத அமைப்பை நிர்மாணித்திருப்பதாகத் தோன்றும்.

என்னுடைய இயக்கவியல் முறை ஹேகலிய முறையிலிருந்து வேறுபட்டிருப்பது மட்டுமல்லாமல் நேரடியாகவே அதற்கு எதிரிடையானது. ஹேகல் மனித மூளையின் வாழ்க்கை நிகழ்வுப் போக்கு, அதாவது சிந்தனை நிகழ்வுப் போக்கு—''பரமகருத்து'' என்ற பெயரில் அதை ஒரு சுதந்திரமான அகப்பொருளாகக் கூட அவர் மாற்றி விடுகிறார்—படைப்பு முதலாகும், ''பரமகருத்தின்'' வெளிப்பு நிகழ்வு வடிவம் மட்டுமே மெய்யான உலகம் என்பார் இதற்கு மாறாக, எனக்குக் கற்பனை உலகம் எனப்படுவது மனித மூளையினால் பிரதிபலிக்கப்பட்ட, சிந்தனை வடிவங்களாக மாற்றப்பட்ட பொருளாயத உலகத்தைத் தவிர வேறொன்றுமல்ல.

ஹெகலிய இயக்கவியலின் மருட்டுகின்ற அம்சத்தைப் பற்றி சுமார் முப்பது வருடங்களுக்கு முன்பே—அது இன்னும் புதுப்பாணியாக இருந்த காலத்திலேயே—நான் விமர்சனம் செய்தேன். ஆனால் நான் மூலதனத்தின் முதல் தொகுதியை எழுதிக் கொண்டிருந்த பொழுது இன்றைய கலாச்சார ஜெர்மனியில் அதிகமான பேச்சு, சிடுசிடுப்பு, அகம்பாவம், சாதாரணத் தரமுடைய epigoni* நபர்கள்[4] லெஸ்ஸிங்கின் காலத்தில் பகட்டான மசேஸ் மென்டெல்சான் ஸ்பினேஸாவை நடத்திய விதத்தில், அதாவது ஒரு ''செத்த நாய்'' மாதிரி ஹெகலை நடத்தி மகிழ்ந்தார்கள். ஆகவே நான் அந்த மாபெரும் சிந்தனையாளருடைய சீடன் என்று பகிரங்கமாக என்னைக் கூறிக் கொண்டேன். அங்குமிங்கும்—மதிப்பின் தத்துவத்தைப் பற்றிய அத்தியாயத்தில்—அவருக்கே உரிய சொற்பிரயோகங்களோடு சல்லாபித்தேன். ஹெகல் இயக்கவியல் மருட்சிக்கு ஆளான போதிலும், அதன் செயல் முறையின் பொது வடிவங்களை அகல்விரிவான, உணர்வு பூர்வமான முறையில் அவர் முன்வைப்பதை அது எவ்விதத்திலும் தடுக்கவில்லை. அவரிடம் இயக்கவியல் தலையைக் கீழே வைத்து நின்று கொண்டிருக்கிறது. ஆன்மிகக் கூட்டுக்குள்ளே இருக்கும் அறிவுப் பருப்பை நீங்கள் கண்டு பிடிக்க வேண்டுமென்றால் அதைச் சரியான பக்கத்தில் தூக்கி நிறுத்த வேண்டும்.

இயக்கவியல்—அதன் மருட்டும் வடிவத்தில்—ஜெர்மனியில் புதுப்பாணியாயிற்று; ஏனென்றால் அன்றைக்கிருந்த நிலைமைகளை அது பெருமைப்படுத்துவதாகத் தோன்றியது. அது தன் அறிவு பூர்வமான வடிவத்தில் முதலாளித்துவ உலகத்துக்கும் அதன் கோட்பாட்டுவாதப் பேராசிரியர்களுக்கும் அதிர்ச்சியாகவும் அருவருப்பாகவும் இருந்தது. ஏனென்றால் அன்றைக்கிருந்த நிலைமைகளைப் புரிந்து கொள்வதை ஆமோதித்து அங்கீகரிப்பதோடு அதே சமயத்தில் அந்த நிலைமைகளை மறுப்பதையும் அது தவிர்க்க இயலாத முறையில் சின்ன பின்னமடைவதை அங்கீகரிப்பதையும் கூட

* —கிளிப்பிள்ளைச் சீடர்கள்.—ப-ர்.

அது உள்ளடக்கியிருந்தது; ஏனென்றால் வரலாற்று ரீதியில் வளர்ச்சியடைந்த ஒவ்வொரு சமூக வடிவமும் மாறுபடுகின்ற இயக்க நிலையில் இருப்பதாக அது கருதுகிறது; ஆகவே அதன் நொடிப் பொழுது வாழ்க்கையைக் கணக்கிலெடுத்துக் கொள்வதற்குச் சிறிதும் குறையாமல் அதன் மறையுந்தன்மையையும் கணக்கிலெடுத்துக் கொள்கிறது; ஏனென்றால் அது தன்னைக் கட்டுப்படுத்த எதையும் அனுமதிப்பதில்லை; அது சாராம்சத்தில் விமர்சன ரீதியாகவும் புரட்சிகரமாகவும் இருக்கிறது.

1873 ஜனவரி 24ல்
கா. மார்க்சால் எழுதப்பட்டது

பி. எங்கெல்ஸ்

டூரிங்குக்கு மறுப்பு

என்ற நூலிலிருந்து

முகவுரை

1. பொது நிலை

...பதினெட்டாம் நூற்றூண்டுப் பிரெஞ்சுத் தத்துவவியலுடன் கூடவும் அதற்குப் பிற்பாடும் புதிய ஜெர்மன் தத்துவவியல் உதித்தெழுந்து ஹெகலினிடம் உச்ச நிலையை வந்தடைந்திருந்தது. சிந்தனையின் மிக உயர்ந்த வடிவமாக இயக்கவியலை மீண்டும் ஏற்றுக் கொண்டதுதான் இந்தப் புதிய ஜெர்மன் தத்துவவியலுக்குரிய தனிப் பெருஞ்சிறப்பு. பண்டைக் கிரேக்கத் தத்துவவியலாளர்கள் எல்லோரும் பிறவியிலேயே இயற்கையாகவே இயக்கவியலாளர்களாய் இருந்தவர்கள். இவர்கள் யாவரினும் சகலகலா வல்லவராய் விளங்கிய அரிஸ்டாட்டில் இயக்கவியல் சிந்தனையின் முக்கிய வடிவங்களைப் பகுத்தாராய்ந்திருந்தார். ஆனல் இதற்கு மாறாகப் பிற்காலத்திய புதிய தத்துவவியலானது, இயக்கவியலைத் தேர்ந்த திறமையோடு விளக்கிக் கூறி வற்புறுத்திய சிறப்பாளர்கள் இதிலும் இருந்தார்கள் என்ருலுங்கூட (உதாரணம்: டேக்கார்ட், ஸ்பிஞேஸா) குறிப்பாய் ஆங்கிலேயச் செல்வாக்கின் விளைவாய் மேலும் மேலும் இறுக்கமடைந்து இயக்க மறுப்பியல் சிந்தனை முறையில் உறைந்து விட்டது. இந்தச் சிந்தனை முறைதான் பதினெட்டாம் நூற்றூண்டுப் பிரெஞ்சுக்காரர்களிடத்தும்—எப்படியும் அவர்களது தத்துவவியல் குறித்த விசேஷ நூல்களில்—அனேகமாய் முழு அளவுக்கு ஆதிக்கம் செலுத்திற்று. இருப்பினும் குறுகிய பொருளில் தத்துவவியல் எனும் துறைக்கு வெளியில் பிரெஞ்சுக்காரர்கள் இயக்கவியலில் தலைசிறந்த படைப்புகளை சிருஷ்டித்தனர்; டிட்ரோவின் *Le Neveu de Rameau*, ரூஸ்ஸோவின்

Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes இவை இரண்டை மட்டும் நினைவு கூர்ந்தாலே போதும். இந்த இரு சிந்தனை முறைகளின் சாராம்சத்தைச் சுருக்கமாய் இங்கு தருகிறோம்: பின்னால் அவற்றை மேலும் விரிவாக ஆராய்வோம்.

பொதுப்பட இயற்கையையோ, மனித குலத்தின் வரலாற்றையோ, நமது அறிவுத் துறைச் செயற்பாட்டையோ ஆலோசித்துப் பார்க்கையில் முடிவின்றிப் பின்னிப்பிணைந்து சிக்கலாகிச் செல்லும் தொடர்புகளும் எதிர்வினைகளுமான ஒரு சித்திரத்தையே முதலில் காண்கிறோம்; இதில் எதுவும் அப்படியே அங்கேயே முன்பிருந்த விதமாகவே தொடர்ந்து இல்லாமல் யாவும் இயங்கிக் கொண்டும் மாறிக் கொண்டும் உருவாகி எழுந்து கொண்டும் மறைந்து சென்று கொண்டும் இருக்கக் காண்கிறோம். உலகைப் பற்றிய இந்த ஆதிநிலையிலான அறியாப் பருவத்திற்குரிய ஆயினும் உள்ளியல்பில் பிழையற்ற கருத்தோட்டம்தான் பண்டைக் கிரேக்கத் தத்துவவியலின் கருத்தோட்டம். முதன் முதல் ஹெரக்லிடஸ் இதைத் தெளிவாய் வரையறுத்துக் கூறினார்: ஒவ்வொன்றும் இருந்து கொண்டும், அதே போதில் இல்லாமலும் இருக்கிறது; ஏனெனில் ஒவ்வொன்றும் நிலைப்பாடற்றதாய் இருக்கிறது, இடையறாது மாறிக் கொண்டு இடையறாது உருவாகி எழுவதாகவும் மறைந்து செல்வதாகவும் இருக்கிறது. ஆனால் இந்தக் கருத்தோட்டம் தோற்றங்களின் ஒட்டுமொத்தமான சித்திரத்தின் பொதுவான தன்மையைப் பிழையற்ற முறையில் தெரிவிப்பினும், இந்தச் சித்திரத்தில் அடங்கிய விவரங்களை விளக்குவதற்கு இது போதாது; இந்த விவரங்களைப் புரிந்து கொள்ளாத வரை முழுச் சித்திரத்தையும் பற்றிய தெளிவான கருத்து நமக்குக் கிடைப்பதில்லை. இந்த விவரங்களைப் புரிந்து கொள்ளும் பொருட்டு இவற்றின் இயற்கை அல்லது வரலாற்றுத் தொடர்புகளிலிருந்து இவற்றை நாம் பிரித்தெடுத்து தனித்தனியே ஒவ்வொன்றையும் அதன் தன்மை, விசேஷக் காரணங்கள், பலன்கள் முதலானவை குறித்துப் பரிசீலித்தாக வேண்டும். பிரதானமாய் இது இயற்கை விஞ்ஞானத்துக்கும் வரலாற்று ஆராய்ச்சிக்கும் உரிய பணியாகும். பண்டைக் காலத்திய கிரேக்கர்கள் விஞ்ஞானத்தின் இந்தக் கிளைகளைக் கீழ்நிலைக்கு உரியனவாய்

ஒதுக்கியிருந்தனர்; தக்க காரணங்களுடன்தான் இப்படிச் செய்திருந்தனர். ஏனெனில் [இந்த விஞ்ஞானங்கள் செயல் படுவதற்கு]* வேண்டிய விவரப் பொருட்களை முதலில் அவர் கள் சேகரிக்க வேண்டியிருந்தது. [எனவே] துல்லிய இயற்கை விஞ்ஞானங்களின் அடிப்படைகள் முதன் முதலாய் அலெக் சாந்திரிய காலத்தின்[5] கிரேக்கர்களாலும் பிற்பாடு மத்திய காலத்தில் அரபுகளாலும் உருவாக்கப்பட்டன. மெய்யான இயற்கை விஞ்ஞானம் பதினைந்தாம் நூற்றுண்டின் இரண் டாவது பாதியில் ஆரம்பமாயிற்று; அது முதலாய் மேலும் மேலும் கூடுதலான வேகத்தில் முன்னேறி வந்துள்ளது. இயற்கையை அதன் தனித்தனிப் பிரிவுகளில் பகுத்தாய்தல், வெவ்வேறு இயற்கை நிகழ்ச்சிப் போக்குகளையும் பொருட் களையும் திட்டவட்டமான வகுப்புகளில் வகைபிரித்தல், அங்ககச் சேர்மங்களின் பல்வேறு வடிவங்களிலும் அவற்றின் உள் அமைப்பியலை ஆராய்தல் இவைதாம் இயற்கையைப் பற்றிய நமது அறிவு கடந்த நானூறு ஆண்டுகளில் பீடு நடை போட்டு மாபெரும் முன்னேற்றம் கண்டதன் அடிப் படை நிபந்தனைகள். ஆனுல் இவ்விதமான ஆய்வு முறை யானது இயற்கைப் பொருட்களையும் நிகழ்ச்சிப் போக்குகளை யும் பிரம்மாண்டமான முழு அமைப்புடனும் அவற்றுக்குள்ள தொடர்புகளிலிருந்து பிரித்துத் தனிமைப்படுத்தி வைத்து அவற்றைக் கண்ணுறும் பழக்கத்தை, அவற்றின் இயக்கத் தில் அல்லாமல் அசைவின்மையில், சாராம்சத்தில் மாறிக் கொண்டிருக்கும் மதிப்புருக்களாய் அல்லாமல் நிலையானவை யாக, அவற்றின் உயிருள்ள வாழ்வில் அல்லாமல் மரண நிலை யில் வைத்துக் கண்ணுறும் பழக்கத்தை நமக்கு மரபுரிமை யாய் விட்டுச் சென்றுள்ளது. பொருட்களைக் கண்டறிவதற் கான இந்த வழிமுறையை பேக்கனும் லோக்கும் இயற்கை விஞ்ஞானத்திலிருந்து தத்துவவியலுக்கு மாற்றிய பொழுது அது கடந்த நூற்றுண்டிற்கு உரிய தனி இயல்பாகிய குறுகிய இயக்க மறுப்பியல் சிந்தனை முறையைத் தோற்றுவித்தது.

* பி. எங்கெல்ஸ் **டூரிங்குக்கு மறுப்பு** என்ற நூலின் மூன்று அத்தியாயங்களைப் பின்னர் **கற்பனுவாதத்திலிருந்து விஞ்ஞானத்திற்கான சோஷலிசத்தின் வளர்ச்சி** என்ற தலைப்பில் தனிப் பிரசுரமாக வெளியிட்ட பொழுது புதிதாகச் சேர்த்த வாக்கியங்கள் சதுர அடைப்புக் குறிகளுக்குள் தரப்பட்டிருக் கின்றன.—ப-ர்.

இயக்க மறுப்பியலாளருக்குப் பொருட்களும் அவற்றின் மனப் பிரதிமைகளும் கருத்தினங்களும் தனிமைப்பட்டனவாய் இருக்கின்றன; ஒன்றன் பின் ஒன்ருகவும் ஒன்றிலிருந்து ஒன்று தனியாகவும் பரிசீலிக்கப்பட வேண்டியனவாகி விடுகின்றன; நிலேயான, இறுகிய, என்றென்றைக்கும் உறுதியாய் அப்படியே இருக்கத்தக்க பரிசீலனைப் பொருட்களாகி விடுகின்றன. ஒன்றுக்கொன்று சிறிதும் இணங்காத எதிரிடைகளில்தான் அவர் சிந்திக்கிருர். ''அவருடைய பேச்செல்லாம் 'ஆம்' அல்லது 'இல்லே' என்பதுதான்; அதற்கு அதிகமான எதுவும் பாவத்தில் பிறந்தது.'' அவருக்கு ஒரு பொருள் இருப்பதாகவோ அல்லது இல்லாததாகவோதான் இருக்க முடியும்; ஒரு பொருள் ஏககாலத்தில் அதுவாகவும் மற்றும் வேறென்ருகவும் இருக்க முடியாது. நேர்நிலேயும் எதிர்நிலேயும் அறவே ஒன்றை ஒன்று விலக்கியே தீர வேண்டும்; காரணமும் விளேவும் ஒன்றுக்கொன்று இறுகிய எதிர்நிலேயிலேயே இருந்தாக வேண்டும். முதற் பார்வைக்கு இந்தச் சிந்தனே முறை அறிவார்ந்ததாகவே நமக்குத் தோன்றுகிறது; ஏனெனில் இது சர்வ சாதாரணப் பொது அறிவாகும். ஆனல் இந்தச் சர்வ சாதாரணப் பொது அறிவு அதற்குரிய நான்கு சுவர்களுக்குள் அடைபட்ட அதன் அன்ருட இருப்பிடத்தின் வரம்புகளுக்குள் கீர்த்திமிக்கதாய்த் திகழ்ந்தாலும், ஆராய்ச்சி என்னும் பரவலான உலகினுள் அடியெடுத்து வைத்ததும் உடனே விந்தை மிகு விஞேதங்களே அனுபவிக்க நேர்கிறது. இந்த இயக்க மறுப்பியல் சிந்தனே முறையானது பரிசீலிக்கப்படும் குறிப்பிட்ட ஆய்வுப் பொருளுக்குத் தக்கவாறு மாறுபடும் அளவைக் கொண்ட பல துறைகளில் நியாயமாகவும் அவசியமாகவும் இருந்தாலுங்கூட, முன்னே பின்னே கட்டாயம் ஒரு வரம்பை வந்தடைகிறது; இந்த வரம்புக்கு அப்பால் ஒருதலேப்பட்சமானதாய், குறுகிய வரையறைகளுக்கு உட்பட்டதாய், சூக்குமக் கருத்தியல்பானதாய், தீராத முரண்பாடுகளில் சிக்குண்டு விடுவதாய் மாறுகிறது. தனிப்பட்ட பொருட்களில் சிந்தனே செலுத்துகையில் அவற்றுக்கிடையிலான தொடர்புகளே அது மறந்து விடுகிறது; அவற்றின் இருத்தலில் சிந்தனே செலுத்துகையில் அந்தப் பொருட்களின் ஆதியையும் அந்தத்தையும் மறந்து விடுகிறது; அவற்றின் அலேவின்மையில் சிந்தனே செலுத்துகையில் அவற்றின்

இயக்கத்தை மறந்து விடுகிறது; விவரங்களில் கருத்துச் செலுத்தி முழுமையைக் காணத் தவறி விடுகிறது. அன்றுட அலுவல்களைப் பொறுத்த அளவுக்கு, உதாரணமாய், ஒரு பிராணி உயிரோடு இருக்கிறதா இல்லையா என்பது நமக்குத் தெரியும்; சந்தேகத்திற்கிடமின்றி இதை நிச்சயமாய்ச் சொல்ல முடியும். ஆனால் நெருங்கிச் சென்று ஆராய்கையில் பல சந்தர்ப்பங்களில் இது மிகச் சிக்கலான பிரச்சினையா வதைக் காண்கிறோம். சட்டத் துறையினர் இதை நன்கு அறிவர். தாயின் வயிற்றில் இருக்கும் சிசுவைக் கொல்லுதல் எந்த வரம்புக்கு அப்பால் கொலைக் குற்றமாகிறது என்று அறிவுக்குகந்த ஒரு வரம்பை வகுத்திட இவர்கள் எவ்வளவோ மண்டையை உடைத்துக் கொண்டும் பயனில்லை. மரணம் உண்டாகும் தருணத்தை முழு உறுதியுடன் நிர்ணயிப்பதும் இதே போல முடியாத காரியமே; ஏனெனில் மரணமானது திடுமென உடனடியாய் நடைபெறும் நொடி நேர நிகழ்ச்சி அல்ல—நீடித்ததொரு நிகழ்ச்சிப் போக்கு என்பதை உடலியல் நிரூபித்திருக்கிறது. உயிருள்ளது எதுவும் இதே முறையில் ஒவ்வொரு கணமும் அதுவாகவும் அதே போதில் அதுவல்லாததாகவும் இருக்கின்றது. ஒவ்வொரு கணமும் அது புறத்தேயிருந்து தரப்படும் பொருளைக் கிரகித்துக் கொள்கிறது, பிற பொருளைத் தன்னுள்ளிருந்து வெளியேற்றுகிறது. ஒவ்வொரு கணமும் அதன் உடலில் சில உயிரணுக்கள் மடிகின்றன, வேறு சில உயிரணுக்கள் புதிதாய் உருவாகித் தோன்றுகின்றன. அதிக நேரத்திலோ குறைந்த நேரத்திலோ அதன் உடலின் பருப்பொருள் அறவே புதுப்பிக்கப்படுகிறது, பருப்பொருளின் புதிய மூலக் கூறுகளால் மாற்றீடு செய்யப்படுகிறது. இவ்விதம் உயிருள்ளது எதுவும் எந்நேரமும் தானேயாகவும் மற்றும் தானல்லாத பிறிதொன்றாகவும் இருக்கிறது. தவிரவும் நெருங்கிச் சென்று ஆராய்கையில் ஒவ்வொரு எதிர்நிலையின் இரு துருவங்களும்—உதாரணமாய், நேர்நிலையும் எதிர்நிலையும்—எந்தளவுக்கு ஒன்றுக்கொன்று எதிராய் இருக்கின்றனவோ, அதே அளவுக்குப் பிரிக்க முடியாதனவாயும் இருக்கக் காண்கிறோம்; எவ்வளவுதான் ஒன்றையொன்று எதிர்த்துக் கொண்ட போதிலும், பரஸ்பரம் அவை ஒன்றுள் ஒன்று ஊடுருவக் காண்கிறோம். இதே போலக் காரணமும் விளைவும் தனிப்பட்ட உதாரணங்களில் கையாளப்படுகை

யில் மட்டுமே ஏற்புடைத்த கருத்தோட்டங்களாய் அமையக் காண்கிறோம். இந்தத் தனிப்பட்ட உதாரணங்களைப் பிரபஞ்சம் முழுமையுடனுமான அவற்றின் பொதுத் தொடர்பில் பரிசீலிக்க முற்பட்டதும் இக்கருத்தோட்டங்கள் ஒன்றோடொன்று இணைந்து கலக்கக் காண்கிறோம்; காரணங்களும் விளைவுகளும் ஓயாமல் இடம் மாறி இங்கே இப்போது விளைவுகள் இருப்பது அங்கே அப்போது காரணமாகவும் இதற்கு எதிர்மாறாகவும் அமையும் பிரபஞ்ச அளவிலாகிய செயலையும் எதிர்செயலையும் பற்றிச் சிந்திக்கையில் இக்கருத்தோட்டங்கள் பெருங்குழப்படியாவதைக் காண்கிறோம்.

இந்த நிகழ்ச்சிப் போக்குகள், சிந்தனை முறைகள் எவையும் இயக்க மறுப்பியல் சிந்தனை முறையின் கட்டுக்கோப்பில் இடம் பெறுவதில்லை. ஆனால் இயக்கவியலானது இதற்கு மாறாய் பொருட்களையும் அவற்றின் பிரதிமைகளாகிய கருத்துக்களையும் அவற்றுக்குரிய அத்தியாவசியத் தொடர்பிலும் சங்கிலித்தொடர் கோவையிலும் இயக்கத்திலும் ஆதியிலும் அந்தத்திலும் உய்த்துணர்ந்து புரிந்து கொள்கிறது. ஆகவே மேற்கூறிய நிகழ்ச்சிப் போக்குகள் யாவும் அதற்குத் தனது ஆராய்ச்சிச் செயல் முறையைச் சரியென உறுதிப்படுத்தும் சான்றுகளாகி விடுகின்றன. இயற்கைதான் இயக்கவியலுக்கான நிரூபணம். நவீன விஞ்ஞானத்தைப் பொருத்தவரை அது இந்த நிரூபணத்திற்கு அன்றாடம் அதிகரிக்கின்ற மிகவும் வளமான விவரப் பொருட்களை வழங்கியுள்ளது என்பதைக் குறிப்பிட்டாக வேண்டும். முடிவாய்ப் பார்க்குமிடத்து இயற்கையானது இயக்கவியல் வழியில் செயல்படுகிறதே அன்றி இயக்க மறுப்பியல் வழியில் அல்ல என்பதை இவ்விதம் அது தெளிவுபடுத்தியுள்ளது. ஆயினும் இயக்கவியல் முறையில் சிந்திக்கக் கற்றுக் கொண்ட இயற்கை விஞ்ஞானிகள் மிகச் சொற்பமே ஆவர். விஞ்ஞானக் கண்டுபிடிப்பின் விளைவுகள் முன்கூட்டியே புனைந்தமைக்கப்பட்ட சிந்தனை முறைகளுக்கு ஒவ்வாதனவாய் இருத்தலால் எழும் இந்த மோதல் தான், தற்போது தத்துவார்த்த இயற்கை விஞ்ஞானத்தில் ஆட்சி செலுத்தி கற்பிப்போரையும் கற்போரையும் நூலாசிரியர்களையும் வாசகர்களையும் ஒருங்கே திண்டாடச் செய்யும் முடிவில்லாக் குழப்பத்துக்குக் காரணமாகும்.

ஆகவே பிரபஞ்சத்தையும் அதன் பரிணமத்தையும் மனித

குலத்தின் வளர்ச்சியையும் இந்தப் பரிணமம் மனிதர்களது மனத்தில் பிரதிபலிப்பதையும் துல்லியமாய் உருவமைத்துக் காட்டுதல், உருவாதலும் மறைதலுமாகிய, முற்போக்கான அல்லது பிற்போக்கான மாறுதல்களாகிய எண்ணிலடங்காச் செயல்களையும் எதிர்செயல்களையும் இடையருது கணக்கில் எடுத்துக் கொள்ளும் இயக்கவியல் முறைகளால் மட்டும் தான் சாத்தியம். புதிய ஜெர்மன் தத்துவவியலானது இந்த வழியில்தான் நடைபோட்டு வந்துள்ளது. நியூட்டனுடைய நிலையான சூரிய மண்டலத்தையும் பெயர்பெற்ற அந்தத் துவக்கத் தூண்டுவிசை ஒரு தரம் அளிக்கப்பட்ட பின் என் றென்றும் சாசுவதமாய் இருக்கக் கூடியதான அதன் நீள்கால ஆற்றலையும் வரலாற்று நிகழ்ச்சிப் போக்கின் விளைவாக்கி சூரியனும் அதன் எல்லாக் கிரகங்களும் சுழலும் வாயு முகிற் படலத்திலிருந்து உருவாயின என்று விளக்கிக் கூற கான்ட் தமது தத்துவப் பணியை ஆரம்பித்தார். சூரிய மண்டலம் இவ்வாறுதான் தோன்றியதெனில் வருங்காலத்தில் அது இறக்கப் போவதும் நிச்சயமே என்ற முடிவையும் இதி லிருந்து அவர் வந்தடைந்தார். அரை நூற்றுண்டுக்குப் பிறகு அவருடைய தத்துவத்தை லாப்ளாஸ் கணித வழியில் நிலை நாட்டினூர். அதற்கும் அரை நூற்றுண்டுக்குப் பிற்பாடு இத் தகைய வெண்சுடர் வாயுத் திரட்சிகள் இறுக்க நிலையின் பல் வேறு கட்டங்களில் அண்டவெளியில் இருப்பதை நிறமாலை காட்டி நிரூபித்தது.

இந்தப் புதிய ஜெர்மன் தத்துவவியல் ஹெகலின் கோட் பாட்டு முறையில் உச்சி முடியை வந்தடைந்தது. இந்தக் கோட்பாட்டு முறையில்—இதன் பெருஞ்சிறப்பு இதில்தான் காணக் கிடக்கிறது—இயற்கை உலகு, வரலாற்று உலகு, அறிவுலகு ஆகிய அனைத்தும் முதன் முதலாய் ஒரு வளர்ச்சிப் போக்காய்க் காட்டப்பட்டது, அதாவது இடையருது ஓயாமல் இயங்கியும் மாற்றமடைந்தும் உருமாறியும் வளர்ச்சி யுற்று வரும் ஒன்ருய்க் காட்டப்பட்டது; இந்த இயக்கம், வளர்ச்சி அனைத்தையும் தொடர்ச்சியான ஒரு முழுமையாக் கும் உட்தொடர்பைப் புலப்படுத்துவதற்கு முயற்சி செய் யப்பட்டது. இந்த நோக்குநிலையிலிருந்து பார்க்கையில் மனித குல வரலாறு, இதுகாறும் தோன்றியது போல—முதிர்ச்சி யுற்ற தத்துவவியலின் அறிவாய்வுத் தீர்ப்பு மேடையின்

முன்னால்—ஒருங்கே கண்டனம் செய்யப்பட வேண்டியவை யும் நம் நினைவில் இல்லாதபடிக் கூடுமான விரைவில் மறந்து விடுவதே உத்தமமெனக் கருத வேண்டியவையுமான அர்த்த மற்ற வன்முறைச் செயல்களின் கண்மூடித் தனமான கூத் தாய்த் தோன்றவில்லை; இதற்கு மாறாய் மனிதனது பரிணாம வளர்ச்சிப் போக்காய்த் தோன்றியது. இந்த வளர்ச்சிப் போக்கு படிப்படியாய் முன்செல்வதைக் கோணல்மாணலான அதன் எல்லா வழிகளிலும் கவனித்துச் சென்று வெளிப் பார்வைக்குத் தற்செயலானவையாகத் தெரியும் எல்லா நிகழ்வுகளினூடாகவும் இழையோடும் உள்ளார்ந்த விதியை எடுத்துக் காட்டுவதுதான் இப்பொழுது அறிவாற்றலின் பணி என்றாகியது.

[தான் எடுத்துரைத்த] இப்பிரச்சினைக்கு ஹெகல் [அமைப்பு] தீர்வு காணவில்லை என்பது இங்கு முக்கியமல்ல. இந்தப் பிரச்சினையை எடுத்துரைத்தது என்பதுதான் அதன் சகாப்தகர முக்கியத்துவம் வாய்ந்த சிறப்பாகும். தனி ஒரு வர் எவராலும் எக்காலத்திலும் தீர்வு காண இயலாத ஒரு பிரச்சினை இது. அவர் காலத்தில் ஹெகல்—சான்-சிமோ னுடன் கூட—தலையாய சகல கலா வல்லமை வாய்ந்த சிந்தனை யாளராய்த் திகழ்ந்தார் என்ற போதிலும், முதலாவதாக அவரது அறிவின் வீச்சு தவிர்க்க முடியாதபடி எல்லைக்கு உட் பட்டிருந்ததாலும், இரண்டாவதாக அவர் காலத்திய அறி வும் கருத்தோட்டங்களும் வீச்சிலும் ஆழத்திலும் எல்லைக்கு உட்பட்டிருந்ததாலும் அவர் வரம்பிடப்பட்டிருந்தார். இந்த வரம்புகளுடன்கூட மூன்றாவது ஒன்றையும் சேர்த்துக் கொள்ள வேண்டும். ஹெகல் ஒரு கருத்துமுதல்வாதி. அவர் தமது மனத்தின் எண்ணங்களை மெய்யான பொருட்களின் நிகழ்ச்சிப் போக்குகளின் கூடுதலான அல்லது குறைவான சூக்குமச் சித்திரங்களாய்க் கொள்ளவில்லை; இதற்கு மாறாய் பொருட்களும் அவற்றின் பரிணாமமும் உலகம் தோன்று வதற்கு முன்பிருந்தே வரம்பில்லா அநாதிக் காலமாய் எங்கோ இருந்து வரும் ''கருத்தின்'' மெய்மையாக்கமாய் அமைந்த சித்திரங்களே அன்றி வேறல்ல என்பதாய்க் கொண் டார். இந்த விதமான சிந்தனையானது யாவற்றையும் தலை கீழாய் மாற்றியது; உலகில் பொருட்களிடையே உண்மை யில் இருந்து வரும் தொடர்பினை நேர்மாறாகத் திருப்பியது.

செயலுண்மைகளின் தனிப்பட்ட தொகுதிகள் பலவற்றையும் ஹெகல் பிழையின்றியும் மிகுந்த விவேகத்துடனும் புரிந்து கொண்டார் என்ருலும் மேற்கூறிய காரணங்களினுல் குறைபாடானவையும் செயற்கையானவையும் வலிந்து கூறப்பட்டவையும்—சுருங்கச் சொன்னுல், விவரங்களின் நோக்கில் தவருனவை நிறைய இருந்தன. ஹெகலிய அமைப்பே மகத்தானதோர் அகாலப் பிறவியாய் அமைந்தது; இத்தகையவற்றுள் கடைசியானதாகவும் விளங்கிற்று. ஏனெனில் அது தீராத உள்முரண்பாட்டால் பீடிக்கப்பட்டிருந்தது. ஒரு புறத்தில், அது மனித குல வரலாறு பரிணும வளர்ச்சிப் போக்காகும் என்ற கருத்தோட்டத்தைத் தனது ஆதார முதற்கோளாய்க் கொண்டிருந்தது; இந்தப் பரிணும வளர்ச்சிப் போக்கு தனிமுதல் உண்மை என்பதான எதையும் கண்டு பிடிப்பதில் அதன் இயல்பு காரணமாகவே தனது அறிவாற்றலின் இறுதி காலக் கூறினைக் காண முடியவில்லை. ஆனுல், மறு புறத்தில், அது இந்தத் தனிமுதல் உண்மையின் சாரப் பொருள் என்பதாகத் தானே உரிமை கொண்டாடிற்று. இயற்கையையும் வரலாற்றையும் பற்றிய அறிவு முறை அனைத்தையும் தன்னகத்தே கொண்டு என்றென்றைக்குமாய் இறுதி முடிவான அமைப்பு என்பது இயக்கவியல் சிந்தனையின் அடிப்படை விதிக்கே முரணுகும். புறப் பிரபஞ்சத்தைப் பற்றிய முறையான அறிவு பெரு நடைபோட்டு காலத்துக்குக் காலம் முன்னேறிச் செல்ல வல்லது எனும் கருத்தை தன்னுள் கொண்டுள்ளதே அன்றி எவ்வகையிலும் அதை ஒதுக்கி விலக்கவில்லை.

ஜெர்மன் கருத்துமுதல்வாதத்தின் அடிப்படை முரண்பாடு குறித்த அறிவு தவிர்க்க முடியாதபடி பொருள்முதல்வாதத்துக்கு இட்டுச் சென்றது. ஆனுல் இந்தப் பொருள் முதல்வாதம் பதினெட்டாம் நூற்ருண்டின் பச்சையான இயக்க மறுப்பியலான, முற்றிலும் யாந்திரிகப் பொருள்முதல் வாதமல்ல என்பது குறிப்பிடத்தக்கது. முந்திய வரலாறு முழுவதையும் பாமரப் புரட்சித் தனத்தால் அப்பட்டமாக நிராகரிப்பதற்கு நேர்மாருக நவீனப் பொருள்முதல்வாதம் வரலாற்றில் மனித குலத்தின் பரிணும நிகழ்ச்சிப் போக்கைக் காண்கிறது; இதன் இயக்க விதிகளைக் கண்டறிவதே தனது கடமை எனக் கொள்கிறது. பதினெட்டாம் நூற்ருண்டுப்

பிரெஞ்சுக்காரர்களிடமும் ஏன் ஹெகலிடமும் [கூட] இயற்கை யானது ஒட்டுமொத்தமாகக் குறுகிய வட்டங்களில் இயங்கிய தாகவும் நியூட்டன் போதித்ததைப் போல் சாசுவதமான விண்கோள்களையும் லின்னேயஸ் போதித்தது போல் மாற முடியாத உயிர்வகைகளையும் கொண்டு [என்றென்றும்] மாற்ற மின்றி நிலையாக இருந்ததாகவும் கூறிய கருத்தோட்டமே நிலவி வந்தது. ஆனால் நவீனப் பொருள்முதல்வாதம் இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் அண்மைக் காலத்திய கண்டுபிடிப்பு களையும் தன்னுள் கொண்டுள்ளது. இவற்றின்படி இயற்கை யும் கால அளவிலான அதன் வரலாற்றைப் பெற்றிருக்கிறது; விண்கோள்களும் சாதக நிலைமைகளில் அவற்றில் வாழும் உயிர்வகைகளைப் போலவே பிறந்தெழுந்து கொண்டும் இறந்து மறைந்து கொண்டுமுள்ளன; மொத்தத்தில் இயற்கை அலைவட்டச் சுழல்களில் இயங்குவதாகவே சொல்ல வேண்டியிருப்பினும் இந்தச் சுழல்கள் வரம்பின்றி மிகப் பெரும் பரிமாணங்கள் கொண்டவையாகி விடுகின்றன. இரு சந்தர்ப்பங்களிலும் நவீனப் பொருள்முதல்வாதம் சாராம்சத் தில் இயக்கவியல் தன்மையதாகும்; இதர விஞ்ஞானங்களுக்கு மேலே நிற்கும் எந்தத் தத்துவவியலும் இனிமேல் அதற்குத் தேவையில்லை. ஒவ்வொரு விசேஷ விஞ்ஞானமும் பொருட் களின் முழு மொத்தத்திலும் பொருட்களைப் பற்றிய நமது அறிவிலும் தனக்குள்ள நிலையினைத் தெளிவுபடுத்த வேண்டிய தாகியதும் இந்த முழு மொத்தம் குறித்துப் பரிசீலிக்கும் தனி விஞ்ஞானம் தேவையற்றது அல்லது [அவசியமற்றது] ஆகி விடுகிறது. முந்தியத் தத்துவவியல் அனைத்திலும் மறையாது இனியும் எஞ்சியிருப்பது சிந்தனையையும் அதன் விதிகளையும் பற்றிய விஞ்ஞானம் மட்டும்தான்—அதாவது, சம்பிரதாயத் தர்க்கவியலும் இயக்கவியலும் மட்டும்தான். ஏனைய அனைத்தும் இயற்கையையும் வரலாற்றையும் பற்றிய ஆக்க பூர்வமான விஞ்ஞானத்தில் உள்ளடங்கி விடுகிறது....

பாகம் 1

தத்துவஞானம்

3. வகைப்படுத்துதல். மன நிச்சயவாதம்

...அவர்* கையாள்பவை கோட்பாடுகளாகும்; இவை புற உலகிலிருந்து அல்லாமல் சிந்தனையிலிருந்து பெறப்பட்டதான, சம்பிரதாயமான சித்தாந்தக் கூறுகளாகும்; இவை இயற்கையிலும் மனித உலகிலும் பயன்படுத்தப்பட இருக்கின்றன; எனவே இவற்றுடன் இயற்கையும் மனிதனும் ஒத்துப் போக வேண்டும். ஆனால் சிந்தனை இந்தக் கோட்பாடுகளை எங்கிருந்து பெற்றது? தன் நிலையிலிருந்தா? இல்லை, ஏனெனில் ஹெர் டூரிங்தானே கூறுகிறார்: தூய சிந்தனையின் துறை தர்க்க ரீதியான வரைமுறைத் திட்டங்கள் மற்றும் கணக்கியல் வடிவங்களுக்குள் அடங்கியதாக இருக்கிறது (பிந்தியது தவறு என்பதை நாம் மேலும் காண்போம்). தர்க்க ரீதியான வரைமுறைத் திட்டங்கள் சிந்தனை வடிவங்களுடன் மட்டுமே தொடர்புடையவை; நாம் இங்கு விளக்குவது புற உலகத்தின், வாழ்நிலையின் வடிவங்களை மட்டுமே; இந்த வடிவங்களை சிந்தனையால் தன் நிலையிலிருந்து என்றும் உருவாக்க முடியாது, பெற முடியாது—புற உலகிலிருந்து மட்டுமே முடியும். இதோடு உறவுத் தன்மை முழுவதும் தலைகீழாக்கப்படுகிறது: இந்தக் கோட்பாடுகள் இந்த ஆராய்ச்சியின் துவக்க நிலை அல்ல, மாறாக இதன் இறுதி விளைவே; அவை இயற்கை மற்றும் மனித வரலாற்றில் பிரயோகிக்கப்படுவதில்லை, மாறாக அவற்றிலிருந்து தனித்தெடுக்கப் பெறுகின்றன; இயற்கையோ அல்லது மனித குலத்தின் உலகமோ இந்தக் கோட்பாடுகளை ஒத்துக் கொள்வதில்லை, ஆனால் இந்தக்

---

* —டூரிங்.—ப-ர்.

கோட்பாடுகள் இயற்கை மற்றும் வரலாற்ளுேடு ஒத்திருக்கும் வரையில் மட்டுமே செல்லத்தக்கனவாக உள்ளன. அதுவே பொருளின் ஒரே பொருள்முதல்வாதக் கருத்தோட்டமாகும். ஹெர் டூரிங்கின் மாறுன கருத்தோட்டம் கருத்துமுதல்வாதத் தன்மையுடையதாகும், எல்லாவற்றையும் தலை மீது நிற்கச் செய்வதாகும்; உலகில் ஊழிக் காலம் முதலாக உலகத்துக்கு முன்பே இருந்து வருகின்ற கருத்துக்கள், திட்டங்கள், வகையினங்கள் மற்றும் வரைமுறைகளைக் கொண்டு அவர் நிஜ உலகினை உருவாக்குகிருர்—ஒரு ஹெகலைப் போலவே.

உண்மையில் நாம் ஹெகலின் கலைக்களஞ்சியத்தையும் அதிலுள்ள வெறித் தனமான கற்பனைக் கனவுகளையும் ஹெர் டூரிங்கின் இறுதியும் அறுதியுமான உண்மைகளுடன் ஒப்பு நோக்குவோம். ஹெர் டூரிங்கிடம் முதன் முதலாகப் பொது வான உலக வரைமுறை காணப்படுகிறது—இதனை ஹெகல் **தர்க்கவியல்** என்று அழைக்கிருர்; பிறகு இருவரும் இந்த வரைமுறைகளை அல்லது தர்க்கவியல் வகை இனங்களை இயற்கையில் பிரயோகிக்கின்றனர்—இயற்கையின் தத்துவவியல்; இறுதியாக அவற்றை மனிதனது உலகில் பிரயோகிக்கின்றனர்—இதனையே ஹெகல் மனதின் தத்துவவியல் என்கிருர். டூரிங் வரிசையின் ''உள் தர்க்கவியல் தொடர்நிகழ்வு'' நம்மை ''முற்றிலும் இயல்பாக'' ஹெகலின் கலைக்களஞ்சியத்திற்கு இட்டுச் செல்கிறது; ஹெகலிய சீடபரம்பரையினைச் சார்ந்த பெர்லின் வாசி பேராசிரியர் மிஹெலெட் என்ற திக்கின்றித் திரியும் யூதர்[6] கசிந்து கண்ணீர் மல்குமளவுக்கு மெய்ப்பற்றுடன் இது எடுத்தாளப்பட்டுள்ளது.

''உணர்வையும்'' ''சிந்தனையையும்'' முற்றிலும் இயற்கைப் பண்பாடு முறையில் வழங்கப்பட்ட ஏதோ ஒன்ருக, வாழ்நிலைக்கும் இயற்கைக்கும் தொடக்க முதலே எதிரான ஏதோ ஒன்ருக ஏற்றுக் கொள்வதனுல் வருவது இதுவே. அது அப்படியானுல், உணர்வும் இயற்கையும், சிந்தனையும் வாழ்நிலையும், சிந்தனையின் விதிகளும் இயற்கையின் விதிகளும் இத்துணை நெருக்கமாக ஒத்திசைந்து இருப்பது மிகவும் விசித்திரமாகவே தோன்றுகிறது. சிந்தனையும் உணர்வும் உண்மையில் என்ன, அவை எங்கிருந்து வருகின்றன என்று மேலும் கேள்வி எழுப்பப்படுமானுல், அவை மனித மூளையின் விளைவுகள் என்பதும் மனிதனே இயற்கையின் விளைவு என்

பதும் அவன் அதன் சுற்றுச் சூழலின் உள்ளும் உடனும் வளர்ந்து வந்திருக்கிறுன் என்பதும் தெளிவாகும். எனவே மனித மூளை யின் விளைவுகள் இறுதியாக ஆய்வு செய்யும் பொழுதில் இயற் கையின் விளைவுகளாகவும் உள்ளன என்பதும் இவை இயற்கை யின் இதர இடை உறவுகளுக்கு முரணுக இல்லை, மாருக அவற்றுக்கு ஒத்திசைவாகவே உள்ளன என்பதும் விளக்கத் தேவையில்லை....

6. இயற்கைத் தத்துவவியல். விண்கோளியல், பௌதிகவியல், இரசாயனவியல்

...ஹெர் டூரிங்குக்கு முன்னிருந்த பொருள்முதல்வாதி கள் பருப்பொருளையும் இயக்கத்தையும் பற்றிய பேசியிருக் கிறுர்கள். அவர் உத்தேசமான அடிப்படை வடிவம் என்று இயக்கத்தை இயந்திரவியல் சக்தியளவில் அடக்கி அதன் மூலம் பருப்பொருளுக்கும் இயக்கத்திற்கும் இடையிலான உண்மையான தொடர்பைப் புரிந்து கொள்வதைத் தனக்கே சாத்தியமற்றதாக்கிக் கொள்கிறுர். இது மேலும் முந்திய பொருள்முதல்வாதிகள் அனைவருக்கும் கூடத் தெளிவற்ற தாகவே இருந்து வந்துள்ளது. இருந்தும் இது மிக எளிதான ஒன்றே. **இயக்கம் என்பது பருப்பொருளின் இருத்தல் முறை** ஆகும். இயக்கமின்றி பருப்பொருள் எங்கும் இருந்ததில்லை, இருக்கவும் முடியாது. பிரபஞ்ச வெளியில் இயக்கம், பல் வேறு விண்கோள்கள் மீதான சிறிய கட்டிகளின் இயந்திர வியல் இயக்கம், வெப்பத்திலும் அல்லது மின்சார மற்றும் காந்த சக்திகளின் ஓட்டங்களிலுமான மூலக்கூறுகளின் அதிர்வு, இரசாயனச் சிதைவும் சேர்க்கையும், உயிர்ப்புள்ள வாழ்க்கை உள்ளது—குறிப்பிட்ட தருணத்தில் உலகிலுள்ள பருப்பொருளின் தனிப்பட்ட ஒவ்வொரு அணுவும் இந்த இயக்க வடிவங்கள் ஏதாவதில் ஒன்ருக அல்லது ஏககாலத் தில் பல வடிவங்களிலுமாக நிலவுகின்றன. எல்லா ஓய்வுநிலை யும் எல்லா சமனநிலையும் ஒப்பியலானவை மட்டுமே; ஏதாவது ஒரு குறிப்பிட்ட இயக்க வடிவத்துடனுன உறவில்தான் இதற்குப் பொருள் உண்டு. உதாரணமாக, பூமியில் ஒரு திடப் பொருள் யாந்திரிக சமநிலையில் இருக்கலாம், இயந்திரவியல் முறையில் ஓய்வாக இருக்கலாம்; ஆனல் இது பூமியின் இயக்

கத்திலும் சூரிய மண்டலம் முழுவதன் இயக்கத்திலும் அப் பொருள் கலந்து கொள்வதை எவ்வழியிலும் தடுப்பதில்லை; அதே போன்று அதன் மிகவும் நுண்ணிய பௌதிகத் துகள் கள் அதன் வெப்பத்தால் நிர்ணயிக்கப்படும் அதிர்வுகளை நிறைவேற்றுவதிலிருந்தோ அல்லது அதன் அணுக்கள் இர சாயன செயற்பாங்கைக் கடந்து செல்வதிலிருந்தோ சற்றும் தடை செய்யவில்லை. இயக்கமில்லாத பருப்பொருள்—பருப் பொருள் இல்லாத இயக்கம் போலவே—எண்ணிப் பார்க்க இயலாதது. எனவே இயக்கம் பருப்பொருளைப் போலவே படைக்க முடியாதது மற்றும் அழிக்க முடியாதது; பழைய தத்துவவியல் (டேக்கார்ட்) கூறுவது போன்று, உலகில் நிலவும் இயக்கத்தின் அளவு எப்போதும் ஒன்றே....

9. ஒழுக்க நெறியும் சட்டமும். சாசுவத உண்மைகள்

...மனித சிந்தனை சர்வசுதந்திரமானதா? இதற்கு ''ஆம்' அல்லது ''இல்லை'' என்று பதில் கூறுமுன் முதலில் நாம் தேர்ந் தாராய வேண்டும்: மனித சிந்தனை என்பது என்ன? இது தனிப்பட்ட மனிதனின் சிந்தனையா? இல்லை. ஆனால் இது சென்ற கால, நிகழ்கால மற்றும் எதிர்கால மனிதர்கள் பல கோடிப் பேரின் தனிப்பட்ட சிந்தனையாகவே நிலவுகிறது. இதன் பின் எனது கருத்தில் தழுவி நிற்கும் எதிர்கால மனி தர்கள் உட்பட இந்த மனித ஜீவிகள் அனைவரின் ஒட்டு மொத்த சிந்தனை சர்வசுதந்திரமானது, உலகம் நிலவுவதை அப்படியே அறியும் ஆற்றல் பெற்றது என்று நான் கூறு வேனுனல்—மனித குலம் போதியளவுக்கு நீண்ட காலம் வாழ்ந்து அதன் புலனறிவு உறுப்புகளும் அல்லது அறிய வேண்டிய பொருட்களும் அதன் அறிவு மீது எவ்விதக் கட்டுப்பாட்டையும் திணிக்காத பட்சத்தில்—நான் கூறுவது ஓரளவு அற்பமாகவும் ஓரளவு மலட்டுத் தனமாகவும் இருக் கும். அதிலிருந்து கிடைக்கும் மிகவும் பயன் தரும் விளைவு நமது இன்றைய அறிவின் மீது நம்மை மிகவும் ஐயுறச் செய்வதேயாகும், காரணம் நாம் இப்பொழுதுதான் உண்மை யாகவே மனித வரலாற்றின் ஆரம்பத்தில் நிற்கிறோம், நம்மைச் சரியான முடிவுக்கு இட்டுச் செல்லும் தலைமுறை கள், நாம் அடிக்கடி திருத்துவதற்கான வாய்ப்புப் பெற்ற

தலைமுறைகளை விட—அவர்களுடைய அறிவைப் பற்றி நாம் கணிசமான இகழ்ச்சியுடன் அடிக்கடி பேசுகிறோம்—மிகமிக அதிகமாக இருக்கும்.

உணர்வும் எனவே சிந்தனையும் அறிவும் தனிப்பட்ட ஜீவிகளின் ஒரு தொகுப்பில் மட்டுமே வெளிப்பாடடைய இயலும் என்பதை ஓர் அவசியம் என்று ஹெர் டூரிங் தாமே பறைசாற்றுகிறார். இந்தத் தனி நபர் உரமான மனதும் விரிந்த விழிப்பும் கொண்டிருக்கும் பொழுது அவர் மீது எந்தக் கருத்தையும் பலவந்தமாகத் திணிக்கக் கூடிய எந்தச் சக்தியையும் நாங்கள் அறியோம் என்ற அளவில் இந்தத் தனி நபர்கள் ஒவ்வொருவரின் சிந்தனைக்கும் சர்வ சுதந்திரம் உரியதாகக் கருதுவோம். ஆனால் ஒவ்வொரு தனிப்பட்ட சிந்தனையாலும் அடையப் பெற்ற அறுவின் சர்வசுதந்திரச் செல்தகமையைப் பொறுத்தவரை அத்தகைய விஷயம் பற்றி பேச்சே இல்லை என்பதையும் இத்தகைய அறிவு எவ்விதமான விதிவிலக்கும் இன்றி மேம்படுத்த முடியாத அல்லது சரியானதை விட மிகவும் அதிகமாக மேம்படுத்தக் கூடிய அம்சங்களை எப்பொதும் கொண்டிருக்கிறது என்பதை முந்திய அனுபவம் முழுவதும் எடுத்துக் காட்டியுள்ளது என்பதையும் நாம் அனைவரும் அறிவோம்.

வேறு சொற்களில் கூறினால், சிந்தனையின் சர்வசுதந்திரம் மிகமிக சர்வசுதந்திரமற்ற முறையில் சிந்திக்கும் மனித ஜீவிகளின் தொடர்வரிசையால் கைவரப் பெறுகிறது; உண்மையினை நிபந்தனை இன்றி உரிமை கொண்டாடத்தக்க அறிவு ஒப்பியலான தவறுகளின் தொடர்வரிசையால் கைவரப் பெறுகிறது; இவற்றில் ஒன்றோ அல்லது மற்றதோ மனித வாழ்வின் முடிவில்லாத காலப் போக்கில் மட்டுமே முழுமையாகக் கைவரப் பெற முடியும்.

இங்கு மீண்டும் ஒரு முறை மேலே கண்டது போலவே முற்ற முழுமை என்று அவசியமாயும் கருத்தில் உருவாக்கப்பட்டதான மனித சிந்தனையின் தன்மைக்கும் ஒரு வரையறைக்குள் மட்டுமே சிந்திக்கும் தனிப்பட்ட மனித ஜீவிகளிலான அதன் எதார்த்தத்திற்கும் இடையிலான அதே முரண்பாட்டை நாம் காண்கிறோம். இது வரம்பற்ற முன்னேற்றத்தின் பாதையில் மட்டுமே—எம்மைப் பொறுத்தவரை குறைந்த பட்சம் செய்முறையில் மனித குலத்தின் தலைமுறைகளின்

முடிவில்லாத வரிசைகளால் மட்டுமே—தீர்வு காணக் கூடிய முரண்பாடாகும். இந்த அர்த்தத்தில் மனித சிந்தனை எந்தளவு சர்வசுதந்திரமுடையதோ அந்தளவு சர்வசுதந்திர மானது அல்ல; அறிவுக்கான அதன் ஆற்றலும் எந்தளவு வரையற்றதோ அந்தளவு வரைக்குட்பட்டது. அது தனது தன்மையில், தனது வாழ்க்கைத் தொழிலில், அதன் சாத்தியக்கூறுகளில், அதன் வரலாற்று இறுதி லட்சியத்தில் சர்வசுதந்திரமுடையதாகவும் வரையற்றதாகவும் விளங்குகிறது; அதன் தனிப்பட்ட நிறைவேற்றத்திலும் உண்மையில் எந்தவொரு குறிப்பிட்ட தருணத்திலும் அது சர்வசுதந்திரமாக இல்லை, வரம்புக்குட்பட்டதாக இருக்கிறது.

சாசுவத உண்மைகள் விஷயத்திலும் இதே நிலைதான். மனித குலமானது சாசுவத உண்மைகளுடன்—சர்வசுதந்திரச் செல்தகமை கொண்ட, உண்மை மீது நிபந்தனையற்ற உரிமை கொண்ட—சிந்தனையின் விளைவுகளுடன் மட்டுமே பணியாற்றும் ஒரு கட்டத்தை என்றாவது அடைந்து விடுமானால் அது அறிவுலகின் வரம்பிலாத் தன்மையின் எதார்த்தம் மற்றும் உள்ளாற்றல் யாவும் வடியப் பெற்ற ஒரு நிலையை எட்டியிருக்கும்; இவ்வாறு கணக்கிடப்பட்ட, கணக்கிட இயலாததன் புகழ்மிக்க அற்புதம் நடைபெற்றிருக்கும்.

அவை பற்றிய எந்த ஒரு ஐயமும் பைத்தியத்திற்குச் சமமாக நமக்குத் தோன்றுகிற அளவுக்கு அவ்வளவு உறுதியான அடிப்படையில் நிலவும் உண்மைகள் ஏதாவது இருக்கின்றனவா? இரு மடங்கு இரண்டு நான்காகும், ஒரு முக்கோணத்தின் மூன்று கோணங்கள் இரண்டு சம கோணங்களுக்குச் சமமாகும், பாரிஸ் பிரான்சில் இருக்கிறது, உணவு கிடைக்காத மனிதன் பட்டினியால் இறக்கிறான் மற்றும் இதரவை. எனவே சாசுவத உண்மைகள், கடைசி, இறுதி நிலையான உண்மைகள் இல்லையா?

நிச்சயமாக இருக்கின்றன. மரபான வழியில் நாம் அறிவின் முழு மண்டலத்தையும் மூன்று மாபெரும் இலாகாக்களாகப் பிரிக்கலாம். முதலாவதில், உயிரற்ற இயற்கை பற்றிய மற்றும் அதிகமான அல்லது குறைந்த அளவில் கணித முறைச் செயற்பாட்டுக்கு இலக்கான எல்லா விஞ்ஞானங்களும் உட்படும்: கணிதம், வானியல், இயந்திரவியல், பௌதிகவியல், இரசாயனவியல். மிகவும் சாதாரண விஷயங்களுக்குப் பெரிய

சொற்களைப் பயன்படுத்துவது எவருக்காவது ஏதேனும் மகிழ்ச்சியை அளிக்குமானுல், இந்த விஞ்ஞானங்கள் அடைந்துள்ள ஒரு சில விளைவுகள் சாசுவத உண்மைகள், இறுதியும் அறுதியுமான உண்மைகள் என்று துணிந்து கூறலாம்; இந்தக் காரணத்திஞல்தான் இந்த விஞ்ஞானங்கள் நுட்ப விஞ்ஞானங்கள் என்று அறியப்படுகின்றன. ஆனுல் அவற்றின் விளைவுகளுக்கெல்லாம் இந்தச் செல்தகமை இல்லை. மாறிக் கொண்டிருக்கும் பரிமாணங்கள் புகுத்தப்பட்டதாலும் அவற்றின் மாறுபடுந்தன்மை வரம்பில்லா சிறியதற்கும் வரம்பில்லாத பெரியதற்கும் விஸ்தரிக்கப்பட்டதாலும் அசாதாரணமான அளவுக்குக் கருராயும் நெறி முறையுடன் இருக்கும் கணிதவியல் பாங்கிழந்தது; ஆகப் பிரம்மாண்டமான சாதனைகள் கொண்ட வாழ்க்கையையும் அதே சமயத்தில் ஒரு தவருன பாதையையும் திறந்துவிட்ட அறிவுத் தருவில் உணவுண்டது. கணிதவியலில் இருக்கும் அனைத்தின் முற்ற முழு செல்தகமை மற்றும் மறுக்க முடியாத நிரூபணம் கன்னி நிலைமை என்றென்றைக்குமாகப் போய் விட்டது; வாதப் பிரதிவாதத் துறை துவக்கி வைக்கப்பட்டது. பெரும்பாலான மக்கள்—தாம் செய்வதைப் புரிந்து கொண்டதால் அல்ல, மாருக முழுமையான நம்பிக்கை காரணமாக, இது வரையில் அது சரியாக வந்திருப்பதன் காரணமாகவே—வகையிடுகிற, தொகையிடுகிற ஒரு கட்டத்தை நாம் அடைந்துள்ளோம். வானியல் மற்றும் இயந்திரவியல் விஷயத்தில் நிலைமை இன்னும் மோசம்; பௌதிகவியலிலும் இரசாயனவியலிலும் நாம் தேனீக் கூட்டத்தால் தாக்கப்பட்டது போன்று கருதுகோள்களால் அழுத்தப்படுகிறேம். இது அவசியமாகவே அப்படி இருத்தல் வேண்டும். பௌதிகவியலில் நாம் மூலக்கூறுகளின் இயக்கம் பற்றியும் இரசாயனவியலில் அணுக்களிலிருந்து மூலக்கூறுகள் உருவாக்கம் பற்றியும் விளக்கி வருகிறேம். ஒளி அலைகள் அதிகரிப்பதும் குறைவதும் கட்டுக்கதை இல்லையென்ருல், இந்தச் சுவையான காட்சிப் பொருட்களை நமது சொந்தக் கண்களால் என்ருவது காணலாம் என்பதற்கு அறவே எவ்விதமான வாய்ப்பும் கிடையாது. காலம் செல்லச் செல்ல, இந்தத் துறையில் இறுதியும் அறுதியுமான உண்மைகள் குறிப்பிடுமளவுக்கு அரிதாகி விடுகின்றன.

பூகர்ப்பவியலில் நாம் இன்னும் மோசமான நிலையில்

இருக்கிறோம்; அது தனது இயல்பால் நாம் இல்லாதிருந்த காலத்தில் மட்டுமன்றி எத்தகைய மனித ஜீவியும் இல்லாமல் இருந்த போது நடைபெற்ற நிகழ்ச்சிப் போக்குகளையே பிரதானமாக விளக்குகிறது. எனவே இங்கு இறுதியும் அறுதியுமான உண்மைகளைப் பொறுக்கிச் சேர்ப்பது மிகவும் தொல்லை தருகிற அலுவல்; மேலும் அதன் விளைவு மிகவும் குறைவானது.

விஞ்ஞானத்தின் இரண்டாவது இலாகா வாழும் அங்க ஜீவிகள் குறித்து அலசி ஆராய்தலை உள்ளடக்கியதாகும். இந்தத் துறையில் இடையுறவுகளும் காரணங்களில் செயற்பாடுகளும் இத்தகைய பல்வகைப்பாடாக இருப்பதால், ஒவ்வொரு பிரச்சினைக்குமான தீர்வு பெருந்திரளான இதரப் பிரச்சினைகளை எழுப்புவதாக இருப்பது மட்டுமல்ல—மாறாக பெரும்பாலானவற்றில் ஒவ்வொரு தனிப்பட்ட பிரச்சினைக்கும், பெரும்பாலும் பல நூற்றாண்டுகள் தேவைப்படுகிற தொடர்ச்சியான அலசி ஆராய்வுகள் மூலம் கொஞ்சம் கொஞ்சமாக மட்டுமே தீர்வு காண முடியும்; இதைத் தவிர, இடைத் தொடர்புகளை முறையாக முன்வைப்பதன் தேவை மீண்டும் மீண்டும் இறுதியும் அறுதியுமான உண்மைகளைக் கருதுகோள்களின் செழுமையான வளர்ச்சி கொண்டு சுற்றி வளைப்பதை அவசியமாக்குகிறது. பாலூட்டிகளில் இரத்த ஓட்டம் போன்ற அத்தகைய சாமான்ய விஷயங்களைச் சரியாக நிலைநாட்ட காலென் முதல் மால்பிகி வரையிலான இடைத்தட்டுக்காரர்களின் எத்தனை நீண்ட வரிசை அவசியமாக இருந்தது! இரத்த நுண்குழுக்களின் தோற்றம் பற்றிய நமது அறிவு எத்துணை சிறியது! உதாரணமாக, ஒரு நோயின் அறிகுறிகளை அதன் காரணத்தோடு அறிவாய்வு முறையில் தொடர்பு படுத்த இன்றுங்கூட விட்டுப்போன கண்ணிகள் எப்படி மிகப் பலவாக இருக்கின்றன! அடிக்கடி உயிரணு போன்றவை பற்றிய கண்டுபிடிப்புகள் நடைபெறுகின்றன; இவை உயிர் நூல்துறையில் முன் நாட்களில் நிலைநாட்டப்பட்ட எல்லா இறுதியும் அறுதியுமான உண்மைகளையும் முழுமையாகத் திருத்தும்படிக் கட்டாயப்படுத்துகின்றன; அவற்றின் மூட்டைகள் முழுவதையும் என்றென்றைக்குமாகக் கழிவுக் கூளத்தில் தள்ளச் செய்கின்றன. எனவே இங்குதூயதான, மாற்ற முடியாத உண்மைகளை நிலைநாட்ட விரும்பும்

எவரும்—எல்லா மனிதர்களும் மாளுந்தன்மையுடையவர்கள், எல்லாப் பெண்பாலூட்டிகளும் பால் சுரப்பிகளையுடையவை என்பன போன்ற—இத்தகைய வெற்றுரைகளுடன் திருப்தியடைய வேண்டும். உயர்நிலை விலங்குகள் தமது வயிறுகள், குடல்கள் மூலம் ஜீரணம் நடத்துகின்றன—அவற்றின் தலைகளால் அன்று என்று கூடத் துணிந்து கூற முடியாது, காரணம் தலையில் மையப்படுத்தியிருக்கும் நரம்பு மண்டலச் செயல்பாடு ஜீரணத்திற்கு இன்றியமையாதது.

மூன்ருவது இலாகாவான விஞ்ஞானங்களின் வரலாற்று வழிப் பிரிவில் சாசுவத உண்மைகள் இன்னும் மோசமான நெருக்கடி நிலையில் உள்ளன. இவற்ருல் அலசி ஆராயப்படும் விஷயங்களில் அவற்றின் வரலாற்றுத் தொடர்நிகழ்விலும் அவற்றின் இன்றைய நிலையிலும் மனித வாழ்க்கையின் நிலைமைகள், சமுதாய உறவுகள், சட்டம் மற்றும் அரசாங்க வடிவங்கள் ஆகியவையும் தத்துவவியல், சமயம், கலை முதலிய உருவிலான அவற்றின் சித்தாந்த மேல்கட்டுமானமும் அடங்கும். உயிர்ப்புள்ள இயற்கையில் நிகழ்ச்சி முறைகளின் மரபு வரிசைகளைப் பற்றிக் குறைந்த பட்சம் விளக்கி வருகிறேம்; இவை எமது உடனடியான காட்சிப் பதிவைப் பொறுத்தவரை மிகவும் விரிவான அளவுகளுக்குள் ஓரளவுக்கு முறையாக மீண்டும் நிகழ்கின்றன. அரிஸ்டாட்டில் காலமுதல் உயிர்ப்புள்ள இன வகைகள் மொத்தத்தில் மாற்றமடையாமலே இருந்து வந்துள்ளன. ஆனல் சமுதாய வரலாற்றில் நாம் மனிதனின் ஆரம்ப நிலையை, அதாவது கற்காலம் எனப்படுவதைக் கடந்து அப்பால் செல்வோமானல் நிலைமைகள் மீண்டும் நடைபெறுவது விதிவிலக்கே அன்றிப் பொது விதியல்ல; அத்தகைய நிகழ்வுகள் மீண்டும் நடைபெறும் போது சரியாக அதே கால இடச்சூழலின் கீழ் அவை என்றும் எழுவதில்லை. இதற்கு உதாரணம் அனைத்து நாகரிகமடைந்த மக்களிடையே நிலங்கள் ஆரம்பத்தில் பொது உடைமையாக இருந்ததையோ அல்லது அது கலைக்கப்பட்ட வழியினையோ குறிப்பிடலாம். எனவே மனித குல வரலாற்றுத் துறையில் நமது அறிவு உயிர் நூல் துறையில் இருப்பதைக் காட்டிலும் அதிகம் பின்தங்கியதாக உள்ளது. மேலும், விதிவிலக்கான முறையில் வாழ்வின் சமுதாய மற்றும் அரசியல் வடிவங்களுக்கு இடையேயான உள்தொடர்பு ஏதாவது ஒரு சகாப்தத்தில் தெரிய வரும் பொழுது இது பொதுவாயும் இந்த வடி

வங்கள் பாதிக்கு மேல் காலாவதியாகி அழிவை நெருங்கி வரும் போது மட்டுமே நிகழ்கின்றன. எனவே குறிப்பிட்ட சகாப்தத்தில் மற்றும் குறிப்பிட்ட மக்களிடையே மட்டும் நிலவும் அவற்றின் சுய இயல்பிலேயே தற்காலிகமானதான சில சமூக அரசு வடிவங்களின் இடைத்தொடர்புகள் மற்றும் விளைவுகள் குறித்து அலசி ஆராய்வதோடு வரையறை செய்யப்பட்டுள்ள நிலையில் அறிவு பிரதானமாயும் சார்பு நிலைஉடையதாகும். எனவே இங்கு இறுதியும் அறுதியுமான உண்மைகளையும் தூயதான, முற்றிலும் மாற்றவொண்ணாத உண்மைகளையும் வேட்டையாடி வெல்லத் தொடங்கும் எவரும்—உதாரணமாக, பொதுவாகப் பேசுமிடத்து மனிதன் உழைப்பு இல்லாமல் வாழ முடியாது எனவும் இன்று வரை மனிதர்கள் ஆளுவோர், ஆளப்படுவோர் என்று பிரிக்கப்பட்டிருந்தார்கள் எனவும் நெப்போலியன் 1821 மே 5ந் தேதி இறந்தார் எனவும்—இப்படியான வெற்றுரவார உரைகளையும் மிகவும் மோசமான வகைப்பட்ட பொதுவான பழஞ் செய்திகளையும் தவிர வேறு எதையும் கொண்டுவர மாட்டார்கள்.

குறிப்பாகவும் இந்தத் துறையில்தான் நாம் மிக அடிக்கடி சாசுவதம், இறுதி மற்றும் அறுதி என்று பலவாக உரிமை பாராட்டும் உண்மைகளை எதிரிடுகிறோம் என்பது இப்போது ஒரு குறிப்பிடத்தக்க விஷயமாகும். மனித வரலாற்றுத் துறையிலும் சாசுவத உண்மைகள், சாசுவத ஒழுக்க நெறி, சாசுவத நீதி ஆகியவை உள்ளன, அவை கணிதவியலில் இருக்கும் தேற்றங்கள் மற்றும் பிரயோகங்களைப் போலவே செல்தகமையும் வீச்சும் கோருகின்றன என்ற முடிவினைப் பொதுவாக சாசுவத உண்மைகளின் நிலை நிற்பில் இருந்து உய்த்துணரும் நோக்கம் கொண்டவர்கள் மட்டுமே இரண்டு தடவை இரண்டு நான்காகும், பறவைகளுக்கு அலகுகள் உள்ளன எனவும் மற்றும் இது போன்ற கூற்றுக்களை—சாசுவத உண்மைகள் என்று பறைசாற்றுகிறார்கள். சாசுவத உண்மை பற்றி முன்னர் புரட்டுகள் செய்த அனைவரும் அதிக அளவிலோ குறைந்த அளவிலோ கழுதைகளும் பகட்டு ஆரவாரக்காரர்களுமாவர் என்றும் அவர்கள் நெறிதவறித் தவறுகள் செய்தார்கள் எனவும் ஆனால் அவர்களது பிழையும் அவர்களது தவறு செய்யும் நிலையும் இயற்கையின் விதி

களுக்கு ஏற்ப இருப்பதாயும் தன் விஷயத்தில் உண்மையும் துல்லியமும் குறிப்பாக இருப்பதை நிரூபிக்கின்றன எனவும் இப்போது எழுந்துள்ள தீர்க்கதரிசியான அவர் தனது பைக்குள் எல்லாத் தயார் நிலை இறுதியும் அறுதியுமான உண்மை, சாசுவத ஒழுக்க நெறி மற்றும் சாசுவத நீதி ஆகியவற்றை வைத்திருப்பதாகவும் மனித குலத்தின் அதே நண்பர் நமக்கு உறுதியளிக்க முதல் வாய்ப்பினைப் பயன்படுத்துவார் என்பதைப் பிறகு நாம் எதிர்பார்ப்புடன் நம்பி நிற்கலாம். இவை எல்லாம் பல நூறு, ஆயிரம் தடவைகள் நிகழ்ந்துள்ளன; மற்றவைகளை நம்பாமல் இவற்றை நம்புமளவுக்கு மக்கள் இன்னும் ஏமாளிகளாக இருப்பது கண்டு நாம் அதிசயிக்க மட்டுமே இயலும். இருந்த போதிலும், இங்கே நம் முன்னுல் குறைந்த பட்சம் மேலும் ஒரு தீர்க்கதரிசி இருக்கிருர்; அவரும் முற்றிலும் வழக்கமான வழியில் எந்த ஒரு தனி நபருமே இறுதியும் அறுதியுமான உண்மையினை வழங்கும் நிலையில் இல்லை என்று இதர மக்கள் மறுக்கும் போது மிகவும் உயர்ந்த தார்மிக ஆத்திரத்தால் வெடிக்கிருர். இத்தகைய மறுப்பு அல்லது அதைப் பற்றிய வெறும் சந்தேகங்கூட பலவீனமாகும், தீராத குழப்பம், இன்மை, அரிக்கும் ஐயுறுவாதம், பச்சையான சூன்யவாதத்தை விட மோசமானது, முற்றிலும் குழப்பம் மற்றும் இது போன்ற நகைச்சுவை நையாண்டியாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றன. எல்லாத் தீர்க்கதரிசிகளிடமிருந்தது போலவே விமர்சன முறையிலும் விஞ்ஞான வழியிலுமான பரிசீலனைக்கும் தீர்ப்புக்கும் நேர்மாருக இங்கும் அக்கணமே தார்மிகக் கண்டனத்தை எதிரிட வேண்டியுள்ளது.

மனித சிந்தனையின் விதிகளை அலசி ஆராயும் விஞ்ஞானங்களையும், அதாவது தர்க்கவியல் மற்றும் இயக்கவியல் பற்றியும் கூட நாம் மேலே குறிப்பிட்டிருக்கக் கூடும். ஆனுல் இவற்றில் சாசுவத உண்மைகள் மேன்மையாக எதையும் சாதிக்கவில்லை. மெய்யான இயக்கவியல் சுத்த முட்டாள்தனம் என்று ஹெர் டூரிங் பறைசாற்றுகிருர்; தர்க்கவியல் பற்றி எழுதப்பட்டு இன்னும் எழுதப்பட்டு வருகிற பல நூல்கள், இங்கும்கூட சில மக்கள் நம்புவதை விடவும் மேலும் அரிதாகவே இறுதியும் அறுதியுமான உண்மைகள் விதைக்கப்பட்டுள்ளன என்பதற்கு ஏராளமான சான்றுகளைத் தருகின்றன.

அதற்காக, நாம் இப்பொழுது எட்டியுள்ள அறிவின் கட்டம் இதற்கு முன் கடந்து சென்றவற்றைப் போலவே சிறிதும் இறுதியானதல்ல என்ற உண்மை கண்டு கலவரமடைய வேண்டிய அவசியம் அறவே இல்லை. இது ஏற்கெனவே விரிந்த அளவிலான தீர்ப்புக்களைத் தழுவியதாக உள்ளது; எந்த ஒரு குறிப்பிட்ட விஞ்ஞானத்திலாவது அறிமுகம் பெற விரும்பும் எவரும் இந்த ஆராய்ச்சியில் மிகப் பெருமளவு தனித் தேர்ச்சி பெற வேண்டும். தனது சுய இயல்பால் ஒன்று பல தலைமுறைகளுக்கு சார்பு நிலையிலேயே இருந்து படிப்படியாகவே முழுமை பெற வேண்டும் அல்லது விண்கோளியல், பூகர்ப்பவியல் மற்றும் மனிதனின் வரலாற்றில் இருக்கின்ற மாதிரி வரலாற்று வழி தகவல் பொருட்கள் போதாமையால் எப்போதும் இடை முறிவுகள் கொண்டதாக, முழுமையுருததாக இருக்கும் அறிவுக்கு ஒரு மனிதன் தூயதான, மாற்ற முடியாத, இறுதியும் அறுதியுமான உண்மையின் அளவுகோலைப் பிரயோகிப்பானுனல் அத்தகைய மனிதன், இதன் பின்னுல் உள்ள உண்மையான விஷயம்—இந்த இடத்திற்போல—சொந்த தவறிழையாத் தன்மைக்கு உரிமை பாராட்டுவது அல்லவாயினும் கூட, இதன் மூலம் தனது சொந்த அறியாமையையும் வக்கரிப்பையுமே மெய்ப்பித்துக் காட்டுகிருன். உண்மையும் தவறும், எதிர்நிலையாக உள்ள துருவங்களின் போக்கில் இயங்கும் எல்லா சிந்தனைக் கருத்தோட்டங்களையும் போலவே, மிகவும் வரம்புக்குட்பட்ட துறையில் மட்டுமே முழுமையான செல்தகமை கொண்டிருக்கின்றன; இதை நாம் இப்போதுதான் பார்த்தோம்; எல்லா எதிர்நிலையாகவுள்ள துருவங்களின் போதாமை பற்றிக் குறிப்பாக விளக்கும் இயக்கவியலின் ஆரம்பக் கூறுகளுடன் அவருக்கு ஏதாவது பரிச்சயம் இருக்குமானுல் ஹெர் டூரிங்கும் கூட இதை உணர்வார். மேலே குறிப்பிடப்பட்ட குறுகிய துறைக்கு வெளியே நாம் உண்மைக்கும் தவறுக்கும் இடையிலான எதிர்நிலையினைப் பிரயோகிக்கத் தொடங்கியவுடன் அது சார்புத் தன்மையுடையதாகிறது; எனவே நுட்ப விஞ்ஞான விளக்க முறைகளுக்குப் பயனற்றதாகி விடுகிறது. அந்தத் துறைக்கு வெளியே அதைத் தனிம நிலையில் செல்தகமையுடையதாகப் பிரயோகிக்க நாம் முயல்வோமானுல் உண்மையில் முழுமையாகத் தோற்கடிக்கப்

படுவோம்: இந்த எதிர்நிலையின் இரு துருவங்களும் தமது எதிர்நிலையாக மாற்றமடைகின்றன; உண்மை தவறுகிறது; தவறு உண்மையாகிறது. இதற்கு ஓர் உதாரணமாக நன் கறிந்த பாயில் விதியை எடுத்துக் கொள்வோம். அதன்படி வெப்பம் நிலையாக இருக்கும் போது ஒரு வாயுவின் பரிமாணம் அது ஆளாக்கப்படும் அழுத்தத்திற்குத் தலைகீழாக மாற்ற மடைகிறது. இது சிலவற்றுக்குப் பொருந்துவதில்லை என்பதை ரெனியோ கண்டு பிடித்தார். அவர் ''ஒரு எதார்த்தத்தின் தத்துவவியலாளராக'' இருந்திருப்பின் அவர் கூறியிருப்பார்: பாயிலின் விதி மாறக் கூடியது, எனவே அது தூய உண்மை யல்ல, எனவே அது உண்மையே அல்ல, எனவே அது ஒரு தவறு என்று. அவர் அவ்வாறு செய்திருப்பாராஞல் பாயி லின் விதியில் காணப்படும் தவறை விட மிகவும் பெரிய தவறைப் புரிந்திருப்பார்; அவரது உண்மை என்னும் சிறு-மணி தவறு என்னும் மணற்குன்றில் காணுது மறைந்திருக்கும்; தமது முதலாவது சரியான முடிவை ஒரு தவருகச் சிதைத் திருப்பார்; அதோடு ஒப்பிடும் போது பாயிலின் விதி அத னுடன் பற்றி நிற்கும் சிறிய தவறுடன் உண்மை போலத் தோற்றமுடையதாக இருக்கலாம். ஆனல் ரெனியோ ஒரு விஞ்ஞான அறிஞரானதால் இத்தகைய குழந்தைத் தனத்தில் மனம்போன போக்கில் இறங்கவில்லை; மாருகத் தொடர்ந்து ஆராய்ச்சிகளை நடத்திஞர்; பொதுவாக பாயிலின் விதி தோராயமாக மட்டுமே உண்மையானது எனவும் குறிப்பாக அது அழுத்த மூலம் திரவமாக மாற்றப்படும் வாயுக்கள் விஷயத்தில், அதாவது திரவமாதல் தொடங்கும் கட்டத்தை அழுத்தம் அணுகியவுடனே அது தனது செல்தகமையை இழந்து விடுகிறது எனவும் அவர் கண்டு பிடித்தார். எனவே பாயிலின் விதி வரையறை செய்யப்பட்ட வரம்புகளுக்கிடை யில் மட்டும் உண்மை என்று நிரூபிக்கப்பட்டது. ஆனல் அது இந்த வரம்புகளுக்குள் முற்ற முழுமையாகவும் இறுதியாக வும் உண்மையாக விளங்குகிறதா? எந்தப் பௌதிகவிய லாளரும் இதைத் துணிந்து கூற மாட்டார். அழுத்தம் மற்றும் வெப்பத்தின் ஒரு சில வரம்புகளுக்குள் ஒரு சில வாயுக்களுக்கு இது பொருந்தும் என்று சாதிப்பார்; எதிர் கால ஆராய்ச்சிகளின் விளைவாக இந்தக் கட்டுப்படுத்தப் பட்ட வரம்புகளுக்குள்ளேயே மேலும் குறுகிய வரையறை

அல்லது நியதிகளை உருவாக்குவதில் மாற்றங்களை ஏற்க நேரும் என்பதை மறுக்க மாட்டார்.* உதாரணமாக, பௌதிகவியலில் இறுதியும் அறுதியுமான உண்மைகளைப் பொறுத்த வரை நிலைமை இதுவே. எனவே உண்மையான விஞ்ஞானப் படைப்புகள் பொதுவாக தவறு மற்றும் உண்மை என்ற இத் தகைய வறட்டுச் சூத்திர-தார்மிகச் சொற்களைத் தவிர்த்து விடும்; அதே பொழுதில் இந்தச் சொற்கள் எதார்த்தத்தின் தத்துவவியல் போன்ற படைப்புகளில் நம்மை எல்லா விடங்களிலும் சந்திக்கும். இதில் வெட்டித் தனமான சொற்சவடால் தன்மை சர்வசுதந்திரச் சிந்தனையின் சர்வசுதந்திர விளைவு போல நம் மீது தன்னைத்தானே திணித்துக் கொள்ள முயலும்....

11. ஒழுக்க நெறியும் சட்டமும். சுதந்திரமும் தேவையும்

...சுதந்திரத்திற்கும் தேவைக்கும் இடையிலான உறவை முதலில் சரியாகக் கூறியவர் ஹெகலே. அவருக்குச் சுதந்

* மேலே குறிப்பிடப்பட்டதை நான் எழுதியதன் பின்னர் அது ஏற்கெனவே ஊர்ஜிதமானது போலத் தோன்றும். மெந்தெலேயெவ் மற்றும் பொகுஸ்கியால் மேலும் நுட்பமான கருவிகளால் நடத்தப்பட்டுள்ள மிக அணித்தானஆராய்ச்சிகளின்படி எல்லா நிஜ வாயுக்களும் அழுத்தத்திற்கும் பரிமாணத்திற்கும் இடையே ஒரு மாறிக் கொண்டிருக்கும் உறவைக் காட்டுகின்றன; நீரகத்தின் மீது இது வரையில் பிரயோகிக்கப்பட்ட எல்லா அழுத்தங்களின் கீழமான விரிவாக்கத்தின் கெழு நேர்ப்படியாக இருக்கிறது (அதாவது, பரிமாணத்தின் குறைவு அழுத்தத்தின் அதிகரிப்பை விட மெதுவாக இருந்தது); பரிசீலிக்கப் பெற்ற வெளிமண்டலக் காற்று மற்றும் இதர வாயுக்கள் விஷயத்தில் ஒவ்வொன்றுக்கும் ஒரு பூஜ்யம் அளவு அழுத்தம் இருக்கிறது, எனவே இந்த அளவுக்கும் குறைவான அழுத்தத்தில் கெழுக்கள் நேர்ப்படியாக உள்ளன, இந்த அளவுக்கு அதிகமான அழுத்தத்தில் அவற்றின் கெழுக்கள் எதிர்மறையாக உள்ளன. எனவே எல்லா நடைமுறைத் தேவைகளுக்கும் இது வரை எப்போதும் பயன்படத்தக்கதாக இருந்த பாயிலின் விதி முழு வரிசையிலான விசேஷ விதிகளால் நிறைவு செய்யப் பட வேண்டும். (நாம் இப்போது—1885ல்—''நிஜ'' வாயுக்களே இல்லை என்பதை அறிவோம். அவை யாவும் திரவ வடிவத்திற்கு மாற்றப்பட்டு விட்டன.)

திரம் தேவையை அங்கீகரித்தலாக இருந்தது. ''தேவை, அதைப் புரிந்து கொள்ளாத வரையில்* மட்டுமே, குருடாக இருக்கிறது.''[7] சுதந்திரம் என்பது இயற்கை விதிகளிலிருந்து விடுபடுவதன் கனவில் ஆக்கப் பெற்றதல்ல, மாறாக இந்த விதிகள் பற்றிய அறிவிலும் திட்டவட்டமான லட்சியங்களை நோக்கி அவற்றை முறையாகச் செயல்பட வைக்க இது வழங்கும் சாத்தியக்கூற்றிலும் ஆக்கப் பெற்றதாகும். புற வெளி இயற்கையின் விதிகள், மனிதனின் உடல் மற்றும் மனம் சார்ந்த வாழ்வை ஆளுமை செய்யும் விதிகள்—இரண்டின் விஷயத்திலும் இது பொருந்தும்—நாம் எதார்த்தத்தில் அல்ல, சிந்தனையில் மட்டுமே அதிகப் பட்சம் ஒன்றிலிருந்து ஒன்றைப் பிரிக்கக் கூடியதான இரு வகைகளான விதிகள் இவை. எனவே சித்தத்தின் சுதந்திரம் என்பது விஷயம் பற்றிய அறிவுடன் முடிவுகளைச் செய்யும் ஆற்றல் என்றே பொருளாகும் வேறு எதுவும் அன்று. எனவே ஒரு திட்டவட்டமான பிரச்சினை சம்பந்தமாக ஒரு மனிதனின் தீர்ப்பு எவ்வளவு அதிக சுதந்திரமாக இருக்கிறதோ, அந்தளவுக்கு இந்தத் தீர்ப்பின் உள்ளடக்கத்தை நிர்ணயிப்பதற்கான தேவை அதிகமாக இருக்கும்; பல வேறுபட்ட மற்றும் முரண்பாடான சாத்தியமான முடிவுகளிடை தன்னிச்சையாகத் தேர்வு செய்யும் அறியாமையை அடிப்படையாக்கிய நிச்சயமின்மை இதன் மூலம் அது சுதந்திரமானதல்ல என்பதையும் அது தானே கட்டுப்படுத்த வேண்டிய அதே பொருளால் கட்டுப்படுத்தப்படுகிறது என்பதையும் குறிப்பாகக் காட்டுகிறது. எனவே சுதந்திரம், நம் மீதும் புற வெளி இயற்கை மீதுமான கட்டுப்பாட்டை, இயல்பான தேவை பற்றிய அறிவின் மீது அடி கோலப்பட்ட ஒரு கட்டுப்பாட்டைக் கொண்டதாகும்; எனவே அவசியமாயும் அது வரலாற்று வளர்ச்சியின் விளைவாகும். விலங்குகளின் உலகிலிருந்து தம்மைத்தாமே வேறுபிரித்துக் கொண்ட முதல் மனிதர்கள் எல்லாப் பிரதான அம்சங்களிலும் விலங்குகள் இருப்பது போன்றே சுதந்திரமற்று இருந்தார்கள்; ஆனால் கலாசாரத் துறையிலான ஒவ்வொரு படியும் சுதந்திரத்தை நோக்கிய ஒரு படியாக இருந்தது. மனித வரலாற்றின் நுழை வாயிலில்

---

* அழுத்தம் கொடுத்திருப்பது பி. எங்கெல்ஸ்.—ப-ர்.

யாந்திரிக இயக்கத்தை வெப்பமாக மாற்ற முடியும் என்ற கண்டுபிடிப்பு நிற்கிறது: உராய்தல் மூலம் நெருப்பு உற்பத்தி; இது வரை ஏற்பட்டுள்ள வளர்ச்சியின் இறுதியாக வெப்பம் யாந்திரிக இயக்கமாக மாற்றப்படலாம் என்ற கண்டுபிடிப்பு: நீராவி எஞ்சின் நிற்கிறது. சமுதாய உலகில் நீராவி எஞ்சின் நடத்தி வருகிற—இன்னும் பாதி முழுமை பெருத—பிரம்மாண்டமான விடுதலைப் புரட்சி இருந்த போதிலும், உராய்வு மூலம் நெருப்பு உற்பத்தி செய்யப் பட்டதானது மனித குலத்தின் விடுதலையில் மேலதிகமான விளைவை உண்டாக்கியது என்பது சகல ஐயங்களையும் கடந்து விட்ட உண்மை. காரணம் உராய்வு மூலம் நெருப்பு உற்பத்தி செய்யப்பட்டதானது முதல் தடவையாக இயற்கையின் சக்திகளில் ஒன்றின் மீதான கட்டுப்பாட்டை மனிதனுக்கு வழங்கியுள்ளது; அதன் மூலம் அவனை என்றென்றைக்குமாக விலங்குகள் உலகினின்றும் வேறுபிரித்துள்ளது. நீராவி எஞ்சின், அதைச் சார்ந்து நிற்கும் அந்த அனைத்து அளப்பரிய உற்பத்திச் சக்திகளைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துவதாக எமது பார்வையில் முக்கியமாகத் தோற்றமளித்த போதிலும், அதனுல் மனித குல வளர்ச்சியில் இத்தகைய வலிமை மிக்க முன்னேற்றப் பாய்ச்சலைக் கொண்டுவர முடியாது; இந்தச் சக்திகள் மட்டுமே வர்க்க வேறுபாடுகளோ அல்லது தனி நபருக்கு உயிர் வாழ்வதற்கான சாதனங்கள் பற்றிய கவலையோ இனி என்றுமே இல்லாத ஒரு சமுதாய அமைப்பைச் சாத்தியமாக்கும்; இதன் கீழ் முதல் தடவையாக உண்மையான மனித சுதந்திரம் பற்றியும் ஏற்கெனவே அறியப் பட்டு விட்டதான இயற்கையின் விதிகளுடன் ஒத்திசைவுடன் நிலவுவது பற்றியும் பேச்சு எழும்....

12. இயக்கவியல். அளவும் பண்பும்

...பொருட்கள் ஓய்விலும் மற்றும் உயிரின்றியும், ஒவ்வொன்றும் தானேயாகவும், ஒன்றன் பக்கத்தில் ஒன்ருகவும் ஒன்றுக்குப் பிறகு ஒன்ருகவும் இருப்பதாக நாம் கருதும் வரை, அவற்றில் நாம் எந்த முரண்பாட்டையும் எதிரிடுவதில்லை என்பது உண்மை. சில பண்புகள் ஓரளவுக்குப் பொதுவாகவும் ஓரளவுக்கு வேருகவும், ஒன்றுக்கொன்று முரணுகவுங்கூட இருப்பதைக் காண்கிருேம். ஆனுல் இவை கடை

சியாகக் குறிப்பிடப்பட்ட உதாரணத்தில் பல்வேறு பொருட்களுக்கிடையே வினியோகிக்கப்பட்டுள்ளன; எனவே உள்ளுக்குள் முரண்பாடு எதுவும் கொண்டதாக இல்லை. இந்தக் காட்சிப் பதிவுத் துறையின் வரையறைகளுக்குள் வழக்கமான இயக்க மறுப்பியல் சிந்தனை முறையின் அடிப்படையில் நாம் சமாளிக்கலாம். ஆனால் பொருட்களை அவற்றின் இயக்கம், அவற்றின் மாற்றம், அவற்றின் வாழ்க்கை, ஒன்றோடொன்றான அவற்றின் பரஸ்பரச் செல்வாக்கு ஆகியவற்றுடன் வைத்துப் பார்க்கும் போது நிலைமை முற்றிலும் வேறாகிறது. இங்கே நாம் உடனடியாக முரண்பாடுகளில் சிக்குண்டு விடுகிறோம். இயக்கம்தானே ஒரு முரண்பாடாகும்; சாதாரண யாந்திரிக நிலைமை மாற்றம் கூட ஒரு பொருள் ஒரே சமயத்தில் ஓர் இடம், மற்றோர் இடம் இரண்டிலும் இருப்பதும் ஒரே மற்றும் அதே இடத்தில் இருப்பது மற்றும் இல்லாதிருப்பதும் மூலமே ஏற்படுகிறது. இந்த முரண்பாட்டின் தொடர்ச்சியான தோற்றமும் ஒரே சமயத்திற்கான அதன் தீர்வும்தான் குறிப்பாயும் இயக்கம் என்பது.

எனவே இங்கு ''பொருட்கள் மற்றும் வளர்ச்சிப் போக்குகள் தமக்குள் புற நிலை நோக்கில் நிலவும்'' முரண்பாடுகள் ''உள்ளன, இவற்றை இவ்வாறாகச் சொல்வதானால் ஒரு சடமான வடிவில் சந்திக்க முடியும்''. இதைப் பற்றி ஹெர் டூரிங்குக்கு என்ன சொல்ல இருக்கிறது? அவர் அடித்துக் கூறுகிறார்:

இன்று வரை ''ஆய்வறிவு இயந்திரவியலில் கறாராக நிலையியலிலிருந்து இயங்கியலுக்கான பாலம் இல்லை''.

வாசகர் இப்பொழுதாவது ஹெர் டூரிங்கின் இந்தச் செல்லமான சொற்றொடரின் பின்னே ஒளிந்து கொண்டிருப்பது என்ன என்பதைக் கடைசியாகப் பார்க்க முடியும். இது வேறொன்றுமல்ல இதுதான்: இயக்க மறுப்பியல் முறையில் சிந்திக்கும் மனத்தால் ஓய்வு என்ற கருத்தில் இருந்து இயக்கம் என்ற கருத்துக்குக் கடந்து செல்ல அறவே இயலவில்லை, காரணம்—மேலே சுட்டிக்காட்டப்பட்ட முரண்பாடு அதன் பாதையில் முட்டுக்கட்டை போடுகிறது. அதற்கு இயக்கம் என்பது சற்றும் புரிந்து கொள்ள இயலாத ஒன்று, காரணம்—இயக்கம் ஒரு முரண்பாடு. இயக்கத்தின் புரிந்து கொள்ள

இயலாத தன்மையினை வலியுறுத்துவதன் மூலம் மனம் தனது சித்தத்திற்கு எதிராகவே இந்த முரண்பாடு இருப்பதை ஒப்புக் கொள்கிறது; இவ்வாருக பொருட்களில் மற்றும் வளர்ச்சிப் போக்குகளில் ஒரு முரண்பாடு எதார்த்தமாக இருப்பதை, அது மேலும் ஓர் உண்மையான சக்தியாக இருப்பதை மனம் ஒப்புக் கொள்கிறது.

ஒரு சாதாரண யாந்திரிகமான இடமாற்றத்தில் ஒரு முரண்பாடு இருக்குமாஞல், இது பருப்பொருள் இயக்கத்தின் உயர் வடிவங்கள், குறிப்பாக உயிர்களின் வாழ்க்கை மற்றும் அதன் வளர்ச்சி விஷயத்தில் மேலும் உண்மையாக இருக்கும். ஒரு ஜீவி ஒவ்வொரு தருணமும் தாஞகவும் மற்றும் வேறு ஏதோ ஒன்ருகவும் இருக்கிறது, உயிர் குறிப்பாகவும் முதன்மையாகவும் இதில்தான் அடங்கியிருக்கிறது என்பதை நாம் மேலே கண்டோம். எனவே உயிரும் ஒரு முரண்பாடாகவே இருக்கிறது; இது பொருட்கள் மற்றும் வளர்ச்சிப் போக்குகள் தம்மிலேயே நிலவுகிறது; இது இடையருது தோன்றி தன்னைத் தானே தீர்த்துக் கொள்கிறது; முரண்பாடு தீர்ந்தவுடன் உயிரும் முடிவுக்கு வருகிறது, சாவு உள்ளே பிரவேசிக்கிறது. இதே போன்று சிந்தனைத் துறையிலும் நாம் முரண்பாடுகளிடமிருந்து தப்ப முடியாது என்பதைப் பார்த்தோம்; அதாவது, உதாரணமாக, அறிவுக்கான மனிதனது உள்ளார்ந்த எல்லையற்ற ஆற்றலும் அது புறவயமாக வரம்புக்குட்பட்ட மற்றும் ஓர் அளவுக்குட்பட்ட அறிதலும் கொண்ட மனிதர்களிடம் மட்டுமே நிலவுவதும்—குறைந்த பட்சம் எமக்கு நடைமுறையில்—முடிவற்ற தலைமுறைகளின் மரபு வழி மற்றும் எல்லையற்ற முன்னேற்றத்தில் அவர்கள் இதற்குத் தீர்வு காண்பதையும் நாம் கண்டோம்.

உயர்நிலை கணிதவியலின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகளில் ஒன்று சில சந்தர்ப்பங்களில் நேர் கோடுகளும் வளை கோடுகளும் ஒன்ருகவே இருக்கலாம் என்ற முரண்பாடாகும். இது மற்ற முரண்பாட்டையும் எழுப்புகிறது: அதாவது, நமது கண் முன் ஒன்றை ஒன்று குறுக்கே வெட்டும் கோடுகள் அவற்றின் வெட்டுப் புள்ளியிலிருந்து ஐந்து அல்லது ஆறு சென்டிமீட்டரே விலகி இருந்த போதிலும் அவற்றை இணை கோடுகளாகக் காட்டலாம்; அதாவது, எல்லையில்லாதபடி நீட்டிக்கப்பட்டாலும் கூட அவை என்றுமே சந்திக்கா. இவற்ருேடும்

இவற்றை விடப் பெரியதான முரண்பாடுகளோடும் செயல் படும் அது சரியானது மட்டுமன்றி, கீழ்நிலை கணிதத்திற்கு முற்றிலும் எட்ட முடியாத விளைவுகளைப் பெறுகிறது.

கீழ்நிலை கணிதத்திலும் முரண்பாடுகள் அமோகமாக இருக்கின்றன. Aயிலிருந்து கண்டு பிடித்த மூலம் Aயின் அடுக்காகவே இருக்க வேண்டும், ஆனால் அது $A^{1/2} = \sqrt{A}$யாக இருப்பது ஒரு முரண்பாடே. ஓர் எதிர்மறை அளவு ஏதாவ தொரு பரிமாணத்தின் வர்க்கமாகவும் இருப்பது ஒரு முரண் பாடே, காரணம் அதனாலேயே பெருக்கப்படும் எதிர்மறை அளவு நேர்நிலை வர்க்கத்தை அளிக்கிறது. எனவே -1இன் வர்க்க மூலம் ஒரு முரண்பாடு மட்டுமல்ல, ஓர் அபத்தமான முரண்பாடு, ஓர் உண்மையான அபத்தம் கூட. எனினும் $\sqrt{-1}$ பல இடங்களில் சரியான கணிதவியல் செயல்பாடுகளின் தக்கதான விளைவாகவே இருந்து வந்துள்ளது; இதற்கும் மேலாக, $\sqrt{-1}$ செயல்முறை தடை செய்யப்பட்டால் கீழ் நிலை அல்லது உயர்நிலை கணிதம் எங்கே இருக்கும்?

மாறிக் கொண்டிருக்கும் பரிமாணங்களின் செயல்பாட் டில் கணிதவியல் தானே இயக்கவியல் துறையில் பிரவேசிக் கிறது; இந்த முன்னேற்றத்தைப் புகுத்தியவர் இயக்கவியல் தத்துவவியலாளரான டேக்கார்ட் என்பது முக்கியமானது. மாறிக் கொண்டிருக்கும் பரிமாணங்களின் கணிதவியலுக்கும் நிலையான பரிமாணங்களின் கணிதவியலுக்கும் இடையிலான உறவு பொதுவாக இயக்கவியல் சிந்தனைக்கும் இயக்க மறுப் பியல் சிந்தனைக்கும் இடையிலான உறவு போன்றதே. ஆனால் இது கணிதவியல் துறையில் மட்டுமே இயக்கவியலை அங்கீ கரிப்பதிலிருந்து பெருவாரியான கணிதவியலாளர்களைத் தடை செய்வதில்லை; மற்றும் அவர்களில் பலர் இயக்கவியல் மூலம் பெறப்பட்ட முறைகளைக் கொண்டு பழைய, வரம் புக்குட்பட்ட இயக்க மறுப்பியல் வழியில் தொடர்ந்து பணி புரிவதையும் தடை செய்யவில்லை....

...உலக வரைமுறை இயலைப் பற்றி விவாதிக்கும் பொழுது அளவு வித்தியாசம் திடீரென்று சில குறிப்பிட்ட முனைகளில் பண்பு மாற்றமாகி வரும் ஹெகலின் அளவு உறவுகள் பற்றிய கணுநிலைப்பாடுகளின் தொடர்பாக ஹெர் டூரிங் ஒரு சிறு விபத்திற்கு உள்ளானார்: பலவீனமான ஒரு தருணத்தில்

அவரே இந்தப் போக்கினை அங்கீகரித்து இதைப் பயன்படுத்தினார் என்பதை நாம் முன்னர் ஏற்கெனவே பார்த்தோம். அங்கு நாம் நன்கறிந்த உதாரணங்களில் ஒன்றை வழங்கினோம்—அதாவது, தண்ணீரின் திரட்சி நிலைமைகளின் மாறுதல்; தண்ணீர் சகஜமான காற்று அழுத்தத்தின் கீழ் 0°Cயில் திரவ நிலையிலிருந்து திட நிலைக்கும் 100°Cயில் திரவ நிலையிலிருந்து வாயு நிலைக்கும் மாறுகிறது; இந்த இரண்டு திரும்பு முனைகளிலும் வெப்பத்தின் அளவுநிலை மாற்றம் மட்டுமே தண்ணீரின் நிலையில் ஒரு பண்பு மாற்றத்தைக் கொண்டு வருகிறது.

இந்த விதியை நிரூபித்துக் காட்ட நாம் இயற்கையிலிருந்தும் மனித சமுதாயத்திலிருந்தும் இதே போன்ற நூற்றுக் கணக்கான உண்மைகளை எடுத்துக் கூறலாம். இவ்வாறாக உதாரணமாக மார்க்சின் **மூலதனத்தின்** 4ஆம் பகுதி முழுதும்—சார்பு உபரி மதிப்பு உற்பத்தி—கூட்டுறவு, உழைப்புப் பிரிவினை மற்றும் பட்டறைத் தொழில், இயந்திரத் தொழில் மற்றும் பெருவீதத் தொழில் துறை ஆகியவை பரிசீலனையில் இருக்கும் துறைகளில் பொருட்களின் அளவுநிலை மாற்றங்கள் பண்புநிலையை மாற்றுவதையும் பண்பு ரீதியான மாற்றங்கள் அளவுநிலையை மாற்றுவதையும் பற்றிய எண்ணற்ற நிகழ்ச்சிகளை விவரிக்கின்றது; இங்கே ஹெர் டூரிங் மிகவும் வெறுக்கும் வாசகத்தைப் பயன்படுத்திக் கூறிடில் அளவுநிலை பண்புநிலையாக மாற்றப்படுகிறது, பண்புநிலை அளவுநிலையாக மாற்றப்படுகிறது. பல மக்களின் கூட்டுறவும் பல சக்திகள் ஒரே சக்தியாக இணைவதும் மார்க்சின் சொல்லைப் பயன்படுத்தினால் "புதிய சக்தியை" உருவாக்குகின்றன; இது தனித்தனி சக்திகளின் ஒட்டுமொத்தத்தில் இருந்து அடிப்படையிலேயே வேறுபட்டதாகும்.

கூடுதலாக முழு உண்மையின் நலன்களுக்காக என்ற வாசகத்தை ஹெர் டூரிங் அதன் எதிர்நிலைக்கு வக்கிரமாகத் திருப்பினார். இவ்வாசகத்தில் மார்க்ஸ் ஓர் அடிக்குறிப்பைச் சேர்த்திருந்தார்: "லொரானும் ஜெராரும் முதன் முதலாக விஞ்ஞான முறையில் வகுத்துத் தந்த நவீன இரசாயனவியலின் மூலக்கூறுகள் பற்றிய தத்துவம் வேறு எந்த விதியையும் சார்ந்து நிற்கவில்லை." இதனால் ஹெர் டூரிங்குக்கு என்ன வந்து விட்டது?

''இயற்கை-விஞ்ஞான சிந்தனை முறை வழங்கியுள்ள சிறந்த நவீனக் கல்விக் கூறுகள் மார்க்சையும் அவரது எதிராளியான லஸ்ஸாலேயும் போல தமது அறிவை ஒட்டுப்போட்டு இணைக்க மிகவும் சொற்பமான சாதனங்களாக அரைவிஞ்ஞானத்தையும் அற்பமான போலித் தத்துவவியலையும் பயன்படுத்துகிறவர்களிடத்தில் துல்லியமாகவே இல்லை''

எனவும் அதே பொழுதில் ஹெர் டூரிங்கைப் பொருத்தவரை ''இயந்திரவியல், பௌதிகம் மற்றும் இரசாயனவியலின் நுண்ணறிவின் பிரதான சாதனைகளே'' அடிப்படையாக அமைகின்றன எனவும் அவருக்குத் தெரிந்திருந்தது. இது எப்படி என்பதை நாம் பார்த்தோம். ஆனால் இந்த விஷயத்தில் மூன்றும் மனிதர்களும் ஒரு முடிவை எட்டுவதற்கு இயலும் வகையில் மார்க்ஸ் தமது அடிக்குறிப்பில் சுட்டிய உதாரணத்தைச் சற்றே மேலும் நெருக்கமாகப் பார்ப்போம்.

இங்கே குறிப்பிடப்பட்டிருப்பது ஒரே மாதிரியான உறவு உள்ள பொருட்களின் தொடர்வகையான கரியம் சார்ந்த கூட்டுகைப் பொருட்களே; இவற்றில் மிகப் பல ஏற்கெனவே தெரிந்தவை; இவை ஒவ்வொன்றுக்கும் அதற்கே உரியதான கூட்டுகையின் குறிக்கணக்கியல் வாய்ப்பாடு உள்ளது. உதாரணமாக, இரசாயனவியலில் செய்வது போன்று கரியத்தின் ஓர் அணுவை C எனவும் நீரகத்தின் ஓர் அணுவை H எனவும் உயிரகத்தின் ஓர் அணுவை O எனவும் ஒவ்வொரு கூட்டுகையிலுமுள்ள கரிய அணுக்களின் எண்ணிக்கையை n எனவும் குறிப்பிட்டால் இவற்றின் மூலக்கூறு வாய்ப்பாடுகளைப் பின்வருமாறு கூறலாம்:

C_nH_{2n+2} —சாதாரண மெழுகுவகை,
$C_nH_{2n+2}O$ —ஆரம்ப மதுவகை,
$C_nH_{2n}O_2$ —ஒரு பொருள் அடிப்படை கொழுப்பு அமிலம் வகை.

இந்த வரிசையின் கடைசி வாய்ப்பாட்டை உதாரணமாக எடுத்துக் கொண்டு n=1, n=2, n=3, இதரவைகளைத் தொடர்ச்சியாக உத்தேசத்தில் கொள்வோம். பிறகு நாம் (ஐஸோமர்களை விலக்கி) பின்வரும் விளைவுகளைப் பெறுவோம்:

		கொதி நிலைத்தானம்	உருகும் நிலைத்தானம்
CH_2O_2	— பார்மிக் அமிலம்	100°	1°
$C_2H_4O_2$	— அசெடிக் அமிலம்	118°	17°
$C_3H_6O_2$	— பிரோபியானிக் அமிலம்	140°	—
$C_4H_8O_2$	— புடிரிக் அமிலம்	162°	—
$C_5H_{10}O_2$	— வேலேரியானிக் அமிலம்	175°	—

இப்படியாக $C_{30}H_{60}O_2$ மெல்லிசிக் அமிலம் வரை. இது 80°ல் மட்டுமே உருகும்; இது கலைவுறுமல் ஆவியாக முடியாது என்ற காரணத்தால் இதற்குக் கொதி நிலை இல்லை.

எனவே இங்கு கூறுகள் எப்போதும் ஒரே விகிதத்தில் அளவு ரீதியில் சேர்க்கப்படுவதன் விளைவாகப் பண்பு ரீதியில் வெவ்வேறுன சேர்மங்கள் வரிசையாக உருவாகி வருகின்றன. கூட்டுகையின் எல்லாக் கூறுகளின் அளவும் அதே விகிதத்தில் மாறுதலடையும் நிகழ்ச்சிகளில் இதை மிகவும் தெளிவாகக் காணலாம். இவ்வாருக சாதாரண மெழுகுவகைகளில் C_nH_{2n+2}: ஆகக் குறைந்தது மெதானே CH_4—ஒரு வாயு; ஆக உயர்ந்தது ஹெக்சடெகேன் $C_{16}H_{34}$—ஒரு நிறமில்லாத படிகங்களை உருவாக்கும் ஒரு திடப்பொருள், இது 21°க்கு உருகும், 278°யில்தான் கொதிக்கும். இரு வரிசைகளின் ஒவ்வொரு புது உறுப்புத் தனிமம் CH_2—கரியம் ஓர் அணுவும் நீரகம் இரண்டணுவும்—முந்திய உறுப்புத் தனிமப் பொருளின் மூலக்கூறு வாய்ப்பாட்டுடன் சேர்க்கப்படுவதால் உருவாகும்; மூலக்கூறு வாய்ப்பாட்டில் ஏற்படும் இந்த அளவு நிலை மாற்றம் ஒவ்வொரு படியிலும் பண்பு ரீதியில் வெவ்வேறுன சேர்மங்களை உற்பத்தி செய்கிறது.

இந்த வரிசைகள் ஒரு குறிப்பிட்ட கண்கூடான உதாரணம் மட்டுமேயாகும்; இரசாயனவியல் முழுவதிலும் பெரும்பாலும் எங்கணும் வெடிய உயிரகைகள் மற்றும் பாஸ்பரஸ் அல்லது கந்தகத்தின் பல்வேறு உயிரக அமிலங்களில் எவ்வாறு ''அளவுநிலை பண்புநிலையாக மாற்றமடைகிறது'' என்பதைப் பார்க்கலாம். இந்தக் குழப்பமானது, தெளிவற்றது எனப்படும் ஹெகலின் கருத்து பொருட்களிலும் வளர்ச்சிப் போக்குகளிலும் சடமான வடிவில் தோற்றமளிக்கிறது—இதனுல் குழப்பமுற்று மூடி மறைக்கப்படுவது ஹேர் டூரிங்கே

தவிர வேறு எவருமல்ல. இதை முதலில் கவனத்திற்குக் கொண்டு வந்தவர் மார்க்ஸ் என்ருல், ஹெர் டூரிங் இந்தக் குறிப்பைப் புரிந்து கொள்ளாமலே படித்தார் (இல்லையேல் அவர் இந்த இணையற்ற அட்டூழியத்தை மறுக்கப்படாத வகையில் அனுமதித்திருக்க முடியாது) என்ருல், இயற்கை பற்றிய புகழார்ந்த டூரிங்கின் இயற்கைத் தத்துவவியலைத் திரும்பிப் பாராமலே ''இயற்கை-விஞ்ஞான சிந்தனை முறை வழங்கியுள்ள சிறந்த நவீனக் கல்விக் கூறுகள்'' இல்லாமலும் ''இரசாயனவியலின்... பிரதான சாதனைகள்'' பற்றிய பரிச்சயம் இல்லாமலும் இருப்பது மார்க்சா அல்லது ஹெர் டூரிங்கா, இருவரில் எவர் என்பதைத் தெளிவாக்க இவையே போதும்.

அளவுநிலை பண்புநிலையாக மாற்றமடைவதற்கு ஆதரவாக நாம் மேலும் ஒரு சாட்சியை—அதாவது நெப்போலியனை—அழைப்போமாக. கட்டுப்பாடுடைய ஆனுல் குதிரையேற்றத்தில் மோசமான பிரெஞ்சு குதிரைப் படைக்கும் அவர்களது காலத்தின் சிறந்த குதிரை வீரர்களாக ஆனுல் கட்டுப்பாடு இல்லாத மாமுலுக்குகளுக்கும் இடையேயான போராட்டத்தை அவர் பின்வருமாறு வர்ணிக்கிருர்:

''இரண்டு மாமுலுக்குகள் மூன்று பிரெஞ்சுக்காரர்களைப் போரில் விஞ்சி விடுவார்கள் என்பதில் சந்தேகமில்லை; 100 மாமுலுக்குகள் 100 பிரெஞ்சுக்காரர்களுக்குச் சமம்; 300 பிரெஞ்சுக்காரர்கள் பொதுவாக 300 மாமுலுக்குகளை முறியடிக்க முடியும்; 1,000 பிரெஞ்சுக்காரர்கள் தவருமல் 1,500 மாமுலுக்குகளைத் தோற்கடித்தார்கள்.''

மார்க்சுக்கு எவ்வாறு பல்வேறு வகையாயினும் திட்டவட்டமான பரிவர்த்தனை மதிப்புகளின் குறைந்த பட்சத் தொகை மூலதனமாக மாற்றுவதற்கு நிச்சயமாகத் தேவைப்பட்டதோ அது போன்று நெப்போலியனுக்கு நெருக்கமான ஒழுங்கையும் திட்டமிட்ட நடவடிக்கையையும் அடிப்படையாகக் கொண்ட கட்டுப்பாடான சக்தி தன்னைப் பயன்படுத்தக் கூடிய ஒரு குதிரைப் படைப் பிரிவு நிர்ணயமான குறைந்த பட்ச எண்ணிக்கையில் அவசியமாக இருந்தது, அது, மற்றவர்கள் மேலும் நல்ல குதிரைகள் மீதேறி அதிகத் திறமைசாலிகளான குதிரை வீரர்களாகவும் போர் வீரர்களாகவும்

குறைந்த பட்சம் முன்னவர்களைப் போலவே தீரர்களாகவும் இருந்த போதிலும் அதிகமான எண்ணிக்கையைக் கொண்ட ஒழுங்கற்ற குதிரைப் படையைக் காட்டிலும் நெப்போலியன் உயர்ந்து மேம்பட்டுச் செயல்படுவது சாத்தியமாயிற்று....

13. இயக்கவியல். நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்படல்

...ஆனால் மார்க்சின் நூலில் நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்படல் வகிக்கும் பாத்திரம் என்ன? 791ஆம் பக்கத்திலும் அதைத் தொடர்ந்த பக்கங்களிலும் மூலதனத்தின் புராதனத் திரட்சி என்பதைப் பற்றிய 50 பக்கத்துப் பொருளாதார மற்றும் வரலாற்று ஆய்விலிருந்து எடுத்த இறுதி முடிவுகளை வகுத்துக் கூறுகிறார். முதலாளித்துவச் சகாப்தத்திற்கு முன்னால் குறைந்த பட்சம் இங்கிலாந்தில் தொழில் செய்பவர் தனது உற்பத்திச் சாதனங்களைத் தனிச் சொத்தாக வைத்திருந்த அடிப்படையில் சிறு தொழில் நிலவியது. அங்கு புராதன மூலதனத் திரட்சி எனப்படுவது இந்த உடனடி உற்பத்தியாளர்களைப் பறிமுதல் செய்தது மூலம், அதாவது உடைமையாளரின் உழைப்பை அடிப்படையாக்கிய தனியார் சொத்தைக் கலைத்தது மூலம் ஏற்பட்டது. இது சாத்தியமானதற்குக் காரணம் மேலே குறிப்பிடப்பட்ட சிறு தொழில் உற்பத்தி மற்றும் சமுதாயத்தின் குறுகிய, ஆதிகால வரம்புகளுக்கு மட்டுமே உகந்ததாகும்; ஒரு குறிப்பிட்ட வளர்ச்சிக் கட்டத்தில் அதன் சொந்த அழிவுக்கான பொருளாயத சாதனங்களை அது பிறப்பிக்கிறது. இந்த அழிவு, தனிப்பட்ட மற்றும் சிதறலான உற்பத்திச் சாதனங்களை சமூக ரீதியில் ஒன்றுகுவிக்கும் இந்த மாற்றம் மூலதனத்தின் பூர்வாங்க வரலாறாகிறது. தொழில் செய்பவர்கள் பாட்டாளிகளாகவும் அவர்களது உழைப்புச் சாதனங்கள் மூலதனமாகவும் மாற்றப்பட்டவுடனேயே, முதலாளித்துவ உற்பத்தி முறை தன் சொந்தக் கால்களில் நிற்கத் தொடங்கியவுடனேயே, உழைப்பு மேலும் சமூகமயமாக்கப்படுவது, நிலமும் மற்ற உற்பத்திச் சாதனங்களும் மூலதனமாக மேலும் மாற்றப்படுவது, எனவே தனி உடைமையாளர்கள் மேலும் பறிமுதல் செய்யப்படுவது ஆகியவை புதிய வடிவத்தை எடுக்கின்றன. ''இப்போது பறிமுதல் செய்யப்பட வேண்டியவர் தனக்காக

உழைக்கும் உடைமையாளர் அல்ல, ஆனால் பல தொழிலாளர்களைச் சுரண்டி வரும் முதலாளியேயாகும். அந்தப் பறிமுதலை முதலாளித்துவ உற்பத்தியின் உள்ளுறைந்திருக்கும் விதிகளின் செயல்களே, மூலதனக் குவிப்பு மூலம் நிறைவேற்றி விடுகின்றன. ஒரு முதலாளி எப்பொழுதும் பலரைக் கொல்கிறார். இந்தக் குவிப்புடன் அல்லது ஒரு சில முதலாளிகள் பல முதலாளிகளைப் பறிமுதல் செய்வதோடு கூடக் கைகோர்த்தபடி, என்றும் விரிவான அளவில் உழைப்பு நடைமுறையின் கூட்டுறவு வடிவமும் விஞ்ஞானம் உணர்வு பூர்வமாகவும் தொழில்நுட்பமாகவும் பிரயோகிக்கப்படுவதும் நிலம் முறைப்படியாகக் கூட்டாகப் பயிர் செய்யப்படுவதும் உழைப்புக் கருவிகள் கூட்டாக மட்டுமே பயன்படுத்தத்தக்க வகையிலான உழைப்புக் கருவிகளாக மாற்றமடைவதும் இணைக்கப்பட்ட சமூக உழைப்பின் கூட்டு உற்பத்திச் சாதனங்களாக அவற்றைப் பயன்படுத்துவது மூலம் எல்லா உற்பத்திச் சாதனங்களையும் சிக்கனப்படுத்துவதும் வளர்ச்சியடைகின்றன. இந்த மாறுதல் நிகழ்ச்சிமுறையின் எல்லாச் சாதகங்களையும் பறித்து ஏகபோகமாக்கும் மூலதனத்தின் பெருஞ்செல்வர்களின் இடையறாது குறைந்து வரும் எண்ணிக்கையினுடன் கூடவே பெருமளவிலான வறுமை, ஒடுக்குமுறை, அடிமைத்தனம், சீரழிவு, சுரண்டல் ஆகியவை அதிகரித்து வருகின்றன; ஆனால் இதனுடன் கூடவே தொழிலாளி வர்க்கத்தின் ஆத்திரமும் வளர்கிறது. இந்த வர்க்கம் எப்பொழுதும் எண்ணிக்கையில் அதிகரித்தபடி உள்ளது; இது முதலாளித்துவ உற்பத்தி முறைப் போக்கின் அதே பொறியமைவால் கட்டுப்படுத்தப்பட்டு, ஒற்றுமைப்படுத்தப் பெற்று, ஒழுங்கமைக்கப்படுவதாகும். அதனுடனும் அதன் கீழும் உதித்தெழுந்து செழுமையடைந்த உற்பத்தி முறைக்கு மூலதனமே ஒரு தளையாகிறது. உற்பத்திச் சாதனங்களின் குவிப்பும் உழைப்பு சமூகமயமாக்கப்படுதலும் தமது முதலாளித்துவப் புறத்தோலுக்கு ஒவ்வாததாகிப் போய்விடும் ஒரு கட்டத்தை இறுதியாக அடைகின்றன. இந்தப் புறத்தோல் கிழிந்து துண்டாகி விடுகிறது. முகலாளித்துவத் தனிச் சொத்திற்குச் சாவு மணி அடிக்கப்படுகிறது. உடைமை பறித்தவர்கள் உடைமை நீக்கம் செய்யப்படுகின்றனர்.''[8]

இப்போது நான் வாசகர்களைக் கேட்கிறேன்: இயக்கவியல் பகட்டணிகளும் புதிர்களும் கருத்தோட்டம் சார்ந்த விசித்திரக் காட்சிகளும் எங்கே? இறுதியில் யாவும் ஒன்றேயாகித் தீரும் கலப்படமான, தவருகக் கருத்தில் உருவாக்கிய கருத்துக்கள் எங்கே? தமது விசுவாசமுள்ள சீடர்களுக்கான இயக்கவியல் அற்புதங்கள் எங்கே? ஹெர் டூரிங்கின் கூற்றுப்படி இது இல்லாமல் மார்க்ஸ் தனது விளக்கத்தை உருவாக்கியிருக்க முடியாது என்கிற மர்மமான இயக்கவியல் குப்பையும் ஹெகலின் லோகோஸ் போதனைக்கு ஏற்ப அமைந்த புதிரும் எங்கே? முன்நாளில் எவ்வாறு சிறு தொழில் தனது வளர்ச்சி காரணமாகவே தனது சொந்த அழிவுக்குரிய நிலைமைகளைத் தவிர்க்க முடியாதபடி உருவாக்கிக் கொண்டதோ, அதாவது சிறு உடைமையாளர்கள் பறிமுதல் செய்யப்படும் நிலைமைகளை உருவாக்கிக் கொண்டனரோ, அதே போன்று முதலாளித்துவ உற்பத்தி முறை தான் கட்டாயம் அழிவதற்கான பொருளாயத நிலைமைகளை உருவாக்கியிருக்கிறது என்று மார்க்ஸ் அப்படியே வரலாற்றிலிருந்து காட்டுகிருர், இங்கு அதைச் சுருக்கமான வடிவில் தருகிருர். இந்த நிகழ்ச்சிப் போக்கு வரலாற்று வழிப்பட்டது; அதே சமயம் அது ஓர் இயக்கவியல் நிகழ்ச்சிப் போக்காகவும் இருக்குமானுல் இது ஹெர் டூரிங்குக்கு எவ்வளவு தொந்தரவாக இருந்தாலும் சரி, இது மார்க்சின் தவறல்ல.

மார்க்ஸ் வரலாற்று மற்றும் பொருளியல் உண்மைகளின் அடிப்படையில் தமது நிரூபணத்தைப் பூர்த்தி செய்த பிறகு மேலே செல்கிருர்: ''முதலாளித்துவ உற்பத்தி முறையும் சுவீகரிப்பு முறையும், அவற்றின் விளைவான முதலாளித்துவத் தனியுடைமையும் தனி உடைமையாளரின் உழைப்பை ஆதாரமாகக் கொண்ட தனிப்பட்ட தனியார் உடைமையின் முதல் நிலைமறுப்பு. இயற்கை விதியின் தடுக்க முடியாத தன்மையுடன் தனது சொந்த நிலைமறுப்பினை முதலாளித்துவ உற்பத்தி பிறப்பிக்கிறது. இதுவே நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்படுதலாகும்'', இத்தியாதி (மேலே மேற்கோள் காட்டியபடி).

இவ்வாருக இந்த நிகழ்ச்சிப் போக்கை நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்படுதல் என வருணிப்பதன் மூலம் மார்க்ஸ் இந்த நிகழ்ச்சிப் போக்கு வரலாற்று முறையில் அவசியமானது என்று நிரூபிக்க உத்தேசிக்கவில்லை. இதற்கு மாருக: இந்த

நிகழ்ச்சிப் போக்கு ஓரளவுக்கு நிகழ்ந்து விட்டது, எதிர் காலத்திலும் ஓரளவுக்கு நிகழவிருக்கிறது என்பதை வரலாற்று ரீதியாக நிரூபித்துக் காட்டிய பிறகு மட்டுமே அவர் கூடுதலாக இதனைக் குறிப்பிட்ட இயக்கவியல் விதிக்கு ஏற்ப வளர்ச்சியடையும் நிகழ்ச்சிப் போக்கு என்று வருணிக்கிறார். எல்லாம் அவ்வளவே. எனவே ஹெர் டூரிங் இங்கு, நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்படுதல் பழமையின் கருப்பையிலிருந்து எதிர் காலத்தைப் பெற்றெடுக்க உதவும் மருத்துவச்சியாக சேவை புரிய வேண்டும் என்றும் அல்லது மார்க்ஸ் நிலைமறுப்பு நிலை மறுக்கப்படல் மீதான நம்பிக்கையின் அடிப்படையில் நிலம் மற்றும் மூலதனத்தின் பொதுவுடைமையின் அவசியம் குறித்து எவருக்கும் மெய்ப்படுத்திக் காட்ட விரும்பினார் என்றும் (இது ''சடமான வடிவிலான'' டூரிங்கின் ஒரு ''முரண்பாடாகும்'') பேசுவது மீண்டும் உண்மைகளை அப்பட்டமாகச் சிதைத்துக் கூறுவதேயாகும்.

ஹெர் டூரிங் இயக்கவியலின் தன்மையைப் புரிந்து கொள்ள முற்றிலும் தவறி விட்டார் என்பதை அவர் அதை வெறும் சான்று தரும் கருவியாக, ஒரு குறையுள்ள மூளை எவ்வாறு சம்பிரதாயத் தர்க்கவியலை அல்லது ஆரம்ப கணிதத்தைப் பார்க்குமோ அது போன்று கருதிப் பார்ப்பதிலிருந்தே தெரிய வருகிறது. சம்பிரதாயத் தர்க்கவியலும் கூட பிரதானமாகப் புதிய விளைவுகளை எட்டுவதற்கான முறையே, தெரிந்ததிலிருந்து தெரியாததை நோக்கி முன்னேறும் முறையே—இயக்கவியலும் இத்தகையதே, இன்னும் சற்று அதிகம் மேம்பட்ட முறையில் இவ்வகையில் இருப்பதே; மேலும் அது சம்பிரதாயத் தர்க்கவியலின் குறுகிய வட்டத்திற்கும் அப்பால் வலிந்து முன்செல்வது காரணமாக அதனுள் உலகம் பற்றிய மேலும் அதிக விரிவான நோக்கின் கருமூலம் உள்ளது. இதே தொடர்பாடு கணிதவியலில் நிலவுகிறது. ஆரம்ப கணிதம், நிலையான பரிமாணங்களின் கணிதம் சம்பிரதாயத் தர்க்கவியலின்வரையறைக்குள்ளேயே எப்படியும் ஒட்டுமொத்தத்தில் இயங்குகிறது; மாறிக் கொண்டிருக்கும் பரிமாணங்களின் கணிதம்—அதன் மிக முக்கியமான பகுதி முழுநிலை மிச்சநிலை நுண்கணிதம் ஆகும்—சாராம்சத்தில் கணிதவியல் உறவுகளில் இயக்கவியலைப் பிரயோகிப்பது தவிர வேறு எதுவுமன்று. புதிய ஆராய்ச்சித் துறை

களுக்கான இந்த முறையினைப் பலவகைகளில் பிரயோகித்தல் என்பதோடு ஒப்புநோக்கும் போதில் சாமான்ய நிருபணமுறை நிச்சயமாக பின்னணிக்குத் தள்ளப்படுகிறது. ஆனால் வகையீட்டு நுண்கணிதத்தின் முதல் நிருபணங்கள் முதலாக உயர்நிலை கணிதத்திலான ஏறத்தாழ எல்லா நிருபணங்களும் ஆரம்ப கணிதத்தின் நோக்குநிலையில் கறாராகக் கூறினால் தவறானவையாகும். இந்த இடத்தில் நேர்ந்துள்ளது போன்று, இயக்கவியல் துறையில் அடையப் பெற்ற விளைவுகளைச் சம்பிரதாயத் தர்க்கவியலால் நிருபிக்க முயற்சி செய்யும் பொழுது இது தவிர்க்க முடியாதபடி அவ்வாறே இருக்கும். தமது காலத்தில் லேய்ப்னிட்சும் அவர்களது சீடர்களும் கணிதவியலாளர்களுக்கு முழுநிலை, மிச்சநிலை நுண்கணிதத்தின் தேற்றங்களை நிருபிக்க முயன்றது போலவே, தடித்த இயக்க மறுப்பியலாளரான ஹெர் டூரிங்குக்கு இயக்கவியலை மட்டும் வைத்து எதையும் நிருபித்துக் காட்ட முயல்வது காலத்தை வீணாக்குவதேயாகும். ஹெர் டூரிங் நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்படலிடமிருந்து பெறுவது போன்ற பிடிப்பு நோய் அவர்கள் வகையீட்டு முறையிடமிருந்து பெற்றார்கள்—மேலும், இதில் வகையீட்டு முறையும் ஒரு குறிப்பிட்ட பாத்திரம் வகிக்கிறது என்பதை நாம் காண முடியும். இறுதியாக இந்தக் கனவான்கள்—இடைக்காலத்தில் இறந்து போகாமலிருந்தவர்கள்—இவர்கள் மெய்யாக உணர்ந்து ஏற்று விட்டதால் அல்ல, மாறாக விளைவுகள் எப்போதும் சரியாக இருந்த காரணத்தால் விருப்பமின்றியே ஒப்புக் கொண்டார்கள். ஹெர் டூரிங் நாற்பதை ஒட்டிய வயதில் தான் இருப்பதாக அவரே கூறுகிறார்; அவர் முதிய வயது அடையும் போது—அடைவார் என்று நம்புகிறோம்—அவரது அனுபவமும் இது போன்றே இருக்கலாம்.

ஹெர் டூரிங்கின் வாழ்வை இவ்வளவு கசப்பாக்கி வருகிற, கிறிஸ்துவ சமயத்தில் பரிசுத்த ஆவியினை எதிர்த்த பாவம் போன்று அவரைப் பொறுத்தவரை மன்னிக்க முடியாத குற்றத்தின் பாத்திரத்தை வகிக்கும் இந்த அச்சந்தரும் நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்படல்தான் என்ன? எல்லா இடங்களிலும் ஒவ்வொரு நாளும் நடைபெறுகிற மிகவும் எளிதான ஒரு நிகழ்ச்சிப் போக்கேயாகும்; இதைப் போர்த்தி மூடியிருக்கும் பழைய கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவவியலின் மர்மமான முக

மூடியினை அகற்றிவிட்டால், எந்த ஒரு குழந்தையும் இதனைப் புரிந்து கொள்ள முடியும்; இதை இவ்வாறு போர்த்தி வைப்பது ஹெர் டூரிங்கின் திறமை கொண்ட தன்செயலற்ற இயக்கமறுப்பியலாளர்களுக்குச் சாதகமாக இருக்கிறது. ஒரு பார்லித் தானியமணியை எடுத்துக் கொள்வோம். கோடிக் கணக்கான இத்தகைய பார்லித் தானியமணிகள் அரைக்கப் பட்டு, வேகவைக்கப்பட்டு, பீராகப் புளிக்க வைக்கப்பட்டுப் பிறகு நுகரப்படுகின்றன. இத்தகைய பார்லித் தானியமணி அதற்குச் சகஜமான நிலைமைகளை பெற்றுப் பொருத்தமான மண்ணில் விழுமாயின், வெப்பம், நீர்ப்பசை ஆகியவற்றின் செல்வாக்கின் கீழ் இது ஒரு குறிப்பட்ட மாறுதலை அடையும் —முளைவிடும்; தானியம் அந்த உருவில் நிலவுவதில்லை, அது நிலைமறுக்கப்படுகிறது; அதன் இடத்தில் அதிலிருந்து உதித்த செடி தோன்றுகிறது—இது தானியத்தின் நிலைமறுப்பாகும். ஆனால் இந்தச் செடியின் சகஜமான வாழ்க்கை வளர்ச்சிப் போக்கு என்ன? அது வளர்கிறது, மலர்கிறது, மகரந்தச் சேர்க்கை ஏற்படுகிறது, இறுதியாக மீண்டும் ஒரு முறை பார்லித் தானியத்தை உற்பத்தி செய்கிறது; இந்தத் தானியங்கள் முற்றியவுடன் தண்டு அழிகிறது, தன் முறைக்கு அது நிலைமறுக்கப்படுகிறது. இந்த நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப் படல் விளைவாக நமக்கு மீண்டும் பார்லியின் ஆதிமுதல் தானியம்—தனி ஒரு அலகாக அல்ல, பத்து இருபது அல்லது முப்பது மடங்காகக்—கிடைக்கிறது. தானியத்தின் இன வகைகள் மிகவும் மெதுவாகவே மாறுகின்றன; எனவே இன்றைய பார்லி ஒரு நூற்றாண்டுக்கு முன்பு இருந்த அதைப் போலவே கிட்டத்தட்ட இருக்கும். ஆனால் நாம் ஓர் அலங்காரச் செடியினை—உதாரணமாக, டாலியச் செடி அல்லது ஒரு பகட்டுமலர்ச் செடியை—எடுத்துக் கொண்டு தோட்டக் காரரின் கலைப்படி விதைகளையும் அதிலிருந்து வளரும் செடி களையும் பண்படுத்தினால் இதன் நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்பட லின் விளைவாக நாம் அதிகமான விதைகளை மட்டும் அன்றி, பண்பு முறையில் மேம்படுத்தப்பட்ட விதைகளைப் பெறு வோம்; இவை மேலும் அழகான மலர்களை உற்பத்தி செய் யும். இந்த நிகழ்ச்சி முறை மீண்டும் மீண்டும் நிகழும் ஒவ் வொரு தடவையும், ஒவ்வொரு புதிய நிலைமறுப்பு நிலைமறுக் கப்படலும் இந்த நிகழ்வுப் போக்கின் நடைமுறையை மேம்

படுத்துகிறது. பெரும்பாலான புழுப்பூச்சிகளிடையே இந்த நிகழ்ச்சி முறை பார்லித் தானியத்தின் உதாரணத்தில் போல அதே வழிகளில் நடைபெறுகிறது. உதாரணமாக, வண்ணுத்திப்பூச்சி முட்டையிலிருந்து முட்டையின் நிலைமறுப்பால் தோன்றி, பால் முதிர்ச்சி அடையும் வரையில் மாற்றங்களைக் கடந்து சென்று, இணைசேர்ந்து மீண்டும் நிலைமறுப்பாகி, இணைசேரும் நடைமுறை முழுமையடைந்து பெண் எண்ணற்ற முட்டைகளை இட்டவுடனே இறக்கிறது. தற்போதைக்கு நாம் இதர தாவரங்கள் மற்றும் பிராணிகள் விஷயத்தில் இந்த நிகழ்ச்சி முறை இத்தகைய எளிய வடிவத்தை எடுப்பதில்லை என்பது பற்றியோ, அவை சாகும் முன் விதைகள், முட்டைகள் அல்லது ஈற்றுக்களை ஒரு முறையல்ல, மாறுகப் பல தடவைகள் உற்பத்தி செய்கின்றன என்பது பற்றியோ அக்கறை கொள்ளவில்லை; இங்கு நமது நோக்கம் உயிர்ப்புள்ள உலகத்தின் இரு துறைகளிலும் நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்படல் உண்மையிலேயே நடைபெறுகிறது என்பதை எடுத்துக் காட்டுவது மட்டுமேயாகும். மேலும் பூகர்ப்பவியல் முழுவதும் நிலைமறுக்கப்பட்ட நிலைமறுப்புகளின் வரிசையே, பழையவை தொடர்ச்சியாகத் தகர்க்கப்பட்டுப் புதிய பாறை உருவாக்கங்களின் படிவங்கள் எழுவதன் வரிசையே. முதலில் திரவக் கட்டி குளிர்ச்சியடைவதன் மூலம் தோற்றுவிக்கப்பட்ட ஆதி பூமியின் புறத்தோடு கடல், வானிலை சார்ந்த மற்றும் வளிமண்டல-இரசாயனச் செய்வினையால் உடைக்கப்பட்டது; இந்தத் துண்டு போடப்பட்ட கட்டிகள் கடல் படுகை மீது அடுக்காக அமைந்தன. கடலின் மேற்பரப்புக்கு மேலே கடல் படுகையின் ஸ்தல எழுச்சிகள் இந்த முதல் அடுக்கின் பகுதிகளை மீண்டும் ஒரு முறை மழை, பருவங்களின் மாறிய தட்ப வெப்பம், வளிமண்டலத்தின் உயிரகம், கரியமிலம் ஆகியவற்றின் செய்வினைக்கு இலக்காக்குகின்றன. பூமியின் அகத்தே இருந்து வெளிவந்து இந்த அடுக்கைப் பிளந்து கொண்டு பின்னுல் உறைந்துவிடும் உருகிய பாறைக் கட்டிகள் மீது இவை தாக்கம் செலுத்துகின்றன. இந்த வழியில் கோடிக் கணக்கான நூற்றுண்டுகளூடே புதிய புதிய அடுக்குகள் உருவாகி அவை மீண்டும் பெருமளவு அழிக்கப்பட்டு மேலும் புதிய அடுக்குகளின் உருவாக்கத்திற்கான சாதனங்களாக மீண்டும் பணி

யாற்றி வருகின்றன. ஆனால் இந்த நிகழ்ச்சி முறையின் விளைவு மிகவும் ஆக்கத் தன்மையுடையது; மிகவும் பலவகையான இரசாயனத் தனிமங்களால் இயைந்து இயந்திர முறையில் துண்டாடப்பட்ட மண் உருவாக்கப்படுவது மிகவும் அமோக மான மற்றும் பல்வகைப்பட்டதான பயிர்பச்சைகளைச் சாத் தியமாக்குகிறது.

கணிதவியலிலும் அதே நிலைதான். நாம் ஒரு குறிக்கணித ராசியை எடுத்துக் கொள்வோம், உதாரணமாக a; இது நிலைமறுக்கப்பட்டால் —a (மைனஸ் a) பெறுவோம். அந்த நிலைமறுப்பை நிலைமறுத்தால், அதாவது —aயை —aயால் பெருக்கும்போது நமக்கு $+a^2$ கிடைக்கும்; ஆதியில் இருந்த நேர்நிலை ராசிதான், ஆனால் உயர்ந்த அளவில்—அதன் இரண்டாம் வர்க்கத்துக்கு உயர்த்தப்பட்டிருக்கும். நேர் நிலை aயினை அதைக் கொண்டே பெருக்குவது மூலமும் a^2 பெறலாம். காரணம் நிலைமறுக்கப்பட்ட நிலைமறுப்பு a^2இல் மிகவும் பாதுகாப்பாக அரண்செய்து கொண்டிருக்கிறது, பிந்தியதற்கு எப்போதும் இரண்டு கணித வர்க்க மூலங்கள் +a மற்றும் —a உள்ளன. நிலைமறுக்கப்பட்ட நிலைமறுப்பை —வர்க்கத்தின் எதிர்மறை மூலத்தை—அகற்றுவது சாத்திய மல்லாதது நாம் வர்க்கச் சமன்பாடுகளுக்கு வரும் பொழுது மிகவும் கண்கூடான முக்கியத்துவத்தைப் பெறுகிறது. மேலும் உயர் ஆய்வுகளில், அதாவது ''நிர்ணயமற்ற சிறிய பரி மாணங்களின் கூட்டுதல்களில்'' நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப் படல் இன்னும் மிகவும் எடுப்பான வகையில் காணப்படு கிறது; இவற்றை ஆக உயர்ந்த கணிதவியல் செயல்பாடுகள் என்று ஹெர் டூரிங்கே தெரிவிக்கிறார்; சாமான்ய பாஷையில் இவை வகையீட்டு, தொகையீட்டு நுண்கணிதம் என்று அறியப்படுகின்றன. இந்த நுண்கணித வடிவங்கள் எவ் வாறு பயன்படுத்தப்படுகின்றன? சம்பந்தப்பட்ட ஒரு கணித வினாவில் உதாரணமாக என்னிடம் இரு மாறிக் கொண்டிருக் கும் பரிமாணங்களான x மற்றும் y உள்ளன; குறிப்பிட்ட விவ ரங்களால் நிர்ணயிக்கப்படும் விகிதத்தில் ஒன்று மாறுவிட் டால் இன்னொன்றும் மாறுது. நான் xஐயும் yஐயும் வகையீடு செய்கிறேன்; அதாவது xஐயும் yஐயும் எவ்வளவு சிறியதாக இருப்பினும் உண்மையான பரிமாணங்களின் ஒப்புநோக்கில் வரம்பில்லாது சிறியதாக எடுத்துக் கொள்கிறேன், அவை மறை

கின்றன, x அல்லது yயின் எதுவும் மீதமாக விடப்படவில்லை, ஆனால் அவற்றின் பரஸ்பர உறவு எவ்வித பௌதிக அடிப்படையும் இல்லாத—அளவு இல்லாத அளவு விகிதம் மட்டும் இருக்கிறது. எனவே $\frac{dy}{dx}$—x மற்றும் yயின் வகையீடுகளின் இடையிலான விகிதம்—$\frac{0}{0}$க்குச் சமம்; ஆனால் $\frac{0}{0}$ஐ $\frac{y}{x}$இன் வெளிப்பாடாக எடுத்துக் கொள்ள வேண்டும். மறைந்து விட்ட இரு பரிமாணங்களின் இடையிலான, இவை மறையும் தருணத்தில் பிடிக்கப்பட்ட இந்த விகிதம் ஒரு முரண்பாடு; ஆனால் இது கணிதவியல் ஏறத்தாழ இரு நூற்றாண்டுகளாகத் தொல்லைப்படுத்தியதை விட அதிகமாக நம்மைத் தொந்தரவு செய்யப் போவதில்லை. இப்போது நான் செய்திருப்பது xஐயும் yஐயும் நிலைமறுப்புச் செய்துள்ளதே; ஆனால் இதை அவற்றைப் பற்றி இனி எப்போதும் தொல்லைப்படத் தேவையில்லை என்ற முறையிலோ அல்லது இயக்க மறுப்பியல் நிலைமறுப்புச் செய்யும் வழியிலோ இதை நான் செய்யவில்லை; ஆனால் இந்த உதாரணத்தின் விவரங்களுக்குப் பொருத்தமான வழியில் செய்திருக்கிறேன். xஉம் yஉம் இருந்த இடத்தில் அவற்றின் நிலைமறுப்பான dxஉம் dyஉம் என் முன்னால் வாய்ப்பாடுகளாயும் அல்லது சமன்பாடுகளாயும் உள்ளன. இந்த வாய்ப்பாடுகளை வைத்துச் செயல்பட்டு dxஐயும் dyஐயும் குறிப்பிட்ட விசேஷமான சில விதிகளுக்கு உட்பட்டவையாயினும் சரி அவற்றை உண்மையான பரிமாணங்கள் ஆகவே பாவித்தேன்; மற்றும் ஒரு குறிப்பிட்ட கட்டத்தில் நான் நிலைமறுப்பை நிலைமறுப்புச் செய்தேன், அதாவது நான் வகையீட்டு வாய்ப்பாட்டை தொகையீடு செய்து dx மற்றும் dyயின் இடத்தில் உண்மையான பரிமாணங்களான x மற்றும் yஐப் பெறுகிறேன். நான் தொடக்கத்தில் இருந்த இடத்திற்குத் திரும்பாததோடு இந்த முறையைப் பயன்படுத்துவதன் மூலம் சாமான்ய வடிவ கணிதமும் குறிக்கணிதமும் ஒருவேளை வீணாகத் தமது தாடையை உடைத்துக் கொண்டிருக்கும் பிரச்சினைக்குத் தீர்வு கண்டு விட்டேன்.

வரலாற்றிலும் நிலைமை இதுவே. நாகரிகமுடைய மக்கள் அனைவரும் நிலத்தில் பொதுவுடைமையுடன் தொடங்குகிறார்கள். ஒரு குறிப்பிட்ட ஆதி கட்டத்தைக் கடந்துவிட்ட எல்லா

மக்களையும் பொறுத்தவரையில் இந்தப் பொதுவுடைமை விவசாயத்தின் வளர்ச்சிப் போக்கில் உற்பத்திக்குத் தடையாகிறது. அது ஒழிக்கப்படுகிறது, நிலைமறுக்கப்படுகிறது; நீண்டதோ அல்லது குறுகியதோ ஆன வரிசையான பல இடைநிலைக் கட்டங்களுக்குப் பிறகு இது தனியார் உடைமையாக மாற்றப்படுகிறது. ஆனால் நிலத்திலான தனிவுடைமையாலேயே கொண்டு வரப்பட்டதான விவசாய அபிவிருத்தியின் ஓர் உயர் கட்டத்தில் தனியுடைமை எதிரிடையாகி உற்பத்திக்குத் தடையாகிறது; இதை இன்று பெரிய மற்றும் சிறிய நிலவுடைமைகள் இரண்டிலும் காணலாம். அதுவும் நிலைமறுக்கப்பட வேண்டும், அது மீண்டும் பொதுவுடைமையாக மாற்றப்பட வேண்டும் என்ற கோரிக்கை அவசியமாக எழுகிறது. ஆனால் இந்தக் கோரிக்கையின் பொருள் மீண்டும் ஆதிகாலப் பொதுவுடைமையினை மீண்டும் ஏற்படுத்துவது என்பதல்ல—மாறாக, மிகவும் உயர்ந்த, அதிக வளர்ச்சியடைந்த பொதுவான உடைமையினை நிறுவுவதாகும்; இது உற்பத்திக்கு எவ்வகையிலும் தடையாக இராது—நேர் மாறாக, முதல் தடவையாக உற்பத்தியை எல்லாத் தளைகளிலிருந்தும் விடுவித்து அது நவீன இரசாயனக் கண்டுபிடிப்புகளையும் இயந்திரவியல் புதுமைகளையும் முழுமையாகப் பயன்படுத்த உதவும்.

அல்லது நாம் வேறொரு உதாரணத்தை எடுத்துக் கொள்வோம்: தொன்மைக் காலத் தத்துவவியல் புராதனமான, இயற்கைப் பொருள்முதல்வாதமே. எனவே அது சிந்தனைக்கும் பருப்பொருளுக்கும் இடையிலான உறவைத் தெளிவுபடுத்த இயலாததாக இருந்தது. ஆனால் இந்தப் பிரச்சினை மீது தெளிவை அடைவதற்கான தேவை உடலிலிருந்து ஆன்மா பிரிக்கப்படத்தக்கது என்ற போதனைக்கும் பிறகு இந்த ஆன்மாவுக்கு இறவாத் தன்மையைத் துணிந்துரைப்பதற்கும் இறுதியாக ஒரு கடவுள் கோட்பாட்டிற்கும் இட்டுச் சென்றது. எனவே பழைய பொருள்முதல்வாதம் கருத்து முதல்வாதத்தால் நிலைமறுக்கப்பட்டது. ஆனால் தத்துவவியலின் மேலதிக வளர்ச்சிப் போக்கில் கருத்துமுதல்வாதமும் செல்லுபடியாகாததாகிப் போய் நவீனப் பொருள்முதல்வாதத்தால் நிலைமறுக்கப்பட்டது. இந்த நவீனப் பொருள் முதல்வாதம்—இந்த நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்படல்—வழி

யாகப் பழைய பொருள்முதல்வாதத்தை அப்படியே மீண்டும் நிலைநாட்டவில்லை; ஆனால் இந்தப் பழைய பொருள்முதல் வாதத்தின் நிரந்தர அடிப்படைகளுக்குத் தத்துவவியல் மற்றும் இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் இரண்டாயிரம் ஆண்டு காலத்திய முழுமையான சிந்தனை-உள்ளடக்கத்தையும் அதோடு இந்த இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளின் வரலாற்றையும் சேர்க்கிறது. அது இனிமேல் தத்துவவியலே அல்ல, ஆனால் தெளிவான ஓர் உலகக் கண்ணோட்டமே; இது தன் செல்தகமையினை நிலைநாட்டிக் கொள்ள வேண்டும், விலகி நிற்கும் விஞ்ஞானங்களின் விஞ்ஞானத்தில் அல்ல, மாறாக ஆக்கவழி விஞ்ஞானங்களில் பிரயோகிக்கப்பட வேண்டும். எனவே இங்கு தத்துவவியல் ''உயர்தளப்படுத்தப்படுகிறது'', அதாவது ''தீர்க்கப்படுகிறது மற்றும் அதே நேரத்தில் பேணி வைக்கப்படுகிறது''; அதன் வடிவத்தைப் பொறுத்தவரையில் தீர்க்கப்படுகிறது, அதன் உண்மையான உள்ளடக்கத்தைப் பொறுத்தவரை பேணி வைக்கப்படுகிறது. இவ்வாறாக ஹெர் டூரிங் ''சொல் ஜாலத்தை'' மட்டுமே பார்க்கும் இங்கு நெருக்கமாகப் பரிசீலித்தால் ஓர் உண்மையான உள்ளடக்கம் வெளிப்படுகிறது....

...எனவே நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்படல் என்பது யாது? மிகவும் பொதுவான, இந்தக் காரணத்தால் மிகவும் பரந்த செயல்விளைவுடைய மற்றும் முக்கியமான இயற்கை, வரலாறு, சிந்தனை ஆகியவற்றினுடைய வளர்ச்சியின் விதியாகும்; இந்த விதி விலங்கு மற்றும் தாவர உலகங்கள், பூகர்ப்பவியல், கணிதவியல், வரலாறு மற்றும் தத்துவவியலில் திகழ்வதை நாம் பார்த்தோம்; தமது பிடிவாதமான எதிர்ப்பு இருந்த போதிலும் ஹெர் டூரிங் தன்னறிவின்றியும் மற்றும் தன் சொந்த வழியிலும் பின்பற்ற நேர்ந்துள்ள விதி. வளர்ச்சியின் ஒரு குறிப்பிட்ட நிகழ்வுப் போக்கினைப் பற்றி, உதாரணமாக முளை விடுவது முதல் கனி தரும் தாவரத்தின் மரணம் வரையான பார்லித் தானியமணி பற்றி அது நிலைமறுப்பின் நிலைமறுப்பாகும் என்று சொன்னால் நான் எதுவும் சொல்வதாகாது என்பது கண்கூடு; ஏனென்றால் தொகையீட்டு நுண் கணிதமும் நிலைமறுப்பின் நிலைமறுப்பே. எனவே இதைப் போன்று எதையாவது நான் கூறினால், பார்லிச் செடியின்

வாழ்க்கைப் போக்கு தொகையீட்டு நுண்கணிதமே அல்லது சோஷலிசமே என்ற முட்டாள் தனமான அறிக்கையைச் செய்வதாகும். இதையே இயக்க மறுப்பியலாளர்கள் இயக்க வியல் மீது இடைவிடாது சாட்டி வருகிறார்கள். இந்த வளர்ச்சிப் போக்குகள் யாவும் நிலைமறுப்பின் நிலைமறுப்பே என்று நான் கூறும்போதில் நான் அவற்றை எல்லாம் சேர்த்து இந்த ஒரே இயக்க விதியின் கீழ் கொண்டு வருகிறேன்; இந்தக் காரணத்தினால் ஒவ்வொரு தனி வளர்ச்சிப் போக்கின் குறிப்பிட்ட பிரத்தியேகத் தன்மைகளைக் கணக்கில் எடுத்துக் கொள்ளாது விட்டு விடுகிறேன். எனினும், இயக்கவியல் இயற்கை, மனித சமுதாயம், சிந்தனை ஆகியவற்றினுடைய இயக்கம் மற்றும் வளர்ச்சியின் பொது விதிகளைப் பற்றிய விஞ்ஞானமே தவிர வேறு எதுவுமன்று.

ஆனால் யாராவது ஆட்சேபிக்கலாம்: இந்த இடத்தில் நிகழ்ந்த நிலைமறுப்பு உண்மையான நிலைமறுப்பல்ல; நான் பார்லித் தானியத்தை அரைக்கும் போதும் நானே அதை நிலைமறுப்புச் செய்கிறேன்; ஒரு பூச்சியைக் காலடியில் போட்டு நசுக்கும் போது அதை நிலைமறுப்புச் செய்கிறேன்; a என்ற நேர்நிலை பரிமாணத்தை நான் ரத்துச் செய்யும் போது அதை நிலைமறுப்புச் செய்கிறேன் என்றெல்லாம் கூறலாம். அல்லது நான் ''ரோஜா ஒரு ரோஜாவாகும்'' என்ற வாக்கியத்தை நிலைமறுப்புச் செய்து ''ரோஜா ஒரு ரோஜா அல்ல'' என்று கூறலாம்; பிறகு இந்த நிலைமறுப்பை நிலைமறுப்புச் செய்து நான் பெறுவது என்ன: ''எப்படியும் ரோஜா ஒரு ரோஜாதானே''? உண்மையில் இந்த ஆட்சேபங்கள் இயக்கவியலை எதிர்த்து இயக்க மறுப்பியலாளர்கள் முன்வைக்கும் முக்கியமான வாதங்களாகும்; அவை இந்தச் சிந்தனை முறையின் குறுகிய மனப்பான்மைக்கு முற்றும் தகுதியானதாகும். இயக்கவியலில் நிலைமறுப்பு என்பது ''இல்லை'' என்று அப்படியே கூறுவது என்றோ, ஏதோ ஒன்று இருப்பதில்லை என்று சாற்றுவதோ அல்லது அதை எவராவது விரும்பும் வழியில் அழித்து விடுவதோ அல்ல. நீண்ட காலத்திற்கு முன்பே ஸ்பினோஸா கூறினார்: Omnis determinatio est negatio—ஒவ்வொரு வரையறையும் அல்லது நிர்ணயிப்பும் அதே சமயம் ஒரு நிலைமறுப்பாகிறது.[9] இதற்கும் மேலாக, இங்கு நிலைமறுப்பின் முறை முதலில் வளர்ச்சிப் போக்கின்

பொதுத் தன்மையினுலும் இரண்டாவதாக அதன் பிரத்தியேகத் தன்மையினுலும் நிர்ணயிக்கப்படுகிறது. நான் நிலைமறுப்பு மட்டும் செய்யக் கூடாது, நிலைமறுப்பை உயர்தளப்படுத்த வேண்டும். எனவே முதல் நிலைமறுப்பைத்தக்கபடி ஏற்பாடு செய்வது மூலம் இரண்டாவது நிலையாக நிற்கிறது அல்லது சாத்தியமாகிறது. எப்படி? இது ஒவ்வொரு தனிப்பட்ட நிகழ்வின் பிரத்தியேகத் தன்மையினைச் சார்ந்திருக்கிறது. நான் பார்லித் தானியத்தை அரைக்கிறேன் அல்லது ஒரு பூச்சியை நசுக்குகிறேன் என்றால் நான் நிலைமறுப்பின் முதற்பகுதியை நிறைவேற்றி விட்டேன்; ஆனால் இரண்டாம் பகுதியை அசாத்தியமாக்கி விட்டேன். ஒவ்வொரு வகையான பொருளும் வளர்ச்சிக்கு இடமளிக்கும் விதத்தில் ஒரு தனிப்பட்ட வழியில் நிலைமறுப்புச் செய்யப்பட வேண்டும் —எல்லா வகையான கருத்தோட்டங்கள், கருத்தினங்கள் விஷயத்திலும் இதே நிலைமை தான். முழுநிலை மிச்சநிலை நுண்கணிதம் உள்ளடக்குகிற நிலைமறுப்பு வடிவம் எதிர்மறை மூலங்களிலிருந்து நேர்நிலை வர்க்கங்களை உருவாக்கப் பயன்படுத்தப்படும் நிலைமறுப்பிலிருந்து வேறுபட்டதாகும். இது மற்ற எல்லாவற்றையும் போலவே படித்தறிய வேண்டியதாகும். பார்லிச் செடி, முழுநிலை மிச்சநிலை நுண்கணிதம் இரண்டும் நிலைமறுப்பின் நிலைமறுப்பால் ஆளுமை செய்யப்படுகின்றன என்ற வெறும் அறிவு மட்டும் வெற்றிகரமாக பார்லி வளர்ப்பதற்கோ அல்லது வகையீடும் தொகையீடும் செய்யவோ எனக்கு உதவுவதில்லை; தந்திகளின் பரிமாணங்களிலிருந்து நாதத்தை நிர்ணயிக்கும் விதிகளின் சொற்ப அறிவு நான் வயலின் வாசிப்பதற்கு எவ்வகையில் உதவாதோ அதைப் போன்று இது உள்ளது. மாற்றி மாற்றி aஐ எழுதுவது மறுபடியும் அழிப்பது அல்லது மாற்றி மாற்றி ரோஜா ஒரு ரோஜா என்றும் மற்றும் ரோஜா ரோஜா அல்ல என்றும் குழந்தை விளையாட்டைக் கொண்டதான நிலைமறுப்பின் நிலைமறுப்பிலிருந்து எதுவும் நிகழ்வதில்லை; இத்தகைய சலிப்பூட்டும் நடைமுறையினை ஏற்றுக் கொண்ட நபரின் மடமை மட்டுமே வெளிப்படுகிறது என்பது தெளிவு. இருந்தபோதிலும் இயக்க மறுப்பியலாளர்கள் நாம் நிலைமறுப்பை நிலைமறுப்புச் செய்ய விரும்புவோமானல், அதற்கு இதுவே

சரியான வழியாகும் என்று நம்மை நம்ப வைக்க முயல்கிறார்கள்.

எனவே ஹெர் டூரிங் நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்படல் என்பது ஹெகலால் புனையப் பெற்ற ஒரு முட்டாள்தனமான உவமை என்றும் இது சமயத் துறையிடம் கடன் வாங்கப்பட்டது, மனிதனது பாவத்தால் விளைந்த வீழ்ச்சியும் பழி தடுக்கப்பட்டு ஏற்பட்ட அவனது மீட்சியும் பற்றிய கதையினை அடிப்படையாக்கியது என்றும் அடித்துக் கூறும் பொழுது அவர்தான் நம்மைத் திகைப்படையச் செய்கிறார். இயக்கவியல் என்பது என்ன என்பதை மனிதர்கள் அறியும் முன்பே அவர்கள் இயக்கவியல் முறையில் சிந்தித்தார்கள், ''வசனம்'' என்ற சொல் தோன்றுவதற்கு நெடுங்கால முன்பே அவர்கள் வசனம் பேசியது போன்று. இயற்கை மற்றும் வரலாற்றில் தானறியாது செயல்படும் நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்படலின் விதி, அது உணரப்படும் வரை நமது மூளையிலும் தானறியாமலே இயங்கிய விதி, ஹெகலால்தான் முதன் முதலாகத் தெளிவாக வகுக்கப்பட்டது. எவ்வித அரவமும் இன்றி அதைத் தாமே செயலாக்க ஹெர் டூரிங் விரும்புவாரானால், பெயர் மட்டுமே அவருக்குப் பிடிக்காது என்று இருக்குமானால் அவர் அதற்கு மேலும் சிறந்த ஒரு பெயரைக் கண்டு பிடிக்கட்டும். ஆனால் அவரது நோக்கம் நிலைமறுப்பின் நிலைமறுப்பு சாரத்தையே சிந்தனையிலிருந்து வெளியேற்றிவிட வேண்டும் என்பதாக இருந்தால் அவர் தயவு செய்து அதை முதலில் இயற்கையிலிருந்தும் வரலாற்றிலிருந்தும் வெளியேற்றி ஒரு புதிய கணிதவியல் முறையினையும் புனைந்து தருவாராக, இதில் $-a \times -a$ $+a^2$ அல்ல, வகையீடும் தொகையீடும் கடுந்தண்டனைக்கு ஆளாகும் எனக் கூறித் தடை செய்யப்பட்டுள்ளன.

1876 செப்டெம்பர்—
1878 ஜூனில் எழுதப்பட்டது

பி. எங்கெல்ஸ்

இயற்கையின் இயக்கவியல்

என்ற நூலிலிருந்து

...அனுபவவாத ரீதியான இயற்கை விஞ்ஞானம் அறிவுத் துறைக்குப் பிரம்மாண்டமான அளவுக்கு உருப்படியான விஷயாதாரங்களைச் சேகரம் செய்துள்ளது; ஆகவே, திட்டமிட்ட முறையில், அவற்றின் பரஸ்பர உள் தொடர்புகளையும் அடிப்படையாக வைத்து ஒவ்வொரு தனிப்பட்ட ஆராய்ச்சித் துறையிலும் அவற்றை வகைப்படுத்துவது என்பது அவசர அவசியமாகி விட்டது. அறிவின் தனிப்பட்ட துறைகளையும் ஒன்றுக்கொன்று சரியான தொடர்பில் வைக்க வேண்டும் என்பதும் அதே அளவுக்கு அவசர அவசியமாகியுள்ளது. அப்படிச் செய்யும் பொழுது இயற்கை விஞ்ஞானம் தத்துவத் துறைக்குள் பிரவேசிக்கிறது; இங்கு அனுபவவாதத்தின் முறைகள் பயன்படா, தத்துவ ரீதியான சிந்தனையே உதவிகரமாக இருக்க முடியும். ஆனால் தத்துவ ரீதியான சிந்தனை என்பது இயற்கையான திறன் என்ற அளவில் மட்டுமே ஓர் உள்ளார்ந்த குணமாகும். இந்த இயற்கையான திறன் வளர்க்கப்பட்டு அபிவிருத்தி செய்யப்பட வேண்டும்; அப்படி அபிவிருத்தி செய்வதெனில் இதற்கு முந்திய தத்துவவியலைப் படித்து ஆராய்வதைத் தவிர வேறு விதமான வழிகள் இல்லை.

ஒவ்வொரு சகாப்தத்திலும்—ஆகவே நம்முடையதிலும்—தத்துவ ரீதியான சிந்தனை என்பது வரலாற்று பூர்வமாக உருவாகின்ற விளைபயனாகும்; அது வெவ்வேறு காலங்களில் வெவ்வேறு வடிவங்களையும் அத்துடன் வெவ்வேறு உள்ளடக்கங்களையும் கொள்கிறது. ஆகவே சிந்தனையைப் பற்றிய விஞ்ஞானம் என்பதும் மற்றவைகளைப் போலவே ஒரு சரித்திர

ரீதியான விஞ்ஞானமாகும்; மனித சிந்தனை வரலாற்று ரீதியாக வளர்ந்ததின் விஞ்ஞானமாகும். அனுபவ ரீதியான துறைகளுக்குச் சிந்தனையை நடைமுறையில் பயன்படுத்தும் போது அது முக்கியத்துவமடைகிறது. ஏனெனில் முதலாவதாக சிந்தனையின் விதிகளைப் பற்றிய தத்துவம், ''தர்க்கவியல்'' என்ற சொல்லைக் குறித்து பிலிஸ்டைன் சிந்தனை கற்பனை செய்து கொள்வதைப் போல, எக்காலத்துக்கும் நிறுவப் பட்டுவிட்ட ஒரு ''நிரந்தர உண்மை'' அல்ல. சம்பிரதாய தர்க்கவியல் அரிஸ்டாட்டில் கால முதல் இந்த நாள் வரைக்கும் தீவிரமான சர்ச்சைக்கு அரங்காக இருந்து வந்துள்ளது. இயக்கவியலை இது வரை ஓரளவுக்கு நல்ல முறையில் பரிசீலனை செய்தவர்கள் அரிஸ்டாட்டில், ஹெகல் ஆகிய இரு சிந்தனையாளர்கள் மட்டுமே. ஆனால் இன்றைய தினத்து இயற்கை விஞ்ஞானத்திற்கு மிக முக்கியத்துவம் வாய்ந்த சிந்தனு முறையாக அமைவது இயக்கவியல் ஒன்றே; ஏனெனில் இயற்கையில் நிகழ்கிற பரிணும மாற்றப் போக்குகளையும் பொதுவான பரஸ்பரத் தொடர்புகளையும் ஒரு பரிசீலனைத் துறையிலிருந்து மற்றொன்றுக்கு மாறுவதில் உள்ள இடைநிலைகளையும் விளக்குகிற முறையாக மட்டுமன்றி அதற்கான ஒரு மாதிரி-அமைப்பை அளிப்பதும் அது ஒன்றே.

இரண்டாவதாக, மனித சிந்தனை படிப்படியாக வளர்ந்ததின் வரலாற்று பூர்வமான பாதையைப் பற்றியும் பல்வேறு காலங்களில் புற உலகத்தில் உள்ள பொதுவான பரஸ்பரத் தொடர்புகளைக் குறித்து வெளியிடப்பட்ட கண்ணேட்டங்களைப் பற்றியும் தத்துவ ரீதியான இயற்கை விஞ்ஞானம் மற்றொரு கூடுதலான காரணத்திற்காகவும் அறிந்திருக்க வேண்டும். இந்தக் காரணம், இந்த விஞ்ஞானம் தானே பிரகடனம் செய்த தத்துவங்களுக்கு உரைகல்லையும் அளிக்கிறது. இருந்த போதிலும் இங்குதான் தத்துவவியலின் வரலாற்றை அறிந்திருப்பதில் உள்ள குறைபாடு அடிக்கடி வெளிப்படையாகக் காட்சியளிக்கிறது. பல நூற்றுண்டுகளுக்கு முன்னரே தத்துவவியலில் முன்வைக்கப்பட்டு தத்துவவியல் துறையில் வெகு காலத்திற்கு முன்னரே கணக்குத் தீர்க்கப்பட்ட உத்தேசக் கருத்துக்களை, தத்துவ ரீதியாகச் சிந்திக்கிற இயற்கை விஞ்ஞானிகள் புத்தம் புதிய அறிவு என்று பல சந்தர்ப்பங்களிலும் முன்வைக்கின்றனர்; இந்த

உத்தேசக் கருத்துக்கள் சிறிது காலத்திற்குப் புதுப்பாணி யாகவும் இருக்கின்றன. வெப்பத்தைப் பற்றிய இயந்திர முறையிலான தத்துவம் ஆற்றலின் அழியா நிலைக் கோட் பாட்டைப் பல புதிய ஆதாரங்களைக் கொண்டு வலுப்படுத்தி அதை முன்னணியில் கொண்டு வந்து நிறுத்தியதானது அத னுடைய மகத்தான சாதனையே; ஆனால் இந்தக் கோட்பாட் டை ஏற்கெனவே டேக்கார்ட் வரையறுத்து வைத்து விட் டார் என்பதைக் கனம் பொருந்திய பௌதிகவியல்வாதிகள் ஞாபகத்தில் வைத்திருந்தார்கள் எனில் அந்தக் கோட்பாடு அவ்வளவு புத்தம் புதியதொன்றாக மேடையில் தோன்றி யிருக்க முடியுமா? பௌதிகவியலும் இரசாயனவியலும் அநேகமாக மூலக்கூறுகளைப் பற்றியும் அணுக்களைப் பற்றியும் ஆராய்வதால் பண்டைய கிரேக்க நாட்டின் அணுத் தத்துவ வியல் அவசியத்தை முன்னிட்டு மறுபடியும் முன்னுக்குத் தள்ளப்பட்டுள்ளது. ஆனால் அதை இயற்கை விஞ்ஞானி களில் மிகச் சிறந்தவர்களே எவ்வளவு மேலெழுந்த வாரி யாகப் பார்க்கின்றனர்! எடுத்துக்காட்டாக, லெவ்க்கிப்பஸ் அல்ல, டெமாக்கிரீடஸ்தான் அணுத் தத்துவவியலை உண் டாக்கியதாக கெக்கூலே (*Ziele und Leistungen der Chemie*) சொல்கிறார்; இயல்பில் வித்தியாசப்படுகிற வெவ்வேறு மூலக அணுக்கள் உள்ளன என்று அனுமானித்தவர்களில் முதல்வர் டால்டன் என்றும் வெவ்வேறு மூலகங்களை இயல்புபடுத்துகிற வெவ்வேறு அணு எடைகளை அவை களுக்கு அளித்தவர்களில் முதல்வர் அவரே என்றும் அவர் சாதிக்கிறார். ஆனால் பரிமாணத்திலும் உருவத்திலும் மட்டு மல்ல, **எடையிலும்** அணுக்களுக்கு வேறுபாடுகளை ஏற் கெனவே கற்பித்தவர் எபிகூரஸ் என்பதை, அதாவது அணு எடையைப் பற்றியும் அணுப் பருமனைப் பற்றியும் அவர் தமது சொந்த வழியில் அறிந்திருந்தார் என்பதை டியோ கெனிஸ் லயெர்டியஸ் எழுதிய நூலில் (X, §§43—44, 61) யாரும் படிக்க முடியும்.

1848ம் ஆண்டு ஜெர்மனியில் வேறு எதையும் முடிவுக்குக் கொண்டு வராவிட்டாலும் தத்துவவியல் துறையில் மட்டும் அது ஒரு முழுமையான புரட்சியையே செய்து முடித்தது. அந்த நாடு நடைமுறைத் துறைக்குள் பாய்ந்து ஒரு புறத்தில் நவீன பெரிய அளவுத் தொழில், பித்தலாட்டம் இவைகளின்

ஆரம்பத்தை நிலைநாட்டியது; மறு புறத்தில் கேலிச் சித்திரம் போன்ற நாடோடி மதப்பிரச்சாரகர்களான ஃபோக்ட், புஹ்னர் ஆகியவர்களால் அங்குரார்ப்பணம் செய்யப்பட்ட இயற்கை விஞ்ஞானம் பின்னர் ஜெர்மனியில் அடைந்த மாபெரும் முன்னேற்றத்தைத் துவக்கி விட்டது; பெர்லின் நகரத்துப் பழைய ஹெகலியவாதம் என்ற மணற்பாலையிலே தன்னை இழந்துவிட்ட மூலச்சிறப்புள்ள ஜெர்மன் தத்துவவியலின் பால் அந்த நாடு உறுதியோடு முதுகைத் திருப்பி நின்று கொண்டது. பெர்லின் நகரத்துப் பழைய ஹெகலியவாதத்திற்கு இது முற்றிலும் வேண்டியதே. ஆனால் விஞ்ஞானத்தின் சிகரங்களை எட்டிப் பிடிக்க விரும்பும் ஒரு நாடு தத்துவ ரீதியான சிந்தனையின்றி அதைச் சமாளிப்பது சாத்தியமில்லை. இயற்கையின் வளர்ச்சிப் போக்குகளின் இயக்கவியல் தன்மை மனதைத் தவிர்க்க முடியாமல் ஈர்த்துக் கொண்டிருந்த நேரத்தில், தத்துவம் என்கிற மலையில் வழி கண்டு பிடித்து ஏறிச் செல்ல இயற்கை விஞ்ஞானத்திற்கு இயக்கவியல் மட்டுமே துணையாக இருக்க முடியும் என்றான நேரத்தில்—ஹெகலியவாதம் மட்டுமல்ல, இயக்கவியலும் கூட எடுத்து எறியப்பட்டது; ஆகவே பழைய இயக்க மறுப்பியலுக்கு வேறு வழியின்றித் திரும்பிச் செல்ல வேண்டியதாயிற்று. அது முதற்கொண்டு பொது மக்களிடையே ஆட்கொண்டது என்னவெனில், ஒரு பக்கத்தில் பிலிஸ்டைன்களுக்குப் பொருத்தமாக உருவாக்கப்பட்ட ஷோப்பென்ஹாவுரின் சத்தில்லாத சிந்தனைகளும் பின்னர் இத்துடன் சேர்ந்த கார்ட்மான் கருத்துக்களும் கூட; மறு பக்கத்தில் ஃபோக்ட், புஹ்னர் போன்றோரின் நாடோடி மதப்பிரச்சாரத் தன்மையுள்ள விஞ்ஞானக் கேடான பொருள்முதல்வாதமுமே. பல்கலைக்கழகங்களில் கதம்பவாதத்தின் மிக வேறுபட்ட பல ரகங்கள் ஒன்றோடொன்று போட்டியிட்டன; பழைய தத்துவவியல்களின் மிச்சமிகுதிகளிலிருந்து மட்டுமே புனையப்பட்டு எல்லாமே இயக்க மறுப்பியல் தன்மை கொண்டவையாக இருந்ததே அவைகளின் பொதுப்படையான அம்சம். மூலச்சிறப்புள்ள தத்துவவியலின் எச்சத்திலிருந்து காக்கப்பட்டது ஒரு வகையான புதிய கான்ட்டியவாதம் ஒன்று மட்டுமே; அதிலும் கூட நிரந்தரமாக அறியவே முடியாத தன்னிலைப் பொருள் இருப்பதாகக் கூறுகிற அதன் கடைசிக் கோட்பாடேயாகும்;

பாதுகாக்கப்படச் சற்றும் தகுதியில்லாத கான்ட் தத்துவத்தின் பகுதி அது. இவைகளின் இறுதி விளைவு தற்போது தத்துவ ரீதியான சிந்தனையில் உள்ள குளறுபடியும் குழப்பமுமேயாகும்.

இயற்கை விஞ்ஞானத்தைப் பற்றிய எந்த ஒரு தத்துவ நூலை ஒருவன் விரித்தாலும், இயற்கை விஞ்ஞானிகளின் மீது இந்தக் குளறுபடியும் குழப்பமும் எந்த அளவுக்கு ஆதிக்கம் செலுத்துகின்றன என்பதையும் தற்போது பரவலாக உள்ள தத்துவவியல் என்று சொல்லப்படுவது அவர்களுக்கு எவ்வித வழியையும் காட்டுவதில்லை என்பதையும் அவர்களே உணருகிறார்கள் என்ற அபிப்பிராயத்தைப் பெறாமல் இருக்க முடியாது. இங்கு இயக்க மறுப்பியலிலிருந்து இயக்கவியல் சிந்தனை முறைக்கு ஏதோ ஒரு வழியில் திரும்பாமல் தெளிவு பெறுவதற்கான சாத்தியப்பாடு இல்லை, உண்மையிலேயே வேறு வழியில்லை.

இப்படித் திரும்புவது என்பது பல வழிகளிலும் நடைபெற முடியும். இயக்க மறுப்பியலின் பழைய அளவறுத்த புரோக்ரஸ்டெஸ் படுக்கைக்குள் இனிமேல் மடங்க முடியாது என்று மறுக்கும் இயற்கை விஞ்ஞானக் கண்டுபிடிப்புகளின் உந்து விசையினாலே தன்னியல்பாக இயக்கவியலுக்குத் திரும்ப முடியும். ஆனால் அது நெடிதான, கடின உழைப்புமிக்க பாதையாகும்; அதில் பிரம்மாண்டமான அளவில் அவசியமற்ற உராய்வைப் போக்க வேண்டியிருக்கும். இந்த வளர்ச்சிப் போக்கு பெரிய அளவுக்கு, குறிப்பாக உயிரியல் துறையில் ஏற்கெனவே நிகழ்ந்து வருகிறது. இயற்கை விஞ்ஞானத் துறையில் உள்ள தத்துவவாதிகள் இயக்கவியல் தத்துவவியலை அதனுடைய வரலாற்று பூர்வமாக உருவாகி நிற்கிற வடிவங்களில் இன்னும் நெருங்கி அறிந்தார்கள் எனில், அந்தப் பாதை பெரிய அளவுக்குச் சுருங்கும். அந்த வடிவங்களில் நவீன இயற்கை விஞ்ஞானத்திற்கு விசேஷப் பயனை அளிக்கக் கூடிய இரண்டு உள்ளன.

இவற்றில் முதலாவது கிரேக்கத் தத்துவவியல். இங்கு இயக்கவியல் ரீதியான சிந்தனை என்பது தனது பிறந்த எளிமையுடன் விளங்குகிறது; 17வது, 18வது நூற்றாண்டுகளைச் சேர்ந்த இயக்க மறுப்பியல் — இங்கிலாந்தில் பேக்கனும் லோக்கும் செய்தது போல, ஜெர்மனியில் வோல்ப் செய்தது

போல—தனது பாதைக்குக் குறுக்கே தானே போட்டுக் கொண்ட வசீகரமான தடைகளால் அது சங்கடப்படவில்லை; இந்தத் தடைகளைப் போட்டுக் கொண்டதால் தன்னுடைய சொந்த முன்னேற்றத்தைத் தானே தடுத்துக் கொண்டது; ஒரு பகுதியைப் புரிந்து கொள்வதிலிருந்து முழுமையைப் புரிந்து கொள்ள முன்னேறுவதை, பொருட்களின் பொதுவான பரஸ்பரத் தொடர்புகளைப் பற்றிய உட்பார்வை பெற முன்னேறுவதைத் தடைப்படுத்திக் கொண்டது. கிரேக்கர்கள்—இயற்கையைப் பகுத்தும் அறுவை செய்தும் பார்ப்பதில் அதிக தூரம் முன்னேறாத காரணத்தால்—இயற்கையை முழுமையாக, பொதுப்படையாக இன்னும் பார்த்தனர். இயற்கையின் நிகழ்ச்சிகளின் பொதுவான பரஸ்பரத் தொடர்பு அதனுடைய விவரங்களில் இன்னும் மெய்ப்பிக்கப்படவில்லை; கிரேக்கர்களுக்கு அது நேரடியான சிந்தனையின் விளைவாகப் பெறப்பட்டதாகும். கிரேக்கத் தத்துவவியலின் பற்றுக்குறை இங்குதான் உள்ளது; இதன் காரணமாகத் தான் உலகத்தைப் பற்றிய இதர கண்ணோட்ட முறைகளுக்கு அது விட்டுக் கொடுக்க வேண்டி வந்தது. அதன் பிறகு அதை எதிர்த்துத் தோன்றிய எல்லா இயக்க மறுப்பியல்வாதிகளை விட அதற்குள்ள மேன்மையும் இங்குதான் உள்ளது. கிரேக்கர்களைப் பொறுத்தவரை இயக்க மறுப்பியல் குறிப்பான விவரங்கள் அம்சத்தில் சரியாக இருந்ததெனில், இயக்க மறுப்பியலைப் பொறுத்தவரை கிரேக்கர்கள் பொது அம்சத்தில் சரியாக இருந்தனர். மனித வளர்ச்சியின் வரலாற்றில் வேறு எந்த மக்களும் உரிமை கொண்டாட முடியாத இடத்தை அந்தச் சிறிய நாட்டு மக்கள் தங்களது சர்வவியாபகமான அறிவுத் திறனுலும் செயல்பாட்டினுலும் பெற்றிருப்பதினுலேயே மற்றெல்லாத் துறைகளைப் போலவே தத்துவவியல் துறையிலும் நாம் அடிக்கடி அவர்களுடைய சாதனைகளுக்குத் திரும்ப வேண்டி நிர்ப்பந்திக்கப்படுகிறோம்; இதுவே முதற்காரணம். இரண்டாவது, உலகத்தைப் பற்றிப் பின்னல் வந்த ஏறக்குறைய எல்லாக் கண்ணோட்டங்களும் கிரேக்கத் தத்துவவியலின் பல்விதமான வடிவங்களில், கரு உருவத்தில், முளைப் பருவத்தில் உள்ளடங்கி நிற்கின்றன. ஆகையால் தத்துவ ரீதியான இயற்கை விஞ்ஞானம்—அது இன்று பற்றியுள்ள பொதுக் கோட்பாடுகளின் பிறப்பு, வளர்ச்சி இவை

களின் வரலாற்றை அறிய விரும்பினுல்—கிரேக்கர்களிடம் அதே விதமாகத் திரும்பிச் செல்ல நிர்ப்பந்திக்கப்படுகிறது. இந்த உட்பார்வை நாளுக்கு நாள் உந்தித் தள்ளிக் கொண்டு முன்னுக்கு வந்து கொண்டிருக்கிறது. கிரேக்கர்கள் அனுபவ வாத ரீதியான இயற்கை விஞ்ஞானத்தைப் பெற்றிருக்க வில்லை என்ற காரணத்தால் பேக்கனுடைய அகந்தையுடன் அவர்களை இழிவாகப் பார்த்து அதே பொழுதில் கிரேக்கர் களுடைய தத்துவவியலின்—உதாரணமாக, அணுவியலின்—துண்டு துணுக்குகளை வைத்துக் கொண்டு, நிரந்தர உண் மைகளைப் போல, தாங்களே செயல்படுத்திக் கொண்டு வருகிற இயற்கை விஞ்ஞானிகள் தற்போது அரிதாகி வரு கின்றனர். கிரேக்க தத்துவவியலோடு உண்மையான பழக் கத்தை ஏற்படுத்திக் கொள்ள இந்த உட்பார்வை இன்னும் முன்னேற வேண்டும் என்பதே விரும்பத்தக்கது.

ஜெர்மானிய இயற்கை விஞ்ஞானிகளுக்கு மிக நெருங்கி வருகிற இரண்டாவது இயக்கவியல் வடிவம் கான்ட் முதல் ஹெகல் வரை உள்ள மூலச்சிறப்புள்ள ஜெர்மன் தத்துவ வியலேயாகும். மேலே குறிப்பிட்ட புதிய கான்ட்டியவாதம் போக, கான்ட்டுக்கு மறுபடியும் திரும்புவது என்பது ஒரு புதுப்பாணியாகி வருகிறது என்ற முறையில் இங்கே ஏற் கெனவே முயற்சி தொடங்கி விட்டது. முன்பு லாப்ளாஸ் கண்டு பிடித்ததாகச் சொல்லப்பட்டுப் பெருமைப்படுத்தப் பட்ட சூரிய மண்டலத்தின் பிறப்பைப் பற்றிய தத்துவமும் பூமியின் சுழற்சி ஏற்றவற்றத்தால் வேகங்குறைக்கப்படுகிறது என்ற தத்துவமும் ஆகிய இரண்டு தலைசிறந்த கருதுகோள் களை ஆக்கியோர் கான்ட் என்பவரே எனக் கண்டு பிடிக்கப் பட்டதும்—அவையின்றி இன்று தத்துவ ரீதியான இயற்கை விஞ்ஞானம் எவ்வித முன்னேற்றமும் அடைய முடியாது—இன்று கான்ட் இயற்கை விஞ்ஞானிகளிடையே மறுபடியும் பெருமையான ஸ்தானம் வகிக்கிறுர்; இது அவருக்கு முற்றி லும் உரியதே. ஆனுல் கான்ட்டின் நூல்களில் இயக்கவியலைப் பயில்வது என்பது உபயோகமற்ற, கடினமான வேலையாகும்; ஏனெனில் முற்றிலும் பிசகான தொடக்க முனையில் நின்று வளர்த்த போதிலும் இயக்கவியலுடைய விரிவான சாராம் சத்தை உட்கொண்டுள்ள ஹெகலின் நூல்கள் தற்போது கிடைக்கின்றன.

ஒரு புறத்தில் ''இயற்கைத் தத்துவவியலுக்கு'' எதிர்ச் செயல்—அது பிசகான தொடக்க முனையாலும் பெர்லின் நகரத்து ஹெகலியவாதம் தடுக்கப்பட முடியாதபடிச் சீரழிந்ததாலும் பெருமளவு நியாயமாயிருந்தது—முழுவதும் ஓய்ந்து வெறும் அவதூருக மட்டும் சீரழிந்த பிறகு, மறு பக்கத்தில் இயற்கை விஞ்ஞானம் அதனுடைய தத்துவ ரீதியான தேவைகளைப் பொறுத்தவரை இன்றையக் கதம்பவாத இயக்க மறுப்பியலினுல் இவ்வளவு வெளிப்படையாகவே கைவிடப்பட்ட பிறகு திரு. டூரிங் இவ்வளவு வேடிக்கையாக ஆடுகிற செயின்ட் வீட்டுஸ் நடனத்தைத் தூண்டிக் கிளப்பாமல் இயற்கை விஞ்ஞானிகளின் முன்னிலையில் ஹெகலின் நாமத்தை மறுபடியும் உச்சரிப்பது சாத்தியமாகலாம்.

ஆன்மா, மனம், கருத்து இதுவே முதல், யதார்த்த உலகம் என்பது கருத்தின் ஒரு நகல் மட்டுமே என்ற ஹெகலினுடைய தொடக்க முனையை நியாயப்படுத்திக் காப்பது என்ற பிரச்சினையே இங்கு எழவில்லை என்பதை முதலிலேயே இவ்விடத்தில் ஸ்தாபித்துவிட வேண்டும். ஃபாயர்பாஹ் ஏற்கெனவே அதைக் கைவிட்டு விட்டார். விஞ்ஞானத்தின் ஒவ்வொரு துறையிலும்—வரலாற்று விஞ்ஞானத்தைப் போல, இயற்கை விஞ்ஞானத்திலும்—ஒருவன் கைவசமுள்ள மெய்விவரங்களிலிருந்துதான் ஆராயப் புறப்பட வேண்டும் என்பதில் நாம் எல்லோரும் உடன்படுகிறோம்; ஆகையால் இயற்கை விஞ்ஞானத்தில் பொருளின் பல்வேறு வடிவங்கள், பருப்பொருளினுடைய இயக்கத்தின் பல்வேறு வடிவங்கள் இவைகளிலிருந்தே புறப்பட வேண்டும்; ஆகவே தத்துவ ரீதியான இயற்கை விஞ்ஞானத்திலும் கூடப் பரஸ்பரத் தொடர்புகளை மெய்விவரங்களுக்குள் புகுத்திப் புனைந்து பார்ப்பதென்பதல்ல, அதற்கு மாருக அவைகளிலிருந்தே கண்டு பிடித்து எடுக்கப்பட வேண்டும்; அப்படிக் கண்டு பிடிக்கப்படும் பொழுது அவை பரிசோதனை மூலம் முடிந்த வரை சரிபார்க்கப்பட வேண்டும்.

பெர்லின் நகரத்து ஹெகலியவாதிகளில் முதியவர்களும் இளைஞர்களும் பிரச்சாரம் செய்கிற அந்த ஹெகலிய அமைப்பின் வறட்டுத் தத்துவவாத உள்ளடக்கத்தை நிலைப்படுத்துவது என்பதும் அதே மாதிரியாகத் தற்போதைய பிரச்சினையல்ல. எனவே கருத்துமுதல்வாதத்தின் தொடக்க முனை

வீழ்ச்சியடையும் போது அதன் மேல் கட்டப்பட்ட அமைப்பும்—குறிப்பாக, ஹெகலிய இயற்கைத் தத்துவவியலும் சேர்ந்து — வீழ்ச்சியடைகிறது. இருந்த போதிலும் ஹெகலுக்கு எதிராக இயற்கை விஞ்ஞானிகள் நடத்திய தர்க்க விமர்சனம், அவர்கள் அவரைச் சரியாகப் புரிந்து கொண்ட அளவுக்கு, கீழ்க்கண்ட இரண்டு விஷயங்களை மட்டும் எதிர்ப்பதாக இருந்தது என்பதையும் நாம் நினைவில் கொள்ள வேண்டும்: அதாவது, கருத்துமுதல்வாதத்தின் தொடக்க முனை என்பதும் யதார்த்த உண்மைகளுக்குச் சவால்விட்டு யதேச்சையாகக் கட்டப்பட்ட அந்த அமைப்புமேயாகும்.

இத்தனைக்கும் ஈடுசெய்த பிறகும் மிகுவது ஹெகலின் இயக்கவியல். "ஜெர்மனியில் இன்று வாய்வீச்சடித்துத் திரியும், எப்பொழுதும் பிறர்களைப் பின்பற்றும், அகந்தையும் வெடுவெடுப்பும் உள்ள அந்த இரண்டாந்தரமான நபர்களுக்கு" நேர்மாருக, மறக்கப்பட்ட இயக்கவியல் முறையையும் அதற்கு ஹெகலிய இயக்கவியலுடன் உள்ள தொடர்பையும் அத்துடன் வேறுபட்டுள்ள தன்மையையும் முன்னுக்கு கொண்டு வந்ததிலும் அதே சமயத்தில் அந்த முறையை **மூலதனம்** என்ற நூலில் அரசியல் பொருளாதாரம் என்ற ஓர் அனுபவவாத விஞ்ஞானத்திற்குக் கையாண்டதிலும் முதல்வராகத் திகழ்ந்தார் என்கிற பெருமை மார்க்சையே சார்ந்தது. ஜெர்மனியிலும் கூட மார்க்சை விமர்சனம் செய்வதாகப் பாசாங்கு செய்து கொண்டு அவரைக் காப்பி (பல தடவை தவருகவே) அடிப்பதனுலேயே நவீன பொருளாதாரக் கருத்துப் பிரிவினர் விஞ்ஞான பூர்வமாயில்லாத வர்த்தக சுதந்திர அமைப்புவாதிகளை விட மேலே உயர்ந்து நிற்கும் அளவிற்கு மார்க்ஸ் அதை வெற்றிகரமாகச் செய்தார்.

ஹெகலுடைய அமைப்பில் உள்ள இதர எல்லா நுண்ணிய பிரிவுகளைப் போலவே, அவருடைய இயக்கவியலிலும் எல்லா யதார்த்தமான பரஸ்பரத் தொடர்புகளும் தலைகீழாக நிற்கின்றன. ஆனுல் மார்க்ஸ் கூறுவதைப் போல, "ஹெகலின் கையில் இயக்கவியல் மாயாவாதத்தில் சிக்கித் தவிக்கிறது என்ருலும் அது ஒரு விரிவான, உணர்வு பூர்வமான முறையில் இயக்கவியலின் செயல்பாட்டின் பொது உருவங்களை முதன் முதலில் விளங்க வைப்பதிலிருந்து அவரை எவ்விதத்திலும்

தடுக்கவில்லை. அவரைப் பொறுத்தவரை இயக்கவியல் தன் தலையின் மீது நிற்கிறது. மாயாவாதக் கூட்டுக்குள் உள்ள அதன் பகுத்தறிவு பூர்வமான பருப்பைக் கண்டு பிடிக்க வேண்டுமெனில் அது நேராக நிறுத்தப்பட வேண்டும்.''

இயற்கை விஞ்ஞானத்திலும் கூட உண்மையான தொடர்பு தலையின் மீது நிற்கிற, அசல் உருவத்திற்குப் பதில் அதன் நிழலை உண்மையாக நினைக்கிற தத்துவங்களை நாம் அடிக்கடி சந்திக்கிறோம்; இதன் விளைவாக அவற்றை நேராக நிறுத்த வேண்டிய அவசியம் ஏற்படுகிறது. அப்படிப்பட்ட தத்துவங்கள் பல தடவையும் கணிசமான காலத்திற்கு மேலோங்கி நிற்கின்றன. ஏறக்குறைய இரண்டு நூற்றாண்டு களாக வெப்பம் என்பது சாதாரணப் பருப்பொருளின் ஓர் இயக்க வடிவம் என்பதற்குப் பதிலாக ஒரு விசேஷமான மர்மப்பொருளாகக் கருதப்பட்டதானது அப்படிப்பட்ட விஷயத்திற்கு மிகப் பொருத்தமான எடுத்துக்காட்டாகும்; வெப்பத்தைப் பற்றிய இயந்திர முறையிலான தத்துவம் அதை நேராக நிமிர்த்தி வைத்தது. இருந்த போதிலும் கலோரிக் தத்துவத்தால் ஆட்கொள்ளப்பட்டிருந்த பௌதிக வியல் தொடர்ந்தாற்போல மிக முக்கியத்துவம் வாய்ந்த வெப்ப விதிகளைக் கண்டு பிடித்து, குறிப்பாக ஃபூரியே, சாடி கார்னோ இவர்களின் மூலமாகச் சரியான கருத்திற்கு வழி வகுத்தது; அது இப்பொழுது தனது முன்னோடியால் கண்டு பிடிக்கப்பட்ட விதிகளை நேராகத் தூக்கி நிறுத்தும் பங்கை, தனது சொந்த மொழியில் அவற்றைப் பெயர்க்கும்படியான பங்கை* ஆற்ற வேண்டியதாயிற்று. அதே விதமாக இர சாயனவியலில் நூறு வருடப் பரிசோதனைகளைக் கொண்டு புளோஜிஸ்டன் தத்துவம் வேண்டிய விஷயாதாரங்கள் முத லில் அளித்தது; பிரீஸ்ட்லி கண்டு பிடித்த உயிரகமே அந்த விநோதமான புளோஜிஸ்டனுக்கு உண்மையான எதிரிடை என்று லவூவாஸியே அவற்றின் உதவியைக் கொண்டு காண முடிந்து அந்த புளோஜிஸ்டன் தத்துவம் முழுவதையும் அப்

---

* கார்னோவின் வினைப்படுத்துகிற C உண்மையில் எழுத்துப் பூர்வமாகவே தலைகீழாக மாறியது: $\frac{1}{c}$ = எல்லை யற்ற வெப்ப நிலை. இப்படி மாறுமல் இதைக் கொண்டு ஒன்றும் செய்ய இயலாது.

படியே தூக்கி எறிந்தார். ஆனால் புளோஜிஸ்ட்ன் தத்துவத்தின் பரிசோதனை விளைவுகள் இதனால் சிறிதும் அகற்றப்படவில்லை. அதற்கு மாறாக, அவை தொடர்ந்து நீடித்தன; அவைகளின் வரையறுப்பு மட்டுமே தலை நேராக்கப்பட்டது; புளோஜிஸ்டன் வகைப்பட்டது என்பதற்குப் பதில் தற்போதுள்ள செல்லத்தக்க இரசாயன மொழியில் பெயர்க்கப்பட்டது; இவ்விதம் அவை தங்களது செல்லத்தக்க தன்மையை நிலைப்படுத்திக் கொண்டன.

கலோரிக் தத்துவத்திற்கும் வெப்பத்தைப் பற்றிய இயந்திர முறையிலான தத்துவத்திற்கும் என்ன உறவு உள்ளதோ, புளோஜிஸ்டன் தத்துவத்திற்கும் லவூவாஸியே தத்துவத்திற்கும் என்ன சம்பந்தம் உள்ளதோ அதே மாதிரியான சம்பந்தம்தான் ஹெகலிய இயக்கவியலுக்கும் பகுத்தறிவு பூர்வமான இயக்கவியலுக்கும் உள்ளது.

இயக்கவியல்

(இயக்க மறுப்பியலுக்கு மாறுபட்ட முறையில் இயக்கவியலின் பொதுத் தன்மையைப் பரஸ்பரத் தொடர்புகளின் விஞ்ஞானமாக வளர்த்தல்.)

ஆதலால் இயக்கவியலின் விதிகள் இயற்கையினுடையவும் மனிதச் சமுதாயத்தினுடையவும் வரலாற்றிலிருந்தே பொதுமைப்படுத்தப்படுகின்றன. ஏனெனில் அவை வரலாற்று வளர்ச்சியின் மேற்கூறிய இரண்டு அம்சங்களினுடையவும் சிந்தனையினுடையவும் மிகப் பொதுப்படையான விதிகளே தவிர வேறு ஒன்றும் அல்ல. உண்மையில் அவைகளைப் பிரதானமாக மூன்றாகச் சுருக்கலாம்:

அளவு நிலை பண்பு நிலையாகவும் பின்சொன்னது முன் சொன்னதாகவும் மாறுபாடு அடைவது என்னும் விதி;

எதிர்நிலைகளின் பரஸ்பர ஊடுருவல் என்னும் விதி;

நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்படல் என்னும் விதி.

இந்த மூன்றையும் வெறும் **சிந்தனையின்** விதிகளாக ஹெகல் தமது கருத்துமுதல்வாதப் பாணியில் வளர்த்தார்: முதலாவது **தர்க்கவியல்** என்ற அவரது நூலின் முதல் பகுதியில், இருத்தல் கோட்பாடு என்பதில்; இரண்டாவது **தர்க்க**

வியல் என்ற அவரது நூலின் மிக முக்கியத்துவம் வாய்ந்த சாராம்சக் கோட்பாடு என்ற இரண்டாவது பகுதி முழு வதையும் நிறைத்து நிற்கிறது; இறுதியாக, அவரது முழு அமைப்பினுடைய நிர்மாணத்துக்கும் அடித்தளமான விதி யாக மூன்ருவது உருப்பெற்றுள்ளது. இவை சிந்தனையின் விதி களாக இயற்கையின் மீதும் வரலாற்றின் மீதும் திணிக்கப் பட்டிருக்கின்றனவே ஒழிய அவைகளினின்றும் வடித் தெடுக்கப்படவில்லை; இதில்தான் பிழை அடங்கியுள்ளது. அவை நிர்ப்பந்தத் தன்மையுடனும் பல இடங்களில் மோச மாகவும் கையாளப்பட்டுள்ளதின் தோற்றுவாய் இதுவே: பிரபஞ்சம் தான் விரும்பினாலும் விரும்பாவிட்டாலும் சிந்தனை யின் ஓர் அமைப்புக்குக் கட்டுப்பட்டு வந்தாக வேண்டும்; ஆனல் இந்தச் சிந்தனை அமைப்பே மனிதச் சிந்தனையின் பரிணும வளர்ச்சியில் ஒரு குறிப்பிட்ட கட்டத்தினுடைய விளைபயனுக ஏற்பட்டதாகும். இதைத் தலைகீழாக நாம் திருப்பினுல் எல்லாம் எளிதாகி விடுகின்றன; கருத்துமுதல் வாதத் தத்துவவியலில் மர்மம் நிறைந்ததாகத் தோன்றுகிற இயக்கவியல் விதிகள் உடனே பட்டப் பகல் போல் தெளிவுட னும் எளிதாகவும் விளங்குகின்றன.

மேலும் ஹெகலின் நூல்களுடன் சிறிதளவேனும் பரிச் சயம் உள்ளவர்கள் இயக்கவியல் விதிகளை விளக்குகிற தனிப் பட்ட உதாரணங்களை, இயற்கையிலிருந்தும் வரலாற்றி லிருந்தும் எடுக்கப்பட்ட உதாரணங்களை மனதில் தைக்கும் படியாக ஹெகல் நூற்றுக் கணக்கான பகுதிகளில் கொடுக் கிருர் என்பதை அறிந்திருப்பார்கள்.

இயக்கவியலைப் பற்றி ஒரு கைப்புத்தகம் எழுதும் வேலை யை இங்கு நாம் மேற்கொள்ளவில்லை; இயக்கவியலின் விதி கள் இயற்கையினுடைய வளர்ச்சியின் உண்மையான விதி களே என்பதையும் எனவே அவை தத்துவார்த்த இயற்கை விஞ்ஞானத்திற்கும் செல்லத்தக்கன என்பதையும் எடுத்துக் காட்டுமளவிற்கே நாம் அக்கறை கொண்டுள்ளோம். ஆகவே இந்த விதிகளினிடையே ஒன்றுக்கொன்று உள்ள பரஸ்பர உள் தொடர்புகளுக்குள் நாம் செல்வதற்கில்லை.

1. அளவு நிலை பண்பு நிலையாகவும் பின்சொன்னது முன் சொன்னதாகவும் மாறுபாடு அடைவது என்னும் விதி. நமது

நோக்கத்திற்காக, இயற்கையில் ஒவ்வொரு தனிப்பட்ட விஷயத்திலும் மிகக் கூர்ந்து நிர்ணயிக்கப்பட்ட மாதிரி அளவு ரீதியாகப் பருப்பொருளோ அல்லது இயக்கமோ (ஆற்றல் எனப்படுவது) கூடுதல் அல்லது கழிதல் மூலமே பண்பு நிலை மாறுபாடுகள் நிகழ முடியும் எனச் சொல்லுவதின் மூலம் இதை வெளியிடுகிறோம்.

இயற்கையிலுள்ள எல்லாப் பண்பு நிலை வேறுபாடுகளும், இரசாயனச் சேர்க்கையிலுள்ள வேறுபாடுகளை அல்லது இயக்கத்தின் (ஆற்றலின்) அளவில் அல்லது வடிவங்களில் உள்ள வேறுபாடுகளை அல்லது—எப்போதுமே பெரும்பாலாக உள்ளதைப் போல—இரண்டையுமே அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளன. ஆகவே பருப்பொருளை அல்லது இயக்கத்தைக் கூட்டி அல்லது கழிக்காமல், அதாவது சம்பந்தப்பட்ட பொருளின் அளவை மாற்றாமல் ஒரு பொருளின் இயல்பை மாற்றுவது என்பது சாத்தியமில்லை. ஆதலால் இந்த உருவத்தில் ஹெகலின் மர்மம் மிகுந்த கோட்பாடு பகுத்தறிவு பூர்வமாக மட்டுமல்ல, தெளிவாகவும் கூடத் தோன்றுகிறது.

பொருட்கள் சாரம் மாறாமல் பௌதிக இயல்புகள் மட்டும் மாறியிருக்கிற நிலையும் திரட்சி நிலையும் மூலக்கூறுகளின் வெவ்வேறு விதமான திரள்களைச் சார்ந்து இருப்பதால் இப்பொருட்களுக்கு ஊட்டப்பட்டுள்ள அதிக அல்லது குறைந்த அளவு [Menge] இயக்கத்தைப் பொறுத்தே உள்ளன என்பதைச் சுட்டிக் காட்ட வேண்டியதில்லை.

ஆனால் இயக்கத்தின் வடிவ மாறுதல் அல்லது ஆற்றல் எனப்படுவது என்ன? நாம் வெப்பத்தை யாந்திரிக இயக்கமாகவோ அல்லது பின்சொன்னதை முன்சொன்னதாகவோ மாற்றினால் அளவு ஒரே மாதிரியாக இருக்கும் பொழுது பண்பு மாறி விடவில்லையா? மிகச் சரி; ஆனால் ஹைனே பாவங்களைப் பற்றிப் பேசியது போல, எவனும் தன்னளவில் நெறி உள்ளவனாக இருக்கலாம், ஆனால் பாவங்கள் புரிய எப்போதுமே இரண்டு பேர் அவசியம் என்பது போல இயக்கத்தின் வடிவ மாறுதல் என்பதும். இயக்கத்தின் வடிவ மாறுதல் என்பதும் எப்போதுமே குறைந்த பட்சம் இரு பொருட்களுக்கிடையே நிகழும் ஒரு வளர்ச்சிப் போக்காகும்; இதில் ஒன்று ஒரு பண்புள்ள (உதாரணமாக, வெப்பம்) இயக்கத்தின் ஒரு குறிப்பிட்ட அளவை இழக்கும் போது மற்றொன்று

வேறுவிதமான பண்புள்ள (யாந்திரிக இயக்கம், மின்சாரம், இரசாயனச் சிதைவு) அதே அளவு இயக்கத்தைப் பெறுகிறது. ஆதலால் இங்கு அளவும் பண்பும் பரஸ்பரம் பொருந்தியிருக்கின்றன. தனித்த ஒரே ஒரு பொருளுக்குள்ளேயே இயக்கத்தின் ஒரு வடிவத்தை மற்றொன்றாக மாற்றுவது என்பது இது வரை சாத்தியமாகத் தெரியவில்லை.

நாம் இங்கு முதலில் அக்கறை கொண்டிருப்பது உயிரற்ற பொருட்களில்தான்; இதே விதி உயிருள்ள ஜீவன்களுக்கும் பொருந்தும்; ஆனால் உயிருள்ள ஜீவன்களில் அது மிகச் சிக்கலான நிலைமைகளில் இயங்குகிறது; அளவு ரீதியாக அளப்பது என்பது இன்னும் அடிக்கடி நமக்குச் சாத்தியமில்லாமல் உள்ளது.

ஓர் உயிரற்ற பொருள் படிப்படியாகச் சிறிய துண்டுகளாக நறுக்கப்படுவதாக நாம் கற்பனை செய்வோமெனில் முதலில் எந்தப் பண்பு ரீதியான மாறுபாடும் நிகழ்வதில்லை. இருந்தாலும் இதற்கு ஒரு வரம்பு உண்டு: நாம்—உதாரணமாக, ஆவியாக்குவதின் மூலம்—சுயேச்சையாக உள்ள தனித் தனியான மூலக்கூறுகளைப் பெறுவதில் வெற்றி கண்டோமெனில் அப்போது இவைகளை நாம் பெரும்பாலானவற்றில் மேலும் உடைக்கலாம் என்பது உண்மையே; ஆனால் அவைகளின் பண்பு நிலையைப் பூரணமாக மாற்றினால்தான் அது சாத்தியம். மூலக்கூறு தன்னுடைய தனித்தனி அணுக்களாக உடைக்கப்படுகிறது; அப்போது அவைகள் மூலக்கூற்றிலிருந்து மிக வித்தியாசப்பட்ட தன்மைகளைப் பெற்றவையாக உள்ளன. வேறுபட்டுள்ள இரசாயன மூலகங்களின் சேர்க்கைகளாக உள்ள மூலக்கூறுகளைப் பொறுத்தவரை ஒரு கூட்டு மூலக்கூறுக்குப் பதில் அந்த மூலகங்களின் அணுக்கள் அல்லது மூலக்கூறுகள் தோன்றுகின்றன. மூலகங்களின் மூலக்கூறுகளைப் பொறுத்தவரை சுதந்திரமாக உள்ள அணுக்கள் தோன்றுகின்றன; இவை மிக வித்தியாசப்படுகிற பண்பு ரீதியான விளைவுகளை உண்டாக்குகின்றன: மூலக்கூறுக்குள் கட்டுண்டுள்ள வாயு மண்டலத்து உயிரகத்தின் அணுக்கள் செய்யவே இயலாத பலன்களைப் புது உருக்கொண்ட உயிரகத்தின் சுதந்திரமான அணுக்கள் வெகு இலகுவாகச் சாதிக்கின்றன.

ஆனல் பொருளின் கட்டியுடன் சேர்ந்துள்ள மூலக்கூறு பண்பு ரீதியாக அத்துடன் வித்தியாசப்பட்டே நிற்கிறது. தோற்றத்தில் கட்டி அசைவின்றி உள்ள போது அது சுயேச்சையாக இயங்க முடியும்; உதாரணம்—வெப்ப அதிர்வுகள்; தனது நிலையிலும் அக்கம்பக்கமுள்ள மூலக்கூறுகளுடன் உள்ள தொடர்பிலும் மாற்றம் கொண்டு வருவதின் மூலம் அந்தப் பொருளையே சாரம் மாருமல் பௌதிக இயல்புகள் மட்டும் மாறிய அல்லது திரட்சி நிலையான ஒரு பொருளாக மாற்றி விட முடியும்.

இவ்விதமாக, சுத்தமானதோர் அளவு ரீதியான பகுப்புச் செயலுக்கும் ஓர் எல்லை உண்டென்பதையும் அதன் பின் அது பண்பு ரீதியான வித்தியாசமாக மாறி விடுகிறது என்பதையும் நாம் காண்கிறேம்: கட்டி என்பது மூலக்கூறுகளை மட்டுமே கொண்டுள்ளது; ஆனல் அது, அணுவிலிருந்து மூலக்கூறு வித்தியாசப்பட்டுள்ளதைப் போல, மூலக்கூற்றிலிருந்து சாராம்சத்தில் வித்தியாசப்பட்டதாக உள்ளது. இந்த வித்தியாசமே, அணுக்களின் பௌதிகவியலான இரசாயனவியலிலிருந்தும் மூலக்கூறுகளின் இயந்திரவியலான பௌதிகவியலிலிருந்தும் நில உலக, வானுலகக் கட்டிகளின் விஞ்ஞானமாக இயந்திரவியல் என்பது பிரிக்கப்பட்டதின் அஸ்திவாரமாக உள்ளது.

இயந்திரவியலில் பண்புகள் என்பன இருப்பதில்லை; அதிகப் பட்சம் சமனநிலை, இயக்கம், ஒடுக்க நிலை ஆற்றல் என்கிறவை எல்லாம் அளக்கத்தக்க இயக்கப் பெயர்ச்சியைச் சார்ந்துள்ள நிலைப்பாடுகள்தான்; அவைகளும் கூட அளவு ரீதியாக வெளியிடப்பட முடியும். எனவே இங்கு பண்பு ரீதியாக மாற்றம் நடைபெறுமளவிற்கு அதை ஒட்டிய அளவு ரீதியான மாற்றத்தினல் அது நிர்ணயிக்கப்படுகிறது.

பௌதிகவியலில் பொருட்கள் இரசாயன ரீதியில் மாற்ற முடியாதவையாக அல்லது அசிரத்தையுள்ளவையாகக் கருதப்படுகின்றன; அவைகளின் மூலக்கூறு நிலைப்பாடுகளில் நிகழக் கூடிய மாற்றங்களையும் இயக்கத்தின் வடிவ மாற்றங்களையும் இங்கு பரிசீலிக்கிறேம். இதில் எல்லாச் சந்தர்ப்பங்களிலும்—இரண்டில் ஏதாவது ஒரு புறத்தில்—மூலக்கூறுகள் செயல்பாட்டிற்கு வருகின்றன. இங்கு நடைபெறுகிற ஒவ்வொரு மாற்றமும் பொருளுக்குள் அடங்கியுள்ள அல்லது

அதற்கு மாற்றப்படுகிற ஏதாவது ஓர் இயக்க வடிவத்தின் அளவு மாறுபடுவதினுல் விளைகிற அளவு நிலையிலிருந்து பண்பு நிலைக்கு மாறுகிற மாற்றமேயாகும்.

''தண்ணீரின் வெப்ப நிலை முதலாவதாக அதனுடைய திரவத் தன்மையைப் பொறுத்தவரை முக்கியமில்லை; ஆனுல் திரவமாக உள்ள தண்ணீரின் வெப்ப நிலை கூடியோ அல்லது குறைந்தோ வருமாயின் அதனுடைய ஒட்டுப் பண்பு நிலை மாறுகிற கட்டம் ஏற்பட்டுத் தண்ணீர் நீராவியாக அல்லது பனிக் கட்டியாக மாறுகிறது.'' (Hegel, *Enzyklopädie*, *Gesamtausgabe*, Bd. VI, S. 217.)[10]

அதேவிதமாக ஒளிரும் தன்மையுள்ள ஒரு மின்விளக்கினுள் இருக்கிற பிளாட்டினம் கம்பி ஒளிவிட வேண்டுமெனில் ஒரு குறிப்பிட்ட குறைந்த பட்ச அளவு மின்னேட்டம் தேவையாகிறது; ஒவ்வொரு உலோகத்திற்கும் ஒளிரவும் இளகிச்சேரவும் குறிப்பிட்ட வெப்ப நிலை உண்டு, ஒவ்வொரு திரவத்திற்கும் குறிப்பிட்ட அழுத்த நிலையில் குறிப்பிட்ட உறை நிலையும் கொதி நிலையும் உண்டு; இவைகளிலெல்லாம் நமது சாதனங்கள் அனுமதிக்கிற அளவுக்கே தேவையான வெப்ப நிலையை உற்பத்தி செய்வது என்பது சாத்தியம்; இறுதியாக, ஒவ்வொரு வாயுவுக்கும் அதனுடைய எல்லை நிலை உண்டு; அந்நிலையில் அதைக் குறிப்பிட்ட அழுத்தத்தின் கீழ் குளிரச் செய்தால் திரவமாக்க முடியும். சுருக்கமாகக் கூறுமிடத்து, பௌதிக நிலைப்பரிமாணங்கள் என்பனவெல்லாம் பெரும்பாலாகக் கணு நிலைப்பாடுகளின் பெயர்களேயாம்; அந்நிலைப்பாடுகளில் இயக்கத்தினுடைய அளவில் ஏற்படும் அதிகரிப்பு அல்லது குறைப்பு சம்பந்தப்பட்ட பொருளின் பண்பு நிலையில் மாற்றம் உண்டாக்குகிறது; ஆகவே அளவு நிலை பண்பு நிலையாக மாற்றப்படுகிறது.

ஹெகல் கண்டு பிடித்த இயற்கையின் விதி தனது மிக முக்கியமான வெற்றிகளைக் கொண்டாடுவது எந்தத் துறையில் என்ருல் அது இரசாயனவியலேயாகும். அளவு ரீதியாக உள்ளடக்கம் மாற்றப்படுவதின் விளைவாகப் பொருட்களின் பண்பில் மாற்றம் காண்கிற விஞ்ஞானமே இரசாயனவியல் எனச் சொல்லலாம். இது ஹெகல் ஏற்கெனவே அறிந்த விஷயமே. (*Logik*, *Gesamtausgabe*, III, S. 433.)[11] உயிரகத்

தின் விஷயத்தைக் கவனிக்க: வழக்கம் போல இரண்டு அணுக்களுக்குப் பதிலாக மூன்று அணுக்கள் ஒரு மூலக்கூறுக்குள் இணைக்கப்பட்டால் அப்பொழுது நாம் பெறுவது ஓஜோன்; இது வாசனையிலும் எதிர்ச்செயல்களிலும் சாதாரண உயிரகத்திலிருந்து மிகக் குறிப்பிடத்தக்க அளவுக்கு வித்தியாசப்பட்ட ஒரு பொருளாகும். உயிரகம் வெவ்வேறு விகிதங்களில் நைட்ரஜன் அல்லது கந்தகத்துடன் இணையும் போதும் இந்த விகிதங்களில் ஒவ்வொன்றும் இதர எதையும் விடப் பண்பில் மாறுபட்ட பொருட்களை உண்டாக்குகிறதே! நகைப்பூட்டும் வாயு (நைட்ரஜன் மாஞக்சைட் N_2O) நைட்ரிக் ஆன்ஹைட்ரைடு (நைட்ரஜன் பென்டாக்ஸைடு N_2O_5) இலிருந்து எவ்வளவு வேறுபட்டுள்ளது! முதலில் சொன்னது ஒரு வாயு; இரண்டாவது சாதாரண வெப்ப நிலையில் படிகத் தன்மையுள்ள கனப் பொருள். இருந்தாலும், அவைகளின் உள்ளடக்கத்தின் முழு வித்தியாசம் என்னவெனில் முதலில் சொன்னதில் இருப்பதை விட இரண்டாவதில் ஐந்து மடங்கு அதிகமாக உயிரகம் இருக்கிறது என்பதே; அது மட்டுமல்ல, இந்த இரண்டிற்கும் இடையே மேலும் நைட்ரஜனுடைய மூன்று ஆக்ஸைடுகள் (NO, N_2O_3, NO_2) உள்ளன; இதில் ஒவ்வொன்றும் முதலில் உள்ள இரண்டிலிருந்தும், ஒன்றுக்கொன்று பண்பு ரீதியாக வேறுபட்டதாகும்.

ஒரே மாதிரியான உறவு உள்ள கார்பன் கூட்டுப்பொருட்களின் தொடர்வகையில், விசேஷமாகச் சாதாரண ஹைட்ரோகார்பன்கள் விஷயத்தில் இது மேலும் தெட்டெனப் புலனுகும். சாதாரண பாரபின் பொருட்களில் கீழ்ப்படியில் நிற்பது மெதான் CH_4; இதில் கார்பன் அணுவின் நான்கு இணைப்புகளிலும் நான்கு நீரக அணுக்கள் ஊறி நிற்கின்றன. இரண்டாவது எதான் C_2H_6; இதில் உள்ள இரண்டு கார்பன் அணுக்கள் சேர்ந்து நிற்கின்றன; மிகுதியுள்ள சுயேச்சையான ஆறு இணைப்புகளில் ஆறு நீரக அணுக்கள் ஊறி நிற்கின்றன. இப்படியே C_3H_8, C_4H_{10}, முதலியன என குறிக்கணிதச் சூத்திரமான C_nH_{2n+2} பிரகாரம் தொடர்ந்து செல்கிறது; இதனுல் ஒவ்வொரு தடவை CH_2 சேர்க்கப்படும் போதும் இதற்கு முந்தியதை விடப் பண்பு நிலையில் மாறுபட்ட ஒரு பொருள் உண்டாகிறது. இந்தத் தொடரின் கீழ்ப்படியில் உள்ள மூன்றும் வாயுக்களாகும்; அதன் உச்சத்தில் இது

வரை அறியப்பட்டுள்ள ஹெக்சடெகேன் $C_{16}H_{34}$ என்பது ஒரு திடப்பொருளாகும்; அதனுடைய கொதி நிலை 278°C. பாரபின்களிலிருந்து (தத்துவார்த்தமாக) பெறப்பட்ட $C_nH_{2n+2}O$ சூத்திரமுள்ள முதல் நிலை ஆல்கஹால்களின் தொடருக்கும் ஒரே அடிப்படையுள்ள கொழுப்புத் தன்மையான அமிலங்களின் (சூத்திரம் $C_nH_{2n}O_2$) தொடருக்கும் மேலே கூறியது செல்லுபடியாகிறது. இதர ஆல்கஹால்களைச் சேர்க்காமல் குடிக்கத்தக்க முறையில் எதில் ஆல்கஹாலை C_2H_6O நாம் அருந்திவிட்டுப் பின்னர் மற்றொரு தடவை அதே எதில் ஆல்கஹாலுடன் அருவருக்கத்தக்க பியூஸல் எண்ணெயின் பிரதான உள்ளடக்கக் கூறாக உள்ள அமில் ஆல்கஹாலையும் $C_5H_{12}O$ சற்று சேர்த்து அருந்தினால் அப்பொழுது C_3H_6ஐ அளவு ரீதியாகச் சேர்க்கப்பட்டால் என்ன பண்பு நிலை மாறுபாடு உண்டாக்கப்படுகிறது என்பதை அனுபவ பூர்வமாகவே கற்றுக் கொள்ளலாம். அடுத்த நாள் காலை ஒருவனுடைய தலை மோசமாகப் பாதிக்கப்பட்ட நிலையில் கட்டாயம் அதை அறிந்து கொள்ளும்; இதனால் அந்தப் போதையும் அடுத்த நாள் தலை வலியும் கூட ஒரு புறம் எதில் ஆல்கஹாலினுடையவும் மற்றொரு புறம் சேர்க்கப்பட்ட C_3H_6னுடையவும் அளவு நிலையிலிருந்து அடையப்பட்ட பண்பு நிலை மாறுபாடே என்றும் கூடக் கூற முடியும்.

ஹெகலின் விதியை இதே தொடர்களில் மற்றோர் உருவத்திலும் நாம் சந்திக்கிறோம். கீழ்ப்படிகளிலுள்ளவை அணுக்களின் பரஸ்பர ஏற்பாட்டின் ஒரே சீரை மட்டுமே அனுமதிக்கின்றன. ஆனால் ஒரு மூலக்கூறுக்குள் ஐக்கியப்பட்டுள்ள அணுக்களின் எண்ணிக்கை ஒவ்வொரு தொடருக்கும் நிர்ணயிக்கப்பட்டுள்ள உருவளவைப் பெற்றவுடன் அந்த மூலக்கூறுக்குள் அணுக்களின் சீரிணைப்பு ஒரு விதத்திற்கு மேற்பட்ட விதங்களிலேயே நிகழலாம்; இதனால் மூலக்கூற்றில் C, H, O அணுக்களைச் சமான எண்ணிக்கையில் கொண்ட, ஆனால் பண்பு ரீதியாக ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்று வேறுபட்டதாக உள்ள இரண்டு அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட ஐஸோமர்கள் உருப்பெறுகின்றன. இந்தத் தொடரில் உள்ள ஒவ்வோர் உறுப்புப் பொருளுக்கும் எத்தனை ஐஸோமர்கள் உண்டாகச் சாத்தியமாகலாம் என்பதையும் கூட நாம் கணக்கிட முடியும். இவ்விதமாக பாரபின் தொடரில் C_4H_{10}க்கு இரண்

டும், C_6H_{12}க்கு மூன்றும் உள்ளன; அந்தத் தொடரில் உச்சப் பகுதியில் வருகிறவைகளுக்குச் சாத்தியமான ஐஸோமர்களின் எண்ணிக்கை வெகு விரைவாக ஏறுகிறது. ஆகையால் மூலக் கூறுக்குள் உள்ள அணுக்களின் அளவு ரீதியான எண்ணிக் கையே இப்படிப்பட்ட பண்பு ரீதியாக மாறுபட்டுள்ள ஐஸோ மர்களுக்கான சாத்தியப்பாட்டையும் இது வரை நிரூபிக்கப் பட்ட வரை அவற்றின் யதார்த்தமான நிலையிருத்தலையும் கூட நிர்ணயிக்கிறது.

மேலும் உண்டு. இந்த ஒவ்வொரு தொடரிலும் நமக்குப் பரிச்சயப்பட்ட பொருட்களின் ஒரே மாதிரியான தன்மையை வைத்து நாம் இன்னும் அறியாமல் உள்ள பொருட்களின் பௌதிக இயல்புகளைப் பற்றி முடிவுகள் எடுப்பதும் குறைந்த பட்சம் நாம் அறிந்துள்ளவைகளைத் தொடர்ந்து வருகிற வற்றின் இயல்புகள், உதாரணமாகக் கொதி நிலை, முதலான வற்றையும் மிக நிச்சயமாகவே முன்கூட்டி நிர்ணயிப்பதும் சாத்தியமே.

இறுதியாக, ஹெகலின் விதி கூட்டுப் பொருட்களுக்கு மட்டுமல்லாமல் இரசாயன மூலகங்களுக்கும் செல்லத் தக்கதே.

''மூலகங்களின் இரசாயனப் பண்புகள் என்பன அவை களினுடைய அணு எடைகளின் ஆவர்த்தச் செயற்பாடே'' என்பதும் (Roscoe-Schorlemmer, *Ausführliches Lehrbuch der Chemie*, Bd. II, S. 823).

ஆதலால் அவைகளின் அணு எடையின் அளவு நிலையே அவைகளின் பண்பு நிலையை நிர்ணயிக்கிறது என்பதும் தற் போது நாம் அறிந்த விஷயம். இது மிகச் சிறப்புடன் சோதிக் கப்பட்டு விட்டது. ஒன்றுக்கொன்று சம்பந்தப்பட்டுள்ள மூல கங்களை அணு எடையை அநுசரித்து ஒரு தொடராகச் சீர் செய்தால் அதில் பல இடைவெளிகள் நிகழ்கின்றன என்றும் அவை இனி கண்டு பிடிக்கவுள்ள புதிய மூலகங்களையே குறிக் கின்றன என்றும் மெந்தெலேயெவ் மெய்ப்பித்தார். அலுமி னியத்திலிருந்து ஆரம்பிக்கிற தொடரில் அதற்குப் பிறகு வருவதால் எகா-அலுமினியம் என அவரால் பெயரிடப் பட்ட அறியப்படாத மூலகங்களில் ஒன்றின அதனுடைய இரசாயனப் பொதுப் பண்புகளை முன்கூட்டியே அவர்

விவரித்து அதனுடைய சுமாரான ஒப்படர்த்தி எண், அணு எடை, அணுப் பருமன் ஆகியவைகளையும் நிர்ணயித்தார். சில ஆண்டுகளுக்குப் பின்னர், லெகோக் டெ புவாபட்ரான் என்பவர் உண்மையிலேயே அந்த மூலகத்தைக் கண்டு பிடித்தார், மெந்தெலேயெவ் முன்கூட்டியே சொன்ன நிர்ணயிப்புகள் மிகச் சிறிய வித்தியாசத்தில் அதற்குப் பொருந்தின. எகா-அலுமினியம் என்பது காலியம் என ஆயிற்று (அதே நூல், பக்கம் 828).[12] அளவு நிலை பண்பு நிலையாக மாறுபாடு அடைவது என்ற ஹெகலின் விதியை உணர்வு பூர்வமாக இல்லாமலேயே பயன்படுத்தினால் மெந்தெலேயெவ் விஞ்ஞான ரீதியான அருஞ்செயலைச் சாதித்தார்; அது, அது வரை அறியப்படாமல் இருந்த நெப்டூன் கிரகத்தின் நீள்வட்டப் பாதையைக் கணித்த லெவெரியே என்பவரின் சாதனைக்கு ஒப்பாக வைக்கத் துணியலாம்.

மனிதச் சமுதாய வரலாற்றைப் போலவே, உயிரியலிலும் அதே விதி ஒவ்வோர் அடிக்கும் பொருந்துவதாகவே உள்ளது; ஆனால் நுட்ப விஞ்ஞானங்களிலிருந்தே இங்கு உதாரணங்கள் காட்ட விரும்புகிறோம்; ஏனெனில் இங்கு பரிமாணங்களை மிக நுட்பமாக அளவிடவும் சுவடு கண்டு செல்லவும் சாத்தியமாகிறது.

அளவு நிலை பண்பு நிலையாக மாறுபாடு அடைவது என்பதை மாயாவாதமென்றும் புரிய இயலாத அறிவெல்லை கடந்த கொள்கை என்றும் இது வரை மறுத்து இகழ்ந்து வந்த அதே கனவான்கள் தற்போது அதை மிகத் தெளிவான, சாதாரண, சுய விளக்கமான ஏதோ ஒன்றுதான் என்றும் தாங்கள் நீண்ட காலமாகவே பயன்படுத்தி வருகிறதொன்று எனவும் ஆகவே தங்களுக்குப் புதிதாக ஏதும் கற்றுத் தரப்படவில்லை எனவும் ஒருவேளை பிரகடனம் செய்யலாம். ஆனால் இயற்கை, சமுதாயம், சிந்தனை இவைகளின் வளர்ச்சியைப் பற்றிய பொதுவானதொரு விதியைச் சர்வவியாபக ரீதியில் செல்லத்தக்க வடிவத்தில் முதன் முறையாக வரையறுத்தது என்பது எப்பொழுதுமே வரலாற்று முக்கியத்துவத்துடன் விளங்கும் ஒரு செயலாகும். இந்தக் கனவான்கள் வருடக் கணக்கில் அளவு நிலையும் பண்பு நிலையும் ஒன்று மற்றொன்றாக மாறுவதைத் தாங்கள் அறியாமலேயே செய்து கொண்டிருந்தனர் எனில், கடுகத்தனையும் உணராமல் ஆயுட்காலம் முழு

வதும் உரை நடையிலேயே பேசிக் கொண்டிருந்த மொலியே ரின் கதாபாத்திரமான திரு. ஜுர்தேன் என்பவருடன் அவர் களும் சேர்ந்து தங்களையும் சமாதானம் செய்து கொள்ள வேண்டியதே.

இயக்கத்தின் அடிப்படை வடிவங்கள்

பருப்பொருளின் இருத்தலின் பாணியாக, அதனுடைய உள்ளீடான குணும்சமாகக் கருதப்படுகின்ற இயக்கம், அத னுடைய மிகப் பொதுவான அர்த்தத்தில், சாதாரண இடப் பெயர்ச்சி முதல் சிந்தனை வரை பிரபஞ்சத்தில் நிகழ்கிற எல்லா மாற்றங்களையும் வளர்ச்சிப் போக்குகளையும் விரி வாகத் தழுவுகிறது. இயக்கத்தின் தன்மையைப் பரிசீலிப் பதெனில், உயர் மட்டத்திலுள்ள சிக்கலான வடிவங்களை விளக்குதலில் ஏதாவது சாதிப்பதற்கு முன்பு அது அடி மட்டத்திலுள்ள எளிய இயக்க வடிவங்களிலிருந்து தொடங்கி இவைகளைப் புரிந்து கொள்ள, கற்றுக் கொள்ள வேண்டி யிருந்தது இயல்பே. ஆதலால் இயற்கை விஞ்ஞானங்களின் வரலாற்று வளர்ச்சியில் முதலாவதாக வானுலகக் கோள்கள், பூவுலகக் கட்டிகள் இவைகளின் இயந்திரவியலான சாதாரண இடப்பெயர்ச்சிக் கோட்பாடு எவ்வாறு வளர்க்கப்பட்டது என்பதைக் காண்கிருேம்; இதைத் தொடர்ந்து மூலக்கூறு களின் இயக்கக் கோட்பாடு, அதாவது பௌதிகவியலும் அதை நெருக்கமாகத் தொடர்ந்தும்—ஏறக்குறைய அக்கம் பக்கமாகவும் சில இடங்களில் முன்னேடியும்—அணுக்களின் இயக்க விஞ்ஞானமான இரசாயனவியலும் வளர்ந்தன. உயி ரற்ற இயற்கையை ஆளுகிற இயக்க வடிவங்களைப் பற்றிய அறிவின் இந்த வெவ்வேறு கிளைகள் உயர் மட்ட வளர்ச் சியைப் பெற்ற பிறகே உயிர் வளர்ச்சிப் போக்கைப் பிரதி நிதித்துவப்படுத்தும் இயக்க மாற்றப் போக்குகளை விளக்க வெற்றிகரமாக முயற்சிக்க முடியும். இயந்திரவியல், பௌதிக வியல், இரசாயனவியல் ஆகியவற்றின் அபிவிருத்தியுடன் அதுவும் நேர்விகிதத்தில் வளர்ந்தது. இதன் காரணமாக ஒரு விலங்கின் உடலில் தசை நார்கள் சுருங்குவதால் எலும்பு களான நெம்புகோல்கள் இயங்க வைக்கப்படுவதின் விளைவு களை உயிரற்ற இயற்கையிலும் கூட செல்லுபடியாகிற

விதிகளுடன் இயந்திரவியல் ஏற்கெனவே நீண்ட நேரம் திருப்திகரமாகப் பொருத்திப் பார்த்துக் கொண்டிருக்கும் பொழுது உயிரின் இதர நிகழ்வுகளைப் பௌதிக-இரசாயன வியல் ரீதியாக மெய்ப்படுத்துவது என்பது இன்னும் துவக்க நிலையிலேயே இருக்கிறது. ஆகையால்தான் இங்கு இயக்கத் தின் தன்மையைப் பரிசீலிக்கும் பொழுது இயக்கத்தின் உயிர்த் தன்மையுள்ள வடிவங்களை விலக்கி வைத்துவிட நிர்ப்பந்திக்கப்படுகிறோம். விஞ்ஞானத்தின் நிலையை அனு சரித்து உயிரற்ற இயற்கையின் இயக்க வடிவங்களின் அள வோடு நம்மை நாம் குறுக்கிக் கொள்ளும்படி நிர்ப்பந்திக்கப் படுகிறோம்....

[இயக்கவியல்]

[அ) இயக்கவியலின் பொதுப் பிரச்சினைகள். இயக்கவியலின் அடிப்படை விதிகள்]

* * *

இயக்கவியல், புறநிலை இயக்கவியல் எனச் சொல்லப் படுவது இயற்கை முழுவதையும் ஊடுருவி நிற்கிறது; அகநிலை இயக்கவியல் எனக் கூறப்படுவது, இயக்கவியல் ரீதியான சிந்தனை இயற்கையில் எதிர்க்கூறுகளின் மூலம் இயக்கம் நடைபெறுவதின் பிரதிபலிப்பேயாகும்; இவ்வாறான இயக்கம் இயற்கை முழுவதிலும் பரவி நிற்கிறது; எதிர்க்கூறுகள் அவற்றின் தொடர்ந்த மோதலினாலும் அவை இறுதியில் ஒன்று மற்றொன்றாகவோ அல்லது உயர்நிலை வடிவங் களாகவோ மாறுவதினாலும் இயற்கையின் வாழ்வையே நிர்ணயிக்கிறது. கவர்ச்சியும் விலக்கலும். துருவநிலை இயல்பு காந்தவியலில் தொடங்குகிறது; அதில் ஒரே ஒரு பொருளில் அது வெளித்தோன்றுகிறது; மின்னியலில் அது இரண்டு அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட பொருட்களில் பரவி நின்று, அவை எதிரீடாக சக்தி பெறுகின்றன. எல்லா இரசாயன மாற்றப் போக்குகளும் இரசாயனக் கவர்ச்சி, விலக்கல் மாற்றப் போக்குகளாகத் தங்களைச் சுருக்கிக் கொள்கின்றன. இறுதியாக, உயிரிகளின் வாழ்வில் உயிரணுவின் உட்கரு

அமைத்தல் அதே மாதிரியாக உயிருள்ள புரதப் பொருளின் துருவகரணமாகவே கருதப்பட வேண்டும்; எளிய உயிரணு விலிருந்து மேற்கொண்டு ஒரு பக்கம் மிகச் சிக்கலான தாவரம் வரையிலும் மற்ருெரு பக்கம் மனிதன் வரையிலும் நிகழ்ந்த ஒவ்வொரு முன்னேற்றமும் எவ்வாறு மரபுவழி இயல்புக்கும் தகவமைப்பு இயல்புக்கும் இடையே தொடர்ந்து நிகழ்ந்த மோதலின் விளைவாகத் தோற்றுவிக்கப்பட்டது என்பதைப் பரிணமத் தத்துவம் காட்டுகிறது. இது சம்பந்தமாகப் பரிண மத்தின் இவ்வடிவங்களுக்கு ''நேர்நிலை'', ''எதிர்நிலை'' போன்ற வகைப்பிரிவுகள் எவ்வாறு பின்பற்ற இயலாதனவா கின்றன என்பதும் தெளிவுபடும். மரபுவழி இயல்பை ஒருவன் நேர்நிலை, மாறுதல் பேணுத நிலையின் சார்புடையதாகவும் தகவமைப்பு இயல்பை மரபுவழியாகப் பெறப்பட்டதைத் தொடர்ந்து அழிக்கும் எதிர்நிலையின் சார்புடையதாகவும் கருதலாம்; அதே விதம் ஒருவன் தகவமைப்பு இயல்பை ஆக்க பூர்வமான, செயல்திறனுள்ள, உருப்படியான செயற் பாடாகவும் மரபுவழி இயல்பை மாற்றத்தை எதிர்க்கிற, மந்தநிலையான, எதிர்நிலைச் செயற்பாடுள்ளதாகவும் கரு தலாம். ஆனல் வரலாற்றில் உள்ளதைப் போலவே முன்னேற்றம் என்பது அப்போதைய நிலையின் நிலைமறுப் பாகவே வெளித்தோன்றுகிறது; அதே விதமாக இங்கும்—சுத்தமாக நடைமுறைக் காரணங்களையொட்டி—தகவமைப்பு இயல்பையே எதிர்நிலைச் செயற்பாடாகக் கொள்ளுவது சிறந்ததாகும். வரலாற்றில் முதன்மை நிலையிலுள்ள மக் களின் நெருக்கடிமிக்க சகாப்தங்களிலெல்லாம் எதிர்க்கூறு களின் மூலம் இயக்கம் என்பது மிகவும் குறிப்பிடத்தக்க வாறு வெளிப்படுகிறது. அப்படிப்பட்ட காலங்களில் மக் களுக்கு ''இப்படி'' அல்லது ''அப்படி'' என்ற இரண்டக நிலையில் ஒன்றைத் தேர நேரிடுகிறது; உண்மையில் ஒவ் வொரு யுகத்திலும் அரசியலில் விளையாடுகின்ற பிலிஸ்டைன் கள் எவ்வாறு பிரச்சினை முன்வைக்கப்பட வேண்டுமென விரும்புகின்றனரோ, அதற்கு முற்றிலும் எதிர்மாருகவே எப்போதும் அது முன்வைக்கப்படுகிறது. 1848ம் ஆண்டைச் சேர்ந்த ஜெர்மன் மிதவாதப் பிலிஸ்டைனும் கூட 1849ம் ஆண்டில் திடீரென, எதிர்பாராதவாறு தனது சித்தத்திற்கு எதிராக இந்தப் பிரச்சினையை எதிர்த்து நின்றுன்: பழைய பிற

போக்கினுடைய கடுமையடைந்த வடிவத்திற்குத் திரும்பிச் செல்வதா அல்லது குடியரசை நோக்கி, ஒருவேளை சோஷலிசத்தைப் பின்திரையாகக் கொண்ட பகுபடாத ஒரே குடியரசை நோக்கிச் செல்வதா? இதைச் சிந்தித்துக் கொண்டு அவன் நீண்ட காலம் இருக்காமல் ஜெர்மன் மிதவாதத்தின் புது மலர் என மான்டெய்பெல் பிற்போக்குத் தனத்தைப் படைக்க உதவினுன். அதே போல், 1851ல் பிரெஞ்சு பூர்ஷ்வா தான் கட்டாயம் சற்றும் எதிர்பாராத இரண்டகநிலையை—பேரரசின் ஒரு கேலிச்சித்திரம், பிரிட்டோரியன் ஆட்சி, பிரான்ஸ் கயவர் கூட்டத்தால் சுரண்டப்படுதல் அல்லது ஒரு சமூக-ஜனநாயகக் குடியரசு—எதிர்நோக்கிய பொழுது அவன் கயவர் கூட்டத்துக்குத் தலை பணிந்தான்; அதன் மூலம் அதன் பாதுகாப்பின் கீழ் அவன் தொழிலாளர்களைத் தொடர்ந்து சுரண்டுவது சாத்தியமாயிற்று.

* * *

*Hard and fast lines** பரிணுமத் தத்துவத்துடன் பொருந்துவன அல்ல. முதுகெலும்பு உடையனவற்றிற்கும் முதுகெலும்பு அற்றவைகளுக்கும் இடையே உள்ள எல்லைக் கோடும் கூட மீன்களுக்கும் நீர்நிலம் வாழ்வனவற்றிற்கும் இடையே உள்ளதைப் போலவே இப்பொழுது இனியும் கறாரானதல்ல; மேலும் பறவைகளுக்கும் ஊர்வனவற்றிற்கும் இடையே உள்ள எல்லைக் கோடு நாளுக்கு நாள் குறைந்து வருகிறது. Compsognathusக்கும் Archaeopteryxக்கும்[13] நடுவே ஒரு சில இடைநிலை இணைப்புகள் மட்டுமே தேவையாக உள்ளன; மேலும் பற்களுடன் கூடிய பறவைகளின் அலகுகள் இரு கோளார்த்தங்களிலும் வெளிப்பட்டு வருகின்றன. ''இப்படி'' அல்லது ''அப்படி'' என்பது மென்மேலும் நிறைவற்றதாகி வருகிறது. கீழ்நிலை விலங்குகளிடையே தனித்ததொன்றைப் பற்றிய கருத்துருவைக் கூர்மையாக ஸ்தாபிக்க முடியாது. ஒரு குறிப்பிட்ட விலங்கு தனிப்பட்டதொன்ரு அல்லது ஒரு குழாத்தைச் சார்ந்ததா என்பது மட்டுமல்ல—வளர்ச்சியில் தனிப்பட்டதொன்று

* —திடமான எல்லைக் கோடுகள்.—ப-ர்.

எங்கு முடிவடைகிறது, மற்றது எங்கு தொடர்கிறது (செவிலித் தாய்கள்)[14] என்பதும் கூட அவ்வாறே. எல்லா வேறுபாடுகளும் இடைநிலைப் படிகளாக இணைந்து, எல்லா எதிர்க் கூறுகளும் இடைநிலை இணைப்புகள் மூலமாக ஒன்று மற்றொன்றாக மாறுகிற, இயற்கையைப் பற்றிய கண்ணோட்டத்தின் அந்தக் கட்டத்திற்குப் பழைய இயக்க மறுப்பியல் ரீதியான சிந்தனை முறை இனி மேற்கொண்டு போதாது. இதைப் போலவே, hard and fast lines என்பதையும் நிபந்தனையற்று பிரபஞ்ச ரீதியாகச் செல்லத்தக்க ''இப்படி'' அல்லது ''அப்படி'' என்பதையும் அறியாத இயக்கவியல், இயக்க மறுப்பியலின் நிலைத்துப் போன வேறுபாடுகளை இணைப்பதாக உள்ள இயக்கவியல், ''இப்படி'' அல்லது ''அப்படி'' என்பதோடு கூடப் பொருத்தமான இடத்தில் ''இது, அது இரண்டையுமே'' அங்கீகரித்து எதிரிடைகளைச் சமரசப்படுத்துகிற இயக்கவியல் இந்தக் கட்டத்திற்கு மிக உயர்ந்த பட்சம் பொருந்திய ஒரே சிந்தனை முறையாகும். ஆனால் தினசரி உபயோகத்திற்கு விஞ்ஞானத்தின் சில்லறையாக இயக்க மறுப்பியல் தத்துவார்த்த வகைக்கூறுகள் செல்லத்தக்கவையே.

* * *

அளவு நிலை பண்பு நிலையாக மாறுபாடு அடைவது— ''யாந்திரிக'' உலகக் கண்ணோட்டம், அளவு நிலை மாற்றம் பண்பு நிலையை மாற்றுகிறது. இந்தக் கனவான்களுக்கு இதைப் பற்றிச் சிறிதேனும் தெரியவில்லை!

* * *

பகுத்தறிவின் சிந்தனை பூர்வமான நிர்ணயங்களைச் சார்ந்த பரஸ்பர எதிரிடைகளின் இயல்பு: துருவகரணம். மின்விசை, காந்தவியல் போன்றன துருவகரணமடைந்து எதிரிடைகளாக இயங்குவதைப் போலவே, சிந்தனைகளும் இயங்குகின்றன. முன்சொன்னவற்றில் எவ்வித ஒருதலைச் சார்பு கொள்வதும் எவ்வாறு சாத்தியமில்லையோ —எந்த ஓர் இயற்கை விஞ்ஞானியும் அவ்வாறு செய்யக் கருதுவதில்லை—அதே விதமாகப் பின்சொன்னதிலும்.

* * *

''சாராம்சத்தின்'' நிர்ணயிப்புகளின் உண்மையான தன்மையை ஹெகலே வெளியிட்டுள்ளார் (*Enzyklopädie*, I, paragraph 111, Addendum): ''சாராம்சத்தில் எல்லாம் ஒப்பியல்பு உடையன''* (உதாரணம்: நேர்நிலை, எதிர்நிலை அவைகள் ஒன்றுக்கொன்றுள்ள சம்பந்தத்திலேயே அந்த அர்த்தத்தைப் பெறுகின்றன—தனக்குத்தானுகவே இருப்பதில் அல்ல).

* * *

உதாரணமாக, பகுதியும் முழுமையும் என்பன உயிர்ப்புள்ள இயற்கையில் முன்னமேயே போதாமையை எய்திவிட்ட வகைக்கூறுகளாக உள்ளன. விதைகள்—முளைக்கரு—பிதுக்கப்படுவதையும் புதிதாகப் பிறந்த விலங்கையும் ''முழுமையிலிருந்து'' பிரிக்கப்பட்ட ''பகுதியாகக்'' கருதக் கூடாது; அவ்வாறு செய்வது திரித்துக் கையாள்வதாகும். உயிரற்ற சடலத்திற்கு மட்டுமே பகுதிகள் இருக்க முடியும் (*Enzyklopädie*, I, S. 268).[15]

* * *

ஒற்றையானதும் கூட்டிணைப்பானதும். இந்த வகைக்கூறுகள் உயிர்ப்புள்ள இயற்கையிலும் கூட அதே போல் தங்கள் பொருளிழந்து பயன்படுத்தும் தகுதியையும் இழக்கின்றன. எலும்புகள், இரத்தம், குருத்தெலும்பு, தசைகள், திசுக்கள் முதலியனவற்றிலிருந்து அதனுடைய யாந்திரிக ஆக்கத்தைக் கொண்டோ அல்லது மூலகங்களிலிருந்து அதனுடைய இரசாயன ஆக்கத்தைக் கொண்டோ ஒரு விலங்கை உருவிளக்கம் செய்ய முடியாது (Hegel, *Enzyklopädie*, I, S. 256)[16]. ஓர் அங்கஜீவி ஒற்றையானதும் அல்ல, கூட்டிணைப்பானதும் அல்ல—அது எவ்வளவு சிக்கல் மிகுந்ததாக இருந்தாலும் சரி.

* * *

சூக்கும முற்றொருமை (a=a, மேலும் எதிர்நிலையாக: a ஏககாலத்தில் aக்குச் சமமாகவும் சமமற்றதாகவும் இருக்க

---

* அழுத்தம் கொடுத்திருப்பது பி. எங்கெல்ஸ்.—ப-ர்.

முடியாது) என்பது அதே போல் உயிர்ப்புள்ள இயற்கைக்குக் கையாளப்படக் கூடியது அல்ல. பொருட்களை உட்கிரகித்து வெளியேற்றுவதாலும் சுவாசித்தலாலும் உயிரணுக்கள் உருப்பெற்று அழிவதினாலும் சுற்றோட்ட நிகழ்ச்சியாலும் சுருக்கமாகக் கூறுமிடத்து வாழ்வின் உள்ளடக்கமாக இருக்கிற மூலக்கூறுகளின் இடையறாத மாற்றங்களின் ஒட்டுமொத்தத்தால்—அவற்றின் விளைவுகளின் ஒட்டுமொத்தம் கருப்பருவ வாழ்வு, வாலிபம், பால் ரீதியான முதிர்ச்சி, இனப்பெருக்க மாற்றப் போக்கு, வயோதிகம், மரணம் என்ற வாழ்வின் படிகளாக நமது கண்களுக்குப் புலனாகின்றன—தாவரம், விலங்கு, ஒவ்வோர் உயிரணுவும் அதனுடைய வாழ்வின் ஒவ்வொரு வினாடியிலும் தன்னுடன் முற்றொருமை கொண்டதாக, ஆயினும் தன்னிலிருந்து வித்தியாசப்பட்டதாக ஆகிறது. உடலியல் வளர, வளர இடையறாத இந்த மிக நுண்ணிய சிறு மாற்றங்கள் அதற்குக் கூடுதலான முக்கியத்துவம் பெறுகின்றன; எனவே முற்றொருமைக்குள்ளாக இருக்கிற வேறுபாட்டைப் பற்றி ஆலோசிப்பதும் கூட அதற்குக் கூடுதலாக முக்கியத்துவம் உடையதே; ஓர் அங்க ஜீவி தன்னுடன் சாதாரண முற்றொருமை உள்ள ஏதோ ஒன்றாக மட்டும், நிலைத்துப் போன ஏதோ ஒன்றாக மட்டும் கருதப்பட வேண்டும் என்ற முற்றொருமையைப் பற்றிய மேலோட்டமான பழைய சூக்குமமான கருத்துநிலை காலங் கடந்ததாகி விடுகிறது.* ஆயினும்கூட அதை அடிப்படையாகக் கொண்ட சிந்தனை முறையும் அத்துடன் அதன் வகைக் கூறுகளும் சேர்ந்து விடாது தொடர்கின்றன. ஆனால் உயிர்ப்பற்ற இயற்கையிலும் கூட முற்றொருமை என்ற அப்படிப்பட்டதொன்று யதார்த்தத்தில் இல்லாததாகும். ஒவ்வொரு பொருளும் தொடர்ந்தாற்போல யாந்திரிக, பௌதிக, இரசாயனச் செயலாட்சிகளுக்கு ஆளாக்கப்படுகிறது; அவை எல்லாக் காலமும் அதை மாற்றிக் கொண்டும் அதன் முற்றொருமையை வேறுபடுத்திக் கொண்டும் உள்ளன. சூக்குமமான முற்றொருமையும் வேறுபாட்டிற்கு எதிரான அதன் எதிர்நிலையும் என்பது கணிதவியலில்—யதார்த்தத்தின் பிரதி

* கையெழுத்துப் பிரதியின் ஓரத்தில் கீழ்க்கண்ட குறிப்பு காணக்கிடக்கிறது: **"மேலும் உயிரினங்களின் பரிணமம் என்பது அல்லாமல்".—ப-ர்.**

பலிப்புகள் ஆயினும் சிந்தனையின் படைப்புகள் சம்பந்தப் பட்ட ஒரு சூக்கும விஞ்ஞானமான அதில்—மட்டுமே இடம் பெற்றுள்ளது; அதிலும் கூடத் தொடர்ந்தாற்போல் அது அகற்றப்படுகிறது (Hegel, *Enzyklopädie*, I, S. 235).[17] முற்றொருமை தன்னுள் வேறுபாட்டையும் கொண்டுள்ளது என்பது ஒவ்வொரு வாக்கியத்திலும் வெளியிடப்படுகிறது; அதில் பயனிலை அவசியத்தை முன்னிட்டு எழுவாயிலிருந்து வேறுபட்டே உள்ளது. **அல்லி** ஒரு **செடி, ரோஜா சிவப்பாக உள்ளது;** இதில் எழுவாயில் பயனிலைக்கு உள்ளடங்காத ஏதோ ஒன்று அல்லது பயனிலையில் எழுவாய்க்கு உள்ளடங்காத ஏதோ ஒன்று இருக்கிறது (Hegel, VI, S. 231).[18] துவக்கத்திலிருந்தே **தன்னுடன் முற்றொருமை** என்பதற்கு **மற்றெல்லாவற்றிலிருந்தும் வேறுபடுதல்** என்பது ஒரு நிரப்புக் கூறாகத் தேவைப்படுகிறது; இது சுயதெளிவுள்ள விஷயம்.

தொடர்ந்தாற்போன்ற மாற்றம், அதாவது தன்னுடன் உள்ள சூக்கும முற்றொருமை அகற்றப்படுவது என்பது உயிர்ப்பற்ற இயற்கை எனச் சொல்லிக் கொள்ளப்படுவதிலும் கூடக் காணக்கிடக்கிறது. அதனுடைய வரலாறே பூகர்ப்பவியல். மேல்பரப்பில்—யாந்திரிக மாற்றங்கள் (பாறையின் மேற்கூறுகள் நீங்கி வெறுமையாதல், கடுங்குளிர்), இரசாயன மாற்றங்கள் (வானிலை மாற்றங்களுக்குள்ளாதல்), உட்புறமாக—யாந்திரிக மாற்றங்கள் (அழுத்தம்), வெப்பம் (எரிமலை சார்புடையதாக), இரசாயன மாற்றங்கள் (தண்ணீர், அமிலங்கள், பிணைக்கும் பொருட்கள்), பரந்த ரீதியில்—நிலக்குமுறல்கள், நில நடுக்கங்கள் முதலியன. இன்றைய மாக்கல் அது உண்டாகிற கசிவிலிருந்து அடிப்படையிலேயே வேறுபடுகிறது; சீமைச்சுண்ணம்புக்கல் அதன் ஆக்கமாக உள்ள உதிரியான மிக நுண்ணிய கிளிஞ்சல்களிலிருந்து அடிப்படையிலேயே வேறுபடுகிறது; சுத்தமாகவே உயிரிகளின் செயற்பாட்டால் பிறப்பதாகச் சிலர் கருதுகிற சுண்ணம்புக்கல் அதை விட அதிகமாக வேறுபடுகிறது; சிதைவுற்ற கருங்கல்லிலிருந்து பெறப்படுகிற கடல் மணலிலிருந்து மணற்பாறை—நிலக்கரியைப் பற்றிச் சொல்ல வேண்டியதேயில்லை—முதலியன அடிப்படையிலேயே வேறுபடுகின்றன.

* * *

பழைய இயக்க மறுப்பியலின் அர்த்தத்தில் முற்றொருமை விதி a=a என்கிற பழைய கண்ணோட்டத்தின் அடிப்படை விதியாகும். ஒவ்வொரு பொருளும் தனக்குத்தான் சமமாக உள்ளது. சூரிய மண்டலம், விண்மீன்கள், அங்கஜீவிகள் ஆகியன சாசுவதமானவையாக இருந்தன. இயற்கை விஞ்ஞானம் இந்த விதியை ஒவ்வொரு தனித்தனி வழக்கிலும் சிறுகச் சிறுக மறுதளித்து வந்துள்ளது; ஆனால் தத்துவார்த்த மாக அது இன்னும் கூட நிலவாழ்வதுடன் ''ஒரு பொருள் ஏககாலத்தில் தானாகவும் வேறானதாகவும் இருக்க இயலாது'' என்று பழைமையின் ஆதரவாளர்களால் புதுமைக்கு எதிராக இன்னும் கூட முன்வைக்கப்படுகிறது. ஆயினும் உண்மை யான, ஸ்தூலமான முற்றொருமை என்பது வேறுபாடு, மாற்றம் ஆகியவற்றையும் உள்ளடக்கியதே என்கிற யதார்த்த உண்மையை இயற்கை விஞ்ஞானம் சமீபத்தில் விவரங்களுடன் எடுத்துக் காட்டியுள்ளது (மேலே காண்க). சூக்கும முற்றொருமை என்பது எல்லா இயக்க மறுப்பியல் வகைக்கூறுகளைப் போலவே சிறிய பரிமாணங்கள் அல்லது குறுகிய கால அளவுகள் பிரச்சினையாக வருகிற அன்றாட உபயோகத்திற்குப் போதுமானதே; அது உபயோகமாகிற தின் எல்லைகள் ஏறக்குறைய ஒவ்வொரு வழக்கிலும் வேறு படுவதுடன் இலக்காகும் பொருளின் தன்மையால் அவை நிர்ணயிக்கப்படுகின்றன; சாதாரண வானியல் கணக்கீடு களில் நடைமுறை நோக்கங்களுக்கு நீள்வட்டத்தையே அடிப்படை வடிவமாகப் பிழையின்றிக் கொள்ள இயலுகிற ஒரு விண்கோள் அமைப்பிற்கு அந்த எல்லைகள், ஒரு சில வாரங்களில் தனது உருமாற்றத்தையே முடித்து விடுகிற ஒரு பூச்சிக்கு இருப்பதை விட இன்னும் மிக விரிந்தனவாகும். (இதர உதாரணங்களை அளிக்கவும்; உதாரணமாக, இன வகைகளின் நிலைமாற்றம் —ஆயிரக் கணக்கான ஆண்டுகள் கொண்ட கட்டங்களாக அது கணக்கிடப்படுகிறது). இயற்கை விஞ்ஞானத்திற்கு அதனுடைய மிகப் பரந்த பாத்திரத்தில், அதன் ஒவ்வொரு தனித்த பிரிவிற்கும் கூட சூக்கும முற் றொருமை என்பது முற்றாகவே பற்றாது; அது நடைமுறையில் மொத்தத்தில் தற்போது ஒழிக்கப்பட்டுவிட்ட போதிலும் கூடத் தத்துவார்த்தமாக மக்கள் மனதில் இன்னும் மேலா திக்கங் கொண்டுள்ளது; மேலும் முற்றொருமையும் வேறு

பாடும் தங்களுடைய பரஸ்பரச் செயற்பாட்டிலேயே, முற்றொருமைக்குள் வேறுபாட்டையும் உள்ளடக்குவதிலேயே உண்மையைப் பிரதிபலிக்கிறதாக உள்ள ஒருதலைச்சார்புள்ள துருவநிலைகள் என்பதற்குப் பதிலாக அவை இரண்டும் நிவர்த்தி காண இயலாத எதிர்க்கூறுகள் என்றே பெரும்பாலான இயற்கை விஞ்ஞானிகள் பாவித்துக் கொள்கின்றனர்.

* * *

முற்றொருமையும் வேறுபாடும்—அவசியமும் தற்செயலும்—காரணமும் விளைவும்—இவை பிரதான எதிரிடைகள்*; அவைகளைத் தனித்தனியாக ஆய்ந்தால் அவை ஒன்று மற்றொன்றாக மாற்றம் அடைகின்றன. அதன் பிறகு ''அடிப்படைக் கோட்பாடுகள்'' உதவி புரிந்தாக வேண்டும்.

தற்செயலும் அவசியமும்

இயக்க மறுப்பியல் சிக்கி உழலுகின்ற மற்றொரு எதிர்நிலை தற்செயலுக்கும் அவசியத்துக்கும் இடையே உள்ள எதிர்நிலையாகும். இந்த இரண்டு சிந்தனை வகைக்கூறுகளை விட அதிகக் கூர்ந்த முரண்பாடு உடையன வேறு எவை இருக்க முடியும்? இரண்டுமே முற்றொருமையுள்ளவையாக, தற்செயலே அவசியமாகவும் அவசியமே தற்செயலாகவும் கூட இருப்பது எவ்வாறு சாத்தியமாகிறது? அவசியமும் தற்செயலும் எப்போதும் ஒன்றையொன்று விலக்கிக் கொள்ளுகிற நிர்ணயிப்புகள் எனறே அவற்றைச் சாதாரண அறிவும் அத்துடன் பெரும்பாலான இயற்கை விஞ்ஞானிகளும் கருதுகின்றனர். ஒரு பொருள், ஒரு சந்தர்ப்பம், ஒரு வளர்ச்சிப் போக்கு தற்செயலாக அல்லது அவசியமாக இருக்க வேண்டும், இரண்டாகவும் இருக்க இயலாது. எனவே இரண்டுமே

* கையெழுத்துப் பிரதியில்: “die beiden Hauptgegensätze” (''இரண்டு பிரதான எதிர்க்கூறுகள்''). 1) முற்றொருமை, வேறுபாடு இவற்றின் எதிர்நிலை மற்றும் 2) காரணம், விளைவு இவற்றின் எதிர்நிலை—இதையே எங்கெல்ஸ் மனதில் கொண்டிருந்தார். ''அவசியமும் தற்செயலும்'' என்ற சொற்கள் பின்னால் இடைச் செருகலாக எழுதப்பட்டன. —ப-ர்.

இயற்கையில் அக்கம்பக்கமாக உள்ளன; எல்லா வகைப் பொருட்களையும் வளர்ச்சிப் போக்குகளையும் இயற்கை தன்னகத்தே கொண்டுள்ளது; இவற்றில் சில தற்செயலானவை, மற்றவை அவசியமானவை; இரண்டு வகைகளையும் ஒன்றை மற்றொன்றுடன் குழப்பாமலிருப்பது ஒன்றே விஷயம். இவ்விதம், எடுத்துக்காட்டாக, தீர்மானமான பிரத்தியேக இயல்புகளை அவசியமானவையாகவும் அதே இனவகையின் தனிப்பட்டவைகளின் இதர வேறுபாடுகளைத் தற்செயலானவை என்ற சொல்லைக் கொண்டும் ஒருவன் அனுமானித்துக் கொள்கிறான்; இது தாவரங்களுக்கும் விலங்குகளுக்கும் பொருந்து மளவிற்குப் படிகங்களுக்கும் பொருந்தும். மற்றும் மேல் நிலையில் உள்ளதுடன் சம்பந்தப்படுத்திப் பார்க்கும் போது கீழ் நிலையில் உள்ளது தற்செயல் ஆகிறது; உதாரணமாக, felis* அல்லது equus** இனத் தொகுதியில் எத்தனை பல்வேறு இனவகைகளை உள்ளடக்கலாம் என்பதும் அல்லது ஒரு வகுப்பில் எத்தனை இனத்தொகுதிகள் அல்லது குழுக்கள் இருக்கின்றன என்பதும் இந்த இனவகைகள் ஒவ்வொன்றிலும் எத்தனை தனிப்பட்டவைகள் வாழ்கின்றன என்பதும் அல்லது ஒரு குறிப்பிட்ட பிராந்தியத்தில் விலங்குகளின் எத்தனை பல்வேறு விதமான இனவகைகள் வாழ்கின்றன என்பதும் அல்லது பொதுவாகத் தாவரங்களும் விலங்குகளும் எம்மாதிரி உள்ளன என்பதும் தற்செயல் நிகழ்வைச் சார்ந்தன எனப் பிரகடனம் செய்யப்படுகிறது. இதன் பிறகு அவசியம் ஒன்று மட்டுமே விஞ்ஞானத்திற்கு அக்கறை உள்ளது என்றும் தற்செயல் நிகழ்வில் விஞ்ஞானம் சிரத்தை கொள்ள வேண்டியதில்லை எனவும் பிரகடனம் செய்யப்படுகிறது. அதாவது: விதிகளின் கீழ் கொண்டு வரத்தக்கவை, அதனால் ஒருவன் அறிந்திருப்பது மட்டுமே அக்கறையுடையன; விதிகளின் கீழ் கொண்டு வர இயலாதன, அதாவது ஒருவன் அறியாதன சிரத்தையற்றவை, புறக்கணிக்கத்தக்கவை. இவ்விதமாக விஞ்ஞானம் முழுவதும் ஒரு முடிவை எய்தி விடுகிறது; ஏனெனில் நாம் எதை அறியவில்லையோ அதையே மிகச் சரியாக ஆராய வேண்டியுள்ளது. அதாவது: எதைப் பொது விதிகளின் கீழ் கொண்டு வர இயலுகிறதோ,

* —பூனை.—ப-ர்.
** —குதிரை.—ப-ர்.

அதை அவசியமாகவும் அவ்விதம் கொண்டு வர இயலாததைத் தற்செயலாகவும் கருத வேண்டும். விளக்க இயலுவதை இயற்கை எனப் பிரகடனம் செய்வதும் விளக்க இயலாதனவற்றிற்கு இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்ட காரணங்களைச் சுட்டிக் காட்டுவதுமான அந்தரக விஞ்ஞானத்தைச் சார்ந்தது இது என்பதை யாரும் காணலாம். விளக்க இயலாததின் காரணத்திற்கு நான் தற்செயல் என்ற சொல்லைச் சூட்டினும் அல்லது கடவுள் என்ற சொல்லைச் சூட்டினாலும் அந்த நிகழ்வு சம்பந்தப்பட்ட வரை அது முழுமையாகவே சிரத்தையற்ற விஷயம். இரண்டும் கீழ்க்கண்டவாறு சொல்லுவதற்கு இணை மதிப்புடையன: எனக்குத் தெரியாதது, ஆகையால் அது விஞ்ஞானத்தைச் சார்ந்தது அல்ல. விஞ்ஞானம் அவசியமான இணைப்பு இல்லாத இடத்தில் வந்து நின்று விடுகிறது.

இந்தக் கண்ணோட்டத்திற்கு எதிராக நிர்ணயவாதம் என்பது உள்ளது; பிரெஞ்சுப் பொருள்முதல்வாதத்திலிருந்து இது இயற்கை விஞ்ஞானத்திற்குள் புகுந்து தற்செயல் என்பதைப் பூரணமாக மறுத்து விடுவதின் மூலம் அதை மறுக்க முயலுகிறது. இந்தக் கருத்தோட்டத்தின்படி எளிய, நேரடியான அவசியம் மட்டுமே இயற்கையில் பரவி நிற்கிறது. ஒரு குறிப்பிட்ட பட்டாணிக்காய் ஐந்து பட்டாணிகளை மட்டுமே கொண்டுள்ளது, நான்கோ, ஆறோ அல்ல; ஒரு குறிப்பிட்ட நாயின் வால் ஐந்து அங்குல நீளம் மட்டுமே உள்ளது, அதை விடத் துளியளவும் கூடுதலாகவோ, குறைவாகவோ இல்லை; இந்த ஆண்டு ஒரு குறிப்பிட்ட க்ளோவர் மலர் ஒரு தேனீயினால் கருத்தரிக்கச் செய்யப்பட்டது, மற்றொரு மலர் அல்ல, அதுவும் உள்ள படியாகவே ஒரு குறிப்பிட்ட தேனீயினால், ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்தில்; காற்றினால் அடித்துச் செல்லப்பட்ட ஒரு குறிப்பிட்ட டான்டிலியன் விதையே முளை விட்டது, மற்றொன்று அல்ல; கடந்த இரவில் காலை நான்கு மணிக்கு ஓர் உணி என்னைக் கடித்தது, மூன்று மணிக்கோ அல்லது ஐந்து மணிக்கோ அல்ல, அதுவும் வலது தோளில்தானே ஒழிய இடது காலின் பின்புறத்தில் அல்ல—காரண, காரியங்களின் அழிக்க இயலாத சங்கிலித் தொடர் கோவையினால் உண்டாக்கப்பட்ட யதார்த்த உண்மைகளாகும் இவை; இந்தச் சம்பவங்கள் இவ்வாறன்றி வேறுவிதமாக நிகழவியலாதவாறு ஏற்கெனவே அந்த வாயுக்கோளமே

—இதிலிருந்தே சூரிய மண்டலமும் பெறப்பட்டது—அமைந்து போன அப்படிப்பட்டதோர் இயற்கையின் உடைக்க முடியாத அவசியத்தால் உண்டாக்கப்பட்ட யதார்த்த உண்மைகளாகும் இவை. இவ்வகையான அவசியத்தைக் கொண்டு நாம் அதே மாதிரியாக இயற்கையைப் பற்றிய சமயவாதக் கருத்தோட்டத்தை விட்டுவிலகிச் செல்ல முடியாது. அகஸ்டின், கால்வின் இவர்களுடன் சேர்ந்து அதைக் கடவுளின் சாசுவதக் கட்டளை என்றாலும் அல்லது துருக்கியர்களைப் போல கிஸ்மெத்[19] என்றாலும் அல்லது அதை அவசியம் என்று அழைத்தாலும் விஞ்ஞானத்திற்கு அவை எல்லாம் ஏறத்தாழ ஒன்றே. இந்த உதாரணங்களில் ஏதொன்றிலும் கூடக் காரண நிலையின் சங்கிலிக் கோவையைப் பின்பற்றிச் செல்வது என்ற பிரச்சினைக்கே இடமில்லை; எனவே நாம் ஒன்றை விட்டு மற்றொன்றில் அதிக ஞானம் பெற்றுவிடவில்லை. அவசியம் என்பது வெற்றுரையாகவே நிற்கிறது; அத்துடன் தற்செயல் முன்பிருந்த நிலையிலேயே நிற்கிறது. காயில் உள்ள பட்டாணிகளின் எண்ணிக்கை எதைச் சார்ந்துள்ளது என்பதை நாம் வெளிக்கொணராத வரை அது தற்செயலாகத்தான் இருக்கும்; சூரிய மண்டலத்தின் தொடக்க கால அமைப்பிலேயே இது எதிர்நோக்கப்பட்டது என்று அறைந்து கூறுவதினாலும் ஓர் அடி முன்னேறியதாக ஆகாது. இன்னும்கூட, தனிப்பட்ட பட்டாணிக்காயை அதனுடைய காரண காரிய சங்கிலித் தொடர்க் கோவையின் மூல காரணத்தைத் தேடித் தொடர்ந்து பின்செல்வது என்ற வேலையை ஒரு விஞ்ஞானம் தனது நோக்கமாகக் கொள்கிறது என்றால் அது மேற்கொண்டு விஞ்ஞானமாக இருக்காது—மாறாக, சுத்தமான அற்ப விஷயமாகி விடும்; ஏனெனில் இந்தப் பட்டாணிக்காய் ஒன்றுக்கே கூடுதலாக எண்ணற்ற இதர தனிப்பட்ட, தற்செயலான பண்புகள் தோன்றிக் கொண்டிருக்கும்: வண்ண மாற்றம், காயின் திட்பமும் கெட்டியும், பட்டாணிகளின் பருமன்—மைக்ராஸ்கோப்பினால் காட்டப்படுகிற தனிப்பட்ட பிரத்தியேக அம்சங்களைப் பற்றிச் சொல்ல வேண்டியதில்லை. ஆதலால் உலகிலுள்ள எல்லாத் தாவரவியல்வாதிகளும் சேர்ந்து தீர்வு காணக் கூடியதை விட இந்த ஒரு பட்டாணிக்காயே பின்தொடர்ந்து ஆராய அதிகமான காரண, காரிய இணைப்புகளை அளிக்கும்.

ஆகவே இங்கு அவசியத்தால் தற்செயல் விளக்கப்படவில்லை; ஆனால் மாறாக, வெறும் தற்செயலான விளைவுகளை உற்பத்தி செய்கிற மட்டத்திற்கு அவசியம் தாழ்த்தப்பட்டது. ஒரு குறிப்பிட்ட பட்டாணிக்காயில் ஆறு பட்டாணிகள் மட்டுமே—ஐந்தோ அல்லது ஏழோ அல்ல—உள்ளன என்ற யதார்த்தமான விஷயம் சூரிய மண்டல இயக்க விதிக்கு அல்லது ஆற்றலின் நிலைமாறுதல் விதிக்கு ஒத்ததொன்று என்றால் அப்பொழுது அவசியத்தின் அளவிற்குத் தற்செயல் உயர்த்தப்பட்டது என்பதில்லை; மாறாக, அவசியம் தற்செயலாகத் தாழ்த்தப்பட்டு விட்டது என்பதே யதார்த்த உண்மை. மேலும் ஒரு குறிப்பிட்ட வட்டாரத்தில் அக்கம்பக்கமாக வாழ்கிற அங்கக, அனங்கக இனவகைகள், தனிப்பட்டவைகள் இவைகளிடையே உள்ள பல்வகைத் தன்மை எதிர்வாதிட முடியாத அவசியத்தையே அடித்தளமாகக் கொண்டிருக்கிறது என்று என்னதான் உறுதிப்படுத்திக் கூறினாலும், தனிப்பட்ட இனவகைகளுக்கும் தனிப்பட்டவைகளுக்கும் அது முன்பு என்னவாக இருந்ததோ அதுவாகவே, அதாவது தற்செயலான விஷயமாகவே இருக்கும். தனிப்பட்ட விலங்கிற்கு அது எங்கே பிறக்க வேண்டி நேர்ந்தது, தனது வாழ்விற்கு எம்மாதிரியான சுற்றுச் சார்புகளைக் காண்கிறது, என்ன எதிரிகள், எத்தனை தனது வாழ்வை அச்சுறுத்துகின்றன என்பதெல்லாம் தற்செயலேயாம். தாய்ச் செடிக்கு அதன் விதைகளைக் காற்று எங்கே கொண்டு சென்று தூவி விடுகிறது என்பதும் கன்றுச் செடிக்கு விதை முளை விட எங்கே மண் கிடைக்கிறது என்பதும் தற்செயலே; இங்கும் கூட எல்லாம் எதிர்வாதிட முடியாத அவசியத்தையே சார்ந்துள்ளன என நமக்கு உறுதி கூறுவதெனில் அது மிகவும் பல வீனமான ஆறுதலே. ஒரு குறிப்பிட்ட பிரதேசத்திலுள்ள இயற்கைப் பொருட்களைக் கலக்கிக் குவித்து வைத்து—இன்னும்கூட, உலகிலுள்ள அனைத்தையும் இதே விதமாகச் செய்து—உலகத் தொடக்க காலமுதல் சாசுவதமாக அவை நிர்ணயிக்கப்பட்டிருந்தாலும் கூட, அது முன்பு எவ்வாறு இருந்ததோ அதே விதமாக—அதாவது, தற்செயலான விஷயமாக—இப்போதும் இருக்கும்.

இவ்விரண்டு கருத்தோட்டங்களுக்கும் எதிர்மாறாக ஹெகல் இது வரை கேட்டறியாத உத்தேசக் கருத்துரைகளை

முன்வைத்தார்: அதாவது, தற்செயலாக நிகழ்வதாலேயே தற்செயலான நிகழ்ச்சிக்கு ஒரு காரணம் உண்டு; அதே போல், தற்செயலாக நிகழ்வதால் அதற்குக் காரணமுமில்லை; தற்செயலாக நிகழ்வது அவசியமென்றும் அவசியம் தன்னைத் தானே தற்செயலாக நிர்ணயிக்கிறதென்றும் மற்றொரு புறம் இந்தத் தற்செயல் ஒருவிதத்தில் முழுமுதலான அவசியம் எனவும் அவர் உரைத்தார் (தர்க்கவியல், II, புத்தகம், III, 2: யதார்த்தம்). இவை புதிர்த் தன்மை வாய்ந்த அற்ப உரைகள் எனவும் தம்மைத் தாமே முரண்படுத்திக் கொள்கின்ற வெற்றுரைகள் எனவும் இயற்கை விஞ்ஞானம் மிக எளிதாக இவற்றைப் புறக்கணித்தது; தத்துவம் சம்பந்தப்பட்வரை இயற்கை விஞ்ஞானம் ஒரு புறம் வோல்பின் இயக்க மறுப்பியலின் வறட்சியான சிந்தனையை விடாப்பிடியாக மேற்கொண்டது; அதன் பிரகாரம் ஒரு பொருள் ஒன்று தற்செயல் அல்லது அவசியம், ஒரே சமயத்தில் இரண்டுமாக இருக்க இயலாது; அல்லது மறு புறம் தற்செயலைப் பொதுப்படையாக வார்த்தைகளில் மறுத்துவிட்டு ஒவ்வொரு பிரத்தியேக நிலைமையிலும் நடைமுறையில் அதையே அங்கீகரிக்கிற வோல்பினுடைய இயக்க மறுப்பியலை விட வறட்சியில் எவ்விதக் குறைவும் இல்லாத யாந்திரிக நிர்ணய வாதத்தை அது விடாப்பிடியாக மேற்கொண்டது.

இயற்கை விஞ்ஞானம் இந்தப் பாதையிலேயே தொடர்ந்து சிந்தித்த அதே பொழுதில் டார்வின் என்பவரின் மூலம் அது என்ன செய்தது?

டார்வின் தமது சகாப்தகரமான நூலில்[20] தற்செயலின் ஆகப்பரந்த அடிப்படையிலிருந்து புறப்பட்டார். ஒரே ஓர் இனவகையைச் சார்ந்த தனித்தவைகளிடையே உள்ள வரம்பற்ற தற்செயலான வேறுபாடுகளே — அவ்வேறுபாடுகள் இனவகையின் தன்மையை மீறிக் கொண்டு வெளிக் கிளம்பும் வரை அதிகரிக்கின்றன; மிகக் கடைக்கோடியான சில சந்தர்ப்பங்களில் மட்டுமே அவைகளின் உடனடிக் காரணங்களை வெளிப்படுத்த இயலும்—உயிரியலின் அனைத்து முறைமைக்கும் முன்பிருந்த அடிப்படையை, அதாவது இனவகைகள் மாற்றமின்றி இயக்க மறுப்பியல் ரீதியில் இறுகிப் போனவை என்ற முந்தைய கருத்தோட்டத்தையே சந்தேகிக்கும்படி அவரை நிர்ப்பந்தித்தன. ஆயினும்கூட இனவகை

களைப் பற்றிய கருத்து இல்லையேல் விஞ்ஞானம் முழுவதும் பயனற்றதாக இருந்தது. அதனுடைய எல்லாப் பிரிவுகளுக்கும் இனவகைகளைப் பற்றிய கருத்து அடித்தளமாக இருப்பது அவசியமாக இருந்தது: மனித உடலமைப்பியல், ஒப்பு நோக்கு உடலமைப்பியல், கருவியல், விலங்கியல், தொல்லுயிரியல், தாவரவியல் முதலியன—இனவகைகளைப் பற்றிய கருத்து இல்லையெனில் இவையெல்லாம் என்னவாகும்? இவைகளின் பலன்கள் எல்லாம் கேள்விக்கு இடமாயின என்பது மட்டுமல்ல, ஆனால் நேரடியாகவே அப்புறப்படுத்தப்பட்டன. இது வரை கருதப்பட்டதற்கொப்ப அவசியத்தை தற்செயல் தூக்கி எறிந்து விடுகிறது. அவசியத்தைப் பற்றிய முந்தைய கருத்து உடைந்து போகிறது. அதையே நிலைப் படுத்திக் கொள்வது எனில், யதார்த்தத்திற்கும் தனக்கும் முரண்பட்டு நிற்கிற தன்னிச்சையான மனித வரையறுப்பை ஒரு விதியாக இயற்கையின் மீது சர்வாதிகாரமாகத் திணிப்பது என்பதே அதன் பொருளாகும்; இதன் மூலம் உயிருள்ள இயற்கையில் உள்ளார்ந்து நிற்கிற அவசியம் முழுவதையும் மறுப்பதற்கொப்பாகும்; தற்செயலின் குழப்பகரமான ராஜ்யமே உயிருள்ள இயற்கையின் ஒரே விதி எனப் பொதுவாகப் பிரகடனப்படுத்துவதற்கு ஒப்பாகும்....

* * *

...காரணங்களின் செயற்பாடு. வேறுபட்ட பொருட்களுடைய தனிப்பட்ட இயக்கங்களின் பரஸ்பரத் தொடர்பு, அவை ஒன்றையொன்று **நிர்ணயித்துக் கொள்ளுவது** என்பதே இயக்கத்திலுள்ள பருப்பொருளை நாம் ஆலோசிக்கும் பொழுது முதன் முதலாக நம் மனதில் பதிகின்ற விஷயமாகும். ஒரு குறிப்பிட்ட இயக்கத்தை மற்றொன்று தொடர்கிறது என்பது மட்டுமல்ல நாம் காண்பது; இயற்கையில் எந்தச் சூழ்நிலைகளில் அது நிகழ்கிறதோ, அவற்றைப் படைப்பதின் மூலம் ஒரு குறிப்பிட்ட இயக்கத்தை நாம் தோற்றுவிக்க இயலும் என்பதையும் இயற்கையில் நிகழவே நிகழாத இயக்கங்களைக் கூட (தொழில்)—குறைந்த பட்சம் இம்முறையிலாவது நிகழாதவற்றைக் கூட—நாம் உருவாக்க முடியும் என்பதையும் இந்த இயக்கங்களுக்கு ஏற்கெனவே நிர்ணயிக்கப்பட்ட திசையையும் அளவையும் நாம் அளிக்க முடியும்

என்பதையும் கூட நாம் காண்கிறோம். இவ்வாருக, மனிதர் களின் நடவடிக்கையின் வாயிலாக ஓர் இயக்கம் மற்றென்றின் காரணமாக உள்ளது என்ற எண்ணம், காரணங்களின் செயற் பாடு பற்றிய எண்ணம் நிறுவப்பட ஏதுவாகிறது. சில இயற்கை நிகழ்ச்சிகளின் ஒழுங்கான தொடர்கிரமம் தானுகவே காரணங்களின் செயற்பாடு பற்றிய எண்ணம் எழ இடமளிக் கிறது என்பது உண்மையே: சூரியனோடு கூடவே வருகிற வெப்பமும் ஒளியும்; ஆனல் இதுவே நிருபணமாகி விடாது; ஒரு முறையான post hoc ஒரு propter hocஐ நிறுவிவிட முடியாது என்று சொல்லுகிற ஹியூமின் ஐயவாதம் அந்த அளவுக்குச் சரியே. ஆனல் மனிதர்களின் நடவடிக்கையே காரணங்களின் செயற்பாட்டிற்குச் சோதனையாக அமைவ தாகும். சூரியனுடைய கிரணங்களை ஒரு குழி ஆடியைக் கொண்டு ஒரு மையத்திற்குக் கொண்டு வந்து சாதாரணத் தீயின் கிரணங்களைப் போலச் செயற்பட வைத்தோமெனில், அதன் மூலமாகச் சூரியனிலிருந்து வெப்பம் கிளம்புகிறது என்பதை நாம் நிரூபித்தவர்களாவோம். வெடி மருந்து, வெடிக்க வைக்கும் பொருள், குண்டு இவற்றை ஒரு துப் பாக்கியில் ஒன்ருக இணைத்துப் பின் அதைச் சுட்டால், நமது முந்திய அனுபவத்திலிருந்து முன்கூட்டியே அறிந்துள்ள விளை வையே கணக்கில் கொள்கிறோம்; ஏனெனில் தீப்பற்றல், எரிதல், திடீரெனப் புகையாக மாறுவதால் ஏற்படும் வெடிச் சத்தம், குண்டின் மீது புகையின் அழுத்தம் ஆகிய இந்த மாற்றப் போக்கு முழுவதினுடைய எல்லா நுணுக்கங்களை யும் நாம் கிரகிக்க முடியும். முந்திய அனுபவத்தின் காரண மாக அடுத்த தடவையும் அதே விதமாகத்தான் இருக்கும் என்பதில்லை என்று கூட இங்கு சந்தேகவாதி கூற முடியாது. உண்மையில், அது அதே மாதிரி நிகழ்வதில்லை என்பது — வெடிக்க வைக்கும் பொருள் அல்லது வெடி மருந்து வேலை செய்யத் தவறுதல், துப்பாக்கிக் குழாய் வெடித்து விடுவது, முதலானவை — ஏற்படத்தான் செய்கிறது. ஆனல் இது தான் காரணங்களின் செயற்பாட்டை மறுப்பதற்குப் பதி லாக மிகப் பொருத்தமாக நிரூபிக்கிறது; ஏனெனில் தகுந்த பரிசீலனையைக் கொண்டு விதியிலிருந்து ஏற்படுகிற ஒவ் வொரு பிறழ்ச்சியின் காரணத்தையும்—வெடிக்க வைக்கும் பொருளின் இரசாயனச் சிதைவு, வெடி மருந்தின் ஈரப்பதம்

முதலியன, துப்பாக்கிக் குழாயில் உள்ள குறை முதலியன வற்றை — நாம் கண்டு கொள்ள முடியும்; இதனுல் காரணங் களின் செயற்பாட்டிற்கு இங்கு, சொல்லப் போனுல், இரட் டைச் சோதனைகள் உண்டு.

தத்துவவியலைப் போலவே, இயற்கை விஞ்ஞானமும் மனித நடவடிக்கைக்குச் சிந்தனையின் மீது உள்ள தாக் கத்தைப் பூரணமாக இது வரைக்குமே அலட்சியம் செய்து வந்துள்ளது. இரண்டும் ஒரு புறம் இயற்கையை, மற்ருெரு புறம் சிந்தனையை மட்டுமே அறிந்துள்ளன. மனிதச் சிந்தனை யின் மிகச் சாராம்சமான, மிக நெருங்கிய அடிப்படையாக இருப்பது தன்னளவில் இயற்கை மட்டுமே என்பதல்ல, **மனிதர்கள் இயற்கையை மாற்றுவது** என்பதே ஆகும்; எந்த அளவுக்கு இயற்கையை மாற்ற மனிதன் கற்றுக் கொண் டானே, அந்த அளவுக்கே அவனுடைய மதிநுட்பமும் வளர்ந் தது. எனவே இயற்கை தனிவிலக்காக மனிதன் மீது எதிர்ச் செயல் புரிகிறது போலவும், மனிதனுடைய வரலாற்று பூர்வ மான வளர்ச்சியை எல்லா இடங்களிலும் இயற்கை நிலைமை கள் தனிவிலக்காக நிர்ணயிக்கின்றன போலவும் உள்ள வரலாற்றைப் பற்றிய இயற்கைவாதக் கருத்தோட்டம்— எடுத்துக்காட்டாக, இது அதிகமாகவோ அல்லது குறை வாகவோ டிரேபர் முதலான இதர விஞ்ஞானிகளிடையே காணப்படுகிறது—ஒருதலைப்பட்சமானதாகும்; மனிதன் கூட இயற்கையின் மீது எதிர்ச்செயல் கொள்கிருன் என்பதையும் அதை மாற்றித் தனக்குப் புதிய வாழ்க்கைச் சூழ்நிலைகளைப் படைத்துக் கொள்ளுகிருன் என்பதையும் அந்தக் கருத்தோட் டம் மறந்து விடுகிறது. ஜெர்மனிக்குள் ஜெர்மானிய இனங் கள் குடியேறிய காலத்தில் இருந்த ''இயற்கையில்'' இப் போது மிகச் சொற்பமே எஞ்சியுள்ளது. பூமியின் பரப்பு, தட்பவெப்ப நிலை, தாவர வகை, விலங்கினவகை, மனிதர் களும் கூட வரம்பற்று மாறி விட்டார்கள்; மனித நடவடிக் கையின் காரணமாக இது நிகழ்ந்தது; மனிதத் தலையீடு இல்லாமல் இதே காலக்கூற்றில் ஜெர்மனியின் இயற்கையில் நிகழ்ந்துள்ள மாற்றங்கள் அளவிட முடியாத அளவுக்கு மிகச் சொற்பமே.

* * *

நவீன இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் கருத்துநிலையிலிருந்து இயக்கத்திலுள்ள பருப்பொருள் முழுவதையும் ஆலோசித்துப் பார்த்தோமெனில், நம்மை எதிரிடுகின்ற முதல் விஷயம் பரஸ்பரச் செயல் என்பதேயாம். யாந்திரிக இயக்கம், வெப்பம்,ஒளி, மின்னியக்கம், காந்தம், இரசாயனச் சேர்க்கையும் சிதைவும், திரட்சி நிலைகளுடைய மாறுதலின் இடைநிலைகள், அங்கக உயிர் ஆகிய இயக்க வடிவங்களின் ஒரு தொடர் வரிசையைப் பார்க்கிறோம்; இதில் தற்போதும் கூட அங்கக உயிரை இன்னும் ஒரு விதிவிலக்காக வைத்துக் கொண்டாலும் இவையத்தனையும் ஒன்று மற்றொன்றாக மாறுகின்றன, ஒன்றையொன்று பரஸ்பரம் நிர்ணயிக்கின்றன, ஓர் இடத்தில் காரணமாகவும் மற்றோர் இடத்தில் காரியமாகவும் இருக்கின்றன; இப்படி இருந்தாலும் மாறுகிற அதனுடைய எல்லா வடிவங்களிலும் இயக்கத்தின் ஒட்டுமொத்தம் ஒரே அளவாகவே நிலைபெறுகிறது (ஸ்பினோஸா: பொருளின் சத்து *causa sui*யாக* இருக்கிறது என்பது பரஸ்பரச் செயலைத் தெட்டென விளக்குகிறது).[21] யாந்திரிக இயக்கம் வெப்பம், மின்னியக்கம், காந்தம், ஒளி முதலியனவாகவும் vice versa** ஆகவும் மாறுகிறது. பரஸ்பரச் செயலே பொருட்களின் உண்மையான causa finalis*** என ஹெகல் என்ன சொன்னரோ (எங்கே?), அதை இவ்விதமாக இயற்கை விஞ்ஞானம் ஊர்ஜிதம் செய்கிறது. இந்தப் பரஸ்பரச் செயலை அறிவது என்பதைத் தாண்டி மேலும் பின்னல் நாம் செல்ல இயலாது; ஏனெனில் அதற்குப் பின்னல் அறிவதற்கு ஏதுமில்லை. பருப்பொருளின் இயக்கத்தின் வடிவங்களை (இதில் நாம் அறியக் கிடப்பது ஏராளமாக உண்டு என்பது வாஸ்தவமே; ஏனெனில் இயற்கை விஞ்ஞானம் உயிர் பெற்றுச் சிறிது காலம்தான் ஆயிற்று) நாம் அறிவதெனில், அப்பொழுது நாம் பருப்பொருளையே அறிந்தது போலாகிறது; அத்துடன் நமது அறிவும் முழுமையடைந்து விடுகிறது. (பரஸ்பரச் செயல் என்ற வகைக்கூற்றை வந்து அடைவதில் வெற்றி காணுததே குரோவ் காரணங்களின் செயற்பாட்டைப்

* —தன்னுடைய காரணமாக.—ப-ர்.

** —தலைமாருகவும்.—ப-ர்.

***—இறுதி காரணம்.—ப-ர்.

பற்றித் தவருகப் புரிந்ததின் முழுவதற்கும் அடிப்படையாக உள்ளது. அவர் அந்த விஷயத்தை அறிவார், ஆனுல் அதைப் பற்றிய சூக்குமக் கருத்தைப் புரிந்திருக்கவில்லை; இதிலிருந்தே எல்லாக் குழப்பமும் எழுகிறது. பக்கங்கள் 10—14.) இந்தச் சர்வவியாபகப் பரஸ்பரச் செயலிலிருந்தே நாம் உண்மையான காரண உறவு நிலையை வந்து அடைகின்ருேம். தனிப்பட்ட நிகழ்வுகளைப் புரிய வேண்டுமெனில், அவைகளின் பொதுவான பரஸ்பரத் தொடர்பிலிருந்து அவற்றைப் பிய்த்தெடுத்து தனிமைப்படுத்தி ஆராய வேண்டும்; அப்பொழுது மாறுகிற இயக்கங்கள் ஒன்று காரணமாகவும் மற்ருென்று விளைவாகவும் வெளிப்படுகின்றன.

* * *

காரணங்களின் செயற்பாட்டை மறுக்கும் ஒருவனுக்கு ஒவ்வோர் இயற்கை விதியும் ஓர் அனுமானத் தத்துவமே யாகும்; மற்றவைகளிடையே பட்டக நிறமாலையைக் கொண்டு வான்கோள்களை இரசாயனப் பகுப்பாய்வுக்கு உட்படுத்துவது என்பதும் அவ்வாறே. இந்தக் கண்ணேட்டத்தைக் கொண்டவர்களிடம் எவ்வளவு சிந்தனு வறட்சி காணப்படுகிறது!

பிரதானமாக 1873—1883ல்
எழுதப்பட்டது.
1883—1886ல் சில சேர்த்தல்கள்
செய்யப்பட்டன

பி. எங்கெல்ஸ்

லுட்விக் ஃபாயர்பாஹும் மூலச்சிறப்புள்ள ஜெர்மன் தத்துவஞானத்தின் முடிவும்

என்ற நூலிலிருந்து

1

நமக்கு முன்னுலிருக்கும் இந்த நூல்* காலப் பரிமாணத்தில் ஒரு தலைமுறைக்குக் கூடுதலாக இல்லாததே என்றுலும் ஜெர்மனியின் இன்றைய தலைமுறைக்கு அது ஏற்கெனவே நூறு வருடங்களானதைப் போல அதே அளவுக்கு அந்நியமாகிவிட்ட ஒரு காலகட்டத்துக்கு நம்மைக் கொண்டு செல்கிறது. ஆனுல் ஜெர்மனி 1848ம் வருடப் புரட்சிக்குத் தன்னைத் தயாரித்துக் கொண்டிருந்த காலகட்டமே அது; அன்று முதல் நம் நாட்டில் நடைபெற்றிருப்பவை அனைத்துமே 1848ன் தொடர்ச்சியாக மட்டுமே, புரட்சியின் கடைசி உயில் மற்றும் விருப்ப ஆவணத்தின் நிறைவேற்றமாக மட்டுமே இருந்து வந்திருக்கின்றன.

பதினெட்டாம் நூற்றுண்டில் பிரான்சைப் போலவே, பத்தொன்பதாம் நூற்றுண்டில் ஜெர்மனியிலும் அரசியல் வீழ்ச்சிக்கு முன்பாக ஒரு தத்துவஞானப் புரட்சி ஏற்பட்டது. ஆனுல் இந்த இரண்டு தத்துவஞானப் புரட்சிகளுக்குமிடையே எவ்வளவு வேறுபாடு! பிரெஞ்சுக்காரர்கள் அதிகார பூர்வமான அனைத்து விஞ்ஞானத்துக்கும் எதிராக, திருச்சபைக்கு எதிராக, பெருமளவில் அரசுக்கும் எதிராகப் பகிரங்கமாகப் போராடினுர்கள்; அவர்களுடைய நூல்கள் நாட்டின் எல்லைகளுக்கு வெளியே ஹாலந்தில் அல்லது இங்கிலாந்தில் அச்சடிக்கப்பட்டன; பாஸ்டிலில் சிறைவைக்கப்படுகின்ற ஆபத்து அவர்களுக்கு அதிகமாகவே இருந்தது. மறு பக்கத்தில்,

* *Ludwig Feuerbach*, von C. N. Starcke, Dr. phil., Stuttgart, Ferd. Encke, 1855.

ஜெர்மானியர்கள் பேராசிரியர்களாக, இளைஞர்களுக்குப் போதிப்பதற்காக அரசினுல் நியமிக்கப்பட்டவர்களாக இருந்தார்கள். அவர்களுடைய நூல்கள் அங்கீகரிக்கப்பட்ட பாட புத்தகங்களாக இருந்தன. தத்துவஞானத்தின் மொத்த வளர்ச்சியுமே முடிவடைகின்ற அமைப்பாக இருந்த ஹெகலிய அமைப்பு பிரஷ்ய-இராஜாங்க அரசுத் தத்துவஞானம் என்ற நிலைக்குக் கூட உயர்த்தி வைக்கப்பட்டிருந்தது! இந்தப் பேராசிரியர்களுக்குப் பின்னுல், அவர்கள் உபயோகித்த விளங்காத, பகட்டுப் புலமையான சொற்றொடர்கள், எழுச்சியற்ற, சோர்வூட்டும் வாக்கியங்களுக்குப் பின்னுல் ஒரு புரட்சி மறைந்திருப்பது சாத்தியமா? புரட்சியின் பிரதிநிதிகள் என்று அன்று கருதப்பட்டவர்கள்—மிதவாதிகள் தானே—மூளையைக் குழப்புகின்ற இந்தத் தத்துவஞானத்தின் கடுமையான எதிரிகளாக இருந்தார்கள் அல்லவா? ஆனுல் அரசாங்கங்களோ, மிதவாதிகளோ காணத் தவறிய ஒன்றைக் குறைந்த பட்சம் ஒரு நபர் மிக முந்திய காலமான 1833ம் வருடத்திலேயே கண்டார். அவர் ஹென்ரிஹ் ஹைனே[22] தவிர வேறு எவருமல்ல.

ஓர் உதாரணத்தை எடுத்துக் கொள்வோம்:

''மெய்யானவை அனைத்தும் விவேகமானவை, விவேகமானவை அனைத்தும் மெய்யானவை''[23]

என்ற ஹெகலின் பிரபலமான கருத்தைப் போல வேறு எந்தத் தத்துவஞானக் கருதுகோளும் குறுகிய புத்தியுள்ள அரசாங்கங்களிலிருந்து கூடுதலான நன்றியையும் அதே அளவுக்குக் குறுகிய புத்தியுள்ள மிதவாதிகளிடமிருந்து ஆத்திரத்தையும் அடைந்ததில்லை.

இது அன்றைக்கிருந்த நிலைமைகளுக்கு ஒப்புதலளிப்பது, எதேச்சாதிகாரம், போலீஸ் அரசாங்கம், கொடுமையான விசாரணை முறைகள் மற்றும் தணிக்கை முறை ஆகியவற்றுக்குத் தத்துவ ரீதியில் ஆசி வழங்குவது என்பதில் ஐயமில்லை. மூன்ருவது பிரெடெரிக்-வில்ஹெல்மும் அவருடைய குடிமக்களும் அதை அப்படித்தான் புரிந்து கொண்டார்கள். ஆனுல் ஹெகலைப் பொருத்தமட்டில், இருப்பவை ஒவ்வொன்றும்—கூடுதலான தகுதி இல்லாமல்—மெய்யானவை அல்ல என்பது திண்ணம். எது அதே சமயத்தில் அவசியமானதாக

வும் இருக்கிறதோ, அது மட்டுமே யதார்த்தம் என்ற இயற்பண்பைக் கொண்டிருக்கிறது என்பார் ஹெகல்.

''அதன் வளர்ச்சிப் போக்கில் யதார்த்தம் அவசியமானதாக நிரூபிக்கிறது.''

எனவே ஹெகலுக்கு ஒரு குறிப்பிட்ட அரசாங்க நடவடிக்கை — ''ஒரு குறிப்பிட்ட வரிவிதிப்பை'' ஹெகலே உதாரணமாகக் காட்டினூர்—தகுதி இல்லாமல் எவ்விதத்திலும் மெய்யானதல்ல.[24] எனினும் எது அவசியமானதோ, அது கடைசி நிலையில் விவேகமானதாகவும் தன்னை நிரூபித்துக் கொள்கிறது; மற்றும் ஹெகலியக் கருதுகோள் அந்தச் சமயத்திலிருந்த பிரஷ்ய அரசுக்குப் பயன்படுத்தும் பொழுது கீழ்க்கண்ட பொருளை மட்டுமே கொண்டிருக்கிறது: இந்த அரசு அவசியமாக இருக்கின்ற அளவுக்கு அறிவுக்குப் பொருந்தி வருவதால், அது விவேகமானது. அது நமக்குத் தீமையாகத் தோன்றினூலும், தன் தீய தன்மைகளையும் மீறி அது இன்னும் இருந்து வருவதால், அரசாங்கத்தின் தீய தன்மை அதனோடு பொருந்தி வருகின்ற அதன் மக்களின் தீய தன்மையினூல் நியாயப்படுத்தப்படுகிறது. அந்தக் காலத்திலிருந்த பிரஷ்யர்கள் தங்களுக்கு ஏற்ற அரசாங்கத்தையே பெற்றிருந்தார்கள்.

எனினும் யதார்த்தம் என்பது கொடுக்கப்பட்ட எந்தச் சமூக அல்லது அரசியல் நிலைமைக்கும் எல்லாச் சந்தர்ப்பங்களிலும் எல்லாக் காலங்களிலும் எவ்விதத்திலும் உள்ளுறையானதல்ல என்பார் ஹெகல். அதற்கு மாறாகவே. ரோமானியக் குடியரசு மெய்யானது, ஆனூல் அதை அகற்றிய ரோமானியப் பேரரசும் மெய்யானதே. 1789ல் பிரெஞ்சு முடியாட்சி மிகவும் போலித்தோற்றமாகி விட்டபடியால், அதாவது எல்லா அவசியத்தையும் இழந்து விட்டபடியால், அதிகமாக அறிவுக்குப் பொருத்தமற்றதாகி விட்டபடியால் அது மாபெரும் புரட்சியினூல் ஒழிக்கப்பட வேண்டியதாகி விட்டது; ஹெகல் எப்பொழுதும் அந்தப் புரட்சியைப் பற்றி மிக அதிகமான உற்சாகத்தோடு பேசுகிறூர். ஆகவே இந்த உதாரணத்தில் முடியாட்சி போலித்தோற்றமாகவும் புரட்சி மெய்யாகவும் இருந்தது. ஆகவே வளர்ச்சிப் போக்கின் பொழுது முன்னர் மெய்யாக இருந்த அனைத்துமே போலித்

தோற்றமாக மாறி தம் அவசியத்தை, இருப்பதற்கான உரிமையை, விவேகமான தன்மையை இழந்து விடுகின்றன. அழியும் நிலையிலுள்ள யதார்த்தத்துக்குப் பதிலாக ஒரு புதிய, வாழக் கூடிய யதார்த்தம்—போராட்டமில்லாமல் மடிந்து விடக் கூடிய அளவுக்குப் பழமை போதிய அறிவைக் கொண்டிருந்தால் அமைதியாகவும் இந்த அவசியத்தை அது எதிர்க்குமானல் பலவந்தமாகவும்—ஏற்படுகிறது. ஆகவே இந்த ஹெகலியக் கருதுகோள் ஹெகலின் இயக்கவியலின் மூலமாகவே அதன் எதிரிடையாக மாறுகிறது: மனித வரலாற்றுத் துறையில் மெய்யாக இருக்கின்ற அனைத்தும் கால வளர்ச்சிப் போக்கில் அறிவுக்குப் புறம்பானவையாக மாறி விடுகின்றன. ஆகவே இயல்பினுலேயே அவை அறிவுக்குப் புறம்பானவை, அறிவுக்குப் புறம்பான தன்மையினுல் முன்னரே கறைபட்டிருக்கின்றன. மனிதர்களுடைய மனங்களில் விவேகமானவை ஒவ்வொன்றுமே—இருக்கின்ற வெளித்தோற்ற யதார்த்தத்துக்கு அது எவ்வளவு அதிகமாக முரண்பட்டிருந்தாலும்—மெய்யாக மாறும்படி விதிக்கப்படுகிறது. ஹெகலியச் சிந்தனை முறையின் அனைத்து விதிகளுக்கும் ஏற்ப மெய்யான ஒவ்வொன்றுமே விவேகமானது என்ற கருதுகோள், இருப்பவை அனைத்தும் அழியக் கூடியவை என்ற மற்றொரு கருதுகோளில் முடிகிறது.

ஹெகலியத் தத்துவஞானம் (கான்ட்டுக்குப் பிறகு மொத்த தத்துவஞான இயக்கத்தின் முடிவு என்ற முறையில் நாம் இங்கே அதோடு மட்டும் நிறுத்திக் கொள்ள வேண்டும்) மனிதச் சிந்தனை மற்றும் நடவடிக்கையின் அனைத்து விளைவுகளின் இறுதித்தன்மைக்கு நிரந்தரமான மரண அடி கொடுத்ததில்தான் அதன் உண்மையான முக்கியத்துவமும் புரட்சிகரமான தன்மையும் அடங்கியிருக்கின்றன. உண்மையை அறிவது தத்துவஞானத்தின் பணியாகும். ஒரு முறை கண்டு பிடிக்கப்பட்டுவிட்டால் வெறுமே உருப்போட்டுவிட வேண்டிய முற்றுன, வறட்டுக் கோட்பாட்டுக் கருத்துக்களாக அது ஹெகலிடம் இனிமேலும் இருக்கவில்லை. இப்பொழுது உண்மை அறிதல் போக்கிலேயே, விஞ்ஞானத்தின் நீண்ட வரலாற்று ரீதியான வளர்ச்சியிலேயே இருந்தது. அந்த விஞ்ஞானம் தனிமுதலான உண்மை என்று சொல்லப்படுவதைக் கண்டு பிடித்து அது மேலும் முன்னேறிப் போக

முடியாத, அங்கே கைகளைக் கட்டிக் கொண்டு தான் எட்டியுள்ள தனிமுதலான உண்மையை வியப்போடு பார்த்துக் கொண்டிருப்பதைத் தவிர அதற்கு வேறு அதிகமான வேலையில்லாத நிலையை ஒருபோதும் அடையாமல் அறிவின் கீழ் நிலையிலிருந்து மென்மேலும் உயர்ந்து கொண்டே போகிறது. தத்துவஞான அறிவுத் துறைக்கு எது சரியோ, அது இதர ஒவ்வொரு அறிவுத் துறைக்கும்—செய்முறை நடவடிக்கைக்கும் கூட—சரியானதே. அறிவைப் போல, வரலாறும் மனித குலத்தின் முழுநிறைவான, இலட்சிய நிலைமையில் பரிபூரணமான முடிவை அடைய முடியாது. முழுநிறைவான சமூகம், முழுநிறைவான "அரசு" என்பவை கற்பனையில் மட்டுமே இருக்கக் கூடியவை. இதற்கு மாறாக, அடுத்தடுத்து வருகின்ற வரலாற்று அமைப்புகள் அனைத்தும் கீழ் நிலையிலிருந்து உயர்ந்த நிலைக்கு மனித சமூகத்தின் முடிவில்லாத வளர்ச்சிப் பாதையில் மாறும் கட்டங்களாக மட்டுமே இருக்கின்றன. ஒவ்வொரு கட்டமும் அவசியமானதே; ஆகவே அது தோன்றியிருக்கின்ற காலத்தையும் நிலைமைகளையும் பொறுத்தவரை நியாயமானதே. ஆனால் அதன் கருப்பையில் படிப்படியாக வளர்ச்சியடைகின்ற புதிய, உயர்ந்த நிலைமைகளுக்கு முன்னால் அது தகுதியையும் நியாயத்தையும் இழந்து விடுகிறது. அது இன்னும் உயர்ந்த கட்டத்துக்கு இடமளிக்க வேண்டும்; அதுவும் பின்னர் நலிவுற்று மறையும். முதலாளி வர்க்கம் பெரிய அளவுத் தொழில் துறை, போட்டி மற்றும் உலகச் சந்தையின் மூலம் நடைமுறையில் நிலையான, தொன்மைச் சிறப்புடைய அனைத்து அமைப்புகளையும் அழித்து விடுவதைப் போல, இந்த இயக்கவியல் தத்துவஞானமும் முற்றான, தனிமுதலான உண்மையைப் பற்றிய எல்லாக் கருதுகோள்களையும் அதற்குப் பொருத்தமான மனித குல நிலைமைகளையும் அழித்து விடுகிறது. இயக்கவியல் தத்துவஞானத்துக்கு முற்றானது, தனிமுதலானது, புனிதமானது ஒன்றுமில்லை. அது ஒவ்வொன்றினுடைய மற்றும் ஒவ்வொன்றிலுமுள்ள மாறும் தன்மையை வெளிப்படுத்துகிறது. இருத்தல் மற்றும் அழிதல் என்ற இடைவிடாத நிகழ்வுப் போக்கு, கீழ் நிலையிலிருந்து உயர்ந்த நிலைக்கு முடிவில்லாத முன்னேற்றம் ஆகியவற்றைத் தவிர வேறு ஒன்றுமே அதற்கு முன்னால் நிலைப்பதில்லை. சிந்தனை செய்கின்ற மூளையில் இந்த நிகழ்வுப் போக்கின்

வெறும் பிரதிபலிப்பு என்பதைக் காட்டிலும் இயக்கவியல் தத்துவஞானம் அதிகமானதல்ல. அதற்கு ஒரு பழமைவாத அம்சம் இருப்பதும் மெய்யே: அறிவு மற்றும் சமூகத்தின் திட்டவட்டமான கட்டங்கள் அவற்றின் காலத்துக்கும் சந்தர்ப்பங்களுக்கும் நியாயமானவையே என்பதை அது அங்கீகரிக்கிறது; ஆனால் அந்த அளவுக்கு மட்டுமே. இந்தக் கண்ணோட்ட முறையின் பழமைவாதம் சார்பு நிலையானது; அதன் புரட்சிகரமான தன்மை தனிமுதலானது — இயக்கவியல் தத்துவஞானம் இது ஒன்றை மட்டுமே தனிமுதலானதென்று அங்கீகரிக்கிறது.

இயற்கை விஞ்ஞானம் இன்றைய நிலையில் பூமிக்குக் கூட முடிவு உண்டு, அதன் வசிக்கத்தக்க தன்மைக்கு நிச்சயமான முடிவு உண்டு என்று ஆருடம் கூறுகிறது; ஆகவே மனித குலத்தின் வரலாற்றுக்கும் கூட உயர்ந்து செல்வது மட்டுமல்லாமல் கீழே இறங்குகின்ற பிரிவும் உண்டு என்று அது கருதுவதோடு இந்தக் கண்ணோட்ட முறை முற்றிலும் பொருந்துமா என்ற பிரச்சினையை எடுத்துக் கொள்வது இங்கே அவசியமல்ல. எப்படி இருந்த போதிலும், சமூகத்தின் வரலாற்று நிகழ்வுப் போக்கு கீழே இறங்கும் திருப்புமுனைக்குக் கணிசமான தூரத்துக்கு அப்பால்தான் நாம் இன்னும் இருக்கிறோம். எனவே இயற்கை விஞ்ஞானம் தன்காலத்தில், இன்னும் கவனத்துக்கே எடுத்துக் கொள்ளாத ஒரு பொருளைப் பற்றி ஹெகலியத் தத்துவஞானம் அக்கறை கொள்ள வேண்டுமென்று நாம் எதிர்பார்க்க முடியாது.

ஆனால் உண்மையாகவே இங்கே சொல்லப்பட வேண்டிய விஷயம் ஒன்றுதான்: மேலே வளர்த்துச் செல்லப்பட்டிருக்கும் கருத்துக்கள் ஹெகலிடத்தில் அவ்வளவு துல்லியமாகக் கூறப்படவில்லை. அவருடைய முறையிலிருந்து கிடைக்கும் அவசியமான முடிவு இதுதான். ஆனால் அந்த முடிவை அவர் இவ்வளவு தெளிவாக ஒருபோதும் வருவிக்கவில்லை. அவர் ஒரு அமைப்பைப் படைக்குமாறு நிர்ப்பந்திக்கப்பட்டார், மரபு ரீதியான அவசியங்களுக்காக ஒரு தத்துவஞான முறை ஏதாவதொரு வகையான தனிமுதலான உண்மையோடு முடிவடைய வேண்டும் என்பதே இதற்குக் காரணம் என்பது மெய்யே. ஆகவே இந்த அழிவற்ற உண்மை என்பது தர்க்க

ரீதியான அல்லது வரலாற்று நிகழ்வுப் போக்கே ஆகும் என்று ஹெகல்—சிறப்பாக அவர் எழுதிய **தர்க்கவியல்** நூலில்—எவ்வளவு வலியுறுத்திய போதிலும் அவர் தம்முடைய முறையை ஏதாவதொரு இடத்தில் முடிவுக்குக் கொண்டு வர வேண்டுமென்பதால் இந்த நிகழ்வுப் போக்குக்கு ஒரு முடிவைக் கொடுக்கும்படி நிர்ப்பந்தத்தை உணர்ந்தார். அவருடைய **தர்க்கவியல்** நூலில் இந்த முடிவை மறுபடியும் ஒரு தொடக்கமாக மாற்ற முடியும்; ஏனென்றால் இங்கே முடிவு நிலை, தனிமுதலான கருத்து—அதைப் பற்றி அவர் ஒன்றுமே சொல்ல முடியாது என்ற அளவில் மட்டுமே அது தனிமுதலானது — ''அந்நியமாகிறது'', அதாவது தன்னை இயற்கையாக மாற்றிக் கொண்டு பிறகு மனதில், அதாவது சிந்தனையிலும் வரலாற்றிலும் மறுபடியும் தானாகி விடுகிறது. ஆனால் மொத்த தத்துவஞானத்தின் முடிவிலும் தொடக்கத்துக்கு இப்படித் திரும்புவது ஒரே ஒரு வழியில் மட்டுமே இயலும்; அதாவது, வரலாற்றின் முடிவைப் பின்வரும் விதத்தில் கற்பனை செய்வதன் மூலமாக: இதே தனிமுதலான கருத்தை அறியும் நிலைக்கு மனித குலம் வருகிறது; தனிமுதலான கருத்தை அறிதலை ஹெகலியத் தத்துவஞானம் அடைந்திருக்கிறது என்று அறிவிக்கிறது. ஆனால் இந்த வழியில் எல்லா வறட்டுக் கோட்பாட்டுவாதத்தையும் அழிக்கின்ற அவருடைய இயக்கவியல் முறைக்கு மாறான வகையில் அவருடைய அமைப்பின் மொத்த வறட்டுக் கோட்பாட்டுவாத உள்ளடக்கமும் தனிமுதலான உண்மை என்று அறிவிக்கப்படுகிறது. இப்படி பழமைவாதப் பகுதியின் மிகு வளர்ச்சியில் புரட்சிகரப் பகுதி திணறடிக்கப்படுகிறது. இது தத்துவஞான அறிதலுக்குப் பொருந்துவது மட்டுமல்லாமல், வரலாற்று நடைமுறைக்கும் உரியதே. ஹெகல் என்ற நபரின் மூலம் தனிமுதலான கருத்தைச் செயற்படுத்துகின்ற கட்டத்துக்கு வந்திருக்கும் மனித குலம் இந்தத் தனிமுதலான கருத்தை யதார்த்தத்தில் நிறைவேற்றக் கூடிய அளவுக்கு நடைமுறையிலும் அதிக தூரம் வந்திருக்க வேண்டும். ஆகவே தனிமுதலான கருத்து சமகாலத்தவர்கள் மீது ஏற்படுத்திய செய்முறை அரசியல் கோரிக்கைகள் மிகப் பெரிய அளவில் இருப்பதும் சரியல்ல. ஆகவே தனிமுதலான கருத்து என்பது மூன்றாவது பிரெடெரிக்-வில்ஹெல்ம் தன்னுடைய குடிமக்

களிடம் திரும்பத் திரும்ப ஆனால் வீணான முறையில் வாக்குறுதி கொடுத்த, சமூகப் பிரிவுகளை அடிப்படையாகக் கொண்ட முடியாட்சியில், அதாவது அன்றைய ஜெர்மானியக் குட்டி முதலாளித்துவ நிலைமைகளுக்கு ஏற்ற உடைமை வர்க்கத்தினரின் வரையறுக்கப்பட்ட, நிதானமான, மறைமுக ஆட்சியில் ஈடேற்றமடையும் என்று **சட்டவியலின் தத்துவஞானம்** என்ற நூலின் முடிவில் நாம் காண்கிறோம். மேலும் மேன்மக்களின் அவசியமும் ஊகமான முறையில் நமக்கு விளக்கப்படுகிறது.

ஆகவே முற்றிலும் புரட்சிகரமான ஒரு சிந்தனை முறை மிகவும் துடிப்பில்லாத அரசியல் முடிவை எப்படித் தயாரித்தது என்பதை விளக்குவதற்கு அந்த அமைப்பின் உள் அவசியங்களே போதுமானவை. ஹெகல் ஒரு ஜெர்மானியர், அவருடைய சமகாலத்தவரான கேதேயைப் போல இவருக்கும் பிலிஸ்டினிய நாடா பின்னால் தொங்கிக் கொண்டிருந்தது என்பதிலிருந்துதான் இந்த முடிவின் பிரத்யேகமான வடிவம் தோன்றியது என்பதே உண்மையாகும். அவர்கள் ஒவ்வொருவரும் தங்களுடைய சொந்தத் துறையில் ஒலிம்பிய ஜேயசாக இருந்த போதிலும், ஒருவராவது ஜெர்மானிய பிலிஸ்டினியத்திலிருந்து ஒருபோதும் தன்னை முற்றிலும் விடுவித்துக் கொள்ளவில்லை.

ஆனால் ஹெகலிய அமைப்பு இதற்கு முந்திய எந்த அமைப்பைக் காட்டிலும் ஒப்பிட முடியாத விரிவான பரப்பை உள்ளடக்குவதையோ அல்லது இந்தத் துறையில் சிந்தனைச் செல்வத்தை — அது இன்றுகூட வியப்புத் தருவதாகவே இருக்கிறது—குவிப்பதையோ இவை அனைத்துமே தடுக்கவில்லை. மனதின் புலப்பாட்டியல் (மனிதனின் உணர்வு வரலாற்றின் நிகழ்ச்சிப் போக்கில் கடந்து வந்த கட்டங்களைக் குறுகிய வடிவத்தில் அமைத்துத் தனிப்பட்ட உணர்வு அதன் பல்வேறு கட்டங்களையும் கடந்து வரும் வளர்ச்சி, மனதின் கருவியல் மற்றும் தொல்லுயிரியலின் இணைகரம் என்று இதைக் குறிப்பிடலாம்), தர்க்கவியல், இயற்கையின் தத்துவஞானம், மனதின் தத்துவஞானம்—அது அதன் தனித்தனியான வரலாற்று உட்பிரிவுகளாகப் பகுத்து ஆராயப்பட்டது: வரலாற்றின், சட்டத்தின், மதத்தின் தத்துவஞானம், தத்துவஞானத்தின் வரலாறு, அழகியல், இதரவை—இந்த வெவ்

வேறு வரலாற்றுத் துறைகள் அனைத்திலும் காணப்படுகின்ற வளர்ச்சியின் இழையைக் கண்டு பிடிக்கவும் விளக்கிக் காட்டவும் ஹெகல் பாடுபட்டார். அவர் படைப்பு மேதை மட்டுமல்லாமல் கலைக்களஞ்சியத்தைப் போன்ற பேரறிவும் உடையவராதலால் ஒவ்வொரு துறையிலும் சகாப்தத்தைப் படைக்கும் பாத்திரத்தை வகித்தார். அவருடைய செயற்கையான கட்டமைப்புகளைப் பற்றி அவருடைய குள்ளமான எதிரிகள் இன்றும் கூட அதிகமாகக் கூச்சலிடுகிறார்கள்; அவருடைய அமைப்பின் ''தேவைகளின்'' காரணமாகவே அவர் இவற்றை அதிகமாகக் கையாள வேண்டியிருந்ததென்பது தானாகவே விளங்கும். ஆனால் இந்தக் கட்டமைப்புகள் அவருடைய மாபெரும் கட்டிடத்தின் சட்டமும் சாரக் கட்டுமானமுமே. ஒருவர் இங்கே வீணாக உலாவிக் கொண்டிருக்காமல் அந்த மாபெரும் கட்டிடத்திற்குள் நுழைவாரானால், இன்று கூடக் குறையாத மதிப்பைப் பெற்றிருக்கும் எண்ணற்ற செல்வங்களைக் காண முடியும். எல்லாத் தத்துவஞானிகளிடமும் துல்லியமாக ''அமைப்புதான்'' அழியக் கூடியது. அதற்கு ஒரே காரணம்: எல்லா முரண்பாடுகளையும் மீறிவிட வேண்டும் என்ற விருப்பமே, மனித மனதின் அழிவற்ற ஆசையே. ஆனால் எல்லா முரண்பாடுகளும் ஒரேயடியாக அழிக்கப்பட்டால், நாம் தனிமுதலான உண்மை என்று சொல்லப்படுவதை அடைந்து விடுவோம். உலக வரலாறு முடிவுக்கு வந்து விடும்; அது செய்வதற்கு ஒன்றும் மிஞ்சவில்லை என்றாலும், அது தொடரத்தான் வேண்டும். ஆகவே ஒரு புதிய, தீர்க்கப்பட முடியாத முரண்பாடு. எல்லா முரண்பாடுகளையும் தீர்க்க வேண்டும் என்று தத்துவஞானத்தின் கடமையை வகுத்துக் கூறும் பொழுது மொத்த மனித குலமும் அதன் முன்னேற்ற வளர்ச்சியின் போது மட்டுமே சாதிக்கக் கூடிய கடமையைத் தனியாக ஒரு தத்துவஞானி சாதிக்க வேண்டும் என்றாகிறது. இதை நாம் ஒரு தடவை உணர்ந்தவுடனே—நாம் இதை உணர்வதற்கு நெடுநோக்கில் ஹெகலைக் காட்டிலும் வேறு எவருமே நமக்கு அதிகமாக உதவி செய்யவில்லை—எல்லாத் தத்துவஞானமும்—அந்தச் சொல்லுக்கு இது வரை தரப்பட்டிருக்கும் பொருளில் — முடிவடைந்து விடுகிறது. இந்தப் பாதையின் வழியாகவோ அல்லது எந்தத் தனி நபராலோ அடைய முடியாத ''தனிமுதலான உண்மையை''

விட்டு விடுவோம். அதற்குப் பதிலாக, சோதனைகளை ஆதார மாகக் கொண்ட விஞ்ஞானங்களின் வழியில், அவற்றின் முடிவுகளை இயக்கவியல் முறையின் மூலம் பொதுமைப்படுத்து கின்ற பாதையின் மூலம் சார்புநிலை உண்மைகளை அடை வதற்கு முயற்சிப்போம். எப்படியும் ஹெகலுடன் தத்துவ ஞானம் முடிவடைந்து விடுகிறது. ஏனென்றால் ஒரு பக்கத்தில் அதன் மொத்த வளர்ச்சியையும் தன்னுடைய அமைப்பில் அவர் மிகவும் சிறப்பான முறையில் தொகுத்துரைத்தார்; ஏனென்றால் மறு பக்கத்தில் அமைப்புகள் என்ற திருக்கு மறுக்கான பாதையிலிருந்து வெளியேறி உலகத்தைப் பற்றிய உண்மையான பரிசோதனையின் மூலம் அறிவைப் பெறு வதற்கு—சுய உணர்வு இல்லாமல் என்றாலும் கூட—அவர் வழி காட்டினார்.

ஜெர்மனியின் தத்துவஞானம் தோய்ந்த சூழலில் இந்த ஹெகலிய அமைப்பு எத்தகைய பிரம்மாண்டமான தாக்கத் தை ஏற்படுத்தியிருக்கும் என்பதை ஒருவர் கற்பனை செய்ய முடியும். அது ஒரு வெற்றி ஊர்வலமாகப் பல பத்தாண்டு களுக்கு நீடித்தது; ஹெகலின் மரணத்தோடு அது முடிவுக்கு வந்து விட்டதாக எவ்விதத்திலும் கூற முடியாது. அதற்கு மாறாக, 1830 முதல் 1840 முடிய உள்ள காலகட்டத்தில் தான் ''ஹெகலியவாதம்'' மற்ற எல்லாவற்றையும் பின்னால் தள்ளி ஆட்சி செலுத்தியது; அதிகமாகவோ, குறைவாகவோ எதிரிகளிடம் கூட ஒட்டிக் கொண்டது. துல்லியமாக இந்தக் காலகட்டத்தில்தான் ஹெகலியக் கருத்துக்கள்—உணர்வு பூர்வமாகவோ அல்லது உணர்வில்லாமலோ—மிகவும் பல் வகைப்பட்ட விஞ்ஞானங்களில் மிகவும் விரிவாக ஊடுருவிக் கலந்தன; சராசரிக் ''கல்வியறிவு உணர்வு'' தன்னுடைய சிந்தனையுணவாகக் கொண்டிருக்கின்ற ஜனரஞ்சக இலக்கியம் மற்றும் அன்றாடப் பத்திரிகைகளுக்குச் சுவையூட்டின. ஆனால் மொத்தப் போர்முனை முழுவதிலும் கிடைத்த இந்த வெற்றி உள் போராட்டத்துக்குப் பீடிகையாக மட்டுமே இருந்தது.

ஹெகலின் தத்துவத்தை மொத்தமாகப் பார்க்கும் பொழுது, அது மிகவும் வேறுபாடான செய்முறைக் கட்சிக் கருத்துக்களுக்கு அதிகமான இடம் கொடுத்திருந்தது என் பது நமக்குத் தெரியும். அன்றைய தத்துவஞான ஜெர்

மனியில் மற்ற எல்லாவற்றையும் காட்டிலும் இரண்டுதான் செய்முறையானவை: மதமும் அரசியலும். யாராவது ஹெகலிய அமைப்பின் மேல் தலைமையான அழுத்தத்தைக் கொடுத்தால் இந்த இரண்டு துறைகளிலும் அவர் பழமைவாதியாக இருக்க முடியும். எவர் இயக்கவியல் முறையை முக்கியமாகக் கருதுகிறாரோ, அவர் அரசியலிலும் மதத்திலும் மிகவும் தீவிரவாத எதிர்க்கட்சியைச் சேர்ந்தவராக இருக்க முடியும். ஹெகலின் எழுத்துக்களில் புரட்சிகர ஆவேசம் அடிக்கடி பொங்கிய போதிலும், அவர் மொத்தத்தில் பழமைவாதத் தரப்புக்கே அதிகமாகச் சாய்வதாகத் தோன்றியது. அவருடைய முறையைக் காட்டிலும் அவருடைய அமைப்புக்கே அவர் மிக அதிகமாகக் ''கடும் மூளை வேலை'' செய்ய வேண்டியிருந்தது என்பது மெய்யே. 1830க்களின் இறுதியில் அவருடைய மரபில் ஏற்பட்டிருந்த பிளவு மென்மேலும் வெளிப்படையாயிற்று. இடதுசாரி அணி, இளம் ஹெகலியவாதிகள் என்று சொல்லப்பட்டவர்கள் மதவாதிகளுக்கும் நிலப்பிரபுத்துவப் பிற்போக்காளர்களுக்கும் எதிராக நடத்திய போராட்டத்தில் அவருடைய போதனைகளுக்கு அரசின் சகிப்புத் தன்மையை—பாதுகாப்பையும் கூட—அது வரை வாங்கித் தந்த தத்துவஞான நாவடக்கத்தை அன்று சூடேறியிருந்த பிரச்சினைகளைப் பொறுத்தமட்டில் சிறிது சிறிதாகக் கைவிட்டார்கள். 1840ல் நான்காவது பிரெடெரிக்-வில்ஹெல்முடன் மதவாதமும் எதேச்சாதிகார-நிலப்பிரபுத்துவப் பிற்போக்கும் அரியணையில் அமர்ந்த பொழுது பகிரங்கமான சண்டை தவிர்க்க முடியாததாயிற்று. சண்டை இன்னும் தத்துவஞான ஆயுதங்களோடு நடைபெற்றது—ஆனால் இனியும் சூக்குமமான-தத்துவஞான நோக்கங்களுக்கு அல்ல. அது பழமையான மதத்தையும் அன்றைக்கிருந்த அரசையும் ஒழிப்பதை நேரடியாக எடுத்துக் கொண்டது. *Deutsche Jahrbücher*[25] இதழில் செய்முறை நோக்கங்கள் இன்னமும் அதிகமான அளவுக்கு தத்துவஞானப் போர்வையில் முன்வைக்கப்பட்ட போதிலும், 1842ம் வருடத்திய *Rheinische Zeitung*[26] தினசரியில் இளம் ஹெகலியவாதம் ஆட்சியைக் கைப்பற்ற விரும்பும் தீவிரவாத முதலாளி வர்க்கத்தின் தத்துவஞானம் என்று தன்னை நேரடியாகவே காட்டிக் கொண்டது; தத்துவஞானம் என்ற சிறிதளவான முகமூடியைத்

தணிக்கை முறையை ஏமாற்றுவதற்கு மட்டுமே பயன்படுத்தியது.

அந்தக் காலத்தில் அரசியல் மிகவும் முட்கள் நிறைந்த களமாக இருந்தது; ஆகவே முக்கியமான சண்டை மதத்துக்கு எதிராகத் திருப்பப்பட்டிருந்தது. இந்தச் சண்டை—குறிப்பாக, 1840க்குப் பிறகு—மறைமுகமாக அரசியல் சண்டையாகவும் இருந்தது. ஷ்டிராவுஸ் எழுதி 1835ல் வெளியான ஏசுவின் வாழ்க்கை முதல் உந்துதலைக் கொடுத்தது. சுவிசேஷத் தொல்கதைகளின் உருவாக்கத்தைப் பற்றி அதில் கூறப்பட்டிருந்த தத்துவம் பின்னர் புரூனோ பௌவரால் மறுக்கப்பட்டது. இக்கதைகளில் பெரும்பான்மையானவை அந்த ஆசிரியர்களால் இட்டுக் கட்டப்பட்டவை என்று அவர் ஆதாரம் காட்டினார். இருவருக்குமிடையே நடைபெற்ற விவாதம் ''சுய உணர்வுக்கும்'' ''பருப்பொருளுக்கும்'' இடையே போராட்டம் என்ற தத்துவஞானப் போர்வையில் நடைபெற்றது. சுவிசேஷத்திலுள்ள அதிசயக் கதைகள் சமூக வட்டத்துக்குள் சுய உணர்வில்லாத, மரபு ரீதியான முறையில் தொல்கதைப் படைப்புகளின் மூலம் ஏற்பட்டனவா அல்லது அந்த நற்செய்தித் தூதர்களாலேயே இட்டுக் கட்டுப் பட்டவையா என்ற பிரச்சினை உலக வரலாற்றில் தீர்மான மான இயக்குச் சக்தி ''பருப்பொருளா'' அல்லது ''சுய உணர்வா'' என்ற பிரச்சினையாகப் பெரிதுபடுத்தப்பட்டது. முடிவில் சமகாலத்திய அராஜகவாதத்தின் தீர்க்கதரிசியான ஷ்டிர்னர் வந்தார், சுயேச்சையான ''சுய உணர்வைத்'' தன்னுடைய ''தான்'' ("ego")[27] ஆல் முந்தி விட்டார்; இவரிடமிருந்து பக்கூனின் நிறையவே எடுத்துக் கொண்டிருக்கிறார்.

ஹெகலிய மரபு சீர்குலைந்த முறையைப் பற்றிய இந்தப் பகுதிக்குள் நாம் அதிகமாகச் செல்லப் போவதில்லை. அதைக் காட்டிலும் நமக்கு முக்கியமானது பின்வருவதாகும்: இளம் ஹெகலியவாதிகளில் மிகத் தீர்மானமானவர்களின் முக்கிய பகுதியினர் உறுதி செய்யப்பட்ட மதத்துக்கு எதிரான போராட்டத்தின் செய்முறைத் தேவைகளினால் ஆங்கில-பிரெஞ்சுப் பொருள்முதல்வாதத்துக்குத் துரத்தப்பட்டனர். இது அவர்களுடைய மரபின் அமைப்போடு அவர்களுக்கு மோதலை ஏற்படுத்தியது. பொருள்முதல்வாதம் இயற்கையை ஒரே யதார்த்தமாகக் கருதுகின்ற பொழுது, ஹெகலிய

அமைப்பில் இயற்கை தனிமுதலான கருத்தின் ''அந்நிய மாதலே'' மட்டுமே, அதாவது அந்தக் கருத்து சிறுதரமாக்கப் படுவதைப் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகிறது. இங்கே சிந்தனையும் அதன் சிந்தனை உற்பத்திப் பொருளான கருத்தும் முதனிலே யாக இருக்கின்றன; கருத்தின் அருளால் மட்டுமே இருக் கின்ற இயற்கை வழிநிலேயாக இருக்கிறது. இந்த முரண் பாட்டுக்குள் இளம் ஹெகலியவாதிகள் தங்களாலியன்ற அளவுக்கு நன்ருகவோ அல்லது மோசமாகவோ உழன்ருர் கள்.

அப்பொழுது ஃபாயர்பாஹின் கிறிஸ்துவ சமயத்தின் சாராம்சம் வெளியானது. அது ஓரே அடியில் இந்த முரண் பாட்டை நொறுக்கியது; சுற்றிவளைத்தல்கள் எதுவுமின்றி பொருள்முதல்வாதத்தை மறுபடியும் அரியணையின் மேல் வைத்தது. இயற்கை எல்லாத் தத்துவஞானத்திலிருந்தும் சுதந்திரமான முறையில் இருக்கிறது. இந்த அடிப்படையின் மேல்தான் மனிதப் பிறவிகளான நாம்—நாமும் இயற்கையின் உற்பத்திதானே — வளர்ச்சியடைந்திருக்கிருேம். இயற்கைக் கும் மனிதனுக்கும் அப்பால் எதுவுமே இல்லே; நம்முடைய மதக் கற்பனைகள் படைத்திருக்கும் உயர் பிறவிகள் நம்முடைய சொந்த சாராம்சத்தின் விசித்திரமான பிரதிபலிப்பு மட்டுமே. மயக்கம் கலேந்தது. ''அமைப்பு'' தகர்க்கப்பட்டுத் தூக்கி எறியப்பட்டது. நம்முடைய கற்பனையில் மட்டுமே இருப்பதாக எடுத்துக் காட்டப்பட்ட முரண்பாடு கரைந்தது. ஒருவர் இதைச் சிறிதளவு தெரிந்து கொள்வதற்கு இந்தப் புத்தகம் ஏற்படுத்திய விடுவிக்கும் உணர்ச்சியைத் தானே அனுபவித்திருக்க வேண்டும். எங்கும் உற்சாகம் பொங்கியது. நாங்கள் அனைவருமே உடனடியாக ஃபாயர்பாஹ்வாதிகளா னேம். மார்க்ஸ் இந்தப் புதிய கருதுகோளே எவ்வளவு உற் சாகத்தோடு வரவேற்ருர், விமர்சனத் தயக்கங்கள்அனைத்தை யும் மீறி எந்த அளவுக்கு அதன் தாக்கத்துக்கு உட்பட்டார் என்பதை ஒருவர் அறிய புனிதக் குடும்பம் என்ற நூலேப் படிக்க வேண்டும்.

ஃபாயர்பாஹின் புத்தகத்தின் குறைகளும் கூட அது ஏற்படுத்திய உடனடியான விளேவுக்கு உதவி செய்தன. அதன் இலக்கிய நடை—சில சமயங்களில் மிகை அலங்கார மாகவும் இருந்தது—அதற்குப் பரந்த வாசகர்களே ஏற்படுத்

தியது. எப்படி இருப்பினும், நெடுங்காலமாக இருந்த சூக்கும மான மற்றும் புரிந்து கொள்ள இயலாத ஹெகலியவாதத் துக்குப் பிறகு அது புத்துணர்வூட்டுவதாகவும் இருந்தது. அது அன்பை இலட்சியப்படுத்தியதற்கும் இது பொருந்து வதே. இது ''கலப்பற்ற பகுத்தறிவின்'' சகித்துக் கொள்ள முடியாத ஆதிக்கத்துக்குப் பிறகு இப்பொழுது வந்தபடியால் —அதை நியாயப்படுத்த முடியா விட்டாலும்—ஒரு சமா தானமிருந்தது. ஆனால் ''கல்வி சிறந்த'' ஜெர்மனியில் 1844ம் வருடத்திலிருந்து பிளேக் நோயைப் போலப் பரவிக் கொண்டிருக்கின்ற ''உண்மையான சோஷலிசம்'' துல்லிய மாக ஃபாயர்பாஹின் இந்த இரண்டு பலவீனங்களையே தன் னுடைய தொடக்க நிலையாக எடுத்துக் கொண்டது என்பதை நாம் மறக்கக் கூடாது. அது விஞ்ஞான ஆராய்ச்சிக்குப் பதி லாக இலக்கியச் சொற்றொடர்களை உபயோகித்தது; உற்பத் தியைப் பொருளாதார ரீதியில் மாற்றியமைப்பதன் மூலம் பாட்டாளி வர்க்கத்தின் விடுதலைக்குப் பதிலாக ''அன்பின்'' மூலம் மனித குலத்தின் விடுதலையைப் பற்றிப் பேசியது; சுருக்கமாகச் சொல்வதென்றால், ஹெர் கார்ல் குருனின் பிரத்யேகமான குமட்டலைத் தருகின்ற நளின நடை மற்றும் அன்புப் பரவசங்களில் தன்னையே பறிகொடுத்தது.

மற்றொரு விஷயத்தையும் நாம் மறக்கக் கூடாது: ஹெகலிய மரபு சிதறிப் போனாலும், ஹெகலியத் தத்துவஞானம் விமர்சனத்தின் மூலமாக முறியடிக்கப்படவில்லை. ஷ்டிராவு சும் பௌவரும் அதன் பக்கங்களில் ஒவ்வொன்றை எடுத்துக் கொண்டார்கள், விவாதத்தில் எதிரும் புதிருமாக நிறுத்தினார் கள். ஃபாயர்பாஹ் அமைப்பைச் சிதறடித்துவிட்டு அதை உதறி விட்டார். ஆனால் ஒரு தத்துவஞானம் போலியானது என்று சொல்வது மட்டுமே அதைத் தீர்த்துக் கட்டுவதா காது. ஹெகலியத் தத்துவஞானத்தைப் போன்ற வன்மை யான படைப்பை—அது நாட்டின் அறிவு ரீதியான வளர்ச்சி யில் மிகப் பெரிய தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியிருக்கிறது— சாதாரணமாகப் புறக்கணிப்பதன் மூலம் தீர்த்துக் கட்டிவிட முடியாது. அதன் அர்த்தத்திலேயே அதைக் ''கரைக்க'' வேண்டும், அதாவது விமர்சனத்தின் மூலம் அதன் வடிவத்தை அழிக்க வேண்டும், அதனால் சாதிக்கப்பட்டிருக்கும் புதிய உள்ளடக்கத்தைக் காப்பாற்ற வேண்டும். அது எவ்விதம்

நிறைவேற்றப்பட்டது என்பதைக் கீழ்வரும் பகுதியில் காண் போம்.

ஆனால் இதற்கிடையில் 1848ம் வருடப் புரட்சி, ஃபாயர் பாஹ் ஹெகலை ஒதுக்கியதைப் போலவே மொத்த தத்துவ ஞானத்தையுமே எந்தச் சடங்குமில்லாமல் ஒதுக்கியது. இந்த நிகழ்வுப் போக்கின் போது ஃபாயர்பாஹும் பின்னணிக்குத் தள்ளப்பட்டார்.

2

அனைத்துத் தத்துவஞானத்தின் — குறிப்பாக, மிகவும் நவீன காலத் தத்துவஞானத்தின்—மாபெரும் அடிப்படையான பிரச்சினை சிந்தனைக்கும் இருத்தலுக்கும் இடையே உள்ள உறவைப் பற்றியதே. மிகவும் முந்திய தொடக்க காலங்களில், தங்களுடைய உடல்களின் கட்டமைப்புகளைப் பற்றி இன்னும் மனிதர்களுக்கு எதுவுமே தெரியாதிருந்த காலத்தில், கனவுத் தோற்றங்களை விளக்க இயலாதபடியால்* தங்களுடைய சிந்தனையும் உணர்வுகளும் தங்கள் உடல்களின் செயல்களல்ல, ஆனால் உடலில் வசிக்கின்ற, மரணத்தின் போது அதிலிருந்து வெளியேறுகின்ற தனித்த ஆன்மாவின் செயல்கள் என்று நம்பியதிலிருந்து, அந்தக் காலத்திலிருந்து இந்த ஆன்மாவுக்கும் வெளி உலகத்துக்குமிடையே உள்ள உறவுகளைப் பற்றிச் சிந்திக்கும்படி மனிதர்கள் தூண்டப் பட்டிருக்கிறார்கள். மரணத்தின் போது அது உடலை விட்டுப் பிரிந்து தனியே வாழ்ந்தது என்றால் அதற்கு மேலும் மற்றொரு தனித்த மரணத்தைக் கண்டு பிடிக்க வேண்டிய காரணமில்லை. ஆகவே அதன் அழிவற்ற தன்மை பற்றிய கருத்து தோன்றியது. அது வளர்ச்சியின் அந்தக் கட்டத்தில் ஒரு ஆறுதலாகத் தோன்றவில்லை, சிறிதும் தவிர்க்க முடியாத

* கனவுகளில் வருகின்ற மனித வடிவங்கள் தங்களுடைய உடல்களை விட்டுத் தற்காலிகமாக வெளியே வந்திருக்கும் ஆன்மாக்கள் என்ற கருத்து காட்டு மிராண்டிகள் மற்றும் நாகரிகத்தில் கீழ்நிலையானவர்களிடம் இன்னும் எங்குமிருக்கிறது. ஆகவே கனவுத் தோற்றம் கனவு காண்பவனிடம் செய்யும் செயல்களுக்கு உண்மையான மனிதன் பொறுப்பாகக் கருதப்பட்டான். உதாரணமாக, இம் தூர்ன் 1884ல் குயானாவிலுள்ள இந்தியர்கள் மத்தியில் இந்த நம்பிக்கை இருப்பதைக் கண்டார்.

விதியாகத் தோன்றியது; பெரும்பாலும் — கிரேக்கர்கள் மத்தியில் இருந்ததைப் போல — உறுதியான துன்பமாக இருந்தது. உடலின் மரணத்துக்குப் பிறகு ஆன்மா இருக்கிறது என்பது ஒரோ வழி ஒப்புக் கொள்ளப்பட்ட பிறகு— ஆறுதலே வேண்டிய மத உணர்ச்சியல்ல—இந்த ஆன்மாவை என்ன செய்வதென்ற சர்வப்பொதுவான, நிறைந்த அறியாமையிலிருந்து தோன்றிய குழப்பம் தனிப்பட்ட அமர நிலை என்ற சோர்வளிக்கின்ற கருத்துக்கு இட்டுச் சென்றது. துல்லியமாக இதே போன்ற முறையினுல் இயற்கைச் சக்திகளை மனிதப் பண்புகளின் உருவகமாக்கியதன் மூலம் முதற் கடவுள்கள் தோன்றின. மதங்கள் மேலும் வளர்ச்சியடைந்த பொழுது இந்தக் கடவுள்கள் மென்மேலும் இம்மைக்குப் புறம்பான வடிவத்தைப் பெற்றன; கடைசியில் மனிதனுடைய அறிவின் வளர்ச்சிப் போக்கில் இயற்கையாக ஏற்படுகின்ற சூக்குமப்படுத்துகின்ற—வடிகட்டுதல் என்று கூட நான் அநேகமாக எழுதியிருப்பேன் — முறையினுல், ஏறக்குறைய வரையறுக்கப்பட்ட, பரஸ்பரம் கட்டுப்படுகின்ற பல கடவுளர்களிலிருந்து ஒருமைவாத மதங்களின் ஒரே கடவுள் என்ற கருத்து மனிதர்களின் மூளைகளில் தோன்றியது.

ஆகவே சிந்தனைக்கும் இருத்தலுக்கும் உள்ள உறவு, இயற்கைக்கும் ஆன்மாவுக்கும் உள்ள உறவு—தத்துவஞானம் முழுமையிலும் தலைமையான பிரச்சினை—மதத்துக்குச் சிறிது கூடக் குறையாத அளவில்—காட்டு மிராண்டித் தனத்தின் குறுகிய, மூடத் தனமான கருத்துக்களில் வேரூன்றியிருக்கிறது. ஆனுல் ஐரோப்பாவிலுள்ள மனித குலம் கிறிஸ்துவ மத்திய காலங்களின் போது தனக்கேற்பட்ட நெடுந்துயில் கலைந்து விழித்துக் கொண்ட பிறகே இந்தப் பிரச்சினை அதன் மொத்தக் கூர்மையுடன் முதன் முதலாக முன்வைக்கப்பட முடிந்தது, அதன் முழு முக்கியத்துவத்தையும் அடைய முடிந்தது. இருத்தலைப் பொறுத்தவரை சிந்தனையின் நிலையைப் பற்றிய பிரச்சினை, எது முதன்மையானது, ஆன்மாவா அல்லது இயற்கையா என்ற பிரச்சினை—மத்திய கால சமய சித்தாந்தங்களில் மாபெரும் பங்கு வகித்த அதே பிரச்சினை—திருச்சபையை மீறிப் பின்வருமாறு கூர்மையாக எடுத்துரைக்கப்பட்டது: கடவுள் உலகத்தைப் படைத்தாரா அல்லது உலகம் ஊழிக்கால முதல் இருந்து வந்திருக்கிறதா?

இத்தப் பிரச்சினைக்குத் தத்துவஞானிகள் கண்ட தீர்வு கள் அவர்களை இரண்டு மாபெரும் முகாம்களாகப் பிரித்தன. இயற்கையைக் காட்டிலும் ஆன்மாவின் முதன்மையை வலி யுறுத்தியவர்கள், அதனால் கடைசி நோக்கில் ஏதாவதொரு வடிவத்தில் உலகம் படைக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும் என்று கருதியவர்கள்—கிறிஸ்துவ சமயத்தைக் காட்டிலும் தத்துவ ஞானிகளிடத்தில் (உதாரணம், ஹெகல்) இந்த உலகப் படைப்பு இன்னும் அதிகச் சிக்கலானதாகவும் நடக்க முடி யாததாகவும் இருக்கிறது — கருத்துமுதல்வாத முகாமில் இருந்தார்கள். இயற்கையை முதன்மையாகக் கருதிய மற்ற வர்கள் பொருள்முதல்வாதத்தின் பல்வேறு மரபுகளையும் சேர்ந்தவர்கள்.

கருத்துமுதல்வாதம், பொருள்முதல்வாதம் என்ற இரண்டு சொற்களும் தொடக்கத்தில் இவற்றைத் தவிர வேறு எதையும் குறிக்கவில்லை. இங்கும் வேறு எந்தப் பொரு ளிலும் அவை பயன்படுத்தப்படவில்லை. அவற்றுக்கு வேறு பொருள் எதையாவது தருகின்ற பொழுது என்ன குழப்பம் ஏற்படுகிறதென்று கீழே காண்போம்.

ஆனால் சிந்தனைக்கும் இருத்தலுக்கும் உள்ள உறவைப் பற்றிய பிரச்சினைக்கு இன்னும் மற்றொரு பக்கமும் இருக் கிறது: நம்மைச் சுற்றியிருக்கும் உலகத்தைப் பற்றிய நமது சிந்தனைகள் இந்த உலகத்தோடு என்ன உறவைக் கொண் டிருக்கின்றன? நம்முடைய சிந்தனைக்கு மெய்யான உலகத்தை அறியும் தகுதி உண்டா? மெய்யான உலகத்தைப் பற்றிய நமது கருத்துக்களிலும் எண்ணங்களிலும் யதார்த்தத்தைச் சரியாகப் பிரதிபலிக்க நம்மால் முடிகிறதா? தத்துவஞான மொழியில் இந்தப் பிரச்சினை சிந்தனை மற்றும் இருத்தலின் முற்றொருமை பற்றிய பிரச்சினை எனப்படும். தத்துவஞானி களில் மிகவும் அதிகப் பெரும்பான்மையினர் இந்தப் பிரச் சினைக்கு உடன்பாடான பதிலளிக்கிறார்கள். உதாரணமாக, ஹெகலிடம் உடன்பாடு தானாகவே புலப்படும்; ஏனென்றால் மெய்யான உலகத்தில் துல்லியமாக அதன் சிந்தனை உள்ளடக் கத்தை—ஊழிக்கால முதல் எங்கோ இருந்து வந்திருக்கின்ற, உலகத்திலிருந்து தனித்திருக்கின்ற மற்றும் அதற்கு முந்திய தனிமுதலான கருத்தின் ஈடேற்றமாக உலகத்தைப் படிப்படி யாக உருவாக்குவதை—நாம் அறிகிறோம். ஆனால் ஆரம்பத்

திலேயே சிந்தனை உள்ளடக்கமாக இருக்கின்ற ஓர் உள்ளடக்கத்தைச் சிந்தனை அறிய முடியும் என்பது அதிக நிரூபணமின்றி வெளிப்படையாகும். இங்கே நிரூபிக்கப்பட வேண்டியது ஏற்கெனவே முற்கூற்றிலேயே மறைந்திருக்கிறது என்பதும் அதே அளவுக்கு வெளிப்படையாகும். ஆனால் ஹெகல் சிந்தனை மற்றும் இருத்தலின் முற்றொருமை பற்றிய தன்னுடைய நிரூபணத்திலிருந்து, தன்னுடைய சிந்தனைக்குத் தன்னுடைய தத்துவஞானம் சரியாக இருப்பதால், ஆகவே அது ஒன்று மட்டுமே சரியானது, மனித குலம் உடனடியாக இந்தத் தத்துவஞானத்தைத் தத்துவத்திலிருந்து நடைமுறைக்கு மாற்றி உலக முழுவதையும் ஹெகலியக் கோட்பாடுகளின்படி மாற்றுவதன் மூலம் சிந்தனை மற்றும் இருத்தலின் முற்றொருமை தன்னுடைய தகுதியை நிரூபிக்க வேண்டும் என்ற அதிகப்படியான முடிவைப் பெறுவதை அது தடுக்கவில்லை. அவர் அநேகமாக எல்லாத் தத்துவஞானிகளோடும் இந்தப் பிரமையைப் பகிர்ந்து கொள்கிறார்.

இவை தவிர, தத்துவஞானிகளின் வேறொரு ரகமும் இருக்கிறது; இவர்கள் உலகத்தை அறிவதற்குள்ள அல்லது குறைந்த பட்சம் விரிவாக அறிவதற்குள்ள சாத்தியத்தை மறுக்கிறார்கள். அவர்களில்—மிக நவீன காலத்தைச் சேர்ந்தவர்களில்—ஹியூமும் கான்ட்டும் இருக்கிறார்கள்; அவர்கள் தத்துவஞான வளர்ச்சியில் மிக முக்கியமான பாத்திரத்தை வகித்திருக்கிறார்கள். இந்தக் கருத்தை மறுப்பதற்கு—கருத்துமுதல்வாத நிலையிலிருந்து இது சாத்தியம் என்ற அளவுக்கு—தீர்மானமானவற்றை ஹெகல் ஏற்கெனவே கூறியிருக்கிறார். ஃபாயர்பாஹ் செய்த பொருள்முதல்வாதச் சேர்த்தல்களில் ஆழத்தைக் காட்டிலும் சாமர்த்தியமே அதிகம். மற்ற தத்துவஞான முட்டுக்கட்டைகள் அனைத்தையும் போல, இதையும் மறுப்பதற்கு மிகச் சிறந்த வழி செய்முறையே, அதாவது பரிசோதனை மற்றும் தொழில் துறையே. இயற்கை நிகழ்வுப் போக்கு பற்றி நம்முடைய கருதுகோள் சரியானது என்று நிரூபிப்பதற்கு நாமே அதைச் செய்ய, அதன் நிலைமைகளிலிருந்து அதைப் படைத்து நம்முடைய நோக்கங்களுக்கு அது பயன்படுமாறு செய்ய முடியுமானால் அப்பொழுது கான்ட்டியவாத, கைப்பற்ற முடியாத ''தன்னிலைப் பொருளுக்கு'' ஒரு முடிவு ஏற்படும். தாவரங்கள் மற்றும் விலங்கு

களின் உடல்களில் உருவாக்கப்படும் இரசாயனப் பொருட்கள் அங்கக இரசாயனம் இவற்றை ஒவ்வொன்ருக உற்பத்தி செய்யத் தொடங்குகின்ற வரை அப்படித் ''தன்னிலேப் பொருட்களாக'' இருந்தன; அதற்குப் பிறகு ''தன்னிலேப் பொருள்'' நமக்குரிய பொருளாயிற்று. உதாரணமாக, மாஞ்சிட்டியிலுள்ள வர்ணச் சாயமான அலிஸரீன்; நாம் இனியும் வயல்களில் மாஞ்சிட்டி வேர்களே வளர்ப்பதற்குச் சிரமப் படுவதில்லே; அதைக் காட்டிலும் மிகவும் மலிவான, எளிமையான முறையில் நிலக்கரியின் கீலிலிருந்து சாயத்தை உற்பத்தி செய்கிருேம். முந்நூறு வருடங்களாகக் காப்பேர்னிக்கசின் சூரிய மண்டல அமைப்பு ஒரு வெறும் கருதுகோளாக — ஆயிரம் அல்லது பத்தாயிரத்துக்கு ஒன்று மட்டுமே அதற்குச் சாதகமாக இருக்கும்—ஆனல் இன்னும் கருதுகோளாகவே இருந்தது. ஆனல் லெவெரியே இந்த மண்டல அமைப்பு கொடுத்த விவரங்களின் மூலம் யாருக்குமே தெரியாத கிரகம் ஒன்று இருப்பதன் அவசியத்தை வருவித்தது மட்டுமல்லாமல் வானத்தில் இந்தக் கிரகம் இருக்க வேண்டிய இடத்தையும் கணக்கிட்டுக் கூறி, கால்லே உண்மையாகவே இந்தக் கிரகத்தைக் கண்டு பிடித்த பொழுது[28], காப்பேர்னிக்கசின் அமைப்பு நிரூபிக்கப்பட்டது. ஆனல் புதிய கான்ட்டியவாதிகள் ஜெர்மனியில் கான்ட்டின் கருத்துக்களுக்கும் இங்கிலாந்தில் அறியொணுவாதிகள் ஹியூமின் கருத்துக்களுக்கும் (அங்கே உண்மையில் அது ஒருபோதும் மறையவில்லே) புத்துயிரூட்ட முயற்சி செய்கிருர்கள் என்ருல், இது—தத்துவ ரீதியிலும் செய்முறையிலும் அவர்களிருவருடைய கருத்துக்களும் நெடுங்காலத்துக்கு முன்னரே மறுக்கப்பட்டு முடிவானதைக் கருத்தில் கொண்டு—விஞ்ஞான ரீதியில் ஒரு பின்னடைவாகும், செய்முறையில் பொருள்முதல்வாதத்தை உலகத்துக்கு முன்னல் மறுத்துவிட்டு திருட்டுத் தனமாக ஏற்றுக் கொள்கின்ற வெட்கக்கேடான செயலாக மட்டுமே இருக்கும்.

ஆனல் டேக்கார்ட் முதல் ஹெகல் முடிய மற்றும் ஹாப்ஸ் முதல் ஃபாயர்பாஹ் முடிய இந்த நெடுங்காலத்தில் தத்துவஞானிகள்—அவர்கள் நினேத்ததைப் போல—கலப்பற்ற பகுத்தறிவின் சக்தியினல் மட்டுமே ஒருபோதும் உந்தப்படவில்லே. அதற்கு மாருக, உண்மையிலேயே அவர்களே

மிகவும் அதிகமாக முன்னால் விரட்டியது என்னவென்றால் இயற்கை விஞ்ஞானம் மற்றும் தொழில் துறையின் மென்மேலும் வேகமான முன்னேற்றமே. பொருள்முதல்வாதிகளிடம் இது மேற்பரப்பிலேயே தெளிவாகத் தெரிந்தது. ஆனால் கருத்துமுதல்வாத அமைப்புகளும் மென்மேலும் பொருள்முதல்வாத உள்ளடக்கத்தைத் தமக்குள் நிரப்பிக் கொண்டன; மூளைக்கும் பருப்பொருளுக்குமிடையே உள்ள எதிர்நிலையைப் பல கடவுள் வழிபாட்டு முறையின்படிச் சமரசப்படுத்த முயற்சி செய்தன. ஆகவே கடைசியில் ஹெகலிய அமைப்பு முறையிலும் உள்ளடக்கத்திலும் கருத்து முதல்வாத ரீதியில் தலைகீழாக மாற்றப்பட்ட பொருள்முதல்வாதத்தை மட்டுமே பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகிறது.

ஆகவே ஷ்டார்க்கே ஃபாயர்பாஹைப் பற்றித் தன்னுடைய வர்ணனையில் முதலாவதாக சிந்தனைக்கும் இருத்தலுக்கும் இடையே உள்ள உறவைப் பற்றிய இந்த அடிப்படையான பிரச்சினையைப் பொறுத்தவரை அவருடைய நிலையை ஆராய்வது புரிந்து கொள்ளப்படக் கூடியதே. முந்திய தத்துவஞானிகளின்—குறிப்பாக, காண்ட்டுக்குப் பிந்தியவர்கள்—கருத்துக்களை அனாவசியமான அளவுக்குப் பகட்டான தத்துவ மொழியில் வர்ணிக்கின்ற குறுகிய அறிமுகத்துக்குப் பிறகு—ஆசிரியர் இதில் ஹெகலினுடைய எழுத்துக்களின் சில பகுதிகளை மிகவும் சம்பிரதாயமான முறையில் எடுத்தாளுவதன் மூலம் அவர் தனக்குரியதைக் காட்டிலும் குறைவான சிறப்பையே அடைகிறார்—ஃபாயர்பாஹின் ''இயக்க மறுப்பியலின்'' வளர்ச்சிப் போக்கு இங்கே சம்பந்தமுடைய இந்தத் தத்துவஞானியின் எழுத்துக்களில் அடுக்கடுக்காகப் பிரதிபலிக்கப்பட்டிருப்பதைப் பற்றிய வர்ணனை தொடர்கிறது. இந்த வர்ணனை கடுமுயற்சியோடும் தெளிவான முறையிலும் விரித்துரைக்கப்படுகிறது; ஆனால் புத்தகம் முழுவதிலும் போலவே இந்த வர்ணனையிலும் தத்துவஞானச் சொற்றொடர்கள், அடிப்பாரத்தைப் போல, மிகுதியாகப் பயன்படுத்தப்பட்டிருக்கின்றன; எல்லா இடங்களிலுமே அவை தவிர்க்க முடியாதவை என்று ஒருக்காலும் சொல்ல முடியாது. ஆசிரியர் ஒரே மரபின் சொற்பிரயோக முறையை அல்லது ஃபாயர்பாஹினுடைய சொற்பிரயோக முறையைக் கூட எவ்வளவு குறைவாகவும், மிகவும் மாறு

பாடான போக்குகளின், குறிப்பாக இன்று மிகவும் அதிகமாக உள்ள, தம்மைத் தத்துவஞானம் என்று சொல்லிக் கொள்கின்ற போக்குகளின் சொற்பிரயோகங்களை எவ்வளவு அதிகமாகவும் செலுத்துகிருரோ, அந்த அளவுக்கு இந்த அடிப்பாரம் மிகக் கலவரமான விளைவை ஏற்படுத்துகிறது.

ஃபாயர்பாஹின் பரிணும வளர்ச்சி ஒரு ஹெகலியவாதி—முற்றிலும் மரபு ரீதியான ஹெகலியவாதியாக அவர் ஒருபோதும் இருக்கவில்லை என்பது உண்மையே—பொருள்முதல் வாதியாக மாறுவதே. இந்தப் பரிணுமத்தில் ஒரு திட்டவட்டமான கட்டத்தில் தனக்கு முந்தியவருடைய கருத்துமுதல் வாத அமைப்புடன் முழுமையாக முறித்துக் கொள்வது அவசியமாகி விட்டது. இம்மைக்கு முன்பே ''தனிமுதலான கருத்து'' இருந்தது, உலகத் தோற்றத்துக்கு முன்பே ''தர்க்கவியல் இனங்கள்'' இருந்தன என்ற ஹெகலியவாதம் இம்மைக்குப் புறம்பான படைப்புக் கடவுள் இருந்தார் என்ற நம்பிக்கையின் விசித்திரமான எச்சத்தைத் தவிர வேறென்றுமல்ல, பொருண்மையான, புலன்களால் உணரத்தக்க, நாம் வாழ்கின்ற உலகம்தான் ஒரே யதார்த்தம், நம்முடைய உணர்வும் சிந்தனையும்—அவை எவ்வளவுதான் புலனுணர்ச்சிக்கு அப்பாற்பட்டவையாகத் தோன்றிய போதிலும்—மூளை என்ற பொருண்மையான உடல் உறுப்பின் உற்பத்தியே என்ற முடிவை நோக்கி ஃபாயர்பாஹ் கடைசியில் தடுக்க முடியாத சக்தியோடு துரத்தப்படுகிருர். பருப்பொருள் மூளையின் உற்பத்திப் பொருள் அல்ல, ஆனல் மனதே பருப்பொருளின் மிக உயர்ந்த உற்பத்திப் பொருள். இது கலப்பற்ற பொருள்முதல்வாதம் என்பது உண்மையே. ஆனல் இவ்வளவு தூரம் வந்த பிறகு ஃபாயர்பாஹ் நின்று விடுகிருர். தத்துவஞானத்துக்கு வழக்கமான தப்பெண்ணத்தை—சாராம்சத்துக்கு எதிரானதல்ல, ''பொருள்முதல்வாதம்'' என்ற பெயருக்கு எதிரான தப்பெண்ணத்தை—அவரால் போக்க முடியவில்லை. அவர் எழுதினர்:

''எனக்கு மனித சாராம்சம் மற்றும் அறிவு என்ற கட்டிடத்தின் அடிப்படையே பொருள்முதல்வாதம். ஆனல் உடலியல் நிபுணருக்கு, இயற்கை விஞ்ஞானிக்கு—அதன் குறுகிய அர்த்தத்தில்—உதாரணமாக, மொலிஷோட்டுக்கு அது குறிப்பிடுகின்ற பொருளான கட்டிடம்—இது அவர்களுடைய

கண்ணோட்டத்திலும் தொழில்முறைப்படியும் அவசியமாகவே இருக்கிறது—அது என்னவாக இருக்குமோ அப்படி எனக்கிருப்பதில்லை. பின்னோக்கில் தான் பொருள்முதல்வாதிகளோடு முழுமையாக உடன்படுகிறேன், ஆனால் முன்னோக்கியல்ல.''[29]

பருப்பொருளுக்கும் மனதுக்குமிடையே உள்ள உறவைப் பற்றிய திட்டவட்டமான கருத்தோட்டத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட பொதுவான உலகக் கண்ணோட்டமான பொருள்முதல்வாதத்தையும் ஒரு குறிப்பிட்ட வரலாற்றுக் கட்டத்தில் — அதாவது, பதினெட்டாம் நூற்றாண்டில்— இந்த உலகக் கண்ணோட்டம் எடுத்துரைக்கப்பட்ட விசேஷமான வடிவத்தையும் ஃபாயர்பாஹ் இங்கே ஒன்றாகச் சேர்க்கிறார். அதைக் காட்டிலும் அதிகமானது என்னவென்றால், இன்று இயற்கை விஞ்ஞானிகள் மற்றும் மருத்துவர்களின் மூளைகளில் பதினெட்டாம் நூற்றாண்டுப் பொருள்முதல்வாதம் இன்றும் தொடர்கின்ற ஆழமில்லாத, கொச்சையான வடிவத்தோடு—1850க்களில் புஹ்னர், ஃபோக்ட் மற்றும் மொலிஷோட் தமது சுற்றுப் பயணங்களில் போதித்த வடிவத்தோடு—அதை ஒன்றாகச் சேர்க்கிறார். ஆனால் கருத்துமுதல்வாதம் வளர்ச்சியின் பல கட்டங்களைக் கடந்து வந்ததைப் போலவே, பொருள்முதல்வாதமும் கடந்து வந்திருக்கிறது. ஒவ்வொரு சகாப்தகரமான கண்டுபிடிப்புக்குப் பிறகும்— இயற்கை விஞ்ஞானத் துறையில் கூட—அது தன்னுடைய வடிவத்தை மாற்றிக் கொள்ள வேண்டியிருந்தது. இந்தப் பொருள்முதல்வாத அணுகு முறைக்கு வரலாறும் உட்படுத்தப்பட்ட பிறகு இங்கும் பொருள்முதல்வாதத்தின் வளர்ச்சியின் புதிய வாயில் திறந்துவிடப்பட்டது.

சென்ற நூற்றாண்டுப் பொருள்முதல்வாதம் மிக அதிகமான அளவுக்கு யாந்திரிகமாக இருந்தது; ஏனென்றால் அந்தக் காலத்தில் எல்லா இயற்கை விஞ்ஞானங்களிலும் இயந்திரவியல் மட்டுமே—சடப்பொருட்களின் (வான மண்டல மற்றும் பூமண்டல) இயந்திரவியல் மட்டுமே என்பது திண்ணம் — சுருக்கமாகக் கூறுவதென்றால், ஈர்ப்புச் சக்தியின் இயந்திரவியல் மட்டுமே—ஏதாவதொரு திட்டவட்டமான முடிவுக்கு வந்திருந்தது. அந்தக் காலத்தில் இரசாயனம் அதன் குழந்தைப் பருவ புளோஜிஸ்டன் தத்துவ வடிவத்தில்

மட்டுமே இருந்தது. உயிரியல் இன்னும் குழந்தைகளின் அணையாடையில் இருந்தது; தாவர மற்றும் விலங்கியல் உயிரினங்கள் மேலெழுந்த வாரியாக மட்டுமே ஆராயப் பட்டிருந்தன; அவை முற்றிலும் யாந்திரிகமான காரணங் களின் விளைவு என்று விளக்கப்பட்டன. டேக்கார்ட் விலங்கை ஒரு இயந்திரம் என்று கூறியதைப் போல பதினெட்டாம் நூற்றுண்டுப் பொருள்முதல்வாதிகள் மனிதனை ஒரு இயந் திரம் என்றுர்கள். இரசாயன மற்றும் அங்கக இயற்கையின் வளர்ச்சிப் போக்குகளில் இயந்திரவியலின் அளவுகோல்களைத் தனி முறையில் கையாள்வது—அந்த வளர்ச்சிப் போக்கு களில் இயந்திரவியலின் விதிகளும் பொருந்துவனவே என்று லும், அவை இதர உயர் நிலையான விதிகளால் பின்னணிக்குத் தள்ளப்படுகின்றன—மூலச்சிறப்புள்ள பிரெஞ்சுப் பொருள் முதல்வாதத்தின் முதல் பிரத்யேகமான, அந்தக் காலத்தில் தவிர்க்க முடியாத குறைபாடாக இருந்தது.

இந்தப் பொருள்முதல்வாதத்தின் இரண்டாவது பிரத் யேகமான குறைபாடு பிரபஞ்சத்தை ஒரு நிகழ்வுப் போக்காக, இடைவிடாத வரலாற்று வளர்ச்சியை அடைந்து கொண் டிருக்கும் பருப்பொருள் என்ற முறையில் புரிந்து கொள்ளத் தவறியது. இது அந்தக் காலத்தின் இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் அறிவு நிலை மற்றும் அதனுடன் தொடர்புடைய இயக்க மறுப்பியல், அதாவது இயக்கவியலுக்கு மாறுன தத்துவ ஞான ஆய்வு முறையோடு பொருந்தியதே. ஏற்கெனவே தெரிந்த வரையில், இயற்கை முடிவில்லாத இயக்கத்தில் இருந்தது. ஆனுல் அந்தக் காலத்திய கருத்துக்களின்படி இந்த இயக்கம் — அதுவும் முடிவில்லாதபடி—வட்டத்தில் சுழன்றது, ஆகவே அந்தப் புள்ளியிலிருந்து ஒருபோதும் நகரவில்லை; அது ஒரே விளைவுகளை மீண்டும் மீண்டும் ஏற் படுத்தியது. அந்தக் காலத்தில் இந்தக் கருத்து தவிர்க்க முடியாதது. சூரிய மண்டலத்தின் தோற்றத்தைப் பற்றிய காண்ட்டியத் தத்துவம் சமீப காலத்தில்தான் முன்வைக்கப் பட்டிருந்தது; அது இன்னும் ஒரு விநோதமாகவே கருதப் பட்டது. பூமியின் வளர்ச்சியின் வரலாறுன பூகர்ப்பவியலைப் பற்றி இன்னும் ஒன்றுமே தெரியவில்லை. இன்றுள்ள உயிரினங் கள் எளிமையானவற்றிலிருந்து பல்தொகுதியானவற்றிற்கு நடைபெற்ற வளர்ச்சியின் நீண்ட தொடர்வரிசையின் விளைவு

என்ற கருத்தோட்டம் அந்தக் காலத்தில் விஞ்ஞான ரீதியில் அறவே முன்வைக்கப்பட முடியாது. ஆகவே இயற்கையைப் பற்றி வரலாற்றுக்குப் புறம்பான கருத்து தவிர்க்க முடியாத தாகும். இதைச் சுட்டிக் காட்டி நாம் பதினெட்டாம் நூற்றுண்டுத் தத்துவஞானிகளைக் குறை கூற அதிகமான காரணமில்லை; ஏனென்முல் இதே குறை ஹெகலிடமும் காணப்படுகிறது. ஹெகல் கருத்தின்படி, கருத்தின் ''அந்நியமாதல்'' என்ற முறையில் இயற்கை காலப் பரப்பில் வளர்ச்சி அடைய முடியாதது; அது விசும்பில் மட்டுமே அகல்விரிவான வளர்ச்சி அடையக் கூடியது; ஆகவே அது தன்னுள் அடங்கியிருக்கும் எல்லா வளர்ச்சிக் கட்டங்களையும், ஒரே சமயத்திலும், ஒன்றுக்குப் பக்கத்தில் மற்ருென்முகவும் எடுத்துக் காட்டுகின்றது; ஒரே விதமான நிகழ்வுப் போக்குகளை முடிவில்லாதபடி திரும்பத் திரும்பச் செய்யும்படி விதிக்கப்படுகிறது. அனைத்து வளர்ச்சிக்குமே அடிப்படை நிபந்தனையான காலப் பரப்புக்கு வெளியே ஆனுல் விசும்பில் வளர்ச்சி என்ற அபத்தத்தை ஹெகல் இயற்கையின் மேல்—பூகர்ப்பவியல், கருவியல், தாவரங்களின் அமைப்பியல் மற்றும் விலங்குகளின் உடலியல், அங்கக இரசாயனம் ஆகியவை வளர்ச்சியடைந்து கொண்டிருந்த அதே சமயத்தில், இந்தப் புதிய விஞ்ஞானங்களின் அடிப்படையில் பிற்காலத்திய பரிணாமத் தத்துவத்தின் மேதாவிலாசம் நிறைந்த முன்னறிவிப்புகள் எங்குமே தோன்றிக் கொண்டிருந்த பொழுது (உதாரணமாக, கேதே மற்றும் லாமார்க்)—சுமத்துகிருர். ஆனுல் அமைப்பு அதைக் கோரியது; ஆகவே அமைப்பை முன்னிட்டு முறை தனக்கே பொய்யாக மாற வேண்டியிருந்தது.

இதே மாதிரியான வரலாற்றுக்கு மாறுன கருத்தோட்டம் வரலாற்றுத் துறையிலும் நிலவியது. இங்கே மத்திய காலங்களின் எச்சங்களுக்கு எதிரான போராட்டம் பார்வையைக் கவர்ந்தது. மத்திய காலங்கள் ஆயிரம் வருடங்களின் உலகளாவிய காட்டு மிராண்டித் தனம் வரலாற்றில் இடைமறித்ததாக மட்டுமே கருதப்பட்டன. மத்திய காலங்களில் நடைபெற்ற மாபெரும் முன்னேற்றம்—ஐரோப்பியக் கலாச்சாரப் பரப்பின் விஸ்தரிப்பு, அங்கே வாழக் கூடிய மாபெரும் நாடுகள் ஒன்றுக்குப் பக்கத்தில் மற்ருென்முக உருவாக்கமடைந்து கொண்டிருந்தது மற்றும், கடைசியாக,

பதினன்கு, பதினேந்தாம் நூற்ருண்டுகளில் ஏற்பட்ட பெரிய தொழில்நுட்ப முன்னேற்றம் — அனைத்துமே பார்க்கப்படவில்லை. ஆகவே மாபெரும் வரலாற்று இடைத்தொடர்புகளைப் பற்றி அறிவு பூர்வமான நுண்ணறிவு இயலாததாயிற்று; வரலாறு — உயர்ந்த நிலையில் — தத்துவஞானிகளின் உபயோகத்துக்காகத் தொகுக்கப்பட்ட உதாரணங்களும் சித்திரங்களுமாகவே இருந்தது.

ஜெர்மனியில் 1850க்களில் பொருள்முதல்வாதத்தைக் கையாண்ட கொச்சைப்படுத்தும் நபர்கள் தங்களுடைய ஆசிரியர்களின் இக்குறையைச் சிறிதும் அகற்றவில்லை. இதற்கிடையில் இயற்கை விஞ்ஞானங்களில் ஏற்பட்ட அனைத்து முன்னேற்றங்களும் உலகத்தைப் படைத்தவர் என்று ஒருவர் இருப்பதற்கு எதிரான புதிய நிரூபணங்களாக மட்டுமே அவர்களுக்கு உதவின. தத்துவத்தை மேலும் வளர்த்துச் செல்கின்ற வேலையில் அவர்கள் சிறிது கூட ஈடுபடவில்லை என்பது உண்மையே. கருத்துமுதல்வாதம் கடைசி மூச்சிலிருந்தாலும்—1848ம் வருடப் புரட்சி அதற்கு மரண அடி கொடுத்தது—அந்தத் தருணத்தில் பொருள்முதல்வாதம் அதற்கும் கீழே விழுந்து விட்டதைப் பார்க்கின்ற திருப்தி அதற்குக் கிடைத்தது. இந்தப் பொருள்முதல்வாதத்துக்குத் தான் பொறுப்பல்ல என்று ஃபாயர்பாஹ் மிகச் சரியாகவே கூறினர். ஆனல் இந்த ஊர் சுற்றிப் போதகர்களின் கோட்பாடுகளோடு பொதுவான பொருள்முதல்வாதத்தை அவர் குழப்பிக் கொண்டிருக்கக் கூடாது.

எனினும் இங்கே நாம் இரண்டு விஷயங்களைச் சுட்டிக் காட்ட வேண்டும். முதலாவதாக, ஃபாயர்பாஹின் வாழ்க்கையின் போது கூட இயற்கை விஞ்ஞானம் இன்னும் தீவிரமான கிளர்ச்சி நிலையில்தான் இருந்தது; கடந்த பதினேந்து வருடங்களில் மட்டுமே அது தெளிவுபடுத்துகின்ற, சார்பு நிலை முடிவுக்கு வந்திருக்கிறது. இதுகாறும் கேள்விப்பட்டிராத அளவுக்குப் புதிய விஞ்ஞான விவரங்கள் சேகரிக்கப்பட்டன; ஆனல் இடைத்தொடர்புகளை நிறுவுவதும் ஆகவே அடுத்தடுத்து மிக நெருக்கமான முறையில் ஏற்பட்டுக் கொண்டிருந்த கண்டுபிடிப்புகளின் குழப்பத்துக்கு நடுவே ஒழுங்கை ஏற்படுத்துவதும் மிகவும் சமீப காலத்தில்தான் சாத்தியமாகி இருக்கின்றன. உயிரணு, ஆற்றலின் உருமாற்ற

நிலை மற்றும் டார்வினுடைய பெயரைக் கொண்டிருக்கும் பரிணாமத் தத்துவம் ஆகிய தீர்மானமான மூன்று கண்டு பிடிப்புகளையும் காண்கின்ற வரை ஃபாயர்பாஹ் உயிரோ டிருந்தார் என்பது உண்மையே. ஆனால் கிராமப் புறத் தனி மையில் தன்னந்தனியாக வாழ்ந்து கொண்டிருந்த அந்தத் தத்துவஞானி, அந்தச் சமயத்தில் இயற்கை விஞ்ஞானிகளால் இன்னும் விவாதிக்கப்பட்ட அல்லது போதிய அளவுக்கு எப்படிப் பயன்படுத்துவது என்று அவர்கள் இன்னும் அறிந்தி ராத கண்டுபிடிப்புகளை முழு அளவில் பாராட்டக் கூடிய முறையில் விஞ்ஞான முன்னேற்றங்களைப் போதிய அளவுக்கு எவ்வாறு புரிந்து கொள்ள முடியும்? ஜெர்மனியிலிருந்த கேவலமான நிலைமைகளே இதற்கு ஒரே பொறுப்பாகும். அவற்றின் விளைவாக வாயாடித் தனமான, கதம்பவாதக் கொசுவேட்டைக்காரர்கள் தத்துவஞானப் பேராசிரியப் பதவிகளைப் பிடித்துக் கொண்டிருந்தார்கள். அவர்கள் எல் லோரையும் காட்டிலும் சிறப்புமிக்கவரான ஃபாயர்பாஹ் ஒரு சிறு கிராமத்தில் துருப்பிடித்து மனம் புழுங்கிக் கொண் டிருந்தார். எனவே இப்பொழுது சாத்தியமாகியிருந்ததும் பிரெஞ்சுப் பொருள்முதல்வாதத்தின் ஒருதலைச் சார்பான தன்மையை அகற்றியதுமான இயற்கையைப் பற்றிய வர லாற்று ரீதியான கருத்தோட்டம் அவருக்குக் கிடைக்காதது அவருடைய குறையல்ல.

இரண்டாவதாக, இயற்கை-விஞ்ஞானப் பொருள்முதல் வாதம் மட்டுமே ''மனித அறிவு என்ற கட்டிடத்தின் அடிப் படை—ஆனால் அதுவே கட்டிடம் அல்ல'' என்று ஃபாயர் பாஹ் முற்றிலும் சரியாகவே வலியுறுத்தினார். ஏனென்றால் நாம் இயற்கையில் மட்டுமல்ல, மனித சமூகத்திலும் வாழ் கிறோம். இது இயற்கைக்குச் சிறிதும் குறையாத அளவில் தன்னுடைய வளர்ச்சியின் வரலாற்றையும் விஞ்ஞானத்தை யும் கொண்டிருக்கிறது. ஆகவே சமூக விஞ்ஞானத்தை, அதாவது வரலாறு மற்றும் தத்துவஞான விஞ்ஞானங்கள் என்று சொல்லப்படுவனவற்றின் மொத்தத்தைப் பொருள் முதல்வாத அடிப்படையுடன் இசைவுபடுத்துவதையும் இந்த அடிப்படையில் அதைத் திருத்திக் கட்டுவதையும் பற்றிய பிரச்சினையாக அது இருந்தது. ஆனால் இதை நிறைவேற்றும் பேறு ஃபாயர்பாஹுக்குக் கிட்டவில்லை. ''அடிப்படை''

இருந்தாலும் கூட அவர் மரபுவழிப்பட்ட கருத்துமுதல் வாதத் தளைகளால் கட்டுப்பட்டிருந்தார். ''பின்னேக்கில் நான் பொருள்முதல்வாதிகளோடு முழுமையாக உடன்படு கிறேன், ஆனால் முன்னேக்கியல்ல'' என்று அவர் கூறிய பொழுது இந்த உண்மையை அங்கீகரிக்கிறார். ஆனால் இங்கே, சமூகத் துறையில் ''முன்னால்'' போகாதது, 1840 அல்லது 1844ம் வருடங்களில் தன்னுடைய கருத்துநிலைக்கு அப்பால் போகாதது ஃபாயர்பாஹ்தான். இதற்கும் அவருடைய தனித் தொதுங்கிய வாழ்க்கையே தலையாய காரணம். எல்லாத் தத்துவஞானிகளிலுமே அவர்தான் சமூக உறவுகளை அதிக மாக விரும்பியவர். தன்னையொத்த தகுதியுடைய பிறரோடு சுமுகமான வாதப் பிரதிவாதங்களின் மூலமாக இல்லாமல் தன் ஒற்றைத் தலையிலிருந்தே சிந்தனைகளை உற்பத்தி செய்யும் படி ஒதுங்கிய வாழ்க்கை அவரை நிர்ப்பந்தித்தது. இந்தத் துறையில் அவர் எந்த அளவுக்குக் கருத்துமுதல்வாதியாக இருந்தார் என்பதை நாம் பின்னர் நுணுக்கமாகக் காண் போம்.

ஃபாயர்பாஹின் கருத்துமுதல்வாதத்தை ஷ்டார்க்கே தவறான இடத்தில் தேடுகிறார் என்பதை மட்டும் இங்கே குறிப்பிடுவது போதுமானது.

''ஃபாயர்பாஹ் ஒரு கருத்துமுதல்வாதி; அவர் மனித குலத்தின் முன்னேற்றத்தில் நம்பிக்கை உள்ளவர்'' (பக்கம் 19). ''ஆயினும் கருத்துமுதல்வாதம் அடிப்படையாக, மொத்தத்தின் துணைக்கட்டிடமாக இருக்கிறது. நமது கருத் தியலான போக்குகளை நாம் பின் தொடர்கின்ற பொழுது தவறுகளுக்கு எதிரான பாதுகாப்பு என்பதற்கு மேல் யதார்த்தவாதம் நமக்கு வேறு ஒன்றுமில்லை. இரக்கம், காதல், உண்மைக்கும் நீதிக்கும் ஆர்வம் ஆகியவை கருத்திய லான சக்திகள் இல்லையா?'' (பக்கம் VIII).

முதலாவதாக, இங்கே கருத்துமுதல்வாதம் என்பது இலட்சிய நோக்கங்களைப் பின்தொடர்வதைத் தவிர வேறு எதையும் குறிக்கவில்லை. ஆனால் இவை அவசியமாகவே உச்ச அளவில் கான்ட்டியக் கருத்துமுதல்வாதத்தோடும் அதன் ''ஆணித்தரமான கட்டளையோடும்''[30] சம்பந்தப்பட்டிருக் கின்றன. கான்ட் தன்னுடைய தத்துவஞானத்தை ''அறி வெல்லை கடந்த கருத்துமுதல்வாதம்'' என்று கூறியது அதில்

அறவியல் நோக்கங்களைப் பற்றி எழுதியிருப்பதனுல் அல்ல, முற்றிலும் வேறு காரணங்களுக்காகவே என்பது ஷ்டார்க் கேக்கு நினைவிருக்கும். தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதம் அறவியல், அதாவது சமூக இலட்சியங்களில் நம்பிக்கையை அடிப்படையாகக் கொண்டது என்ற மூட நம்பிக்கை தத்துவ ஞானத்துக்கு வெளியே, தங்களுக்குத் தேவையான தத்துவ ஞானக் கலாச்சாரத் துணுக்குகளை ஷீல்லரின் கவிதைகளி லிருந்து உருப்போட்ட ஜெர்மானிய பிலிஸ்டைன்கள் மத்தி யில் தோன்றியது. கான்ட்டின் சக்தியற்ற ''ஆணித்தரமான கட்டளையை''—அது நடக்க முடியாததைக் கோருவதனுல் சக்தியற்றது, ஆகவே எந்த யதார்த்தத்தையும் ஒருபோதும் எட்டுவதில்லை—முழுக் கருத்துமுதல்வாதியான ஹெகலைத் தவிர வேறுயாருமே மிகக் கடுமையாகக் குறைகூறவில்லை; ஷீல்லர் வழங்குகின்ற நிறைவேற முடியாத இலட்சியங் களுக்கு பிலிஸ்டைன் உணர்ச்சிப் பசப்பான உற்சாகத்தை ஹெகலைத் தவிர வேறுயாருமே மிகவும் ஈவிரக்கமில்லாமல் இகழவில்லை (உதாரணமாக, அவருடைய *Phänomenologie* என்ற நூலைப் பார்க்க).

இரண்டாவதாக, மனிதர்களைச் செயற்படுத்துகின்ற ஒவ் வொன்றுமே அவர்களுடைய மூளைகளின் வழியாக வெளிப் பட வேண்டும் என்ற உண்மையிலிருந்து நாம் தப்பிவிட முடியாது. உண்பதும் குடிப்பதும் கூட இப்படிப்பட்டதே. பசி அல்லது தாக உணர்ச்சி மூளையிலிருந்து அறிவிக்கப்படுவ தன் விளைவாக அவை தொடங்குகின்றன; பசி அல்லது தாகம் தீர்க்கப்பட்ட உணர்ச்சி மூளையின் மூலமாக அறிவிக்கப்படு வதன் விளைவாக அவை முடிவடைகின்றன. மனிதன் மீது வெளிப்புற உலகத்தின் தாக்கங்கள் அவனுடைய மூளையில் பதிந்து அங்கே உணர்ச்சிகள், சிந்தனைகள், இயல்புணர்ச்சி கள், விருப்பாற்றல்களாக—சுருக்கமாகக் கூறுவதென்ருல், ''கருத்தியலான ஆர்வங்களாக''—பிரதிபலிக்கப்படுகின்றன; இந்த வடிவத்தில் அவை ''கருத்தியலான சக்திகளாக'' மாறுகின்றன. ஒரு நபர் ''கருத்தியலான ஆர்வங்களைப்'' பின்பற்றுவதனுல், ''கருத்தியலான சக்திகள்'' தன் மீது செல்வாக்குக் கொண்டிருக்கின்றன என்று ஒத்துக் கொள் வதனுல் அவர் கருத்துமுதல்வாதி என்று கருதப்படலா மென்ருல் சகஜமான வளர்ச்சியடைந்த ஒவ்வொரு நபருமே

பிறவிக் கருத்துமுதல்வாதியே. அப்படியானல் பொருள் முதல்வாதிகள் என்று யார்தான் இருக்க முடியும்?

மூன்ருவதாக, மனித குலம்—குறைந்த பட்சம் இந்த விளுடியிலாவது — மொத்தத்தில் முற்போக்குத் திசையில் போய்க் கொண்டிருக்கிறது என்ற நம்பிக்கைக்கும், பொருள் முதல்வாதத்துக்கும் கருத்துமுதல்வாதத்துக்கும் இடையே உள்ள எதிர்நிலைக்கும் எவ்விதமான சம்பந்தமும் முற்றிலும் கிடையாது. பிரெஞ்சுப் பொருள்முதல்வாதிகளும், அவர்களுக்குச் சிறிதும் குறையாத அளவில் இயற்கைச் சமயவாத[31] ஆதரவாளர்களான வொல்தேரும் ரூஸ்ஸோவும் அநேகமாக வெறி என்று கூறும் அளவுக்கு இந்த நம்பிக்கையைக் கொண்டிருந்தார்கள். அதற்காக மிகவும் அதிகமான தனிப்பட்ட தியாகங்களையும் அடிக்கடி செய்தார்கள். ''உண்மைக்கும் நீதிக்கும் ஆர்வத்துக்காக''—இந்தச் சொற்ருெடரை அதன் நல்ல பொருளில் உபயோகிக்கிருேம்—யாராவது தன் முழு வாழ்க்கையையும் அர்ப்பணித்தார் என்ருல், உதாரணமாக டிட்ரோதான். ஆகவே இவை எல்லாம் கருத்துமுதல்வாதம் என்று ஷ்டார்க்கே கூறினுல், பொருள்முதல்வாதம் என்ற சொல்லும் இரு போக்குகளுக்கும் இடையே மொத்த எதிர்நிலையும் அவரிடம் எல்லா அர்த்தத்தையும் இழந்து விட்டன என்பதை மட்டுமே இது நிரூபிக்கிறது.

உண்மை என்னவென்ருல், ஷ்டார்க்கே—ஒருவேளை சுய உணர்வு இல்லாமலேயே — பொருள்முதல்வாதம் என்ற சொல்லுக்கு நெடுங்காலமாக மதகுருக்கள் களங்கம் ஏற்படுத்தியிருப்பதன் விளைவான மரபுவழிப்பட்ட பிலிஸ்டைன் தப்பெண்ணத்துக்கு மன்னிக்கவியலாத சலுகையைச் செய்கிருர். பொருள்முதல்வாதம் என்ற சொல்லை பிலிஸ்டைன் பெருந்தீனி, மிதமிஞ்சிக் குடித்தல், காமப் பார்வை, காமப் பசி, ஆணவம், சுயநலம், பேராசை, தகா விருப்பம், லாப வேட்டை மற்றும் பங்குச் சந்தை மோசடி—சுருக்கமாகக் கூறுவதென்ருல், அவன் இரகசியமாக ஈடுபடுகின்ற மட்டரகமான தீமைகள் அனைத்தையும் குறிக்கிறதென்று புரிந்து கொள்கிருன். கருத்துமுதல்வாதம் என்ற சொல்லை நன்னெறியில் நம்பிக்கை, எல்லோருக்கும் உதவுதல், பொதுவான முறையில் ஒரு ''சிறந்த உலகத்தில்'' நம்பிக்கை—அதைப் பற்றி அவன் மற்றவர்களுக்கு முன்னுல் பீற்றிக்

கொண்டாலும், அவனுக்குத் தலைவலிக்கும் பொழுது அல்லது அவன் திவாலாகின்ற பொழுது, சுருங்கச் சொன்னால் தன் ''பொருள்முதல்வாத'' அத்துமீறல்களின் பலன்களை அனுபவிக்கின்ற பொழுது மட்டுமே நம்புகிறான் எனலாம்—ஆகியவற்றைக் குறிப்பதாக அவன் புரிந்து கொள்கிறான். அப்பொழுதுதான் அவன் தனக்குப் பிரியமான பாட்டைப் பாடுகிறான்: மனிதன் என்பது என்ன?—பாதி விலங்கு, பாதி தேவதை.

ஜெர்மனியில் இன்று தத்துவஞானிகள் என்று சொல்லப்படுகின்ற வாயாடியான உதவிப் பேராசிரியர்களின் தாக்குதல்கள் மற்றும் போதனைகளிலிருந்து ஃபாயர்பாஹைப் பாதுகாப்பதற்கு ஷ்டார்க்கே மற்றவைகளைப் பொறுத்த மட்டில் அருமுயற்சி செய்கிறார். மூலச்சிறப்புள்ள ஜெர்மன் தத்துவஞானத்தின் மறுபிறவியில் அக்கறை கொண்டிருப்பவர்களுக்கு இது முக்கியமானது என்பது உண்மையே; ஷ்டார்க்கேக்கு இது அவசியமாகத் தோன்றியிருக்க முடியும். எனினும் நாம் இதிலிருந்து வாசகர்களை மீட்டருள்வோம்.

4

...ஹெகலிய மரபு சிதறியதிலிருந்து இன்னும் ஒரு போக்கு வளர்ச்சியடைந்தது; அந்த ஒரு போக்கு மட்டுமே உண்மையான பலன் தந்திருக்கிறது. இந்தப் போக்கு அடிப்படையில் மார்க்சின் பெயரோடு இணைந்திருக்கிறது.*

---

* இங்கே சொந்த முறையில் ஒரு விளக்கமளிப்பதற்கு என்னை அனுமதிக்க வேண்டும். சமீப காலத்தில் இந்தத் தத்துவத்தில் என்னுடைய பங்கைப் பற்றி அடிக்கடி பேசப்பட்டு வருகிறது. எனவே இந்த விஷயத்தை முடிவுக்குக் கொண்டு வருவதற்கு நான் இங்கே சில வார்த்தைகளை எழுதாமலிருக்க முடியாது. நாற்பது ஆண்டுகளாக எனக்கும் மார்க்சுக்கும் ஏற்பட்டிருந்த ஒத்துழைப்புக்கு முன்னரும் அதன் போதும் இந்தத் தத்துவஞானத்தின் அடிப்படைகளைத் தயாரிப்பதில் — குறிப்பாக, அதை விரித்துரைப்பதில்— எனக்குச் சற்றுச் சுதந்திரமான பங்கு இருந்தது என்பதை நான் மறுக்க முடியாது. ஆனால் அதன் தலைமையான அடிப்

ஹெகலியத் தத்துவஞானத்திலிருந்து பிரிந்து நிற்றல் இங்கும் கூடப் பொருள்முதல்வாதக் கருத்துநிலைக்குத் திரும்பியதன் விளைவாக இருந்தது. மெய்யான உலகத்தை—இயற்கையையும் வரலாற்றையும் — முன்னரே சிந்திக்கப்பட்ட கருத்துமுதல்வாத முட்டுக்கட்டைகள் எதுவுமில்லாமல் அணுகுகின்ற ஒருவருக்கு அது எப்படிக் காட்சி தருகிறதோ, அப்படியே புரிந்து கொள்ளத் தீர்மானிக்கப்பட்டதென்பது அதன் பொருளாகும். மெய்விவரங்களை அவற்றின் சொந்த இடைத்தொடர்பில் — கற்பனுவாத இடைத்தொடர்பில் அல்ல—இசைவிக்கப்பட முடியாத கருத்துமுதல்வாத முட்டுக் கட்டை ஒவ்வொன்றையும் ஈவிரக்கமின்றிப் பலியிடுவதென்று முடிவு செய்யப்பட்டது. பொருள்முதல்வாதத்துக்கு இதைக் காட்டிலும் கூடுதலான அர்த்தம் ஏதுமில்லை. இங்கே முதல் தடவையாகப் பொருள்முதல்வாத உலகக் கண்ணோட்டம் மெய்யான அக்கறையோடு கருதப்பட்டது; அறிவின் அதற்குரிய எல்லாத் துறைகளுக்கும்—குறைந்த பட்சம் அதன் அடிப்படைக் கூறுகளிலாவது — முரணில்லாமல் எடுத்துச் செல்லப்பட்டது.

ஹெகல் சாதாரணமாக ஒதுக்கி வைக்கப்படவில்லை. அதற்கு மாருக, மேலே வர்ணிக்கப்பட்ட அவருடைய தத்துவ ஞானத்தின் புரட்சிகரமான பகுதி—இயக்கவியல் முறை—தொடக்க நிலையாக இருந்தது. ஆனுல் இந்த முறை—அதன்

படைக் கருத்துக்களில்—சிறப்பாக, பொருளாதார மற்றும் வரலாற்றுத் துறைகளில்—மிகவும் பெரும் பகுதியும் மற்றும் எல்லாவற்றுக்கும் மேலாக அவற்றை முடிவாக, துல்லியமாக வகுத்தளித்ததும் மார்க்சின் பங்காகும். ஒரு சில விசேஷமான துறைகளில் என்னுடைய பணியை விலக்கிப் பார்க்கும் பொழுது என்னுடைய பங்கினை நான் இல்லாமலேயே மார்க்ஸ் செய்திருக்க முடியும். ஆனுல் மார்க்ஸ் சாதித்ததை நான் ஒருபோதும் செய்திருக்க முடியாது. எங்கள் எல்லோரையும் காட்டிலும் மார்க்ஸ் உயர்ந்து நின்ருர், நெடுந்தொலைவுக்குப் பார்த்தார், அகல்விரிவாகவும் வேகமாகவும் கண்டார். மார்க்ஸ் ஒரு மேதை. மற்றவர்களாகிய நாங்கள் —எவ்வளவு உயர்வாக மதிப்பிட்டாலும் — திறமைசாலிகளே. அவர் மட்டும் இல்லையென்ருல், இந்தத் தத்துவம் இன்று அடைந்திருக்கும் நிலையைச் சிறிதும் எட்டியிருக்காது. ஆகவே அது அவருடைய பெயரைத் தாங்கியிருப்பது பொருத்தமே.

ஹெகலிய வடிவத்தில் — உபயோகிக்க முடியாதிருந்தது. கருத்தின் சுய வளர்ச்சியே இயக்கவியல் என்பார் ஹெகல். தனிமுதலான கருத்து ஊழிக் காலத்திலிருந்து—எங்கேயிருக்கிறது என்பது தெரியவில்லை—இருந்து வருவது மட்டுமல்ல, அது இருக்கின்ற மொத்த உலகத்தின் மெய்யான வாழும் ஆன்மாவாகவும் இருக்கிறது. தர்க்கவியலில் வர்ணிக்கப்படுகின்ற எல்லாப் பூர்வாங்கக் கட்டங்களின் வழியாகவும்—அவையனைத்தும் அதில் உள்ளடங்கியிருக்கின்றன—அது வளர்ச்சி அடைந்து தானுகிறது. பிறகு அது இயற்கையாக மாறுவதன் மூலம் தன்னை ''அந்நியப்படுத்திக் கொள்கிறது''; அங்கே சுய உணர்வு இல்லாமலே இயற்கையின் அவசியம் என்ற போர்வையில் மறைந்து கொண்டு அது ஒரு புதிய வளர்ச்சியை அடைகிறது; கடைசியில் மறுபடியும் மனிதனிடம் சுய உணர்வாக வெளிப்படுகின்றது. இந்த சுய உணர்வு அதன் நயமில்லாத வடிவத்திலிருந்து மறுபடியும் வரலாற்றில் தன்னை விரித்துரைத்துக் கொள்கிறது; முடிவில் தனிமுதலான கருத்து ஹெகலியத் தத்துவஞானத்தில் முழுமையாகத் தன்மயமாகிறது. ஆகவே இயற்கையிலும் வரலாற்றிலும் காணப்படுகின்ற இயக்கவியல் வளர்ச்சி, அதாவது குறுக்கு நெடுக்கான வளர்ச்சிகள் மற்றும் தற்காலிகமான பின்னடைவுகள் அனைத்திலும் தன்னை வலியுறுத்திக் கொண்டு கீழ்நிலையிலிருந்து மேல்நிலைக்கு நடைபெறுகின்ற முன்னேற்ற வளர்ச்சியின் காரண காரிய இடைத்தொடர்பு ஊழிக் காலத்திலிருந்து நடைபெற்றுக் கொண்டிருக்கும் கருத்தின் சுய இயக்கத்தின் ஒரு நகல் மட்டுமே. அது எங்கே போகிறதென்று ஒருவருக்கும் தெரியாது, ஆனால் எல்லா சமயத்திலும் எவ்விதமான சிந்திக்கின்ற மனித மூளையிலிருந்தும் சுயேச்சையானது. இந்தச் சித்தாந்த உருத்திரிபை ஒழிக்க வேண்டியிருந்தது. நாங்கள் கருத்துக்களை மறுபடியும் எங்கள் மூளைகளில் பொருள்முதல்வாத ரீதியில் — மெய்யான பொருட்களைத் தனிமுதலான கருத்தின் இந்த அல்லது அந்தக் கட்டத்தின் பிம்பங்கள் என்று கருதாமல் உண்மையான பொருட்களின் பிம்பங்களாக—புரிந்து கொண்டோம். ஆகவே இயக்கவியல் வெளிப்புற உலகம் மற்றும் மனித சிந்தனை ஆகிய இரண்டின் இயக்கம் சம்பந்தமான பொது விதிகளின் விஞ்ஞானமாகத் தன்னைக் குறுக்கிக் கொண்டது.

இந்த இரண்டு வகையான விதிகளும் சாராம்சத்தில் ஒரே தன்மையானவை; [ஆனால் தமது வெளிப்பாட்டில் வேறு படுகின்றன; ஏனென்றால் மனித மூளை அவற்றை உணர்வு பூர்வமாகக் கையாள முடியும்; ஆனால் இயற்கையில்—இன்று வரையிலும் மனித வரலாற்றுத் துறையிலும் மிகப் பெரும் பகுதிக்கு—வெளிப்புற அவசியம் என்ற வடிவத்தில் தற் செயலானவை என்று தோன்றுகின்ற முடிவில்லாத தொடர் வரிசையான நிகழ்வுகளின் நடுவே இந்த விதிகள் சுய உணர்வு இல்லாமலேயே தம்மை வலியுறுத்துகின்றன.] ஆகவே கருத் துக்களின் இயக்கவியலே மெய்யான உலகத்தின் இயக்கவியல் ரீதியான இயக்கத்தின் வெறும் உணர்வு பூர்வமான பிரதி பலிப்பாயிற்று. அதன் மூலம் ஹெகலின் இயக்கவியல் தலை கீழாக நிறுத்தப்பட்டது, அதாவது தலையை ஊன்றி நின்று கொண்டிருந்ததற்குப் பதிலாகக் காலால் நிற்கும்படிச் செய் யப்பட்டது. பல வருடங்களாக நமது மிகச் சிறந்த உழைப்புக் கருவியாகவும் நமது மிகக் கூர்மையான ஆயுதமாகவும் இருந்து வருகின்ற பொருள்முதல்வாத இயக்கவியல் எங் களால் மட்டுமல்ல—எங்களுக்கும் ஹெகலுக்கும் கூட சுயேச் சையான முறையில்—யோசிப் டித்ஸ்கென் என்ற ஜெர்மன் தொழிலாளி ஒருவராலும் கண்டு பிடிக்கப்பட்டது* மிகவும் குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

இம்முறையில் ஹெகலியத் தத்துவஞானத்தின் புரட்சி கரமான பகுதி மறுபடியும் ஏற்படுத்தப்பட்டது; அதே சமயத்தில் அது முரணில்லாத முறையில் நிறைவேற்றப்படு வதைத் தடுத்த ஹெகலின் கருத்துமுதல்வாதச் சோடனை களிலிருந்து விடுவிக்கப்பட்டது. உலகத்தை, முன்னரே தயா ரிக்கப்பட்டிருக்கும் **பொருட்களின்** தொகுதியாக அல்ல, ஆனால் **நிகழ்வுப் போக்குகளின்** தொகுதியாகப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும் என்ற மாபெரும் ஆதாரக் கருத்து, அங்கே நிலையாகத் தோன்றும் பொருட்கள்—நம் மூளைகளில் அவை ஏற்படுத்தும் மன-பிம்பங்கள், கருத்துக்களைப் போலவே — உருவாக்கமடைதல், அழிதல் என்ற இடைவிடாத மாற்றத்துக்கு உட்பட்டு, அதில் தற்செயலானது எனத்

* *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, dargestellt von einem Handarbeiter* (மனிதனுடைய மூளை செயல்படுகின்ற தன்மை, ஒரு உடல் உழைப்பாளியினால் விவரிக்கப்பட்டது), Hamburg, Meissner.

தோன்றும் அனைத்தையும் மற்றும் தற்காலிகமான பின்னடைவுகள் அனைத்தையும் மீறி முடிவில் முன்னேற்றமான வளர்ச்சி தன்னை வலியுறுத்தும் என்ற மாபெரும் அடிப்படையான கருத்து குறிப்பாக ஹெகலின் காலத்திலிருந்து பொது உணர்வில் முற்ற முழுமையாகக் கலந்திருப்பதால் இந்தப் பொதுமையான வடிவத்தில் இப்பொழுது அது ஒருபோதும் மறுக்கப்படுவதில்லை. ஆனால் இந்த அடிப்படையான கருத்தைச் சொல்லளவில் ஏற்றுக் கொள்வதும் எதார்த்தத்தில் அதை ஆராய்ச்சியின் ஒவ்வொரு துறைக்கும் கையாள்வதும் இரண்டு வெவ்வேறான விஷயங்களாகும். எனினும் இந்தக் கருத்து நிலையிலிருந்து எப்பொழுதும் பகுப்பாய்வு நடைபெற்றால், முடிவான தீர்வுகளுக்கும் நிரந்தரமான உண்மைகளுக்கும் கோரிக்கை முடிவாக நின்றுவிடும்; பெறப்பட்ட அனைத்து அறிவின் அவசியமான வரையறை, அது பெறப்பட்ட சந்தர்ப்பங்களால் அது கட்டுப்படுத்தப்படுகிறது என்ற மெய்விவரத்தை ஒருவர் எப்பொழுதுமே உணர்ந்தவாறிருக்கிறார். மறு பக்கத்தில், உண்மைக்கும் பொய்க்கும், நன்மைக்கும் தீமைக்கும், முற்றொருமைக்கும் வெவ்வேறான தன்மைக்கும், அவசியமானவற்றுக்கும் தற்செயலானவற்றுக்கும் இடையே உள்ள எதிர்நிலைகள்—இன்னும் பரவலாக இருக்கும் பழைய இயக்க மறுப்பியலுக்கு அவை சமாளிக்க முடியாதவையாகும்—நம் மீது ஆதிக்கம் செலுத்த நாம் இனியும் அனுமதிப்பதில்லை. இந்த எதிர்நிலைகள் சார்புநிலையான அர்த்தத்தைக் கொண்டிருக்கின்றன என்பது நமக்குத் தெரியும்: தற்பொழுது உண்மையானது என்று அங்கீகரிக்கப்படுவது அதன் மறைந்திருக்கும் போலியான பக்கத்தையும் கொண்டிருக்கிறது, அது பின்னர் வெளிப்படும்; அதைப் போல, தற்பொழுது போலி என்று கருதப்படுவது அதன் உண்மையான பக்கத்தையும் கொண்டிருக்கிறது, அதன் காரணமாக அது முன்னர் உண்மையானதென்று கருதப்பட்டிருக்க முடியும்; அவசியமானது என்று கருதப்படுவது வெறும் தற்செயலானவைகளைக் கொண்டிருக்கிறது, தற்செயலானவை என்று சொல்லப்படுவது அவசியமானவை தம்மை மறைத்துக் கொள்கின்ற வடிவம், இதரவை.

பழைய ஆராய்ச்சி மற்றும் சிந்தனை முறை — ஹெகல் இதை ''இயக்க மறுப்பியல்'' என்று கூறினார் — பொருட்களை

இருந்தவாறே திடமானவையாக, நிலையானவையாகப் பகுப்பாய்வு செய்ய முனைந்தது; இந்த முறை—அதன் எச்சங்கள் இன்னும் மக்களுடைய மூளைகளில் வன்மையோடு வட்டமிடுகின்றன—அதன் காலத்தில் வரலாற்று நியாயத்தைக் கொண்டிருந்தது. நிகழ்வுப் போக்குகளை ஆராய்வது சாத்தியமாவதற்கு முன்னரே முதலில் பொருட்களை ஆராய்வது அவசியமாக இருந்தது. ஒரு குறிப்பிட்ட பொருளுக்கு ஏற்பட்டுக் கொண்டிருக்கும் மாற்றங்களை ஒருவர் கவனிப்பதற்கு முன்பே அது எத்தகைய பொருள் என்பதை அறிந்திருக்க வேண்டும். இயற்கை விஞ்ஞானம் இந்த வகையைச் சேர்ந்ததே. பொருட்களை முற்றுப்பெற்ற பொருட்களாகக் கருதிய பழைய இயக்க மறுப்பியல் உயிரற்ற மற்றும் உயிருள்ள இயற்கையின் பொருட்களை முற்றுப்பெற்ற பொருட்கள் என்ற முறையில் பகுப்பாய்வு செய்த இயற்கை விஞ்ஞானத்திலிருந்து தோன்றியது. இந்த ஆராய்ச்சி வெகு தூரம் வளர்ச்சியடைந்து தீர்மானமான காலடியை முன்னோக்கி வைப்பது, அதாவது இந்தப் பொருட்களுக்கு இயற்கை ஏற்படுத்தும் மாற்றங்களை முறைப்படி ஆராய்வதற்கு மாறுவது சாத்தியமான பொழுது அந்தச் சமயத்தில் பழைய இயக்க மறுப்பியலின் கடைசி மணி தத்துவஞானத் துறையிலும் ஒலித்தது. சென்ற நூற்றாண்டின் கடைசி வரையிலும் இயற்கை விஞ்ஞானம் மிகப் பெரும் அளவுக்குத் தொகுக்கும் விஞ்ஞானமாக, முற்றுப்பெற்ற பொருட்களைப் பற்றிய விஞ்ஞானமாக இருந்ததென்றால் நம் நூற்றாண்டில் அது அடிப்படையாகவே முறைப்படுத்தும் விஞ்ஞானமாக, நிகழ்வுப் போக்குகள், இந்தப் பொருட்களின் தோற்றம் மற்றும் வளர்ச்சி, இந்த இயற்கை நிகழ்வுப் போக்குகள் அனைத்தையும் ஒரு மாபெரும் மொத்தத்தில் ஒன்றாகச் சேர்க்கின்ற இடைத்தொடர்பு ஆகியவற்றைப் பற்றிய விஞ்ஞானமாக இருக்கிறது. தாவர மற்றும் விலங்கு உயிரினங்களில் ஏற்படும் வளர்ச்சிப் போக்குகளை ஆராய்கின்ற உடலியல், தனிப்பட்ட உயிரினங்கள் கரு நிலையிலிருந்து முதிர்ச்சியை நோக்கி அடைகின்ற வளர்ச்சி பற்றிய கருவியல், பூமியின் மேற்பரப்பு படிப்படியாக எப்படி அமைந்தது என்று ஆராய்கின்ற பூகர்ப்பவியல் — இவை அனைத்தும் இந்த நூற்றாண்டில் தோன்றியிருக்கின்றன.

ஆனுல், எல்லாவற்றுக்கும் மேலாக, இயற்கை நிகழ்வுப் போக்குகளின் இடைத்தொடர்பைப் பற்றி நம்முடைய அறிவு விரைந்து முன்னேறுவதற்கு மூன்று மாபெரும் கண்டு பிடிப்புகள் உதவியிருக்கின்றன.

முதலாவதாக, உயிரணு — இந்த அடிப்படை அலகு பெருக்கமடைந்து வேற்றுமைப்படுவதன் மூலமாக மொத்த தாவர மற்றும் பிராணிகளின் உடல் வளர்ச்சியடைகின்றது —கண்டு பிடிக்கப்பட்டது. அதனுல் எல்லா உயர்நிலை உயிரினங்களின் முன்னேற்றமும் வளர்ச்சியும் ஒரு பொது விதிக்கு ஏற்ப நடைபெறுவதை அங்கீகரிப்பதோடு, உயிரணுவுக்கு மாற்றமடைகின்ற தகுதி இருப்பதால் உயிரினங்கள் மாற்றமடையக் கூடிய, அதன் மூலம் தனிப்பட்ட வளர்ச்சியைக் காட்டிலும் சற்று மேலான வளர்ச்சியடைகின்ற முறை சுட்டிக் காட்டப்பட்டது.

இரண்டாவதாக, ஆற்றலின் உருமாற்றம், முதன் முதலாக அசேதன இயற்கையில் இயங்குகின்ற சக்திகள் என்று சொல்லப்படுபவை அனைத்தும்—இயக்கு சக்தியும் அதன் துணையான ஒடுக்க நிலை ஆற்றல் என்று சொல்லப்படுவதும், வெப்பம், கதிரியக்கம் (ஒளி அல்லது கதிரியக்க வெப்பம்), மின்சாரம், காந்த சக்தி மற்றும் இரசாயன சக்தி—சர்வாம்ச இயக்கத்தின் வெளிப்பாட்டின் வெவ்வேறு வடிவங்களே, அவை குறிப்பிட்ட அளவு விகிதங்களில் ஒன்று மற்ருென்ருக மாற்றமடைகின்றன, அதனுல் குறிப்பிட்ட அளவைக் கொண்ட ஒன்று மறைகின்ற பொழுது மற்ருென்றின் குறிப்பிட்ட அளவு அங்கே தோன்றுகிறது, ஆகவே இயற்கையின் மொத்த இயக்கமுமே ஒரு வடிவத்திலிருந்து மற்ருெரு வடிவத்துக்கு மாற்றமடைகின்ற இடைவிடாத நிகழ்வுப் போக்காகச் சுருங்கி விடுகிறது என்பதை எடுத்துக் காட்டியிருக்கிறது.

கடைசியாக, இன்று நம்மைச் சுற்றியிருக்கும் உயிரினங்கள் — மனிதன் உட்பட — அனைத்தும் ஆரம்பத்திலிருந்த ஒரு சில ஒற்றை உயிரணுவைக் கொண்ட உயிரிகளிலிருந்து ஏற்பட்ட நீண்ட பரிணும் போக்கின் விளைவே, இந்த ஒற்றை உயிரணு உயிரிகளும் இரசாயன முறைகளின் மூலம் தோன்றிய புரோடபிளாசம் அல்லது அல்புமினிலிருந்து தோன்றியவை என்பதற்கு முதல் தடவையாக ஒருங்கிணைந்த முறையில் டார்வின் கண்டு பிடித்த நிரூபணம்.

இந்த மூன்று மாபெரும் கண்டுபிடிப்புகள் மற்றும் இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் மகத்தான முன்னேற்றத்தின் விளைவாக இயற்கை நிகழ்வுப் போக்குகளின் இடைத்தொடர்பை— இயற்கையின் குறிப்பிட்ட துறைகளில் மட்டுமல்ல, ஆனால் மொத்தத்தில் இந்தக் குறிப்பிட்ட துறைகளின் இடைத் தொடர்பையும்—எடுத்துக் காட்டக் கூடிய கட்டத்துக்கு நாம் தற்பொழுது வந்திருக்கிறோம். ஆகவே இயற்கை விஞ் ஞானப் பரிசோதனைகளில் கிடைத்திருக்கும் உண்மைகளைக் கொண்டு இயற்கையிலுள்ள இடைத்தொடர்பைப் பற்றிய முழுமையான சித்திரத்தை அநேகமாக முறையான வடிவத் தில் நாம் பெற முடியும். இந்த முழுமையான சித்திரத்தைக் கொடுப்பது இயற்கைத் தத்துவவியல் என்று சொல்லப்படு வதன் கடமையாக முன்பு இருந்தது; மெய்யான, ஆனால் இது வரை நாம் அறிந்திராத இடைத்தொடர்புகளின் இடத் தில் கற்பனையானவற்றை வைத்து மெய் விவரங்கள் இல்லா மற் காலியான இடங்களைக் கற்பனை விவரங்களால் பூர்த்தி செய்து உண்மையான இடைவெளிகளுக்கிடையே கற்பனை யினால் பாலம் அமைப்பதன் மூலமாக மட்டுமே அது இதை நிறைவேற்ற முடியும். இந்தச் செய்முறையின் போது அது பல மேதாவிலாசமான கருத்துக்களைப் படைத்தது, பிற் காலத்தில் ஏற்பட்ட பல கண்டுபிடிப்புகளை முன்னறிந்து கூறியது; ஆனால் அது கணிசமான அளவுக்கு முட்டாள் தனத்தையும் உண்டாக்கியது. அப்பொழுது அது வேறுவித மாக இருக்க முடியாது என்பதும் உண்மையே. நம் காலத் துக்குத் தகுதியான ''இயற்கை அமைப்பை'' உருவாக்கிக் கொள்வதற்காக இயற்கையைப் பற்றிய விஞ்ஞானஆராய்ச்சி யின் விளைவுகளை இயக்கவியல் ரீதியாக, அதாவது அவற்றின் இடைத்தொடர்பு என்ற அர்த்தத்தில் மட்டுமே புரிந்து கொள்ள வேண்டிய அவசியம் இன்று ஏற்பட்டிருக்கும் பொழுது, இந்த இடைத்தொடர்பின் இயக்கவியல் தன்மை இயக்க மறுப்பியல் ரீதியில் பயிற்றுவிக்கப்பட்ட இயற்கை விஞ்ஞானிகளின் மூளைகளில் அவர்களுடைய சித்தத்துக்கு விரோதமாகத் தன்னைத் திணித்துக் கொள்கின்ற பொழுது —இன்று இயற்கைத் தத்துவவியல் முடிவாக ஒதுக்கப்படு கிறது. அதற்குப் புத்துயிர் கொடுக்கச் செய்யப்படுகின்ற

ஒவ்வொரு முயற்சியும் மிகையானது மட்டுமல்லாமல் பின்னேக்கிக் காலடி வைப்பதாகவும் இருக்கும்.

ஆனல் இயற்கைக்கு—அதுவும் வளர்ச்சியின் வரலாற்று ரீதியான நிகழ்வுப் போக்கு என்று அங்கீகரிக்கப்படுகிறது—எது உண்மையாக இருக்கிறதோ, அது எல்லாப் பிரிவுகளையும் உள்ளிட்ட சமூக வரலாற்றுக்கும் மானுட (மற்றும் தெய்விக) விஷயங்களில் ஈடுபடுகின்ற அனைத்து விஞ்ஞானங்களின் கூட்டு மொத்தத்துக்கும் அதைப் போலவே உண்மையானதாகும். இங்கும் கூட வரலாறு, சட்டம், மதம் இதரவைகளின் தத்துவஞானத்தில் சம்பவங்களால் எடுத்துக் காட்டப்படுகின்ற மெய்யான இடைத்தொடர்புக்குப் பதிலாகத் தத்துவஞானியின் மூளையில் உற்பத்தி செய்யப்பட்ட இடைத்தொடர்பு பயன்படுத்தப்பட்டது. வரலாறு என்பது முழுமையாகவும் அதன் தனித்தனிப் பகுதிகளிலும் கருத்துக்கள் — எப்பொழுதுமே அந்தந்தத் தத்துவஞானிக்கு மிகப் பிரியமான கருத்துக்கள் என்பது இயற்கையே—படிப்படியாக ஈடேற்றமடைவதில் அடங்கியிருந்தது. இக்கருத்தின்படி வரலாறு முன்னரே உருவாக்கப்பட்ட ஒரு இலட்சியக் குறிக்கோளை நோக்கி—உதாரணமாக, ஹெகலிடம் அவருடைய தனிமுதலான கருத்தின் ஈடேற்றத்தை நோக்கி—சுய உணர்வில்லாமல், ஆனல் அவசியமான முறையில் இயங்கியது; இந்தத் தனிமுதலான கருத்தை நோக்கிச் செல்கின்ற மாற்றப்பட முடியாத போக்கே வரலாற்று நிகழ்ச்சிகளுக்ிடையே உள் இடைத்தொடர்பாக அமைந்திருந்தது. மெய்யான, இது வரை கண்டு பிடிக்கப்படாத இடைத்தொடர்பின் இடத்தில் ஒரு புதிய, மர்மமான, சுய உணர்வில்லாமல் அல்லது மெதுவாக உணர்வடைந்து கொண்டிருக்கும் பரம்பொருள் வைக்கப்பட்டது. ஆகவே இயற்கை மண்டலத்தைப் போலவே, இங்கும் உண்மையான இடைத்தொடர்புகளைக் கண்டு பிடிப்பதன் மூலம் கட்டமைக்கப்பட்ட, செயற்கையான இடைத்தொடர்புகளை ஒழித்துக் கட்ட வேண்டியது அவசியமாக இருந்தது. இந்தக் கடமை, கடைசியாகப் பார்க்கும் பொழுது, மனித சமூக வரலாற்றை ஆட்சி செய்கின்ற பொதுவான இயக்க விதிகளைக் கண்டு பிடிப்பதாகும்....

1886 தொடக்கத்தில்
எழுதப்பட்டது

வி. இ. லெனின்

பொருள்முதல்வாதமும்
அனுபவவாத விமர்சனமும்

என்ற நூலிலிருந்து

அத்தியாயம் 1

அனுபவவாத விமர்சனத்தின் அறிவு பற்றிய தத்துவமும் இயக்கவியல் அறிவு பற்றிய தத்துவமும். I பொருள்முதல்வாதத்தின்

1. புலனுணர்ச்சிகளும் புலனுணர்ச்சித் தொகுதிகளும்

மாஹ் மற்றும் அவெனுரியுசின் அறிவு பற்றிய தத்துவத்தின் மூலக்கூறுகள் அவர்களுடைய தொடக்க காலத் தத்துவ ஞான நூல்களில் ஒளிவு மறைவு இல்லாமலும் எளிமையாகவும் தெளிவாகவும் விளக்கப்பட்டிருக்கின்றன. நாம் இப்பொழுது இந்த நூல்களை எடுத்துக் கொள்வோம். இந்த எழுத்தாளர்கள் பிற்காலத்தில் செய்த திருத்தங்களையும் செப்பங்களையும் பரிசோதிப்பதைப் பிறிதொரு சமயத்துக்குத் தள்ளி வைப்போம்.

''விஞ்ஞானத்தின் கடமை பின்வருவனவாகவே இருக்க முடியும்: 1. கருத்துக்களின் தொடர்பின் விதிகளைப் பரிசோதித்தல் (உளவியல்); 2. புலனுணர்ச்சிகளின் தொடர்பின் விதிகளைக் கண்டு பிடித்தல் (பௌதிகவியல்); 3. புலனுணர்ச்சிகள் மற்றும் கருத்துக்களுக்கு இடையிலுள்ள தொடர்பின் விதிகளை விளக்குதல் (உளவியல்-பௌதிகவியல்)''* என்று மாஹ் 1872ல் எழுதினார். இது மிகத் தெளிவாகவே இருக்கிறது.

பௌதிகவியலின் ஆய்வுப் பொருள் புலனுணர்ச்சிகளுக்கு இடையிலுள்ள தொடர்பே; வஸ்துக்கள் அல்லது பொருட்களுக்கு—நம் புலனுணர்ச்சிகள் அவற்றின் பிம்பமே—இடையிலுள்ள தொடர்பு அல்ல. 1883ல் மாஹ் இயந்திரவியல்

* E. Mach, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*. Vortrag, gehalten in der K. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. Nov. 1871, Prag, 1872, S. 57—58.

என்ற நூலில் இதே கருத்தை மறுபடியும் எழுதுகிறார்: ''புலனுணர்ச்சிகள் 'வஸ்துக்களின் குறியீடுகள்' அல்ல. 'வஸ்து' எனப்படுவது சார்புநிலையான ஸ்திரத் தன்மையைக் கொண்டிருக்கும் புலனுணர்ச்சித் தொகுதிக்கு மனத்தளவான குறியீடு எனலாம். உலகத்தின் உண்மையான **மூலக்கூறுகள்** வஸ்துக்கள் (பொருட்கள்) அல்ல, ஆனால் வண்ணங்கள், ஒலிகள், அழுத்தங்கள், விசும்புகள், காலங்கள் (நாம் வழக்கமாகப் புலனுணர்ச்சிகள் எனக் கூறுவது) ஆகும்.''*

அவர் பன்னிரண்டு வருடங்களாகச் செய்த ''சிந்தனையின்'' பலனாகிய ''மூலக்கூறுகள்'' என்ற சொல்லைப் பற்றி நாம் பின்னர் எழுதுவோம். வஸ்துக்கள் அல்லது பொருட்கள் புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகள் என்று மாஹ் தெளிவாகக் கூறுகிறார் என்பதையும் புலனுணர்ச்சிகள் வஸ்துக்களின் ''குறியீடுகள்'' (வஸ்துக்களின் பிம்பங்கள் அல்லது பிரதிபலிப்புகள் என்று கூறுவது அதிகத் துல்லியமாக இருக்கும்) எனக் கூறுகின்ற எதிரிடையான தத்துவத்துக்கு எதிராகத் தன்னுடைய சொந்தத் தத்துவஞான நோக்கை மிகத் தெளிவாக நிறுவுகிறார் என்பதையும் நாம் இங்கே குறித்துக் கொள்வோம். பின்னால் கூறப்படும் தத்துவம் **தத்துவஞானப் பொருள்முதல்வாதம்** எனப்படும். உதாரணமாக, பொருள்முதல்வாதியான பிரெடெரிக் எங்கெல்ஸ்—அவர் மார்க்சுடன் ஒத்துழைத்தவர், அவருடன் மார்க்சியத்தை நிறுவியவர் என்பது தெரியாத விஷயமல்ல—தன்னுடைய நூல்களில் வஸ்துக்களையும் அவை மனதில் ஏற்படுத்தும் சித்திரங்கள் அல்லது பிம்பங்களைப் (Gedanken-Abbilder) பற்றியும் தொடர்ச்சியாகவும் விதிவிலக்கில்லாமலும் எழுதுகிறார்; இந்த மனோ ரீதியான பிம்பங்கள் முற்றிலும் புலனுணர்ச்சிகளிலிருந்தே தோன்றுகின்றன என்பது வெளிப்படையாகும். ''மார்க்சியத் தத்துவஞானத்தின்'' இந்த அடிப்படையான கருத்துநிலை அதைப் பற்றிப் பேசுகின்ற ஒவ்வொருவருக்கும்—குறிப்பாக, இந்தத் தத்துவஞானத்தின் **பெயரால்** புத்தகம் எழுதுகின்ற, வெளியிடுகின்ற எந்த நபருக்கும் — தெரிந்திருக்க வேண்டும் என்று தோன்றும்.

---

* E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-Kritisch dargestellt*, 3. Anflage, Leipzig, 1897, S. 473.

ஆனால் நம்முடைய மாஹியவாதிகளால் ஏற்பட்டிருக்கும் அசாதாரணமான குழப்பத்தின் காரணமாகப் பொதுவாகத் தெரிந்த விஷயங்களைத் திரும்பச் சொல்லுவது அவசியமாகிறது. டூரிங்குக்கு மறுப்பு என்ற நூலின் முதல் பகுதியில் "...வஸ்துக்களும் அவற்றின் மன பிம்பங்களும்..."* என்று படிக்கிறோம்; அல்லது தத்துவஞானப் பகுதியில் முதல் பாராவில் பின்வரும் பகுதியைப் படிக்கிறோம்: "ஆனால் சிந்தனை இந்தக் கோட்பாடுகளை" (அதாவது, அனைத்து அறிவின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகளை) "எங்கேயிருந்து பெறுகிறது? தன்னிடமிருந்தா? இல்லை... இருத்தலின் இந்த வடிவங்களைச் சிந்தனை ஒருபோதும் தனக்குள்ளிருந்தே படைக்க முடியாது, பெற முடியாது—ஆனால் வெளிப்புற உலகத்திலிருந்து மட்டுமே இயலும்... இந்தக் கோட்பாடுகள் ஆராய்ச்சியின் தொடக்க நிலை அல்ல" (பொருள்முதல்வாதியாக இருக்கக் கூடிய, ஆனால் பொருள்முதல்வாதத்தை முரணில்லாதபடிப் பின்பற்ற இயலாத டூரிங் அப்படிக் கருதுகிறார்), "அதன் முடிவான விளைவே; இயற்கைக்கும் மனித குல வரலாற்றுக்கும் அவை கையாளப்படுவதில்லை—அவற்றிலிருந்து சூக்குமப்படுத்தப்படுகின்றன; இந்தக் கோட்பாடுகளுடன் பொருந்துவது இயற்கையும் மனித குல உலகமும் அல்ல—இயற்கை மற்றும் வரலாற்றோடு பொருந்துகின்ற அளவுக்கு மட்டுமே இந்தக் கோட்பாடுகள் சரியானவை. அது ஒன்று மட்டுமே விஷயத்தை பற்றிய பொருள்முதல்வாதக் கருத்தோட்டம். திருவாளர் டூரிங்கின் இதற்கு மாறான கருத்தோட்டம் கருத்துமுதல்வாதமாகும்; அது வஸ்துக்களை முற்றிலும் தலைகளைக் கீழே வைத்து நிற்கும்படிச் செய்கிறது; கருத்துக்களிலிருந்து மெய்யான உலகத்தை உருவாக்குகிறது" (அதே நூல், S. 21). இந்த "ஒரேயொரு பொருள்முதல்வாதக் கருத்தோட்டத்தை" எங்கெல்ஸ் எல்லா இடங்களிலும், எந்த விதிவிலக்குமே இல்லாமலும் கையாளுகிறார்; டூரிங் பொருள்முதல்வாதத்திலிருந்து மிகச் சிறிதளவு விலகிக் கருத்துமுதல்வாதத்துக்குப் போனாலும், அவரை இரக்கமில்லாமல் தாக்குகிறார். **டூரிங்குக்கு மறுப்பு** மற்றும் **லுட்விக்**

---

* Fr. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, 5. Auflage, Stuttgart, 1904, S. 6.

ஃபாயர்பாஹ் என்ற நூல்களை மிகச் சிறிதளவு கவனத்தோடு படிக்கின்ற எவருமே வஸ்துக்களையும் மனித மூளையில், நம்முடைய உணர்வில், சிந்தனையில், இதரவற்றில் அவற்றின் பிரதிபலிப்புகளையும் பற்றி எங்கெல்ஸ் எழுதியிருப்பதற்கு ஏராளமான உதாரணங்களைக் காண முடியும். புலனுணர்ச்சிகள் அல்லது கருத்துக்கள் வஸ்துக்களின் "குறியீடுகள்" என்று எங்கெல்ஸ் கூறவில்லை; ஏனென்றால் முரணில்லாத பொருள்முதல்வாதத்தின்படி "குறியீட்டுக்குப்" பதிலாக "பிம்பம்", சித்திரம் அல்லது பிரதிபலிப்பு என்று இங்கே கூற வேண்டும். உரிய இடத்தில் நாம் இதை விளக்கமாக எடுத்துக் காட்டுவோம். ஆனால் இங்கேயுள்ள பிரச்சினை பொருள்முதல்வாதத்தைப் பற்றி இந்த அல்லது அந்த வரையறை அல்ல — ஆனால் பொருள்முதல்வாதத்துக்கும் கருத்துமுதல்வாதத்துக்கும் இடையே உள்ள எதிர்நிலை, தத்துவஞானத்தில் இரண்டு அடிப்படையான போக்குகளுக்கும் இடையே உள்ள வேறுபாடே பிரச்சினையாகும். நாம் வஸ்துக்களிலிருந்து புலனுணர்ச்சிக்கும் சிந்தனைக்கும் போவதா? அல்லது நாம் சிந்தனை மற்றும் புலனுணர்ச்சியிலிருந்து வஸ்துக்களுக்குப் போவதா? முதல் போக்கை, அதாவது பொருள்முதல்வாதப் போக்கை எங்கெல்ஸ் பின்பற்றுகிறார். இரண்டாவது போக்கை, அதாவது கருத்துமுதல்வாதப் போக்கை மாஹ் கடைப்பிடிக்கிறார். வஸ்துக்கள் புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகள் என்ற எ. மாஹின் கோட்பாடு அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதம், பேர்க்லிவாதத்தின் எளிமையான புத்துருவாக்கம் என்ற தெளிவான, மறுக்க முடியாத உண்மையை எந்தப் போலிச்சாக்கும், எந்தக் குதர்க்கமும் (அப்படி ஏராளமானவற்றை நாம் இனிமேல் சந்திக்க வேண்டியிருக்கும்) அகற்ற முடியாது. மாஹ் கூறியது போல பொருட்கள் "புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகள்" என்றால் அல்லது பேர்க்லி கூறியது போல "புலனுணர்ச்சிகளின் ஒன்றுசேர்த்தல்கள்" என்றால் இந்த மொத்த உலகமுமே என்னுடைய கருத்தே என்பதும் தவிர்க்க முடியாதபடித் தொடர்கிறது. இத்தகைய மூலக் கூற்றிலிருந்து தொடங்கினால், தன்னைத் தவிர மற்றவர்களும் இருக்கிறார்கள் என்பதை எட்டவே முடியாது. அது மிகவும் கலப்பற்ற ஆன்மிக நித்தியவாதம் (solipsism). மாஹ், அவெனாரியுஸ், பெட்ஸோல்ட், கம்பெனியினர் ஆன்மிக நித்திய

வாதத்தை மறுப்பதற்கு எவ்வளவு முயன்றாலும் மிக மோசமான தர்க்க ரீதியான முட்டாள் தனங்களில் விழுந்து விடாமல் அவர்கள் அதிலிருந்து உண்மையாகவே தப்ப முடியாது. மாஹியவாதத் தத்துவஞானத்தின் இந்த அடிப்படையான மூலக்கருத்தை மேலும் நன்கு தெளிவுபடுத்துவதற்கு மாஹின் நூல்களிலிருந்து இன்னும் சில மேற்கோள்களை இங்கே நாம் தருகின்றோம். **புலனுணர்ச்சிகளின் பகுப்பாய்வு*** என்ற நூலிலிருந்து ஒரு மாதிரியை இங்கே தருகிறோம் (1907ல் மாஸ்கோவில் ஸ்கிர்முண்ட் பதிப்பகம் வெளியிட்ட கொத்லியாரின் ருஷ்ய மொழிபெயர்ப் பிலிருந்து இந்த மேற்கோளைத் தந்திருக்கிறேன்):

"S என்ற முனையைக் கொண்ட ஒரு பொருளை நாம் பார்க்கிறோம். Sஐ நாம் தொட்டால், அதாவது அதை நம் உடலோடு தொடர்புபடுத்தினால் நமக்குச் சுரீரென்று குத்துகிறது. குத்தல் இல்லாமல் நாம் முனையைப் பார்க்க முடியும்; ஆனால் நாம் அந்தக் குத்தலை உணர்ந்தவுடனே முனை தோலில் ஒட்டிக் கொண்டிருப்பதைப் பார்க்கிறோம். ஆகவே நம் கண்ணில் புலப்படுகின்ற முனை நிரந்தரமான மையக்கரு. அதன் மீது சந்தர்ப்பங்களுக்கு ஏற்ப—ஏதோ தற்செயலானது என்ற முறையில்—குத்தல் இணைக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஒரே விதமான சம்பவங்கள் அடிக்கடி நடைபெறுவதைக் கொண்டு பொருட்களின் **எல்லாத்** தன்மைகளையும் நிரந்தரமான மையக்கருக்களிலிருந்து வெளிப்படுகின்ற 'விளைவுகள்', அவை நம் உடலின் மூலம் **நமக்குத்** தெரிவிக்கப்படுகின்றன என்று கருதுவதற்கு முடிவில் நம்மைப் பழக்கப்படுத்திக் கொள்கிறோம். அந்த 'விளைவுகளையே' நாம் **புலனுணர்ச்சிகள்** என்கிறோம்..." (பக்கம் 20).

வேறு வார்த்தைகளில் சொல்வதென்றால் பொருள்முதல்வாத நோக்கை ஒத்துக் கொள்வதற்கு, நம்முடைய புலனுறுப்புகளின் மீது பொருட்கள், வஸ்துக்கள், இயற்கையின் தாக்கத்தின் விளைவாகவே புலனுணர்ச்சிகள் பிறக்கின்றன என்று கருதுவதற்கு மக்கள் தம்மைப் "பழக்கப்படுத்திக் கொள்கிறார்கள்." தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதிகளுக்கு மிகவும் அருவருப்பான இந்தப் "பழக்கம்" (இந்தப் பழக்கத்தை அனைத்து மனித குலமும் அனைத்து இயற்கை விஞ்

---

* E. Mach, *Analyse der Empfindungen*, 1885.—ப-ர்.

ஞானமும் கைக் கொண்டிருக்கின்றன!) மாஹூக்குச் சிறிதும் பிடிக்கவில்லை. எனவே அதை ஒழிப்பதற்கு அவர் கிளம்பி விட்டார்:

"...அதனுல் இந்த மையக்கருக்கள் அவற்றின் மொத்த உணர்ச்சிகரமான உள்ளடக்கத்தையும் இழந்து விடுகின்றன, மூடப்படாத சூக்குமக் குறியீடுகளாக மாற்றப்படுகின்றன...."

தகுதிமிக்க பேராசிரியர் அவர்களே! இது பழைய பல்லவியே. இது பருப்பொருள் என்பது மூடப்படாத சூக்குமக் குறியீடு என்று பேர்க்லி கூறியிருப்பதைச் சொல்லுக்குச் சொல் அப்படியே திரும்பிக் கூறுவதே. ஆனல் உண்மையில் உடலை மூடாமல் போவது எர்னஸ்ட் மாஹ்தான். ஏனென்ருல் "உணர்ச்சிகரமான உள்ளடக்கம்" நம்மிலிருந்து சுதந்திரமான முறையில் இருக்கின்ற புறநிலையான யதார்த்தம் என்பதை அவர் ஒத்துக் கொள்ளவில்லை என்ருல், "மூடப்படாத சூக்கும", நான் என்பது—அதுவும் பெரிய முதலெழுத்தோடு அழுத்தம் கொடுக்கப்பட்டது— மட்டுமே மிஞ்சுகிறது; அது "இந்த உலகத்தில் இருக்கும் ஒரே பொருள் நான்தான் என்று கற்பனை செய்த பைத்தியக்கார பியானோவாத்தியத்துக்குச்" சமமானது. நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளின் "உணர்ச்சிகரமான உள்ளடக்கம்" புறநிலை உலகம் அல்ல என்ருல், சூன்யமான "தத்துவஞானக்" கற்பனைகளில் ஈடுபட்டிருக்கின்ற இந்த மூடப்படாத நானைத் தவிர வேறு எதுவுமே இருக்கவில்லை. முட்டாள் தனமான, பலனில்லாத வேலை!

"...உலகம் நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளில் மட்டுமே அடங்கியிருக்கிறது எனக் கூறுவது சரியே. அப்படியானல் நாம் புலனுணர்ச்சிகளை மட்டுமே அறிகிருேம். இந்த மையக் கருக்கள், அவற்றின் இடைச் செயல் என்ற அனுமானம்— அதிலிருந்து புலனுணர்ச்சிகள் மட்டுமே தோன்றுகின்றன— முற்றிலும் வீணுக, மிகையாகப் போகிறது. அத்தகைய கருத்தை அரை-மனதான யதார்த்தவாதம் அல்லது அரை-மனதான விமர்சனம் மட்டுமே அங்கீகரிக்கும்."

மாஹின் "இயக்க மறுப்பியலுக்கு மாறுபட்ட கருத்துக்களின்" ஆருவது பாராவை நாம் முழுமையாக மேற்கோள் தந்திருக்கிருேம். இது பேர்க்லி கூறியதை அப்படியே காப்பியடித்ததாகும். ஒரு கருத்து கூட, ஒரு சிந்தனை கூட இல்லை

—''நமமுடைய புலனுணர்ச்சிகளையே நாம் உணர்கின்றோம்'' என்பதைத் தவிர. அதிலிருந்து ஒரே ஒரு முடிவு, அதாவது ''உலகம் என்னுடைய புலனுணர்ச்சிகளில் மட்டுமே அடங்கியிருக்கிறது'' என்பது மட்டுமே சாத்தியமாகும். ''என்னுடைய'' என்பதற்குப் பதிலாக ''நம்முடைய'' என்று மாஹ் எழுதியிருப்பது முறை கேடானதாகும். மாஹ் மற்றவர்களை ''அரை-மனதுடையவர்கள்'' என்று குற்றம் சாட்டினாலும் அவரிடம் அதே குறைபாடு இருப்பதை இந்த ஒரு வார்த்தை அம்பலப்படுத்தி விடுகிறது. ஏனென்றால் புறநிலை உலகம் இருக்கிறது என்ற ''அனுமானம்'' ''வீணானது'' என்றால், என்னிடமிருந்து தனியான முறையில் ஊசி இருக்கிறது, என்னுடைய உடலுக்கும் அந்த ஊசி முனைக்கும் இடைச் செயல் ஏற்படுகிறது என்ற அனுமானம் உண்மையிலேயே ''வீணானது, மிகையானது'' என்றால் அப்படியானால், மற்ற நபர்கள் இருக்கிறார்கள் என்ற அனுமானமும் பிரதானமாக வீணானது, மிகையானதே. நான் மட்டுமே இருக்கிறேன்; மற்ற நபர்கள் அனைவரும் புறநிலை உலகமும் வீணான ''மையக்கருக்கள்'' என்ற ரகத்தின் கீழ் வருகிறார்கள். இந்தக் கண்ணோட்டத்தை வைத்திருக்கின்றவர் ''நமது'' புலனுணர்ச்சிகளைப் பற்றிப் பேச முடியாது; மாஹ் அவற்றைப் பற்றிப் பேசுவது அவருடைய சொந்த, வெளிப்படையான அரை-மனதை அம்பலப்படுத்துவதாக மட்டுமே இருக்கும். அவருடைய தத்துவஞானம் வீணான, அர்த்தமில்லாத சொற்களின் குவியல், அதில் ஆசிரியருக்குமே நம்பிக்கை இல்லை என்பதை மட்டுமே அது நிரூபிக்கிறது.

மாஹின் அரை-மனதையும் குழப்பத்தையும் குறிப்பிடத்தக்க முறையில் எடுத்துக் காட்டுகின்ற ஒரு உதாரணத்தைப் பார்ப்போம். **புலனுணர்ச்சிகளின் பகுப்பாய்வு** என்ற நூலின் பதினொன்றாம் அத்தியாயத்தில் 6வது பாராவில் நாம் பின்வருமாறு படிக்கிறோம்: ''நான் புலனுணர்ச்சிகளுக்கு உட்படுகின்ற சமயத்தில் சாத்தியமான எல்லா பௌதிக மற்றும் இரசாயனச் சாதனங்களோடு நானோ அல்லது வேறு ஒருவரோ என் மூளையைப் பார்க்க முடியுமென்றால், குறிப்பிட்ட புலனுணர்ச்சிகள் உடலின் எந்த நிகழ்வுப் போக்குகளோடு சம்பந்தப்பட்டிருக்கின்றன என்பதைக் கண்டு பிடிக்கக் கூடும்...'' (*197*).

மிகவும் நல்லது! அப்படியானல் நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகள் பொதுவாக உடலிலும், குறிப்பாக நமது மூளையிலும் நடைபெறுகின்ற திட்டவட்டமான நிகழ்வுப் போக்குகளோடு சம்பந்தப்பட்டிருக்கின்றன என்பதுதானே இதன் பொருள்? ஆம், மாஹ் இந்த ''அனுமானத்தை'' மிகத் திட்டவட்டமாகவே செய்கிருர்—இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் கருத்து நிலையிலிருந்து இதைச் செய்யாமலிருப்பது மிகக் கடினமான காரியமே! ஆனல் இது நம்முடைய தத்துவஞானி வீணனது, மிகையானது என்று அறிவித்தாரே, அந்த ''மையக்கருக்களையும் அவற்றின் இடைச் செயலையும்'' பற்றிய அதே ''அனுமானம்'' அல்லவா? பொருட்கள் புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகள் என்று நம்மிடம் சொல்லப்படுகிறது. அதற்கு மேலே போய் நம்முடைய புலனுறுப்புகளின் மீது பொருட்களின் செயற்பாட்டின் விளைவே புலனுணர்ச்சிகள் என்று கருதுவது இயக்க மறுப்பியல், வீணன, மிகையான அனுமானம், இதரவை, பேர்க்லி கூறியபடி என்று மாஹ் நமக்கு உறுதியளிக்கிருர். ஆனல் மூளை ஒரு பொருள். ஆகவே மூளையும் கூட புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதி என்பதைக் காட்டிலும் கூடுதலானதல்ல. அப்படியானல் நான் (நான் என்பதும் புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதி என்பதைத் தவிர வேறு ஒன்றுமில்லை) புலனுணர்ச்சித் தொகுதிகளின் உதவியோடு புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகளை உணர்கிறேன் என்பது தொடர்கிறது. வேடிக்கையான தத்துவஞானம்! முதலில் புலனுணர்ச்சிகளே ''உலகத்தின் உண்மையான மூலக்கூறுகள்'' என்று அறிவிக்கப்படுகிறது; இதன் மீது ''அசலான'' பேர்க்லிவாதம் நிறுத்தப்படுகிறது — பிறகு அதற்கு எதிரிடையான கருத்து, அதாவது புலனுணர்ச்சிகள் அங்கஜீவியின் திட்டவட்டமான நிகழ்வுப் போக்குகளோடு சம்பந்தப்பட்டிருக்கின்றன என்ற கருத்து கள்ளத்தனமாக நுழைக்கப்படுகிறது. இந்த ''நிகழ்வுப் போக்குகள்'' ''அங்கஜீவிக்கும்'' புற உலகத்துக்குமிடையே நடைபெறுகின்ற வளர்சிதை மாற்றத்தில் சம்பந்தப்பட்டிருக்கவில்லையா? குறிப்பிட்ட அங்கஜீவியின் புலனுணர்ச்சிகள் இந்தப் புற உலகைப் பற்றிப் புற நிலையில் சரியான கருத்தை அதற்குத் தரவில்லை என்ருல் இந்த வளர்சிதை மாற்றம் நடைபெற முடியுமா?

மாஹ் பேர்க்லிவாதத் துணுக்குகளை இயற்கை விஞ் ஞானத்தின் கருத்துக்களோடு—அது இயல்பாகவே அறிவு பற்றிய பொருள்முதல்வாதத் தத்துவத்தைப் பின்பற்று கிறது — யாந்திரிகமான முறையில் சேர்த்துக் குவிக்கும் பொழுது இப்படிப்பட்ட சிக்கலான கேள்விகளைத் தன்னிடம் கேட்டுக் கொள்வதில்லை.... அதே பாராவில் மாஹ் பின் வருமாறு எழுதுகிறார்: ''(அசேதனப்) 'பருப்பொருள்' புல னுணர்ச்சிக்கு உட்படுகிறதா என்று கூட சில சமயங்களில் கேட்கப்படுகிறது....'' அங்ககப் பருப்பொருள் புலனுணர்ச் சிக்கு உட்படுகிறது என்பதைப் பற்றி எத்தகைய சந்தேக மும் இல்லை என்பது இதன் அர்த்தமா? புலனுணர்ச்சி என்பது முதல்நிலையான ஒன்றல்ல, அது பருப்பொருளின் குணங்களில் ஒன்று என்பது இதன் அர்த்தமா? பேர்க்லிவாதத்தின் அனைத்து முட்டாள் தனங்களையும் மாஹ் தாவிக் குதித்து விடுகிறார்!... ''பருப்பொருள் என்பது நேரடியான, மறுக்க முடியாத, கொடுக்கப்பட்ட யதார்த்தம், அதிலிருந்து ஒவ் வொன்றுமே—அசேதன மற்றும் அங்ககமானவை—அமைக் கப்பட்டிருக்கின்றன என்ற விதத்தில் இன்று பரவலாக உள்ள பௌதிகக் கருத்துக்களிலிருந்து நாம் முன்னே செல்வ தென்றால், இந்தக் கேள்வி இயற்கையானதே...'' என்று அவர் எழுதுகிறார். இன்று பரவலாக உள்ள பௌதிகக் கருத்துக்கள் பருப்பொருளை உடனடியான யதார்த்தமாகக் கருதுகின்றன, அந்த யதார்த்தத்தில் ஒரே ஒரு ரகம் (அங்ககப் பருப்பொருள்) மட்டும் வரையறுக்கப்பட்ட புலனுணரும் தன்மையைக் கொண்டிருக்கிறது என்று மாஹ் கூறியிருக்கும் இந்த விலைமதிப்பற்ற ஒப்புதலை நாம் நினைவில் வைத்துக் கொள்வோம்.... மாஹ் மேலும் தொடர்கிறார்: ''அப்படி யானால் பருப்பொருளால் செய்யப்பட்ட இந்த அமைப்பில் புலனுணர்ச்சி திடீரென்று எங்காவது தோன்ற வேண்டும் அல்லது முன்பே அந்த அமைப்பின் அடிப்படையில் அது இருந்திருக்க வேண்டும் என்பது உறுதி. நம்முடைய நோக்கில் இந்தக் கேள்வி தவறானதாகும். நமக்குப் பருப்பொருள் முதலில் கொடுக்கப்பட்டிருப்பதல்ல. அதற்கு மாறாக, முதலில் கொடுக்கப்பட்டிருப்பவை மூலக்கூறுகளே (அவை குறிப்பிட்ட திட்டவட்டமான அர்த்தத்தில் புலனுணர்ச்சி கள் என்று பெயரிடப்பட்டுள்ளன)....''

அப்படியானுல் முதன்மையானவை புலனுணர்ச்சிகளே —அவை அங்ககப் பருப்பொருளில் ஏற்படும் திட்டவட்ட மான நிகழ்வுப் போக்குகளோடு மட்டுமே "சம்பந்தப்பட் டிருக்கின்றன" என்ற போதிலும்! மாஹ் இவ்வாறு உளறு கின்ற பொழுது புலனுணர்ச்சி எங்கிருந்து "தோன்றுகிறது" என்ற கேள்விக்குப் பதிலளிக்காமல் இருப்பதற்காகப் பொருள்முதல்வாதத்தை ("இன்று பரவலாக உள்ள பௌ திகக் கருத்து") குறை கூறுவதற்கு விரும்புகிருர். நம்பிக் கைவாதிகளும் (fideists) அவர்களுக்கு வால் பிடிப்பவர் களும் பொருள்முதல்வாதத்தை எப்படி "மறுக்கிருர்கள்" என்பதற்கு இது ஒரு உதாரணமாகும். ஒரு பிரச்சினையின் தீர்வுக்கு அவசியமான விவரங்கள் போதுமான அளவுக்குச் சேகரிக்கப்படாத நிலையில் வேறு எந்தத் தத்துவஞான மாவது அதைத் "தீர்த்திருக்கிறதா"? இதே பாராவில் மாஹே பின்வருமாறு எழுதவில்லையா: "இந்தப் பிரச்சினை (அங்கக உலகத்தில் புலனுணர்ச்சி எந்த அளவுக்கு இருக் கிறது) விசேஷமான ஒரு இனத்தில் கூடத் தீர்க்கப்படா திருக்கின்ற வரை, இந்தக் கேள்விக்குப் பதிலளிப்பது சாத் தியமல்ல"?

இந்தக் குறிப்பிட்ட பிரச்சினையில் பொருள்முதல்வாதத் துக்கும் மாஹியவாதத்துக்கும் இடையே உள்ள வேறுபாடு பின்வருவனவற்றில் அடங்கியிருக்கிறது: பொருள்முதல் வாதம்—இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் முழு உடன்பாட்டுடன் —பருப்பொருளை முதன்மையானதாகவும் உணர்வு, சிந்தனை, புலனுணர்ச்சியைத் துணைநிலையானதாகவும் கருதுகிறது; ஏனென்ருல் புலனுணர்ச்சி, அதன் நன்கு வரையறுக்கப்பட்ட வடிவத்தில், பருப்பொருளின் உயர் நிலையான வடிவங் களோடு (அங்ககப் பருப்பொருளோடு) மட்டுமே சம்பந்த முடையது; "பருப்பொருளின் அமைப்பின் அடிப்படையில்" புலனுணர்ச்சியை ஒத்த இயல்பு இருப்பதை ஒருவரால் ஊகிக்க மட்டுமே முடியும். உதாரணமாக, பிரபல ஜெர்மன் இயற்கை விஞ்ஞானியான எர்னஸ்ட் ஹேக்கல், ஆங்கில உயிரியல் விஞ்ஞானியான லாயிட் மார்கன் மற்றும் சிலர் இப்படியே கருதுகிருர்கள்; நாம் முன்பே எழுதிய டிட்ரோ வின் ஊகத்தைப் பற்றிச் சொல்வது அவசியமல்ல. மாஹிய வாதம் இதற்கு எதிரிடையான, கருத்துமுதல்வாதக் கண்

ணோட்டத்தைக் கொண்டிருக்கிறது, உடனே அபத்தத்தில் சிக்கிக் கொள்கிறது; ஏனென்றால், முதலாவதாக, திட்ட வட்டமான வழியில் அமைக்கப்பட்ட பருப்பொருளின் திட்ட வட்டமான நிகழ்வுப் போக்குகளோடு மட்டுமே புலனுணர்ச்சி சம்பந்தப்பட்டிருக்கிறது என்ற உண்மையை மீறி புல னுணர்ச்சியையே முதன்மையாகக் கருதுகிறது; ஏனென்றால், இரண்டாவதாக, பொருட்கள் புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதி கள் என்ற அடிப்படையான மூலக்கருத்து, உயிரோடிருக்கும் மற்றவையும் இருக்கின்றன, மற்றும் பொதுவாக—கொடுக் கப்பட்ட மாபெரும் நானைத் தவிர—மற்ற ''தொகுதிகள்'' இருக்கின்றன என்ற அனுமானத்தால் மறுக்கப்படுகிறது.

''மூலக்கூறு'' என்ற சொல்லைப் பல வெகுளியான நபர் கள் (இதை நாம் விளக்குவோம்) ஏதோ ஒரு வகையான புதிய கண்டுபிடிப்பு என்று கருதுவது உண்மையில் அவர் கள் இந்தப் பிரச்சினையைப் புரிந்து கொள்ள முடியாதபடிச் செய்கிறது; ஏனென்றால் அது அர்த்தமில்லாத சொல்; ஒரு தீர்வு ஏற்பட்டிருப்பதாக அல்லது முன்னே ஓரடி வைத்திருப்ப தாக ஒரு போலியான எண்ணத்தையே அது ஏற்படுத்து கிறது. இந்த எண்ணம் தவறானது; ஏனென்றால் முற்றிலும் புலனுணர்ச்சியே இல்லாததாகத் தோன்றும் பருப்பொருள் அதே அணுக்களால் (அல்லது எலெக்ட்ரான்களால்) அமைக்கப் பட்டிருந்தாலும் கூட நன்கு எடுத்துரைக்கப்பட்ட புல னுணர்ச்சி இயல்பைக் கொண்ட பருப்பொருளோடு எவ்வித மான உறவைக் கொண்டிருக்கிறது என்பது இன்னும் ஆராயப்பட்டு மறு ஆராய்ச்சி செய்யப்பட வேண்டி இருக் கிறது. இது வரை தீர்க்கப்படாத பிரச்சினையைப் பொருள் முதல்வாதம் தெளிவாக வகுத்துத் தருகிறது; அதன் மூலம் மேலும் பரிசோதனைகளைச் செய்வதற்கும் அதைத் தீர்க்க முயல்வதற்கும் ஊக்கமளிக்கிறது. குழம்பிப் போன கருத்து முதல்வாதத்தில் ஒரு வகையான மாஹியவாதம் பிரச்சினையை மூடி மறைக்கிறது; ''மூலக்கூறு'' என்ற செப்பிடுவித்தையின் மூலம் அதை ஒதுக்கி விடுகிறது.

மாஹ் எழுதியிருக்கின்ற மிகச் சமீபத்திய, அகல் விரி வான மற்றும் முடிவுரையான தத்துவஞான நூலிலிருந்து, இந்தக் கருத்துமுதல்வாதத் தந்திரத்தின் போலித் தன் மையைத் தெளிவாக அம்பலப்படுத்துகின்ற ஒரு பகுதியைக்

கீழே தருகிறோம். அவர் எழுதிய அறிவும் தவறும் என்ற நூலில் பின்வருமாறு எழுதப்பட்டிருக்கிறது: ''ஒவ்வொரு பௌதிக மூலக்கூற்றையும் புலனுணர்ச்சிகளிலிருந்து, அதாவது உளவியல் மூலக்கூறுகளிலிருந்து கட்டமைப்பது (aufzubauen) கடினமல்ல என்னும் பொழுது நவீன பௌதிகத்தில் உபயோகிக்கப்படுகின்ற மூலக்கூறுகளிலிருந்து, அதாவது பொருண்மை மற்றும் இயக்கத்திலிருந்து (அவற்றின் கட்டுறுதியான நிலைமையில்—Starrheit—இந்த விசேஷ விஞ்ஞானத்துக்கு மட்டுமே இது பயன்படக் கூடியது) எந்த உளவியல் அனுபவத்தையும் எப்படி வெளியிடுவது (darstellen) என்று கற்பனை செய்ய இயலாது (ist keine Möglichkeit abzusehen)".*

பல நவீன இயற்கை விஞ்ஞானிகளுடைய கருத்தோட்டங்களின் கட்டுறுதியையும் அவர்களுடைய இயக்க மறுப்பியல் (அந்தச் சொல்லின் மார்க்சிய அர்த்தத்தில், அதாவது இயக்கவியலுக்கு எதிரான) கருத்துக்களையும் பற்றி எங்கெல்ஸ் அடிக்கடியும் துல்லியமாகவும் பேசியிருக்கிறார். குறிப்பாக இந்த இடத்தில்தான் மாஹ் வழி தவறிச் சென்றார் என்பதை நாம் பின்னர் காண்போம்; ஏனென்றால் சார்புநிலைவாதத்துக்கும் இயக்கவியலுக்கும் இடையிலான உறவை அவர் புரிந்து கொள்ளவில்லை அல்லது அறியவில்லை. ஆனால் நாம் இங்கே எடுத்துக் கொண்டிருப்பது இதுவல்ல. மாஹின் கருத்துமுதல்வாதம் குழப்பமான, வெளிவேடமான புதிய சொற்பிரயோகத்தையும் மீறி எவ்வளவு முனைப்பாக வெளிப்படுகிறது என்பதைக் குறித்துக் கொள்வது நமக்கு முக்கியமானதாகும். ஒவ்வொரு பௌதிக மூலக்கூற்றையும் புலனுணர்ச்சிகளிலிருந்து, அதாவது உளவியல் மூலக்கூறுகளிலிருந்து கட்டமைப்பது கடினமல்ல, பார்த்தீர்களா! ஆமாம், அத்தகைய கட்டமைப்புகள் கஷ்டமானவை அல்ல என்பது உண்மையே; ஏனென்றால் அவை முற்றிலும் வார்த்தைக் கட்டமைப்புகளே, நம்பிக்கைவாதம் தப்பித்துக் கொள்ள உதவுகின்ற வீணான பகட்டுப்புலமையே. மாஹ் தன்னுடைய நூல்களை இம்மனேண்டிஸ்டுகளுக்குச் சமர்ப்பணம் செய்திருப்பது இதற்குப் பிறகு நமக்கு வியப்பைத்

* E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, 2. Auflage, 1906, S. 12, Anmerkung.

தரவில்லை; தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதத்தில் ஆகப் பிற்போக்கான ரகத்தை ஆதரிக்கின்ற இம்மனேண்டிஸ்டுகள் மாஹை நீட்டிய கரங்களோடு வரவேற்பதும் வியப்பைத் தரவில்லை. எர்னஸ்ட் மாஹின் ''சமீபத்திய நேர்க்காட்சி வாதம்'' இருநூறு வருடங்கள் மட்டுமே மிகத் தாமதமாக வந்திருக்கிறது. ''புலனுணர்ச்சிகளிலிருந்து, அதாவது உள வியல் மூலக்கூறுகளிலிருந்து'' ஆன்மிக நித்தியவாதத்தைத் தவிர மற்றெதையும் ''கட்டமைக்க'' முடியாது என்பதை பேர்க்லி முன்பே போதுமான அளவுக்கு எடுத்துக் காட்டியிருக்கிறுர். மாஹ் பொருள்முதல்வாதத்துக்கு எதிராகத் தன்னுடைய சொந்தக் கருத்துக்களை—திறந்த மனதின்றியும் ''எதிரியை'' வெளிப்படையாகக் குறிப்பிடாமலும்—முன்வைக்கிறுர். அதைப் பொறுத்தவரை; டிட்ரோவின் உதாரணத்தில் பொருள்முதல்வாதிகளின் உண்மையான கருத்துக்கள் என்ன என்பதை நாம் ஏற்கெனவே பார்த்தோம். இக்கருத்துக்கள், பருப்பொருளின் இயக்கத்திலிருந்து புலனுணர்ச்சியை வருவிப்பதிலோ அல்லது புலனுணர்ச்சியைப் பருப்பொருளின் இயக்கமாகச் சுருக்குவதிலோ அடங்கியிருக்கவில்லை; ஆனுல் புலனுணர்ச்சி இயக்கத்திலிருக்கும் பருப்பொருளின் தன்மைகளில் ஒன்று என்று அங்கீகரிப்பதில் அடங்கியிருக்கின்றன. இந்தப் பிரச்சினையில் எங்கெல்ஸ் டிட்ரோவின் கருத்தைப் பகிர்ந்து கொண்டார். ''கொச்சையான'' பொருள்முதல்வாதிகளான ஃபோக்ட், புஹ்னர் மற்றும் மொலிஷோட்டிடமிருந்து மற்ற காரணங்களைத் தவிர, ஈரல் பித்தநீரைச் சுரக்கின்ற அதே முறையில் மூளை சிந்தனையைச் சுரக்கிறது என்று தவறுக நம்பினுர்கள் என்பதற்காக எங்கெல்ஸ் அவர்களிடமிருந்து தன்னைப் பிரித்துக் கொண்டார். ஆனுல் பொருள்முதல்வாதத்துக்கு எதிராகத் தன்னுடைய கருத்துக்களைத் தொடர்ச்சியாக எதிர்நிலைப்படுத்துகின்ற மாஹ்—அதிகார பூர்வமான தத்துவஞானத்தின் அதிகார பூர்வமான மற்ற எல்லாப் பேராசிரியர்களையும் போலவே—டிட்ரோ, ஃபாயர்பாஹ், மார்க்ஸ், எங்கெல்ஸ் ஆகிய எல்லா மாபெரும் பொருள்முதல்வாதிகளையும் புறக்கணிக்கிறுர்.

அவெனுரியுசின் மிகவும் தொடக்க நிலையான, அடிப்படையான கருத்தை விவரிப்பதற்கு அவர் முதன் முதலாகச்

சுதந்திரமாக எழுதிய தத்துவஞான நூலாகிய குறைந்த பட்ச சக்தி அளிப்புக் கோட்பாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்ட உலகக் கருதுகோள் என்ற முறையில் தத்துவஞானம் ((கலப்பற்ற பரிசோதனை விமர்சனத்துக்குப் பூர்வாங்கமான குறிப்புகள்) என்பதை நாம் எடுத்துக் கொள்வோம்; இது 1876ம் வருடத்தில் வெளியிடப்பட்டது. ''மாஹின் கருத்துக்களின் வளர்ச்சியில் தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதம் தொடக்க நிலையாக இருந்தது, ஆனால் அவெனரியுசிடம் மிகவும் ஆரம்ப காலத்திலிருந்தே யதார்த்தவாதச் சாயல் குறியடையாளமாக இருந்தது'' என்று பக்தானவ் தன் அனுபவவாத ஒருமைவாதம் என்ற நூலில் குறிப்பிடுகிறார் (புத்தகம் I, இரண்டாம் பதிப்பு, 1905, பக்கம் 9, குறிப்பு). மாஹ் கூறியதை பக்தானவ் நம்பியபடியால் இப்படி எழுதினார் (புலனுணர்ச்சிகளின் பகுப்பாய்வு, ருஷ்ய மொழிபெயர்ப்பு, பக்கம் 228). ஆனால் பக்தானவ் மாஹை நம்பியிருக்கக் கூடாது; மாஹின் கூற்று உண்மைக்கு முற்றிலும் எதிரிடையானது. அதற்கு மாறாக, அவெனரியுசின் கருத்துமுதல்வாதம் 1876ம் வருடத்தில் வெளியிடப்பட்ட அவருடைய நூலிலேயே மிகவும் தெளிவாக வெளிப்படுகிறது; அவெனரியுஸ் 1891ல் இதை ஒத்துக் கொண்டார். அவர் எழுதிய உலகத்தைப் பற்றிய மனிதக் கருத்து என்ற நூலின் அறிமுகத்தில் அவர் பின்வருமாறு கூறுகிறார்: ''என்னுடைய முதலாவது முறையான நூலாகிய தத்துவஞானத்தைப் படித்தவர் கலப்பற்ற பரிசோதனை விமர்சனத்தின் பிரச்சினைகளைக் கருத்துமுதல்வாத நோக்கிலிருந்து ஆராய்வதற்கு முயற்சி செய்திருப்பேன் என்று உடனடியாகக் கருதுவார்'' (*Der menschliche Weltbegriff*, 1891, Vorwort, S. IX*); ஆனால் ''தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதத்தின் மலட்டுத் தன்மை'' ''என்னுடைய முந்திய பாதை சரியானதுதானா என்று சந்தேகிக்குமாறு'' என்னை நிர்ப்பந்தித்தது (S. X). அவெனரியுசின் இந்தக் கருத்துமுதல்வாதத் தொடக்க நிலையை எல்லோருமே தத்துவஞான இலக்கியத்தில் அங்கீகரித்திருக்கிறார்கள். பிரெஞ்சு எழுத்தாளர்களில் கவெலார்ட்டை நான் குறிப்பிடுவேன்; பூர்வாங்கமான

* உலகத்தைப் பற்றிய மனிதக் கருத்து, 1891, அறிமுகம், பக்கம் IX.—ப-ர்.

குறிப்புகளில் அவெனுரியுசின் தத்துவஞான நோக்கு ''ஒரு மைவாதக் கருத்துமுதல்வாதம்''* என்று அவர் கூறுகிருர். ஜெர்மானிய எழுத்தாளர்களில் அவெனுரியுசின் சீடரான ருடோல்ஃப் வில்லியை நான் குறிப்பிடுவேன்; ''அவெனுரியுஸ் தன்னுடைய இளமைப் பருவத்தில் — மற்றும் குறிப்பாக அவர் 1876ல் வெளியிட்ட நூலில்—தத்துவ ரீதியான-அறிவு முறை இயல் கருத்துமுதல்வாதம் என்று சொல்லப்படுவதன் மந்திரசக்திக்கு (ganz im Banne) முற்றிலும் உட்பட்டிருந் தார்''** என்று அவர் சொன்னுர்.

அவெனுரியுசின் பூர்வாங்கமான குறிப்புகளிலுள்ள கருத்து முதல்வாதத்தை மறுப்பது நகைப்புக்குரியதாகவே இருக் கும் என்பது மெய்யே. அவற்றில் அவர் ''புலனுணர்ச்சி மட்டுமே இருத்தல் நிலைக்குரியது என்று கருதப்பட முடியும்'' (இரண் டாவது ஜெர்மன் பதிப்பு, பக்கம் 10 மற்றும் 65; மேற்கோள் களில் நான் அழுத்தம் கொடுத்திருக்கிறேன்) என்று வெளிப் படையாக எழுதியிருக்கிருர். தன்னுடைய நூலின் 116வது பாராவின் உள்ளடக்கத்தை அவரே பின்வருமாறு எழுதி யிருக்கிருர். அந்தப் பாராவை முழுமையாகக் கீழே கொடுத் திருக்கிரேம்: ''இருப்பது (das Seiende) புலனுணர்ச்சியைக் கொண்ட பருப்பொருள் என்பதை நாம் அங்கீகரித்திருக் கிரேம்; பருப்பொருள் உதிர்ந்து விடுகிறது...'' (''பருப் பொருள்'' இல்லை, புற உலகம் என்பதாக ஒன்று இல்லை என்று சிந்தித்தால் ''அதிகச் சிக்கனமானது'' என்று உங் களுக்குத் தெரியவில்லையா, ''அதைக் காட்டிலும் குறைவான முயற்சியே தேவைப்படும்''!) ''...புலனுணர்ச்சி மிஞ்சு கிறது; அதனுல் நாம் இருப்பதைப் புலனுணர்ச்சி என்று கருத வேண்டும்; அதன் அடிப்படையில் புலனுணர்ச்சி இல் லாத எதுவுமே இல்லை'' (nichts Empfindungsloses).

அப்படியானுல் புலனுணர்ச்சி ''பருப்பொருள்'' இல்லா மலேயே இருக்கிறது, அதாவது மூளை இல்லாமலேயே சிந்தனை இருக்கிறது! இந்த மூளையில்லாத தத்துவஞானத்தை ஆதரிக்கக் கூடிய தகுதி மிக்க தத்துவஞானிகளும் உண்மையி

* F. Van Cauwelaert, *L' empiriocriticisme*, *Revue néo-scolastique*, 1907, Feb., p. 51.

** Rudolf Willy, *Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie*, München, 1905, S. 170.

லேயே இருக்கிறார்களா? ஆம், இருக்கிறார்கள். அவர்களில் ஒருவர்தான் பேராசிரியர் ரிச்சர்ட் அவெனாரியுஸ். அதற்காதரவாக அவருடைய வாதத்தை சராசரி மனிதர் ஆழமான சிந்தனைக்குரியதாக எடுத்துக் கொள்வது கஷ்டமென்ற போதிலும் நாம் இங்கே சிறிது நேரம் செல விடுவோம். இதே புத்தகத்தின் §§89 மற்றும் 90ல் அவருடைய வாதம் கொடுக்கப்பட்டிருக்கிறது:

"...இயக்கம் புலனுணர்ச்சியை ஏற்படுத்துகிறது என்ற கருதுகோள் மேலெழுந்தவாரியான அனுபவத்தை மட்டுமே அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கிறது. புலனறிவு நடவடிக்கையையும் உள்ளிட்ட இந்த அனுபவம், இடம் மாற்றி அனுப்பப்படும் இயக்கத்தின் (தூண்டுதலின்) விளைவாகவும் மற்ற பொருளாயத நிலைமைகளின் (உதாரணம்: இரத்தம்) உதவியாலும் ஒரு வகையான பருப்பொருளில் (மூளையில்) புலனுணர்ச்சி பிறக்கிறது என்ற மெய் விவரத்தில் அடங்கியிருப்பதாகக் கருதப்படுகிறது. எனினும்—அத்தகைய பிறப்பு ஒருபோதும் அதனளவில் (selbst) பார்க்கப்படவில்லை என்பதைத் தவிர—அனுமானிக்கப்படுகின்ற அனுபவத்தை அதன் எல்லாப் பகுதிகளிலும் மெய்யான அனுபவம் என்ற முறையில் நிர்மாணிப்பதற்கு, இடம் மாற்றி அனுப்பப்படுகின்ற இயக்கத்தினால் பருப்பொருளில் ஏற்படுவதாக அனுமானிக்கப்படுகின்ற புலனுணர்ச்சி அந்தப் பருப்பொருளில் ஏதாவதொரு விதத்தில் ஏற்கெனவே இருக்கவில்லை என்று எடுத்துக் காட்டுவதற்குக் குறைந்த பட்சம் பரிசோதனை நிரூபணம் தேவைப்படுகிறது; அப்பொழுதுதான் புலனுணர்ச்சி தோன்றுவது, இடம் மாற்றி அனுப்பப்பட்ட இயக்கத்தின் தரப்பில் நடைபெறுகின்ற படைப்புச் செயல் என்பதைத் தவிர வேறு எவ்விதத்திலும் கருதப்பட முடியாததாக இருக்கும். ஆகவே இப்பொழுது புலனுணர்ச்சி ஏற்படுகின்ற இடத்தில் ஏற்கெனவே எதுவுமே — மிகவும் குறைவான அளவில் கூட—இருக்கவில்லை என்று நிரூபிப்பதன் மூலமாகவே ஏதோ ஒரு படைப்புச் செயலைக் குறிக்கின்ற ஒரு மெய்விவரத்தை—அது நமது மற்ற அனுபவம் அனைத்துக்கும் முரணாக இருப்பதோடு இயற்கையைப் பற்றிய நமது மற்ற கருத்தோட்டம் அனைத்தையும் (Naturanschauung) தீவிரமாக மாற்றியமைப்பதாகவும் இருக்கும்—நிறுவுவது

சாத்தியமாகும். ஆனால் அத்தகைய நிருபணத்தை எந்த அனுபவமும் கொடுப்பதில்லை; எந்த அனுபவத்தாலும் அதைக் கொடுக்க முடியாது. அதற்கு மாறாக, புலனுணர்ச்சி முற்றிலும் இல்லாத பருப்பொருள்—அது பின்னர் புல னுணர்ச்சி அடையத் தொடங்குவது—என்ற நிலையைப் பற்றிய எண்ணம் கருதுகோள் மட்டுமே. இந்தக் கருதுகோள் நாம் புரிந்து கொள்வதை எளிமைப்படுத்தித் தெளிவுபடுத்து வதற்குப் பதிலாக அதைச் சிக்கலாக்கி இருண்மையாக்கு வதை மட்டுமே செய்கிறது.

''அனுபவம் என்று சொல்லப்படுவது, அதாவது இடம் மாற்றி அனுப்பப்பட்ட இயக்கத்தின் மூலம் ஒரு பருப்பொரு ளில் புலனுணர்ச்சி தோன்றுகிறது. அந்தப் பருப்பொருள் அந்த வினாடியிலிருந்து புலனுணர்ச்சி பெறுகிறது என்பது நுணுக்கமாகப் பரிசீலிக்கும் பொழுது வெறும் தோற்றம் என்று மட்டுமே நிரூபிக்கப்படுமானால், இயக்கத்தின் நிலை மைகளிலிருந்து புலனுணர்ச்சி குறைந்த பட்சம் சார்பு நிலை யான தோற்றத்தைக் கொண்டிருக்கிறது என்பதைக் குறிக்க, அதாவது அதிலிருக்கும் புலனுணர்ச்சி—அது மறைவாக அல்லது குறைவாக அல்லது ஏதாவதொரு காரணத்தினால் உணர்வுக்கு வெளிப்படாமலிருந்த போதிலும்—இடம் மாற்றி அனுப்பப்பட்ட இயக்கத்தின் மூலமாக விடுவிக்கப்படுகிறது அல்லது அதிகரிக்கப்படுகிறது அல்லது உணர்வுக்கு வெளிப் படையாக்கப்படுகிறது என்பதைக் குறிக்க அனுபவத்தின் எஞ்சிய உள்ளடக்கத்தில் போதிய பொருள் இன்னும் இருக் கிறது. எனினும் அனுபவத்தின் எஞ்சிய உள்ளடக்கத்தின் இந்தத் துணுக்கும் கூட ஒரு தோற்றம் மட்டுமேயாகும். நகர்ந்து போய்க் கொண்டிருக்கும் A என்ற பருப்பொருளி லிருந்து புறப்படுகின்ற இயக்கம் புலனுணர்ச்சியைக் கொண் டிருக்கும் B என்ற பருப்பொருளை அடைகின்ற வரை இடை நிலை மையங்களின் தொடர்வரிசைகள் மூலமாக இடம் மாற்றி அனுப்பப்படுவதை நாம் ஏதாவதொரு குறையற்ற முறையில் தொடர்ந்து பார்க்க முடியுமென்றால், B என்ற பருப்பொருளில் புலனுணர்ச்சி வளர்ச்சி அடைந்திருக்கிறது அல்லது உள்வரும் இயக்கத்தைப் பெற்ற அதே சமயத்தில் அதிகரிக்கிறது என்பதை—மிகச் சிறப்பான நிலையில்—நாம் காண முடியும்— ஆனால் இயக்கத்தின் விளைவாக இது ஏற் பட்டது என்று கண்டு பிடிக்க முடியாது....''

''நவீன கால'' அனுபவவாத விமர்சனத் தத்துவஞானம் உண்மையாகவே எவ்வளவு பரிதாபகரமான குதர்க்கங்களைக் கையாள்கிறது என்பதை வாசகர் அறிய வேண்டுமென்பதற்காக அவெனுரியுஸ் பொருள்முதல்வாதத்தை மறுக்கின்ற இந்த மேற்கோளை நாம் வேண்டுமென்றே முழுமையாகக் கொடுத்திருக்கிறோம். கருத்துமுதல்வாதியான அவெனுரியுசின் வாதத்தை பக்தானவின் பொருள்முதல்வாத வாதத்தோடு ஒப்பிட்டுப் பார்ப்போம்; பக்தானவ் பொருள்முதல் வாதத்துக்குத் துரோகம் செய்ததற்காக அவரைத் தண்டிப்பதற்காக மட்டுமாகிலும் இதைச் செய்வோம்!

கழிந்து போன பழங்காலத்தில்—முழுமையாக ஒன்பது வருடங்களுக்கு முன்பு—பக்தானவ் ''ஒரு இயற்கை-விஞ்ஞானப் பொருள்முதல்வாதியாக'' (அதாவது, நம் காலத்திய இயற்கை விஞ்ஞானிகளில் மிகப் பெரும்பான்மையினர் இயல்பாகவே கொண்டிருக்கின்ற அறிவு பற்றிய பொருள்முதல் வாதத் தத்துவத்தைப் பின்பற்றுபவராக) இருந்த பொழுது, குழப்பவாதி ஒஸ்ட்வால்டினுல் அவர் பாதி வழி தவறிச் சென்று கொண்டிருந்த காலத்தில், அவர் பின்வருமாறு எழுதினார்: ''பழங்காலத்திலிருந்து இன்று வரை உளவியல் விளக்கம் உணர்வின் மெய்விவரங்களை மூன்று பிரிவுகளாகப் பிரித்து வந்திருக்கிறது: புலனுணர்ச்சிகள் மற்றும் கருத்துக்களின் துறை, உணர்ச்சிகளின் துறை மற்றும் இயல்புணர்ச்சிகளின் துறை.... முதல் பிரிவில் வெளிப்புற அல்லது அக உலகத்தின் நிகழ்வுகளின் பிம்பங்கள் — உணர்வில் அவை தானுகவே வெளிப்பட்ட நிலையில்—அடங்கியன.... அதற்குப் பொருத்தமான வெளிப்புற நிகழ்வுகள் வெளிப்புறப் புலனுறுப்புகளின் மூலம் நேரடியாக ஏற்படுமானுல், அத்தகைய பிம்பம் 'புலனுணர்ச்சி' என்று சொல்லப்படுகிறது.''* இன்னும் சற்றுத் தள்ளி அவர் பின்வருமாறு சொல்கிருர்: ''வெளிப்புறப் புலனுறுப்புகள் புறச் சூழலிலிருந்து இடம் மாற்றிக் கொடுக்கப்பட்ட ஒரு குறிப்பிட்ட தூண்டுவிசையின் விளைவாக உணர்வில்... புலனுணர்ச்சி தோன்று

---

* அ. பக்தானவ், இயற்கை பற்றிய வரலாற்று ரீதியான கருத்தின் அடிப்படையான கூறுகள், செயின்ட் பீட்டர்ஸ்பர்க், 1899, பக்கம் 216.

கிறது'' (222). இன்னும் சில பக்கங்களுக்குப் பிறகு: ''புல னுணர்ச்சியே மன வாழ்க்கையின் அடிப்படை; புற உலகத் தோடு அதன் உடனடித் தொடர்பு அதுவே'' (240). ''புல னுணர்ச்சி நிகழ்வுப் போக்கின் ஒவ்வொரு நிலையிலும் வெளிப் புறத் தூண்டுதல் ஆற்றலின் உணர்வு என்ற உருமாற்றம் நடைபெறுகிறது'' (133). 1905ல் கூட, ஒஸ்ட்வால்ட் மற்றும் மாஹின் பெருந்தன்மையான உதவியோடு பக்தானவ் தத்துவஞானத்தில் கருத்துமுதல்வாத நிலைக்காகப் பொருள் முதல்வாத நிலையை ஏற்கெனவே கைவிட்டிருந்த பொழுது, அவர் **அனுபவவாத ஒருமைவாதம்** என்ற தன்னுடைய நூலில் பின்வருமாறு (மறதியினால்!) எழுதினார்: ''வெளிப்புறத் தூண்டுதலின் ஆற்றல் நரம்பு முனைகளில் நரம்புச் சக்தியின் 'தந்தி' வடிவமாக உருமாற்றமடைந்து (இது இன்னும் குறைவான அளவில், ஆனால் தெய்விகமாகக் கருதப்படாமல் ஆராயப்பட்டிருக்கிறது) முதலில் 'கீழ்' நிலைகள் என்று சொல்லப்படுகின்ற ganglial, cerebro-spinal, sub-cortical பகுதி கள், இதரவற்றில் இருக்கின்ற நியுரான்களில் முதலில் போய்ச் சேருகிறது'' (புத்தகம் I, இரண்டாம் பதிப்பு, 1905, பக்கம் 118).

பேராசிரியர்களின் தத்துவஞானத்தால் வழி தவறிப் போகாத ஒவ்வொரு இயற்கை விஞ்ஞானிக்கும்—அதைப் போல ஒவ்வொரு பொருள்முதல்வாதிக்குமே—உணர்வுக் கும் புற உலகத்துக்கும் இடையில் நேரடியான தொடர்பு புலனுணர்ச்சிதான் என்பது உறுதி; வெளிப்புறத் தூண்டுதல் ஆற்றல் உணர்வு என்ற மெய்விவரமாக உருமாற்றமடை வதே அது. இந்த உருமாற்றத்தை நாம் ஒவ்வொருவரும் ஒவ்வொரு முறையும் பல லட்சம் தடவைகள் உணர்ந்திருக் கிறோம், உணர்ந்து கொண்டிருக்கிறோம். புலனுணர்ச்சியை உணர்வுக்கும் புற உலகத்துக்கும் இடையே தொடர்பு என்று கருதாமல் உணர்வைப் புற உலகத்திலிருந்து பிரிக்கின்ற வேலியாக, சுவராகக் கருதுவதில், புலனுணர்ச் சிக்குப் பொருந்திய புற நிகழ்வின் பிம்பம் என்றில்லாமல் ''ஒரே தனிப் பொருளாகக்'' கருதுவதில் கருத்துமுதல் வாதத் தத்துவஞானத்தின் குதர்க்கம் அடங்கியிருக்கிறது. பேர்க்லி பாதிரியாரினால் ஏற்கெனவே நைந்து போன இந்தப் பழைய குதர்க்கத்துக்கு அவெனாரியுஸ் சற்று மாற்ற

மடைந்த வடிவத்தை மட்டுமே கொடுத்தார். புலனுணர்ச்சிக்கும் திட்டவட்டமான முறையில் அமைக்கப்பட்ட பருப்பொருளுக்கும் இடையில் நாம் தொடர்ச்சியாகப் பார்க்கின்ற தொடர்பின் எல்லா நிலைமைகளும் இன்னும் நமக்குத் தெரியாது என்பதால் நாம் புலனுணர்ச்சி மட்டுமே இருக்கிறது என்று ஒத்துக் கொள்வோம்—அவெனேரியுசின் குதர்க்கம் இதையே குறிக்கிறது.

அனுபவவாத விமர்சனத்தின் அடிப்படையான கருத்து முதல்வாத முற்கூற்றுக்களைப் பற்றி நமது வர்ணனையை முடிப்பதற்கு முன்பு இந்தத் தத்துவஞானப் போக்கின் ஆங்கில மற்றும் பிரெஞ்சுப் பிரதிநிதிகளைப் பற்றி இங்கே சுருக்கமாக எழுதுவோம். மாஹ் ஆங்கிலேயரான கார்ல் பீர்ஸனைப் பற்றி எழுதும் பொழுது "அவருடைய அறிவாதார முறையின் (erkenntniskritischen) கருத்துக்களோடு எல்லா ஆதாரமான அம்சங்களிலும் நான் உடன்படுகிறேன்" (**இயந்திரவியல்,** முன்னர் கூறப்பட்ட பதிப்பு, பக்கம் IX) என்று மாஹ் தெளிவாகக் கூறுகிறார். கா. பீர்ஸனும் மாஹுடன் உடன்படுகிறார்.* பீர்ஸனுக்கு "மெய்யான விஷயங்கள்" "உணர்ச்சிப் பதிவுகளே" (sense impressions). உணர்ச்சிப் பதிவுகள் என்ற எல்லைகளுக்கு வெளியில் எந்த விஷயத்தையும் அங்கீகரிப்பது இயக்க மறுப்பியல் என்று அவர் அங்கீகரிக்கிறார். பீர்ஸன் (ஃபாயர்பாஹ் அல்லது மார்க்ஸ், எங்கெல்சைப் படிக்காமலேயே) மகத்தான மன உறுதியோடு பொருள்முதல்வாதத்துக்கு எதிராகப் போராடுகிறார்; அவருடைய வாதங்கள் மேலே ஆராயப்பட்டவற்றிலிருந்து வேருக இருக்கவில்லை. ஆனல் பொருள்முதல்வாதியாக வேடம் போடுகின்ற விருப்பம் பீர்ஸனுக்கு மிகவும் அந்நியமானதாக இருப்பதால் (அது ருஷ்ய மாஹியவாதிகளுடைய விசேஷமான திறமை), பீர்ஸன் சிறிதும் முன்ஜாக்கிரதை இல்லாதவராக இருப்பதால், அவர் தன்னுடைய தத்துவஞானத்துக்குப் புதுமையான பெயர்களைச் சூட்டவில்லை; தன்னுடைய கருத்துக்களும் மாஹின் கருத்துக்களும் "**கருத்துமுதல்வாதம்**" என்று சாதாரணமாகச் சொல்கிருர்

* Karl Pearson, *The Grammar of Science*, 2nd ed., London, 1900, p. 326.

(மேற்கூறிய புத்தகம், பக்கம் 326)! அவர் நேரடியாக பேர்க்லி மற்றும் ஹியூமிலிருந்து தன்னுடைய பரம்பரையைக் கண்டு கொள்கிருர். பீர்ஸனுடைய தத்துவஞானம்—அதன் மிக அதிகமான முழுமையினுலும் முரணின்மையினுலும்—மாஹியத் தத்துவஞானத்திலிருந்து தனித்து விளங்குகிறது; இதை நாம் திரும்பத் திரும்பக் காண முடியும்.

மாஹ் பிரெஞ்சு பௌதிகவாதிகளான பியேர் டுஹேம் மற்றும் அன்ரீ பாயின்காரேயுடன் தன்னுடைய ஒருமைப் பாட்டை அறிவிக்கிருர்.* இந்த எழுத்தாளர்களின் குறிப் பிடத்தக்க வகையில் குழப்பமான, முரணுன தத்துவஞானக் கருத்துக்களைப் பற்றி புதிய பௌதிகம் என்ற அத்தியாயத் தில் நாம் விவாதிப்போம். பாயின்காரே பொருட்கள் ''புல னுணர்ச்சிகளின் குழுக்கள்''** என்று கூறுவதை மட்டும் இங்கே குறித்துக் கொள்வோம். டுஹேம் இதே மாதிரியான கருத்தைப் போகிற போக்கில் சொல்கிருர்.***

மாஹும் அவெனரியுசும் தங்களுடைய மூலக் கருத்துக் களின் கருத்துமுதல்வாதத் தன்மையை ஒத்துக் கொண்ட பிறகு, பிந்திய நூல்களில் அவற்றை எப்படித் திருத்தினர்கள் என்பதை இப்பொழுது ஆராய முற்படுவோம்.

4. மனிதனுக்கு முன்பு இயற்கை இருந்ததா?

மாஹ், அவெனரியுசின் தத்துவஞானத்துக்கு இந்தக் கேள்வி குறிப்பிடத்தக்க விதத்தில் சங்கட மூட்டுவதாகும் என்பதை நாம் ஏற்கெனவே பார்த்தோம். மனிதனே அல்லது வேறு எந்தப் பிராணியுமோ வாழ்ந்திராத, வாழ்ந்தி ருக்க முடியாத நிலையில் பூமி ஒரு காலத்தில் இருந்தது என்று இயற்கை விஞ்ஞானம் உறுதியாகக் கூறுகிறது. அங்ககப் பருப்பொருள் என்பது பிந்திய நிகழ்வு, நீண்ட பரிணமப் போக்கின் விளைவு. அப்பொழுது எவ்விதமான உணர்வுப்

---

* புலனுணர்ச்சிகளின் பகுப்பாய்வு, பக்கம் 4. *Erkenntnis und Irrtum*இன் முகவுரை, இரண்டாம் பதிப்பு.

** Henri Poincaré, *La Valeur de la Science*, Paris, 1905 (ருஷ்ய மொழிபெயர்ப்பு நூலும் இருக்கிறது), *passim*.

*** P. Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, Paris, 1906, Cf. pp. 6, 10.

பருப்பொருளும் இருக்கவில்லை, ''புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகளும்'' இருக்கவில்லை, அவெனுரியுசின் கோட்பாட்டின்படிச் சுற்றுப் புறத்தோடு ''பிரிக்க முடியாத வகையில்'' தொடர்புபடுத்தப்பட்டிருப்பதாகக் கருதப்படுகின்ற நானும் இருக்கவில்லை. பருப்பொருள் முதன்மையானது; சிந்தனை, உணர்வு, புலனுணர்ச்சி ஆகியவை மிக உயர்ந்த வளர்ச்சியின் விளைவே. இது அறிவு பற்றிய பொருள்முதல்வாதத் தத்துவம்; இயற்கை விஞ்ஞானம் இயல்பாகவே இதற்கு உடன்படுகிறது.

அனுபவவாத விமர்சனத்தின் அறிவிற்சிறந்த பிரதிநிதிகள் தங்கள் தத்துவத்துக்கும் இயற்கை விஞ்ஞானத்துக்கும் இடையே உள்ள இந்த முரண்பாட்டைக் கவனித்தார்களா என்ற கேள்வி எழுகிறது. அவர்கள் அதைக் கவனித்திருக்கிருர்கள்; இந்த முரண்பாட்டை எந்த வாதங்களின் மூலம் அகற்ற முடியும் என்று அவர்கள் நிச்சயமாகத் தங்களைக் கேட்டுக் கொண்டார்கள். இந்தப் பிரச்சினைக்கு மூன்று அணுகுமுறைகள் பொருள்முதல்வாத நோக்கிலிருந்து குறிப்பிடத்தக்க அக்கறையைக் கொண்டிருக்கின்றன: இவற்றில் அவெனுரியுசினுடையது ஒன்ருகும்; அவருடைய சீடர்களான பெட்ஸோல்ட் மற்றும் வில்லியின் அணுகுமுறைகள் மற்ற இரண்டுமாகும்.

ஒருங்கிணைப்பில் ''சாத்தியமான'' மத்திய உறுப்பின் தத்துவத்தின் மூலம் இயற்கை விஞ்ஞானத்துடன் ஏற்படும் முரண்பாட்டை அகற்றுவதற்கு அவெனுரியுஸ் முயற்சி செய்கிருர். இந்த ஒருங்கிணைப்பே நானுக்கும் சுற்றுப் புறத்துக்கும் இடையே ''பிரிக்க முடியாத'' தொடர்பு என்பது நமக்குத் தெரியும். இத்தத்துவத்தின் வெளிப்படையான முட்டாள் தனத்தை அகற்றுவதற்குச் ''சாத்தியமான'' மத்திய உறுப்பு என்ற கருதுகோள் நுழைக்கப்படுகிறது. உதாரணமாக, கருமுளையிலிருந்து மனிதனின் வளர்ச்சி எத்தகையது? ''மத்திய உறுப்பு'' கருமுளையினுல் பிரதிநிதித்துவப்படுமானுல், சுற்றுப் புறம் (=''எதிர் உறுப்பு'') இருக்கின்றதா? கரு அமைப்பே C ''எதிர்காலத் தனிப்பட்ட சுற்றுப் புறத்தைப் பொறுத்தவரை சாத்தியமான மத்திய உறுப்பு'' (**உளவியல் பொருளின் கருதுகோள் பற்றிய குறிப்புகள், பக்கம் 140**) என்று அவெனுரியுஸ் பதிலளிக்கிருர். இன்னும் பெற்

ரோர்கள் (elterliche Bestandteile) இல்லாத பொழுதும் கூட பெற்றோர்களாகக் கூடிய தகுதியைக் கொண்ட 'சுற்றுப் புறத்தின் பகுதிகள்'' மட்டும் இருக்கின்ற பொழுதும் சாத்தியமான மத்திய உறுப்பு ஒருபோதும் பூஜ்யத்துக்குச் சமமாக இருப்பதில்லை (S. 141).

அப்படியானால் ஒருங்கிணைப்பு பிரிக்க முடியாததாகும். அனுபவவாத விமர்சனவாதி புலனுணர்ச்சிகளும் அவற்றின் தொகுதிகளும் என்ற தன்னுடைய தத்துவஞானத்தின் அடிப்படைகளைக் காப்பாற்றுவதற்கு இதை வலியுறுத்துவது அவசியம். மனிதன் இந்த ஒருங்கிணைப்பில் மத்திய உறுப்பாகும். ஆனால் மனிதன் இல்லாத பொழுது, அவன் இன்னும் பிறக்காத பொழுது—எனினும் மத்திய உறுப்பு பூஜ்யத்துக்குச் சமம் அல்ல; அது சாத்தியமான மத்திய உறுப்பாக மட்டும் இருக்கிறது! இத்தகைய வாதங்களை முன்வைக்கின்ற தத்துவ ஞானியைக் கூட ஆராய்ச்சிக்கு உரியவராகக் கருதுகின்ற நபர்களும் இருக்கிறார்கள் என்பது ஆச்சரியமே! இயக்க மறுப்பியலின் (அதாவது, நம்பிக்கைவாதத்தின்) ஒவ்வொரு வடிவத்துக்கும் நான் எதிரியல்ல என்று அழுத்திக் கூறுகின்ற வுண்ட் கூட ''சாத்தியமான'' என்ற சொல்லின் மூலம் ''அனுபவம் என்ற கருத்து அறிவுநிலை கடந்த ஆன்மிகத்தால் புரியாததாக்கப்படுகிறது'', அது ஒருங்கிணைப்பை முற்றிலும் அழித்து விடுகிறது என்று ஒத்துக் கொள்ளும்படி நிர்ப்பந்திக்கப்பட்டார் (மேற்கூறிய நூல், பக்கம் 379).

உறுப்புகளில் ஒன்று சாத்தியமானது என்பதைப் பிரிக்க முடியாத தன்மையாக கொண்டிருக்கின்ற ஒருங்கிணைப்பைப் பற்றி ஒருவர் ஆழமான சிந்தனைக்குரியதாக என்ன சொல்ல முடியும் என்பது உண்மையே.

இது அறிவுநிலை கடந்த ஆன்மிகம் அல்லவா? நம்பிக்கை வாதத்தின் முன்புற அறை அல்லவா? எதிர்காலச் சுற்றுப் புறத்தைப் பொறுத்தவரையிலும் சாத்தியமான மத்திய உறுப்பைப் பற்றிச் சிந்திக்க முடியுமானால், கடந்த காலச் சுற்றுப் புறம், அதாவது மனிதனின் மரணத்துக்குப் பிந்திய சுற்றுப் புறம் சம்பந்தமாக அதை ஏன் சிந்திக்கக் கூடாது? அவெனாரியுஸ் தன்னுடைய தத்துவத்திலிருந்து இந்த முடிவைப் பெறவில்லையே என்று நீங்கள் சொல்வீர்கள். ஒத்துக் கொள்கிறேன்; ஆனால் அந்த மூடத்தனமான, பிற்போக்குத் தத்து

வம் அதனுல் மேலும் பேடித்தனமாயிற்றே தவிர அது எவ் விதத்திலும் மேன்மை அடையவில்லை. அவெஞரியுஸ் 1894ல் இந்தத் தத்துவத்தை அதன் தர்க்க ரீதியான முடிவுக்குக் கொண்டு போகவில்லை; அல்லது அவ்வாறு செய்வதற்கு அவர் அஞ்சியிருக்கலாம். ஆனுல் ஷுபெர்ட்-ஸோல்டெர்ன், 1896ல் இறைமை நிலை முடிவுகளைப் பெறுவதற்கு இதே தத்துவத்தை உபயோகித்தார் என்று நாம் பார்ப்போம்; இவை 1906ல் மாஹின் அங்கீகாரத்தைப் பெற்றன; ஷுபெர்ட்-ஸோல்டெர்ன் (மாஹியவாதத்துக்கு) ''மிகவும் நெருக்கமான பாதைகளைத்'' தொடர்ந்து வருகிறுர் என்று அவர் கூறினுர் (புலனுணர்ச்சிகளின் பகுப்பாய்வு, பக்கம் 4). நாத்திகவாதி என்று பகிரங்கமாகத் தன்னை அறிவித்துக் கொண்ட டூரிங் தன்னுடைய தத்துவஞானத்தில் நம்பிக்கைவாதம் நுழைவதற்கு முரணுன வகையில் ஓட்டைகளை விட்டு வைத்ததற்காக எங்கெல்ஸ் அவரைக் கண்டனம் செய்தது முற்றிலும் சரியே. பொருள்முதல்வாதியான டூரிங் மீது எங்கெல்ஸ் பல தடவைகளில்—மிகவும் நியாயமாகவே—இந்தக் குற்றச் சாட்டைச் செய்தார். இத்தனைக்கும் டூரிங், குறைந்த பட்சம் எழுபதுக்களில், இறைமை நிலையான முடிவுகளைப் பெற வில்லை. ஆனுல் தாங்கள் மார்க்சியவாதிகள் என்று கருதப் பட வேண்டும் என்று விரும்புபவர்கள் நமக்கிடையே இருக் கிறுர்கள்; ஆனுல் அவர்கள் நம்பிக்கைவாதத்துக்கு மிகவும் நெருங்கியுள்ள ஒரு தத்துவத்தைப் பெருந்திரளான மக் களிடம் கொண்டு வருகிறுர்கள்.

''...இன்றைய சுற்றுப் புறத்தில் மனிதன் வாழ்வதற்கு முற்காலத்தில் இருந்த காலப் பகுதிகளைப் பற்றி இயற்கை விஞ்ஞானம் ஆராய்வதற்குத் தகுதி கொண்டிருக்கவில்லை என்று அனுபவவாத விமர்சன நிலையிலிருந்து தோன்றலாம்'' என்று அவெஞரியுஸ் குறிப்புகளில் (S. 144) எழுதினுர். அவரே பதிலளிக்கிறுர்: ''விசாரிப்பவர் மானசிகமாகத் தன்னையே அந்தக் காலத்துக்குள் செலுத்திக் கொள்வதைத் தடுக்க முடியாது'' (sich hinzuzudenken, அதாவது தான் நேரில் இருப்பதாகக் கற்பனை செய்வது). ''ஏனென்றுல் சாராம் சத்தில் இயற்கை விஞ்ஞானி இதை மட்டுமே (இதை அவர் தெளிவாக உணராதிருந்தாலும்) விரும்புகிறுர்: நாம் பூமியி லிருந்து கொண்டே சிறந்த கருவிகளின் உதவியால் மற்

ெருரு நட்சத்திரத்தின் —அல்லது மற்ெருரு சூரிய மண்டலமாகக் கூட இருக்கலாம்—வரலாற்றைப் பின்தொடர முடியும் என்று நினைக்க முடியுமானுல் அதே முறையில், நான் மானசீகமாக ஒரு பார்வையாளனுடைய பாத்திரத்தில் என்னைச் செலுத்திக் கொண்டால், உயிரினங்கள் அல்லது மனிதன் தோன்றுவதற்கு முன்னுலிருந்த பூமியை வரையறுப்பது எப்படி?'' என்று அவெனுரியுஸ் தொடர்கிருர்.

ஒரு பொருள் நம்முடைய உணர்விலிருந்து தனித்த முறையில் இருக்க முடியாது. ''அந்தப் பொருளைப் புரிந்து கொள்ள முயற்சிக்கின்ற அறிவாக நாம் நம்மையே எப்பொழுதும் மானசீகமாகச் செலுத்திக் கொள்கிருேம்.''

மனிதனுடைய மனத்தை ஒவ்வொரு பொருளுக்கும் மனிதனுக்கும் முந்திய இயற்கைக்கும் ''மானசீகமாகச் செலுத்துவதன்'' அவசியத்தைப் பற்றிய இந்தத் தத்துவம் முதல் பாராவில் ''சமீப காலத்திய நேர்க்காட்சிவாதியாகிய'' ரி. அவெனுரியுசினுடைய சொற்களிலும் இரண்டாவது பாராவில் அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதியான இ. கோ. ஃபிஷ்டேயின் சொற்களிலும்* தரப்பட்டிருக்கிறது. இந்தத் தத்துவத்தின் குதர்க்கவாதம் மிகவும் வெளிப்படையாகத் தெரிவதால், அதை ஆராய்ந்து பார்ப்பது சங்கடமான விஷயமே. நாம் நம்மை ''மானசீகமாகச் செலுத்திக் கொண்டால்'' நம்முடைய இருப்பு கற்பனையானதாகவே இருக்கும்; ஆனுல் மனிதனுக்கு முன்னுல் பூமி இருந்தது மெய்யானதே. உதாரணமாக, பூமி பளபளப்பாக எரிந்து கொண்டிருந்த நிலையில் மனிதன் நடைமுறையில் ஒரு பார்வையாளனுக இருக்க முடியாது; அந்தக் காலத்தில் அவன் இருந்ததாகக் ''கற்பனை செய்வது'' இருட்டுவாதமாகும்; நான் நரகத்துக்குள் ஒரு பார்வையாளனுக என்னை ''மானசீகமாகச் செலுத்தினுல்'', நரகத்தைப் பார்க்க முடியும் என்ற வாதத்தைக் கொண்டு நரகம் இருக்கிறது என்று நிரூபிக்க முயற்சி செய்வதைப் போல இதுவும் துல்லியமாக அதே மாதிரியானதே. அனுபவவாத விமர்சனத்தையும் இயற்கை விஞ்ஞானத்தையும் ''சமரசப்படுத்துவது'' என்ருல் இயற்கை விஞ்ஞானம்

---

* I. G. Fichte, *Rezension des Aenesidemus*, 1794, *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 19,

எதைச் சாத்தியமில்லை என்று ஒதுக்குகிறதோ, அதை ''மான சீகமாகச் செலுத்துவதற்கு'' அவெனுரியுஸ் பெருந்தன்மை யோடு ஒத்துக் கொள்கிருர் என்பதாகவே இருக்கிறது. எவ் விதமான உயிரினமும் எவ்விதமான புலனுணர்ச்சியும் அல்லது எவ்விதமான ''மத்திய உறுப்பும்'' உயிரோடு வசிக்க முடியாத காலத்தில் பூமி இருந்தது என்பதைக் கல்வியறி வுடைய அல்லது சிந்தனைத் தெளிவுடைய எவருமே சந்தேகிப் பதில்லை. ஆகவே பூமி புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதி (''பொருட்கள் புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகள்'') அல்லது ''மனோதத்துவ மற்றும் இயற்கைக்குரிய முற்றொருமை கொண்ட மூலக்கூறுகளின் தொகுதி'' அல்லது ''ஒரு எதிர் நிலை உறுப்பு—அதன் மத்திய உறுப்பு ஒருபோதும் பூஜ்யத் துக்குச் சமமாக இருக்காது''—என்ற மாஹ் மற்றும் அவெ னுரியுசின் மொத்தத் தத்துவமுமே தத்துவஞான இருட்டுவாத மாகும்; அது அகநிலையான கருத்துமுதல்வாதத்தை அறிவுக்கு ஒவ்வாத அளவுக்கு நீட்டிச் செல்வதாகும்.

அவெனுரியுஸ் எத்தகைய அபத்தமான நிலையில் விழுந்து விட்டார் என்பதை பெட்ஸோல்ட் புரிந்து கொண்டு அதற் காக வெட்கப்பட்டார். அவர் எழுதிய கலப்பற்ற பரிசோதனை யின் தத்துவஞானத்துக்கு அறிமுகம் (இரண்டாம் தொகுதி) என்ற நூலில் ''பூமியின் முந்திய (frühere) காலகட்டங் களின் மெய்ம்மையைப் பற்றிய பிரச்சினைக்கு'' ஒரு பாரா (§65) முழுவதையுமே ஒதுக்கியிருக்கிருர்.

''அவெனுரியுசின் போதனையில் நான் (das Ich) ஷுப்பே யிடம் வகிக்கின்ற பாத்திரத்துக்கு மாருன பாத்திரத்தை வகிக் கிறது'' என்கிருர் பெட்ஸோல்ட் (எங்கள் தத்துவஞானம் அவெனுரியுஸ், மாஹ், ஷுப்பே ஆகிய மூன்று நபர்களால் நிறுவப்பட்டது என்று பெட்ஸோல்ட் பகிரங்கமாகவும் திரும் பத்திரும்பவும் அறிவிக்கிருர் என்பதை நாம் குறித்துக் கொள்வோம்); ''ஆனுல் ஒருவேளை அவருடைய தத்துவ ஞானத்துக்கு மிக அதிகமான முக்கியத்துவத்தைக் கொண் டிருக்கின்ற பாத்திரம்'' (அவெனுரியுசிடம் கூட எல்லாமே நானைச் சார்ந்திருக்கிறது என்று ஷுப்பே எடுத்துக் காட்டி அவரை அம்பலப்படுத்திய மெய்விவரம் பெட்ஸோல்ட்டின் மீது தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியிருப்பது வெளிப்படையானதே; பெட்ஸோல்ட் ஒரு திருத்தத்தைச் செய்ய விரும்புகிருர்).

''மனிதனுடைய பாதங்கள் படாத பிரதேசத்தைப் பற்றி நாம் சிந்திக்க முடியும், ஆனால் அத்தகைய சுற்றுப் புறத்தைப் பற்றிச் சிந்திக்க (அழுத்தம் அவெனாரியுசினுடையது) நான் (Ich-Bezeichnetes) என்ற சொல்லின் மூலம் நாம் குறிப்பிடுவது அவசியமாக இருக்கிறது; அதன் (அழுத்தம் அவெனாரியுசினுடையது) சிந்தனையே அது என்று அவெனாரியுஸ் ஒரு சந்தர்ப்பத்தில் கூறினார்'' என்று பெட்ஸோல்ட் மேலும் தொடர்கிறார் (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 18 Bd., 1894, S. 146, Anmerkung).

பெட்ஸோல்ட் பின்வருமாறு பதிலளிக்கிறார்:

''எனினும் அறிவாதார முறை இயலில் முக்கியமான கேள்வி அத்தகைய பிரதேசத்தைப் பற்றி எவ்விதத்திலாவது நாம் சிந்திக்க முடியுமா என்பதல்ல, எந்தத் தனிப்பட்ட சிந்தனையிலிருந்தும் சுதந்திரமான முறையில் அது இருந்து கொண்டிருப்பதாக அல்லது இருந்ததாகச் சிந்திப்பதற்கும் நமக்கு உரிமையுண்டா என்பதே.''

எது உண்மையோ, அது உண்மையாக இருக்கும். மக்கள் ஏதோ ஒரு விதமான நரகத்தையும் எல்லா விதமான பேய்களையும் பற்றிச் சிந்திக்க முடியும், தம்மிடம் ''மானசீகமாகச் செலுத்திக்'' கொள்ள முடியும்; லுனச்சார்ஸ்கி—நயமாகச் சொல்வதென்றால்—மதக் கருதுகோள்களைக் கூடத் தமக்குள் ''மானசீகமாகச் செலுத்திக்'' கொண்டார். ஆனால் இத்தகைய செலுத்தல்களின் பொய்யான, விசித்திரமான, பிற்போக்குத் தன்மையை எடுத்துக் காட்டுவதே அறிவுத் தத்துவத்தின் துல்லியமான நோக்கமாகும்.

''...ஏனென்றால் சிந்தனைக்கு C அமைப்பு (அதாவது, மூளை) அவசியம் என்பது அவெனாரியுஸ், இங்கே முன்வைக்கப்படுகின்ற தத்துவஞானம் ஆகிய இரண்டுக்குமே வெளிப்படையாகும்....''

இது உண்மையல்ல. அவெனாரியுசின் 1876ம் வருடத் தத்துவம் மூளை இல்லாத சிந்தனைத் தத்துவம். அவருடைய 1891-94ம் வருடங்களின் தத்துவத்திலும் இதே மாதிரியான கருத்துமுதல்வாதப் பிதற்றல் இருக்கிறது என்பதை நாம் இப்பொழுது காண்போம்.

''...ஆனால் C என்ற இந்த அமைப்பு உதாரணமாக பூமியின் Mesozoic காலத்தின் (Sekundärzeit) இருத்தல்

நிபந்தனையா?'' (அழுத்தம் பெட்ஸோல்ட்டினுடையது.) இயற்கை விஞ்ஞானம் மெய்யாகவே எதை விரும்புகிறது, பார்வையாளனை எப்படி நாம் ''மானசீகமாகச் செலுத்திக்'' கொள்ள முடியும் என்பதைப் பற்றிய அவெனுரியுசினுடைய வாதத்தை (நான் அதை ஏற்கெனவே மேற்கோள் காட்டி யிருக்கிறேன்) எடுத்துக் கூறிய பிறகு பெட்ஸோல்ட் அதை மறுக்கிறார்:

''பூமி நேற்று அல்லது ஒரு நிமிடத்துக்கு முன்பு எப்படி இருந்திருக்கும் என்று நான் நினைக்கின்ற அதே மாதிரியே நெடுங்காலத்துக்கு முந்திய அந்தச் சகாப்தத்தில் இருந்தது என்று நினைப்பதற்கு எமக்கு உரிமையுண்டா என்பதை நாம் அறிய விரும்புகிறோம். அல்லது (வில்லி கூறியதைப் போல) பூமி இருந்தது என்பதை அந்தக் குறிப்பிட்ட காலகட்டத்தில் ஏதோ ஒரு C அமைப்பு—ஆகக் கீழான வளர்ச்சி நிலையில் என்றாலும்—இருந்தது என்ற குறைந்த பட்சமாக அனுமானிப்பதற்கு நமது உரிமையின் பேரில் நிபந்தனையாக்குவதா?'' (வில்லியின் இந்தக் கருத்தைப் பற்றி நாம் இப்பொழுது எழுதுவோம்.)

''கேள்வியைக் கேட்கின்ற நபர் மானசீகமாகத் தன்னை அகற்றிக் கொள்ள முடியாது (sich wegdenken, அதாவது தான் இல்லாமலிருப்பதாகச் சிந்திப்பது), அல்லது மானசீகமாகத் தன்னைச் செலுத்திக் கொள்வதையும் தவிர்க்க முடியாது (sich hinzuzudenken: உலகத்தைப் பற்றிய மனிதக் கருத்து, முதல் ஜெர்மன் பதிப்பு, பக்கம் 130ஐப் பார்க்க) என்ற வாதத்தின் மூலம் அவெனுரியுஸ் வில்லியின் விசித்திரமான முடிவிலிருந்து விலகிக் கொள்கிறார். ஆனால் வசிக்க முடியாத பூமியைப் பற்றிச் சிந்திக்கின்ற செயலுக்கு மட்டுமின்றி, அந்தச் சமயத்தில் பூமி இருந்தது என்ற நம்புகின்ற நியாயத்துக்கும் கேள்வி கேட்கின்ற நபரின் தனிப்பட்ட நானை அல்லது அத்தகைய நானைப் பற்றிய சிந்தனையை அவெனுரியுஸ் நிபந்தனையாக்குகிறார்.

''நாம் நானுக்கு இவ்வளவு அதிகமான தத்துவ ரீதியான முக்கியத்துவத்தைக் கொடுக்காவிட்டால் இந்தத் தவறான பாதைகளை நாம் சுலபமாகத் தவிர்க்க முடியும். விசும்பில் அல்லது காலத்தில் நெடுந்தொலைவான எதைப் பற்றிய கருதுகோள்களையும் அறிவு பற்றிய தத்துவம் அது கருதப்

படக் கூடியதா, அது தனிமுறையில் (eindeutig) நிர்ணயிக்கப் படக் கூடியதா என்ற ஒரே விஷயத்தை மட்டுமே கேட்க வேண்டும்; எஞ்சிய அனைத்துமே விசேஷமான விஞ்ஞானங் களுக்கு உரியதாகும்'' (தொகுதி II, பக்கம் 325).

பெட்ஸோல்ட் காரண காரிய விதிக்குத் தனிமுறை நிர்ண யிப்பு விதி என்று மறுபெயரிட்டார்; இவ்விதி மன நிச்சயவாதத் தன்மை உடையது என்பதையும் தன்னுடைய தத்துவத்துக் குள் நுழைத்துக் கொண்டார்; இதை நாம் பின்னர் காண் போம். பெட்ஸோல்ட் கான்ட்டியவாதக் கருத்துக்களின் உத வியைக் கொண்டு அவெனுரியுசின் அகநிலைக் கருத்துமுதல் வாதம் மற்றும் ஆன்மிக நித்தியவாதத்திலிருந்து தன்னைப் பாதுகாத்துக் கொண்டார் (''அவர் நானுக்கு அதிகமான முக்கியத்துவம் கொடுக்கிறார்'' என்ற பேராசிரியர்களுக்குரிய சொற்பிரயோகம்) என்பது இதன் அர்த்தமாகும். அவெனு ரியுசின் கோட்பாட்டில் புறநிலைக் கூறு இல்லாமலிருப்பது, உயிரினங்கள் (அகப்பொருள்) தோன்றுவதற்கு நெடுங்காலத் துக்கு முன்னரே பூமி (புறப்பொருள்) இருந்து வந்திருக்கிறது என்று அறிவிக்கின்ற இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் கோரிக் கைகளோடு அதைச் சமரசப்படுத்த இயலாமை ஆகியவை காரண காரியத்தை (தனிமுறை நிர்ணயிப்பு) பின்பற்றும் படி பெட்ஸோல்ட்டை நிர்ப்பந்தித்தன. பூமி இருந்தது; ஏனென்றால் மனிதனுக்கு முன்பே அது இருந்ததென்பது பூமி இன்று இருப்பதோடு காரண காரியத் தொடர்பைக் கொண் டிருக்கிறது. முதலாவதாக, காரண காரியத் தொடர்பு எங்கே யிருந்து வருகிறது? மன நிச்சயவாதத்திலிருந்து என்கிறார் பெட்ஸோல்ட். இரண்டாவதாக, நரகத்தைப் பற்றிய கருத் துக்கள், பேய்கள், லூனச்சார்ஸ்கியின் ''மானசீகச் செலுத் தல்களும்'' கூட காரண காரியத் தொடர்பினால் இணைக்கப் படவில்லையா? மூன்றாவதாக, ''புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதி கள்'' என்ற தத்துவம் பெட்ஸோல்ட்டினால் அழிக்கப்படு கிறது. அவெனுரியுசிடம் தான் கண்ட முரண்பாட்டைத் தீர்ப்பதற்கு பெட்ஸோல்ட் தவறினார்; அவர் மேலும் அதிகச் சிக்கலில் சிக்கிக் கொள்வதை மட்டுமே செய்தார். ஏனென்றால் நம்முடைய மனத்தால் பிரதிபலிக்கப்படுகின்ற புற உலகம் மனதிலிருந்து தனித்த முறையில் இருக்கிறது என்பதை அங்கீகரிப்பது என்ற ஒரே ஒரு தீர்வு மட்டுமே சாத்தியம்.

இந்தப் பொருள்முதல்வாதத் தீர்வு மட்டுமே உண்மையில் இயற்கை விஞ்ஞானத்தோடு பொருந்துகிறது; காரண காரியப் பிரச்சினையைப் பற்றி பெட்ஸோல்ட், மாஹ் ஆகிய இருவருடைய கருத்துமுதல்வாதத் தீர்வை அகற்றுகிறது. அதைப் பற்றித் தனியாக எழுதுவோம்.

மூன்றுவது அனுபவவாத விமர்சனவாதியான ரு. வில்லி 1896ல் எழுதிய *Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicker Standpunkt* (''ஒரே விஞ்ஞானக் கருத்து என்ற முறையில் அனுபவவாத விமர்சனம்'') என்ற கட்டுரையில் அவெனுரியுசின் தத்துவஞானத்தில் இருக்கின்ற இந்தச் சிக்கலைப் பற்றி முதல் தடவையாகப் பிரச்சினையை எழுப்பினுர். மனிதனுக்கு முன்னுல் உலகம் இருந்ததா?—என்று இங்கே வில்லி கேட்கிருர்;* முதலில் அவெனுரியுசுக்கு ஏற்ற வாறு பதிலளிக்கிருர்: ''நம்மை **மானசீகமாகக்** கடந்த காலத்துக்குள் செலுத்திக் கொள்கிறேம்.'' ஆனுல் **அனுப வத்தை** மனித அனுபவமாகத்தான் நாம் கருத வேண்டும் என்று அவசியமில்லை என்றும் தொடர்ந்து கூறுகிருர். ''பிராணி வாழ்க்கையைப் பொது அனுபவத்தோடு மட்டுமே தொடர் புடையதாக நாம் கருதுவோமானுல் பிராணி உலகத்தை—அது மிகவும் அற்பமான புழுவாக இருந்தாலும் கூட பூர்விக மனிதர்களாகக் (Mitmenschen) கருத வேண்டும்'' (73—74). ஆகவே மனிதனுக்கு முன்னுல் ஒரு புழுவின் ''அனுபவமாக'' பூமி இருந்தது; அது அவெனுரியுசின் ''ஒருங்கிணைப்பையும்'' அவெனுரியுசினுடைய தத்துவஞானத்தையும் காப்பாற்றுவதற்காக ''மத்திய உறுப்பின்'' செயலை நிறைவேற்றியது! அந்த வாதம் முட்டாள் தனத்தின் சிகரமாக (பூமியைப் பற்றிப் புவியியலாளர்களின் தத்துவங்களுக்குப் பொருந்திவரக் கூடிய கருத்துக்கள் ஒரு புழுவின் மீது சாற்றிக் கூறப்படுகின்றன) இருந்ததனுல் மட்டுமல்ல, நம் தத்துவஞானிக்கு அது எவ்விதத்திலும் உதவி செய்யாததால்—ஏனென்றுல் மனிதனுக்கு மட்டுமல்ல, எந்த உயிரினமும் தோன்றுவதற்கு முன்பே பூமி இருந்தது—பெட்ஸோல்ட் அதிலிருந்து தன்னைப் பிரித்துக் கொள்ள முயற்சி செய்தது வியப்பல்ல.

* *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Band XX, 1896, S. 72.

வில்லி இந்தப் பிரச்சினைக்கு 1905ல் மறுபடியும் திரும்பினார். புழுவை இப்பொழுது உதறி விட்டார்.* ஆனால் பெட்ஸோல்ட்டின் ''தனிமுறை நிர்ணயிப்பு விதி'' வில்லிக்குத் திருப்தி அளிக்கவில்லை என்பது உண்மையே; அவர் அதைத் ''தர்க்க ரீதியான வடிவியல்வாதம்'' என்று மட்டுமே கருதினார். மனிதனுக்கு முந்திய உலகத்தைப் பற்றிய பிரச்சினை—பெட்ஸோல்ட் கேட்பதைப் போல—நம்மை ''மறுபடியும் பொது அறிவின் தன்னிலைப் பொருட்களுக்கு'' (அதாவது, பொருள்முதல்வாதத்துக்கு! என்ன பயங்கரம்!) ''திரும்பவும் கொண்டு போகாதா?'' என்று ஆசிரியர் எழுதுகிறார். உயிர் இல்லாமல் கோடிக் கணக்கான வருடங்கள் என்றால் அதன் அர்த்தம் என்ன? ''காலம் என்பது ஒருவேளை தன்னிலைப் பொருளா? நிச்சயமாக இல்லை!** மனிதனுக்கு வெளியே இருக்கின்ற வஸ்துக்கள் மனப்பதிவுகள் மட்டுமே, நம்மைச் சுற்றிலும் நாம் பார்க்கின்ற சில துணுக்குகளின் உதவியினால் மனிதர்கள் கட்டமைத்துக் கொண்ட கனவுருப் புனைவின் பகுதிகள் என்று அர்த்தம். ஏன் அப்படி இருக்கக் கூடாது? தத்துவஞானி வாழ்க்கை நீரோட்டத்தைக் கண்டு ஏன் அஞ்ச வேண்டும்?... ஆகவே நான் என்னிடமே சொல்லிக் கொள்கிறேன்: ஆழமான அமைப்புகளை உருவாக்குகின்ற அனைத்தையும் கைவிடு, நீ வாழ்ந்து கொண்டிருக்கின்ற விநாடியை, தான் மட்டுமே உனக்கு மகிழ்ச்சியைத் தருகின்ற விநாடியை, இந்த விநாடியைக் கைப்பிடி (ergriefe den Augenblick)" (177—178).

சரி, சரி, பொருள்முதல்வாதம் அல்லது ஆன்மிக நித்தியவாதம்! எவ்வளவு ஆர்ப்பாட்டமாக வார்த்தைகளைக் கொட்டினாலும் மனிதனுக்கு முன்பிருந்த இயற்கையைப் பற்றிய பிரச்சினையை ஆராய்கின்ற பொழுது வில்லி இந்த முடிவுக்கே வருகிறார்.

பொழிப்புரையாக. அனுபவவாத விமர்சனத்தின் மூன்று ஆருடக்காரர்கள் நமக்கு முன்னால் தோன்றினார்கள்; தங்களுடைய தத்துவஞானத்தை இயற்கை விஞ்ஞானத்தோடு சமரசப்படுத்துவதற்காக, ஆன்மிக நித்தியவாதத்தின் ஓட்

---

* R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*, 1905, SS. 173—178.

** நாம் இந்தப் பிரச்சினை குறித்து மாஹியவாதிகளுடன் பிறகு விவாதிப்போம்.

டைகளை அடைப்பதற்காகத் தங்களுடைய நெற்றிகளில் வியர்வை வடியப் பாடுபட்டார்கள். அவெனுரியுஸ் ஃபிஹ்டே யின் வாதத்தைத் திருப்பிச் சொல்லி மெய்யான உலகத் துக்குப் பதிலாக ஒரு கற்பனை உலகத்தை ஏற்படுத்தினுர். பெட்ஸோல்ட் ஃபிஹ்டேயின் கருத்துமுதல்வாதத்திலிருந்து விலகிக் கொண்டு கான்ட்டியவாதக் கருத்துமுதல்வாதத்தை நோக்கிச் சென்றுர். வில்லியின் "புழு" விவகாரம் தோல்வி யில் முடிவடைந்தபடியால் அதைக் கைவிட்ட பிறகு தன்னை யறியாமலே உண்மையை—பொருள்முதல்வாதம் அல்லது ஆன்மிக நித்தியவாதம் அல்லது இன்றைய விநாடியைத் தவிர வேறு எதையும் அங்கீகரிப்பதில்லை என்பதைச் — சொல்லி விட்டார்.

நம்முடைய உள்நாட்டு மாஹியவாதிகள் எப்படி இந்தப் பிரச்சினையைப் புரிந்து கொண்டார்கள், கடைப் பிடித்தார் கள் என்பதை வாசகருக்கு எடுத்துக் காட்டுகின்ற வேலை மட்டுமே நமக்கு எஞ்சியிருக்கிறது. மார்க்சியத் தத்துவஞானத் "தில்" ஆராய்ச்சிகள் (பக்கம் 11) என்ற நூலில் பஸாரவ் பின்வருமாறு எழுதுகிறுர்:

"நமது நம்பிக்கையான vademecum*" (அதாவது, பிளெஹானவின்) "வழிகாட்டுதலின் கீழ் ஆன்மிக நித்திய வாத நரகத்தின் கடைசி மற்றும் மிகவும் கோரமான வட் டத்துக்குள், இக்தியோசாரஸ்களும் ஆர்க்கியோப்டெரிக்சஸ் களும் உலகத்தை எப்படிக் கற்பனை செய்திருக்குமோ அப் படிக் கற்பனையில் பார்க்கின்ற அவசியம் ஒவ்வொரு அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதியையும் துன்புறுத்தும் என்று பிளெஹா னவ் நமக்கு உறுதியளிக்கிறுரே, அந்த வட்டத்துக்குள் இறங்குவது மட்டுமே இப்பொழுது நமக்கு எஞ்சியிருக் கிறது. 'மனிதனுக்கு மிகவும் நெடுங்காலத்துக்கு முந்திய மூதாதையர்கள் மட்டுமே பூமியில் வாழ்ந்த சகாப்தத்துக்கு, உதாரணமாக Mesozoic காலத்துக்கு மானசீகமான நாம் செல்வோம். அப்பொழுது விசும்பு, காலம் மற்றும் காரண காரியத் தொடர்பின் நிலை என்ன என்ற கேள்வி எழுகிறது. அப்பொழுது அவை எவற்றினுடைய அகநிலை வடிவங்களாக இருந்தன? அவை இக்தியோசாரஸ்களின் அகநிலை வடிவங்

*—வழிகாட்டி.—ப-ர்.

களாக இருந்தனவா? எவற்றின் அறிவு அதன் விதிகளை அப்பொழுது இயற்கையின் மேல் திணித்தது? ஆர்க்கியோப்டெரிக்சசின் அறிவா? காண்ட்டின் தத்துவஞானத்தால் இந்தக் கேள்விகளுக்குப் பதிலளிக்க முடியாது. நவீன விஞ்ஞானத்துக்கு அது சிறிதும் பொருந்தாது என்ற முறையில் அதை நிராகரிக்க வேண்டும் என்று பிளெஹானவ் எழுதுகிறார்' (லு. ஃபாயர்பாஹ், பக்கம் 117).''

பிளெஹானவின் மேற்கோளில் மிகவும் முக்கியமான ஒரு பகுதிக்குச் சிறிது முன்பாக பஸாரவ் நிறுத்தி விடுகிறார் என்பதை இங்கே எடுத்துக் காட்டுவோம், அதாவது: ''அகப்பொருள் இல்லாமல் புறப்பொருள் இல்லை என்று கருத்துமுதல்வாதம் கூறுகிறது. அகப்பொருள் தோன்றுவதற்கு மிகவும் நெடுங்காலத்துக்கு முன்பே, அதாவது உணரக் கூடிய அளவுக்கு உணர்வைக் கொண்ட உயிரினங்கள் தோன்றுவதற்கு நெடுங்காலத்துக்கு முன்பே புறப்பொருள் இருந்தது என்பதை பூமியின் வரலாறு எடுத்துக் காட்டுகிறது.... வளர்ச்சியின் வரலாறு பொருள்முதல்வாதத்தின் உண்மையை எடுத்துக் காட்டுகிறது.''

நாம் பஸாரவின் மேற்கோளைத் தொடர்வோம்:

''...ஆனால் பிளெஹானவின் தன்னிலைப் பொருள் விரும்புகின்ற தீர்வைத் தருகிறதா? பிளெஹானவ் கூடப் பொருட்கள் தம் நிலையில் எப்படி இருக்கின்றன என்பதைப் பற்றி நாம் தெரிந்து கொள்ள முடியாது, அவற்றின் வெளிப்பாடுகளை மட்டுமே, நம்முடைய புலன் உறுப்புகளின் மீது அவற்றின் செயலின் விளைவுகளை மட்டுமே நாம் அறிகிறோம் என்று கூறுகிறார் என்பதை நாம் நினைவிலிறுத்த வேண்டும். 'இந்த நடவடிக்கையைத் தவிர அவற்றுக்கு வேறு அம்சம் கிடையாது' (லு. ஃபாயர்பாஹ், பக்கம் 112). இக்தியோசாரஸ்களின் காலத்தில் எந்தப் புலன் உறுப்புகள் இருந்தன? இக்தியோசாரஸ்கள் மற்றும் அவை போன்றவற்றின் புலன் உறுப்புகள் மட்டுமே என்பது வெளிப்படை. அன்று இக்தியோசாரஸ்களின் கருத்துக்கள் மட்டுமே தன்னிலைப் பொருட்களின் மெய்யான, உண்மையான வெளிப்பாடுகளாக இருந்தன. ஆகவே பிளெஹானவின் கூற்றின்படியே தொல்லுயிர் ஆராய்ச்சியாளர் 'மெய்யான' தளத்தின் மேல் நிற்க விரும்பினால், அவர் இக்தியோசாரஸ்களின் கருத்துக்களின் ஒளியில்

Mesozoic காலத்தின் வரலாற்றை எழுத வேண்டும். ஆகவே இங்கு ஆன்மிக நித்தியவாதத்தோடு ஒப்பிடுகின்ற பொழுது ஒரு காலடி கூட முன்னே எடுத்து வைக்கப்படவில்லை.''

இது ஒரு மாஹியவாதியின் முழுமையான வாதம் (நீண்ட மேற்கோளைக் கொடுத்திருப்பதற்காக வாசகர் மன்னிக்க வேண்டும்—நம்மால் அதைத் தவிர்க்க முடியவில்லை). குழப்பத்துக்கு முதல் தரமான உதாரணமாக இந்த வாதத்தைக் கருத முடியும்.

பிளெஹானவ் தன்னிடம் சிக்கி விட்டார் என்று பஸாரவ் கற்பனை செய்கிறார். தன்னிலைப் பொருட்களுக்கு நம்முடைய புலன் உறுப்புகளின் மேல் அவற்றின் நடவடிக்கையைத் தவிர தமக்குச் சொந்தமான எந்த அம்சமும் இல்லையென்றால், Mesozoic சகாப்தத்தில் இக்தியோசாரஸ்களின் புலன் உறுப்புகளின் ''அம்சம்'' என்பதைத் தவிர அவை இருக்கவில்லை. இது பொருள்முதல்வாதியின் வாதமா?! ஒரு ''அம்சம்'' புலன் உறுப்புகளின் மீது ''தன்னிலைப் பொருட்களின்'' செயலின் விளைவு என்றால், ஏதாவதொரு வகையான புலன் உறுப்புகளிலிருந்து தனியான முறையில் பொருட்கள் இருக்கவில்லை என்பது அதிலிருந்து தொடர்கிறதா??

பிளெஹானவின் வார்த்தைகளை பஸாரவ் உண்மையாகவே ''தவறுகப் புரிந்து கொண்டதாக'' (அத்தகைய அனுமானம் நடக்க முடியாததாக இருந்த போதிலும்), அவை அவருக்குப் புரியவில்லை என்று நாம் ஒரு கண நேரம் அனுமானிப்போம். அப்படியே இருக்கட்டும். நாம் கேட்கின்றோம்: பஸாரவ் பிளெஹானவுடன் (பொருள்முதல்வாதத்தின் ஒரே பிரதிநிதியாக அவரை உயர்த்துவது மாஹியவாதிகள்தானே!) வாட்சண்டை போடுகிறுரா அல்லது அவர் பொருள்முதல்வாதத்தின் பிரச்சினையை விளக்குவதற்கு முயற்சிக்கிருரா? உமக்குப் பிளெஹானவ் புரியாமலோ அல்லது முரண்பாடாகவோ அல்லது மற்றும் இதரவையாகவோ தோன்றியிருந்தால், மற்ற பொருள்முதல்வாதிகளிடம் நீங்கள் ஏன் போகவில்லை? அவர்களைப் பற்றி உங்களுக்குத் தெரியாது என்பதனுலா? ஆனுல் அறியாமை ஒரு வாதமல்லவே.

பொருள்முதல்வாதத்தின் அடிப்படை முற்கூற்று புற உலகத்தை, நம் மனதுக்கு அப்பாலும் அதிலிருந்து சுதந்திர

மான முறையிலும் பொருட்கள் இருப்பதை அங்கீகரிப்பதே என்பது பஸாரவுக்குத் தெரியாவிட்டால், இது உண்மை யாகவே வடிகட்டிய முட்டாள் தனத்துக்குச் சிறந்த உதார ணமே. பேர்க்லி 1710ல், நம்முடைய மனதிலிருந்து சுதந்திர மான முறையில் இருக்கின்ற, நம்முடைய மனதினுல் பிரதி பலிக்கப்படுகின்ற ''தன்னிலேப் பொருட்களே'' அங்கீகரிப்பதற் காகப் பொருள்முதல்வாதிகளேக் கடிந்து கொண்டார் என் பதை நாம் வாசகருக்கு நினைவுபடுத்துகிருேம். பொருள்முதல் வாதிகளுக்கு எதிராக பேர்க்லியுடனே அல்லது வேறு எவ ருடனே சேருவதற்கு ஒவ்வொருவருக்கும் சுதந்திரம் உண்டு என்பது திண்ணம்; அது மறுக்கப்பட முடியாததே. ஆனல் பொருள்முதல்வாதிகளேப் பற்றிப் பேசுவதும் அனேத்துப் பொருள்முதல்வாதத்தின் அடிப்படையான முற்கூற்றைத் திரித்துக் கூறுவது அல்லது புறக்கணிப்பது இப்பிரச்சினேயில் மன்னிக்க முடியாத குழப்பத்தை ஏற்படுத்துவதாகும் என் பதும் அதே அளவுக்கு மறுக்க முடியாததாகும்.

கருத்துமுதல்வாதத்தில் அகப்பொருள் இல்லாமல் புறப் பொருள் இல்லே, ஆனல் பொருள்முதல்வாதத்தில் அகப் பொருளிலிருந்து சுதந்திரமான முறையில் புறப்பொருள் இருக்கிறது, அது ஏறத்தாழப் போதுமான அளவுக்கு அகப் பொருளின் மூளேயில் பிரதிபலிக்கப்படுகிறது என்று பிளெ ஹானவ் கூறியது சரியானதா? இது தவறு என்ருல், மார்க் சியத்துக்குச் சிறிதளவு மரியாதை காட்டுகின்ற எந்த நபரும் பிளெஹானவின் இந்தத் தவறைச் சுட்டிக் காட்டியிருக்க வேண்டும்; பிறகு பொருள்முதல்வாதம் மற்றும் மனிதனுக்கு முன்னுல் இயற்கை இருந்ததைப் பற்றிய பிரச்சினேயில் அவரை அல்ல, வேறு யாரையாவது, மார்க்ஸ், எங்கெல்ஸ் அல்லது ஃபாயர்பாஹை எடுத்துக் கொண்டிருக்க வேண்டும். ஆனுல் இது சரி என்ருல் அல்லது—குறைந்த பட்சம்—உங் களால் இங்கே ஒரு தவறைக் கண்டு பிடிக்க முடியவில்லே என்ருல் சீட்டுக்களேக் கலேத்துப் போட்டு கருத்துமுதல் வாதத்திலிருந்து வேருனது என்ற முறையில் பொருள்முதல் வாதத்தைப் பற்றி மிகவும் ஆரம்பக் கருத்தோட்டத்தைப் பற்றி வாசகருடைய மனதைக் குழப்புவதற்கு நீங்கள் முயற்சி செய்வது இலக்கியத்தை அசிங்கப்படுத்துவதாகும்.

பிளெஹானவ் உச்சரிக்கின்ற ஒவ்வொரு சிறிய வார்த்

தையையும் ஆதாரமாகக் கொள்ளாமல் பிரச்சினையில் அக்கறை கொண்டிருக்கின்ற மார்க்சியவாதிகளைப் பொறுத்த மட்டில், நாம் லு. ஃபாயர்பாஹின் கருத்தை இங்கே மேற்கோள் காட்டுவோம். அவர் பொருள்முதல்வாதியாக இருந்தார் என்பது நன்கு தெரிந்ததே (ஒருவேளை பஸாரவுக்குத் தெரியாதிருக்கலாம்). மார்க்சும் எங்கெல்சும் ஹெகலின் கருத்துமுதல்வாதத்திலிருந்து அவர் மூலமாகத்தான் தங்கள் பொருள்முதல்வாதத் தத்துவஞானத்துக்கு வந்தார்கள் என்பதும் மிகவும் நன்கு தெரிந்ததே. ரு. ஹைமுக்குப் பதிலளித்த பொழுது ஃபாயர்பாஹ் பின்வருமாறு எழுதினார்:

''மனிதன் அல்லது மனதின் புறப்பொருளாக இல்லாத இயற்கை ஊகமுறைத் தத்துவஞானத்துக்கு அல்லது குறைந்த பட்சம் கருத்துமுதல்வாதத்துக்குக் காண்ட்டின் தன்னிலைப் பொருளாக'' (நம்முடைய மாஹியவாதிகள் காண்ட்டின் தன்னிலைப் பொருளைப் பொருள்முதல்வாதத் தன்னிலைப் பொருளோடு குழப்புவதைப் பற்றி நாம் பிறகு விரிவாக எழுதுவோம்), ''யதார்த்தம் இல்லாத சூக்குமக் கருத்தாக்கமாக இருக்கிறது; ஆனால் இயற்கையே கருத்துமுதல்வாதத்துக்கு வீழ்ச்சியை ஏற்படுத்துகிறது. இயற்கை விஞ்ஞானம் — குறைந்த பட்சம் அதன் இன்றைய நிலையில் —மனித வாழ்க்கைக்குரிய நிலைமைகள் இன்னும் ஏற்படாமலிருந்த காலத்துக்கு, இயற்கை, அதாவது பூமி மனிதனுடைய கண் மற்றும் மனதின் புறப்பொருளாக இன்னும் ஆகாதிருந்த பொழுது, ஆகவே இயற்கை முற்றிலும் மனிதத் தன்மை அல்லாத பொருளாக (absolut unmenschliches Wesen) இருந்த காலத்துக்கு நம்மை அவசியமாகப் பின்னோக்கி அழைத்துச் செல்கிறது. கருத்துமுதல்வாதம் இப்படிப் பதில் கூறலாம்: இந்த இயற்கையும் கூட உங்களால் கற்பனை செய்யப்பட்ட ஏதோ ஒன்றுதானே (von dir gedachte). நிச்சயமாக, ஆனால் இந்த இயற்கை ஒரு காலத்தில் உண்மையில் இருக்கவில்லை என்பது இதிலிருந்து தொடரவில்லை. ஸாக்ராட்டீசையும் பிளாட்டோவையும் பற்றி நான் நினைக்காவிட்டால் எனக்கு அவர்கள் இருக்கவில்லை என்பதனால் ஒரு காலத்தில் ஸாக்ராட்டீசும் பிளாட்டோவும் இருக்கவில்லை என்பது தொடராததைப் போன்றதே இதுவும்.''*

* L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Bolin

மனிதன் தோன்றுவதற்கு முன்பே இயற்கை இருந்தது என்ற கருத்து நிலையிலிருந்து ஃபாயர்பாஹ் பொருள்முதல்வாதத்தையும் கருத்துமுதல்வாதத்தையும் இவ்விதமாகவே கருதினார். அவெனாரியுசின் குதர்க்கத்தை (''பார்வையாளர் மானசீகமாகச் செலுத்திக் கொள்வது'') ஃபாயர்பாஹ் மறுத்தார்; ''நவீன காலத்திய நேர்க்காட்சிவாதம்'' அவருக்குத் தெரியாது; ஆனால் பழைய கருத்துமுதல்வாதக் குதர்க்கங்களை அவர் மிக முழுமையாக அறிவார். பஸாரவ் நமக்குப் புதிதாகச் சொல்வது முற்றிலும் எதுவுமில்லை; ஆனால் அவர் கருத்துமுதல்வாதிகளின் இந்தக் குதர்க்கத்தை மட்டுமே திருப்பிச் சொல்கிறார்: ''நான் அங்கே (மனிதனுக்கு முன்னர் பூமியில்) இருந்திருந்தால், நான் இன்னின்ன உலகத்தைப் பார்த்திருப்பேன்'' (மார்க்சியத் தத்துவஞானத்''தில்'' ஆராய்ச்சிகள், பக்கம் 29). வேறு வார்த்தைகளில் சொல்வதென்றால்: வெளிப்படையாக முட்டாள்தனமான, இயற்கை விஞ்ஞானத்துக்குப் புறம்பான அனுமானத்தை (அதாவது, மனிதன் வாழ்கின்ற காலத்துக்கு முந்திய சகாப்தத்தில் மனிதன் ஒரு பார்வையாளராக இருக்க முடியும்) நான் செய்தால், என்னுடைய தத்துவஞானத்திலுள்ள ஓட்டையை நான் அடைக்க முடியும்!

பஸாரவ் எடுத்துக் கொண்டிருக்கும் பொருளைப் பற்றி அவருடைய அறிவின் அளவையும் அல்லது அவருடைய இலக்கிய முறைகளையும் பற்றி இது நமக்கு உணர்த்துகிறது. அவெனாரியுஸ், பெட்ஸோல்ட் மற்றும் வில்லி எந்தச் ''சிக்கலோடு'' போராடினார்களோ, அதைப் பற்றி பஸாரவ் சூசகமாகக் கூடக் குறிப்பிடவில்லை. மேலும், அவர் மொத்தப் பொருளைப் பற்றியுமே மிகவும் கதம்பக் கூளமாக எழுதியிருப்பதால், வாசகருக்கு முன்னால் நம்பவே முடியாத அவியலை வைத்திருப்பதால் முடிவில் பொருள்முதல்வாதத்துக்கும் ஆன்மிக நித்தியவாதத்துக்கும் இடையே எந்த வேறுபாடுமே இல்லை எனத் தோன்றுகிறது! கருத்துமுதல்வாதம் ''யதார்த்தவாத

---

und Jode, Band VII, Stuttgart, 1903, S. 510; அல்லது Karl Grün, *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, I. Band, Leipzig, 1874, S. 423-35.

மாகப்'' பிரதிநிதித்துவம் செய்யப்படுகிறது, பொருள்முதல் வாதம் புலன் உறுப்புகளின் மீது தங்களுடைய நடவடிக்கைக்கு வெளியே பொருட்கள் இருப்பதை மறுப்பதாகச் சொல்லப்படுகிறது! மெய்யாகவே, பொருள்முதல்வாதத்துக்கும் கருத்துமுதல்வாதத்துக்கும் இடையிலுள்ள ஆரம்ப வேறுபாடு கூட ஃபாயர்பாஹுக்குத் தெரியாது, அல்லது பஸாரவ் மற்றும் கம்பெனியினர் தத்துவஞானத்தின் தொடக்க உண்மைகளை முழுமையாக மாற்றி விட்டார்கள்.

அல்லது நாம் வலென்தீனவை எடுத்துக் கொள்வோம். இத்தத்துவஞானி பஸாரவைப் பற்றிப் பெருமகிழ்ச்சி அடைவது இயற்கையே: 1) ''பேர்க்லி அகப்பொருள், புறப்பொருளின் சார்பு நிலையைப் பற்றிய பரஸ்பரப் பொருத்தத் தத்துவத்தை நிறுவினார்'' (148). ஆனால் இது பேர்க்லியின் கருத்துமுதல்வாதமல்ல, இல்லை! இது ''ஆழமான பகுப்பாய்வு''! 2) ''இத்தத்துவத்தின் அடிப்படையான முற்கூற்றுகளை, அவற்றின் மிக யதார்த்தமான அம்சத்தில், அவற்றின் வழக்கமான கருத்துமுதல்வாதப் பொருள்விளக்கத்தின் (பொருள் விளக்கம் மட்டும்தானா!) வடிவங்களுக்குச் (!) சம்பந்தமற்ற முறையில் அவெனாரியுஸ் வகுத்தளிக்கிறார்'' (148). குழந்தைகள்தான் மயங்கி விடுவார்கள். 3) ''ஒவ்வொரு தனி நபரும் ஒரு திட்டவட்டமான சூழலில் இருக்கிறார், வேறு வார்த்தைகளில் சொல்வதென்றால் தனி நபரும் சூழலும் ஒரு மற்றும் அதே மாதிரியான ஒருங்கிணைப்பின் இணைக்கப்பட்டதாக, பிரிக்கப்பட முடியாத(!) உறுப்புகளாகத் தரப்படுகின்றனர் என்பது அறிவின் ஆரம்ப நிலை பற்றிய அவெனாரியுசின் கருத்தோட்டம்'' (148). பிரமாதம்! இது கருத்துமுதல்வாதம் அல்ல—வலென்தீனவும் பஸாரவும் பொருள்முதல்வாதத்துக்கும் கருத்துமுதல்வாதத்துக்கும் மேலே போய் விட்டார்கள்; அகப்பொருள் மற்றும் புறப்பொருளின் ''பிரிக்க முடியாத தன்மை'' எல்லாவற்றையும் காட்டிலும் மிகவும் ''யதார்த்தமானது''. 4) ''இதற்கு எதிரான கூற்று, அதாவது தனி நபர் என்ற மத்திய உறுப்புக்குப் பொருத்தமாக இருக்கக் கூடிய எதிர் உறுப்பு இல்லை என்பது சரிதானா? அது சரியல்ல என்பது இயற்கையே(!)... ஆர்க்கியச் சகாப்தத்தில் பசுமை மிக்க காடுகள் இருந்தன... ஆனால் மனிதன் இல்லை'' (148). அப்படியானால் பிரிக்க முடியாதது பிரிக்கப்

பட முடியும் என்று அர்த்தம்! இது ''இயற்கையாக'' இல்லையா? 5) ''எனினும் அறிவுத் தத்துவத்தின் நிலையிலிருந்து பார்த்தால், புறப்பொருளைப் பற்றிய பிரச்சினையே முட்டாள் தனமானது'' (148). உண்மைதான்! புலனுணர்ச்சி உடைய அங்கஜீவிகள் இல்லாத பொழுது பொருட்கள் புலனுணர்ச்சிகளோடு முற்றொருமை கொண்ட மூலக்கூறுகளின் தொகுதிகளாக'' இருந்தன! 6) ''ஷுபெர்ட்-ஸோல்டெர்ன், ஷுப்பே ஆகியோரை முன்னிறுத்திய இம்மனேண்டிஸ்டு மரபு இந்தச் (!) சிந்தனைகளைப் பொருத்தமற்ற வடிவத்தில் புனைந்தது; ஆன்மிக நித்தியவாதத்தின் முட்டுச் சந்தில் விழுந்தது'' (149). ஆனால் ''இந்தச் சிந்தனைகளைப்'' பொறுத்த அளவில் ஆன்மிக நித்தியவாதமாக இல்லை; அவெனரியுசுக்கு நாங்கள் ஆதரவாக இருக்கிறோம் என்று பொய்யாக அறிவிக்கின்ற இம்மனேண்டிஸ்டுகளின் பிற்போக்கான தத்துவத்தின் பொழிப்பல்ல அனுபவவாத விமர்சனம்!

மாஹியக் கனவான்களே! இது புரிந்து கொள்ள முடியாத வார்த்தைக் கூளமே தவிர தத்துவஞானம் அல்ல.

5. மனிதன் மூளையின் உதவியால் சிந்திக்கிறானா?

பஸாரவ் இந்தக் கேள்விக்கு ஆமாம் என்று உறுதியான முறையில் பதிலளிக்கிறார். அவர் பின்வருமாறு எழுதுகிறார்: '' 'உணர்வு என்பது பருப்பொருளின் உள் (? பஸாரவ்) நிலைமை' என்ற பிளெஹானவின் கருத்துரைக்கு மேலும் திருப்தியான வடிவத்தைக் கொடுக்கலாமென்றால், உதாரணமாக 'மனோ ரீதியான நிகழ்வுப் போக்கு ஒவ்வொன்றுமே மூளை நிகழ்வுப் போக்கின் ஒரு செயல்' என்றால் மாஹ், அவெனரியுஸ் இருவருமே அதை மறுக்க முடியாது...'' (மார்க்சியத் தத்துவஞானத்''தில்'' ஆராய்ச்சிகள், பக்கம் 29).

சுண்டெலிக்குப் பூனையைக் காட்டிலும் வலிமையான மிருகம் கிடையாது. ருஷ்ய மாஹியவாதிகளுக்குப் பிளெஹானவைக் காட்டிலும் சிறந்த பொருள்முதல்வாதி கிடையாது. உணர்வு எனப்படுவது பருப்பொருளின் உள்நிலைமை என்ற பொருள்முதல்வாதக் கருத்துரையை முன்வைத்த

ஒரே நபர் அல்லது முதல் நபர் உண்மையிலேயே பிளௌஹா னவ்தானு? பொருள்முதல்வாதத்தை பிளௌஹானவ் வகுத் துரைத்தது பஸாரவுக்குப் பிடிக்கவில்லை என்ருல், அவர் எங்கெல்சையோ அல்லது ஃபாயர்பாஹையோ எடுத்துக் கொள்ளாமல் பிளௌஹானவை ஏன் எடுத்துக் கொண்டார்?

ஏனென்ருல் மாஹியவாதிகள் உண்மையை ஒத்துக் கொள் வதற்கு அஞ்சுகிருர்கள். அவர்கள் பொருள்முதல்வாதத்தை எதிர்த்துப் போராடுகிருர்கள், ஆனல் தாங்கள் பிளெ ஹானவை மட்டுமே எதிர்த்துப் போராடுவதாகப் பாசாங்கு செய்கிருர்கள். இது பேடித்தனமான, கொள்கையில்லாத முறையாகும்.

ஆனல் நாம் அனுபவவாத விமர்சனத்துக்குத் திரும்பு வோம். சிந்தனை மூளையின் செயல்பாடு என்ற கருத்தை அவெனுரியுஸ் ''மறுக்க முடியாது''. பஸாரவினுடைய இந்த வார்த்தைகளில் நேரடியான பொய் இருக்கிறது. இந்தப் பொருள்முதல்வாதக் கருத்துரையைப் பற்றி அவெனுரியுஸ் வாதாடுவது மட்டுமல்லாமல், அதை மறுப்பதற்காக ஒரு முழுத் ''தத்துவத்தையே'' உருவாக்குகிருர். ''நமது மூளை சிந்தனையின் இருப்பிடமோ, இருக்கையோ, அதைப் படைத்த வனே அல்ல; அது சிந்தனையின் கருவி அல்லது உறுப்பு, ஆதரவு அல்லது கீழடுக்கு மற்றும் இதரவையும் அல்ல'' என்று அவெனுரியுஸ் உலகத்தைப் பற்றிய மனிதக் கருத்து என்ற நூலில் கூறுகிருர் (S. 76,—மாஹ் தன்னுடைய **புலனுணர்ச்சிகளின் பகுப்பாய்வு** என்ற நூலில் இதை அங்கீகாரத்தோடு மேற் கோள் காட்டுகிருர், பக்கம் 32). ''சிந்தனை வசிப்பவரோ அல்லது தளபதியோ, மறுபாதியோ அல்லது பக்கமோ, இதரவையோ அல்ல; அது உற்பத்தியல்ல, உடலியல் செயல் கூட அல்லது மூளையின் பொது நிலைமையும் அல்ல'' (அதே பக்கம்). இதற்குச் சிறிதும் குறையாத வன்மையோடு அவெ னுரியுஸ் தன்னுடைய குறிப்புகளில் எழுதுகிருர்: ''கருத்துக் கள்'' ''மூளையின் (உடலியல், உளவியல் அல்லது உளவியல்-பௌதிகவியல்) செயல்கள் அல்ல'' (முன்னர் குறிப்பிட்ட நூல், §115, S. 419). புலனுணர்ச்சிகள் ''மூளையின் உள வியல் செயல்கள்'' அல்ல (§116).

ஆகவே மூளை சிந்தனையின் உறுப்பு அல்ல, சிந்தனை மூளை யின் செயல் அல்ல என்று கூறுகிருர் அவெனுரியுஸ். எங்

கெல்சை எடுத்துக் கொண்டால், நேரடியாக இதற்கு மாருன, வெளிப்படையான பொருள்முதல்வாத வகுத்துரைத்தல் களே நாம் உடனடியாகக் காண்கிருேம். ''சிந்தனையும் உணர்வும் மனித மூளையின் உற்பத்திகள்'' என்று எங்கெல்ஸ் டூரிங்குக்கு மறுப்பு என்ற நூலில் கூறுகிருர் (ஐந்தாவது ஜெர்மன் பதிப்பு, பக்கம் 22). அப்புத்தகத்தில் இக்கருத்து அடிக்கடி வலியுறுத்தப்படுகிறது. லுட்விக் ஃபாயர்பாஹில் ஃபாயர்பாஹ் மற்றும் எங்கெல்சினுடைய கருத்துக்களின் பின்வரும் விளக்கத்தைக் காண்கிருேம்: ''...நாம் இருக்கின்ற பொருளாயத (stofflich), புலன் உறுப்புகளிஞல் அறியத்தக்க உலகமே ஒரே யதார்த்தமாகும்''; ''நமது உணர்வும் சிந்தனையும் — அவை எவ்வளவுதான் புலனுணர்ச்சிகளுக்கு அப்பாற்பட்டவையாகத் தோன்றிஞலும் — மூளை என்ற பொருளாயத உடலுறுப்பின் உற்பத்தியே (Erzeugnis); பருப்பொருள் மனதின் உற்பத்தி அல்ல; மனம்தான் பருப்பொருளின் ஆக உயர்ந்த உற்பத்தி; இது கலப்பற்ற பொருள்முதல்வாதம் என்பது திண்ணம்'' (நான்காவது ஜெர்மன் பதிப்பு, பக்கம் 18). அல்லது நான்காம் பக்கத்தை எடுத்துக் கொள்ளுங்கள்: ''சிந்திக்கின்ற மூளையில்'' இயற்கையின் நிகழ்வுப் போக்குகளின் பிரதிபலிப்பைப் பற்றி அவர் அந்தப் பக்கத்தில் எழுதுகிருர், இதரவை, இதரவை.

இந்தப் பொருள்முதல்வாதக் கருத்து நிலையை அவெஞரியுஸ் நிராகரிக்கிருர்: ''சிந்தனை செய்கின்ற மூளை'' என்பது ''இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் குருட்டு வழிபாடு'' (உலகத்தைப் பற்றிய மனிதக் கருத்து, இரண்டாவது ஜெர்மன் பதிப்பு, பக்கம் 70). ஆகவே இந்த விஷயத்தில் இயற்கை விஞ்ஞானத்தோடு தாம் முழுமையாக வேறுபடுவதைப் பற்றி அவருக்கு எவ்விதமான பிரமைகளும் கிடையாது. இயற்கை விஞ்ஞானம் இயல்பான, சுய உணர்வில்லாத பொருள்முதல்வாத நிலையைக் கொண்டிருக்கிறது என்று — மாஹையும் மற்ற அனைத்து இம்மனேண்டிஸ்டுகளையும் போல— அவரும் ஒத்துக் கொள்கிருர். ''இன்றைய உளவியலுடன்'' நான் நிபந்தனையற்ற வகையில் வேறுபடுகிறேன் (குறிப்புகள், பக்கம் 150, இதரவை) என்று அவர் ஒத்துக் கொள்கிருர், வெளிப்படையாக அறிவிக்கிருர். இன்றைய உளவியல் ஒத்துக் கொள்ள முடியாத ''உட்செலுத்துதல்''—இது நம்முடைய தத்துவஞானியிஞல் உரு

வாக்கப்பட்ட புதிய சொல்—அதாவது, மூளைக்குள் சிந்தனையைச் செலுத்துவது அல்லது நமக்குள் புலனுணர்ச்சிகளைச் செலுத்துவது என்ற தவறைச் செய்கிறது. இந்த "இரண்டு சொற்களும்" (நமக்குள்=in uns) அனுபவவாத விமர்சனம் வாதிடுகின்ற அனுமானத்தைக் (Annahme) கொண்டிருக்கின்றன என்று அவெனூரியுஸ் தொடர்கிருர். "கண்ணுக்குப் புலப்படுவது, இதரவற்றை மனிதனுக்குள் நுழைப்பதை (Hineinverlegung) நாங்கள் **உட்செலுத்துதல்** என்கிறோம்" (§45, S. 153).

உட்செலுத்துதல், "எனக்கு முன்னுல்" என்பதற்குப் பதிலாக "எனக்குள்" (vor mir, S. 154) என்பதை உபயோகிப்பதன் மூலம் "(மெய்யான) சுற்றுப் புறத்தின் இணைந்த பகுதியை (கருத்தியலான) சிந்தனையின் இணைந்த பகுதியாக மாற்றி" (அதே பக்கம்) "கொள்கையளவில்" "உலகத்தைப் பற்றிய இயற்கையான கருதுகோளிலிருந்து" (natürlicher Weltbegriff) விலகி விடுகிறது. "கொடுக்கப்பட்டதில் (அல்லது நாம் காண்கின்றதில், im Vorgefundenen) சுயேச்சையாகவும் தெளிவாகவும் தன்னை வெளிப்படுத்துகின்ற யாந்திரிகமற்ற" (மனேதத்துவ என்பதற்குப் பதிலாக ஒரு புதிய சொல்) "நிலையிலிருந்து மத்திய நரம்பு மண்டலத்தில் மர்மமாகத் தன்னை மறைத்துக் கொள்கின்ற (Latitierendes என்கிருர் அவெனூரியுஸ்—மற்ருெரு புதிய சொல்) ஏதோ ஒன்றை உட்செலுத்துதல் ஏற்படுத்துகிறது" (அதே பக்கம்).

அனுபவவாத விமர்சனவாதிகளும் இம்மனேண்டிஸ்டுகளும் "வெகுளித் தனமான யதார்த்தவாதத்தைச்" சிறப்பாக ஆதரித்த பொழுது நாம் சந்தித்த அதே **புதிராக்கம்** இங்கே உள்ளது. இங்கே அவெனூரியுஸ் துர்கேனெவின் போலி அறிஞனின்[32] அறிவுரையைப் பின்பற்றி நடக்கிருர்: உன்னிடம் இருக்கின்ற குறைகளையே நீ மற்றவர்களிடம் மிகவும் அதிகமாகக் கண்டனம் செய்ய வேண்டும். அவெனூரியுஸ் கருத்துமுதல்வாதத்துடன் போராடுவதைப் போலப் பாசாங்கு செய்ய முயற்சிக்கிருர்: தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதம் வழக்கமாக உட்செலுத்துதலிலிருந்து வருவிக்கப்படுகிறது, வெளிப்புற உலகம் புலனுணர்ச்சியாக, கருத்தாக மற்றும் இதரவையாக மாற்றப்படுகிறது, பார்த்தீர்

களா? நானே மனித மூளைக்குள் வெளிப்புற உலகத்தைச் செலுத்தாமல் கொடுக்கப்பட்ட எல்லாவற்றின்—''நான்'', சுற்றுப் புறம் ஆகிய இரண்டின்—சம அளவான யதார்த் தத்தை, ''வெகுளித்தனமான யதார்த்தவாதத்தை'' ஆத ரிக்கிறேன்.

இங்கேயுள்ள குதர்க்கம் பிரபலமான ஒருங்கிணைப்பு உதாரணத்தின் போது நாம் கவனித்த அதே மாதிரியானதே. கருத்துமுதல்வாதத்தைத் தாக்குவதன் மூலம் வாசகரின் கவனத்தைத் திருப்புகின்ற பொழுது அவெனுரியுஸ்—ஓரள வுக்கு வித்தியாசமான சொற்களில் என்றுலும்—உண்மை யில் கருத்துமுதல்வாதத்தை ஆதரிக்கவே செய்கிருர்: சிந் தனை மூளையின் செயல் அல்ல; மூளை சிந்தனையின் உறுப்பு அல்ல; புலனுணர்ச்சிகள் நரம்பு மண்டலத்தின் செயல் அல்ல; இல்லை, புலனுணர்ச்சிகள் — ''மூலக்கூறுகள்''; அவை ஒரே ஒரு இணைப்பில் மட்டுமே உளவியல் தன்மை யானவை; வேறு விதமான இணைப்பில் (மூலக்கூறுகள் ''ஒரே மாதிரியாக'' இருந்த போதிலும்) அவை உடலியல் தன்மை யானவை. அவருடைய புதிய, குழப்பமான சொற்பிரயோகத் தால், புதிய ''தத்துவத்தைக்'' கூறுவதாகக் கருதப்படு கின்ற அவருடைய புதிய, படாடோபமான சொற்களால் அவெனுரியுஸ் சற்று மூச்சு வாங்கிக் கொள்கிருர்; பிறகு தம்முடைய அடிப்படையான கருத்துமுதல்வாத முதற் கூற்றுக்குத் திரும்பி விடுகிருர்.

நமது ருஷ்ய மாஹியவாதிகள் (உதாரணமாக, பக்தானவ்) இந்தப் ''புதிராக்கத்தைப்'' பார்க்கத் தவறிவிட்டு அதன் ''புதிய'' ஆதரவில் கருத்துமுதல்வாத மறுப்பைக் கண்டு பிடித்தார்கள் என்றல், அனுபவவாத விமர்சனத்தைப் பற்றித் தொழில்முறைத் தத்துவஞானிகளுடைய பகுப்பாய் வில் அவெனுரியுசினுடைய கருத்துக்களின் உண்மையான தன்மையை—அதன் படாடோபமான சொற்பிரயோகத்தை அகற்றிவிட்டால், தன்னுடைய சுய வடிவத்தைக் காட்டி விடும்—நிதானமான மதிப்பீட்டைப் பார்க்கிருேம்.

1903ல் பக்தானவ் பின்வருமாறு எழுதினுர் (**சமூகத்தின் உளவியலிலிருந்து** என்ற கட்டுரைக் **கோவையில் நெறியாண் மையான சிந்தனை** என்ற கட்டுரை, பக்கம் 119 மற்றும் இதரவை):

''மனம் மற்றும் உடலின் இருமைவாத வளர்ச்சியைப் பற்றி மிக ஒத்திசைவான, முழுமையான தத்துவஞானச் சித்திரத்தை ரிச்சர்ட் அவெனுரியுஸ் முன்வைத்தார். 'உட்செலுத்துதல் கோட்பாட்டின்' சுருக்கம் பின்வருமாறு'': (பௌதிகப் பொருட்களை மட்டுமே நாம் நேரடியாகப் பார்க்கிறோம், மற்றவர்களுடைய அனுபவங்களை, அதாவது மற்றொரு நபரின் அறிவை அனுமானத்தின் மூலமாக மட்டுமே உய்த்துணர்கிறோம்).... ''அடுத்த நபரின் அனுபவங்கள் அவருடைய உடலில் இருக்கின்றன, அவருடைய உடலமைப்புக்குள் நுழைக்கப்படுவதாக (உட்செலுத்துதல்) என்று அனுமானிக்கப்படுகின்ற மெய்விவரம் இந்த அனுமானத்தைச் சிக்கலாக்குகின்றது. இது ஏற்கெனவே ஒரு மிகையான அனுமானம்; அது எண்ணற்ற முரண்பாடுகளுக்கும் கூட இடம் கொடுக்கிறது. இருமைவாதம் மற்றும் தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதத்தின் வளர்ச்சியில் தொடர்வரிசையான அடுத்தடுத்து வரும் வரலாற்றுக் காரணிகளை விரித்துரைப்பதன் மூலம் அவெனுரியுஸ் இந்த முரண்பாடுகளை நோக்கி நம் கவனத்தை முறைப்படியாகத் திருப்புகிறார். ஆனால் இங்கே நாம் அவெனுரியுசைப் பின்பற்ற வேண்டியதில்லை''.... ''உட்செலுத்துதல் மனம் மற்றும் உடலின் இருமைவாதத்துக்கு ஒரு விளக்கமாக இருக்கிறது.''

''உட்செலுத்துதல்'' கருத்துமுதல்வாதத்துக்கு எதிரானது என்று பேராசிரியத் தத்துவஞானம் வைத்த இரையை பக்தானவ் விழுங்கி விட்டார். உட்செலுத்துதலைப் பற்றி அவெனுரியுஸ் கொடுத்த மதிப்பீட்டை அதன் முக மதிப்பில் பக்தானவ் ஏற்றுக் கொண்டார்; பொருள்முதல்வாதத்துக்கு எதிராகத் திருப்பப்பட்டிருந்த முள்ளைக் கவனிக்கத் தவறினார். சிந்தனை மூளையின் செயல் என்பதை, புலனுணர்ச்சிகள் மனிதனுடைய மத்திய நரம்பு மண்டலத்தின் செயல் என்பதை உட்செலுத்துதல் மறுக்கிறது; அதாவது பொருள் முதல்வாதத்தை நசுக்குவதற்காக உடலியலின் மிகவும் ஆரம்ப நிலையான உண்மையை அது மறுக்கிறது. ''இருமைவாதம்'' கருத்துமுதல்வாத ரீதியில் மறுக்கப்படுகிறது (கருத்துமுதல்வாதத்துக்கு எதிராக அவெனுரியுஸ் ராஜதந்திரமான ஆவேசத்தை அதிகமாகக் காட்டுவதனுல் ஒரு பயனுமில்லை); ஏனென்றால் புலனுணர்ச்சியும் சிந்தனையும் இரண்டாம் நிலை

யாக இருக்கவில்லை, பருப்பொருளின் உற்பத்தியாக இருக்க வில்லை—ஆனால் முதன்மையாக இருக்கின்றன. அகப்பொருள் இல்லாமல் புறப்பொருள் இருப்பதை, சிந்தனை இல்லாமல் பருப்பொருள் இருப்பதை, புலனுணர்ச்சிகளிலிருந்து சுயேச் சையானதாகப் புற உலகம் இருப்பதை அவெனாரியுஸ் ''மறுக் கின்ற'' அளவில் மட்டுமே இருமைவாதம் இங்கே மறுக்கப் படுகிறது, அதாவது அது கருத்துமுதல்வாத ரீதியில் மறுக்கப் படுகிறது: ஒரு மரத்தின் கட்புலக் காட்சி கண் விழியின் பின் புறத் திரை, நரம்புகள் மற்றும் மூளையின் செயல்பாடு என்ற உண்மையை அவெனாரியுஸ் முட்டாள்தனமாக மறுப்பது ''முழுமையான'' அனுபவத்தின்—அது ''நானை'' மட்டுமல்லா மல் மரத்தையும், அதாவது சுற்றுப் புறத்தையும் உள்ள டக்கியிருக்கிறது—''பிரிக்க முடியாத'' இணைப்பைப் பற்றிய அவருடைய தத்துவத்தைத் தூக்கி நிறுத்துவதற்கு அவசிய மாக இருந்தது.

உட்செலுத்துதல் என்ற கோட்பாடு ஒரு குழப்பமாகும்; அது கருத்துமுதல்வாதக் குப்பையைக் கள்ளத் தனமாக உள்ளே நுழைக்கிறது; சிந்தனை மூளையின் செயல், புல னுணர்ச்சிகள், அதாவது புற உலகத்தின் பிம்பங்கள் நமக்குள் ளாகவே இருக்கின்றன, அவை நம்முடைய புலன் உறுப்புகளின் மீது பொருட்களினுடைய செயலால் ஏற்படுகின்றன என்று உறுதியாக வலியுறுத்துகின்ற இயற்கை விஞ்ஞானத்துக்கு முரணானதாக இருக்கிறது. ''மனம் மற்றும் உடலின் இருமை வாதத்தின்'' பொருள்முதல்வாத அகற்றல் (அதாவது, பொருள்முதல்வாத ஒருமைவாதம்), மனம் உடலிலிருந்து சுதந்திரமானதாக இருக்கவில்லை, மனம் இரண்டாம் நிலை யானதே, அது மூளையின் செயல், புற உலகத்தின் பிரதிபலிப்பு என்ற வலியுறுத்தலில் அடங்கியிருக்கிறது. ''மனம் மற்றும் உடலின் இருமைவாதத்தின்'' கருத்துமுதல்வாத அகற்றல் (அதாவது, கருத்துமுதல்வாத ஒருமைவாதம்), மனம் உட லின் செயல் அல்ல, ஆகவே மனமே முதன்மையானது, ஒரே மாதிரியான ''மூலக்கூறுகளின் தொகுதிகளில்'' ஒரு பிரிக்க முடியாத இணைப்பாக மட்டுமே ''சுற்றுப் புறமும்'' ''நானும்'' இருக்கின்றன என்று வலியுறுத்துவதில் அடங்கியிருக்கிறது. ''மனம் மற்றும் உடலின் இருமைவாதத்தை'' அகற்றுவதற்கு நேர் எதிர்ப்பான இந்த இரண்டு முறைகளையும் தவிர

மூன்ருவது முறை இருக்க முடியாது; இங்கே பொருள்முதல் வாதம் மற்றும் கருத்துமுதல்வாதத்தின் அர்த்தமற்ற கூள மான கதம்பவாதத்தைச் சேர்க்கவில்லை. அவெஞரியுசின் இந்தக் கூளமே பக்தானவ் மற்றும் அவர் கம்பெனியினருக்குப் ''பொருள்முதல்வாதம் மற்றும் கருத்துமுதல்வாதத்துக்கு அப்பாற்பட்ட உண்மையாகத்'' தோன்றியது.

ஆனுல் தொழில்முறைத் தத்துவஞானிகள் ருஷ்ய மாஹிய வாதிகளைப் போல வெகுளிகளோ, ஏமாளிகளோ அல்ல. இந்தச் சாதாரண-நிலைப்-பேராசிரியர்கள் ஒவ்வொருவரும் பொருள்முதல்வாதத்தை மறுப்பதற்கு அல்லது பொருள் முதல்வாதத்தையும் கருத்துமுதல்வாதத்தையும் ''சமரசப் படுத்துவதற்காவது'' தன்னுடைய ''சொந்த'' முறைக் காகவே வாதாடுகிருர் என்பது உண்மைதான்; ஆனுல் அவர் களுக்குப் போட்டியாக யாரும் வந்தால், பல்வேறு ''சமீ பத்திய'' மற்றும் ''தற்சிந்தனையான'' முறைகள் அனைத்திலும் தொடர்பில்லாத முறையில் இருக்கின்ற பொருள்முதல்வாத மற்றும் கருத்துமுதல்வாதத் துணுக்குகளை அவர்கள் சிறி தளவு சம்பிரதாயமுமின்றி அம்பலப்படுத்தி விடுகிருர்கள். அவெஞரியுஸ் வைத்த இரையைச் சில இளம் அறிவுஜீவிகள் விழுங்கினுர்களென்ருல், அந்தக் கிழட்டுப் புலியான வுன்ட் அவ்வளவு சுலபமாகக் கவரப்படவில்லை. கருத்துமுதல்வாதி யான வுன்ட் உட்செலுத்துதல் பற்றிய தத்துவத்தின் பொருள்முதல் வாத எதிர்ப்புப் போக்குக்காக அவெஞரியுசைப் புகழ்ந்த பொழுது அந்தப் பகட்டுக்காரரின் முகத்திலிருந்த முகமூடியை எத் தகைய சம்பிரதாயமும் இன்றிப் பறித்தார்.

''கொச்சையான பொருள்முதல்வாதம் மூளை சிந்தனை யைக் 'கொண்டிருக்கிறது' அல்லது மூளை சிந்தனையை 'உற் பத்தி செய்கிறது' ஆகிய சொற்பிரயோகங்களின் மூலம் உண்மை விவரங்களை கவனித்தல் மற்றும் வர்ணனையினுல் சிறிது கூட நிறுவப்பட முடியாத ஒரு உறவை'' (ஒரு நபர் மூளையின் உதவியில்லாமல் சிந்திப்பது வுன்ட்டைப் பொறுத்த மட்டில் ஒரு ''உண்மை'' என்பது வெளிப்படை!) ''எடுத் துரைப்பதற்காக அனுபவவாத விமர்சனம் அதைக் குறை சொல்கிறதென்ருல்... அந்தக் கண்டனம் சரியானதே என்பது திண்ணம்'' (அதே நூல், S. 47—48).

சரிதான்! பொருள்முதல்வாதத்தைத் தாக்குவதில் அரை

மனதுடைய அவெஞரியுஸ் மற்றும் மாஹூடன் கருத்துமுதல் வாதிகளும் எப்பொழுதும் சேர்ந்து கொள்வார்கள்! இந்த உட்செலுத்துதல் பற்றிய தத்துவம் ''சுயேச்சையான ஜீவா தாரமான தொடர்வரிசைக் கோட்பாட்டுடன் எவ்வகையி லும் உறவு கொண்டிருக்கவில்லை, அது பின்யுக்தி என்ற முறை யில் சற்று செயற்கையான பாணியில் மட்டுமே அதன் மேல் ஒட்டி வைக்கப்பட்டிருக்கிறது'' என்பது வருத்தப்பட வேண் டிய விஷயம் என்று வுன்ட் மேலும் எழுதுகிறுர் (S. 365).

உட்செலுத்துதலை ''அனுபவவாத விமர்சனத்தின் கற் பனை என்பதைத் தவிர வேறு ஒன்றுமில்லை என்பதாகவே கருத வேண்டும்; தன் சொந்தக் குறைகளை மறைத்துக் கொள்வதற்கு அனுபவவாத விமர்சனத்துக்கு அது தேவைப் பட்டது'' (அதே நூல், 44) என்று எவால்ட் கூறுகிறுர். ''நாம் விசித்திரமான முரண்பாட்டைப் பார்க்கிறோம்: ஒரு பக்கத்தில், உட்செலுத்துதலை அகற்றுவதும் உலகத்தைப் பற்றிய இயற்கையான கருதுகோளை மீட்டமைப்பதும் வாழும் யதார்த்தம் என்ற நிலைமையை உலகத்துக்கு மீட் டளிக்கும் என்று உத்தேசிக்கப்படுகிறது; மறு பக்கத்தில், தலைமையான ஒருங்கிணைப்பில் அனுபவவாத விமர்சனம் எதிர் உறுப்பு மற்றும் மத்திய உறுப்பின் தனிமுதலான பரஸ்பரப் பொருத்தம் என்ற கலப்பற்ற கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவத்துக்கு இட்டுச் செல்கிறது. அவெஞரியுஸ் இப்படி சக்கரவட்டமாகப் போய்க் கொண்டிருக்கிறுர். அவர் கருத்துமுதல்வாதத்துக்கு எதிராகப் போர் புரியப் புறப் பட்டார்; ஆனுல் அதனேடு பகிரங்கமான சண்டை ஏற்படு வதற்கு முன்பே அவர் ஆயுதங்களைப் போட்டு விட்டார். அவர் புறப்பொருட்களின் உலகத்தை அகப்பொருட்களின் நுகத் தடியிலிருந்து விடுதலை செய்ய விரும்பினுர்; ஆனுல் அந்த உலகத்தை அகப்பொருளோடு சேர்த்து நன்றுகக் கட்டி விட் டார். அவர் தன்னுடைய விமர்சனத்தின் மூலம் உண்மையில் ஒழித்திருப்பது கருத்துமுதல்வாதத்தின் கேலிச் சித்திரமே தவிர, அதன் மெய்யான அறிவாதார முறையியல் வெளிப் பாட்டை அல்ல'' (அதே நூல், பக்கங்கள் 64—65).

''மூளை சிந்தனையின் இருப்பிடமோ, உறுப்போ அல்லது ஆதரவாளனே அல்ல என்று அவெஞரியுஸ் கூறியிருப்பதை அடிக்கடி மேற்கோள் காட்டுகிறுர்கள். ஆனுல் அவற்றின்

தொடர்பை வரையறுப்பதற்கு நம்மிடமிருக்கும் ஒரே சொற்களைத்தான் அவெனுரியுஸ் இப்படிச் சொல்வதன் மூலம் நிராகரிக்கிருர்'' என்று நார்மன் ஸ்மித் எழுதுகிருர் (அதே நூல், பக்கம் 30*).

வுன்ட் அங்கீகரிக்கின்ற உட்செலுத்துதல் பற்றிய தத்துவம் அதிதீவிர ஆன்மிகவாதியான ஜேம்ஸ் வார்டின்** ஆதரவைத் தூண்டுவதில் ஆச்சரியமில்லை. ஜேம்ஸ் வார்ட் ''இயற்கைவாதம் மற்றும் அறியொணுவாதத்தின்'' மீதும், குறிப்பாக தா. ஹக்ஸ்லியின் மீதும் (ஹக்ஸ்லி பொருள்முதல் வாதத்தில் போதிய அளவுக்குத் தீவிரமும் தீர்மானமும் இல்லாமலிருந்ததற்காக அல்ல — அதற்காக எங்கெல்ஸ் அவரைக் குறை கூறியதுண்டு,) ஆனுல் ஹக்ஸ்லியின் அறியொணுவாதம் உண்மையில் அவருடைய பொருள்முதல் வாதத்தை மறைப்பதற்காக முறைப்படியாகப் போர் தொடுக்கிருர்.

ஆங்கில மாஹியவாதியான கார்ல் பீர்ஸன் அனைத்துத் தத்துவஞானத் தந்திரங்களையும் தவிர்ப்பவர்; அவர் உட்செலுத்துதலையோ, ஒருங்கிணைப்பையோ அல்லது இன்னும் ''உலக மூலக்கூறுகளின் கண்டுபிடித்தலையோ'' அங்கீகரிக்காதவர்; இந்த ''மறைக்கும் உடைகள்'' இல்லாத மாஹியவாதத்தின் தவிர்க்க முடியாத விளைவுக்கு, அதாவது கலப்பற்ற அகநிலையான கருத்துமுதல்வாதத்துக்கு அவர் வந்து சேருகிருர். பீர்ஸன் எந்த ''மூலக்கூறுகளையும்'' அறியாதவர். அவருடைய முதலும் முடிவும் ''புலனுணர்ச்சிப் பதிவுகளே'' (sense-impressions). மனிதன் மூளையின் உதவியினுல் சிந்திக்கிருன் என்பதை அவர் ஒருபோதும் சந்தேகிக்கவில்லை. இந்தக் கருத்துரைக்கும் (இது மட்டுமே விஞ்ஞானத்தோடு பொருந்துகிறது) அவருடைய தத்துவஞானத்தின் அடிப்படைக்குமுள்ள முரண்பாடு மூடப்படாமல் வெளிப்படையாகத் தெரிகிறது. பருப்பொருள் என்பது நம்முடைய புலனுணர்ச்சிப் பதிவுகளிலிருந்து சுதந்திரமாக இருக்கின்ற ஒன்று என்ற கருத்தை எதிர்த்துப் போராடுவதில் அவர் முழு

* Norman Smith, "'Avenarius' Philosophy of Pure Experience", *Mind*, Vol, XV, 1906.—ப-ர்.

** James Ward, *Naturalism and Agnosticism*, 3rd edition, London, 1906, Vol. II, pp. 171-72.

முயற்சியோடு ஈடுபடுகிறார் (விஞ்ஞானத்தின் இலக்கணம், அத்தியாயம் VII). பேர்க்லியின் அனைத்து வாதங்களையும் திரும்பச் சொல்லிவிட்டுப் பருப்பொருள் உளதான தன்மை உடையதல்ல என்று பீர்ஸன் கூறுகிறார். ஆனால் மூளைக்கும் சிந்தனைக்கும் இடையிலுள்ள உறவைப் பற்றிப் பேச வருகின்றபொழுது அவர் பின்வருமாறு வலியுறுத்துகிறார்: ''பொருளாயத யந்திரத்தோடு சம்பந்தப்பட்டிருக்கும் சித்தம் மற்றும் உணர்விலிருந்து அந்த யந்திரம் சம்பந்தப்படாத சித்தம் மற்றும் உணர்வைப் பற்றி நாம் ஏதாவதொன்றைக் கூடத் தெரிந்து கொள்ள முடியாது.''* இந்தத் துறையில் தன்னுடைய ஆராய்ச்சிகளின் சுருக்கம் என்ற முறையில் அவர் பின்வரும் கருத்துரையைக் கூட முன்வைக்கிறார்: ''நம்முடைய நரம்பு மண்டல அமைப்புகளை ஒத்திருக்கின்ற அமைப்புகளுக்கு அப்பால் உணர்வுக்கு எவ்வித அர்த்தமும் கிடையாது; எல்லாப் பருப்பொருளும் உணர்வைக் கொண்டிருக்கின்றது என்று கூறுவது தர்க்க விரோதமாகும்'' (ஆனால் எல்லாப் பருப்பொருளும் சாராம்சத்தில் புலனுணர்ச்சியை ஒத்த ஒரு குணும்சத்தை, பிரதிபலிப்பு என்ற குணும்சத்தைக் கொண்டிருக்கின்றது என்று கூறுவது தர்க்க ரீதியானதாகும்); ''உணர்வு அல்லது சித்தம் பருப்பொருளுக்கு அப்பாற்பட்ட நிலையில் இருக்க முடியும் என்று கூறுவது இன்னும் அதிகமான அளவுக்குத் தர்க்க விரோதமானதாகும்'' (அதே நூல், பக்கம் 75, இரண்டாவது கருத்துரை). பீர்ஸனுடைய குழப்பம் பட்டவர்த்தனமாகத் தெரிகிறது! பருப்பொருள் என்பது புலனுணர்ச்சிப் பதிவுகளின் கோஷ்டிகளைத் தவிர வேறு ஒன்றுமில்லை; அதுதான் அவருடைய மூலக் கருத்து; அதுதான் அவருடைய தத்துவஞானம். ஆகவே புலனுணர்ச்சியும் சிந்தனையும் முதன்மையானவை; பருப்பொருள் இரண்டாம் நிலை. இல்லை, பருப்பொருள் இல்லாத உணர்வு இருக்கவில்லை, நரம்பு மண்டலம் இல்லாமலும் கூடக் கிடையாது என்பது வெளிப்படை! அதாவது, உணர்வும் புலனுணர்ச்சியும் இரண்டாம் நிலை. கடல் பூமியின் மேல் இருக்கிறது, பூமி திமிங்கிலத்தின் மேல் இருக்கிறது, திமிங்கிலம் கடலின் மேல் இருக்கிறது. மாஹின் ''மூலக்கூறுகளும்'' அவெனாரியு

---

* *The Grammar of Science*, 2nd edition, London, 1900, p. 58.

சின் ஒருங்கிணைப்பும் உட்செலுத்துதலும் இந்தக் குழப்பத்தைத் தெளிவுபடுத்தவில்லை; பொருளை மேலும் புரியாமற் செய்வதற்கு, புலமைமிக்க தத்துவஞானப் பிதற்றலின் உதவியுடன் எல்லாத் தடயங்களையுமே மறைப்பதற்கு அவை எல்லாவற்றையுமே செய்கின்றன.

அவெனரியுஸ் உருவாக்கிய "நோட்டால்", "செக்குரால்", "ஃபிடென்ஷியல்", இதரவை, இதரவை என்ற ஏராளமான வித்தியாசமான சொற்களைக் கொண்ட விசேஷமான சொற்பிரயோகம் அதே போன்ற பிதற்றலாகும்; இதைப் பற்றி ஒன்றிரண்டு சொற்களே போதும். நமது ருஷ்ய மாஹியவாதிகள் இந்தப் பேராசிரியச் சுற்றுவளைத்தலை மிக அதிகமான வெட்கத்தோடு தவிர்க்கிறார்கள்; எப்பொழுதாவது "எக்சிஸ்டென்ஷியல்" மற்றும் அதைப் போன்ற சொல்லை (வாசகரை மிரட்டுவதற்காக) வாசகர் மீது எறிகிறார்கள். ஆனால் வெகுளியானவர்கள் இந்தச் சொற்களை உயிர்-இயந்திரவியல் இனத்தைச் சேர்ந்தவையாகக் கருதினாலும், "புலமைச்செறிவுடைய" சொற்களை மிகவும் விரும்புகின்ற ஜெர்மானியத் தத்துவஞானிகள் அவெனரியுசைப் பார்த்துச் சிரிக்கிறார்கள். "நோட்டால்" (notus = தெரிந்தது) என்று சொல்வதோ அல்லது இது அல்லது அது எனக்குத் தெரியும் என்று சொல்வதோ முழுமையும் ஒன்றுதான் என்று வுன்ட் "அனுபவவாத விமர்சன அமைப்பின் பகட்டுப் புலமைத் தன்மை" என்ற பகுதியில் எழுதுகிறார். அது ஆகக் கலப்பற்ற, ஆக வறட்சியான பகட்டுப் புலமைவாதம் என்பது உண்மையே. அதை மறைக்காமல் ஒத்துக் கொள்ளும் துணிவு அவெனரியுசின் விசுவாசமிக்க சீடர்களில் ஒருவரான ரு. வில்லிக்கு இருந்தது. "அவெனரியுஸ் உயிர்-இயந்திரவியலைப் பற்றிக் கனவு கண்டார்; ஆனால் மூளையின் வாழ்க்கையைப் பற்றி உண்மையான கண்டுபிடிப்புகளின் மூலமாக மட்டுமே புரிந்து கொள்ள முடியும்—அவெனரியுஸ் அதை அடைவதற்கு முயற்சித்த வழியில் அதை அடைய முடியாது. அவெனரியுசினுடைய உயிர்-இயந்திரவியல் எவ்விதமான புதிய கண்டுபிடிப்புகளையும் அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கவில்லை; கருத்தோட்டங்களை முன்னரே நிச்சயிக்கப்பட்ட பகுப்பு முறையின்படிக் கட்டமைப்புச் செய்தல் அதன் குறியடையாளமாகும்; அதி

லும் இக்கட்டமைப்புகள் புதிய வானங்களைத் திறந்து விடு கின்ற கருதுகோள்களின் தன்மையைக் கூடக் கொண்டிருக்க வில்லை; நெடுஞ்சுவரைப் போல நம்முடைய பார்வையை மறைக்கின்ற பழம்பசலியான வெறும் ஊகங்களாகவே (blosse Spekulierschablonen) அவை இருக்கின்றன.''*

வெகு சீக்கிரத்தில் ருஷ்ய மாஹியவாதிகள் ஐரோப்பிய பூர்ஷ்வா தத்துவஞானிகளால் ஏற்கெனவே கைவிடப்பட்ட தொப்பியைப் பற்றி உணர்ச்சிப் பரவசமடைகின்ற அலங் காரப் பிரியர்களைப் போல இருக்கப் போகிறார்கள்.

அத்தியாயம் 2

அனுபவவாத விமர்சனத்தின் அறிவு பற்றிய தத்துவமும் இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்தின் அறிவு பற்றிய தத்துவமும். II

1. ''தன்னிலைப் பொருள்'' அல்லது வீ. செர்னோவ் பி. எங்கெல்சை மறுக்கிறார்

நம்முடைய மாஹியவாதிகள் ''தன்னிலைப் பொருளைப்'' பற்றி மிகவும் அதிகமாக எழுதியிருப்பதால், அவர்களுடைய எழுத்துக்கள் அனைத்தையும் தொகுத்தால், அதன் விளைவு அச்சிடப்பட்ட காகித மலைகளாக இருக்கும். ''தன்னிலைப் பொருள்'' என்பது பக்தானவுக்கும் வலென்தீனவுக்கும் பஸாரவுக்கும் செர்னோவுக்கும் பேர்மனுக்கும் யுஷ்கேவிச் சுக்கும் உண்மையிலேயே bête noireஆக** இருக்கிறது. அவர் கள் அதன் மீது வீசாத வசவு இல்லை, அதைப் பற்றிச் செய் யாத கேலி இல்லை. இந்த அதிர்ஷ்டமில்லாத ''தன்னிலைப் பொருளை'' முன்னிட்டு அவர்கள் யாருக்கு எதிராகத் தங் களுடைய வாள்முனைகளை உடைத்துக் கொள்கிறார்கள்? இங்கே ருஷ்ய மாஹியவாதத் தத்துவஞானிகள் மத்தியில்

---

* R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*, S. 169. ஏட்டறி வாளரான பெட்ஸோல்ட் இப்படிப்பட்ட ஒப்புதல்களைத் தர மாட்டார் என்பது மெய்யே. பிலிஸ்டைன் சுய திருப்தி யோடு அவர் அவெனாரியுசினுடைய ''உயிரியல்'' பகட்டுப் புலமையை அசை போடுகிறார் (தொகுதி I, அத்தியாயம்II).

** —வெறுப்பைத் தருகின்ற பொருளாக.—ப-ர்.

அரசியல் கட்சிகளுக்கு ஏற்றபடி ஒரு பிரிவினை ஆரம்பமாகிறது. மாஹியவாதிகளுக்கிடையில் மார்க்சியவாதிகளாகக் கருதப்பட விரும்பியவர்கள் அனைவரும் பிளெஹானவின் ''தன்னிலைப் பொருளை'' எதிர்க்கிறார்கள்; பிளெஹானவ் சிக்கிக் கொண்டார், காண்ட்டியவாதத்திற்குள் தவறாக நுழைந்து விட்டார் மற்றும் எங்கெல்சைக் கைவிட்டு விட்டார் என்று அவர்கள் அவரைக் குற்றம் சாட்டுகிறார்கள். (நாம் முதல் குற்றச்சாட்டை நான்காவது அத்தியாயத்தில் விவாதிப்போம், இரண்டாவது குற்றச்சாட்டை இப்பொழுது எடுத்துக் கொள்வோம்.) மாஹியவாதியான திரு. வீக்தர் செர்னேவ்—அவர் நரோதியவாதியாகவும் மார்க்சியத்தை எதிர்த்துப் போராடுவதற்குச் சபதம் செய்தவராகவும் இருக்கிறார் — ''தன்னிலைப் பொருள்'' காரணமாக எங்கெல்சுக்கு எதிராக நேரடியாகப் போர் தொடுக்கிறார்.

வீக்தர் செர்னேவ் மார்க்சியத்தின் பால் கொண்டிருக்கும் நேரடியான பகைமை, கட்சியிலுள்ள நம் தோழர்களையும் தத்துவஞானத் துறையிலுள்ள எதிரிகளையும்[33] காட்டிலும் இந்தச் சமயத்தில் அவரை அதிகமான கொள்கை நிலை உள்ள இலக்கிய எதிரியாகச் செய்திருக்கிறது என்ற உண்மையைச் சொல்ல நாம் வெட்கப்படுகிறோம், ஆனால் அதை மறைப்பது பாவகாரியமே. மாஹியவாதிகளிடையே மார்க்சியவாதிகளாகக் கருதப்பட விரும்பியவர்கள் ராஜதந்திரமாக எங்கெல்சை ஒதுக்கி வைத்து ஃபாயர்பாஹை முற்றிலும் புறக்கணித்துவிட்டு பிளெஹானவை மட்டிலுமே சுற்றி வருகிறார்கள் என்பதற்குக் குற்றம் புரிந்தவனுடைய மனச்சாட்சி மட்டுமே (ஒருவேளை பொருள்முதல்வாதத்தைப் பற்றி அறியாமையும் கூட?) காரணமாக இருந்திருக்க முடியும். அவர்கள் ஒரே ஒரு இடத்தைச் சுற்றிக் கொண்டிருக்கிறார்கள், எங்கெல்சின் சீடரை அலுப்பூட்டுகின்ற, அற்பத்தனமான முறையில் கொத்துவதும் அலட்சியமான முறையில் ஆட்சேபிப்பதுமாக இருக்கிறார்கள் என்பது மெய்யே, ஆனால் ஆசானுடைய கருத்துக்களைத் திறந்த மனதோடு பரிசீலிப்பதை அவர்கள் கோழைத்தனமாகத் தவிர்க்கிறார்கள். மாஹியவாதத்தின் பிற்போக்கான தன்மையையும் மார்க்ஸ், எங்கெல்சின் பொருள்முதல்வாதத்தின் சரியான தன்மையையும் எடுத்துக் காட்டுவது இப்பொழுது மேலோட்டமான

முறையில் செய்யப்படுகின்ற குறிப்புகளின் நோக்கம் என்பதால், மாஹியவாதிகளிடையே மார்க்சியவாதிகளாகக் கருதப்பட விரும்பியவர்கள் பிளெஹானவைப் பற்றிச் செய்கின்ற அமளியை ஒதுக்கிவிட்டு நாம் அனுபவவாத விமர்சனவாதியான வீ. செர்னேவ் மறுத்து எழுதிய எங்கெல்சிடம் நேரடியாகச் செல்வோம். அவர் எழுதிய தத்துவ ஞான மற்றும் சமூகவியல் ஆய்வுகள் (மாஸ்கோ, 1907—சில கட்டுரைகள் நீங்கலாக 1900க்கு முன்னர் எழுதப்பட்ட கட்டுரைகளின் தொகுப்பு) என்ற நூலில் மார்க்சியமும் அறிவெல்லே கடந்த தத்துவஞானமும் என்ற கட்டுரை மார்க்சை எங்கெல்சுக்கு எதிர்நிலேப்படுத்துகின்ற முயற்சியுடன் நேரடியாகத் தொடங்குகிறது; எங்கெல்சிடம் ''வெகுளித்தனமான வறட்டுக் கோட்பாட்டுவாதப் பொருள்முதல்வாதம்'', ''ஆகக் கொச்சைத் தனமான பொருள்முதல்வாத வறட்டுக் கோட்பாட்டுவாதம்'' இடம் பெற்றிருப்பதாகக் குற்றஞ் சாட்டப்படுகிறது (பக்கங்கள் 29 மற்றும் 32). காண்ட்டின் தன்னிலேப் பொருள் மற்றும் ஹியூமின் தத்துவஞானத் திசைவழி ஆகியவற்றுக்கு எதிரான எங்கெல்சின் வாதமே இதற்குப் ''போதுமான'' உதாரணம் என்று வீ. செர்னேவ் கூறுகிருர். இந்த வாதத்திலிருந்து நாம் ஆரம்பிப்போம்.

எங்கெல்ஸ் தன்னுடைய லுட்விக் ஃபாயர்பாஹில் அடிப்படையான தத்துவஞானப் போக்குகள் பொருள்முதல்வாதமும் கருத்துமுதல்வாதமும் என்று அறிவிக்கிருர். பொருள்முதல்வாதம் இயற்கையை முதன்மையாகவும் ஆன்மாவைத் துணையாகவும் கருதுகிறது; அது இருத்தலே முதலிடத்திலும் சிந்தனையை இரண்டாம் இடத்திலும் வைக்கிறது. கருத்துமுதல்வாதம் இதற்கு எதிரிடையான கருத்தைக் கொண்டிருக்கிறது. கருத்துமுதல்வாதம் மற்றும் பொருள்முதல்வாதத்தின் ''பல்வேறு மரபுகளேச்'' சேர்ந்த தத்துவஞானிகள் ''இரண்டு மாபெரும் முகாம்களாகப்'' பிரிந்திருக்கிருர்கள். அவற்றுக்கிடையே உள்ள இந்த அடிப்படையான வேறுபாட்டை எங்கெல்ஸ் தன்னுடைய மூலேக் கல்லாக எடுத்துக் கொள்கிருர்; கருத்துமுதல்வாதம், பொருள்முதல்வாதம் என்ற சொற்களே வேறு எந்த அர்த்தத்திலும் உபயோகிப்பவர்கள் ''குழப்பம்'' விளேவிக்கிருர்கள் என்று அவர் நேரடியாகக் குற்றஞ்சாட்டுகிருர்.

''அனைத்துத் தத்துவஞானத்தின்—குறிப்பாக, நவீனத் தத்துவஞானத்தின்—மாபெரும் ஆதாரப் பிரச்சினை சிந்தனைக் கும் இருத்தலுக்கும், ஆன்மாவுக்கும் இயற்கைக்கும் உள்ள உறவைப் பற்றியதே'' என்று எங்கெல்ஸ் கூறுகிறார். இந்த ஆதாரப் பிரச்சினையின் அடிப்படையில் தத்துவஞானிகளை ''இரண்டு மாபெரும் முகாம்களாகப்'' பிரித்த பிறகு இந்த அடிப்படையான தத்துவஞானப் பிரச்சினைக்கு ''இன்னும் ஒரு பக்கம் இருக்கிறது'', அதாவது: ''நம்மைச் சுற்றியுள்ள உலகத்தைப் பற்றி நம்முடைய சிந்தனைகள் இந்த உலகத் திடம் என்ன உறவைக் கொண்டிருக்கின்றன? நம் சிந்தனைக்கு மெய்யான உலகத்தை அறியும் தகுதி உண்டா? மெய்யான உலகத்தைப் பற்றி நம்முடைய கருத்துக்களிலும் எண்ணங் களிலும் நாம் யதார்த்தத்தைச் சரியாகப் பிரதிபலிக்க முடி கிறதா?'' என்று எங்கெல்ஸ் எடுத்துக் காட்டுகிறார்.*

''தத்துவஞானிகளில் மிகவும் அதிகமான பெரும்பான் மையினர் இந்தக் கேள்விக்கு ஆமாம் என்று பதிலளிக்கிறார் கள்'' என்று கூறுகின்ற எங்கெல்ஸ் இந்தப் பிரிவில் எல்லாப் பொருள்முதல்வாதிகளையும் மட்டுமல்லாமல், மிகவும் முரணில்லாத கருத்துமுதல்வாதிகளையும், உதாரணமாகத் தனிமுதலான கருத்துமுதல்வாதியான ஹெகலையும் சேர்த்துக் கொள்கிறார். மெய்யான உலகம் என்பது அழிவில்லாமல் இருந்து வருகின்ற ''தனிமுதலான கருத்தின்'' ஈடேற்றம், மெய்யான உலகத்தைச் சரியாகப் புரிந்து கொள்கின்ற மனித ஆன்மா அதில் மற்றும் அதன் மூலமாகத் ''தனிமுத

---

* Fr. Engels, *L. Feuerbach, etc.*, நான்காவது ஜெர்மன் பதிப்பு, S. 15. ருஷ்ய மொழிபெயர்ப்பு, ஜெனீவா பதிப்பு, 1905, பக்கங்கள் 12—13. திரு. வீ. செர்னேவ் Spiegelbild என்ற சொல்லை அதன் நேர்ப் பொருளில் ''நிலைக் கண்ணாடிப் பிரதிபலிப்பு'' என்று மொழிபெயர்க்கிறார்; பிளெஹானவ் ''நிலைக்கண்ணாடிப் பிரதிபலிப்பு'' என்று மொழிபெயர்க் காமல் வெறும் ''பிரதிபலிப்பு'' என்று மொழிபெயர்த்திருப்ப தால் அவர் எங்கெல்சின் தத்துவத்தை ''மிகவும் பலவீனமான வடிவத்தில்'' முன்வைப்பதாக செர்னேவ் அவரைக் குற்றஞ் சாட்டுகிறார். இது அலட்சியமாகச் செய்யப்படுகின்ற ஆட் சேபணையே; ஜெர்மன் மொழியில் Spiegelbild என்ற சொல் Abbild (பிரதிபலிப்பு, பிம்பம்.—ப-ர்.) என்ற பொருளில் உபயோகிக்கப்படுகிறது.

லான கருத்தைப்'' புரிந்து கொள்கிறது என்று ஹேகல் கருதினார்.

''இவை தவிர''(பொருள்முதல்வாதிகள் மற்றும் முரணில் லாத கருத்துமுதல்வாதிகளைத் தவிர) ''தத்துவஞானிகளின் வேறொரு ரகமும் இருக்கிறது; இவர்கள் உலகத்தை அறிவதற்குள்ள அல்லது குறைந்த பட்சம் விரிவாக அறிவதற்குள்ள சாத்தியத்தை மறுக்கிறார்கள். அவர்களில்—மிக நவீன காலத்தைச் சேர்ந்தவர்களில்—ஹியூமும் கான்ட்டும் இருக்கிறார்கள்; அவர்கள் தத்துவஞான வளர்ச்சியில் மிக முக்கியமான பாத்திரத்தை வகித்திருக்கிறார்கள்....''[34]

திரு. வீ. செர்னேவ் எங்கெல்சின் இந்த வார்த்தைகளை மேற்கோள் காட்டிவிட்டுக் களத்தில் குதிக்கிறார். ''கான்ட்'' என்ற வார்த்தைக்கு அவர் பின்வரும் குறிப்பெழுதுகிறார்:

''1888ம் வருடத்தில் கான்ட்டை, குறிப்பாக ஹியூமைப் போன்ற தத்துவஞானிகளை 'நவீனமானவர்கள்' என்று குறிப்பிடுவது விசித்திரமாகவே இருந்தது. அந்தக் காலத்தில் கோஹன், லாங்கே, ரீல், லாஸ், லீப்மன், ஹேரிங் மற்றும் இதரர்களைப் பற்றி இப்படிக் குறிப்பிடுவதைக் கேட்பதே மிக இயற்கையாகும். ஆனால் எங்கெல்சுக்கு 'நவீனத்' தத்துவஞானத்தில் அவ்வளவு புலமை இல்லை என்பது வெளிப்படையாகும்'' (பக்கம் 33, குறிப்பு 2).

திரு. வீ. செர்னேவ் முரணில்லாதவர்: பொருளாதார மற்றும் தத்துவஞானப் பிரச்சினைகளில் ''புலமைமிக்க'' பெயர்களைக் கூறுவதன் மூலமாக மட்டுமே இப்பொழுது அறிவில்லாத காவுத்ஸ்கியையும்* இன்னொரு சமயத்தில் அறிவில்லாத எங்கெல்சையும் ஒழித்து விடுவதில் அவர் துர்கேனெவின் வரஷீலவை[35] நமக்கு நினைவுபடுத்துகிறார்! ஆனால் ஒரே ஒரு சிக்கல்: திரு. செர்னேவ் குறிப்பிடுகின்ற அனைத்து மேதைகள் புதிய கான்ட்டியவாதிகள்தான்; எங்கெல்ஸ் தன்னுடைய லுட்விக் ஃபாயர்பாஹின் இதே பக்கத்தில், அவர்கள் தத்துவ ரீதியான பிற்போக்காளர்கள், நெடுங்காலத்துக்கு முன்பே மறுத்துரைக்கப்பட்ட கான்ட் மற்றும் ஹியூமின்

---

* வி. இல்யீன், நிலப் பிரச்சினை, பாகம் 1, செயின்ட் பீட்டர்ஸ்பர்க், 1908, பக்கம் 195 (வி. இ. லெனின், நூல் திரட்டு, ஐந்தாம் ருஷ்யப் பதிப்பு, தொகுதி 5, பக்கம் 147 பார்க்க.—ப-ர்.).

கோட்பாடுகள் என்ற பிரேதத்துக்குப் புத்துயிரூட்ட முயற்சிப்பவர்கள் என்று எழுதியிருக்கிறார். எங்கெல்ஸ் தன்னுடைய வாதத்தில் இந்தத் தகுதிமிக்க (மாஹியவாதத்துக்கு) குழப்பமான பேராசிரியர்களைத்தான் மறுத்திருக்கிறார் என்பதை நல்லவரான செர்னேவ் புரிந்து கொள்ளவில்லை!

ஹியூம் மற்றும் காண்ட்டுக்கு எதிரான ''தீர்மானமான'' வாதங்களை ஹெகல் ஏற்கெனவே முன்வைத்திருக்கிறார், ஃபாயர்பாஹின் சேர்த்தல்கள் ஆழமானவையைக் காட்டிலும் அதிக சாமர்த்தியமானவையே என்று சுட்டிக் காட்டிய பிறகு எங்கெல்ஸ் பின்வருமாறு தொடர்கிறார்:

''மற்ற தத்துவஞான முட்டுக்கட்டைகள் (Schrullen) அனைத்தையும் போல, இதையும் மறுப்பதற்கு மிகச் சிறந்த வழி செய்முறையே, அதாவது பரிசோதனை மற்றும் தொழில் துறையே. இயற்கை நிகழ்வுப் போக்கு பற்றி நம்முடைய கருதுகோள் சரியானது என்று நிரூபிப்பதற்கு நாமே அதைச் செய்ய, அதன் நிலைமைகளிலிருந்தே அதைப் படைத்து நம்முடைய நோக்கங்களுக்கு அது பயன்படுமாறு செய்ய முடியுமானால், அப்பொழுது காண்ட்டியவாதப் புரிந்து கொள்ள முடியாத'' (அல்லது கைப்பற்ற முடியாத unfassbaren—இந்த முக்கியமான சொல் பிளெஹானவ், திரு. வீ. செர்னேவ் ஆகிய இருவருடைய மொழிபெயர்ப்புகளிலுமே விட்டுவிடப்பட்டிருக்கிறது) '' 'தன்னிலைப் பொருளுக்கு' ஒரு முடிவு ஏற்படும். தாவரங்கள் மற்றும் விலங்குகளின் உடல்களில் உருவாக்கப்படும் இரசாயனப் பொருட்கள், அங்கக இரசாயனம் அவற்றை ஒவ்வொன்றாக உற்பத்தி செய்யத் தொடங்குகின்ற வரை அப்படித் 'தம்நிலைப் பொருட்களாக' இருந்தன; அதற்குப் பிறகு 'தன்னிலைப் பொருள்' 'நமக்குரிய பொருளாயிற்று'. உதாரணமாக, மாஞ்சிட்டியிலுள்ள வர்ணச் சாயமான அலிஸரீன்; நாம் இனியும் வயல்களில் மாஞ்சிட்டி வேர்களை வளர்ப்பதற்கு சிரமப்படுவதில்லை; அதைக் காட்டிலும் மிகவும் மலிவான, எளிமையான முறையில் நிலக்கரியின் கீலிலிருந்து சாயத்தை உற்பத்தி செய்கிறோம்'' (அதே நூல், பக்கம் 16).[36] திரு. வீ. செர்னேவ் மேற்கோள் காட்டிய பிறகு முற்றிலும் ஆவேசப்படுகிறார், பரிதாபகரமான எங்கெல்சை அடியோடு ஒழித்து விடுகிறார். இதைப் படியுங்கள்: ''நாம் நிலக்கரியின் கீலிலிருந்து அலிஸரீனை 'மிகவும்

மலிவான, எளிமையான முறையில்' தயாரிக்க முடியும் என்பது எந்தப் புதிய கான்ட்டியவாதிக்கும் ஆச்சரியமளிக்காது. ஆனால் இந்த நிலக்கரியின் கீலிலிருந்து அலிஸரீனோடு அதைப் போலவே மலிவான முறையில் 'தன்னிலேப் பொருளுக்கு' மறுப்பையும் உற்பத்தி செய்ய முடியும்—இது ஆச்சரியகரமான, முன்னெப்போதுமில்லாத கண்டுபிடிப்பாகத் தோன்றும் என்பது மெய்யே—அது புதிய கான்ட்டியவாதிகளுக்கு மட்டுமல்ல.

'' 'தன்னிலேப் பொருள்' தெரிந்து கொள்ள முடியாதது என்று கான்ட்டிடமிருந்து எங்கெல்ஸ் படித்திருக்க வேண்டும் என்று தோன்றுகிறது; அவர் இந்தத் தேற்றத்தைத் தலேகீழாகத் திருப்பி, தெரிந்து கொள்ள முடியாத ஒவ்வொன்றுமே தன்னிலேப் பொருள் என்று முடிவு செய்து விட்டார்...'' (பக்கம் 33).

திருவாளர் மாஹியவாதியே, இதைக் கேட்டுக் கொள்ளுங்கள்: பொய் சொல்லுங்கள், ஆனல் அளவுக்கு மீறிப் போய்விடாதீர்கள்! எங்கெல்சின் எந்த மேற்கோளேத் ''துண்டு துண்டாகக் கிழித்தெறியப் போவதாகப்'' புறப்பட்டீர்களோ, அதை—விவாதிக்கப்படுகின்ற விஷயத்தைப் புரிந்து கொள்ளாமலே—பொது மக்களின் கண்களுக்கு முன்பாகவே திரித்துக் கூறுகிறீர்களே, ஏன்?

முதலாவதாக, எங்கெல்ஸ் '' 'தன்னிலேப் பொருளுக்கு' மறுப்பையும் உற்பத்தி செய்கிருர்'' என்பது உண்மையல்ல. கான்ட்டியவாதக் கைப்பற்ற முடியாத (அல்லது புரிந்து கொள்ள முடியாத) தன்னிலேப் பொருளேத் தான் மறுப்பதாக எங்கெல்ஸ் வெளிப்படையாகவும் தெளிவாகவும் கூறினர். நம்முடைய உணர்விலிருந்து சுதந்திரமான முறையில் பொருட்கள் இருப்பதைப் பற்றி எங்கெல்சினுடைய பொருள்முதல் வாதப் பார்வையைத் திரு.செர்னேவ் குழப்புகிருர். இரண்டாவதாக, தன்னிலேப் பொருள் அறிந்து கொள்ள முடியாதது என்று கான்ட்டின் தேற்றம் கூறுமானல், அதன் ''தலேகீழான'' தேற்றம் இப்படி இருக்கும்: அறிந்து கொள்ளப்பட முடியாதது தன்னிலேப் பொருள். அறிந்து கொள்ளப்பட முடியாதது என்பதற்குப் பதிலாக அறியப்படாதது என்பதைத் திரு. செர்னேவ் உபயோகிக்கிருர். அதற்குப் பதிலாக இதை உப

யோகிப்பதன் மூலம் எங்கெல்சின் பொருள்முதல்வாதக் கருத்தைத் தான் மறுபடியும் குழப்பிச் சிதைத்திருப்பதை அவர் உணரவில்லை!

திரு. வீ. செர்னேவ் அதிகார பூர்வமான தத்துவஞானப் பிற்போக்காளர்களைத் தன்னுடைய ஆசிரியர்களாகக் கொண்டிருப்பதால், அவர்களினுல் மிகவும் குழப்பப்பட்டு மேலே தரப்பட்ட உதாரணத்தின் அர்த்தத்தைச் சிறிது கூடப் புரிந்து கொள்ளாமல் எங்கெல்சை எதிர்த்துக் கூக்குர லிடுகிருர். அது எதைப் பற்றியது என்பதை இந்த மாஹிய வாதப் பிரதிநிதிக்கு விளக்குவதற்கு நாம் முயற்சி செய்வோம்.

தான் ஹியூம், கான்ட் ஆகிய இருவரையும் மறுப்பதாக எங்கெல்ஸ் தெளிவாகவும் வெளிப்படையாகவும் கூறுகிருர். ஆனுல் ஹியூம் ''அறியப்பட முடியாத தம்நிலைப் பொருட்களைப்'' பற்றி எவ்விதத்திலும் குறிப்பிடவில்லை. அப்படியானுல் இவ்விரண்டு தத்துவஞானிகளுக்கும் இடையே பொதுவாக என்ன இருக்கிறது? இருவருமே தோன்றுவதிலிருந்து ''தோற்றத்தை'', புலனுல் உணரப்பட்டதிலிருந்து புலனுணர்ச்சியை, ''தன்னிலைப் பொருளிலிருந்து'' நமக்குரிய பொருளைக் கொள்கையளவில் பிரித்து விடுகிருர்கள் என்பதே அது. மேலும் ஹியூம் ''தன்னிலைப் பொருள்'' என்பதைக் கேட்கவே விரும்பவில்லை; அப்படிப்பட்ட சிந்தனையே தத்துவ ஞான ரீதியில் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட முடியாதது என்றும் அது ''இயக்க மறுப்பியல்'' (ஹியூம்வாதிகளும் கான்ட்டியவாதிகளும் அதைப் பற்றி இப்படித்தான் கூறுகிருர்கள்) என்றும் அவர் கருதுகிருர். கான்ட் ''தன்னிலைப் பொருள்'' இருக்கிறதென்கிருர்; ஆனுல் அது ''அறிந்து கொள்ளப்பட முடியாதது'', தோற்றத்திலிருந்து அடிப்படையில் வேருனது, அடிப்படையிலேயே வேறு உலகத்தை, ''எல்லாவற்றுக்கும் அப்பாற்பட்ட'' (Jenseits) உலகத்தைச் சேர்ந்தது, அறிவினுல் அடைய முடியாதது, ஆனுல் நம்பிக்கையில் வெளிப்படுவது என்று கூறுகிருர்.

எங்கெல்சின் மறுப்பின் கரு என்ன? நிலக்கரியின் கீலில் அலிஸரீன் இருப்பது நேற்று நமக்குத் தெரியாது. அது இருப்பது இன்று நமக்குத் தெரியும். அப்படியானுல் நேற்று நிலக்கரியின் கீலில் அலிஸரீன் இருந்ததா என்பதே கேள்வி.

அது இருந்தது என்பது மெய்யே. அதைச் சந்தேகிப்பது நவீன இயற்கை விஞ்ஞானத்தைக் கேலி செய்வதாகும்.

அப்படியானால் மூன்று முக்கியமான அறிவாதார முடிவுகள் தொடர்கின்றன:

1) நம்முடைய உணர்விலிருந்து சுதந்திரமாக, நம் புலனுணர்ச்சிகளிலிருந்து சுதந்திரமாக, நம்மிடமிருந்து வெளியே பொருட்கள் இருக்கின்றன; ஏனென்றால் நேற்று நிலக்கரியின் கீலில் அலிஸரீன் இருந்தது சந்தேகத்துக்கு அப்பாற்பட்டது; இந்த அலிஸரீன் இருப்பதைப் பற்றி நேற்று நமக்கு ஒன்றுமே தெரியாது, அதிலிருந்து எந்தப் புலனுணர்ச்சிகளும் நாம் அடையவில்லை என்பதும் அதே அளவில் சந்தேகத்துக்கு அப்பாற்பட்டதே.

2) நிகழ்வுக்கும் தன்னிலைப் பொருளுக்கும் இடையே கொள்கையளவில் எந்த வேறுபாடும் இல்லை, எந்த வேறுபாடும் இருக்க முடியாது என்பது உறுதி. அறிந்ததற்கும் இன்னும் அறியாதிருப்பதற்கும் இடையிலுள்ள வேறுபாடு ஒன்று மட்டுமே இருக்கும். ஒன்றுக்கும் மற்றதற்கும் இடையிலுள்ள பிரத்யேகமான எல்லைகளைப் பற்றிய தத்துவஞானக் கற்பனைகள், தன்னிலைப் பொருள் நிகழ்வுகளுக்கு ''அப்பால்'' இருப்பது (கான்ட்) என்று கூறும் கற்பனைகள் அல்லது ஏதாவதொரு பகுதியில் இன்னும் அறியப்படாததாகவும் ஆனால் நமக்கு வெளியில் இருந்து கொண்டிருக்கின்ற உலகத்தைப் பற்றிய (ஹியூம்) பிரச்சினையிலிருந்து ஏதாவதொரு தத்துவஞானப் பிரிவினையின் மூலம் நாம் நமக்கு வேலி போட்டுக் கொள்ள முடியும், அப்படிப் போட்டுக் கொள்ள வேண்டும் —இவை அத்தனையும் மிகவும் அப்பட்டமான பிதற்றல், Schrulle, கொக்கி, புனைகதை.

3) விஞ்ஞானத்தின் ஒவ்வொரு துறையையும் போல, அறிவுத் தத்துவத்திலும் நாம் இயக்கவியல் முறைப்படிச் சிந்திக்க வேண்டும்; அதாவது, நம்முடைய அறிவு ஏற்கெனவே தயாரிக்கப்பட்டது, மாற்றப்பட முடியாதது என்று கருதக் கூடாது; அதற்கு மாறாக, அறியாமையிலிருந்து அறிவு எப்படி வெளிப்படுகிறது, அரைகுறையான, துல்லியமில்லாத அறிவு அதிக முழுமையானதாகவும் அதிகத் துல்லியமானதாகவும் எப்படி மாறுகிறது என்பதை நிர்ணயிக்க வேண்டும்.

மனித சமூகத்தின் அறிவு அறியாமையிலிருந்து வளர்ச்சி

அடைகிறது என்ற கருத்தை நாம் ஒத்துக் கொள்ளும் பொழுது நிலக்கரியின் கீலில் அலிஸரீன் கண்டு பிடிக்கப் பட்டதைப் போல சாதாரணமான பல இலட்சக் கணக்கான உதாரணங்களை, ''தம்நிலைப் பொருட்கள்'' ''நமக்குரிய பொருட்களாக'' மாற்றமடைவதை, நம்முடைய புலன் உறுப்புகள் புற உலகப் பொருட்களினுல் தாக்கமடைகின்ற பொழுது ''நிகழ்வு'' தோன்றுவதை, இருப்பதாக நாம் அறிந்த ஒரு பொருள் நம் புலன் உறுப்புகளின் மீது செயல் படுவதை ஏதாவதொரு தடை தடுக்கும் பொழுது ''நிகழ்வு'' மறைந்து விடுவதை விளக்குகின்ற பல இலட்சக் கணக்கான உதாரணங்களை—விஞ்ஞானம் மற்றும் தொழில்நுட்பவியலின் வரலாற்றிலிருந்து மட்டுமல்லாமல், நம் எல்லோருடைய மற்றும் அன்ருட வாழ்க்கையிலிருந்தும் — நாம் கண்டு கொள்ள முடியும். இதிலிருந்து நாம் அடையக் கூடிய ஒரே முடிவு, தடுக்கப்பட முடியாத முடிவு—இந்த முடிவை நாம் அனைவரும் நமது அன்ருட நடைமுறையில் செய்கிருேம், அந்த முடிவைப் பொருள்முதல்வாதம் அதன் அறிவாதாரத் தின் அடிப்படையாக வைக்கிறது—நமக்கு அப்பால், நம் மிடமிருந்து சுதந்திரமான முறையில் பொருட்கள், வஸ்துக் கள், உடல்கள் இருக்கின்றன, நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகள் புற உலகத்தின் பிம்பங்கள் என்பதாகும். மாஹின் தலைகீழான தத்துவம் (பொருட்கள் புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகள் என்பது) பரிதாபமான கருத்துமுதல்வாதப் பிதற்றல். திரு. செர்னேவ் எங்கெல்சைப் பற்றித் தன்னுடைய ''பகுப்பாய் வில்'' தன்னுடைய வரஷீலவ் குணும்சங்களையே மறுபடியும் வெளிக்காட்டியிருக்கிருர்: எங்கெல்சின் சாதாரணமான உதாரணம் அவருக்கு ''விசித்திரமாகவும் வெகுளித் தன மாகவும்'' தோன்றியது! அவர் gelehrte கற்பனைகளை மட்டுமே உண்மையான தத்துவஞானமாகக் கருதுகிருர்; பேராசிரியர்களின் கதம்பவாதத்தை அறிவைப் பற்றிய முரணில்லாத பொருள்முதல்வாதத் தத்துவத்திலிருந்து வேறுபடுத்திப் பார்க்க இயலாதிருக்கிருர்.

திரு. செர்னேவினுடைய மற்ற வாதங்களைப் பகுத்தாரய் வது இயலாத காரியம் என்பதோடு அவசியமில்லாததாகும்; அவை அனைத்துமே ஒரே விதமான படாடோபமான பிதற்ற லாக (பொருள்முதல்வாதிகளுக்கு அணு தன்னிலைப் பொரு

ளாக இருக்கிறது என்று கூறுவதைப் போன்றவை!) இருக்கும். நம்முடைய விஷயத்துக்குச் சம்பந்தமுடைய வாதத்தை (இந்த வாதம் சில நபர்களைப் பாதையிலிருந்து விலகிப் போகும்படிச் செய்து விட்டது என்று தோன்றுகிறது), அதாவது எங்கெல்சிடமிருந்து மார்க்ஸ் வேறுபட்டார் என்பதை மட்டுமே நாம் எடுத்துக் கொள்ள முடியும்: ஃபாயர்பாஹைப் பற்றி மார்க்சின் இரண்டாவது ஆய்வுரையும் Diesseitigkeit* என்ற சொல்லுக்குப் பிளெஹானவின் மொழிபெயர்ப்பும் இங்கேயுள்ள பிரச்சினையாகும்.

இரண்டாவது ஆய்வுரையைக் கீழே தருகிறோம்:

''புறப்பொருளான உண்மையை மனிதச் சிந்தனைக்கு உரியதாகக் கருத முடியுமா எனும் பிரச்சினை தத்துவத் துறைப் பிரச்சினை அல்ல, மாறாக அது ஒரு நடைமுறைப் பிரச்சினையாகும். தனது சிந்தனையின் உண்மையை, அதாவது அதன் எதார்த்தத்தையும் வலிமையையும் இப்புறத்தன்மையையும் மனிதன் நடைமுறையிலே நிரூபிக்க வேண்டும். நடைமுறையிலிருந்து தனிமைப்படுத்தப்பட்ட சிந்தனையின் எதார்த்தத் தன்மை அல்லது எதார்த்தமற்ற தன்மை பற்றிய வாதாடல் முற்றிலும் ஓர் ஏட்டறிவுவாதப் பிரச்சினையாகும்.''[37]

''சிந்தனையின் இப்புறத்தன்மையை நிரூபிக்க வேண்டும்'' (சொற்களின் நேர்ப் பொருள் சார்ந்த மொழிபெயர்ப்பு) என்பதற்குப் பதிலாக பிளெஹானவ் பின்வருமாறு மொழிபெயர்த்திருக்கிறார்: சிந்தனை ''நிகழ்வுகளின் இப்புறத்தில் நின்றுவிடவில்லை'' என்பதை நிரூபிக்க வேண்டும். திரு. வீ. செர்னேவ் கூக்குரலிடுகிறார்: ''மார்க்சுக்கும் எங்கெல்சுக்கும் இடையிலான முரண்பாடு மிகச் சாதாரணமாக அகற்றப்பட்டிருக்கிறது.... எங்கெல்சைப் போல மார்க்சும் தம்நிலைப் பொருட்களை அறிய முடியுந்தன்மை மற்றும் சிந்தனையின் 'மறுபுறத்தன்மையை' வலியுறுத்தியிருப்பது போலத் தோன்றுகிறது''(குறிப்பிடப்பட்ட நூல், பக்கம் 34, குறிப்பு).

ஒவ்வொரு சொற்றொடரிலும் மென்மேலும் அதிகக் குழப்பத்தை ஏற்படுத்துகின்ற வரஷீலவை என்ன செய்வது! திரு. வீக்தர் செர்னேவ், எல்லாப் பொருள்முதல்வாதிகளும்

---

* —இப்புறத்தன்மை.—ப-ர்.

தம்நிலைப் பொருட்களின் அறிய முடியுந்தன்மையை வலியுறுத்துகிறார்கள் என்பதைத் தெரிந்து கொள்ளாதிருப்பது அறியாமையாகும். திரு. வீக்தர் செர்னேவ், ஆய்வுரையின் முதல் சொற்றொடரை ஒதுக்கிவிட்டு சிந்தனையின் "புறப் பொருளான உண்மை" (gegenständliche Wahrheit) என்பதன் அர்த்தம் சிந்தனையால் **உண்மையாகப்** பிரதிபலிக்கப் படுகின்ற பொருட்களின் (= "தம்நிலைப் பொருட்களின்") இருத்தல் என்பதைத் தவிர, **வேறு ஒன்றுமில்லை** என்பதை உணராமலிருப்பது அறியாமை அல்லது எல்லையில்லாத அளவுக்குச் சோம்பேறித்தனம். திரு. வீக்தர் செர்னேவ், பிளெஹானவின் பொழிப்புரையிலிருந்து (பிளெஹானவ் பொழித்துரைத்தாரே தவிர மொழிபெயர்ப்புச் செய்யவில்லை) சிந்தனையின் **மறுபுறத்தன்மையை** மார்க்ஸ் ஆதரித்தது "மாதிரித் தோன்றுகிறது" என்று வலியுறுத்துவது வெறும் கல்லாமையே. ஏனென்றால் ஹியூம்வாதிகளும் கான்ட்டியவாதிகளும் மட்டுமே சிந்தனையை நிகழ்வுகளின் "இப்புறத்தோடு" நிறுத்திக் கொள்கிறார்கள். ஆனால் எல்லாப் பொருள்முதல் வாதிகளுக்கும் — பேர்க்லி ஒழித்துக் கட்டிய பதினேழாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்தவர்கள் **(அறிமுகத்தைப் பார்க்க)** உள்பட — "நிகழ்வுகள்" எனப்படுபவை "நமக்குரிய பொருட்களே" அல்லது "தமக்குரிய புறப்பொருட்களின்" **பிரதிகளே.** மார்க்சையே தெரிந்து கொள்ள விரும்புபவர்களுக்கு பிளெஹானவின் சுதந்திரமான பொழிப்புரை கண்டிப்பானதல்ல என்பது உண்மையே; ஆனால் மார்க்ஸ் என்ன கூறினார் என்று புரிந்து கொள்ள முயற்சிப்பது கண்டிப்பாக அவசியமே தவிர, வரஷீலவைப் போலக் குதித்தாடுவது அல்ல.

சோஷலிஸ்டுகள் என்று தம்மை அழைத்துக் கொள்பவர்கள் மத்தியில் மார்க்சின் **ஆய்வுரைகளின்** பொருளைப் புரிந்து கொள்ள விரும்பாமையை அல்லது இயலாமையை நாம் காண்கிறோம், சில சமயங்களில் பூர்ஷ்வா எழுத்தாளர்கள், தத்துவஞானத்தில் நிபுணர்கள் இதைக் காட்டிலும் அதிகமான கவனத்தைக் கொண்டிருக்கிறார்கள் என்ற விஷயம் சுவாரசியமானதே. ஃபாயர்பாஹின் தத்துவஞானத்தை ஆராய்ந்து அதன் தொடர்புடன் மார்க்சின் **ஆய்வுரைகளை** ஆராய்ந்த அப்படிப்பட்ட ஒரு எழுத்தாளரை எனக்குத்

தெரியும். அந்த எழுத்தாளரின் பெயர் அல்பேர்ட் லெவீ. அவர் ஃபாயர்பாஹைப் பற்றி எழுதிய நூலின் இரண்டாவது பகுதியின் மூன்ருவது அத்தியாயத்தில் மார்க்ஸ் மீது ஃபாயர் பாஹினுடைய தாக்கத்தை ஆராய்ந்திருக்கிருர்.* லெவீ எப் பொழுதுமே ஃபாயர்பாஹைச் சரியான முறையில் பொருள் விளக்கம் தருகிருரா அல்லது அவர் சாதாரண பூர்ஷ்வா நிலையிலிருந்து மார்க்சை எப்படி விமர்சிக்கிருர் என்ற பிரச் சினைக்குள் போகாமல் மார்க்சின் பிரபலமான ஆய்வுரைகளின் தத்துவஞான உள்ளடக்கத்தைப் பற்றி அவருடைய மதிப் பீட்டை மட்டும் இங்கே குறிப்பிடுவோம். முதல் ஆய்வுரை யைப் பற்றி லெவீ பின்வருமாறு கூறுகிருர்: ''மார்க்ஸ், ஒரு பக்கத்தில், முந்திய பொருள்முதல்வாதம் அனைத்துடனும் மற்றும் ஃபாயர்பாஹுடனும் சேர்த்து பொருட்களைப் பற்றிய நம்முடைய கருத்துக்களுக்குப் பொருந்துகின்ற உண் மையான மற்றும் தனிவகையான (சுதந்திரமான, distincts) பொருட்கள் நமக்கு வெளியே இருக்கின்றன என்பதை அங்கீ கரிக்கிருர்....''

நமக்கு வெளியே இருக்கின்ற மெய்யான பொருட்களை, நம் கருத்துக்களுக்கு ஏற்பப் ''பொருந்துகின்ற'' பொருட் களை அங்கீகரிப்பதே மார்க்சியப் பொருள்முதல்வாதம் மட்டு மன்றி, ஒவ்வொரு பொருள்முதல்வாதத்தின், ''முந்திய'' பொருள்முதல்வாதம் ''அனைத்தின்'' அடிப்படையான நிலை என்பது அல்பேர்ட் லெவீக்கு உடனே தெளிவாகியிருப்பதை வாசகர் பார்க்கக் கூடும். பொதுவாக பொருள்முதல்வாதம் அனைத்துக்கும் உண்மையாக இருக்கின்ற இந்தத் தொடக்க கால உண்மை ருஷ்ய மாஹியவாதிகளுக்கு மட்டுமே தெரியாமலிருக்கிறது. லெவீ மேலும் எழுதுகிருர்:

''...மறு பக்கத்தில், சுறுசுறுப்பான சக்திகளின்'' (அதா வது, மனித நடைமுறை) ''முக்கியத்துவத்தை மதிப்பிடு வதைப் பொருள்முதல்வாதம் கருத்துமுதல்வாதத்துக்கு விட்டிருப்பதைப் பற்றி மார்க்ஸ் வருத்தம் தெரிவிக்கிருர்.

* Albert Lévy, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, Paris, 1904. மார்க்ஸ் மீது ஃபாயர் பாஹின் தாக்கம் 249—338ம் பக்கங்களிலும் ஆய்வுரைகளைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி 290 — 298ம் பக்கங்களிலும் இடம் பெற்றிருக்கின்றன.

வரலாற்றுப் பொருள்முதல்வாதத்தைப் பற்றி என்ற கட்டுரையில்* எங்கெல்ஸ் ஆங்கில அறியொணுவாதிகளைப் பற்றி (ஹியூமின் சிந்தனைப் போக்கைப் பின்பற்றிய தத்துவஞானிகள்) பின்வருமாறு எழுதுகிருர்:

''... நம்முடைய அறிவு அனைத்துமே நம்முடைய புலன்கள் நமக்குத் தருகின்ற தகவலை (Mitteilungen) அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கிறதென்று நம்முடைய அறியொணுவாதி ஒத்துக் கொள்கிருர்....''

அறியொணுவாதியும்(ஹியூம்வாதி)புலனுணர்ச்சிகளிலிருந்து தொடங்குகிருர், அறிவுக்கு வேறு எவ்விதமான பிறப்பிடத்தையும் அவர் அங்கீகரிக்கவில்லை என்பதை நம்முடைய மாஹியவாதிகளுக்காக நாம் குறித்துக் கொள்வோம். அறியொணுவாதி கலப்பற்ற ''நேர்க்காட்சிவாதி''; இதையும் ''நவீன கால நேர்க்காட்சிவாதத்தின்'' ஆதரவாளர்களின் நன்மைக்காக எடுத்துக் கூறுவோம்!

''... ஆனல் நம்முடைய புலனுறுப்புகள் அவற்றின் மூலமாக நாம் அறிகின்ற பொருட்களின் சரியான பிம்பங்களை (Abbilder) நமக்குத் தருகின்றன என்று நமக்கு எப்படித் தெரியும் என்று அவர் (அறியொணுவாதி) கேட்கிருர். பொருட்கள் மற்றும் அவற்றின் குணும்சங்களைப் பற்றி அவர் பேசுகின்ற பொழுதெல்லாம் அவர் யதார்த்தத்தில் இந்தப் பொருட்களையும் அவற்றின் குணும்சங்களையும் குறிப்பிடவில்லை—அவற்றைப் பற்றி அவருக்கு நிச்சயமாக எதுவும் தெரியாது—தன்னுடைய புலனுறுப்புகளின் மீது அவை ஏற்படுத்தியுள்ள மனப்பதிவுகளை மட்டுமே குறிப்பிடுவதாக அவர் மேலும் நமக்குத் தெரிவிக்கிருர்....''[38]

எங்கெல்ஸ் இங்கே எதிர்நிலைப்படுத்திக் காட்டுகின்ற

---

* இக்கட்டுரை எங்கெல்ஸ் எழுதிய கற்பனுவாதத்திலிருந்து விஞ்ஞானத்திற்கான சோஷலிசத்தின் வளர்ச்சி என்ற நூலின் ஆங்கிலப் பதிப்பின் அறிமுகமாகும்; இதை எங்கெல்சே ஜெர்மனில் மொழிபெயர்த்தார், *Neue Zeit*, XI, 1 (1892-93, இதழ் 1), பக்கம் 15, இதரவை. வரலாற்றுப் பொருள்முதல்வாதம் என்ற தொகுப்பில் வெளியிடப்பட்டிருப்பதுதான் (பக்கம் 162 மற்றும் இதரவை) இதன் ஒரே ருஷ்ய மொழிபெயர்ப்பு என்று நினைக்கிறேன். மார்க்சியத் தத்துவஞானத்''தில்'' ஆராய்ச்சிகள் என்ற நூலில் பஸாரவ் இந்தப் பகுதியை மேற்கோள் காட்டுகிருர் (பக்கம் 64).

தத்துவஞானப் போக்குகளின் இரண்டு திசைவழிகள் யாவை? உணர்ச்சிகள் பொருட்களின் சரியான பிம்பங்களை நமக்குத் தருகின்றன, தாமாகிய இந்தப் பொருட்களை நாம் அறிகிறோம், வெளிப்புற உலகம் நமது புலனுறுப்புகளின் மேல் தாக்கத்தைக் கொண்டிருக்கிறது என்பது ஒரு திசைவழியாகும். இது பொருள்முதல்வாதம்; அறியொணாவாதி இதை ஒத்துக் கொள்ளவில்லை. அப்படியானால் அறியொணாவாதியின் திசைவழியின் சாராம்சம் என்ன? அவர் புலனுணர்ச்சிகளுக்கு அப்பால் போகவில்லை, புலனுணர்ச்சிகளின் எல்லைக்கு வெளியே ''நிச்சயமான'' எதையும் பார்க்க மறுத்து நிகழ்வுகளுக்கு இப்புறத்திலேயே நின்று விடுகிறார் என்பதே அது. தாமாகிய இந்தப் பொருட்களைப் பற்றி (அதாவது தம்நிலைப் பொருட்களைப் பற்றி, பேர்க்லி எதிர்த்த பொருள்முதல்வாதிகள் குறிப்பிட்ட ''தமக்குரிய புறப்பொருட்களைப்'' பற்றி) நாம் உறுதியாக ஒன்றுமே தெரிந்து கொள்ள முடியாது—அறியொணாவாதி இப்படி ஆணித்தரமாக வலியுறுத்துகிறார். ஆகவே, எங்கெல்ஸ் குறிப்பிட்ட வாதத்தில் தம்நிலைப் பொருட்களின் இருத்தலையும் அவற்றை அறிய முடியும் என்பதையும் பொருள்முதல்வாதி உறுதிப்படுத்துகிறார். அறியொணாவாதி தம்நிலைப் பொருட்களைப் பற்றிய சிந்தனையைக் கூட ஒத்துக் கொள்ளவில்லை; அவற்றைப் பற்றி நாம் நிச்சயமாக ஒன்றுமே தெரிந்து கொள்ள முடியாது என்று வற்புறுத்துகிறார்.

எங்கெல்சின் உருவரையின்படி அறியொணாவாதியின் கருத்துநிலை மாஹின் கருத்துநிலையிலிருந்து எப்படி வேறுபடுகிறது என்று கேட்கப்படும்? ''மூலக்கூறு'' என்ற ''புதிய'' சொல்லிலா? ஆனால் பெயர் ஒரு தத்துவஞானத் திசைவழியை மாற்ற முடியும் என்று நம்புவது, புலனுணர்ச்சிகளை ''மூலக்கூறுகள்'' என்று கூறியதும் அவை புலனுணர்ச்சிகளாக இருப்பது முடிவடைந்துவிடும் என்று நம்புவது மிகவும் குழந்தைத் தனமே! அல்லது அதே மூலக்கூறுகள் ஒரு இணைப்பில் பௌதிகத் துறை சார்ந்தவையாகவும் மறு இணைப்பில் மனோதத்துவத் துறை சார்ந்தவையாகவும் அமைகின்றன என்ற ''புதிய'' கருத்தில் அந்த வேறுபாடு அடங்கியிருக்கிறதா? ஆனால் எங்கெல்சின் அறியொணாவாதியும் ''தாமாகிய இந்தப் பொருட்களுக்குப்'' பதிலாக ''மனப்பதிவுகளை'' வைக்கிறார்

என்பதை நீங்கள் கவனிக்கவில்லையா? அறியொணுவாதியும் கூட சாராம்சத்தில் பௌதிக மற்றும் மனேதத்துவ ''மனப் பதிவுகளுக்கு'' இடையில் வேறுபடுத்திக் காண்கிருர் என் பதுதானே அதன் அர்த்தம்! இங்கும் வேறுபாடு முற்றிலும் பெயர் சம்பந்தமானதாக இருக்கிறது. மாஹ் பொருட்கள் என்பது புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகள் என்று சொல்லும் பொழுது அவர் பேர்க்லிவாதி; மாஹ் ''தன்னைத் திருத்திக் கொண்டு'' ''மூலக்கூறுகள்'' (புலனுணர்ச்சிகள்) ஒரு இணைப் பில் பௌதிகம் சார்ந்தும் மறு இணைப்பில் மனேதத்துவம் சார்ந்தும் இருக்க முடியும் என்று சொல்கின்ற பொழுது அவர் ஒரு அறியொணுவாதி, ஹியூம்வாதி. தன்னுடைய தத் துவஞானத்தில் இந்த இரண்டு திசைவழிகளுக்கும் அப்பால் மாஹ் செல்லவில்லை; இந்தக் குழப்பவாதி சொல்வதை அப் படியே ஒத்துக் கொண்டு அவர் பொருள்முதல்வாதம், கருத்து முதல்வாதம் ஆகிய இரண்டையும் மெய்யாகவே ''கடந்து விட்டவர்'' என்று நம்புவதற்கு மிக அதிகமான வெகுளித் தனம் அவசியமாகிறது.

எங்கெல்ஸ் தன்னுடைய விளக்கத்தில் வேண்டுமென்றே பெயர்களைக் குறிப்பிடவில்லை; ஹியூம்வாதத்தின் தனிப்பட்ட பிரதிநிதிகளை அல்ல (தொழில் முறைத் தத்துவஞானிகள் தங்களில் யாராவது ஒருவர் சொற்களிலோ அல்லது வாதத் திலோ செய்கின்ற அற்பமான மாற்றங்களைத் தற்சிந்தனை யான அமைப்புகள் என்று கூறுவதற்கு மிகவும் துணிந்தவர் கள்), ஆனல் மொத்த ஹியூம்வாதத் திசைவழியையுமே அவர் விமர்சனம் செய்கிருர். எங்கெல்ஸ் விவரங்களை அல்ல, சாராம்சத்தையே விமர்சனம் செய்கிருர். எல்லா ஹியூம் வாதிகளும் பொருள்முதல்வாதத்திலிருந்து பிரிந்து போகின்ற அடிப்படையை அவர் ஆராய்கிருர்; ஆகவே அவருடைய விமர்சனம் மில், ஹக்ஸ்லி மற்றும் மாஹையும் ஒரேவிதத் தில் உள்ளடக்கமாகக் கொண்டிருக்கிறது. நாம் (ஜான் ஸ்டூ வர்ட் மில்லுடன் சேர்ந்து) பருப்பொருள் என்பது புல னுணர்ச்சிகளின் நிரந்தரமான சாத்தியம் என்ருே அல்லது (எர்னஸ்ட் மாஹுடன் சேர்ந்து) பருப்பொருள் என்பது ''மூலக்கூறுகளின்'' — புலனுணர்ச்சிகளின் — ஏறக்குறைய நிலையான தொகுதிகள் என்ருே கூறினல், அறியொணுவாதத் தின் அல்லது ஹியூம்வாதத்தின் எல்லைகளுக்கு உள்ளே நிற்

கிறேம்; இரண்டு கருத்துநிலைகளும் அல்லது—இன்னும் சரியாகச் சொல்ல வேண்டுமென்றால்—இரண்டு வகுத்துரைத்தல்களும் அறியொணுவாதத்தைப் பற்றிய எங்கெல்சின் விளக்கத்தில் அடங்கியிருக்கின்றன: அறியொணுவாதி புலனுணர்ச்சிகளுக்கு வெளியே போவதில்லை; அவற்றின் பிறப்பிடம், அவற்றின் மூலம், இதரவை பற்றித் தன்னால் எதையுமே அறிய முடியாது, இதரவை என்று அவர் வலியுறுத்துகிறார். மாஹ் இந்தப் பிரச்சினையில் மில்லுக்கும் தனக்குமுள்ள கருத்து வேறுபாட்டுக்கு அதிகமான முக்கியத்துவத்தைத் தருகிறாரென்றால், அவர் சாதாரணமான பேராசிரியர்—Flohknacker—என்ற எங்கெல்சின் வர்ணனையின் கீழ் வருவதே இதற்குக் காரணம். கனவான்களே! இந்த அடிப்படையான, அரைகுறையான கருத்துநிலையைக் கைவிடாமல் அற்பமான திருத்தங்களைச் செய்து சொற்பிரயோகங்களை மாற்றியதன் மூலம் நீங்கள் ஒரு கொசுவைத்தான் ஒழித்திருக்கிறீர்கள்!

மேற்கூறிய வாதங்களைப் பொருள்முதல்வாதியான எங்கெல்ஸ்—கட்டுரையின் தொடக்கத்தில் எங்கெல்ஸ் அறியொணுவாதத்துக்கு எதிராகத் தன்னுடைய பொருள்முதல்வாதத்தை வெளிப்படையாகவும் வன்மையாகவும் எதிர்நிலைப்படுத்திக் காட்டுகிறார்—எப்படி மறுக்கிறார்?

‘‘...இப்படிப்பட்ட கருத்துநிலையை விவாதத்தின் மூலம் முறியடிப்பது கடினம் என்பதில் சந்தேகமில்லையென்று தோன்றுகிறது. ஆனால் விவாதத்துக்கு முன்பே செய்முறை இருந்தது. ‘Im Anfang war die That.’ மனிதனுடைய சமயோசிதம் அதைக் கண்டு பிடிப்பதற்கு நெடுங்காலத்துக்கு முன்னரே மனிதனுடைய செய்முறை அந்தக் கஷ்டத்தைத் தீர்த்து விட்டது. The proof of the pudding is in the eating” (உணவு சுவையானதா என்பது அதைச் சாப்பிட்டால் தெரிந்துவிடும்).‘‘ஒரு பொருளில் நாம் பார்க்கின்ற குணும்சங்களுக்கு ஏற்ப அதை நாம் உபயோகிக்கத் தொடங்கும் வினாடியிலிருந்து நம்முடைய புலனறிவுக் காட்சிகள் சரியானவையா அல்லது தவறானவையா என்பதைக் கடுஞ்சோதனைக்கு உட்படுத்துகிறோம். இப்புலனறிவுக் காட்சிகள் தவறாக இருந்தால், ஒரு பொருளை எக்காரியத்துக்கு உபயோகிக்க முடியும் என்பதைப் பற்றிய நம்முடைய மதிப்பீடும் தவறாகத்தான் இருக்கும்; எனவே அதை உபயோகிக்கும் நமது முயற்சி

தோல்வி அடைய வேண்டும். ஆனல் நம்முடைய நோக்கத்தை நிறைவேற்றுவதில் நாம் வெற்றியடைந்தால், அந்தப் பொருள் அதைப் பற்றி நம்முடைய கருத்துடன் உடன்படுகிறது, அதற்கென்று நாம் உத்தேசித்த நோக்கத்துக்கு ஏற்ப இருக்கிறது என்று நாம் கண்டு பிடித்தால் அதைப் பற்றிய, அதன் குணும்சங்களைப் பற்றிய நம்முடைய புலனறிவுக் காட்சிகள்—இது வரை—நமக்கு வெளியே உள்ள யதார்த்தத்தோடு உடன்படுகின்றன என்பதற்கு அது சிறந்த சான்ருகும்....''

பொருள்முதல்வாதத் தத்துவம், பொருட்களை நம்முடைய மனம் பிரதிபலிக்கிறது என்ற தத்துவம் இங்கே மிகச் சிறப்பான தெளிவுடன் முன்வைக்கப்படுகிறது: நமக்கு வெளியே பொருட்கள் இருக்கின்றன. நம் புலனறிவுக் காட்சிகளும் கருத்துக்களும் அவற்றின் பிம்பங்கள். இந்த பிம்பங்களைச் சரிபார்த்தலை, உண்மையான மற்றும் போலியான பிம்பங்களுக்கு இடையில் வேறுபடுத்திக் காண்பதைச் செய்முறை நிறைவேற்றுகிறது. ஆனல் நாம் இன்னும் சற்று அதிகமாக எங்கெல்ஸ் கூறுவதைக் கேட்போம் (பஸாரவ் எங்கெல்சினுடைய அல்லது—இன்னும் சரியாகச் சொல்வதென்ருல் — பிளெஹானவினுடைய மேற்கோளை—ஏனென்ருல் எங்கெல்சோடு தான் சம்பந்தப்படுவது அவசியமல்ல என்று அவர் கருதுகிருர்—இந்தக் கட்டத்தில் நிறுத்தி விடுகிருர்).

''...நாம் எப்பொழுது ஒரு தோல்வியை அடைகிருேமோ, அப்பொழுது நாம் தோல்வியடைந்த காரணத்தைக் கண்டு பிடிப்பதற்குப் பொதுவாக அதிக நேரம் எடுத்துக் கொள்வதில்லை; நாம் எந்தப் புலனறிவுக் காட்சியின் மீது செயல்பட்டோமோ, அது அறைகுறையானதாக மற்றும் மேற்போக்கானதாக இருக்க வேண்டும் அல்லது மற்ற புலனறிவுக் காட்சிகளின் விளைவுகளோடு — அவற்றினுல் அனுமதிக்கப் படாத முறையில்—இணைக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும் என்று காண்கிருேம்'' (வரலாற்றுப் பொருள்முதல்வாதத்தில் தரப்பட்டிருக்கின்ற ருஷ்ய மொழி பெயர்ப்பு தவறுனது).''நம்முடைய உணர்ச்சிகளைப் பயிற்றுவிப்பதற்கும் உபயோகிப்பதற்கும் சரிவரத் தயாரிக்கப்பட்ட, சரிவர உபயோகிக்கப்பட்ட புலனறிவுக் காட்சிகளால் விதிக்கப்படும் எல்லைகளுக்குள்ளாக

நம்முடைய செயலை நிறுத்திக் கொள்வதற்கும் நாம் கவனம் எடுத்துக் கொள்கின்ற வரை நம்முடைய புலனறிவுக் காட்சிகள் புலன்களால் அறியப்பட்ட பொருட்களின் யதார்த்தத் தன்மையுடன் (gegenständlich) பொருந்தி வருவதை (Übereinstimmung) நம்முடைய செயலின் விளைவு நிரூபிக்கிறது என்பதை நாம் காண முடியும். விஞ்ஞான ரீதியில் ஒழுங்கு படுத்தப்பட்ட நம்முடைய புலனறிவுக் காட்சிகள் புற உலகத்தைப் பற்றி அவற்றின் தன்மையினாலேயே யதார்த்தத்திலிருந்து வேறுபாடாக இருக்கின்ற கருத்துக்களை நம்முடைய மனங்களில் ஏற்படுத்துவதாக அல்லது புற உலகத்துக்கும் அதைப் பற்றிய நம்முடைய புலனறிவுக் காட்சிகளுக்கும் இடையில் உள்ளார்ந்த பொருந்தாமை இருக்கிறது என்ற முடிவுக்கு நாம் வருவதற்கு இது வரையிலும் ஒரே ஒரு உதாரணம் கூடக் கிடையாது.

''ஆனால் புதிய கான்ட்டியவாத அறியொணாவாதிகள் வருகிறார்கள்; அவர்கள் பின்வருமாறு சொல்கிறார்கள்....''[39]

புதிய கான்ட்டியவாதிகளின் வாதங்களை ஆராய்வதை இன்னொரு சமயத்துக்கு ஒத்திவைப்போம். தலைப்புப் பொருளைப் பற்றி மிகவும் சிறிதளவாவது படித்திருக்கின்ற அல்லது வெறும் கவனத்தைச் செலுத்தியிருக்கின்ற எவரும் மாஹியவாதிகள் எப்பொழுதும், எல்லா இடங்களிலும் யுத்தம் செய்து கொண்டிருக்கின்ற அதே பொருள்முதல் வாதத்தைத்தான் எங்கெல்ஸ் இங்கே விளக்குகிறார் என்பதைப் புரிந்து கொள்ளாமலிருக்க முடியாது. இப்பொழுது பஸாரவ் எங்கெல்சைத் திருத்துகின்ற முறைகளைக் கவனியுங்கள்:

''இங்கே எங்கெல்ஸ் உண்மையில் கான்ட்டியவாதக் கருத்துமுதல்வாதத்தைத் தாக்குகிறார்...'' என்று பஸாரவ் நாம் மேலே கொடுத்த மேற்கோள் துணுக்கைப் பற்றி எழுதுகிறார்.

அது உண்மையல்ல. பஸாரவ் விஷயங்களைக் குழப்புகிறார். அவர் மேற்கோள் காட்டிய துணுக்கில்—அதை நாம் இன்னும் முழுமையாக மேற்கோள் காட்டினோம்—கான்ட்டியவாதத்தைப் பற்றி அல்லது கருத்துமுதல்வாதத்தைப் பற்றி ஒரு எழுத்து கூடக் கிடையாது. பஸாரவ் எங்கெல்சின் முழுக் கட்டுரையையும் உண்மையிலேயே படித்திருந்தால்,

எங்கெல்ஸ் அடுத்த பாராவில் மட்டுமே—அங்கே நாம் மேற்கோளை நிறுத்திக் கொண்டோம்—புதிய கான்ட்டியவாதத்தையும் கான்ட்டின் மொத்தத் திசைவழியையும் பற்றிப் பேசுகிறார் என்பதைக் காண்பதற்குத் தவறியிருக்க மாட்டார். பஸாரவ் தான் மேற்கோள் காட்டுகின்ற துணுக்கை யாவது கவனத்தோடு படித்துச் சிந்தித்திருந்தால், எங்கெல்ஸ் மறுப்புரைக்கின்ற அறியொணுவாதியின் வாதங்களில் கருத்துமுதல்வாதம் அல்லது கான்ட்டியவாதத்தின் சுவடு கூட இல்லை என்பதைக் காண்பதற்குத் தவறியிருக்க மாட்டார்; ஏனென்றால் பொருட்கள் நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளே என்று தத்துவஞானி சொல்கின்ற பொழுதுதான் கருத்துமுதல்வாதம் தொடங்குகிறது; தன்னிலேப் பொருள் இருக்கிறது, ஆனால் அதை அறிய முடியாது என்று தத்துவஞானி சொல்கின்ற பொழுது கான்ட்டியவாதம் தொடங்குகிறது. பஸாரவ் கான்ட்டியவாதத்தை ஹியூம்வாதத்தோடு குழப்புகிருர்; அவர் மாஹியவாதப் பிரிவைச் சேர்ந்த அரை பேர்க்லிவாதியாகவும் அரை ஹியூம்வாதியாகவும் இருப்பதால், கான்ட்டியவாதத்துக்கு எதிரான ஹியூம்வாத எதிர்ப்புக்கும் பொருள்முதல்வாத எதிர்ப்புக்கும் இடையே இருக்கின்ற வேறுபாட்டை அவர் புரிந்து கொள்ளவில்லை (அதைப் பின்னர் விரிவாக விளக்குவோம்).

''...ஆனுல், என்ன துரதிர்ஷ்டம்!'' என்று பஸாரவ் தொடர்கிருர். ''அவருடைய வாதம் கான்ட்டின் தத்துவ ஞானத்துக்கு எந்த அளவுக்கு எதிரானதோ, அதே அளவில் பிளெஹானவின் தத்துவஞானத்துக்கும் எதிரானதே. பக்தானவ் ஏற்கெனவே சுட்டிக் காட்டியதைப் போல, பிளெஹானவ்-பழமைவாதியின் மரபில் உணர்வு என்பது மிக ஆபத்தான முறையில் தவருகப் புரிந்து கொள்ளப்பட்டிருக்கிறது. எல்லாக் கருத்துமுதல்வாதிகளேயும் போலவே பிளெஹானவுக்கும் புலனறிவில் பெற்ற, அதாவது உணரப்பட்ட ஒவ்வொன்றும் 'அகநிலேயானதாக' இருக்கிறது; உண்மையில் கொடுக்கப்பட்டவற்றிலிருந்து மட்டுமே முன்னேறுவது ஆன்மிக நித்தியவாதம் என்று அர்த்தமாம்; நேரடியாகக் கொடுக்கப்பட்ட ஒவ்வொன்றின் எல்லேகளுக்கும் வெளியில் மட்டுமே மெய்யான இருத்தலேக் காண முடியும்....''

இது முற்றிலும் செர்னேவின் உணர்ச்சிக்கும் லீப்க்னெஹ்ட்

ஒரு உண்மையான ருஷ்ய நரோதியவாதி என்ற அவருடைய உறுதிகளுக்கும் முற்றிலும் பொருந்தி வருகிறது! பிளெஹானவ் எங்கெல்சை விட்டு ஓடி வந்த கருத்துமுதல் வாதி என்ருல், எங்கெல்சை ஆதரிப்பதாகக் கருதப்படுகின்ற நீங்கள் பொருள்முதல்வாதியாக இல்லாதது ஏன்? கேவல மான புதிராக்கத்தைத் தவிர இதில் வேறு எதுவுமில்லை, தோழர் பஸாரவ்! ''நேரடியாகக் கொடுக்கப்பட்ட'' என்ற மாஹியவாதச் சொற்பிரயோகத்தின் மூலம் அறியொணு வாதம், கருத்துமுதல்வாதம், பொருள்முதல்வாதம் ஆகிய வற்றுக்கு இடையிலுள்ள வேறுபாட்டைப் பற்றிக் குழப்ப ஆரம்பித்து விட்டீர்கள். ''நேரடியாகக் கொடுக்கப்பட்ட'', ''உண்மையில் கொடுக்கப்பட்ட'' ஆகிய சொற்பிரயோகங் கள் மாஹியவாதிகள், இம்மனேண்டிஸ்டுகள் மற்றும் தத்துவ ஞானத்தின் இதர பிற்போக்காளர்களுடைய குழப்பத்தின் ஒரு அம்சமே; அறியொணுவாதி (மற்றும் சில சமயங்களில் மாஹின் உதாரணம் காட்டுவதைப் போல கருத்துமுதல் வாதியும் கூட) பொருள்முதல்வாதியின் உடையை அணிந்து கொண்டு பங்கெடுக்கின்ற மாறுவேட நாடகம் என்பதை நீங் கள் புரிந்துகொள்ள வேண்டும். பொருள்முதல்வாதிக்கு ''உண் மையில் கொடுக்கப்பட்ட'' என்பது புற உலகம், அதன் பிம் பமே நமது புலனுணர்ச்சிகள். கருத்துமுதல்வாதிக்கு ''உண் மையில் கொடுக்கப்பட்ட'' என்பது புலனுணர்ச்சியே, புற உலகம் ''புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதி'' என்று அறிவிக்கப் படுகிறது. அறியொணுவாதிக்கு ''நேரடியாகக் கொடுக்கப் பட்ட'' என்பது புலனுணர்ச்சியாக இருக்கிறது, ஆனல் அறியொணுவாதி புற உலகத்தின் மெய்மையைப் பற்றிய பொருள்முதல்வாத அங்கீகரிப்புக்கோ அல்லது உலகம் என்பது நமது புலனுணர்ச்சியே என்ற கருத்துமுதல்வாத அங்கீகரிப்புக்கோ முன்னே போகவில்லை. ஆகவே ''மெய்யான இருத்தலை'' (பிளெஹானவின் கருத்துப்படி) ''நேரடியாகக் கொடுக்கப்பட்ட ஒவ்வொன்றின் எல்லைகளுக்கும் வெளியில் மட்டுமே காண முடியும்'' என்ற உங்களுடைய கூற்று வெறும் பிதற்றலே; அது உங்களுடைய மாஹியவாத நிலையிலிருந்து தவிர்க்க முடியாதபடித் தொடர்கிறது. நீங்கள் விரும்புகின்ற எந்த நிலையையும்—மாஹியவாத நிலை உள்பட—மேற்கொள் வதற்கு உங்களுக்கு முழு உரிமை இருக்கிறது; ஆனல் எங்

கெல்சைப் பற்றி எழுதுகின்ற பொழுது அவரைத் திரித்துக் கூறுவதற்கு உங்களுக்கு உரிமை இல்லை. பொருள்முதல் வாதிக்கு மெய்யான இருத்தல் என்பது மனிதர்களின் ''புல னறிவுக் காட்சிகள்'', மனப்பதிவுகள், கருத்துக்கள் ஆகிய வற்றின் எல்லைகளுக்கு வெளியே இருக்கிறது, ஆனால் அறி யொணுவாதி இந்தப் புலனறிவுக் காட்சிகளின் எல்லைகளுக்கு வெளியே செல்ல முடியாது என்பது எங்கெல்சின் சொற் களிலிருந்து முற்றிலும் தெளிவாக இருக்கிறது. ''நேரடி யாக'' (அல்லது உண்மையில்) கொடுக்கப்பட்டது உணரு கின்ற நானை உணரப்படுகின்ற சுற்றுப் புறத்தோடு பிரபல மான, ''பிரிக்கப்பட முடியாத'' ஒருங்கிணைப்பில் இணைக் கிறது என்று மாஹ், அவெனுரியுஸ் மற்றும் ஷுப்பே கூறிய பொழுது பஸாரவ் அவர்களை நம்பினுர்; இந்தப் பிதற்றலைப் பொருள்முதல்வாதியான எங்கெல்சின் மீது சுமத்துவதற்கு வாசகருக்குத் தெரியாத விதத்தில் முயற்சி செய்கிருர்!

''...எங்கெல்ஸ் எழுதியிருக்கின்ற மேற்கூறிய பகுதி இந்தக் கருத்துமுதல்வாதத் தப்பெண்ணத்தைச் சிதறடிப் பதற்காக மிகவும் ஜனரஞ்சகமான, சுலபமான வடிவத்தில் அவர் வேண்டுமென்றே எழுதியதைப் போலத் தோன்று கிறது....''

பஸாரவ் அவெனுரியுசிடம் சீடராக இருந்தது வீணுக வில்லை! அவர் அவெனுரியுசினுடைய புதிராக்கத்தைத் தொடர்கிருர்: கருத்துமுதல்வாதத்தை எதிர்த்து (எங்கெல்ஸ் அதைப் பற்றி இங்கே பேசவில்லை) போராடுகின்ற போர்வை யில் அவர் கருத்துமுதல்வாத ''ஒருங்கிணைப்பைக்'' கள்ளத் தனமாக உள்ளே கொண்டு வருகிருர். இது ஒன்றும் மோச மல்ல, தோழர் பஸாரவ்!

''...நம்முடைய அகநிலையான உணர்ச்சிகள் பொருட் களைப் பற்றி சரியாகத் தெரிவிக்கின்றன என்பது நமக்கு எப்படித் தெரியும் என்று அறியொணுவாதி கேட்கிருர்....''

நீங்கள் விஷயத்தைக் குழப்புகிறீர்கள், தோழர் பஸாரவ்! ''அகநிலையான'' உணர்ச்சிகள் என்ற பிதற்றலை எங்கெல்ஸ் சொல்லவில்லை, தன்னுடைய எதிரியான அறியொணுவாதி மீதும் அவர் சுமத்தவில்லை. மனித, அதாவது ''அகநிலை யான'' உணர்ச்சிகளைத் தவிர வேறு உணர்ச்சிகள் இல்லை; ஏனென்றுல் நாம் மனிதனுடைய நிலையிலிருந்து பேசுகிருேமே

தவிர வேறு எந்தக் குறளியின் நிலையிலிருந்தும் அல்ல. நீங்கள் மறுபடியும் மாஹியவாதத்தை எங்கெல்சின் மேல் சுமத்துகிறீர்கள்: அறியொணுவாதி உணர்ச்சிகளை அல்லது—இன்னும் துல்லியமாகச் சொல்ல வேண்டுமென்ருல்—புலனுணர்ச்சிகளை அகநிலையானதாக மட்டுமே கருதுகிருர் (அறியொணுவாதி அப்படிக் கருதவில்லை!), ஆனுல் அவெஞரியுசும் நானும் புறப் பொருளை அகப்பொருளோடு பிரிக்க முடியாத இணைப்பில் ''ஒருங்கிணைத்து விட்டோம்'' என்று அவர் சொல்வதைப் போலக் காட்டுகிறீர்கள். இது ஒன்றும் மோசமல்ல, தோழர் பஸாரவ்!

''...ஆனுல் நீங்கள் 'சரியானதாக' எதைக் குறிப்பிடுகிறீர்கள் என்று எங்கெல்ஸ் கேட்கிருர். நம் செய்முறையினுல் உறுதி செய்யப்படுவதே சரியானது; ஆகவே நம்முடைய புலனறிவுக் காட்சிகள் அனுபவத்தால் உறுதி செய்யப்படுவதால் அவை 'அகநிலையானவை' அல்ல, அதாவது அவை விருப்பப்படியானவை அல்லது கற்பனையானவை அல்ல, ஆனுல் சரியானவை மற்றும் மெய்யானவையே....''

நீங்கள் விஷயத்தைக் குழப்புகிறீர்கள், தோழர் பஸாரவ்! நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகள், புலனறிவுக் காட்சிகள், கருத்துக்களுக்கு வெளியே பொருட்களின் இருத்தலைப் பற்றிய கேள்விக்குப் பதிலாகத் ''தாமாகிய இந்தப் பொருட்களைப்'' பற்றி நம்முடைய கருத்துக்களின் சரியான தன்மைக்கு அளவையைப் பற்றிய கேள்வியை எழுப்புகிறீர்கள் அல்லது—இன்னும் துல்லியமாகச் சொல்வதென்ருல்—முந்திய கேள்வியைப் பிந்திய கேள்வியின் மூலம் நீங்கள் அடைகிறீர்கள். அறியொணுவாதியிடமிருந்து எங்கெல்சை வேறுபடுத்துவது நம்முடைய பிம்பங்கள் சரியானவைதாஞ என்ற அறியொணுவாதியின் சந்தேகம் மட்டுமின்றி, தாமாகிய பொருட்களைப் பற்றி நாம் பேசலாமா, அவற்றின் இருத்தலைப் பற்றி நாம் ''நிச்சயமான'' அறிவைக் கொண்டிருக்க முடியுமா என்ற அறியொணுவாதியின் சந்தேகமும்தான் என்று எங்கெல்ஸ் வெளிப்படையாகவும் தெளிவாகவும் கூறியிருக்கிருர். பஸாரவ் இந்த ஏமாற்றுவித்தையில் ஈடுபடுவது ஏன்? பொருள் முதல்வாதத்துக்கு (பொருள்முதல்வாதி என்ற முறையில் எங்கெல்சுக்கும் கூட) அடிப்படையான கேள்வியை, அதாவது நம் மனத்துக்கு வெளியே இருக்கின்ற பொருட்களை—அவை

நம் புலன் உறுப்புகளின் மீது செயல்பட்டுப் புலனுணர்ச்சிகளைத் தூண்டுகின்றன—பற்றிய கேள்வியை மறைத்துக் குழப்பிவிடவே. இந்தக் கேள்விக்கு ''ஆம்'' என்று பதிலளிக்காமல் பொருள்முதல்வாதியாக இருக்க முடியாது. ஆனால் ஒருவர் பொருள்முதல்வாதியாக இருந்து கொண்டே நம்முடைய புலன் உறுப்புகள் தருகின்ற பிம்பங்களின் சரியான தன்மையைப் பற்றிய அளவை எது என்பதைப் பற்றிக் கருத்து வேறுபாட்டைக் கொண்டிருக்க முடியும்.

அறியொணாவாதியுடன் விவாதத்தில் நமது புலனறிவுக் காட்சிகள் ''அனுபவத்தால்'' உறுதி செய்யப்படுகின்றன என்ற அர்த்தமில்லாத, அறிவில்லாத சொற்பிரயோகத்தை எங்கெல்ஸ் மீது ஏற்றிச் சொல்லும் பொழுது பஸாரவ் மறுபடியும் குழப்புகிறார். எங்கெல்ஸ் இந்தச் சொல்லை இங்கே உபயோகிக்கவில்லை, உபயோகித்திருக்க முடியாது; ஏனென்றால் கருத்துமுதல்வாதியான பேர்க்லி, அறியொணாவாதியான ஹியூம், பொருள்முதல்வாதியான டிட்ரோ ஆகிய அனைவருமே அனுபவத்தைப் பற்றி எழுதியிருக்கிறார்கள் என்பதை எங்கெல்ஸ் நன்றாக அறிந்திருந்தார்.

''...செய்முறையில் பொருட்களோடு நாம் ஈடுபடுகின்ற எல்லைகளுக்குள் **பொருள் மற்றும் அதன் குணம்சங்களைப் பற்றிய புலனறிவுக் காட்சிகள் நமக்கு வெளியே இருக்கின்ற யதார்த்தத்தோடு பொருந்துகின்றன.**'பொருந்துதல்' என்பது 'புனிதக் குறிப்பீட்டிலிருந்து' சற்று வித்தியாசமானது. அவை பொருந்துகின்றன என்பது கொடுக்கப்பட்ட எல்லைகளுக்குள் புலனறிவுக் காட்சி**தான்** (அழுத்தம் பஸாரவினுடையது) நமக்கு வெளியே இருக்கின்ற யதார்த்தமாகும்....''

முடிவுதான் இந்தப் பணிக்கே சிகரமாக விளங்குகிறது! எங்கெல்ஸ் ஒரு மாஹைப் போல நடத்தப்படுகிறார்; அவர் மாஹியவாத ஊறுகாயுடன் வறுத்துப் பரிமாறப்படுகிறார். ஆனால் தகுதிமிக்க சமையற்காரர்களே, உணவு தொண்டையில் அடைத்துக் கொள்ளாமல் பார்த்துக் கொள்ளுங்கள்!

''புலனறிவுக் காட்சி**தான்** நமக்கு வெளியே இருக்கின்ற யதார்த்தமாகும்''!! மாஹியவாதத்தின் அடிப்படையான முட்டாள்தனம், அடிப்படையான குழப்பம் மற்றும் போலித்தனம் இதேதான்; அந்தத் தத்துவஞானத்தின் மற்ற சொற்கதம்பம் அனைத்துமே இங்கிருந்து பிறக்கின்றன; திருந்த

முடியாத பிற்போக்காளர்களும் சமயப் பிரச்சாரகர்களும் இம்மனேண்டிஸ்டுகளும் மாஹையும் அவெஞரியுசையும் இதற்காகவே அரவணைத்துக் கொள்கிருர்கள். வி. பஸாரவ் எவ்வளவுதான் உடலைத் திறுகி வளைத்தாலும், சிக்கலான பிரச்சினைகளைச் சமாளிப்பதில் எவ்வளவு சூழ்ச்சியும் இராஜதந்திரமும் உடையவராக இருந்த போதிலும், கடைசியில் அவர் மாட்டிக் கொண்டார், தன்னுடைய உண்மையான மாஹிய வாதத் தன்மையை அம்பலமாக்கி விட்டார்! ''புலனறிவுக் காட்சிதான் நமக்கு வெளியே இருக்கின்ற யதார்த்தமாகும்'' என்று சொல்வது ''ஒருங்கிணைப்பு'' என்ற மூடுபனியில் தன்னை மறைத்துக் கொண்டு ஹியூம்வாதத்துக்கு அல்லது பேர்க்லி வாதத்துக்குக் கூடத் திரும்புவதாகும். தோழர் பஸாரவ், இது ஒரு கருத்துமுதல்வாதப் பொய் அல்லது அறியொணு வாதியின் திறுக்கு மறுக்குவாதம்; ஏனென்ருல் புலனறிவுக் காட்சி நமக்கு வெளியே இருக்கின்ற யதார்த்தம் அல்ல, அது அந்த யதார்த்தத்தின் பிம்பம் மட்டுமே. Sovpadat* என்ற தெளிவில்லாத ருஷ்யச் சொல்லை வைத்து முதலெடுக்க முயற்சி செய்கிறீர்களா? ''பொருந்துதல்'' என்ருல் ''முற்றிலும் ஒன்ருக இருத்தல்'' என்று அர்த்தம், ''ஒத்திசைதல்'' என்பதல்ல என்று அனுபவமில்லாத வாசகர் முடிவு கட்டும்படிச் செய்ய முயற்சிக்கிறீர்களா? அப்படியானுல் ஒரு மேற்கோளின் அர்த்தத்தைத் திரித்துக் கூறி அதை அடிப்படையாகக் கொண்டு எங்கெல்சைப் பற்றி மாஹ் பாணியில் பொய் சொல்கிறீர்கள் என்பதைத் தவிர அதற்கு வேறு எந்த அர்த்தமும் கிடையாது.

ஜெர்மன் மூலத்தை எடுத்துக் கொள்ளுங்கள். அதில் "stimmen mit" என்ற சொற்களை நீங்கள் காண்பீர்கள். ஒத்திசைதல், ஒரே குரலில் பேசுதல் என்பது அவற்றின் அர்த்தம். இரண்டாவது அதன் நேர்ப்பொருள்; ஏனென்ருல் Stimme என்ருல் குரல் என்று அர்த்தம். "stimmen mit" என்ற சொற்களுக்குப் பொருந்துதல் என்று அர்த்தம், ''முற்றிலும் ஒன்ருக இருத்தல்'' என்ற அர்த்தம் கிடையாது. எங்கெல்ஸ் தன்னுடைய வாதம் முழுவதிலும் ''புலனறிவுக் காட்சி'' என்ற சொற்களை நமக்கு வெளியே உள்ள யதார்த்

* —பொருந்துதல்.—ப-ர்.

தத்தின் பிம்பம் (Abbild) என்ற அர்த்தத்தில் பயன்படுத்து கிறார்; ஆகவே ''பொருந்துதல்'' என்ற சொல் ருஷ்ய மொழி யில் ஒத்திருத்தல், ஒத்திசைதல், இதரவை என்ற அர்த்தத் தில் மட்டுமே உபயோகிக்கப்பட முடியும் என்பது ஜெர்மன் மொழி தெரியாத, ஆனல் எங்கெல்சைச் சிறிதளவு கவனத் தோடு படிக்கின்ற வாசகருக்குக் கூட முற்றிலும் தெளிவாக இருக்கும்; அத்தகைய தெளிவைத் தவிர வேறு எவ்விதமாக வும் இருக்க முடியாது. ''புலனறிவுக் காட்சிதான் நமக்கு வெளியே இருக்கின்ற யதார்த்தமாகும்'' என்ற கருத்தை எங்கெல்ஸ் மீது சுமத்துவது மாஹியவாதத் திருத்தலில் ஒரு மாணிக்கமாக, அறியொணுவாதத்தையும் கருத்துமுதல் வாதத்தையும் பொருள்முதல்வாதம் என்று ஏமாற்றுவதற்குச் செய்யப்படுகின்ற படுமோசமான முயற்சியாக இருப்பதால், பஸாரவ் எல்லாச் சாதனைகளையுமே விஞ்சி விட்டார் என் பதை ஒருவர் ஒத்துக் கொள்ள வேண்டியதே!

தெளிவான அறிவும் நல்ல நினைவுத் திறனும் உடைய அறிவுள்ள மனிதர்கள் ''புலனறிவுக் காட்சிதான் (எந்த எல்லைகளுக்குள் என்பது முக்கியமல்ல) நமக்கு வெளியே இருக்கின்ற யதார்த்தமாகும்'' என்று எப்படி வலியுறுத்த முடியும் என்று ஒருவர் கேட்கலாம். பூமி நமக்கு வெளியே இருக்கின்ற யதார்த்தமாகும். அது நமது புலனறிவுக் காட்சி யோடு (முற்றிலும் ஒன்ருக என்ற அர்த்தத்தில்) ''பொருந்தி நிற்க'' முடியாது, அல்லது அதனுடன் பிரிக்க முடியாத ஒருங்கிணைப்புக் கொள்ள முடியாது, மற்ருெரு தொடர்பில் புலனுணர்ச்சியோடு முற்ருெருமையான ''மூலக்கூறுகளின் தொகுதியாக'' இருக்க முடியாது; ஏனென்ருல் மனிதர்கள் இல்லாத, புலன் உறுப்புகள் இல்லாத, புலனுணர்ச்சிக்குரிய பருப்பொருளின் குணும்சம் எவ்விதத்திலாயினும் தெளிவாக கவனிக்கப்படக் கூடிய அந்த உயர்ந்த வடிவத்தில் பருப் பொருள் அமைக்கப்பட்டிராத காலத்தில் பூமி இருந்தது.

முதலாவது அத்தியாயத்தில் நாம் ஆராய்ந்த ''ஒருங் கிணைப்பு'', ''உட்செலுத்துதல்'', புதிதாகக் கண்டு பிடிக்கப் பட்டிருக்கும் உலக மூலக்கூறுகள் என்ற கரடுமுரடான தத்துவங்கள் இந்தக் கருத்துமுதல்வாத முட்டாள்தனத்தை மறைப்பதற்கே பயன்படுகின்றன என்பது பிரச்சினைதான். பஸாரவின் வகுத்துரைத்தல்—அதை அவர் மிகவும் தற்

செயலான முறையில் கவனமில்லாதபடி உதறிப் போட்டு விடுகிருர்—அந்தக் கேவலமான முட்டாள் தனத்தை வெளிப் படையாகக் காட்டுவதால், மிகச் சிறப்பானதாகும்; இல்லை யென்ருல் பகட்டுப்புலமையான, போலி விஞ்ஞான, பேரா சிரியத் தனமான நீண்ட உரைகள் என்ற குவியல்களிலிருந்து அதை வெட்டியெடுப்பது அவசியமாக இருந்திருக்கும்.

தோழர் பஸாரவ், உங்களுக்குப் பாராட்டுக்கள்! உங்கள் வாழ்நாளிலேயே உங்களுக்குச் சிலை அமைப்போம்: ஒரு பக்கத்தில் உங்களுடைய பொன்மொழியைச் செதுக்கு வோம்; மறு பக்கத்தில் ''ருஷ்ய மார்க்சியவாதிகளிடையே மாஹியவாதத்துக்குப் புதை குழி தோண்டிய ருஷ்ய மாஹிய வாதிக்கு!'' என்று செதுக்குவோம்.

மேலே கொடுக்கப்பட்ட மேற்கோளில் பஸாரவிஞல் சுட்டிக் காட்டப்படுகின்ற இரண்டு விஷயங்களை, அதாவது அறியொணுவாதிகளின் செய்முறை அளவை (மாஹியவாதி கள் உள்ளிட) மற்றும் பொருள்முதல்வாதிகளின் செய்முறை அளவை, பிரதிபலிப்பு (அல்லது பிம்பம்) தத்துவத்துக்கும் குறியீடுகளின் (அல்லது புனிதக் குறிப்பீடுகள்) தத்துவத்துக் கும் இடையிலுள்ள வேறுபாடு ஆகியவற்றை நாம் தனியாக எடுத்துக் கொள்வோம். தற்பொழுது பஸாரவிடமிருந்து மேற்கோள் காட்டுவதை இன்னும் சிறிது தொடர்வோம்:

''... ஆனல் இந்த எல்லைகளுக்கு அப்பால் என்ன இருக் கிறது? அதைப் பற்றி எங்கெல்ஸ் ஒரு வார்த்தை கூடச் சொல்லவில்லை. அவர் அந்த 'டிரான்ஸென்டென்சை', புல னறிவுக் காட்சியால் அறியப்பட்ட உலகத்தின் எல்லைகளைத் தாண்டிச் செல்வதை—பிளெஹானவின் அறிவு பற்றிய தத்து வத்தின் அடிப்படையே அதுதானே—நிறைவேற்ற விரும்பு வதை அவர் எங்குமே வெளிக்காட்டவில்லை....''

எந்த ''எல்லைகளுக்கு'' அப்பால்? நானைச் சுற்றுப் புறத் தோடு, அகப்பொருளைப் புறப்பொருளோடு பிரிக்கப்பட முடியாத வகையில் இணைப்பதாகக் கருதப்படுகின்ற மாஹ் மற்றும் அவெஞரியுசின் ''ஒருங்கிணைப்பின்'' எல்லைகளைக் குறிப்பிடுகிருரா? பஸாரவ் எழுப்புகின்ற கேள்விக்கு எந்த அர்த்தமும் இல்லை. ஆனல் அவர் கேள்வியைப் புரியக் கூடிய

முறையில் கேட்டிருப்பாரானல், மனிதனுடைய புலனுணர்ச்சிகள், புலனறிவுக் காட்சிகள், கருத்துக்கள் ஆகியவற்றின் ''எல்லைகளுக்கு அப்பால்'' புற உலகம் இருக்கிறது என்பதை அவர் தெளிவாகப் பார்த்திருப்பார். ஆனல் ''டிரான்ஸென்டென்ஸ்'' என்ற சொல் பஸாரவை மறுபடியும் காட்டிக் கொடுத்து விடுகிறது. **தோற்றத்துக்கும் தன்னிலைப் பொருளுக்கும் இடையில் கொள்கையளவில்** எல்லை வகுப்பது பிரத்யேகமான கான்ட்டியவாத மற்றும் ஹியூம்வாதக் ''குயுக்தியாகும்''. தோற்றத்திலிருந்து—அல்லது உங்கள் விருப்பப்படி, நம் புலனுணர்ச்சி, புலனறிவுக் காட்சி மற்றும் இதரவற்றிலிருந்து—புலனறிவுக் காட்சிக்கு அப்பால் இருக்கின்ற பொருளுக்குச் செல்வது **டிரான்ஸென்டென்ஸ்** என்பார் கான்ட்; இத்தகைய **டிரான்ஸென்டென்ஸ்** அறிவோடு சம்பந்தமுடையதல்ல—நம்பிக்கையோடு சம்பந்தமுடையது. டிரான்ஸென்டென்சை அனுமதிக்கவே முடியாது என்று ஹியூம் ஆட்சேபிக்கிருர். ஹியூம்வாதிகளைப் போல கான்ட்டியவாதிகள் பொருள்முதல் வாதிகளை **டிரான்ஸென்டென்டல்** யதார்த்தவாதிகள், ''இயக்க மறுப்பியல்வாதிகள்'' என்று அழைக்கிருர்கள்; இவர்கள் ஒரு பிரதேசத்திலிருந்து அடிப்படையில் வித்தியாசமான மற்ருெரு பிரதேசத்துக்குச் சட்டவிரோதமான கடத்தல் (இலத்தீன் மொழியில்: transcensus) செய்கிருர்கள். பொருள்முதல்வாதம் ''இயக்க மறுப்பியலானது'' மற்றும் ''டிரான்ஸென்டென்ஸ் ஆனது'' என்ற குற்றச் சாட்டுகளை ஆயிரம் சுருதிகளில் முடிவில்லாதபடி திரும்பத் திரும்பச் சொல்வதை, கான்ட் மற்றும் ஹியூமின் பிற்போக்கான திசைவழியைப் பின்பற்றுகின்ற (வரஷீலவ்-செர்னேவ் தருகின்ற பெயர்களை மட்டும் எடுத்துக் கொள்ளுங்கள்) நவீன தத்துவ ஞானப் பேராசிரியர்களுடைய நூல்களில் நீங்கள் சந்திக்க முடியும். இப்பிற்போக்குத் தனமான பேராசிரியர்களிடமிருந்து பஸாரவ் சிந்தனையின் திசைவழி, சொல் ஆகிய இரண்டையுமே இரவலாகப் பெற்றுக் கொண்டு ''நவீன கால நேர்க்காட்சிவாதம்'' என்ற பெயரில் அவற்றை விளம்பரப்படுத்துகிருர்! ஆனல் ''டிரான்ஸென்டென்ஸ்'' என்ற கருத்தே, அதாவது தோற்றத்துக்கும் தன்னிலைப் பொருளுக்கும் இடையே **கொள்கையளவில்** எல்லை என்பதே அறியொணுவாதிகள் (ஹியூம்வாதிகள் மற்றும் கான்ட்டியவாதிகள் உள்

ளிட்ட) மற்றும் கருத்துமுதல்வாதிகளுடைய முட்டாள் தன மான கருத்தாகும். அலிஸரீனைப் பற்றிய எங்கெல்சின் உதார ணம் சம்பந்தமாக நாம் இதை ஏற்கெனவே விளக்கியிருக் கிறோம்; ஃபாயர்பாஹ் மற்றும் யோசிப் டித்ஸ்கெனின் சொற் களில் அதை மறுபடியும் விளக்குவோம். ஆனால் முதலில் நாம் எங்கெல்சுக்கு பஸாரவின் ''திருத்தத்தை'' முடிப் போம்:

''...எங்கெல்ஸ் தன்னுடைய டூரிங்குக்கு மறுப்பு என்ற நூலில் ஒரு இடத்தில் புலனறிவுக் காட்சி உலகத்துக்கு வெளியே 'இருத்தல்' 'offene Frage', அதாவது ஒரு கேள்வி, அதற்குப் பதிலளிப்பதற்கோ அல்லது அதைக் கேட்பதற்குக் கூட நமக்கு விவரங்கள் கிடையாது என்று கூறுகிறார்.''

ஜெர்மன் மாஹியவாதியான பிரெடெரிக் ஆட்லெரைப் பின்பற்றி பஸாரவ் இந்த வாதத்தைத் திருப்பிக் கூறுகிறார். இந்தக் கடைசி உதாரணம் ''புலனறிவுக் காட்சிதான் நமக்கு வெளியே இருக்கின்ற யதார்த்தமாகும்'' என்பதைக் காட்டிலும் மிக மோசமானதாகும். டூரிங்குக்கு மறுப்பு என்ற நூலின் 31ம் பக்கத்தில் (ஐந்தாவது ஜெர்மன் பதிப்பு) எங்கெல்ஸ் பின்வருமாறு எழுதுகிறார்:

''உலகத்தின் ஒருமை அதன் இருத்தலில் அடங்கியிருக்க வில்லை. ஆனாலும் இருத்தல் ஒருமையின் முன்நிபந்தனை யாகும்; ஏனென்றால் உலகம் ஒன்றாக உருவாவதற்கு முன்பாக முதலில் இருக்க வேண்டும். இருத்தல், நாம் காண்கின்ற மண்டலம் (Gesichtskreis) முடிவடைகின்ற எல்லைக்கு அப் பால் அது எப்பொழுதுமே பதிலளிக்க முடியாத கேள்வி (offene Frage) என்பது திண்ணம். உலகத்தின் உண்மையான ஒருமை அதன் பொருண்மையில் இருக்கிறது. இது ஒரு சில சொற்றொடர்களை உதிர்ப்பதால் நிரூபிக்கப்படவில்லை, ஆனால் தத்துவஞானம் மற்றும் இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் நெடிதான, அலுப்பூட்டுகின்ற வளர்ச்சியினால் நிரூபிக்கப் படுகிறது.''[40]

நம் சமையற்காரர் தயாரித்திருக்கும் புதிய அவியலைப் பாருங்கள்: எங்கெல்ஸ் நாம் காண்கின்ற மண்டலம் முடி வடைகின்ற எல்லைக்கு அப்பால் உள்ள இருத்தலைப் பற்றி, உதாரணமாக செவ்வாய்க் கோளில் மனிதர்கள் இருத்தலைப் பற்றிப் பேசுகிறார். அத்தகைய இருத்தல் பதிலளிக்கப்பட

முடியாத கேள்வி என்பது வெளிப்படையே. ஆனால் பஸாரவ் வேண்டுமென்றே முழுமேற்கோளையும் கொடுப்பதைத் தவிர்ப்பதைப் போல ''புலனறிவுக் காட்சி உலகத்துக்கு வெளியே இருத்தல்''பதிலளிக்கப்பட முடியாத கேள்வி என்று எங்கெல்ஸ் கூறுவதாகப் பொழித்துரைக்கிறார்!! இது மிகவும் மோசமான பிதற்றல். இங்கே பஸாரவ் அப்படியே நம்பிப் பழக்கப்பட்ட தத்துவஞானப் பேராசிரியர்களுடைய கருத்துக்கள் எங்கெல்சின் மேல் சுமத்தப்படுகின்றன; யோ. டித்ஸ்கென் இப்பேராசிரியர்களை மதவாதம் அல்லது நம்பிக்கைவாதத்தின் பட்டம் பெற்ற பாதந்தாங்கிகள் என்று நியாயமாகக் குறிப்பிடுகிறார். ''புலனறிவுக் காட்சி உலகத்துக்கு அப்பால்'' ஏதோ ஒன்று இருக்கிறது என்று நம்பிக்கைவாதம் வலியுறுத்துவது மெய்யே. பொருள்முதல்வாதிகள் இயற்கை விஞ்ஞானத்தோடு சேர்ந்து இதை வன்மையாக மறுக்கிறார்கள். ''பொருள்முதல்வாதத்துக்கும் கருத்துமுதல்வாதத்துக்கும் வெளியே உண்மையைக் கண்டு பிடித்திருக்கின்ற'', அது பதிலளிக்கப்பட முடியாத கேள்வி என்று கூறி ''சமரசம்'' செய்து கொள்கின்ற பேராசிரியர்கள், கான்ட்டியவாதிகள், (மாஹியவாதிகளை உள்ளிட்ட) ஹியூம்வாதிகள் மற்றும் இதரர்கள் இடைநிலையை வகிக்கிறார்கள். எங்கெல்ஸ் இம்மாதிரியாக எதையாவது எக்காலத்திலாவது கூறியிருந்தால், அவரை மார்க்சியவாதி என்று சொல்லவே அவமானமாகவும் கேவலமாகவும் இருந்திருக்கும்.

போதும்! பஸாரவிடமிருந்து கொடுக்கப்பட்ட அரைப் பக்க மேற்கோளே முழுமையான முடிச்சாக இருப்பதால் ஏற்கெனவே கூறியதே போதும், மாஹியவாதச் சிந்தனையின் ஊசலாட்டங்கள் அனைத்தையும் பின்தொடர்வது அவசியமல்ல என்று திருப்தி அடைய வேண்டியவர்களாக நாம் இருக்கிறோம்.

3. தன்னிலைப் பொருளைப் பற்றி லு. ஃபாயர்பாஹும் யோ. டித்ஸ்கெனும்

பொருள்முதல்வாதிகளான மார்க்சும் எங்கெல்சும் தம் நிலைப் பொருட்கள் (அதாவது நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகள், புலனறிவுக் காட்சிகள் மற்றும் இதரவைகளுக்கு வெளியே இருக்கும் பொருட்கள்) இருத்தலையும் அவற்றை

அறியக் கூடிய சாத்தியத்தையும் மறுத்தார்கள், தோற்றத்துக்கும் தன்னிலைப் பொருளுக்கும் இடையே அடிப்படையான எல்லை இருப்பதை ஒத்துக் கொண்டார்கள் என்ற நம்முடைய மாஹியவாதிகளின் கூற்றுக்கள் எவ்வளவு அபத்தமானவை என்று எடுத்துக் காட்டுவதற்கு ஃபாயர்பாஹிடமிருந்து இன்னும் சில மேற்கோள்களைக் காட்டுவோம். மாஹியவாதிகள் இயக்கவியலைப் பற்றி அல்லது பொருள்முதல்வாதத்தைப் பற்றி எதையுமே தெரிந்து கொள்ளாமல் இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்தைப் பற்றி பிற்போக்குப் பேராசிரியர்கள் எழுதியிருக்கும் சொற்களைக் கிளியைப் போல ஒப்பிக்கிறார்கள் என்பதே அவர்களிடமுள்ள மொத்தக் கோளாறுமாகும்.

''கருத்துமுதல்வாதம் என்று தன்னைக் கூறிக் கொள்கின்ற நவீன கால தத்துவஞான ஆன்மிகவாதம் பொருள்முதல்வாதத்தை வறட்டுக் கோட்பாட்டுவாதம் என்று அதன் அபிப்பிராயத்தில் பொருள்முதல்வாதத்தை ஒழித்துவிடக் கூடிய கண்டனத்தைச் செய்கிறது; அதாவது புலனறிவு (sinnlichen) உலகம் மறுக்கப்பட முடியாத (ausgemacht), புறநிலையான மெய்ம்மை என்பதிலிருந்து தொடங்கி அதுவே ஒரு தன்னிலை உலகம் (an sich), அதாவது நாம் இல்லாமல் இருக்கின்றதாகக் கருதுகிறது; ஆனால் உண்மையில் உலகம் ஆன்மாவின் படைப்பாக மட்டுமே இருக்கிறது'' என்று எழுதினார் லு. ஃபாயர்பாஹ் (*Sämtliche Werke*, X. Band, 1866, S. 185).

இது போதிய அளவுக்குத் தெளிவாகத் தோன்றுகிறது. தன்னிலை உலகம் என்பது நாம் இல்லாமல் இருக்கின்ற உலகமே. ஃபாயர்பாஹின் இந்தப் பொருள்முதல்வாதம் — பேர்க்லியினால் வாதிடப்பட்ட பதினேழாம் நூற்றாண்டுப் பொருள்முதல்வாதத்தைப் போல — ''தம்நிலைப் பொருட்கள்'' நம் மனத்துக்கு வெளியில் இருக்கின்றன என்ற அங்கீகாரத்தில் அடங்கியிருந்தது. ஃபாயர்பாஹின் "an sich" (அதனுக அல்லது ''தன்னிலையில்'') காண்ட்டினுடைய "an sich"க்கு நேரடியாக எதிரிடையானது: நாம் முன்பு ஃபாயர்பாஹிலிருந்து கொடுத்த மேற்கோளில் காண்ட்டுக்குத் ''தன்னிலைப் பொருள்'' என்பது ''மெய்ம்மை இல்லாத சூக்குமக் கருத்தாக்கம்'' என்பதற்காக ஃபாயர்பாஹ் அவரைக் கடிந்து கொள்கிறார் என்பதை நினைவுபடுத்திக் கொள்வோம்.

ஃபாயர்பாஹுக்குத் ''தன்னிலைப் பொருள்'' என்பது ''மெய்ம்மை உடைய சூக்குமக் கருத்தாக்கம்'', அதாவது நமக்கு வெளியே இருக்கின்ற, முற்றிலும் அறியப்படக் கூடிய, ''தோற்றத்திலிருந்து'' அடிப்படையில் வேறுபட்டிருக் காத உலகம் என்பதாகும்.

நிகழ்வுகளின் உலகத்திலிருந்து தன்னிலை உலகத்துக்கு ''டிரான்ஸென்டென்சை'', மதகுருக்களினால் படைக்கப்பட்டு தத்துவஞானப் பேராசிரியர்களால் அவர்களிடமிருந்து எடுத்துக் கொள்ளப்பட்ட கடக்க முடியாத இடைவெளியை அங்கீகரிப்பது எவ்வளவு நகைப்புக்குரியது என்பதை ஃபாயர் பாஹ் மிகவும் சாமர்த்தியமாகவும் தெளிவாகவும் விளக்கு கிறார். இது அவருடைய விளக்கங்களில் ஒன்று:

''கற்பனையின் உற்பத்திகளும் இயற்கையின் உற்பத்தியே என்பது மெய்யே; ஏனென்றால் கற்பனைச் சக்தி அதன் அடிப் படையிலும் அதன் தோற்றுவாயிலும் இதர மனிதச் சக்தி கள் அனைத்தையும் போல — கடைசியாகப் பார்க்கும் பொழுது (zuletzt)—ஒரு இயற்கைச் சக்தியே. ஆனால் ஒரு மனிதப் பிறவி சூரியன், சந்திரன் மற்றும் நட்சத்திரங்களி லிருந்து, கற்கள், பிராணிகள் மற்றும் தாவரங்களிலிருந்து, சுருக்கமாகச் சொல்வதென்றால் அவன் 'இயற்கை' என்ற பொதுப் பெயரினால் குறிப்பிடுகின்ற அந்த உயிர்களிலிருந்து (Wesen) வேறுபட்டிருக்கிறது; ஆகவே சூரியன், சந்திரன் மற்றும் நட்சத்திரங்கள் மற்றும் இயற்கையின் பிற உயிர் களைப் பற்றி (Naturwesen) மனிதனுடைய பிம்பங்கள் (Bilder) —இப்பிம்பங்கள் இயற்கையின் உற்பத்திகளே என்றாலும் —அவை இயற்கையில் உள்ள புறப்பொருட்களிலிருந்து தனி வகையான உற்பத்திகளே''(*Werke*, Band VII, Stuttgart,1903,S.516).

நம்முடைய பிம்பங்களின் புறப்பொருட்கள் நம் பிம் பங்களிலிருந்து தனிவகையாக இருக்கின்றன, தன்னிலைப் பொருள் நமக்குரிய பொருளிலிருந்து தனிவகையாக இருக் கிறது; ஏனென்றால் பின்னர் சொல்லப்பட்டது முன்னர் சொல்லப்பட்டதின் ஒரு பகுதியாக மட்டுமே, ஒரே ஒரு அம்சமாக மட்டுமே இருக்கிறது; மனிதனுடைய பிம்பங் களில் பிரதிபலிக்கப்படுகின்ற இயற்கையின் ஒரு துணுக்காக மட்டுமே மனிதன் இருப்பதைப் போன்றதே இதுவும்.

''...உப்பைப் போல என்னுடைய சுவையுணர்ச்சி நரம்பும்

அதே அளவுக்கு இயற்கையின் உற்பத்தியே; ஆனால் உப்பின் கரிப்புச்சுவை உப்பின் நேரடியான புறநிலைக் குணம் என்பதும் புலனுணர்ச்சிப் பொருளாக உப்பு இருக்கின்ற (ist) பொழுதே அதனுகவும் (an und für sich) இருக்கிறது என்பதும் ஆகவே நாக்கின் மேல் உப்பு ஏற்படுத்துகின்ற புலனுணர்ச்சி, புலனுணர்ச்சி இல்லாமல் சிந்திக்கப்படுகின்ற உப்பின் குண மாகும் (des ohne Empfindung gedachten Salzes) என்பதும் இதிலிருந்து தொடர்வதில்லை....'' அதற்குச் சில பக்கங் கள் முன்னர்: ''சுவை என்ற வகையில் கரிப்பு உப்பின் புறநிலையான குணும்சத்தின் அகநிலையான வெளியீடு'' (514).

புலனுணர்ச்சி என்பது நமக்கு வெளியே புறநிலையில் இருக்கின்ற தன்னிலைப் பொருள் நம்முடைய புலனுறுப்பு களின் மீது ஏற்படுத்துகின்ற நடவடிக்கையின் விளைவு—இதுவே ஃபாயர்பாஹின் தத்துவம். புறநிலையான உலகத் தின், an und für sich ஆன உலகத்தின் அகநிலையான பிம் பமே புலனுணர்ச்சி.

''...சூரியன், நட்சத்திரம், செடி, பிராணி, கல் முதலி யனவற்றைப் போல மனிதனும் இயற்கையின் பிறவியே (Naturwesen); ஆனால் அவன் இயற்கையிலிருந்து தனிவகை யானவன்; ஆகவே மனிதனுடைய தலையிலும் இதயத்திலும் உள்ள இயற்கை மனிதனுடைய தலைக்கும் இதயத்துக்கும் வெளியே உள்ள இயற்கையிலிருந்து தனிவகையானது.

''...எனினும் இந்தப் புறப்பொருள், அதாவது மனிதன் தான்—கருத்துமுதல்வாதிகளின் கூற்றின்படி—'புறப்பொருள் மற்றும் அகப்பொருளின் முற்றொருமை' என்ற நிபந்தனை நிறைவேற்றப்படுகின்ற ஒரே புறப்பொருள்; ஏனென்றால் மனிதன் ஒரு புறப்பொருள், என்னுடைய இருத்தலோடு அதன் சமத்துவமும் ஒருமையும் சாத்தியமான அனைத்துச் சந்தேகத்துக்கும் அப்பாற்பட்டது.... ஒரு மனிதன் மற்றொரு மனிதனுக்கு — மிகவும் நெருக்கமான மனிதனுக்குக் கூட —புனைகதையின், கற்பனையின் புறப்பொருளாக இருக்க வில்லையா? ஒவ்வொரு மனிதனும் மற்றொரு மனிதனைத் தனக்கே உரிய முறையில், தன்னுடைய சொந்த மனதின்படி (in und nach sienem Sienne) புரிந்து கொள்ளவில்லையா?... ஒரு மனிதனுக்கும் மற்றொரு மனிதனுக்கும் கூட ஒரு மனதுக் கும் மற்றொரு மனதுக்கும் இடையில் நாம் புறக்கணிக்க முடி

யாத அளவுக்கு மிகவும் கணிசமான வேறுபாடு இருக்கிற தென்றால் நம்முடன் முற்றொருமை இல்லாத, சிந்திக்காத, மனிதனைக இல்லாத பிறவிக்கும் (Wesen an sich) அதே பிறவியைப் பற்றி நாம் சிந்திப்பதற்கும் புலன்களால் அறி வதற்கும் உணர்வதற்கும் இடையில் இன்னும் எவ்வளவு அதிகமான வேறுபாடு இருக்க வேண்டும்?'' (அதே நூல், பக்கம் 518).

தோற்றத்துக்கும் தன்னிலைப் பொருளுக்கும் இடையில் மர்மமான, மூதறிவு கொண்ட, நுட்பமான வேறுபாடுகள் அனைத்தும் வெறும் தத்துவஞானச் சொற்கூளமே. ''தன் னிலைப் பொருள்'' தோற்றமாக, ''நமக்குரிய'' பொருளாக அடைகின்ற எளிமையான, வெளிப்படையான மாற்றத்தை நடைமுறையில் நாம் ஒவ்வொருவரும் எண்ணற்ற தடவை கள் கவனித்திருக்கிறோம். இந்த மாற்றமே அறிதலாகும். நாம் புலனுணர்ச்சிகளை மட்டுமே அறிவதால் புலனுணர்ச்சி களின் எல்லைகளுக்கு வெளியே ஏதாவதொன்றின் இருத்தலை யும் அறிய முடியாது என்ற மாஹியவாதக் ''கோட்பாடு'' கருத்துமுதல்வாத, அறியொணாவாதத் தத்துவஞானத்தின் பழைய குதர்க்கத்தைப் புதிய சட்டினியோடு பரிமாறுவதே.

யோசிப் டித்ஸ்கென் ஒரு இயக்கவியல் பொருள்முதல் வாதி. அவருடைய சொற்பிரயோக முறை அடிக்கடி துல்லிய மற்றதாக இருக்கிறது, அவர் அடிக்கடி குழப்பத்தில் சிக்கிக் கொள்கிறார் — பல அறிவிலிகளும் (இவர்களில் ஓய்கென் டித்ஸ்கெனும் ஒருவர்) நம்முடைய மாஹியவாதிகளும் இதைப் பிடித்துக் கொண்டனர் — என்பதை நாம் கீழே எடுத்துக் காட்டுவோம். ஆனால் அவருடைய தத்துவஞானத் திலுள்ள தலைமையான திசைவழியை ஆராய்ந்து அவருடைய பொருள்முதல்வாதத்தை அந்நியக் கூறுகளிலிருந்து பிரித் தெடுப்பதற்கு அவர்கள் பாடுபடவில்லை அல்லது அவர்களால் அதைச் செய்ய முடியவில்லை.

''உலகத்தைத் 'தன்னிலைப் பொருள்' என்று கருது வோம்'' என்று டித்ஸ்கென் **மனித மனத்தின் இயக்கத்தின் தன்மை*** என்ற தன்னுடைய நூலில் கூறுகிறார். '' 'தன்னிலை உலகமும்' நமக்கு அதனுடைய **தோற்றமாகிய** உலகத்தின்

* J. Dietzgen, *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1903.—**ப-ர்.**

நிகழ்வுகளும் மொத்தம் அதன் பகுதிகளிலிருந்து வேறுபடு கின்ற அளவில் மட்டுமே ஒன்றுக்கொன்று வேறுபடுகின்றன'' (ஜெர்மன் பதிப்பு, 1903, பக்கம் 65). ''ஒரு தோற்றம் அதை உற்பத்தி செய்கின்ற பொருளிலிருந்து ஒரு சாலையில் பத்து மைல் தூரப் பகுதி அந்தச் சாலையிலிருந்து வேறுபடு கின்ற அளவுக்குக் கூடுதலின்றிக் குறைவுமின்றி வேறுபடு கிறது'' (71—72). இங்கே அடிப்படையான எந்த வேறு பாடும், எந்த ''டிரான்ஸெண்டென்சும்'', எந்த ''உள்ளார்ந்த இசைவின்மை வேறுபாடும்'' கிடையாது, அப்படி இருக்கவும் முடியாது. ஆனால் ஒரு வேறுபாடு இருக்கிறதென்பது உண் மையே. புலனறிவுக் காட்சிகளின் எல்லைகளுக்கு அப்பாலிருந்து நமக்கு வெளியே பொருட்கள் இருத்தலை நோக்கிச் செல் லும் பாதை அந்த வேறுபாடாகும்.

''ஒவ்வொரு அனுபவமும்—காண்ட்டின் சொற்களில்— எல்லா அனுபவங்களின் எல்லைகளுக்கும் அப்பால் செல் கின்றதெதுவோ, அதில் ஒரு பகுதி மட்டுமே என்பதை நாம் அனுபவத்தின் மூலம் அறிகிறோம் (wir erfahren)" என்று டித்ஸ் கென் அறிவு பற்றிய தத்துவத்தினுள் ஒரு சோஷலிஸ்டின் பயணம் என்ற நூலில் கூறுகிறார். ''தன்னுடைய சொந்த இயல்பை உணர்வதற்கு மாறிவிட்ட உணர்வுக்கு ஒவ்வொரு துணுக் கும் — அது தூசியாகவோ அல்லது கல்லாகவோ அல்லது மரமாகவோ இருக்கட்டும் — அதன் முழு அளவில் அறிந்து கொள்ளப்பட முடியாத ஒன்றே (Unauskenntliches), அதாவது ஒவ் வொரு துணுக்கும் அறிதல் என்ற மனித ஆற்றலுக்கு வற்றாத பொருள், ஆகவே அனுபவத்தின் எல்லைகளுக்கு அப்பால் செல்கின்ற ஒன்றே''(*Kleinere philosophische Schriften*, 1903, S. 199).

காண்ட்டின் சொற்களில் என்பதை கவனியுங்கள்; அதா வது, எளிதில் புரிய வைக்கின்ற நோக்கங்களுக்காக, வேறு படுத்திக் காட்டுகின்ற நோக்கங்களுக்காக மட்டும் காண்ட் டின் தவறான, குழப்பமேற்படுத்துகின்ற சொற்பிரயோகத் தைக் கடைப்பிடித்து ''அனுபவத்தின் எல்லைகளுக்கு அப் பால்'' செல்வதை டித்ஸ்கென் அங்கீகரிக்கிறார். மாஹிய வாதிகள் பொருள்முதல்வாதத்திலிருந்து அறியொணுவாதத் துக்குச் செல்லும்பொழுது எதைப் பிடித்துக் கொள்கிறார் கள் என்பதற்கு இது நல்ல உதாரணம்: ''அனுபவத்தின் எல்லைகளுக்கு அப்பால்'' செல்ல நாங்கள் விரும்பவில்லை, எங்

களுக்குப் ''புலனறிவுக் காட்சிதான் நமக்கு வெளியே இருக்கின்ற யதார்த்தமாகும்'' என்று அவர்கள் சொல்கிறார்கள்.

''ஆரோக்கியமற்ற மாயாவாதம்''—துல்லியமாக அத்தகைய தத்துவஞானத்தை மறுத்து டித்ஸ்கென் கூறுகிறார்—''சார்புநிலையான உண்மையிலிருந்து தனிமுதலான உண்மையை விஞ்ஞான விரோதமான முறையில் பிரித்தெடுக்கிறது. அது தோன்றுகின்ற பொருளையும் 'தன்னிலைப் பொருளையும்', அதாவது தோற்றத்தையும் உண்மையையும் ஒன்றுக்கொன்று toto coelo (முழுமையாக, அடிப்படையாக) வேறுபடுகின்ற, எந்தப் பொதுக் கருத்தினத்திலும் அடங்கிவிடாத இரண்டு கருத்தினங்களாகச் செய்து விடுகிறது'' (S. 200).

நாம் இப்பொழுது ருஷ்ய மாஹியவாதியான பக்தானவின் —அவர் தன்னை மாஹியவாதி என்று ஒத்துக் கொள்வதில்லை, தத்துவஞானத்தில் தன்னை ஒரு மார்க்சியவாதியாகக் கருத வேண்டும் என்று அவர் விரும்புகிறார்—அறிவையும் சாமர்த்தியத்தையும் மதிப்பிட முடியும்.

''இன்னும் அதிகமான விமர்சனத் தன்மை கொண்ட பொருள்முதல்வாதிகள் பொன்னான நடுப்பாதையை''—''அனைத்து உளவியல்வாதத்துக்கும் அனைத்துப் பொருள் முதல்வாதத்துக்கும்'' இடையில்—''ஏற்றுக் கொண்டிருக்கிறார்கள். இவர்கள் 'தன்னிலைப் பொருள்' முற்றிலும் அறிய முடியாதது என்பதை நிராகரிக்கிறார்கள்; ஆனால் அதே சமயத்தில் அது 'தோற்றத்திலிருந்து' **அடிப்படையிலேயே** (பக்தானவின் அழுத்தம்) வேறுபட்டதாக, ஆகவே எப்பொழுதும் தோற்றத்தில் 'மங்கலாக மட்டுமே' அறியப்படுவதாக, அதன் உள்ளடக்கத்தைப் பொறுத்தவரை அனுபவத்துக்கு அப்பாற்பட்டதாக'' (இது ''மூலக்கூறுகளைப்'' பொறுத்த அளவில் மட்டுமேதான், மூலக்கூறுகள் என்பதும் அனுபவத்தின் கூறுகள் என்பதும் ஒன்றல்ல என்பது தெரிந்ததே), ''ஆனால் அனுபவத்தின் வடிவங்கள் என்று சொல்லப்படுகின்றவற்றின், அதாவது காலம், விசும்பு, காரண காரியத் தன்மை ஆகியவற்றின் எல்லைகளுக்கு உள்ளிருப்பதாகக் கருதுகிறார்கள். பதினெட்டாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த பிரெஞ்சுப் பொருள்முதல்வாதிகள் மற்றும் நவீன காலத் தத்துவஞானிகளில் எங்கெல்ஸ் மற்றும் அவரது ருஷ்ய சீடரான பேல்த்

தவ் ஆகியோருடைய கருத்துநிலை ஏறக்குறைய இதுவே'' (அனுபவவாத ஒருமைவாதம், புத்தகம் II, இரண்டாம் பதிப்பு, 1907, பக்கங்கள் 40—41).

இது முழுக் குழப்பம். 1) பதினேழாம் நூற்றுண்டைச் சேர்ந்த பொருள்முதல்வாதிகள் — அவர்களை எதிர்த்து பேர்க்லி வாதிடுகிருர்—''தமக்குரிய புறப்பொருட்கள்'' முற்றிலும் அறியப்படக் கூடியவை, ஏனென்ருல் நமது புலனறிவுக் காட்சிகளும் கருத்துக்களும் ''மனதுக்கு வெளியே'' இருக்கின்ற பொருட்களின் பிரதிகள் அல்லது பிரதிபலிப்புகள் மட்டுமே என்று கருதினர்கள் (அறிமுகத்தைப் பார்க்க). 2) ஃபாயர்பாஹும் அவருக்குப் பிறகு யோ. டித்ஸ்கெனும் தன்னிலைப் பொருளுக்கும் தோற்றத்துக்கும் இடையில் எவ்வித ''அடிப்படையான'' வேறுபாடும் இருப்பதாகக் கூறுவதை வன்மையாக எதிர்க்கிருர்கள்; ''தன்னிலைப் பொருள்'' ''நமக்குரிய பொருளாக'' மாற்றமடைகின்ற சிறு உதாரணத்தைக் காட்டி எங்கெல்ஸ் இந்தக் கருத்தை ஒழித்து விடுகிருர். 3) கடைசியாக, தம்நிலைப் பொருட்கள் ''எப்பொழுதும் தோற்றத்தில் மங்கலாக மட்டுமே அறியப்படுகின்றன'' என்று பொருள்முதல்வாதிகள் கருதுவதாகக் கூறுவது வெறும் பிதற்றல்; அறியொணுவாதியை எங்கெல்ஸ் மறுத்ததில் நாம் இதைப் பார்த்தோம்; தனிமுதலான உண்மை சார்புநிலையான உண்மையுடன் என்ன உறவைக் கொண்டிருக்கிறது என்பதை பசுதானவ் புரிந்து கொள்ளத் தவறுவது தான் அவர் பொருள்முதல்வாதத்தைத் திரிப்பதற்குக் காரணமாகும் (அதைப் பற்றி நாம் பின்னர் எழுதுவோம்). ''அனுபவத்துக்கு அப்பாற்பட்ட'' தன்னிலைப் பொருள், ''அனுபவத்தின் மூலக்கூறுகள்'' ஆகியவற்றில் மாஹியவாதக் குழப்பம் தொடங்குகிறது; இதைப் பற்றி ஏற்கெனவே போதுமான அளவுக்கு எழுதியிருக்கிருேம்.

பொருள்முதல்வாதிகளைப் பற்றி பிற்போக்குவாதப் பேராசிரியர்கள் கூறிய நம்ப முடியாத பிதற்றலைக் கிளியைப் போல ஒப்பித்தல், 1907ல் எங்கெல்சை ஒப்புக் கொள்ள மறுத்தல், 1908ல் எங்கெல்சை அறியொணுவாதத்துக்குள் ''திருத்த'' முயற்சி செய்தல்—இவையே ருஷ்ய மாஹியவாதிகளின் ''நவீன கால நேர்க்காட்சிவாதத்'' தத்துவஞானம்!

4. புறநிலையான உண்மை என்பது இருக்கிறதா?

''எனக்குத் தெரிந்த அளவில் மார்க்சியம் எந்த உண்மையாக இருப்பினும் அதன் நிபந்தனையற்ற புறநிலைத் தன்மையை மறுப்பதை, எல்லா நிரந்தர உண்மைகளையும் மறுப்பதை உள்ளடக்கியிருக்கிறது'' என்று பக்தானவ் எழுதுகிறார் (அனுபவவாத ஒருமைவாதம், புத்தகம் III, பக்கங்கள் IV—V). ''நிபந்தனையற்ற புறநிலைத் தன்மை'' என்பதன் பொருள் என்ன? ''எல்லாக் காலத்துக்கும் நிரந்தரமான உண்மை'' என்பது ''புறநிலையான உண்மையே—அந்தச் சொல்லின் தனிமுதலான அர்த்தத்தில்'' என்று அதே பகுதியில் பக்தானவ் கூறுகிறார்; ''ஒரு குறிப்பிட்ட சகாப்தத்தின் எல்லைகளுக்குள் மட்டுமே புறநிலையான உண்மையை'' அங்கீகரிக்க ஒத்துக் கொள்கிறார்.

இங்கே இரண்டு கேள்விகள் குழப்பப்படுகின்றன என்பது வெளிப்படையாகும்: 1) புறநிலையான உண்மை என்பதாக ஒன்று இருக்கிறதா, அதாவது மனிதக் கருத்துக்கள் அகப்பொருளை, அதாவது மனிதப் பிறவியையோ அல்லது மனித குலத்தையோ சார்ந்திராத உள்ளடக்கத்தைக் கொண்டிருக்க முடியுமா? 2) ஆம் என்றால், புறநிலையான உண்மையை வெளியிடுகின்ற மனிதக் கருத்துக்கள் அதை ஒரே சமயத்தில், முழுமையாக, நிபந்தனையின்றி, தனிமுதலான முறையில் வெளியிட முடியுமா, அல்லது உத்தேசமாகவும் சார்புநிலையாகவும் மட்டுமே வெளியிட முடியுமா? இரண்டாவது கேள்வி தனிமுதலான உண்மைக்கும் சார்புநிலையான உண்மைக்கும் உள்ள உறவைப் பற்றிய கேள்வியாகும்.

பக்தானவ் தனிமுதலான உண்மை என்பதை மிகவும் குறைந்த அளவில் அங்கீகரிப்பதைக் கூட நிராகரித்து அப்படி ஒத்துக் கொண்டதற்காக எங்கெல்சைக் கதம்பவாதி என்று குற்றஞ்சாட்டி இரண்டாவது கேள்விக்குத் தெளிவாக, வெளிப்படையாகத், திட்டவட்டமாகப் பதிலளிக்கிறார். பக்தானவ் எங்கெல்சிடம் கதம்பவாதத்தைக் கண்டு பிடித்தது சம்பந்தமாக நாம் பின்னர் தனியாக எழுதுவோம். தற்பொழுது முதல் கேள்வியோடு நிறுத்திக் கொள்வோம். பக்தானவ் அந்தக் கேள்விக்கும் (வெளிப்படையாகச் சொல்

லாமல்) இல்லை என்று பதிலளிக்கிறார். புறநிலையான உண்மை இருப்பதை மறுக்காமல் ஏதாவதொரு மனிதக் கருத்தில் சார்புநிலைக் கூறு* இருப்பதை மறுப்பது சாத்தியமாக இருந்த போதிலும், புறநிலையான உண்மை இருப்பதை மறுக்காமல் தனிமுதலான உண்மையை மறுக்க முடியாது.

இதற்குச் சிறிது தள்ளி பக்தானவ் பின்வருமாறு எழுது கிறார் (பக்கம் IX): "...பேல்த்தவ் உபயோகிக்கின்ற அர்த் தத்தில் புறநிலையான உண்மை என்ற அளவை கிடையாது; உண்மை என்பது சித்தாந்த வடிவம், மனித அனுபவத்தின் அமைப்பு ரீதியான வடிவம்...."

இங்கே எடுத்துக்காட்டப்படுகின்ற உதாரணத்துக்கும் "பேல்த்தவ் உபயோகிக்கின்ற அர்த்தத்துக்குமோ"— ஏனென்றால் அது அடிப்படையான தத்துவஞானப் பிரச்சினை களில் ஒன்றே தவிர பேல்த்தவின் பிரச்சினை அல்ல—உண்மை என்ற அளவைக்குமோ—புறநிலையான உண்மை இருக்கிறதா என்ற கேள்வியோடு அதைக் குழப்பிக் கொள்ளாமல் அதைப் பற்றித் தனியாக ஆராய வேண்டும்—எந்தச் சம்பந்தமும் இல்லை. பின்னால் தரப்பட்ட கேள்விக்கு பக்தானவின் எதிர் மறையான பதில் தெளிவாக இருக்கிறது: உண்மை என்பது ஒரு சித்தாந்த வடிவம் மட்டுமே என்றால் அகப்பொருளி லிருந்து, மனித குலத்திலிருந்து சுதந்திரமான உண்மை என்பது கிடையாது; ஏனென்றால் பக்தானவுக்கோ அல்லது நமக்கோ மனித சித்தாந்தத்தைத் தவிர வேறுவிதமான எந்தச் சித்தாந்தமும் தெரியாது. பக்தானவின் எதிர்மறை யான பதில் அவருடைய கூற்றின் இரண்டாம் பாதியிலிருந்து இன்னும் அதிகத் தெளிவாகப் புலப்படுகிறது: உண்மை என்பது மனித அனுபவத்தின் ஒரு வடிவம் என்றால் மனித குலத்திலிருந்து சுதந்திரமான உண்மை என்பது கிடையாது, புறநிலையான உண்மை என்பதும் இருக்க முடியாது.

பக்தானவ் புறநிலையான உண்மையை மறுப்பது அறி யொணாவாதம் மற்றும் அகநிலைவாதமாகும். நாம் மேலே குறிப்பிட்ட இயற்கை விஞ்ஞான உண்மையின் ஒற்றை உதாரணத்திலிருந்து கூட இந்த மறுப்பு எவ்வளவு அபத்த

* இது ஒருவேளை தவறாக இருக்கலாம்; அர்த்தத்தின்படி "தனிமுதலான" என்ற சொல்லை உபயோகித்திருக்க வேண் டும்.—ப-ர்.

மானது என்பது வெளிப்படையாகத் தெரியும். பூமி மனிதனுக்கு முன்பே இருந்தது என்ற இயற்கை விஞ்ஞானக் கருத்து உண்மையானது என்பதைச் சந்தேகிப்பதற்கு அது சிறிதும் இடம் கொடுப்பதில்லை. அது அறிவு பற்றிய பொருள் முதல்வாதத் தத்துவத்தோடு முற்றிலும் பொருந்துவதே: பிரதிபலிக்கப்படுகின்ற பொருளின் இருத்தல் பிரதிபலிக்கின்ற பொருளிலிருந்து சுதந்திரமானது (புற உலகம் மனதிலிருந்து சுதந்திரமானது) என்பது பொருள்முதல்வாதத்தின் அடிப்படையான கொள்கையாகும். பூமி மனிதனுக்கு முன்பாகவே இருந்தது என்ற இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் கூற்று புறநிலையான உண்மை. இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் இந்தக் கருத்தோட்டம் மாஹியவாதிகளின் தத்துவஞானத்துக்கும் உண்மையைப் பற்றி அவர்களுடைய கோட்பாட்டுக்கும் பொருந்தாது. உண்மை என்பது மனித அனுபவத்தின் அமைப்பு ரீதியான வடிவம் என்றால், எவ்விதமான மனித அனுபவத்துக்கும் வெளியே பூமி இருக்கிறது என்று சொல்வது உண்மையாக இருக்க முடியாது.

ஆனால் இவை மட்டுமல்ல. உண்மை என்பது மனித அனுபவத்தின் அமைப்பு ரீதியான வடிவம் மட்டுமே என்றால், உதாரணமாக கத்தோலிக்க சமயத்தின் போதனைகளும் உண்மையானவையே; ஏனென்றால் கத்தோலிக்க சமயமும் ''மனித அனுபவத்தின் அமைப்பு ரீதியான வடிவம்'' என்பதைப் பற்றி சிறிதளவு சந்தேகமும் கிடையாது. தன்னுடைய தத்துவத்தின் அப்பட்டமான போலித்தனம் பக்தானவுக்கே புரிகிறது. தான் விழுந்துவிட்ட சேற்றிலிருந்து வெளியே வருவதற்காக முயற்சிக்கிறார் என்பதை கவனிப்பது சுவாரசியமானதாகும்.

''புறநிலையின் மெய்ம்மையின் அடிப்படை கூட்டு அனுபவத் துறைக்குள் அடங்கியிருக்கிறது'' என்று **அனுபவவாத ஒருமைவாதத்தின்** முதல் புத்தகத்தில் நாம் படிக்கிறோம். ''எந்த அனுபவ விவரங்கள் நமக்கும் மற்றவர்களுக்கும் ஒரே மாதிரியான ஜீவாதாரமான அர்த்தத்தைக் கொண்டிருக்கின்றனவோ, எந்த விவரங்களின் மீது நாம் நம்முடைய நடவடிக்கைகளை முரண்பாடில்லாமல் கட்டமைத்துக் கொள்வதோடு முரண்பாடுகளைத் தவிர்ப்பதற்கு மற்றவர்களும் அடிப்படையாகக் கொள்ள வேண்டும் என்று உறுதியாக நம்புகின்றோமோ அந்த விவரங்கள் புறநிலையானவை என்று

நாம் கூறுகிறோம். பௌதிக உலகம் தனிப்பட்ட முறையில் எனக்கு மட்டுமல்லாமல், ஆனால் ஒவ்வொருவருக்கும் இருக்கிறது'' (அது உண்மையல்ல! அது ''ஒவ்வொருவரிடமிருந்தும்'' சுதந்திரமானதாக இருக்கிறது!), ''என்னைப் போலவே ஒவ்வொருவருக்கும் அதே மாதிரியான திட்டவட்டமான அர்த்தத்தைக் கொண்டிருக்கிறது என்று நான் நம்புகின்ற மெய் விவரத்தில் அந்த பௌதிக உலகத்தின் புறநிலையான தன்மை அடங்கியிருக்கிறது. பௌதிகத் தொடர் வரிசையின் புறநிலையான தன்மையே அதன் சர்வாம்ச முக்கியத்துவமாகும்'' (பக்கம் 25, அழுத்தம் பக்தானவினுடையது). ''நம்முடைய அனுபவத்தில் நாம் எதிரிடுகின்ற பௌதிக வஸ்துக்களின் புறநிலையான தன்மை, கடைசியாகப் பார்க்கும் பொழுது, பல்வேறு நபர்களின் கூற்றுக்களைப் பற்றி பரஸ்பரம் சரி பார்த்தல் மற்றும் ஒருங்கிணைப்பதால் நிறுவப்படுகிறது. பொதுவாக, பௌதிக உலகம் சமூக ரீதியில் ஒருங்கிணைக்கப்பட்டது, சமூக ரீதியில் ஒத்திசைவடைந்தது, சுருக்கமாகச் சொல்வதென்றால் அது சமூக ரீதியில் அமைக்கப்பட்ட அனுபவமாகும்'' (பக்கம் 36, அழுத்தம் பக்தானவினுடையது).

இது அடிப்படையாகவே பொய்யான கருத்துமுதல்வாத வரையறுப்பு. பௌதிக உலகம் மனித குலத்துக்கும் மனித அனுபவத்துக்கும் சுதந்திரமான முறையில் இருக்கிறது, ''சமூகத் தன்மையும்'' மனித அனுபவத்தை ''அமைப்பு ரீதியாக்குவதும்'' சாத்தியமில்லாத காலத்திலும் பௌதிக உலகம் இருந்தது, மற்றும் இதரவற்றை நாம் மறுபடியும் சொல்லப் போவதில்லை. நாம் தற்பொழுது மற்றொரு அம்சத்திலிருந்து மாஹியவாதத் தத்துவஞானத்தை அம்பலப் படுத்துவோம்: அதாவது, புறநிலையான தன்மை சந்தேகமில்லாத வகையில் ''சர்வாம்ச முக்கியத்துவத்தை'' மற்றும் இதரவற்றைக் கொண்டிருக்கின்ற மதக் கோட்பாடுகளை உள்ளடக்கும்படி வரையறுக்கப்படுகிறது. ஆனால் பக்தானவை மறுபடியும் கேட்போம்: '' 'புறநிலையான' அனுபவம் என்பது எவ்விதத்திலும் 'சமூக' அனுபவத்தைப் போன்று அதே மாதிரியானதல்ல என்பதை நாம் வாசகருக்கு மறுபடியும் நினைவுபடுத்துவோம்.... சமூக அனுபவம் என்பது முற்றிலும் சமூக ரீதியில் அமைக்கப்படுவதற்குத் தொலைவில் நிற்கிறது; அதில் எப்பொழுதுமே பல முரண்பாடுகள் இருப்பதால்,

அதன் பகுதிகளில் சில மற்ற பகுதிகளோடு உடன்படுவதில்லை. ஆவிகள் மற்றும் பேய்கள் குறிப்பிட்ட மக்களுடைய அல்லது குறிப்பிட்ட மக்கள் குழுவினுடைய சமூக அனுபவத் துறையில் இருக்க முடியும்—உதாரணமாக, விவசாயிகள்; ஆனால் அவற்றைச் சமூக ரீதியில் அமைக்கப்பட்ட அல்லது புறநிலையான அனுபவத்தின் கீழ் சேர்க்க முடியாது; ஏனென்றால் அவை பொது அனுபவத்தின் எஞ்சிய பகுதியோடு ஒத்திசைவதில்லை, அதன் அமைப்பு ரீதியான வடிவங்களோடு — உதாரணமாக, காரண காரியச் சங்கிலியோடு — இணைவதில்லை'' (45).

ஆவிகள் மற்றும் பேய்களைப் பற்றிய சமூக அனுபவத்தைப் புறநிலையான அனுபவத்தின் கீழ் பக்தானவ் ''சேர்க்கவில்லை'' என்பது மிகவும் மகிழ்ச்சியைத் தருகிறது. ஆனால் நம்பிக்கைவாத எதிர்ப்பு உணர்ச்சியில் நல்லெண்ணத்தோடு செய்யப்படுகின்ற இத்திருத்தம் பக்தானவின் மொத்த நிலையின் அடிப்படையான தவறை எவ்விதத்திலும் திருத்தவில்லை. சமயக் கோட்பாடு விஞ்ஞானக் கோட்பாட்டைக் காட்டிலும் அதிகமான அளவுக்குச் ''சர்வாம்ச முக்கியத்துவத்தைக்'' கொண்டிருப்பதால்—மனித குலத்தின் பெரும் பகுதி இன்றும் கூட முதலில் சொல்லப்பட்டதையே பிடித்துத் தொங்கிக் கொண்டிருக்கிறது—புறநிலைத் தன்மை மற்றும் பௌதிக உலகத்தைப் பற்றி பக்தானவின் வரையறுப்பு முற்றிலும் உடைந்து போய் விடுகிறது. பல நூற்றாண்டுகளாக ஏற்பட்டிருக்கும் வளர்ச்சியினால் கத்தோலிக்க சமயம் ''சமூக ரீதியில் அமைக்கப்பட்டு, ஒத்திசைவடைந்து, ஒருங்கிணைக்கப்பட்டிருக்கிறது''; அது மறுக்கப்பட முடியாத வகையில் ''காரண காரியச் சங்கிலியோடு'' ''இணைகிறது;'' ஏனென்றால் மதங்கள் காரணமில்லாமல் தோன்றவில்லை, இன்று நவீன நிலைமைகளின் கீழ் அவை பெருந்திரளான மக்களைத் தம் பிடியில் வைத்திருப்பது தற்செயலானதல்ல, தத்துவஞானப் பேராசிரியர்கள் அவற்றுக்குத் தங்களைத் தகவமைத்துக் கொள்வதும் முற்றிலும் ''பொருத்தமே''. சந்தேகத்துக்கு இடமில்லாத சர்வாம்ச முக்கியத்துவமும் சந்தேகமில்லாதபடி மிகவும் அதிகமாக அமைக்கப்பட்ட மத-சமூக அனுபவமும் விஞ்ஞானத்தின் ''அனுபவத்தோடு'' ''ஒத்திசையவில்லை'' என்றால் அந்த இரண்டுக்கும் இடையே தீவிரமான, அடிப்படையான வேறுபாடு இருப்பதே அதற்குக் காரணம்; பக்-

தானவ் புறநிலையான உண்மையை நிராகரித்த பொழுது அந்த வேறுபாட்டை அழித்து விட்டார். நம்பிக்கைவாதம் அல்லது மதகுருவாதம் விஞ்ஞானத்தோடு ஒத்திசையவில்லை என்று சொல்லித் தன்னைத் ''திருத்திக் கொள்வதற்கு'' பக்தானவ் எவ்வளவு முயற்சித்தாலும், அவர் புறநிலையான உண்மையை மறுப்பது நம்பிக்கைவாதத்தோடு முற்றிலும் ''ஒத்திசைவாக'' இருக்கிறது என்ற மறுக்க முடியாத உண்மை மிஞ்சுகிறது. தற்கால நம்பிக்கைவாதம் விஞ்ஞானத்தைச் சிறிதும் நிராகரிக்கவில்லை; அது விஞ்ஞானத்தின் ''மிகையான கோரிக்கைகளை'', அதாவது அது புறநிலையான உண்மைக்கு உரிமை கொண்டாடுவதைத்தான் நிராகரிக்கிறது. (பொருள்முதல்வாதிகள் நினைக்கின்றபடி) புறநிலையான உண்மை இருக்கிறதென்றால், மனித ''அனுபவத்தில்'' புற உலகத்தைப் பிரதிபலிக்கின்ற இயற்கை விஞ்ஞானம் மட்டுமே புறநிலையான உண்மையை நமக்குத் தர முடியுமென்றால், நம்பிக்கைவாதம் அனைத்தும் நிபந்தனையின்றி நிராகரிக்கப்படுகிறது. ஆனால் புறநிலையான உண்மை இல்லையென்றால், உண்மை (விஞ்ஞான உண்மை உள்பட) மனித அனுபவத்தின் அமைப்பு ரீதியான வடிவம் மட்டுமே என்றால், அதுவே மதகுருவாதத்தின் அடிப்படையான முற்கூற்றினை ஒத்துக் கொள்வதாகிறது, அது நுழைவதற்குக் கதவு திறந்துவிடப்படுகிறது, மத அனுபவத்தின் ''அமைப்பு ரீதியான வடிவங்களுக்கு'' ஒரு இடம் துப்புரவாக்கப்படுகிறது.

இப்படிப் புறநிலையான உண்மையை மறுத்தல் தன்னை மாஹியவாதி என்று ஒத்துக் கொள்ள மறுக்கின்ற பக்தானவின் சொந்தக் கருத்தா அல்லது மாஹ் மற்றும் அவெனாரியுசின் அடிப்படையான போதனைகளிலிருந்து அது தொடர்கிறதா என்ற கேள்வி எழுகிறது. பின்னால் சொல்லப்பட்டதே இந்தக் கேள்விக்குச் சாத்தியமான ஒரே பதிலாகும். உலகத்தில் புலனுணர்ச்சி மட்டுமே இருக்கிறது (1876ல் அவெனாரியுஸ் கூறியது) என்றால், பொருட்கள் புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகள் (**புலனுணர்ச்சிகளின் பகுப்பாய்வு** என்ற நூலில் மாஹ் கூறியது) என்றால், தத்துவஞான அகநிலைவாதம் நமக்கெதிரில் நிற்கிறது என்பது வெளிப்படை; அது தவிர்க்க முடியாத வகையில் புறநிலை உண்மையை மறுப்பதற்கு இட்டுச் செல்கிறது. புலனுணர்ச்சிகளை, ஒரு சமயத்தில்

பௌதிகத் துறைக்குரியது, மற்றொரு சமயத்தில் மனோதத்துவத் துறைக்குரியது ஏற்படுத்துகின்ற ''மூலக்கூறுகள்'' என்று சொல்வதென்றால் இது குழப்பத்தை மட்டுமே ஏற்படுத்துகிறது, அனுபவவாத விமர்சனத்தின் அடிப்படையான தொடக்க நிலையை நிராகரிக்கவில்லை என்பதை நாம் முன்னர் பார்த்தோம். அவெனூரியுசும் மாஹும் புலனுணர்ச்சிகளை அறிவின் பிறப்பிடமாக அங்கீகரிக்கிறார்கள். ஆகவே அவர்கள் அனுபவவாத (அனுபவத்திலிருந்துதான் எல்லா அறிவும் வருகிறது) அல்லது புலனுணர்ச்சிவாத (புலனுணர்ச்சிகளிலிருந்துதான் எல்லா அறிவும் வருகிறது) நிலையை மேற்கொள்கிறார்கள். ஆனால் இந்த நிலை அடிப்படையான தத்துவ ஞானப் போக்குகளான கருத்துமுதல்வாதத்துக்கும் பொருள்முதல்வாதத்துக்கும் இடையில் உள்ள வேறுபாட்டைத் தோற்றுவிக்கிறது; இந்த நிலையின் மீது ''புதிதாக'' எந்தச் சொல்லைப் (''மூலக்கூறுகள்'') போர்த்தினாலும் அந்த வேறுபாட்டை அது அகற்றுவதில்லை. ஆன்மிக நித்தியவாதி, அதாவது அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதி, பொருள்முதல்வாதி ஆகிய இருவருமே புலனுணர்ச்சிகளை நம்முடைய அறிவின் பிறப்பிடமாகக் கருதலாம். பேர்க்லி, டிட்ரோ ஆகிய இருவருமே லோக்கிலிருந்துதான் தொடங்கினார்கள். புலனுணர்ச்சியே நம்முடைய அறிவின் ஒரே பிறப்பிடம் என்பது அறிவு பற்றிய தத்துவத்தின் முதல் முற்கூறு என்பதில் ஐயமில்லை. மாஹ் முதல் முற்கூற்றை அங்கீகரித்த பிறகு இரண்டாவது முக்கியமான முற்கூற்றை, அதாவது புலனுணர்ச்சிகளில் மனிதனுக்குக் கிடைக்கின்ற அல்லது மனிதனுடைய புலனுணர்ச்சிகளின் தோற்றுவாயாக அமைகின்ற புறநிலையான யதார்த்தத்தைப் பற்றிக் குழப்புகிறார். ஒருவர் புலனுணர்ச்சிகளிலிருந்து தொடங்கி அகநிலைவாதத்தைப் பின்பற்றி ஆன்மிக நித்தியவாதத்தை (''பொருட்கள் புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகள் அல்லது இணைப்புகள்'') அடையலாம்; அல்லது புறநிலைவாதத் திசைவழியில் சென்று பொருள்முதல்வாதத்தை (புலனுணர்ச்சிகள் பொருட்களின், புற உலகத்தின் பிம்பங்கள்) அடையலாம். முதல் கருத்துநிலைக்கு, அதாவது அறியொணாவாதம் அல்லது இன்னும் சிறிது தள்ளிப் போனால் அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதத்துக்குப் புறநிலையான உண்மை என்பது இருக்க முடியாது. இரண்டாவது

கருத்துநிலைக்கு, அதாவது பொருள்முதல்வாதத்துக்குப் புற நிலையான உண்மையை அங்கீகரிப்பது அவசியம். இரண்டு போக்குகள் அல்லது அனுபவவாதம் மற்றும் புலனுணர்ச்சி வாதத்தின் முற்கூற்றுக்களிலிருந்து பெறக் கூடிய சாத்திய மான இரண்டு முடிவுகளைப் பற்றிய இந்தப் பழைய தத் துவஞானப் பிரச்சினையை மாஹ் தீர்க்கவில்லை, அவர் அதை அகற்றிவிடவோ அல்லது ஒழித்திடவோ இல்லை; ''மூலக் கூறு'' என்ற சொல்லையும் அதைப் போன்ற மற்ற சொற்களை யும் உபயோகித்துச் செய்கின்ற ஏமாற்றுவித்தையினால் அதைக் குழப்புகிறார். பக்தானவ் புறநிலையான உண்மையை மறுப்பது மொத்த மாஹியவாதத்தின் தவிர்க்க முடியாத விளைவு—அதன் திரிபு அல்ல.

ஹியூமும் காண்ட்டும் ''உலகத்தை எவ்விதத்திலேனும் அறிகின்ற அல்லது குறைந்த பட்சம் முழுமையாக அறி கின்ற சாத்தியத்தை மறுத்த'' தத்துவஞானிகள் என்று எங் கெல்ஸ் லுட்விக் ஃபாயர்பாஹில் எழுதுகிறார். ஆகவே ஹியூம், காண்ட் ஆகிய இருவருக்கும் பொதுவாக இருப்பதை எங் கெல்ஸ் வலியுறுத்துகிறார்; அவர்கள் இருவரையும் பிரிப்பதை வலியுறுத்தவில்லை. ''இந்த'' (ஹியூம் மற்றும் காண்ட்டின்) ''கருத்தை மறுப்பதில் தீர்மானமானதை ஹெகல் ஏற் கெனவே கூறிவிட்டார்'' என்று எங்கெல்ஸ் மேலும் எழுது கிறார் (நான்காவது ஜெர்மன் பதிப்பு, பக்கங்கள் 15—16)[41] ஹெகல் பொருள்முதல்வாதம் ''அனுபவவாதத்தின் முரணில் லாத அமைப்பு'' என்று அறிவித்த பிறகு பின்வருமாறு எழுதியிருப்பது இதன் தொடர்பாக சுவாரசியமுடையதாக எனக்குத் தோன்றுகிறது: ''அனுபவவாதத்துக்குப் பொது வில் புறநிலைதான் (das Äuberliche) உண்மை; அதன் பிறகு உணர்வைக் கடந்தது கூட ஒப்புக் கொள்ளப்பட வேண்டு மென்றால் அதைப் பற்றிய அறிவு ஏற்பட முடியாது (soll doch eine Erkenntnis desselben (d. h. des Übersinnlichen) nicht statt finden können), புலனறிவுக் காட்சிக்கு மட்டுமே தனிமுறையில் உரியதை ஒருவர் பின்பற்ற வேண்டும் (das der Wahrnehmung Angehörige). எனினும் இந்த அடிப் படையான முற்கூற்று ஈடேறிய பொழுது (Durchführung) பிற்காலத்தில் பொருள்முதல்வாதம் என்று சொல்லப்பட் டதை உருவாக்கியது. இந்தப் பொருள்முதல்வாதம்

பருப்பொருளை உண்மையான புறநிலையாக (das wahrhaft Objektive) கருதுகிறது.''*

அனைத்து அறிவும் அனுபவத்திலிருந்து, புலனுணர்ச்சியிலிருந்து, புலனறிவுக் காட்சியிலிருந்து பிறக்கிறது. அது உண்மையே. ஆனால் புறநிலையான யதார்த்தம் ''புலனறிவுக் காட்சியைச் சேர்ந்ததா'', அதாவது அது புலனறிவுக் காட்சியின் பிறப்பிடமா என்ற கேள்வி எழுகிறது. நீங்கள் ஆம் என்று பதிலளித்தால் நீங்கள் ஒரு பொருள்முதல்வாதி. நீங்கள் இல்லை என்று பதிலளித்தால் நீங்கள் முரண்படுகிறீர்கள்; தன்னிலைப் பொருளை அறிய முடியும் என்பதை நீங்கள் மறுக்கிறீர்களா அல்லது (கான்ட்டுகள்) காலம், விசும்பு, காரண காரியத் தன்மை ஆகியவற்றின் புறநிலைத் தன்மையை மறுக்கிறீர்களா அல்லது (ஹியூமுடன்) தன்னிலைப் பொருள் என்ற கருத்தைக் கூட நீங்கள் அனுமதிக்கவில்லையா என்பனவற்றுக்குச் சம்பந்தமின்றியே நீங்கள் தவிர்க்க முடியாத விதத்தில் அகநிலைவாதம் அல்லது அறியொணாவாதத்துக்கு வந்து சேருவீர்கள். அப்படி நடைபெறுகின்ற பொழுது உங்களுடைய அனுபவவாதம், உங்களுடைய அனுபவத் தத்துவஞானத்தின் முரணியல் அனுபவத்தின் புறநிலையான உள்ளடக்கத்தை, அனுபவத்தின் மூலம் அறிவின் புறநிலையான உண்மையை நீங்கள் மறுப்பதில் அடங்கியிருக்கிறது.

கான்ட் அல்லது ஹியூமின் திசைவழியில் செல்பவர்கள் (மாஹும் அவெனரியுசும் கலப்பற்ற பேர்க்லிவாதிகள் அல்ல என்ற அளவில் பின்னல் சொல்லப்பட்டவர்களில் இருக்கிறார்கள்) பொருள்முதல்வாதிகளாகிய நம்மை ''இயக்க மறுப்பியல்வாதிகள்'' என்கிறார்கள்; ஏனென்றால் அனுபவத்தில் கிடைக்கின்ற புறநிலையான யதார்த்தத்தை நாம் அங்கீகரிக்கின்றோம்; ஏனென்றால் நாம் நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளுக்கு மனிதனிலிருந்து சுதந்திரமான புறநிலைத் தோற்றுவாயை அங்கீகரிக்கின்றோம். பொருள்முதல்வாதிகளாகிய நாம் கான்ட்டியவாதிகளையும் ஹியூம்வாதிகளையும் எங்கெல்சைப் பின்பற்றி அறியொணாவாதிகள் என்கிறோம்; ஏனென்றால் அவர்கள் புறநிலையான யதார்த்தம் நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளின் தோற்றுவாய் என்பதை மறுக்கிறார்கள். அறியொணாவாதி (Agnostic) என்பது கிரேக்கச் சொல்: கிரேக்க மொழி

* Hegel, "Eenzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse", *Werke*, VI. Band (1843), S. 83. Cf. S. 122.

யில் *a* என்பதற்கு இல்லை என்று அர்த்தம்; *gnosis* என்பதற்கு அறிவு என்று அர்த்தம். நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளினால் பிரதிபலிக்கப்படுகின்ற, பிம்பமாகக் காட்டப்படுகின்ற புற நிலையான யதார்த்தம் இருக்கிறதா என்று எனக்குத் தெரியாது, இதைத் தெரிந்து கொள்ள ஒரு வழியுமில்லை என்று நான் அறிவிக்கிறேன் என்று அறியொணாவாதி கூறுகிறார் (அறியொணாவாதியின் நிலையைப் பற்றி எங்கெல்ஸ் எழுதியிருப்பதிலிருந்து நாம் முன்னர் மேற்கோள் காட்டியதைப் படிக்க). அதனால்தான் அறியொணாவாதி புறநிலையான யதார்த்தத்தை மறுக்கிறார்; ஆவிகள், பேய்கள், கத்தோலிக்க சமயப் புனிதர்கள் மற்றும் இதரவற்றைப் பற்றிய வறட்டுக் கோட்பாடுகளை அற்பவாதியின் பேடித் தனமான சகிப்புத் தன்மையுடன் பொறுத்துக் கொள்கிறார். மாஹும் அவெனாரியுசும் ஒரு ''புதிய'' சொற்பிரயோகத்தை, ''புதிய'' கருத்துநிலை என்று சொல்லப்படுவதைப் படாடோபத்தோடு முன்வைக்கும் பொழுது உண்மையில் அறியொணாவாதியின் பதிலை—குழப்பமான, கலங்கலான முறையில் என்றாலும்—திருப்பிச் சொல்கிறார்கள்: ஒரு பக்கத்தில் பொருட்கள் புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகள் (கலப்பற்ற அகநிலைவாதம், கலப்பற்ற பேர்க்லிவாதம்); மறு பக்கத்தில் நம் புலனுணர்ச்சிகளுக்கு ''மூலக் கூறுகள்'' என்று புதுப்பெயர் சூட்டினால், நம் புலனுறுப்புகளிலிருந்து சுதந்திரமான முறையில் இருப்பதாக நாம் அவற்றை நினைக்கக் கூடும்!

நம்முடைய புலனுறுப்புகளின் சாட்சியங்களையே முற்றிலும் நம்புகின்ற தத்துவஞானிகள், உலகம் நமக்கு எப்படித் தோன்றுகிறதோ—ஒலிகள், வண்ணங்கள், இதரவை நிறைந்திருக்கின்ற—அது மெய்யாகவே அப்படி இருப்பதாகக் கருதுபவர்கள் நாங்கள் என்று உரத்த குரலில் சொல்ல விரும்புகிறார்கள் மாஹியவாதிகள்; ஆனால் பொருள்முதல்வாதிகள் உலகம் உயிரில்லாதது, ஒலி மற்றும் வண்ணமில்லாதது, அதன் தோற்றத்திலிருந்து உண்மையில் வேறுபட்டிருப்பது மற்றும் இதரவை என்று சொல்பவர்கள் என்று அவர்கள் சொல்கிறார்கள். இத்தகைய கூற்றுக்களை, உதாரணமாக, யோ. பெட்ஸோல்ட் தன்னுடைய கலப்பற்ற பரிசோதனையின் தத்துவஞானத்துக்கு அறிமுகம், நேர்க் காட்சிவாதக் கருத்து நிலையிலிருந்து உலகப் பிரச்சினை (1906) ஆகிய இரண்டு நூல்களி

லும் எழுதியிருக்கிறுர். பெட்ஸோல்ட்டை திரு. வீக்தர் செர்னேவ் கிளியைப் போலத் திருப்பிச் சொல்கிறுர்; அவர் இந்தப் ''புதிய'' கருத்தைப் பற்றி உற்சாகமாக எழுது கிறுர். ஆனல் மாஹியவாதிகள் உண்மையில் அகநிலைவாதி கள் மற்றும் அறியொணுவாதிகளே; ஏனென்றுல் அவர்கள் நம்முடைய புலனுறுப்புகளின் சாட்சியங்களைப் போதுமான அளவுக்கு நம்பவில்லை, அவர்களுடைய புலனுணர்ச்சிவாதத் தில் முரணுக இருக்கிறுர்கள். மனிதனுக்குச் சுதந்திரமான முறையில் புறநிலையான யதார்த்தம்தான் நம்முடைய புல னுணர்ச்சிகளின் தோற்றுவாய் என்பதை அவர்கள் அங்கீ கரிக்கவில்லை. இந்தப் புறநிலையான யதார்த்தத்தின் உண்மை யான பிரதி புலனுணர்ச்சிகள் என்று அவர்கள் கருதவில்லை; ஆகவே அவர்கள் இயற்கை விஞ்ஞானத்துடன் நேரடியாக மோதுகிறுர்கள், நம்பிக்கைவாதம் நுழைவதற்குக் கதவைத் திறந்து விடுகிறுர்கள். இதற்கு மாருக பொருள்முதல்வாதிக்கு உலகம் அதன் தோற்றத்தைக் காட்டிலும் வளம் நிறைந்த தாக, ஜீவன் மிக்கதாக, பல்துறையானதாகத் தோன்று கிறது; ஏனென்றுல் விஞ்ஞானத்தின் வளர்ச்சியின் ஒவ்வொரு காலடியிலும் புதிய அம்சங்கள் கண்டு பிடிக்கப்படுகின்றன. பொருள்முதல்வாதிக்கு நமது புலனுணர்ச்சிகள் ஒற்றை மற்றும் இறுதியான புறநிலையான யதார்த்தத்தின் பிம்பங் களே—இறுதியான என்று சொல்லும் பொழுது கடைசி வரை அறியப்பட்டுவிட்ட என்று அர்த்தமல்ல, அதற்கப் பால் மற்றென்று இல்லை, மற்றென்று இருக்க முடியாது என்பதே அதன் அர்த்தம். இந்தக் கருத்துநிலை நம்பிக்கை வாதத்தின் ஒவ்வொரு வகைக்கும் மட்டுமல்ல, நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளின் தோற்றுவாயாகப் புறநிலையான யதார்த் தத்தை அங்கீகரிக்காமல் சர்வாம்ச முக்கியத்துவம், சமூக ரீதியில் அமைக்கப்பட்ட இன்னும் இவை போன்ற இதர செயற்கையான சொல் ஜாலங்களால் புறநிலை என்ற கருத்தை ''வருவிக்கின்ற'', புறநிலையான உண்மையிலிருந்து ஆவிகள் மற்றும் பேய்களைப் பற்றிய நம்பிக்கையைப் பிரித்தெடுக்க முடியாத — பெரும்பாலும் விருப்பமில்லாத—பேராசிரியப் பகட்டுப் புலமைவாதத்துக்கும் கதவைத் திறக்க முடியாத படிச் சாத்தி விடுகிறது.

''நவீன கால விஞ்ஞானமும்'' ''நவீன கால நேர்க்காட்சி

வாதமும்'' நிராகரித்துவிட்டதாகச் சொல்லப்படுகின்ற பருப்பொருள் என்ற கருத்தைப் பிடித்து இன்னும் தொங்கிக் கொண்டிருக்கின்ற ''வறட்டுக் கோட்பாட்டுவாதிகளான'' பொருள்முதல்வாதிகளின் ''காலங்கடந்த'' கருத்துக்களைப் பார்த்து மாஹியவாதிகள் இகழ்ச்சியுடன் தங்கள் தோள்களைக் குலுக்கிக் கொள்கிறார்கள். பருப்பொருளின் உள்ளமைப்பைப் பற்றி பௌதிகவியலின் புதிய தத்துவங்களைப் பற்றி நாம் வேறு பகுதியில் எழுதுவோம். ஆனால் மாஹியவாதிகள் செய்வதைப் போல, பருப்பொருளின் உள்ளமைப்பைப் பற்றிய எந்தக் குறிப்பிட்ட தத்துவத்தையும் அறிவாதார முறை இயலின் வகையினத்தோடு சேர்த்துக் குழப்புவது, பருப்பொருளின் புதிய வகைகளின் (உதாரணமாக, எலெக்ட்ரான்கள்) புதிய குணும்சங்களின் பிரச்சினைகளை அறிவு பற்றிய தத்துவத்தின் பழைய பிரச்சினையோடு, நம்முடைய அறிவின் தோற்றுவாய்கள், புறநிலையான உண்மை இருத்தல், இதரவற்றைப் பற்றிய பிரச்சினையோடு சேர்த்துக் குழப்புவது முற்றிலும் மன்னிக்கப்பட முடியாததாகும். மாஹ் ''உலக மூலக்கூறுகளை'' (சிவப்பு, பச்சை, கடினம், மென்மை, உரத்த, நீண்ட, இதரவை) கண்டு பிடித்தார் என்று நம்மிடம் சொல்கிறார்கள். ஒரு மனிதன் சிவப்பாக எதையோ பார்க்கும் பொழுது அல்லது கடினமாக எதையோ உணர்கின்ற பொழுது அவன் புறநிலையான யதார்த்தத்தைச் சந்திக்கிறானா, இல்லையா என்று நாம் கேட்கிறோம். இந்தப் பழமையான தத்துவஞானக் கேள்வியை மாஹ் குழப்பி விடுகிறார். அவன் சந்திக்கவில்லை என்று நீங்கள் கருதினால், நீங்கள் மாஹுடன் சேர்ந்து தவிர்க்க முடியாத விதத்தில் அகநிலைவாதம் மற்றும் அறியொணாவாதத்துக்குள் விழுந்து விடுகிறீர்கள்; இம் மனேண்டிஸ்டுகள், அதாவது தத்துவஞான மென்ஷிக்கவ்களின் அரவணைப்பு உங்களுக்குக் கிடைக்கும். அவன் சந்திப்பதாக நீங்கள் கருதினால், இந்தப் புறநிலையான யதார்த்தத்துக்கு ஒரு தத்துவஞானக் கருத்து அவசியமாகிறது; இந்தக் கருத்து நெடுங்காலத்துக்கு முன்பே தயாரிக்கப்பட்டிருக்கிறது; இந்தக் கருத்தே பருப்பொருள். மனிதனுக்கு அவனுடைய புலனுணர்ச்சிகளால் தரப்படுகின்ற புறநிலையான யதார்த்தத்தைக் குறிக்கின்ற தத்துவஞான வகையினமே பருப்பொருள் எனப்படும்; புறநிலையான யதார்த்தம் அவற்றி

லிருந்து சுதந்திரமாக இருந்து புலனுணர்ச்சிகளால் பிரதி யெடுக்கப்பட்டு, புகைப்படம் பிடிக்கப்பட்டு, பிரதிபலிக்கப் படுகின்றது. ஆகவே இத்தகைய கருத்து "காலங்கடந்து விட்டது" என்று கூறுவது **சிறு பிள்ளைத் தனமான பேச்சு,** நவீன பாணியான **பிற்போக்குத்** தத்துவஞானத்தின் வாதங் களை அர்த்தமில்லாதபடி திருப்பிச் சொல்வதாகும். பொருள் முதல்வாதத்துக்கும் கருத்துமுதல்வாதத்துக்கும் இடையில் நடைபெற்ற போராட்டம், தத்துவஞானத்தில் பிளாட்டோ மற்றும் டெமாக்கிரீடசின் போக்குகள் அல்லது திசைவழி களுக்கிடையே நடைபெற்ற போராட்டம், மதத்துக்கும் விஞ்ஞானத்துக்கும் இடையில், புறநிலையான உண்மையை மறுப்பதற்கும் அதை வலியுறுத்துவதற்கும் இடையில் போராட்டம், உணர்வைக் கடந்த அறிவின் ஆதரவாளர் களுக்கும் அதன் எதிரிகளுக்கும் இடையில் போராட்டம் தத்துவஞானத்தின் ஈராயிரம் வருட காலத்தில் காலங்கடந்த தாகிவிட முடியுமா?

பருப்பொருள் என்ற கருத்தை அங்கீகரிப்பது அல்லது நிராகரிப்பது தன்னுடைய புலனுறுப்புகளின் சாட்சியத்தில் மனிதன் வைக்கின்ற நம்பிக்கையைப் பற்றிய கேள்வி, நம் அறிவின் தோற்றுவாய் பற்றிய கேள்வி. தத்துவஞானம் தொடங்கியதிலிருந்து இந்தக் கேள்வி கேட்கப்பட்டிருக் கிறது, விவாதிக்கப்பட்டிருக்கிறது. பேராசிரியக் கோமாளி கள் இதை ஆயிரம் வெவ்வேறு உடைகளில் மறைக்கலாம். ஆனல் மனித அறிவின் தோற்றுவாய் பார்வை, ஸ்பரிசம், கேட்டல், முகர்தல் ஆகியவையா என்ற கேள்வியைப் போலவே இதுவும் ஒருபோதும் காலங்கடந்ததாக முடியாது. நம் புலனுணர்ச்சிகளைப் புற உலகத்தின் பிம்பங்களாகக் கருதுவது, புறநிலையான உண்மையை அங்கீகரிப்பது, அறிவு பற்றிய பொருள்முதல்வாதத் தத்துவத்தைக் கொண்டிருத் தல்—இவை அனைத்துமே ஒன்றுதான். இதை விளக்குவதற் காக நான் ஃபாயர்பாஹ் மற்றும் இரண்டு தத்துவஞானப் பாடப்புத்தகங்களிலிருந்து மட்டும் மேற்கோள் காட்டு கிறேன். இந்தக் கேள்வி எவ்வளவு ஆரம்ப நிலையானது என்பதை வாசகர் புரிந்து கொள்ள முடியும்.

"புலனுணர்ச்சி புறநிலையான இரட்சகரின் நற்செய்தி (Verkündung), சுவிசேஷம் என்பதை மறுப்பது எவ்வளவு

சிறப்பில்லாதது?''* என்று ஃபாயர்பாஹ் எழுதினர். எவ்வளவு விசித்திரமான, பொருத்தமற்ற சொற்பிரயோகம் என்பதைப் பாருங்கள். ஆனல் புலனுணர்ச்சி புறநிலையான உண்மையை மனிதனுக்கு வெளிப்படுத்துகிறது என்ற முழுத் தெளிவான தத்துவஞானத் திசைவழி இங்கே காணப்படுகிறது. ''என்னுடைய புலனுணர்ச்சி அகநிலையானது, ஆனல் அதன் அடிப்படை அல்லது காரணம் (Grund) புறநிலையானது'' (S. 195). பொருள்முதல்வாதம் புலனறிவு உலகத்தை இறுதி நிலையான (ausgemachte), புறநிலையான உண்மையாகக் கொண்டு தொடங்குகிறது என்று ஃபாயர்பாஹ் கூறும் மேற்காட்டிய மேற்கோளுடன் இதை ஒப்பிடுங்கள்.

புலனுணர்ச்சிவாதம் என்பது நம்முடைய எல்லாக் கருத்துக்களையும் ''உணர்ச்சிகளின் அனுபவத்திலிருந்து'' வருவிக்கின்ற, ''அறிவைப் புலனுணர்ச்சிகளாகக் குறுக்குகின்ற'' கோட்பாடு என்று ஃபிரான்கின் தத்துவஞான அகராதியில்** படிக்கிறோம். அகநிலைப் புலனுணர்ச்சிவாதம் (ஐயவாதம்[42] மற்றும் பேர்க்லிவாதம்), தார்மிகப் புலனுணர்ச்சிவாதம் (எபிகூரியவாதம்[43]), புறநிலைப் புலனுணர்ச்சிவாதம் ஆகியன இருக்கின்றன. ''புறநிலைப் புலனுணர்ச்சிவாதம் என்பது பொருள்முதல்வாதம்; ஏனென்றல் பொருள்முதல்வாதிகளுடைய கருத்தில் பருப்பொருள் அல்லது வஸ்துக்கள் மட்டுமே நம்முடைய புலனுறுப்புகளைப் பாதிக்கின்ற (atteindre nos sens) புறப்பொருட்கள்.''

''உண்மை அல்லது இருத்தலை உணர்ச்சிகளின் மூலமாக மட்டுமே அறிய முடியும் என்று புலனுணர்ச்சிவாதம் வலியுறுத்துமானல்'' (பதினெட்டாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் பிரான்சிலிருந்த தத்துவஞானத்தைப் பற்றி இவர் எழுதுகிறார்) ''இந்தக் கருதுகோளைப் புறநிலையாக வகுத்துரைத்தால் போதும்—நமக்கு ஒரு பொருள்முதல்வாத ஆய்வுரை கிடைக்கும்: புலன்களால் அடையப் பெறுவன மட்டும் இருக்கின்றன; பொருளாயத இருத்தலைத் தவிர வேறு இருத்தல் இல்லை'' என்று ஷ்வேக்லெர் தன்னுடைய தத்துவஞான வரலாற்றில் எழுதுகிறார்.***

* Feuerbach, *Sämtliche Werke*, X. Band, 1866, SS. 194 — 195.

** *Dictionaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875.

*** Dr. Albert Schwegler, *Geschichte der Philosophie im Umriß*, 15-te Aufl., S. 194.

இவை ஆரம்ப நிலையான உண்மைகள்; இவை பாடபுத்தகங்களில் கூட இடம் பெற்றிருக்கின்றன. ஆனால் நம் மாஹியவாதிகள் இவற்றை மறந்து விட்டார்கள்.

5. தனிமுதலான மற்றும் சார்புநிலையான உண்மை அல்லது அ. பக்தானவ் கண்டு பிடித்த எங்கெல்சின் கதம்பவாதம்

பக்தானவ் 1906ம் வருடத்தில் தன்னுடைய அனுபவவாத ஒருமைவாதம், மூன்றும் தொகுதியின் முன்னுரையில் தன் கண்டு பிடிப்பைச் செய்தார். ''உண்மையின் சார்புநிலையைச் சற்று முன்பு நான் வர்ணித்த அநேகமாக அதே அர்த்தத்தில் எங்கெல்ஸ் தன்னுடைய கருத்தை டூரிங்குக்கு மறுப்பு என்ற நூலில் எழுதியிருக்கிறார்'' (பக்கம் V), அதாவது எல்லாவித நிரந்தர உண்மையையும் மறுக்கின்ற, ''எப்படிப் பட்டதாக இருப்பினும் அனைத்து உண்மையின் நிபந்தனை யற்ற புறநிலைத் தன்மையை மறுக்கின்ற'' அர்த்தத்தில். ''எங்கெல்ஸ் தன்னுடைய தீர்மானமின்மையில், அதாவது அவர் கிண்டல் செய்த போதிலும் சில 'நிரந்தரமான உண்மைகளை'—அவை எவ்வளவு பரிதாபமாக இருப்பினும்—அவர் அங்கீகரிப்பதில் தவறு செய்கிறார்...'' (பக்கம் VIII). ''இங்கே எங்கெல்ஸ் செய்கின்ற கதம்பமான விதிவிலக்குகளை முரண்பாடு மட்டுமே அனுமதிக்க முடியும்...'' (பக்கம் IX). எங்கெல்சின் கதம்பவாதத்தை பக்தானவ் மறுக்கின்ற ஒரு உதாரணத்தை நாம் இங்கே எடுத்துக் கொள்வோம்: ''நெப்போலியன் 1821 மே 5ந் தேதியன்று மரணமடைந்தார்'' என்று டூரிங்குக்கு மறுப்பு என்ற நூலில் (''நிரந்தர உண்மைகளைப்'' பற்றிய அத்தியாயத்தில்) எங்கெல்ஸ் எழுதுகிறார்; வரலாற்று விஞ்ஞானங்களில் நிரந்தரமான உண்மைகளைக் கண்டு பிடிக்க முடியும் என்று உரிமை கோருகின்ற நபர் எங்கே நிறுத்திக் கொள்ள வேண்டும், அந்த நபர் எத்தகைய ''வெற்றுரைகளோடு'' (Plattheiten) திருப்தி அடைய வேண்டும் என்று எங்கெல்ஸ் டூரிங்குக்கு விளக்கமளிக்கிறார். பக்தானவ் எங்கெல்சுக்குப் பின்வருமாறு பதிலளிக்கிறார்: ''இது எந்த ரகத்தைச் சேர்ந்த 'உண்மை'? இதில் 'நிரந்தரமாக' என்ன இருக்கிறது? ஒரே ஒரு தொடர்பு

இங்கே பதிவு செய்யப்பட்டிருக்கிறது; அது நம் தலை முறைக்குக் கூட ஒருவேளை உண்மையில் எந்த முக்கியத்துவத்தையும் இனிமேல் கொண்டிருக்கவில்லை; இது எந்த நடவடிக்கைக்கும் தொடக்க நிலையாக இருக்க முடியாது; இது நமக்கு வழி காட்டாது'' (பக்கம் IX). மற்றும் VIIIம் பக்கத்தில்: "'Plattheiten'ஐ 'Wahrheiten' என்று சொல்ல முடியுமா? 'வெற்றுரைகள்' உண்மைகளாக முடியுமா? உண்மை என்பது அனுபவத்தின் உயிருள்ள அமைப்பு வடிவம்; அது நம்முடைய நடவடிக்கையில் நம்மை எங்காவது இட்டுச் செல்கிறது; வாழ்க்கைப் போராட்டத்தில் நமக்கு ஊன்று கோலைத் தருகின்றது.''

பக்தானவ் எங்கெல்சை மறுப்பதற்குப் பதிலாக வெறும் பிரசங்கம் செய்கிருர் என்பதை மேலே தரப்பட்ட இரண்டு மேற்கோள்களும் தெளிவாக எடுத்துக் காட்டுகின்றன. ''நெப்போலியன் 1821 மே 5ந் தேதியன்று மரணமடைந்தார்'' என்ற கூற்று தவறுனது அல்லது துல்லியமானதல்ல என்று நீங்கள் வலியுறுத்த முடியாவிட்டால், அது உண்மை என்று ஒத்துக் கொள்ள வேண்டும். அது எதிர்காலத்தில் மறுக்கப்பட முடியும் என்று நீங்கள் வலியுறுத்தவில்லை என்ருல், இந்த உண்மை நிரந்தரமானது என்று நீங்கள் ஒத்துக் கொள்கிறீர்கள். ஆனுல் உண்மை என்பது ''அனுபவத்தின் உயிருள்ள அமைப்பு வடிவம்'' முதலிய சொற்றெடர்களை இதற்கு மறுப்பு என்று கூறினுல், அது வெறும் சொற்கூளத்தைத் தத்துவஞானம் என்று ஏமாற்றுவதே. பூமியைப் பற்றி பூகர்ப்பவியல் விளக்கும் வரலாறு சரியானதா? அல்லது பூமி ஏழு நாட்களில் படைக்கப்பட்டதா? எங்கோ ''இட்டுச் செல்கின்ற'' ''உயிருள்ள'' (அதன் அர்த்தம் என்ன?) உண்மை மற்றும் அதைப் போன்றவைகளைப் பேசுவதின் மூலம் இந்தக் கேள்வியிலிருந்து தப்பிவிட ஒருவரை அனுமதிப்பதா? பூமியின் வரலாறு மற்றும் மனித குலத்தின் வரலாற்றைப் பற்றிய அறிவு ''உண்மையில் எந்த முக்கியத்துவத்தையும் கொண்டிருக்கவில்லை'' என்பது சரியா? பக்தானவ் தன்னுடைய பின்வாங்கலை மறைப்பதற்கு இந்த ஆரவாரமான பிதற்றலைப் பயன்படுத்துகிருர். இது பின்வாங்கலே; ஏனென்ருல் எங்கெல்ஸ் நிரந்தரமான உண்மைகளை ஒத்துக் கொள்வதைக் கதம்பவாதம் என்று நிரூபிப்

பேன் என்று சொல்லிவிட்டு அவர் வெறும் வார்த்தைகளையும் சத்தத்தையும் உபயோகித்து அந்தப் பிரச்சினையைக் கைவிடுகிருர்; நெப்போலியன் உண்மையில் 1821 மே 5ந் தேதி மரணமடைந்தார் என்பதையும் இந்த உண்மை எதிர் காலத்தில் மறுக்கப்படக் கூடியது என்று கருதுவது அபத்தமே என்ற மெய்விவரத்தையும் மறுக்காமல் விட்டு விடுகிருர்.

எங்கெல்ஸ் கொடுத்திருக்கும் உதாரணம் அரிச்சுவடியே. இதைப் போன்று நிரந்தரமானதாக, நிபந்தனையற்றதாக உள்ள ஏராளமான உண்மைகளை யாருமே எவ்விதமான கஷ்டமும் இல்லாமல் சிந்திக்க முடியும்; (''பாரிஸ் பிரான்சில் இருக்கிறது'' என்று மற்ருெரு உதாரணத்தைச் சொல்லும் பொழுது எங்கெல்ஸ் எழுதியதைப் போல) இவற்றைப் பைத்தியக்காரர்கள் மட்டுமே சந்தேகிக்க முடியும். இங்கே ''வெற்றுரைகளைப்'' பற்றி எங்கெல்ஸ் எதற்காகப் பேசுகிருர்? ஏனென்ருல் தனிமுதலான மற்றும் சார்புநிலையான உண்மைக்கு இடையிலுள்ள உறவுக்கு இயக்கவியலைப் பயன் படுத்த இயலாத வறட்டுக் கோட்பாட்டுவாத, இயக்க மறுப்பியல் பொருள்முதல்வாதியான டூரிங்கை அவர் மறுக்கிருர், ஏளனம் செய்கிருர். பொருள்முதல்வாதியாக இருப்பதென்ருல், நம்முடைய புலனுறுப்புகளால் நமக்குத் தெரிவிக்கப் படுகின்ற புறநிலையான உண்மையை அங்கீகரிக்க வேண்டும். புறநிலையான உண்மையை, அதாவது மனிதன் மற்றும் மனித குலத்தைச் சார்ந்திராத உண்மையை அங்கீகரிப்பது தனி முதலான உண்மையை ஏதாவதொரு வழியில் அங்கீகரிப்ப தாகும். இந்த ''ஏதாவதொரு வழியில்'' என்பதுதான் இயக்க மறுப்பியல் பொருள்முதல்வாதியான டூரிங்கை இயக்க வியல் பொருள்முதல்வாதியான எங்கெல்சிடமிருந்து வேறு படுத்திக் காட்டுகிறது. பொதுவாக விஞ்ஞானத்தின், குறிப் பாக வரலாற்று விஞ்ஞானத்தின் மிகச் சிக்கலான பிரச்சினை கள் சம்பந்தமாக டூரிங் கடைசி, இறுதி மற்றும் நிரந்தரமான உண்மை என்ற வார்த்தைகளைக் கண்டபடி அள்ளி வீசினுர். எங்கெல்ஸ் அவரைக் கேலி செய்தார்: நிரந்தரமான உண் மைகள் இருக்கின்றன என்பது உண்மையே, ஆனுல் சாதாரண மான விஷயங்களைப் பற்றிப் பேசும் பொழுது ஆர்ப்பாட்ட மான சொற்களை (gewaltige Worte) உபயோகிப்பது அறி வீனம் என்ருர் எங்கெல்ஸ். நாம் பொருள்முதல்வாதத்தை

முன்னேற்ற வேண்டுமென்ருல் ''நிரந்தரமான உண்மை'' என்ற வார்த்தைகளோடு அற்பமாக விளையாடுவதை விட்டு விட வேண்டும், தனிமுதலான மற்றும் சார்புநிலையான உண்மைக்கு இடையிலுள்ள உறவைப் பற்றி இயக்கவியல் முறைப்படி பிரச்சினையை எழுப்புவதற்கும் தீர்ப்பதற்கும் நாம் கற்றுக் கொள்ள வேண்டும். முப்பது வருடங்களுக்கு முன்னர் இந்தப் பிரச்சினையைப் பற்றியே டூரிங்குக்கும் எங்கெல்சுக்குமிடையில் விவாதம் நடைபெற்றது. தனிமுதலான மற்றும் சார்புநிலையான உண்மையைப் பற்றிய பிரச்சினைக்கு இதே அத்தியாயத்தில் எங்கெல்ஸ் கொடுத்திருக்கின்ற விளக்கத்தை சிரமப்பட்டு ''கவனிக்காமலிருக்கின்ற'' பக்தானவ் பொருள்முதல்வாதத்தின் எல்லா வடிவங்களுக்கும் வெள்ளிடையான ஒரு கருதுகோளை ஒத்துக் கொண்டிருப்பதற்காகச் சிரமப்பட்டு எங்கெல்சின் மேல் ''கதம்பவாதம்'' என்று குற்றஞ்சாட்டுபவர் பொருள்முதல்வாதம் மற்றும் இயக்கவியலைப் பற்றித் தன்னுடைய கடைந்தெடுத்த அறிவின்மையைத்தான் மறுபடியும் அம்பலமாக்குகிருர்.

எங்கெல்ஸ் டூரிங்குக்கு மறுப்பு என்னும் நூலில் நாம் முன்னர் குறிப்பிட்ட அத்தியாயத்தின் (முதல் பகுதி, அத்தியாயம் IX) தொடக்கத்தில் பின்வருமாறு எழுதுகிருர்: ''மனித அறிவின் படைப்புப் பொருட்கள் எதற்காவது சர்வசுதந்திரச் செல்தகைமையும் உண்மையை நோக்கிய நிபந்தனையற்ற உரிமையும் (Anspruch) உண்டா, அப்படியானல் எந்தப் பொருட்கள் என்ற கேள்விக்கு வருகிரேம்'' (5வது ஜெர்மன் பதிப்பு, S. 79). எங்கெல்ஸ் இந்தக் கேள்விக்குப் பின்வருமாறு பதிலளிக்கிருர்:

''சிந்தனையின் சர்வசுதந்திரம் மிகமிக சர்வசுதந்திரமற்ற முறையில் சிந்திக்கும் மனித ஜீவிகளின் தொடர்வரிசையால் கைவரப் பெறுகிறது; உண்மையினை நிபந்தனை இன்றி உரிமை கொண்டாடத்தக்க அறிவு ஒப்பியலான தவறுகளின் தொடர்வரிசையால் கைவரப் பெறுகிறது; இவற்றில் ஒன்ருே அல்லது மற்றதோ''(அதாவது, நிபந்தனையற்ற உண்மையான அறிவோ அல்லது சர்வசுதந்திரமான சிந்தனையோ) மனித வாழ்வின் முடிவில்லாத காலப் போக்கில் மட்டுமே முழுமையாகக் கைவரப் பெற முடியும்.

''இங்கு மீண்டும் ஒரு முறை மேலே கண்டது போலவே

முற்றமுழுமை என்று அவசியமாகவும் கருத்தில் உருவாக்கப் பட்டதான மனித சிந்தனையின் தன்மைக்கும் ஒரு வரை யறைக்குள் மட்டுமே சிந்திக்கும் தனிப்பட்ட மனித ஜீவி களிலான அதன் எதார்த்தத்திற்கும் இடையிலான அதே முரண்பாட்டை நாம் காண்கிறோம். இது வரம்பற்ற முன் னேற்றத்தின் பாதையில் மட்டுமே—எம்மைப் பொறுத்த வரை குறைந்த பட்சம் செய்முறையில் மனித குலத்தின் தலைமுறைகளின் முடிவில்லாத வரிசைகளால் மட்டுமே— தீர்வு காணக் கூடிய முரண்பாடாகும். இந்த அர்த்தத்தில் மனித சிந்தனை எந்தளவு சர்வசுதந்திரமுடையதோ, அந் தளவு சர்வசுதந்திரமானது அல்ல; அறிவுக்கான அதன் ஆற்ற லும் எந்தளவு வரையற்றதோ, அந்தளவு வரைக்குட்பட் டது. அது தனது தன்மையில்'' (அல்லது அமைப்பில், Anlage), ''தனது வாழ்க்கைத் தொழிலில், அதன் சாத்தியக்கூறு களில், அதன் வரலாற்று இறுதி லட்சியத்தில் சர்வசுதந்திர முடையதாகவும் வரையற்றதாகவும் விளங்குகிறது; அதன் தனிப்பட்ட நிறைவேற்றத்திலும் உண்மையில் எந்தவொரு குறிப்பிட்ட தருணத்திலும் அது சர்வசுதந்திரமாக இல்லை, வரம்புக்குட்பட்டதாக இருக்கிறது'' (81).*

''சாசுவத உண்மைகள் விஷயத்திலும் இதே நிலைதான்'' என்று எங்கெல்ஸ் தொடர்கிறார்.

இந்த வாதம் மாஹியவாதிகள் எல்லோராலும் வற்புறுத் தப்படுகின்ற சார்புநிலைவாதப் பிரச்சினைக்கு, அதாவது நம் முடைய அறிவின் சார்புநிலை பற்றிய கொள்கைக்கு மிகவும் முக்கியமானது. மாஹியவாதிகள் எல்லோருமே தாங்கள் சார்பு நிலைவாதிகள் என்று வற்புறுத்துகிறார்கள்; ஆனால் ருஷ்ய

---

* ஒப்பிடுங்கள்: வீ. செர்னேவ், குறிப்பிடப்பட்ட நூல், பக்கம் 64 மற்றும் இதரவை. மாஹியவாதி என்று தன்னை ஒத்துக் கொள்ள விரும்பாத பக்தானவின் நிலையை மாஹிய வாதி திரு. செர்னேவ் முற்றிலும் பகிர்ந்து கொள்கிறார். பக்தானவ் எங்கெல்சுடன் தன்னுடைய கருத்து வேறுபாட்டை மழுப்புவதற்கு, அது தற்செயலானது என்று எடுத்துக் காட்ட, இதரவற்றைச் செய்வதற்கு முயற்சிக்கிறார்; ஆனால் செர்னேவ் அதைப் பொருள்முதல்வாதம், இயக்கவியல் ஆகிய இரண்டுக்கும் எதிரான போராட்டத்தைப் பற்றிய பிரச்சினையாக உணர்கிறார் என்பதே இருவருக்கும் வேறு பாடு.

மாஹியவாதிகள் ஜெர்மானியர்களின் வார்த்தைகளைத் திருப்பிச் சொல்கின்ற பொழுது இயக்கவியலுடன் சார்பு நிலைவாதத்தின் உறவைப் பற்றிய பிரச்சினையைத் தெளிவாக அல்லது நேரடியாக எடுத்துக் கூறுவதற்கு அஞ்சுகிறார்கள் அல்லது இயலாதவர்களாக இருக்கிறார்கள். பக்தானவுக்கு (இது எல்லா மாஹியவாதிகளுக்கும் உரியதே) நம்முடைய அறிவின் சார்புநிலைத் தன்மையை அங்கீகரிப்பதென்றால், தனிமுதலான உண்மையை மிகச் சிறிதளவில் கூட ஒத்துக் கொள்ளக் கூடாது. தனிமுதலான உண்மை சார்புநிலையான உண்மைகளின் கூட்டு என்பார் எங்கெல்ஸ். பக்தானவ் சார்பு நிலைவாதி. எங்கெல்ஸ் இயக்கவியல்வாதி. டூரிங்குக்கு மறுப்பு என்ற நூலிலிருந்து நாம் முன்னர் மேற்கோள் காட்டிய அதே அத்தியாயத்திலிருந்து எங்கெல்சினுடைய மற்றொரு வாதத்தை, முக்கியத்துவத்தில் சிறிதும் குறையாதிருக்கின்ற வாதத்தைத் தருகின்றோம்:

''உண்மையும் தவறும், எதிர்நிலையாக உள்ள துருவங்களின் போக்கில் இயங்கும் எல்லா சிந்தனைக் கருத்தோட்டங்களையும் போலவே, மிகவும் வரம்புக்குட்பட்ட துறையில் மட்டுமே முழுமையான செல்தகமை கொண்டிருக்கின்றன; இதை நாம் இப்போதுதான் பார்த்தோம்; எல்லா எதிர் நிலையாகவுள்ள துருவங்களின் போதாமை பற்றிக் குறிப்பாக விளக்கும் இயக்கவியலின் ஆரம்பக் கூறுகளுடன் அவருக்கு ஏதாவது பரிச்சயம் இருக்குமானால் ஹெர் டூரிங்கும் கூட இதை உணர்வார். மேலே குறிப்பிடப்பட்ட குறுகிய துறைக்கு வெளியே நாம் உண்மைக்கும் தவறுக்கும் இடையிலான எதிர்நிலையினைப் பிரயோகிக்கத் தொடங்கியவுடன் அது சார்புத் தன்மையுடையதாகிறது; எனவே நுட்ப விஞ்ஞான விளக்க முறைகளுக்குப் பயனற்றதாகி விடுகிறது. அந்தத் துறைக்கு வெளியே அதைத் தனிமநிலையில் செல்தகமையுடையதாகப் பிரயோகிக்க நாம் முயல்வோமானால் உண்மையில் முழுமையாகத் தோற்கடிக்கப்படுவோம்: இந்த எதிர்நிலையின் இரு துருவங்களும் தமது எதிர்நிலையாக மாற்றமடைகின்றன; உண்மை தவறாகிறது; தவறு உண்மையாகிறது'' (86). இதற்குப் பிறகு பாயில் விதி (ஒரு வாயுவின் பரிமாணம் அதன் அழுத்தத்துக்குத் தலை கீழ் விகிதத்தில் இருக்கிறது) உதாரணமாகக் காட்டப்படுகிறது. இந்த விதி

யில் அடங்கியுள்ள ''உண்மைத் துணுக்கு'' குறிப்பிட்ட வரையறைகளுக்குள்ளாக மட்டுமே தனிமுதலான உண்மை யாக இருக்கிறது. இந்த விதி ''உத்தேசமாக மட்டுமே'' ஒரு உண்மை என்று தோன்றுகிறது.

ஆகவே மனித சிந்தனை அதன் தன்மையிலேயே சார்பு நிலையான உண்மைகளின் கூட்டு மொத்தமான தனிமுதலான உண்மையைக் கொடுக்கின்ற தகுதி உடையது, அவ்வாறு கொடுக்கிறது. விஞ்ஞான வளர்ச்சியின் ஒவ்வொரு காலடி யும் தனிமுதலான உண்மை என்ற கூட்டு மொத்தத்தில் புதிய கூறுகளைச் சேர்க்கிறது; ஆனால் ஒவ்வொரு விஞ்ஞானக் கருதுகோளின் மெய்ம்மையின் எல்லைகள் சார்புநிலையானவை: அறிவின் வளர்ச்சியில் ஒரு சமயத்தில் விரிவடைகின்றன, மறு சமயத்தில் சுருங்குகின்றன. ''தனிமுதலான உண்மை யைப் பார்க்க, கேட்க, முகர, தொட முடியும், அதை அறிந்து கொள்ளவும் முடியும்; ஆனால் அது அறிவில் முழுமையாக சுவீகரிக்கப்படுவதில்லை (geht nicht auf)" என்று யோ. டித்ஸ் கென் பயணத்தில் எழுதுகிறார் (S. 195). ''ஒரு ஓவியம் அதன் புறப்பொருளை முற்றிலும் தெரிவித்துவிடாது, அந்த உரு மாதிரிக்குப் பின்னால் கலைஞன் இருக்கிறான் என்பதைச் சொல்லத் தேவையில்லை.... ஒரு ஓவியம் அதன் உருமாதிரி யுடன் எப்படிப் 'பொருந்திவிட' முடியும்? அது உத்தேசமான அளவில்தான் முடியும்'' *(197)*. ''ஆகவே நாம் இயற்கையை யும் அதன் பகுதிகளையும் சார்புநிலையில் மட்டுமே அறிய முடி யும்; ஒரு பகுதி கூட—அது இயற்கைக்கு உறவாக மட்டுமே இருந்தாலும்—தனிமுதலான தன்மையை, மொத்தத்தில் இயற்கையின் இயல்பை (des Naturganzen an sich) கொண் டிருக்கிறது; அதை அறிவினால் தழுவிவிட முடியாது... இயற்கை நிகழ்வுகளுக்குப் பின்னால், சார்புநிலை உண்மை களுக்குப் பின்னால் மனிதனிடம் தன்னை முழுமையாக வெளிப் படுத்தாத சர்வாம்ச, வரையற்ற, தனிமுதலான இயற்கை இருப்பதை நாம் எப்படி அறிகிறோம்?... இந்த அறிவு எங் கிருந்து வருகிறது? அது உள்ளியல்பானது. அது நமக்கு உணர்வுடன் தரப்பட்டது'' *(198)*. இந்தக் கடைசிக் கருத்து டித்ஸ்கெனின் தவறுகளில் ஒன்றாகும்; மார்க்ஸ் கூகல்மானுக்கு எழுதிய கடிதத்தில் டித்ஸ்கெனுடைய கருத்துக்களில் உள்ள குழப்பத்தைப் பற்றி எழுதத் தூண்டியவை இவையே.[44]

இத்தகைய தவறான பகுதிகளைப் பொறுக்கினால் மட்டுமே டீத்ஸ்கெனுடைய பிரத்யேக தத்துவஞானம் இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்திலிருந்து வேறுபடுகிறது என்று ஒருவர் கூற முடியும். ஆனால் அதே பக்கத்தில் டீத்ஸ்கென் தன்னைத் திருத்திக் கொள்கிறார்: ''நிரந்தரமான, தனிமுதலான உண்மையைப் பற்றிய உணர்வு நம்மிடம் உள்ளியல்பாக இருக்கிறது, மனநிச்சயவாத முறையிலான ஒரே அறிவு அதுவே என்று நான் சொல்லும் பொழுது அனுபவமும் இந்த உள்ளியல்பான உணர்வை உறுதிப்படுத்துகிறது'' (198).

எங்கெல்ஸ் மற்றும் டீத்ஸ்கென் எழுதியிருக்கின்ற எல்லாக் கருத்துரைகளிலிருந்தும் இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்துக்குச் சார்புநிலை மற்றும் தனிமுதலான உண்மைக்கு இடையே கடக்க முடியாத வேலி இல்லை என்பதைத் தெளிவாகக் காண முடியும். பக்தானவ் பின்வருமாறு எழுதிய பொழுது இதைப் புரிந்து கொள்ள முற்றிலும் தவறி விட்டார்: ''அது (பழைய பொருள்முதல்வாதத்தின் உலகப் பார்வை) பொருட்களின் சாராம்சத்தின் நிபந்தனையற்ற **புறநிலை அறிவு** (அழுத்தம் பக்தானவினுடையது) என்று தன்னை நிறுவுகிறது, அனைத்து சித்தாந்தங்களின் வரலாற்று ரீதியில் வரையறுக்கப்பட்ட தன்மையோடு அது பொருந்தாது'' (அனுபவவாத ஒருமைவாதம், புத்தகம் III, பக்கம் IV). நவீன பொருள்முதல்வாதத்தின், அதாவது மார்க்சியத்தின் நிலையிலிருந்து புறநிலையான, தனிமுதலான உண்மையை நம் அறிவு நெருங்கிய அளவீட்டின் எல்லைகள் வரலாற்று ரீதியில் வரையறைக்கு உட்பட்டவை; ஆனால் அத்தகைய உண்மை இருப்பது வரையறை இல்லாதது, நாம் அதை நெருங்கிக் கொண்டிருக்கிறோம் என்ற மெய்விவரமும் வரையறை இல்லாதது. ஒரு சித்திரத்தின் உருவரைகள் வரலாற்று ரீதியில் வரையறைக்கு உட்பட்டவை, ஆனால் இந்தச் சித்திரம் புறநிலையில் இருக்கின்ற உருமாதிரியைப் படம்பிடித்துக் காட்டுகிறது என்ற மெய்விவரம் வரையறை இல்லாதது. பொருட்களின் சாராம்சத்தைப் பற்றி நம்முடைய அறிவில் நிலக்கரியின் கீலில் அலிஸரீன் இருப்பது அல்லது அணுவில் எலெக்ட்ரான்கள் இருப்பது எப்பொழுது மற்றும் எந்தச் சந்தர்ப்பங்களின் கீழ் கண்டு பிடிக்கப்பட்டன என்பது வரலாற்று ரீதியில் வரையறைக்கு உட்பட்டது, ஆனால் அத்தகைய ஒவ்

வொரு கண்டுபிடிப்பும் ''தனிமுதலான, புறநிலையான அறிவுக்கு'' ஒரு முன்னேற்றம் என்பது வரையறை இல்லாதது. சுருக்கமாகச் சொல்வதென்றால், ஒவ்வொரு சித்தாந்தமும் வரலாற்று ரீதியில் வரையறைக்கு உட்பட்டது, ஆனால் ஒவ்வொரு விஞ்ஞான சித்தாந்தத்துக்கும் (உதாரணமாக, மதச் சித்தாந்தத்திலிருந்து தனிவகையானது) பொருந்துகின்ற புறநிலையான உண்மை, தனிமுதலான இயற்கை உண்டு என்பது வரையறை இல்லாத உண்மையாகும். சார்புநிலையான மற்றும் தனிமுதலான உண்மைக்கு இடையே இந்த வேறுபாடு தெளிவில்லாதது என்று நீங்கள் கூறுவீர்கள். நான் பின்வருமாறு பதிலளிப்பேன்: விஞ்ஞானம் வறட்டுக் கோட்பாடாக (அந்தச் சொற்களின் மோசமான அர்த்தத்தில்) மாறுவதை, உயிரில்லாத, உறைந்து போன, கெட்டிப்பட்டுவிட்ட ஏதோ ஒன்றாக அது மாறுவதைத் தடுப்பதற்குப் போதுமான அளவுக்கு அது ''தெளிவில்லாததே''; ஆனால் அதே சமயத்தில் நாம் நம்பிக்கைவாதம் மற்றும் அறியொணாவாதத்திலிருந்து, தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதம் மற்றும் ஹியூம், கான்ட் ஆகியோருடைய சீடர்களின் குதர்க்கவாதத்திலிருந்து மிகவும் வன்மையான, திரும்ப முடியாத முறையில் நம்மை விலக்கிக் கொள்வதற்கு உதவுகின்ற அளவுக்குப் போதுமான ''தெளிவுடையது.'' இங்கே இருக்கின்ற வேலியை நீங்கள் கவனிக்கவில்லை; அதைக் கவனிக்காதபடியால் பிற்போக்குத் தத்துவஞானம் என்ற சேற்றில் நீங்கள் விழுந்து விட்டீர்கள். இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்துக்கும் சார்புநிலைவாதத்துக்கும் இடையிலுள்ள வேலியே அது.

நாங்கள் சார்புநிலைவாதிகள் என்று மாஹ், அவெனாரியுஸ், பெட்ஸோல்ட் பிரகடனம் செய்கிறார்கள். நாங்கள் சார்புநிலைவாதிகள் என்று திரு. செர்னோவ் மற்றும் மார்க்சியவாதிகளாகக் கருதப்பட விரும்பிய சில ருஷ்ய மாஹியவாதிகள் எதிரொலிக்கிறார்கள். திரு. செர்னோவ் மற்றும் மாஹியவாதத் தோழர்களே, ஆம்! அங்கேதான் உங்களுடைய தவறு இருக்கிறது. ஏனென்றால் சார்புநிலைவாதத்தை அறிவு பற்றிய தத்துவத்தின் அடிப்படையாக்குவது தவிர்க்க முடியாத விதத்தில் ஒருவரைத் தனிமுதலான ஐயவாதம், அறியொணாவாதம் மற்றும் குதர்க்கவாதத்தில் அல்லது அகநிலைவாதத்தில் சிறைப்படுத்திவிடும். சார்புநிலை

வாதம் அறிவு பற்றிய தத்துவத்தின் அடிப்படையாக்குவது என்பது நம்முடைய அறிவின் சார்புநிலையை அங்கீகரிப்பதாக இருக்கும் என்பதோடு நம்முடைய சார்புநிலையான அறிவு ஒட்டி வரக் கூடிய, மனித குலத்திலிருந்து சுதந்திரமாக இருக்கின்ற எந்தப் புறநிலையான அளவு அல்லது மாதிரியையும் நிராகரிப்பதாகவும் இருக்கும். அப்பட்டமான சார்புநிலைவாதத்தின் நிலையிலிருந்து ஒருவர் எந்தக் குதர்க்கவாதத்தையும் நியாயப்படுத்த முடியும். நெப்போலியன் 1821 மே 5ந் தேதியன்று மரணமடைந்தாரா இல்லையா என்பதை ஒருவர் ''வரையறைக்கு உட்பட்டதாகக்'' கருதலாம். விஞ்ஞான சித்தாந்தத்துக்குப் பக்கத்தில் (ஒரு அம்சத்தில் ''வசதியானது'') மதச் சித்தாந்தத்தையும் ஒத்துக்கொள்ளுதல் (மற்றொரு அம்சத்தில் மிகவும் ''வசதியானது'') மனிதனுக்கு அல்லது மனித குலத்துக்கு வெறும் ''வசதி'' என்று ஒருவர் அறிவிக்கலாம், மற்றும் இதரவை.

ஹெகல் தன் காலத்தில் விளக்கியதைப் போல இயக்கவியல் சார்புநிலைவாதம், நிலைமறுப்பு, ஐயவாதம் ஆகியவற்றின் கூறுகளைக் கொண்டிருக்கிறது; ஆனால் அதைச் சார்புநிலைவாதமாகக் குறுக்கிவிட முடியாது. மார்க்ஸ், எங்கெல்சினுடைய பொருள்முதல்வாத இயக்கவியல் நிச்சயமாக சார்புநிலைவாதத்தைக் கொண்டிருக்கிறது, ஆனால் அதைச் சார்புநிலைவாதமாகக் குறுக்கிவிட முடியாது; அதாவது, அது நம்முடைய அனைத்து அறிவின் சார்புநிலைத் தன்மையை அங்கீகரிக்கிறது—புறநிலையான உண்மையை மறுக்கின்ற அர்த்தத்தில், அல்ல, இந்த உண்மையை நம்முடைய அறிவு எட்டுகின்ற எல்லைகள் வரலாற்று ரீதியில் வரையறுக்கப்பட்டவை என்ற அர்த்தத்தில்தான்.

''நிரந்தரமான உண்மைகள் என்று கூறுகின்ற வறட்டுக் கோட்பாட்டுவாதத்தையும் மற்றும் நிலையான கருதுகோள்களையும் முரணில்லாத மார்க்சியம் அனுமதிப்பதில்லை'' (அனுபவவாத ஒருமைவாதம், புத்தகம் III, பக்கம் IX) என்று பக்தானவ் அழுத்தம் கொடுத்து எழுதுகிறார். இது குழப்பமே. உலகம் என்பது நிரந்தமாக இயங்கிக் கொண்டும் வளர்ச்சியடைந்து கொண்டும் இருக்கின்ற பருப்பொருள் (மார்க்சியவாதிகள் இப்படி நினைக்கிறார்கள்), அது வளர்ச்சியடைகின்ற மனித உணர்வினால் பிரதிபலிக்கப்படுகிறது என்றால் அதில் ''நிலை

யானதாக'' என்ன இருக்கிறது? இங்கே பிரச்சினை பொருட்களின் மாற்ற முடியாத சாராம்சம் அல்ல அல்லது மாற்ற முடியாத உணர்வும் அல்ல, இயற்கையைப் பிரதிபலிக்கின்ற உணர்வுக்கும் உணர்வினுல் பிரதிபலிக்கப்படுகின்ற இயற்கைக்கும் இடையேயான பொருத்தமே ஆகும். இந்தப் பிரச்சினை—இந்தப் பிரச்சினைக்கு மட்டுமே—சம்பந்தப்பட்ட வரை, ''வறட்டுக் கோட்பாட்டுவாதம்'' என்ற சொல்லுக்குப் பிரத்யேகமான, தனித்தன்மையான தத்துவஞானச் சாயல் உண்டு: அது கருத்துமுதல்வாதிகளும் அறியொணுவாதிகளும் பொருள்முதல்வாதிகளுக்கு எதிராக அடிக்கடி உபயோகிக்கின்ற சொல்; ''பழைய'' பொருள்முதல்வாதியான ஃபாயர்பாஹ் விவகாரத்தில் இதை நாம் ஏற்கெனவே பார்த்தோம். பிரபலமடைந்துள்ள ''நவீன கால நேர்க்காட்சி வாதத்தின்'' கருத்துநிலையிலிருந்து பொருள்முதல்வாதத்துக்கு எதிராகச் செய்யப்படுகின்ற ஆட்சேபங்கள் அனைத்தும் பழைய கூளமே.

6. அறிவு பற்றிய தத்துவத்தில் நடைமுறை அளவை

அறிவு பற்றிய பொருள்முதல்வாதத் தத்துவத்தின் அடிப்படையாக நடைமுறை அளவையை மார்க்ஸ் 1845ம் வருடத்திலும் எங்கெல்ஸ் 1888 மற்றும் 1892ம் வருடங்களிலும் வைத்தார்கள் என்பதை நாம் பார்த்தோம்.[45] நடைமுறையிலிருந்து தனிமைப்படுத்தப்பட்ட ''சிந்தனையின் எதார்த்தத் தன்மை அல்லது எதார்த்தமற்ற தன்மை பற்றிய வாதாடல் முற்றிலும் ஓர் ஏட்டறிவுவாதப் பிரச்சினையாகும்'' என்று மார்க்ஸ் ஃபாயர்பாஹ் பற்றிய இரண்டாவது ஆய்வுரையில் எழுதுகிருர். காண்ட்டியவாத மற்றும் ஹியூம்வாத அறியொணுவாதம் மற்றும் அதே மாதிரியான தத்துவஞான முட்டுக்கட்டைகளுக்கும் (Schrullen) மிகச் சிறந்த மறுப்பு நடைமுறையே என்று திருப்பிச் சொல்கிருர் எங்கெல்ஸ். ''நம்முடைய புலனறிவுக் காட்சிகள் புலன்களால் அறியப்பட்ட பொருட்களின் புறநிலைத் தன்மையோடு உடன்படுவதை (ஒத்திருப்பதை, Übereinstimmung) நம்முடைய நடவடிக்கையின் வெற்றி நிரூபிக்கிறது'' என்று எங்கெல்ஸ் அறியொணுவாதிகளுக்குப் பதிலளிக்கிருர்.

இதை நடைமுறை அளவையைப் பற்றி மாஹின் வாதத்தோடு ஒப்பிடுங்கள். ''சாதாரணமான சிந்தனை மற்றும் பேச்சுமுறையில் பொய்த்தோற்றம், பிரமை வழக்கமாக எதார்த்தத்துக்கு எதிர்நிலைப்படுத்திக் காட்டப்படுகிறது. நமக்கு முன்பாகக் காற்றில் நீட்டப்படுகின்ற பென்சில் நேராக இருப்பதாகத் தோன்றுகிறது; அதைத் தண்ணீருக்குள் சாய்வாக வைத்தால், அது வளைந்திருப்பதாகத் தோன்றுகிறது. பிந்திய உதாரணத்தில் 'பென்சில் வளைந்திருப்பதாகத் தோன்றினாலும் எதார்த்தத்தில் அது நேராக இருக்கிறது' என்று சொல்கிறார்கள். ஆனால் ஒரு மெய்விவரத்தை எதார்த்தமென்று அறிவிப்பதற்கும் மற்றொன்றைப் பொய்த்தோற்றம் என்று தரங்குறைப்பதற்கும் நமக்கு உரிமை கொடுப்பது எது?... அசாதாரணமான உதாரணத்தில் கூட நமக்குப் பழக்கமான ஒன்றை எதிர்பார்க்கின்ற இயல்பான தவறை நாம் செய்கின்ற பொழுது அந்த எதிர்பார்ப்பு ஏமாற்றமடைகிறது. அதற்கு மெய்விவரங்கள் பொறுப்பல்ல. இத்தகைய உதாரணங்களில் பொய்த்தோற்றத்தைப் பற்றிப் பேசுவதற்கு நடைமுறை முக்கியத்துவம் இருக்கலாம், ஆனால் விஞ்ஞான முக்கியத்துவம் கிடையாது. அது போல அடிக்கடி கேட்கப்படுகின்ற, உலகம் உண்மையானதா அல்லது அது வெறும் கற்பனையா என்ற கேள்விக்கு எந்த விஞ்ஞான முக்கியத்துவமும் கிடையாது. மிகவும் நம்ப முடியாத கனவும் மற்ற எதையும் போல மெய்விவரமே'' (புலனுணர்ச்சிகளின் பகுப்பாய்வு, பக்கங்கள் 18—19).

மிகவும் நம்ப முடியாத கனவு மட்டுமல்ல, மிகவும் நம்ப முடியாத தத்துவஞானமும் கூட ஒரு மெய்விவரமே என்பது உண்மை. எர்னஸ்ட் மாஹின் தத்துவஞானத்தைப் படித்த பிறகு இதைச் சந்தேகிக்க முடியாது. ஒரு சாதாரணமான குதர்க்கவாதியைப் போல மனித சமூகத் தவறுகளின், ஆவிகள், பேய்கள் மற்றும் அவை போன்றவற்றின் மேல் நம்பிக்கை என்ற மனித குலத்தின் வேறு விதமான ''நம்ப முடியாத கனவைப்'' பற்றிய விஞ்ஞான-வரலாற்று மற்றும் உளவியல் ஆராய்ச்சியை அவர் உண்மைக்கும் ''நம்ப முடியாத தன்மைக்கும்'' இடையே உள்ள அறிவு முறையியல் வேறுபாட்டுடன் குழப்பிக் கொள்கிறார். முதலாளியின் மொத்த லாபமும் தொழிலாளியின் ''கடைசி மணி'' நேர உழைப்பிலிருந்து அடையப்படுகிறது என்ற ஸீனியரின் தத்து

வம், மார்க்சின் தத்துவம் ஆகிய இரண்டும் உண்மையான வையே, இவற்றில் எந்தத் தத்துவம் புறநிலையான உண்மையை எடுத்துரைக்கிறது, எது முதலாளி வர்க்கத்தின் கெட்ட எண்ணத்தையும் அதன் பேராசிரியர்களின் கூலிப் புத்தியை யும் எடுத்துரைக்கிறது என்று கேட்பதில் விஞ்ஞானத் தின் கருத்துநிலையில் எந்த அர்த்தமும் இல்லை என்று ஒரு பொருளியலாளர் சொல்வதைப் போன்றதே. தோல் பதனிடு பவரான யோசிப் டித்ஸ்கென் அறிவு பற்றிய விஞ்ஞான, அதாவது பொருள்முதல்வாதத் தத்துவம் ''மத நம்பிக்கைக்கு எதிரான சர்வாம்ச ஆயுதம்'' (*Kleinere philosophische Schriften*, S. 55) என்று கருதினர். ஆனல் சாதாரணப் பேரா சிரியரான எர்னஸ்ட் மாஹுக்கு அறிவு பற்றிய பொருள் முதல்வாத மற்றும் அகநிலைவாத-கருத்துமுதல்வாதத் தத்து வங்களுக்கிடையே உள்ள வேறுபாட்டுக்கு ''எத்தகைய விஞ்ஞான முக்கியத்துவமும் இல்லை''! கருத்துமுதல்வாதத் துக்கும் மதத்துக்கும் எதிராகப் பொருள்முதல்வாதம் நடத்துகின்ற போராட்டத்தில் விஞ்ஞானம் பங்கெடுப்ப தில்லை என்பது மாஹ் மட்டுமல்லாமல், நவீன முதலாளித் துவப் பேராசிரியர்கள் அனைவருக்கும் மிகப் பிரியமான கருத்தே; இப்பேராசிரியர்கள் ''வளைந்து போன கருத்து முதல்வாதத்தைக் கொண்டு மக்களை மருட்டுகின்ற பட்டதாரிகளான அற்பர்களே'' (மேற்கூறிய நூல், S. 53) என்று டித்ஸ்கென் எழுதியது நியாயமானதே.

நம் ஒவ்வொருவருக்கும் எதார்த்தத்திலிருந்து பிரமையை வேறுபடுத்துகின்ற நடைமுறை அளவையை மாஹ் விஞ் ஞான உலகத்திலிருந்து, அறிவு பற்றிய தத்துவ உலகத்தி லிருந்து அகற்றும் பொழுது அது வளைந்து போன பேராசி ரியக் கருத்துமுதல்வாதம்தானே. மனித சமூக நடைமுறை அறிவு பற்றிய பொருள்முதல்வாதத் தத்துவம் சரியென்று நிரூபிக்கிறது என்றனர் மார்க்சும் எங்கெல்சும்; அறிவு முறை யியலின் அடிப்படையான பிரச்சினையை நடைமுறையின் உதவி யில்லாமல் தீர்ப்பதற்குச் செய்யப்படும் முயற்சிகளை அவர் கள் ''ஏட்டறிவுவாதம்'' மற்றும் ''தத்துவஞான முட்டுக் கட்டைகள்'' என்றனர்கள். ஆனல் மாஹுக்கு நடைமுறை என்பது ஒன்று, அறிவுத் தத்துவம் என்பது முற்றிலும் வேறு விதமான ஒன்று. பிந்தியதை முந்தியதன் வரையறைக்கு

உட்படுத்தாமல் அவற்றை அருகருகே வைக்க முடியும். அறிவும் தவறும் என்ற அவருடைய கடைசி நூலில் மாஹ் பின்வருமாறு கூறுகிறார்: ''அறிவு என்பது எப்பொழுதுமே உயிரியல் ரீதியில் உபயோகமான (förderndes) மனோ அனுபவம்'' (இரண்டாவது ஜெர்மன் பதிப்பு, பக்கம் 115). ''வெற்றிதான் அறிவிலிருந்து தவறைப் பிரிக்க முடியும்'' (116). ''கருத்து என்பது பௌதிக செய்முறைக் கருதுகோள்'' (143). மார்க்சியவாதிகளாகக் கருதப்பட விரும்புகின்ற நமது ருஷ்ய மாஹியவாதிகள், மாஹ் எழுதியுள்ள இச்சொற்றொடர்கள் அவர் மார்க்சியத்தை நெருங்கி வருவதற்குச் சான்று என்று ஆச்சரியப்படத்தக்க வெகுளித் தனத்தோடு கருதுகிறார்கள். ஆனால் பிஸ்மார்க் தொழிலாளர் இயக்கத்துக்கும் எவ்லோகிய் பாதிரியார் ஜனநாயகத்துக்கும் நெருங்கி வருகின்ற அதே அளவுக்குத்தான் இங்கே மாஹ் மார்க்சியத்துக்கு நெருங்கி வருகிறார். இத்தகைய கருதுகோள்கள் மாஹிடம் அறிவு பற்றிய அவருடைய கருத்து முதல்வாதத் தத்துவத்துடன் அருகருகாக இருக்கின்றன; அறிவு முறையியலில் ஏதாவதொரு திட்டவட்டமான திசை வழியைத் தேர்ந்தெடுப்பதை அவை நிர்ணயிக்கவில்லை. அறிவு புறநிலையான உண்மையை, மனிதனிலிருந்து சுதந்திரமான உண்மையைப் பிரதிபலிக்கின்ற பொழுது மட்டுமே அறிவு உயிரியலில் உபயோகப்படும், மனித நடைமுறையில் உபயோகப்படும், வாழ்க்கையைப் பாதுகாப்பதற்கு, உயிரினத்தைப் பாதுகாப்பதற்கு உபயோகப்படும். பொருள் முதல்வாதிக்கு மனித நடைமுறையின் ''வெற்றி'' நம்முடைய கருத்துக்களுக்கும் நாம் புலன்களால் அறிகின்ற பொருட்களின் புறநிலையான தன்மைக்கும் இடையே பொருத்தமிருப்பதை நிரூபிக்கிறது. ஆன்மிக நித்தியவாதிக்கு ''வெற்றி'' என்பது அறிவு பற்றிய தத்துவத்திலிருந்து தனித்திருப்பதாகக் கருதப்படுகின்ற நடைமுறையில் எனக்கு அவசியமான ஒவ்வொன்றுமே, அறிவு பற்றிய தத்துவத்தின் அடிப்படையில் நடைமுறை அளவையைச் சேர்த்துக் கொண்டால், நாம் பொருள்முதல்வாதத்துக்குத் தவிர்க்க முடியாதபடி வந்து சேருவோம் என்கிறார் மார்க்சியவாதி. நடைமுறை பொருள்முதல்வாத ரீதியில் இருக்கட்டும், ஆனால் தத்துவம் வேறு விஷயம் என்கிறார் மாஹ்.

மாஹ் புலனுணர்ச்சிகளின் பகுப்பாய்வில் பின்வருமாறு எழுது

கிறூர்: ''நாம் ஒரு வஸ்துவைக் கையில் பிடிக்கும் பொழுது பொருள் என்ற கருத்து இல்லாமலிருக்க முடியாது; அது போல நடைமுறையில் ஏதாவதொரு நடவடிக்கையில் நாம் ஈடுபடுகின்ற பொழுது **நான்** என்ற கருத்தும் இல்லாமலிருக்க முடியாது. சூரியன் திரும்பத் திரும்ப உதிப்பதை என்றும் பார்க்கக் கூடிய மாறுநிலையைப் போலவே உளவியல் ரீதியில் நாம் சுயமுனைப்பானவர்களாகவும் பொருள்முதல்வாதிகளாக வும் இருக்கிறேம். ஆனல் தத்துவ ரீதியில் இந்தக் கருத்தைப் பின்பற்ற முடியாது'' (284—285).

இங்கே சுயமுனைப்புக்குச் சம்பந்தமில்லை; ஏனென்றல் சுயமுனைப்பு அறிவு முறையியலைச் சேர்ந்த கருத்தினமல்ல. சூரியன் பூமியைச் சுற்றுவதாகத் தோன்றும் இயக்கமும் இங்கே பிரச்சினை அல்ல; ஏனென்றல் நடைமுறையில்— அறிவு பற்றிய தத்துவத்தின் அளவையாக நமக்கு உபயோகப் படுவது அதுவே—வானியல் கவனிப்புகள், கண்டுபிடிப்பு கள் மற்றும் இதரவற்றையும் நாம் சேர்த்துக் கொள்ள வேண்டும். இனி மனிதர்கள் தங்களுடைய நடைமுறை வாழ்க் கையில் அறிவு பற்றிய பொருள்முதல்வாதத் தத்துவத்திஞல் முழுமையாகவும் தனியாகவும் வழிகாட்டப்படுகிறர்கள் என்ற மாஹின் அரிய ஒப்புதல் மட்டுமே மிஞ்சுகிறது; அதைத் ''தத்துவ ரீதியில்'' இல்லாமற்செய்வதற்கு முயற்சிப்பது மாஹின் gelehrte-ஏட்டறிவுவாத மற்றும் வளைந்து போன கருத்துமுதல்வாத முயற்சிகளுக்கு அடையாளமாகும்.

நடைமுறையை—அது அறிவு முறையியல் ஆராய்ச்சி யைத் தாங்க முடியாதது என்ற முறையில்—அகற்றி அறி யொணுவாதம் மற்றும் கருத்துமுதல்வாதத்துக்கு இடம் தரு வதற்குச் செய்யப்படுகின்ற முயற்சிகள் எவ்விதத்திலும் புது மையானவை அல்ல என்பது மூலச்சிறப்புள்ள ஜெர்மன் தத்துவ ஞானத்திலிருந்து பின்வரும் உதாரணத்தின் மூலம் எடுத்துக் காட்டப்படும்: கான்ட்டுக்கும் ஃபிஹ்டேக்கும் இடையில் கோ. எ. ஷுல்ட்ஸெ (தத்துவஞானத்தின் வரலாற்றில் ஷுல்ட்ஸெ-ஏனெஸிடெமஸ் என்ற பெயருடையவர்) இருக் கிறர். அவர் தத்துவஞானத்தில் ஐயவாதப் போக்கைப் பகிரங்கமாக ஆதரிக்கிறர்; தன்னை ஹியூம் (மற்றும் பழங் காலத்தைச் சேர்ந்த பிரோன், ஸேக்ஸ்தியுஸ் ஆகியோரின்) சீடர் என்று சொல்லிக் கொள்கிறர். அவர் தன்னிலைப்

பொருள் ஒவ்வொன்றையும் மற்றும் புறநிலையான அறிவின் சாத்தியத்தையும் வன்மையாக நிராகரிக்கிறார்; நாம் "அனுபவத்துக்கு" அப்பால், புலனுணர்ச்சிகளுக்கு அப்பால் போகக் கூடாதென்று அழுத்தமாக வற்புறுத்துகிறார். மேலும் அடுத்த முகாமிலிருந்து பின்வரும் ஆட்சேபத்தை எதிர் பார்க்கிறார்: "ஐயவாதி வாழ்க்கை விவகாரங்களில் பங்கெடுக்கின்ற பொழுது புறநிலையான பொருட்களின் எதார்த்தத்தை மறுக்க முடியாதது என்று அனுமானித்து அப்படியே நடந்து கொள்வதால், ஆகவே அவர் உண்மையின் அளவையை அங்கீகரிப்பதால் அவருடைய சொந்த நடத்தையே ஐயவாதத்தின் மிகச் சிறப்பான, மிகத் தெளிவான மறுப்பாகும்."* "அத்தகைய சான்றுகள் மக்கட்கும்பலுக்கு (Pöbel, S. 254) மட்டுமே செல்லத்தக்கவை" என்று அவர் ஆத்திரத்தோடு பதிலளிக்கிறார். "ஏனென்றால் என்னுடைய ஐயவாதம் நடைமுறை வாழ்க்கையின் தேவைகளோடு சம்பந்தப்பட்டதல்ல, அது தத்துவஞானத்தின் எல்லைகளுக்குள் இருப்பதாகும்" (255).

இதே மாதிரியான முறையில் அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதியான ஃபிஹ்டே தன்னுடைய தத்துவஞானத்தின் எல்லைகளுக்குள் "நம் எல்லோருக்கும், செயலுக்கு வருகின்ற பொழுது மிகத் தீர்மானமான கருத்துமுதல்வாதிக்கும் கூடத் தவிர்க்க முடியாத (sich aufdringt) எதார்த்தவாதத்துக்கு, அதாவது நம்மிடமிருந்து சுதந்திரமான முறையிலும் நமக்கு வெளியிலும் பொருட்கள் இருக்கின்றன என்ற அனுமானத்துக்கு" (*Werke*, I, 455) இடம் கொடுக்க முடியும் என்று நம்புகிறார்.

மாஹின் நவீன கால நேர்க்காட்சிவாதம் ஷூல்ட்ஸெ மற்றும் ஃபிஹ்டேயை விட்டு வெகு தூரம் போய்விடவில்லை! இந்தப் பிரச்சினையில் கூட பஸாரவுக்கு பிளெஹானவைத் தவிர வேறு யாரும் கிடைக்கவில்லை—பூனையைக் காட்டிலும் வலிமையான மிருகம் இல்லை—என்பதை ஒரு வேடிக்கை என்ற முறையில் குறித்துக் கொள்வோம். பஸாரவ் "பிளெஹானவின் ஜீவாதாரமான பாய்ச்சல் (salto vitale) தத்துவ

---

* G. E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, 1792, S. 253.

ஞானத்தைக்'' கிண்டல் செய்கிருர் (ஆராய்ச்சிகள், பக்கம் 69); புற உலகத்தின் இருத்தலில் ''நம்பிக்கை'' ''தத்துவ ஞானத்தின் தவிர்க்க முடியாத salto vitale" (ஜீவாதார மான பாய்ச்சல்) (லுட்விக் ஃபாயர்பாஹைப் பற்றிய குறிப்புகள், பக்கம் 111) என்று பிளெஹானவ் அபத்தமாக எழுதியிருப் பது உண்மையே. ஹியூமிடமிருந்து பெற்றுக் கொண்ட ''நம் பிக்கை'' என்ற சொல் மேற்கோள் குறிகளுடன் எழுதப் பட்டிருந்தாலும் பிளெஹானவின் தரப்பில் சொற்களைப் பற்றிய குழப்பத்தைக் காட்டுகிறது. அதை மறுக்க முடி யாது. ஆனால் பிளெஹானவ் எப்படிப் பொறுப்பாக முடியும்? பஸாரவ் மற்ருெரு பொருள்முதல்வாதியை, உதாரணமாக ஃபாயர்பாஹை ஏன் எடுத்துக் கொள்ளவில்லை? அவரைப் பற்றித் தெரியாது என்பது மட்டுமே காரணமா? ஆனல் அறியாமை ஒரு வாதமல்ல. அறிவு பற்றிய தத்துவத்தின் அடிப்படையான பிரச்சினைகளில் ஃபாயர்பாஹும் மார்க் சையும் எங்கெல்சையும் போல நடைமுறைக்கு—ஷூல்ட்ஸெ, ஃபிஹ்டே மற்றும் மாஹின் கருத்துநிலைப்படி அனுமதிக்கப் பட முடியாத—''பாய்ச்சலைச்'' செய்கிருர். கருத்துமுதல் வாதத்தை விமர்சிக்கும் பொழுது ஃபாயர்பாஹ் அதன் சாராம்சத் தன்மையை ஃபிஹ்டேயின் சிறப்பான மேற் கோளினல் விளக்குகிருர். அது மாஹியவாதத்தை அடியோடு ஒழிக்கின்றது. ''நீங்கள் பொருட்களைப் பார்ப்பதால், கேட்ப தால், தொடுவதால் மட்டுமே அவை உண்மையானவை, உங் களுக்கு வெளியே அவை இருக்கின்றன என்று அனுமானிக் கிறீர்கள்'' என்று ஃபிஹ்டே எழுதுகிருர். ''ஆனல் பார்வை, ஸ்பரிசம், கேட்டல் ஆகியன புலனுணர்ச்சிகள் மட்டுமே.... நீங்கள் புலன்களால் அறிவது பொருட்களை அல்ல, உங் களுடைய புலனுணர்ச்சிகளை மட்டுமே'' (ஃபாயர்பாஹ், *Werke*, X. Band, S. 185). இதற்கு ஃபாயர்பாஹ், மனிதப் பிறவி சூக்குமமான நான் என்பதல்ல, அந்தப் பிறவி ஒரு ஆணுகவோ பெண்ணுகவோ இருக்கும், உலகம் புலனுணர்ச்சியா என்ற கேள்வியை மற்ருெரு மனிதப் பிறவி என்னுடைய புலனுணர்ச் சியா அல்லது நடைமுறை வாழ்க்கையில் எமது உறவுகள் அதற்கு மாருனதை நிரூபிக்கின்றனவா என்ற கேள்வியுடன் ஒப்பிட வேண்டும் என்று பதிலளிக்கிருர். ''கருத்துமுதல் வாதம் உலகத்தின் புறநிலைத் தன்மை மற்றும் அகநிலைத்

தன்மை, உலகத்தின் எதார்த்தம் அல்லது பொய்மை பற்றிய பிரச்சினையைத் தத்துவத்தின் நோக்கிலிருந்து மட்டும் எழுப்புவதும் தீர்ப்பதும் அதன் அடிப்படையான குறை'' (மேற்கூறிய நூல், 189). ஃபாயர்பாஹ் மனித நடைமுறையின் கூட்டு மொத்தத்தை அறிவு பற்றிய தத்துவத்தின் அடிப்படையாகக் கொள்கிறார். நடைமுறை வாழ்க்கையில் நான் மற்றும் நீ எதார்த்தத்தைக் கருத்துமுதல்வாதிகளும் அங்கீகரிக்கிறார்கள் என்று அவர் சொல்கிறார். கருத்துமுதல்வாதிகளுக்கு ''இந்தக் கருத்துநிலை நடைமுறை வாழ்க்கைக்கு மட்டுமே செல்லத்தக்கது, ஊகத்துக்கு அல்ல. ஆனால் வாழ்க்கையோடு முரண்படுகின்ற ஊகம், மரணத்தின், உடலிலிருந்து பிரிக்கப்பட்ட உயிரின் கருத்துநிலையை உண்மையின் கருத்துநிலையாக்குகின்ற ஊகம் செத்துப் போன, போலியான ஊகமே'' (192). புலன்களினால் அறிவதற்கு முன்பே நாம் சுவாசிக்கிறோம்; காற்று, உணவு மற்றும் தண்ணீர் இல்லாமல் நாம் வாழ முடியாது.

''அப்படியானால் இந்த உலகத்தின் கற்பனைத் தன்மை அல்லது எதார்த்தத் தன்மை பற்றிய பிரச்சினையை ஆராய்கின்ற பொழுது நாம் உணவு மற்றும் குடிநீர் பற்றிய பிரச்சினைகளை எடுத்துக் கொள்ள வேண்டும் என்பது இதன் அர்த்தமா என்று கருத்துமுதல்வாதி ஆத்திரத்தோடு கேட்கிறார். எவ்வளவு இழிவானது! தத்துவஞான நாற்காலியிலிருந்தும் இறையியல் மேடையிலிருந்தும் விஞ்ஞான அர்த்தத்தில் பொருள்முதல்வாதத்தை வன்மையாகக் கண்டனம் செய்வதும், உடனே உணவு மேசையில் பொருள்முதல்வாதத்தை மிகக் கொச்சையான வடிவத்தில் முழு மனதோடு கடைப்பிடிப்பதென்றால் அது நற்பண்புகளுக்கு எதிரான எவ்வளவு பெரிய குற்றம்'' (195). அகநிலையான புலனுணர்ச்சியைப் புறநிலையான உலகத்தோடு இனங்காண்பது ''தூய்மைக் கேட்டை இனவிருத்தியோடு இனங்காண்பதாகும்'' என்று ஃபாயர்பாஹ் கூறுகிறார் (198).

இது மிகவும் மரியாதையான கருத்தல்ல என்றாலும், புலனறிவுக் காட்சிதான் நமக்கு வெளியே இருக்கின்ற எதார்த்தம் என்று கற்பிக்கின்ற தத்துவஞானிகளுக்கு இது சரியான பதிலாகும்.

அறிவு பற்றிய தத்துவத்தில் வாழ்க்கையின், நடைமுறை

யின் கருத்துநிலேதான் முதலாவதாகவும் அடிப்படையாகவும் இருக்க வேண்டும். அது பேராசிரிய ஏட்டுப் புலமையின் முடிவில்லாத பொய்யுரைகளே ஒதுக்கித் தள்ளிவிட்டுத் தவிர்க்க முடியாத வகையில் பொருள்முதல்வாதத்துக்கு இட்டுச் செல்லும். நடைமுறை அளவை—பொருட்களின் இயற்கையில்—எந்த மனித சமூகக் கருத்தையும் ஒருபோதும் முழுமையாக உறுதிப்படுத்தவோ அல்லது மறுக்கவோ முடியாது என்பதை நாம் மறக்கக் கூடாது என்பது உண்மையே. இந்த அளவையும் கூட மனித அறிவு ''தனிமுதலாக'' மாறுவதை அனுமதிக்காமலிருக்கப் போதுமான அளவுக்கு ''திட்டவட்டமானதல்ல'', ஆனல் அதே சமயத்தில் கருத்துமுதல்வாதம் மற்றும் அறியொணுவாதத்தின் எல்லா ரகங்கள் மீதும் ஈவிரக்கமற்ற போர் தொடுக்கப் போதுமான அளவுக்குத் ''திட்டவட்டமானது''.நம் நடைமுறை எதை உறுதிப்படுத்துகிறதோ அதுதான் ஒரே, இறுதியான மற்றும் புறநிலேயான உண்மை என்ருல், இந்த உண்மையை அடைவதற்கு ஒரே பாதை பொருள்முதல்வாதக் கண்ணேட்டத்தைக் கொண்டிருக்கின்ற விஞ்ஞானப் பாதையே என்ற அங்கீகாரம் அதிலிருந்து தொடர வேண்டும். உதாரணமாக, பக்தானவ் பணச் செலாவணியைப் பற்றிய மார்க்சின் தத்துவத்தை ''நம் காலத்துக்கு'' மட்டுமே உரிய புறநிலேயான உண்மை என்று அங்கீகரிக்கத் தயாராக இருக்கிருர், இந்தத் தத்துவம் ''வரலாற்றுக்கு அப்பாற்பட்ட, புறநிலே'' உண்மை என்பதை ''வறட்டுக் கோட்பாட்டுவாதம்'' என்கிருர் (**அனுபவவாத ஒருமைவாதம்**, புத்தகம் III, பக்கம் VII). இது மறுபடியும் குழப்பமே. இத்தத்துவம் நடைமுறையுடன் பொருந்துவதை எவ்விதமான எதிர்கால சந்தர்ப்பங்களும் மாற்ற முடியாது. நெப்போலியன் 1821 மே 5ந் தேதியன்று மரணமடைந்தார் என்பதை **நிரந்தரமான** உண்மையாகச் செய்கின்ற அதே சாதாரணமான காரணம்தான் இங்கும். ஆனல் நடைமுறை அளவை, அதாவது கடந்த சில பத்தாண்டுகளில் **அனைத்து** முதலாளித்துவ நாடுகளின் வளர்ச்சிப் போக்கு பொதுவாக மார்க்சின் **மொத்த** சமூக-பொருளாதாரத் தத்துவத்தின்—அதன் பகுதிகளில், வகுத்துரைத்தல்களில், இதரவற்றில் ஏதாவதொன்றை அல்ல—புறநிலேயான உண்மையையே நிரூபிப்பதனல், இங்கே மார்க்சியவாதி

களின் ''வறட்டுக் கோட்பாட்டுவாதத்தைப்'' பற்றிப் பேசுவது முதலாளித்துவப் பொருளியலுக்கு மன்னிக்க முடியாத சலுகையைச் செய்வதாகும். மார்க்சின் தத்துவம் ஒரு புறநிலையான உண்மை என்ற மார்க்சியவாதிகளுடைய கருத்திலிருந்து நாம் பெறக் கூடிய ஒரே முடிவு: மார்க்சின் தத்துவத்தின் பாதையைப் பின்பற்றுவதன் மூலம் நாம் புறநிலையான உண்மைக்கு (அதை ஒருக்காலும் தீர்த்துவிடாமல்) மென்மேலும் அருகில் வந்து சேருகிறோம்; வேறு எந்தப் பாதையைப் பின்பற்றினாலும் குழப்பம், பொய்கள் ஆகியவற்றைத் தவிர வேறு எங்கும் வரப் போவதில்லை.

அத்தியாயம் 3

இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்தின் அறிவு பற்றிய தத்துவமும் அனுபவவாத விமர்சனத்தின் அறிவு பற்றிய தத்துவமும். III

1. பருப்பொருள் என்பது என்ன? அனுபவம் என்பது என்ன?

இவற்றில் முதல் கேள்வியைக் கருத்துமுதல்வாதிகளும் அறியொணாவாதிகளும் — மாஹியவாதிகள் உள்பட — பொருள்முதல்வாதிகள் மீது தொடர்ச்சியாக வீசிக் கொண்டிருக்கிறார்கள்; இரண்டாவது கேள்வியைப் பொருள்முதல்வாதிகள் மாஹியவாதிகள் மீது வீசுகிறார்கள். இங்கே விவாதிக்கப்படுகின்ற பிரச்சினையைத் தெளிவுபடுத்துவதற்கு நாம் முயற்சி செய்வோம்.

அவெனாரியுஸ் பருப்பொருள் என்பதைப் பற்றிப் பின்வருமாறு கூறுகிறார்:

''தூய்மைப்படுத்தப்பட்ட, 'முழுமையான அனுபவத்துக்குள்' 'பௌதிகம்' எனப்படுவது—இயக்க மறுப்பியல் தனிமுதலான கருதுகோளின்படிப் 'பருப்பொருள்' — ஒன்றுமில்லை; ஏனென்றால் இக்கருதுகோளின் 'பருப்பொருள்' என்பது சூக்குமக் கருத்தாக்கமே; ஒவ்வொரு மத்திய உறுப்பிலிருந்தும் கழித்த பிறகு எதிர் உறுப்புகளின் கூட்டுமொத்தமாக இருக்கும். தலைமையான ஒருங்கிணைப்பில், அதாவது

'முழுமையான அனுபவத்தில்' இருப்பதைப் போல, மத்திய உறுப்பு இல்லாமல் எதிர் உறுப்பைப் பற்றிச் சிந்திக்க முடியாது (undenkbar), ஆகவே இயக்க மறுப்பியல் தனிமுதலான கருதுகோளின்படிப் 'பருப்பொருள்' என்பது முழுக் கற்பனையே (Unding)" (*Bemerkungen*, S. 2*, மேலே கூறப்பட்ட சஞ்சிகை, § *119*).

இந்தப் பிதற்றலில் ஒரே ஒரு விஷயம் வெளியாகிறது: அதாவது, அவெனுரியுஸ் பௌதிகம் அல்லது பருப்பொருளைத் தனிமுதல் மற்றும் இயக்க மறுப்பியல் என்று கூறுகிறுர்; ஏனென்ருல் தலைமையான ஒருங்கிணைப்பு (அல்லது புதிய முறைப்படி ''முழுமையான அனுபவம்'') பற்றிய அவருடைய தத்துவத்தில் மத்திய உறுப்பிலிருந்து எதிர் உறுப்பு, நானிலிருந்து சுற்றுப் புறம், நானிலிருந்து நான்-அல்லாதது பிரிக்கப்பட முடியாதது (இ. கோ. ஃபிஹ்டே கூறியபடி). இந்தத் தத்துவம் மாறுவேடத்திலிருக்கும் அகநிலைக் கருத்துமுதல் வாதம் என்பதை நாம் ஏற்கெனவே எடுத்துக் காட்டி விட்டோம்; ''பருப்பொருளைப்'' பற்றி அவெனுரியுசினுடைய தாக்குதல்களின் தன்மையும் வெளிப்படையாகும்: கருத்துமுதல்வாதி மனத்திலிருந்து சுதந்திரமான பௌதிக இருத்தலை மறுக்கிறுர், ஆகவே அத்தகைய இருத்தலைக் குறித்துத் தத்துவஞானம் வகுத்துரைக்கின்ற கருத்தினை நிராகரிக்கிறுர். பருப்பொருள் ''பௌதிகம்'' தான் (அதாவது, மனிதனுக்கு மிகவும் அதிகமாகத் தெரிந்ததாகவும் நேரடியாகக் கொடுக்கப்படுவதாகவும் இருப்பது, அதன் இருத்தலைப் பைத்தியக்காரனைத் தவிர வேறு யாராலும் மறுக்க முடியாது) என்பதை அவெனுரியுஸ் மறுக்கவில்லை; சுற்றுப் புறத்துக்கும் நானுக்கும் உள்ள பிரிக்க முடியாத தொடர்பைப் பற்றி ''அவருடைய'' தத்துவத்தை ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டும் என்பதை மட்டுமே அவர் வற்புறுத்துகிறுர்.

மாஹ் இதே கருத்தை இன்னும் எளிமையான முறையில் தத்துவஞானச் சுழற்சிகள் இல்லாமல் எடுத்துரைக்கிறுர்: ''நாம் பருப்பொருள் என்று சொல்வது மூலக்கூறுகளின் ('புலனுணர்ச்சிகளின்') முறைப்படியான இணைப்பே'' (புல

* *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*, S. 2.—ப-ர்.

னுணர்ச்சிகளின் பகுப்பாய்வு, பக்கம் 265). இக்கூற்றின் மூலம் வழக்கமான உலகப் பார்வையில்''தீவிரமான மாற்றத்தைத்'' தான் ஏற்படுத்தியிருப்பதாக மாஹ் நினைக்கிறார். ஆனால் உண்மையில் இது பழைய, பழைய அகநிலைக் கருத்துமுதல் வாதமே; ''மூலக்கூறு'' என்ற சொல் அதன் சுயவடிவத்தை மட்டுமே மறைக்கிறது.

கடைசியாக, பொருள்முதல்வாதத்தை முரட்டுத் தனமாக எதிர்க்கின்ற ஆங்கில மாஹியவாதியான பீர்ஸன் பின்வருமாறு எழுதுகிறார்: ''புலனுணர்ச்சிகளின் ஏறக்குறைய நிரந்தரமான குழுக்களை ஒன்றாகச் சேர்த்து அவற்றுக்குப் பருப்பொருள் என்ற பெயரைச் சூட்டுவதற்கு விஞ்ஞான ரீதியான மறுப்பு ஒன்றுமே இருக்க முடியாது—அப்படிச் செய்வது, பருப்பொருள் என்பது புலனுணர்ச்சிகளின் நிரந்தரமான சாத்தியம் என்ற ஜான் ஸ்டூவர்ட் மில்லின் வரையறுப்புக்கு மிகவும் அருகில் நம்மை இட்டுச் செல்லும். ஆனால் பருப்பொருளைப் பற்றிய இந்த வரையறுப்பு பருப்பொருள் என்பது இயங்கும் வஸ்து என்பதிலிருந்து நம்மை முற்றிலும் தள்ளிக் கொண்டு போய் விடுகிறது'' (*The Grammar of Science*, 1900, 2nd. ed., p. 249). இங்கே ''மூலக்கூறுகள்'' என்ற போதா உடை கூடக் கிடையாது; கருத்துமுதல்வாதி அறியொணாவாதிக்குப் பகிரங்கமாகக் கரம் நீட்டுகிறார்.

அனுபவவாத விமர்சனத்தை நிறுவியவர்களுடைய இந்த எல்லா வாதங்களும் சிந்தனைக்கும் இருத்தலுக்கும், புலனுணர்ச்சிக்கும் பௌதிகத்துக்கும் உள்ள உறவைப் பற்றிய பழைய அறிவு முறையியல் பிரச்சினையைச் சுற்றி முழுமையாகவும் தனியாகவும் சுழல்வதை வாசகர் பார்க்க முடியும். ''நவீன கால இயற்கை விஞ்ஞானம்'' அல்லது ''நவீன கால நேர்க்காட்சிவாதத்துக்குத்'' தொலைவான சம்பந்தத்தையாவது கொண்டிருக்கின்ற எதையாவது இங்கே கண்டு பிடிப்பதற்கு ருஷ்ய மாஹியவாதிகளின் எல்லை மீறிய வெகுளித்தனம் தேவைப்பட்டது. நாம் குறிப்பிட்ட அத்தனை தத்துவ ஞானிகளும்—சிலர் நேரடியாக, சிலர் ஜாக்கிரதையாக—பொருள்முதல்வாதத்தின் அடிப்படையான திசைவழிக்கு (இருத்தலிலிருந்து சிந்தனைக்கு, பருப்பொருளிலிருந்து புலனுணர்ச்சிக்கு) பதிலாகக் கருத்துமுதல்வாதத்தின் நேர் மாறான திசைவழியை உபயோகிக்கின்றனர். அவர்கள் பருப்

பொருளை மறுப்பது அறிவு முறையியலின் பிரச்சினைகளுக்குப் பழங்காலத்தில் கொடுக்கப்பட்ட பழக்கமான தீர்வே; அந்தத் தீர்வு நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளுக்கு வெளிப்புறத்தில், புறநிலையான தோற்றுவாய் இருப்பதை, நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளுக்குப் பொருத்தமான புறநிலை யதார்த்தம் இருப்பதை மறுத்தது. மறு பக்கத்தில், கருத்துமுதல்வாதிகள் மற்றும் அறியொணுவாதிகளால் மறுக்கப்பட்ட தத்துவ ஞானத் திசைவழியை அங்கீகரிப்பதைப் பின்வரும் வரையறுப்புகள் வெளிப்படுத்தின: நம் புலனுறுப்புகளின் மீது செயல்பட்டுப் புலனுணர்ச்சிகளை ஏற்படுத்துவது பருப்பொருள் எனப்படும்; புலனுணர்ச்சியில் நமக்குக் கிடைக்கின்ற புறநிலை யதார்த்தம் பருப்பொருள், மற்றும் இதரவை.

பேல்த்தவுக்கு எதிராக மட்டுமே வாதிடுவதாகப் பாசாங்கு செய்து கோழைத் தனமாக எங்கெல்சைப் புறக்கணிக்கின்ற பக்தானவ் இத்தகைய வரையறுப்புகளைக் கண்டு ஆத்திரமடைகிருர். அவை தத்துவஞானத்தில் ஒரு போக்குக்குப் பருப்பொருள் முதன்மையாகவும் ஆன்மா இரண்டாம் நிலையாகவும் மற்றொரு போக்குக்கு இதற்கு நேர்மாருகவும் இருக்கின்ற ''சூத்திரத்தை'' (எங்கெல்சினுடைய என்று சொல்ல மறந்து விடுகிருர் நமது ''மார்க்சியவாதி'') ''வெறுமனே திரும்பிச் சொல்வதாகவே'' இருக்கின்றன (அனுபவவாத ஒருமைவாதம், III, பக்கம் XVI) என்பது உங்களுக்குத் தெரியவில்லையா? பக்தானவின் ''மறுப்பை'' எல்லா ருஷ்ய மாஹியவாதிகளும் ஆரவாரமாக எதிரொலிக்கிருர்கள்! அறிவு முறையியலின் இந்த இரண்டு இறுதி வரம்புக் கருத்துக்களையும் எவ்விதத்திலாவது வரையறுப்பதென்ருல் அவற்றில் எது முதன்மையானது என்று குறிப்பிடாமல் செய்வது உண்மையிலேயே முடியாது என்பது இவர்கள் சிறிதளவு சிந்தனை செய்திருந்தால் கூடப் புரிந்திருக்கும். ''வரையறுத்துக்'' கூறுதல் என்பதன் அர்த்தம் என்ன? கொடுக்கப்பட்ட கருத்தை மற்ருெரு இன்னும் விரிவான கருத்தின் கீழ் கொணர்தல் என்பதே அதன் அர்த்தம். உதாரணமாக, ''கழுதை ஒரு பிராணி'' என்று நான் வரையறுப்புச் செய்கின்ற பொழுது ''கழுதை'' என்ற கருத்தை இன்னும் விரிவான கருத்தின் கீழ் கொண்டு வருகிறேன். இருத்தல் மற்றும் சிந்தனை, பருப்பொருள் மற்றும் புலனுணர்ச்சி, பௌதிகம் மற்றும் மனோ

தத்துவம் என்ற கருத்துக்களைக் காட்டிலும் அறிவு பற்றிய தத்துவம் செயலாற்றக் கூடிய வேறு விரிவான கருத்துக்கள் இருக்கின்றனவா என்பதுதான் கேள்வி. இல்லை. இவைதான் இறுதிவரம்பான, ஆக விரிவான கருத்துக்கள்; உண்மையில் அறிவு முறையியல் இவற்றைத் தாண்டவில்லை (பெயரளவில் சில மாற்றங்களைச் செய்திருக்கலாம், அவை எப்பொழுதும் சாத்தியமே). இறுதி வரம்பான விரிவைக் கொண்ட இந்த இரண்டு ''தொடர்வரிசைக்'' கருத்துக்களையும் அவற்றில் ஒன்று அல்லது மற்றொன்று முதன்மையானது என்ற அளவில் ''வெறுமனே திருப்பிச் சொல்லாத'' ''வரையறுப்பு'' வேண்டும் என்று ஒருவர் கோருவாரானுல் அவர் போலி அறிஞராக அல்லது முழு முட்டாளாக இருக்க வேண்டும். பருப்பொருளைப் பற்றி மேலே தரப்பட்ட மூன்று வாதங்களையும் எடுத்துக் கொள்ளுங்கள். அவை அனைத்துமே சொல்வது என்ன? இந்தத் தத்துவஞானிகள் மனேதத்துவத்திலிருந்து அல்லது நானிலிருந்து பௌதிகத்துக்கு அல்லது சுற்றுப்புறத்துக்கு, மத்திய உறுப்பிலிருந்து எதிர் உறுப்புக்கு, அல்லது புலனுணர்ச்சியிலிருந்து பருப்பொருளுக்கு, அல்லது புலனறிவுக் காட்சியிலிருந்து பருப்பொருளுக்குச் செல்கிருர்கள் என்பதையே சொல்கின்றன. அவெனுரியுஸ், மாஹ் மற்றும் பீர்ஸன் தங்களுடைய தத்துவஞானத் திசைவழியின் போக்கைச் சுட்டிக் காட்டாமல், இந்த அடிப்படையான கருத்துக்களைப் பற்றி உண்மையாகவே வேறு எவ்விதமான ''வரையறுப்பையும்'' கொடுத்திருக்க முடியுமா? நான் என்பது என்ன, புலனுணர்ச்சி என்பது என்ன, புலனறிவுக் காட்சி என்பது என்ன என்பதை அவர்கள் வேறு எந்த வழியில், எந்தப் பிரத்யேகமான வழியில் வரையறுத்திருக்க முடியும்? பொருள்முதல்வாதிகள் பருப்பொருளை வரையறுக்க வேண்டும், அது பருப்பொருள், இயற்கை, இருத்தல், பௌதிகம் முதன்மையானவை, ஆன்மா, உணர்வு, புலனுணர்ச்சி, மனேதத்துவம் இரண்டாம் நிலையானவை என்பதைத் திரும்பச் சொல்லாததாக இருக்க வேண்டும் என்று மாஹியவாதிகள் கோருவது படுமோசமான பிதற்றல் என்பது பிரச்சினையைத் தெளிவாக வகுத்துக் கொண்ட மட்டில் புரிந்துவிடும்.

மார்க்ஸ் மற்றும் எங்கெல்சின் மேதாவிலாசத்தின் ஒரு கூறு என்னவென்ருல் அவர்கள் புதிய சொற்கள், புலமைச்

செறிவுடைய இனங்கள், நுட்பமான ''வாதங்கள்'' ஆகியவற்றேடு பகட்டுப் புலமையான முறையில் விளையாடுவதை வெறுத்தார்கள்; தத்துவஞானத்தில் ஒரு பொருள்முதல் வாதத் திசைவழியும் அடுத்து ஒரு கருத்துமுதல்வாதத் திசைவழியும் இருக்கின்றன, இரண்டுக்கும் இடையே அறியொணு வாதத்தின் பல்வேறு சாயல்கள் இருக்கின்றன என்று தெளிவாகவும் வெளிப்படையாகவும் கூறினுர்கள். தத்துவஞானத்தில் ''புதிய'' கருத்துநிலையை உருவாக்குவதற்குச் செய்யப்படும் வீண் முயற்சி ஒரு ''புதிய'' மதிப்புத் தத்துவத்தை, ''புதிய'' குத்தகைத் தத்துவத்தை மற்றும் இதரவைகளைப் படைக்கின்ற அதே மாதிரியான முயற்சிகளில் வெளிப்படுகின்ற அறிவுச் சூன்யத்தை அம்பலமாக்குகிறது.

அவெஞரியுஸ் ஒரு சமயத்தில் தனிப்பட்ட உரையாடலின் போது பின்வருமாறு பேசியதாக அவருடைய சீடர் கார்ஸ்டன்யேன் கூறுகிருர்: ''எனக்குப் பெளதிகமோ அல்லது மனோநீதியோ தெரியாது, மூன்ருவது மட்டுமே எனக்குத் தெரியும்.'' மூன்ருவதைப் பற்றிய கருத்தமைப்பை அவெஞரியுஸ் கொடுக்கவில்லை என்று ஒரு எழுத்தாளர் கூறியதற்கு பெட்ஸோல்ட் பின்வருமாறு பதிலளித்தார்: ''அத்தகைய கருத்தமைப்பை அவர் ஏன் வைக்க முடியவில்லை என்பது நமக்குத் தெரியும். மூன்ருவதுக்கு எதிர்க் கருத்தமைப்பு (Gegenbegriff) இல்லை....மூன்ருவது என்ன என்ற கேள்வி தர்க்க விரோதமானது'' (*Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, II, 329). இறுதி வரம்பான ஒரு கருத்தை வரையறுக்க முடியாது என்பதை பெட்ஸோல்ட் புரிந்து கொள்கிருர். ஆனுல் ''மூன்ருவதைப்'' பற்றிப் பேசுவது வெறும் தந்திரமே என்பதை அவர் புரிந்து கொள்ளவில்லை. ஏனென்ருல் நம்மில் ஒவ்வொருவருக்குமே பெளதிகம் எது, மனோநீதி எது என்று தெரியும்; ஆனுல் ''மூன்ருவது'' என்ன என்பது தற்பொழுது நம்மில் எவருக்குமே தெரியாது. அவெஞரியுஸ் **உண்மையில் நான்தான்** முதன்மையானது (மத்திய உறுப்பு) மற்றும் இயற்கை (சுற்றுப் புறம்) இரண்டாம் நிலையானது (எதிர் உறுப்பு) என்று அறிவித்துக் கொண்டே இந்தத் தந்திரத்தின் மூலம் தன்னுடைய காலடித் தடங்களை மறைத்துக் கொள்கிருர்.

பருப்பொருளுக்கும் உணர்வுக்கும் இடையிலுள்ள எதிர்

நிலையும் கூட மிகவும் குறுகிய களத்தின் எல்லைகளுக்குள் மட்டுமே—இந்த உதாரணத்தில் முதன்மையானது, இரண்டாம் நிலையானது என்று எவற்றைக் கருத வேண்டும் என்ற அடிப்படையான அறிவு முறையியல் பிரச்சினையின் எல்லைகளுக்குள் மட்டுமே—தனிமுதலான முக்கியத்துவத்தைக் கொண்டிருக்கின்றது. இந்த எல்லைகளுக்கு வெளியே இந்த எதிர்நிலையின் சார்புநிலையான தன்மை மறுக்கப்பட முடியாதது....

3. இயற்கையில் காரணகாரியத் தன்மையும் அவசியமும்

நவீன கால "வாதங்களின்" தத்துவஞானத் திசை வழியை நிர்ணயிப்பதில் காரணகாரியப் பிரச்சினை குறிப்பிடத்தக்க விதத்தில் முக்கியத்துவமுடையது; ஆகவே நாம் அதைப் பற்றிச் சற்று விரிவாக எழுத வேண்டும்.

இந்தப் பிரச்சினையில் அறிவு பற்றிய பொருள்முதல்வாதத் தத்துவத்தின் விளக்கத்துடன் நாம் தொடங்குவோம். நாம் முன்னர் மேற்காட்டிய ஃபாயர்பாஹ் ரு. ஹைமுக்கு எழுதிய பதிலில் அவருடைய கருத்துக்கள் சிறப்பான தெளிவுடன் விவரிக்கப்பட்டிருக்கின்றன.

" 'அவருக்கு (ஃபாயர்பாஹுக்கு) இயற்கையும் மனித அறிவும் முற்றிலும் விலகி நிற்பவை, அவற்றுக்கிடையே ஏற்படுகின்ற இடைவெளியை ஒரு பக்கத்திலிருந்து அல்லது மறு பக்கத்திலிருந்து இணைக்க முடியாது' என்று ஹைம் கூறுகிறார். ஹைம் பிரதானமாக என்னுடைய மதத்தின் சாராம்சத்தின் 48வது பாராவில் உள்ள பின்வரும் பகுதியை ஆதாரமாகக் கொண்டு இந்தக் கண்டனத்தை எழுதுகிறார்: 'இயற்கையை இயற்கையின் மூலமாக மட்டுமே புரிந்து கொள்ள முடியும்; அதன் அவசியம் மனிதத் தன்மையானதல்ல, தர்க்க ரீதியானதுமல்ல, இயக்க மறுப்பியலல்ல, கணிதவியலுமல்ல; இயற்கை நிகழ்வுகளை நாம் புரிந்து கொள்வதற்காக நாம் அவற்றை ஒப்பிட்டுப் பார்த்துப் பெயர்கள் கொடுத்தாலும், பொதுவாக உதாரணமாக ஒழுங்குமுறை, நோக்கம், சட்டம் முதலிய மனித சமூகப் பிரயோகங்களையும் கருதுகோள்களையும் நாம் அவை சம்பந்தப்பட்டமட்டில் உபயோகித்தாலும், நம்முடைய மொழியின் தன்மை காரணமாக அப்படிச் செய்வது அவசியமாக இருந்

தாலும், அந்த இயற்கை மட்டுமே எத்தகைய மனித சமூக ரீதியான அளவையையும் கையாள முடியாத ஜீவன்.' இதன் அர்த்தம் என்ன? இயற்கையில் எத்தகைய ஒழுங்குமுறையும் இல்லை, உதாரணமாக இலையுதிர் காலத்துக்குப் பிறகு கோடை காலமும் வசந்த காலத்துக்குப் பிறகு குளிர் காலமும் குளிர் காலத்துக்குப் பிறகு இலையுதிர் காலமும் ஏற்படும் என்பது அதன் அர்த்தமா? நோக்கம் கிடையாது, உதாரணமாக நுரையீரலுக்கும் காற்றுக்கும், ஒளிக்கும் கண்ணுக்கும், ஒலிக்கும் காதுக்கும் எத்தகைய ஒருங்கிணைப்பும் இல்லை என்பதாகுமா? சட்டம் இல்லை, உதாரணமாக பூமி ஒரு சமயத்தில் நீள் வட்டமாகவும் மறு சமயத்தில் வட்டமாகவும் சுற்றும், ஒரு சமயத்தில் சூரியனைச் சுற்றி வருவதற்கு ஒரு வருடமும் மறு சமயத்தில் கால்மணி நேரமும் எடுத்துக் கொள்ளும் என்று அர்த்தமா? என்ன பிதற்றல்! அப்படியானால் இந்தப் பகுதியின் அர்த்தம் என்ன? இயற்கைக்கு உரியவற்றையும் மனிதனுக்கு உரியவற்றையும் வேறுபடுத்திக் காட்டுவதைத் தவிர வேறு ஒன்றுமில்லை. ஒழுங்குமுறை, நோக்கம், சட்டம் ஆகிய சொற்கள் அல்லது கருத்துக்களுக்குப் பொருந்தக் கூடிய எதுவுமே இயற்கையில் உண்மையில் இல்லை என்று அது கூறவில்லை. அது செய்வதெல்லாம் சிந்தனைக்கும் இருத்தலுக்கும் இடையே முற்றொருமையை மறுக்கிறது; ஒழுங்குமுறை மற்றும் இதரவை மனிதனுடைய மூளையில் அல்லது மனதில் எப்படித் தோன்றுகின்றனவோ, அதே போலத் துல்லியமாக இயற்கையில் இருக்கின்றன என்பதை அது மறுக்கிறது. ஒழுங்குமுறை, நோக்கம் மற்றும் சட்டம் என்பவை இயற்கையின் நடவடிக்கைகளை மனிதன் புரிந்து கொள்வதற்காக தன்னுடைய சொந்த மொழியில் அவற்றைக் குறிப்பதற்கு அவன் உபயோகிக்கின்ற சொற்களே. இந்தச் சொற்களுக்கு அர்த்தம் அல்லது புறநிலையான உள்ளடக்கம் இல்லாமலில்லை (nicht sinn-, d. h. gegenstandlose Worte); எனினும் மூலத்துக்கும் அதன் மொழிபெயர்ப்புக்கும் இடையே வேறுபாடு காண வேண்டும். ஒழுங்குமுறை, நோக்கம் மற்றும் சட்டம் மனித ரீதியான அர்த்தத்தில் எதேச்சாதிகாரமான ஒன்றைக் குறிக்கின்றன.

''இயற்கையில் ஒழுங்குமுறை, நோக்கம் மற்றும் சட்டம் என்ற தற்செயலான நிகழ்விலிருந்து இறைமைவாதம் அவற்

றின் எதேச்சாதிகாரத் தோற்றுவாயை நேரடியாக ஊகிக்கிறது; தன்னளவில் (an sich) தன்னிச்சையான (dissolute), எல்லா திட்டவட்டமானவைகளுக்கும் சம்பந்தமில்லாத இயற்கையில் ஒழுங்குமுறை, நோக்கம், சட்டத்தை ஏற்படுத்துகின்ற, இயற்கையிலிருந்து தனித்த ஒரு சக்தி இருப்பதை அது ஊகிக்கிறது. இறைமைவாதிகளின் பகுத்தறிவு... இயற்கைக்கு மாறுபட்ட பகுத்தறிவு, இயற்கையின் சாரத்தை முற்றிலும் புரிந்து கொள்ளாத பகுத்தறிவு. இறைமைவாதிகளின் அறிவு இயற்கையை இரண்டு சக்திகளாக—ஒன்று பொருளாயதமானது, மற்றொன்று வடிவ ரீதியானது அல்லது ஆன்மிகமானது—பிரிக்கிறது'' (*Werke*, VII. Band, 1903, S. 518—520).

ஃபாயர்பாஹ் இப்படி இயற்கையில் புறநிலையான விதியையும் புறநிலையான காரணகாரியத் தன்மையையும் அங்கீகரிக்கிறார்; இவற்றை ஒழுங்குமுறை, சட்டம் மற்றும் இதர மனித சமூகக் கருத்துக்கள் உத்தேசமான அளவுக்கு மட்டுமே பிரதிபலிக்கின்றன. ஃபாயர்பாஹிடம் இயற்கையில் புறநிலையான விதியை அங்கீகரிப்பது புற உலகத்தின், நம் மனதால் பிரதிபலிக்கப்படுகின்ற பொருட்கள், சடப்பொருட்கள், வஸ்துக்களின் புறநிலையான யதார்த்தத்தை அங்கீகரிப்பதோடு பிரிக்க முடியாதபடி இணைக்கப்பட்டிருக்கிறது. ஃபாயர்பாஹின் கருத்துக்கள் முரணில்லாத பொருள்முதல்வாதமாகும். மற்ற எல்லாக் கருத்துக்களும் அல்லது காரணகாரியப் பிரச்சினையில் வேறு எந்தத் தத்துவஞானத் திசைவழியும் இயற்கையில் புற நிலை விதி, காரணகாரியத் தன்மை மற்றும் அவசியத்தை மறுத்தலும் நம்பிக்கைவாதப் போக்கைச் சேர்ந்தனவே என்று ஃபாயர்பாஹ் நியாயமாகவே கருதுகிறார். ஏனென்றால் காரணகாரியத் தன்மை பற்றிய பிரச்சினையில் அகநிலைவாதப் போக்கு, இயற்கையின் ஒழுங்குமுறை மற்றும் அவசியத்தைப் புறநிலையான புற உலகத்திலிருந்து அல்லாமல் உணர்வு, பகுத்தறிவு, தர்க்கம் மற்றும் இதரவற்றிலிருந்து வருவிப்பது மனித அறிவை இயற்கையிலிருந்து வெட்டி விடுவதோடல்லாமல், பின்னதிற்கு முன்னால் சொல்லப்பட்டதை எதிர்நிலையாக்குவதோடு அல்லாமல் அறிவை இயற்கையின் ஒரு பகுதியாகக் கருதுவதற்குப் பதிலாக இயற்கையை அறிவின் பகுதியாக மாற்றுகிறது

என்பது தெளிவாகும். காரணகாரியத் தன்மை பற்றிய பிரச்சினையில் அகநிலைவாதப் போக்கு தத்துவஞானக் கருத்து முதல்வாதம் (ஹியூம், கான்ட் ஆகிய இருவருடைய காரண காரியத் தத்துவங்கள் இதன் ரகங்களே), அதாவது ஏறக் குறைய பலவீனமாக்கப்பட்ட அல்லது செறிவு குறைக்கப் பட்ட நம்பிக்கைவாதம். இயற்கையில் புறநிலை விதியை அங்கீ கரிப்பதும் இந்த விதி மனிதனுடைய மனதில் உத்தேச மான துல்லியத்தோடு பிரதிபலிக்கப்படுகிறது என்பதை அங்கீ கரிப்பதும் பொருள்முதல்வாதம்.

எங்கெல்சைப் பொறுத்தமட்டில் சிறப்பாகக் காரண காரியப் பிரச்சினையில் தன்னுடைய பொருள்முதல்வாதக் கருத்தை மற்ற போக்குகளிலிருந்து வேறுபடுத்திக் காட்டு வதற்குச் சந்தர்ப்பம் ஏற்படவில்லை என்று எனக்குத் தோன்று கிறது. அந்த அவசியம் அவருக்கு இல்லை; ஏனென்றால் பொது வாக புற உலகத்தின் புறநிலையான யதார்த்தம் என்ற இன் னும் அடிப்படையான பிரச்சினையில் அவர் எல்லா அறியொணு வாதிகளிடமிருந்தும் தன்னைத் திட்டவட்டமாகப் பிரித்துக் கொண்டிருந்தார். ஆனால் அவருடைய தத்துவ நூல்களைச் சிறிதளவாவது கவனத்தோடு படித்த எவருக்குமே இயற்கை யில் புறநிலை விதி, காரணகாரியத் தன்மை மற்றும் அவசியம் இருப்பதைப் பற்றி மிகக் குறைவான சந்தேகத்தைக் கூட எங்கெல்ஸ் அனுமதிக்கவில்லை என்பது தெளிவாகியிருக்க வேண்டும். நாம் சில உதாரணங்களோடு நிறுத்திக் கொள் வோம். டூரிங்குக்கு மறுப்பு என்ற நூலின் முதற்பகுதியில் எங்கெல்ஸ் பின்வருமாறு கூறுகிறார்: (உலக நிகழ்வுகளின் பொதுச் சித்திரத்தைப் பற்றிய) ''இந்த விவரங்களைப் புரிந்து கொள்வதற்கு அவற்றின் இயற்கையான (natürlich) அல்லது வரலாற்றுத் தொடர்பிலிருந்து நாம் அவற்றைப் பிரித்தெடுத்து ஒவ்வொன்றையும் அதன் தன்மை, விசேஷ மான காரணங்கள், விளைவுகள் மற்றும் இதரவைகளுக்கேற்ப தனித்தனியாக ஆராய வேண்டும்'' (5—6). இந்த இயல் பான தொடர்பு, இயற்கை நிகழ்வுகளுக்கு இடையிலான தொடர்பு புறநிலையில் இருக்கிறதென்பது வெளிப்படை யாகும். காரணம் மற்றும் விளைவைப் பற்றிய இயக்கவியல் கருத்தை எங்கெல்ஸ் குறிப்பிடத்தக்க முறையில் வலியுறுத்து கிறார்: ''காரணமும் விளைவும் தனிப்பட்ட உதாரணத்துக்குக்

கையாளப்படுகின்ற பொழுது மட்டுமே சரியாக இருக்கின்ற கருத்துக்கள் என்பதை நாம் காண்கிறோம்; ஆனால் இந்தத் தனிப்பட்ட உதாரணத்தைப் பிரபஞ்சம் முழுமைக்கும் அவற்றின் பொதுவான இணைப்பில் நாம் பரிசீலிக்கத் தொடங்கிய உடனே அவை ஒன்றோடொன்று மோதுகின்றன; காரணமும் விளைவும் நிரந்தரமாகத் தங்களுடைய இடத்தை மாற்றிக் கொள்கின்ற—இங்கே, தற்பொழுது விளைவாக இருப்பது அங்கே, அப்பொழுது காரணமாக இருப்பதும் அதற்கு நேர் மாறாகவும்—பிரபஞ்ச இயக்கத்தை நாம் சிந்தித்தால் அவை பின்னி இணைந்து விடுகின்றன'' (8). ஆகவே காரணம் மற்றும் விளைவைப் பற்றிய மனித சமூகக் கருதுகோள் இயற்கை நிகழ்வின் புறநிலைத் தொடர்பை எப்பொழுதுமே ஓரளவுக்கு எளிமையாக்கி விடுகிறது; அதை உத்தேசமான அளவில் மட்டுமே பிரதிபலிக்கிறது; ஒற்றை உலக நிகழ்வுப் போக்கின் ஒரு அல்லது மற்றொரு அம்சத்தைச் செயற்கையான முறையில் தனிமைப்படுத்துகிறது. சிந்தனை விதிகள் இயற்கை விதிகளோடு பொருந்துவதை நாம் கண்டால், அறிவும் உணர்வும்''மனித மூளையின் உற்பத்திகள்,மனிதனே இயற்கையின் உற்பத்தி'' என்பதைக் கணக்கிலெடுத்துக் கொண்டால் இது முற்றிலும் சாத்தியமே என்கிறார் எங்கெல்ஸ். ''கடைசிப் பகுப்பாய்வில், மனித மூளையின் உற்பத்திகள் இயற்கையின் உற்பத்திகளாக இருப்பதால் அவை இயற்கையின் இடைத் தொடர்புகளில் (Naturzusammenhang) எஞ்சியவற்றுடன் முரண்படுவதில்லை, அவற்றோடு பொருந்துகின்றன'' (22) என்பது மெய்யே.[46] உலகத்தின் நிகழ்வுகளுக்கு இடையில் ஒரு இயற்கையான, புறநிலையான இடைத்தொடர்பு இருக்கிறது என்பதில் ஐயமில்லை. எங்கெல்ஸ் ''இயற்கையின் விதிகளைப்'' பற்றி, ''இயற்கையின் அவசியங்களை'' (Naturnotwendigkeiten) பற்றித் தொடர்ச்சியாகப் பேசுகிறார்; பொதுவாக எல்லோருக்கும் தெரிந்த பொருள்முதல்வாதக் கருத்தமைப்புகளை விளக்குவது அவசியம் என்று அவர் கருதவில்லை.

லுட்விக் ஃபாயர்பாஹில் ''புற உலகம் மற்றும் மனித சிந்தனை ஆகிய இரண்டின் இயக்கம் சம்பந்தமான பொது விதிகள் இரண்டு வகையான விதிகளே; இவை சாராம்சத்தில் ஒரே தன்மையானவை; ஆனால் தமது வெளிப்பாட்டில் வேறு

படுகின்றன; ஏனென்றால் மனித மூளை அவற்றை உணர்வு பூர்வமாகக் கையாள முடியும்; ஆனால் இயற்கையில்—இன்று வரையிலும் மனித வரலாற்றுத் துறையிலும் மிகப் பெரும் பகுதிக்கு—வெளிப்புற அவசியம் என்ற வடிவத்தில் தற் செயலானவை என்று தோன்றுகின்ற முடிவில்லாத தொடர் வரிசையான நிகழ்வுகளின் நடுவே இந்த விதிகள் சுய உணர்வு இல்லாமலேயே தம்மை வலியுறுத்துகின்றன''(38)என்று நாம் படிக்கிறோம். (இயற்கை நிகழ்வுகளைப் பற்றி) ''மெய்யான, ஆனால் இதுகாறும் அறிந்து கொள்ளப்படாத இடைத் தொடர்புகளுக்குப்'' பதிலாகக் ''கருத்தியலான மற்றும் கற் பனையானவற்றை'' (42) வைத்ததற்காகப் பழைய இயற்கைத் தத்துவஞானத்தை எங்கெல்ஸ் கண்டிக்கிறார்.[47] இயற்கை யில் புறநிலை விதி, காரணகாரியத் தன்மை மற்றும் அவ சியத்தை அங்கீகரித்தது முற்றிலும் தெளிவாகும்; அதைப் போல பல்வேறு கருத்துக்களிலும் இந்த விதியைப் பற்றி நம்முடைய, அதாவது மனிதனுடைய உத்தேசமான பிரதிபலிப்புகளின் சார்புநிலையான தன்மையைப் பற்றி அவருடைய அழுத்தமும் முற்றிலும் தெளிவானதே....

5. விசும்பும் காலமும்

புறநிலை யதார்த்தம், அதாவது நம் உணர்விலிருந்து சுதந்திரமான வகையில் இயக்கத்திலிருக்கும் பருப்பொருள் இருப்பதை அங்கீகரிக்கின்ற பொருள்முதல்வாதம் காலம் மற்றும் விசும்பின் புறநிலை யதார்த்தத்தையும் தவிர்க்க முடியாத வகையில் அங்கீகரிக்க வேண்டும். இது எல்லா வற்றையும் காட்டிலும் கான்ட்டியவாதத்துக்கு மாறான தாகும். இந்தப் பிரச்சினையில் கான்ட்டியவாதம் கருத்துமுதல் வாதத்தோடு சேர்ந்து கொள்கிறது; காலத்தையும் விசும் பையும் புறநிலை யதார்த்தமாக இல்லாமல் மனித அறிவு நிலையின் வடிவங்களாகக் கருதுகிறது. இந்த இரண்டு அடிப் படையான தத்துவஞானத் திசைவழிகளுக்கு இடையில் இந்தப் பிரச்சினையிலும் இருக்கின்ற அடிப்படையான வேறு பாடு எள்ளளவிலாவது முரணில்லாத சிந்தனையாளர்களாக இருக்கின்ற ஆக வித்தியாசமான போக்குகளைச் சேர்ந்த எழுத்தாளர்களால் மிகத் தெளிவாக அங்கீகரிக்கப்பட்டிருக்

கிறது. நாம் பொருள்முதல்வாதிகளிலிருந்து தொடங்குவோம்.

''விசும்பும் காலமும் நிகழ்வுகளின் வெறும் வடிவங்கள் அல்ல, ஆனால் அவை... இருத்தலின் அடிப்படையான நிலைமைகள் (Wesensbedingungen)" (*Werke*, II, 332). நாம் புலனுணர்ச்சிகளின் மூலம் புறநிலை யதார்த்தமாக அறிகின்ற உலகத்தைப் பொறுத்தவரை ஃபாயர்பாஹ் விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றிய புலப்பாட்டியலின் (மாஹ் தன்னுடைய கருத்தமைப்பைப் பற்றி இப்படித்தானே கூறுவார்) அல்லது அறியொணாவாத (எங்கெல்ஸ் அதைப் பற்றிக் குறிப்பிடுவதைப் போல) கருத்தமைப்பை இயற்கையாகவே நிராகரிக்கிறார். வஸ்துக்கள் அல்லது பொருட்கள் வெறும் நிகழ்வுகள் அல்ல, புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகள் அல்ல, ஆனால் நம்முடைய புலனுறுப்புகளின் மீது செயல்படுகின்ற புறநிலை யதார்த்தங்கள் என்பதைப் போலவே விசும்பும் காலமும் வெறும் நிகழ்வுகளின் வடிவங்கள் அல்ல, ஆனால் இருத்தலின் புறநிலையான-யதார்த்த வடிவங்களே. இயக்கத்திலிருக்கும் பருப்பொருளைத் தவிர உலகத்தில் வேறு ஒன்றுமே இல்லை; இயக்கத்திலிருக்கும் பருப்பொருள் விசும்பையும் காலத்தையும் தவிர வேறு எந்த முறையிலும் இயங்க முடியாது. விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றிய மனிதக் கருத்துக்கள் சார்புநிலையானவை; ஆனால் இந்தச் சார்புநிலையான கருத்துக்கள் தனிமுதலான உண்மையைச் சேர்க்கின்றன; இந்தச் சார்புநிலையான கருத்துக்கள் தமது வளர்ச்சியில் தனிமுதலான உண்மையை நோக்கிச் செல்கின்றன, மென்மேலும் அதை நெருங்குகின்றன. இயக்கத்திலிருக்கும் பருப்பொருளின் அமைப்பியல் மற்றும் வடிவங்களைப் பற்றிய விஞ்ஞான அறிவின் மாறுந்தன்மை புற உலகத்தின் புறநிலை யதார்த்தத்தை எப்படி மறுக்கவியலாதோ, அதைப் போலவே விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றிய மனிதக் கருத்துக்களின் மாறுந்தன்மை விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றிய புறநிலை யதார்த்தத்தை மறுப்பதில்லை.

எங்கெல்ஸ் முரண்பாடான, குழப்பமிக்க பொருள்முதல்வாதியான டூரிங்கை அம்பலப்படுத்துகின்ற பொழுது இந்தப் பிரச்சினையில் அவரைப் பிடித்து விடுகிறார். டூரிங் காலம் என்ற கருத்தின் மாற்றத்தைப் பற்றிப் பேசுகிறார் (எவ்வித

மான முக்கியத்துவத்தையேனும் கொண்டிருக்கின்ற தற்கால தத்துவஞானிகளுக்கு—அவர்கள் ஆக வித்தியாசமான போக்குகளைச் சேர்ந்தவர்களாக இருந்தால் கூட—இது விவாதத்துக்கு அப்பாற்பட்ட பிரச்சினையே); ஆனால் விசும்பும் காலமும் மெய்யானவையா அல்லது கருத்தியலானவையா, விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றி நம்முடைய சார்புநிலையான கருத்துக்கள் புறநிலையில் உண்மையான இருத்தலின் வடிவங்களுக்கு உத்தேசமாகச் சரியானவையா, அல்லது அவை வளர்ச்சியடைகின்ற, அமைப்புச் செய்கின்ற, ஒத்திசைகின்ற (மற்றும் இதரவை) மனித மனத்தின் உற்பத்திகள் மட்டும் தானு என்ற கேள்விக்கு நேரடியான பதில் கொடுக்காமல் மழுப்புகிறுர். உண்மையிலேயே அடிப்படையான தத்துவ ஞானப் போக்குகள் பிரிந்து நிற்கின்ற அடிப்படையான அறிவாதாரப் பிரச்சினை இதுதான், இது மட்டுமேதான். "திரு. டூரிங்கின் தலையில் எந்தக் கருத்துக்கள் மாறுகின்றன என்பதைப் பற்றி நமக்கு மிகச் சிறிதளவு கூட அக்கறையில்லை" என்று எங்கெல்ஸ் எழுதுகிறுர். "இங்கே பிரச்சினை காலத்தைப் பற்றிய கருத்து அல்ல, ஆனுல் மெய்யான காலமே; திரு. டூரிங் அதிலிருந்து அவ்வளவு மலிவான முறையில்" (அதாவது, நம் கருத்துக்களின் மாறுந்தன்மை பற்றி இத்தகைய சொற்றொடர்களை உபயோகிப்பதன் மூலம்) "தப்பிவிட முடியாது" (டூரிங்குக்கு மறுப்பு, ஐந்தாவது ஜெர்மன் பதிப்பு, S. 41).

இது மிகவும் தெளிவாக இருப்பதால் யுஷ்கேவிச்சுகள் கூட இந்தப் பிரச்சினையின் சாராம்சத்தைப் புரிந்து கொள்ள முடியும். எங்கெல்ஸ் டூரிங்குக்கு எதிராக ஒவ்வொரு பொருள் முதல்வாதியாலும் பொதுவாக ஒப்புக் கொள்ளப்பட்ட, வெளிப்படையாக இருக்கின்ற காலத்தின் மெய்மையை, அதாவது புறநிலையான யதார்த்தத்தைப் பற்றிய கருதுகோளை நிறுவுகிறுர்; காலத்தையும் விசும்பையும் பற்றிய கருத்துக்களின் மாற்றத்தைப் பற்றி வெறும் பேச்சின் மூலம் இந்தக் கருதுகோளை நேரடியாக ஒத்துக் கொள்வது அல்லது மறுப்பதிலிருந்து தப்பிவிட முடியாது என்று சொல்கிறுர். காலத்தையும் விசும்பையும் பற்றிய நம் கருத்துக்களின் மாற்றத்தையும் வளர்ச்சியையும் பற்றி ஆராய்வதன் அவசியத்தையும் விஞ்ஞான முக்கியத்துவத்தையும் எங்கெல்ஸ்

மறுக்கிறாரா என்பது பிரச்சினை அல்ல—ஆனால் அறிவாதாரப் பிரச்சினையை, அதாவது மனித சமூகத்தின் எல்லா அறிவுக்கும் தோற்றுவாய் மற்றும் அதன் முக்கியத்துவத்தைப் பற்றிய பிரச்சினையை நாம் முரணில்லாதபடித் தீர்க்க வேண்டும் என்பதே பிரச்சினை. சிறிதளவேனும் அறிவுடைய தத்துவ ஞானக் கருத்துமுதல்வாதி—எங்கெல்ஸ் கருத்துமுதல்வாதிகளைப் பற்றிப் பேசுகின்ற பொழுது மூலச் சிறப்புள்ள தத்துவ ஞானத்தின் முரணில்லாத மாபெரும் கருத்துமுதல்வாதிகளையே மனதில் கொண்டிருக்கிறார்—காலத்தையும் விசும்பையும் பற்றிய நம் கருத்துக்களின் வளர்ச்சியை உடனே ஒத்துக் கொள்வார். உதாரணமாக, காலத்தையும் விசும்பையும் பற்றி வளர்ச்சியடைந்து வருகின்ற நம்முடைய கருத்துக்கள் காலத்தையும் விசும்பையும் பற்றிய தனிமுதலான கருத்தை நோக்கி வந்து கொண்டிருக்கின்றன மற்றும் இதரவைகளைச் சிந்தித்தால் அவர் கருத்துமுதல்வாதி என்ற நிலை முடிந்துவிடாது. காலத்தையும் விசும்பையும் பற்றி நம்முடைய வளர்ந்து வருகின்ற கருத்துக்கள் புறநிலையில் உண்மையான காலத்தையும் விசும்பையும் பிரதிபலிக்கின்றன, பொதுவாக இருப்பதைப் போல இங்கும் அவை புறநிலையான உண்மையை நெருங்குகின்றன என்பதை நாம் திட்டவட்டமாகவும் உறுதியாகவும் அங்கீகரிக்காவிட்டால், நம் பிக்கைவாதம் மற்றும் கருத்துமுதல்வாதத்தின் எல்லா வடிவங்களுக்கும் விரோதமான ஒரு தத்துவஞானக் கருத்து நிலையை முரணில்லாமல் கடைப்பிடிக்க முடியாது.

''எல்லா இருத்தலின் ஆதார வடிவங்கள் விசும்பும் காலமுமே; காலத்துக்கு அப்பாற்பட்ட இருத்தல் என்பது விசும்புக்கு அப்பாற்பட்ட இருத்தலைப் போல அதே அளவுக்குப் படுமோசமான அபத்தம்'' என்று எங்கெல்ஸ் டூரிங்குக்கு போதிக்கிறார் (மேற்கூறிய நூல்).

எங்கெல்ஸ் இந்த மேற்கோளின் முதற்பாதியில் ஃபாயர்பாஹைச் சொல்லுக்குச் சொல் திருப்பிச் சொல்லவும் இரண்டாவது பாதியில் இறைமைவாதத்தின் படுமோசமான அபத்தங்களை எதிர்த்து ஃபாயர்பாஹ் மிக வெற்றிகரமாக நடத்திய போராட்டத்தை நினைவு கூர்வதும் அவருக்கு ஏன் அவசியமாயிற்று? ஏனென்றால் டூரிங்கினால் ஒரு சமயத்தில் உலகத்தின் ''இறுதிக் காரணத்தையும்'' மறு சமயத்தில்

''ஆரம்ப உந்து ஆற்றலையும்'' (இது கடவுள் என்ற கருத்தமைப்பின் மற்றொரு வெளியீடே என்கிறார் எங்கெல்ஸ்) நாடாமல் தன்னுடைய தத்துவஞானத்தை ஒன்றுசேர்க்க முடியவில்லை என்பதை எங்கெல்ஸ் எழுதியிருக்கும் இதே அத்தியாயத்தில் நாம் பார்க்க முடியும். மார்க்சியவாதிகளாக விரும்பும் நம்முடைய மாஹியவாதிகளுக்குச் சிறிதும் குறையாதபடி டூரிங்கும் மனப் பூர்வமாகப் பொருள்முதல்வாதியாகவும் நாத்திகராகவும் விரும்பினார்; ஆனால் கருத்துமுதல்வாத மற்றும் இறைமைவாத உளறலை உண்மையிலேயே வீழ்த்தக் கூடிய தத்துவஞானக் கண்ணோட்டத்தை முரணில்லாத முறையில் வளர்க்க அவரால் முடியவில்லை. காலம் மற்றும் விசும்பின் புறநிலை யதார்த்தத்தை அவர் அங்கீகரிக்கவில்லை அல்லது குறைந்த பட்சம் தெளிவாகவும் தனிவகையாகவும் அங்கீகரிக்கவில்லை (ஏனென்றால் இந்தப் பிரச்சினையில் அவர் ஊசலாடினார், குழம்பித் தவித்தார்) என்பதால் டூரிங் ''இறுதிக் காரணங்களையும்'' ''ஆரம்ப உந்து ஆற்றல்களையும்'' நோக்கி சாய்வுப் பலகையில் வழுக்கியது தற்செயலானதல்ல, தவிர்க்க முடியாததாகும்; ஏனென்றால் காலம் மற்றும் விசும்பின் எல்லைகளுக்கு அப்பால் ஒருவர் போவதைத் தடுக்கின்ற புறநிலை அளவை தனக்குக் கிடைக்காதபடி அவர் செய்து கொண்டார். காலமும் விசும்பும் கருத்துக்கள் மட்டுமே என்றால் அவற்றைப் படைத்த மனித குலம் அவற்றின் எல்லைகளுக்கு அப்பால் போவது நியாயமே; இந்த எல்லைகளுக்கு அப்பால் போவது முறைப்படியான செயல் என்று ஆதரித்துப் பேசுவதற்கு, மத்திய கால ''உளறலை'' நேரடியாக அல்லது மறைமுகமாக ஆதரிப்பதற்குப் பூர்ஷ்வாப் பேராசிரியர்கள் பிற்போக்கான அரசாங்கங்களிலிருந்து ஊதியங்கள் பெறுவதும் நியாயமானதே.

காலம் மற்றும் விசும்பின் புறநிலை யதார்த்தத்தை மறுப்பது தத்துவ ரீதியில் தத்துவஞானக் குழப்பம், நடைமுறையில் அது நம்பிக்கைவாதத்துக்கு முன்பு மண்டியிடுதல் அல்லது செயலற்றிருத்தல் என்பதை எங்கெல்ஸ் டூரிங்குக்கு எடுத்துக் காட்டினார்.

இப்பொருளைப் பற்றி ''நவீன கால நேர்க் காட்சிவாதத்தின்'' ''போதனைகளை'' நாம் இப்பொழுது எடுத்துக் கொள்வோம். ''விசும்பும் காலமும் புலனுணர்ச்சித் தொடர்வரிசை

களின் நன்கமைக்கப்பட்ட (அல்லது ஒத்திசைக்கப்பட்ட, wohlgeordnete) அமைப்புகள்'' (இயந்திரவியல், மூன்ருவது ஜெர்மன் பதிப்பு, பக்கம் 498) என்று மாஹ் எழுதியிருக்கிருர். இது பொருட்கள் புலனுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகள் என்ற கோட்பாட்டிலிருந்து தவிர்க்க முடியாத முறையில் தொடர்கின்ற கருத்துமுதல்வாத உளறல் என்பது வெளிப்படை. விசும்பிலும் காலத்திலும் இருப்பது புலனுணர்ச்சிகளைக் கொண்ட மனிதன் அல்ல, ஆனல் விசும்பும் காலமுமே மனிதனில் இருக்கின்றன, மனிதனைச் சார்ந்திருக்கின்றன, மனிதனல் செலுத்தப்படுகின்றன என்பார் மாஹ். அவர் கருத்துமுதல்வாதத்துக்குள் விழுந்து கொண்டிருப்பதை உணர்கிருர்; ஆகவே ஏராளமான விதிவிலக்குகளைச் செய்து டூரிங்கைப் போல விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றிய நம் கருதுகோள்களின் மாறுந்தன்மை, அவற்றின் சார்புநிலை மற்றும் இதரவைகளைப் பற்றி நீண்ட விளக்கங்களின் மூலம் பிரச்சினையைப் புதைத்துவிட்டு ''எதிர்க்கிருர்'' (குறிப்பாக அறிவும் தவறும் என்ற நூலைப் பார்க்க). ஆனல் இது அவரைக் காப்பாற்றவில்லை, அவரைக் காப்பாற்ற முடியாது; ஏனென்ருல் விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றிய புறநிலை யதார்த்தத்தை அங்கீகரிப்பதன் மூலமாக மட்டுமே இந்தப் பிரச்சினையில் கருத்துமுதல்வாத நிலையை உண்மையாகச் சமாளிக்க முடியும். என்ன விலை கொடுத்தாலும் மாஹ் இதைச் செய்ய மாட்டார். அவர் விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றிய தன்னுடைய அறிவாதாரத் தத்துவத்தைச் சார்புநிலைவாதக் கோட்பாட்டின் மேல் நிர்மாணிக்கிருர், அவ்வளவே. உண்மையில் அத்தகைய அமைப்பு அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதத்தைத் தவிர வேறு எங்கும் இட்டுச் செல்லாது; தனிமுதலான மற்றும் சார்புநிலையான உண்மையைப் பற்றிப் பேசிய பொழுது நாம் ஏற்கெனவே இதைத் தெளிவுபடுத்தியிருக்கிருேம்.

மாஹ் தன்னுடைய முற்கூற்றுக்களிலிருந்து தவிர்க்க முடியாத வகையில் தொடர்கின்ற கருத்துமுதல்வாத முடிவுகளை எதிர்க்கின்ற நேரத்தில் விசும்பைப் பற்றிய நம் கருத்து அனுபவத்திலிருந்து வருகிறது என்று கான்ட்டை எதிர்த்து வற்புறுத்துகிருர் (அறிவும் தவறும், இரண்டாவது ஜெர்மன் பதிப்பு, S. 350, 385). ஆனல் (மாஹ் கற்பிப்பதைப்

போல) நாம் அனுபவத்திலிருந்து புறநிலை யதார்த்தத்தைப் பெறவில்லை என்றால் இத்தகைய முறையில் கான்ட்டை மறுப்பது கான்ட், மாஹ் ஆகிய இருவருமே அறியொணாவாதத்தின் பொது நிலையைச் சிறிதும் அழிப்பதில்லை. விசும்பைப் பற்றிய நமது கருத்து நமக்கு அப்பாலுள்ள புறநிலை யதார்த்தத்தின் பிரதிபலிப்பாக இல்லாமல் அனுபவத்திலிருந்து கிடைப்பதென்றால் மாஹின் தத்துவம் கருத்துமுதல்வாதமாகவே இருக்கிறது. மனிதன் மற்றும் மனித அனுபவம் தோன்றுவதற்கு முன்னால் பல கோடி வருடங்கள் இயற்கை காலத்தில் இருந்திருப்பது இந்தக் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவம் எவ்வளவு அர்த்தமற்றது என்பதைக் காட்டுகிறது.

''உடலியலைப் பொறுத்தமட்டில் காலமும் விசும்பும் தொடர்புபடுத்துகின்ற புலனுணர்ச்சிகளின் அமைப்புகள்'' என்று மாஹ் எழுதுகிறார். ''அவை புலனறிவுக் காட்சிகளோடு சேர்ந்து உயிரியல் நோக்கில் தகவமைக்கின்ற எதிர்ச்செயல்களின் வெளியேற்றத்தை (Auslösung) நிர்ணயிக்கின்றன. பௌதிக அம்சத்தில் காலமும் விசும்பும் பௌதிக மூலக்கூறுகளின் இடைச்சார்புகளே'' (மேற்கூறிய நூல், S. 434).

சார்புநிலைவாதியான மாஹ் காலம் என்ற கருத்தைப் பல்வேறு உறவுகளில் ஆராய்வதோடு நின்று விடுகிறார்! டூரிங்கைப் போல அவரும் எந்த இடத்துக்கும் போய்ச் சேரவில்லை. ''மூலக்கூறுகள்'' புலனுணர்ச்சிகள் என்றால் பௌதிக மூலக்கூறுகள் ஒன்றை மற்றொன்று சார்ந்திருத்தல் மனிதனுக்கு வெளியே இருக்க முடியாது, மனிதனுக்கு முன்னால், அங்ககப் பொருளுக்கு முன்னால் அது இருந்திருக்க முடியாது; காலம் மற்றும் விசும்பின் புலனுணர்ச்சிகள் மனிதனுக்கு உயிரியல் நோக்கான தொடர்புபடுத்தலைக் கொடுக்க முடியுமென்றால், இந்தப் புலனுணர்ச்சிகள் மனிதனுக்கு வெளியே இருக்கின்ற புறநிலையான யதார்த்தத்தைப் பிரதிபலிக்கும் என்ற நிபந்தனையின் பேரில் மட்டுமே அது நடைபெற முடியும்: மனிதனுடைய புலனுணர்ச்சிகள் சுற்றுப் புறத்தைப் பற்றிப் புறநிலையில் சரியான கருத்தை அவனுக்குத் தந்திராவிட்டால் மனிதன் உயிரியல் ரீதியில் சுற்றுப் புறத்துக்குத் தன்னை ஒருக்காலும் தகவமைத்துக் கொண்டிருக்க முடியாது. நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகள் பொருட்கள் மற்றும்

வஸ்துக்களின் பிம்பங்களா அல்லது பொருட்கள் நமது புல னுணர்ச்சிகளின் தொகுதிகளா என்ற அறிவாதார இயலின் அடிப்படைக் கேள்வியின் பதிலுடன் விசும்பையும் காலத்தை யும் பற்றிய தத்துவம் பிரிக்க முடியாதபடி இணைந்திருக் கிறது. இரண்டு பதில்களுக்கிடையில் வெறுமனே தடுமாறு வதையே மாஹ் செய்திருக்கிறார்.

நவீன பௌதிகத்தில் காலத்தையும் விசும்பையும் அப் படியே எடுத்துக் கொள்கின்ற, தனிமுதலான காலத்தை யும் விசும்பையும் பற்றிய நியூட்டனின் கருத்து நிலவுகிறது என்று அவர் கூறுகிறார் (S. 442—444). இந்தக் கருத்து ''நமக்கு'' அர்த்தமில்லாததாகத் தோன்றுகிறது என்று மாஹ் தொடர்கிறார் — பொருள்முதல்வாதிகளும் அறிவு பற்றிய பொருள்முதல்வாதத் தத்துவமும் இருப்பது அவ ருக்குத் தெரியாது போலத் தோன்றுகிறது. ஆனால் நடை முறையில் இந்தக் கருத்தினால் ஆபத்தில்லை (unschädlich, S. 442); ஆகவே இது நெடுங்காலம் வரை விமர்சனத்தி லிருந்து தப்பி விட்டது.

பொருள்முதல்வாதக் கருத்தினால் ஆபத்தில்லை என்ற வெகுளியான கூற்று மாஹை முற்றிலும் அம்பலப்படுத்தி விடுகிறது! முதலாவதாக, ''நெடுங்காலம் வரை'' கருத்து முதல்வாதிகள் இந்தக் கருத்தை விமர்சிக்கவில்லை என்பது உண்மையல்ல; இந்தப் பிரச்சினையில் அறிவு பற்றிய பொருள் முதல்வாத மற்றும் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவங்களுக்கு இடையிலான போராட்டத்தை மாஹ் சாதாரணமாகப் புறக் கணிக்கிறார்; இந்த இரண்டு கருத்துக்களையும் தெளிவான, நேரடியான முறையில் எடுத்துக் கூறுவதை அவர் புறக்கணிக் கிறார். இரண்டாவதாக, தான் எதிர்க்கின்ற பொருள்முதல் வாதக் கருத்துக்கள் ''ஆபத்தில்லாதவை'' என்று அங்கீ கரிப்பதன் மூலம் அவை சரியானவை என்று மாஹ் உண்மை யில் ஒத்துக் கொள்கிறார். ஏனென்றால் அவை தவறாக இருந் தால் பல நூற்றாண்டுக் கால முழுவதற்கும் அவை ஆபத்தில் லாதவையாக எப்படி இருந்திருக்க முடியும்? மாஹ் சல்லா பிக்க முயன்ற நடைமுறை என்ற அளவை என்னாயிற்று? இயற்கை விஞ்ஞானம் காலம் மற்றும் விசும்பின் எல்லைகளை, பொருளாயத உலகத்தின் எல்லைகளைக் கடக்கவில்லை—இந்த வேலையைப் பிற்போக்குத் தத்துவஞானப் பேராசிரியர்

களுக்கு அது ஒதுக்கி விட்டது—என்பதனுல் மட்டுமே காலம் மற்றும் விசும்பின் புறநிலே யதார்த்தத்தைப் பற்றிய பொருள்முதல்வாதக் கருத்து ''ஆபத்தில்லாததாக'' இருக்க முடியும். அத்தகைய ''ஆபத்தில்லாத'' தன்மை சரியான தன்மைக்குச் சமமானதே.

விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றிய மாஹின் கருத்து முதல்வாதக் கருத்துதான் ''ஆபத்தானது''; ஏனென்ருல் முத லாவதாக அது நம்பிக்கைவாதத்துக்கு வழியைத் திறக்கிறது, இரண்டாவதாக பிற்போக்கான முடிவுகளைச் செய்யும்படி அது மாஹையும் கெடுக்கிறது. உதாரணமாக, மாஹ் 1872ல் பின்வருமாறு எழுதினுர்: ''மூன்று பரிமாணங்களைக் கொண்ட விசும்பில் ஒருவர் இரசாயன மூலகங்களைப் பற்றிக் கற்பனே செய்ய வேண்டியதில்லை'' (*Erhaltung der Arbeit*, S. 29, இது S. 55ல் திருப்பிச் சொல்லப்படுகிறது). அப்படிச் செய் வது ''நம் மீது அவசியமில்லாத கட்டுப்பாடுகளை விதித்துக் கொள்வது'' ஆகும். ''வெறும் சிந்தனையாக இருப்பதை (das bloss Gedachte) விசும்பு ரீதியில், அதாவது பார்க்கக் கூடிய, தொட்டுணரத் தக்க உறவில் சிந்திப்பது, அதைப் பற்றி ஒரு திட்டவட்டமான தொனியில் சிந்திக்கத் தேவை யில்லாததைப் போல அவசியமில்லாததே'' (27). ''மின் சாரத்தைப் பற்றி திருப்திகரமான தத்துவம் இன்னும் நிறுவப்படாததற்கு நாம் முப்பரிமாண விசும்பில் அணுத் திரண்மப் போக்குகளின் மூலம் மின்னியல் நிகழ்வுகளை விளக்குவதற்குத் தவருமல் விரும்பியது ஒருவேளை காரண மாக இருக்கலாம்'' (30).

மாஹ் 1872ல் பகிரங்கமாக ஆதரித்த நேரடியான, குழப்பமில்லாத மாஹியவாதத்தின் நிலையிலிருந்து இந்த வாதம் முற்றிலும் மறுக்க முடியாததே: அணுத்திரண்மங்கள், அணுக்கள், சுருக்கமாகச் சொல்வதென்ருல் இரசாயன மூலகங்களைப் புலன்களால் அறிய முடியாது என்ருல், அவை ''வெறும் சிந்தனையே'' (das bloss Gedachte). அப்படி யானுல், விசும்புக்கும் காலத்துக்கும் புறநிலே யதார்த்தம் இல்லை என்ருல், அணுக்களைப் பற்றி விசும்பு ரீதியில் சிந்திக்க வேண்டியதில்லை என்பது தெளிவே! பௌதிகமும் இரசாயன மும் பருப்பொருள் இயங்குகின்ற முப்பரிமாண விசும்புக்குள் ''தங்களை அடைத்துக் கொள்ளட்டும்''; ஆனுல் மின்சாரத்

தைப் பற்றிய விளக்கத்துக்கு முப்பரிமாணமாக இல்லாத ஒரு விசும்புக்குள் அதன் மூலகங்களை நாம் தேட முடியும்!

மாஹ் இந்த உளறலை 1906ல் மறுபடியும் திருப்பிச் சொல்லியிருந்த போதிலும் (அறிவும் தவறும், இரண்டாம் பதிப்பு, பக்கம் 418) இதைப் பற்றி எவ்விதமான குறிப்பையும் நம்முடைய மாஹியவாதிகள் எச்சரிக்கையோடு தவிர்க்கிறார்கள். இது புரிந்து கொள்ளப்படக் கூடியதே. இல்லையென்றால் அவர்கள் விசும்பைப் பற்றிய கருத்துமுதல்வாத மற்றும் பொருள்முதல்வாதக் கருத்துக்களின் பிரச்சினையை—இந்த எதிர்நிலைகளைச் ''சமரசப்படுத்த'' முயற்சி செய்யாமல், மழுப்பாமல்—நேராக எழுப்ப வேண்டியிருக்கும். அந்தச் சமயத்தில், எழுபதுக்களில், மாஹ் இன்னும் அறிமுகமில்லாதிருந்த பொழுது, ''மரபுவழிப்பட்ட பௌதிகவாதிகள்'' அவருடைய கட்டுரைகளை வெளியிடுவதற்குக் கூட மறுத்த பொழுது இம்மனேண்டிஸ்டு மரபின் தலைவர்களில் ஒருவர் அன்டோன் வான் லெக்லேர் குறிப்பிடத்தக்க விதத்தில் பொருள்முதல்வாதத்தைக் கைவிடுவதற்கும் கருத்துமுதல்வாதத்தை அங்கீகரிப்பதற்கும் மாஹின் வாதத்தில் துல்லியமாக இதை ஆர்வத்தோடு பிடித்துக் கொண்டார் என்பது புரிந்து கொள்ளப்படக் கூடியதே! ஏனென்றால் அந்தச் சமயத்தில் லெக்லேர் ''இம்மனேண்டிஸ்டு மரபு'' என்ற ''புதிய'' அடைமொழியை இன்னும் கண்டு பிடிக்கவில்லை, அல்லது ஷூப்பே மற்றும் ஷூபெர்ட்-ஸோல்டெர்னிடமிருந்து அல்லது இ. ரேம்கேயிடமிருந்து அதை இரவல் பெறவில்லை; தன்னை ஒரு விமர்சனக் கருத்துமுதல்வாதி* என்று சாதாரணமாகச் சொல்லிக் கொண்டார். நம்பிக்கைவாதத்தைச் சந்தேகமில்லாதபடி ஆதரிக்கின்ற இந்த நபர், தன்னுடைய தத்துவஞான நூல்களில் அதைப் பகிரங்கமாகப் போதித்தவர், இக்கூற்றுக்களுக்காக மாஹை உடனடியாக ஒரு மாபெரும் தத்துவஞானி, ''அந்தச் சொல்லின் மிக உயர்ந்த அர்த்தத்தில் புரட்சிக்காரர்'' (S. 252) என்று பிரகடனம் செய்தார்; அவர் கூற்று முற்றிலும் சரியானதே. மாஹின் வாதம் நம்பிக்கைவாதத்துக்காக இயற்கை விஞ்ஞானத்தைக் கைவிடுவதே.

* Anton von Leclair, *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik*, Prag., 1879.

இயற்கை விஞ்ஞானம் 1872ம் வருடத்திலும் 1906ம் வருடத்திலும் முப்பரிமாண விசும்பில் மின்சாரத்தின் அணுவை, எலெக்ட்ரானைத் தேடிக் கொண்டிருந்தது, இப்பொழுதும் தேடிக் கொண்டிருக்கிறது, கண்டு பிடித்துக் கொண்டிருக்கிறது, குறைந்த பட்சம் அதை நோக்கித் தடுமாறிப் போய்க் கொண்டிருக்கிறது. தான் ஆராய்ந்து கொண்டிருக்கும் பொருள் முப்பரிமாண விசும்பில் இருக்கிறது என்பதை இயற்கை விஞ்ஞானம் சந்தேகிக்கவில்லை; ஆகவே அந்தப் பொருளின் துணுக்குகள் நாம் கண்களால் பார்க்க முடியாத அளவுக்கு மிகமிகச் சிறியதாக இருந்தாலும் அவை இந்த முப்பரிமாண விசும்பில் "அவசியமாக" இருக்கத்தான் வேண்டும். 1872க்குப் பிறகு பருப்பொருளின் அமைப்பியலைப் பற்றிய பிரச்சினையில் மகத்தான, பிரமிப்புத் தருகின்ற விஞ்ஞான வெற்றிகளை அடைந்திருக்கும் இந்த முப்பதாண்டுகளில் விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றிய பொருள் முதல்வாதக் கருத்து "ஆபத்தில்லாததாக", அதாவது இது வரையிலிருந்தது போல இயற்கை விஞ்ஞானத்தோடு பொருந்துவதாக இருந்து வந்திருக்கிறது; ஆனல் மாஹ் கம்பெனியினருடைய இதற்கு எதிர்மாறன கருத்து நம்பிக்கை வாதத்தின் நிலைக்கு "ஆபத்தான முறையில்" மண்டியிடுவதாக இருந்து வந்திருக்கிறது.

மாஹ் தன்னுடைய இயந்திரவியலில் n பரிமாணங்களைக் கொண்ட கருதப்படத்தக்க விசும்புகளின் பிரச்சினையை ஆராய்ந்து கொண்டிருக்கின்ற கணிதவியல் நிபுணர்களை ஆதரிக்கிறர்; அவர்கள் தங்களுடைய ஆராய்ச்சிகளிலிருந்து "நம்ப முடியாத" முடிவுகளை வருவிக்கிறர்கள் என்ற குற்றச்சாட்டுக்கு எதிராக மாஹ் அவர்களை ஆதரிக்கிறர். இந்த ஆதரவு முற்றிலும், ஐயமில்லாதபடி நியாயமானதே. ஆனல் இந்த ஆதரவில் மாஹ் எடுக்கின்ற அறிவாதார நிலையைப் பாருங்கள். நவீன காலத்திய கணிதம் n பரிமாணங்களைக் கொண்ட விசும்பு கருதப்படத்தக்கதைப் பற்றி மிக முக்கியமான, உபயோகமுள்ள பிரச்சினையை எழுப்பியிருக்கிறது; ஆனல் முப்பரிமாண விசும்பு மட்டுமே "மெய்யான இனமாக" (ein wirklicher Fall) இருக்கிறது என்று மாஹ் கூறுகிறர் (மூன்றவது பதிப்பு, பக்கங்கள் 483—485). ஆகவே "நரகத்தை எங்கே வைப்பதென்று முடிவு செய்யக் கஷ்டப்

படுகின்ற பல இறைமைவாதிகள்'' மற்றும் ஆன்மிகவாதிகள் நான்காவது பரிமாணத்தை உபயோகிக்க வீணுக முற்பட்டார்கள் (மேற்கூறிய நூல்).

மிகவும் நல்லது! மாஹ் இறைமைவாதிகளுடனும் ஆன்மிகவாதிகளுடனும் சேர மறுக்கிருர். ஆனுல் தன்னுடைய அறிவு பற்றிய தத்துவத்தில் அவர்களிடமிருந்து தன்னை எப்படி விலக்கிக் கொள்கிருர்? முப்பரிமாண விசும்பு மட்டுமே உண்மையானது என்று கூறுவதன் மூலம்! நீங்கள் விசும்புக்கும் காலத்துக்கும் புறநிலையான யதார்த்தத்தை மறுக்கும் பொழுது இறைமைவாதிகளுக்கும் மற்றும் அவர்களைப் போன்றவர்களுக்கும் எதிராக அது எத்தகைய வாதம்? ஆன்மிகவாதிகளிடமிருந்து நீங்கள் விலகிநிற்க விரும்பும் பொழுது பொருள்முதல்வாதிகளிடமிருந்து நீங்கள் மௌனமாக இரவல் பெற வேண்டியிருப்பது ஏன்? ஏனென்ருல் பொருள்முதல்வாதிகள் உண்மையான உலகத்தை, நாம் புலன்களால் அறிகின்ற பருப்பொருளைப் புறநிலை யதார்த்தமாக அங்கீகரிப்பதனுல், காலம் மற்றும் விசும்பின் எல்லைகளுக்கு அப்பாற்பட்ட எல்லா மனித சமூகக் கருதுகோள்களும்—அவற்றின் நோக்கம் எப்படி இருப்பினும்—பொய்யானவை என்று இதிலிருந்து முடிவு செய்ய உரிமையுள்ளவர்கள். ஆனுல் மாஹியவாதக் கனவான்களே! நீங்கள் பொருள்முதல்வாதத்தை எதிர்க்கும் பொழுது ''எதார்த்தத்தின்'' புறநிலையான செல்தகைமையை மறுக்கிறீர்கள்; ஆனுல் முழுவதும் முரணில்லாத, அச்சமில்லாத, ஒளிவு மறைவில்லாத கருத்துமுதல்வாதத்தை நீங்கள் எதிர்க்கின்ற பொழுது மறுபடியும் அதை ரகசியமாகக் கொண்டு வருகிறீர்கள்! காலத்தையும் விசும்பையும் பற்றிய சார்புநிலையான கருதுகோளில் சார்புநிலைத் தன்மை தவிர வேறு ஒன்றுமில்லை என்ருல், இந்தச் சார்புநிலையான கருதுகோள்களால் பிரதிபலிக்கப்படுகின்ற புறநிலை (அதாவது, மனிதன் மற்றும் மனித குலத்திலிருந்து சுதந்திரமான) எதார்த்தம் இல்லையென்ருல், காலத்துக்கும் விசும்புக்கும் அப்பாலுள்ள உயிர்களைப் பற்றி மனித குலம், மனித குலத்தின் பெரும் பகுதி கருதுவதற்கு ஏன் உரிமையில்லை? முப்பரிமாண விசும்புக்கு வெளியே மின்னணுக்களை அல்லது பொதுவாக அணுக்களைத் தேடுவதற்கு மாஹுக்கு உரிமை இருந்தால் முப்பரிமாண

விசும்புக்கு வெளியே அணுக்களை அல்லது ஒழுக்கப்பண்பின் அடிப்படைகளைத் தேடுவதற்கு மனித குலத்தின் பெரும் பான்மையினருக்கு ஏன் உரிமை இல்லாதிருக்க வேண்டும்?

''நான்காவது பரிமாணத்தின் மூலம் பிரசவ உதவி செய்த மருத்துவர் ஒரு காலத்திலும் இருந்ததில்லை'' என்று மாஹ் தொடர்ந்து எழுதுகிறார்.

இது மிகச் சிறப்பான வாதமே—ஆனால் நடைமுறை அளவை புறநிலை உண்மை மற்றும் புலன்களால் அறியப்படக் கூடிய நம் உலகத்தின் புறநிலை யதார்த்தத்தை உறுதிப் படுத்தக் கூடியது என்று கருதுகின்ற நபர்களுக்கு மட்டுமே. நம் புலனுணர்ச்சிகள், நம்மிலிருந்து சுதந்திரமாக இருக்கின்ற புற உலகத்தைப் பற்றி புறநிலையில் உண்மையான பிம் பத்தை நமக்குத் தருகின்றன என்றால், பிரசவ கால மருத்து வரை, பொதுவாக மனித நடைமுறையை அடிப்படையாகக் கொண்ட இந்த வாதம் செல்லத்தக்கதே. ஆனால் அந்த நிலையில் தத்துவஞானப் போக்கு என்ற முறையில் மாஹிய வாதம் செல்லத்தக்கதல்ல.

மாஹ் 1872ல் எழுதிய நூலைக் குறிப்பிட்டுப் பின்வரு மாறு எழுதுகிறார்: ''இந்தப் பொருளைப் பற்றி நான் சொல்லியவை மற்றும் எழுதியிருப்பவைகளை ஆதாரமாகக் கொண்டு யாரும் பேய்க் கதைகளை (die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten) ஆதரிக்க மாட்டார்கள் என்று நம்புகிறேன்.''

நெப்போலியன் 1821 மே 5ந் தேதியன்று மரணமடைய வில்லை என்று ஒருவர் நம்ப முடியாது. மாஹியவாதம் இம்ம னேண்டிஸ்டுகளுக்கு ஏற்கெனவே சேவை செய்திருக்கும் பொழுது, சேவை செய்து கொண்டிருக்கும் பொழுது''பேய்க் கதைகளுக்குச்'' சேவை புரிய உபயோகிக்கப்பட மாட்டாது என்று ஒருவர் நம்ப முடியாது?

இம்மனேண்டிஸ்டுகளுக்கு மட்டுமல்ல! இதை நாம் பின்னர் காண்போம். தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதம் என்பது மூடி மறைக்கப்பட்ட, நன்கு அலங்காரம் செய்யப் பட்ட பேய்க் கதை என்பதைத் தவிர வேறு எதுவுமில்லை. அனுபவவாத விமர்சனத்தின் ஆங்கில, பிரெஞ்சு பிரதிநிதி களைப் பாருங்கள்; இத்தத்துவஞானப் போக்கின் ஜெர்மன் பிரதிநிதிகளைக் காட்டிலும் அவர்கள் பகட்டில் குறைந்தவர்

களே. விசும்பு மற்றும் காலம் என்ற கருதுகோள்கள் சார்பு நிலையானவை; ''இயற்கை நமக்கு அவற்றைக் கொடுப்ப தில்லை (அல்லது நம் மீது அவற்றைத் திணிப்பதில்லை, impose), ஆனால் நமக்கு அவை உபயோகமாக இருப்பதால் நாம் இயற்கைக்கு அவற்றைக் கொடுக்கிறோம்'' (l. c., p. 6) என்பது தொடர்கிறது (பொருள்முதல்வாதிகளாக இல்லாத வர்களுக்கு அது நிச்சயமாகத் ''தொடர்கிறது'') என்று பாயின்காரே கூறுகிறார். ஜெர்மன் கான்ட்டியவாதிகளின் குதூகலத்தை இது நியாயப்படுத்தவில்லையா? முரணில்லாத தத்துவஞானக் கோட்பாடுகள் இயற்கையை அல்லது மனித சிந்தனையை முதன்மையாகக் கொள்ள வேண்டும் என்ற எங்கெல்சினுடைய கருத்தை இது உறுதி செய்யவில்லையா?

ஆங்கில மாஹியவாதியான கார்ல் பீர்ஸனுடைய கருத்துக்கள் முற்றிலும் திட்டவட்டமானவை. ''விசும்பு மற்றும் காலத்தைப் பற்றி உண்மையான இருத்தலை நாம் வலியுறுத்த முடியாது; அவை பொருட்களில் இல்லை, நாம் புலன்களினால் அவற்றை அறிகின்ற முறையில் (our mode) இருக் கின்றன'' (l. c., p. 184) என்று அவர் கூறுகிறார். இது கலப் பற்ற, நேரடியான கருத்துமுதல்வாதமே. ''விசும்பைப் போல காலம் மனிதனுடைய உணரும் திறன் என்ற மாபெரும் வகைபிரிக்கின்ற இயந்திரம் தன்னுடைய மூலப் பொருளை அடுக்குகின்ற (arranging) திட்டங்களில் (plans) ஒன்றாகத் தோன்றுகிறது'' (மேற்கூறிய நூல்). கா. பீர்ஸன் தனக்கு வழக்கமான தெளிவான, துல்லியமான முறையில் பின்வரும் இறுதி முடிவை எடுத்துரைக்கிறார்: ''விசும்பும் காலமும் நிகழ்ச்சிகளின் உலகத்தின் (phenomenal world) எதார்த்தங்கள் அல்ல, ஆனால் பொருட்களை நாம் புலன் களால் அறிகின்ற முறைகளே (modes). அவை முடிவில்லாத அளவுக்குப் பெரியவை அல்ல, முடிவில்லாத அளவுக்குப் பிரிக்கப்படக் கூடியவையும் அல்ல; அவை நம்முடைய புல னறிவுக் காட்சிகளின் உள்ளடக்கத்தினால் அவற்றின் சாராம் சத்தில் (essentially) வரையறுக்கப்பட்டவை'' (p. 191, விசும்பு மற்றும் காலத்தைப் பற்றிய ஐந்தாம் அத்தியாயத் தின் சுருக்கம்).

பீர்ஸன் பொருள்முதல்வாதத்தை மனச்சாட்சிக்குக் கட்டுப்பட்ட முறையில் நேர்மையாக எதிர்ப்பவர்; அவ

ரூடன் தன்னுடைய முழு உடன்பாட்டை மாஹ் அடிக்கடி சொல்லியிருக்கிருர் என்பதை நாம் மறுபடியும் நினைவுபடுத்து கிறேம். அவரும் மாஹூடன் தன்னுடைய உடன்பாட்டைப் பகிரங்கமாக ஒத்துக் கொண்டிருக்கிருர். அவர் தன்னுடைய தத்துவஞானத்துக்கு விசேஷமான பெயர் எதையும் தேடிக் கொண்டிராமல், மிகச் சிறிதளவு சந்தேகத்துக்கும் இடமில்லாமல் ஹியூம், கான்ட் ஆகிய மூலச்சிறப்புள்ள தத்துவஞானி களிடமிருந்து பெற்றதே தன்னுடைய தத்துவஞானம் என்று சொல்லி விடுகிருர் (p. 192)!

விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றிய பிரச்சினைக்கு மாஹிய வாதம் ஒரு ''புதிய'' தீர்வைத் தந்திருக்கிறது என்று நம்புகின்ற வெகுளிகள் ருஷ்யாவில் இருக்கின்ற பொழுது, ஆங்கில நூல்களில் ஒரு பக்கத்தில் இயற்கை விஞ்ஞானிகளும் மறு பக்கத்தில் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞானிகளும் மாஹியவாதியான கார்ல் பீர்ஸனைப் பற்றி உடனே திட்ட வட்டமான நிலை எடுத்திருக்கின்றனர். உதாரணமாக, லாயிட் மார்கன் என்ற உயிரியல் விஞ்ஞானி பின்வரும் கருத்தைத் தெரிவிக்கிருர்: ''நிகழ்வுகளின் உலகம் ஆராய்ச்சியாள ருடைய மனதுக்கு வெளியே இருப்பது, அவரிடமிருந்து சுதந் திரமானது என்பதை இயற்கை விஞ்ஞானம் அதனளவில் ஏற்றுக் கொள்கிறது''; ஆனுல் பேராசிரியர் பீர்ஸன் ''கருத்து முதல்வாத நிலையை'' மேற்கொள்கிருர்.* ''விசும்பையும் காலத்தையும் கலப்பற்ற புறநிலையான இனங்களாக இயற்கை விஞ்ஞானம்—விஞ்ஞானம் என்ற முறையில்—உப யோகிப்பது அறிவார்ந்தது என்று நான் கருதுகிறேன். உயிரியல் விஞ்ஞானி விசும்பில் அங்கஜீவிகள் வாழ்வதைப் பற்றியும் பூகர்ப்பவியல் விஞ்ஞானி காலத்தில் அவை இருப்பதைப் பற்றியும் தாங்கள் புலனறிவுக் காட்சிகளை, சேமிக்கப்பட்ட புலனறிவுக் காட்சிகளை, புலனறிவுக் காட்சிகளின் சில வடி வங்களை மட்டுமே எடுத்துக் கொண்டிருப்பதை அவர்களு டைய வாசகர்களுக்கு நினைவுபடுத்துவதற்கு முயற்சிக்காமல் விவாதிக்க முடியும் என்று நான் நினைக்கிறேன். இவை அனைத் தும் உண்மையாக இருக்கலாம்; ஆனுல் அவை பௌதிகத் துக்கோ உயிரியலுக்கோ சம்பந்தமுடையவை அல்ல'' (p. 304).

* *Natural Science*, Vol. I, 1892, p. 300.

லாயிட் மார்கன் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துகின்ற அறியொணு வாத ரகத்தை எங்கெல்ஸ் ''வெட்கங்கெட்ட பொருள்முதல் வாதம்'' என்று கூறினுர். அத்தத்துவஞானத்தின் போக்கு கள் எவ்வளவு ''ஒத்துப் போகின்றவையாக'' இருந்தாலும் கூட, பீர்ஸனுடைய கருத்துக்களை இயற்கை விஞ்ஞானத் தோடு சமரசப்படுத்த முடியவில்லை. பீர்ஸனுக்கு ''முதலில் மனம் விசும்பில் இருக்கிறது, பிறகு விசும்பு மனத்தில் இருக் கிறது'' என்று மற்ரெரு விமர்சகர் கூறுகிருர்.* கா. பீர் ஸனின் ஆதரவாளரான ராயில் (R. J. Ryle) பின்வருமாறு எழுது கிருர்: ''விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றி கான்ட்டின் பெயருடன் இணைந்துள்ள கோட்பாடுதான் மனித அறிவைப் பற்றிய கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவத்தில் பேர்க்லி பாதிரி யார் காலத்துக்குப் பிறகு ஆக முக்கியமான பயனுள்ள சேர்த்தல் என்பதில் சந்தேகம் இருக்க முடியாது. பீர்ஸ னுடைய **விஞ்ஞானத்தின் இலக்கணம்** என்ற புத்தகத்தின் குறிப்பிடத்தக்க அம்சங்களில் ஒன்று, இங்கே ஆங்கில விஞ் ஞானியின் எழுத்துக்களில் ஒருவேளை முதல் தடவையாக கான்ட்டின் கோட்பாட்டின் பொது உண்மையைப் பற்றி முழுமையான அங்கீகரிப்பை, அதன் சுருக்கமான, ஆனுல் தெளிவான விளக்கத்தை நாம் உடனடியாகக் காண்ப தாகும்....''**

ஆகவே இங்கிலாந்தில் மாஹியவாதிகளிடம், இயற்கை விஞ்ஞானிகளில் அவர்களுடைய எதிரிகள் மத்தியில், தொழில் முறைத் தத்துவஞானிகளில் அவர்களுடைய ஆதர வாளர்கள் மத்தியில் காலத்தையும் விசும்பையும் பற்றிய மாஹின் கோட்பாட்டின் கருத்துமுதல்வாதத் தன்மையைப் பற்றி **சந்தேகத்தின் சுவடு கூடக் கிடையாது** என்பதை நாம் பார்க்கிருேம். மார்க்சியவாதிகளாகக் கருதப்பட விரும்பு கின்ற சில ருஷ்ய எழுத்தாளர்கள் மட்டுமே அதைக் ''கவனிக்கத் தவறினுர்கள்''.

''எங்கெல்சின் குறிப்பிட்ட கருத்துக்களில் சில — உதாரணமாக, 'கலப்பற்ற' விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றி அவருடைய கருதுகோள்—இன்று காலாவதியாகி விட்

* J. M. Bentley, *The Philosophical Review*, Vol. VI, 5 Sept., 1897, p. 523.

** R. J. Ryle, *Natural Science*, Aug., 1892, p. 454.

டன்'' என்று வி. பஸாரவ் ஆராய்ச்சிகளில் (பக்கம் 67) எழுதி யிருப்பதை ஒரு உதாரணமாகக் காட்டுகிறோம்.

பிரமாதம்! பொருள்முதல்வாதியான எங்கெல்சினுடைய கருத்துக்கள் இன்று காலாவதியாகி விட்டன, ஆனால் கருத்து முதல்வாதியான பீர்ஸன் மற்றும் குழம்பிப் போன கருத்து முதல்வாதியான மாஹின் கருத்துக்கள் மிகவும் நவீன மானவை! இதில் எல்லாவற்றையும் காட்டிலும் வேடிக்கை என்னவென்றால் விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றிய கருத்துக்கள், அதாவது அவற்றின் புறநிலை யதார்த்தத்தை அங்கீகரித்தல் அல்லது மறுத்தலைக் ''குறிப்பிட்ட கருத்துக்களில்'' சேர்க்க முடியும், இந்த ஆசிரியர் தன்னுடைய அடுத்த வாக்கியத்தில் பேசுகின்ற ''உலகக் கண்ணோட்டத்தின் தொடக்க நிலைக்கு'' இது நேர் எதிரானது என்பதை அவர் சிறிது கூட சந்தேகிக்காததே. எண்பதுக்களில் ஜெர்மானியத் தத்துவ ஞானத்தைப் பற்றி எங்கெல்ஸ் குறிப்பிடுகின்ற ''ஏழையின் கதம்ப உணவுக்கு'' இங்கே மிக வெளிப்படையான உதார ணத்தைப் பார்க்கிறோம். ஏனென்றால் மார்க்ஸ், எங்கெல்சி னுடைய பொருள்முதல்வாதக் கண்ணோட்டத்தின் தொடக்க நிலையைப்'' புறநிலை யதார்த்தத்தைப் பற்றி அவர்களுடைய ''குறிப்பிட்ட கருத்துக்கு'' எதிர்நிலைப்படுத்திக் காட்டுவது மார்க்சின் பொருளாதாரத் தத்துவத்தின் ''தொடக்க நிலையை'' உபரி மதிப்பைப் பற்றி அவருடைய ''குறிப்பிட்ட கருத்துக்கு'' எதிர்நிலைப்படுத்திக் காட்டுவதைப் போல முழு அபத்தமாகும். எங்கெல்சினுடைய காலம் மற்றும் விசும் பின் புறநிலை யதார்த்தம் பற்றிய கோட்பாட்டைத் ''தம் நிலைப் பொருட்கள்'' ''நமக்குரிய பொருட்களாக'' மாற்ற மடைதலைப் பற்றிய கோட்பாட்டிலிருந்து, புறநிலையான மற்றும் தனிமுதலான உண்மை, அதாவது நம்முடைய புல னுணர்ச்சிகளில் கொடுக்கப்படுகின்ற புறநிலை யதார்த்தம் என்ற அவருடைய அங்கீகாரத்திலிருந்து, இயற்கையில் புறநிலை விதி, காரணகாரியத் தன்மை மற்றும் அவசியம் ஆகியவற்றுக்கு அவருடைய அங்கீகாரத்திலிருந்து துண்டிப் பது ஒருங்கிணைந்த தத்துவஞானத்தை வெறும் அவியலாக மாற்றுவதாகும். மாஹியவாதிகள் அனைவரையும் போலவே பஸாரவும் காலத்தையும் விசும்பையும் பற்றிய மனிதக் கருதுகோள்களின் மாறுந்தன்மையை, அவற்றின் முழுமை

யான சார்புநிலைத் தன்மையை மனிதனும் இயற்கையும் காலம் மற்றும் விசும்பில் மட்டுமே இருக்க முடியும் என்ற உண்மையின் மாற்ற முடியாத தன்மையுடன் குழப்பிக் கொள்கிருர்; மதப்பூசாரிகளால் கற்பனை செய்யப்பட்டு மனித குலத்தில் அறிவில்லாத, ஒடுக்கப்பட்டிருக்கின்ற பெருந்திரளான மக்களால் பின்பற்றப்படும் காலத்துக்கும் விசும்புக்கும் வெளியே உள்ள சக்திகள் ஒழுங்கற்ற புனைவுருக் கள், தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதத்தின் தந்திரங்கள், உளுத்துப் போன சமூக அமைப்பின் உளுத்துப் போன படைப்புகளே. பொருளின் அமைப்பியலைப் பற்றி, உணவின் இரசாயனக் கலவையைப் பற்றி, அணு மற்றும் எலெக்ட் ரானைப் பற்றி விஞ்ஞானத்தின் போதனைகள் காலாவதியாகக் கூடும், அவை தொடர்ச்சியாகக் காலாவதியாகின்றன; ஆனல் மனிதன் கருத்துக்களை உண்டு உயிர்வாழ முடியாது, ஆத்மார்த்தமான அன்பினுல் மட்டுமே குழந்தைகளைப் பெற முடியாது என்ற உண்மை ஒருபோதும் காலாவதியாவதில்லை. காலம் மற்றும் விசும்பின் புறநிலை யதார்த்தத்தை மறுக் கின்ற ஒரு தத்துவஞானம் மேலே கூறப்பட்ட உண்மைகளை மறுப்பதைப் போலவே அர்த்தமில்லாதது, உளுத்துப் போனது, போலியானது. கருத்துமுதல்வாதிகள் மற்றும் அறியொணுவாதிகளுடைய தந்திரங்களை மொத்தமாகப் பார்த்தால் அவை ஆத்மார்த்தமான காதலைப் பற்றி பாரி ஸீக்களின் பிரசங்கங்களைப் போல போலியானவையே!

காலத்தையும் விசும்பையும் பற்றி நம்முடைய கருது கோள்களின் சார்புநிலைக்கும் அறிவாதாரத்தின் எல்லைகளுக் குள் இந்தப் பிரச்சினையில் பொருள்முதல்வாத மற்றும் கருத்துமுதல்வாதத் திசைவழிகளுக்கிடையே தனிமுதலான எதிர்ப்புக்கும் இடையே உள்ள வேறுபாட்டை விளக்கு வதற்கு நான் மிகவும் பழமையான, மிகவும் கலப்பற்ற ''அனுபவவாத விமர்சனவாதி'', அதாவது ஹியூம்வாதியான ஷூல்ட்ஸெ-ஏனெஸிடெமஸ் 1792ம் வருடத்தில் எழுதிய குறியடையாளமான ஒரு பகுதியை மேற்கோள் காட்டு கிறேன்:

''நமக்குள்ளே இருக்கின்ற கருத்துக்கள் மற்றும் சிந்தனை களிலிருந்து 'நமக்கு வெளியே உள்ள பொருட்களை' நாம் ஊகிக்கலாம் என்றுல்'' அப்பொழுது ''விசும்பும் காலமும்

மெய்யான ஏதோ சில, உண்மையில் நமக்கு வெளியே இருக்கின்றவையே; ஏனென்றால் பொருட்கள் இருப்பதை இருக்கின்ற (vorhandenen) விசும்புக்குள் மட்டுமே சிந்திக்க முடியும், மாற்றங்கள் இருப்பதை இருக்கின்ற காலத்துக்குள் மட்டுமே சிந்தனை செய்ய முடியும்'' (l. c., S. 100).

துல்லியமாகச் சரி! ஹியூமின் சீடரான ஷூல்ட்ஸெ பொருள்முதல்வாதத்தை—பொருள்முதல்வாதத்துக்கு மிகச் சிறிய சலுகை செய்வதைக் கூட—உறுதியாக நிராகரிக்கின்ற பொழுது விசும்பையும் காலத்தையும் பற்றிய பிரச்சினைக்கும் நமக்கு வெளியே உள்ள புறநிலை யதார்த்தத்தைப் பற்றிய பிரச்சினைக்கும் இடையிலுள்ள உறவை 1894ம் வருடத்தில் பொருள்முதல்வாதி எங்கெல்ஸ் வர்ணித்த (டூரிங்குக்கு மறுப்பு என்ற நூலுக்கு எங்கெல்ஸ் எழுதிய கடைசி முன்னுரை 1894 மே 23ந் தேதியிடப்பட்டிருக்கிறது) அதே முறையில் 1792ம் வருடத்தில் எழுதியிருக்கிறார். இந்த நூறு வருடங்களில் காலத்தையும் விசும்பையும் பற்றி நம்முடைய கருத்துக்கள் சிறிதும் மாற்றம் அடையவில்லை. இந்தக் கருத்துக்களின் வளர்ச்சியைப் பற்றி ஏராளமான புதிய விவரங்கள் (இந்த விவரங்கள் எங்கெல்ஸை மறுப்பதாக வரஷீலவ்-செர்னேவ், வரஷீலவ்-வலென்தீனவ் ஆகிய இருவரும் கூறுகின்றனர்)சேகரிக்கப்படவில்லை என்பது அர்த்தமல்ல; நம்முடைய மாஹியவாதிகள் எத்தனை ''புதிய'' பெயர்களை வரிசையாகச் சொன்ன போதிலும் தத்துவ ஞானத்தின் அடிப்படையான போக்குகள் என்ற முறையில் பொருள்முதல்வாதத்துக்கும் அறியொணாவாதத்துக்கும் இடையிலான உறவு மாறியிருக்க முடியாது என்பதே அதன் அர்த்தம்.

பக்தானவும் கூட கருத்துமுதல்வாதம் மற்றும் அறியொணாவாதம் என்ற பழைய தத்துவஞானத்துக்குப் ''புதிய'' பெயர்களைக் கொடுத்ததைத் தவிர முற்றிலும் வேறு எத்தகைய பங்களிப்பும் செய்யவில்லை. அவர் உடலியல் மற்றும் வடிவகணித விசும்புக்கிடையில் அல்லது புலன்களால் அறியத்தக்க மற்றும் சூக்குமமான விசும்புக்கிடையிலான வேறுபாட்டைப் பற்றி ஹேரிங் மற்றும் மாஹின் வாதங்களைத் திருப்பிச் சொல்லும் பொழுது (அனுபவவாத ஒருமைவாதம், I, 26), அவர் டூரிங் செய்த தவறை முழு அளவில் மறுபடியும் செய்கிறார். பல்வேறு புலனுறுப்புகளின் உதவியினால்

மனிதன் விசும்பை உணருகிருன், நீண்ட வரலாற்று வளர்ச்சிப் போக்கில் இப்புலனறிவுக் காட்சிகளிலிருந்து விசும்பைப் பற்றிய சூக்குமமான கருத்துக்கள் எப்படிப் பெறப்படுகின்றன என்பது ஒன்று; இந்தப் புலனறிவுக் காட்சிகளுக்கும் மனித குலத்தின் இந்தக் கருத்துக்களுக்கும் பொருந்துகின்ற புறநிலை யதார்த்தம்—மனித குலத்திலிருந்து சுதந்திரமான முறையில் — இருக்கிறதா என்பது முற்றிலும் வேறு விஷயம். முந்திய கேள்வியைப் பற்றிய ஏராளமான, நுணுக்கமான ஆராய்ச்சிகளில் மூடப்பட்ட பக்தானவ் பிந்திய கேள்வியை —அது ஒன்று மட்டுமே தத்துவஞானக் கேள்வியாக இருந்த போதிலும்—''கவனிக்கவில்லை''; ஆகவே மாஹின் குழப்பத்துக்கு எங்கெல்சின் பொருள்முதல்வாதத்தைத் தெளிவாக எதிர்நிலைப்படுத்துவதற்கு அவரால் முடியவில்லை.

காலம் விசும்பைப் போல ''வெவ்வேறுன மக்களுடைய அனுபவங்களின் சமூக ஒருங்கிணைப்பின் ஒரு வடிவம்'' (மேற்கூறிய நூல், பக்கம் 34), இரண்டின் ''புறநிலைத் தன்மை'' அவற்றின் ''பொது முக்கியத்துவத்தில்'' அடங்கியிருக்கிறது (அதே பக்கம்).

இது முற்றிலும் பொய். மதமும், மனித குலத்தின் பெரும் பகுதியின் அனுபவத்தின் சமூக ஒருங்கிணைப்பை வெளிப்படுத்துகிறது என்ற முறையில் பொது முக்கியத்துவத்தைக் கொண்டிருக்கிறது. ஆனுல் மதத்தின் போதனைகளுக்கு, உதாரணமாக பூமியின் கடந்த காலம் மற்றும் உலகத்தின் படைப்பு ஆகியவை பற்றிப் பொருந்துகின்ற புறநிலை யதார்த்தம் இல்லை. எந்தச் சமூகத்துக்கும் முன்பு, மனித குலத்துக்கு முன்பு, அங்ககப் பருப்பொருளுக்கு முன்பு பூமி இருந்தது, அது திட்டவட்டமான காலத்துக்கு மற்ற கிரகங்களைப் பொறுத்தவரை திட்டவட்டமான விசும்பில் இருந்து வந்திருக்கிறது என்ற விஞ்ஞான போதனைக்கு (மதத்தின் வளர்ச்சியில் ஒவ்வொரு கட்டமும் சார்புநிலையாக இருப்பதைப் போல, அதுவும் விஞ்ஞான வளர்ச்சியின் ஒவ்வொரு கட்டத்திலும் சார்புநிலையானதே என்ற போதிலும்) பொருந்துகின்ற புறநிலை யதார்த்தம் இருக்கிறது. விசும்பு மற்றும் காலத்தின் பல்வேறு வடிவங்கள் மனிதர்களின் அனுபவத்துக்கும் அவர்களுடைய புலனறிவுத் திறனுக்கும் தகவமைத்துக் கொள்கின்றன என்பார் பக்தானவ். ஆனுல் இதற்கு நேர்

மாறுனதே உண்மையாகும்: நம்முடைய ''அனுபவமும்'' நம்முடைய அறிவும் புறநிலையான விசும்புக்கும் காலத்துக்கும் மென்மேலும் தம்மைத் தகவமைத்துக் கொள்கின்றன, அவற்றை மென்மேலும் சரியாகவும் ஆழமாகவும் பிரதிபலிக்கின்றன.

அத்தியாயம் 5

இயற்கை விஞ்ஞானத்தில் சமீபத்தில் நடைபெற்றிருக்கும் புரட்சியும் தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதமும்

2. ''பருப்பொருள் மறைந்து விட்டது''

...அறிவின் தோற்றுவாய் மற்றும் அறிவுக்கும் (மற்றும் பொதுவாக ''மனேதத்துவத்துக்கும்'') பௌதிக உலகத்துக்கும் உள்ள உறவு பற்றிய பிரச்சினைக்குப் பொருள்முதல் வாதமும் கருத்துமுதல்வாதமும் தீர்வு காண்பதில் வேறுபடுகின்றன; பருப்பொருளின் அமைப்பியல், அணுக்கள், எலெக்ட்ரான்களைப் பற்றிய பிரச்சினை இந்தப் ''பௌதிக உலகத்துக்கு'' மட்டுமே சம்பந்தமுடைய பிரச்சினையாகும். பௌதிக வாதிகள் ''பருப்பொருள் மறைந்து விடுகிறது'' என்று கூறும் பொழுது இது வரையிலும் இயற்கை விஞ்ஞானம் பௌதிக உலகத்தைப் பற்றித் தன்னுடைய ஆராய்ச்சிகளைப் பருப்பொருள், மின்சாரம், ஈதர் என்ற இறுதி வரம்பான மூன்று கருத்துக்களோடு நிறுத்திக் கொண்டது என்பது அவர்களுடைய கருத்தாகும். இப்பொழுது கடைசி இரண்டு மட்டுமே எஞ்சியிருக்கின்றன. ஏனென்றல் பருப்பொருளை மின்சாரமாகக் குறுக்குவது சாத்தியமாகியிருக்கிறது; அணு ஆகச் சிறிய சூரிய அமைப்பை ஒத்திருப்பதாக விளக்க முடியும்; அதற்குள் ஒரு நேர்மின் எலெக்ட்ரானை எதிர்மின் எலெக்ட்ரான்கள் திட்டவட்டமான வேகத்தோடு (மிகவும் அதிகமான வேகம் என்பதை நாம் பார்த்தோம்) சுற்றி வருகின்றன. ஆகவே பௌதிக உலகத்தை மிகவும் அதிகமான மூலக்கூறுகளிலிருந்து இரண்டு அல்லது மூன்று மூலக்கூறுகளாகக் குறுக்குவது சாத்தியம் (ஏனென்றல் பௌதிகவியல் விஞ்ஞானி பேல்லா கூறுவதைப் போல நேர்மின் எலெக்ட்ரா

னும் எதிர்மின் எலெக்ட்ரானும் ''சாராம்சத்தில் பருப் பொருளின் தனிவகையான இரண்டு ரகங்களாக இருக் கின்றன''—Rey, l. c., pp. 294—295). ஆகவே இயற்கை விஞ் ஞானம் ''பருப்பொருளின் ஒருமைக்கு'' (மேற்கூறிய நூல்) இட்டுச் செல்கிறது*—பருப்பொருள் மறைந்து விடுதல், மின் சாரம் அதன் இடத்தை எடுத்துக் கொள்ளுதல், இதரவை ஆகிய கூற்று ஏராளமானவர்களைக் குழப்பிக் கொண்டிருக் கிறது, ஆனால் அதன் உண்மையான அர்த்தம் இதுதான். ''பருப்பொருள் மறைந்து விடுகிறது'' என்றால் நாம் பருப் பொருளைப் பற்றி இது வரை அறிந்திருக்கின்ற எல்லைகள் மறைந்து விடுகின்றன, நம் அறிவு மேலும் ஆழமாகப் போய்க் கொண்டிருக்கிறது என்று அர்த்தம்; பருப்பொருளின் குணும்சங்களும் (ஊடுருவ முடியாத் தன்மை, சடத்துவம், திண்மை[48], இதரவை) மறைந்து கொண்டிருக்கின்றன; முன்னர் தனிமுதலானவையாக, மாறா நிலை உடையவையாக, முதன்மையாகத் தோன்றியவை தற்பொழுது சார்பு நிலையானவையாக, பருப்பொருளின் சில நிலைகளுக்கு மட்டுமே குறியடையாளமானவையாகத் தம்மை வெளிப் படுத்துகின்றன. ஏனென்றால் பருப்பொருளின் ஒற்றை ''குணும்சம்'' புறநிலை யதார்த்தமாக இருத்தல், நம்முடைய உணர்வுக்கு வெளியே இருத்தல் என்ற குணும்சமாகும்; அதை அங்கீகரிப்பதுடன் தத்துவஞானப் பொருள்முதல் வாதம் சம்பந்தப்பட்டிருக்கிறது.

பொதுவாக மாஹியவாதத்தின் மற்றும் அதைப் போலவே மாஹியவாதப் புதிய பௌதிகத்தினுடைய தவறு தத்துவ ஞானப் பொருள்முதல்வாதத்தின் இந்த அடிப்படையையும் இயக்க மறுப்பியல் பொருள்முதல்வாதத்துக்கும் இயக்க

---

* ஒப்பிடுக: Oliver Lodge, *Sur les électrons*, Paris, 1906, p. 159: ''பருப்பொருளின் மின்னியல் தத்துவம்'', ''அடிப்படைப் பருப்பொருளாக'' மின்சாரத்தை அங்கீகரித்தல் ''தத்துவ ஞானிகள் எப்பொழுதுமே பாடுபட்டு வந்திருக்கின்றதை, அதாவது பருப்பொருளின் ஒருமையைத் தத்துவ ரீதியில் உத்தேசமான அளவுக்கு அடைந்திருக்கிறது''; மற்றும் ஒப்பிடுக: Augusto Righi, *Über die Struktur der Materie*, Leipzig, 1908; J. J. Thomson, *The Corpuscular Theory of Matter*, London, 1907; P. Langevin, ''La Physique des électrons'', *Revue générale des sciences*, 1905, pp. 257—276.

வியல் பொருள்முதல்வாதத்துக்கும் இடையே உள்ள வேறு பாட்டையும் அது புறக்கணிப்பதாகும். மாறுநிலையுடைய மூலக்கூறுகள், ''பொருட்களின் மாறுநிலையான சாராம்சம்'' மற்றும் இதரவைகளை அங்கீகரிப்பது பொருள்முதல்வாதம் அல்ல, அது இயக்க மறுப்பியல், அதாவது இயக்கவியலுக்கு எதிரான பொருள்முதல்வாதமே. அதனால்தான் யோ. டித்ஸ்கென் ''விஞ்ஞானத்தின் அகப்பொருள் முடிவில்லாதது'', ''ஆகச் சிறிய அணுவும் கூட'' அளக்கப்பட முடியாதது, இறுதி வரை அறிய முடியாதது, எடுக்க எடுக்கக் குறையாதது, ஏனென்றால் ''இயற்கை—தன் எல்லாப் பகுதிகளிலும்—தொடக்கமும் முடிவும் இல்லாதிருக்கிறது'' (*Kleinere philosophische Schriften*, S. 229—230) என்று வலியுறுத்தினார். அதனால்தான் எங்கெல்ஸ் நிலக்கரி கீலிலிருந்து அலிஸரீனைக் கண்டு பிடித்த உதாரணத்தைக் கொடுத்து யாந்திரிகப் பொருள்முதல்வாதத்தைக் குறை கூறினார். இந்தப் பிரச்சினையை அதற்குரிய ஒரே சரியான வழியில், அதாவது இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாத முறைப்படி முன்வைப்பதென்றால், எலெக்ட்ரான்கள், ஈதர் மற்றும் இதரவை மனித உணர்வுக்கு வெளியே புறநிலை யதார்த்தமாக இருக்கின்றனவா, இல்லையா என்று நாம் கேட்க வேண்டும். இயற்கை விஞ்ஞானிகளும் மனிதனுக்கு முன்னரே, அங்ககப் பருப்பொருளுக்கு முன்னரே இயற்கை இருந்து வந்திருக்கிறது என்பதைத் தயக்கமில்லாமல் அங்கீகரிப்பதைப் போலவே இந்தக் கேள்விக்கும் தயக்கமில்லாமல் ஆமாம் என்று பதிலளிக்க வேண்டியிருக்கும், தவறாமல் பதிலளிக்கிறார்கள். ஆகவே இந்தப் பிரச்சினை பொருள்முதல்வாதத்துக்குச் சாதகமான முறையில் தீர்க்கப்படுகிறது; ஏனென்றால் நாம் முன்பே குறிப்பிட்டதைப் போல அறிவாதாரத்தின்படிப் பருப்பொருள் என்ற கருத்து மனித உணர்விலிருந்து சுதந்திரமான முறையில் இருக்கின்ற, அதனால் பிரதிபலிக்கப்படுகின்ற புறநிலை யதார்த்தத்தைத் தவிர வேறு எதையுமே குறிக்கவில்லை.

ஆனால் பருப்பொருளின் அமைப்பியல் மற்றும் அதன் குணம்சங்களைப் பற்றிய ஒவ்வொரு விஞ்ஞானத் தத்துவத்தினுடைய உத்தேசமான, சார்புநிலையான தன்மையை இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதம் வற்புறுத்துகிறது; அது இயற்

கையில் கிடக்க முடியாத எல்லைகள் எதுவுமில்லை, இயங்கும் பருப்பொருள் ஒரு நிலையிலிருந்து மற்றொரு நிலைக்கு மாற்ற மடைவதை—நம் கருத்தின்படி இது அதனுடன் சமரசப் படுத்த முடியாததாகத் தோன்றுகிறது—மற்றும் இதரவை களை வற்புறுத்துகிறது. ''பொது அறிவு'' என்ற கருத்துநிலை யிலிருந்து எடை இல்லாத ஈதரை எடையுள்ள பருப்பொரு ளாக மாற்றுவதும் அதன் மறுதலையும் எவ்வளவு நம்ப முடியாததாகத் தோன்றினாலும், எலெக்ட்ரானில் மின்-காந்தத் திண்மையைத் தவிர வேறு எந்த ரகத்தையும் சேர்ந்த திண்மை இல்லாதிருப்பது எவ்வளவு ''விசித்திர மாக'' இருந்தாலும், இயக்கத்தின் இயந்திரவியல் விதிகள் இயற்கை நிகழ்வுகளின் ஒரே ஒரு துறையோடு மட்டும் நின்று விடுவதும் அவை இன்னும் ஆழமான மின்-காந்த நிகழ்வுகளின் விதிகளுக்கு உட்படுவதும் எவ்வளவு அசா தாரணமாகத் தோன்றினாலும், மற்றும் இதரவையும்—இவை அனைத்துமே இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்துக்கு மற்றொரு உறுதிப்படுத்தலே ஆகும். புதிய பௌதிகவியல் கருத்துமுதல்வாதத்துக்குள் வழி தவறிச் சென்றது பிரதான மாக பௌதிகவியல் விஞ்ஞானிகளுக்கு இயக்கவியல் தெரி யாததனால்தான். அவர்கள் இயக்க மறுப்பியல் (எங்கெல்ஸ் அதற்குத் தருகின்ற அர்த்தத்தில், நேர்க்காட்சிவாத, அதாவது ஹியூம்வாத அர்த்தத்தில் அல்ல) பொருள்முதல் வாதத்தையும் அதன் ஒருதலையான ''யாந்திரிகவாதத்தை யும்'' எதிர்த்துப் போராடினார்கள்; அப்படிச் செய்கின்ற பொழுது அவர்கள் குழந்தையை நீராட்டிய அழுக்குத் தண்ணீரோடு குழந்தையையும் வெளியே கொட்டி விட்டார் கள். மூலகங்கள் மற்றும் பருப்பொருளின் குணும்சங்களின் மாறுந்தன்மையை நிராகரிக்கத் தொடங்கி முடிவில் பருப் பொருளை, அதாவது பௌதிக உலகத்தின் புறநிலையான யதார்த்தத்தை மறுத்தார்கள். மிக முக்கியமான ஆதார மான விதிகளின் தனிமுதலான தன்மையை மறுக்கத் தொடங்கி முடிவில் இயற்கையின் அனைத்துப் புறநிலை விதியை யும் மறுத்தார்கள்; இயற்கையின் விதி என்பது வெறும் மரபு, ''எதிர்பார்ப்பின் வரையறுப்பு'', ''தர்க்கவியல் ரீதியான அவசியம்'' மற்றும் இதரவைகளை அறிவித்தார் கள். நம்முடைய அறிவின் உத்தேசமான மற்றும் சார்புநிலை

யான தன்மையை வற்புறுத்தத் தொடங்கியவர்கள் முடிவில் மனதிலிருந்து சுதந்திரமான, மனதினுல் உத்தேசமாக-சரியாகவும் சார்புநிலையாக-உண்மையாகவும் பிரதிபலிக்கப்படுகின்ற புறப்பொருளை மறுத்தார்கள். இப்படியே இன்னும் பலவற்றை முடிவில்லாமலே எழுதலாம்.

பக்தானவ் 1899ம் வருடத்தில் ''பொருட்களின் மாருநிலையான சாராம்சத்தைப்'' பற்றித் தெரிவித்த அபிப்பிராயங்கள், வலென்தீனவும் யுஷ்கேவிச்சும் ''சாரப்பொருள்'' பற்றித் தெரிவித்த அபிப்பிராயங்கள் மற்றும் இதரவை—இயக்கவியலைப் பற்றிய அறியாமையின் இம்மாதிரியான கனிகளே. எங்கெல்சின் கருத்துநிலையின்படி, மனித உணர்வுக்கு வெளியே சுதந்திரமாக இருக்கின்ற, வளர்ச்சியடைகின்ற புற உலகத்தை மனித உணர்வின் (அப்படி மனித உணர்வு இருக்கின்ற பொழுது) பிரதிபலிப்புதான் ஒரே மாருநிலை. மார்க்சுக்கும் எங்கெல்சுக்கும் வேறு எந்த ''மாருநிலையும்'', எந்தச் ''சாராம்சமும்'', எந்தத் ''தனிமுதலான சாரப்பொருளும்''—வெறுமையான பேராசிரியத் தத்துவ ஞானம் இக்கருத்துக்களுக்குக் கொடுத்த அர்த்தத்தில்—இருக்கவில்லை. பொருட்களின் ''சாராம்சம்'' அல்லது''சாரப் பொருள்'' என்பதும் சார்புநிலையானவையே; அவை புறப் பொருட்களைப் பற்றி மனிதனுடைய அறிவின் ஆழத்தின் அளவை மட்டும் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. இந்த அறிவின் ஆழம் நேற்று அணுவுக்கு அப்பால் போகவில்லை, இன்று எலெக்ட்ரான் மற்றும் ஈதருக்கு அப்பால் போகவில்லை. இந்த நிலைமையில் மனிதனுடைய முற்போக்கான விஞ்ஞானம் இயற்கையைப் பற்றிய அறிவில் சாதித்துள்ள இவ்விதமான எல்லா மைல்கற்களின் தற்காலிகமான, சார்புநிலையான, உத்தேசமான தன்மையை இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதம் வற்புறுத்துகிறது. எலெக்ட்ரான் அணுவைப் போல எடுக்க எடுக்கக் குறையாததே; இயற்கை முடிவில்லாதது, ஆனுல் அது முடிவில்லாதபடி இருக்கிறது. மனிதனுடைய உணர்வுக்கும் புலனுணர்ச்சிக்கும் அப்பால் இயற்கையின் இருத்தலுக்கு நிபந்தனையில்லாமற்செய்யும் ஒரே உறுதியான அங்கீகாரம் இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்தைச் சார்புநிலைவாத அறியொணுவாதம் மற்றும் கருத்துமுதல்வாதத்திலிருந்து பிரித்துக் காட்டுகிறது.

புதிய பௌதிகம் பூர்ஷ்வா விஞ்ஞானிகளுக்குத் தெரியாதிருக்கின்ற இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்துக்கும் தவிர்க்க முடியாத அகநிலைவாத (மற்றும் அதன் பிறகு நேரடியான நம்பிக்கைவாத) முடிவுகளைக் கொண்ட ''நிகழ்வுவாதத்துக்கும்'' இடையில் சுய உணர்வில்லாமலும் தன்னிச்சையாகவும் எப்படி ஊசலாடுகிறது என்பதற்கு நாம் இரண்டு உதாரணங்களைக் காட்டுவோம்.

பொருள்முதல்வாதத்தில் தான் அக்கறை கொண்டிருந்த பிரச்சினையைப் பற்றித் திரு. வலென்தீனவ் எந்த ஒளகுஸ்ட் ரிகியிடம் கேள்வி கேட்க இயலவில்லையோ அதே நபர் தன்னுடைய புத்தகத்தின் அறிமுகத்தில் பின்வருமாறு எழுதுகிறார்: ''எலெக்ட்ரான்கள் அல்லது மின்னியல் அணுக்கள் உண்மையில் எத்தகையவை என்பது இப்பொழுது கூட மர்மமாகத்தான் இருக்கிறது; ஆனால் அது எப்படி இருந்தாலும் சீக்கிரத்திலேயே புதிய தத்துவம் அதிகமான தத்துவஞான முக்கியத்துவத்தை அடையும்படி ஒருவேளை விதிக்கப்பட்டிருக்கக் கூடும்; ஏனென்றால் அது அறியத்தக்க பருப்பொருளின் அமைப்பியல் சம்பந்தமாக முற்றிலும் புதிய கருதுகோள்களை எட்டியிருக்கிறது, புற உலகத்தின் எல்லா நிகழ்வுகளையும் ஒரு பொதுவான தோற்றுவாய்க்கு வகைப்படுத்த முயற்சிக்கிறது.

''நம் காலத்திய நேர்க்காட்சிவாத மற்றும் பயனெறிவாதப் போக்குகளுக்கு இத்தகைய சாதகம் குறைந்த பயனுள்ளதாக இருக்கக் கூடும்; தத்துவம் முதலில் மெய்விவரங்களை வசதியான முறையில் அடுக்குவதற்கும் சுருக்கித் தருவதற்கும் ஒரு சாதனமாக, எதிர்கால நிகழ்வுகளைத் தேடுவதற்கு ஒரு வழிகாட்டியாக மட்டுமே பயன்படக் கூடும். முந்திய காலங்களில் மனித மனதின் சக்தியில் மிக அதிகமான நம்பிக்கை ஒருவேளை வைக்கப்பட்டிருக்கலாம், எல்லாப் பொருட்களின் இறுதி நிலைக் காரணங்களை அறிதல் மிகச் சுலபமானதே என்று கருதப்பட்டிருக்கலாம்; ஆனால் இன்று இதற்கு எதிரிடையான தவறைச் செய்கின்ற போக்கு ஏற்பட்டிருக்கிறது'' (l. c., S. 3).

ரிகி இங்கே நேர்க்காட்சிவாத மற்றும் பயனெறிவாதப் போக்குகளிலிருந்து ஏன் விலகிக் கொள்கிறார்? ஏனென்றால் மேற்பார்வைக்கு அவருக்குத் திட்டவட்டமான தத்துவஞானக் கருத்துநிலை ஒன்றுமில்லை என்பதால் புற உலகத்தின்

எதார்த்தத்தையும் புதிய தத்துவம் ஏதோ ஒரு ''வசதி'' (பாயின்காரே) மட்டுமல்ல, ''அனுபவவாதக் குறியீடு'' (யுஷ்கேவிச்) மட்டுமல்ல, ''அனுபவத்தை ஒத்திசைவு செய்தல்'' (பக்தானவ்) மட்டுமல்ல அல்லது அகநிலைவாதத் தந்திரம் ஒவ்வொன்றுக்கும் எந்தப் பெயர் கொடுக்கப்பட்டிருந்தாலும் அது மட்டுமல்ல, ஆனால் புறநிலை யதார்த்தத்தை அறிதலில் மற்றொரு காலடியே என்ற அங்கீகரிப்பையும் அவர் இயல்பாகவே ஆதரிக்கிறார். இந்தப் பௌதிக விஞ்ஞானிக்கு **இயக்கவியல்** பொருள்முதல்வாதம் தெரிந்திருந்தால் பழைய இயக்க மறுப்பியல் பொருள்முதல்வாதத்தின் எதிரிடையான தவறைப் பற்றி அவருடைய கருத்து ஒருவேளை ஒரு சரியான தத்துவஞானத்துக்குத் தொடக்க நிலையாக இருந்திருக்கும். ஆனால் இந்த நபர்கள் வாழும் மொத்தச் சூழலுமே அவர்களை மார்க்ஸ், எங்கெல்சிடமிருந்து பிரிக்கிறது, கொச்சைத்தனமான அதிகார பூர்வமான தத்துவஞானத்தின் அரவணைப்புக்குள் அவர்களைத் தூக்கியெறிகிறது.

ரேயும் கூட இயக்கவியலைப் பற்றி எதுவும் தெரியாதவரே. ஆனால் நவீன பௌதிகவாதிகளின் மத்தியில் ''யாந்திரிகவாதத்தின்'' (அதாவது, பொருள்முதல்வாதத்தின்) மரபுகளைத் தொடர்பவர்கள் இருக்கிறார்கள் என்று அவரும் நிர்ப்பந்தவசமாக ஒத்துக் கொள்கிறார். ''யாந்திரிகவாதத்தின்'' பாதையைப் பின்பற்றுபவர்கள் கீர்ஹ்கோஃப், ஹெர்ட்ஸ், போல்ட்ஸ்மன், மாக்ஸ்வெல், ஹேல்ம்கோல்ட்ஸ், லார்ட் கேல்வின் மட்டுமல்ல என்று அவர் கூறுகிறார். ''பருப்பொருளின் மின்னியல் தத்துவத்தை வகுத்தளிப்பதிலும் பொருண்மை இயக்கத்தின் செயல் என்று கூறி பொருண்மையின் மாறுநிலையை மறுக்கின்ற முடிவுக்கு வருவதிலும் லோரென்ட்ஸ் மற்றும் லார்மோரைப் பின்பற்றுபவர்கள் கலப்பற்ற யாந்திரிகவாதிகள், சில அம்சங்களில் மற்ற எவரையும் காட்டிலும் அதிகமான யாந்திரிகவாதிகள், யாந்திரிகவாதத்தின் உச்ச நிலையின் (l'aboutissant) பிரதிநிதிகள். **அவர்கள் உண்மையான இயக்கங்களைத் தங்களுடைய தொடக்க நிலையாகக் கொள்வதால், அவர்கள் அனைவருமே யாந்திரிகவாதிகள்**'' (அழுத்தம் ரேயினுடையது, pp. 290—291).

''...உதாரணமாக, லோரென்ட்ஸ், லார்மோர் மற்றும் லன்ஜேவேனுடைய (Langevin) புதிய கருதுகோள்கள் சில

பரிசோதனைகளால் உறுதிப்படுத்தப்பட்டிருப்பதனால், பௌதிகத்தை முறைப்படுத்துவதற்குப் போதுமான அளவுக்கு நிலையான அடிப்படையைப் பெற்றுவிடுமானால் இன்றைய இயந்திரவியலின் விதிகள் மின்-காந்தவியலின் விதிகளின் பின் விளைவு என்பதைத் தவிர வேறொன்றும் அல்ல என்பது உறுதியாகும்; அவை நன்கு வரையறுக்கப்பட்ட எல்லைகளுக்குள் பின்னால் சொல்லப்பட்டதின் விசேஷ இனமாக இருக்கும். பொருண்மையின் மாறுமை மற்றும் சடத்துவக் கோட்பாடு பொருட்களின் மிதமான வேகங்களுக்கு மட்டுமே செல்லத்தக்கனவாக இருக்கும்—இதில் 'மிதமான' என்ற சொல்லை நம்முடைய பொது அனுபவமாக இருக்கும் நம்முடைய உணர்ச்சிகளுக்கும் நிகழ்வுகளுக்கும் பொருத்தமட்டில் எடுத்துக் கொள்ள வேண்டும். இதன் விளைவாக இயந்திரவியல் பொதுவில் திருத்தி எழுதப்பட்டிருக்கும், பௌதிகத்தை முறைப்படுத்துதலும் பொதுவில் திருத்தி எழுதப்பட்டிருக்கும்.

''இது யாந்திரிகவாதத்தைக் கைவிடுவதைக் குறிக்குமா? நிச்சயமாக அப்படியல்ல. கலப்பற்ற யாந்திரிகவாத மரபு இன்னும் கடைப்பிடிக்கப்பட்டிருக்கும்; யாந்திரிகவாதம் தன்னுடைய வளர்ச்சியின் வழக்கமான போக்கைத் தொடர்ந்திருக்கும்'' (295).

''பொதுவாக யாந்திரிகவாத உணர்ச்சியைக் கொண்ட தத்துவங்களில் சேர்க்கப்பட வேண்டிய மின்னணுப் பௌதிகம் தற்பொழுது தன்னுடைய முறைப்படுத்தலைப் பௌதிகத்தின் மீது சுமத்துவதற்கு முனைகிறது. இந்த மின்னணுப் பௌதிகத்தின் அடிப்படைக் கோட்பாடுகளை இயந்திரவியல் தரவில்லை, மின்சாரத் தத்துவத்தின் ஆராய்ச்சி விவரங்கள் அவற்றைத் தருகின்றன என்றாலும் அது தன் உணர்ச்சியில் யாந்திரிகவாதமானதே. ஏனென்றால்: 1) பௌதிக குணம்சங்களையும் அவற்றின் விதிகளையும் பிரதிநிதித்துவப்படுத்துவதற்கு உருவகமான (figurés), பொருளாயத மூலக்கூறுகளை உபயோகிக்கிறது; அது புலனறிவுக் காட்சிகளின் மூலமாகத் தன்னை எடுத்துரைக்கிறது. 2) அது பௌதிக நிகழ்வுகளை இயந்திரவியல் நிகழ்வுகளின் விசேஷ இனமாக இனிக் கருதுவதில்லை என்றாலும், இயந்திரவியல் நிகழ்வுகளைப் பௌதிக நிகழ்வுகளின் விசேஷ இனமாகக் கருதுகிறது. இப்படி இயந்

திரவியல் விதிகள் பௌதிகத்தின் விதிகளோடு நேரடியான தொடர்ச்சியைத் தக்கவைத்துக் கொள்கின்றன; இயந்திர வியல் கருதுகோள்கள் பௌதிக-இரசாயனக் கருதுகோள் களின் ரகத்தைச் சேர்ந்த கருதுகோள்களாக இருக்கின்றன. மரபுவழிப்பட்ட யாந்திரிகவாதத்தில் சார்புநிலையில் மெது வான இயக்கங்களிலிருந்து பிரதியெடுக்கப்பட்ட (calqués) இயக்கங்கள்—அவற்றை மட்டுமே தெரியும், நேரடியாகப் பார்க்க முடியும் என்பதால்—...எல்லா சாத்தியமான இயக் கங்களின் மாதிரிகளாக எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டன. இதற்கு மாருக, சாத்தியமான இயக்கங்களைப் பற்றி நம்முடைய கருதுகோளை விரிவுபடுத்துவது அவசியம் என்று சமீபத்திய பரி சோதனைகள் காட்டுகின்றன. மரபுவழிப்பட்ட இயந்திரவியல் முற்றிலும் கட்டுக்குலையாமல் இருக்கிறது, ஆனல் சார்புநிலை யில் மெதுவான இயக்கங்களுக்கு மட்டுமே அது இப்பொழுது கையாளப்படுகிறது.... அதிகமான வேக அளவுகளைப் பொறுத்தமட்டில் இயக்கத்தின் விதிகள் வேறு. பருப்பொருள் அணுவின் இறுதிநிலை மூலக்கூறுகளான மின் அணுத்துகளாகக் குறுக்கப்பட்டிருப்பதாகத் தோன்றுகிறது.... 3) இயக்கம், விசும்பில் இடப் பெயர்ச்சி பௌதிகத் தத்துவத்தின் ஒரே உருவகமான (figuré) மூலக்கூருக இருக்கிறது. 4) கடைசி யாக, பௌதிகத்தைப் பற்றிய கருதுகோள், அதன் முறை கள், அதன் தத்துவங்கள் மற்றும் அனுபவத்துக்கு அவற்றின் உறவைப் பற்றிய கருதுகோள் யாந்திரிகவாதத்தின் கருது கோளுடன், மறு மலர்ச்சிக் கால முதல் பௌதிகத்தின் கருதுகோளுடன் முற்றிலும் முற்றொருமையாக இருக்கிறது என்ற மெய்விவரம் பௌதிகத்தின் பொது உணர்ச்சி நிலையிலிருந்து மற்ற சிந்தனைகளுக்கு முன்னல் வருகிறது'' (46—47).

''ரேயிடமிருந்து இந்த நீண்ட மேற்கோளை நான் முழு மையாகக் கொடுத்திருக்கிறேன்; ஏனென்றல் ''பொருள் முதல்வாத இயக்க மறுப்பியலைத்'' தவிர்க்க வேண்டும் என்று அவர் நிரந்தரமாகக் கவலைப்படுவதால், அவருடைய கூற்றுக் களை வேறு எவ்விதத்திலும் விளக்க முடியாது. ரேயும் அவர் குறிப்பிடுகின்ற பௌதிக விஞ்ஞானிகளும் எவ்வளவு அதிக மாகப் பொருள்முதல்வாதத்தைக் கைவிட்டிருந்தாலும், இயந்திரவியல் மிதமான வேகத்தைக் கொண்ட உண்மை யான இயக்கங்களின் பிரதி, புதிய பௌதிகம் அதிகமான

வேகத்தைக் கொண்ட உண்மையான இயக்கங்களின் பிரதி என்பது விவாதத்துக்கு அப்பாற்பட்டதாகும். தத்துவம் ஒரு பிரதி, புறநிலை யதார்த்தத்தின் உத்தேசமான பிரதி என்று அங்கீகரிப்பது பொருள்முதல்வாதமாகும். நவீன பௌதிக விஞ்ஞானிகள் மத்தியில் ''கருத்தமைப்புவாத (மாஹியவாத) மரபுக்கும் சக்தியியல்வாத மரபுக்கும் எதிர்ச்செயல் இருப்பதாக'' ரேய் கூறும் பொழுது, எலெக்ட்ரான் தத்துவத்தின் பௌதிகவாதிகளை இந்த எதிர்ச்செயலின் பிரதிநிதிகளோடு அவர் சேர்க்கும் பொழுது (46) இந்தப் போராட்டம் சாராம்சத்தில் பொருள்முதல்வாத மற்றும் கருத்துமுதல்வாதப் போக்குகளுக்கு இடையில் நடைபெறுவதே என்ற உண்மைக்கு இதைக் காட்டிலும் சிறப்பான நிருபணத்தை நாம் விரும்ப முடியாது. ஆனால் பொருள்முதல்வாதத்துக்கு எதிராகப் படித்த அற்பவாதிகளுடைய பொதுவான தப்பெண்ணங்களைத் தவிர, மிகச் சிறப்பான தத்துவாசிரியர்கள் இயக்கவியலைப் பற்றி ஒன்றுமே தெரியாமல் அல்லற்படுகிறார்கள்.

3. பருப்பொருள் இல்லாத இயக்கத்தைப் பற்றிச் சிந்திக்க முடியுமா?

தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதம் புதிய பௌதிகத்தைத் தனக்கு உபயோகிக்க முயற்சி செய்கிறது அல்லது பின்னதிலிருந்து கருத்துமுதல்வாத முடிவுகள் பெறப்படுகின்றன என்ற உண்மைக்குச் சாரப்பொருள் மற்றும் சக்தி, பருப்பொருள் மற்றும் இயக்கத்தின் புதிய ரகங்கள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டது காரணமல்ல, ஆனால் பருப்பொருள் இல்லாத இயக்கத்தைப் பற்றிச் சிந்திக்க ஒரு முயற்சி செய்யப்படுகிறது என்பதே காரணம். நம்முடைய மாஹியவாதிகள் இந்த முயற்சியின் சாராம்சத்தை ஆராய்வதற்குத் தவறுகிறார்கள். ''பருப்பொருள் இல்லாத இயக்கத்தைப் பற்றிச் சிந்திக்கவே முடியாது'' என்று எங்கெல்ஸ் கூறியிருப்பதைக் கணக்கிலெடுத்துக் கொள்ள அவர்கள் விரும்பவில்லை. யோ. டித்ஸ்கென் 1869ல் தன்னுடைய மனித மனத்தின் இயக்கத்தின் தன்மை என்ற நூலில் எங்கெல்ஸ் கூறிய அதே கருத்தை எடுத்துரைத்திருக்கிறார்; ஆனால் பொருள்முதல்வாதத்தையும் கருத்துமுதல்வாதத்தையும் ''சமரசப்படுத்துவதற்கு''

அவர் வழக்கமாகச் செய்கின்ற குழப்பமான முயற்சிகள் இருப்பது உண்மையே. டித்ஸ்கென் புஹ்னருடைய இயக்க வியல் அல்லாத பொருள்முதல்வாதத்துக்கு எதிராக வாதிடு கிறுர் என்பதே பெருமளவுக்குக் காரணமான இந்த முயற்சி களை நாம் ஒதுக்கி வைப்போம்; இங்கே விவாதிக்கப்படுகின்ற பிரச்சினையைப் பற்றி டித்ஸ்கெனுடைய கூற்றுக்களை ஆராய் வோம். ''கருத்துமுதல்வாதிகள் தனிவகையானது இல்லாமல் பொதுவானதை, பருப்பொருள் இல்லாமல் மனத்தை, சாரப் பொருள் இல்லாமல் சக்தியை, அனுபவம் அல்லது விவரம் இல்லாமல் விஞ்ஞானத்தை, சார்புநிலையானது இல்லாமல் தனிமுதலானதை விரும்புகிருர்கள்'' *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1903, S. 108) என்று டித்ஸ்கென் கூறு கிருர். ஆகவே பருப்பொருளிலிருந்து இயக்கத்தை, சாரப்பொருளிலிருந்து சக்தியைப் பிரிக்கின்ற முயற்சியை அவர் கருத்துமுதல்வாதத்தோடு இணைக்கிருர், மனத்தி லிருந்து சிந்தனையைப் பிரிக்கின்ற முயற்சியோடு அதை ஒருங்கே வைக்கிருர். ''ஆய்வுமுறைக்குரிய விஞ்ஞானத்தை விட்டு தத்துவஞான ஊகத்துறைக்குள் வழி தவறிப் போவ தை மிகவும் விரும்புகின்ற லீபிஹ் கருத்துமுதல்வாதத்தின் உணர்ச்சியை ஒட்டி சக்தியைப் பார்க்க முடியாது என்று கூறுகிருர்'' (109) என்று டித்ஸ்கென் தொடர்ந்து எழுது கிருர். ''ஆன்மிகவாதி அல்லது கருத்துமுதல்வாதி சக்தியின் ஆன்மிகத் தன்மையை, அதாவது ஆவியைப் போன்ற, விளக்க முடியாத தன்மையை நம்புகிருர்'' (110). ''சக்திக்கும் சாரப் பொருளுக்கும் இடையிலுள்ள எதிர்நிலை கருத்துமுதல்வாதத் துக்கும் பொருள்முதல்வாதத்துக்கும் இடையிலுள்ள எதிர் நிலையைப் போலப் பழமையானதே'' (111). ''சாரப்பொருள் இல்லாமல் சக்தி இல்லை, சக்தி இல்லாமல் சாரப்பொருள் இல்லை என்பது உண்மையே. சக்தியில்லாத சாரப்பொருளும் சாரப்பொருளில்லாச் சக்தியும் அர்த்தமில்லாதவை. கருத்து முதல்வாத இயற்கை விஞ்ஞானிகள் சக்திகளின் ஆவியிய லான இருத்தலை நம்புகிருர்கள் என்ருல், இந்தப் பிரச்சினை யில் அவர்கள் இயற்கை விஞ்ஞானிகள் அல்ல... ஆவிகளைக் காண்பவர்களே'' (114).

ஆகவே பருப்பொருள் இல்லாத இயக்கத்தைப் பற்றிச் சிந்திக்க முடியும் என்று அனுமானிக்கத் தயாராக உள்ள

இயற்கை விஞ்ஞானிகள் நாற்பது வருடங்களுக்கு முன்னர் கூட இருந்தார்கள், ''இந்தப் பிரச்சினையில்'' டித்ஸ்கென் அவர்களை ஆவிகளைக் காண்பவர்கள் என்றுர் என்பதை நாம் பார்க்கிறோம். தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதத்துக்கும் பருப்பொருள் இயக்கத்திலிருந்து பிரிக்கப்படுவதற்கும் சாரப்பொருள் சக்தியிலிருந்து பிரிக்கப்படுவதற்கும் இடையிலுள்ள இணைப்பு என்ன? பருப்பொருள் இல்லாத இயக்கத்தைப் பற்றிச் சிந்திப்பது ''அதிகச் சிக்கனமாக'' இருக்கிறதா?

ஒரு முரணில்லாத கருத்துமுதல்வாதியை எடுத்துக் கொள்வோம்; உலகம் முழுவதும் தன்னுடைய புலனுணர்ச்சி அல்லது தன்னுடைய கருத்து, இதரவை என்று அவர் கூறுவதாக வைத்துக் கொள்வோம் (''ஒருவருடைய'' புலனுணர்ச்சி அல்லது கருத்து ''அல்ல'' என்று வைத்துக் கொண்டால், இது தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதத்தினுடைய ரகத்தை மட்டும்—அதன் சாராம்சத்தை அல்ல—மாற்றுகிறது). கருத்துமுதல்வாதி உலகம் என்பது இயக்கம், அதாவது அவருடைய சிந்தனைகள், கருத்துக்கள், புலனுணர்ச்சிகளின் இயக்கம் என்பதை மறுப்பதைப் பற்றி நினைக்கக் கூட மாட்டார். **எது** இயக்குகிறது என்ற கேள்வியைக் கருத்துமுதல்வாதி நிராகரிப்பார், அது அர்த்தமில்லாதது என்று கருதுவார்: என்ன நடக்கிறதென்றுல், அவருடைய புலனுணர்ச்சிகள் மாறுகின்றன, கருத்துக்கள் தோன்றி மறைகின்றன; அதற்கு மேல் ஒன்றுமில்லை; அவருக்கு வெளியே ஒன்றுமில்லை, ''அது இயக்குகிறது''—அவ்வளவுதான். இதைக் காட்டிலும் ''அதிகச் சிக்கனமான'' ஒரு சிந்தனை முறையைக் கற்பனை செய்ய முடியாது. இந்தக் கருத்தை முரணில்லாமல் கடைப் பிடிக்கின்ற ஒரு ஆன்மிக நித்தியவாதியை எவ்விதமான நிரூபணங்களும் முக்கூற்று முடிவுகளும் அல்லது வரையறுப்புகளும் மறுக்கக் கூடியவை அல்ல.

பொருள்முதல்வாதிக்கும் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞான ஆதரவாளருக்கும் இடையில் அடிப்படையான வேறுபாடு பொருள்முதல்வாதி புலனுணர்ச்சி, புலனறிவுக் காட்சி, கருத்து மற்றும் பொதுவாக மனிதனுடைய

உணர்வு புறநிலையான யதார்த்தத்தின் பிம்பம் என்று கருதுகிறார் என்ற உண்மையில் அடங்கியிருக்கிறது. நம்முடைய உணர்வினால் பிரதிபலிக்கப்படுகின்ற இப்புறநிலை யதார்த்தத்தின் இயக்கமே உலகம். கருத்துக்கள், புலனறிவுக் காட்சிகள், இதரவற்றின் இயக்கத்துடன் எனக்கு வெளியே இருக்கின்ற பருப்பொருளின் இயக்கம் பொருந்துகிறது. பருப்பொருள் என்ற கருத்து புலனுணர்ச்சிகளில் நமக்குக் கிடைக்கின்ற புறநிலை யதார்த்தத்தைக் காட்டிலும் அதிகமாக வேறு எதையும் வெளிப்படுத்தவில்லை. ஆகவே பருப்பொருளிலிருந்து இயக்கத்தைப் பிரிப்பது புறநிலை யதார்த்தத்திலிருந்து சிந்தனையைப் பிரிப்பதற்கு அல்லது புற உலகத்திலிருந்து என்னுடைய புலனுணர்ச்சிகளைப் பிரிப்பதற்குச் சமம்—சுருக்கமாகக் கூறுவதென்றால், அது கருத்துமுதல்வாதத்துக்குப் போய்விடுவதாகும். பருப்பொருளை மறுக்கின்ற பொழுது, பருப்பொருள் இல்லாத இயக்கத்தை அனுமானிக்கின்ற பொழுது வழக்கமாகச் செய்யப்படுகின்ற தந்திரம் சிந்தனைக்குப் பருப்பொருளின் உறவைப் புறக்கணிப்பதே. இந்த உறவு இல்லை என்பதைப் போல இந்தப் பிரச்சினை முன்வைக்கப்படுகிறது; ஆனால் எதார்த்தத்தில் அது இரகசியமாக நுழைக்கப்படுகிறது, வாதத்தின் தொடக்க நிலையில் அது எடுத்துரைக்கப்படாதபடி இருக்கிறது, ஆனால் பிறகு அது அநேகமாக உணர முடியாதபடி வெளியே வந்து விடுகிறது.

பருப்பொருள் மறைந்து விட்டது என்று அவர்கள் கூறுகிறார்கள்; இதிலிருந்து அறிவாதார முடிவுகளைப் பெறுவதற்கு விரும்புகிறார்கள். ஆனால் சிந்தனை நீடித்துள்ளதா என்று நாம் கேட்கிறோம். இல்லையென்றால், பருப்பொருள் மறைந்த பொழுது சிந்தனையும் மறைந்து விட்டது என்றால், மூளை மற்றும் நரம்பு மண்டலம் மறைந்த பொழுது கருத்துக்களும் புலனுணர்ச்சிகளும் கூட மறைந்து விட்டன என்றால், பிறகு அனைத்துமே மறைந்து விட்டன என்பது தொடரும்; ''சிந்தனைக்கு'' (அல்லது சிந்தனை இல்லாமைக்கு) மாதிரியான உங்களுடைய வாதம் மறைந்து விட்டது! ஆனால் சிந்தனை இருக்கிறது என்றால், பருப்பொருள் மறைந்த பொழுது சிந்தனை (கருத்து, புலனுணர்ச்சி, இதரவை) மறையவில்லை என்று அனுமானிக்கப்பட்டால், அப்பொழுது நீங்கள் தத்

துவஞானக் கருத்துமுதல்வாத நிலைக்குக் கள்ளத் தனமாகப் போய் விடுகிறீர்கள். இது ''சிக்கனத்தை'' முன்னிட்டுப் பருப்பொருள் இல்லாத இயக்கத்தைப் பற்றிச் சிந்திக்க விரும்புபவர்களிடம் எப்பொழுதுமே நடைபெறுகிறது; ஏனென்றால் வெளிப்படையாகச் சொல்லாததனால், அவர்கள் வாதத்தைத் தொடர்கிறார்கள் என்ற உண்மையிலிருந்தே பருப்பொருள் மறைந்துவிட்ட பிறகு சிந்தனை இருப்பதை அவர்கள் ஒத்துக் கொள்கிறார்கள். இங்கே மிகவும் சாதாரண மான அல்லது மிகவும் சிக்கலான தத்துவஞானக் கருத்துமுதல் வாதம் அடிப்படையாக வைக்கப்படுகிறது என்பது இதன் அர்த்தம்; அது ஒளிவு மறைவில்லாத ஆன்மிக நித்தியவாத மாக (நான் இருக்கிறேன், உலகம் என்னுடைய புலனுணர்ச்சி மட்டுமே) இருந்தால், அது மிகவும் சாதாரணமான ரகமே; வாழ்கின்ற ஒரு மனிதருடைய சிந்தனை, கருத்துக்கள் மற்றும் புலனுணர்ச்சிகளுக்குப் பதிலாக செத்துப் போன சூக்குமக் கருத்தாக்கம் எடுக்கப்பட்டால், அதாவது இல்லாதவருடைய சிந்தனை, இல்லாதவருடைய கருத்து, இல்லாதவருடைய புலனுணர்ச்சி அல்லாமல் பொதுவில் சிந்தனை (பரம கருத்து, சர்வாம்சச் சித்தம், இதரவை), நிர்ணயிக்கப்பட முடியாத ''மூலக்கூறுகப்'' புலனுணர்ச்சி, மொத்த பௌதிக இயற் கைக்கும் பதிலாக ''மனோதத்துவம்'' வைக்கப்படுதல், இதரவை, இதரவையாக இருந்தால், அது மிகவும் சிக்கலான ரகம். தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாத ரகங்களில் ஆயிரக் கணக்கான சாயல்கள் சாத்தியம்; ஆயிரத்து ஒன்றாவது சாயலைப் படைப்பது எப்பொழுதும் சாத்தியமே; இந்த ஆயிரத்து ஒன்றாவது சிறிய அமைப்பின் (உதாரணமாக, அனுபவவாத ஒருமைவாதம்) ஆசிரியருக்கு மற்ற அமைப்பு களிலிருந்து அதை வேறுபடுத்துகின்ற அம்சம் முக்கியமாகத் தோன்றக் கூடும். எனினும் இந்த வேறுபாடுகள் பொருள் முதல்வாதக் கருத்துநிலையிலிருந்து முற்றிலும் அவசிய மற்றவை. அவசியமானது தொடக்க நிலையே. பருப்பொருள் இல்லாமல் இயக்கத்தைப் பற்றிச் சிந்திக்கின்ற முயற்சி பருப் பொருளிலிருந்து பிரிக்கப்பட்ட சிந்தனையைக் கள்ளத் தனமாக உள்ளே கொண்டு வருகிறது—அது தத்துவஞானக் கருத்து முதல்வாதம்.

ஆகவே உதாரணமாக மாஹியவாதிகளில் மிகத் தெளி

வான, மிகவும் முரணில்லாதவரான ஆங்கில மாஹியவாதி கார்ல் பீர்ஸன்—அவர் வார்த்தை ஜாலங்களை வெறுப்பவர்—தன்னுடைய புத்தகத்தில் ''பருப்பொருளைப்'' பற்றிய ஏழாவது அத்தியாயத்தை நேரடியாகக் குறியடையாள மான இத்தலைப்புடன் தொடங்குகிறார்: ''அனைத்துப் பொருட்களும் இயங்குகின்றன—ஆனால் கருத்தமைப்பில் மட்டுமே'' ("All things move — but only in conception"). ''ஆகவே புலனறிவுக் காட்சித் துறையில் எது இயங்குகிறது, ஏன் இயங்குகிறது என்று கேட்பது வீணே'' ("it is idle to ask" — p. 243, *The Grammar of Science*).

ஆகவே, பக்தானவ் உதாரணத்திலும் கூட அவருடைய தத்துவஞான துர்ச்சாகசங்கள் உண்மையில் அவர் மாஹைத் தெரிந்து கொள்வதற்கு முன்பே தொடங்கி விட்டன. சிறந்த இரசாயன விஞ்ஞானியும் பரிதாபகரமான தத்துவ ஞானியுமான ஓஸ்ட்வால்ட் பருப்பொருள் இல்லாத இயக்கத்தைப் பற்றிச் சிந்திக்க முடியும் என்றார்; இந்தக் கூற்றில் பக்தானவ் நம்பிக்கை வைத்த வினாடியிலிருந்து அவை தொடங்கி விட்டன. பக்தானவின் தத்துவஞான வளர்ச்சியில் என்றோ முடிந்து போய்விட்ட இந்தச் சம்பவத்தைப் பற்றி எழுதுவது மிகவும் பொருத்தமே; ஏனென்றால் தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதத்துக்கும் புதிய பௌதிகத்தில் சில போக்குகளுக்கும் இடையிலுள்ள தொடர்பைப் பற்றிப் பேசுகின்ற பொழுது ஓஸ்ட்வால்டின் ''சக்தியியலைப்'' புறக்கணிக்க முடியாது.

பக்தானவ் 1899ம் வருடத்தில் பின்வருமாறு எழுதினார்: ''பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டு 'பொருட்களின் மாறாநிலையான சாராம்சம்' என்ற பிரச்சினையைத் திட்டவட்டமாகக் கைவிடுவதில் வெற்றியடையவில்லை என்று நாம் ஏற்கெனவே கூறியிருக்கிறோம். இந்தச் சாராம்சம் 'பருப்பொருள்' என்ற பெயரில் இந்த நூற்றாண்டின் தலைசிறந்த சிந்தனையாளர்களின் உலகக் கண்ணோட்டத்தில் கூட முக்கியமான இடத்தைப் பெற்றிருக்கிறது'' (**இயற்கையைப் பற்றிய வரலாற்றுக் கண்ணோட்டத்தின் அடிப்படையான மூலக்கூறுகள்,** பக்கம் 38).

இது ஒரு குழப்பம் என்று நாம் கூறினோம். புற உலகத்தின் புறநிலை யதார்த்தத்தை அங்கீகரித்தல், நம் உணர்வுக்கு வெளியே நிரந்தரமாக இயங்குகின்ற, நிரந்தரமாக மாறு

கின்ற பருப்பொருள் இருப்பதை அங்கீகரித்தல் இங்கே பொருட்களின் மாறுநிலையான சாராம்சத்தை அங்கீகரித்தலோடு குழப்பப்படுகிறது. பக்தானவ் 1899ம் வருடத்தில் மார்க்ஸ், எங்கெல்சைத் ''தலைசிறந்த சிந்தனையாளர்கள்'' வரிசையில் சேர்க்காமல் இருந்திருக்க முடியாது. ஆனால் அவர் இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்தைப் புரிந்து கொண்டிருக்க முடியாது என்பது வெளிப்படையாகும்.

''...இயற்கையின் நிகழ்வுப் போக்குகளில் பருப்பொருள், அதன் இயக்கம் என்ற இரண்டு அம்சங்கள் வழக்கமாக இன்னும் பிரித்துக் காட்டப்படுகின்றன. பருப்பொருள் என்னும் கருத்து மாபெரும் தெளிவோடு கூறப்பட்டிருப்பதாகச் சொல்ல முடியாது. பருப்பொருள் என்றால் என்ன? இக்கேள்விக்குத் திருப்திகரமாக பதிலளிப்பது சுலபமல்ல. அது 'புலனுணர்ச்சிகளின் காரணம்' அல்லது 'புலனுணர்ச்சியின் நிரந்தரமான சாத்தியம்' என்று அது வரையறுக்கப்படுகிறது; ஆனால் பருப்பொருள் இங்கே இயக்கத்தோடு குழப்பப்படுவது நன்கு தெரிகிறது....''

பக்தானவின் வாதத்திலுள்ள தவறு தெளிவாகத் தெரிகிறது. புலனுணர்ச்சிகளின் புறநிலையான தோற்றுவாய் (புலனுணர்ச்சிகளின் காரணம் என்ற வார்த்தைகளில் தெளிவில்லாதபடி வகுத்துத் தரப்படுவது) பற்றிய பொருள்முதல்வாத அங்கீகரிப்பைப் பருப்பொருள் என்பது புலனுணர்ச்சிகளின் நிரந்தரமான சாத்தியம் என்ற மில்லின் அறியொணாவாத வரையறுப்புடன் அவர் குழப்பிக் கொள்வதோடு இதிலடங்கியுள்ள முக்கியமான தவறு என்னவென்றால், புலனுணர்ச்சிகளின் புறநிலையான தோற்றுவாய் இருக்கிறதா அல்லது கிடையாதா என்ற கேள்விக்கு மிகச் சமீபத்தில் வந்திருக்கும் ஆசிரியர் கேள்வியைப் பாதியிலேயே கைவிட்ட பிறகு வேறொரு கேள்விக்கு, இயக்கம் இல்லாமல் பருப்பொருள் இருக்கிறதா அல்லது இல்லையா என்ற கேள்விக்குத் தாவிவிடுகிறார். கருத்துமுதல்வாதி உலகத்தை நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளின் இயக்கமாக (மிகவும் அதிக அளவுக்கு ''சமூக ரீதியில் அமைக்கப்பட்டு'' மற்றும் ''ஒத்திசைவு படுத்தப்பட்டிருந்தாலும்'') கருதலாம்; பொருள்முதல்வாதி உலகத்தை ஒரு புறநிலையான தோற்றுவாயின், நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளின் புறநிலையான மாதிரியின் இயக்கமாகக்

கருதுகிறார். இயக்க மறுப்பியல், அதாவது இயக்கவியல் எதிர்ப்புப் பொருள்முதல்வாதி இயக்கம் இல்லாத பருப் பொருள் இருப்பதை (தற்காலிகமாகவாவது, "முதல் உந்து ஆற்றலுக்கு முன்பாக", இதரவை) ஏற்றுக் கொள்ளலாம். இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதி இயக்கம் பருப்பொருளின் பிரிக்க முடியாத குணம்சம் என்று கருதுவதுடன் இயக் கத்தைப் பற்றிய எளிமைப்படுத்தப்பட்ட கருத்தை நிரா கரிக்கிறார், இதரவை.

"...பின்வரும் வரையறுப்பு ஒருவேளை மிகவும் துல்லிய மான வரையறுப்பாக இருக்கலாம்: 'பருப்பொருள் என்பது இயங்குவது'; ஆனால் பருப்பொருள் என்பது ஒரு வாக்கியத் தின் பெயர்ச்சொல், 'இயங்குவது' அதன் வினைச்சொல் என்று சொல்வதைப் போல இது அர்த்தமில்லாததாகும். நிலையியல் சகாப்தத்தில் பெயர்ச்சொல்லின் பாத்திரத்தில் அவசியமாகவே கனமான ஏதாவதொன்றை, ஒரு பொருளைக் காண்பது மனிதர்களுக்குப் பழக்கமாகியிருந்தது, 'இயக்கத் தைப்' போல நிலையியல் சிந்தனைக்குத் தொல்லையான ஒன் றை வினைச்சொல்லாக, 'பருப்பொருளின்' குணம்சங்களில் ஒன்றாக மட்டுமே அவர்கள் பொறுத்துக் கொள்ளத் தயாராக இருந்தார்கள் என்பது மிகவும் சாத்தியமே."

இது இஸ்க்ரா ஆதரவாளர்களுக்கு[49] எதிராக அக்கீமவ் கொண்டு வந்த குற்றச்சாட்டை, அதாவது அவர்களுடைய செயல்திட்டத்தில் பாட்டாளி வர்க்கத்தைப் பற்றி எழுவாய் வேற்றுமையில் எழுதப்படவில்லை[50] என்ற குற்றச்சாட்டைப் போல இருக்கிறது! உலகம் இயங்கும் பருப்பொருள் என்றோ அல்லது உலகம் பருப்பொருளின் இயக்கம் என்றோ சொல்லும் பொழுது எந்த வேறுபாடும் இல்லை.

"... ஆனால் சக்திக்கு ஒரு சாதனம் இருக்க வேண்டுமே!" என்று பருப்பொருளில் நம்பிக்கை வைத்திருப்பவர்கள் கேட் கிறார்கள். "எதற்காக?" என்கிறார் ஓஸ்ட்வால்ட்—காரணத் தோடு. "இயற்கைக்கு அவசியமான முறையில் பெயர்ச் சொல்லும் வினைச்சொல்லும் இருக்க வேண்டுமா?" (பக்கம் 39).

ஓஸ்ட்வால்டினுடைய பதில்—இது 1899ல் பக்தானவுக்கு அதிகமான மகிழ்ச்சியைக் கொடுத்தது—வெறும் குதர்க் கம். நம்முடைய முடிவுகள் அவசியமான முறையில் எலெக்ட்

ரான்களையும் ஈதரையும் கொண்டிருக்க வேண்டுமா என்று ஒருவர் ஓஸ்ட்வால்டைத் திருப்பிக் கேட்கலாம். உண்மையில் ''பெயர்ச்சொல்'' என்ற முறையில் பருப்பொருளை ''இயற்கையிலிருந்து'' மனோ ரீதியில் அகற்றுவது தத்துவ ஞானத்துக்குள் சிந்தனையைப் ''பெயர்ச்சொல்'' என்ற முறையில் (அதாவது, பருப்பொருளிலிருந்து சுதந்திரமான வகையில் முதன்மையானதாக, தொடக்க நிலையாக) மௌனமாக நுழைப்பதை மட்டுமே குறிக்கிறது. அகற்றப்படுவது பெயர்ச்சொல் அல்ல, புலனுணர்ச்சியின் புறநிலைத் தோற்றுவாயே; புலனுணர்ச்சி ''பெயர்ச்சொல்லாகிறது'', அதாவது புலனுணர்ச்சி என்னும் சொல் பிறகு எந்த முறையில் அலங்கரிக்கப்பட்டாலும் தத்துவஞானம் பேர்க்லிவாதமாக மாறுகிறது. ஓஸ்ட்வால்ட் ''சக்தி'' என்ற சொல்லைத் தெளிவில்லாமல் உபயோகிப்பதன் மூலம் இந்தத் தவிர்க்கவியலாத தத்துவஞான இரண்டில் (பொருள்முதல்வாதம் அல்லது கருத்துமுதல்வாதம்) ஒன்றைத் தேர்ந்தெடுப்பதைத் தவிர்க்க முயற்சித்தார்; ஆனால் இத்தகைய தந்திரங்கள் பயனற்றவை என்பதை மறுபடியும் எடுத்துக் காட்டுவதற்கு மட்டுமே அந்த முயற்சி உதவியது. சக்தியே இயக்கம் என்றால், நீங்கள் இந்த சிக்கலைப் பெயர்ச்சொல்லிலிருந்து வினைச்சொல்லுக்கு மாற்றுவதை மட்டுமே செய்திருக்கிறீர்கள்; நீங்கள் கேள்வியை மட்டுமே மாற்றியிருக்கிறீர்கள்: பருப்பொருள் இயங்குகிறதா என்ற கேள்வியைச் சக்தி பொருளாயதமா என்ற கேள்வியாக மாற்றியிருக்கிறீர்கள். சக்தியின் உருமாற்றல் என் உணர்வுக்கு வெளியே, மனிதன் மற்றும் மனித குலத்திலிருந்து சுதந்திரமான முறையில் நடைபெறுகிறதா அல்லது இவை கருத்துக்கள், குறியீடுகள், வழக்கமான சின்னங்கள் மற்றும் இதரவை மட்டும்தானா? இந்தக் கேள்வி, பழைய அறிவாதாரத் தவறுகளைப் ''புதிய'' சொற்பிரயோகத்தில் மறைப்பதற்கு முயற்சி செய்த ''சக்தியியல்'' தத்துவஞானத்துக்கு மரண அடி கொடுத்தது.

சக்திவாதி ஓஸ்ட்வால்ட் எப்படிக் குழப்பத்தில் மாட்டிக் கொண்டார் என்பதற்கு இதோ சில உதாரணங்கள்: ''பருப்பொருள், மனம் ஆகிய இரண்டு கருத்துக்களையும் சக்தி என்ற கருத்துக்குக் கீழ்ப்படுத்தியதனால், அவற்றை ஒன்றுபடுத்துகின்ற வழியில் குறுக்கே நின்ற பழைய கஷ்டங்களை

எளிமையாகவும் இயல்பாகவும் அகற்றியதை மாபெரும் பலனாகக்'' கருதுவதாக ஓஸ்ட்வால்ட் இயற்கைத் தத்துவஞான **விரிவுரைகள்*** என்ற நூலின் முன்னுரையில் கூறுகிறார். இது பலன் அல்ல, இழப்பே; ஏனென்றால் அறிவாதார ஆராய்ச்சியை (தான் எழுப்புவது அறிவாதாரப் பிரச்சினையே தவிர, இரசாயனப் பிரச்சினை அல்ல என்பதை ஓஸ்ட்வால்ட் தெளிவாக உணரவில்லை) நடத்துகின்ற திசைவழி கருத்துமுதல்வாதமா அல்லது பொருள்முதல்வாதமா என்ற பிரச்சினை தீர்க்கப்படவில்லை, ''சக்தி'' என்ற சொல்லை மனம் போனபடிக் கையாளுவதன் மூலம் அது குழப்பப்படுகிறது. பருப்பொருள், மனம் இரண்டையும் இந்தக் கருத்துக்கு நாம் ''கீழ்ப்படுத்திவிட்டால்'', எதிர்நிலை **சொல்லளவில்** ஒழிக்கப்படும் என்பதில் ஐயமில்லை. ஆனால் ஆவிகள், பேய்களைப் பற்றிய போதனையின் முட்டாள் தனம், அதை ''சக்தியியல்'' என்று கூறுவதன் மூலம் அகற்றப்பட மாட்டாது. ஓஸ்ட்வால்டின் **விரிவுரைகளின்** 394ம் பக்கத்தில் பின்வருமாறு படிக்கிறோம்: ''நம்முடைய உணர்வுப் போக்குகள் தாமே சக்திப் போக்குகளாக இருந்து தங்களுடைய இந்தக் குணும்சத்தை எல்லா வெளிப்புற அனுபவங்களின் மீதும் திணித்தால் (aufprägen), எல்லா வெளிப்புற நிகழ்ச்சிகளுமே சக்திகளுக்கிடையிலான நிகழ்வுப் போக்குகள் என்று முன்வைப்பதை மிகச் சுலபமாக விளக்க முடியும்.'' இது கலப்பற்ற கருத்துமுதல்வாதம்: புற உலகத்தில் சக்தியின் உருமாற்றத்தை நம்முடைய சிந்தனை பிரதிபலிக்கவில்லை, நம்முடைய உணர்வின் ''குணும்சத்தைப்'' புற உலகம் பிரதிபலிக்கிறது! ஓஸ்ட்வால்டின் விரிவுரைகளில் இந்தப் பகுதி மற்றும் இதைப் போன்ற பகுதிகளையும் சுட்டிக் காட்டி ஓஸ்ட்வால்ட் இங்கே ''கான்ட்டியவாத மாறுவேடத்தில் வருகிறார்'': புற உலக நிகழ்வுகளின் விளக்கத் தன்மை நம்முடைய மனத்தின் குணும்சங்களிலிருந்து வருவிக்கப்படுகிறது! என்று அமெரிக்கத் தத்துவஞானி ஹிபன் பொருத்தமாக எழுதுகிறார்.**

---

* Wilhelm Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, 2. Aufl., Leipzig, 1902, S. VIII.

** J. G. Hibben, "The Theory of Energetics and Its Philosophical Bearings", *The Monist*, Vol. XIII, No. 3, 1903, April, pp. 329-30.

''சக்தியைப் பற்றிய தொடக்கநிலைக் கருத்து மனோதத்துவ நிகழ்வுகளைச் சேர்த்துக் கொள்கின்ற விதத்தில் வரையறுக் கப்படுமானால், விஞ்ஞான வட்டாரங்களில் அல்லது சக்தி வாதிகளின் மத்தியில் கூடப் புரிந்து கொள்ளப்பட்டு அங்கீ கரிக்கப்பட்ட சக்தியின் சாதாரணமான கருத்து இனி கிடை யாது என்பது வெளிப்படை'' என்று ஹிபன் மேலும் எழுது கிறார். சக்தியின் உருமாற்றம் மனிதனுடைய உணர்வுக்கும் மனித குலத்தின் அனுபவத்துக்கும் சுதந்திரமான முறையில் நடைபெறுகின்ற புறநிலையான நிகழ்வுப் போக்கு என்று இயற்கை விஞ்ஞானம் கருதுகிறது, அதாவது இயற்கை விஞ் ஞானம் அதைப் பொருள்முதல்வாத ரீதியாகக் கருதுகிறது. ஓஸ்ட்வால்ட் பல உதாரணங்களில்—ஒருவேளை மிகப் பெரும் பான்மையான உதாரணங்களில்—சக்தி என்று சொல்லும் பொழுது பொருளாயத இயக்கத்தைக் குறிக்கிறார்.

ஓஸ்ட்வால்டின் சீடராக இருந்த பக்தானவ் மாஹின் சீடரான பிறகு ஓஸ்ட்வால்டைக் குறை சொல்லத் தொடங்கிய குறிப்பிடத்தக்க நிகழ்வுக்கு இதுதான் காரணம்: ஓஸ்ட்வால்ட் சக்தி பற்றிய பொருள்முதல்வாதக் கருத்தை முரணில்லாதபடிப் பின்பற்றாததற்காக பக்தானவ் அவரைக் குறை சொல்லவில்லை, அவர் சக்தி பற்றிய பொருள்முதல் வாதக் கருத்தை ஏற்றுக் கொண்டதற்காக (சில சமயங் களில் அதைத் தன்னுடைய அடிப்படையாக வைத்துக் கொள்வதற்காக) குறை காண்கிறார். ஓஸ்ட்வால்ட் கருத்து முதல்வாதத்துக்குள் வழுக்கி விழுவதற்காக, அவர் பொருள் முதல்வாதத்தையும் கருத்துமுதல்வாதத்தையும் சமரசப் படுத்த முயற்சிப்பதற்காகப் பொருள்முதல்வாதிகள் அவரைக் குறை கூறுகிறார்கள். பக்தானவ் ஓஸ்ட்வால்டைக் கருத்துமுதல்வாத நிலையிலிருந்து விமர்சிக்கிறார். அவர் 1906ல் பின்வருமாறு எழுதினார்: ''அணுவாதத்துக்கு விரோதமான, ஆனால் மற்றவற்றைப் பொறுத்தமட்டில் பழைய பொருள் முதல்வாதத்தை மிகவும் ஒத்திருக்கின்ற ஓஸ்ட்வால்டின் சக்தியியல்வாதம் என்னுடைய முழு அனுதாபத்தைப் பெற்றது. ஆனால் அவருடைய இயற்கைத் தத்துவஞானத் தில் ஒரு முக்கியமான முரண்பாட்டை நான் விரைவில் கவனித்தேன்: அவர் சக்தி என்ற கருத்தின் கலப்பற்ற முறை யியல் முக்கியத்துவத்தை அடிக்கடி வலியுறுத்திய போதிலும், ஏராளமான உதாரணங்களில் அவரே அதைப் பின்பற்றத்

தவறுகிறார். சக்தி என்பது அனுபவத்தின் மெய்விவரங்களைத் தொடர்புபடுத்துகின்ற தூய குறியீடு என்பதிலிருந்து அனுபவத்தின் சாரப்பொருளாக, உலகப் பருப்பொருளாக அவரே அடிக்கடி மாற்றி விடுகிறார்...'' (அனுபவவாத ஒருமைவாதம், புத்தகம் III, பக்கங்கள் XVI—XVII).

சக்தி என்பது ஒரு தூய குறியீடு! இதற்குப் பிறகு பக்தானவ் ''அனுபவவாத குறியீட்டுவாதி'' யுஷ்கேவிச்சிடம், ''தூய மாஹியவாதிகளிடம்'', அனுபவவாத விமர்சனவாதிகளிடம், இதரர்களிடம் எவ்வளவு வேண்டுமானாலும் வாதாடட்டும்; பொருள்முதல்வாதிகளின் நிலையிலிருந்து அது மஞ்சள் பிசாசின் மேல் நம்பிக்கை வைத்திருக்கின்ற நபருக்கும் பச்சைப் பிசாசின் மேல் நம்பிக்கை வைத்திருக்கின்ற நபருக்கும் இடையில் ஏற்படுகின்ற தகராறுதான். ஏனென்றால் பக்தானவுக்கும் மற்ற மாஹியவாதிகளுக்கும் இடையிலுள்ள வேறுபாடுகள் முக்கியமல்ல, அவர்களிடமுள்ள பின்வரும் பொதுக் கூறுதான் முக்கியமானது: ''அனுபவம்'' மற்றும் ''சக்தியைப்'' பற்றிக் கருத்துமுதல்வாத விளக்கம், எந்தப் புறநிலை யதார்த்தத்துக்குத் தகவமைத்துக் கொள்வது மனித சமூக அனுபவமாகவும் அதைப் பிரதியெடுப்பது ஒரே விஞ்ஞான ''முறையியலாகவும்'' விஞ்ஞான ''சக்தியியலாகவும்'' இருக்கிறதோ அதை மறுப்பது.

''அது (ஓஸ்ட்வால்டின் சக்தியியல்) உலகத்தின் பொருளாயதத்தைப் பற்றி ஏனோதானோவென்று இருக்கிறது; அது பழைய பொருள்முதல்வாதம், அகில உளவியல்வாதம்''—அதாவது, தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதம்?—''ஆகிய இரண்டுடனுமே முழுமையாக ஒத்துப் போவது'' (XVII)....பக்தானவ் குழப்பிக் கிடந்த சக்தியியலிலிருந்து பொருள்முதல்வாதப் பாதையின் வழியாக அல்ல, கருத்துமுதல்வாதப் பாதையின் வழியாக வெளியேறினார்.... ''சக்தியைச் சாரப்பொருள் என்று பிரதிநிதித்துவம் செய்கின்ற பொழுது அது தனிமுதலான அணுக்கள் இல்லாத பழைய பொருள்முதல்வாதம், இருக்கின்றதைத் தொடர்வது என்ற அர்த்தத்தில் திருத்தம் செய்யப்பட்ட பொருள்முதல்வாதம் என்பதைத் தவிர வேறு ஒன்றுமில்லை'' (மேற்கூறிய நூல்). ஆம். பக்தானவ் ''பழைய'' பொருள்முதல்வாதத்தை, அதாவது இயற்கை விஞ்ஞானிகளின் இயக்க மறுப்பியல் பொருள்முதல்

வாதத்தைக் கைவிட்டது இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத் துக்காக அல்ல—அதை அவர் 1899ல் புரிந்து கொள்ளா ததைப் போலவே 1906இலும் சிறிது கூடப் புரிந்து கொள்ள வில்லை—கருத்துமுதல்வாதம் மற்றும் நம்பிக்கைவாதத்துக் காகவே. ஏனென்றால் நவீன நம்பிக்கைவாதத்தின் படிப்பறி வுடைய பிரதிநிதி எவருமே, இம்மனேண்டிஸ்ட் எவருமே, ''புதிய விமர்சனவாதி'' எவருமே மற்றும் இதரவர்கள் எவருமே சக்தியைப் பற்றிய ''முறையியல்'' கருத்தை, ''அனுபவத்தின் மெய்விவரங்களைத் தொடர்புபடுத்துகின்ற தூய குறியீடு'' என்ற அதன் விளக்கத்தை மறுக்கப் போவ தில்லை. போல் காருசை எடுத்துக்கொள்ளுங்கள்; அவருடைய அறிவுத் தன்மையைப் பற்றி நமக்குப் போதிய அளவுக்கு முன்பே தெரியும். இந்த மாஹியவாதி பக்தானவைப் போல அதே முறையில் ஓஸ்ட்வால்டைக் குறை கூறுகிறார் என்பதை நீங்கள் காண முடியும்: ''பொருள்முதல்வாதமும் சக்திய லும் துல்லியமாக ஒரே மாதிரியான இனத்தைச் சேர்ந்திருக் கின்றன'' என்று காருஸ் எழுதுகிறார் (*The Monist*, Vol. XVII, 1907, No. 4, p. 536). ''எல்லாமே பருப்பொருள், வஸ்துக்கள் பருப்பொருளே, சிந்தனை பருப்பொருளின் செயல் மட்டுமே என்று பொருள்முதல்வாதம் நமக்குச் சொல்வதில் நமக்குக் குறைவான பயனே கிடைக்கிறது; பருப்பொருள்தான் சக்தி, ஆன்மாவும் கூட சக்தியின் ஒரு கூறு மட்டுமே என்று பேரா சிரியர் ஓஸ்ட்வால்டின் சக்தியியல் நம்மிடம் கூறும் பொழுது அதுவும் இதைக் காட்டிலும் எள்ளளவுகூடப் பயனுடைய தாக இல்லை'' (533).

''புதிய'' சொற்பிரயோகம் எவ்வளவு சீக்கிரத்தில் கவர்ச்சியடைந்து விடுகிறது, சிறிதளவு மாற்றியமைக்கப் பட்ட சொற்பிரயோக முறையைக் கொண்டு அடிப்படை யான தத்துவஞானப் பிரச்சினைகளையும் அடிப்படையான தத்துவஞானப் போக்குகளையும் ஒருக்காலும் அகற்றிவிட முடியாது என்பது எவ்வளவு சீக்கிரமாகத் தெரிந்து விடு கிறது என்பதற்கு ஓஸ்ட்வால்டின் சக்தியியல் ஒரு நல்ல உதாரணமாகும். பொருள்முதல்வாதம், கருத்துமுதல்வாதம் இரண்டையுமே ''அனுபவத்தின்'' மற்றும் இதரவைகளின் சொற்களின் மூலமாக எடுத்துரைக்க முடியும் என்பதைப் போல ''சக்தியியலின்'' சொற்களின் மூலமாகவும் (ஏறக்

குறைய முரணில்லாதபடி) எடுத்துரைக்க முடியும். சக்தியியல் பௌதிகம் என்பது பருப்பொருள் இல்லாத இயக்கத்தைப் பற்றிச் சிந்திப்பதற்குச் செய்யப்படுகின்ற புதிய கருத்து முதல்வாத முயற்சிகளின் தோற்றுவாய்—ஏனென்றால் இது வரை பிரிக்கப்பட முடியாதது என்று கருதப்பட்டு வந்த பருப்பொருளின் அணுத்துகள்கள் பிரிக்கப்பட்டு விட்டன; ஏனென்றால் பொருளாயத இயக்கத்தைப் பற்றி நாம் இது வரை அறிந்திராத வடிவங்கள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டிருக் கின்றன.

4. நவீன பௌதிகத்தில் இரு போக்குகளும் பிரிட்டிஷ் ஆன்மிகவாதமும்

...அணுவின் அழியும் தன்மை, இதன் தீர்ந்து போகாத தன்மை, பருப்பொருள் மற்றும் இதன் இயக்கத்தின் சகல வித வடிவங்களின் மாறும் தன்மை ஆகியன இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்தின் ஆதாரமாக எப்போதுமே இருந்து வந்துள்ளன. இயற்கையின் எல்லா அம்சங்களும் நிபந்தனைக்கு உட்பட்டவை, சார்புநிலையானவை, இயக்கமுள்ளவை, நமது மூளை பருப்பொருளை அறிவதை நெருங்கி வருவதை இவை வெளிப்படுத்துகின்றன. ஆனால் இது, இயற்கை, பருப்பொருள் தானாக ஒரு சமிக்கையாக, குறியாக, அதாவது நமது மூளையின் விளைபொருளாக இருப்பதைச் சிறிது கூட மெய்ப்பிக்கவில்லை. இந்நூலில் உள்ள ஒரு புள்ளியை 30 சாஜென்* நீளமும் 15 சாஜென் அகலமும் $7^1/_2$ சாஜென் உயரமும் கொண்ட (லோஜ்) கட்டிடத்தோடு ஒப்பிட் டால் எப்படியிருக்குமோ அப்படித்தான் ஒரு அணுவைப் பொறுத்தமட்டில் எலெக்ட்ரான் இருக்கும், இது ஒரு நொடிக்கு 2,70,000 கிலோமீட்டர்கள் வேகத்தில் செல் கிறது, இதன் திரண்மம் இதன் விரைவோடு சேர்ந்து மாறு கிறது, இது ஒரு நொடியில் 500 டிரில்லியன்கள் சுழல்கிறது, —இவையெல்லாம் பழைய இயந்திரவியலை விட பன்மடங்கு விவேகமானது, ஆனால் இவையனைத்தும் விசும்பிலும் காலத் திலும் பருப்பொருளின் இயக்கமாகும். மனித மூளை இயற் கையில் அதிசயமான பலவற்றைக் கண்டு பிடித்துள்ளது,

---

* 1 சாஜென்—2.13 மீட்டர்.—ப-ர்.

இன்னமும் அதிகமாகக் கண்டு பிடிக்கும்; இதன் மூலம் இயற்கையின் மீதான நமது ஆளுகையை அதிகப்படுத்தும். ஆனல் இதனல் இயற்கையானது நமது மூளையின் அல்லது ஸ்தூலமான மூளையின், அதாவது வார்டினுடைய கடவுளின், பக்தானவ் செய்த ''மாற்றீட்டின்'', இது போன்றவற்றின் தோற்றுவாயாக இருக்கும் என்று பொருளாகாது.

1908 பிப்ரவரி—அக்டோபரில் எழுதப்பட்டது

நூல் திரட்டு, ஐந்தாம் ருஷ்யப் பதிப்பு, தொகுதி *18, பக்கங்கள் 33-47, 71-92, 97-151, 157-161, 181-195, 274-290, 298*

மார்க்சியத்தின் மூன்று தோற்றுவாய்களும் மூன்று உள்ளடக்கக் கூறுகளும்[51]

மார்க்சின் போதனை, நாகரிக உலகெங்கிலும் (அதிகாரத் தரப்பினதும், மிதவாதிகளதும் ஆகிய இரு வகையான) முதலாளித்துவ விஞ்ஞானம் அனைத்திடமிருந்தும் அளவற்ற பகைமையையும் வெறுப்பையும் கிளப்பி விடுகிறது; மார்க்சியம் ஒரு வகையான ''நச்சுத் தன்மை கொண்ட குறுங்குழு'' என்று அது கருதுகின்றது. அதனிடமிருந்து வேறு எந்த விதமான போக்கையும் எதிர்பார்க்க முடியாதுதான்; ஏனெனில் வர்க்கப் போராட்டத்தின் அடிப்படையில் அமைந்துள்ள ஒரு சமுதாயத்தில் ''ஒருசார்பற்ற'' சமுதாய விஞ்ஞானம் எதுவும் இருக்க முடியாது. அதிகாரத் தரப்பைச் சேர்ந்த விஞ்ஞானம் அனைத்தும், மிதவாதிகளது விஞ்ஞானம் அனைத்தும் ஏதாவதொரு விதத்தில் கூலி அடிமை முறையை ஆதரிக்கிறது; மார்க்சியமோ கூலி அடிமை முறையை ஈவிரக்கமின்றி எதிர்த்துப் போர்ப் பிரகடனம் செய்துள்ளது. மூலதனத்துக்குக் கிடைக்கும் இலாபத்தைக் குறைப்பதன் மூலம் தொழிலாளர்களின் கூலியை உயர்த்தலாமா என்ற பிரச்சினையில் முதலாளிகள் ஒருசார்பற்றவர்களாய் இருப்பார்களென எதிர்பார்ப்பது எப்படி அசட்டுத் தனமாகுமோ, ஏமாளித் தனமாகுமோ, அப்படித்தான் கூலி அடிமை முறைச் சமுதாயத்தில் விஞ்ஞானம் ஒருசார்பற்றதாய் இருக்குமென எதிர்பார்ப்பதும் அசட்டுத் தனமாகும், ஏமாளித் தனமாகும்.

இது மட்டுமல்ல. தத்துவஞானத்தின் வரலாறும் சரி, சமுதாய விஞ்ஞானத்தின் வரலாறும் சரி மார்க்சியத்தில் ''குறுங்குழுவாதம்'' போன்றதெதுவும் கிடையாது என்பதைத் தெள்ளத் தெளிவாகக் காட்டுகின்றன. அதாவது,

அது ஒரு இறுகிப் போன வறட்டுப் போதனையல்ல; உலக நாகரிக வளர்ச்சியின் ராஜபாட்டையின் வழியே வராமல் அதனின்று விலகி வேறொரு வழியே முளைத்த போதனை அல்ல. மாறாக, மனித குலத்தின் முன்னணிச் சிந்தனையாளர்கள் ஏற்கெனவே எழுப்பியிருந்த கேள்விகளுக்கு மார்க்ஸ் விடைகள் தந்தார் என்பதில்தான் குறிப்பாக அவருடைய மேதா விலாசம் அடங்கியுள்ளது. தத்துவஞானம், அரசியல் பொருளாதாரம், சோஷலிசம் ஆகியவற்றின் தலைசிறந்த பிரதிநிதிகளுடைய போதனைகளின் நேரடியான, உடனடியான தொடர்ச்சியாகத்தான் மார்க்சின் போதனை எழுந்தது.

மார்க்சின் போதனை மெய்யானது; அதனால்தான் அது எல்லாம் வல்ல தன்மை பெற்றிருக்கிறது. அது முழுமையான, உள்ளிணக்கம் கொண்ட போதனை; ஓர் ஒன்றிணைந்த உலகப் பார்வையை அது மக்களுக்கு அளிக்கிறது; எந்த வடிவத்திலுமமைந்த மூடநம்பிக்கைகளோ, பிற்போக்கோ, முதலாளித்துவ ஒடுக்குமுறைக்கு ஆதரவோ இந்த உலகப் பார்வையுடன் ஒத்துவர முடியாது. ஜெர்மானியத் தத்துவ ஞானம், ஆங்கிலேய அரசியல் பொருளாதாரம், பிரெஞ்சு சோஷலிசம் என்ற வடிவத்தில் 19ம் நூற்றாண்டில் மனித குலம் உருவாக்கித் தந்த தலைசிறந்த படைப்புகளின் உரிமை பெற்ற வாரிசுதான் மார்க்சியம்.

இவை மார்க்சியத்தின் மூன்று தோற்றுவாய்களாகும், மூன்று உள்ளடக்கக் கூறுகளாகும். இவற்றைச் சுருக்கமாகக் கவனிப்போம்.

1

பொருள்முதல்வாதம்தான் மார்க்சியத்தின் தத்துவஞானமாகும். பொருள்முதல்வாதம் ஒன்றுதான் முரணற்ற தத்துவ ஞானமாகும், இயற்கை விஞ்ஞானங்களுடைய எல்லாப் போதனைகளுக்கும் ஏற்புடையதாகும், மூடநம்பிக்கைகளுக்கும் பகட்டுக்கும் பசப்புக்கும் இன்ன பிறவற்றுக்கும் தீராப் பகையாகும் என்பது ஐரோப்பாவின் நவீன கால வரலாறு பூராவிலும், இன்னும் முக்கியமாய் மத்திய காலக் குப்பைக் கூளங்களை எதிர்த்தும் நிறுவனங்களிலும் கருத்துக்களிலும் ஆட்சி புரிந்த பிரபுத்துவத்தை எதிர்த்தும் நடைபெற்ற முடிவான கடும் போரின் களமாக இருந்த பிரெஞ்சு நாட்டில்

18ம் நூற்றாண்டின் இறுதியிலும் தெளிவாக மெய்ப்பிக்கப் பட்டது. ஆகவே பொருள்முதல்வாதத்தை ''மறுப்பதற்கும்'' பலவீனப்படுத்துவதற்கும் பழிப்பதற்கும் ஜனநாயகத்தின் எதிரிகள் முழுமூச்சுடன் முயன்று பார்த்தார்கள். தத்துவஞானக் கருத்துமுதல்வாதத்தின் பலவகை வடிவங்களை இவர்கள் ஆதரித்தனர்; இவ்வகைக் கருத்துமுதல்வாதம் ஏதாவது ஒரு வழியில் எப்பொழுதும் மதத்தைப் பாதுகாக்கவோ ஆதரிக்கவோதான் செய்கிறது.

மார்க்சும் எங்கெல்சும் தத்துவஞானப் பொருள்முதல்வாதத்தை மிகுந்த மனத்திண்மையோடு ஆதரித்துப் பாதுகாத்தனர்; இந்த அடிப்படையிலிருந்து விலகிச் செல்லும் ஒவ்வொரு திரிபும் மிகவும் தவறாயிருப்பதை அவர்கள் அடிக்கடி விளக்கி வந்தார்கள். எங்கெல்ஸ் எழுதிய **லுட்விக் ஃபாயர்பாஹ், டூரிங்குக்கு மறுப்பு** என்கிற நூல்களில் அவர்களுடைய கருத்துக்கள் மிகத் தெளிவாகவும் முழுமையாகவும் விரித்துரைக்கப்பட்டுள்ளன; **கம்யூனிஸ்டுக் கட்சி அறிக்கை**[52] என்கிற நூலைப் போலவே, இவ்விரண்டு நூல்களும் வர்க்க உணர்வு பெற்ற ஒவ்வொரு தொழிலாளிக்கும் அவசியமான கைப்புத்தகங்களாகும்.

18ம் நூற்றாண்டின் பொருள்முதல்வாதத்துடன் மார்க்ஸ் நின்றுவிடவில்லை; அவர் தத்துவஞானத்தை முன்னேறச் செய்தார். மூலச்சிறப்புள்ள ஜெர்மன் தத்துவஞானம் திரட்டிய செல்வங்களைக் கொண்டு, குறிப்பாக ஹெகலின் தத்துவமுறை—இதிலிருந்தே ஃபாயர்பாஹின் பொருள்முதல்வாதம் தோன்றியது—திரட்டிய செல்வங்களைக் கொண்டு அவர் பொருள்முதல்வாதத்தை வளப்படுத்தினார். இந்தச் செல்வங்களில் பிரதானமாக விளங்குவது **இயக்கவியல்தான்.** இயக்கவியல் என்பது மிகமிக முழுமையான, ஆழமான, ஒருதலைப்பட்சமில்லாத வடிவத்தில் வளர்ச்சியைப் பற்றி விளக்கி விவரிக்கும் போதனையாகும்; நிரந்தரமாக வளர்ச்சியுற்ற வண்ணமுள்ள பருப்பொருளை நமக்குப் பிரதிபலித்துக் காட்டும் மனித அறிவின் சார்புநிலையை வலியுறுத்தும் போதனையாகும். ரேடியம், எலெக்ட்ரான்கள், தனிமங்களில் ஒன்று மற்றொன்றாக மாறுவது—இவை போன்ற இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் மிக நவீன கண்டுபிடிப்புகளெல்லாம் மார்க்சின் இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதமே

சரியானது என்று வியக்கத்தக்க முறையில் உறுதிப்படுத்தியுள்ளன; அழுகிப் போன பழைய கருத்துமுதல்வாதத்தைப் பற்றிய ''புதிய'' மறுவியாக்கியானங்களைக் கொண்டு முதலாளித்துவத் தத்துவஞானிகள் தந்த போதனைகளால் இதைத் தடுக்க முடியவில்லை.

தத்துவஞானப் பொருள்முதல்வாதத்தை மார்க்ஸ் ஆழமாக்கி வளர்த்து நிறைவு பெறச் செய்தார்; இயற்கை பற்றிய அறிதலை மனிதச் சமுதாயம் பற்றிய அறிதலாகவும் விரிவாக்கினார். மார்க்சின் வரலாற்றுப் பொருள்முதல்வாதம் விஞ்ஞானச் சிந்தனைக்குக் கிடைத்த மாபெரும் வெற்றியாக அமைந்தது. முன்பெல்லாம் வரலாற்றையும் அரசியலையும் பற்றிய கருத்துக்களில் குழப்பமும் தான்தோன்றித் தனமும் ஆதிக்கம் செலுத்தி வந்தன; இப்போது அவை மறைந்து, வியப்பூட்டும் அளவுக்கு ஒருமித்த முழுமையும் உள்ளிணக்கமும் கொண்ட ஒரு விஞ்ஞானத் தத்துவம் வந்து விட்டது; உற்பத்திச் சக்திகளின் வளர்ச்சியின் விளைவாக ஒரு சமுதாய அமைப்பு முறையிலிருந்து அதை விட உயர் தரமான இன்னொரு சமுதாய அமைப்பு முறை எப்படி வளர்கிறது என்பதை—உதாரணமாக, நிலப்பிரபுத்துவச் சமுதாய அமைப்பு முறையிலிருந்து முதலாளித்துவச் சமுதாய அமைப்பு முறை எப்படி வளர்கிறது என்பதை—அது காட்டுகிறது.

இயற்கை என்பது—அதாவது, வளர்ச்சி பெற்றுக் கொண்டேயிருக்கும் பருப்பொருள் என்பது—மனிதனுக்கு அப்பால் சுயமாக இருந்து வருகிறது; இந்த இயற்கையை மனித அறிவு பிரதிபலிக்கிறது. அதே போன்றது தான் மனிதனின் சமுதாய அறிவு எனப்படுவதும் (அதாவது தத்துவஞானம், மதம், அரசியல் முதலானவை சம்பந்தமாக மனிதன் கொண்டிருக்கும் பல்வேறு கருத்துக்களும் போதனைகளும்) சமுதாயத்தின் பொருளாதார அமைப்பு முறையைப் பிரதிபலிக்கிறது. அரசியல் நிறுவனங்கள் என்பவையெல்லாம் பொருளாதார அடித்தளத்தின் மீது நிறுவப்பட்ட மேல்கட்டுமானமேயாகும். உதாரணமாக, நவீன ஐரோப்பிய அரசுகளின் பல்வேறு அரசியல் வடிவங்கள் எல்லாம் பாட்டாளி வர்க்கத்தின் மேல் முதலாளி வர்க்கம் செலுத்தி வரும் ஆதிக்கத்தைப் பலப்படுத்த எப்படிப் பயன்படுகின்றன என்பதை நாம் பார்க்கிறோம்.

மார்க்சின் தத்துவஞானம் முழுநிறைவு பெற்ற தத்துவ ஞானப் பொருள்முதல்வாதமாகும்; இந்தப் பொருள்முதல் வாதம் மனித குலத்திற்கு, குறிப்பாகத் தொழிலாளி வர்க் கத்துக்கு மகத்தான அறிவுச் சாதனங்களை வழங்கியிருக் கிறது.

2

பொருளாதார அமைப்பு முறை என்ற அடித்தளத்தின் மீதுதான் அரசியல் மேல்கட்டுமானம் கட்டப்படுகிறது என்று ஏற்றுக் கொண்டவுடன் மார்க்ஸ் தமது பெரும்பா லான கவனத்தை இந்தப் பொருளாதார அமைப்பு முறை யின் மீது செலுத்தினர். மார்க்சின் பிரதான நூலாகிய மூலதனம் நவீன காலத்திய—அதாவது, முதலாளித்துவ— சமுதாயத்தின் பொருளாதார அமைப்பு முறையை ஆராயும் நூலாகும்.

மார்க்சுக்கு முற்பட்ட மூலச்சிறப்புள்ள அரசியல் பொரு ளாதாரம் முதலாளித்துவ நாடுகள் எல்லாவற்றிலும் அதிக வளர்ச்சி பெற்றிருந்த இங்கிலாந்திலே உருவாயிற்று. ஆடம் ஸ்மித்தும் டேவிட் ரிக்கார்டோவும் பொருளாதார அமைப்பு முறையை ஆராய்ந்து மதிப்பு பற்றிய உழைப்புத் தத்துவத்துக்கு அஸ்திவாரமிட்டார்கள். அவர்களுடைய பணியை மார்க்ஸ் தொடர்ந்து நடத்தினர். இந்தத் தத்துவத்தை அவர் திட்ட மாக நிரூபித்து முரணற்ற வகையில் விவரித்தார். ஒவ் வொரு பண்டத்தின் மதிப்பும் அதை உற்பத்தி செய்வதில் செலவழிக்கப்பட்ட சமுதாய ரீதியில் அவசியமான உழைப்பு நேரத்தின் அளவைக் கொண்டுதான் நிர்ணயிக்கப்படுகிறது என்று அவர் விளக்கிக் காட்டினர்.

முதலாளித்துவப் பொருளாதாரவாதிகள் பொருட்கள் இடையிலான (ஒரு பண்டம் மற்றென்றுடன் பரிமாற்றம் செய்து கொள்ளப்படும்) உறவு என்பதாக விவரித்ததில் மனிதர்கள் இடையிலான உறவு நிலவுவதை மார்க்ஸ் புலப்படுத் தினர். பண்டப் பரிமாற்றம் தனித்தனியான உற்பத்தியாளர் களிடையே சந்தை மூலமாக ஏற்படும் பிணைப்பைக் காட்டு கிறது. பணம் என்பது இந்தப் பிணைப்பு தனிப்பட்ட உற் பத்தியாளர்களின் பொருளாதார வாழ்க்கை முழுவதையும் பிரிக்க முடியாதபடி முழுமொத்தமாக இணைத்து மேலும்

மேலும் நெருக்கமாவதைக் குறிக்கிறது. மூலதனம் என்பது இந்தப் பிணைப்பு மேலும் வளர்ச்சியுறுவதைக் குறிக்கிறது; அதாவது, மனிதனின் உழைப்புச் சக்தியே ஒரு பரிமாற்றப் பண்டமாகி விடுவதைக் குறிக்கிறது. கூலி பெறும் உழைப் பாளி நிலம், ஆலைகள், உழைப்புக் கருவிகள் ஆகியவற்றின் சொந்தக்காரர்களிடம் தனது உழைப்புச் சக்தியை விற் கிறான். தொழிலாளி வேலை நாளின் ஒரு பகுதியைத் தன்னை யும் தனது குடும்பத்தையும் பராமரித்துக் கொள்வதற்கு வேண்டிய செலவுக்காக (அதாவது, கூலிக்காக) உழைப்பதில் கழிக்கிறான்; மறு பகுதியில் ஊதியமின்றியே உழைத்து முத லாளிக்கு உபரி மதிப்பை உண்டாக்கித் தருகிறான். இந்த உபரி மதிப்புத்தான் இலாபத்துக்குத் தோற்றுவாய்; அது தான் முதலாளி வர்க்கத்தின் செல்வத்துக்குத் தோற்றுவாய்.

உபரி மதிப்பைப் பற்றிய போதனைதான் மார்க்சின் பொருளாதாரத் தத்துவத்துக்கு மூலைக்கல் ஆகும்.

தொழிலாளியின் உழைப்பால் உண்டாக்கப்பட்ட மூல தனம் சிறு உற்பத்தியாளர்களை அழித்து வேலையில்லாதோர் பட்டாளத்தைப் படைப்பதின் மூலமாகத் தொழிலாளியை நசுக்குகிறது. தொழில் துறையில் பெருவீத உற்பத்தி பெறு கிற வெற்றி பளிச்சென்று தெரிகிறது. ஆனால் இதே நிகழ்ச் சியை விவசாயத் துறையிலும் நாம் பார்க்க முடியும்: பெரு வீத முதலாளித்துவ விவசாயத்தின் மேல்நிலை அதிகமாகிக் கொண்டே போகிறது; விவசாயத்தில் இயந்திரங்களை உப யோகிப்பதும் அதிகரிக்கிறது; பண மூலதனத்தின் சுருக்குக் கயிற்றில் விவசாயப் பொருளாதாரம் சிக்கிக் கொள்கிறது; அது தனது பிற்பட்ட தொழில்நுணுக்கத்தின் சுமையால் அமுத்தப்பட்டு அழிகிறது. விவசாயத் துறையில் சிற்றள வான உற்பத்தியின் சீர்குலைவுக்குரிய வடிவங்கள் வேறாயிருப் பினும், இச்சீர்குலைவு ஏற்படுவது மறுக்க முடியாத உண்மை யாகும்.

மூலதனம் சிற்றளவான உற்பத்தியை ஒழிப்பதன் மூலம் உழைப்பின் உற்பத்தித் திறன் அதிகரிப்பதற்கும் பெரிய முதலாளிகளின் கூட்டுகளுக்கு ஏகபோக நிலையைப் படைப் பதற்கும் வகை செய்கிறது. உற்பத்தியே மேலும் மேலும் சமுதாயத் தன்மை பெறுகிறது: ஒருமுறையான பொருளா தார ஒழுங்கமைப்பிலே இலட்சக் கணக்கான, கோடிக் கணக்

கான தொழிலாளர்கள் பிணைக்கப்பட்டு விடுகின்றனர். ஆனால் அந்தக் கூட்டு உழைப்பின் உற்பத்திப் பொருளை விரல்விட்டு எண்ணத்தக்க ஒரு சில முதலாளிகள் உடைமையாக்கிக் கொள்கிறார்கள். உற்பத்தியில் அராஜகம் வளர்கிறது; அதே போல் நெருக்கடிகளும் வளர்கின்றன; சந்தைகளைப் பிடித்துக் கொள்வதற்கான ஆவேச வேட்டையும் அதிகமாகிறது; திரளான மக்களின் வாழ்க்கைக் காப்புறுதியின்மையும் அதிகரிக்கிறது.

தொழிலாளர்கள் மூலதனத்தை அண்டிப் பிழைக்க வேண்டிய நிலையை முதலாளித்துவ முறை தீவிரப்படுத்தும் அதே சமயத்தில் ஒன்றுசேர்ந்த தொழிலாளர் எனும் மாபெரும் பலத்தையும் பிறப்பித்து விடுகிறது.

பரிமாற்றப் பண்டப் பொருளாதாரத்தின் ஆரம்ப வித்துக்களிலிருந்து, சாதாரணப் பரிமாற்றத்திலிருந்து தொடங்கி மிக உயர்ந்த வடிவங்கள் வரையில், பெருவீத உற்பத்தி வரையில் முதலாளித்துவத்தின் வளர்ச்சியை மார்க்ஸ் ஆராய்ந்து காட்டினார்.

பழையவையும் புதியவையும் அடங்கலான எல்லா முதலாளித்துவ நாடுகளின் அனுபவமும் இந்த மார்க்சின் போதனை பிழையற்றதாகும் என்பதை ஆண்டு தோறும் மேலும் மேலும் கூடுதலான தொழிலாளர்களுக்குத் தெளிவாக நிரூபித்துக் காட்டி வருகிறது.

உலகெங்கும் முதலாளித்துவம் வெற்றி பெற்று விட்டது; ஆனால் இந்த வெற்றி மூலதனத்தின் மீது உழைப்பு காணப் போகும் வெற்றியின் முன்னறிவிப்பே ஆகும்.

3

நிலப்பிரபுத்துவ அமைப்பு முறை வீழ்த்தப்பட்டு "சுதந்திரமான" முதலாளித்துவச் சமுதாயம் இப்பூவுலகில் தோன்றிய பொழுது இந்தச் சுதந்திரம் உழைப்பாளிகளை ஒடுக்கவும் சுரண்டவும் அமைந்த புதியதோர் அமைப்பு முறையையே குறித்தது என்பது உடனே தெளிவாக விளங்கலாயிற்று; இந்த ஒடுக்குமுறையின் பிரதிபலிப்பாகவும் இதற்கான கண்டனமாகவும் பல்வேறு சோஷலிசப் போதனைகள் உடனே தலைதூக்கத் தொடங்கின. ஆனால் ஆரம்ப காலத்திய சோஷ

லிசம் கற்பனு சோஷலிசமாகத்தான் இருந்தது. அது முதலாளித்துவச் சமுதாயத்தை விமர்சித்தது, கண்டித்தது, சபித்தது; அந்தச் சமுதாயத்தை ஒழிக்க வேண்டும் என்று கனவு கண்டது; அதை விட மேலான ஓர் அமைப்பு முறையைப் பற்றி ஆகாயக் கோட்டை கட்டி வந்தது; சுரண்டுவது ஒழுக்கக்கேடான செயல் என்று பணக்காரர்களுக்கு உணர்த்த முயற்சித்தது.

ஆனுல் கற்பனு சோஷலிசத்திஞல் விடுதலைக்கான மெய்யான வழியைக் காட்ட முடியவில்லை. முதலாளித்துவத்தில் நிலவும் கூலி அடிமை முறையின் சாராம்சத்தை அதனுல் விளக்க முடியவில்லை. முதலாளித்துவ முறையின் வளர்ச்சி பற்றிய விதிகளை அதனுல் கண்டு பிடிக்க முடியவில்லை. ஒரு புதிய சமுதாயத்தின் படைப்பாளியாக அமைய வல்ல சமுதாயச் சக்தியை அதனுல் சுட்டிக் காட்டவும் முடியவில்லை.

இதற்கிடையில் நிலப்பிரபுத்துவத்தின் வீழ்ச்சியையும் பண்ணை அடிமை முறையின் வீழ்ச்சியையும் தொடர்ந்து ஐரோப்பா முழுவதிலும், குறிப்பாக பிரான்சில் ஏற்பட்ட புயல் வேகப் புரட்சிகள், வர்க்கங்களின் போராட்டம்தான் எல்லா வளர்ச்சிக்கும் ஆதாரமாகவும் உந்து விசையாகவும் உள்ளது என்பதை மேலும் மேலும் தெளிவாக வெளிப்படுத்தின.

நிலப்பிரபுத்துவ வர்க்கத்துக்கெதிராய் அரசியல் சுதந்திர இலட்சியத்துக்குக் கிடைத்த எந்த ஒரு வெற்றியும் அவ்வர்க்கத்தின் மூர்க்கமான எதிர்ப்பில்லாமல் கிடைத்து விடவில்லை. முதலாளித்துவச் சமுதாயத்தின் பல்வேறு வர்க்கங்களிடையே ஜீவமரணப் போராட்டம் இல்லாமல் எந்த முதலாளித்துவ நாடும் ஓரளவு சுதந்திரமான, ஜனநாயக அடிப்படையில் வளர்ச்சியுற்றுவிடவில்லை.

வேறு எவருக்கும் முன்பாக மார்க்சுக்குத்தான் உலக வரலாறு போதிக்கும் படிப்பினையை இதிலிருந்து கண்டறியவும் அந்தப் படிப்பினையை முரணின்றிச் செயல்படுத்தவும் முடிந்தது, இதில்தான் அவருடைய மேதாவிலாசம் இருக்கிறது. வர்க்கப் போராட்டத்தைப் பற்றிய போதனைதான் அந்த முடிபாகும்.

நீதி, மதம், அரசியல், சமுதாயம் சம்பந்தமான எல்லா விதச் சொல்லடுக்குகளுக்கும் பிரகடனங்களுக்கும் வாக்குறுதி

களுக்கும் பின்னே ஏதாவதொரு வர்க்கத்தின் நலன்கள் ஒளிந்து நிற்பதைக் கண்டு கொள்ள மக்கள் தெரிந்து கொள்ளாத வரையில் அரசியலில் அவர்கள் முட்டாள் தனமான ஏமாளிகளாகவும் தம்மைத் தாமே ஏமாற்றிக் கொள்வோராகவும் இருந்தனர், எப்போதும் இருப்பார்கள். பழைய ஏற்பாடு ஒவ்வொன்றும் எவ்வளவுதான் அநாகரிகமானதாகவும் அழுகிப் போனதாகவும் தோன்றிய போதிலும் ஏதாவது ஓர் ஆளும் வர்க்கத்தின் சக்திகளைக் கொண்டு அது நிலைநிறுத்தப்பட்டு வருகிறது. சீர்திருத்தங்கள், மேம்பாடுகள் ஆகியவற்றின் ஆதரவாளர்கள் இதை உணராத வரையில் பழைய அமைப்பு முறையின் பாதுகாவலர்கள் அவர்களை என்றென்றும் முட்டாள்களாக்கிக் கொண்டேயிருப்பார்கள். இந்த வர்க்கங்களின் எதிர்ப்பைத் தகர்த்து ஒழிப்பதற்கு ஒரே ஒரு வழிதான் உண்டு: பழைமையைத் துடைத்தெறியவும் புதுமையைப் படைக்கவும் திறன் பெற்றவையும் சமுதாயத்தில் தங்களுக்குள்ள நிலையின் காரணமாக அப்படிப் படைத்துத் தீர வேண்டிய கட்டாயத்திலிருக்கிறவையுமான சக்திகளை நம்மைச் சூழ்ந்துள்ள இதே சமுதாயத்திற்குள்ளேயே நாம் கண்டு பிடித்து அந்தச் சக்திகளுக்கு அறிவொளியூட்டிப் போராட்டத்திற்கு ஒழுங்கமைத்துத் திரட்ட வேண்டும்.

மார்க்சின் தத்துவஞானப் பொருள்முதல்வாதம் ஒன்றுதான் ஒடுக்கப்பட்ட வர்க்கங்களெல்லாம் அது வரை உழன்று கொண்டிருந்த ஆன்மிக அடிமைத் தனத்திலிருந்து வெளியேறும் வழியைப் பாட்டாளி வர்க்கத்திற்குக் காட்டியிருக்கிறது. மார்க்சின் பொருளாதாரத் தத்துவம் ஒன்றுதான் பொதுவான முதலாளித்துவ அமைப்பு முறையில் பாட்டாளி வர்க்கத்தின் உண்மை நிலையை விளக்கியுள்ளது.

அமெரிக்காவிலிருந்து ஜப்பான் வரை, ஸ்வீடனிலிருந்து தென்னாப்பிரிக்கா வரை, உலகமெங்கும் பாட்டாளி வர்க்கத்தின் சுயேச்சையான நிறுவனங்கள் பெருகிக் கொண்டேயிருக்கின்றன. தனது வர்க்கப் போராட்டத்தை நடத்திச் செல்வதன் வாயிலாகப் பாட்டாளி வர்க்கம் அறிவொளியும் கல்வியும் பெற்று வருகிறது; முதலாளித்துவச் சமுதாயத்திற்குரிய சார்புக் கருத்துக்களினின்று தன்னை விடுவித்துக் கொண்டு வருகிறது; தன் அணிகளை நெருக்கமாகத் திரட்டிச் சேர்த்து வருகிறது; தனது வெற்றிகளின் வீச்சை அளந்

தறியக் கற்றுக் கொண்டு வருகிறது; தன் சக்திகளை எங்கு போல் திடப்படுத்தி வருகிறது; தடை செய்ய முடியாதபடி வளர்ந்து வருகிறது.

1913 மார்ச்,
புரஸ்வெஷேனியே, *இதழ் 3*

நூல் திரட்டு,
தொகுதி 23,
பக்கங்கள் 40-48

கார்ல் மார்க்ஸ்

என்ற நூலிலிருந்து

மார்க்சின் போதனை

மார்க்சின் கருத்துக்கள், போதனைகள் அடங்கிய முழுத் தொகுப்பே மார்க்சியம். 19ம் நூற்ருண்டில் மூன்று முக்கியமான தத்துவப் போக்குகள் இருந்தன; அவை மனித குலத்தின் மிகவும் முன்னேற்றமடைந்த மூன்று நாடுகளைச் சேர்ந்தவையாகும்; அவை, மூலச்சிறப்புள்ள ஜெர்மன் தத்துவஞானம், மூலச்சிறப்புள்ள ஆங்கிலேய அரசியல் பொருளாதாரம், பொதுவாக பிரெஞ்சுப் புரட்சிப் போதனைகளுடன் இணைந்த பிரெஞ்சுச் சோஷலிசம் என்பனவாம். இந்த மூன்று தத்துவப் போக்குகளையும் தொடர்ந்து ஆராய்ந்து அவற்றிற்கு முழுநிறைவு அளித்த மேதைதான் மார்க்ஸ். மார்க்சின் கருத்துக்கள் குறிப்பிடத்தக்க முறையில் முரணற்ற தன்மையும் முழுமையும் பெற்றிருப்பவை. அவரது எதிரிகள் கூட இதை ஒப்புக் கொள்கின்றனர். இந்தக் கருத்துக்கள் முழுவதுமாகச் சேர்ந்துதான் நவீன காலத்திய பொருள்முதல்வாதமாகவும் நவீன காலத்திய விஞ்ஞான சோஷலிசமாகவும் அமைந்துள்ளன. இவ்விரண்டும் உலகிலுள்ள நாகரிக நாடுகளிலெல்லாம் தொழிலாளர் இயக்கத்தின் தத்துவமாகவும் வேலைத் திட்டமாகவும் திகழ்கின்றன. எனவே மார்க்சியத்தின் முதன்மையான உள்ளடக்கமாகிய மார்க்சின் பொருளாதாரப் போதனையை விரித்துரைக்கு முன்னர் அவரது உலகக் கண்ணேட்டத்தைப் பற்றிப் பொதுப்படையான கட்டுரையைத் தீட்ட வேண்டிய கடமை நமக்கு ஏற்பட்டுள்ளது.

தத்துவஞானப் பொருள்முதல்வாதம்

1844-45 ஆண்டுக் காலத்தில் மார்க்சின் கருத்துக்கள் உருவம் பெற்றன. அக்காலம் முதல் அவர் ஒரு பொருள் முதல்வாதி; அவர் குறிப்பாயும் லுட்விக் ஃபாயர்பாஹ் என்பவரைப் பின்பற்றினர். ஃபாயர்பாஹின் பொருள்முதல் வாதம் போதுமான அளவுக்கு முரண்பாடின்றியும் முழுமை எய்தியும் இருக்கவில்லை என்பது மட்டுமே ஃபாயர்பாஹின் பலவீனமாகுமென்று பிற்காலத்திலுங்கூட மார்க்ஸ் கருதினர். ஹெகலின் கருத்துமுதல்வாதத்திலிருந்து மனத் திண்மையுடன் தொடர்பை அறுத்துக் கொண்டு பொருள்முதல் வாதத்தை ஃபாயர்பாஹ் பிரகடனம் செய்தார். இந்தப் பொருள்முதல்வாதம்''ஏற்கெனவே பதினெட்டாம் நூற்ருண்டில், குறிப்பாக பிரான்சில் அன்று இருந்து வந்த அரசியல் நிறுவனங்களையும்... மதத்தையும் இறையியலையும் மட்டும் எதிர்த்துப் போர் புரிந்து கொண்டிருக்கவில்லை; மேலும்... எல்லா இயக்க மறுப்பியலையும்'' (''நிதானப் புத்தியுள்ள தத்துவஞானம்'' என்பதிலிருந்து திட்டமாக வேறுபட்டிருக்கும்படியான ''போதையேறிய தத்துவ விசாரம்'' என்ற அர்த்தத்தைத்தான் இது இங்கே குறிக்கிறது) ''எதிர்த்து அது போர் புரிந்து கொண்டிருந்தது'' (Literarischer Nachlassஇல் **புனிதக் குடும்பத்தைப்** *பார்க்க). அதில்தான் ஃபாயர்பாஹின் வரலாற்றுச் சிறப்புள்ள ''சகாப்தகரமான'' முக்கியத்துவம் காணக்கிடக்கிறது என்று மார்க்ஸ் கருதினர். ''ஹெகல் மனித மூளையின் வாழ்க்கை நிகழ்வுப் போக்கு, அதாவது சிந்தனை நிகழ்வுப் போக்கு—'பரமகருத்து' என்ற பெயரில் அதை ஒரு சுதந்திரமான அகப்பொருளாகக் கூட அவர் மாற்றி விடுகிருர்—படைப்பு முதலாகும்.... இதற்கு மாருக, எனக்குக் கற்பனை உலகம் எனப்படுவது மனித மூளையினுல் பிரதிபலிக்கப்பட்ட, சிந்தனை வடிவங்களாக மாற்றப்பட்ட பொருளாயத உலகத்தைத் தவிர வேருென்றுமல்ல'' என்று மார்க்ஸ் எழுதினர்* **(மூலதனம்,** *தொகுதி 1, இரண்டாவது பதிப்பின் பின்னுரை). மார்க்சின் இந்தப் பொருள்முதல்வாதத் தத்துவஞானத்தை முற்றுகப் பின்பற்றி பி. எங்கெல்ஸ் விளக்குகையில்,* **டூரிங்குக்கு மறுப்பு** *என்ற நூலில்—இந்நூலின் கையெழுத்துப்*

பிரதியை மார்க்ஸ் வாசித்துப் பார்த்திருக்கிருர்—பின்வருமாறு எழுதினர்: "...உலகின் ஒற்றுமை என்பது அதன் வாழ்நிலேயில் அடங்கியிருக்கவில்லே.... உலகின் உண்மையான ஒற்றுமை அதன் பொருளாயதத் தன்மையில் அடங்கியிருக்கிறது. தத்துவஞானம், இயற்கை விஞ்ஞானம் ஆகியவற்றின் நீண்ட நெடிய வளர்ச்சி... இதை நிரூபிக்கிறது.... இயக்கம் என்பது பருப்பொருளின் இருத்தல் முறை ஆகும். இயக்கமின்றிப் பருப்பொருள் எங்கும் இருந்ததில்லே, இருக்கவும் முடியாது... சிந்தனேயும் உணர்வும் உண்மையில் என்ன, அவை எங்கிருந்து வருகின்றன என்று மேலும் கேள்வி எழுப்பப்படுமாளுல், அவை மனித மூளேயின் விளேவுகள் என்பதும் மனிதனே இயற்கையின் விளேவு என்பதும் அவன் அதன் சுற்றுச் சூழலின் உள்ளும் உடனும் வளர்ந்து வந்திருக்கிருன் என்பதும் தெளிவாகும். எனவே மனித மூளேயின் விளேவுகள் இறுதியாக ஆய்வு செய்யும் பொழுதில் இயற்கையின் விளேவுகளாகவும் உள்ளன என்பதும் இவை இயற்கையின் இதர இடை உறவுகளுக்கு முரணுக இல்லே, மாருக அவற்றுக்கு ஒத்திசைவாகவே உள்ளன என்பதும் விளக்கத் தேவையில்லே...." "ஹெகல் ஒரு கருத்துமுதல்வாதி. அவர் தமது மனத்தின் எண்ணங்களே மெய்யான பொருட்களின், நிகழ்ச்சிப் போக்குகளின் கூடுதலான அல்லது குறைவான சூக்குமச் சித்திரங்களாய் (Abbilder என்ருல் பிம்பங்கள், சில சமயம் எங்கெல்ஸ் 'பதிவுகள்' என்றும் சொல்கிருர்) கொள்ளவில்லே; இதற்கு மாருய் பொருட்களும் அவற்றின் பரிணுமமும் உலகம் தோன்றுவதற்கு முன்பிருந்தே வரம்பில்லா அநாதிக் காலமாய் எங்கோ இருந்து வரும் 'கருத்தின்' மெய்மையாக்கமாய் அமைந்த சித்திரங்களே அன்றி வேறல்ல என்பதாய்க் கொண்டார்." லுட்விக் ஃபாயர்பாஹ் என்ற தமது நூலில் பி. எங்கெல்ஸ் ஃபாயர்பாஹின் தத்துவஞானத்தைப் பற்றித் தாமும் மார்க்சும் கொண்டுள்ள கருத்துக்களே விளக்கி விவரித்துள்ளார். ஹெகல், ஃபாயர்பாஹைப் பற்றியும் மற்றும் வரலாற்றைப் பற்றிய பொருள்முதல்வாதக் கருத்தோட்டம் குறித்தும் 1844-45ல் மார்க்சும் தாமும் சேர்ந்து எழுதியிருந்த பழைய கையெழுத்துப் பிரதியைத் திரும்பவும் படித்த பிறகுதான் எங்கெல்ஸ் இந்நூலே அச்சகத்துக்கு அனுப்பி வைத்தார். இந்நூலில் எங்கெல்ஸ் பின்

வருமாறு எழுதுகிருர்: ''ஆகவே சிந்தனைக்கும் இருத்தலுக்கும் உள்ள உறவு, இயற்கைக்கும் ஆன்மாவுக்கும் உள்ள உறவு —தத்துவஞானம் முழுமையிலும் தலைமையான பிரச்சினை.... எது முதன்மையானது ஆன்மாவா அல்லது இயற்கையா என்ற பிரச்சினை.... இந்தப் பிரச்சினைக்குத் தத்துவஞானிகள் கண்ட தீர்வுகள் அவர்களை இரண்டு மாபெரும் முகாம்களாகப் பிரித்தன. இயற்கையைக் காட்டிலும் ஆன்மாவின் முதன்மையை வலியுறுத்தியவர்கள், அதனுல் கடைசி நோக்கில் ஏதாவதொரு வடிவத்தில் உலகம் படைக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும் என்று கருதியவர்கள்... கருத்துமுதல்வாத முகாமில் இருந்தார்கள். இயற்கையை முதன்மையாகக் கருதிய மற்றவர்கள் பொருள்முதல்வாதத்தின் பல்வேறு மரபுகளையும் சேர்ந்தவர்கள்.'' (தத்துவஞான ரீதியான) கருத்துமுதல்வாதம், பொருள்முதல்வாதம் என்ற கருத்து வடிவங்களை வேறு எந்த விதத்தில் உபயோகித்தாலும் குழப்பம்தான் உண்டாகும். ஏதாவது ஒரு வழியில் மதத்தோடு எப்போதும் சம்பந்தப்பட்டிருக்கும்படியான கருத்துமுதல்வாதத்தை மார்க்ஸ் தீர்மானமாகத் தள்ளி விட்டார் என்பது மட்டுமல்ல—குறிப்பாக, நம் காலத்தில் பரவலாகக் காணக்கிடக்கும் ஹியூம், கான்ட் என்போரின் கருத்துக்களையும் பல்வேறு வடிவங்களிலுள்ள அறியொணுவாதத்தையும் விமர்சன வாதத்தையும் நேர்க்காட்சிவாதத்தையும் அவர் தீர்மானமாகத் தள்ளி விட்டார். இந்த விதத் தத்துவஞானம் எல்லாம் கருத்துமுதல்வாதத்துக்கு விட்டுக் கொடுக்கும் ஒரு 'பிற்போக்கான'' சலுகையேயாகும் என்று மார்க்ஸ் கருதினுர்; அதிக பட்சம் இது ''பொருள்முதல்வாதத்தை உலகத்துக்கு முன்னுல் மறுத்துவிட்டு திருட்டுத் தனமாக ஏற்றுக் கொள்கின்ற வெட்கக்கேடான செயலாக மட்டுமே இருக்கும்''[53] என்று மார்க்ஸ் கருதினுர். இந்தப் பிரச்சினை சம்பந்தமாக மார்க்ஸ், எங்கெல்ஸ் ஆகியோரின் மேலே சொன்ன நூல்களோடு கூடவே 1866 டிசம்பர் 12 என்று தேதியிட்டு மார்க்ஸ் எங்கெல்சுக்கு எழுதிய ஒரு கடிதத்தைப் பார்க்க. அந்தக் கடிதத்தில் மார்க்ஸ் தாமஸ் ஹக்ஸ்லி என்ற பிரபலமான இயற்கை விஞ்ஞானி ஆற்றிய வழக்கத்தை விட ''அதிக அளவு பொருள்முதல்வாதப் போக்கு கொண்ட'' உரையைக் குறிப்பிட்டு அத்துடன் ''உண்மை

யில் நாம் கவனித்துக் கொண்டும் சிந்தித்துக் கொண்டும் இருக்கும் வரை பொருள்முதல்வாதத்திலிருந்து விலகிச் செல்வது சாத்தியமல்ல'' என்பதை அவர் ஏற்றுக் கொள் வதையும் சுட்டிக் காட்டி ஹக்ஸ்லி அறியொணுவாதத்துக் கும் ஹியூம்வாதத்துக்கும் ''தப்பிக்கும் வழி'' ஒன்றை விட்டு வைத்ததற்காக அவரை மார்க்ஸ் கடிந்து கொள்கிருர். சுதந்திரத்துக்கும் அவசியத்துக்கும் இடையேயுள்ள உறவு பற்றி மார்க்ஸ் கொண்டிருந்த கருத்தைக் குறிப்பிடுவது சிறப்பான முக்கியத்துவமுள்ளதாகும்: ''அவசியத்தை அறிந் தேற்றுக் கொள்வதுதான் சுதந்திரம் என்பது. அவசியம் என்பது நாம் புரிந்து கொள்ளாத வரையில் மட்டுமே கண் மூடித்தனமானதாக இருக்கும்'' (எங்கெல்ஸ், டூரிங்குக்கு மறுப்பு). இதற்கு அர்த்தம், இயற்கையிலுள்ள புறநிலை வகைப்பட்ட நியதிகளின் விதியை ஏற்றுக் கொள்வது, அவசி யம் என்பது இயக்கவியல் ரீதியிலே சுதந்திரமாக மாற்றம் பெறுவதை ஏற்றுக் கொள்வது என்பதுதான் (அறியப் படாததாயிருந்தும், அறியப்படக் கூடியதான ''தன்னிலேப் பொருள்'' என்பது ''நமக்குரிய பொருளாக'' எப்படி மாற் றம் அடைகிறதோ, ''பொருட்களின் சாராம்சம்'' எனப் படுவது ''புலப்பாடுகளாக'' எப்படி மாற்றம் அடை கிறதோ, அது போலத்தான்). ஃபாயர்பாஹின் பொருள்முதல் வாதத்தை (அதை விட அதிக அளவில் புஹ்னர், ஃபோக்ட், மொலிஷோட் என்போர்களின் ''விஞ்ஞானக்கேடான'' பொருள்முதல்வாதத்தை) உள்ளிட்ட ''பழைய'' பொருள் முதல்வாதத்தின் அடிப்படையான, குறைபாடு பின்வரு மாறு என்று மார்க்சும் எங்கெல்சும் கருதினர்: (1) இந்தப் பொருள்முதல்வாதம் ''பெருமளவுக்கு இயந்திரிகத் தன்மையது''; இரசாயனவியல் துறையிலும் உயிரியல் துறை யிலும் (நம் காலத்திற்கு வரும் போது பொருளேப் பற்றிய மின் தத்துவத்திலும் என்று சேர்த்துக் கொள்வது அவசிய மாகும்) ஏற்பட்டிருக்கிற மிகமிக நவீனமான முன்னேற்றங் களை அது கணக்கில் எடுத்துக் கொள்ளத் தவறுகிறது; (2) பழைய பொருள்முதல்வாதம் வரலாற்றுக்குப் புறம் பானது, இயக்க இயலுக்குப் புறம்பானது (இயக்க இயலுக்கு விரோதமானது என்ற அர்த்தத்தில் இயக்க மறுப்பியல் வகைப்பட்டது); வளர்ச்சியைப் பற்றிய கண்ணேட்டத்தை

அது முரணின்றியும் முழுமையாகவும் பின்பற்றவில்லை; (3) ''மானுட சாரம்'' என்கிற விஷயத்தை சூக்குமமாகப் பார்த்ததேயொழிய, (வரலாறு வகையில் ஸ்தூலமாக வரையறுக்கப் பெற்ற) ''சகல சமுதாய உறவுகளின்'' ஒரு ''தொகுதியே'' இந்த ''மானுட சாரம்'' என்று அது கருதவில்லை; ஆகவே உலகத்தை ''மாற்றியமைப்பதே'' முதன்மையான வேலையாயிருக்கையில் அது உலகத்தைப் பற்றி இவ்வாறு ''வியாக்கியானம் செய்வதோடு'' நின்று விட்டது—அதாவது, ''புரட்சிகரமான நடைமுறைச் செயல்பாட்டின்'' முக்கியத்துவத்தை அது புரிந்து கொள்ளவில்லை.

இயக்கவியல்

ஹெகலின் இயக்கவியல், வளர்ச்சியைக் குறித்த மிகவும் முழுமையான, உள்ளடக்கத்தில் மிகமிக வளம் நிறைந்த, மிகுந்த ஆழமுள்ள போதனை என்ற முறையிலே மூலச்சிறப்புள்ள ஜெர்மன் தத்துவஞானத்தின் மிகப் பெரிய சாதனையாகும் என்று மார்க்சும் எங்கெல்சும் கருதினர். வளர்ச்சி, பரிணமம் சம்பந்தமான கோட்பாட்டைப் பற்றிய மற்ற வரையறுப்பு முறைகள் எல்லாம் ஒருதலைப்பட்சமானவை, உள்ளடக்கத்தில் வளக்குறைவானவை, இயற்கையிலும் சமுதாயத்திலும் உள்ள (அடிக்கடி திடீர்ப்பாய்ச்சல்கள் மூலமாக, பெருவிபத்துக்கள் மூலமாக, புரட்சிகள் மூலமாக முன்னே போகும்படியான) வளர்ச்சியின் உண்மையான போக்கைத் திரித்துக் காட்டுபவை, உருக்குலைப்பவை என்று அவர்கள் கருதினார்கள். (ஹெகலியவாதம் அடங்கலான கருத்துமுதல்வாதத்தால் அழிக்கப்படுவதிலிருந்து) ''உணர்வுபூர்வமான இயக்கவியலைக் காப்பாற்றி அதனை இயற்கை பற்றிய பொருள்முதல்வாதக் கருத்தோட்டத்திலே நடைமுறைக்குக் கொண்டு வந்தவர்கள் அநேகமாக மார்க்சும் நானும் மட்டும்தான்.'' ''இயக்கவியலுக்கு நிரூபணம் இயற்கைதான். அந்தச் சோதனைக்கு மிகவும் வளம் பொருந்திய விஷயாதாரங்களை, தினசரி பெருகிக் கொண்டே போகும் விஷயாதாரங்களை நவீன கால இயற்கை விஞ்ஞானம் தந்து கொண்டேயிருக்கிறது என்றுதான் சொல்ல வேண்டும்'' (ரேடியம், மின்னணுக்கள், தனிமங்கள் ஒன்று மற்றொன்றாக

மாற்றப்படுவது, முதலானவை கண்டு பிடிக்கப்பட்ட காலத்துக்கு முன்பே எழுதப்பட்டது இது); ''அப்படி விஷயாதாரங்களைத் தந்து முடிவில் இயற்கையின் இயக்கப் போக்கு இயக்கவியல் வகைப்பட்டதே தவிர இயக்க மறுப்பியல் வகைப்பட்டதல்ல என்று நவீன கால இயற்கை விஞ்ஞானம் நிரூபித்துள்ளது என்றுதான் நாம் சொல்ல வேண்டும்.''

எங்கெல்ஸ் எழுதுகிறார்: ''உலகத்தை, முன்னரே தயாரிக்கப்பட்டிருக்கும் பொருட்களின் தொகுதியாக அல்ல, ஆனால் நிகழ்வுப் போக்குகளின் தொகுதியாகப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும் என்ற மாபெரும் ஆதாரக் கருத்து, அங்கே நிலையாகத் தோன்றும் பொருட்கள் — நம் மூளைகளில் அவை ஏற்படுத்தும் மன-பிம்பங்கள், கருத்துக்களைப் போலவே—உருவாக்கமடைதல், அழிதல் என்ற இடைவிடாத மாற்றத்துக்கு உட்பட்டு, அதில் தற்செயலானது எனத் தோன்றும் அனைத்தையும் மற்றும் தற்காலிகமான பின்னடைவுகள் அனைத்தையும் மீறி முடிவில் முன்னேற்றமான வளர்ச்சி தன்னை வலியுறுத்தும் என்ற மாபெரும் அடிப்படையான கருத்து குறிப்பாக ஹெகலின் காலத்திலிருந்து பொது உணர்வில் முற்ற முழுமையாகக் கலந்திருப்பதால் இந்தப் பொதுமையான வடிவத்தில் இப்பொழுது அது ஒரு போதும் மறுக்கப்படுவதில்லை. ஆனால் இந்த அடிப்படையான கருத்தைச் சொல்லளவில் ஏற்றுக் கொள்வதும் எதார்த்தத்தில் அதை ஆராய்ச்சியின் ஒவ்வொரு துறைக்கும் கையாள்வதும் இரண்டு வெவ்வேறான விஷயங்களாகும்.'' ''இயக்கவியல் தத்துவஞானத்துக்கு முற்றானது, தனிமுதலானது, புனிதமானது ஒன்றுமில்லை. அது ஒவ்வொன்றினுடைய மற்றும் ஒவ்வொன்றிலுமுள்ள மாறும் தன்மையை வெளிப்படுத்துகிறது. இருத்தல் மற்றும் அழிதல் என்ற இடைவிடாத நிகழ்வுப் போக்கு, கீழ் நிலையிலிருந்து உயர்ந்த நிலைக்கு முடிவில்லாத முன்னேற்றம் ஆகியவற்றைத் தவிர வேறு ஒன்றுமே அதற்கு முன்னால் நிலைப்பதில்லை. சிந்தனை செய்கின்ற மூளையில் இந்த நிகழ்வுப் போக்கின் வெறும் பிரதிபலிப்பு என்பதைக் காட்டிலும் இயக்கவியல் தத்துவஞானம் அதிகமானதல்ல.'' எனவே மார்க்சின் கருத்துப்படி இயக்கவியல் ''வெளிப்புற உலகம் மற்றும் மனித சிந்தனை ஆகிய இரண்டின் இயக்கம் சம்பந்தமான பொது

விதிகளின் விஞ்ஞானமாகத் தன்னைக் குறுக்கிக் கொண்டது.''

ஹெகல் தத்துவஞானத்தின் இந்தப் புரட்சிகரமான அம்சத்தை மார்க்ஸ் ஏற்றுக் கொண்டு அதை வளர்த்தார். இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்துக்கு ''இதர விஞ்ஞானங்களுக்கு மேலே நிற்கும் எந்தத் தத்துவவியலும் இனிமேல்... தேவையில்லை''. முந்திய காலத் தத்துவஞானத்தில் மிச்சமுள்ளது ''சிந்தனையையும் அதன் விதிகளையும் பற்றிய விஞ்ஞானம்... அதாவது, சம்பிரதாயத் தர்க்கவியலும் இயக்கவியலும்தான்''. மேலும் மார்க்சின் கருத்துப்படியும் ஹெகலுக்குப் பொருத்தமான விதத்திலும் இயக்கவியலில் இப்பொழுது அறிவுத் தத்துவம் அல்லது அறிவாதாரம் என்று சொல்லப்படுவதும் அடங்கும். அறிவு பற்றிய இந்தத் தத்துவ முங்கூடத் தானெடுத்துக் கொள்ளும் ஆராய்ச்சி விஷயத்தை வரலாற்று ரீதியாகத்தான் கவனித்துத் தீர வேண்டும்; அறிவின் தோற்றுவாய், வளர்ச்சி, அறிவு இல்லாத நிலையிலிருந்து அறிவு நிலைக்கு மாறிவருவது ஆகியவற்றை அது பரிசீலித்துப் பயின்று பொதுமைப்படுத்த வேண்டும்.

இப்போதெல்லாம் வளர்ச்சி பற்றிய, பரிணமம் பற்றிய கருத்து அநேகமாக சமுதாய உணர்வு முழுவதிலும் உள் நுழைந்து விட்டிருக்கிறது; ஆனால் ஹெகல் தத்துவ ஞானத்தின் வழியாக அல்ல, வேறான வழிகளில். எனினும் ஹெகலின் அடிப்படையில் மார்க்சும் எங்கெல்சும் வரையறுத்தபடி அமைந்துள்ள இந்தக் கருத்து இன்று வழக்கிலுள்ள பரிணமக் கருத்தை விட எவ்வளவோ முழுமையானது, உள்ளடக்கத்தில் எவ்வளவோ வளம் பொருந்தியது. ஏற்கெனவே தாண்டிவிட்ட கட்டங்களே திரும்ப வந்து கொண்டிருப்பது போலத் தோன்றினாலும் அந்தக் கட்டங்கள் வேறு வகையில், முந்தியதை விட உயர்ந்த அடிப்படையில் திரும்ப வந்து கொண்டிருப்பதான வளர்ச்சி (''நிலை மறுப்பின் நிலைமறுப்பு''); ஒரு வகையில் சொல்லப் போனால், நேர்கோடாக இல்லாமல் சுழன்று சுழன்று மேலேறும் வளர்ச்சி; திடீர்ப் பாய்ச்சல்கள், பெருவிபத்துக்கள், புரட்சிகள் மூலம் ஏற்படும் வளர்ச்சி; ''தொடர்ச்சியில் முறிவுகள்''; அளவு பண்பாக உருமாறுதல்; குறிப்பிட்ட பொருளின் மீதோ, குறிப்பிட்ட புலப்பாட்டுக்குள்ளோ, குறிப்பிட்ட சமுதாயத்துக்குள்ளோ செயல்படுகிற பல்வேறு

சக்திகள், போக்குகள் ஆகியவற்றின் முரண்பாட்டினுலும் மோதலினுலும் ஏற்படுகிற வளர்ச்சிக்கான உள்தூண்டுதல்கள்; (வரலாறு புதிய புதிய அம்சங்களை என்றென்றும் வெளிப்படுத்திக் கொண்டிருக்கையிலேயே) எந்தவொரு புலப்பாட்டின் எல்லா அம்சங்களும் ஒன்றையொன்று சார்ந்து நின்று ஒன்ருேடொன்று மிகவும் நெருக்கமான, பிரிக்க முடியாத தொடர்பு கொண்டிருப்பது, இந்தத் தொடர்பு விதிக்குட்பட்ட, சர்வப் பொதுவான இயக்கத்தின் நிகழ்ச்சிப் போக்கை ஏற்படுத்தித் தருகிறது—இவையெல்லாம் வளர்ச்சியைப் பற்றிய (வழக்கமானவற்றைக் காட்டிலும்) அதிக வளம் பொருந்திய தத்துவமான இயக்கவியலின் இயல்புகளில் சிலவாகும். (1868 ஜனவரி 8ம் தேதி மார்க்ஸ் எங்கெல்சுக்கு எழுதிய கடிதத்தைப் பார்க்க; அதில் அவர் ஷ்டைன் என்பவரின் "இறுகிப் போன முப்பிரிவுகள்" பற்றி கேலி செய்கிருர்; அவற்றைப் பொருள் முதல்வாத இயக்கவியலுடன் போட்டுக் குழப்புவது அபத்தமாகும்.)

வரலாற்றைப் பற்றிய பொருள்முதல்வாதக் கருத்தோட்டம்

பழைய பொருள்முதல்வாதத்தின் முரண்பாடுள்ள தன்மையையும் முழுமையற்ற தன்மையையும் ஒருசார்பான தன்மையையும் உணர்ந்து கொண்ட பிறகு மார்க்ஸ் "சமூக விஞ்ஞானத்தை... பொருள்முதல்வாத அடிப்படையுடன் இசைவுபடுத்துவதும் இந்த அடிப்படையில் அதைத் திருத்திக் கட்டுவதும்" அவசியம் என்பதைச் சந்தேகத்துக்கு இடமின்றிக் கண்டார். வாழ்நிலையிலிருந்து உணர்வு தோன்றுகிறதேயன்றி உணர்விலிருந்து வாழ்நிலை தோன்றுவதில்லை என்று பொருள்முதல்வாதம் பொதுவாக விளக்குகிறதாகையால் மனித குலத்தின் சமுதாய வாழ்வு விஷயத்திலும் சமுதாய உணர்வு சமுதாய வாழ்நிலையிலிருந்தே தோன்றுகிறது என்று பொருள்முதல்வாதம் விளக்கித் தீர வேண்டியிருக்கிறது. மார்க்ஸ் எழுதுகிருர் (மூலதனம், தொகுதி 1): "தொழில்நுட்பவியல் இயற்கையுடன் மனிதன் கொண்டுள்ள தொடர்புகளுக்கான வழிமுறையை, மனிதன் உயிர் வாழ்வதற்குரிய நேரடியான உற்பத்தி முறையை வெளிப்

படுத்துவதுடன் அதன் மூலம் அவனது சமுதாய உறவுகளின் அமைப்பு முறையையும் அந்த உறவுகளிலிருந்து தோன்றும் மனக் கருத்தோட்டங்களேயும் புலப்படுத்துகிறது.'' தமது **அரசியல் பொருளாதார விமர்சனத்துக்கு ஒரு கருத்துரை** என்கிற நூலின் முன்னுரையில் மனித சமுதாயத்தையும் அதன் வரலாற்றையும் பற்றிய பொருள்முதல்வாதத்தின் அடிப்படையான கோட்பாடுகளேக் குறித்துப் பின்வரும் சொற்களில் மார்க்ஸ் ஒரு முழுமையான வரையறுப்பைத் தருகிருர்:

''மனிதர்கள் தங்களுடைய வாழ்க்கைக்காக ஈடுபடும் சமூக உற்பத்தியில் திட்டவட்டமான உறவுகளில் தவிர்க்க முடியாத வகையில் ஈடுபடுகிருர்கள். இந்த உறவுகள் அவர்களுடைய சித்தங்களிலிருந்து தனித்து நிற்பவையாகும், அதாவது அவர்களுடைய உற்பத்தியின் பொருளாயத சக்திகளின் வளர்ச்சியில் அந்தக் குறிப்பிட்ட கட்டத்துக்குப் பொருத்தமான உற்பத்தி உறவுகளாகும்.

''இந்த உற்பத்தி உறவுகளின் கூட்டுமொத்தமே சமூகத்தின் பொருளாதார அமைப்பாக, அதன் உண்மையான அடித்தளமாக அமைகிறது. இதன் மீது சட்டம், அரசியல் என்ற மேற்கட்டடம் எழுப்பப்பட்டு, அதனேடு பொருந்தக் கூடிய சமூக உணர்வின் குறிப்பிட்ட வடிவங்களும் உருவாகின்றன. பொருளாயத வாழ்க்கையின் உற்பத்தி முறை சமூக, அரசியல், அறிவுலக வாழ்க்கையின் பொதுவான போக்கை நிர்ணயிக்கிறது. மனிதர்களின் உணர்வு அவர்களுடைய வாழ்க்கை நிலேயை நிர்ணயிப்பதில்லே; அவர்களுடைய சமூக வாழ்க்கை நிலேயே அவர்களுடைய உணர்வை நிர்ணயிக்கிறது. வளர்ச்சியின் ஒரு குறிப்பிட்ட கட்டத்தில், சமூகத்தின் பொருளாயத உற்பத்திச் சக்திகள் அன்றைக்கிருக்கின்ற உற்பத்தி உறவுகளோடு—அல்லது அவற்றைச் சட்ட பூர்வமான வார்த்தைகளில் வெளிப்படுத்துகின்ற சொத்துரிமை உறவுகளோடு—இது வரை அவை இயங்கி வந்திருக்கின்ற சுற்று வட்டத்துக்குள் மோதுகின்றன. இந்த உறவுகள் உற்பத்திச் சக்திகளின் வளர்ச்சிக்கான வடிவங்கள் என்பதிலிருந்து அவற்றின் மீது மாட்டப்பட்டிருக்கும் விலங்குகளாக மாறி விடுகின்றன. இதன் பிறகு சமூகப் புரட்சியின் சகாப்தம் ஆரம்பமாகிறது. பொருளாதார அடித்தளத்தில் ஏற்படும்

மாற்றங்கள், அந்த மாபெரும் மேற்கட்டடம் முழுவதை யுமே சீக்கிரமாகவோ அல்லது சற்றுத் தாமதமாகவோ மாற்றியமைக்கின்றன. இப்படிப்பட்ட மாற்றங்களை ஆராய் கிற பொழுது உற்பத்தியின் பொருளாதார நிலைமையில் ஏற்படுகிற பொருள்வகை மாற்றங்களுக்கும் (இயற்கை விஞ் ஞானத்தைப் போல இதைத் துல்லியமாக நிர்ணயிக்க முடி யும்) சட்டம், அரசியல், மதம், கலைத் துறை அல்லது தத்துவ ஞானத் துறைகளில் — சுருக்கமாகச் சொல்வதென்றால் சித்தாந்தத் துறைகளில்—இந்தப் போராட்டத்தை மனி தர்கள் உணர்ந்து கொண்டு அதில் இறுதி முடிவுக்காகப் போராடுகின்ற கொள்கை வடிவங்களுக்கும் வேறுபாட்டைக் காண்பது எப்பொழுதுமே அவசியமாகும்.

''ஒரு தனிநபர் தன்னைப் பற்றி என்ன நினைக்கிறார் என் பதைக் கொண்டு நாம் அவரைப் பற்றி முடிவு செய்வதில்லை. அது போலவே இப்படி மாறிக் கொண்டிருக்கும் காலகட் டத்தை அதன் உணர்வைக் கொண்டு முடிவு செய்ய முடி யாது. அதற்கு மாறாக, இந்த உணர்வைப் பொருளாயத வாழ்க்கையின் முரண்பாடுகள் மூலமாக, உற்பத்தியின் சமூக சக்திகளுக்கும் உற்பத்தி உறவுகளுக்கும் இடையே உள்ள போராட்டத்தின் மூலமாகவே விளக்க முடியும்....'' ''விரி வான உருவரையில் ஆசிய, பண்டைக்கால, நிலப்பிரபுத்துவ, நவீன முதலாளித்துவ உற்பத்தி முறைகளை சமூகத்தின் பொருளாதார வளர்ச்சியின் முன்னேற்றத்தைக் குறிக்கும் சகாப்தங்கள் என்று குறிப்பிடலாம்.'' (1866 ஜூலை 7ம் தேதி மார்க்ஸ் எங்கெல்சுக்கு எழுதிய கடிதத்தில் தந்துள்ள சுருக்கமான வரையறுப்பை ஒப்புநோக்குக: ''உழைப்பின் ஒழுங்கமைப்பை உற்பத்திச் சாதனங்களே நிர்ணயிக் கின்றன என்ற நமது தத்துவம்.'')

வரலாறு பற்றிய பொருள்முதல்வாதக் கருத்தோட்டத் தைக் கண்டு பிடித்ததானது அல்லது—இன்னும் சரியாகச் சொன்னால்—பொருள்முதல்வாதத்தைச் சமுதாயப் புலப் பாடுகள் என்ற துறையிலும் தொடர்ந்து செலுத்தி விரிவு படுத்தியதானது, முந்தைய வரலாற்றுத் தத்துவங்களிலே இருந்த இரண்டு முக்கியமான குறைபாடுகளை நீக்கி விட்டது. முதலாவதாக, அந்த முந்தைய வரலாற்றுத் தத்துவங்கள்— மிகச் சிறந்த நிலையிலுங்கூட—மனிதர்களின் வரலாற்று நட

வடிக்கைகளின் சித்தாந்த நோக்கங்களை மட்டுமே ஆராய்ந் தனவேயன்றி இந்த நோக்கங்கள் தோன்றுவதற்குக் காரண மாயிருந்தவற்றைப் பரிசீலிக்கவே இல்லை; சமுதாய உறவு களின் அமைப்பு முறையின் வளர்ச்சியை ஆளும் புறநிலை விதிகளைப் புரிந்து கொள்ளவே இல்லை; பொருளாயத உற் பத்தி அடைந்துள்ள வளர்ச்சி நிலையில் இந்தச் சமுதாய உறவுகளின் மூலவேர்கள் இருப்பதைக் கண்டறிந்து கொள்ளவே இல்லை. இரண்டாவதாக, முந்தையத் தத்துவங் கள் மக்கள் திரளின் நடவடிக்கைகளைப் பரிசீலிக்கவேயில்லை; வரலாறு வகைப்பட்ட பொருள்முதல்வாதம்தான், மக்கள் திரளினுடைய வாழ்க்கையின் சமுதாய நிலைமைகளையும் இந்த நிலைமைகளில் ஏற்படும் மாறுதல்களையும் இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் துல்லியத்துடன் பரிசீலித்தறிவதை முதன் முதலாகச் சாத்தியமாக்கியது. மார்க்சுக்கு முந்திய ''சமுதாய விஞ்ஞானமும்'' வரலாற்றியலும்—மிக உயர்வாகச் சொல்வ தென்றால்—இங்கொன்றும் அங்கொன்றுமாகப் பொறுக்கிச் சேர்த்த பச்சையான விவரங்களின் ஒரு திரட்டைத் தந்தன; வரலாற்றின் இயக்கப் போக்கின் தனிப்பட்ட சில அம்சங்களைச் சித்திரித்தன. எதிரெதிரான எல்லாப் போக்கு களின் கூட்டு மொத்தத்தையும் பரிசீலித்ததின் மூலமாக வும் சமுதாயத்திலுள்ள பல்வேறு வர்க்கங்களின் வாழ்வு, உற்பத்தி பற்றிய திட்டமாக வரையறுக்கக் கூடிய நிலைமை களாக அந்தப் போக்குகளை வகுத்துத் தந்ததின் மூலமாக வும் தனிப்பட்ட ''மேலோங்கிய'' கருத்துக்களின் தேர்வைப் பரிசீலித்தல் அல்லது அவற்றை விளக்குவதிலும் அகநிலைப் பார்வையையும் தான்தோன்றித் தனத்தையும் கைவிட்ட தின் மூலமாகவும் விதி விலக்கு எதுவுமின்றி எல்லாக் கருத்துக்களும் பல்வகையான எல்லாப் போக்குகளும் பொருளாயத உற்பத்திச் சக்திகளின் நிலைமையிலேதான் வேர் கொண்டிருக்கின்றன என்பதை வெளிப்படுத்தியதின் மூலமாகவும் சமுதாய-பொருளாதார அமைப்பு முறைகளின் தோற்றம், வளர்ச்சி, நலிவு என்ற இயக்கப் போக்கைப் பற்றி முழுதளாவிய, முழுமையான பரிசீலனைக்கு மார்க்சி யம் வழி காட்டியது. மக்கள் தங்களுடைய வரலாற்றைத் தாங்களே உண்டாக்கிக் கொள்கின்றனர். ஆனால் மனிதர் களின், மக்கள் பெருந்திரளின் செயல் நோக்கங்களை

நிர்ணயிப்பது எது? எதிரெதிரான கருத்துக்கள், வேட்கை களுக்கு இடையே மோதலை உண்டாக்கி வைப்பது எது? மனித சமுதாயங்களின் மொத்தத் திரளின் இந்த எல்லா மோதல்களினுடையவும் கூட்டு மொத்தம் எது? மனிதனின் வரலாற்று நடவடிக்கை எல்லாவற்றிற்கும் அடிப்படையாக அமைகிற பொருளாயத வாழ்வின் உற்பத்திக்கான புற நிலைமைகள் யாவை? இந்தப் புறநிலைமைகளின் வளர்ச்சிக் குரிய விதி எது?—இவற்றின் மீதெல்லாம் மார்க்ஸ் நமது கவனத்தைத் திருப்பி வரலாறு அளப்பரிய பல்வகை வேறு பாடுகளும் முரண்பாடுகளும் கொண்டிருந்த இயக்கப் போக்காயிருந்த போதிலும், அதை திட்டவட்டமான விதி களால் ஆளுமை செய்யப்படும் ஒரு சீரான இயக்கப் போக் காக விஞ்ஞான அடிப்படையிலே பயில்வதற்கு வழி காட் டினர்.

1914 ஜூலை—நவம்பரில்
எழுதப்பட்டது

நூல் திரட்டு,
தொகுதி 26,
பக்கங்கள் 50-58

தத்துவஞானக் குறிப்பேடுகள்

ஹெகல் எழுதிய "தர்க்கவியலின் விஞ்ஞானம்" என்ற நூலின் சுருக்கம்

என்பதிலிருந்து

சாராம்சத்தில் காண்ட்டுக்கு எதிரான முறையில் ஹெகல் முற்றிலும் சரியாக இருக்கிறார். சிந்தனை ஸ்தூலமானவற்றிலிருந்து சூக்குமமானவற்றுக்கு முன்னேறுகின்ற பொழுது—அது சரியானதாக இருந்தால் (NB) (எல்லாத் தத்துவஞானிகளையும் போல காண்ட்டும் சரியான சிந்தனையைப் பற்றிப் பேசுகிறார்)—உண்மையிலிருந்து விலகிப் போவதில்லை, ஆனால் அதற்கு நெருக்கமாக வருகிறது. பொருளின், இயற்கை விதியின் சூக்குமக் கருத்தாக்கம், மதிப்பினுடைய சூக்குமக் கருத்தாக்கம், இதரவை—சுருக்கமாகச் சொல்வதென்றால் எல்லா விஞ்ஞான (சரியானவை, ஆய்ந்தமைந்து முடிவு செய்யப்பட்டவை, அர்த்தமில்லாதவை அல்ல) சூக்குமக் கருத்தாக்கங்களும் இயற்கையை அதிக ஆழமாக, உண்மையாக, முழுமையாகப் பிரதிபலிக்கின்றன. வாழ்கின்ற புலனறிவுக் காட்சியிலிருந்து சூக்குமமான சிந்தனைக்கு, இதிலிருந்து நடைமுறைக்கு—இதுவே புறநிலை யதார்த்தத்தை அறிகின்ற, உண்மையை அறிகின்ற இயக்கவியல் வழி. காண்ட் நம்பிக்கைக்கு வழி ஏற்படுத்துவதற்காக அறிவைக் குறைத்துப் பேசுகிறார்; ஹெகல் அறிவை உயர்வாகப் பேசுகிறார், அறிவு என்பது கடவுளை அறிதல் என்று வலியுறுத்துகிறார். பொருள்முதல்வாதி பருப்பொருளைப் பற்றிய, இயற்கையைப் பற்றிய அறிவை உயர்த்துகிறார், கடவுளையும் கடவுளை ஆதரிக்கின்ற தத்துவஞானக் கும்பலையும் குப்பைக் கிடங்கில் கொட்டுகிறார்....

1) கருத்தை அதற்குள்ளிருந்தே நிர்ணயித்தல் [தானுகிய பொருள் அதன் உறவுகளில் மற்றும் அதன் வளர்ச்சியில் சிந்திக்கப்பட வேண்டும்];

2) தானுகிய பொருளின் (das Andere seiner*) முரண்பட்ட தன்மையும் ஒவ்வொரு நிகழ்விலும் உள்ள முரண்பட்ட சக்திகளும் போக்குகளும்;

3) பகுப்பாய்வு மற்றும் சேர்க்கை ஒன்றுசேருதல்.

வெளிப்பார்வைக்கு இவைதான் இயக்கவியலின் மூலக்கூறுகள்.

ஒருவேளை ஒருவர் இந்த மூலக்கூறுகளை இன்னும் அதிக நுணுக்கமாகப் பின்வருமாறு எடுத்துரைக்கலாம்:

இயக்கவியலின் மூலக்கூறுகள்

1) ஆராய்ச்சியின் புறநிலையான தன்மை (உதாரணங்கள் அல்ல, விலகிநிற்றல்கள் அல்ல, ஆனல் தன்னிலைப் பொருள்).

×

2) இந்தப் பொருளுக்கு மற்றவற்றுடன் உள்ள பன்முக உறவுகளின் முழு மொத்தம்.

3) இந்தப் பொருளின் (respective** நிகழ்வின்) வளர்ச்சி, அதன் சொந்த இயக்கம், அதன் சொந்த வாழ்க்கை.

4) இந்தப் பொருளின் உள்ளேயிருக்கின்ற முரண்பாடான போக்குகள் (மற்றும் # பகுதிகள்).

5) எதிர்நிலைகளின் கூட்டுமொத்தமும் மற்றும் ஒருமையும் என்ற முறையில் பொருள் (நிகழ்வு, இதரவை).

#

6) இந்த எதிர்நிலைகள், முரண்பாடான தேடல்கள், இதரவைகளின் போராட்டம், respectively வெளிப்பாடு, இதரவை.

7) பகுப்பாய்வு மற்றும் சேர்க்கை ஒன்றுசேருதல்—தனித்தனிப் பகுதிகள் பிரிதலும் அவற்றின் மொத்தமும், இந்தப் பகுதிகளின் கூட்டுமொத்தமும்.

---

* —அதன் மறு.—ப-ர்.

** —முறையே.—ப-ர்.

× 8) ஒவ்வொரு பொருளின் (நிகழ்வு, etc.) உறவுகளும் பன்முகமானவை மட்டுமல்ல, ஆனால் பொதுவானவை, சர்வாம்ச மானவை. ஒவ்வொரு பொருளும் (நிகழ்வு, நிகழ்வுப் போக்கு, etc.) மற்ற ஒவ்வொன்றுடனும் இணைக்கப்பட்டிருக்கிறது.

9) எதிர்நிலைகளின் ஒருமை மட்டுமல்லாமல் ஒவ்வொரு நிர்ணயிப்பு, இயல்பு, வடிவம், பக்கம், குணம்சம் அதன் மற்ற [அதனுடைய எதிர்நிலையான?] ஒவ்வொன்றாக மாறுதல்கள்.

10) புதிய பக்கங்கள், உறவுகள், இதரவற்றைக் கண்டுபிடிக்கின்ற முடிவில்லாத நிகழ்வுப் போக்கு.

11) பொருள், நிகழ்வுகள், நிகழ்வுப் போக்குகள், இதரவை பற்றி மனிதனுடைய அறிவை ஆழப்படுத்துகின்ற முடிவில்லாத நிகழ்வுப் போக்கு தோற்றத்திலிருந்து சாராம்சத்துக்கு மற்றும் குறைவான ஆழமுடைய சாராம்சத்திலிருந்து அதிகமான ஆழமுடைய சாராம்சத்துக்கு.

12) சகவாழ்க்கையிலிருந்து காரணகாரியத் தன்மைக்கு, ஒருவகையான தொடர்பு மற்றும் பரஸ்பரத் தொடர்பிலிருந்து மற்றொரு, ஆழமான, அதிகப் பொதுவான வடிவத்துக்கு.

13) கீழ்நிலையைச் சேர்ந்த சில குறிப்பிட்ட வடிவங்கள், குணம்சங்கள், இதரவை உயர் நிலையில் திருப்பி நடைபெறுதல் மற்றும்

14) வெளித்தோற்றத்தில் பழமைக்குத் திரும்புதல் (நிலைமறுப்பு நிலைமறுக்கப்படுதல்).

15) உள்ளடக்கம் வடிவத்துடன் போராட்டம் மற்றும் அதன் மறுதலே. வடிவத்தைத் தூக்கியெறிதல், உள்ளடக்கத்தை மாற்றியமைத்தல்.

16) அளவு பண்பாக மாறுதல் மற்றும் *vice versa*. ((15 மற்றும் 16 எண் 9இன் உதாரணங்கள்.))

சுருக்கமாகச் சொல்வதென்ருல், இயக்கவியலே எதிர் நிலேகளின் ஒருமைக் கோட்பாடு என்று வரையறுக்க முடியும். இது இயக்கவியலின் சாராம்சத்தை உள்ளடக்கியிருக்கிறது, ஆனல் விளக்கங்களும் வளர்ச்சியும் அவசியம்.

1914 செப்டெம்பர்—டிசம்பரில் எழுதப்பட்டது

நூல் திரட்டு, தொகுதி 29, பக்கங்கள் 152-153 202-203

போர்க்குணம் கொண்ட பொருள்முதல்வாதத்தின் முக்கியத்துவம் குறித்து

என்ற கட்டுரையிலிருந்து

போர்க்குணம் கொண்ட பொருள்முதல்வாதம் ஆற்ற வேண்டிய பணிக்கு, கம்யூனிஸ்டுக் கட்சியைச் சேர்ந்திராத முரணற்ற பொருள்முதல்வாதிகளுடன் கொள்ள வேண்டிய கூட்டணியோடு கூட, இதற்கு எவ்வகையிலும் குறையாத முக்கியத்துவம் வாய்ந்த, ஏன் இதனினும் அதிக முக்கியத் துவம் வாய்ந்ததென்று கூட சொல்லத்தக்க மற்றொரு கூட் டணியும் இருக்கின்றது; நவீன இயற்கை விஞ்ஞானிகளில் பொருள்முதல்வாதத்தின் பக்கம் சாய்ந்தோரும் கருத்து முதல்வாதத்திலும் ஐயவாதத்திலுமாகிய புதுப் பாணித் தத் துவஞான சஞ்சாரங்களை எதிர்த்து—''படித்த சமூகத்தார்'' என்பதாய்க் கூறப்படுவோரிடையே வெகுவாய் மலிந்திருக் கும் இந்த சஞ்சாரங்களை எதிர்த்து—பொருள்முதல்வாதத் தைக் காக்கவும் பிரச்சாரம் செய்யவும் அஞ்சாதோரும் ஆகியோருடன் கொள்ளப்படும் கூட்டணி இது.

ஐன்ஷ்டைன் சார்பியல் தத்துவம் குறித்து பத் ஸ்னமி னெம் மார்க்சிஸ்மா[54], இதழ் 1—2ல் வெளிவந்துள்ள அ. திமிர்யாஸெவின் கட்டுரையானது இந்த இரண்டாவது கூட்டணியை உருவாக்கிக் கொள்வதிலும் இந்தச் சஞ்சிகை வெற்றி பெறுமென்ற நம்பிக்கையை நமக்கு அளிக்கிறது. இதில் இன்னும் அதிக கவனம் செலுத்தப்பட வேண்டும். நவீன இயற்கை விஞ்ஞானத்தில் ஏற்பட்டு வரும் கடும் தகர்வானது பிற்போக்குத் தத்துவஞான மரபுகளையும் சில்லறை மரபுகளையும், போக்குகளையும் சில்லறைப் போக்கு களையும் அடிக்கடி தோற்றுவிக்கிறது. ஆகவே அண்மைக் காலத்தில் இயற்கை விஞ்ஞானத்தில் ஏற்பட்டிருக்கும்

புரட்சியால் எழுப்பப்படும் பிரச்சினைகளைக் கூர்ந்து கவனித்துச் சென்றுலொழிய, தத்துவஞான சஞ்சிகையாகிய இந்தச் சஞ்சிகையின் பணித் துறையில் இயற்கை விஞ்ஞானிகளைக் கவர்ந்து இழுத்துக் கொண்டாலொழிய, போர்க்குணம் கொண்ட பொருள்முதல்வாதம் உண்மையில் போர்க்குண முடையதாகவோ, பொருள்முதல்வாதமாகவோ இருக்க முடியாது. திமிர்யாஸெவின் கருத்துப்படி, பொருள்முதல் வாதத்தின் அடிப்படைகள் மீது ஐன்ஷ்டைன் நேரடித் தாக்கு தல் நடத்தாமல் இருக்கையில் எல்லா நாடுகளிலும் முத லாளித்துவ அறிவுத் துறையினர் மிகப் பலரும் அதற்குள் துள்ளிக் குதித்து ஐன்ஷ்டைன் தத்துவத்தைப் பற்றிக் கொண்டுவிட்டதாய் இந்த சஞ்சிகையின் முதல் இதழில் திமிர்யாஸெவ் குறிப்பிட வேண்டியதாகியுள்ளது. இப்படி நிகழ்ந்திருப்பது ஐன்ஷ்டைன் சம்பந்தமாய் மட்டுமல்ல— பத்தொன்பதாம் நூற்றுண்டின் இறுதி முதலாய் இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் மாபெரும் சீர்திருத்தவாதிகளில் பெருவாரி யானேர் இல்லையேல், எப்படியும் மிகப் பலர் சம்பந்தமாக வும் இப்படித்தான் நிகழ்ந்தது என்பதைக் குறிப்பிட்டாக வேண்டும்.

இப்படிப்பட்ட புலப்பாடு குறித்து நம்முடைய போக்கு அரசியல் உணர்வுடைத்ததாய் இருக்க வேண்டுமாயின், எந்த இயற்கை விஞ்ஞானமும் சரி, எந்தப் பொருள்முதல் வாதமும் சரி உறுதியான தத்துவஞான அடிநிலையின் மீது காலூன்றி நின்றுலன்றி, முதலாளித்துவக் கருத்துக்களு டைய வெறித் தாக்குதலுக்கும் முதலாளித்துவ உலகக் கண்ணேட்டத்தின் மீட்சிக்கும் எதிரான போராட்டத்தில் அதனுல் தனது நிலையைப் பாதுகாத்துக் கொள்ள முடியாது. இந்தப் போராட்டத்தில் இயற்கை விஞ்ஞானி தமது நிலையைப் பாதுகாத்துக் கொள்ளும் பொருட்டும் இந்தப் போராட்டத்தை வெற்றிகர முடிவுக்கு நடத்திச் செல்லும் பொருட்டும் அவர் நவீனப் பொருள்முதல்வாதியாய், மார்க்சைப் பிரதிநிதியாய்க் கொண்ட அந்தப் பொருள் முதல்வாதத்தின் உணர்வு பூர்வமான ஆதரவாளராய் இருந் தாக வேண்டும்; அதாவது, அவர் இயக்கவியல் பொருள் முதல்வாதியாய் இருந்தாக வேண்டும். இந்தக் குறிக்கோள் சித்தி பெறும் பொருட்டு, பத் ஸ்னுமினெம் மார்க்சிஸ்மாவில்

எழுதும் ஆசிரியர்கள் ஹெகலின் இயக்கவியலைப் பொருள் முதல்வாத நிலையிலிருந்து முறையாய் ஆய்ந்தறிந்து கொள்ள ஏற்பாடு செய்தாக வேண்டும்; அதாவது, மார்க்ஸ் தமது மூலதனத்திலும் வரலாற்றையும் அரசியலையும் பற்றிய தமது நூல்களிலும் செயல்முறையில் கையாண்ட இயக்க வியலை, கிழக்குலகின் (ஜப்பானிலும் இந்தியாவிலும் சீனு விலும்) புதிய வர்க்கங்கள்—உலக மக்கள் தொகையின் பெரும் பகுதியான, இது காறும் தமது வரலாற்றுச் செய லின்மையாலும் வரலாற்று உறக்கத்தாலும் ஐரோப்பாவின் வளர்ச்சி பெற்ற பல நாடுகளின் தேக்கநிலையையும் சீரழிவையும் நெறிமுறையாக்கி வந்த கோடானு கோடியா னோர்—விழிப்புற்று உயிர்த்தெழுந்தும் போராடியும் வரும் இக்காலத்தின் ஒவ்வொரு நாளும், புதிய பல நாடுகளது மக்களும் புதிய வர்க்கங்களும் விழிப்புற்று உயிர்த்தெழும் இக்காலத்தின் ஒவ்வொரு நாளும் மார்க்சியத்தை மெய்ப் பித்து உறுதி செய்யும் புதிய நிரூபணமாய் அமையும்படி அவ்வளவு வெற்றிகரமாய் மார்க்ஸ் கையாண்ட இந்த இயக்கவியலை முறையாய் ஆய்ந்தறிந்து கொள்ள ஏற்பாடு செய்தாக வேண்டும்.

ஹெகலின் இயக்கவியலை இப்படி ஆய்ந்தறிவதும் விளக் கம் செய்வதும் பிரச்சாரம் புரிவதும் மிகமிகக் கடினம்தான்; இந்தத் திசையிலான முதலாவது முயற்சிகளுடன் பிழை களும் நிச்சயம் உடன்வரும்தான். ஆனால் ஏதும் செய்யா மலிருப்போரால்தான் பிழைகள் புரியாதிருக்க முடியும். பொருள்முதல்வாத வழியில் புரிந்து கொள்ளப்படும் ஹெகலின் இயக்கவியலைக் கையாளுவதற்குரிய மார்க்சின் முறையை நமது அடிப்படையாய்க் கொண்டு எல்லா அம்சங் களிலும் நாம் இந்த இயக்கவியலை விரித்து விளக்க முடியும், விரித்து விளக்கவும் வேண்டும்; ஹெகலின் முக்கிய நூல் களிலிருந்து சிறு பகுதிகளை இந்தச் சஞ்சிகையில் அச்சிட வேண்டும்; பொருள்முதல்வாத வழியில் இப்பகுதிகளுக்கு விளக்கம் அளித்து இயக்கவியலை மார்க்ஸ் கையாண்டது பற்றிய உதாரணங்களின் துணை கொண்டும் மற்றும் அண் மைக் கால வரலாறும் முக்கியமாய் ஏகாதிபத்தியப் போரும் புரட்சியும் அசாதாரணச் செழுமையுடன் இயக்கவியலுக்குப் பொருளாதார, அரசியல் உறவுகளின் துறையில் மிகுதி

யாய் அளித்திடும் உதாரணங்களின் துணை கொண்டும் இவை குறித்துக் கருத்துரைக்க வேண்டும். என்னுடைய அபிப்பிராயத்தில் பத் ஸ்னுமினெம் மார்க்சிஸ்மாவின் ஆசிரியர்களும் கட்டுரையாளர்களும் ஒரு வகையில் ''ஹெகலிய இயக்கவியலின் பொருள்முதல்வாத நண்பர்களது கழகமாய்ச்'' செயல்பட வேண்டும். பொருள்முதல்வாத வழியில் விளக்கம் செய்யப்பட்ட ஹெகலின் இயக்கவியலில், நவீன கால இயற்கை விஞ்ஞானிகள் (அவர்களுக்குத் தேடிக் கண்டறிந்து கொள்ளத் தெரிந்திருந்து நாமும் அவர்களுக்குத் துணை புரியக் கற்றுக் கொள்வோமாயின்) இயற்கை விஞ்ஞானத்தில் நடைபெறும் புரட்சியால் எழுப்பப்படும் தத்துவ ஞானப் பிரச்சினைகளுக்கு, முதலாளித்துவ மோஸ்தர்களால் மயக்கப்படும் அறிவுத்துறையினரைப் பிற்போக்கினுள் ''வழுக்கிவிழச்'' செய்யும் இப்பிரச்சினைகளுக்கு, வரிசையாய் விடைகள் இருக்கக் காண்பார்கள்.

இப்படிப்பட்ட ஒரு பணியை வகுத்துக் கொண்டு முறையாய் அதை நிறைவேற்றிச் சென்றுலொழிய, பொருள்முதல்வாதம் போர்க்குணம் கொண்ட பொருள்முதல்வாதமாய் இருக்க முடியாது. ஷெத்ரீனுடைய சொற்களில் சொல்வதெனில், அது அவ்வளவாய்ப் போராடி வாகை சூடும் ஒன்றாய் இல்லாமல், போராடப்பட்டு வீழ்த்தப்படும் ஒன்றாகவே இருக்கும். இப்படி அது பணியாற்றாத வரை தலைசிறந்த இயற்கை விஞ்ஞானிகள் தமது தத்துவஞான அனுமானங்களையும் பொதுமையாக்கப்பட்ட முடிவுகளையும் வந்தடைவதில் இது காறும் அடிக்கடி இருந்துள்ளது போலவே இனியும் திக்கற்றவர்களாகவே இருப்பார்கள். ஏனெனில் இயற்கை விஞ்ஞானம் அவ்வளவு வேகமாய் முன்னேறிச் செல்கிறது; எல்லாத் துறைகளிலும் அவ்வளவு ஆழ்ந்த புரட்சிகர மாற்றங்களுக்கு உள்ளாகி வருகிறது; அது தத்துவஞான அனுமானங்களின்றி இருக்கலாமென நினைக்க முடியவே முடியாது.

1922 மார்ச் 12ல்
எழுதப்பட்டது

நூல் திரட்டு,
தொகுதி 45,
பக்கங்கள் 29-31

குறிப்புகள்

1 மார்க்ஸ் இங்கு பாரிசிலிருந்து வெளியிடப்பட்ட *La Philosophie positive. Revue* என்ற இதழைக் குறிப்பிடு கிறார். இது 1867 முதல் 1883 முடிய வெளியிடப்பட்டது. 1868 நவம்பர்-டிசம்பரில் வெளியிடப்பட்ட மூன்றாவது இதழில் ''மூலதனத்தின்'' முதல் தொகுதியைப் பற்றி சுருக்கமான விமர்சனம் இடம் பெற்றிருந்தது. ஒகுஸ்ட் கோன்ட்டின் நேர்க்காட்சிவாதத் தத்துவஞானத்தைப் பின் பற்றுபவரான டெ ரோபர்டி இந்த விமர்சனத்தை எழுதி யிருந்தார்.—11.

2 என். ஸீபர், ''சமீப கால சேர்த்தல்கள் மற்றும் விளக் கங்களின் தொடர்பில் டே. ரிக்கார்டோவின் மதிப்பு மற் றும் மூலதனத்தைப் பற்றிய தத்துவம்'', (ருஷ்ய மொழி யில்) கீவ், 1871, ப. 170.—11.

3 இ. இ. கௌஃப்மன் எழுதிய ''கார்ல் மார்க்சின் அரசி யல் பொருளாதார விமர்சன நோக்கு'' என்ற கட்டுரை இங்கே குறிப்பிடப்படுகிறது.—12.

4 ஜெர்மன் தத்துவஞானிகளான புஹ்னர், லாங்கே, டூரிங், ஃபேஹ்னர் மற்றும் இதரவர்கள் இங்கே குறிப்பிடப்படு கின்றனர்.—16.

5 விஞ்ஞானத்தின் அலெக்சாந்திரிய காலக்கட்டம் என்பது கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டு முதல் கி.பி. ஏழாம் நூற் றாண்டு வரை நீடித்தது. இந்தப் பெயர் எகிப்திய நகர மான அலெக்சாந்திரியாவிலிருந்து பெறப்பட்டது. மத்திய தரைக் கடலைத் தொட்டிருந்த இந்த நகரம் அந்த நாட்களில் சர்வதேச வாணிகத்தின் பிரதானக் கேந் திரமாக இருந்தது. அலெக்சாந்திரிய யுகத்தில் கணித

வியல், இயந்திரவியல் (யூக்ளிட், ஆர்க்கிமிடீஸ்), புவி இயல், வானியல், உடற்கூறியல், உடலியல் மற்றும் இதர விஞ்ஞானங்கள் துரிதமாக வளர்ந்துவிட்டன.—20.

6 மிஹெலெட்டை ''ஹெகலின் கொள்கையினரின் நாடோடி யூதர்'' என்று எங்கெல்ஸ் அழைக்கிறார். காரணம் ஹெகல் கொள்கை பற்றிய மேம்போக்கான அறிவு மட்டுமே கொண்டிருந்த அவர் அதை மாறுமல் பின்பற்றி வந்தார். —29.

7 கி. ஹெகல், *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (''தத்துவவியல் விஞ்ஞானங்களின் கலைக்களஞ்சியம்''), பாரா 147, பின் இணைப்பு.—42.

8 கார்ல் மார்க்ஸ், ''மூலதனம்'', தொகுதி I, அத்தியாயம் 24.—52.

9 ஸ்பினேஸா 1674 ஜூன் 2ந் தேதியன்று ஜாரிஹ் ஜெல்லெசுக்கு எழுதிய கடிதத்தில் determinatio est negatio என்ற சொற்றொடர் இடம் பெற்றிருக்கிறது. ''கட்டுப்படுத்துதல் மறுத்தலே'' என்ற அர்த்தத்தில் அது உபயோகிக்கப்பட்டிருக்கிறது. Omnis determinatio est negatio என்ற சொற்றொடரும் ''ஒவ்வொரு நிர்ணயிப்பும் மறுத்தலே'' என்ற அதன் விளக்கமும் ஹெகல் எழுதிய நூல்களில் இடம் பெற்றிருக்கின்றன. இவை பின்னர் மிகவும் பிரபலமடைந்தன. (ஹெகல் எழுதிய ''தத்துவவியல் விஞ்ஞானங்களின் கலைக்களஞ்சியம்'', முதல் பகுதி, §91, பிற்சேர்க்கை; *Vorlesungen der Logik*, (''தர்க்கவியலின் விஞ்ஞானம்''), முதல் தொகுதி, முதல் பிரிவு, 2ம் அத்தியாயம், குணத்தைப் பற்றிய பாராவின் குறிப்பு; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (''தர்க்கவியலின் வரலாற்றைப் பற்றிய சொற்பொழிவுகள்'') முதல் தொகுதி, முதல் பகுதி, முதல் பிரிவு, 1ம் அத்தியாயம், அதில் பார்மைனிடிஸ் பற்றிய பாரா ஆகியவற்றைப் படிக்கவும்.—62.

10 ஹெகல், ''தத்துவவியல் விஞ்ஞானங்களின் கலைக்களஞ்சியம்'', 108ம் பாரா, பின் இணைப்பு. ''இயற்கையின் இயக்க இயலை'' எழுத எங்கெல்ஸ், G. W. F. Hegel, *Werke*, Bd. VI, 2. Aufl., Berlin 1843, S. 217 என்ற பதிப்பை உபயோகித்தார்.—80.

11 Hegel, *Wissenschaft der Logik* (ஹெகல், ''தர்க்கவியலின் விஞ்ஞானம்''), புத்தகம் 1, பகுதி 3, அத்தியாயம் 2, ''அளவீடு சம்பந்தங்களின் கணு நிலைகளைப்

பற்றிய உதாரணங்கள்; natura non facit saltum (இயற்கையில் பாய்ச்சல்கள் இல்லை)'' என்பதைப் பற்றிய குறிப்புகள். ''இயற்கையின் இயக்க இயலை'' தயாரிக்கும் பொழுது எங்கெல்ஸ் G. W. F. Hegel, *Werke*, Bd. III, 2 Aufl., Berlin, 1841, S. 433 என்ற பதிப்பை உபயோகித்தார்.—80.

12 1869ல் தி.இ. மெந்தெலேயெவ் மூலகங்களின் ஆவர்த்த விதியைக் கண்டுபிடித்தார். இந்த ஆவர்த்த அமைப்பில் இல்லாத பல எண்களைப் பற்றி விவரமான வர்ணனையை மெந்தெலேயெவ் அளித்திருந்தார். இந்த மூலகங்களைக் குறிக்க சம்ஸ்கிருத எண்களை (அதாவது ''ஏகம்'' — ''ஒன்று'' என்பதுபோல) முந்தி அறியப்பட்ட மூலகத்தின் பெயருக்கு முன்னால் சேர்க்கலாம் என்றும், அதைத் தொடர்ந்து அதே குழுவைச் சேர்ந்த பொருத்தமான இல்லாத எண்ணை எழுதலாம் எனவும் அவர் யோசனை கூறினார். மெந்தெலேயெவ் முன்கூட்டியே சொன்ன முதல் மூலகம் காலியம் 1875ல் கண்டுபிடிக்கப்பட்டது.—84.

13 Compsognathus — ஊர்வனவற்றின் வகுப்பைச் சேர்ந்த டைனோஸார்களின் வரிசையில் இருந்து மறைந்து போனதொரு விலங்கு; ஆனால், இடுப்பு எலும்புக் கட்டு, பின் கால்கள் இவற்றின் கட்டமைப்புப் பிரகாரம் பார்க்கும் போது பறவைகளுடன் நெருங்கிய சம்பந்தம் பெறுகிறது.

Archaeopteryx — மறைந்துபோன விலங்கு; பறவைகளின் மிகப் பண்டைய பிரதிநிதியான இது அதே சமயத்தில் ஊர்வனவற்றின் சில சிறப்புக்கூறுகளையும் பெற்றுள்ளது.—88.

14 குழியுடலிகளிடையே குருத்து விடுவதின் மூலம் அல்லது பிளவுறுதல் மூலம் இனப்பெருக்கம் என்பதை எங்கெல்ஸ் குறிப்பிடுகிறார்.—89.

15 ஹெகல், ''தத்துவவியல் விஞ்ஞானங்களின் கலைக்களஞ்சியம்'', §135, பின் இணைப்பு.—90.

16 மேற்கூறியது, §126, பின் இணைப்பு.—90.

17 மேற்கூறியது, §117, பின் இணைப்பு.—92.

18 மேற்கூறியது, §115, குறிப்பு. விவாதத்தின் வடிவம் அகப்பொருளுக்கும் புறப்பொருளுக்கும் இடையே உள்ள வித்தியாசத்தைப் பற்றிப் பேசுகிறது என ஹெகல் கூறுகிறார்.—92.

19 இஸ்மெத் என்ற சொல் முஸ்லிம்களின், பிரதானமாக துருக்கியர்களின் உபயோகத்தில் இருப்பது. தலைவிதி என்ற பொருள் கொண்டது.—97.

20 ''இயற்கைத் தேர்வின் மூலம் இனவகைகளின் தோற்றம்'' என்ற டார்வினுடைய முக்கியமான நூலை இது குறிக்கிறது.—99.

21 ஸ்பினேஸா, ''ஒழுக்கவியல்'', பாகம் 1, விவரணங்கள் 1ம், 3ம், தேற்றம் 6ம்.—103.

22 ஜெர்மானியக் கவிஞரும் புரட்சிக் காரருமான ஹென்ரிஹ் ஹைனே 1833-34ம் வருடங்களில் ''ஜெர்மனியில் மதம் மற்றும் தத்துவஞானத்தின் வரலாற்றைப் பற்றி'', ''புனைவியல் மரபு'' என்ற நூல்களை வெளியிட்டார். ஹெகலின் தத்துவஞானத்தைத் தன் சிகரமாகக் கொண்ட ஜெர்மன் தத்துவஞானப் புரட்சி ஜெர்மனியில் வரப் போகின்ற ஜனநாயகப் புரட்சிக்குப் பீடிகை என்ற கருத்தை அவர் இந்நூல்களில் எழுதியிருந்தார்.—106.

23 ஹெகல் எழுதிய ''சட்டவியலின் தத்துவஞானம், அறிமுகம்'' பார்க்க. எங்கெல்ஸ் ஹெகல் எழுதியிருப்பதைப் பொழித்துரைக்கிருர்.—106.

24 C. G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.* Erster Teil. Die Logik, § 147; § 142, பின் இணைப்பு.—107.

25 இளம் ஹெகலியவாதிகள் லீப்ஸிக் நகரத்திலிருந்து 1841 ஜுலை முதல் 1843 ஜனவரி முடிய *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* (''ஜெர்மானியக் கலை மற்றும் விஞ்ஞான வருட இதழ்'') என்ற இலக்கிய, தத்துவஞான இதழை வெளியிட்டனர்.—115.

26 பிரஷ்ய எதேச்சாதிகாரத்தை எதிர்த்த ரைனிஷ் முதலாளி வர்க்கப் பிரதிநிதிகள் *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* (''அரசியல், வர்த்தகம் மற்றும் தொழில்துறை ரைனிஷ் செய்தித்தாள்'') என்ற நாளிதழைக் கொலோன் நகரத்திலிருந்து 1842, ஜனவரி 1 முதல் வெளியிட்டனர். சில இளம் ஹெகலியவாதிகள் அதில் கட்டுரைகள் எழுதிஞர்கள். 1842 ஏப்ரல் மாதத்திலிருந்து கார்ல் மார்க்ஸ் *Rheinische Zeitung*இல் கட்டுரைகள் எழுதத் தொடங்கிஞர். 1842 அக்டோபர் மாதத்தில் அதன் ஆசிரியர்களில் ஒருவராஞர். அரசாங்கம் இப்பத்திரிகையை கடுமையாகத் தணிக்கை

செய்தது; 1843 மார்ச் 31ந் தேதியன்று பத்திரிகையை நிறுத்திவிட்டது.—115.

27 லீப்ஸிக் நகரத்தில் 1845ல் வெளியிடப்பட்ட மாக்ஸ் ஷ்டிர்னர் எழுதிய *Der Einzige und sein Eigenthum* (''தனி நபரும் அவருடைய உடைமையும்'') என்ற நூல் இங்கே குறிப்பிடப்படுகிறது.—116.

28 இங்கே நெப்தூன் கிரகம் குறிப்பிடப்படுகிறது. ஜெர்மன் வானியல் விஞ்ஞானியான யோஹன் கால்லே 1846ல் இந்த கிரகத்தைக் கண்டுபிடித்தார்.—123.

29 எங்கெல்ஸ் ஃபாயர்பாஹின் பொன்மொழிகளை மேற்கோள் காட்டுகிருர். இந்த மேற்கோள் ஷ்டார்கே எழுதிய ''லுட்விக் ஃபாயர்பாஹ்'' (ஷ்டுட்கார்ட், 1885) என்ற நூலிலிருந்து (ப.166) எடுக்கப்பட்டது.—126.

30 ஆணித்தரமான கட்டளை — கான்ட்டின் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞானத்தின் நன்னெறிக் கோட்பாடு. மனிதர்களின் நடைமுறைப் பழக்கவழக்கங்களை நிர்ணயித்து இதற்கு நன்னெறித் தன்மையை அளிக்கும் ஏதோவொரு உள் ஆளுகை சக்தி மனித இயற்கைக்கு என்றென்றும் இருந்து வந்துள்ளதாக கான்ட் நிரூபித்தார். இதன் மூலம் ஒழுக்க வரையளவுகள் வரலாற்று ரீதியானவை என்பதையும் ஒவ்வொரு சமூக வர்க்கத்திற்கும் அதனதன் நன்னெறிக் கோட்பாடுகளும் கருத்துக்களும் உண்டு என்பதையும் கான்ட் மறுத்தார்.—131.

31 இயற்கைச் சமயவாதம்—இது ஒரு சமய தத்துவஞான போதனை. கடவுளை உலகின் பொது விவேக முதல் அடிப்படையாக ஒப்புக்கொள்ளும் இப்போதனை இயற்கை மற்றும் சமுதாயத்தின் வாழ்வில் இதன் தலையீட்டை மறுக்கிறது.—133.

32 இ. செ. துர்கேனெவ் எழுதிய ''வாழ்க்கைக்கு ஒரு சட்டம்'' என்ற வசனகவிதையிலுள்ள இலக்கியச் சித்திரத்தை லெனின் இங்கே மேற்கோள் காட்டுகிருர்.—186.

33 இது பக்தானவ், லுனச்சார்ஸ்கி மற்றும் அவர்களுடைய சகாக்களைக் குறிப்பதாகும்.—196.

34 பி. எங்கெல்ஸ், ''லுட்விக் ஃபாயர்பாஹும் மூலச்சிறப்புள்ள ஜெர்மன் தத்துவஞானத்தின் முடிவும்'', 2ம் அத்தியாயத்தைப் பார்க்க.—199.

35 இ. செ. துர்கேனெவ் எழுதிய ''புகை'' என்ற நாவலில் போலிப் புலமையும் வறட்டுக் கோட்பாட்டுவாதமும் உடைய ஒருவரைச் சித்தரித்திருக்கிருர். லெனின் அந்தப் பாத்திரத்தை இங்கே குறிப்பிடுகிருர்.—199.

36 பி. எங்கெல்ஸ், ''லுட்விக் ஃபாயர்பாஹும் மூலச்சிறப் புள்ள ஜெர்மன் தத்துவஞானத்தின் முடிவும்'', 2ம் அத்தி யாயத்தைப் பார்க்க.—200.

37 கா. மார்க்ஸ், ''ஃபாயர்பாஹ் பற்றிய ஆய்வுரைகளைப்'' பார்க்க.—205.

38 பி. எங்கெல்ஸ், ''கற்பனவாத சோஷலிசமும் விஞ்ஞான சோஷலிசமும்'' என்ற நூலின் 1892ம் வருடத்திய ''ஆங்கிலப் பதிப்புக்கு எழுதிய முன்னுரையைப்'' பார்க்க.—210.

39 பி. எங்கெல்ஸ், ''கற்பனவாத சோஷலிசமும் விஞ்ஞான சோஷலிசமும்'' என்ற நூலின் 1892ம் வருடத்திய ''ஆங் கிலப் பதிப்புக்கு எழுதிய முன்னுரையைப்'' பார்க்க.— —215.

40 பி. எங்கெல்ஸ், ''டூரிங்குக்கு மறுப்பு'', முதல் பகுதி, 4ம் அத்தியாயத்தைப் பார்க்க.—225.

41 பி. எங்கெல்ஸ், ''லுட்விக் ஃபாயர்பாஹும் மூலச்சிறப் புள்ள ஜெர்மன் தத்துவஞானத்தின் முடிவும்'', 2ம் அத்தி யாயத்தைப் பார்க்க.—241.

42 ஐயவாதம்—கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞானத்தின் ஒரு போக்கு. இது புறவய யதார்த்தத்தை அறியும் வாய்ப்பை சந்தேகப்படுவதைப் பிரச்சாரம் செய்கிறது.

அது எந்த வர்க்கத்தின் நலன்களைப் பிரதிபலித்தது என்பதைப் பொறுத்து தத்துவஞான வரலாற்றில் வெவ் வேறு பங்காற்றியுள்ளது. விசேஷ தத்துவஞான பாணி என்ற வகையில் இது கி.மு. 4-3ஆம் நூற்றுண்டுகளில் தொன்மை கிரேக்க நாட்டில் அடிமையுடைமை சமு தாயத்தில் நெருக்கடி ஏற்பட்ட சகாப்தத்தில் தோன்றி யது; இதன் ஆரம்ப கர்த்தா பிரோன்; ஏனெஸிடெமஸ் சேக்ஸ்த் எம்பிரிக்கும் இதன் பிரபல பிரதிநிதிகளாயிருந் தனர். தொன்மைக் கால ஐயவாதத்தின் ஆதரவாளர் கள் புலனுணர்ச்சி முன்தேவைகளிலிருந்து அறியொணு வாத முடிவுகளுக்கு வந்தனர். உணர்ச்சிகளின் அகவயத் தன்மையை முழுமையாக்கிய ஐயவாதிகள் பொருட்களைப் பற்றி எந்த ஒரு திட்டவட்டமான முடிவிற்கும் வர வேண்

டாம் என்றூர்கள், தனது உணர்ச்சிகளின் வரம்புகளை விட்டு வெளியேறி இவற்றில் எது உண்மையானது என்று முடிவு செய்ய மனிதனுல் முடியாது என்று கருதினர். அறிதலை மறுப்பதானது, பொருட்களின் பாலான கவலை யற்ற உறவிற்கும் சந்தேகங்களிலிருந்து விடுபடுவதற்கும் ஆன்மாவின் பரிபூரண சாந்த நிலையை (''அதராக்ஸிஸ்'') அடைவதற்கும் இட்டுச் செல்லும் என்று அவர்கள் போதித்தனர். தொன்மைக்கால ஐயவாதம் தத்துவ ஞான வளர்ச்சியில் பொருள்முதல்வாதப் போக்கிற்கு எதிரானதாயிருந்தது.

மறுமலர்ச்சிக் காலத்தில் பிரெஞ்சு தத்துவஞானிகள் மிஷெல் மோன்தென், பியேர் ஷர்ரோன் மற்றும் பியேர் பேயில் ஐயவாதத்தை மத்தியக்கால ஏட்டறிவுவாதம் மற்றும் மதஸ்தாபனத்திற்கெதிரான போராட்டத்திற்குப் பயன்படுத்தினர்.

18ஆம் நூற்றூண்டில் டேவிட் ஹியூம் மற்றும் இம் மானுவெல் கான்ட்டின் அறியொணுவாதத்தில் ஐய வாதம் புத்துயிர்ப்புப் பெற்றது, கோட்லிப் எர்னஸ்ட் ஷுல்ட்ஸெ (ஏனெஸிடெமஸ்) தொன்மைக்கால ஐய வாதத்தை நவீனப்படுத்த முயன்றூர். தொன்மைக் கால ஐயவாதத்திற்கு மாருக நவீன ஐயவாதம் விஞ்ஞான அறிதலின் இயலாமையைப் பற்றி முற்றிலும் திட்டவட்ட மாக அறிவிக்கிறது. ஐயவாதத்தின் வாதங்களை மாஹிய வாதிகள், நவீன கான்டியவாதிகள், மற்றும் 19ஆம் நூற்றூண்டு நடுப்பகுதி, 20ஆம் நூற்றூண்டு ஆரம்பகால கருத்துமுதல்வாத தத்துவஞானப் போக்குகளும் பயன் படுத்தினர்.—247.

43 **எபிகூரியவாதம்**—கி.மு. 4-3ஆம் நூற்றூண்டைச் சேர்ந்த தொன்மை கிரேக்க பொருள்முதல்வாதத் தத்துவஞானி யாகிய எபிகூரஸ் மற்றும் அவருடைய சீடர்களின் போதனை. மனிதனின் மகிழ்ச்சி, அவனைத் துன்பங்களி லிருந்து விடுவித்தல், அவன் பேரானந்தம் அடைதல் ஆகியவற்றைத் தத்துவஞானத்தின் லட்சியமாக எபிகூரிய வாதம் கருதியது. மகிழ்ச்சிப் பாதையில் நிற்கும் தடை களை—மரணத்தைப் பற்றிய பயம், இயற்கை விதிகளை அறியாததால் தோன்றும் இந்தப் பயம் தன் பங்கிற்கு இயற்கைக்கு அப்பாற்பட்ட, கடவுள் சக்திகளின் மீது நம்பிக்கையை ஏற்படுத்துகிறது—அகற்றுவதுதான் தத் துவஞானத்தின் கடமை என்று அவர் போதித்தார்.

எபிகூரஸ் தனது தத்துவஞானத்தை பௌதீகம், கனேனிக்கா (அறிதலைப் பற்றிய போதனை), நீதிநெறி என்று பிரித்தார். உலகின் பொருளாயத ஒற்றுமையை

அங்கீகரிப்பதுதான் பௌதீகத்தின் ஆரம்பப் புள்ளியாகும். இயற்கையில் அணுக்களும் வெற்றிடமும் மட்டுமே உள்ளன, இந்த வெற்றிடத்தில் இவை தமது எடையின் பயனுய் மேலிருந்து கீழாக செல்கின்றன என்று எபிகூரஸ் போதித்தார். ஒரே வேகத்துடன் விழும் இந்த அணுக்கள் நேர்கோட்டு இயக்கத்திலிருந்து பிரிந்து மோதுகின்றன, ஒன்றையொன்று பற்றிக் கொண்டு பொருட்களின் தோற்றத்திற்கு வழிகோலுகின்றன. எபிகூரஸ் பொருட்களுடைய குணங்களின் புறவயத்தன்மையை அங்கீகரித்தார், பிரபஞ்சம் எல்லையற்றது என்று கருதினர், இது இயற்கை விதிகளால் நிர்வகிக்கப்படுகிறதேயன்றி தெய்வீக சக்திகளால் அல்ல என்று புரிந்து கொண்டார். அவர் ஆன்மாவின் இறவா நிலையையும் பொருளாயதத் தன்மையின்மையையும் மறுத்தார், இது "உடல் முழுவதும் பரவியுள்ள மிகச் சிறிய அங்கம்" என்று கருதினர். ஆன்மாவின் பொருளாயதத் தன்மையைப் பற்றிய போதனை, இயற்கை மற்றும் மனித வாழ்வில் கடவுளர்களின் தலையீட்டை மறுக்கும் எபிகூரசின் நாஸ்திகவாதத்துடன் நெருக்கமாகத் தொடர்புடையது.

அறிதல் தத்துவத்தில் எபிகூரஸ் புலனுணர்வுவாதி.

பேரின்பத்தைப் பற்றிய போதனை எபிகூரஸ் நீதிநெறியின் அடிப்படையாக உள்ளது; இதில்தான் இப்போதனை எல்லா உயிரினங்களின் லட்சியத்தைப் பார்க்கிறது; நட்புறவையும் ஞானத்தையும் எபிகூரஸ் மனிதனின் உயர் பேரின்பமாக கருதினர்; இதன் பயனுய் ஆன்மாவின் கலங்காமை ("அதராக்ஸிஸ்"), தனிச் சுதந்திரம், வெளியுலகின் தாக்கத்திலிருந்தும் சொந்த விருப்பு வெறுப்புகளிலிருந்தும் விடுதலை பெறுதல் முதலியன அடையப்படுகின்றன. தனது தனிநபர் நன்னெறியை ஆதாரமாகக் கொண்டு எபிகூரஸ் சமுதாயத்தை தனிப்பட்ட மனிதர்களின் ஒட்டுமொத்தம் என்றும் இதில் ஒவ்வொருவரும் பேரின்பத்தை நாடுகின்றனர், மொத்தமாகச் சேர்ந்து பரஸ்பரம் தீங்கிழைப்பதில்லையென்று உறுதியேற்கின்றனர் என்றும் கருதினர்.

பண்டைய காலத்தின் வேறெந்த ஒரு தத்துவஞானப் போதனையையும் விட அதிகமாக எபிகூரியவாதம் கருத்துமுதல்வாதிகளின் தாக்குதலுக்கு உள்ளானது; இவர்கள் மாபெரும் தொன்மை கிரேக்க பொருள்முதல்வாதியின் போதனையைத் திரித்துக் கூறினர்கள்.

லெனின் மேற்கோள் காட்டும் புலனுணர்ச்சிவாத வரையறுப்பில் ஃபிரான்க் எபிகூரியவாதத்தை இதன் வகையாகக் கருதுவது சரியே, ஆனல் இவர் எபிகூரியவாதத்தைப் புறவய ரீதியான, பொருள்முதல்வாத புல

னுணர்ச்சிவாதத்திலிருந்து தவருகப் பிரிக்கின்ருர். ஹெக லின்—இவரும் எபிகூரசின் போதனையைச் சரியாகப் புரிந்து கொள்ளாமல் அதைத் திரித்தார்—''தத்துவஞான வரலாறு பற்றிய விரிவுரைகளை'' லெனின் குறிப்பெடுக்கை யில்,எபிகூரியவாதம் என்பது தொன்மை கிரேக்க பொருள் முதல்வாதத்தின் ஒரு வடிவமே எனக் காட்டினர்.—247.

44 கா. மார்க்ஸ் 1868 டிசம்பர் 5ந் தேதியன்று லுட்விக் கூகல்மனுக்கு எழுதிய கடிதத்தைப் பார்க்க.—254.

45 வி. இ. லெனின், கா. மார்க்ஸ் எழுதிய ''ஃபாயர்பாஹ் பற்றிய ஆய்வுரைகளையும்'' எங்கெல்ஸ் எழுதிய ''லுட் விக் ஃபாயர்பாஹும் மூலச்சிறப்புள்ள ஜெர்மன் தத்துவ ஞானத்தின் முடிவும்'' (1888) மற்றும் ''கற்பனுவாத சோஷலிசமும் விஞ்ஞான சோஷலிசமும்'' என்ற நூலின் 1892ம் வருடத்திய ''ஆங்கிலப் பதிப்புக்கு எழுதிய முன் னுரையையும்'' இங்கே குறிப்பிடுகிறது.—258.

46 பி. எங்கெல்ஸ், ''டூரிங்குக்கு மறுப்பு''.—277.

47 பி. எங்கெல்ஸ், ''லுட்விக் ஃபாயர்பாஹும் மூலச்சிறப் புள்ள ஜெர்மன் தத்துவஞானத்தின் முடிவும்''. அத்தி யாயம் IV.—278.

48 இது யாந்திரிகப் பொருண்மையைக் குறிப்பிடுவதாக இருக் கலாம். அது பருப்பொருளின் நிரந்தரமான, மாற்றம் இல்லாத குணும்சம் என்று மூலச்சிறப்புடைய பௌதி கம் கருதியது.—299.

49 இஸ்க்ரா—லெனின் 1900ம் வருடத்தில் நிறுவிய முதல் அகில ருஷ்ய, சட்டவிரோதமான மார்க்சிய நாளிதழ். தொழிலாளி வர்க்கத்தின் புரட்சிகரமான மார்க்சியக் கட்சியை அமைப்பதில் இப்பத்திரிகை தீர்மானமான பங்கு வகித்தது. லெனினுடைய முன்முயற்சியினுலும் அவரு டைய நேரடியான பங்குடனும் ''இஸ்க்ரா'' ஆசிரியர் குழு கட்சியின் செயல்திட்டத்தைத் தயாரித்தது; ரு.ச.ஜ.தொ. கட்சியின் இரண்டாவது காங்கிரசைக் (1903) கூட்டி யது.—314.

50 ரு. ச. ஜ. தொ. கட்சியின் இரண்டாவது காங்கிரசில் (1903) ''இஸ்க்ரா'' முன்வைத்த செயல்திட்டத்தை அக் கீமவ் எதிர்த்துப் பேசியதை இது குறிப்பிடுகிறது. செயல் திட்டத்தில் 'பாட்டாளி வர்க்கம்' என்ற சொல் வாக்கி யத்தின் எழுவாயாக இல்லாமல் செயப்படுபொருளாக

உபயோகிக்கப்பட்டிருக்கிறது என்று அவர் குறைகூறினர். —314.

51 கார்ல் மார்க்ஸ் மரணமடைந்த முப்பதாவது ஆண்டு அஞ்சலியை முன்னிட்டு லெனின் ''மார்க்சியத்தின் மூன்று தோற்றுவாய்களும் மூன்று உள்ளடக்கக் கூறுகளும்'' என்ற கட்டுரையை எழுதினர். அது ''புரஸ்வெஷேனியே வின்'' 3ம் இதழில் (1913) வெளியிடப்பட்டது.—322.

52 இது பி. எங்கெல்ஸ் எழுதிய ''லுட்விக் ஃபாயர்பாஹும் மூலச்சிறப்புள்ள ஜெர்மன் தத்துவஞானத்தின் முடிவும்'', ''டூரிங்குக்கு மறுப்பு'' மற்றும் மார்க்சும் எங்கெல்சும் எழுதிய ''கம்யூனிஸ்டுக் கட்சி அறிக்கை'' ஆகியவற்றைக் குறிக்கிறது.—324.

53 பி. எங்கெல்ஸ், ''லுட்விக் ஃபாயர்பாஹும் மூலச்சிறப் புள்ள ஜெர்மன் தத்துவஞானத்தின் முடிவும்'', 2ம் அத்தி யாயத்தைப் பார்க்க.—335.

54 பத் ஸ்னமினெம் மார்க்சிஸ்மா (''மார்க்சியக் கொடி யின் கீழ்'')—தத்துவஞான மற்றும் சமூக, பொருளாதார சஞ்சிகை போர்க்குண மிக்க பொருள்முதல்வாதம் மற்றும் நாத்திகவாதக் கருத்துக்களைப் பரப்புவதற்காகத் தொடங்கப்பட்டது. மாஸ்கோவிலிருந்து 1922 முதல் 1944 முடிய வெளியிடப்பட்டது.—349.

பெயர்க் குறிப்பகராதி

அக்கிமவ், (மாஹ்ர்னேவெட்ஸ்) விளதிமிர் பெத்ரோவிச் *(1872—1921)—ருஷ்ய சமூக-ஜனநாயகவாதி; ருஷ்ய சமூக-ஜன நாயகவாதிகளிடையில் இந்த நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் இருந்த சந்தர்ப்பவாதப் போக்கான பொருளாதார வாதச் சித்தாந்திகளில் ஒருவர்.—314.*

அரிஸ்டாட்டில் *(384—322 கி.மு.)—தொன்மைக் கிரேக்கத் தத்துவஞானி; தம் காலத்திய அறிவின் எல்லாத் துறைகளையும் பற்றி நூல்கள் எழுதியவர்; பொருள்முதல்வாதத்துக்கும் கருத்துமுதல்வாதத்துக்கும் இடையில் ஊசலாடியவர்.—18, 36, 66.*

அவெனாரியுஸ் [Avenarius], ரிச்சர்ட் *(1843 — 1896) — ஜெர்மன் தத்துவஞானி, அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதி; அனுபவ-விமர்சனவாதத்தின் முக்கிய நிலைகளை வகுத்தளித்தவர்; இவை பேர்க்லி மற்றும் ஹியூமின் அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதத்துக்குப் புத்துயிரூட்டின.—145, 148, 157-159, 162-174, 176, 181-194, 218, 221, 223, 239, 240, 242, 243, 256, 267, 268, 271, 272.*

ஆட்லெர் [Adler], பிரெடெரிக் *(1879—1960)—ஆஸ்திரியாவின் சமூக-ஜனநாயக சீர்திருத்தவாதி; தத்துவஞானத் துறையில் அனுபவ-விமர்சனவாதத்தை ஆதரித்தவர்; மாஹியத் தத்துவஞானத்தை மார்க்சியத்துடன் இணைக்க முயன்றவர்.—225.*

இம் துர்ன் [Im Thurn], ஏவெரார்ட் ஃபெர்டினாண்டு *(1852—1932)—பிரிட்டிஷ் காலனியாட்சி அதிகாரி, பல நாடுகளுக்கும் சென்றவர், தொல்குடிகளை ஆராய்ந்தவர்.—119.*

எங்கெல்ஸ் [Engels], பிரெடெரிக் *(1820—1895)—42, 65, 94, 105, 146-148, 156, 157, 164, 168, 179, 180, 184, 185, 192, 195-202, 204, 205, 209-213, 215-217, 219, 220, 222, 223, 225, 226, 232-234, 241-243, 248-253, 255, 257, 258, 260, 264, 271, 276-282, 291, 293, 294, 296, 300-302, 304, 307, 313, 324, 333-340, 342.*

எபிகூரஸ் *(சுமார் 341—270 கி.மு.)—தொன்மை கிரேக்கப் பொருள்முதல்வாதத் தத்துவஞானி; டெமாக்கிரீடஸைப் பின்பற்றியவர்.—67.*

எவால்ட் [Ewald], ஓஸ்கார் (ஃபிரிட்லெந்தரின் *புனைபெயர்) (பிறப்பு: 1881)—ஆஸ்திரியாவைச் சேர்ந்த புதிய காண்ட் வாதத் தத்துவஞானி.—191.*

எவ்லோகிய் (கியோர்கியெவ்ஸ்கி) *(பிறப்பு: 1868)— 1902 முதல் லுப்லின் பிஷப்பாக இருந்தவர்.—261.*

ஐன்ஷ்டைன் [Einstein], ஆல்பர்ட் *(1879—1955)—தலைசிறந்த ஜெர்மன் பௌதிக அறிஞர்; சார்புநிலைத் தத்துவத்தை வகுத்தளித்தவர்.—349, 350.*

ஓஸ்ட்வால்ட் [Ostwald], வில்ஹெல்ம் பிரெடெரிக் *(1853—1932)—ஜெர்மன் இயற்கை விஞ்ஞானி, கருத்துமுதல் வாதத் தத்துவஞானி; "பௌதிகக்" கருத்துமுதல்வாதத்தின் ஒரு பிரிவாகிய "சக்தியியல்" தத்துவத்தின் ஆசிரியர்; பருப்பொருளிலிருந்து சக்தியைப் பிரித்தவர்.——162, 163, 312, 314-319.*

ஓவன் [Owen], ராபர்ட் *(1771—1858)—ஆங்கில கற்பனாவாத சோஷலிஸ்ட்.—8.*

ஃபாயர்பாஹ் [Feuerbach], லுட்விக் அன்ட்ரியஸ் *(1804—1872)—ஜெர்மன் பொருள்முதல்வாதத் தத்துவஞானி; குறுகிய சிந்தனைத் தன்மையைக் கொண்டிருந்தாலும் ஃபாயர்பாஹின் பொருள்முதல்வாதம் மார்க்சியத் தத்துவஞானத்தின் தோற்றுவாய்களில் ஒன்றாக இருந்தது.——7-10, 72, 105, 116-119, 122-126, 129-131, 134, 148, 157, 164, 177-182, 184, 185, 196, 197, 199, 205-207, 225-229, 233, 241, 247, 258, 264, 265, 273, 279, 281, 324, 333, 334, 336.*

ஃபிரான்க் [Franck], அடோல்ப் *(1809—1893)*—பிரெஞ்சுக் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞானி; தத்துவஞான அகராதி ஒன்றின் இணையாசிரியர்; தம் காலத்திய கம்யூனிசக் கொள்கைகளை எதிர்த்து *Le communisme jugé par l'histoire*, *(1849)* என்ற நூலை எழுதியவர்.—247.

ஃபிஹ்டே [Fichte], இயோஹன் கோட்லிப் *(1762—1814)*—ஜெர்மன் தத்துவஞானி; அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதி.—169, 176, 262-264, 268.

ஃபூரியே [Fourier], ஜான் படீஸ்ட் ஜொசேப் *(1768—1830)*—பிரெஞ்சு கணிதவியல்வாதி, அல்ஜிப்ராவிலும் கணிதவியல் பௌதிகவியலிலும் ஆராய்ச்சிகள் நடத்தினர்.—74.

ஃபோக்ட் [Vogt], கார்ல் *(1817—1895)*—ஜெர்மன் இயற்கை விஞ்ஞானி, கொச்சையான பொருள்முதல்வாதி; விலங்கியல், உடலியல் முதலிய துறைகளில் பல புத்தகங்களை எழுதியவர்.—68, 126, 157, 336.

கவெலார்ட் (வான் கவெலார்ட், யான் பிரான்ஸ்) [Van Cauwelaert] *(பிறப்பு: 1880)*—பெல்ஜிய நாட்டு வழக்குரைஞர், ராஜியவாதி; 1905-07ம் வருடங்களில் *Revue Néo-Scolastique* என்ற இதழில் கருத்துமுதல்வாதத் தன்மையைக் கொண்ட பல தத்துவஞானக் கட்டுரைகளை எழுதினர்.—158.

காப்பேர்னிக்கஸ் [Copernik], நிக்கலாய் *(1473—1543)*—போலந்து நாட்டு வானியல் ஆராய்ச்சியாளர், பிரபஞ்சத்துக்குக் கதிரவனே மையம் என்ற தத்துவத்தைக் கூறியவர்.—123.

காருஸ் [Carus], போல் *(1852—1919)*—அமெரிக்கத் தத்துவஞானி; அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதி, மாயாவாதி.—319.

கார்ட்மன் [Hartmann], எடுவார்டு *(1842—1906)*—ஜெர்மன் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞானி, பகுத்தறிவுக்கு எதிரானவர், மாயாவாதி.—68.

கார்னோ [Carnot], நிக்கொலா லெயோனர் சாடீ *(1796—1832)*—பிரெஞ்சுப் பொறியியல் நிபுணர், பௌதிகவாதி; வெப்ப விசையியலை நிறுவியவர்களில் ஒருவர்.—74.

கார்ஸ்டன்யேன் [Carstanjen], பிரெடெரிக் — ஸ்விட்சர்லாந்து நாட்டுத் தத்துவஞானி, மாஹைப் பின்பற்றியவர், ரிச்சர்ட் அவெனுரியுசின் சீடர்.—272.

காலென் க்ளாடியஸ் (சுமார் 130—சுமார் 200) ரோமானிய மருத்துவர், இயற்கை விஞ்ஞானி, தத்துவஞானி; அரிஸ்டாட்டிலைப் பின்பற்றியவர்; மனிதனின் உடலியலை ஆராய்ந்து இரத்த ஓட்டத்தைப் பற்றிய ஆராய்ச்சிகளுக்கு அடித்தளமிட்டவர்.—35.

கால்லே [Galle], யோஹன் கோத்ஃபிரிட் (1812—1910)—ஜெர்மன் வானியல் ஆராய்ச்சியாளர்; லெவெரியேவின் கணக்குகளின் அடிப்படையில் நெப்டியுன் கிரகத்தை 1846ல் கண்டுபிடித்தவர்.—123.

காவுத்ஸ்கி [Kautsky], கார்ல் (1854—1938)—ஜெர்மன் சமூக-ஜனநாயகம், இரண்டாவது அகிலம் ஆகியவற்றின் தலைவர்களில் ஒருவர். ஆரம்பத்தில் மார்க்சியவாதி, பின்னர் மார்க்சியத்தைத் துறந்த ஓடுகாலி; மத்தியவாதத்தின் சித்தாந்தவாதி.—199.

கான்ட் [Kant], இம்மனுயீல் (1724—1804)—மூலச்சிறப்பான ஜெர்மன் தத்துவஞானத்தை நிறுவியவர்; கான்ட்டின் அறிவுத் தத்துவம் கருத்துமுதல்வாதம் மற்றும் பொருள்முதல்வாதக் கூறுகளின் முரண்பாடான கலவையாகும்; புறநிலையில் இருக்கின்ற ''தம் நிலைப் பொருள்களை'' அவர் அங்கீகரிப்பதில் இது பிரதிபலிக்கப்படுகிறது.—24, 68, 71, 108, 122-124, 127, 131, 138, 176, 199-203, 208, 215, 224, 226, 227, 231, 241, 242, 256, 262, 276, 283, 284, 292, 293, 335, 345.

கிர்ஹ்கோஃப் [Kirchhoff], கூஸ்தவ் ராபர்ட் (1824—1887)—ஜெர்மன் பௌதிகவியல் விஞ்ஞானி; மின்னியக்கியல் மற்றும் இதர துறைகளின் வளர்ச்சிக்குப் பெரும் பங்காற்றியவர். அவரும் புன்செனும் 1859ல் ஒளிப்பட்டை ஆராய்ச்சிக்கு அடித்தளம் அமைத்தார்கள்.—304.

குருன் [Grün], கார்ல் (1817 — 1887)—ஜெர்மன் குட்டி முதலாளி வர்க்க எழுத்தாளர்; 1840க்களின் மத்தியில் ''உண்மையான சோஷலிசம்'' என்ற இயக்கத்தில் முக்கிய பங்கெடுத்தவர்.—118.

குரோவ் [Grove], வில்லியம் ராபர்ட் *(1811—1896)—ஆங்கிலப் பௌதிகவியல்வாதி, வழக்கறிஞர்.—103.*

கூகல்மான் [Kugelmann], லுட்விக் *(1830—1902)—ஜெர்மன் சமூக-ஜனநாயகவாதி, கார்ல் மார்க்சின் நண்பர்; ஜெர்மனியில் 1848-49ம் வருடப் புரட்சிகளில் பங்கெடுத்தவர்; முதலாவது அகிலத்தில் உறுப்பினர். மார்க்ஸ் எழுதிய ''மூலதனத்தை'' அச்சிடுவதற்கும் வினியோகிப்பதற்கும் உதவி செய்தார். 1862க்கும் 1874க்கும் இடையே லண்டனில் வாழ்ந்து வந்த கார்ல் மார்க்சுடன் கடிதத் தொடர்பு கொண்டு ஜெர்மனியில் இருந்த நிலைமைகள் பற்றித் தகவல்களைத் தந்தார்.—254.*

கெக்கூலே [Kekule], பிரெடெரிக் அகஸ்ட் *(1829—1896)—ஜெர்மன் இரசாயனவியல்வாதி.—67.*

கேதே [Goethe], யோஹன் வோல்ஃப்கான்க் *(1749—1832)—ஜெர்மன் எழுத்தாளர், சிந்தனையாளர்; அவர் இயற்கை விஞ்ஞானத்தைப் பற்றி எழுதிய நூல்களும் குறிப்பிடத் தக்கவை.—112, 128.*

கொத்லியார், கி.அ.—*தத்துவஞான நூல்களை மொழிபெயர்த்தவர்.—149.*

கோஹன் [Cohen], ஹேர்மன் *(1842—1918)—ஜெர்மன் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞானி, கணிதவியலாளர், புதிய கான்ட்வாதத்தைப் பின்பற்றிய மார்பூர்க் மரபை நிறுவியவர்.—199.*

சான்-சிமோன் [Saint-Simon], அன்ரீ குளோட் *(1760—1825)—பிரெஞ்சு கற்பனாவாத சோஷலிஸ்ட்.—25.*

செர்னேவ், வீக்தர் மிஹாய்லவிச் *(1876—1952)—சோஷலிஸ்டு-புரட்சியாளர் கட்சியின் தலைவருள், தத்துவாசிரியருள் ஒருவர். மார்க்சின் கோட்பாடுகள் விவசாயத்துக்குப் பொருத்தமில்லை என்று நிரூபிப்பதற்கு முயன்றவர்.—195-202, 204-206, 209, 216, 224, 252, 256, 296.*

டார்வின் [Darwin], சார்லஸ் ராபர்ட் *(1809—1882)—ஆங்கில இயற்கை விஞ்ஞானி, பரிணும உயிரியலைத் தோற்றுவித்தவர்.—99, 130, 140.*

டால்டன் [Dalton], ஜான் *(1766—1844)—ஆங்கில இரசாயன வியல்வாதியும் பௌதிகவியல்வாதியுமாவார்; இரசாயனவியல் அணுவியல் கருத்துக்களை வளர்த்தார்.—67.*

டிட்ரோ [Diderot], டெனீ *(1713—1784)—பிரெஞ்சு பொருள்முதல்வாதத் தத்துவஞானி, எழுத்தாளர், கலை விமர்சகர்; அவருடைய முன்முயற்சி மற்றும் வழிகாட்டுதலின் கீழ் ''கலை மற்றும் விஞ்ஞானப் பேரகராதி'' வெளியிடப்பட்டது.—18, 133, 154, 157, 220, 240.*

டித்ஸ்கென் [Dietzgen], ஓய்கென் *(1862—1930) — ஜெர்மன் தத்துவஞானியான யோசிப் டித்ஸ்கெனின் குமாரர்; அவருடைய நூல்களைப் பதிப்பித்தவர்; அவருடைய ''இயற்கை ஒருமைவாதத்'' தத்துவம் பொருள்முதல்வாதம் மற்றும் கருத்துமுதல்வாதக் கூறுகளைக் கொண்டிருப்பதாகக் கூறினார்.—230.*

டித்ஸ்கென் [Dietzgen], யோசிப் *(1828—1888)—ஜெர்மன் தொழிலாளி, சமூக-ஜனநாயகவாதிகளில் ஒருவர், தத்துவவியலாளர், தாமே சுயேச்சையாக இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்தை வந்தடைந்தவர்.—137, 225, 226, 230-233, 254, 255, 260, 300, 307-309.*

டியோகெனிஸ் லயெர்டியஸ் [Diogenes Laertius] *(3வது நூற்றாண்டு)—கிரேக்கத் தத்துவவியல் வரலாற்று ஆசிரியர்; பண்டைய தத்துவவியல்வாதிகளைப் பற்றிய ஒரு நூலின் ஆசிரியர்.—67.*

டிரேபர் [Draper], ஜான் வில்லியம் *(1811—1882)—அமெரிக்க இயற்கையியல்வாதி, வரலாற்று ஆசிரியர்.—102.*

டுஹேம் [Duhem], பியேர் மொரீஸ் மரீ *(1861—1916)—பிரெஞ்சு பௌதிக விஞ்ஞானி; பௌதிகத்தின் வரலாறு பற்றிப் பல நூல்களின் ஆசிரியர்; அறிவு பற்றிய மாஹியத் தத்துவத்தை ஆதரித்தவர்.—165.*

டூரிங் [Dühring], ஓய்கென் *(1833—1921) — ஜெர்மன் தத்துவஞானி, பொருளியலாளர்; நேர்க்காட்சிவாதம், இயக்க மறுப்பியல் பொருள்முதல்வாதம், கருத்துமுதல்வாதம் ஆகியவற்றின் கலப்படமான தத்துவக் கருத்துக்களைக் கொண்டவர். ஜெர்மன் சமூக-ஜனநாயகவாதிகளில் ஒரு பிரிவினர் அவருடைய கருத்துக்களை ஆதரித்தனர்; எங்கெல்ஸ் இக்கருத்துக்களை மறுத்து ''டூரிங்குக்கு மறுப்பு'' என்ற நூலை எழுதினார்; லெனின் இவர் கருத்துக்*

களைப் பன்முறை மறுத்து எழுதியிருக்கிறார். — 28-30, 32, 38, 39, 45-50, 53-56, 58, 61, 64, 72, 147, 168, 250, 251, 253, 279-284.

டெமாக்கிரீடஸ் *(அப்தேராவைச் சேர்ந்த) (சுமார் 460—370 கி.மு.)—பண்டைய கிரேக்கப் பொருள்முதல்வாதத் தத்துவவியல்வாதி; அணுத் தத்துவத்தின் ஸ்தாபகர்களில் ஒருவர்.—67, 246.*

டேக்கார்ட் [Descartes], ரெனே *(லத்தீனில் —* Gartesius) *(1596—1650)—பிரெஞ்சு கணிதவியல்வாதி, இயற்கையியல்வாதி; இருமைவாதத் தத்துவவியல்வாதி.—18, 31, 46, 67, 123, 127.*

தாம்சன் [Thomson], வில்லியம், லார்ட் கேல்வின் *(1824——1907)—ஆங்கில பௌதிகவியல் விஞ்ஞானி; கணிதவியல் பௌதிகத் துறையில் கணிசமான ஆராய்ச்சிகளைச் செய்தவர்; வெப்ப இயக்கியல் மின் பொறியியல் ஆகியவற்றில் ஆராய்ச்சிகளைச் செய்தவர்; பொருள்முதல்வாதக் கருத்துக்களைக் கொண்டவர்.—299, 304.*

திமிர்யாஸெவ், அர்க்காதி கிலேமென்தியவிச் *(1880—1955)—ருஷ்யப் பௌதிகவியலாளர்.—349, 350.*

துர்கேனெவ், இவான் செர்கேயெவிச் *(1818—1883)—ருஷ்ய எழுத்தாளர்.—186, 199.*

நியூட்டன் [Newton], ஐசக் *(1642—1727)—ஆங்கில பௌதிக விஞ்ஞானி, வானியல் ஆராய்ச்சியாளர், கணித அறிஞர்; மூலச்சிறப்புடைய இயக்கியலை நிறுவியவர்.—24, 27, 285.*

நெப்போலியன் முதலாவது (போனப்பார்ட்) *(1769—1821)—பிரான்சின் பேரரசர் (1804—1814 மற்றும் 1815).—37, 50, 51, 248-250, 257, 266, 290.*

பக்கூனின், மிஹயீல் அலெக்சாந்தரவிச் *(1814—1876)—ருஷ்யப் புரட்சியாளர், கட்டுரையாளர், அராஜகவாதத்தின் சித்தாந்தவாதி.—116.*

பக்தானவ், அ. (மலினோவ்ஸ்கி, அலெக்சாந்தர் அலெக்சாந்தரவிச்) *(1873—1928)—ருஷ்ய சமூக ஜனநாயகவாதி, தத்துவஞானி, பொருளியலாளர், மருத்துவர்; மாஹிய அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவத்தை போலியான மார்க்சியச் சொற்பிரயோகத்தில் மறைத்து "அனுபவ*

ஒருமைவாதம்'' என்ற சொந்தத் தத்துவஞானத்தை உருவாக்கியவர்.—158, 162, 163, 187, 188, 195, 216, 232-235, 237-239, 241, 248, 249, 251-253, 255, 257, 266, 270, 296, 297, 301, 302, 304, 312-314, 317, 318, 321.

பஸாரவ் வி. (ருத்னெவ், விளதீமிர் அலெக்சாந்தரவிச்) (1874—1939)—ருஷ்யத் தத்துவஞானி, பொருளியலாளர், மாஹியவாத நிலைகளிலிருந்து மார்க்சியத்தைத் திருத்துவதற்கு முயன்ற முக்கியமான நபர்களில் ஒருவர்.—177-184, 195, 209, 210, 214-226, 263, 264, 294.

பாயில் [Boyle], ராபர்ட் (1627—1691)—ஆங்கில இரசாயனவியல்வாதி, பௌதிகவியல்வாதி. 1662ல் காற்றின் அளவுக்கும் அதன் அழுத்தத்துக்கும் இடையிலான தலைகீழ் விகிதத்தை ரா. டவுன்லி என்ற விஞ்ஞானியுடன் சேர்ந்து கண்டுபிடித்தார். இது பின்னர் ''பாயிலின் விதி'' என்றழைக்கப்பட்டது.—40, 41, 253.

பாயின்காரே [Poincaré], அன்ரீ (1854—1912)—பிரெஞ்சு கணித நிபுணர், பௌதிகவியல் விஞ்ஞானி; அவருடைய தத்துவநிலைகள் மாஹியவாதத்துக்கு நெருக்கமானவை. பருப்பொருள் புறநிலையில் இருக்கிறது என்பதையும் இயற்கையில் புறநிலையான காலந்தவறுமை (ஒழுங்கு) உண்டென்பதையும் அவர் மறுத்தார்.—165, 291, 304.

பிரீஸ்ட்லி [Priestley], ஜோசப் (1733—1804)—ஆங்கில இரசாயனவியல்வாதி, பொருள்முதல்வாதத் தத்துவவியல்வாதி.—74.

பிரோன் (சுமார் 365—275 கி.மு.)—கிரேக்கத் தத்துவஞானி, பண்டைக் கால ஐயவாதத்தின் மூலவர்.—262.

பிளாட்டோ (உண்மையான பெயர் அரிஸ்டோக்ள்) (சுமார் 427—347 கி.மு.)—கிரேக்கத் தத்துவஞானி, புறநிலைக் கருத்துமுதல்வாதி.—246, 262.

பிளெஹானவ், கியோர்கி வலென்தினவிச் (பேல்தவ், நி.) (1856—1918) — ருஷ்யாவின் மற்றும் சர்வதேசியத் தொழிலாளி வர்க்க இயக்கத்தின் சிறந்த தலைவர். ருஷ்யாவில் மார்க்சியத்தின் முதல் பிரசாரகர். ரு.ச.ஜ. தொ. கட்சியின் இரண்டாவது காங்கிரசுக்குப் பிறகு (1903) சந்தர்ப்பவாத நிலையை மேற்கொண்டார், பிறகு மென்ஷிவிக்குகள் பக்கம் சென்றார். பிற்போக்கு வாதக் காலகட்டத்தின் (1907-10) போது மாஹியவாத

நோக்கிலிருந்து மார்க்சிய நிலைகளைத் திருத்துவதற்குச் செய்யப்பட்ட முயற்சிகளை எதிர்த்தார். பிளெஹானவின் தத்துவஞான நூல்களையும் ருஷ்யாவில் மார்க்சியத்தைப் பரப்புவதில் அவருடைய பங்கையும் லெனின் உயர்வாக மதிப்பிட்டார்; ஆனால் அதே சமயத்தில் அவர் மார்க்சியத்திலிருந்து தடுமாறிய பொழுதும் அவருடைய அரசியல் தவறுகளையும் மிகக் கூர்மையாக விமர்சித்தார்.—*176-179, 183, 184, 196-198, 200, 205, 206, 214, 216, 217, 223, 263, 264.*

பிளோக் [Block], மொரீஸ் *(1816—1901)*—பிரெஞ்சுப் புள்ளியியல் நிபுணர், பொருளியலாளர், கொச்சையான அரசியல் பொருளாதாரத்தின் பிரதிநிதி.—*11.*

பிஸ்மார்க் [Bismarck], ஓட்டோ *(1815—1898)*—பிரஷ்ய, ஜெர்மன் இராஜியவாதி, அரசுப் பிரமுகர். 1871—1890ம் ஆண்டுகளில் ஜெர்மன் பேரரசின் சான்ஸலர். பிரஷ்யாவின் மேலாதிக்கத்தின் கீழ் தனிப்பட்டு இருந்த ஜெர்மன் அரசுகளை தனி ஒரு ஜெர்மன் சாம்ராஜ்யமாக ஒன்றிணைத்தார்; சோஷலிஸ்ட் எதிர்ப்புச் சட்டத்தை (1878) கொண்டுவந்தார்.—*261.*

பீர்ஸன் [Pearson], கார்ல் *(1857—1936)*—ஆங்கிலக் கணித அறிஞர், உயிரியல் விஞ்ஞானி, கருத்துமுதல் வாதத் தத்துவஞானி.—*164, 165, 192, 193, 269, 271, 291-294, 312.*

புஹ்னர் [Büchner], பிரெடெரிக் கார்ல் கிறிஸ்தியன் லுட்விக் *(1824—1899)*—ஜெர்மன் தத்துவவியலாளர், விஞ்ஞானக்கேடான பொருள்முதல்வாதத்தின் முக்கிய பிரதிநிதி; மருத்துவர்.—*68, 126, 157, 308, 336.*

பெட்ஸோல்ட் [Petzoldt], யோசிப் *(1862—1929)*—ஜெர்மன் அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞானி; எர்னஸ்ட் மாஹ், ரிச்சர்ட் அவெனாரியுஸ் ஆகியோருடைய சீடர்.—*148, 166, 170-176, 181, 243, 244, 256, 272.*

பேர்க்லி [Berkeley], ஜார்ஜ் *(1685—1753)*—ஆங்கிலத் தத்துவவியலாளர், அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதி.—*148, 150-153, 157, 163, 165, 179, 182, 193, 206, 211, 212, 216, 220, 227, 233, 240, 242, 247, 293, 315.*

பேக்கன் [Bacon], பிரென்ஸிஸ் *(1561—1626)*— ஆங்கிலத் தத்துவவியல்வாதி, இயற்கையியல்வாதி, வரலாற்று ஆசிரி

யர், அரசுப் பிரமுகர், ஆங்கிலப் பொருள்முதல்வாதத்தின் ஸ்தாபகர்.—20, 69, 71.

பேர்மன், யாக்கவ் அலெக்சாந்தரவிச் *(1868—1933)—ருஷ்ய சமூக-ஜனநாயகவாதி, வழக்குரைஞர், தத்துவஞானி; அவருடைய தத்துவஞானக் கருத்துக்கள் இயக்கமறுப்பியல் பொருள்முதல்வாதம் மற்றும் பயனீட்டுவாதத்தின் கலப்படமாக இருந்தன; இயக்கவியல் பொருள்முதல்வாதத்தைத் திருத்துவதற்கு முயற்சிக்கின்ற பல தத்துவ நூல்களை எழுதியவர்.—195.*

பேல்த்தவ், நி.—பிளெஹானவ், கி. வ. *பார்க்க.*

பேல்லா [Pellat], அன்ரீ *(1850—1909)—பிரெஞ்சு பௌதிக விஞ்ஞானி, மின்சாரத்தைப் பற்றி நூல்கள் எழுதியவர்.—298.*

பேன்ட்லி [Bentley], ஜா. மேடிசன் *(பிறப்பு: 1870)—அமெரிக்க உளவியல்வாதி, தத்துவஞானி.—293.*

பொகுஸ்கி [Boguski], ஜோசப் ஏஜி *(1853—1933)—போலிஷ் பௌதிக மற்றும் இரசாயன விஞ்ஞானி. மெந்தெலேயெவ் 1875-76ல் வாயுக்களைப் பற்றி செய்த ஆராய்ச்சிகளில் உதவியாளராக இருந்தவர்.—41.*

போல்ட்ஸ்மன் [Boltzmann], லுட்விக் *(1844—1906)—ஆஸ்திரியாவைச் சேர்ந்த பௌதிக விஞ்ஞானி; யாந்திரிகப் பொருள்முதல்வாத நிலைகளை மேற்கொண்டார்.—304.*

பௌவர் [Bauer], புரூனோ *(1809—1882)—ஜெர்மன் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞானி; இளம் ஹெகலியவாதிகளில் முக்கியமானவர்; கிறிஸ்துவ சமய வரலாறு முதலிய நூல்களின் ஆசிரியர்.—116, 118.*

மாக்ஸ்வெல் [Maxwell], ஜேம்ஸ் கிலார்க் *(1831—1879)—ஸ்காட்லாந்தைச் சேர்ந்த பௌதிக விஞ்ஞானி; வாயுக்களின் ஒடுங்குநிலை ஆற்றல் மற்றும் மின்சாரத்தைப் பற்றி ஆராய்ச்சி செய்தவர்; அவருடைய பொருள்முதல்வாதம் யாந்திரிகமானது, முரண்பாடுகளைக் கொண்டது.—304.*

மார்கன் [Morgan], கான்வி லாயிட் *(1852—1936)—ஆங்கில உயிரியல் விஞ்ஞானி, தத்துவஞானி; முதலில் பொருள்முதல்வாதியாக இருந்து பிறகு அக்கருத்துக்களைக் கைவிட்டவர்.—154, 292, 293.*

மார்க்ஸ் [Marx], கார்ல் *(1818—1883)—7, 11, 12, 14, 17, 47-54, 73, 117, 134, 135, 146, 157, 164, 179, 180, 196, 197, 205-210, 226, 254, 257, 258, 260, 264, 266, 271, 294, 302, 304, 313, 322-330, 332-344, 351.*

மால்பிகி [Malpighi], மார்செல்லோ *(1628—1694) — இத்தாலிய உயிரியலாளர், மருத்துவர்; நுண்பெருக்காடி உடற்கூறியல் மூலவர், 1661ல் நாடிநாள இணைப்பு இரத்த ஓட்டத்தைக் கண்டுபிடித்தார்.—35.*

மாஹ் [Mach], எர்னஸ்ட் *(1838—1916)—ஆஸ்திரிய பௌதிக விஞ்ஞானி, தத்துவஞானி, அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதி; அனுபவ விமர்சனவாதத்தை நிறுவியவர்களில் ஒருவர்; அறிவுத் தத்துவத்தில் பேர்க்லி மற்றும் ஹியூமின் கருத்துக்களுக்குப் புத்துயிரூட்டியவர்.—145-158, 163-165, 168, 170, 174-176, 178, 183, 184, 187, 190, 191, 193, 201, 204, 209-213, 216-221, 226, 227, 230, 232, 233, 239, 240, 242, 243, 245, 256, 259, 260, 262, 263, 268, 269, 271, 279, 283-290, 292, 294, 296, 297, 312, 317, 318.*

மில் [Mill], ஜான் ஸ்டுவர்ட் *(1806—1873)—ஆங்கிலத் தத்துவஞானி, பொருளியலாளர், நேர்க்காட்சிவாதத்தின் முக்கியமான பிரதிநிதிகளில் ஒருவர்.—212, 213, 269.*

மிஹெலெட் [Michelet], கார்ல் லுட்விக் *(1801—1893)—ஜெர்மன் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவவியலாளர், ஹெகலைப் பின்பற்றியவர்.—29.*

மெந்தெலேயெவ், திமீத்ரிய் இவானவிச் *(1834—1907)—ருஷ்ய விஞ்ஞானி; 1869ல் இரசாயன மூலகங்களின் ஆவர்த்தன விதியைக் கண்டுபிடித்தார்.—41, 83, 84.*

மென்டெல்சான் [Mendelssohn], மசேஸ் *(1729—1786)—ஜெர்மன் இறையியல் தத்துவஞானி.—16.*

மென்ஷிக்கவ், மி. ஒ. *(1859—1919)—ருஷ்யப் பத்திரிகையாளர், பிற்போக்குக் கட்டுரையாளர்.—245.*

மொலிஷோட் [Moleschott], யாக்கப் *(1822-1893)—ஹாலந்து நாட்டு விஞ்ஞானி; கொச்சையான பொருள்முதல்வாதத்தின் முக்கியமான பிரதிநிதி.—125, 126, 157, 336.*

புஷ்கேவிச், பாவெல் சலமோனவிச் *(1873—1945)—ருஷ்ய சமூக-ஜனநாயகவாதி, மென்ஷிவிக்; நேர்க்காட்சிவாதம் மற்றும் பயனீட்டுவாதத்தை ஆதரித்தவர்; மார்க்சியத்துக்கு பதிலாக மாஹியவாதத்தின் ஒரு ரகமாகிய "அனுபவக் குறியீட்டுவாதத்தை" ஏற்படுத்த முயன்றவர்.—195, 280, 302, 304, 318.*

ராயில் [Ryle], ரேஜினுல்ட் ஜான் *(1854—1922)—ஆங்கில இயற்கைவாதி; பீர்ஸனுடைய கருத்துமுதல்வாதக் கருத்துக்களை ஆதரித்து அவர் எழுதிய Professor Lloyd Morgan on the "Grammar of Science" என்ற கட்டுரை 1892ல் Natural Science (எண்: 6) என்ற இதழில் வெளியிடப்பட்டது.—293.*

ரிகி [Righi], ஒகுஸ்டோ *(1850 — 1921) — இத்தாலியைச் சேர்ந்த பௌதிக விஞ்ஞானி; மின்சாரம், காந்தம் ஆகியவற்றை ஆராய்ந்தவர்; தத்துவஞானத்தில் இயல்பான பொருள்முதல்வாதி.—299, 303.*

ரிக்கார்டோ [Ricardo], டேவிட் *(1772—1823)—ஆங்கிலப் பொருளியலாளர்; மூலச்சிறப்புடைய முதலாளி வர்க்க அரசியல் பொருளாதாரத்தின் முக்கியமான பிரதிநிதிகளில் ஒருவர்.—326.*

ரீல் [Riehl], அலோயிஸ் *(1844—1924)—ஜெர்மன் புதிய காண்ட்டியவாதத் தத்துவஞானி.—199.*

ரூஸ்ஸோ [Rousseau], ஜான் ஜாக் *(1712—1778)—பிரெஞ்சு அறிவியக்கவாதி, ஜனநாயகவாதி, இறையியல் தத்துவஞானி.—18, 133.*

ரெனியோ [Regnault], அன்ரீ விக்தோர் *(1810—1878)—பிரெஞ்சு பௌதிக மற்றும் இரசாயன விஞ்ஞானி; வாயுக்கள் மற்றும் ஆவிகளின் தன்மைகளை ஆராய்ந்தார்.—40.*

ரேம்கே [Rehmke], யோகனஸ் *(1848—1930)—ஜெர்மன் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞானி; இம்மனேன்டு மரபின் பிரதிநிதிகளில் ஒருவர்.—287.*

ரேய் [Rey], அபெல் *(1873—1940)—பிரெஞ்சு நேர்க்காட்சிவாதத் தத்துவஞானி; இயற்கை விஞ்ஞானப் பிரச்சினைகளில் இயல்பான ஆனல் முரண்பாடுடைய பொருள்*

முதல்வாதி; மாஹின் அறிவுத் தத்துவத்தை ஆதரித்தவர் —299, 304, 306, 307.

ரோஸ்கோ [Roscoe], ஹென்ரி ஏன்ஃபில்ட் *(1833—1915)—ஆங்கில இரசாயனவியல்வாதி; இரசாயனவியலைப் பற்றிய பல கையேடுகளை இயற்றியவர்.—83.*

லவூவாஸியே [Lavoisier], அன்டுவான் லொரான் *(1743—1794) —பிரெஞ்சு இரசாயன விஞ்ஞானி; மி.வ. லொமனோசைவப் போல, இரசாயன மாற்றங்களின் போது பொருள்களின் எடை மாருதிருக்கும் கோட்பாட்டை நிறுவினுர். தத்துவஞானத்தில் பிரெஞ்சு அறிவியக்கத்தினருடைய பொருள்முதல்வாதக் கருத்துக்களை ஆதரித்தார்.—74-75.*

லன்ஜேவேன் [Langevin], போல் *(1872—1946)—பிரெஞ்சு பௌதிக விஞ்ஞானி; குவான்ட்டம் தத்துவத்தை—குறிப்பாக சார்புநிலைத் தத்துவத்தை—விரித்துரைப்பதில் முக்கியமான பங்கு வகித்தார்; பௌதிக ஆராய்ச்சி முடிவுகளைக் கருத்துமுதல்வாத அடிப்படையில் விளக்குவதை எதிர்த்தவர்.—299, 304.*

லஸ்ஸால் [Lassalle], ஃபெர்டிஞண்டு *(1825—1864)—ஜெர்மன் குட்டிமுதலாளித்துவ வகைப்பட்ட பத்திரிகையாளர், வழக்கறிஞர்; ''ஜெர்மன் தொழிலாளர்களின் பொதுச் சங்கத்தின்'' மூலவர்களில் ஒருவர் (1863); ஜெர்மன் தொழிலாளர் இயக்கத்தில் ஒருவகையான சந்தர்ப்பவாதப் போக்கின் ஆரம்ப கர்த்தா.—48.*

லாங்கே [Lange], பிரெடெரிக் அல்பெர்ட் *(1828—1875)—ஜெர்மன் தத்துவஞானி, புதிய-கான்ட்வாதிகளின் முதல்வர்களில் ஒருவர்.—199.*

லாப்ளாஸ் [Laplace], பியேர் ஸிமோன் *(1749—1827)—பிரெஞ்சு வானவியலாளரும் கணிதவியலாளரும் பௌதிகவியலாளருமாவார். சூரிய மண்டலமானது வாயுத் திரளிலிருந்து உருவானதென்னும் கருதுகோளை, கான்ட்டுடன் தொடர்பின்றி சுயேச்சையாய் வளர்த்துக் கணித முறையில் நிலைநாட்டிக் காட்டிஞர்.—24, 71.*

லாமார்க் [Lamarck], ஜான் படீஸ்ட் பியேர் அன்டுவான் *(1744—1829)—பிரெஞ்சு இயற்கை விஞ்ஞானி, சார்லஸ் டார்வினுடைய முன்னேடி; உயிரியலில் பொதுப்பரிணுமத் தத்துவத்தை முதலில் வகுத்துத் தந்தவர்.—128.*

லாஸ் [Laas], எர்னஸ்ட் *(1837—1885)*—ஜெர்மன் நேர்க் காட்சிவாதத் தத்துவஞானி.—*199.*

லின்னேயஸ் [Linné], கார்ல் *(1707—1778)*—ஸ்வீடிஷ் இயற்கை விஞ்ஞானி; தாவரங்களையும் பிராணிகளையும் வகைபிரிப்பதற்கான ஒரு முறையை வகுத்திட்டவர்.—*27.*

லீபிஹ் [Liebig], யூஸ்டஸ் *(1803—1873)*—ஜெர்மன் விஞ்ஞானி; விவசாய இரசாயனத்தை நிறுவியவர்களில் ஒருவர்.—*308.*

லீப்க்னெஹ்ட் [Liebknecht], வில்ஹெல்ம் *(1826—1900)*—ஜெர்மன் சமூக-ஜனநாயகத்தின் ஸ்தாபகர்களிலும் தலைவர்களிலும் ஒருவர்; மார்க்ஸ், எங்கெல்சின் நண்பர், அவர்களுடைய இயக்கங்களில் பங்கெடுத்தவர்.—*217.*

லீப்மன் [Liebmann], ஓட்டோ *(1840—1912)*—ஜெர்மன் தத்துவஞானி, புதிய கான்ட்வாத மரபைச் சேர்ந்தவர்.—*199.*

லூனச்சார்ஸ்கி, அனத்தோலி வசிலியெவிச் *(1875—1933)*—புரட்சிவாதி, சோவியத் ருஷ்யாவில் அரசாங்கப் பதவிகளை வகித்தவர். பிற்போக்குவாதக் காலகட்டத்தில் *(1907-10)* இவர் போல்ஷிவிசத்திலிருந்து பிறழ்ந்தார், ஆன்மிகத்தை போதிக்கத் தொடங்கினார், கட்சி-விரோத "வ்பெரியோட்" கோஷ்டியில் சேர்ந்தார்; லெனின் லூனச்சார்ஸ்கியின் தவறுகளை விமர்சித்தார்.—*171, 173.*

லெகோக் டெ புவாபட்ரான் [Lecoq de Boisbaudran], போல் எமில் *(1838—1912)*—பிரெஞ்சு இரசாயனவியல்வாதி; *1875*ல் காலியம் [Gallium] என்ற மூலகத்தைக் கண்டு பிடித்தார்; இதைப்பற்றி மெந்தெலேயெவ் முன்கூட்டியே கூறியிருந்தார்.—*84.*

லெக்லேர் [Leclair], அன்டோன் *(பிறப்பு: 1848)*—ஆஸ்திரியத் தத்துவஞானி, அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதி, இம்மனேன்டு மரபின் பிரதிநிதி.—*287.*

லெவீ [Lévy], அல்பேர்—நான்சி பல்கலைக்கழகத்தில் தத்துவஞானப் பேராசிரியர்.—*207-209.*

லெவெரியே [Le Verrier], உர்பேன் ஜான் ஜொஸேப் *(1811—1877)* — பிரெஞ்சு வானியல் விஞ்ஞானி, கணித நிபுணர். *1846*ல் (ஆடம்சிடமிருந்து தனியாக) அப்பொழுது தெரியாதிருந்த நெப்டியுன் கிரகத்தின் வான

மண்டலப் பாதையை வகுத்து அதன் நிலையை நிர்ணயித்தார்.—84, 123.

லெவ்க்கிப்பஸ் (சுமார் 500—440 கி.மு.)—கிரேக்கப் பொருள்முதல்வாதத் தத்துவவியல்வாதி; அணுத் தத்துவத்தின் ஸ்தாபகர்.—67.

லெஸ்ஸிங்க் [Lessing], கோட்ஹல்ட் எப்ரயீம் (1729—1781)—ஜெர்மன் எழுத்தாளர், விமர்சகர், தத்துவஞானி; 18ம் நூற்றுண்டின் அறிவியக்கவாதிகளில் முக்கியமானவர்.—16.

லேய்ப்னிட்ஸ் [Leibniz], கோத்ஃபிரிட் வில்ஹெல்ம் (1646—1716)—ஜெர்மன் பௌதிக விஞ்ஞானி, தத்துவஞானி, புறநிலைக் கருத்துமுதல்வாதி.—55.

லொரான் [Laurent], ஒகுஸ்ட் (1807—1853)—பிரெஞ்சு இரசாயன விஞ்ஞானி; ஜெராருடன் சேர்ந்து அணு மற்றும் அணுத் திரண்மங்களின் கருதுகோள்களை வரையறுத்தவர்.—47.

லோக் [Locke], ஜான்(1632—1704)—ஆங்கிலப் பொருள்முதல்வாதத் தத்துவஞானி; அறிதலைப் பற்றிய புலனுணர்ச்சித் தத்துவத்தின் ஆசிரியர்.—20, 69, 240.

லோஜ் [Lodge],ஒலிவெர் ஜோசப் (1851—1940)—ஆங்கில பௌதிக விஞ்ஞானி, கருத்துமுதல்வாத மாயாவாதத் தத்துவஞானி.—320.

வலென்தீனவ், நிக்கலாய் (வோல்ஸ்கி, நிக்கலாய் விளாதிஸ்லவவிச்) (1879—1964) — ருஷ்ய மாஹியவாதத் தத்துவஞானி; மார்க்சியத் தத்துவஞானத்தில் மாஹ் மற்றும் அவெனுரியுசின் அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதக் கருத்துக்களைச் சேர்த்து அதைத் ''திருத்தியமைக்க'' முயன்றவர்.—182, 195, 296, 302, 303.

வார்ட் [Ward], ஜேம்ஸ் (1843—1925)—ஆங்கில உளவியல் நிபுணர், கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞானி, மாயாவாதி.—192, 321.

வில்லி [Willy], ருடோல்ஃப் (1855—1920)—ஜெர்மன் மாஹியவாதத் தத்துவஞானி, ரிச்சர்ட் அவெனுரியுசினுடைய சீடர்.—159, 166, 172, 174-176, 181, 194.

வுண்ட் [Wundt], வில்ஹெல்ம் மாக்ஸ் (1832—1920)—ஜெர்மன் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞானி, உளவியல் நிபுணர்;

பரிசோதனை முறை உளவியலை நிறுவியவர்களில் ஒருவர்.—167, 190-192, 194.

வொல்டேர் [Voltaire], (அருவே, பிரான்சுவா மரீ) *(1694—1778)*—*பிரெஞ்சு எழுத்தாளர், வரலாற்றாசிரியர், இறையியல் தத்துவஞானி.—133.*

வோல்ப் [Wolff], கிரிஸ்டியன் *(1679—1754)—ஜெர்மன் கருத்து முதல்வாதத் தத்துவவியல்வாதி, இயக்க மறுப்பியல் வாதி.—69, 99.*

ஜெரார் [Gerhardt], ஷார்ல் பிரெடெரிக் *(1816—1856)—பிரெஞ்சு இரசாயனவாதி; அணு மற்றும் அணுத்திரண்மம் பற்றிய கருத்துக்களை லொரான்னுடன் கூட்டாக உருவாக்கியவர்.—47.*

ஷீல்லர் [Schiller], பிரெடெரிக் *(1759—1805)—ஜெர்மன் எழுத்தாளர்.—132.*

ஷுபெர்ட்-ஸோல்டெர்ன் [Schubert-Soldern], ரிச்சர்ட் *(1852—1935)—லீப்ஸிக் பல்கலைக்கழகத்தில் தத்துவஞானப் பேராசிரியர்; இம்மனேன்டு என்று கூறப்படுகின்ற தத்துவஞான மரபின் பிரதிநிதி.* Zeitschrift für immanente Philosophie *(''இம்மனேன்டு தத்துவஞான சஞ்சிகை'') என்ற ஜெர்மன் பிற்போக்குவாதப் பத்திரிகையை நடத்துவதில் பங்கெடுத்தார்.—168, 183, 287.*

ஷுப்பே [Schuppe], வில்ஹெல்ம் *(1836—1913)—ஜெர்மன் அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞானி; இம்மனேன்டு என்று கூறப்படுகின்ற தத்துவஞான மரபுக்குத் தலைமை தாங்கியவர்.—170, 183, 218, 287.*

ஷுல்ட்ஸெ [Schulze], கோட்லிப் எர்னஸ்ட் *(1761—1833)—ஜெர்மன் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞானி, டேவிட் ஹியூமைப் பின்பற்றியவர். தத்துவஞான வரலாற்றில் அவர் ஷுல்ட்ஸெ-ஏனெஸிடெமஸ் என்று வர்ணிக்கப்பட்டார். ஏனெஸிடெமஸ் என்ற கிரேக்கத் தத்துவஞானியைப் பற்றி அவர் தன்னுடைய முக்கியமான தத்துவ நூலில் எழுதியிருந்தார்.—262-264, 295, 296.*

ஷெத்ரீன் (சல்திக்கோவ்-ஷெத்ரீன், மிஹயீல் யெவ்கிராபவிச்) *(1826—1889)—ருஷ்ய எழுத்தாளர், அங்கத நாவலாசிரியர்.—352.*

ஷொர்லேம்மர் [Schorlemmer], கார்ல் *(1834—1892)*—*ஜெர்மன் இரசாயனவியல்வாதி, இயக்க இயல் பொருள்முதல் வாதத்தின் ஆதரவாளர்.—83.*

ஷோப்பென்ஹாவுர் [Schopenhauer], அர்த்தூர் *(1788—1860)*—*ஜெர்மன் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவவியல்வாதி; அவர் விருப்பத்துணிவாற்றல், பகுத்தறிவு மறுப்பு, அவ நம்பிக்கை இவற்றைத் தூக்கிப் பிடித்தார்.—68.*

ஷ்டார்கே [Starcke], கார்ல் நிக்கலாய் *(1858—1926)*—*டென் மார்க் நாட்டைச் சேர்ந்த தத்துவஞானி, சமூகவியலாளர்.—105, 124, 131-134.*

ஷ்டைன் [Stein], லோரெண்ட்ஸ் *(1815—1890)*—*ஜெர்மன் வழக் குரைஞர், வரலாற்றாசிரியர்; கொச்சையான பொருளி யற் கருத்துக்களைக் கூறியவர்.—340.*

ஷ்வேக்லெர் [Schwegler], அல்பெர்ட் *(1819—1857)*—*ஜெர்மன் இறையியல்வாதி, தத்துவஞானி, மொழியியல் மற்றும் வரலாற்று அறிஞர்.—247.*

ஸீபர், நிக்கலாய் இவானவிச் *(1844—1888)*—*ருஷ்யப் பொரு ளியலாளர்; ருஷ்யாவில் மார்க்சின் பொருளாதார நூல் களை முதன்முதலாகப் பரப்பியவர்களில் ஒருவர்.—11.*

ஸீனியர் [Senior], நாஸா வில்லியம் *(1790—1864)*—*ஆங்கிலப் பொருளியலாளர், கொச்சையான பொருளியற் கருத்துக் களைக் கூறியவர்.—259.*

ஸேக்ஸ்தியுஸ் எம்பீரிகுஸ் *(கி. பி. 2ம் நூற்றாண்டு)*—*கிரேக்கத் தத்துவஞானி, மருத்துவர்; பண்டைய ஐயவாதத்தின் முக் கியமான பிரதிநிதி.—262.*

ஸ்மித் [Smith], ஆடம் *(1723—1790)*—*ஆங்கிலப் பொருளிய லாளர்; மூலச்சிறப்புள்ள முதலாளித்துவ அரசியல் பொருளாதாரத்தின் மாபெரும் பிரதிநிதிகளில் ஒருவர்.—192, 326.*

ஸ்பினோஸா [Spinoza], பாருஹ் (பெனெடிக்டஸ்) *(1632—1677)*—*டச்சுப் பொருள்முதல்வாதத் தத்துவவியலாளர், நாத் திகர்.—16, 18, 62, 103.*

ஹக்ஸ்லி [Huxley], தாமஸ் ஹென்ரி *(1825—1895)*—*இங்கிலாந்து நாட்டு இயற்கை விஞ்ஞானி; சார்லஸ் டார்வினுடைய நண்பர், டார்வினுடைய பரிணாமத் தத்துவத்தைப் பரப்*

பியவர்; முரண்பாடுள்ள பொருள்முதல்வாதி.—*192, 212, 335, 336.*

ஹாப்ஸ் [Hobbes], தாமஸ் *(1588—1679)*—ஆங்கிலப் பொருள் முதல்வாதச் சிந்தனையாளர்.—*123.*

ஹிபன் [Hibben], ஜான் கிரிர் *(1861—1933)*—அமெரிக்கக் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவஞானி; தர்க்கவியல் பிரச்சினைகளைப் பற்றி எழுதியவர்.—*316, 317.*

ஹியூம் [Hume], டெவிட் *(1711—1776)*—ஸ்காட்லாந்து நாட்டைச் சேர்ந்தவர்; வரலாற்றாசிரியர், பொருளியலாளர், அறியொணாவாதி; அகநிலைக் கருத்துமுதல்வாதத் தத்துவ ஞானி.—*122, 123, 165, 197, 199, 200, 202, 203, 208, 210, 212, 216, 220, 224, 226, 241, 242, 256, 262, 264, 276, 292, 295, 296, 300, 335, 336, 345, 351, 352.*

ஹெகல் [Hegel], கியோர்க் வில்ஹெல்ம் பிரெடெரிக் *(1770—1831)*—மூலச்சிறப்புடைய ஜெர்மன் தத்துவவியலாளர், புறநிலைப் போக்குடைய கருத்துமுதல்வாதி.—*12, 15, 16, 18, 24-27, 41, 49, 64, 66, 68, 71-77, 80, 82-84, 90, 98, 103, 106-108, 110-112, 114-116, 119, 121-125, 128, 132, 134-138, 142, 180, 198, 200, 241, 257, 324, 333, 334, 337-339.*

ஹெரக்லிடஸ் [Heraclitus], *(சுமார் 530—470 கி.மு.)*—பண்டைய கிரேக்க தத்துவவியல்வாதி, தன்னியல்பான பொருள் முதல்வாதி; இயக்க இயலுக்கு அடிக்கல் நாட்டியவர்களில் ஒருவர்.—*19.*

ஹெர்ட்ஸ் [Hertz], ஹென்ரிஹ் ருடோல்ஃப் *(1857—1894)*—ஜெர்மன் பௌதிக விஞ்ஞானி; மின் காந்த அலைகள் இருக்கின்றன என்பதைப் பரிசோதனையின் மூலம் 1886க்கும் 1889க்கும் இடையில் நிரூபித்துக் காட்டியவர்.—*304.*

ஹேக்கல் [Haeckel], எர்னஸ்ட் ஹென்ரிஹ் *(1834—1919)*—ஜெர்மன் உயிரியல் விஞ்ஞானி; இயற்கை விஞ்ஞானத் துறையில் பொருள்முதல்வாதத்தைப் பின்பற்றியவர். 19ம் நூற்றாண்டின் பிற்பாதியிலும் 20ம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியிலும் இருந்த மிகச் சிறந்த உயிரியல் விஞ்ஞானிகளில் ஒருவர்.—*154.*

ஹேரிங் [Hering], ஏவல்ட் *(1834—1918)*—ஜெர்மன் உடலியல் விஞ்ஞானி; புலனுணர்ச்சி உறுப்புக்களின் உடலியலைப்

பற்றி ஆராய்ந்து எழுதிய நூல்களுக்காகப் பிரபல மடைந்தவர்.—199, 296.

ஹேல்ம்கோல்ட்ஸ் [Helmholtz], **ஹேர்மன் லூட்விக் ஃபெர்டினண்டு** *(1821—1894)—ஜெர்மன் பௌதிகவியல் விஞ்ஞானி, முரண்பாடுள்ள பொருள்முதல்வாதி.—304.*

ஹைம் [Haym], **ருடோல்ஃப்** *(1821—1901)—ஜெர்மன் எழுத்தாளர், தத்துவஞான, இலக்கிய வரலாற்றாசிரியர்.—180, 273.*

ஹைனே [Heine], **ஹென்ரிஹ்** *(1797—1856)—ஜெர்மன் புரட்சிகரமான கவிஞர்.—77, 106.*

வாசகர்களுக்கு

இந்தப் புத்தகத்தைப் பற்றியும் இதன் தயாரிப்பைப் பற்றியும் தங்கள் கருத்துக்களையும் அடுத்துவரும் வெளியீடுகள் சம்பந்தமாகத் தங்கள் ஆலோசனைகளையும் முன்னேற்றப் பதிப்பகம் மகிழ்ச்சியுடன் வரவேற்கிறது.

உங்கள் கடிதங்களைத் தயவு செய்து "Progress Publishers, 17, Zubovsky Boulevard, Moscow, USSR" என்ற முகவரிக்கு அனுப்புங்கள்.

விற்பனையாளர்கள்
நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ் பிரைவேட் லிமிடெட்

தலைமை அலுவலகம்

41—பி, சிட்கோ இண்டஸ்ட்ரியல் எஸ்டேட், சென்னை—600098.

ஷோ-ரூம்

136, மவுண்ட் ரோடு, சென்னை—600002.

கிளைகள்

80, மேலக் கோபுர வீதி, மதுரை—625001.
87/89, ஒப்பணக்காரத் தெரு, கோயம்பத்தூர்—641001.
சிங்காரத் தோப்பு, திருச்சிராப்பள்ளி—62008.
செர்ரி ரோடு, சேலம்—636001.

விற்பனை நிலையங்கள்

3—22—75—D, மதுரை சாலை;
திருநெல்வேலி ஜங்ஷன்.
666, கீழராஜ வீதி, தஞ்சாவூர்.

SEELAN BOOKS * NORWAY *
Signature