കാഴ്ച്ചയുടെ കോയ്മ

(സാംസ്ക്കാരിക പഠനങ്ങൾ)

ടി കെ രാമചന്ദ്രൻ

കാഴ്ചയുടെ കോയ്മ

(സാംസ്ക്കാരിക പഠനങ്ങൾ)

ടി കെ രാമചന്ദ്രൻ

Kāzhccayuṭe kōyma (കാഴ്ചയുടെ കോയ്മ)
(Malayalam: Articles, Cultural Studies)
T. K. Ramachandran

Sayahna digital edition published in 2021.

Copyright © 2021, Prem Nazir, Kochi, Kerala.

These electronic versions are released under the provisions of Creative Commons Attribution By Non-Commercial Share Alike license for free download and usage.

The electronic versions were generated from sources marked up in LaTeX in a computer running GNU/LINUX operating system. PDF was typeset using XeTeX from TeXLive 2021. The XML version was generated by LuaTeX from the same LaTeX sources. The HTML version has been generated from XML sources with XSLT using Saxon Home Edition in combination with a specially written XSLT stylesheet.

The base font used was traditional script of RIT Rachana, contributed by KH Hussain, et al. and maintained by Rachana Institute of Typography. The font used for Latin script was Linux Libertine developed by Philipp H. Poll.

Cover: *In the Park* (1897), an oil on canvas painting by Ivan Shishkin (1831–1898). The image has been taken from Wikimedia Foundation and is gratefully acknowledged.

Sayahna Foundation
JWRA 34, Jagathy, Trivandrum, India 695014
URL: www.sayahna.org

ഉള്ളടക്കം

ആമുഖം v

കാഴ്ചയുടെ കോയ്മ 1

ദൃശ്യമാദ്ധ്യമങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും: ക്രോഡീകരിക്കാത്ത കുറേ ആമുഖക്കുറിപ്പുകൾ 17

മോഹനദൃശ്യങ്ങൾ ഒഴുകിപ്പടരുമ്പോൾ 23

കളികാണുന്നേരം... 26

കേരളത്തിലെ സാംസ്കാരിക രംഗം: ഒരു മാർക്സിയൻ വിശകലനം 30

നമ്മുടെ നവോത്ഥാനം: കുറിപ്പുകൾ 41

സാംസ്കാരിക വിമർശനത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയും പ്രസക്തിയും 47

ധിഷണയുടെ അശുഭബോധവും ഇച്ഛയുടെ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസവും 142

അപരിചിത വായനക്കാരന് ഒരു പഴയ കഥപറച്ചിലുകാരൻ 150

ആമുഖം

ഈ പുസ്തകത്തിൽ സമാഹരിച്ച ലേഖനങ്ങൾ രണ്ടു പതിറ്റാണ്ടിലേറെക്കാലത്തിനിടയിൽ എഴുതപ്പെട്ടവയാണ്. കൃത്യമായി പറഞ്ഞാൽ കലാവിമർശം: മാർക്സിസ്റ്റ് മാനദണ്ഡം പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട 1983 മുതൽക്കുള്ളവ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ചില ആവർത്തനങ്ങൾ ഇവയിൽ ഉണ്ടായിരിക്കാം. പക്ഷേ, വിശദമായൊരു തിരുത്തിക്കുറിക്കലിന് ഞാൻ മുതിർന്നിട്ടില്ല. അതുകൊണ്ട് മിക്കലേഖനങ്ങളും അവ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട രൂപത്തിൽതന്നെയാണ് ഇവിടേയും കൊടുത്തിട്ടുള്ളത്.

പ്രസിദ്ധ ബ്രിട്ടീഷ് ചിന്തകനായ റെയ്മണ്ട് വില്ല്യംസിന്റെ കൃതികളുമായി പരിചയപ്പെട്ടതു മുതൽ സാംസ്കാരിക പഠനത്തിന്റെ സവിശേഷ പ്രസക്തിയെക്കുറിച്ച് ഞാൻ ബോധവാനായിരുന്നു. അത് ഇതിലെ വിഭിന്ന മണ്ഡലങ്ങളെ സ്പർശിക്കുന്ന പഠനങ്ങളെ ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ചരടായിക്കാണാം. റെയ്മണ്ട് വില്ല്യംസ് തുടങ്ങിയിട്ട സാംസ്കാരിക വിമർശപദ്ധതി സാംസ്കാരിക ഭൗതികവാദമെന്ന വിപുലമായ പ്രസ്ഥാനമായി ഇന്ന് വികസിച്ചിട്ടുണ്ട്. വില്ല്യംസിനെ വിമർശനാത്മകമായി സമീപിക്കുന്ന ഈഗിൾടണിനെ പോലുള്ള നിരൂപകർ പോലും ഈ സിദ്ധാന്തസ്വരൂപവും ഉത്തരാധുനികതയുടെ ഭാഗമായ സാംസ്കാരികമാത്രാവാദവുമായുള്ള വ്യതിരേകത്തെപ്പറ്റി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. വില്ല്യംസിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സാംസ്കാരിക പഠനങ്ങൾ രാഷ്ട്രീയത്തിനും വർഗസമരത്തിനും പകരം നിൽക്കാവുന്ന ഒരു പുതിയ ഗണത്തെ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കാനുള്ള പരിശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമല്ല. സാംസ്കാരിക മണ്ഡലത്തെക്കൂടി രാഷ്ട്രീയ പരിപാടികളിൽ ഉൾക്കൊള്ളിക്കേണ്ട ആവശ്യകത ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയാണ് വില്ല്യംസിന്റെ ലക്ഷ്യം. അതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം സൃഷ്ടിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത് സാംസ്കാരികരാഷ്ട്രീയമല്ല—ഒരു രാഷ്ട്രീയസംസ്കാരമാണ്. ആ കാഴ്ചപ്പാടാണ് ഈ ലേഖനങ്ങൾ പൊതുവിൽ പിൻപറ്റുന്നത്.

ഏതൊരു ചരിത്രഘട്ടത്തിലും സംസ്കാരത്തിൽ ഇഴുകിച്ചേർന്നു കിടക്കുന്ന 'ബാക്കിയാവുന്ന' (residual) അംശങ്ങളും രൂപംകൊണ്ടുവരുന്ന (emergent) അംശങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വില്ല്യംസിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ പ്രധാനമാണ്. ഇതിലാദ്യത്തേത് ഗതകാലസമരങ്ങളുടെ ഈടുവെപ്പുകളാണ്; രണ്ടാമത്തേത് വരാനിരിക്കുന്ന ആന്ദോളനങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള മുന്നറിവുകളും. ഇവ തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മകബന്ധം ഭാവിയിൽ സംസ്കാരം എന്തായിരിക്കണം എങ്ങനെയായിരിക്കണം എന്ന ഏതൊരു ആലോചനയിലും വിഷയമാവേണ്ടതാണ്.

ഐറിഷ് നാടകകൃത്തായ ജെ. എം. സിങ് പറയുംപോലെ എല്ലാ സൃഷ്ടി പ്രവർത്തനങ്ങളും കൂട്ടായ സംരംഭങ്ങളാണ്. ഈ ലേഖനങ്ങളും അതിന് അപവാദമല്ല. പല കാലങ്ങളിൽ നടന്നിട്ടുള്ള ചർച്ചകളും കലഹങ്ങളും ആശയവിനിമയവും

ഒക്കെയാണ് അവയുടെ ആശയപരിസരം. അത് കടപ്പാടുകളെപ്പറ്റിയുള്ള ഏതെങ്കിലും ഔപചാരികമായ പ്രസ്താവങ്ങളിൽ ഒതുക്കാവുന്നതല്ല.

—ടി. കെ. രാമചന്ദ്രൻ

— 1 —

കാഴ്ചയുടെ കോയ്മ

> മനുഷ്യനിർമ്മിതവും കൃത്രിമവുമായ ഇന്നിന്റെ ഒരു സ്വത്വശാസ്ത്രം സാദ്ധ്യമാണെങ്കിൽ അത് ദൃശ്യതയുടെ സ്വത്വത്തെ പ്രധാനമായും കാഴ്ചയിലൂടെ മനസ്സിലാക്കുന്ന ഒരു സ്വത്വശാസ്ത്രമായിരിക്കും. അധികാരത്തെയും തൃഷ്ണയെയും ചുറ്റിപ്പറ്റിയുള്ള എല്ലാ സംഘട്ടനങ്ങളും നേട്ടത്തിനുമേലുള്ള കോയ്മയും ദൃശ്യവസ്തുക്കളുടെ അതിരറ്റ വൈവിധ്യവും തമ്മിൽ മല്ലടിക്കുന്ന കാഴ്ചയുടെ ഈ പ്രതലത്തിലാകും നടക്കുക. മനുഷ്യസംസ്കാരം ഇതഃപര്യന്തം കൈവരിച്ചിട്ടുള്ള വികാസം മുഴുവൻ, മനുഷ്യപ്രകൃതിയെ ഈ സർവ്വവ്യാപിയായ ഒറ്റ ഇന്ദ്രിയത്തിലേക്ക് വെട്ടിച്ചുരുക്കുകയായിരുന്നു എന്നത് ഒരു വിരോധാഭാസമാണ്.
>
> (ഫ്രെഡറിക് ജയിംസൻ, സിഗ്നേച്ചേഴ്സ് ഓഫ് ദി വിസിബിൾ)

ഈ കാഴ്ചയുടെ കോയ്മ ആധുനികാനുഭവത്തിന്റെ മുഖമുദ്രയാണ്. പരസ്യപ്പലകകളിൽ നിന്നും ആനുകാലികങ്ങളുടെ നിറം പിടിപ്പിച്ച താളുകളിൽ നിന്നും വെള്ളിത്തിരയിൽ നിന്നും വിഡ്ഢിപ്പെട്ടിയുടെ സ്ക്രീനിൽ നിന്നും എല്ലാം നിരന്തരമായി ദൃശ്യബിംബങ്ങൾ നമ്മെ തിരക്കിയെത്തുന്നു. ബോധാബോധങ്ങളുടെ അദൃശ്യമായ കോണുകളിൽ പോലും അവ കൂടുകെട്ടുന്നതോടെ കാര്യക്കാർ കാഴ്ചക്കാരാകുന്നു. ജീവിതം തന്നെ ഒരു കെട്ടുകാഴ്ചയായി അധഃപതിക്കുന്നു. സർവവ്യാപിയായ ഈ ദൃശ്യതയെ പരികൽപനാപരമായി മനസ്സിലാക്കാനും അതിനുമേൽ പിടി ഉറപ്പിക്കാനും അതിന്റെ ചരിത്രപരമായ അടിവേരുകളിലേക്ക് നാം ഇറങ്ങിച്ചെല്ലേണ്ടതുണ്ട്. കാരണം, അബോധത്തിന്റെ തമോമലങ്ങളിൽ നിന്നും നുരപോലെ പൊന്തിവരുന്ന ഭ്രമകൽപനകൾ പോലും അന്തിമ വിശകലനത്തിൽ ചരിത്ര പ്രക്രിയയുടെ തന്നെ സൃഷ്ടിയാണെന്ന് ഭൗതികവാദം നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നു. ചരിത്രപരത വൈരുദ്ധ്യവാദ വീക്ഷണത്തിന്റെ ആധാരശിലയാവുന്നത് ഇതുകൊണ്ടാണ്. സാഹിത്യാദി കലാരൂപങ്ങളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ദൃശ്യകലകൾ ഇന്ദ്രിയങ്ങളോട് നേരിട്ടു സംവദിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. സാങ്കേതികവിദ്യയിലൂടെ ഇന്ദ്രിയാനുഭവത്തോട് ഏറെ അടുത്തെത്തിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ള സിനിമയും ടെലിവിഷനും യുക്തിയുടെ, ധിഷണയുടെ മാദ്ധ്യമികതയെപ്പോലും ഒഴിവാക്കി തികച്ചും ഐന്ദ്രികമായ അനുഭൂതികളെ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടാണ്

സിരാപടലത്തിലേക്ക് പടർന്നു കയറുന്നത്. വികസിത മുതലാളിത്തഘട്ടത്തെ യുക്തിചിന്തയുടെ ഗ്രഹണകാലം എന്ന് ലൂക്കാച്ചും മറ്റും വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത് വെറുതെയല്ല. ദൃശ്യാനുഭവങ്ങളുടെ ഈ മലവെള്ളപ്പാച്ചിൽ നമ്മുടെ സാംസ്കാരിക മണ്ഡലത്തിൽ ആഴമേറിയ പ്രതിസന്ധിക്ക് വഴിമരുന്നിട്ടിട്ടുണ്ട്. ചർച്ചകളും, യോഗങ്ങളും, എന്തിന് വായനപോലും കാഴ്ചയുടെ കോയ്മയ്ക്ക് കീഴടങ്ങിക്കൊടുക്കുന്നു. ഏറ്റവും ഉദാത്തമായ തത്വശാസ്ത്രം മുതൽ ഏറ്റവും ലോലമായ സ്വകാര്യ ചിന്തവരെ ചന്തയിൽ അടിഞ്ഞുകൂടുന്നു. എല്ലാ തലകൾക്കും വിലവീഴുന്നു. എല്ലാ അന്ധമായ ഉപഭോഗതൃഷ്ണയുടെ ഹോമകുണ്ഡത്തിൽ തർപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. കടും നിറങ്ങളുടെ അരിയിട്ടു വാഴ്ചക്കിടയിൽ വിമർശനാത്മക ചിന്തയുടെ നരച്ച താടി ഒരലോസരം മാത്രമായി മാറുന്നു. എന്നാൽ അഡോർണോ പറയും പോലെ, പക്ഷാഘാതം ബാധിച്ച്, എല്ലാറ്റിനേയും ഭരിക്കുന്ന ചന്തത്തിരക്കിനാൽ അപഹസിക്കപ്പെട്ടു കിടക്കുന്ന സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ കർമ്മശേഷിയറ്റ നിലനില്പു തന്നെ ചന്തയ്ക്കെതിരായ സാക്ഷ്യപത്രമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് അതു വെറുക്കപ്പെടുന്നത്. സിദ്ധാന്തമില്ലെങ്കിൽ, മാറ്റത്തിനായി നിരന്തരം വിലപിക്കുന്ന, പ്രയോഗത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കാൻ ആവില്ല തന്നെ.

എന്നാൽ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ വിമർശനാത്മകതയെ വീണ്ടെടുക്കാൻ ഇടതുപക്ഷം ഇന്ന് കർക്കശമായ ആത്മപരിശോധനയ്ക്ക് തയ്യാറാവേണ്ടതുണ്ട്. കാലഹരണപ്പെട്ട സിദ്ധാന്തശാഠ്യങ്ങളേയും ബൗദ്ധികജാഡ്യത്തെയും തിരസ്കരിക്കുന്ന, അന്വേഷണഫലങ്ങളെ ഭയക്കാത്ത, അധികാരി വർഗ്ഗത്തിൽ നിന്ന് അത് ക്ഷണിച്ചു വരുത്തിയേക്കാവുന്ന ആക്രമണങ്ങളെ അത്രപോലും ഭയക്കാത്ത, നിലനിൽക്കുന്ന എല്ലാറ്റിനേയും നിർദാക്ഷിണ്യം വിമർശിക്കുന്ന മാർക്സിയൻ രീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ നിശിത സ്വഭാവവും ധിഷണാപരമായ സത്യസന്ധതയും നമ്മെ ചൂഴ്ന്നു നിൽക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയ സംസ്കാരിക പ്രതിസന്ധിയെക്കുറിച്ചുള്ള ഏതൊരന്വേഷണശ്രമത്തിന്റെയും മുന്നുപാധിയാണ്. ഒരു വിസ്മയം പോലെ പെട്ടെന്ന് നമ്മുടെ സമൂഹജീവിതത്തിലേക്ക് തിരനീക്കി കടന്നുവന്നിട്ടുള്ള പ്രതിലോമ പ്രവണതകളെയും അവ നമ്മുടെ സാംസ്കാരിക രംഗത്തു സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ള ഗുരുതരമായ പ്രത്യാഘാതങ്ങളെയും തികച്ചും നമ്മുടെ സമൂഹത്തിന് പുറത്തു നിൽക്കുന്ന കാരണതാശൃംഖലകളിലേക്ക്—അത് സാമ്രാജ്യത്വ കുടിലതയാകട്ടെ അല്ലെങ്കിൽ മാദ്ധ്യമരംഗത്തെ സാങ്കേതിക ചർച്ചകളാവട്ടെ—വെട്ടിച്ചുരുക്കുന്നത് മൗഢ്യമാവും. ജീവിതത്തിന്റെ സമസ്ത മണ്ഡലങ്ങളിലെയും പ്രക്രിയകളെ സാമൂഹ്യരൂപത്തിൽ വിലയിപ്പിച്ച് കാണുമ്പോഴേ ദർശനത്തിന് സമഗ്രത ലഭിക്കൂ. ദൈനംദിനാനുഭവങ്ങളുടെ സ്ഥൂലതലവും തത്ത്വശാസ്ത്രാദി ധൈഷണിക വ്യാപാരങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മതലവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായ പാരസ്പര്യം നിർധാരിതമാവൂ. പക്ഷേ, ഒന്നു കൂടി നാം ഓർക്കണം. മിഥ്യയുടെ വസ്തുനിഷ്ഠ സന്ദർഭത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തിരിച്ചറിവാണ് വൈരുദ്ധ്യവാദം. (എന്നാൽ തിരിച്ചറിവുകൊണ്ടുമാത്രം) ആ സന്ദർഭത്തിൽ നിന്ന് അത് രക്ഷപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞുവെന്ന് കരുതിക്കൂടാ. വസ്തുനിഷ്ഠ സന്ദർഭത്തെത്തന്നെ ഉള്ളിൽ നിന്നും തകർത്തുകൊണ്ട് പുറത്തുചാടുക എന്നതാണ് വൈരുദ്ധ്യവാദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം (അഡോർണോ, 1973).

നമ്മുടെ സാംസ്കാരിക ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് അപ്രത്യക്ഷമാകുന്ന ജനാധിപത്യ സ്വഭാവം: അല്പം ചരിത്രം

മുമ്പ് നാം സ്നേഹിച്ചവരകന്നോ, മൃതിപ്പെട്ടോ,
വൻപകയോടെ ചേരിമാറിയോ, പൊയ്പ്പോകുന്നു.
ക്ഷുബ്ധമായ്, കലുഷമായി, പ്രവഹിക്കുന്ന കാലം
എത്രയുമസ്വസ്ഥമാണുലകം, തിരക്കിലും
(വൈലോപ്പിള്ളി)

തിരഞ്ഞെടുപ്പിലൂടെ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയെ അധികാരത്തിലേറ്റിയ ലോകത്തിലെ ആദ്യത്തെ നാട്, ഭൂപരിഷ്കരണങ്ങളിലൂടെ ജന്മിത്വത്തിന്റെ നട്ടെല്ലൊടിച്ച ആദ്യ ഇന്ത്യൻ സംസ്ഥാനം, സാക്ഷരതയുടെയും സ്ത്രീ വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെയും കാര്യത്തിൽ ഇന്ത്യയ്ക്ക് മുഴുവൻ വഴികാട്ടിയായി മാറിയ പ്രദേശം, പുരോഗമന ചിന്തയുടെ ഈറ്റില്ലമായി കേരളം കരുതപ്പെടുന്നതിൽ അത്ഭുതത്തിന് അവകാശമില്ല. പക്ഷേ, മുൻ വർഷങ്ങളിൽ ചില പ്രദേശങ്ങളിൽ ഇടയ്ക്കിടെ അരങ്ങേറിയ വർഗ്ഗീയ കലാപങ്ങളും ദിനംപ്രതി മൂർച്ചയേറി വരുന്ന ജാതിസ്പർധയും സ്ത്രീകൾക്കെതിരെ ഉണ്ടായ നീചമായ ആക്രമണങ്ങളും സാംസ്കാരിക രംഗത്ത് കമ്പോള മൂല്യങ്ങൾക്ക് ലഭിച്ചിട്ടുള്ള സമ്മാന്യതയുമെല്ലാം ഒരു ചുവപ്പൻ കേരളത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പങ്ങളെ ആഴത്തിൽ തന്നെ പിടിച്ചുലച്ചിരിക്കുന്നു. ഒരർത്ഥത്തിൽ അടിയന്തരാവസ്ഥക്ക് ശേഷം അമിതാധികാര ഭരണത്തിന് ഏറ്റവും അനുകൂലമായി വിധിയെഴുതിയ അപൂർവ്വം ഇന്ത്യാക്കാർക്കിടയിൽ പ്രമുഖസ്ഥാനം നേടുക എന്ന അഭിമാനകരമല്ലാത്ത നേട്ടം കേരളീയർ കൈവരിച്ചത് ആകസ്മികമായിരുന്നില്ല എന്ന സംശയം ബലപ്പെടുത്തുന്ന തരത്തിലാണ് ഇവിടുത്തെ സംഭവപ്പകർച്ചകൾ. ഈ പ്രതിലോമ പ്രവണതകളെ പ്രതിരോധിക്കാനുള്ള ഇടതുപക്ഷത്തിന്റെ ശ്രമങ്ങൾ തന്നെ ആഴമേറിയ ചില ആന്തരിക പ്രതിസന്ധികൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ടായിരുന്നുവെന്ന് കാണണം. രണ്ടായിരാമാണ്ടിലെ കേരള സമൂഹത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഏതൊരു വസ്തുനിഷ്ഠ വിശകലനത്തിലും ഇടതുപക്ഷം ഈ പ്രതിസന്ധിയെ സ്വയം വിമർശനാത്മകമായി വിലയിരുത്തേണ്ടതുണ്ട്.

സാംസ്കാരിക രംഗത്താണ് ഈ അപചയം ഏറ്റവും പ്രകടമാവുന്നത് എന്നത് ഒരു വൈരുദ്ധ്യമായി തോന്നാം. കാരണം, ചരിത്രപരമായി നോക്കിയാൽ 1960-കൾ വരെ ഇടതുപക്ഷത്തിന്റെ നെടുനായകത്വം ഏറ്റവും നിസ്സംശയമായി നിലനിന്നത് സംസ്കാരികരംഗത്തായിരുന്നു. പ്രതിലോമകാരികൾ പോലും അവരുടെ മനസ്സിലിരിപ്പ് വെട്ടിത്തുറന്നു പറയുവാൻ അന്നു മടിച്ചിരുന്നു. മിക്കവാറും പ്രച്ഛന്നവേഷത്തിൽ മാത്രമേ അന്ന് പ്രതിലോമ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന് നാട്ടുവെളിച്ചത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടാൻ ആവുമായിരുന്നുള്ളൂ. കുഞ്ചാക്കോയുടെ പുന്നപ്രവയലാർ പോലെ കച്ചവടക്കണ്ണോടെമാത്രം പടയ്ക്കപ്പെട്ട സിനിമകൾപോലും ഇടതുപക്ഷത്തിന് അധരസേവ നടത്തിയിരുന്നുവെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. പുന്നപ്രവയലാറിൽ നിന്ന് ചീഫ് മിനിസ്റ്റർ കെ. ആർ. ഗൗതമിയിലേക്കുള്ള ദൂരം അടിസ്ഥാനപരമായ അർത്ഥത്തിൽതന്നെ സംസ്കാരിക അപചയത്തിന്റെ ആഴം വെളിവാക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ അവസ്ഥ എങ്ങനെ സംജാതമായി എന്ന ചോദ്യം അതിപ്രസക്തമാകുന്നു.

സംസ്കാരം ആധുനിക മലയാളികളുടെ ഒരു ദൗർബല്യമാണ്. രാഷ്ട്രീയ പാർട്ടികളുടേയും, ട്രേഡ് യൂണിയൻ-സർവീസ് സംഘടനകളുടേയും വാർഷിക പരിപാടികളിലെ ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്ത ഒരിനമാണല്ലോ സംസ്കാരിക സമ്മേളനം. പണ്ടൊക്കെയാണെങ്കിൽ, അതായത് അൻപതുകളും അറുപതുകളും വരെ കലാസമിതി, വായനശാല, പറ്റിയാൽ ഒരു നാടകസംഘം ഇതൊക്കെ ഏതൊരു കൊച്ചുഗ്രാമത്തിന്റെയും രാഷ്ട്രീയ ഉൽബുദ്ധതയുടേയും, സ്വത്വബോധത്തിന്റെ തന്നെയും, വികാസത്തിൽ അനിവാര്യങ്ങളായിരുന്നു. ഫിലിം സൊസൈറ്റികൾ, ചർച്ചാഗ്രൂപ്പുകൾ ഇടയ്ക്കിടയ്ക്കുള്ള കവിയരങ്ങുകൾ തുടങ്ങിയവ പിൽക്കാലത്ത് സർവസാധാരണമായി, തൊഴിലാളിവർഗ്ഗ സംസ്കാരം, ആർഷസംസ്കാരം, ദൃശ്യസംസ്കാരം, കോൺഗ്രസ്സ് സംസ്കാരം, സാംസ്കാരിക നായകർ എന്നിങ്ങനെ കുറേ സമസ്തപദങ്ങളെ ഓർമ്മത്തെറ്റ് എന്നപോലെ ഭാഷയിൽ അവശേഷിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് സംസ്കാരത്തിന്റെ ഈ അതിവർഷം കടന്നു പോയിരിക്കുന്നു.

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ആദ്യദശകങ്ങളിൽ കേരളത്തിന്റെ സാംസ്കാരികരംഗത്ത് പ്രകടമായിരുന്ന നവോത്ഥാന പ്രവണതകളെ മനസ്സിലാക്കാൻ പൊതുമണ്ഡലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പാശ്ചാത്യ സാംസ്കാരിക വിമർശകനായ ഹേബർമാസിന്റെ പരികൽപ്പനകൾ ഏറെ സഹായകമാണ്. പടിഞ്ഞാറൻ നാടുകളിൽ ബൂർഷ്വാ ജനാധിപത്യക്രമം സംസ്ഥാപിതമാകുന്ന ആദ്യഘട്ടത്തിൽ ജനാധിപത്യവത്ക്കരണത്തിന്റെ ഒരു മുഖ്യകേന്ദ്രമായി ഒരു പൊതുമണ്ഡലം ഉയർന്നുവരുന്നുവെന്ന് ഹേബർമാസ് സ്ഥാപിക്കുന്നു. 'പൊതുമണ്ഡലം', 'സംവേദനവും സമൂഹത്തിന്റെ വികാസവും', 'ന്യായീകരണത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളും ആധുനിക ഭരണകൂടവും' തുടങ്ങിയ ലേഖനങ്ങളിലായാണ് ഈ സങ്കൽപം ഹേബർമാസ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. പൊതുജനാഭിപ്രായത്തോട് അടുത്തു നിൽക്കുന്ന ഒരുതരം സമവായത്തിന് വികസിക്കാനിടം കിട്ടുന്ന പൊതുജീവിതത്തിലെ ഒരു മേഖല എന്ന നിലക്കാണ് ഹേബർമാസ് പൊതുമണ്ഡലത്തെ കാണുന്നത്. ചർച്ചകളിലൂടെയുള്ള ആശയരൂപീകരണ പ്രക്രിയയാണ് അതിന്റെ അടിത്തറ. ഈ മണ്ഡലത്തിനകത്ത് നിയന്ത്രണങ്ങളൊന്നും കൂടാതെ ചർച്ച ചെയ്യാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം പൗരന്മാർക്ക് ലഭിക്കുന്നു. യോഗം ചേരാനും സംഘടിക്കാനുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം, തങ്ങളുടെ അഭിപ്രായങ്ങൾ പ്രകടിപ്പിക്കാനും പ്രസിദ്ധീകരിക്കാനുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ഇവ പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകങ്ങളാണ്. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് ഇംഗ്ലണ്ടിലും മറ്റും പൊതുമണ്ഡലം ആവിർഭവിക്കുന്നതെങ്കിലും ഈ പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ സൃഷ്ടിക്ക് പ്രേരകമായ വിമർശനാത്മക ചിന്തക്ക് ജ്ഞാനോദയം വരെയോ അതിലേറെയോ പഴക്കമുണ്ട്. കാന്റിന്റെ ശുദ്ധയുക്തിയുടെ വിമർശനം മാർക്സിന്റെ ഹെഗലിന്റെ നിയമദർശന വിമർശനത്തിത്തിലേക്കുള്ള ഒരു സംഭാവന തുടങ്ങിയ കൃതികൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതോടെയാണ്, വിമർശന സങ്കൽപത്തിന് അതിന്റെ ആധുനികമായ ഉൻമുഖത്വവും നിശിതത്വവും കൈവരുന്നത്. പക്ഷേ, വിമർശന ചിന്തയുടെ വേരുകൾ നവോത്ഥാന കാലത്തെ മതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളിലേക്ക് നീണ്ടു പോകുന്നുണ്ട്. ക്രിസ്ത്യൻ പള്ളിക്കകത്ത് ഭിന്നതകൾ തിരനീക്കി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടതോടെ മധ്യകാലത്തെ വിജ്ഞാനസംഹിതകളുടെ പ്രകാശഗോപുരങ്ങളിൽ വിള്ളലുകൾ വീഴാൻ തുടങ്ങി. ബൈബിൾ വാക്യങ്ങൾക്ക് മധ്യയുഗങ്ങളിൽ അപ്രമാദിത്വത്തിന്റെ പരിവേഷമുണ്ടായിരുന്നു. കോടതികളിലും രാജ്യസഭകളിലും അവ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാതെ അംഗീ

കരിക്കപ്പെട്ടുപോന്നു. എന്നാൽ ഒരേ കൃതികളെ പിടിച്ചാണയിടുന്ന, അതേസമയം അതിലെ വാചകങ്ങളെ തികച്ചും ഭിന്നമായ രീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന ചേരികൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതോടെ വ്യാഖ്യാനത്തിന് ശാസ്ത്രീയമായ അടിത്തറ ആവശ്യമായി വന്നു. ദൈവശാസ്ത്രത്തിനകത്ത് ആവിർഭവിച്ച ഈ പ്രതിസന്ധിയിലാണ് വ്യാഖ്യാനശാസ്ത്രത്തിന്റെ (ഹെർമ്യൂട്ടിക്സ്) തുടക്കം. എന്നാൽ രാഷ്ട്രീയാദി ഐഹിക കാര്യങ്ങളിൽ നിന്ന് കൃത്യമായി അകലംപാലിച്ചിരുന്ന വ്യാഖ്യാനശാസ്ത്രത്തെ ജനങ്ങൾ ജന്മിത്ത വ്യവസ്ഥയുടെയും ഏകാധിപത്യത്തിന്റെയും സിദ്ധാന്തശാഠ്യങ്ങളെ തകർക്കാനുള്ള ആയുധമായി കണ്ടെത്തി. അതോടെ വിമർശന സങ്കല്പത്തിന് ഖണ്ഡനപരമായ പുതിയ ദിശാബോധം ലഭിച്ചു. മാത്രവുമല്ല, ഈ മാറ്റങ്ങൾ യുക്തിചിന്തയുടെ വിജയത്തിനും വഴിയൊരുക്കി.

മുഖ്യമായും രണ്ടു കാരണങ്ങളാണ് ഈ വിജയത്തിന് നിദാനമായത്. ഒന്നാമതായി, മതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനം ഉണർത്തിവിട്ട രൂക്ഷവും രക്തരൂക്ഷിതവുമായ സംഘട്ടനങ്ങളിൽ, വെളിപാടിൽ അധിഷ്ഠിതമായ മതത്തിന്റെ പിടി അയയാൻ തുടങ്ങി. ഇരുചേരികളും കൂടുതൽ കൂടുതൽ വിമർശനത്തെ ആശ്രയിക്കാൻ തുടങ്ങിയതോടെ ചിന്തയുടെ സ്ഫുടത, യുക്തിഭദ്രത തുടങ്ങിയ ഗുണങ്ങൾക്ക് അത്യപൂർവമായ പ്രസക്തി കൈവന്നു. വെളിപാടും യുക്തിചിന്തയും തമ്മിലുള്ള അതിർവരമ്പ് കൂടുതൽ നിഷ്കൃഷ്ടമായി നിർവചിക്കപ്പെട്ടതോടെ യുക്തിചിന്ത മതപ്രമാണങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ പരിമിതമേഖലയിൽ നിന്നുവിട്ട് മനുഷ്യന്റെ സമസ്തചര്യകളേയും വിശകലനവിധേയമാക്കുന്ന രീതിശാസ്ത്രമായി വികസിച്ചു. സത്യത്തിലേക്കുള്ള വഴിതുറക്കാൻ യുക്തിചിന്തക്കേ ആവൂ എന്നായതോടെ ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിത്തറതന്നെ ഇളകിയാടാനും തുടങ്ങി.

രണ്ടാമതായി, മതപരമായ ചേരിപ്പോരുകൾ കൂടുതൽ ശത്രുതാപരവും അപരിഹാര്യവുമായിത്തീർന്നതോടെ വിമർശനം അനിവാര്യമായും ദാക്ഷിണ്യമില്ലാത്തതും കർക്കശവും ഖണ്ഡനാത്മകവുമായിത്തീർന്നു. ഹേബർമാസ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ ഇതിനിടെ ക്ലബുകളിലും കാപ്പിക്കടകളിലും മദ്യശാലകളിലും ഒക്കെയുള്ള ചർച്ചകളിലൂടെ സ്വത്വബോധം കൈവരിച്ച് വളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആ പുതിയ ധാർമികശക്തി, സാധാരണ ജനങ്ങൾ, വിമർശനചിന്തയെ ജനാധിപത്യത്തിനായുള്ള അതിന്റെ സമരത്തിന്റെ ആദ്യകേന്ദ്രങ്ങളിലൊന്നാക്കിത്തീർത്തു. ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ പുകമറകളെയും അധീശവർഗത്തിന്റെ കപടനാട്യങ്ങളെയും തുറന്നുകാട്ടുന്ന നിഷേധാത്മക ചിന്ത എന്ന അർത്ഥത്തിലുള്ള വിമർശനപാരമ്പര്യം പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിലുള്ള ഛായാസാമ്യം നിലനിൽക്കുമ്പോൾ തന്നെ, പ്രകടമായും കേരളത്തിലെ സാമൂഹികജീവിതത്തിൽ വികസിച്ചുവന്ന പൊതുമണ്ഡലം പടിഞ്ഞാറൻനാടുകളിലെ പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ നിന്ന് അടിസ്ഥാനപരമായ ചില അംശങ്ങളിൽ വ്യതിരിക്തത പാലിക്കുന്നുണ്ട്. ഒന്നാമതായി പടിഞ്ഞാറൻനാടുകളിൽ ജന്മിത്വത്തിനെതിരായ സമരത്തിന് നേതൃത്വം നൽകിയത് ബൂർഷ്വാസിയായിരുന്നെങ്കിൽ, ഇവിടുത്തെ കൊളോണിയൽ വ്യവസ്ഥക്കുകീഴിൽ നിലനിന്നിരുന്ന നവജാത ബൂർഷ്വാ ശക്തികൾ ഇത്തരം നേതൃത്വപരമായ പങ്ക് വഹിക്കാനാകാത്തവിധം ദുർബലരായിരുന്നു. ജാതിവിരുദ്ധപ്രസ്ഥാനം, ക്ഷേത്രപ്രവേശനത്തിനായുള്ള സമരങ്ങൾ, തീണ്ടൽ, സംബന്ധം, സ്ത്രീപാരതന്ത്ര്യം തുടങ്ങിയ സാമൂഹിക

അനാചാരങ്ങൾക്കെതിരായ പരിഷ്കരപ്രസ്ഥാനങ്ങൾ ഇവയിൽ എല്ലാം വർധിച്ച തോതിൽ പങ്കാളിത്തം വഹിച്ച സാമാന്യജനങ്ങൾ പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ ജനാധിപത്യവത്കരണത്തിന് കളമൊരുക്കി. ഒരർത്ഥത്തിൽ പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ രൂപീകരണത്തിൽ ബഹുജനസമരങ്ങൾക്ക് ഉണ്ടായിരുന്ന അഭൂതപൂർവമായ പ്രസക്തി പിൽക്കാലത്തുള്ള ഇടതുപക്ഷത്തിന്റെ നെടുനായകത്വത്തിന് വിത്തുപാകി. പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ ആവിർഭവിച്ച ഊർജ്ജസ്വലമായ വിമർശനചിന്ത ഒരു സാംസ്കാരിക നവോത്ഥാനത്തിന് വഴിയൊരുക്കി. വെടിപറച്ചിലിലും ഒറ്റശ്ലോകങ്ങളിലും, ഉണ്ണുനീലി, ഉണിച്ചിരുതേവിമാരുടെ കേശാദിപാദവർണനകളിലും, കളിയരങ്ങിലെ സംഭോഗ ശൃംഗാരത്തിന്റെ ഇളകിയാട്ടപ്രകാരങ്ങളിലും അഭിരമിച്ചകഴിഞ്ഞിരുന്ന ആഢ്യമ്മന്യ സംസ്കാരത്തോട് വിടപറഞ്ഞുകൊണ്ട് വർത്തമാനത്തിലെ പരുഷജീവിതകാലുഷ്യങ്ങളോട് നേർക്കുനേരെ നിൽക്കുന്ന മനുഷ്യകഥാനുഗായികൾ സാംസ്കാരികരംഗത്ത് ആധിപത്യം ഉറപ്പിച്ചു. പാട്ടബാക്കി, നമ്മളൊന്ന്, അടുക്കളയിൽനിന്ന് അരങ്ങത്തേക്ക്, ഇജ്ജ് നല്ല മനുഷ്യനാകാൻ നോക്ക് തുടങ്ങിയ സാമൂഹിക പരിഷ്കാര സോദ്ദേശ്യസൃഷ്ടികൾ ജനകീയ പ്രേക്ഷകസംസ്കാരത്തിന് ജന്മം നൽകി. കാവുകളിലും അമ്പലമുറ്റങ്ങളിലും, നാലുകെട്ടുകളുടെ ഇരുണ്ട ചുവരുകൾക്കുള്ളിലും ഒതുങ്ങി നിന്നിരുന്ന ദൃശ്യസംസ്കാരം മതനിരപേക്ഷവും സാമൂഹികവുമായ ഒരു പുനഃസംഘടനയ്ക്ക് വിധേയമാകുന്നത് ഈ ഘട്ടത്തിലാണ്. തമിഴ് നാടകങ്ങളുടെയും ക്ഷേത്രകലകളുടെയും ശൈലീകൃത സങ്കേതങ്ങളിൽനിന്ന് കുതറിച്ചാടിയതോടെ നാടകം ഒരു ജനകീയകലയും കേരളീയ ദൃശ്യസംസ്കാരരൂപവുമായി. ഉണ്ണിനമ്പൂതിരിസഭയുടെ നാടകപരിശ്രമങ്ങൾതൊട്ട് കെ. പി. എ. സി. വരെ നീളുന്ന ഈ ധാരയുടെ അഭൂതപൂർവമായ വിജയത്തിന്റെ പ്രധാന കാരണം ജീവൽ പ്രശ്നങ്ങളോടുള്ള അതിന്റെ പ്രതിബദ്ധത ആയിരുന്നു. രാഷ്ട്രീയവും, സാമൂഹികവും, സ്വത്വപരവുമായ ആശയസംഘർഷങ്ങളാണ് അവയിൽ ചുരുളഴിഞ്ഞിരുന്നത്. സൗന്ദര്യാത്മക പ്രശ്നങ്ങളെക്കാൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പൊള്ളുന്ന പ്രശ്നങ്ങളായിരുന്നു അവപ്രേക്ഷകരുടെ മനസ്സിൽ അവശേഷിപ്പിച്ചുപോയത്. തൊഴിലാളികളും കർഷകരും കൈവരിച്ച സംഘടനാപരമായ കെട്ടുറപ്പും, പ്രത്യയശാസ്ത്ര മണ്ഡലത്തിൽ സോഷ്യലിസ്റ്റ്–കമ്യൂണിസ്റ്റ് ആശയങ്ങൾക്കുണ്ടായിരുന്ന ആഴത്തിലുള്ള സ്വാധീനവും ചേർന്നുവന്നതോടെ, പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ പുരോഗമന/ഇടതുപക്ഷ ശക്തികളുടെ നെടുനായകത്വം സംസ്ഥാപിതമായി. ഐക്യകേരളം സ്ഥാപിതമായതിന് തൊട്ടുപിമ്പുള്ള കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ തിരഞ്ഞെടുപ്പു വിജയം ഈ നെടുനായകത്തിന്റെ വ്യാപ്തി ലോകത്തോടു വിളിച്ചോതുന്നതായിരുന്നു.

ഒരു പുതുയുഗപ്പിറവി ആസന്നമാണെന്ന പ്രതീക്ഷ, 'കൂരിരുൾപ്പാറ തുന്നുന്നുഷസ്സിൻ മണിത്തേരിൽ' വെളിച്ചവും പൂക്കളും വരവായി എന്ന വിശ്വാസം, ത്രസിച്ചു നിന്നിരുന്ന ആ മാവേലി നാടിന്റെ ചിത്രം ഓർമ്മയുടെ താളുകളിൽ നിന്ന് പരതിയെടുത്ത് തട്ടിച്ചുനോക്കുമ്പോഴാണ്, കാലമഴയേറ്റ് ഏറ്റം മങ്ങലായ നമ്മുടെ ഇന്നത്തെ വർത്തമാനത്തിലെ ഇടതുപക്ഷ അപചയത്തിന്റെ പൂർണമായ വ്യാപ്തി വെളിവാകുന്നത്. എന്നാൽ ഈ ഓർമ്മപുതുക്കൽ ഒരു പിതൃതർപ്പണമായി ചുരുങ്ങിക്കൂടാ. കാരണം വാൾട്ടർ ബെൻയാമിന്റെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ യഥാർത്ഥ ചരിത്രജ്ഞാ

നം ആപത്തിന്റെ നിമിഷത്തിൽ മനസ്സിലൂടെ മിന്നിമറയുന്ന ഒരു സ്മരണയെ കയ്യെത്തിപ്പിടിക്കലാണ്.

സങ്കോചിക്കുന്ന പൊതുമണ്ഡലവും അതിയാഥാസ്ഥിതികതയുടെ പ്രതിതരംഗവും

അതിയാഥാസ്ഥിതികമായ ഒരു പ്രതിതരംഗം സമകാലീന കേരളത്തിൽ മൂർത്തവും സജീവവുമായ സാന്നിധ്യമായിട്ടുണ്ട്. ദ്രുതഗതിയിലുള്ള രൂപപരിണാമങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ നിറപ്പകർച്ചകളും മൂലം ഈ പ്രതിതരംഗത്തിന്റെ നിർവചനം എളുപ്പമല്ല. എങ്കിലും, പുരോഗമന വിരുദ്ധവും ഇടതുപക്ഷ വിരുദ്ധവുമായ നിലപാടുകൾ, ഫ്യൂഡൽ ഭൂതകാലത്തെ ആദർശവത്കരിക്കാനുള്ള പ്രവണതകൾ, അക്രമോത്സുകംപോലുമായ അരാഷ്ട്രീയ നാട്യങ്ങൾ, പ്രകടമായ പുരുഷമേധാവിത്വം, ജനകീയ പ്രസ്ഥാനങ്ങളോടുള്ള ഭ്രാന്തമായ ഭയം, മറനീക്കി പ്രക്ഷപ്പെടുന്ന മതപുനരുത്ഥാനപരമായ കാഴ്ചപ്പാടുകൾ തുടങ്ങിയ അതിന്റെ സാമാന്യ സ്വഭാവങ്ങൾ തിരിച്ചറിയാൻ പ്രയാസമില്ല. അമ്പതുകളുടെ അന്ത്യത്തിൽ വിമോചനസമരകോലാഹലത്തിനിടയിൽ അറച്ചറച്ച് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട ഈ പ്രതിതരംഗം ഇടതുപക്ഷ അണികൾക്കുളളിലെ സന്ദിഗ്ധതകളേയും പിളർപ്പുകളേയും സമർത്ഥമായി മുതലെടുത്തുകൊണ്ട് എൺപതുകളാകുമ്പോഴേക്കും പ്രത്യയശാസ്ത്ര സുഘടിതത്വവും, ഒരു പരിധിവരെ രാഷ്ട്രീയമായ മാന്യതയും നേടിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. കേരളത്തിലെ പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ സങ്കോചവും ഈ പ്രതിതരംഗത്തിന്റെ വികാസവും അഭിന്നമായ പ്രക്രിയകളായിരുന്നു. ജനാധിപത്യ സങ്കൽപങ്ങളുടെ ഗ്രഹണം, ഒരു പുതിയ വരേണ്യവാദത്തിന്റെ വികാസത്തിന് വളമായി. ഒരിക്കൽ നാം കുടങ്ങളിലടച്ച് കടലിലെറിഞ്ഞ ജാതീയതയുടെയും വർഗീയതയുടെയും ഭൂതങ്ങൾ വീണ്ടും പകൽവെട്ടത്തിലേക്ക് കടന്നുവരുന്ന-കിന്നരിത്തലപ്പാവും ഉടവാളുമണിഞ്ഞ് തങ്ങൾ ഏറ്റവും പുതിയതിന്റെ പ്രതിനിധികളാണെന്ന് ആണയിടുന്ന ഭീതിദമായ കാഴ്ചയ്ക്ക് ഇന്ന് നാം സാക്ഷ്യം വഹിക്കേണ്ടിവരുന്നതിൽ അത്ഭുതത്തിനവകാശമില്ല. ഇത് നേരിടാൻ കർക്കശമായ നിലപാടുകളും പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഉപാധികളും കണ്ടെത്താൻ ഇടതുപക്ഷ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾക്ക് കഴിയേണ്ടതുണ്ട്.

പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ട നിൽക്കുന്ന മൂന്ന് പ്രതിഭാസങ്ങളാണ് അതിയാഥാസ്ഥിതികതക്ക് ഊർജ്ജം പകർന്നത്. ഒന്നാമതായി, ജന്മിത്വവിരുദ്ധ സമരത്തിന്റെ വിപ്ലവലക്ഷ്യങ്ങൾ ഒരു പരിധിവരെ സഫലമായതോടെ ഇടതുപക്ഷം ആഴമേറിയ സൈദ്ധാന്തിക പ്രതിസന്ധിയെ അംഗീകരിക്കാൻ തുടങ്ങി. വിപ്ലവത്തിന്റെ ഘട്ടത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അഭിപ്രായഭിന്നതകൾ സൃഷ്ടിച്ച അടവിനേയും തന്ത്രത്തേയും പറ്റിയുള്ള തർക്കങ്ങൾക്ക് സൈദ്ധാന്തികമാനം കൈവരികയും തുടരെത്തുടരെയുള്ള പിളർപ്പുകൾക്ക് അത് വഴിയൊരുക്കുകയും ചെയ്തു. അന്തർദേശീയ തലത്തിൽത്തന്നെ സോഷ്യലിസ്റ്റ് ചേരിയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട രൂക്ഷമായ ആശയസംഘട്ടനങ്ങൾ ഈ പിളർപ്പുകളെ കൂടുതൽ സങ്കീർണമാക്കി. അതോടെ സാംസ്കാരിക കലാപ്രശ്നങ്ങൾ രാഷ്ട്രീയ അജണ്ടയിൽനിന്ന് അപ്രത്യക്ഷമാകാൻ തുടങ്ങി. ആരെക്കൊണ്ടൊക്കെയോ ചെങ്കോടി താഴത്തുവയ്പിക്കണം എന്ന വാശി ചെങ്കൊടിക്കെതിരായി വളർന്നുവരുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്ര വെല്ലുവിളിയെ വേണ്ടമട്ടിൽ തിരിച്ചറിയുന്നതിന് തടസ്സമായി.

ജനപ്രിയ, ജനകീയ കലകൾ തമ്മിലുള്ള ഖേദകരമായ വേർപിരിവ് ഉണ്ടായത് ഈ സൈദ്ധാന്തിക സന്ദിഗ്ദ്ധതകളുടെ ഭൂമികയിലാണ്.

രണ്ടാമതായി, അറുപതുകളാകുമ്പോഴേക്കും അതിമന്ദഗതിയിൽമാത്രം മുന്നേറിയിരുന്ന വ്യവസായവത്കരണവും വാണിജ്യരംഗത്ത് പ്രകടമായിരുന്ന മാന്ദ്യവും രാഷ്ട്രീയരംഗത്തെ അനിശ്ചിതത്വവും മൂലധനത്തെ പത്രം സിനിമാമേഖലയിലേക്ക് വൻതോതിൽ വഴിതിരിച്ചുവിട്ടു. അതുവരെയും സംസ്കാരവുമായി വിദൂരബന്ധം പോലുമില്ലാതിരുന്ന കോട്ടയവും കോടമ്പാക്കവും ഈ പുതിയ സാംസ്കാരിക വ്യവസായത്തിന്റെ ആസ്ഥാനങ്ങളായി ഉയർന്നു വരുവാൻ തുടങ്ങി. വിഷുവിനും ഓണത്തിനും ഒറ്റക്കും തറ്റക്കും മാത്രം ഇറങ്ങിയിരുന്ന അവസ്ഥ വിട്ട് മലയാളസിനിമ വർഷം മുഴുവൻ ഉൽപാദന പ്രവർത്തനത്തിൽ ഏർപ്പെടുന്ന ഒരു വൻവ്യവസായമായി സംഘടിതമാവാൻ തുടങ്ങി. അറുപതുകളുടെ അവസാനമാവുമ്പോഴേക്കും നൂറുകണക്കിന് സിനിമാ കൊട്ടകകൾ കേരളത്തിലെമ്പാടും ഉയർന്നു കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ചരിത്രപത്തിലുള്ള പുരാണാഖ്യാനങ്ങൾ വിട്ട് കുടുംബനാടകങ്ങളിലേക്കും സാമൂഹികപ്രമേയങ്ങളിലേക്കും പ്രണയകഥളിലേക്കും എന്നു വേണ്ട ഭിന്നാഭിരുചികളെ പ്രീണിപ്പിക്കുന്ന പലയിനം ചരക്കുകളിലേക്കും സിനിമ പരിക്രമിച്ചു. ആധുനിക സാങ്കേതിക വിദ്യയും, വൻതോതിലുള്ള മുതൽമുടക്കും, സുനിശ്ചിതമായ താരവ്യവസ്ഥയും എല്ലാമുള്ള ഒരു കമ്പോള സിനിമാ സംസ്കാരം ഇതോടെ രൂപംകൊണ്ടു.

കോട്ടയത്തു നിന്നുള്ള 'മ' പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ വൻതോതിൽ വായനക്കാർക്കിടയിലേക്ക് സംക്രമിച്ചു തുടങ്ങിയതും ഇക്കാലത്തു തന്നെയാണ്. വികസിച്ചു വരുന്ന സാക്ഷരതയും പൊതുവിദ്യാഭ്യാസവും സൃഷ്ടിച്ച നവസാക്ഷരരും സ്ത്രീകളുമടങ്ങുന്ന കാര്യമായ തോതിൽ രാഷ്ട്രീയവൽകൃതരല്ലാത്ത വായനക്കാരെ ഉന്നം വെച്ചുള്ളതായിരുന്നു ഈ ആനുകാലികങ്ങളുടെ രൂപകല്പന. പ്രായേണ നിർദോഷമായ പ്രണയ കഥകൾ, ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് പറിച്ചെടുക്കപ്പെട്ട നാടകീയ സന്ദർഭങ്ങൾ, നിഷ്പക്ഷതാ നാട്യത്തോടെ അവതരിപ്പിച്ചിരുന്ന നുറുങ്ങു ഫലിതങ്ങൾ, ആക്ഷേപഹാസ്യപ്രധാനമായ കാർട്ടൂണുകൾ തുടങ്ങിയവ നിരത്തിക്കൊണ്ട് അവ അതിവേഗത്തിൽ വായനയുടെ കമ്പോളത്തെ വെട്ടിപ്പിടിക്കാൻ തുടങ്ങി. രാഷ്ട്രീയം അത്യപൂർവമായി മാത്രമേ ഇവയിൽ ആദ്യമൊക്കെ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരുന്നുള്ളൂ എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. പൊതുമണ്ഡലത്തിൽ മേൽക്കോയ്മ പുലർത്തിയിരുന്ന പുരോഗമന ഇടതുപക്ഷാശയങ്ങളെ നേരിട്ടെതിർക്കാൻ അന്നവർക്ക് കഴിയുമായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ അവപ്രസരിപ്പിച്ച അതിഭാവുകത്വവും അതു സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത ഉപരിപ്ലവമായ സംവേദനശീലവും വാസ്തവത്തിൽ മുച്ചൂടും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായിരുന്നു. എന്നാൽ ഇവയുടെ മാരകമായ സ്വഭാവം നേരത്തെ തിരിച്ചറിയുന്നതിൽ ഇടതുപക്ഷ നേതൃത്വം പരാജയപ്പെട്ടു. സാംസ്കാരിക വ്യവസായ വിമർശനം വേണ്ട രീതിയിൽ വികസിച്ചതേയില്ല.

മൂന്നാമതായി ജനപ്രിയരൂപങ്ങൾ സാംസ്കാരികരംഗത്തെ അനുക്രമമായി ദുഷിപ്പിച്ചു തുടങ്ങിയ ചരിത്ര സന്ദർഭത്തിലാണ് ഒരു വിപ്ലവത്തിന്റെ പരിവേഷത്തോടെ ആധുനികത നമ്മുടെ കലാരംഗത്തേക്ക് കടന്നുവരുന്നത്. കലാപരം/ജനപ്രിയം എന്ന ലളിതമായ ദ്വന്ദ്വത്തെ ഒരു സൗന്ദര്യശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തമായി വികസിപ്പിച്ചെടുത്തുകൊണ്ടാണ് ആധുനികത വളരാൻ തുടങ്ങിയത്. 'മഹത്തായതൊന്നും പോപ്പുലറാകില്ല കുട്ടീ' എന്ന 'ചെറിയ ലോകത്തിലെ വലിയ മനുഷ്യന്റെ' വെളിപാടായിരു

ന്ന ആധുനികരുടെ ഒരടിസ്ഥാനപ്രമാണം. സൈദ്ധാന്തികമായി നോക്കിയാൽ പ്രതിഭിന്നവും പലപ്പോഴും പരസ്പരവിരുദ്ധവുമായ ആശയങ്ങളുടെ ഒരവിയലായിരുന്നു കേരളത്തിലെ ആധുനിക അവബോധം. വിഭിന്നമായ ചിന്താപദ്ധതികളിൽനിന്നും സമീപനരീതികളിൽനിന്നും വ്യക്തമായ ക്രമമോ പദ്ധതിയോ ഇല്ലാതെ കടംകൊണ്ട പാതിവെന്ത പരികൽപനകളുടെയും ഉള്ളുപൊള്ളയായ സങ്കേതങ്ങളുടെയും സന്നിവേശത്തിലൂടെ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട അപൂർവതയായിരുന്നു ആധുനിക സൃഷ്ടികളുടെ ആകർഷണീയതയുടെ ഉറവിടം. എലിയെട്ടും, സാർത്രും ഫ്രഞ്ച് സിംബലിസ്റ്റുകളും ലാറ്റിൻ അമേരിക്കൻ സാഹിത്യകാരന്മാരും എല്ലാം കോമാളിക്കുപ്പായമണിഞ്ഞ മുഖത്ത് വെള്ളപൂശി തോളോട്ടുതോളുരുമ്മി നിന്ന് ആടിത്തിമിർക്കുന്ന ഒരു സർക്കസ് കൂടാരമായിരുന്നു ഒരർത്ഥത്തിൽ കേരളത്തിലെ ആധുനിക നിരൂപണരംഗം. ജനകീയ കലാപാരമ്പര്യത്തിന്റെ അധഃപതനമാണ് സൗന്ദര്യ ശാസ്ത്രരംഗത്തെ ഈ വരേണ്യവാദ പ്രവണത വികസിക്കാൻ പരിസരം ഒരുക്കിക്കൊടുത്തത്. അറുപതുകളുടെ അന്ത്യമാകുമ്പോഴേക്കും തന്നെ ജനകീയ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ തലപ്പത്തേറി ജനഹൃദയങ്ങളിൽ സ്ഥാനം പിടിച്ചിരുന്ന പല കലാപ്രതിഭകളും—അതിന് ചുരുക്കം ചില അപവാദങ്ങൾ ഇല്ലെന്നല്ല—കോടമ്പാക്കത്തേക്ക് കുടിയേറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ കമ്പോള സിനിമ വേരുറപ്പിക്കുന്ന നാളുകളിൽ ജനപ്രീതി ആർജ്ജിച്ചിരുന്ന നാടകങ്ങളുടെയും നോവലുകളുടെയും ചലച്ചിത്ര രൂപങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടായിരുന്നു സിനിമാ മുതലാളിമാർ തങ്ങളുടെ മുതൽമുടക്ക് സുരക്ഷിതമാക്കിയത്. രാഷ്ട്രീയമായി മിക്കവർക്കുമേലും പതിഞ്ഞിരുന്ന 'തിരുത്തൽവാദി' എന്ന മുദ്രയെ ഈ കീഴടങ്ങൽ ഭംഗ്യന്തരേണ സാധൂകരിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇടതുപക്ഷത്തു നിന്ന് കമ്പോളകലയുടെ വ്യാപനത്തിനെതിരെ നടന്ന ചുരുക്കം നീക്കങ്ങൾ തന്നെയും വ്യക്തമായ ഒരു സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ പരാജയപ്പെട്ടു. അതോടെ കമ്പോള കലക്ക് എതിരായ സമരം ആധുനികരുടെ കൈയിൽ അകപ്പെട്ടു.

പ്രധാനമായും റിയലിസ്റ്റിക് വിരുദ്ധവും വരേണ്യവാദപരവുമായ ഒരു ഭാവുകത്വമാണ് ആധുനികർ വികസിപ്പിച്ചെടുത്തത്. ആഴത്തിൽ നോക്കിയാൽ ജന്മിത്വവിരുദ്ധ/സാമ്രാജ്യത്വവിരുദ്ധ സമരഘട്ടം, കുടുംബബന്ധങ്ങൾ, ദൈനംദിന ജീവിതം തുടങ്ങിയ സ്വകാര്യ മേഖലകളിൽ വരുത്തിയ പരിഷ്കാരം ഒരുതരം വ്യക്തിവാദത്തിന് പശ്ചാത്തലമൊരുക്കിയിരുന്നു. ഫ്യൂഡൽ സ്വത്വത്തിൽ നിന്ന് വിഭിന്നമായ ഒരു സാമൂഹികസ്വത്വം രൂപംകൊള്ളുന്ന പ്രക്രിയ പാതിക്കു നിലച്ചുപോയി. ജന്മിത്വജീർണത മുതലാളിത്തജീർണതയ്ക്ക് വഴിമാറിക്കൊടുക്കുന്ന വിചിത്രമായ പ്രകിയക്കു മുന്നിൽ നാം കഥയറിയാതെ ആട്ടം കാണുന്നവരായി. പുതിയ സാമ്പത്തിക്രമം ദിനംപ്രതി സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന തൊഴിലില്ലാപ്പട സ്വാഭാവികമായും വിപ്ലവാഭിമുഖ്യമുള്ളവരായിരുന്നു. പക്ഷേ, പല കാരണങ്ങളാലും അവർ സംഘടിത ഇടതുപക്ഷത്തിൽനിന്നും അകറ്റപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്. വിവിധ തീവ്രവാദ കൂട്ടായ്മകളിൽ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന ഇവർ ആധുനികതയുടെ ഭ്രമകൽപനകളിലും കപട അസ്തിത്വവ്യഥകളിലും ആകൃഷ്ടരായി. തീർച്ചയായും വ്യക്തമായ ഇടതുപക്ഷ ആഭിമുഖ്യവും രാഷ്ട്രീയമായ ലക്ഷ്യബോധവും വിപ്ലവവീര്യവുമുള്ള ഒട്ടേറെപേർ ഇവർക്കിടയിലുണ്ടായിരുന്നു. ഇവർ നിരന്തരമായി ആധുനികതയെ ഇടത്തോട്ട്, വിപ്ലവപക്ഷത്തേക്ക് അടുപ്പിക്കാൻ, ശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നു. കേരളത്തിൽ ആധുനികമായൊരു സി

നിമാസംവേദനശീലം സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്നതിൽ ഗണ്യമായ പങ്കുവഹിച്ചിട്ടുള്ള ഫിലിം സൊസൈറ്റികൾ ഈ പ്രക്രിയക്ക് ഉദാഹരണമാണ്. അറുപതുകളുടെ അന്ത്യത്തിലും എഴുപതുകളുടെ ആരംഭത്തിലുമായി ഫിലിം സൊസൈറ്റികൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടപ്പോൾ അത് ക്ഷുഭിതരായ ഈ യുവാക്കളുടെ ചെറുസംഘങ്ങളുമായി ഗാഢ ബന്ധം പുലർത്തിയിരുന്നു. ഒരു രാഷ്ട്രീയദൗത്യം നിർവഹിക്കുന്ന അർപ്പണബോധത്തോടെ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്ന ഇവർ കേരളമെമ്പാടും പരന്നുകിടക്കുന്ന സൊസൈറ്റികളുടെ ഒരു ശൃംഖലതന്നെ സൃഷ്ടിക്കുകയുണ്ടായി. എഴുപതുകളുടെ മധ്യമാവുമ്പോഴേക്കും സംഘടിത ഇടതുപക്ഷത്തിന്റെ അണികൾ തന്നെ ഈ പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ വലിയ തോതിൽ പങ്കാളികളാവാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു. എന്നാൽ ഇവയെല്ലാം ആധുനിക സിനിമയുടെ കൈവശാവകാശക്കാരും തലതൊട്ടപ്പൻമാരുമായി സ്വയം അവതരിച്ചിട്ടുള്ള ചില സംവിധായക പ്രതിഭകളുടെ ശ്രമമാണ് എന്ന് വരുത്തിത്തീർക്കാനും അതുവഴി ചരിത്രം തിരുത്തിക്കുറിക്കാനുമുള്ള ചില വിധേയരുടെ ശ്രമങ്ങൾ കൊണ്ടു പിടിച്ചുനടക്കുന്ന ഈ മുഹൂർത്തത്തിൽ ഇത്തരം ഓർമ്മ പുതുക്കൽ അതീവ സംഗതമാകുന്നു.

ഐസൻസ്റ്റീൻ, ബെർഗ്മാൻ, ഗൊദാർദ്, ഫെല്ലിനി തുടങ്ങിയവരുടെ കൃതികൾ ഇടകലർന്ന് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടിരുന്ന ഈ സൊസൈറ്റി പ്രദർശനങ്ങൾ നിഷ്കൃഷ്ടമായ ഒരു സംവേദനശീലത്തിലേക്കോ സിനിമാ സങ്കല്പത്തിലേക്കോ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിലേക്കോ മലയാളസിനിമയെ നയിക്കുകയുണ്ടായില്ല. പ്രദർശനവിജയം നേടുന്ന കമ്പോളസിനിമയുടെ നേർവിപരീതമാവാനുള്ള വ്യഗ്രതയിൽ പുരോഗമനവാദികളായ സംവിധായകർപോലും ക്ലിഷ്ടവും സങ്കേതജടിലവുമായ ഒരു രീതിയിലേക്കാണ് നീങ്ങിപ്പോയത്. ചെറുതെങ്കിലും അർപ്പണബോധമുള്ള ഒരു പ്രേക്ഷകവൃന്ദത്തിന്റെ പിന്തുണ ഉണ്ടായിട്ടുപോലും അവ മിക്കപ്പോഴും ഉച്ചപ്പടങ്ങളായി തകരപ്പെട്ടികളിൽ വിലയം പ്രാപിച്ചു. കൂടുതൽ സമർത്ഥരായ സംവിധായക പ്രതിഭകളാകട്ടെ വിദേശകമ്പോളത്തെ ഉന്നംവെക്കുന്ന ശുദ്ധകലാസൃഷ്ടികളിലേക്കും താരവ്യവസ്ഥയോടും സർക്കാർ സ്ഥാപനങ്ങളോടും സൗഹൃദം പുലർത്തുന്ന കോമ്പ്രമൈസ്/അവാർഡ് മാതൃകകളിലേക്കും ചുവടുമാറ്റിയതോടെ സിനിമാരംഗത്തെ ആധുനികതയുടെ സൂര്യൻ അസ്തമിക്കുകയായിരുന്നു. അതിന്റെ പോക്കുവെയിൽനാളങ്ങൾ ഇപ്പോഴും സാംസ്കാരിക ചക്രവാളത്തിൽ ഇരുളിനോടിടകലർന്ന് പരുങ്ങി നിൽക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും! പ്രധാനമായും ദ്രുതമായ ആഖ്യാനരീതി, ഷോട്ടുകളുടെ ചടുലമായ സന്നിവേശനം, സാങ്കേതികവിദ്യയുടെ സഹായത്തോടെ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്ന വിഭ്രമാത്മകത—ഇവയൊക്കെയാണ് ഇവിടെ വികസിച്ചു വന്ന കമ്പോള സിനിമയുടെ സവിശേഷതകളെങ്കിൽ, അതീവമന്ദമായ ആഖ്യാനരീതി, നിർജ്ജീവതയോടടുത്തു നിൽക്കുന്ന ക്യാമറയുടെ വിന്യാസം, പലപ്പോഴും ജടിലോക്തിയിലേക്ക് വഴുതിവീഴുന്ന കപട ഭൗതീകത ഇവയെല്ലാമായിരുന്നു ആധുനികതയുടെ മുഖമുദ്രകൾ പലപ്പോഴും വിപ്ലവകരമായ ഉള്ളടക്കം ഉണ്ടായിട്ടും ഈ രൂപപരമായ മുൻവിധികൾ അവയെ ജനങ്ങളിൽ നിന്ന് ഫലപ്രദമായി അകറ്റി നിർത്തി. സുഘടിതമായി കഴിഞ്ഞിരുന്ന വിതരണ വ്യവസായത്തിന് ഒട്ടും അലോസരമാകാതെ ആധുനികത സ്വാഭാവിക മരണത്തിലേക്ക് നീങ്ങിപ്പോയത് അതുകൊണ്ടായിരുന്നു.

കമ്പോള സിനിമ/ആർട്ട് സിനിമ എന്ന അതിലളിതവത്കരണത്തിൽ ചുവടുറപ്പിച്ച ആധുനിക മലയാള സിനിമാ വിമർശനം പാരമ്പര്യസിദ്ധമായ ഗുണങ്ങളു

മായി കെട്ടിമറിയുന്നതിലുപരി കാര്യമായൊന്നും സൈദ്ധാന്തികരംഗത്ത്, സൃഷ്ടിക്കുകയുണ്ടായില്ല. പലപ്പോഴും മുൻവിധികളിൽ നിന്നാരംഭിക്കുന്ന പ്രചാരണപരമായ വ്യാഖ്യാനശ്രമങ്ങളായും ടിപ്പണികളായും അവ ഒതുങ്ങിപ്പോയി. ഉള്ളടക്കവും രൂപവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മകതയെ നിർധാരണം ചെയ്യുന്ന കനപ്പെട്ട ഒരൊറ്റ സംഭാവനപോലും ഇക്കാലത്തുണ്ടായില്ല എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. മാത്രവുമല്ല ഉള്ളടക്കത്തെമാത്രം അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള മൂല്യനിർണയങ്ങൾ ഒരു വശത്തും ശൈലിയെ മാത്രം പഠനവിധേയമാക്കുന്ന സങ്കേതപരത മറുവശത്തും ആയി സിനിമാ നിരൂപണം വേർതിരിഞ്ഞതോടെ ആ രംഗം നിക്ഷിപ്ത താൽപര്യങ്ങളുടെയും ക്ലിക്കുകളുടെയും തികച്ചും ആത്മനിഷ്ഠമായ ഇഷ്ടാനിഷ്ട പ്രകടനങ്ങളുടെയും വേദിയായി അധപതിച്ചു. ആർട്ട് സിനിമകളെയും കമ്പോളസിനിമകളെയും ഒരുപോലെ ഭരിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്ര മണ്ഡലം സിനിമാ രംഗത്തെയാകെ ഗ്രസിക്കുന്ന, വർത്തമാനത്തെയും ചരിത്രത്തെയും ഒരുപോലെ നിഗൂഹനം ചെയ്യാനും വളച്ചൊടിക്കാനുമുള്ള ശ്രമങ്ങൾക്കെതിരെ സജീവമാകുന്നതും ഈ ഘട്ടത്തിലാണ്. ശൈലീപരമായ വ്യത്യാസം നിലനിൽക്കുമ്പോൾതന്നെ ആർട്ട് സിനിമയും പലപ്പോഴും ഒരേ പ്രത്യയശാസ്ത്രപ്രകാരത്തിന്റെ വ്യത്യസ്ത ഭാഗങ്ങളായിരുന്നു എന്ന തിരിച്ചറിവ് ഇവിടെ പ്രധാനമാണ്. ചുണ്ടിൽ ബീഡിയും തലയിൽ കെട്ടുമായി ഗഫൂറിന്റെ കാർട്ടൂണിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ചുമട്ടുകാരന്റെ ചിത്രവും, 'അങ്ങാടി' പോലുള്ള സിനിമകളിൽ ചിത്രീകൃതമാവുന്ന തൊഴിലാളികളും 'മുഖാമുഖ'ത്തിലെ ത്യാഗധനനായ രാഷ്ട്രീയ നേതാവും ശക്തമായും പ്രത്യയശാസ്ത്ര സന്ദേശങ്ങളെ വിക്ഷേപിക്കുന്നുണ്ട്. അടുത്തിടെയായി സിനിമയിൽ ആവർത്തിക്കപ്പെടുന്ന നഷ്ടപ്പെട്ടുപോയ ഒരു പഴമയെപ്പറ്റിയുള്ള ഗൃഹാതുരത്വത്തിന്റേയും ഫ്യൂഡൽ/വൈദിക കാലഘട്ടങ്ങളുടെ ആദർശവത്ക്കരണത്തിന്റെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രനാനാർത്ഥങ്ങൾ വായിച്ചെടുക്കാൻ ചരിത്രത്തിന്റെ സഹായം കൂടിയേ കഴിയൂ.

ദൃശ്യകലാ രംഗത്ത് സിനിമയും പിന്നീട് ടെലിവിഷനും ആധിപത്യം ഉറപ്പിക്കുന്നത് മിക്കവാറും മറ്റു കലാരൂപങ്ങളുടെ ചെലവിലായിരുന്നു. നാടകശാലകളിൽ നിന്നും, കഥകളി അരങ്ങുകളിൽനിന്നും, കൂത്തമ്പലങ്ങളിൽനിന്നുമെല്ലാം കൂടുതൽ കൂടുതൽ പ്രേക്ഷകരെ അടർത്തിയെടുത്തുകൊണ്ടാണിവിടെ വികസിച്ചത്. പക്ഷേ, ഈ വികസന പ്രക്രിയയിലെ ലളിതമായ ഒരു പരിണാമമായി ഇതിനെ മനസ്സിലാക്കുന്നത് അബദ്ധമാകും. ആധുനികതയുടെ ആദ്യനാളുകളിൽതന്നെ നാടകരംഗത്ത് അതിന്റെ അനുരണനങ്ങൾ ദൃശ്യമാകുന്നു പ്രധാനമായും ജനസമ്മതി ആർജ്ജിച്ചിരുന്ന പ്രൊഫഷണൽ നാടക വേദിയെ വെല്ലുവിളിച്ചുകൊണ്ടും തള്ളിക്കളഞ്ഞുകൊണ്ടുമാണ് ആധുനികതയുടെ അമേച്വർ സംഘങ്ങൾ കടന്നുവന്നത്. ഒരുഭാഗത്ത് അനുഷ്ഠാന കലകളിൽനിന്നും കേരളത്തിലെ സമ്പന്നമായ ദൃശ്യകലാപാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നും പലതും കടംകൊണ്ടുകൊണ്ട് അർത്ഥത്തിനും അന്തരീക്ഷത്തിനും കാമ്പിനുമുപരി ബാഹ്യമോടികൾക്കും നാടകീയതയേക്കാൾ ഏറെ അനുഷ്ഠാനപരതക്കും മേന്മ കല്പിച്ചിരുന്ന ഒരു തനത് നാടകവേദി ഇവിടെ കൃത്രിമമായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടു. ഇത് അതിദ്രുതം വികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പുനരുത്ഥാനരുചികളെ തൊട്ടുണർത്തി സുഖിപ്പിച്ചുകൊണ്ടും പാരമ്പര്യത്തിന്റെ പരിവേഷം എടുത്തണിഞ്ഞുകൊണ്ടും സംസ്കാരികരംഗത്ത് പടർന്നുകയറി. അതോടൊപ്പം പാശ്ചാത്യ സങ്കേതങ്ങളോടും മാതൃകകളോടും അമിതാഭിമുഖ്യം പുലർത്തുന്ന സങ്കേതജഡിലവും ഇവിടു

ത്തെ സാംസ്കാരിക പരിസരത്തിന് അന്യവുമായ ഒരു അക്കാദമീയ നാടകസമ്പ്രദായം ഏതാണ്ട് ഇതേകാലത്ത് നിർമ്മിതമായി. ഇവരുടെ നാടകക്കളരികളിലും ചർച്ചാവേദികളിലും വരേണ്യവാദപരമായ ഒരു നൂതനസങ്കല്പം പിറവിയെടുത്തതോടെ മലയാള നാടകരംഗം അതിന്റെ ജനകീയ/ജനാധിപത്യവേരുകൾ മുറിച്ചെറിഞ്ഞ് ഉള്ളുപൊള്ളയായ കെട്ടുകാഴ്ചകളായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടു. ഈ ശൈലീകൃതാഭാസങ്ങളുടെ അതിദൃശ്യപരതയും ആധുനിക സിനിമയെ ഭരിക്കുന്ന കാഴ്ചയുടെ കോയ്മയും തമ്മിലുള്ള നാഭീനാളബന്ധം തിരിച്ചറിയേണ്ടതുണ്ട്.

'സൗപർണിക'യിൽ നിന്നും 'ഞാൻ ഗന്ധർവനി'ലേക്കുള്ള ദൂരം തീർച്ചയായും 'കിർമീരവധ'ത്തിൽ നിന്നും 'നിങ്ങളെന്നെ കമ്യൂണിസ്റ്റാക്കി'യിലേക്കുള്ള ദൂരത്തേക്കാൾ എത്രയോ കുറവായിരുന്നു. അരവിന്ദന്റെ 'മാറാട്ടം' വാസ്തവത്തിൽ വെള്ളിത്തിരയിലേക്ക് അരങ്ങിന്റെ പരിമിതികളോടടക്കം പറിച്ചു നടപ്പെട്ട ഒരു നാടകരൂപം തന്നെയാണല്ലോ. മാത്രവുമല്ല നാടകപ്രവർത്തകരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അരങ്ങും നൃത്തമണ്ഡപവും വെള്ളിത്തിരയിലേക്കുള്ള ചവിട്ടുപടികളായി വർത്തിക്കുന്ന കേരളത്തിലെ സവിശേഷാവസ്ഥ വിവിധരൂപങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള കൊള്ളക്കൊടുക്കബന്ധത്തെ ദൃഢമാക്കുന്നുണ്ട്. പാശ്ചാത്യനാടുകളിൽ പൊതുമണ്ഡലം ക്ഷയോന്മുഖമായത് മുതലാളിത്തം കുത്തകമുതലാളിത്തത്തിലേക്ക് സംക്രമിച്ചതോടെയാണ്. ഹേബർമാസ് പറയുന്നതുപോലെ പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം യുക്ത്യാധിഷ്ഠിതമായ സ്വയം നിർണയാവകാശമായിരുന്നെങ്കിൽ, ഇത് രാഷ്ട്രീയതലത്തിലോ സാമൂഹികതലത്തിലോ പൂർണമായും വാസ്തവീകരിപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. അഭിപ്രായ സ്വാതന്ത്ര്യം, നിയന്ത്രണങ്ങളില്ലാത്ത ആശയ വിനിമയത്തിലൂടെയുള്ള ജനഹിത രൂപീകരണം തുടങ്ങിയ ആദർശങ്ങൾ ഏട്ടിലെ പശുക്കളായി നിൽക്കുകയാണുണ്ടായത്. മുതലാളിത്തവികാസം ബൂർഷ്വാ ജനാധിപത്യത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും തമ്മിലുള്ള ഈ വൈരുദ്ധ്യത്തെ മൂർച്ഛിപ്പിച്ചു. പത്രപ്രവർത്തനം അർപ്പണബോധം ആവശ്യപ്പെടുന്ന ഒരു ദൗത്യം എന്ന നിലയിൽനിന്ന്, ലാഭചിന്തയാൽ ഭരിക്കപ്പെടുന്ന പല തൊഴിലുകളിലൊന്നായി അധഃപതിച്ചതോടെ പത്രങ്ങൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ അരാഷ്ട്രീയവത്കരിക്കപ്പെട്ടു. മാദ്ധ്യമങ്ങൾ വ്യവസായവത്കൃതമായതോടെ പൊതുമണ്ഡലത്തിന്റെ വലിയൊരുഭാഗം അരാഷ്ട്രീയകൃതമായി ഭരണകൂടത്തിന്റെ നേരിട്ടുള്ള ഇടപെടലുകളും, വൻകിട സാമ്പത്തിക സംഘടനകളുടെ വളർച്ചയും, മാദ്ധ്യമങ്ങളുടെ സാങ്കേതികവത്കരണവും എല്ലാം ഈ പ്രക്രിയയെ ത്വരിതപ്പെടുത്തി. വികസിത മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥകളിൽ പൊതുമണ്ഡലം സങ്കോചിച്ചത് ഈ സാഹചര്യത്തിലാണ്. ആദ്യ ഘട്ടത്തിൽ വിവിധ വിഭാഗങ്ങളുടെ സാമ്പത്തികാവശ്യങ്ങൾ പൊതുമണ്ഡലത്തിലൂടെയാണ് ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടുപോന്നത്. എന്നാൽ ഭരണകൂടത്താൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന 'സ്വയംപൂർണ സ്വഭാവ'മുള്ള കമ്പോളവ്യവസ്ഥ വികസിച്ചുവന്നതോടെ പൊതുമണ്ഡലം മത്സരിക്കുന്ന ഭൗതിക താൽപ്പര്യങ്ങളുടെ അരങ്ങായിത്തീർന്നു. സാമൂഹിക ജീവിതത്തിന്റെ സ്വകാര്യതലവും പൊതുതലവും ഇടകലർന്നതോടെ രാഷ്ട്രീയഭരണകൂടം ഉത്പാദന വിതരണ രംഗത്തേക്ക് കടന്നുവരിക മാത്രമല്ല ഉണ്ടായത്. രാഷ്ട്രീയത്തിനു വെളിയിലുള്ള സാമൂഹികശക്തികൾ കൂടുതലായി രാഷ്ട്രീയ കാര്യങ്ങളിൽ ഇടപെടാനും തുടങ്ങി. ഒരുതരം പുനർനാടുവാഴിവത്കരണത്തിന് ഇത് ഇടയാക്കിയിട്ടുണ്ടെന്ന് ഹേബർമാസ് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു.

വൻകിട വ്യവസായ സാമ്പത്തിക സ്ഥാപനങ്ങൾ തമ്മിൽ തമ്മിലും ഭരണകൂടമായും പൊതുജനങ്ങളെ കഴിയുന്നത്ര ഒഴിച്ച നിർത്തിക്കൊണ്ടുള്ള രാഷ്ട്രീയ ഒത്തുതീർപ്പുകൾക്ക് കൂടുതൽ കൂടുതൽ തയ്യാറാകുന്നതോടെ പൊതുജനഹിതം ഒരു രാഷ്ട്രീയ ശക്തിയെന്ന നിലയ്ക്ക് ദുർബലമാകാൻ തുടങ്ങി സ്വതന്ത്രമായ ചർച്ചകളിലൂടെയുള്ള അഭിപ്രായരൂപീകരണവും പ്രചാരണങ്ങൾക്കും ഏകപക്ഷീയമായ പൊതുസമ്പർക്ക പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും വഴിമാറിക്കൊടുത്തതോടെ ബഹുജനാഭിപ്രായം വിദഗ്ധമായ ചരടുവലികളിലൂടെ നിശ്ചിതമായ ചാലുകളിലേക്ക് നയിക്കപ്പെടുന്ന ഒന്നായി അധഃപതിച്ചു. ഈ പ്രവർത്തനത്തിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഭരണവ്യവസ്ഥ-പ്രത്യേകിച്ചും മാദ്ധ്യമങ്ങൾ വഹിക്കുന്ന വിസ്മയാവഹമായ രീതിയിൽ വികസിച്ചു. പാശ്ചാത്യനാടുകളിലെ ഈ സംഭവപ്പകർച്ചകൾ അൽപ്പം മാറ്റങ്ങളോടെ തന്നെ നമ്മുടെ പൊതുമണ്ഡലത്തിനകത്തും ആവർത്തിക്കപ്പെടുകയുണ്ടായി എന്ന് മുകളിലത്തെ ചർച്ചയിൽനിന്നും പ്രകടമാണല്ലോ. സമകാലീന സംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഏതൊരു അന്വേഷണത്തിന്റെയും ആരംഭബിന്ദു ഈ പുതിയ സാമൂഹിക യാഥാർത്ഥ്യമാണ്.

ദൃശ്യതയുടെ കോയ്മ; കണ്ണായിച്ചുരുങ്ങുന്ന മാനുഷിക സ്വത്വം

യുക്തിചിന്തയുടെ കാലഘട്ടം വാസ്തവത്തിൽ രണ്ടു തരം ധാരകൾക്ക് ജന്മം നൽകുകയുണ്ടായി. പ്രകൃതിരഹസ്യങ്ങളെ കണ്ടെത്തുകയും പ്രാതിഭാസിക പ്രപഞ്ചത്തിനുമേൽ മനുഷ്യേച്ഛയുടെ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുകയും ആയിരുന്നു ജ്ഞാനോദയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങൾ. പ്രകൃതിക്കുമേൽ ആധിപത്യം നേടാനുള്ള ആയുധമായി ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ട യുക്തിചിന്ത തന്നെ മറ്റു മനുഷ്യർക്കുമേൽ അധികാരം സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ഉപകരണമായും പ്രയോഗിക്കപ്പെടാൻ തുടങ്ങിയതോടെ ഉപകരണപരമായ ഒരു യുക്തിചിന്ത വികസിക്കാൻ തുടങ്ങി. സംവേദനത്തിലും സഹവർത്തിത്വത്തിലും ജനാധിപത്യപരമായ യുക്തിയുടെ പ്രവർത്തനത്തിൽ നിന്നും തികച്ചും വിഭിന്നമായ രീതിയിലാണ് ഉപകരണപരമായ യുക്തി വികസിച്ചത്. ഭരണയന്ത്രത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാനപ്പെട്ട ഒരു സാങ്കേതികവിദ്യയായി മാറുന്ന കാഴ്ചയാണ് വികസിത മുതലാളിത്തത്തിൽ നാം കാണുന്നത്. ഒരർത്ഥത്തിൽ ഉപകരണമാത്രയുക്തി യുക്തിയുടെ തന്നെ നിഷേധമാണ്. കാരണം, സാങ്കേതികവിദ്യ എന്ന നിലയിലുള്ള അതിന്റെ പൂർണ്ണ മുന്നുപാധി ജനസാമാന്യത്തിന്റെ നിഷ്ക്രിയമായ, ചിന്താരഹിതമായ നിലനിൽപാണ്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ഉപകരണമാത്ര യുക്തിയുടെ വിജയം അയുക്തികതയുടെയും യുക്തിരാഹിത്യത്തിന്റെയും ഒരു ലോകത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലാണ് കുടികൊള്ളുന്നത്. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയ്ക്കകത്ത് വികസിച്ചുവന്നിട്ടുള്ള കാഴ്ചയുടെ കോയ്മയും അതിന്റെ ഫലമായി ഉണ്ടായിട്ടുള്ള യുക്തികതയുടെ വേലിയിറക്കവും ആകസ്മികസംഭവങ്ങളല്ല; മറിച്ച് പരസ്പരപൂരകങ്ങളായ പ്രതിഭാസങ്ങളാണ്. കാഴ്ചയുടെ കോയ്മ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ ഒരു ശ്രേണിയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു, എന്നുമാത്രമല്ല മറ്റെല്ലാ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെയും മേൽക്കാഴ്ചയുടെ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു മേൽ കാഴ്ചയ്ക്ക് കൈവന്നിട്ടുള്ള പ്രാമുഖ്യം ഐന്ദ്രിയശീലങ്ങളെയും രുചികളെയും ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിക്കാനും നിർണയിക്കാനും തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഒന്നാമതായി കേൾവിയുടെ കാര്യമെടുക്കുമ്പോൾ സംഗീതത്തിന്റെ ലോകത്ത് ഇപ്പോൾ ദൃശ്യമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന

മാറ്റങ്ങൾ ഇതിലേക്കാണ് വിരൽചൂണ്ടുന്നത്. പാശ്ചാത്യ സംഗീതത്തിന്റെ കാര്യമെടുക്കുകയാണെങ്കിൽ അതിന്റെ വികാസചരിത്രം സംഗീതോപകരണങ്ങളുടെ സാങ്കേതിക വികാസവുമായി അഭേദ്യമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ കിടക്കുന്നത്. അങ്ങനെ ഒരേസമയം അമൂർത്തവും എന്നാൽ ഭൗതികവുമായ ഒരു പ്രതിഭാസമായാണ് സംഗീതം സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നത് (അഡോർണോ, ഫിലോസഫി ഓഫ് മ്യൂസിക്). മാദ്ധ്യമരംഗത്ത് ദൃശ്യതയ്ക്ക് കൈവന്നിട്ടുള്ള സവിശേഷസ്ഥാനം സംഗീതത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുള്ള ഈ വൈരുദ്ധ്യത്തെ പുതിയൊരു തലത്തിലേക്കുകൂടി സംക്രമിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. 'മനസ്സിന്റെ നിഗൂഢമായ അറകളിലേക്ക് രഹസ്യമായ ഒരു പാത കണ്ടെത്തുന്ന' പ്രതിഭാസമായി പ്ലേറ്റോ വിശേഷിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള സംഗീതം ഇന്ന് ദൃശ്യതയുടെ മേൽക്കോയ്മക്ക് സ്വയം അടിയറ.വെച്ചിരിക്കുകയാണ്. അതിന്റെ അമൂർത്തത ദൃശ്യബിംബങ്ങൾക്ക് പരിവേഷം പകരുന്ന ഒന്നായി ചുരുങ്ങിപ്പോയിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ സംഗീതത്തിന്റെ മാസ്മരശക്തിയെ ആവാഹിച്ചെടുത്ത് ദൃശ്യങ്ങൾ അബോധതലങ്ങളിലേക്കുപോലും അതിന്റെ ആധിപത്യം വികസിപ്പിക്കുന്നു. സംഗീതത്തിനു സംഭവിച്ചിട്ടുള്ള ഈ വിപര്യയം ഏറ്റവും പ്രകടമാകുന്നത് സിനിമയിലാണ്. ഉദ്വേഗം നിറഞ്ഞ മുഹൂർത്തങ്ങൾക്ക് അകമ്പടിയായി പാശ്ചാത്യ ക്ലാസിക്കുകളിലെ ഭാഗങ്ങൾ അല്പമാത്ര വ്യത്യാസങ്ങളോടെ കടംകൊള്ളുന്ന രീതി ഹിന്ദി സിനിമകളിൽ പണ്ടേ നിലനിന്നിരുന്നു. എന്നാൽ ഇന്ന് സംഗീതത്തെ ദൃശ്യവുമായി വിളക്കിച്ചേർക്കുന്ന തന്ത്രങ്ങൾ ഏറെ പരിഷ്കൃതമായിട്ടുണ്ട്. പലപ്പോഴും പ്രേക്ഷക മനസ്സുകളിൽ ചില അപ്രതീക്ഷിത പ്രതികരണങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള ഉപകരണമായാണ് ഇതുപയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, ഒരു ദീപാരാധനാ ദൃശ്യത്തിന്റെ ചിത്രീകരണത്തിൽ നളചരിതം ആട്ടക്കഥയിലെ വിഖ്യാതമായ ഒരു വിരഹപദം ('മറിമാൻകണ്ണി') പശ്ചാത്തല സംഗീതമായി പ്രയോഗിക്കപ്പെടുമ്പോൾ പദത്തിന്റെ കാതരഭാഗവും ആട്ടക്കഥയിലെ കഥാസന്ദർഭവും ചിത്രത്തിലെ പ്രത്യേക സന്ധിയിൽ നിന്നും തികച്ചും വിദൂരമാണെങ്കിൽപോലും അത് വ്യക്തമായ ചില അർത്ഥങ്ങളെ വിക്ഷേപിക്കുന്നു. ഒന്നാമതായി സാമാന്യപ്രേക്ഷകന്റെ കഥകളിസംബന്ധിയായ അജ്ഞത മുതലെടുത്തുകൊണ്ട് (ഇത് സംവിധായകന്റെ തന്നെ അജ്ഞതയാണോ എന്ന സംശയം അവശേഷിക്കുന്നു) ഒരു ക്ലാസിക്കൽ അന്തരീക്ഷത്തെ ദ്യോതിപ്പിക്കാനും പുനരുത്ഥാനരുചികളെ അഭിരമിപ്പിക്കാനും പോന്ന ഒരു (കപട) സംസ്കൃതഭാവുകത്വത്തിന്റെ ചിഹ്നമായി അതു മാറുന്നു. രണ്ടാമതായി പലപ്പോഴും സംഗീതത്തിൽ പെട്ടെന്ന് തിരിച്ചറിയാവുന്ന ചില ഗണങ്ങൾ ആവർത്തിച്ച് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുമ്പോൾ അത് പ്രേക്ഷകന്റെ പ്രതികരണങ്ങളെ മുൻനിശ്ചിതമായ വഴികളിലേക്ക് തിരിച്ചുവിടാനുള്ള ഒരുപാധിയാകാറുണ്ട്. വാഗ്നറുടെയും മറ്റും കൃതികളിൽ 'ലെയ്റ്റ് മോട്ടീവുകൾ' വഹിക്കുന്ന പങ്ക് ഇതാണ് നമ്മുടെ സിനിമയിലെ സംഗീതസംസ്കാരം ഇത്തരം ചില മാമൂൽ പ്രതികരണങ്ങളെ വലിയ തോതിൽ ആശ്രയിക്കുന്നുണ്ട്. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ 'ദ്വിജാവന്തിരാഗ'ത്തിന്റെ വിഷാദാത്മകത നഷ്ടപ്പെട്ട ഒരു സുവർണ ഫ്യൂഡൽ കാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഗൃഹാതുരത്വത്തെ ആവാഹിക്കുന്ന ഒന്നാകുന്നു. മറ്റൊരു ഉദാഹരണമാണ് 'പോക്കുവെയിലി'ന് ഹരിപ്രസാദ് ചൗരസ്യയും രാജീവ് താരാനാഥും ചേർന്ന് ഒരുക്കിയിട്ടുള്ള പശ്ചാത്തല സംഗീതം. അരവിന്ദന്റെ കൃതികളിൽ കഥാപാത്രങ്ങൾ മിക്കവാറും മൗനികളാണ്. എന്നാൽ ഈ നിശ്ശബ്ദത

പലപ്പോഴും ദൃശ്യങ്ങളുടെ എളുപ്പത്തിൽ ജടിലോക്തിയായി തിരിച്ചറിയാവുന്ന അതി വാചാലതയുടെ മറുവശം മാത്രമാണ് (കലാവിമർശനത്തിലെ ജടിലോക്തികളുടെ ലോകം എന്ന ഖണ്ഡം നോക്കുക) 'പോക്കുവെയിലി'ലെ ചൗരസ്യയുടെ ബാംസുരി വാദനം വാസ്തവത്തിൽ ആഖ്യാനത്തിന്റെ ഗതിവിഗതികളുമായി കാര്യമായ ബന്ധ മൊന്നും പുലർത്തുന്നില്ല. എന്നാൽ അത് ആ കലാസൃഷ്ടിക്ക് ഒരു ക്ലാസിക്കൽ പരിവേഷം നൽകുകയും ചെയ്യുന്നു.

അർത്ഥതലത്തിൽ സംഗീതത്തിന്റെ ഉപയോഗം തികച്ചും വാച്യമാണ്. സം ഗീതം നിലയ്ക്കുന്നതോടെ മുഖ്യ കഥാപാത്രത്തിന്റെ സമനില തെറ്റുന്നു കൃത്രിമമായ സമവാക്യം സൃഷ്ടിച്ചുകൊണ്ട് പണ്ഡിറ്റിന്റെ സംഗീതം വിടപറയുന്നു. ഈ രീതി വാ സ്തവത്തിൽ കാര്യമായ അർത്ഥപ്രതീതി ജനിപ്പിക്കാതെ കോമളപദ സന്നിവേശ ത്തിലൂടെ കൗശലം കാട്ടുന്ന പൈങ്കിളി ആഖ്യാതാക്കളുടെ ശൈലിയിൽ നിന്നും ഉള്ളടക്കത്തിൽ വ്യത്യസ്തമല്ല.

ജ്ഞാനോദയ കാലഘട്ടത്തോടെ ജനമനസ്സുകളിൽനിന്ന് നിഷ്കാസിതമായ മിത്തിക് അവബോധത്തെ ഉപജീവിച്ചാണ് 'ബിഥോവന്റെയും ബാക്കിന്റെയും' കാ ലത്ത് പാശ്ചാത്യ സംഗീതത്തിന്റെ സുവർണയുഗം ആവിർഭവിച്ചതെന്ന് ലെവി സ്ട്രോസ് (മിത്ത് ആന്റ് മീനിങ്) വാദിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഇന്ന് ദൃശ്യമാദ്ധ്യമങ്ങൾ ഈ മിത്തുകളുടെ മണ്ഡലത്തെ സംഗീതത്തിന്റെ കൈകളിൽനിന്ന് അപഹരിച്ചു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഈ പരിണാമങ്ങൾ ആഴത്തിലുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഫലങ്ങളെ യാണ് സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രേക്ഷകരുടെ ആന്തരിക പ്രചോദനങ്ങളെ തൃപ്തിപ്പെടു ത്താനും അവരുടെ ഭ്രമകല്പനകൾക്ക് രൂപം നൽകാനും അതുവഴി അവയെ നിർ ണയിക്കാനും ഉള്ള കഴിവ് ദൃശ്യമാദ്ധ്യമങ്ങൾക്ക് കൈവന്നിരിക്കുന്നു. ഇതോടെ ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ സ്വത്വരൂപീകരണത്തിൽ പങ്കുവഹിക്കുന്ന ഒരു ശക്തിയായി ദൃശ്യത പരിണമിക്കുന്നു. ആഗ്രഹസംപൂർത്തി പ്രദാനം ചെയ്യുന്നതിൽ സിനിമക്കുള്ള കഴിവ് ഏറെ ചർച്ചാവിധേയമായിട്ടുള്ളതാണ്. സ്വപ്നങ്ങളെ വിൽക്കുന്നവർ എന്ന സാമാന്യബോധത്തിന്റെ വിശേഷണം സിനിമയുടെ ഈ സവിശേഷ സ്വഭാവത്തി ലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്നുണ്ട്. ഇന്ത്യൻ സിനിമകളിലെ പ്രേമഗാനങ്ങളുടെ ചിത്രീക രണം ഈ സവിശേഷതയെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന ഒരു തന്ത്രമായാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെ ടുന്നത്. കഥാസന്ദർഭത്തിന്റെയും യുക്തിയുടെയും കെട്ടുപാടുകളിൽനിന്ന് പാട്ടുവരു ന്നതോടെ ദൃശ്യങ്ങൾ മോചിതമാകുന്നു. ആദ്യമൊക്കെ നായികാനായകന്മാരുടെ സ്വപ്നങ്ങൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് ന്യായീകരണം കണ്ടെത്തിയിരുന്ന ഈ ഭ്രമകല്പനകൾ ഇന്ന് സിനിമയോടുള്ള പ്രതികരണത്തെ ഭരിക്കുന്ന വ്യവസ്ഥകളിലൂടെ സർവത്ര സ്വതന്ത്രമായിട്ടുണ്ട്. നായികാനായകന്മാരുടെ വസ്ത്രങ്ങളും സ്വത്വവുമെല്ലാം ഭ്രമാത്മ കരീതിയിൽ രൂപാന്തരപ്പെടുന്നതുപോലും പ്രേക്ഷകരിൽ അത്ഭുതം ഉളവാക്കുന്നില്ല. മാത്രമല്ല, ഈ രംഗങ്ങളുടെ പ്രകടമായ രതിഭാവവും വ്യവസ്ഥാപിതത്ത്വത്താൽ ന്യായീകരിക്കപ്പെടുന്നു. പാട്ടുകൾ ഈ രംഗങ്ങളിൽ ഭ്രമകല്പനകളുടെ വിന്യാസ ത്തിന് വഴിയൊരുക്കുന്ന ഘടകമായാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. മറ്റൊരുതരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ക്രമാത്മകഭാവനയെ അതു തൊട്ടുണർത്തുകയും, ക്രോഡീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സ്വത്വരൂപീകരണം പ്രത്യയശാസ്ത്ര പ്രവർത്തനത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന രം ഗമാണല്ലോ. ആ നിലയ്ക്ക് ഈ ദൃശ്യസംഗീതരൂപങ്ങൾ പ്രകടമായും പ്രത്യയശാസ്ത്ര ദൗത്യങ്ങൾ നിർവഹിക്കുന്നു.

ഗന്ധങ്ങളുടെയും സ്വാദിന്റെയും തലത്തിലേക്കുള്ള കാഴ്ചയുടെ കടന്നുകയറ്റം ഏറ്റവും പ്രകടമാവുന്നത് പരസ്യങ്ങളുടെ പ്രപഞ്ചത്തിലാണ്. ഭക്ഷണവിഭവങ്ങളുടെ നിറങ്ങൾക്കും അലങ്കാരഭ്രമങ്ങൾക്കും ഇന്ന് അഭൂതപൂർവ്വമായ പ്രാധാന്യം കൈവന്നിരിക്കുന്നു. കാഴ്ചയ്ക്ക് ഭംഗിയായി വിഭവങ്ങൾ ഒരുക്കിവെച്ച ഒരു തീൻമേശ സ്വാദിനെപ്പറ്റിയുള്ള മൂല്യനിർണയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനംപോലുമായിരിക്കുന്നു. ഒരർത്ഥത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ആധുനിക പരസ്യകല ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതികളെ വളരെ ബോധപൂർവം ഇടകലർത്തുന്ന രീതിയെ കാര്യമായി ചൂഷണം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഇതിൽ തന്നെ പ്രകടമായും ദൃശ്യരൂപകങ്ങൾ മറ്റെല്ലാ ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളുടെയും ആണിക്കല്ലായി മാറിവന്നിരിക്കുന്നു.

'രാധേ, അതിമനോഹരമായിരിക്കുന്നു', 'ആര് ഞാനോ?' 'അല്ല, നിന്റെ പാചകം' എന്ന പരിചിതമായ പരസ്യ വാചകം തന്നെയെടുക്കാം. ദൃശ്യപ്രധാനം മാത്രമായ 'മനോഹരം' എന്ന വിശേഷണം സ്വാദിഷ്ടതയുടെ രൂപകമാവുന്നതോടെ ഭാഷയുടെ ലോകത്തിലേക്കു പോലും കാഴ്ചയുടെ കോയ്മ പ്രവേശിക്കുന്നു. ആധുനിക ഉപഭോഗ സംസ്കാരത്തിൽ ചരക്കുകളുടെ വില്പനയിൽ ബഹുവർണ പാക്കിങ്ങ് രീതികൾ വഹിക്കുന്ന പങ്ക് ശ്രദ്ധേയമാണ്. പൊതിയലിന്റെ അപൂർവത, ഉത്പന്നത്തെ എങ്ങനെ ചമച്ചൊരുക്കുന്നു എന്നത് അതിന്റെ ആത്യന്തിക ഉപയോഗമൂല്യത്തെപ്പോലും കടന്നു വളരുന്ന ഒന്നായിത്തീരുന്നു. സുഗന്ധദ്രവ്യങ്ങളുടെ പരസ്യങ്ങൾ എങ്ങനെ സുന്ദരദൃശ്യങ്ങളെ ഗന്ധത്തിന്റെ സവിശേഷ സ്വഭാവവുമായി കണ്ണിചേർക്കുന്നു എന്നത് പഠനം അർഹിക്കുന്നുണ്ട്. പരസ്യത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ശാലീന സുന്ദരി സുഗന്ധദ്രവ്യത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെ പ്രതീകവത്ക്കരിക്കുന്നു. പരസ്യത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന അസ്തമയാകാശം അതിന്റെ അരുണിമയാർന്ന ആകർഷകത്വത്തിന്റെ ചിഹ്നമായിത്തീരുന്നു. ഗന്ധാനുഭവത്തെ നിഗൂഢവത്കൃതമായ ആവരണത്തിനകത്ത് തളയ്ക്കുന്നതോടെ ഒരു പുതിയ സാമൂഹികമൂല്യവ്യവസ്ഥ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നു. 'ഒരു പേരിലെന്തിരിക്കുന്നു? എന്തുപേരിട്ടു വിളിച്ചാലും പനീർപുഷ്പത്തിന്റെ നറുമണത്തിന് കുറവുണ്ടാകുമോ?' എന്ന നിഷ്കളങ്ക സമീപനം പരസ്യങ്ങളുടെ ഈ വിഭ്രാമകലോകത്തിൽ അസാദ്ധ്യമായിരിക്കുന്നു. പുഷ്പബിംബത്തിന്റെ ബാഹ്യദർശനീയത പുഷ്പത്തിന്റെ സ്വത്വത്തെപ്പോലും അപഹരിക്കുന്നതോടെ അനുഭവങ്ങൾ ഉപരിതലത്തിൽ കണ്ണുപതിയുന്നേടത്ത് മാത്രമായി കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടുന്നു. അകമില്ലാത്ത പുറങ്ങളുടെ മാത്രം ലോകത്തിലേക്ക് ആധുനിക മനുഷ്യൻ തള്ളിവിടപ്പെടുന്നു.

—ബാങ്ക് വർക്കേഴ്സ് ഫോറം പ്രത്യേകപതിപ്പ്, 2000.

— 2 —

ദൃശ്യമാദ്ധ്യമങ്ങളും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും: ക്രോഡീകരിക്കാത്ത കുറേ ആമുഖക്കുറിപ്പുകൾ

നാം എന്തുവാങ്ങണമെന്ന്, എന്തു ചെയ്യണമെന്ന്. എന്തു ചിന്തിക്കണമെന്ന്. എങ്ങനെ ഒരു നല്ല ഭർത്താവ്/ഭാര്യ ആകണമെന്ന്, ഏതു ക്ഷേത്രത്തിൽ/പള്ളിയിൽ പോകണമെന്ന്, എന്ത് കഴിക്കണമെന്ന്/കുടിക്കണമെന്ന്, ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ എങ്ങനെ മരിക്കണമെന്നതൊഴിച്ചെല്ലാറ്റിനെയും പറ്റിയുള്ള (മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയിൽ ചന്തക്ക് അടിപ്പെടാതെ അവശേഷിക്കുന്ന മനുഷ്യജീവിതത്തിലെ ഏക കാര്യം മരണമാണ്-എന്ന് ബോദ്രില്ലാർദ്) നിർദ്ദേശങ്ങളും ശാസനങ്ങളും പാഠങ്ങളും നിരന്തരമായി നമ്മെത്തേടിയെത്തുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് നാം ജീവിക്കുന്നത്, ആനുകാലികങ്ങളുടെ ബഹുവർണത്താളുകളിൽ നിന്നും, വഴിയോരങ്ങളിലെ ഭീമാകാരമായ പരസ്യപ്പലകകളിൽനിന്നും വിഡ്ഢിപ്പെട്ടിയുടെ സ്ക്രീനിൽനിന്നും ഒക്കെ അനുസ്യൂതമായി നമ്മെ വേട്ടയാടുന്ന ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ശിക്ഷണം, നമ്മുടെ അബോധത്തിന്റെ എറ്റവും നിഗൂഢമായ തലങ്ങളിൽ പോലും അതിന്റെ ആധിപത്യമുറപ്പിക്കുന്നതോടെ മനുഷ്യർ ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുകകയും തിരുത്തിക്കുറിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന സജീവകർത്തൃത്തങ്ങളെന്ന അവസ്ഥയിൽനിന്ന്, തങ്ങളുടെ ലോകത്തെയും ജീവിതത്തെയും, തങ്ങളുടെ സ്വത്വത്തെപ്പോലും, തങ്ങൾക്കതീതവും ദുർഗ്രാഹ്യവുമായ ശക്തികൾ നിർണ്ണയിക്കുന്ന പ്രക്രിയയുടെ 'വെറും' കാഴ്ചക്കാരായി ചുരുങ്ങിപ്പോകുന്നു. ജീവിതം തന്നെ കെട്ടുകഥയായി അധപ്പതിക്കുന്നു. മനുഷ്യനെ ഒരു സാമൂഹിക, രാഷ്ട്രീയ ജീവിയായികാണുന്ന അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെ നിർവ്വചനത്തെ, 'മനുഷ്യൻ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്ര ജീവിയാണ്' എന്ന് അൽത്യൂസെ തിരുത്തുന്നത് വെറുതെയല്ല.

മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥ സംസ്ഥാപിതമാകുന്നതോടെയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ കോയ്മ പൂർണ്ണവും സാർവത്രികവും ആകുന്നത്. വ്യക്തിസത്തയിൽ ഊന്നുന്ന ബൂർഷ്വാമാനവികത, മനുഷ്യനെ ചരിത്രപ്രകിയയുടെ ചാലകശക്തിയായി നിരുപിച്ചു. ശാസ്ത്രീയ യുക്തിയുടെ വികാസമാകട്ടെ മധ്യകാല സമൂഹത്തെ നിയന്ത്രിച്ചിരുന്ന അനുഷ്ഠാനപരമായ മതത്തിന്റേയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളുടേയും സ്വാധീനശക്തിക്ക് കുച്ചുവിലങ്ങിടുകയും ചെയ്തു. മാത്രവുമല്ല, ഉത്പാദന ശക്തികളെ അദ്ഭുതപൂർവ്വമായ രീതിയിൽ വികസിപ്പിച്ച മുന്നേറിയ ബൂർഷ്വാ വ്യവസ്ഥിതിക്ക് വൻതോതിൽ

മനുഷ്യരെ സംഘടിപ്പിക്കേണ്ടത് ആവശ്യമായിത്തീർന്നു. അവരുടെ ഭീമൻ പദ്ധതികളിൽ പണിയെടുക്കാൻ, അവരുടെ ഫാക്ടറികളിൽ കണ്ടമാനം ഉത്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഉത്പന്നങ്ങൾക്ക് മാർക്കറ്റൊരുക്കാൻ (അവരുടെ മഹായുദ്ധങ്ങളിൽ ചാവേറുകളാവാൻ) ഇങ്ങനെ മറ്റേതൊരു ചരിത്രഘട്ടത്തെക്കാളുമേറെ മനുഷ്യർ കൂട്ടായ സംരംഭങ്ങളിൽ ഭാഗഭാക്കുകളാകുന്നതും ഈ യുഗത്തിലാണ്. മുതലാളിത്ത കാലഘട്ടത്തെ 'പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ യുഗം' എന്നു വിളിക്കുന്നത് ആകസ്മികമല്ല.

തീർച്ചയായും ആധുനിക 'രാഷ്ട്രീയ മീമാംസ'യിലെ പ്രധാന പ്രശ്നം ഗൊറാൻ റതർബോൺ പറയുമ്പോലെ എങ്ങനെയാണ് ഭരണവർഗ്ഗങ്ങൾ ഭരിക്കുന്നത് (How does the rulingclass rule when it rules) എങ്ങനെയാണ് ദാരിദ്ര്യവും ചൂഷണവും ഇങ്ങനെ വളർന്നിട്ടും ഭരണവർഗ്ഗങ്ങൾക്ക് അധികാരം നിലനിർത്താനാവുന്നത്, എന്തുകൊണ്ട് അധഃസ്ഥിതവിഭാഗങ്ങൾ ഈ അവസ്ഥയെ മാറ്റിക്കുറിക്കാൻ മുന്നോട്ട് വരുന്നില്ല? എന്നീ പ്രശ്നങ്ങൾ ഇതിൽ അന്തർഭവിച്ച് കിടപ്പുണ്ട്. തങ്ങളുടെ അധികാരശക്തിക്കെതിരെ ഉയരുന്ന യാതൊരു വെല്ലുവിളിയേയും നേരിടാനുള്ള ആയുധശക്തിയും സൈനിക ബലവും, അന്തർദേശീയ സഖ്യങ്ങളും ചാരസംഘങ്ങളുമെല്ലാം ആധുനിക മുതലാളിത്തത്തിന്റെ കൈയിലുണ്ട്. സോവിയറ്റ് യൂണിയന്റെയും കിഴക്കൻ യൂറോപ്പിലെ 'സോവിയറ്റ് ടൈപ്പ്' ഭരണങ്ങളുടേയും പതനത്തോടെ 'അജയ്യം' എന്ന പ്രതീതിപോലും ജനിപ്പിക്കുന്നവണ്ണം ഭീഷണമാണ് അവരുടെ അധികാരശക്തി. പക്ഷേ, അഗാധമായ പ്രതിസന്ധിയുടെ ഘട്ടങ്ങളിൽ മാത്രമേ ഈ ശക്തി പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നുള്ളൂ എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. മാത്രവുമല്ല നഗ്നമായ ശക്തിപ്രയോഗം, പലപ്പോഴും വിപരീതഫലങ്ങളാണ് സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നും നാം ഓർമ്മിക്കണം. വിയറ്റ്നാമിന്റെ വിമോചന പോരാട്ടവേളയിൽ രണ്ടാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിൽ ആകെ ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ട വിസ്ഫോടന സാമഗ്രികളിലുമേറെ, ബോംബുകൾ തെക്കൻ വിയറ്റ്നാമിൽ അമേരിക്ക വർഷിക്കുകയുണ്ടായി. എന്നിട്ടും വിയറ്റ്നാമിൽ അമേരിക്ക പരാജയപ്പെട്ടു. ഇറാനിലെ ഷായുടെ ഭരണത്തിന് സർവവിധ പിന്തുണയും നൽകിയിട്ടും അതിനെ താങ്ങിനിർത്താൻ അമേരിക്കയ്ക്ക് കഴിഞ്ഞില്ല. എന്തിന് സോവിയറ്റുയൂണിയന്റെ പതനത്തിനുശേഷവും ക്യൂബ ചെറുത്തുനിൽപ്പ് തുടരുകയാണ്. മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയുടെ വിസ്മയാവഹമായ അതിജീവനത്തിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രം വഹിച്ചിട്ടുള്ള പങ്കിലേക്ക് വിരൽചൂണ്ടുന്നവയാണ് ഈ വസ്തുക്കൾ.

എന്തുകൊണ്ട് ത്യാഗനിർഭരമായ വിമോചനപോരാട്ടങ്ങൾപോലും ഒരു 'രമ്യനവ്യലോക'ത്തിന്റെ പിറവിയിൽ കലാശിച്ചില്ല? എന്തുകൊണ്ട് ചൂഷിതവർഗ്ഗങ്ങൾ അവരുടെ ചരിത്രപരമായി വിമോചനദൗത്യം നിർവ്വഹിക്കാൻ കെൽപ്പനേടുന്നില്ല? ഈ പ്രശ്നങ്ങൾ ഇന്ന് ഏതു പുരോഗമനവാദിയേയും അലട്ടുന്ന പ്രാഥമിക പ്രശ്നങ്ങളാണ് 'ബലപ്രയോഗ' സിദ്ധാന്തത്തിലൂന്നുന്ന ക്ലാസിക്കൽ മാർക്സിസ്റ്റ് പരികൽപ്പനകളിൽ നിന്ന് കുതറിച്ചാടി അധികാരഘടനയിൽ മർദ്ദനപരമായ ഭരണവ്യവസ്ഥയോടൊപ്പം ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രഭരണ വ്യവസ്ഥയും (Ideological state apparatus) പ്രവർത്തിക്കുന്നുണ്ട് എന്ന് സിദ്ധാന്തിക്കുന്ന അൽത്യൂസ്സേ, ഈ പ്രശ്നത്തെ നേരിടാനുള്ള ആധുനിക മാർക്സിസ്റ്റുകളുടെ പരിശ്രമത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയും പരപ്പും വിളിച്ചറിയിക്കുന്നു. പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ, അപബോധമായി (false consciousness) ചുരുക്കിക്കണ്ടിരുന്ന സ്റ്റാലിനിസ്റ്റ് സമീപനങ്ങളോട് വിടപറയുന്ന ദർശനങ്ങ

ളാണ് ഗ്രാംഷിയും അൽത്യുസ്സേയും ലൂക്കാച്ചും എല്ലാം അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ദൃശ്യമായ വിലങ്ങുകൾ പോലെതന്നെ മനസ്സിന്റെ മൂശയിൽ മെനഞ്ഞെടുക്കപ്പെടുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ വിലങ്ങുകളും വിമോചന ശ്രമങ്ങളെ ചങ്ങലയ്ക്കിടുന്നുണ്ട് എന്ന തിരിച്ചറിവ് പാശ്ചാത്യ മാർക്സിസത്തിന്റെ അവിസ്മരണീയ സംഭാവനയാണ്. വിദ്യാഭ്യാസ സമ്പ്രദായവും മതവിശ്വാസങ്ങളും കുടുംബവ്യവസ്ഥയും എല്ലാം എങ്ങനെ അധികാര വ്യവസ്ഥയുടെ താങ്ങുകളായിമാറുന്നു എന്ന ചർച്ച, എങ്ങനെ നമ്മുടെ ദൈനംദിനം തന്നെ പ്രതിലോമ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ സാധൂകരിക്കുന്ന ഒന്നാകുന്നു എന്ന തിരിച്ചറിവ് ഇന്ന് ഏതു വിമോചന ശ്രമത്തിന്റെയും മുന്നുപാധിയാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രവിശകലനം ഇന്ന് വിപ്ലവകാരികളുടെ അജണ്ടയിലെ മുഖ്യ ഇനം ആകുന്നത്.

പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിശകലനത്തിലെ ചില സങ്കീർണ്ണതകൾ

'ഇന്റർപെല്ലേഷൻ' അഥവാ 'ഹെയ്‌ലിങ്' (വിളി) എന്ന പേരിടാവുന്ന ഒരു കണിശ പ്രക്രിയയിലൂടെയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം വ്യക്തികളെ 'കർത്തൃത്വ'ങ്ങളാക്കി മാറ്റുന്നത്— അൽത്യൂസ്സെ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ഒരു നാടകീയ രംഗത്തിന്റെ സഹായത്തോടെ ഈ വിളിയുടെ സവിശേഷത അദ്ദേഹം വരച്ചുകാട്ടുന്നുണ്ട്. തിരക്കുള്ള ഒരു വഴിയിൽ വച്ച് ഒരു പോലീസുകാരൻ പെട്ടെന്നൊരാളോട് 'ഏയ് അവിടെ നിൽക്കൂ' എന്ന് ആജ്ഞാപിക്കുന്നു. അയാൾ അനുസരണയോടെ തിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നു. അതോടെ ആ മനുഷ്യൻ ഒരു കർത്തൃത്വമായി പരിവർത്തിക്കപ്പെടുന്നു.

'എന്തുകൊണ്ട്? കാരണം, വാസ്തവത്തിൽ തന്നെയാണ്-മറ്റാരെയും അല്ല വിളിച്ചതെന്നും വിളിക്കപ്പെട്ടവൻ താൻ തന്നെയാണെന്നും അയാൾ തിരിച്ചറിയുന്നു. (അൽത്യൂസെ, ലെനിൻ ആൻഡ് ഫിലോസഫി) പ്രത്യയശാസ്ത്രപ്രക്രിയയിൽ അന്തർഭവിച്ചുകിടക്കുന്ന പല സങ്കീർണ്ണതകളിലേക്കും വെളിച്ചം വീശുന്ന ഒന്നാണ് അൽത്യൂസ്സെയുടെ ഈ വിശകലനം. കാരണം പ്രത്യയശാസ്ത്ര പ്രവർത്തനം കർത്തൃത്വ രൂപീകരണത്തോടും സ്വത്വസങ്കല്പങ്ങളോടും അഴത്തിൽ ബന്ധപ്പെട്ടാണ് കിടക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഈ ബന്ധത്തെ അദൃശ്യവും സർവ്വസമ്മതവുമാക്കി നിലനിർത്തുന്ന എന്നതാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രത്യേകത. 'വിളി' കേൾക്കുന്ന ആൾ, അതു കേൾക്കാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടവനാണ് എന്നു അംഗീകരിക്കുന്നു. അതു 'ദൈവവിളി'യാവാം (ദേശാടനത്തിൽ പാച്ചുവിനെ തേടിയെത്തുന്ന മൂപ്പിൽ സ്വാമിയുടെ വിളി ഓർക്കുക) അല്ലെങ്കിൽ കള്ളനെ കയ്യോടെ പിടിക്കുന്ന പോലീസുകാരന്റെ അശ്ലീലച്ചുവ കലർന്ന വിളിയാവാം, അതുമല്ലെങ്കിൽ 'ഉണ്ടിരുന്ന നായർക്കു തോന്നുന്ന വിളി'യും ആവാം. ഏതായാലും അലംഘനീയമായ ഒരാജ്ഞപോലെയാണ് അതു പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. തീർച്ചയായും മർദ്ദനത്തിന്റേയും ചൂഷണത്തിന്റേതുമായ നിരവധി നൂറ്റാണ്ടുകളുടെ അനുഭവം തന്നെയാണ് മനുഷ്യനിൽ ഈ 'ചൊല്ലുവിളി' വളർത്തിയെടുത്തിട്ടുള്ളത്. എന്നാൽ, അധികാര ഘടനയുടെ ഈ ചരിത്രപരതയിലേക്ക് നമ്മുടെ ശ്രദ്ധതിരിയാതെ നോക്കുന്നു എന്നതാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ കൗശലം. അതുകൊണ്ടാണ് 'ചരിത്രവത്ക്കരണം' പ്രത്യയശാസ്ത്ര മിഥ്യകളെ ദൂരീകരിക്കാനുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ മുഖ്യസ്ഥാനം വഹിക്കുന്നത്. ചരിത്രവിശകലനം

അധികാര ഘടനകൾ തന്ന് എങ്ങനെ നിയത സാഹചര്യങ്ങളിൽ ആവിർഭവിച്ചുവെന്നും, അവ എങ്ങനെ, എന്തൊക്കെ വെല്ലുവിളികളെ അതിജീവിച്ചാണ് വികസിച്ചതെന്നും കാണിച്ചു തരുന്നതിലൂടെ ഈ ഘടനകളുടെ മേൽക്കോയ്മയില്ലാത്ത കാലഘട്ടങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള സൂചനകൾ കൂടി നമുക്ക് നൽകുന്നു. ഈ സൂചനകൾ അധികാര ഘടനയുടെ 'കാലദേശങ്ങളെ അധികരിച്ചു നിൽക്കുന്നത്' എന്ന നാട്യത്തെ പൊളിച്ചുകാട്ടുന്ന, മാറ്റത്തിനുള്ള സാദ്ധ്യതയിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ഇന്ത്യയിലെ അതീവ കലുഷിതമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രരംഗത്ത് ചരിത്രത്തിനു കൈവന്നിട്ടുള്ള പ്രാധാന്യം ആകസ്മികമല്ല എന്നു കാണാം.

കർത്തൃത്വ ഘടനയേയും സ്വത്വസങ്കൽപ്പങ്ങളേയും സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലും മാറ്റിമറിക്കുന്നതിലും സാഹിത്യാദി കലാരൂപങ്ങളും, മാദ്ധ്യമങ്ങളും അതിപ്രധാനമായ പങ്കുവഹിക്കുന്നുണ്ട്. ആതുകൊണ്ടു തന്നെ വർത്തമാനകാല സമൂഹത്തിൽ ഒരു സവിശേഷ സാന്നിദ്ധ്യമായി മാറിയിട്ടുള്ള ദൃശ്യമാദ്ധ്യമങ്ങളെ ഭരിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രവ്യവസ്ഥ സവിശേഷമായ ശ്രദ്ധ അർഹിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. പുരോഗമന ആശയങ്ങളുടെ ഈറ്റില്ലമെന്ന ഖ്യാതി അവകാശപ്പെട്ടിരുന്ന നമ്മുടെ സംസ്ഥാനം പോലും പ്രതിലോമ ആശയങ്ങളുടെ കടന്നാക്രമണത്തിന് വിധേയമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇന്നത്തെ സാഹചര്യത്തിൽ പ്രത്യേകിച്ചും. കാരണം, കേരളീയ സമൂഹത്തിൽ ഈ നൂറ്റാണ്ടിന്റെ ആദ്യ ദശകങ്ങളിൽ ദൃശ്യമായിരുന്ന നവോത്ഥാനത്തിന്റെ നാമ്പുകളെ പട്ടുമുളകളാക്കിമാറ്റിയ അധിയാഥാസ്ഥിതിക പ്രതിതരംഗത്തിന്റെ വികാസത്തെ ഏറെ സഹായിച്ചിട്ടുള്ളത് നമ്മുടെ മാദ്ധ്യമരംഗമാണ്.

കെട്ടിച്ചമച്ച സ്വത്വബോധങ്ങൾ, നിറംപിടിപ്പിച്ച ഓർമ്മകൾ

മുതലാളിത്ത സമൂഹത്തിലെ സ്വത്വനിർമിതിയിൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ തനതു രൂപങ്ങൾ എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന നോവലും സിനിമയും എങ്ങനെ ഉൾപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നത് ഏറെ പഠനവിധേയമായ ഒരു വിഷയമാണ്. നോവലിനെ 'ബൂർഷ്വാഎപ്പിക്ക്' എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന ലൂക്കാച്ചും, നോവലിന്റെ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം നിർധാരണം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ലൂസിയൻ ഗോൾഡ്മാനും, നോവലിൽ ഉൾച്ചേർന്നുകിടക്കുന്ന 'ആസക്തിയുടെ രൂപകങ്ങളെ' (tropes of desire) വിശകലനം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്ന റെനീ ഗിറാറുമെല്ലാം, ഈ കലാരൂപത്തിന്റെ സവിശേഷ പ്രത്യയശാസ്ത്ര പ്രസക്തിയിലേക്കും, അതു വഹിച്ചിട്ടുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്ര ദൗത്യത്തിലേക്കും, നമ്മുടെ ശ്രദ്ധതിരിച്ചിട്ടുണ്ട്. മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥ സംസ്ഥാപിതമായ നൂറ്റാണ്ടുകളായിരുന്നു നോവലിന്റെയും സുവർണകാലം. എന്നാൽ ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിലെത്തുമ്പോഴേക്കും ഏറ്റവും ജനസമ്മതിയുള്ള കലാരൂപം എന്ന അവസ്ഥയിൽ നിന്ന് നോവൽ നിഷ്കാസിതമായി. സിനിമ ഈ സ്ഥാനം കയ്യടക്കുകയും ചെയ്തു.

'ആനന്ദം ജനിപ്പിക്കുന്ന യന്ത്രം' എന്ന് കോൺസ്റ്റൻസ് പെൻലിയും മറ്റും വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന സിനിമ, അതിന്റെ അതിവിപുലമായ സാങ്കേതികസാദ്ധ്യതകൾ കൊണ്ടുതന്നെ, സ്വപ്നങ്ങളുടേയും ഭ്രമകൽപനകളുടേയും നിർമിതിയിലും വ്യാപനത്തിലും ആദ്യം മുതൽക്കുതന്നെ കണ്ണുവെച്ചിരുന്നു. സ്വപ്നം വിൽക്കുന്നവർ (Dream Merchants) എന്നാണല്ലോ സിനിമാക്കാരെ വിളിച്ചിരുന്നത്. സ്വപ്നസമാനമായ

ദൃശ്യങ്ങളെ വിക്ഷേപിക്കാൻ കഴിയുന്നതുകൊണ്ട് അതിന് മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ഉപബോധത്തോട് സംവദിക്കാൻ സാധിക്കുന്നു. ഭ്രമകല്പനകളുടെ (fantasy) രൂപീകരണം പ്രധാനമായും നടക്കുന്നത് ഈ തലത്തിലാണെന്ന് ഫ്രോയ്ഡ് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. ഇരുണ്ട ഒരു ഹാളിൽ, മുന്നിലെ വെള്ളിത്തിരയിൽ മിന്നിമറിയുന്ന ദൃശ്യങ്ങളിൽ മിഴിനട്ടിരിക്കുന്ന സിനിമാപ്രേക്ഷകന്റെ മനോവൃത്തികളെക്കുറിച്ചും സിനിമയുടെ സമ്മോഹനതന്ത്രങ്ങളെകുറിച്ചും (mechanics of enchantment) സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരവും മനോവിശ്ലേഷണപരവും ഒക്കെയായ ഒട്ടേറെ പഠനങ്ങൾ നമ്മുടെ മുമ്പിലുണ്ട്. സിനിമയുടെ ആന്തരിക ഘടനയെക്കുറിച്ചും ഒരു കലാരൂപം എന്ന നിലക്കുള്ള അതിന്റെ സവിശേഷതകളെക്കുറിച്ചും ചിഹ്നവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ സഹായത്തോടെ ഒരു സമഗ്ര സിദ്ധാന്തസ്വരൂപം തന്നെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ള ക്രിസ്ത്യൻ മെറ്റ്സ്, സിനിമയെ ഭരിക്കുന്ന 'ആൺനോട്ട'ത്തെ (male gaze) ഫ്രോയിഡിയൻ സങ്കല്പങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെ അപഗ്രഥിക്കുന്നു. ലോറ മൾവി, സ്ത്രീപക്ഷത്തു നിന്നുകൊണ്ട് സിനിമയുടെ വർത്തമാനത്തേയും ഭാവിയേയും കുറിച്ച് നിരൂപിക്കുന്ന കോൺസ്റ്റൻസ് പെൻലി (അവരുടെ പ്രസിദ്ധമായ ഒരു പഠനത്തിന്റെ പേരുതന്നെ ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഒരു മിഥ്യയുടെ ഭാവി ('The future of an illusion') ഫ്രോയിഡിന്റെ മതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിന്റെ ശീർഷകവും ഇതുതന്നെ എന്നതും ചിന്തോദ്ദീപകമാണ്. നോവലിലും സിനിമയിലും എല്ലാം ഉള്ള ആഖ്യാനഘടനകളിൽ ഉൾച്ചേർന്നിട്ടുള്ള പുരുഷമേധാവിത്വപരമായ നിഷ്ഠകളെ അനാവരണം ചെയ്യുന്ന ടെറീസ ദ ലോററ്റസ്, ദൃശ്യതയുടെ തന്നെ പ്രതിലോമപ്രത്യയശാസ്ത്ര വിവക്ഷകളെ വിശകലന വിധേയമാക്കുന്ന ഫ്രഡറിക് ജെയിംസൺ, ഇന്നത്തെ ലോകത്തിൽ സർവത്ര പ്രകടമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന 'കാഴ്ചയുടെ കോയ്മ' സമൂഹത്തെത്തന്നെ ഒരു കെട്ടുകാഴ്ചയുടെ സമൂഹം (society of spectacle) ആക്കി മാറ്റുകയാണെന്ന് വിലപിക്കുന്ന ഗയ്ദേ ബാർദ്, സാംസ്കാരിക മണ്ഡലത്തെ ഭരിക്കുന്ന പ്രതിലോമ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനെതിരെ എങ്ങനെ ഒരു പ്രത്യധീശത്വം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാം എന്നന്വേഷിക്കുന്ന പീറ്റർ വോളൻ-ഏറെ ദീർഘമാണ് ഈ പട്ടിക. അമ്പതുകളിലും അറുപതുകളിലും സാങ്കേതികവും സാമ്പത്തികവുമായ പിന്നോക്കാവസ്ഥയെ മറികടന്നുകൊണ്ട് 'നീലക്കുയിലും' 'രാരിച്ചനെന്ന പൗരനും' 'ന്യൂസ്പേപ്പർബോയും' എല്ലാം സൃഷ്ടിക്കാൻ കഴിഞ്ഞ മലയാള സിനിമയും, ഇന്ത്യയിലെതന്നെ ഏറ്റവും സുശക്തമായ ഫിലിംസൊസൈറ്റി ശൃംഖല വികസിപ്പിച്ചെടുക്കാൻ കഴിഞ്ഞ മലയാളികളുടെ 'പുകഴ്പെറ്റ' പ്രേക്ഷകസംസ്കാരവും പുതിയ നൂറ്റാണ്ടിലേക്കുള്ള സംക്രമണ വേളയിൽ എവിടെ എത്തിനിൽക്കുന്നു എന്ന് ആലോചിക്കുമ്പോൾ ഈ പട്ടിക അതീവ പ്രസക്തമാവുന്നുണ്ട്. അതിപ്രതിലോമപരമായ ദൃശ്യങ്ങളെ വിക്ഷേപിക്കുന്ന നമ്മുടെ ദൃശ്യമാദ്ധ്യമങ്ങൾ ഇന്നു നിഷ്കൃഷ്ടമായിത്തന്നെ വിമർശിക്കപ്പെടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇതിനുള്ള സൈദ്ധാന്തികമായ ഉപാധികൾ വികസിപ്പിച്ചെടുക്കാൻ പുരോഗമനവാദികളായ സിനിമാ പ്രവർത്തകരും, മാദ്ധ്യമപ്രവർത്തകരും, സാംസ്കാരിക നിരൂപകരും എല്ലാം അടങ്ങുന്ന ഒരു ബൃഹദ്സംരംഭം ഇന്ന് ആവശ്യമായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. കാരണം, ശബരിമല മേൽശാന്തി മാറുന്നു എന്ന കാര്യം ഒരു പ്രമുഖ മലയാളം ചാനലിൽ പ്രൈംടൈമിലുള്ള വാർത്താ സംപ്രേഷണത്തിന്റെ സിംഹഭാഗവും അപഹരിക്കുന്നതും, ഗീതായജ്ഞങ്ങളും രാമായണ വ്യാഖ്യാനങ്ങളും മത്സരബുദ്ധിയോടെ

ചാനലുകൾ നമുക്കുനേരെ നിരന്തരമായി തൊടുത്തുവിടുന്നതും, അന്ധവിശ്വാസജഡിലവും ഭ്രാന്തവും അപകടകരവുമായ യക്ഷിക്കഥകളും പ്രേതകഥകളും നമ്മുടെ കുഞ്ഞുങ്ങളുടെ രാത്രികളെപ്പോലും മലീമസമാക്കുന്നതുമെല്ലാം അതിസ്വാഭാവികമായാണ് നമ്മുടെ മധ്യവർഗങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുന്നത്. മുട്ടിനു മുട്ടിനു നടക്കുന്ന താംബൂലപ്രശ്നങ്ങളും കൂണുകൾപോലെ മുളച്ചുപൊന്തി ആകാശംമുട്ടുന്ന കട്ടൗട്ടുകളായി നഗരമധ്യത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ആൾദൈവങ്ങളും പീലിയും കോലുമായി അസുരനിഗ്രഹങ്ങൾ ചിത്രീകരിക്കുന്ന ടാബ്ലോകളിൽ അണിനിരക്കുന്ന പിഞ്ചുകിടാങ്ങളും കൂട്ട ആത്മഹത്യകളെപ്പറ്റിയുള്ള ഞെട്ടിപ്പിക്കുന്ന സ്ഥിതിവിവരക്കണക്കുകളും, കാട്ടുതീപോലെ പടരുന്ന മയക്കുമരുന്നു വ്യാപാരവും, നിയന്ത്രണാതീതമായ വിഷാദരോഗങ്ങളും എല്ലാം ചേർന്ന് ഇന്നത്തെ കേരളത്തെ അത്യധികം അപകടകരമായ ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷത്തിലേക്കാണ് നയിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ആധുനികകേരളത്തിന്റെ പിറവിക്കുപിന്നിൽ, 'പുരോഗമന ആശയങ്ങളുടെ നെടുങ്കോട്ട' എന്ന അഭിമാനകരമായ സ്ഥാനത്തിനുപിന്നിൽ, സജീവമായിരുന്ന നവോത്ഥാനപ്രവണതകൾ ഇന്നു ദുർബലമായിരിക്കുന്നു. ദീപ്തമായ ആ കാലഘട്ടത്തിന്റെ ഓർമ്മയെക്കൂടി നശിപ്പിക്കാനുള്ള സംഘടിതശ്രമങ്ങൾ നമുക്കിടയിൽ അരങ്ങേറിക്കഴിഞ്ഞു. അടുത്തുൺപറ്റിയ ചില ചരിത്രാധ്യാപകരും, സാംസ്കാരികനായകരും, കലാകാരന്മാരും എന്തിന് ചില മുൻകാല വിപ്ലവദാർശനികൾപോലും ഈ പ്രതിലോമ പ്രത്യയശാസ്ത്ര പ്രരൂപത്തിന്റെ ഭാഗമായി നിർലജ്ജം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു.

—മലബാർ എക്സ്പ്രസ് ചലച്ചിത്രോത്സവപ്പതിപ്പ്, 2000.

— 3 —

മോഹനദൃശ്യങ്ങൾ ഒഴുകിപ്പടരുമ്പോൾ

> യന്ത്രവത്കരണത്തിന്റെയും ആധുനിക മുതലാളിത്തത്തിന്റെയും ജനനത്തോടെ, വ്യാപ്തിയിലും തീവ്രതയിലും ഒരു ഹിമവാഹിനിപോലെ പ്രചണ്ഡമായ മൂലധനത്തിന്റെ കടന്നുകയറ്റം സംഭവിക്കുകയുണ്ടായി. പ്രകൃതിയും ധർമസംഹിതകളും, പ്രായവും ലിംഗവ്യത്യാസവും, പകലും രാത്രിയും സൃഷ്ടിച്ചിരുന്ന എല്ലാ അതിർവരമ്പുകളും അതിനുമുന്നിൽ തകർന്നടിഞ്ഞു. മൂലധനം അതിന്റെ മദിരോത്സവങ്ങൾ ആഘോഷിച്ചു.
>
> മൂലധനം, വോള്യം 1

ആധുനിക സമൂഹം അതിന്റെ ഈറ്റുനോവുകളിലൂടെ കടന്നുപോകുന്ന ഘട്ടത്തിൽ പ്രസിദ്ധ ചിത്രകാരനായ ഗോയ (Goa) വരച്ച ചിത്രമുണ്ട്—'പല്ലിനുവേണ്ടി' (On the Hunt for Teeth) തൂക്കിക്കൊല്ലപ്പെട്ട ഒരാളുടെ പല്ലിന് മാന്ത്രികമായ ശക്തി നല്കാനാവും എന്ന വിശ്വാസം മധ്യകാലയുഗങ്ങളിൽ നിലനിന്നിരുന്നു. ഈ അന്ധവിശ്വാസത്താൽ പ്രേരിതയായി, കയറിൽ തൂങ്ങിക്കിടക്കുന്ന ഒരു പിണത്തിന്റെ വായിൽനിന്ന് പല്ല് പറിച്ചെടുക്കാൻ തുനിയുന്ന ഒരു സ്ത്രീയുടെ രൂപമാണ് ചിത്രത്തിൽ. തിരിച്ചുപിടിച്ച മുഖം ഒരു തുണികൊണ്ട് മറച്ച് ഭയത്തോടെയും വിഹ്വലതയോടെയും ശവത്തിന്റെ വായിലേക്ക് കൈനീട്ടി നിൽക്കുന്ന ഈ രൂപം യഥാർത്ഥത്തിൽ മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഭയാനകമായ അന്യവത്കരണത്തിലേക്കും അപമാനവീകരണത്തിലേക്കും വിരൽചൂണ്ടുന്നു.

കുറേ വർഷങ്ങൾക്കുമുമ്പ് ഒരു പാശ്ചാത്യരാജ്യത്ത് നടന്ന ഒരു ഛായാഗ്രഹണമൽസരത്തിൽ വിജയിച്ച ചിത്രത്തെപ്പറ്റി പ്രസിദ്ധ വിമർശകനായ ഫ്രിറ്റ്സ് പാപ്പൻഹൈം (Fritz Pappanheim) വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. പശ്ചാത്തലത്തിൽ പാടെ തകർന്ന വണ്ടികൾ. ക്യാമറക്കണ്ണ് പതിക്കുന്നത് മരണനിമിഷത്തിലുള്ള ഒരു സഞ്ചാരിയുടെ ഭീതിദമായ മുഖത്തിൽ. എങ്ങനെയാണ് ഒരു വാഹനാപകടം നടക്കുന്ന നിമിഷത്തിൽ അതിനിരയാകുന്ന സഹജീവികളെ സഹായിക്കുന്നതിനുപകരം അവരുടെ പടംപിടിക്കാൻ ക്യാമറയൊരുക്കുവാൻ ആ ഛായാഗ്രാഹകന് കഴിഞ്ഞത്?

പുതിയ വ്യവസ്ഥിതി പ്രസരിപ്പിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഏതു രീതിയിലാണ് ഇത്തരം മനുഷ്യത്വരഹിതമായ പ്രഘോഷണങ്ങളുകളായി മനുഷ്യനെ മാറ്റുന്നത് എന്നതിന്റെ മറ്റൊരു ചിത്രമാണ് കുറച്ചു മാസങ്ങൾക്കുമുമ്പ് തിരുവനന്തപുരം പത്മനാഭസ്വാമിക്ഷേത്രത്തിലെ പത്മതീർത്ഥത്തിൽ നടന്ന സംഭവത്തെ വാർത്താമാദ്ധ്യമങ്ങൾ റിപ്പോർട്ടു ചെയ്ത രീതി. അറ്റുപോയ നിർമ്മാണത്തൊഴിലാളിയുടെ തലയുമായി പോകുന്ന മനുഷ്യന്റെ ചിത്രം പിടിക്കുന്ന പ്രഘോഷണങ്ങളുകൾ ഓർക്കുക.

ഉദാരവത്കരണം, സ്വകാര്യവത്കരണം, ആഗോളവത്കരണം എന്നീ മോഹചിന്തകൾക്കൊപ്പം കടന്നുവരുന്ന അതിരുകളും ദൂരങ്ങളും മാഞ്ഞുപോകുന്ന, ലോകത്തിന്റെ എല്ലാ കോണുകളേയും ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഭീമാകാരമായ സൈബർ ചിലന്തിവലയെ ആഘോഷപൂർവം ആനയിക്കുമ്പോൾ ഈ ചിത്രങ്ങൾ വിസ്മരിച്ചുകൂടാ. കാഴ്ചകളുടേയും സാങ്കേതിക വിദ്യാവികാസത്തിന്റേയും ആഘോഷങ്ങൾക്കിടയിൽ ഇവയുടെ രാഷ്ട്രീയവും അർത്ഥശാസ്ത്രവും പലപ്പോഴും കൃത്യമായി നിർവചിക്കപ്പെടാതെ പോകുന്നു. മുതലാളിത്തത്തിന്റേയും മൂലധനവികാസത്തിന്റേയും കർക്കശമായ പരിസരങ്ങളിൽ നിർത്തി ഇവയെ കാണാൻ കഴിയണം. കമ്പ്യൂട്ടർ മൈക്രോചിപ്പുകൾ സോഷ്യലിസ്റ്റ് സമൂഹത്തിലേക്കുള്ള സ്വപ്നങ്ങളെ പാടെ തുടച്ചുനീക്കിയെന്നും വർഗപരമായ സംഘർഷങ്ങൾ എന്നെന്നേക്കുമായി അസ്തമിച്ചുവെന്നും മുതലാളിത്ത സൈദ്ധാന്തികർ പ്രഖ്യാപിക്കുന്നു. അപ്പോഴും അവർ വിസ്മരിക്കുന്ന ഒരു വസ്തുതയുണ്ട്-ഈ കമ്പ്യൂട്ടർ ചിപ്പുകൾ നിർമ്മിക്കുന്നത് മൂന്നാംലോക രാജ്യങ്ങളിലെ അതിദരിദ്രരായ തൊഴിലാളികളാണ് എന്നത്. ഈ തൊഴിലാളികളിൽ അധികവും സ്ത്രീകളാണ്. ഒരർത്ഥത്തിൽ വിവരവിനിമയ യുഗത്തിൽസംഭവിക്കുന്ന ഒരു പ്രധാന പ്രക്രിയ അദ്ധ്വാനം മിക്കവാറും ഒന്നാം ലോകത്തിൽനിന്നും മൂന്നാംലോകത്തിലേക്ക് നിഷ്കാസിതമാവുന്നുവെന്നതാണ്.

ആധുനിക മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയുടെ സൃഷ്ടിയായി ബഹുസംസ്കൃതിവാദം (Multi Culturalism) പ്രസിദ്ധ വിമർശകനായ ഫ്രഡറിക് ജയിംസ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചതുപോലെ വാർധക്യത്തിലെത്തിനിൽക്കുന്ന മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയുടെ സൃഷ്ടിയാണ്. യൂഗോസ്ലോവിയൻ മാർക്സിസ്റ്റ് വിമർശകനായ സ്ലവോജിസിക് പറയുന്നതുപോലെ വിഭിന്നമായ സാംസ്കാരിക ജീവിത ലോകങ്ങളുടെ (Life Worlds) സങ്കര സഹവർത്തിത്വത്തിൽ ഊന്നുന്ന സമീപനം വാസ്തവത്തിൽ അതിവേഗം ഉദ്ഗ്രന്ഥിതമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയുടെ സൃഷ്ടിയാണ്. ഫലത്തിൽ മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയുടെ മരണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തപോലും സമൂഹത്തിന്റെ ഭാവനയിൽ നിന്ന് അപ്രത്യക്ഷമായിരിക്കുന്നു. മുതലാളിത്തം നിലനിൽക്കുമെന്നത് എല്ലാവരും നിശ്ശബ്ദമായി അംഗീകരിച്ചാൽ എന്നപോലെ വിമർശനചിന്ത അതുകൊണ്ട് മറ്റു പല വൃത്തികളിലേക്കും വ്യാപരിക്കുന്നു. മുതലാളിത്ത ലോകവ്യവസ്ഥ വിമർശനമുക്തമായി നിലനിൽക്കുന്നു. ന്യൂനപക്ഷങ്ങളുടെ അവകാശങ്ങൾക്കായും ഭിന്നജീവിതരീതികൾക്കായും ഒക്കെയുള്ള കമ്പ്യൂട്ടർയുദ്ധങ്ങളിൽ മുഴുകുമ്പോൾ മൂലധനം അതിന്റെ ജൈത്രയാത്ര അഭംഗുരം തുടരുന്നു. വിമർശനസിദ്ധാന്തം സാംസ്കാരിക പഠനങ്ങളുടെ രൂപത്തിൽ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ നിയന്ത്രിതമായ വികാസത്തെ പരോക്ഷമായി സഹായിക്കുന്നു. അതിന്റെ ഭീഷണമായ സാന്നിധ്യത്തെ അദൃശ്യമാക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആധുനികോത്തര സാംസ്കാരിക വിമർശനങ്ങളിൽനിന്ന് മുതലാളിത്തം എന്നവാക്കുപോലും അപ്രത്യക്ഷമാവുന്നു.

മൈക്രോസോഫ്ടിന്റെ തലവനായ ബിൽഗേറ്റ്സ് ഘർഷണരഹിതമായ മുതലാളിത്തത്തിലേക്ക് വഴിതുറക്കുന്ന-ഒന്നായി സൈബർ സ്പേസിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് ആകസ്മികമല്ല. 19-ആം നൂറ്റാണ്ടിലെ ഫാക്ടറി ഉത്പാദനം എങ്ങനെ മുതലാളിത്ത അധിനിവേശത്തിന്റെ രൂപമാകുന്നുവെന്നും തൊഴിലാളി എങ്ങനെ ഭീമാകാരമായ യന്ത്രങ്ങളുടെ അനുബന്ധം മാത്രമായി ചുരുങ്ങുന്നുവെന്നും മാർക്സ് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ വിശകലനം അതേപടി സൈബർ സ്പേസിനും ബാധകമാണെന്ന് നാം വിസ്മരിക്കരുത്. ബിൽഗേറ്റ്സിന്റെ ആഗ്രഹചിന്തയിൽ അപ്രത്യക്ഷമാവുന്ന സാമൂഹിക സംഘർഷങ്ങൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ തലത്തിലല്ല നടക്കുന്നത്. ലോകമെങ്ങും നടക്കുന്ന മുതലാളിത്ത കൊള്ളക്കൊടുക്കലുകൾക്കിടയിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്ന യാതനകളേയും ദുരിതങ്ങളെയും മുടിവെക്കാനാണ് അത് ഉപകരിക്കുന്നത്.

ഭൂമിയും ആഗോളവിപണിയും സ്വയം നിയന്ത്രിക്കുന്ന ജൈവവ്യവസ്ഥിതികളായി മുതലാളിത്ത സൈദ്ധാന്തികർ അവതരിപ്പിക്കുന്നു. മുതലാളിത്തം അനിവാര്യമാണെന്ന് സ്ഥാപിക്കാൻ മൈക്കേൽ റോസ്ത് ചൈൽഡ് എഴുതിയ പുസ്തകത്തിന്റെ പേരുതന്നെ 'ബയണോമിസ്ക്സ്' (Bionomics) എന്നാണ്. പ്രകൃതിയും സംസ്കാരവും തമ്മിലുള്ള വ്യവസ്ഥകളെ മായ്ച്ചുകളഞ്ഞുകൊണ്ടാണ് ഇവർ ഈ തെറ്റിദ്ധാരണ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. എല്ലാ മാനുഷിക പരിഗണനകളും ഉപേക്ഷിക്കണമെന്നും മൂലധനത്തിന്റെ യുക്തിയെ മാത്രം സർവ പ്രധാനമായി പ്രതിഷ്ഠിക്കണമെന്നുമുള്ള വാദംതന്നെയാണിത്. മാർക്സ് വിവരിക്കുന്ന മൂലധനത്തിന്റെ മദിരോത്സവം അനേകം മോഹനദൃശ്യങ്ങളുടെ അകമ്പടിയോടെ ദൃശ്യമാദ്ധ്യമങ്ങളിൽ ഒഴുകിപ്പടരുന്നു.

—ദേശാഭിമാനി യുഗസംക്രമണം, 2000.

— 4 —

കളികാണുന്നേരം...

ആധുനിക ജീവിതത്തിൽ ദൃശ്യതയ്ക്ക് കൈവന്നിട്ടുള്ള മേൽക്കോയ്മ നമ്മുടെ വിനോദങ്ങളെയും ആഴത്തിൽ ബാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. യുദ്ധങ്ങളും കൂട്ടക്കൊലകളും സ്വീകരണമുറിയിലെ ദൃശ്യങ്ങളായി മാറുന്ന ഈ വിഭ്രാമകമായ യുഗസന്ധിയിൽ കായിക വിനോദങ്ങളും കോടിക്കണക്കിന് ഡോളർ കൈമറിയുന്ന വലിയ ഉത്സവങ്ങളായി മാറുന്നതിൽ അദ്ഭുതമില്ല. തൊടുന്ന എല്ലാത്തിനെയും പണമാക്കി മാറ്റാനുള്ള മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വാഞ്ഛ നമ്മുടെ കളിക്കളങ്ങളെയും വെറുതെ വിടുന്നില്ല. കോഴവിവാദങ്ങളായും വാതുവെപ്പിൽനിന്നുള്ള വെട്ടിപ്പിനെപ്പറ്റിയുള്ള കഥകളായും ഈ അലോസരപ്പെടുത്തുന്ന സത്യം, കളിഭ്രാന്തിനിടയിലും ഇടയ്ക്കൊക്കെ തലപൊക്കാതിരിക്കുന്നില്ല.

ദൃശ്യമാദ്ധ്യമങ്ങളുടെ വിസ്മയാവഹമായ വികാസം പ്രേക്ഷകരുടെ എണ്ണം കണക്കാക്കാനാവാത്ത വിധത്തിൽ വലുതാക്കിയിട്ടുണ്ട്. കളിക്കളത്തിലെന്നപോലെ വീട്ടിനുള്ളിലെ സ്വകാര്യതയിലും ക്ലബുകളിലും ഹോട്ടലുകളിലും വഴിയോരങ്ങളിലുമെല്ലാം ഇന്ന് കളികൾക്ക് പ്രേക്ഷകരുണ്ട്. ഒരു പുതിയ ലോകകപ്പ് ഫുട്ബോളിന്റെ ഉദ്വേഗം നിറഞ്ഞ നാളുകൾ നമ്മെ മാടിവിളിക്കുമ്പോഴും ഈ കളിയുടെ ഭൂതകാലത്തെപ്പറ്റിയും അതിനുണ്ടായ രൂപപരിണാമങ്ങളെപ്പറ്റിയും അന്വേഷിക്കുന്നത് രസകരമാവും. മറ്റു പല കായിക വിനോദങ്ങളെയും പോലെ ഫുട്ബോളിന്റെയും വേരുകൾ മധ്യകാല യുഗങ്ങളിലായിരുന്നു. യൂറോപ്പിൽ പ്രത്യേകിച്ച് ഇംഗ്ലണ്ടിൽ, ജന്മിത്തം ചുമലിലേറ്റിവെച്ചിരുന്ന ദുസ്സഹഭാരം ഇടയ്ക്കൊക്കെ വലിച്ചെറിയാൻ ഗ്രാമങ്ങൾ കണ്ടെത്തിയിരുന്ന പലതരം ഉത്സവങ്ങളിൽ ആണ് ഈ കളിയുടെ ഉറവിടം. ദിവസങ്ങളോളം— ചിലപ്പോൾ ആഴ്ചകളോളം നീണ്ടുനിൽക്കുന്ന, ഗ്രാമീണജനത വൻതോതിൽ പങ്കെടുക്കുന്ന, ഒരു വിനോദമായിരുന്നു ഇത്. മദ്യവും സർവാണി സദ്യയും ആക്രമവും ജന്മിമാരുടെ നേർക്കുള്ള വിദ്വേഷപ്രകടനങ്ങളും ആട്ടവും പാട്ടും എല്ലാം നിറഞ്ഞ ഒരു അടിപൊളി പരിപാടി. ഇന്നും അന്താരാഷ്ട്ര ഫുട്ബോൾ അധികൃതരുടെ സ്ഥിരം തലവേദനയായ ഫുട്ബോൾ ഊളന്മാർ ഈ ഭൂതകാലത്തിന്റെ ഒരു അടിക്കുറിപ്പാണ്.

അന്ന് കളിക്കളത്തിനോ കളിക്കാരുടെ എണ്ണത്തിനോ പന്തുകളുടെ എണ്ണത്തിനോ ഒന്നും വലിയ നിശ്ചയമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ചിലപ്പോൾ ഒന്നു രണ്ടു ഗ്രാമങ്ങൾ മുഴുവൻ തന്നെയാവാം കളിക്കളം. തങ്ങളുടെ കനത്ത വാതിലുകളുള്ള വീടുകളുടെ സുരക്ഷിതത്വത്തിൽ അടച്ചിരിക്കുന്ന പ്രഭുക്കളൊഴിച്ച് ബാക്കിയുള്ള ജനം മുഴുവൻ കളിക്കാരും. ഒരു സമയബദ്ധമായ സ്ഥലബദ്ധമായ കളിയായിയായി ഫുട്ബോളിനെ

മാറ്റിയെടുക്കാൻ ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണാധികാരികൾക്ക് വളരെക്കാലത്തെ പരിശ്രമം വേണ്ടിവന്നു എന്നാണ് ചരിത്രം. പലപ്പോഴും പട്ടാളത്തിന്റെ സഹായത്തോടെ ആണ് കളിയുടെ 'പുതിയ നിയമങ്ങൾ' അവർ അംഗീകരിപ്പിച്ചിരുന്നത്.

ഒരർത്ഥത്തിൽ എല്ലാ 'കളികളും' പ്രതീകാത്മകമായ ആഗ്രഹപൂർത്തി ആണെന്നും പലപ്പോഴും അത് കാര്യമാവുമെന്നും മനഃശാസ്ത്രം നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നു. ഹെർബർട്ട് മാർക്യൂസ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നതുപോലെ (play) എപ്പോഴും അദ്ധ്വാന (work) ത്തിന്റെ വിപരീതമായാണ് അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത്. മുതലാളിത്ത സമൂഹത്തിന്റെ ആധാരശിലകളിലൊന്നായ പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് ധർമചിന്ത (ethics) ജോലിയെ പുണ്യമായും കളിയെ പാപമായും നിർവചിച്ചതോടെ കളിയിൽ അന്തർഭവിച്ചുകിടക്കുന്ന ആനന്ദതത്ത്വം (pleasure principle) ജനസാമാന്യത്തിന് നിഷിദ്ധമായി. ഇടയ്ക്കൊക്കെ അതിനായി ഉഴിഞ്ഞുവെക്കപ്പെട്ട കായിക താരങ്ങളാൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന കളികളുടെ വെറും കാഴ്ചക്കാർ മാത്രമായി അവർ അധഃപതിച്ചു-'ജീവിതം അത് നമുക്കു വേണ്ടി നമ്മുടെ പരിചാരകർ ജീവിച്ചുകൊള്ളും' എന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന ഫ്രഞ്ച് സിംബലിസ്റ്റ് കവി ഈ യാഥാർത്ഥ്യത്തെയാണ് ഭംഗ്യന്തരേണ നിർധാരണം ചെയ്യുന്നത്. കളികളെ വിനോദവ്യവസായം (entertainment industry) വൻലാഭം കൊയ്യാവുന്ന ഒരു മേഖലയായി കണ്ടെത്തി കൈയാളിയതോടെ ഈ താരങ്ങളും ജനങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വിടവ് നികത്താനാവാത്തതുമായി.

കോമഡികളുടെ ചിരി സൃഷ്ടിക്കുന്ന പല സന്ദർഭങ്ങൾക്കു പിന്നിലും ഹിംസ ഒളിഞ്ഞുകിടപ്പുണ്ടെന്ന് ഫ്രോയിഡ് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരർത്ഥത്തിൽ ഹിംസയും അധിക്ഷേപവും ഉള്ളിലടക്കിപ്പിടിക്കുന്ന ഗ്രാമീണ കഥാപാത്രങ്ങളിൽനിന്നാണ് എലിസബത്തൻ കാലഘട്ടത്തിലെ കോമഡി ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവന്നതെന്ന നിരൂപണമതവും ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. ഷേക്സ്പിയറുടെ മിഡ് സമ്മർനൈറ്റ്സ് ഡ്രീമിലും ട്വെൽത്ത് നൈറ്റിലും എല്ലാം ഇതിന്റെ നിഴൽപ്പാടുകൾ കാണാം. പ്രസിദ്ധ നിരൂപകനായ മിഖായേൽ ഭക്തിൻ ഉത്സവങ്ങളെപ്പറ്റി സിദ്ധാന്തിക്കുന്നതും ഇതുതന്നെ. നിലനിൽക്കുന്ന നിർദ്ദയനിയമങ്ങൾക്കും സദാചാരഭീമശാസനങ്ങൾക്കും താൽക്കാലികമായ ഒഴിവ് നൽകുന്ന ഒരുവേള. ലോകംതന്നെ കീഴ്മേൽ മറിയുന്ന പ്രതീതി ജനിപ്പിക്കുന്ന വിപ്ലവമുഹൂർത്തം. ഏറെ ശ്രേണീബദ്ധമായ ഒരു സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥക്കുള്ളിൽ കീഴാളർക്ക് അവരുടെ സ്വത്വം ഊന്നിപ്പറയാൻ ലഭിക്കുന്ന ഒരു ഇടവേള.

ദുഃഖങ്ങൾക്ക് അവധികൊടുത്ത് സ്വർഗത്തിൽ മുറിയെടുത്തുതങ്ങുന്ന സാധാരണക്കാരൻ മതിഭ്രമത്തിലൂടെ (Fantacy) അർജ്ജുനനും ഭീമനും ഹിഗ്വിറ്റയും മറഡോണയും സിദാനും ഒക്കെയായി പരകായപ്രവേശം നടത്തുന്നു. അയാളുടെ ജീവിതത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന പലതരം ചങ്ങലക്കെട്ടുകൾ തൽക്കാലത്തേക്ക് അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നു. ഫ്രോയിഡ് പറയുംപോലെ എല്ലാ പകൽക്കിനാക്കളിലും വീരകഥകളിലും സംഭവിക്കുന്നത് ഈഗോ (അഹം) രാജകീയപദവിയിൽ അവരോധിക്കപ്പെടുന്നു എന്നതാണ്. വളരെ ബോധപൂർവം, കൗശലത്തോടെ, മാദ്ധ്യമങ്ങൾ മെനഞ്ഞെടുക്കുന്ന അതികായന്മാരുടെ അഭ്യാസപാടവം നമ്മുടെ യഥാർത്ഥ ജീവിതത്തിലെ വിരസതയെയും ജാഡ്യത്തെയും മറികടക്കാനുള്ള ഒരു കുറുക്കുവഴിയായിത്തീരുന്നു. കൊൽക്കത്തയിലെ തെരുവുകളിൽ തെണ്ടുൽക്കറായും സൗരവ് ഗാംഗുലിയായും

മാറിമാറിക്കളിച്ചുനോക്കുന്ന തെരുവുകുട്ടികളുടെ കളികളിലും ഈ പ്രക്രിയ കാണാവുന്നതാണ്. മിഥ്യാപൂർത്തിയുടെ കിളിവാതിലിലൂടെ സാദ്ധ്യതകളുടെ വലിയ ആകാശത്തിലേക്ക് ഒന്ന് ഒളിഞ്ഞ് നോക്കാനുള്ള അവസരം ഈ കളികൾ അവർക്ക് തുറന്നുകൊടുക്കുന്നു.

വ്യക്തിസ്വത്വബോധത്തെ എന്നപോലെ ദേശീയസ്വത്വസങ്കൽപ്പങ്ങളെയും അരക്കിട്ടുറപ്പിക്കുന്നതിന് ഇന്ന് കളികൾ ഉപയോഗിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. പണ്ട് ഇന്ത്യയും പാകിസ്താനും തമ്മിലുള്ള ഹോക്കി മത്സരങ്ങൾ ഒരു യുദ്ധപ്രതീതിയാണ് പലപ്പോഴും സൃഷ്ടിച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ യുറോപ്യൻ രാജ്യങ്ങളും ആസ്ത്രേലിയയും എല്ലാം പുതിയ കേളിശൈലികളിലുടെയും കളിയുടെ നിയമങ്ങളിൽ കൗതുകപൂർവ്വം വരുത്തിയ മാറ്റങ്ങളിലൂടെയും ഇന്ത്യയെയും പാകിസ്താനെയും പിൻതള്ളി ബഹുദൂരം മുന്നേറിയതോടെ യുദ്ധക്കളി ക്രിക്കറ്റായി. യുദ്ധമില്ലാത്തപ്പോൾ ക്രിക്കറ്റ് കളിക്കുകയും യുദ്ധം ഒരു സാദ്ധ്യതയാവുമ്പോൾ കളിക്കില്ല എന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു വിചിത്രമായ അവസ്ഥ. ലോകകപ്പ് ഫുട്ബോൾ വന്നതോടെ ലാറ്റിനമേരിക്കയിലെ കൊടും സാമ്പത്തികക്കുഴപ്പംപോലും മറന്ന മട്ടായി... അർജന്റീനയിലെ കുട്ടക്കുഴപ്പത്തെപ്പറ്റി പറയുന്നതിനേക്കാൾ അർജന്റീനയുടെ ലോകകപ്പ് സാദ്ധ്യതകളെപ്പറ്റി തർക്കിക്കുന്നതിലാണ് ഇന്ന് ലേഖകർക്ക് താത്പര്യം. ലോകകപ്പ് ജ്വരം വർധിക്കുന്നതോടെ യുദ്ധജ്വരം ഒന്നടങ്ങും എന്ന് നമുക്കാശ്വസിക്കാം.

ഈ ഉത്സവച്ഛായയാണ്, അതിന്റെ ഉട്ടോപ്പിയനായ വിമോചന വാഗ്ദാനമാണ്, കൂടുതൽ കൂടുതൽ കെട്ടുകാഴ്ചകളായി മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈ വിനോദങ്ങളെ ഇന്നും ജനപ്രിയമാക്കുന്നത്. സാംസ്കാരിക വ്യവസായത്തിന്റെ ദ്രുഷ്ടിപാതം കലകളിൽനിന്നും വിനോദങ്ങളിൽനിന്നും അവയുടെ വിമോചകധർമത്തെ വലിയൊരളവിൽ ഇല്ലായ്മ ചെയ്തുകഴിഞ്ഞിട്ടുള്ള ഇന്ന് ഒരു പഴയ താരാട്ടിന്റെ ഓർമ്മപോലെ ഒരു പരിവേഷമായി ഈ വിമോചന സ്വപ്നം ഈ രൂപങ്ങളെ ചൂഴ്ന്ന നിൽക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് തന്നെ പലപ്പോഴും ഊഹക്കച്ചവടക്കാരാലും വാതുവെപ്പുവീരന്മാരാലും ഒക്കെ അധിനിർണയിക്കപ്പെട്ടതാവാമെന്നറിഞ്ഞിട്ടും നാം സംപ്രേഷണങ്ങൾക്കായി ആകാംക്ഷയോടെ കാത്തിരിക്കുന്നു. ദൂരദർശന്റെ അലംഭാവത്തിനെതിരെ കലമ്പൽ കൂട്ടുന്നു. പാവം മാനവഹൃദയം!

ഏതായാലും കായികവിനോദങ്ങളുടെ ചിഹ്നശാസ്ത്രപരമായ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വ്യാപാരങ്ങളും അതിൽ പ്രതീകാത്മകതയിലൂടെ നടക്കുന്ന ആഗ്രഹപൂർത്തിയും വിശകലനം ചെയ്യുക എന്നത് പ്രധാനമാണ്. കാരണം ആവശ്യങ്ങൾപോലെ ആഗ്രഹങ്ങളും മോഹചിന്തകളും ചരിത്രത്തെ ത്വരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ടാണ് ആവശ്യകത (Necessity) പോലെ അബോധത്തിലേക്കുള്ള താക്കോലായ ആഗ്രഹവും (desire) ഇന്ന് ഒരു തത്ത്വശാസ്ത്രഗണമായിട്ടുള്ളത്.

—ദേശാഭിമാനി വാരിക, 2002 ജൂൺ.

സംസ്കാരം/ദർശനം

— 5 —

കേരളത്തിലെ സാംസ്കാരിക രംഗം: ഒരു മാർക്സിയൻ വിശകലനം

നാം ബൂർഷ്വാസിയുടെ കലയെയല്ല, കല യെക്കുറിച്ചുള്ള അവരുടെ സിദ്ധാന്തത്തേ യാണ് ചെറുത്ത് തോല്പിക്കേണ്ടത്.

പിയറി മാഷറി

വിമർശനത്തിൽ ശരിയായ വിലയിരുത്ത ലുകൾ ഉണ്ടാവുന്നത് ദൈനംദിന ജീവി തത്തെ ആത്മീയമായി അലിയിച്ച് ഇല്ലാ താകുന്നതിലൂടെയല്ല; മറിച്ച് അതുമായി ആർജവത്തോടെ കൂട്ടുചേർന്ന് പ്രവർത്തി ക്കുന്നതിലൂടെയാണ്.

ടെറി ഈഗിൾടൺ

ആമുഖം

കേരളത്തിലെ സാംസ്കാരിക രംഗത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ചകൾ ഒട്ടുമുക്കാലും സാംസ്കാ രിക ജീർണതയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രലപനങ്ങളായാണ് ഒടുങ്ങുന്നത്. 'പൈങ്കിളിസാ ഹിത്യ'ത്തിനും കച്ചവടസിനിമയ്ക്കും കൈവന്നിട്ടുള്ള വളർച്ചയുടെ ഞെട്ടിപ്പിക്കുന്ന സ്ഥിതിവിവരക്കണക്കുകൾ ഒരു വശത്ത്. അടയ്ക്കാക്കത്തിയും കഥകളിത്തലയും എന്തിന്, പഴയ തുപ്പക്കോളാമ്പിപോലും സ്വീകരണമുറിയിൽ അലങ്കാരവസ്തുക്ക ളായി പ്രദർശിപ്പിക്കുന്ന മധ്യവർഗബുദ്ധിജീവികളുടെ 'സംസ്കാര'നാട്യം മറുവശ ത്ത്. ഇതിനെല്ലാം ഇടയിൽ വിസ്മൃതമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന കേരളീയ പാരമ്പ ര്യം (!?) — ഇങ്ങനെ പോകുന്നു നമ്മുടെ പണ്ഡിതസദസ്സുകളിലെ ഗാന്ധാരീ വിലാ പം. തീർച്ചയായും, ഇപ്പോൾ തകർന്നുതുടങ്ങിയിട്ടുള്ള ബ്ലേഡ് കമ്പനികളുടെയും ഊഹക്കച്ചവടക്കാരുടെയും തണലിൽ വളർന്ന 'മ' പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ ഇടക്കാ ലത്ത് കൈവരിച്ചിട്ടുള്ള പ്രചാരം വിസ്മയാവഹമാണ്. പ്രദർശന വിജയം നേടുന്നവ

ഏറെ ഉണ്ടാവില്ലെങ്കിലും മലയാളത്തിൽ വർഷംതോറും ഇറങ്ങുന്ന സിനിമകളുടെ എണ്ണവും ചെറുതല്ല. ഇതോടൊപ്പംതന്നെ, പൈങ്കിളി വിരുദ്ധരും 'മ' പ്രസിദ്ധീകരണവിരുദ്ധരും ഒക്കെയായ ഒട്ടേറെ യുവജനങ്ങളും ഇന്ന് നമുക്കിടയിലുണ്ട്. ഇടതുപക്ഷ വീക്ഷണം പുലർത്തുന്നവരും ആദർശശാലികളുമാണ് ഇവരിൽ പലരും. പണ്ടൊക്കെ—അതായത് അറുപതുകളുടെ അവസാനത്തിലും എഴുപതുകളിലും—'കമ്പോളകല'യേയും 'കമ്പോള സിനിമ'യേയും വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് ചെറിയ മാസികകളും അല്പായുസ്സുകളായ ഫിലിം സൊസൈറ്റികളും കൊച്ചുകൊച്ചു ചർച്ചായോഗങ്ങളും ആയി ഒതുങ്ങിക്കൂടിയിരുന്ന വിഭാഗത്തിന്റെ സ്വാധീനം ഇന്ന് വിപുലമായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. 'മ' പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾക്കെതിരായ പ്രചാരണജാഥകളും അശ്ലീല പോസ്റ്ററുകൾക്കെതിരായ പ്രതിഷേധ പ്രകടനങ്ങളും ഇടതുപക്ഷ യുവജന സംഘടനകളുടെ മുൻകൈയിൽ ഇന്ന് നടക്കുന്നുണ്ട്. ഇത് ഒരു നല്ലകാര്യം തന്നെയാണ്.

എന്നാൽ 'സാംസ്കാരികരംഗത്തെ ജീർണത'ക്കെതിരായുള്ള പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ സൈദ്ധാന്തിക അടിത്തറ എത്രത്തോളം ഭദ്രമാണ്? ഇവയുടെ സങ്കല്പനോപാധികളും വിശകലന രീതികളും മാർക്സിയൻ കാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്ന് നോക്കുമ്പോൾ പിഴവറ്റതാണോ? ഈ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ മുൻവിധികളെ എങ്ങനെയാണ് നാം വിലയിരുത്തേണ്ടത്? ഈ ചോദ്യങ്ങൾ ഇന്ന് അത്യന്തം പ്രസക്തമായിട്ടുണ്ട്. 'മ' പ്രസിദ്ധീകരണ വിരുദ്ധസമരം മാസികകൾ തീയിടുന്നതിലേക്കും പൈങ്കിളിവിരുദ്ധ പ്രസ്ഥാനം 'പൈങ്കിളി വായിക്കു, പ്രേമിക്കു, ആത്മഹത്യ ചെയ്യു', തുടങ്ങിയ അബദ്ധമായ ചില സൂത്രവാക്യങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നതിലേക്കും, ആവിഷ്കാര സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനായുള്ള (തികച്ചും ന്യായമായ) വാഞ്ഛയും മതഭ്രാന്തുപോലെ തന്നെ അന്ധമായ (മാർക്സിസത്തിന് തീരെ അന്യമായ) യുക്തിവാദവും കൂടിക്കുഴഞ്ഞ് സാമുദായിക കലാപങ്ങൾക്കുവരെ വഴിമരുന്നിടുന്ന അപകടകരമായ അവസ്ഥയിലേക്കുമൊക്കെ ഈ യുവജനവിഭാഗം ഇടയ്ക്കൊക്കെ നീങ്ങിപ്പോകുന്നുണ്ട്. ഈ സാഹചര്യത്തിൽ കേരളത്തിലെ സാംസ്കാരിക അവസ്ഥയെപ്പറ്റിയും അതിനെ വിമർശന വിധേയമാക്കാനുള്ള സങ്കൽപനോപാധികളെപ്പറ്റിയും മാർക്സിസ്റ്റുകൾക്കും പുരോഗമനവാദികൾക്കും ഇടയിൽ നിഷ്കൃഷ്ടവും തുറന്നതുമായ സൈദ്ധാന്തിക ചർച്ചകൾ അത്യാവശ്യമാണ്. അത്തരത്തിലുള്ള ഒരു ചർച്ചക്ക് തുടക്കം കുറിക്കാൻ മാത്രമേ ഈ ലേഖനത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നുള്ളു.

സാംസ്കാരിക വിമർശം: മാർക്സിസ്റ്റ് മാനദണ്ഡം

'സംസ്കാരമെന്ന വാക്കുകേട്ടാൽ ഉടനെ തോക്കെടുക്കാനാണ് എനിക്ക് തോന്നുന്നത്' എന്ന് ഹിറ്റ്ലറുടെ സാംസ്കാരിക വകുപ്പുമേധാവി പറഞ്ഞത് ആകസ്മികമല്ല. കാരണം, സംസ്കാരമെന്ന പദം തന്നെ മൂക്കറ്റം പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ മുങ്ങിനിൽക്കുന്ന ഒന്നാണ്. ഒറ്റയ്ക്കും പദസംഘാതങ്ങളിലും നാനാർത്ഥവാചിയായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട 'സംസ്കാര' ശബ്ദത്തിന് സംഭവിച്ചിട്ടുള്ള അർത്ഥപ്പകർച്ചയുടെ ചരിത്രംതന്നെ, ഈ വാക്കിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരതയുടെ പ്രകടമായ തെളിവാണ്. 'സംസ്കരിക്കുക, സംസ്കരിച്ചെടുക്കുക' തുടങ്ങിയ ശുദ്ധീകരണത്തേയും സ്ഫുടപാകത്തേയും സൂചിപ്പിക്കുന്ന പ്രയോഗങ്ങളിൽ ഇതിന്റെ മൂലാർത്ഥം ഇപ്പോഴും ഒളിമിന്നുന്നുണ്ട്. നാം

ഉപയോഗിക്കുന്ന സംസ്കാരം എന്ന വാക്കിന്റെ തത്സമമായ 'കൾച്ചർ' എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് പദത്തിന് സംഭവിച്ചിട്ടുള്ള അർത്ഥമാറ്റങ്ങളും ഏതാണ്ടിതുപോലെ തന്നെയായിരുന്നുവെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. റെയ്മണ്ട് വില്യംസ് തന്റെ 'കൾച്ചർ' (ഫൊണ്ടാന, 1983 പതിപ്പ്) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഇതേപ്പറ്റി ദീർഘമായി ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട് (പേജുകൾ 10-16).

വിത്തുകളേയും ചെടികളേയും സംസ്കരിച്ചെടുക്കുന്ന പ്രക്രിയയെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഒരു പദമായാണത്രെ ഇംഗ്ലീഷിൽ കൾച്ചർ എന്ന വാക്ക് ആദ്യം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷിലും ജർമൻ ഭാഷയിലും ആത്മാവിഷ്കാരത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഒരു നാമപദമായും മനുഷ്യമനസ്സിനെ വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുക എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ക്രിയാപദമായും ഇത് ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടുതുടങ്ങി. പ്രധാനമായും മൂന്ന് ഭിന്നാർത്ഥങ്ങളാണ് ഇംഗ്ലീഷിൽ ഇന്ന് ഈ പദത്തിനുള്ളത്.

1. ഒന്ന്: ഒരു വികസിതമായ മാനസികാവസ്ഥ (ഉദാ: സംസ്കാരമുള്ളവൻ—man of culture);
2. രണ്ട്: ഈ അവസ്ഥയിലേക്കുള്ള വികാസപ്രക്രിയ (ഉദാ: സംസ്കാരത്തിലുള്ള താത്പര്യം, സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ—cultural interests, cultural activities);
3. മൂന്ന്: ഈ പ്രകിയക്ക് സഹായകമാകുന്ന ഉപാധികൾ (ഉദാ: കല, മാനുഷിക ബൗദ്ധിക വ്യാപാരങ്ങൾ—the arts, human intellectual works).

ഇതിൽ മൂന്നാമത്തെ അർത്ഥത്തിനാണ് ഇന്ന് മുൻതൂക്കമെന്ന് വില്യംസ് പറയുന്നുണ്ട്. ഇംഗ്ലീഷിൽ 'കൾച്ചർ' എന്ന പദത്തിന് സംഭവിച്ചിട്ടുള്ള അർത്ഥപ്പകർച്ച ഇത്തരത്തിലായിരുന്നുവെങ്കിലും ഈ മുഖ്യധാരക്ക് ഒപ്പംതന്നെ, കുറേക്കൂടി വിപുലമായ മറ്റൊരർത്ഥം കൂടി ഒരു അന്തർധാരയായി വർത്തിച്ചിരുന്നു. പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിൽ തന്നെ ഒരു ജനതയുടെ മുഴുവൻ ജീവിതശൈലിയേയും സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഒന്നായി ഈ പ്രദം ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ താരതമ്യപഠനപരമായ നരവംശ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വികാസത്തോടെ ഈ അർത്ഥത്തിന് ഊന്നൽ ലഭിക്കുകയുമുണ്ടായി. ഇന്നും സാമൂഹികശാസ്ത്രത്തിലും നരവംശശാസ്ത്രത്തിലും ഈ അർത്ഥം സജീവമായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്.

മലയാളത്തിലും 'സംസ്കാര' ശബ്ദത്തിന്റെ ഭിന്നാർത്ഥങ്ങളെ ഈ രീതിയിൽ വിശകലനം ചെയ്യാവുന്നതാണ്. ഏറെ വിപുലവും സാമാന്യം ഇടുങ്ങിയതുമായ രണ്ട് വ്യത്യസ്ത അർത്ഥങ്ങളിലാണ് നാം ഈ പദം ഉപയോഗിച്ചുപോരുന്നത്. ഒരു ജനതയേയോ ഒരു വിഭാഗത്തേയോ പൊതുവിൽ ഭരിക്കുന്ന ആചാരങ്ങളും പെരുമാറ്റരീതിയും മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളും എല്ലാം ചേർന്ന ഒന്നിനെയാണ് വിപുലമായ അർത്ഥത്തിൽ സംസ്കാരമെന്ന പദംകൊണ്ട് നാം വിവക്ഷിക്കാറ്. തൊഴിലാളിവർഗസംസ്കാരം, ബൂർഷ്വാ സംസ്കാരം തുടങ്ങിയ പ്രയോഗങ്ങൾ ഇത്തരത്തിലുള്ളതാണ്. എന്നാൽ സാഹിത്യാദി കലാരൂപങ്ങളിലെ ഉത്കൃഷ്ടമാതൃകകളുടെ സംഘാതത്തെ മുൻനിർത്തിയും സംസ്കാരമെന്ന വാക്ക് നാം ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട്. സാംസ്കാരിക പൈതൃകം, കേരളസംസ്കാരം തുടങ്ങിയ സംജ്ഞകളിൽ ഈ ഇടുങ്ങിയ അർത്ഥമാണ് മുന്നിട്ട് നിൽക്കുന്നത്. സംസ്കാരമുള്ളവൻ അല്ലെങ്കിൽ സംസ്കാരശൂന്യൻ ഇത്യാദി പ്രയോഗങ്ങളിലാവട്ടെ സംസ്കാരവും മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളുമായുള്ള

ഗാഢബന്ധം വ്യക്തമാണ്. ഈ ഭിന്നപ്രയോഗങ്ങളെല്ലാം പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ മുൻ ധാരണകളുമായി കുഴഞ്ഞുമറിഞ്ഞാണ് കിടക്കുന്നത്. ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ അതിവ്യത്യസ്തമെന്ന തോന്നലുളവാക്കുന്നവയാണ് ഈ പ്രയോഗങ്ങൾ. എന്നാൽ സമൂഹത്തെയാകെ ഒരു ജൈവപൂർണതയായി കാണുന്ന മാർക്സിസ്റ്റുകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സംസ്കാരശബ്ദത്തിൽ നാനാർത്ഥങ്ങൾ അന്യോന്യ പൂരകങ്ങളാണ്. ദൈനംദിന ജീവിതത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലം മുതൽ രാഷ്ട്രീയം, തത്ത്വചിന്ത, സാഹിത്യവിചാരം തുടങ്ങിയ പ്രക്രിയകളുടെ സമഗ്രതലംവരെ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടാണ് നില്ക്കുന്നത് എന്ന തിരിച്ചറിവ് അടിസ്ഥാനപരമാണ്. 'എല്ലാവരും തത്ത്വചിന്തകരാണ്' എന്ന അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷിയുടെ നിദർശനത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയും പ്രസക്തിയും ഇവിടെയാണ് പ്രകടമാവുന്നത്.

സാംസ്കാരിക പൈതൃകം തുടങ്ങിയ താരതമ്യേന നിർദോഷവും രാഷ്ട്രീയ വിവക്ഷകളില്ലാത്തതെന്ന പ്രതീതിയുളവാക്കുന്നതുമായ സങ്കല്പങ്ങളുടെ ആശയവാദപരമായ ഉള്ളടക്കം അല്പം ചുഴിഞ്ഞുനോക്കിയാൽ വ്യക്തമാവും. ജനജീവിതത്തിന്റെ സമഗ്രമണ്ഡലത്തെ പൂർണമായും വിസ്മരിച്ച് അതിൽനിന്നും പിറവിയെടുക്കുന്ന ചില കലാമാതൃകകളെമാത്രം അടർത്തിയെടുത്ത് കൃത്രിമമായും ചരിത്രനിരപേക്ഷമായും ആദർശവത്കരിച്ചാണ് ഉപരിവർഗ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ വക്താക്കൾ ഈ പൈതൃക സങ്കല്പത്തെ മെനഞ്ഞെടുക്കുന്നത്. സംസ്കാരം എന്ന പദംതന്നെയാണ് കൾച്ചറിനും സിവിലൈസേഷനും നാം ഉപയോഗിച്ചുപോരുന്നത് എന്നതിൽ നിന്നുതന്നെ ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്ര മിഥ്യയുടെ സ്വാധീനം എത്ര ആഴത്തിലുള്ളതാണെന്ന് ഊഹിക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ. ചോദ്യം ചെയ്യേണ്ടതുപോലുമില്ലെന്ന രീതിയിൽ നമ്മുടെ സാംസ്കാരിക നായകന്മാരും നിരൂപകരും ചിന്തകരുമെല്ലാം അംഗീകരിച്ചുപോരുന്ന ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രധാരണയുടെ ചരിത്രവും അതിദീർഘമാണ്. അയോണിലും (Ion) മറ്റും ആവിഷ്കൃതമാകുന്ന പ്ലാറ്റോയുടെ കാവ്യസങ്കല്പങ്ങളോളവും ലോഞ്ചയിനസിന്റെ ഉദാത്തവത്കരണ സിദ്ധാന്തത്തോളവും പ്രാചീന ഭാരതീയ കാവ്യമീമാംസയോളവും പഴക്കമുള്ളതാണ് ഈ ആശയവാദമിഥ്യ. കോൾറിഡ്ജിന്റേയും ഷെല്ലിംഗിന്റേയും മറ്റും കാൽപ്പനിക സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ വിരൽപ്പാടുകളും ഇതിൽ തെളിഞ്ഞു കാണാനുണ്ട്. എലിയട്ടിനെയും എസ്രാ പൗണ്ടിനേയും പോലുള്ള പ്രതിലോമകാരികളായ സാഹിത്യ മീമാംസകരുടെ വരേണ്യവാദപരമായ (elitist) സമീപനങ്ങളും സംസ്കാരപദത്തെ സാമാന്യ ജീവിതത്തിന്റെ ഊഷ്മളജീവിതത്തിൽനിന്ന് അടർത്തിയെടുത്ത് അമൂർത്തവത്കരണങ്ങളുടെ സങ്കുചിതമായ അറകളിൽ തളച്ചിടുന്നതിൽ വഹിച്ചിട്ടുള്ള പങ്ക് 'ചെറുതല്ല'. ആധുനികതയുടെ സൈദ്ധാന്തികരായി മലയാളസാഹിത്യ രംഗത്ത് ഏറെ കൊട്ടിഘോഷിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന— അക്കാദമീയ തലങ്ങളിൽ ഈ രോഗം അടുത്തൊന്നും മാറുന്ന ലക്ഷണവുമില്ല— നിരൂപകരായിരുന്നു എലിയട്ടും എസ്രാ പൗണ്ടുമെന്നത് സ്മരണീയമാണ്.

ജനതയുടെ ജീവിതത്തിൽനിന്ന് വിഗ്രഹമോഷ്ടാക്കളെപ്പോലെ കലാരൂപങ്ങളെ അപഹരിച്ച് മ്യൂസിയത്തിലെ ചില്ലലമാരകളിലും മുതലാളിമാരുടെ സ്വീകരണമുറികളിലും അടച്ച് 'ഇതാ സംസ്കാരം, ഇതാ പൈതൃകം' എന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുന്നിടത്ത് ഇവരുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപ്രവർത്തനം അവസാനിക്കുന്നില്ല എന്നതാണ് മറ്റൊരു ശ്രദ്ധേയമായ വസ്തുത. ജനങ്ങളിൽനിന്ന് കവർന്നെടുത്ത ഈ രൂപങ്ങളെ അമൂർത്തവത്കരണങ്ങളുടെ വിഭ്രാമകമായ ആടയാഭരണങ്ങളണിയിച്ച്, 'ഇതാ നിങ്ങൾ

അനുകരിക്കേണ്ട മാതൃകകൾ' എന്ന രീതിയിൽ ജനങ്ങളുടെ മുമ്പിൽ അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള ധാർഷ്ട്യവും ഇവർ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. 'ദൂരദർശനിലും' പുതിയ ദേശീയ വിദ്യാഭ്യാസ പദ്ധതിയിലുമൊക്കെ സംസ്കാരത്തെ അത്യുൽഗ്രഥനപരവും ഒട്ടൊക്കെ ആക്രമണോത്സുകവുമായ ദേശീയവാദത്തിന്റെ പ്രചാരണോപാധിയായി ഉപയോഗിക്കുവാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ പ്രകടമായി വരുന്നുണ്ട്. ദൈനംദിനമെന്നോണം ജീവനോടെ ചുട്ടെരിക്കപ്പെടുന്ന കർഷകരോട് ഇന്ത്യയുടെ മഹത്തായ ആത്മീയ സഹന പൈതൃകത്തെപ്പറ്റിയും പീഡിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന സ്ത്രീജനങ്ങളോട് ഭാരത സ്ത്രീകളുടെ ഭാവശുദ്ധിയെപ്പറ്റിയും, എല്ലാ വർഗീയ കലാപങ്ങളിലും അവസാനം ഇരകളായിത്തീരുന്ന ന്യൂനപക്ഷങ്ങളോട് ഭാരതത്തിന്റെ മതസഹിഷ്ണുതാ പാരമ്പര്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഉദ്ഘോഷങ്ങൾ എത്ര ക്രൂരമാണെന്ന് നാം ആലോചിക്കാറുപോലുമില്ല എന്നത് ചിന്താർഹമാണ്. 'ദൂരദർശനെ'പ്പറ്റി പൊതുവെ വിമർശനാത്മക സമീപനം സ്വീകരിക്കുന്ന സ്ത്രീകളായ വിമർശകർപോലും ഉച്ചാരണത്തെറ്റുകളും കലാപരമായ പാളിച്ചകളുമൊക്കെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടി തങ്ങളുടെ പതിവ് കോളങ്ങൾ പൂർത്തിയാക്കുന്നു എന്നത് ഖേദകരമാണ്. നമ്മുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ വമ്പിച്ച നേട്ടങ്ങളായി കൊണ്ടാടപ്പെടുന്ന ക്ഷേത്രശിൽപങ്ങളുടെയും ചുവർചിത്രങ്ങളുടെയും യഥാർത്ഥ സ്രഷ്ടാക്കളുടെ പേരുകൾപോലും നമുക്കിന്ന് അജ്ഞാതമാണ് എന്നോർക്കുമ്പോഴാണ് ഈ ക്രൂരമായ വഞ്ചനയുടെ വിശ്വരൂപം വെളിവാകുന്നത്. ഈ ശില്പികൾ മിക്കവാറും താഴ്ന്നജാതിക്കാരായിരുന്നു എന്നതുതന്നെയാണ് അവർക്ക് പേരില്ലാതെ പോവാനിടയാക്കിയത്. പക്ഷേ, വർഗപരവും വർണപരവുമായ അടിച്ചമർത്തലിന്റെ ഭീഷണമായ ചരിത്രം, ഭാരതീയ ആത്മീയതയുടെ ആവിഷ്കാരങ്ങളായി, ഈ കലാരൂപങ്ങളെ വിശദീകരിച്ച് തൃപ്തിയടയുന്ന ആനന്ദകുമാരസ്വാമിയെപ്പോലുള്ള ആശയവാദികൾ പൂർണമായും വിട്ടുകളയുന്നു എന്നതും ആകസ്മികമല്ല.[1] ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ സംസ്കാരം എന്ന പദത്തെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ പുകമറയിൽനിന്ന് പുറത്തുകൊണ്ടുവരിക എന്നതുതന്നെ വർഗസമരത്തിന്റെ ഒരു സവിശേഷ ദൗത്യമായിത്തീരുന്നുണ്ട്. ഇടതുപക്ഷ ചിന്താഗതിക്കാരനെന്ന് അഭിമാനിക്കുന്ന തന്റെ സുഹൃത്ത് സ്വീകരണമുറിയിലെ വെറ്റിലച്ചെല്ലവും കഥകളിത്തലയുമെല്ലാം അഭിമാനപൂർവം കാട്ടിക്കൊടുത്തപ്പോൾ, 'ഇതൊക്കെ കൊണ്ടുപോയി കള; കേരളത്തിൽ രണ്ടേ രണ്ട് സാംസ്കാരിക ചിഹ്നങ്ങളേയുള്ളു — ഈഴവശിവനെ പ്രതിഷ്ഠിക്കാൻ നാരായണഗുരു എടുത്ത പാറക്കല്ലും പുന്നപ്ര—വയലാറിലെ വാരിക്കുന്തവും: 'വേണമെങ്കിൽ അത് കൊണ്ടുവന്ന് വെക്കാൻ നോക്ക്' എന്ന് കോപിച്ച ഇടതുപക്ഷ പ്രവർത്തകന്റെ വാക്കുകളിൽ, അത്യുക്തിയാണെങ്കിൽപോലും ജ്വലിച്ചുനിൽക്കുന്നത് ഈ ബോധംതന്നെയാണ്. തീർച്ചയായും ഇന്നിതൊരു സജീവ രാഷ്ട്രീയപ്രശ്നം തന്നെയാണ്. ബി. എം. ഗഫൂറിന്റെ പോക്കറ്റ് കാർട്ടൂൺ ശ്രദ്ധിക്കുക. 'മുണ്ടുമടക്കിക്കുത്തി, തലേക്കെട്ടും കെട്ടി മുറിബീഡിയും വലിച്ച്' നിൽക്കുന്ന ചുമട്ടുതൊഴിലാളിയുടെ ഹാസ്യചിത്രം ഉപരിവർഗങ്ങൾക്കിടയിൽ

[1] പ്രാചീന ക്ഷേത്രശില്പികൾ എന്തുകൊണ്ട് അജ്ഞാതനാമാക്കളായി എന്ന പ്രശ്നം സങ്കീർണ്ണമാണ്. വർഗ്ഗപരമായ ഉച്ചനീചത്വത്തോടൊപ്പം കലയേയും കലാകാരനേയും പറ്റിയുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്ര ധാരണകളും ഇതിനു കാരണമായിട്ടുണ്ട് എന്ന് വിസ്മരിക്കുന്നില്ല. പക്ഷേ, അതേപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു വിശദമായ ചർച്ച ഈ ലേഖനത്തിന്റെ വിഷയ നിരൂപണത്തിന് പുറത്താണ്. ഈ പ്രശ്നത്തിലേക്ക് എന്റെ ശ്രദ്ധ ആദ്യമായിത്തിരിച്ച ആർ. നന്ദകുമാറിനോട് കടപ്പാട്.

ഉണർത്തുന്ന ചിരി ഒരേ സമയം തൊഴിലാളി വർഗസംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധവത്കരണത്തിന്റെയും ഉപരിവർഗത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ധാർഷ്ട്യത്തെ ചെറുക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകതയെയും കുറിച്ച് നമ്മെ ഓർമിപ്പിക്കുന്നു. 'സിഗരറ്റുപോലും വലിക്കാത്ത' ചുളി വീഴാത്ത മഞ്ഞളിച്ച ഷർട്ടും ഗോപിക്കുറിയുമായി അമ്പലമുറ്റത്തും ഭാരതീയ സംസ്കാരത്തെ മൊത്തമായും ചില്ലറയായും വിതരണം ചെയ്യുന്ന തപസ്യാ യോഗങ്ങളിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട് ഹൈന്ദവ വർഗീയതയുടെ വിഷബീജങ്ങൾ പ്രസരിപ്പിക്കുന്ന യുവജനങ്ങൾ മാന്യതയുടെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും പ്രതീകമായി വ്യാപകമായി വിവാഹാലോചനയുടെ സമയത്ത് ഇടതുപക്ഷ കുടുംബങ്ങളിൽപോലും തെറ്റിദ്ധരിക്കപ്പെട്ടുപോരുന്നുണ്ട് എന്നതും ആശങ്ക ഉണർത്തുന്നു. ആട്ടക്കഥകളുടെ തടിച്ച 'വാല്യങ്ങളും' ഭേസി കളിയരങ്ങിനു മുന്നിൽ നിസ്തേജരായിരുന്നു കഥയറിയാതെ ആട്ടം കാണുന്ന ഇവരുടെ ദൈന്യം കലർന്ന ഹാസ്യചിത്രം ഒരു കാർട്ടൂണിസ്റ്റിന്റേയും ദൃഷ്ടിയിൽ ഇനിയും പെട്ടിട്ടില്ല എന്നതു യാദൃച്ഛികമല്ല. സാംസ്കാരിക രംഗത്ത് പണിക്കൻമാരേയും, മാടമ്പികളെയും വെറുപ്പിക്കാവുന്നിടത്തോളം ശക്തമല്ലല്ലോ നമ്മുടെ കാർട്ടൂണിസ്റ്റുകളുടെ നർമ്മ/ധർമ്മബോധം.

മാർക്സിയൻ സമീപനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ഘടകങ്ങൾ

'മ' പ്രസിദ്ധീകരണ വിരുദ്ധ പ്രചാരണങ്ങളിലും സാംസ്കാരിക രംഗത്തെ ജീർണതക്കെതിരായ പ്രഖ്യാപനങ്ങളിലും പ്രകടമാവുന്ന ചിന്താകാലുഷ്യവും അവ്യക്തതയും, സാംസ്കാരിക പ്രതിഭാസങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ, നിഷ്കൃഷ്ടവും, സങ്കോചം കൂടാതെ വർഗപക്ഷപാതിത്വം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതുമായ ഒരു വൈരുദ്ധ്യാത്മക രീതിശാസ്ത്രം കരുപ്പിടിപ്പിക്കേണ്ടതിന്റെ അടിയന്തര പ്രസക്തിയിലേക്കുള്ള ചൂണ്ടുപലകകളാണ്. ഇടതുപക്ഷ സംഘടനകളുടെ ഗൗരവസ്വഭാവമാർന്ന സാംസ്കാരിക യോഗങ്ങളിൽപോലും 'സിദ്ധാന്തമായി' അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് ബൂർഷ്വാ അക്കാദമീയ കലാസങ്കൽപങ്ങളുടെയും പാതിവെന്ത മാർക്സിയൻ പരികൽപനകളുടെയും അവിയൽ പരുവത്തിലുള്ള ചേരുവകളാണെന്ന് പറയാതെ വയ്യ. ഇതിനപവാദങ്ങളില്ലെന്നല്ല, പക്ഷേ, മിക്കപ്പോഴും മഹാഭാരതത്തിന്റെ കലാമേന്മയിലും, ഭാരതീയ തത്ത്വചിന്തയുടെ—ശങ്കരാചാര്യരുടേതടക്കം (!!!)—മഹത്ത്വത്തിലും ഒക്കെ അഭിരമിച്ച് ചർച്ച ചെയ്യുന്ന നമ്മുടെ 'ഇടതുപക്ഷ' സാംസ്കാരിക പണ്ഡിതർ സംസ്കാരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിയൻ കാഴ്ചപ്പാടിനെപ്പറ്റി അധികമൊന്നും പറയാൻ സമയം കണ്ടെത്താറില്ലെന്നത് തീർച്ചയായും വിമർശനീയമാണ്. അടുത്തകാലത്ത് നടന്ന ഒരു സർവീസ് സംഘടനയുടെ യോഗത്തിൽ ഭാരതീയ (= ഹൈന്ദവ) പാരമ്പര്യത്തിന്റെ മഹത്ത്വത്തെപ്പറ്റി ദീർഘമായി തന്നെ സഖാക്കളെ ബോധവത്കരിച്ച ഒരു സാഹിത്യകാരൻ തന്റെ ഇടതുപക്ഷചായ്‌വ് പ്രകടിപ്പിച്ചത്- 'ഇതിനെയൊക്കെ പുനരുദ്ധരിക്കാൻ ഇവിടെ ചിലർ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്, ഇതിനെതിരായി നാം ജാഗ്രത പുലർത്തണം' എന്ന് ആഹ്വാനം ചെയ്തുകൊണ്ടായിരുന്നുവത്രേ. ഇതൊക്കെ ഇത്ര മഹത്താണെങ്കിൽ പിന്നെ അവ പുനരുദ്ധരിക്കപ്പെടുന്നതിൽ എന്താണ് തെറ്റ് എന്ന അങ്കലാപ്പാണ് പല സഖാക്കളിലും ഇത് അവശേഷിപ്പിച്ചത്. അതുപോലെ തന്നെ, ശങ്കരാചാര്യരെ വിലയിരുത്തുമ്പോൾ പഴയ ഇന്തോളജിസ്റ്റുകളുടെ ശൈലിയിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്ത്വചിന്തകനെന്ന നിലയിലുള്ള ഔന്നത്യത്തെ ഉയർ

ത്തിപ്പിടിക്കുകയും, ആ തത്ത്വചിന്തയുടെ പ്രതിലോമ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റിയും ചരിത്രത്തിൽ അതുവഹിച്ച വർഗപരമായ പങ്കിനെപ്പറ്റിയും നിശ്ശബ്ദത പാലിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഇവർ ശങ്കരനെ മതഭ്രാന്തനെന്നും ഒരു അസ്സൽ ദക്ഷിണേന്ത്യൻ ശാന്തിക്കാരനെന്നും വിശേഷിപ്പിച്ച വിവേകാനന്ദന്റെ ലിബറൽ ദർശനത്തോളംപോലും ഉയരുന്നില്ല എന്നതും ആശ്ചര്യജനകമാണ്.[2]

ജനപ്രിയ കലാരൂപങ്ങളുടെ പ്രതിലോമ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ചകളിലും ഇത്തരം ആശയക്കുഴപ്പങ്ങൾ സുലഭമായി കാണാനുണ്ട്. കമ്പോള സിനിമ/ആർട്ട് സിനിമ, പൈങ്കിളിസാഹിത്യം/ഗൗരവസാഹിത്യം തുടങ്ങിയ മാർക്സിയൻ നിരൂപണത്തിന് തികച്ചും അന്യമായ ബൂർഷ്വാ നിരൂപണഗണങ്ങളിൽനിന്നാണ് പലരും ആരംഭിക്കുന്നത്. അടിസ്ഥാനപരമായ ഒരു ഈ ഇരട്ടത്തെറ്റിലാണ് ഈ കലാവീക്ഷണത്തിന്റെ ഉറവിടം. ഒന്നാമതായി കലാവ്യാപാരത്തെ ഇത് വർഗനിരപേക്ഷമായി കാണുന്നു. ബൂർഷ്വാ വിമർശകരെപ്പോലെ 'തികച്ചും' സൗന്ദര്യശാസ്ത്രപരമായ മാനദണ്ഡങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ മൂല്യനിർണ്ണയത്തിന് ഒരുമ്പെടുന്നു. അപ്പോൾ ഒ. വി. വിജയനെയും അരവിന്ദനെയും പോലുള്ള പ്രതിലോമകാരികൾക്ക്, എന്തായാലും അവർ 'നല്ല' കലാകാരന്മാരാണല്ലോ എന്ന രീതിയിൽ ഒരു സമ്മാന്യമായ സ്ഥാനവും പ്രത്യേക പരിഗണനയും ആദ്യം മുതൽക്കേ കല്പിച്ചുകിട്ടുന്നു. 'ഭാരതത്തിന്റെ അഭിമാന'മായി ഇടതുപക്ഷ പത്രങ്ങൾപോലും അവരെ കൊണ്ടാടുന്ന ദുരവസ്ഥയും വന്നുപെടുന്നു. ഇവരുടെ സൃഷ്ടികൾ പ്രസരിപ്പിക്കുന്ന മാരകമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രം മിക്കവാറും വിമർശിക്കപ്പെടാതെ പോകുന്നു. മാത്രവുമല്ല അതീവ പരിഷ്കൃതമായ ഗോപക്രിയകളിലൂടെ ആച്ഛാദിതമായി മാത്രം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രരൂപങ്ങളും ജനപ്രിയകലാമാദ്ധ്യമങ്ങളിൽ അവതരിക്കുന്ന ഇവയുടെ സരളരൂപങ്ങളും തമ്മിലുള്ള നാഭീനാളബന്ധം വിസ്മൃതമാവുന്നു. ഉത്പാദനവ്യവസ്ഥയെയും രാഷ്ട്രീയത്തെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും കലാസാംസ്കാരിക പ്രതിഭാസങ്ങളെയുമെല്ലാം സുഘടിതമായൊരു ജൈവസമഗ്രതയായി തിരിച്ചറിയുന്നതിൽ നമ്മുടെ ഇടതുപക്ഷ നിരൂപകർക്ക് സംഭവിക്കുന്ന പരാജയമാണ് ഇതിനുകാരണം. ഈ അവസ്ഥയെ മറികടക്കാൻ ജനപ്രിയകലയെപ്പറ്റിയുള്ള അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷിയുടെ സൈദ്ധാന്തികമായ ഉൾക്കാഴ്ചകൾ ഏറെ സഹായകമാണ്. 'മഹാന്മാരായ' തത്ത്വചിന്തകരുടെ താഴികക്കുടങ്ങൾ പോലെ തലയുയർത്തിനിൽക്കുന്ന ക്രോഡീകൃതമായ ചിന്താപദ്ധതികളും സാമാന്യബോധത്തിന്റെയും പഴഞ്ചൊല്ലുകളുടെയും ആപ്തവാക്യങ്ങളുടേയും അന്യാപദേശ കഥകളുടേയും ഒക്കെ രൂപത്തിൽ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രസരിച്ചിട്ടുള്ള ഉപരിവർഗ ആശയങ്ങളും ഒരേ പ്രത്യയശാസ്ത്ര പ്രാകാരത്തിന്റെ തന്നെ ഭിന്നഭാഗങ്ങളാണെന്ന് ഗ്രാംഷി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു.

---

[2] വിവേകാനന്ദൻ ശങ്കരനെക്കുറിച്ച് പറയുന്നത് ശ്രദ്ധിക്കുക: എത്ര കഠിനഹൃദയനായിരുന്നു അദ്ദേഹം. നിരവധി ബുദ്ധഭിക്ഷുക്കളെ അദ്ദേഹം ചുട്ടുകൊല്ലിച്ചിട്ടുണ്ട്. മതഭ്രാന്ത് എന്നല്ലാതെ ശങ്കരന്റെ ഈ കൃത്യത്തെ നാമെന്താണ് വിളിക്കേണ്ടത്? The Complete Works of Swami Vivekananda, Almora, 1950. എട്ടാം പതിപ്പ്, വാല്യം ഏഴ്, പേജുകൾ 115, 116. വിശദമായ ചർച്ചയ്ക്ക് മുരളീധരന്റെ 'ഇന്നത്തെ മതപരമായ പുനരുദ്ധാരണ ശ്രമങ്ങൾ: ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ വർഗസ്വഭാവവും സാമൂഹ്യമായ വേരുകളും', കലാവിമർശം: മാർക്സിസ്റ്റ് മാനദണ്ഡം, നിള, 1983 നോക്കുക.

ഒരുദാഹരണത്തിലൂടെ ഗ്രാംഷിയുടെ ഈ ആശയം വ്യക്തമാക്കാമെന്ന് തോന്നുന്നു. ആദിമ മൂലധന സംഭരണം (primitive accumulation of capital) എങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്നത് ക്ലാസിക്കൽ സാമ്പത്തിക വിചക്ഷണരെ ഏറെ കുഴക്കിയ ഒരു ചോദ്യമായിരുന്നു. ആഡം സ്മിത്തും റിക്കാർഡോയുമെല്ലാം വിശദമായിത്തന്നെ ഇതേപ്പറ്റി പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്താണ് അവർ എത്തുന്ന നിഗമനം? ഒരേ തൊഴിലിൽ ഏർപ്പെട്ടിരുന്നവരിൽ ചിലർ മുതലാളികളും ചിലർ തൊഴിലാളികളും ആയിത്തീർന്നതെങ്ങനെയാണ്? പണം സൂക്ഷിച്ചു ചെലവാക്കിയിരുന്നവർ, അധികച്ചെലവ് ഒഴിവാക്കി സമ്പാദിക്കാൻ ശ്രമിച്ചവർ മൂലധനം സൃഷ്ടിച്ചു എന്നതാണ് ഒരുത്തരം. പാഠപുസ്തകസാമ്പത്തികശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ മിതവ്യയം (thrift) ആയിരുന്നുവത്രെ മൂലധനത്തിന്റെ ഒരടിസ്ഥാനം. പിന്നെ ചിലർ സാമ്പത്തികകാര്യങ്ങൾ കൂടുതൽ നന്നായി നോക്കിനടത്തുവാനുള്ള സവിശേഷമായ കഴിവ് (managerial capacity) ഉള്ളവരായിരുന്നുപോലും. അവർ അദ്ധ്വാനശീലരായിരുന്നു. സാമ്പത്തികകാര്യങ്ങളിൽ കുശാഗ്രമതികളായിരുന്നു. ധീരമായ 'നഷ്ടസംഭാവ്യ' പണമിടപാടുകളിൽ ഏർപ്പെടാൻ തക്ക സാഹസികത്വം ഉള്ളവരുമായിരുന്നു (നമ്മുടെ ബ്ലേഡ് കമ്പനിയുടമകളുടെ Calculated risk എടുക്കാനുള്ള മിടുക്ക് ഓർമിക്കുക). ഇങ്ങനെ പോവുന്നു ബൂർഷ്വാ സാമ്പത്തിക വിചക്ഷണരുടെ 'അഗാധ' സിദ്ധാന്തങ്ങൾ. മുണ്ടു 'മുറുക്കിയുടുത്ത്' 'എല്ലു മുറിയെ' പണിയെടുത്ത് കാശുണ്ടാക്കി അത് സൂക്ഷിച്ചുപിടിച്ച് പണക്കാരനാകുന്ന ബുദ്ധിമാന്റേയും, കിട്ടുന്നതെല്ലാം തുലച്ച് നാടിനും വീടിനും കൊള്ളാത്തവനായി ആദർശവും പറഞ്ഞുനടക്കുന്നവന്റേയും ഒക്കെ എത്രയെത്ര ചിത്രങ്ങളാണ് നമ്മുടെ മനസ്സുകളിൽ പച്ചപിടിച്ച് നിൽക്കുന്നതെന്ന് ആലോചിക്കുമ്പോൾ ഉപരിവർഗപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ വിഷലിപ്തമായ വേരുകൾ എത്ര ആഴത്തിലിറങ്ങിയിട്ടുണ്ടെന്ന് വ്യക്തമാവും. ഇവിടെയാണ് സാമാന്യ ബോധത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലവും ക്രോഡീകൃത ചിന്താപദ്ധതികളുടെ അമൂർത്തമണ്ഡലവും തമ്മിലുള്ള അനന്യത പ്രകടമാവുന്നത്. പക്ഷേ, പ്രാചീന മൂലധനസംഭരണത്തിന്റെ ചരിത്രം ഈ 'യക്ഷിക്കഥ'കളിൽ നിന്ന് എത്രയോ വ്യത്യസ്തമായിരുന്നു എന്നത് മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഈറ്റില്ലമായിരുന്ന ഇംഗ്ലണ്ടിന്റെ സാമ്പത്തിക ചരിത്രം ഓടിച്ചുവായിക്കുന്ന ഒരാൾക്കുപോലും വ്യക്തമാവും. മാർക്സ് പറയുംപോലെ പ്രാചീന മൂലധന സംഭരണത്തിന്റെ ചരിത്രം ഉരുക്കിന്റെയും ചോരയുടെയും ചരിത്രമായിരുന്നു, നഗ്നമായ ചൂഷണത്തിന്റെയും ക്രൂരമായ നിയമങ്ങളുടെയും ചരിത്രമായിരുന്നു. യന്ത്രവത്കൃത കൃഷി നടപ്പാക്കപ്പെടുന്ന ഗ്രാമങ്ങളിൽ നിന്ന് നഗരങ്ങളിലെ ഇളവില്ലാത്ത വേലയിലേക്ക് ആട്ടിത്തെളിക്കപ്പെടുന്ന നിസ്വരായ കർഷകജനതയുടെ കണ്ണീരിന്റെയും വിശപ്പിന്റെയും ചരിത്രമായിരുന്നു. ഏംഗൽസും ഇ. പി. തോംസണും എ. എൽ. മോർട്ടണും ഈ തുറകണ്ണൻ കാലത്തിന്റെ ദാരുണ ചിത്രങ്ങൾ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ മഹത്ത്വത്തെപ്പറ്റിയും ആദ്യകാല മുതലാളിമാരുടെ ക്രാന്തദർശിത്വത്തെപ്പറ്റിയും വാചാലമാകുന്ന നമ്മുടെ പാഠപുസ്തക സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രത്തിൽ ഈ ചോരയിൽ കുതിർന്ന ഏടുകൾ കാണാനില്ല എന്നതിൽ അത്ഭുതപ്പെടേണ്ടതില്ല. ഉല്പാദനരംഗത്ത് അത്ഭുതം സൃഷ്ടിച്ചുവെന്ന് ഏറെ പുകഴ്ത്തപ്പെടുന്ന വ്യാവസായിക വിപ്ലവത്തിന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ ഗർഭിണികളായ സ്ത്രീകൾ വണ്ടിക്കാളകളെപ്പോലെ അരയിൽ പട്ടകെട്ടി ഭാരംവലിക്കേണ്ടിവന്നിരുന്നുവെന്നും, പന്ത്രണ്ടുവയസ്സുപോലും തികയാത്ത കുഞ്ഞുങ്ങൾ ഇരു

പത്ത് മണിക്കൂർവരെ ഖനികളുടെ ഇരുട്ടറകളിൽ പണിയെടുക്കേണ്ടി വന്നിരുന്നുവെന്നും അഞ്ചും ആറും വയസ്സിൽ പിഞ്ചുകുഞ്ഞുങ്ങൾ ചിമ്മിനിതൂപ്പുകാരായിത്തീരാൻ നിർബന്ധിതരായിരുന്നുവെന്നും മറ്റുമുള്ള തിക്തസത്യങ്ങളെപ്പറ്റി അതു പണ്ഡിതോചിതമായ മൗനം പാലിക്കുന്നു.

ആവിയന്ത്രത്തിന്റെയും യന്ത്രത്തറിയുടെയും നിർമ്മാതാക്കളുടെ ജീനിയസിനെപ്പറ്റി നാം പഠിക്കാറുണ്ട്. പക്ഷേ, ആ കാലഘട്ടത്തിൽ മരണശിക്ഷ വിധിക്കാവുന്നതായ നാനൂറിലേറെ കുറ്റങ്ങളുണ്ടായിരുന്നുവെന്നും, ഇവയിൽ ഭൂരിഭാഗവും സ്വകാര്യസ്വത്തിനെ സംരക്ഷിക്കുവാൻ ഉദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടവയായിരുന്നുവെന്നും എന്തിനു, വിശപ്പടക്കാൻ ഒരു റൊട്ടിക്കഷണം മോഷ്ടിക്കുന്ന ഏഴുവയസ്സുള്ള ഒരു കുട്ടിയെ സുപ്രസിദ്ധമായ ബ്രിട്ടീഷ് നിയമത്തിന്റെ പൂർണമായ അംഗീകാരത്തോടെ തൂക്കിക്കൊല്ലാനാവുമായിരുന്നെന്നും നാം അറിയാതെ പോവുന്നു. മൃഗസമാനമായ അവസ്ഥയിലേക്ക് ചവിട്ടിത്താഴ്ത്തപ്പെട്ടിരുന്ന ജനലക്ഷങ്ങളുടെ രോഷത്തിൽ നിന്ന് ആരംഭദശയിൽ ബ്രിട്ടീഷ് മുതലാളിത്തത്തെ സംരക്ഷിച്ചുനിർത്തിയിരുന്നത് ഈ നിഷ്ഠൂരമായ ദണ്ഡനീതിയായിരുന്നുവെന്ന അറിവ് തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ ചുമലിൽ വ്യവസായവത്കരണത്തിന്റെ മുഴുവൻ ഭാരവും അടിച്ചേൽപ്പിക്കാനുള്ള പദ്ധതികൾ സജ്ജമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഇന്ത്യയുടേതുപോലുള്ള അവികസിത രാജ്യങ്ങളിലെ, തൊഴിലാളികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അതീവ പ്രധാനമാണ്. എന്നാൽ വിജ്ഞാനത്തിൽ നിന്ന് അതിന്റെ വിമോചക ധർമത്തെ ആവുന്നത്ര ചോർത്തിക്കളഞ്ഞ് വിദ്യാഭ്യാസ പ്രക്രിയയെത്തന്നെ മനുഷ്യശേഷിയെ വർഗചൂഷണത്തിനുതകുന്ന വിഭവമാക്കി പാകപ്പെടുത്താനുള്ള ഉപകരണമാക്കി മാറ്റാനാണ് പുതിയ വിദ്യാഭ്യാസനയത്തിലൂടെയും മറ്റും ഇന്ത്യയിലെ ഭരണവർഗം ശ്രമിച്ചുവരുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പുതിയ വിദ്യാഭ്യാസനയത്തിന്റെ പ്രതിലോമപരമായ ഉള്ളടക്കവും, അതിന്റെ മാരകമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രദൗത്യം തുറന്നുകാണിക്കുക എന്നത് ഇടതുപക്ഷത്തിന്റെ അടിയന്തര കടമയായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്.

ബൂർഷ്വാപണ്ഡിതന്മാരുടേയും തത്ത്വജ്ഞാനികളുടെയും സുഘടിതമായ ചിന്താപദ്ധതികളും സാമാന്യബോധത്തിന്റെ നിർദ്ദോഷരൂപത്തിൽ ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ പ്രചരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള ഉപരിവർഗമിഥ്യകളും തമ്മിലുള്ള ഗാഢബന്ധം നാം കാണുകയുണ്ടായി. ഇതുപോലെ തന്നെ നമ്മുടെ കലാസാഹിത്യത്തിൽ ഏറെ പുകഴ്ത്തപ്പെടുന്ന 'ഗൗരവകല'യും ഇകഴ്ത്തപ്പെടുന്ന 'കമ്പോളകലയും' തമ്മിലും 'പാരസ്പര്യം' നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഗൗരവകല, പൈങ്കിളി ആർട്ട്സിനിമ/കമ്പോള സിനിമ തുടങ്ങിയ ബൂർഷ്വാനിരൂപണ ഗണങ്ങൾ ഈ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മറച്ചുപിടിക്കുന്നുണ്ട്. ഈ ഗണങ്ങളെ തള്ളിക്കളയാതെ വിപ്ലവോന്മുഖമായ ഒരു സാംസ്കാരിക വിമർശന പദ്ധതിക്ക് രൂപം കൊടുക്കാനാവില്ല. പക്ഷേ, ഈ രംഗത്തും ഇടതുപക്ഷ സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തകർക്ക് വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായ ഒരു രീതിശാസ്ത്രം മെനഞ്ഞെടുക്കാൻ ഇനിയും കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. ഒ. വി. വിജയനോടും, അരവിന്ദനോടുമൊക്കെയുള്ള ഇടതുപക്ഷ സമീപനത്തിന്റെ അപര്യാപ്തതയെപ്പറ്റി നേരത്തെ സൂചിപ്പിച്ചുവല്ലോ. അവരുടെ കൃതികളെപ്പറ്റിയുള്ള വിശദമായ വിമർശനപഠനങ്ങളിലൂടെ ഇത് സ്ഥാപിച്ചെടുക്കേണ്ടതാണ്. അത്തരമൊരു പഠനം ഈ ലേഖനത്തിന്റെ സാദ്ധ്യതകൾക്കു പുറത്താണ്. എങ്കിലും പ്രകടമായിത്തന്നെ അനുഭവപ്പെടുന്ന വസ്തുതകളെപ്പറ്റി മാത്രം എടുത്തുപറയട്ടെ. ഏറെ പ്രസിദ്ധമായ 'ചിദംബരം' തന്നെയെടുക്കാം.

ദേശീയതലത്തിലുള്ള ബഹുമതി, ചിദാനന്ദദാസ് ഗുപ്തയെപ്പോലുള്ള സിനിമാനിരൂപണത്തിന്റെ തലതൊട്ടപ്പന്മാരുടെ ആശീർവാദം, മലയാളത്തിലെ നിരൂപകരുടെ (?) അത്യുക്തിയും ഭക്തിയും കലർന്ന സങ്കീർത്തനങ്ങൾ, ഈ ഘോഷത്തിന്റെയെല്ലാം നടുവിൽ പുരോഗമനവും, സ്ത്രീവിമോചനവുമൊക്കെ അധ്യാരോപിച്ച് ആശ്വസിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ചില ഇടതുപക്ഷ നിരൂപകരുടെ ദൈന്യ ഫലത്തിൽ അധികമാരും ആ സിനിമയെ ഒരു മാർക്സിയൻ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ ശ്രമിച്ചില്ല എന്നത് തീർച്ചയായും അഭിമാനകരമല്ല.

ഈ സിനിമയെ വിമർശിക്കണമെന്ന് നാം ശാഠ്യം പിടിക്കുന്നതെന്തിന് എന്ന ചോദ്യം ഇത്തരുണത്തിൽ സ്വാഭാവികമാണ്. ഒറ്റ നോട്ടത്തിൽ അടൂർ ഗോപാലകൃഷ്ണന്റെ മുഖാമുഖത്തിലെപ്പോലെയോ, ഐ. വി. ശശിയുടെ ഈനാടിലെപ്പോലെയോ പ്രകടമായ രാഷ്ട്രീയ വിവക്ഷകളൊന്നും ചിദംബരത്തിൽ കണ്ടേക്കില്ല. വ്യക്തമായും ഇടതുപക്ഷത്തുനിൽക്കുന്ന സി. വി. ശ്രീരാമന്റെ ഒരു ചെറുകഥയാണ് അരവിന്ദൻ സിനിമയുടെ പ്രമേയമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഇടതുപക്ഷ കലാനിരൂപകരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽപെടാതെ പോയ ഒരു പാളിച്ചയെക്കുറിച്ച് ഇ. എം. എസ്. ആനുഷംഗികമെങ്കിലും ഒരു അഭിമുഖസംഭാഷണത്തിൽ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുണ്ട്: ‘ചിദംബര’ത്തിൽ ജീവിതമില്ല, അദ്ദേഹം തന്റെ വിമർശനം വിശദീകരിക്കാതെ വിടുകയാണ്. പക്ഷേ, മലയാളത്തിലെ ആധുനികതയെപ്പറ്റി പൊതുവിലും അരവിന്ദന്റെ ‘ചിദംബര’ത്തെപ്പറ്റി പ്രത്യേകിച്ചും ആഴത്തിലുള്ള ഉൾക്കാഴ്ച ഈ വിമർശനത്തിൽ ഒളിമിന്നുന്നുണ്ട്. ഒരു ജീവിത സന്ദർഭത്തെയല്ലേ അരവിന്ദൻ ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്; പിന്നെയെങ്ങനെ അതിൽ ജീവിതമില്ലെന്ന് പറയാനാവും എന്ന മറുചോദ്യം തീർച്ചയായും സാദ്ധ്യമാണ്. ജീവിതത്തെപ്പറ്റിയും കലയെപ്പറ്റിയും അവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റിയുമൊക്കെയുള്ള വീക്ഷണവൈരുദ്ധ്യമാണ് ഈ ചോദ്യത്തിന്റെ നിദാനം. മറ്റൊരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, ആശയവാദഭൗതികവാദ വീക്ഷണങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അടിസ്ഥാനപരമായ അന്തരം തന്നെയാണ് ഇവിടെയും പ്രശ്നമാകുന്നത്. മാർക്സിസ്റ്റുകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ജീവിതം ഒരു ചരിത്ര നിരപേക്ഷമായ അമൂർത്തവത്കരണമല്ല. മാറ്റമില്ലാത്ത ഒരു മനുഷ്യസത്തയുടെ ആവിഷ്കാരമോ, അനാദിയായ ആത്മീയതയുടെ ബഹിർസ്ഫുരണമോ അല്ല. നിർദിഷ്ടമായ ചരിത്രഘട്ടങ്ങളിൽ നിയതസാഹചര്യങ്ങളിൽ വർത്തിക്കുന്ന മനുഷ്യരുടെ അവസ്ഥയായേ അവർക്ക് ജീവിതത്തെ കാണാനാവൂ. മനുഷ്യസത്തയാകട്ടെ, കേവലമോ നിത്യമോ ഒരു അമൂർത്തതയോ അല്ല, സാമൂഹികബന്ധങ്ങളുടെ സംഘാതമാണ്. ഈ ജീവിതത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്ന യഥാർത്ഥ കലാരൂപങ്ങൾക്ക് അനിവാര്യമായും ചരിത്രസാമൂഹിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കാതെ വയ്യ. നാച്ചുറലിസത്തിന്റെയോ സോഷ്യലിസ്റ്റ് റിയലിസത്തിന്റെയോ യഥാതഥമായ ആഖ്യാനരീതി ഒരു കലാകാരൻ സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ടോ എന്നതല്ല ഇവിടെ പ്രശ്നം. റിയലിസത്തെ ഏതെങ്കിലുമൊരു ശൈലിയാക്കി ചുരുക്കുന്നത് മൗഢ്യമാകും. മുപ്പതുകളിലും മറ്റും മാർക്സിസ്റ്റ് വിമർശനത്തിൽ കടന്നുകൂടിയിരുന്ന ഇടുങ്ങിയ ഫോർമലിസ്റ്റ് പ്രവണതകളെ തിരസ്കരിക്കണം എന്നത് ശരിയാണ്. പക്ഷേ, കലാസൃഷ്ടികളിൽ ഉൾച്ചേർന്നിട്ടുള്ള ജീവിതചിത്രം യഥാർത്ഥമാണോ അല്ലയോ എന്നും, അതു പ്രസരിപ്പിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രം പുരോഗമനപരമാണോ, പ്രതിലോമപരമാണോ എന്നും അന്വേഷിക്കാതിരിക്കുന്നത് തെറ്റാവും.

ഇനി അരവിന്ദന്റെ 'ചിദംബര'ത്തിലേക്ക് കടക്കാം. സി. വി. ശ്രീരാമന്റെ ചെറുകഥയിൽനിന്ന് ഈ സിനിമയിലേക്കുള്ള ദൂരം, സാധാരണ മനുഷ്യരുടെ ഊഷ്മളവും തിക്തവുമായ അതിസാധാരണ ജീവിതത്തിൽനിന്ന് മിത്തുകളും പ്രതീകങ്ങളുമായി ഉറഞ്ഞുപോയ അമൂർത്തമായ മനുഷ്യാവസ്ഥയുടെ വിഭ്രാത്മകദൃശ്യങ്ങളിലേക്കുള്ള ദൂരമാണ് പോർട്ട്ബ്ലെയറിലെ തികച്ചും ഭൗമമായ ചൂടിലും ചൂരിലും നിന്ന് ആധ്യാത്മികതയുടെ തണുത്ത മഞ്ഞുപുതച്ച നിൽക്കുന്ന അതീതമണ്ഡലങ്ങളിലേക്കുള്ള തീർത്ഥയാത്രയാണ് അരവിന്ദന്റെ സിനിമയിൽ സംഭവിക്കുന്നത്. കഥാപാത്രങ്ങളുടെ പേരുകൾപോലും പ്രതീകങ്ങളായി മാറിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. തികച്ചും സാമൂഹികമായ പരിതഃസ്ഥിതികളും മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളും ചേർന്ന് സൃഷ്ടിച്ച ഒരു ദുരന്തം മനുഷ്യാവസ്ഥയുടെ അവ്യാഖ്യേയമായ ദുരന്തമായി അമൂർത്തവത്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു, ഈ പ്രവണതകൾ പ്രത്യയശാസ്ത്ര നിർമുക്തമല്ല എന്നതു് പ്രധാനമാണ്. ല്യൂക്കാച്ച് ചൂണ്ടിക്കാട്ടും പോലെ ആധുനികതയുടെ റിയലിസ്റ്റ് വിരുദ്ധ നിലപാടിനു പിന്നിൽ തികച്ചും വികലവും പ്രതിലോമപരവുമായ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഒളിഞ്ഞു കിടപ്പുണ്ട്. എന്താണ് ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്വഭാവം?

— 6 —

നമ്മുടെ നവോത്ഥാനം: കുറിപ്പുകൾ

'എങ്ങുപോയ് മറഞ്ഞു നീ വെളിപാടിൻ വെളിച്ചമേ,
എങ്ങുപോയഹോ കനവിൽ പ്രഭാപൂരം'

വേഡ്സ്‌വർത്ത്

ചക്രവാളത്തിൽനിന്നും സന്ധ്യാരാഗം മായുകയും ഇരുട്ടിന് കട്ടികൂടിവരികയും ചെയ്യുമ്പോഴാണ് ജ്ഞാനദേവതയുടെ മൂങ്ങ ചിറകു വിരിക്കുക എന്ന് ഹെഗൽ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വൈരുദ്ധ്യവാദികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പൊയ്പ്പോയ സുവർണകാലങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മ കാല്പനികമായ ഗൃഹാതുരത്വമല്ല. നിഷ്കൃഷ്ടമായ വിശകലനത്തിനും കർക്കശമായ ആത്മപരിശോധനയ്ക്കുമുള്ള അവസരമാണിത്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ കേരളീയ ജീവിതത്തിൽനിന്ന് അപ്രത്യക്ഷമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന നവോത്ഥാന നന്മകളെക്കുറിച്ചുള്ള ഏതൊരു ആലോചനയും നമ്മുടെ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ ചരിത്രസന്ദർഭത്തിലേക്കും അതിന്റെ സവിശേഷതകളിലേക്കും കണ്ണയച്ചുകൊണ്ടാണ് ആരംഭിക്കേണ്ടത്.

ചരിത്രരചനാ സംബന്ധിയായ ചില പ്രശ്നങ്ങൾ

അധിനിവേശാനന്തര സമൂഹങ്ങളിൽ (post-colonial societies) പാശ്ചാത്യ ചരിത്രാനുഭവത്തിന്റെ ചുവടുപിടിച്ച് 'നവോത്ഥാനം' (renissance), 'മതപരിഷ്കരണപ്രസ്ഥാനം' (reformation), 'ജ്ഞാനോദയം' (enlightenment), 'ആധുനീകരണം' (modernisation) തുടങ്ങിയ പരികൽപനകൾ ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ട് നമ്മുടെ തനതു ചരിത്രഘട്ടങ്ങളെയും സാമൂഹിക മാറ്റങ്ങളെയും വിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ വ്യാപകമായി കാണാനുണ്ട്. എന്നാൽ ഈ പരികൽപനകൾ എത്രത്തോളം അനുയോജ്യമാണെന്ന ചോദ്യം അപൂർവമായേ ഉന്നയിക്കപ്പെടാറുള്ളൂ. പാശ്ചാത്യ കേന്ദ്രീകൃതമായ (Euro-centric)) വാർപ്പുമാതൃകകൾ നമ്മുടെ അക്കാദമിക് സമൂഹത്തിലുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ അധീശത്വവും അപ്രമാദിത്ത പരിവേഷവും ഇത്തരം അലോസരപ്പെടുത്തുന്ന സംശയങ്ങളെ മുളയിൽ തന്നെ നുള്ളാനാണ് ശ്രമിക്കാറ്. അധിനിവേശാനന്തര സമൂഹങ്ങളിലെ ബുദ്ധിജീവി വൃന്ദത്തെ പൊതുവിൽ ഭരിക്കുന്ന വിധേയമനോഗതിയുമായി ഇതിനെ കൂട്ടിവായിക്കേണ്ടതാണ്.

ബാരുൺ ഡേ, പാർത്ഥാ ചാറ്റർജി, റൊമീളാ ഥാപ്പർ, എസ്. എൻ. ഗാംഗുലി, ദീപേഷ് ചക്രവർത്തി, ജെ. സി. ഹീസ്റ്റർമാൻ തുടങ്ങി ഒട്ടേറെ ചരിത്രകാരന്മാരും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രകാരന്മാരും നമ്മുടെ ആധുനീകരണ പ്രക്രിയയിൽ അന്തർഭവിച്ച് കിടക്കുന്ന ആഴമേറിയ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളിലേക്കു വെളിച്ചം വീശിയിട്ടുണ്ട്. 18, 19 നൂറ്റാണ്ടുകളിൽ അധിനിവേശകാലത്താണ് ആധുനികതയുടെ ആവിർഭാവം. ഒരർത്ഥത്തിൽ നവോത്ഥാന മതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുമെല്ലാം ഈ സാമൂഹ്യ സാമ്പത്തിക പ്രതിഭാസത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങളായിരുന്നു. എത്ര അപൂർണമായാണെങ്കിലും ആധുനീകരണം നമ്മെ യൂറോപ്പിൽ രൂപംകൊണ്ട മുതലാളിത്ത സാമ്പത്തിക ക്രമവുമായി അഭേദ്യമായ രീതിയിൽ കണ്ണിചേർത്തു എന്നതാണ് വാസ്തവം. പക്ഷേ, പതിവു ചരിത്രരചന കോൺസ്റ്റാന്റിനോപ്പിളിന്റെ പതനത്തോടെ ആരംഭിക്കുന്നതായി കണക്കാക്കുന്ന, നാലു നൂറ്റാണ്ടുകളിലായി പരന്നുകിടക്കുന്ന യൂറോപ്യൻ ചരിത്രാനുഭവത്തിൽനിന്നു പല കാതലായ അംശങ്ങളിലും വ്യത്യസ്തത പുലർത്തുന്ന ഒന്നാണ് ഇന്ത്യയിലുണ്ടായ ചരിത്രപരിണാമങ്ങൾ എന്നും നാം തിരിച്ചറിയേണ്ടതുണ്ട്.

എന്താണ് യൂറോപ്പിലുണ്ടായ മാറ്റം?

നവോത്ഥാനം, മതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനം, പ്രതിപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനം, ശാസ്ത്ര സാങ്കേതികവിദ്യയിലുണ്ടാകുന്ന കുതിപ്പ്, പുതിയലോകത്തെ 'കണ്ടെത്തുന്ന' കപ്പൽ യാത്രകൾ, കോളനിവത്കരണം, ദേശ — രാഷ്ട്രങ്ങളുടെ സ്ഥാപനം, ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവം, അമേരിക്കൻ ഐക്യനാടുകളുടെ ആവിർഭാവം, അമേരിക്കയിലെ ആഭ്യന്തരയുദ്ധം എന്നിങ്ങനെ അത്യന്തം വൈവിധ്യമാർന്ന ചരിത്ര പരിണാമങ്ങളാണ് ആധുനിക യുഗത്തിന്റെ പിറവിക്കു വഴിതെളിച്ചത്. ചുരുക്കെഴുത്തിന് തികച്ചും അസാദ്ധ്യമാക്കുന്നതാണ് ഈ സംഭവബഹുലമായ കാലഘട്ടം. എങ്കിലും മുഖ്യമായും ഈ മാറ്റങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന കാര്യങ്ങൾ ഇവയാണ്.

1. ജന്മി–നാടുവാഴി വ്യവസ്ഥയുടെ അസ്തമയം.
2. വിജ്ഞാനത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിലുണ്ടാകുന്ന വിസ്ഫോടകമായ വികാസം.
3. മധ്യകാലയുഗത്തിന്റെ ശേഷിപ്പായ ദൈവശാസ്ത്രത്തിന് ലഭിക്കുന്ന തിരിച്ചടിയും മതനിരപേക്ഷ ഭരണക്രമങ്ങളുടെ ആവിർഭാവവും.
4. യുക്തിക്കും ശാസ്ത്രീയതക്കും ലഭിക്കുന്ന സമ്മതി.
5. മുതലാളിത്ത ക്രമത്തിന്റെ വ്യാപനം

ഈ മുഖ്യസവിശേഷതകളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ നമ്മുടെ ചരിത്രപരിണാമത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത് കൗതുകകരമാണ്. കാരണം, അത് അധിനിവേശകാല ആധുനികതയിൽ അടങ്ങിക്കിടക്കുന്ന അപരിഹാര്യമായ പല വൈരുദ്ധ്യങ്ങളിലേക്കുമാണ് നമ്മെ നയിക്കുന്നത്.

അധിനിവേശകാല ആധുനികത

ഒരു വിപ്ലവത്തിന്റെ പരിവേഷവുമായാണ് മുതലാളിത്തം ലോകചരിത്രത്തിലേക്കു കടന്നുവന്നത് എന്ന് നാം വിസ്മരിച്ചുകൂടാ. 'വ്യാവസായിക വിപ്ലവം' വാസ്തവത്തിൽ

പെട്ടെന്നുണ്ടായ ഒരു കുതിപ്പല്ലെന്നും സാങ്കേതികവിദ്യയിലും കൃഷിയിലും സാമ്പത്തിക ഘടനയിലും ഏതാണ്ട് നൂറ്റമ്പത് ഇരുന്നൂറ് വർഷങ്ങൾകൊണ്ടുണ്ടായ മാറ്റങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയാണെന്ന ലാൻഡസ്സിനെപ്പോലെയുള്ള, സാമ്പത്തിക ചരിത്രകാരന്മാർ, ഇംഗ്ലണ്ടിലെ അനുഭവത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വാദിക്കുന്നുണ്ടെന്നത് ശരിതന്നെ. പൊതുഉടമസ്ഥതയിൽ ഉണ്ടായിരുന്ന ഗ്രാമീണ ജനതയുടെ ഭൂമി, ഭൂവുടമകളുടെ കൈയിലേൽപ്പിക്കുകയും ഗ്രാമീണ ജനതയെ പാപ്പരാക്കി നവജാത നഗരങ്ങളിലേക്ക് ആട്ടിത്തെളിക്കുകയും ചെയ്തുകൊണ്ട് സമാരംഭിക്കപ്പെട്ട ഈ മുതലാളിത്തവത്കരണം പക്ഷേ, സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവും തത്ത്വശാസ്ത്രപരവുമായ ഒട്ടേറെ മാറ്റങ്ങൾക്ക് ത്വരകമായി എന്ന വസ്തുത നാം കാണാതിരുന്നുകൂടാ. എൻസൈക്ലോപീഡിയ എന്ന പേരിലറിയപ്പെടുന്ന ഫ്രഞ്ച് ദാർശനികരും പരീക്ഷണാധിഷ്ഠിത ശാസ്ത്രത്തിന്റെ തലതൊട്ടപ്പനായ ബേക്കണും ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിത്തറ പാകിയ കോപ്പർനിക്കസ്, ഗലീലിയോ, ന്യൂട്ടൺ, ഡാർവിൻ തുടങ്ങിയ ശാസ്ത്രകാരന്മാരും ടോംപെയിൻ, മോൺറഗസ്ക്ക്, റൂസ്സോ തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രകാരന്മാരും ബ്ലേക്ക്, വേഡ്സ്വർത്ത്, കോൾറിഡ്ജ് തുടങ്ങിയ സാഹിത്യകാരന്മാരും ഡാന്റണേയും റോബസ്പിയറേയും ജോർജ് വാഷിങ്ടണേയും പോലുള്ള രാഷ്ട്രീയ നേതാക്കളും അടങ്ങിയ ഒരു മഹാപ്രസ്ഥാനമാണ് ഈ സാമൂഹികപ്പകർച്ചകൾക്ക സാരഥ്യം വഹിച്ചത്. ഈ കാലഘട്ടത്തെ പ്രസിദ്ധ ബ്രിട്ടീഷ് ചരിത്രകാരനായ ഇ. ജെ. ഹോബ്സ് ബോം വിപ്ലവങ്ങളുടെ കാലഘട്ടം (age of revolutions) എന്ന വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് ആകസ്മികമല്ല. കാരണം ലോകം കീഴ്മേൽ മറിയുകയാണെന്ന പ്രതീതി അന്നത്തെ സാമൂഹികാനുഭവത്തിന്റെ മുഖമുദ്രയായിരുന്നു. എന്നാൽ ജന്മിത്വത്തിനെതിരായ വിപ്ലവപ്പോരാട്ടത്തിലൂടെ വളർന്നുവന്ന ഒന്നല്ല ഇന്ത്യൻ ബൂർഷ്വാസി. മറിച്ച് നാട്ടിൻപുറങ്ങളിലെ വൻകിട ജന്മിവർഗത്തിൽ വേരുകളുള്ള അവരുമായി പലമട്ടിൽ സന്ധി ചെയ്യുന്ന ഒരു വിഭാഗമായിരുന്നു അവർ. പ്രസിദ്ധ മാർക്സിയൻ സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രജ്ഞനായ അശോക് മിത്ര പറയാറുള്ള ഒരു കഥ ഇവരുടെ സങ്കരസ്വഭാവത്തിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നുണ്ട്. പ്ലാനിങ് കമ്മീഷനിൽ പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ ഒരു സാമ്പത്തിക സർവേയുടെ ഭാഗമായി മിത്ര അഹമ്മദാബാദ് സന്ദർശിക്കുകയുണ്ടായി. കർഷകർ, വ്യവസായികൾ, ട്രേഡ് യൂണിയൻ നേതാക്കൾ തുടങ്ങിയ സമ്പദ്ഘടനയുടെ വിവിധ മണ്ഡലങ്ങളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നവരുമായി കൂടിക്കാഴ്ച നടത്തി വിവരങ്ങൾ ശേഖരിക്കുക എന്നതായിരുന്നു യാത്രോദ്ദേശം. ഒരു പകൽ മുഴുവൻ ഇത്തരം കൂടിക്കാഴ്ചകൾക്കായി മാറ്റിവച്ചിരുന്നു. ആദ്യം ചേമ്പർ ഓഫ് കോമേഴ്സ്, പിന്നെ ചണമില്ലുടമകൾ, തുണിമില്ലുടമകൾ എന്നിങ്ങനെ... എല്ലാവരെയും കണ്ടുകഴിഞ്ഞപ്പോൾ ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവന്ന രസകരമായ കാര്യം എല്ലാവരും 'റൂയ' മാരായിരുന്നു— ഒരു കുടുംബത്തിലെ അംഗങ്ങൾ തന്നെയായിരുന്നു— എന്നതത്രെ. ട്രേഡ് യൂണിയൻ നേതാവായി വന്ന ആളും ഒരു 'റൂയ' തന്നെ. തൊഴിലാളി സംഘടനകൾപോലും മുതലാളികളെക്കൂടി ഉൾപ്പെടുത്തിയാണ് രൂപീകരിക്കേണ്ടതെന്ന ഗാന്ധിജിയുടെ നിബന്ധനയായിരുന്നു ഈ വിചിത്രാവസ്ഥക്കു കാരണമായത്! നാട്ടുവാഴിത്തത്തോടു പടവെട്ടി വളർന്നുവരുന്ന ഒരു ബൂർഷ്വാ വർഗ്ഗത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ ആധുനീകരണത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര നേതൃത്വം ബ്രിട്ടീഷ് ഭരണം വളർത്തിയെടുത്ത പുതിയ വിഭാഗങ്ങളിൽ, ബ്രിട്ടീഷ് വാണിജ്യത്തെയും അവരുടെ ഉദ്യോഗസ്ഥവൃന്ദത്തെയും ആശ്രയിച്ച സമ്പന്നരായ ഒരു

വരേണ്യവൃന്ദത്തിന്റെ കൈകളിൽ അമർന്നു. ബംഗാൾ നവോത്ഥാനത്തെ വിമർശനാത്മകമായി അപഗ്രഥിച്ചുകൊണ്ട് ബാരുൺഡേ പറയുന്നു: അവർ വർഗസ്ഥായി ഇല്ലാത്ത, എന്നാൽ പാരമ്പര്യനിഷ്ഠവുമല്ലാത്ത ഒരു വരേണ്യവർഗമായിരുന്നു—കർഷകർക്കും കൈത്തൊഴിലുകാർക്കും അന്യമായ സാംസ്കാരിക പ്രമാണങ്ങൾ സ്വീകരിച്ച്, അവരുടെ അദ്ധ്വാനത്തിന്റെ മിച്ചംകൊണ്ട് കാലയാപനം നടത്തുന്നവർ. ആന്തരികമായി ശിഥിലവും, പരസ്പര വിരുദ്ധവുമായ നിലപാടുകൾ ആണിവരുടെ ജീവിത ലോകത്തിന്റെ ('Life world', 'Habermas') സവിശേഷത. രാജാറാം മോഹൻ റോയിയും തോരു ദത്തും ആനന്ദകുമാരസ്വാമിയും രാജരാജവർമയും ചന്തുമേനോനും കുമാരനാശാനുമെല്ലാം ഈ വിഭാഗത്തിന്റെ ആശയകാലുഷ്യങ്ങളും ആത്മസംഘർഷങ്ങളും ഏറിയും കുറഞ്ഞും നെഞ്ചിലേറ്റിയവരായിരുന്നു. എല്ലാ പ്രശ്നങ്ങളെയും സാംസ്കാരികമായ ഒരു വീക്ഷണകോണിലൂടെ മാത്രം കാണുകയും ആധുനീകരണത്തെ പാശ്ചാത്യവത്കരണമായി തെറ്റിദ്ധരിക്കുകയും ആധുനികത/പുനരുത്ഥാനവാദം എന്ന കേവലദ്വന്ദ്വത്തിനകത്ത് പലപ്പോഴും കുടുങ്ങിപ്പോവുകയും ചെയ്തിരുന്ന ഈ നവജാതവരേണ്യ വൃന്ദത്തെ പരിഹസിച്ചുകൊണ്ട് ബങ്കിംചന്ദ്ര ചാറ്റർജി പറയുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്:

അവർ (ബാബൂസ്) വാചാലരാണ്. ഒരു പ്രത്യേക വിദേശഭാഷയിൽ പ്രാവീണ്യമുള്ളവരാണ്. തങ്ങളുടെ മാതൃഭാഷയോട് അവർക്ക് വെറുപ്പാണ്. ഇനി മാതൃഭാഷ സംസാരിക്കാനേ ആവാത്ത ചില അതിബുദ്ധിമാന്മാരായ ബാബുമാർ പിറക്കാനുമിടയുണ്ട്. (അവരുടെ) ശോഷിച്ച എല്ലുൻകാലുകൾ ഓടിരക്ഷപ്പെടാനും അവരുടെ ദുർബലമായ കൈയുകൾ പേന പിടിക്കാനും ശമ്പളം വാങ്ങാനും സമർത്ഥമായിരിക്കും. അവരുടെ നനുത്ത തൊലി ഇറക്കുമതി ചെയ്ത ബൂട്ടുകൾ സഹിക്കാൻ മാത്രം ശക്തമായിരിക്കും... വിഷ്ണുവിനെപ്പോലെ അവർക്ക് പത്ത് അവതാരങ്ങളുണ്ട്: ഗുമസ്തൻ, വാധ്യാർ, ബ്രഹ്മസമാജക്കാരൻ, കണക്കപ്പിള്ള, അപ്പോത്തിക്കിരി, വക്കീൽ, മജിസ്ട്രേട്ട്, ജന്മി, പത്രാധിപർ, തൊഴിലില്ലാത്തവർ... മിഷണറിമാർക്കു മുമ്പിൽ അവർ ക്രിസ്ത്യാനികളും ബ്രഹ്മസമാജനേതാക്കന്മാർക്ക് മുമ്പിൽ നിരീശ്വരവാദികളും ആയിരിക്കും. വീട്ടിൽ പച്ചവെള്ളം മാത്രം കുടിക്കുന്ന അവർ കൂട്ടുകാരുടെ വീട്ടിലെത്തുമ്പോൾ മദ്യം കഴിക്കും. വേശ്യകളുടെ അടുത്ത് നിന്ന് തെറി വാങ്ങിക്കൂട്ടും. മേലുദ്യോഗസ്ഥന്മാരിൽ നിന്ന് അവമതിയും, ഈ രൂക്ഷമായ ഭാഷയിൽ സംസാരിക്കുന്ന ബങ്കിംചന്ദ്രൻ ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസം ലഭിച്ച, ബ്രിട്ടീഷ് പക്ഷപാതിയായ, ബ്രിട്ടീഷ് രാജിൽ ഒരു ഉയർന്ന ഉദ്യോഗം വഹിക്കുന്ന, അതായത്, താൻതന്നെ വിമർശിക്കുന്ന കൽക്കട്ടയിലെ ബാബൂ വർഗത്തിലെ ഒരംഗമായിരുന്നുവെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. അതുപോലെത്തന്നെ, ബംഗാളി ഗദ്യരചനയിൽ ഒരു പ്രാദേശികശൈലി ആദ്യമായവതരിപ്പിച്ച, ഇന്ത്യൻ ദേശീയ പ്രക്ഷോഭകാരികളുടെ ആവേശമായിത്തീർന്ന, വന്ദേമാതരം എന്ന ദേശഭക്തിഗാനം രചിച്ച അദ്ദേഹം ബംഗാളിഭാഷയിൽ ദിനപത്രം തുടങ്ങുന്നതിന് എതിരുമായിരുന്നു. അതിന് അദ്ദേഹം നൽകുന്ന കാരണമോ, അത് ജനങ്ങൾക്കിടയിൽ വെള്ളക്കാർക്ക് എതിരായ വികാരങ്ങൾക്ക് വളംവയ്ക്കുമെന്നും! അന്നത്തെ സാംസ്കാരികരംഗം പുനരുദ്ധാരണപരവും ആധുനികവും ആയ രണ്ടു ശൈലികളായി പിളർന്നതിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്ന ഈ പ്രതിസന്ധിയെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ട് എസ്. എൻ. ഗാംഗുലി നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണം ശ്രദ്ധേയമാണ്:

'യുക്തിപരമായും ചരിത്രപരമായും... ഉപരിഘടന സ്വയം നിലനിർത്തപ്പെട്ടു ന്നുവെന്ന പ്രതീതി ജനിപ്പിക്കുന്നതും ജനങ്ങൾക്ക് ഒരുതരം മിഥ്യയായ ഗതകാലമഹിമയുടെ രൂപത്തിലുള്ള സാംസ്കാരിക അഭിജ്ഞാനത പ്രദാനം ചെയ്യുന്നതുമാണ്. പക്ഷേ, ഇതുപോലും ക്രമേണ സ്വന്തം താൽപര്യങ്ങൾക്ക് മാത്രമല്ല ഭൗതികമായ നിലനിൽപിനുപോലും വിഘാതമായിരുന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിൽ ഭൗതികമായ ആനുകല്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടിയുള്ള കിടമത്സരത്തിൽ പങ്കുചേരാനായി ഈ ഉപരിഘടനയുടെ അയഥാർത്ഥമായ പുറംതോടു പൊട്ടിച്ച് ജനങ്ങൾ വ്യവസ്ഥാപിത ഭരണ ശൃംഖലയിൽ ചില്ലറ ജോലികൾ നേടുന്നു. ഭൗതികമായ നിലനിൽപിനുവേണ്ടിയുള്ള നിസ്സഹായമായ ഈ ശ്രമത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ പേരുകൾ പാശ്ചാത്യവത്കരണം, ആധുനികവത്കരണം, സ്വതന്ത്രചിന്ത, മതേതരത്വം തുടങ്ങിയവയാണ്. ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രം സ്വീകരിച്ചവർ പൊതുവെ മേൽജാതിക്കാർ ആയിരുന്നതുകൊണ്ട് നേരത്തെതന്നെ നാട്ടിലെ ഉത്പാദനവ്യവസ്ഥയുമായുള്ള ബന്ധം അറ്റവർ ആയിരുന്നു— അതു കൊണ്ടുതന്നെ നാടിന്റെ ഉപരിഘടനയിൽ നിന്നും അതിന്റെ സൃഷ്ടിയായ പാരമ്പര്യത്തിൽനിന്നും അവർ അന്യവത്കൃതരും ആയിരുന്നു.'

എന്നാൽ കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനധാരകൾ ഇവിടത്തെ ജന്മിത്തവിരുദ്ധ —ബ്രിട്ടീഷ് വിരുദ്ധ പോരാട്ടങ്ങളുമായി കണ്ണിചേർക്കപ്പെട്ടിരുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ അതിന് ഭദ്രമായ ഒരു ജനകീയ അടിത്തറ ഉണ്ടായിരുന്നു. ഇത് ആശയങ്ങളുടെ രംഗത്ത് പുരോഗമനചിന്തയ്ക്ക് നെടുനായകത്വം കൽപിച്ചു നൽകുകയും ചെയ്തു.

പക്ഷേ, കേരളത്തിന്റെ തുടർന്നുള്ള വികാസപ്രക്രിയയിൽ വ്യവസായവത്കരണം നടക്കാതെ പോയത് നിർണായകമായ തരത്തിൽ നമ്മുടെ ചരിത്രപ്പകർച്ചകളെ ബാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഒരർത്ഥത്തിൽ കേരളത്തിൽ അതിയാഥാസ്ഥിതികവും പ്രതിലോമപരവുമായ ഒരു പ്രതിതരംഗത്തിന്റെ നിർമിതിക്ക് ഇത് കാരണമായിട്ടുണ്ട്. ജിമ്മും, വർഗീയതയും, പുനരുദ്ധാനവാദവും ഭരണകൂടഭീകരതയും എല്ലാം ഈ പ്രതിതരംഗത്തിന്റെ ഭാഗവുമാണ്. (ഈ ഖണ്ഡത്തിലെ ചല നിരീക്ഷണങ്ങൾക്കും ഞാൻ ആർ. നന്ദകുമാറിനോടു കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു, 'ആധുനിക ഇന്ത്യൻ ചിത്രകല; ചരിത്രപരമായ ഒരു സമീപനം', കലാ വിമർശനം: മാർക്സിസ്റ്റ് മാനദണ്ഡം.)

സ്കിസോഫ്രീനിയയോടു അടുത്തുനിൽക്കുന്ന ഈ ശ്ലഥവ്യക്തിത്വം അധിനിവേശകാലം സൃഷ്ടിച്ച ബുദ്ധിജീവി വൃന്ദത്തിന്റെ പൊതുസ്വഭാവമാണെന്ന് ഫ്രാൻസ് നനും ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്. സാംസ്കാരികമായി മാത്രം നിർവചിക്കപ്പെടുന്ന സ്വത്വബോധവും ദേശീയബോധവും സമഗ്രമായി അധിനിവേശഭരണത്തെയോ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യത്തെയും ജന്മിത്തത്തെയും താങ്ങിനിൽക്കുന്ന വർണാശ്രമധർമത്തെയോ വിമർശിക്കാൻ കെൽപ്പുനേടാതെ പോകുന്നത് യാദൃച്ഛികമല്ല ഓറിയന്റലിസ്റ്റുകൾ സൃഷ്ടിച്ച പാശ്ചാത്യ/പൗരസ്ത്യ സങ്കൽപങ്ങളെ ചോദ്യം ചെയ്യാൻ ഇവർഫാക്കു കഴിയാതിരുന്നതും ഇതുകൊണ്ടാണ്.

ശ്രീനാരായണഗുരുവിന്റെയും പെരിയോരുടെയും അംബേദ്കറുടെയുമൊക്കെ നേതൃത്വത്തിൽ രൂപംകൊണ്ട കീഴാളവർഗപ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും നിഷ്കൃഷ്ടമായ അപഗ്രഥനത്തിനു വിധേയമാക്കേണ്ടതുണ്ട്. കാരണം, അവയിൽ അന്തർഭവിച്ചുകിടന്നിരുന്ന വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ തന്നെയാണ് ഇന്ന് പുനരുദ്ധാനവാദത്തിന് വളക്കൂറുള്ള മണ്ണ് ഒരുക്കിക്കൊടുത്തിരിക്കുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന് ക്ഷേത്രപ്രവേശനം,

തീണ്ടൽ, അയിത്തം തുടങ്ങിയ അനാചാരങ്ങൾക്ക് അറുതി വരുത്തിയതോടൊപ്പം കീഴാള വിഭാഗങ്ങളെ ബ്രാഹ്മണാധിപത്യപരമായ ക്ഷേത്രാചാരങ്ങളുടെ കൈയിലേക്കു തള്ളിവിടുകയും, ഇന്നു സംഘപരിവാരത്തിന്റെ അജണ്ടയുടെ ഭാഗമായ Pain Hindu Identity-യുടെ നിർമിതിക്കു വഴിതുറക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട് എന്നു നാം മറന്നുകൂടാ.

ഒരു പ്രധാന കാര്യത്തിൽ കേരളത്തിലെ നവോത്ഥാനം മറ്റിന്ത്യൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിലെ മാറ്റങ്ങളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തത പുലർത്തുന്നുണ്ട്. ഥാപ്പർ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ച പോലെ ബംഗാളിലെയും വടക്കൻ സംസ്ഥാനങ്ങളിലേയും നവോത്ഥാന ധാരകൾ പൊതുവേ സമൂഹത്തിന്റെ ആധുനീകരണത്തിന് വഴിയൊരുക്കുന്നതിൽ പരാജയപ്പെടുകയാണുണ്ടായത്.

സതി, ശിശുവിവാഹം തുടങ്ങിയ അനാചാരങ്ങളെ ഉച്ചാടനം ചെയ്യാനായെങ്കിലും യുക്തിചിന്തയിൽ അധിഷ്ഠിതമായ ഒരു പുതു ശാസ്ത്രീയ അവബോധത്തിന് രൂപം നൽകാൻ അവർക്കു കഴിഞ്ഞില്ല. പാരമ്പര്യത്തെയും ആധുനികതയെയും അവിയൽ പരുവത്തിൽ കൂട്ടിച്ചേർത്തു സൃഷ്ടിച്ച ഒരുതരം അവബോധത്തിന്റെ നിർമിതിക്ക് ഇത് കാരണമാവുകയും ചെയ്തു. തേങ്ങയുടച്ച് റോക്കറ്റ് വിക്ഷേപിക്കുന്ന നമ്മുടെ ശാസ്ത്രകാരൻമാർ ഈ അവബോധത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ്.

കേരളം ഈ ചുവടുമാറ്റത്തിന് ഏറെ സഹായകമായ അന്തരീക്ഷം പ്രദാനം ചെയ്യുന്നുമുണ്ട്. ഇതെല്ലാം ചേർന്ന് കേരളീയ നവോത്ഥാനത്തെ ആഴമേറിയ ഒരു പ്രതിസന്ധിയിലേക്ക് തള്ളിവിട്ടിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഈ തിരിച്ചറിവും നമ്മെ വിഷാദചിന്തകളിലേക്കോ നിരാശയിലേക്കോ അല്ല, സാംസ്കാരിക പ്രതിരോധത്തിലേക്കാണ് നയിക്കേണ്ടത്. കാരണം മാർക്സ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വിപ്ലവങ്ങളെപ്പറ്റി നടത്തുന്ന പരാമർശങ്ങൾ ഇന്നത്തെ വിപ്ലവകാരികൾക്കും ബാധകമാണ്: സ്വന്തം കാവ്യഭാഷ (poetry) മെനെഞ്ഞെടുക്കാൻ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ സാമൂഹിക വിപ്ലവത്തിന് ഭൂതകാലത്തെ ആശ്രയിക്കാനാവില്ല. ഭാവിയിൽ നിന്നേ ആ ഭാഷ രൂപപ്പെട്ടുവരികയുള്ളൂ. കാരണം, ഭൂതകാലത്തേക്കുറിച്ചുള്ള എല്ലാ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളെയും ചീന്തിയെറിഞ്ഞതിനുശേഷം മാത്രമേ അതിനു വിപ്ലവപ്രകിയയുടെ തുടക്കമിടാനാവൂ. മുൻകാല വിപ്ലവങ്ങൾക്ക് അവയുടെ സീമിതമായ ഉള്ളടക്കത്തിലേക്ക് മടങ്ങി ഒതുങ്ങാൻ പഴയ വിപ്ലവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സ്മരണകൾ ആവശ്യമായിരുന്നു. എന്നാൽ അതിന്റെ യഥാർത്ഥസത്തയിലേക്ക് എത്തിച്ചേരാൻ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വിപ്ലവത്തിന് ‘മരിച്ചവ മരിച്ചവരെ അടക്കം ചെയ്തുകൊള്ളട്ടെ’ എന്ന നിലപാടെടുക്കേണ്ടിവരും.

—ഗ്രന്ഥാലോകം, 2003 ഏപ്രിൽ .

— 7 —

സാംസ്കാരിക വിമർശനത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയും പ്രസക്തിയും

തത്ത്വശാസ്ത്രപരമായ ഒരാമുഖസംരംഭം

> തത്ത്വശാസ്ത്രം അതിന്റെ 'ഭൗതിക'മായ ആയുധജാലം തൊഴിലാളിവർഗമാണെന്ന് കണ്ടെത്തുന്നതിനോടൊപ്പംതന്നെ തൊഴിലാളിവർഗം അതിന്റെ ആത്മീയ ആയുധങ്ങൾ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിൽനിന്ന് കണ്ടെടുത്ത് കയ്യാളും. ഈ ഊർജ്ജം നിറഞ്ഞ മണ്ണിൽ ജന(ഹൃദയ)ങ്ങളിൽ ചിന്തയുടെ വെള്ളിടി ഇറങ്ങിവെട്ടുന്നതോടെ 'ജർമൻകാർ' 'മനുഷ്യജീവികളായി' മാറുന്ന വിമോചന പ്രക്രിയ ആരംഭിക്കുകതന്നെ ചെയ്യും.
>
> കാൾമാർക്സ് റൂഗിനയച്ച കത്ത്

പദാവലിയും രീതിശാസ്ത്രവും

'വാക്കുകൾ പ്രവർത്തനമാണ്'; മുതലാളിത്തയുഗത്തിന്റെ പിറവിയുടെ വേദനകളിലൂടെ ഇംഗ്ലീഷ് സമൂഹം കടന്നുപൊയ്ക്കൊണ്ടിരുന്ന പതിനേഴാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ആശയകാലുഷ്യങ്ങളുടെ നടുവിൽനിന്നും ഒരജ്ഞാതനായ വിപ്ലവകാരി എഴുതുകയുണ്ടായി[1] ജന്മിത്ത വ്യവസ്ഥയ്ക്കും, ദൈവദത്തമായ രാജാധികാര സങ്കല്പത്തിനും അറുതിവരുത്തിയ ക്രോംവെല്ലിന്റെ നേതൃത്വത്തിലുള്ള വിപ്ലവത്തിന്റെ കാലമായിരുന്നു

[1] ഫിഫ്ത്ത് മൊണോർക്കിസ്റ്റുകളുടെ 'മാനിഫെസ്റ്റോ'യിൽ നിന്ന്. മെൽവിൽ ജെ. ലാസ്കി, (Utopia and Revolution (ലണ്ടൻ, 1970) നോക്കുക. ക്രോംവെലിന്റെ കാലത്ത് ലിലിബേൺ, ഓവർടൺ, വാൾവിൻ തുടങ്ങിയവരുടെ നേതൃത്വത്തിൽ ആരംഭിച്ച ലെവലർ പ്രസ്ഥാനം ഒരു പതിറ്റാണ്ടിനുള്ളിൽതന്നെ അടിച്ചമർത്തപ്പെടുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ, അവരുടെ കലാപശ്രമങ്ങളിൽ നിന്നാരംഭിച്ച മർദ്ദിതരുടെ പ്രതിഷേധപ്രകടനങ്ങൾ പല പ്രസ്ഥാനങ്ങളായി പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടോളം ഒരന്തർധാരയായി ഇംഗ്ലീഷ് ചരിത്രത്തിൽ കാണാനുണ്ട്. ഡിഗ്ഗേഴ്സ്, റാന്റേഴ്സ്, ഫിഫ്ത്ത് മൊണോർക്കിസ്റ്റ്സ്, ക്വേക്കേഴ്സ് എന്നിങ്ങനെ പല ഗ്രൂപ്പുകളായി പിരിഞ്ഞുകിടക്കുന്ന ഈ വിപ്ലവകാരികളുടെ ചരിത്രം ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിലാണ് കാര്യമായ ഗവേഷണത്തിന് വിഷയമായിത്തീർന്നിട്ടുള്ളത്. ഇ. പി. തോംസൺ, Making of the English Working Class (ഹാർമ

അത്. മിൽട്ടന്റേയും ലോക്കിന്റേയും കാലം. എന്നാൽ രാജാവിന്റെ തലകൊയ്ത ആ ബൂർഷ്വാവിപ്ലവത്തിന്റെ കാലത്തുതന്നെ 'എല്ലാ വിഭാഗത്തിൽപ്പെട്ട ആളുകൾക്കും സ്വാതന്ത്ര്യം' എന്ന മുദ്രാവാക്യവുമായി ബൂർഷ്വാവിപ്ലവത്തിന്റെ സീമിതവൃത്തത്തെ ഉല്ലംഘിച്ച് മുന്നേറാനുള്ള പീഡിതരുടെ ശ്രമങ്ങൾക്കും ഇംഗ്ലണ്ട് സാക്ഷ്യം വഹിച്ചു.[2] 'എല്ലാം എല്ലാവരുടേയും പൊതുസ്വത്താവാതെ ഒന്നും നേരെയാവുകയില്ല'[3] എന്നു പറഞ്ഞ ലെവലർ നേതാവായ വാൽവിന്റേയും കാലമായിരുന്നു അത്. 'ഒരു പുതിയ അർത്ഥത്തിൽ സംസ്കാരം സിദ്ധിച്ചവർ'[4] എന്ന് ഇംഗ്ലീഷ് ചരിത്രകാരനായ എ. എൽ. മോർട്ടൺ വിശേഷിപ്പിച്ച ആദ്യകാല ജനകീയ വിപ്ലവകാരികളുടെ ചോരപ്പുഴകളിൽ ഒഴുകിയ കലാപശ്രമങ്ങളുടെ സ്മരണപോലും ഇന്നു മാഞ്ഞുപോയിരിക്കുന്നു. എന്നിട്ടും മൂന്നു നൂറ്റാണ്ടുകൾക്കപ്പുറത്തുനിന്നും ഫിഫ്ത്ത് മൊണാർക്കിസ്റ്റുകളുടെ ഈ പ്രഖ്യാപനം ഒരു താക്കീതുപോലെ നമ്മെ തേടിയെത്തുന്നു: 'വാക്കുകൾ പ്രവർത്തനമാണ്. ഞങ്ങൾക്കെന്തുതന്നെ സംഭവിച്ചാലും വരുംതലമുറകൾ ഞങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ ഫലം കൊയ്തെടുക്കുകതന്നെ ചെയ്യും.'[5] പരാജയത്തിന്റെ തിക്തനിമിഷത്തിൽ ഇംഗ്ലീഷ് വിപ്ലവകാരികൾ നടത്തിയ ഈ പ്രവചനം സാക്ഷാത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടാൽ എന്നപോലെ... ഒരാഗോളചൂഷണവ്യവസ്ഥയായ്-സാമ്രാജ്യത്വമായ്-ഉള്ള മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വികാസവും, മൂന്നാം ലോകജനതയുടെ ദേശീയവിമോചനസമരങ്ങളോളം എത്തിനിൽക്കുന്ന പീഡിതരുടെ പ്രതിഷേധശ്രമങ്ങളുടെ വളർച്ചയും ഈ പ്രസ്താവത്തിന് പുതിയ അർത്ഥമാനങ്ങൾ നൽകിയിരിക്കുന്നു. ഒരു വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതഭൗതികവാദിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ചരിത്രപഠനം ഒരു ജപമാലയിലെ രുദ്രാക്ഷമണികൾ ഉരുക്കഴിക്കുംപോലെ കാലഘട്ടങ്ങളും പേരുകളും എണ്ണിപ്പറയൽമാത്രമല്ല. 'ഭൂതകാലം സത്യത്തിൽ ഇങ്ങനെയൊക്കെ ആയിരുന്നു' എന്ന കണ്ടെത്തലുമല്ല. വാൾട്ടർ ബെഞ്ചമിൻ പറയും

ണ്ട്സ് വർത്ത്, 1967); എ. എൽ. മോർട്ടൺ, A People's History of England (ലണ്ടൻ, 1938), The World of the Ranters (ലണ്ടൻ, 1970); ക്രിസ്റ്റഫർ ഹിൽ, The World Turned Upside Down (ലണ്ടൻ, 1971) തുടങ്ങിയ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഈ ചരിത്രം വിശദമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രധാനപ്പെട്ട ലെവലർ രേഖകൾ Freedom in Arms (ബെർലിൻ, 1975) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ എ. എൽ. മോർട്ടൺ സമാഹരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

2 എ. എൽ. മോർട്ടൺ, Freedom in Arms: A Selection Leveller Writtings, പേജുകൾ 11–12.

3 Freedom in Arms, പേജ് 12.

4 A people's History of England, പേജ് 70.

5 Freedom in Arms, പേജ് 12. 283–292, 297–318, 323–342 എന്നീ പേജുകളിൽ കാണുന്ന ഓവർട്ടന്റേയും ലിലിബേണിന്റേയും മറ്റും അന്തിമപ്രസ്താവങ്ങളിലും ഈ ഭാവിയെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രതീക്ഷ സ്പന്ദിച്ചു നിൽപ്പുണ്ട്. ഒരർത്ഥത്തിൽ ലവലർമാരുടെ പരാജയം അനിവാര്യമായിരുന്നുവെന്നും ചൂണ്ടിക്കാട്ടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. മാർക്സിന്റെ "The Class Struggle in France എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ ഏംഗൽസ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കും പോലെ 'ആദ്യത്തെ വമ്പിച്ച വിജയം നേടിക്കഴിഞ്ഞാൽ വിജയിക്കുന്ന ന്യൂനപക്ഷം ഭിന്നിക്കുന്നതായിട്ടാണ് സാധാരണയായി കണ്ടുവരുന്നത്. ഒരു വിഭാഗം കിട്ടിയതുകൊണ്ട് തൃപ്തിയടയുന്നു. മറ്റൊരു വിഭാഗമാകട്ടെ, പുതിയ അവകാശവാദങ്ങളുമായി മുന്നോട്ടുപോകുന്നു. ഈ പുതിയ അവകാശവാദങ്ങൾ ഒരു പരിധിവരെയെങ്കിലും ജനസമൂഹത്തിന്റെ യഥാർത്ഥമോ സാങ്കല്പികമോ 253 ആയ താത്പര്യങ്ങളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നതായി കാണാം. ചില ഒറ്റപ്പെട്ട അവസ്ഥകളിൽ ഈ കൂടുതൽ വിപ്ലവകരമായ അവകാശവാദങ്ങൾ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കപ്പെട്ടുവെന്നും വരാം. പക്ഷേ, അതു മിക്കപ്പോഴും നൈമിഷികം മാത്രമായിരിക്കും മധ്യവർത്തികൾ വൈകാതെ തന്നെ മേൽക്കോയ്മ നേടുന്നു. ആദ്യത്തെ നേട്ടങ്ങൾതന്നെ ക്രമേണ ഭാഗീകമായോ പൂർണ്ണമായോ നഷ്ടപ്പെടുകയും ചെയ്യും.

പോലെ, 'യഥാർത്ഥ ചരിത്രജ്ഞാനം ആപത്തിന്റെ നിമിഷത്തിൽ മനസ്സിലൂടെ മിന്നിമറയുന്ന ഒരു സ്മരണയെ കയ്യെത്തിപ്പിടിക്കലാണ്'.[6] ലോകത്തെ വിപ്ലവാത്മകമായി പരിവർത്തിപ്പിക്കാൻ സജ്ജമായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന വർഗങ്ങളുടെ ബോധവത്കരണത്തിൽ ഈ ഓർമ്മപുതുക്കലുകൾ അതീവ സംഗതമാണ്. ഫ്രാൻസിലെ ജൂലായ് വിപ്ലവത്തിന്റെ ആദ്യസായാഹ്നത്തിൽ പാരീസിന്റെ പല കോണുകളിൽ നിന്നും യാതൊരു മുൻധാരണയുമില്ലാതെ വിപ്ലവകാരികൾ പ്രകാശഗോപുരങ്ങളിലെ നാഴികമണികളിലേക്കു നിറയൊഴിക്കുകയുണ്ടായത്രെ. തങ്ങൾ ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുകയാണെന്ന ബോധമാണ് അവരെ ഇതിനു പ്രേരിപ്പിച്ചത് എന്നു ബെഞ്ചമിൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു.[7] പുന്നപ്ര വലിയ ചുടുകാട്ടിൽ തലയുയർത്തി നിൽക്കുന്ന രക്തസാക്ഷി സ്മാരകത്തിലെ 'മൂന്നുമണി'യിൽ ഉറച്ചുപോയ ഘടികാര സൂചികൾ അന്നും, എന്നും പ്രസക്തമായ ഒരു ചരിത്രനിമിഷത്തിന്റെ ഓർമ്മക്കുറിപ്പാവുന്നത് ഇതുകൊണ്ടാണ്. ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവകാരികൾ ആദ്യമായി വരുത്തിയ ഒരു പരിഷ്കാരംതന്നെ പുതിയ ഒരുകാലഗണനാ സമ്പ്രദായത്തിന്റെ (കലണ്ടർ) സംസ്ഥാപനമായിരുന്നു എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. കലണ്ടറിലെ ആദ്യദിവസംതന്നെ പുതുയുഗപ്പിറവിയുടെ പ്രതീകമാണ്. ചുവപ്പുരാശി പടർന്ന അക്കങ്ങളായി, ഒഴിവുദിവസങ്ങളായി കലണ്ടറിന്റെ താളുകളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന നാളുകൾ ചരിത്രാവബോധത്തിന്റെ സ്മാരകശിലകളാണ്. വർത്തമാനത്തിലും സജീവമായി നിൽക്കുന്ന കാലത്തിന്റെ വികാരവായ്പാണ്.

എന്നാൽ ആപത്തിന്റെ നിമിഷത്തിൽ സ്ഫടികസമാനമായ വ്യക്തതയോടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഈ ഭൂതകാലചിത്രം ദ്വന്ദ്വാത്മക സ്വഭാവമാർന്നതാണ്. വിപ്ലവകാരികൾക്ക് രക്തസാക്ഷികളുടെ ഓർമ്മ സമരം തുടർന്നുകൊണ്ടുപോകാനുള്ള ആവേശമാണ്. അതോടൊപ്പംതന്നെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കത്തിന്റെയും വർത്തമാനത്തിന്റെ വിപ്ലവപരതയുടേയും നേരെ ഒരുപോലെ ഭീഷണിയുയർത്തുന്ന—ഭരണവർഗങ്ങളുടെ ആയുധമായി അധഃപതിക്കുക എന്ന-സാദ്ധ്യതയെപ്പറ്റിയുള്ള താക്കീതും കൂടിയാണ് ഇതുകൊണ്ടാണ് ഓരോ കാലഘട്ടത്തിലും വിപ്ലവത്തെ മുന്നോട്ടുകൊണ്ടുപോകാനുള്ള സമരങ്ങളോടൊപ്പംതന്നെ വിപ്ലവപൈതൃകം യാഥാസ്ഥിതികതയുടെ പിടിയിൽപ്പെടാതെ സംരക്ഷിക്കാനായി നിതാന്തജാഗ്രത പുലർത്തേണ്ടി വരുന്നത്.

ശത്രു വിജയിക്കുകയാണെങ്കിൽ, മരിച്ചവർക്കുപോലും അവനിൽനിന്നു രക്ഷപ്പെടാനാവില്ലെന്നും അവന്റെ വിജയങ്ങൾക്ക് അറുതി വന്നിട്ടില്ലെന്നും ദൃഢമായി വിശ്വസിക്കുന്ന ഒരു ചരിത്രകാരനുമാത്രമേ ചരിത്രത്തിലെ ചാരം മൂടിക്കിടക്കുന്ന പ്രതീക്ഷയുടെ കനലുകളെ വിപ്ലവജ്വാലയായി ഊതിക്കത്തിക്കാനാവൂ,[8] എന്ന് ബഞ്ചമിൻ പറയുന്നത് ഈ അർത്ഥത്തിലാണ്. രക്തസാക്ഷികളുടെ ഓർമ്മപുതുക്കുന്ന നാളുകളിൽ എന്നപോലെ വാക്കുകളിലും ഭൂതകാലകർമങ്ങളുടെ വിരൽപ്പാടുകൾ പതിഞ്ഞുകിടപ്പുണ്ട്. പൊടിഞ്ഞുതുടങ്ങിയ ശവക്കച്ചയിൽ തെളിയുന്ന ക്രൂശിതാത്മാവിന്റെ മുഖംപോലെ വാക്കുകളിൽ ഗതകാലദാരുണതകളുടെ ചിത്രം വാർന്നുവീ

6 വാൾട്ടർ ബെഞ്ചമിൻ, Illuminations, തർജ്ജമ ഹാരി സോഹൻ (ഗ്ലാസ്ഗോ, 1977), പേജുകൾ 255–266. ഈ ഭാഗത്ത് ബഞ്ചമിന്റെ പല ആശയങ്ങളെയും ആശ്രയിച്ചിട്ടുണ്ട്.

7 Illuminations, പേജുകൾ 263–264.

8 Illuminations, പേജ് 257.

ണകിടക്കുന്നു എന്ന ബോധം വിപ്ലവകാരികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അതീവ പ്രസക്തമാണ്. പദപ്രയോഗങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള തർക്കങ്ങൾ വർഗസമരത്തിന്റെ ഭാഗമാവുന്നത് ഇതുകൊണ്ടാണ്.

പ്രയോഗത്തിലൂടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ ശരിതെറ്റുകൾ തെളിയിക്കപ്പെടാനുള്ള സാദ്ധ്യത വിരളമായ ചരിത്രത്തിന്റെ അന്തരാളഘട്ടങ്ങളിൽ വാക്കുകളെ ചൊല്ലിയുള്ള തലനാരിഴകീറുന്ന ചർച്ചകൾ ഒഴിവാക്കാനാവാത്ത ഒരു സൊല്ലയാണ്. കാലം ചെല്ലുന്നതോടെ അയുക്തികവും തലവേദനയുണ്ടാക്കാൻമാത്രം ഉതകുന്നതുമായി അനുഭവപ്പെട്ടേക്കാവുന്ന ഈ ചർച്ചകൾക്കു ചൂടുപകരുന്നത് ഒരിക്കൽ തലതല്ലിക്കീറാൻ ആളുകളെ പ്രേരിപ്പിച്ചിരുന്ന യഥാർത്ഥ സംഘർഷങ്ങൾ ബാക്കിയിട്ടുപോയ വൈകാരികതയുടെ അംശങ്ങളോ, ഭ്രൂണാവസ്ഥയിലുള്ള വരുംകാല സമരങ്ങളുടെ ആദ്യചലനങ്ങളോ ആണെന്ന് ചരിത്രപരമായ വൈരുദ്ധ്യവാദം നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നു. വിപ്ലവപൂർവ്വകാലഘട്ടത്തിലെ ഒരനിവാര്യതയായ ഈ മടുപ്പിക്കുന്ന ജോലിയുടെ പ്രാധാന്യത്തെപ്പറ്റി ഏംഗൽസ് ഒരിടത്തു രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്:

മനുഷ്യരുടെമേൽ പാഴാക്കിക്കളയേണ്ടിവരുന്ന ഒരോ വാക്കും അമൂർത്തവത്കരണത്തെപ്പറ്റിയോ, ദൈവശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റിയോ (theology), യാന്ത്രിക ഭൗതികവാദത്തെപ്പറ്റിയോ, വായിക്കേണ്ടിവരുന്ന അല്ലെങ്കിൽ സാക്ഷാത്കാരം ലഭിക്കുംവരെ മനുഷ്യൻതന്നെ ഒരു മായികരൂപം മാത്രമല്ലേ-ജീവിക്കുന്ന ആളുകളിലും ചരിത്രവികാസത്തിലും നാം താല്പര്യമെടുക്കുകയാണെങ്കിൽ അത് മറ്റൊരു കാര്യമാണ്. ഏതായാലും പേനമാത്രം ഉപയോഗിക്കാൻ നാം നിർബന്ധിതരാവുന്ന അവസ്ഥയിൽ, നമ്മുടെ ചിന്തകളെ കൈകൊണ്ട്-വേണ്ടിവന്നാൽ മുഷ്ടിയുപയോഗിച്ച്-സാക്ഷാത്ക്കരിക്കാൻ നമുക്കു സാദ്ധ്യമല്ലാത്ത ഘട്ടങ്ങളിൽ, കുട്ടത്തിൽ ഭേദം അതുതന്നെയാണ്.[9]

'വെറുംവാക്കുകളെ' പ്പറ്റിയുള്ള തർക്കത്തിന്റെ ദൂരവ്യാപകമായ പ്രസക്തി ലെനിന്റെ 'എന്തു ചെയ്യണം' എന്ന കൃതിയിൽ പലവുരു ആവർത്തിക്കപ്പെടുന്ന പ്രമേയമാണ്.[10] ലെനിന്റെ ചുവടുപിടിച്ച് ഫ്രഞ്ച് സൈദ്ധാന്തികനായ ലൂയി അൽത്യൂസേ ഈ പ്രശ്നത്തെപ്പറ്റി സുദീർഘമായി ഉപന്യസിക്കുന്നുമുണ്ട്. അൽത്യൂസറുടെ വാദത്തിന്റെ രത്നച്ചുരുക്കം ഇതാണ്: വാക്കുകൾ ഒരിക്കലും വെറുംവാക്കുകൾ മാത്രമല്ല. അവയ്ക്കു പിന്നിൽ എപ്പോഴും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ പരികൽപനകൾ (ideological concepts) ഉണ്ടായിരിക്കും. ഈ പരികല്പനകളാകട്ടെ യഥാർത്ഥ വർഗതാല്പര്യങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിയുമാണ്. അതുകൊണ്ട് വാക്കുകളെപ്പറ്റി നടക്കുന്ന വിവാദങ്ങൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ വർഗസമരത്തിന്റെ താത്ത്വികതലത്തിലുള്ള പ്രതിഫ

[9] ഏംഗൽസ് മാർക്സിനയച്ച കത്ത്, നവംബർ 19, 1844, പോൾ നിസ്സാൻ The watchdogs: Philosophers and the Established Order (ലണ്ടൻ, 1971, പേജുകൾ 174–175-ൽ കൊടുത്തിരിക്കുന്നതു പോലെ Marx Engels Selected Correspondance (മോസ്കോ, 1975)-ൽ ഈ കത്തിന്റെ പൂർണ രൂപം കൊടുത്തിട്ടില്ല.

[10] ലെനിൻ, Collected Works (മോസ്കോ, 1977), വാല്യം V, പേജുകൾ 347–520. 'താത്ത്വികപ്രശ്നങ്ങളെപ്പറ്റി കൂടുതൽ വ്യക്തമായ ഉൾക്കാഴ്ച നേടാനും പഴയ ലോകവീക്ഷണത്തിൽ നിന്ന് പൈതൃകമായി ലഭിച്ച പദാവലികളുടെ സ്വാധീനത്തിൽനിന്ന് സ്വതന്ത്രരാവാനും' തൊഴിലാളിവർഗ നേതാക്കളെ ആഹ്വാനം ചെയ്യുന്നിടത്തും (പേജ് 372), 'വിമർശന സ്വാതന്ത്ര്യം' തുടങ്ങിയ വലിയ വാക്കുകളിൽ അവതരിച്ചിരുന്ന ശുദ്ധ സാമ്പത്തികവാദികളുടെ പൊള്ളയായ നിലപാടുകൾ തുറന്നുകാട്ടുന്നിടത്തും (പേജുകൾ 353–355) ലെനിൻ നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്.

ലനം മാത്രമാണ്.[11] 'സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ തലത്തിലുള്ള വർഗസമരം' എന്ന സങ്കല്പത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. അൽത്യൂസേ ബൂർഷ്വാ സങ്കൽപങ്ങളുമായി കൂടിക്കുഴഞ്ഞുകിടക്കുന്ന 'മാനവികത' (humanism) തുടങ്ങിയ പദപ്രയോഗങ്ങൾ പോലും കമ്യൂണിസ്റ്റുകാർ ഒഴിവാക്കണം എന്നു ശഠിക്കുന്നത്. വർഗസഹകരണത്തിന്റേയും, വിട്ടുവീഴ്ചാമനോഭാവത്തിന്റേയും നിർല്ലജ്ജമായ വാദഗതികൾ അതിവിപ്ലവമുദ്രാവാക്യങ്ങളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഇന്നത്തെ സന്ദിഗ്ദ്ധ ദിശാസന്ധിയിൽ തൊഴിലാളിവർഗം അതിന്റെ താത്ത്വികായുധങ്ങളായ വാക്കുകളുടേയും പരികല്പനകളുടേയും നിയതസ്വഭാവവും മൂർച്ചയും നിലനിർത്തുന്ന കാര്യത്തിൽ ജാഗ്രത പുലർത്തേണ്ടിയിരിക്കുന്നു എന്നു തീർച്ച.

മാർക്സ് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വിപ്ലവങ്ങളെപ്പറ്റി നടത്തുന്ന പരാമർശങ്ങൾ ഇന്നത്തെ വിപ്ലവകാരികൾക്കും ബാധകമാണ്:

സ്വന്തം കാവ്യഭാഷ (poetry) മെനഞ്ഞെടുക്കാൻ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ സാമൂഹിക വിപ്ലവത്തിന് ഭൂതകാലത്തെ ആശ്രയിക്കാനാവില്ല. ഭാവിയിൽനിന്നേ ആ ഭാഷ രൂപപ്പെട്ടുവരികയുള്ളൂ. കാരണം, ഭൂതകാലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള എല്ലാ അന്ധവിശ്വാസങ്ങളേയും ചീന്തിയെറിഞ്ഞതിനുശേഷം മാത്രമേ, അതിന്, വിപ്ലവപ്രക്രിയക്ക് തുടക്കമിടാനാവൂ. മുൻകാല വിപ്ലവങ്ങൾക്ക് അവയുടെ സീമിതമായ ഉള്ളടക്കത്തിലേക്ക് മയങ്ങി ഒതുങ്ങാൻ പഴയ വിപ്ലവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സ്മരണകൾ ആവശ്യമായിരുന്നു. എന്നാൽ അതിന്റെ യഥാർത്ഥസത്തയിലേക്കെത്തിച്ചേരാൻ പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ വിപ്ലവത്തിന് 'മരിച്ചവർ മരിച്ചവരെ അടക്കം ചെയ്തുകൊള്ളട്ടെ' എന്ന നിലപാടെടുക്കേണ്ടിവരും.[12]

ബൂർഷ്വാവിപ്ലവത്തിന്റെ തന്നെ ഇടുങ്ങിയ ലക്ഷ്യങ്ങളെ അതിലംഘിച്ച് മുന്നേറാൻ ശ്രമിച്ച വിപ്ലവകാരികൾ, 'സാധാരണ ജനങ്ങളുടെ ഭാഷ' വരമൊഴിയിലേക്കു പകർത്തിയതിന്റെ ചരിത്രം 'ലാംഗ്വേജ് ഓഫ് മെൻ', 'ദ ഇംഗ്ലീഷ് യൂറ്റോപ്യ' തുടങ്ങിയ കൃതികളിൽ എ. എൽ. മോർട്ടൺ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ലെവലർ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ശക്തമായ ഭാഷാശൈലിയെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹം പറയുന്നു; 'അവർക്കത്രയും ശക്തമായ ഭാഷയിൽ എഴുതാൻ കഴിഞ്ഞത് അസാധാരണമായ കഴിവുകൾ കൊണ്ടോ, ഭാഷയുടെ സാങ്കേതികതകളിൽ ഉള്ള അവഗാഹംകൊണ്ടോ അല്ല. വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കിയിരുന്ന, അഗാധമായി അനുഭവിച്ചിരുന്ന ഒരു ലക്ഷ്യബോധം ഉള്ളതുകൊണ്ടാണ്.'[13] എന്നാൽ 'ജനങ്ങളെ സേവിക്കാനായി ഉഴിഞ്ഞുവെക്കപ്പെട്ട വെട്ടിത്തുറന്നുള്ള എഴുത്തിന്റെ' ഈ പാരമ്പര്യം തന്നെ വിപ്ലവത്തിന്റെ വേലിയിറക്കത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിൽ സങ്കീർണവും അലങ്കാര നിബിഡവുമായി മാറുന്നതിന്റെ ചരിത്രം, മോർട്ടൺ തന്നെ എവർലാസ്റ്റിങ്ങ് ഗോസ്പൽ എന്ന പഠനത്തിൽ വരച്ചുകാട്ടുന്നുണ്ട്. വിപ്ലവപരമായ പ്രയോഗസാദ്ധ്യത അകന്നുപോകുന്നതോടെ നമ്മുടെ നൂറ്റാണ്ടിലെ പടിഞ്ഞാറൻ മാർക്സിസ്റ്റുകളുടെ ഭാഷ എങ്ങനെ സങ്കീർണവും അനഭിഗമ്യവും ആയിത്തീരുന്നു എന്ന പെരി ആന്റേഴ്സൺ[14] ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്ന

11 ലൂയി അൽത്യൂസ്സേ, Lenin and Philosophy.

12 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte', Marx (മോസ്കോ, 1979), വാല്യം XI, പേജ് 106. (ഇനി മുതൽ MECW എന്ന് ചുരുക്കപ്പേര്).

13 A People's History of England, പേജ് 71.

14 Consideration on Western Marxism (ലണ്ടൻ, 1979), പേജുകൾ 53–56 നോക്കുക.

തുകൂടി കണക്കിലെടുക്കുമ്പോൾ പദപ്രയോഗങ്ങളും രീതിശാസ്ത്രവും തമ്മിലുള്ള അവിഭാജ്യമായ ബന്ധം നമുക്ക് വെളിവാകും.

'പണ്ടത്തെ മാന്ത്രികർ തങ്ങളുടെ പ്രവചനങ്ങളെ പ്രതീകങ്ങളിലൂടെ മാത്രമേ അവതരിപ്പിക്കൂ എന്നു നിഷ്കർഷിച്ചത് വെറുതെയൊന്നുമല്ല. ആരാണ് രാജാവിനോട് പച്ചക്ക് സത്യം പറയാൻ ധൈര്യപ്പെടുക? ഞാനെന്തായാലും അതിനു തയ്യാറില്ല. കാരണം, കൊലക്കയറാവും എനിക്കുകിട്ടുന്ന കൂലി. ഒരു ജ്യോത്സ്യനും പ്രവാചകനും രാജാവിനോട് സത്യം വെട്ടിത്തുറന്നു പറഞ്ഞു പോകരുത്. പ്രതീകങ്ങളും അന്യാപദേശ കഥകളും, രൂപകങ്ങളും, മറ്റു വക്രോക്തികളും ഉപയോഗിച്ചാണവർ സംസാരിക്കേണ്ടത്.'[15] ജർമനിയിലെ കാർഷിക യുദ്ധങ്ങളുടെ കാലത്ത് പാരാസെൽസസ് എഴുതുകയുണ്ടായി. തന്റെ ജയിൽ നോട്ടുപുസ്തകങ്ങളിൽ വ്യക്തവും സംഘടിതവുമായ വിവരങ്ങൾക്കു പകരം ധ്വന്യാത്മകമായ ഒരു രഹസ്യഭാഷ[16] ഉപയോഗിക്കാൻ ഗ്രാംഷിയെ നിർബന്ധിക്കുന്നത് ഒരർത്ഥത്തിൽ ഈ ബോധമാവാം. എന്നാൽ ജയിലിലടയ്ക്കപ്പെടുന്നതിനുമുമ്പുള്ള കാലത്തും ഗ്രാംഷിയുടെ ലേഖനങ്ങളിൽ കാണപ്പെടുന്ന ദുരൂഹത ഈ ലളിതവത്കരണത്തെ അസാദ്ധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്നുണ്ട്.[17] 'കാണുന്നതും കേൾക്കുന്നതുമെല്ലാം പറഞ്ഞുകൊണ്ടിരിക്കുക'[18] എന്നതാണ് ഇന്നത്തെ കടമയെന്നു കരുതുന്ന 'സാത്മപ്രചോദനവാദക്കാരെ' (spontaneity) ഇത് ഇരുത്തിച്ചിന്തിപ്പിക്കേണ്ടതാണ്. 'അന്ന് വാക്കുകൾ ഉള്ളടക്കത്തെ അധിക്കരിച്ചു നിന്നിരുന്നുവെങ്കിൽ ഇന്ന് ഉള്ളടക്കം വാക്കുകളെ ഉല്ലംഘിച്ചു മുന്നേറുന്നു' എന്ന മാർക്സിന്റെ പ്രസിദ്ധമായ പ്രസ്താവത്തെ വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായ അർത്ഥത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതിന്റെ ആവശ്യകതയിലേക്ക് ഇത് വിരൽചൂണ്ടുന്നു.

മാർക്സിസം: ലോകവീക്ഷണവും രീതിശാസ്ത്രവും

പാശ്ചാത്യ മാർക്സിസത്തിന്റെ മുഖമുദ്രയായ രീതിശാസ്ത്രത്തിന്മേലുള്ള അമിതമായ ഊന്നൽ മാർക്സിന്റെ കൃതികൾക്ക് അന്യമായിരുന്നെന്ന് ആൻഡേഴ്സൺ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. തീർച്ചയായും മാർക്സിന്റെ കൃതികൾ പദാവലിയുടെ തലത്തിലോ, പരികല്പനകളുടെ തലത്തിലോ ലളിതമായിരുന്നില്ല. പക്ഷേ, 1848-നു ശേഷമെങ്കിലും തന്റെ ചിന്താഗതികളെ ആവുന്നത്ര ലളിതവും വിശദവുമായ രൂപത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കാൻ മാർക്സ് ശ്രമിച്ചിരുന്നു. തൊഴിലാളിവർഗത്തിന് കഴിവതും മനസ്സിലാവുന്ന ഒരു ശൈലി വളർത്തിയെടുക്കാൻ അദ്ദേഹം താല്പര്യം പ്രകടിപ്പിച്ചു. മൂലധനത്തിന്റെ ഫ്രഞ്ച് തർജ്ജമ തയ്യാറാക്കുന്ന ഘട്ടത്തിൽ മാർക്സ് ഇക്കാര്യത്തിൽ പ്ര

---

15 ഫ്രാൻസ് ഹാർട്ട്മാന്റെ The life of Parcelsus and the Substance of His Teaching (ലണ്ടൻ, 1877), പേജ് 330-ൽ കൊടുത്തിരിക്കുന്നത് പോലെ.

'ആധുനിക വൈദ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ പിതാവെ'ന്നു വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന പാരാസെൽസസ് കാർഷിക യുദ്ധങ്ങളുടെ അപകടം നിറഞ്ഞ കാലങ്ങളിൽപോലും കർഷകരുടെ ഭാഗത്തു നിൽക്കാൻ ശ്രമിച്ച ശ്രദ്ധേയനായൊരു ചിന്തകനായിരുന്നു. അനബാപ്റ്റിസ്റ്റുകളുടെ കലാപത്തിന്റെ പരാജയത്തിനുശേഷം നടന്ന കൂട്ടക്കൊലകളിൽനിന്നും അദ്ദേഹം എങ്ങനെ രക്ഷപ്പെട്ടു എന്നു ഹാർട്ട്മാൻ അത്ഭുതപ്പെടുന്നുണ്ട്.

16 പെരി ആന്റേഴ്സൺ, consideration of Western Marxism, പേജുകൾ 54–55.

17 ഗ്രബിയേൽ, മൗനം (ശ്രീ കേരളവർമ കാമ്പസ് പ്രസിദ്ധീകരണം, തൃശ്ശൂർ) നോക്കുക.

18 MECW, hmeyw XI, പേജ് 106.

കടിപ്പിച്ചിരുന്ന അസാധാരണമായ ശ്രദ്ധ പ്രസിദ്ധമാണ്.[19] എന്നാൽ പാശ്ചാത്യ മാർക്സിസത്തിന്റെ സമീപനം എന്തുകൊണ്ടു വ്യത്യസ്തമാകുന്നു എന്നതു് ചിന്തോദ്ദീപകമാണ്. ജനകീയ വിപ്ലവത്തിന്റെ വളക്കൂറുള്ള മണ്ണിൽനിന്ന് ദീർഘകാലമായി അതു് അകന്നു പോയിരിക്കുന്നു എന്ന ആൻഡേഴ്സന്റെ വിശദീകരണം[20] ഭാഗികമായെങ്കിലും സത്യമാണെന്നംഗീകരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ ഇത്തരമൊരവസ്ഥയ്ക്ക് കാരണമായ സാമ്പത്തിക സാമൂഹ്യ പരിതോവസ്ഥകളെപ്പറ്റി പഠിക്കാൻ നാം നിർബന്ധിതരാവുന്നു. തിയഡോർ ഡബ്ല്യൂ. അഡർണോ തന്റെ പ്രധാന താത്ത്വികഗ്രന്ഥം ആരംഭിക്കുന്നതുതന്നെ ഈ പ്രശ്നം അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ്.

വാസ്തവീകരണം സാദ്ധ്യമായിരുന്ന നിമിഷം കൈമോശം വന്നതുകൊണ്ട് ഒരിക്കൽ കാലഹരണപ്പെട്ടു എന്നു തോന്നിച്ചിരുന്ന തത്ത്വശാസ്ത്രം ഇന്നു വീണ്ടും സംഗതമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. ലോകത്തെ മാറ്റാനുള്ള ശ്രമം പരാജയപ്പെട്ടതോടെ അതു് (തത്ത്വശാസ്ത്രം) ലോകത്തെ വെറുതെ വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടേയുള്ളൂ എന്നും യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ മുന്നിലുള്ള നിസ്സംഗത അതിനെ വികലമാക്കിയിരിക്കുന്നു എന്നും ഉള്ള വിധിപ്രസ്താവം യുക്തിയുടെ പരാജയബോധമായി മാറുന്നു. അന്നെന്നപോലെ ഇന്നും കേവലസിദ്ധാന്തത്തെ 'കാലത്തിനു ചേരാത്തത്' (anachonism) എന്ന മൂർത്തമായ വിമർശനത്തിൽനിന്ന് തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന് രക്ഷിക്കാനാവില്ല. ഒരുപക്ഷേ, 'പ്രയോഗത്തിൽ വരുത്താം' എന്ന വാഗ്ദാനവുമായി മുന്നോട്ടുവന്ന സിദ്ധാന്തം തന്നെ അപര്യാപ്തമായ വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയായിരുന്നിരിക്കാം... അന്തമില്ലാതെ നീട്ടിവയ്ക്കപ്പെടുന്ന പ്രയോഗം ഏതായാലും ആത്മസംതൃപ്തിയിൽ ലയിച്ചുകഴിയുന്ന ഊഹാപോഹങ്ങൾക്ക് എതിരെ അപ്പീൽ സമർപ്പിക്കാനുള്ളവേദിയല്ല. അഹങ്കാരമെന്ന മുദ്രകുത്തി പ്രായോഗികമായ മാറ്റം ആവശ്യപ്പെടുന്ന വിമർശനാത്മക ചിന്തകളെ ഞെരിച്ചുകൊല്ലാനുള്ള അധികാരി വർഗത്തിന്റെ ഒരടവുമാത്രമായിരിക്കും പലപ്പോഴും അതു്. യാഥാർത്ഥ്യവുമായി ലയിച്ചു ചേരാമെന്നുള്ള, അഥവാ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സാക്ഷാത്കാരം ആവാം എന്നുള്ള വാഗ്ദാനം ലംഘിച്ചുകഴിഞ്ഞ നിലയ്ക്ക് തത്ത്വശാസ്ത്രം നിഷ്കരുണമായ സ്വയം വിമർശനത്തിന് ബാധ്യസ്ഥമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു.[21]

ഒരർത്ഥത്തിൽ അഡർണോയുടെ ഈ നിലപാട്ട് അതിലെ അത്യുക്തികൊണ്ടുതന്നെ 'മാർക്സിസ്റ്റ് വിരുദ്ധം' പോലുമാണെന്ന തോന്നൽ ഉളവാക്കിയേക്കാം. മാർക്സിന്റെ പ്രസിദ്ധമായ 11-ആം ഹോയർബാഹ് തീസിസിനെയും[22] 'എവിടെ ഊഹാപോഹപരമായ ആലോചന (speculation) അവസാനിക്കുന്നു

---

19 Considerations on Western Marxism, പേജ് 54.

20 Considerations on Western Marxism, പേജ് 55.

മാർക്സിസ്റ്റു സിദ്ധാന്തവും ജനങ്ങളുടെ പ്രയോഗവും, തമ്മിൽ സംഭവിച്ചിട്ടുള്ള ഈ രാഷ്ട്രീയമായ പിളർപ്പ് പലതരം ബൂർഷ്വാ ആശയങ്ങളിലേക്ക്, പ്രസ്ഥാനത്തെ നയിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും ആന്റേഴ്സൺ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു; 'മാർക്സിസ്റ്റു സിദ്ധാന്തവും തൊഴിലാളിവർഗപ്രയോഗവും തമ്മിലുണ്ടായിരുന്ന ആദ്യകാലബന്ധത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത്ു് മെല്ലെമെല്ലെ മാർക്സിയൻ സിദ്ധാന്തവും ബൂർഷ്വാസിദ്ധാന്തവുമായുള്ള ബന്ധം സ്ഥാപിതമായി, എന്നുകൂടി അദ്ദേഹത്തിന് അഭിപ്രായമുണ്ട്.

21 തിയഡോർ ഡബിൾയു അഡർണോ, Negative Dialectics (ലണ്ടൻ, 1973) പേജ് 3.

22 MCEW, വാല്യം 5, പേജ് 8.

11-ആം തീസിസ്, 'തത്ത്വചിന്തകർ ലോകത്തെ പലമട്ടിൽ വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടേ ഉള്ളൂ, എന്നാൽ അതിനെ മാറ്റുക എന്നതാണ് കാര്യം.'

എവിടെ യഥാർത്ഥ ജീവിതം ആരംഭിക്കുന്നു... അവിടെ യഥാർത്ഥ ശാസ്ത്രം ആരംഭിക്കുന്നു' എന്നും 'യാഥാർത്ഥ്യം വിവരിക്കപ്പെടുന്നതോടെ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന് ഒരു സ്വയം സമ്പൂർണമായ ചിന്താപദ്ധതിയുമായുള്ള നിലനില്പിന്റെ അടിസ്ഥാനം നഷ്ടപ്പെടുന്നു'[23] എന്നുമുള്ള ജർമൻ ഐഡിയോളജിയിലെ പ്രസ്താവത്തേയും ഭംഗ്യന്തരേണ വിമർശിക്കുന്നതാണ് അഡർണോയുടെ നിലപാട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അത് പാശ്ചാത്യമാർക്സിസത്തിന്റെ ഒരു ധ്രുവത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ മാർക്സിസത്തെ ഒരു സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തമായോ സാമൂഹ്യശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തമായോ ഒക്കെ ചുരുക്കിക്കാണാനുള്ള തിരുത്തൽവാദ പ്രവണതകളും വരട്ടുതത്ത്വവാദവും മാർക്സിസ്റ്റുകൾക്കിടയിൽ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തോടുള്ള പ്രതികരണം എന്ന നിലയ്ക്ക് നോക്കുമ്പോൾ അഡർണോയുടെ നിലപാട് അത്രയൊന്നും അസാധാരണമായിരുന്നില്ല എന്നു കാണാം.[24] വളരെ വ്യത്യസ്തമായ വാക്കുകളിൽ ലൂക്കാച്ച് വിവരിക്കുന്നു. 'ഓർത്തഡോക്സ് മാർക്സിസ'ത്തിന്റെ സമീപനവും ഉള്ളടക്കത്തിൽ അഡർണോയുടെ നിലപാടും വളരെ അടുത്തു നിൽക്കുന്നതാണ്. ആധുനിക ഗവേഷണം മാർക്സിന്റെ എല്ലാ പ്രത്യേക നിഗമനങ്ങളും തെറ്റാണെന്നു തെളിയിച്ചാൽക്കൂടി ഒരു ഓർത്തഡോക്സ് മാർക്സിസ്റ്റിന് ഈ പുതിയ ഗവേഷണഫലങ്ങളെയെല്ലാം കലവറയില്ലാതെ സ്വീകരിക്കാനും അതേസമയം തന്നെ മാർക്സിസത്തിൽ വിശ്വസിക്കാനും ആവുമെന്ന് ലൂക്കാച്ച് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു. അത്ഭുതാവഹമായിത്തോന്നാവുന്ന ഈ കാഴ്ചപ്പാടിന് അദ്ദേഹം നൽകുന്ന വിശദീകരണങ്ങൾ ശ്രദ്ധേയമാണ്:

ഓർത്തഡോക്സ് മാർക്സിസം എന്നുവച്ചാൽ മാർക്സിന്റെ അന്വേഷണഫലങ്ങളെയെല്ലാം വിമർശനം കൂടാതെ സ്വീകരിക്കുക എന്നല്ല അർത്ഥം. മറിച്ച്, ഈ യാഥാസ്ഥിതികത്വം തികച്ചും രീതി (method) സംബന്ധിക്കുന്നതാണ്. സിദ്ധാന്തങ്ങളിലുള്ള 'വിശ്വാസ'മല്ല. ഒരു 'വിശുദ്ധ' പുസ്തകത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനവുമല്ല. വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത ഭൗതികവാദമാണ് സത്യത്തിലേക്കുള്ള പാതയെന്നും

---

23 വാല്യം 5, പേജ് 37. നിഗൂഹിതമായി (Submerged) കിടക്കുന്ന ഉദ്ധരണികൾ അഡർണോയുടെ അന്തർലീന വിമർശം (immanent critique) എന്ന സങ്കല്പത്തിന്റെ തന്നെ ഭാഗമാണ്. ഇദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളുടെ ശൈലീപരമായ ദുർഗ്രാഹ്യതയ്ക്ക് വലിയൊരളവുവരെ കാരണമാകുന്നതും ഇതാണ്.

24 'തത്വശാസ്ത്രപരമായ ഭൗതികവാദ'ത്തിന്റെ പ്രസക്തി ലെനിൻ തന്നെ പലവുരു ഊന്നിപ്പറയുന്നുണ്ട്. 'സമരോത്സുകമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ പ്രസക്തി' എന്ന ലേഖനത്തിൽ ലെനിൻ പറയുന്നു; '... ഉറപ്പുള്ള ഒരു താത്വികമായ അടിത്തറയിൽ നിലയുറപ്പിക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ ഒരു ഭൗതികവാദത്തിനും ശാസ്ത്രത്തിനും ബൂർഷ്വാ ആശയങ്ങളുടെ കടന്നാക്രമണങ്ങളേയും ബൂർഷ്വാ ലോകവീക്ഷണത്തിന്റെ ഭൗതികവാദത്തിനും ശാസ്ത്രത്തിനും ബൂർഷ്വാ ആശയങ്ങളുടെ കടന്നാക്രമണങ്ങളേയും ബൂർഷ്വാ ലോകവീക്ഷണത്തിന്റെ പുനഃസ്ഥാപനത്തിനേയും ചെറുത്തു തോല്പിക്കാനാവില്ല'.

LCW. വാല്യം 33, പേജുകൾ 233–234 നോക്കുക.

'ഹെഗലിന്റെ ലോജിക്ക് മുഴുവനും പഠിക്കാതെ മാർക്സിന്റെ മൂലധനം പൂർണ്ണമായും മനസ്സിലാക്കുക അസാദ്ധ്യ'മാണെന്നും മറ്റുമുള്ള 'തത്വശാസ്ത്രപരമായ നോട്ടുപുസ്തകങ്ങളി'ലെ പ്രസ്താവനകളും (LCW, വാല്യം 38) ഈ വഴിക്കുതന്നെ വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു.

ഒന്നാം ഇന്റർനാഷണലിലേയും രണ്ടാം ഇന്റർനാഷണലിലേയും പല നേതാക്കളും മാർക്സിന്റെ തത്വശാസ്ത്രപരമായ നിഗമനങ്ങളെ അവഗണിച്ചിരുന്നു എന്നതു സംഗതമാണ്. കൗട്സ്കിയുടേയും ബേൺസ്റ്റീന്റേയും (പ്ലഹനോവിന്റെ പോലും) സമീപനങ്ങൾ ശുദ്ധ സാമ്പത്തികവാദത്തിനും ശുദ്ധ സാമൂഹ്യശാസ്ത്ര സമീപനങ്ങൾക്കും വഴിവെച്ചിരിക്കുന്നു എന്നുകൂടി നാം കണക്കിലെടുക്കണം.

അതിന്റെ സ്ഥാപകർ കാട്ടിയിട്ടുള്ള വഴികളിലൂടെ മാത്രമേ അതിന്റെ (വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത ഭൗതികവാദം) രീതികളെ വളർത്താനും വികസിപ്പിക്കാനും അഗാധമാക്കാനും കഴിയൂ എന്ന ശാസ്ത്രീയബോധമാണ്. മാത്രവുമല്ല, അതിനെ മറികടക്കാനോ 'മെച്ചപ്പെടുത്താനോ' വേണ്ടി നടന്നിട്ടുള്ള എല്ലാ ശ്രമങ്ങളും അതിലളിതവത്കരണങ്ങൾക്കും ബാലിശമായ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കും അവിയൽപരുവത്തിലുള്ള താത്ത്വിക പരികല്പനകൾക്കും (over simplification triviality and eclecticism) ആണ് വഴിവെച്ചിട്ടുള്ളതെന്നും ഇനിയും വഴിവെക്കുകയെന്നും ഉള്ള ധാരണയുമാണ്.[25]

ഗ്യോർഗി ലൂക്കാച്ചിന്റെ ചരിത്രവും വർഗബോധവും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടകാലത്തുതന്നെയാണ് ജർമൻ കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ ഒരു പ്രധാന സൈദ്ധാന്തികനായിരുന്ന കാൾ ക്രോഷിന്റെ മാർക്സിസവും തത്ത്വശാസ്ത്രവും എന്ന ഗ്രന്ഥവും പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ടത്. 'തത്ത്വശാസ്ത്രത്തെ സാക്ഷാത്കരിക്കാതെ അതിനെ ഇല്ലായ്മ ചെയ്യാനാവില്ല' എന്നതാണ് ക്രോഷിന്റെ കൃതിയുടെ പ്രധാന പ്രമേയം. മാർക്സിസം പഴയ അർത്ഥത്തിലുള്ള ഒരു തത്ത്വശാസ്ത്രപദ്ധതി അല്ലെന്നംഗീകരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ മാർക്സിയൻ വൈരുദ്ധ്യസിദ്ധാന്തത്തെ അവഗണിക്കുന്ന പ്രവണതയെ ക്രോഷ് നിശിതമായി വിമർശിച്ചു. ബൂർഷ്വാ ചിന്തകന്മാർ ഹെഗേലിയൻ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തോട് പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ രണ്ടാം പകുതിയിൽ പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്ന തികഞ്ഞ അവഗണനയുമായാണ് അദ്ദേഹം മാർക്സിസ്റ്റുകളുടെ വൈരുദ്ധ്യസിദ്ധാന്തത്തോടുള്ള മനോഭാവത്തെ താരതമ്യപ്പെടുത്തുന്നത്:

ഏതു രൂപത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടാലും ശരി എല്ലാ ഭൂതകാലരൂപങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളവും ഒരു വസ്തുത പൊതുവായി നിലനിൽക്കുന്നുണ്ട്; സമൂഹത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗത്തെ മറ്റൊരുഭാഗം ചൂഷണം ചെയ്യുന്നു എന്ന അവസ്ഥ അവ പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന എല്ലാ വൈവിധ്യത്തോടും കൂടി ഗതകാലങ്ങളിലെ സാമൂഹ്യബോധം ചില സാധാരണ രൂപങ്ങൾക്കകത്തുമാത്രം ചലിക്കുന്നു എന്നതിൽ അത്ഭുതപ്പെടാനില്ല. ഈ അവബോധങ്ങളുടെ പൊതുരൂപങ്ങൾക്ക് വർഗവൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ പൂർണമായും ഇല്ലാതാകുംവരെ അപ്രത്യക്ഷമാകാനാവില്ല.[26]

മറ്റു പല പിൽക്കാല നവമാർക്സിസ്റ്റുകളെയും പോലെ മാർക്സിന്റെ ആദ്യകാല കൃതികളെ ആശ്രയിക്കാനോ മാർക്സിസം ഒരു തത്ത്വശാസ്ത്രമാണെന്ന് തെളിയിക്കാനോ ക്രോഷ് ശ്രമിക്കുന്നില്ല എന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്. മാർക്സിന്റെ പിൽക്കാല കൃതികളുടെ ഔന്നത്യത്തിൽ ഊന്നൽ നൽകുമ്പോൾത്തന്നെ മാർക്സിസത്തിന്റെ സാമ്പത്തിക സിദ്ധാന്തം ഒരു വെറും വിശകലന രീതിയല്ലെന്നും മുതലാളിത്ത സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥയുടെ വിപ്ലവാത്മകമായ വിമർശനമാണെന്നും ക്രോഷ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ഇന്റർനാഷണലിലെ വിധിവാദപരവും യാന്ത്രികവാദപരവുമായ പ്രവണതകൾക്കെതിരെ ക്രോഷ് നടത്തിയ സമരവും ഒരു സിദ്ധാന്തമെന്ന നിലയിൽ മാർക്സിസത്തെ വികസിപ്പിക്കാനുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ശ്രമങ്ങളും രീതീശാസ്ത്രപരമായി പാശ്ചാത്യ മാർക്സിസ്റ്റ് സമീപനത്തിന്റെ പാരമ്പര്യത്തിൽതന്നെ അദ്ദേഹത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു.

---

25 History of Class Consciousness: Studies in Marxist Dialetics (ലണ്ടൻ, 1971) പേജ് 1.
26 Marxism and Philosophy (ലണ്ടൻ, 1970) പേജ് 49. (അടിക്കുറിപ്പ്).

1922-ലും 1923-ലുമായി പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട ലൂക്കാച്ചിന്റെയും ക്രോഷിന്റെയും കൃതികളെ ഒരറ്റത്തും അഡർണോയുടെ കൃതികളെ മറ്റെ അറ്റത്തും വെച്ചുകാണുമ്പോൾ പാശ്ചാത്യ മാർക്സിസത്തിന്റെ ഒരു വിശദമായ ചിത്രം നമുക്കു ലഭിക്കും. ലുക്കാച്ചിന്റെ ആദ്യകാല ലേഖനങ്ങളിലെ പ്രസാദാത്മകതയിൽ നിന്ന് അഡർണോയുടെ ദുരന്തദർശനത്തിലേക്കുള്ള പാശ്ചാത്യമാർക്സിസത്തിന്റെ രൂപപ്പകർച്ച തികച്ചും സൈദ്ധാന്തികമായ ഒരു തലത്തിൽവച്ചു മാത്രം വിശദീകരിക്കാനാവുമെന്നു തോന്നുന്നില്ല. വിപ്ലവകരമായ പല ആന്ദോളനങ്ങളുടെയും ഭൂമികയിലാണു ലൂക്കാച്ചിന്റെ ലേഖനങ്ങൾ എഴുതപ്പെട്ടതെങ്കിൽ, 'സോവിയറ്റ് മാർക്സിസം' ഒരധീശ വർഗപ്രത്യയശാസ്ത്രമായും, സോവിയറ്റ് ഭരണകൂടം ഒരു സോഷ്യൽ ഫാസിസമായും അധഃപതിക്കുന്ന പ്രക്രിയയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് അഡർണോയുടെയും, ഹേബർമാസിന്റെയും മറ്റും കൃതികൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. മാർക്സിയൻ വിശകലനത്തിന്റെ കാതലായ സമ്പദ് വ്യവസ്ഥയെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനങ്ങൾ പാശ്ചാത്യമാർക്സിസത്തിൽ കാണാനില്ല എന്ന വസ്തുത പെരി ആന്റേഴ്സ എടുത്തു പറയുന്നുണ്ട്. സിദ്ധാന്തത്തിലും രീതിശാസ്ത്രത്തിലും മാത്രം ഊന്നുന്ന ഒരു സമീപനത്തിന്റെ അപര്യാപ്തതയെപ്പറ്റി ലൂക്കാച്ച് ആദ്യം മുതൽക്കുതന്നെ ബോധവാനായിരുന്നു. ചരിത്രവും വർഗബോധവും എന്ന കൃതിയുടെ ആമുഖത്തിൽ ലൂക്കാച്ച് ഇതു രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്:

മാർക്സിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽനിന്ന് വേർപിരിഞ്ഞു പോകാനോ അവയെ തിരുത്താനോ മെച്ചപ്പെടുത്താനോ ശ്രമിക്കാതെ, അവയിൽ ഉറച്ചുനിൽക്കുകയാണ് ഞങ്ങൾ. മാർക്സ് തന്നെ മനസ്സിലാക്കിയ രീതിയിൽ മാർക്സിന്റെ സിദ്ധാന്തത്തെ വിശദീകരിക്കുകയും വ്യാഖ്യാനിക്കയുമാണ്, ഈ വാദങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യം തന്നെ. എന്നാൽ ഈ 'യാഥാസ്ഥിതികത്വം' (orthodoxy) മാർക്സിൻ ചിന്താപദ്ധതിയുടെ—വോൺസ്ട്രോവിന്റെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ സൗന്ദര്യാത്മകമായ സഞ്ചിത സ്വഭാവം' (aesthetic integrity) നിലനിർത്താൻതെല്ലും ശ്രമിക്കുന്നില്ല. മറിച്ച്, മാർക്സിന്റെ സിദ്ധാന്തത്തിലും രീതിയിലും ചരിത്രത്തേയും സമൂഹത്തേയും മനസ്സിലാക്കാനുള്ള ശരിയായ രീതി (true method) അവസാനം കണ്ടെത്തപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന വിശ്വാസമാണ് ഞങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനധാരണ തന്നെ (Fundamental premise) ഈ രീതി പൂർണമായും ചരിത്രപരമാണ്. അതുകൊണ്ട് അതിനെപ്പറ്റിത്തന്നെ നിരന്തരമായി ചരിത്രപരമായി വിശകലനം ചെയ്യാൻ ഈ സമീപനത്തിന് ബാധ്യസ്ഥതയുണ്ട് എന്നത് പ്രകടമാണ്... അതേസമയം തന്നെ അതിന് വർത്തമാനകാലഘട്ടത്തിലെ പ്രശ്നങ്ങളെപ്പറ്റി കൃത്യമായ നിലപാടുകളും എടുക്കേണ്ടിവരും. കാരണം, ഈ കാഴ്ചപ്പാടനുസരിച്ച് മാർക്സിയൻ രീതിയുടെ പ്രാഥമിക ലക്ഷ്യംതന്നെ ഇന്നിനെപ്പറ്റി ജ്ഞാനംനേടുക എന്നതാണ്. രീതിശാസ്ത്രത്തിലുള്ള പ്രാഥമികമായ ഊന്നൽ മൂലം ഈ ലേഖനങ്ങളിൽ വർത്തമാനകാലഘട്ടത്തിലെ സമൂർത്തപ്രശ്നങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ ഇടം കിട്ടിയിട്ടില്ല.[27]

ഇതോടൊപ്പംതന്നെ ആ വിപ്ലവകാലഘട്ടത്തിലെ പ്രയോഗം ഉയർത്തിക്കൊണ്ടു വന്നിട്ടുള്ള എല്ലാ പ്രായോഗിക പ്രശ്നങ്ങളേയും വൈരുദ്ധ്യാത്മക വിശകലനരീ

27 History and Class Consciousness, ആമുഖം, പേജ് 49, XI iii.

തികൊണ്ട്, 'ആ രീതി മാത്രംകൊണ്ട്'[28] പരിഹരിക്കാനാവും എന്ന ദൃഢമായ വിശ്വാസവും ലുക്കാച്ച് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്.

എന്നാൽ ആധുനിക പാശ്ചാത്യ മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകന്മാരിലെത്തുമ്പോൾ ഈ "രീതിപാരത' പ്രയോഗത്തിന്റെ മാദ്ധ്യമപ്രവർത്തനത്തിന്റെ (mediational activity) അഭാവത്തിൽ, 'ചുരുക്കം ചിലർക്കായുള്ള മാർക്സിസമായി' ചുരുങ്ങുന്നില്ലേ എന്നു സംശയിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. സോവിയറ്റ് മാർക്സിസത്തിന്റെ അപചയവും വാർധക്യത്തിലേക്കു കാലൂന്നിനിൽക്കുന്ന മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയുടെ വിഭ്രാത്മകമായ കുടിലതന്ത്രങ്ങളും സൃഷ്ടിക്കുന്ന വിഭ്രാമകമായ അവസ്ഥകൾ അശുഭദർശനങ്ങൾക്കും, നിസ്സഹായതാ ബോധത്തിനും വഴിവെച്ചിട്ടുണ്ട്. ധിഷണയുടെ ദുരന്തബോധവും, ഇച്ഛ ഗൗരവബുദ്ധിയുള്ള ഏതു വിപ്ലവസമീപനത്തിനും ഇണങ്ങും എന്നു തോന്നുന്നു.

പാശ്ചാത്യ മാർക്സിസത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തപരതയുടെ ഏറ്റവും പ്രകടമായ ആവിഷ്കാരമാണ് അൽത്യൂസ്സേയുടെ 'സൈദ്ധാന്തിക പ്രയോഗ' (theoretical practice) സങ്കല്പം. സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ നടത്തുന്ന പ്രവർത്തനം തന്നെ ഒരു പ്രത്യേകതരം 'പ്രയോഗ' മാണെന്ന് അൽത്യൂസ്സേ വാദിക്കുന്നു. മുസ്സോളിനിയുടെ തടവറയിലെ 'സെൻസർ'മാരുടെ കണ്ണുവെട്ടിക്കാനാണെങ്കിൽപോലും മാർക്സിസത്തെ 'പ്രയോഗത്തിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രം' (philosophy praxis) എന്ന് വിളിച്ചിരുന്ന ഗ്രാംഷിയും,[29] വീക്ഷണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നോക്കുമ്പോൾ അൽത്യൂസ്സേയിൽനിന്ന് ഏറെ വ്യത്യസ്ഥനായ അഡർണോയും എല്ലാം അൽത്യൂസ്സേയുടെ ഈ സങ്കല്പത്തെ ഭാഗികമായെങ്കിലും അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. സിദ്ധാന്തം പ്രയോഗത്തിന്റെ ഉപകരണം മാത്രമാണെന്നു വാദിച്ചിരുന്ന മാർക്സിസ്റ്റ്ചിന്തകരെ[30]

---

28 History and Class Consciousness, [t]XI iii.

29 Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci (ന്യൂയോർക്ക്, 1975) ആമുഖം, പേജ് xiii നോക്കുക.

ഈ നോട്ടുപുസ്തകത്തിലെ 'ശിഥിലവും ക്ലിഷ്ടവുമായ' ശൈലിയിലും ജയിൽ സെൻസർമാമരെ പറ്റിക്കാനായി പലപ്പോഴും സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള തന്ത്രങ്ങളിലും, അവ എഴുതപ്പെട്ട അതീവ ക്ലേശകരമായിരുന്ന പരിഃസ്ഥിതികളുടെ വ്യക്തമായ സൂചനകൾ കാണാനുണ്ട്, പ്രസിദ്ധരായ മാർക്സിസ്റ്റുകളുടെയും കമ്യൂണിസ്റ്റുകളുടെയും പേരുകൾ മിക്കവാറും വളച്ചുകെട്ടലോടെയാണ് ഗ്രാംഷി ഉപയോഗിക്കുന്നത്. മാർക്സിനെ 'പ്രയോഗതത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ പിതാവ്' എന്ന് ലെനിനെ 'ഇലിയിച്ച്' എന്ന് അല്ലെങ്കിൽ 'വിലിയിച്ച്' എന്ന്, ട്രോട്സ്കിയെ 'ലിയോൺ ഡേവിഡേവിച്ച്' അല്ലെങ്കിൽ 'ബ്രോൺസ്റ്റീൻ' എന്ന് അങ്ങനെ അങ്ങനെ... എന്നാൽ ചിലപ്പോഴൊക്കെ ഈ സവിശേഷപ്രയോഗങ്ങൾക്ക് പരികല്പനാപരമായ പ്രസക്തിയുണ്ട്: അങ്ങനെ 'പ്രയോഗത്തിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രം' എന്ന പദപ്രയോഗം ഒരേ സമയം മാർക്സിസത്തിന്റെ രഹസ്യ പര്യായവും (euphimism) മാർക്സിയൻ തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രാഥമിക സ്വഭാവമായി ഗ്രാംഷി കണക്കാക്കിയിരുന്ന അതിലെ സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും തമ്മിലും, ചിന്തയും കർമ്മവും തമ്മിലുമുള്ള ഛേദിച്ചു കളയാനാവാത്ത ബന്ധത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന ഒരു സ്വതന്ത്ര സംജ്ഞയുമാണ്.

30 ഒരു സ്റ്റാലിനിസ്റ്റ് 'വ്യതിയാന'മായി മാത്രം ഈ പ്രവണതയെ തള്ളിക്കളയാനാവില്ല. 'സിദ്ധാന്തം പ്രയോഗത്തിനു കീഴ്പ്പെട്ടിരിക്കണം' എന്നും മറ്റുമുള്ള സ്റ്റാലിന്റെ ലളിതവത്കരണങ്ങളെ ഉദ്ധരിച്ചു തൃപ്തിയടയുന്ന അത്തരം സമീപനങ്ങൾ രണ്ടാം ഇന്റർനാഷനലും, കോമിന്റേണും മറ്റും കടന്നുപോയ സൈദ്ധാന്തിക സംഘർഷങ്ങളുടെ സങ്കീർണസ്വഭാവത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായകമാവില്ല എന്നു തീർച്ച. സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ച് വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായ ഉൾക്കാഴ്ച പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന പ്രസ്താവങ്ങൾ സ്റ്റാലിന്റെ കൃതികളിൽത്തന്നെ കാണാവുന്നതാണ്; 'വിപ്ലവാത്മകമായ പ്രയോഗവുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നില്ലെങ്കിൽ സിദ്ധാന്തം ലക്ഷ്യമില്ലാതായിത്തീരുന്നു. അതുപ്പോലെതന്നെ അതിന്റെ പാത വിപ്ലവസിദ്ധാന്തത്താൽ പ്രകാശമാനമാക്ക

വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് ഗ്രാംഷി പറയുന്നു:

രാഷ്ട്രീയപരമായും വിമർശനാത്മകമായ ആത്മബോധം (critical self consciousness) ഫലത്തിൽ ഒരു ബുദ്ധിജീവി വൃന്ദത്തെ (elite of intellectuals)[31] സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലൂടെ മാത്രമേ സാധിതപ്രായമാവുകയുള്ളു. വിശാലമായ അർത്ഥത്തിൽ സ്വയം സംഘടിതരാവാതെ ഒരു ജനസഞ്ചയത്തിനും, (മറ്റു വിഭാഗങ്ങളിൽ നിന്ന്) വ്യതിരിക്തത പുലർത്താനോ, സ്വതന്ത്രരായി നിൽക്കാനോ സാദ്ധ്യമാവുകയില്ല. ബുദ്ധിജീവികളില്ലാതെ, അതായത്, സംഘാടകരും നേതാക്കളുമില്ലാതെ, ഒരു സംഘടനയ്ക്കും നിലനിൽക്കാനാവില്ല. മറ്റൊരു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ആശയങ്ങളെ തത്ത്വശാസ്ത്രപരമായും പരികൽപ്പനകളിലൂടെയും (conceptually) വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുന്നതിൽ സവിശേഷ പരിശീലനം സിദ്ധിച്ച (specialised) ഒരുകൂട്ടം ആളുകളുടെ സമൂർത്തമായ നിലനിൽപ്പിലൂടെ സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും തമ്മിലുള്ള കെട്ടുപാടുകളുടെ (theory-praxis nexus) താത്ത്വികവശം വ്യക്തമായും വ്യവച്ഛേദിക്കപ്പെടുന്നില്ലെങ്കിൽ ഇത് (വിമർശനാത്മകമായ ആത്മബോധം) ഉണ്ടാവുകയില്ല.[32]

സൈദ്ധാന്തികപ്രശ്നങ്ങളോട് മാർക്സിസ്റ്റുകൾക്കിടയിൽ പരക്കെ നിലനിന്നിരുന്ന ഉദാസീനഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അഡർണോയുടെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ കൂടുതൽ കർക്കശമാണ്:

സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും പൂർണമായും സമന്വയിക്കപ്പെടണമെന്ന മുദ്രാവാക്യം അത്തരം സമന്വയത്തെ സാദ്ധ്യമാക്കേണ്ടിയിരുന്ന സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളെത്തന്നെ തുടച്ചുനീക്കിക്കൊണ്ടും സിദ്ധാന്തത്തെ പ്രയോഗത്തിന്റെ വിടുവേലക്കാരനാക്കിക്കൊണ്ടും അധഃപതിച്ചിരിക്കുന്നു. എല്ലാ 'സിദ്ധാന്ത'ങ്ങളോടും നാം ആവശ്യപ്പെട്ടിരുന്ന 'പ്രയോഗ'ത്തിന്റെ 'മുദ്രയടിച്ച വിസ' സെൻസർമാരുടെ അംഗീകാ

പ്പെട്ടിട്ടില്ലെങ്കിൽ പ്രയോഗം ഇരുട്ടിൽ തപ്പിത്തടഞ്ഞു കുഴയുന്നു' (Problems of Leninism, മോസ്കോ, 1954, പേജ് 141). ബേൺസ്റ്റീനും കൗട്സ്കിയും രണ്ടാം ഇന്റർനാഷണലിലെ പലചിന്തകരും വ്യത്യസ്തമായ രീതികളിൽ 'സിദ്ധാന്ത'ത്തോടുള്ള അവഗണനയ്ക്ക് ഉത്തരവാദികളായിരുന്നു. ബേൺസ്റ്റിൻ കൂടുതൽ 'ശാസ്ത്രീയ'മായ സങ്കല്പങ്ങൾ ആവിഷ്ക്കരിക്കുകയാണെന്ന നാട്യത്തിൽ 'വൈരുദ്ധ്യവീക്ഷണ'ത്തെത്തന്നെ ഉപേക്ഷിക്കണമെന്നു വാദിച്ചുവെങ്കിൽ രണ്ടാം ഇന്റർനാഷണലിലെ താത്ത്വിക ജാഡ്യത്ത്വത്തിന് ഒട്ടൊക്കെ അറുതി വരുത്തിയ റോസാ ലക്സംബർഗു പോലും ദുരന്ത സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ (catastrophe theory) ആടിസ്ഥാനത്തിൽ ശുദ്ധപ്രായോഗികതയിൽ ഊന്നൽ നൽകി. ഏതായാലും ഈ പ്രക്രിയയെപ്പറ്റിയുള്ള വിശദമായ പഠനം മാർക്സിസത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അതീവ പ്രാധാന്യമാണ്.

31 elite എന്ന പദത്തിന് ഗ്രാംഷിയുടെ കൃതികളിൽ 'ഒരു വരേണ്യ വൃന്ദം' എന്ന ഇന്നത്തെ ദുഃസൂചനയില്ല. പലപ്പോഴും കാഡർ എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ഗ്രാംഷി ഈ പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത്. 'വിപ്ലവം ഒരു യുദ്ധംപോലെതന്നെയാണ്", ഗ്രാംഷി പറയുന്നു. 'തൊഴിലാളിവർഗ പട്ടാള മേധാവികളാൽ (working class general staff) അത് സൂക്ഷ്മമായി തയ്യാറാക്കപ്പെടണം'. രാഷ്ട്രീയവും ധൈഷണികവുമായ അടിത്തറയുമായി നിരന്തരസമ്പർക്കം പുലർത്തുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യവർഗത്തിന്റെ (social class) വിപ്ലവകാരികളായ മുന്നണിപ്പടയാളികളെയാണ് elite എന്ന പദം കൊണ്ട് ഗ്രാംഷി ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് (Gramsci: Prison Notebooks, പേജ് 334, അടിക്കുറിപ്പ് 18 നോക്കുക). റോബർട്ട് മിഖേൽസ് എന്ന ജർമൻ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ elite സിദ്ധാന്തം വിപ്ലവമല്ലാത്ത കാലഘട്ടങ്ങളിലെ സാമൂഹ്യ–രാഷ്ട്രീയ ഘടനകളെപ്പറ്റിയുള്ള ഗ്രാംഷിയുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ നേരിട്ടല്ലെങ്കിൽ പോലും സ്വാധിനിക്കുന്നുണ്ടെന്നു ജി. ഗാലിയും മറ്റും വാദിക്കുന്നുണ്ട്. മോസ്കയേയും പമേറ്റോയെയും പോലെ മിഖേലും ഒരു പ്രതിവിപ്ലവകാരിയാണ് എന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ് (Prison Notebooks, പേജ് 430, 79-ആം അടിക്കുറിപ്പു നോക്കുക).

32 Prison Notebooks, പേജ് 334.

രവോട്ടായി (placet)[33] ചുരുങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഈ (സിദ്ധാന്ത പ്രയോഗ) മിശ്രത ത്തിൽ, സിദ്ധാന്തം കീഴടങ്ങിക്കൊടുത്തതോടെ പ്രയോഗം... അധികാരശക്തിക്ക് ഇരയായിത്തീർന്നു വരട്ടുതത്ത്വവാദവും, ചിന്തയുടെ മേലുള്ള നിയന്ത്രണങ്ങളും സി ദ്ധാന്തത്തിന്റെ കഥകഴിച്ചത് പ്രയോഗംതന്നെ ദുഷിക്കാൻ കാരണമായി. സിദ്ധാ ന്തത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം വീണ്ടെടുക്കുകയെന്നത് പ്രയോഗത്തിന്റെ തന്നെ നന്മയ്ക്ക് ആവശ്യമാണ്. സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും തമ്മിലുള്ള പരസ്പരാശ്രിതത്വത്തിന്റെ പ്ര ശ്നം എക്കാലത്തേക്കുമായി പരിഹരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ചരിത്രപരമായി മാറുന്ന ഒന്നാ ണ്. ഇന്ന് തകർച്ച ബാധിച്ച് എല്ലാറ്റിനേയും ഭരിക്കുന്ന ചന്തത്തിരക്കിനാൽ അപ ഹസിക്കപ്പെട്ടു കിടക്കുന്ന സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ കർമ്മശേഷിയറ്റ നിലനില്പുതന്നെയും ചന്തയ്ക്കെതിരായ സാക്ഷിപത്രമാണ് അതുകൊണ്ടാണിന്ന് സിദ്ധാന്തം ആവശ്യമാ യി വന്നിരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് വെറുക്കപ്പെടുന്നതും, സിദ്ധാന്തമില്ലെങ്കിൽ മാറ്റത്തിനായി നിരന്തരം വിലപിക്കുന്ന 'പ്രയോഗ'ത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കാനാവില്ല.[34]

'പ്രയോഗം തന്നെയും പ്രാഥമികമായും ഒരു സൈദ്ധാന്തിക പരികല്പനയാണ ല്ലോ' എന്ന എന്ന അഡർണോയുടെ ഗൗരവം കലർന്ന ഹാസ്യം, സാംസ്കാരിക പ്രശ്നങ്ങളിൽ വളരെയേറെ ഊന്നൽ നല്കുന്ന കിഴക്കൻ രാജ്യങ്ങളിലെ പ്രസ്ഥാന ങ്ങൾ മാർക്സിസത്തിന്റെ 'തത്ത്വശാസ്ത്ര'പരമായ അംശങ്ങളെ വിട്ടുകളയാൻ മടി കാട്ടുന്നുണ്ട് എന്ന നിരീക്ഷണത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ കാണുമ്പോൾ നമ്മെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം താൽപ്പര്യം ജനിപ്പിക്കുന്നതാണ്.[35] പക്ഷേ, 'ലോകത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയല്ല മാറ്റുകയാണാവശ്യം' എന്ന മുദ്രാവാക്യവുമായി മുന്നോട്ടുവന്ന മാർക്സിയൻ വീക്ഷണവും ഈ സിദ്ധാന്തപരതയുമായി എങ്ങനെ പൊരുത്തപ്പെ ടുന്നുവെന്ന ചോദ്യം സ്വാഭാവികമാണ്.

പ്രയോഗം: ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തപരവും മാദ്ധ്യമികവുമായ അർത്ഥവിവക്ഷകൾ

അഭ്യൂഹാത്മകമായ (speculative) തത്ത്വചിന്തയുടെ ആശയവാദത്തോടും ധ്യാനാ ത്മകഭൗതികവാദത്തിന്റെ 'അതിഭൗതീകത' (metaphisical) പ്രവണതകളോടും ഉള്ള ദീർഘമായ സൈദ്ധാന്തിക സമരത്തിന്റെ മൂശയിലാണ് മാർക്സിസത്തിന്റെ 'പ്രയോഗ"സങ്കല്പം കരുപ്പിടിപ്പിക്കപ്പെട്ടത്. യാഥാർത്ഥ്യത്തേയും ഇന്ദ്രിയാനുഭൂ തിയേയും ഒന്നുകിൽ ബാഹ്യവത്കൃതമായ വസ്തുവിന്റെ രൂപത്തിലോ അല്ലെങ്കിൽ

33 തിരുസഭയുടെ നിയമങ്ങൾക്ക് രാജാവു നൽകുന്ന അംഗീകാരമോ തിരുസഭയ്ക്കുള്ളിലെ അനുകൂല വോട്ടോ ആണ് placet.

34 തിയോഡോർ ഡബിൾയു. അഡോർണോ, Negative Dialetics (ലണ്ടൻ, 1973) പേജ് 143.

35 Negative Dialetics (ലണ്ടൻ, 1973) പേജ് 143.

ചില നിലപാടുകൾക്കു മുകളിലൂടെ ചരിത്രത്തിന്റെ ചക്രങ്ങൾ ഉരുണ്ടു കൂടുന്നത് ആ നിലപാടുകളു ടെ സത്യാത്മകതയെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു വിധിയെഴുത്തായി 'ലോകചരിത്രമാണ് ലോകകോടതി' എന്ന ഷില്ലറുടെ നിലപാട് അംഗീകരിക്കുന്നവർക്കു മാത്രമേ കാണാൻ കഴിയൂ. ഒരിക്കൽ ഉപേക്ഷിക്കപ്പെ ട്ടതും എന്നാൽ സൈദ്ധാന്തികമായി സ്വാംശീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്തതുമായ (നിലപാടുകൾ) പിന്നീട് മാത്രമേ അവയുടെ സത്യാത്മകത വെളിവാക്കുകയുള്ളൂ. ആരോഗ്യമുള്ള ശരീരത്തിൽ ഉണങ്ങാതെ വടുകെട്ടിക്കിടക്കുന്ന വ്രണം പോലെയാണത്. വ്യത്യസ്തമായ സാഹചര്യങ്ങളിൽ അതിലേക്കു ശ്രദ്ധ തിരിക്കാൻ നാം നിർബന്ധിതരാവും.

മനനവിഷയമായോ മാത്രം കാണാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്ന ഫോയർബാഹിയൻ ഭൗതികവാദത്തിലെ വിഷമവൃത്തത്തെ മാർക്സ് ഉല്ലംഘിക്കുന്നത് 'ഇന്ദ്രിയബദ്ധമായ മാനുഷിക പ്രവർത്തനം'[36] എന്ന പരികല്പനയിലൂടെയാണ്. സൈദ്ധാന്തികമായി ആത്മനിഷ്ഠയും വസ്തുനിഷ്ഠതയും തമ്മിലുള്ള മാർക്സിസ്റ്റ് ഭൗതികവാദത്തിന് മാർക്സിന്റെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ 'ഫോയർബാഹിന് പരികല്പ സൃഷ്ടിയായ വസ്തുക്കളിൽ നിന്ന് യഥാർത്ഥത്തിൽ വ്യതിരിക്തമായി നിൽക്കുന്ന ഇന്ദ്രിയവേദ്യമായ വസ്തുക്കൾ ആവശ്യമായിരുന്നു. പക്ഷേ, മനുഷ്യ പ്രവർത്തനത്തെത്തന്നെ വസ്തുനിഷ്ഠ പ്രവർത്തനമായി അദ്ദേഹം കാണുന്നില്ല.'[37] അതായത്, മാനുഷിക കർമത്തിന്റെ ഭൗതികത ഫോയർ ബാഹിനു കാണാൻ കഴിഞ്ഞില്ല എന്നതായിരുന്നു മാർക്സിന്റെ പ്രധാന വിമർശനം. 1943-ൽ റൂഗിനെഴുതിയ ഒരു കത്തിൽ ആദ്യകാല യൂട്ടോപ്പിയൻ കമ്യൂണിസ്റ്റുകളുടെ സിദ്ധാന്തപരതയേയും അമൂർത്ത വൽക്കരണ പ്രവണതയേയും മാർക്സ് നിശിതമായി പരിഹസിക്കുന്നുണ്ട്. 'എല്ലാ സമസ്യകൾക്കുമുള്ള ഉത്തരങ്ങൾ തങ്ങളുടെ എഴുത്തുമേശപ്പുറത്ത് ഉണ്ടെന്നായിരുന്നു മുൻകാലങ്ങളിലെ തത്ത്വചിന്തകന്മാരുടെ വിചാരം. വങ്കന്മാരായ ലൗകികർ വാ പൊളിച്ചാൽ മാത്രംമതി-കേവലജ്ഞാനത്തിന്റെ ചുട്ട പ്രാവുകൾ വായിലേക്കു പറന്നുചെന്നു കൊള്ളുമെന്നും. എന്നാൽ ഇന്ന് തത്ത്വചിന്തതന്നെ ഭൗമമായിരിക്കുന്നു...[38] സൈദ്ധാന്തിക സമീപനത്തെ മാത്രമേ ഫോയർബാഹ് യഥാർത്ഥ മാനുഷിക സമീപനമായി കാണുന്നുള്ളുവെന്നും അത് പ്രയോഗത്തെ പണക്കൊതിയന്മാരായ ജൂതന്മാരുടെ പ്രായോഗികതയെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽമാത്രം കാണുകയും നിർവചിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടാണെന്നും മാർക്സ് പറയുന്നത്[39] ഈ കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നാണ്. ഒരു സമത്വസുന്ദരമായ ലോകത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ആദർശവൽകൃതമായ വാങ്മയങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിൽ വ്യാപൃതരായി കഴിഞ്ഞിരുന്ന സോഷ്യലിസ്റ്റ ചിന്തകരുടെ 'ധ്യാനാത്മകത'ക്കെതിരായ സമരത്തിന്റെ സ്വാഭാവിക പരിണാമമാണ് 'ഫോയർ ബാഹ് തീസിസ്സ്'കളിലും 'ഗോഥാ പരിപാടിയുടെ വിമർശ'നത്തിലും മറ്റും പ്രകടമാകുന്ന ഈ പ്രയോഗാധിഷ്ഠിതമായ സമീപനം.

മനുഷ്യന്റെ ആന്തരികപ്രകൃതിയും ചുറ്റുപാടുകളും തമ്മിലും, സ്വഭാവ വിശേഷങ്ങളും വളർത്തുന്ന രീതിയും തമ്മിലും ഉള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റി ധാരാളം ചർച്ചകൾ ജ്ഞാനോദയ കാലഘട്ടത്തിൽ തത്ത്വശാസ്ത്രരംഗത്ത് നടന്നിരുന്നു. ആന്തരിക പ്രകൃതിയെത്തന്നെ നിർണയിക്കുന്നത് ചുറ്റുപാടുകളാണെന്നും, സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളെ വളർത്തുന്ന രീതിയിലൂടെ മാറ്റിയെടുക്കാം എന്നും വാദിച്ചിരുന്ന ബൂർഷ്വാ ബൂർഷ്വാ— ലിബറൽ ചിന്തകർ, സ്വാഭാവികമായും ചുറ്റുപാടുകളെ മാറ്റാനുള്ള പരിഷ്കാര നിർദേശങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതിലും വളർത്തുന്ന രീതിയെ മെച്ചപ്പെടുത്താനുള്ള വിദ്യാഭ്യാസ പദ്ധതികൾക്കു രൂപം നൽകുന്നതിലും ആണ് ശ്രദ്ധ പതിപ്പിച്ചിരുന്നത്, ഈ പരിഷ്കരണവാദങ്ങൾക്ക് പലപ്പോഴും അപ്രായോഗികമായ സദുദ്ദേശ്യ പ്രകടനങ്ങളുടെയോ, നീതിസങ്കല്പങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ധാർമികരോഷത്തിന്റെയോ പ്രസക്തിയേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളു. ബൂർഷ്വാ ലിബറൽ ആശയങ്ങളുടെ സീമ

---

36 MECW, വാല്യം V, പേജ് 6.

37 MECW, വാല്യം V, പേജ് 6.

38 MECW, വാല്യം III, പേജ് 142.

39 MECW, വാല്യം V, പേജ് 6. 'in its dirty Jewish from of appearence'.

കളെ മറികടന്ന് ഒരു യഥാർത്ഥ തൊഴിലാളി വർഗ വിപ്ലവ സിദ്ധാന്തത്തെ സൃഷ്ടിക്കാൻ അതിനു കഴിയുമായിരുന്നില്ല. തന്റെ മൂന്നാം ഫോയർ ബാഫ് തീസിസ്സിൽ മാർക്സ് ഈകാഴ്ചപ്പാടിന്റെ പരിമിതികളിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നുണ്ട്:

മനുഷ്യർ പരിസ്ഥിതികളുടേയും വളർത്തുന്ന രീതികളുടെയും സൃഷ്ടിയാണെന്നും അതുകൊണ്ട് മാറിയ മനുഷ്യർ മാറിയ പരിതഃസ്ഥിതികളുടെയും മാറിയ വളർത്തൽ രീതികളുടെയും സൃഷ്ടി ആയിരിക്കുമെന്നും (വാദിക്കുന്ന) ഭൗതികവാദസിദ്ധാന്തം മനുഷ്യരാണ് പരിതഃസ്ഥിതികളെ മാറ്റുന്നതെന്നും, പഠിപ്പിക്കാൻ ഒരുങ്ങുന്നവർ ആദ്യമേ പഠിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കണമെന്നും മറന്നുകളയുന്നു. അതുകാരണം ഈ സിദ്ധാന്തത്തിന് സമൂഹത്തെ രണ്ടു തുണ്ടമായി വിഭജിക്കുകയും അതിൽ ഒരു തുണ്ട് സമൂഹത്തിനുതന്നെ ഉപരിയായി നില്ക്കുന്നതാണെന്ന് കല്പിക്കുകയും (ഉദാഹരണത്തിന് റോബർട്ട് ഓവൻ) ചെയ്യേണ്ടിവരും.[40]

'മനുഷ്യരുടെ യഥാർത്ഥ ജീവിതവും ഭൗതികപ്രപഞ്ചവും ഭൗതിക പ്രപഞ്ചവും അവരുടെ യഥാർത്ഥബന്ധങ്ങളും ആണ് ചിന്തകളേയും പരികല്പനകളേയും സൃഷ്ടിക്കുന്നതും നിർണയിക്കുന്നതും നിയന്ത്രിക്കുന്നതും എന്ന ഹെഗേലിയൻ ചിന്താപദ്ധതിയുടെ നിലപാടിൽ' നിന്നു വ്യതിചലിച്ച്[41] ആശയങ്ങളും പരികല്പനകളും ഒക്കെയാണ് എല്ലാ പ്രശ്നങ്ങൾക്കും കാരണം എന്നു ധരിച്ചവശായി അവയ്ക്കെതിരെ സമരം പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന നവീന ഹെഗേലിയന്മാരെ വിമർശിച്ചു കൊണ്ടാണ് മാർക്സ് 'ജർമൻ ഐഡിയോളജി' യുടെ ആമുഖം തുടങ്ങുന്നതു തന്നെ.[42] 'ആളുകൾ മുങ്ങിച്ചാവുന്നത് ഗുരുത്വാകർഷണശക്തിയിലുള്ള വിശ്വാസം മൂലമാണെന്നും, ആ അന്ധവിശ്വാസം ദൂരീകരിക്കപ്പെട്ടാൽ വെള്ളത്തിൽ വീണാൽത്തന്നെയും അവർക്ക് ഒരപകടവും പറ്റില്ല എന്നും വിശ്വസിക്കുന്ന ഒരു ചിന്തകനെപ്പോലെയാണ് ഈ പുതിയ 'വിപ്ലവകാരികൾ' എന്ന് മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. പ്രത്യയ ശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റി പ്രത്യേകിച്ചു ചർച്ചചെയ്യുന്ന ഖണ്ഡത്തിൽ പഴയ ഹെഗേലിയന്മാരുടെയും പുതിയ ഹെഗേലിയന്മാരുടെയും ചിന്താഗതികൾ തമ്മിലുള്ള സാമ്യത്തെയും വൈജാത്യത്തേയും മാർക്സ് വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. പഴയ ഹെഗേലിയന്മാരെ സംബസന്ധിച്ചിടത്തോളം എന്തിനെയെങ്കിലും മനസ്സിലാക്കാൻ ഹെഗേലിയൻ ലോജിക്കിന്റെ ഗണങ്ങളിലേക്ക് അതിനെ ചുരുക്കാൻ കഴിഞ്ഞാൽ മാത്രം മതി. പുതിയ ഹെഗേലിയന്മാരാകട്ടെ, എല്ലാറ്റിനെയും ദൈവശാസ്ത്രപരമായ വിഷയം ആണെന്നു പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ട് വിമർശിച്ചു തൃപ്തിയടയുന്നു. രണ്ടു കൂട്ടരും തമ്മിൽ ഒരു കാര്യത്തിൽ നല്ല യോജിപ്പാണ്. ലോകത്തെ മതവും വികല്പനകളും ഒരു സാർവലൗകിക സിദ്ധാന്തവും ആണ് ഭരിക്കുന്നത് എന്ന വിശ്വാസത്തിൽ. ഒരു കൂട്ടർ ഈ ഭരണത്തെ ഒരധികാരത്തട്ടിപ്പായി അപലപിക്കുന്നു. മറുപക്ഷക്കാരാവട്ടെ അതിനെ 'തികച്ചും നീതിയുക്തം' എന്നു വാഴ്ത്തുന്നു. അത്രമാത്രം.[43] നവീന ഹെഗേലിയന്മാരുടെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ചിന്തകൾക്കും ആശയങ്ങൾക്കും, വാസ്തവത്തിൽ ബോധത്തിന്റെ എല്ലാ സൃഷ്ടികൾക്കും സ്വതന്ത്രമായ നിലനിൽപ്പുണ്ട്. ഇവയൊക്കെയാണ് മനുഷ്യരെ ബന്ധിക്കുന്ന യഥാർത്ഥ ചങ്ങലകൾ. അതുകൊണ്ടു മോചനത്തിലേക്കുള്ള മാർഗമായി അവർ കണ്ടത് 'ബോധത്തെ മാറ്റണ

---

40 MECW, വാല്യം V, പേജ് 7.

41 MECW, വാല്യം V, പേജ് 24, അടിക്കുറിപ്പ് നോക്കുക.

42 MECW, വാല്യം V, പേജ് 6. പേജുകൾ 23–24.

43 MECW, വാല്യം V, പേജുകൾ 28–30.

മെന്ന ഈ ആവശ്യ പ്രഖ്യാപനം ഫലത്തിൽ മറ്റൊരു രീതിയിൽ ലോകത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കണം എന്ന, അതായത് പുതിയൊരു വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ സഹായത്തോടെ അതിനെ തിരിച്ചറിയണമെന്ന ആവശ്യ പ്രഖ്യാപനമാണ്.'[44] മാർക്സിന്റെ ഈ നിരീക്ഷണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ നോക്കുമ്പോൾ പതിനൊന്നാം ഫോയർ ബാഹ് തീസിസ്സിലെ വ്യാഖ്യാന ശ്രമങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള വിമർശനത്തിന്റെ പൂർണമായ വിവക്ഷകൾ വെളിവാകും.[45]

മാർക്സിന്റെ നിയതരൂപത്തിലുള്ള ഈ താത്ത്വിക പ്രഖ്യാപനങ്ങളെത്തന്നെ തത്ത്വശാസ്ത്രപരമായ ഗണങ്ങളുടെ (philosophical categories) നിഷ്കൃഷ്ടമായ ചട്ടക്കൂട്ടിനകത്തുവെച്ച് കാണേണ്ടതുണ്ട്. മാദ്ധ്യമികത (mediation) യെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിയൻ ഉൾക്കാഴ്ചകൾ ആഴത്തിൽ മനസ്സിലാക്കുന്നില്ലെങ്കിൽ ഈ പ്രസ്താവങ്ങളെ ശുദ്ധ പ്രയോജനവാദമായി തെറ്റിദ്ധരിക്കുകയാവും ഫലം, തത്ത്വശാസ്ത്ര ചർച്ചകളിൽ 'വിപ്ലവാത്മകമായ പ്രയോഗ'ത്തിന്റെ മാദ്ധ്യമിക സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റി മാർക്സ് ഉന്നയിക്കുന്ന വാദഗതികൾ തന്നെ ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തപരമായ പരികല്പനകളാണ് എന്ന നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. പരികല്പനകൾ എന്ന നിലയ്ക്ക് അവ അമൂർത്തവത്കരണങ്ങളാണ്. ഏതെങ്കിലും ചില കൃതികളിലോ ജൈവ സന്ദർഭത്തിൽനിന്ന് അടർത്തിയെടുത്ത ചില ഉദ്ധരണികളിലോ മാത്രം ഊന്നൽ നൽകുന്ന സമീപനങ്ങൾ എത്രമാത്രം വീക്ഷണവൈകല്യങ്ങൾക്ക് കാരണമാകുന്നുണ്ട് എന്നത് കമ്യൂണിസ്റ്റ് ഇന്റർനാഷണലിലും കൊമിന്റേണിലും ഒക്കെ നടന്നിട്ടുള്ള വാദകോലാഹലങ്ങളിലൂടെ കണ്ണോടിച്ചുപോകുന്ന ആർക്കും പ്രകടമായിരിക്കും. കേവല സാമ്പത്തികവാദവും പരിഷ്കരണവാദവും ഭീകരവാദവും എന്തിന് സാമ്രാജ്യത്വ-വികസന മോഹവും എല്ലാം മാർക്സിസത്തിന്റെ ചുവപ്പ് മേലങ്കിയണിഞ്ഞ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന നമ്മുടെ തുറുകണ്ണൻ കാലഘട്ടത്തിൽ മാർക്സിസത്തിന്റെ സമഗ്രതയിലും അതിന്റെ വിപ്ലവപരമായ ജൈവസ്വഭാവത്തിലും ഊന്നൽ നൽകുക എന്നത് അത്യന്താപേക്ഷിതമാണ്. 'ചെങ്കൊടിക്കെതിരെ ചെങ്കൊടി വീശുന്നവരെ' പരാജയപ്പെടുത്താൻ മാർക്സിസത്തിന്റെ ആധാരശിലകളായ കൃതികൾ ആഴത്തിൽ

---

44 MECW, വാല്യം V, പേജ് 30.

45 MECW, വാല്യം V, പേജ് 8.

'പ്രയോഗത്തിലൂടെ സത്യം കണ്ടെത്തുകയും, വീണ്ടും പ്രയോഗത്തിലൂടെ അതിനെ പരിശോധിക്കുകയും വികസിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക അനുഭവജ്ഞാനത്തിൽ (perceptual) നിന്നാരംഭിക്കുക. അതിനെ യുക്തിസഹമായ (rational) ജ്ഞാനമായി കർമോത്സുകതയോടെ വളർത്തിയെടുക്കുക. പിന്നെ യുക്തിസഹമായ ജ്ഞാനത്തിൽനിന്നാരംഭിച്ച് വിപ്ലവാത്മകമായ പ്രയോഗത്തെ കർമനിരതമായി നയിച്ചുകൊണ്ട് കർത്തൃനിഷ്ഠലോകത്തെയും ആത്മനിഷ്ഠലോകത്തേയും മാറ്റിയെടുക്കുക. പ്രയോഗം, ജ്ഞാനം, വീണ്ടും പ്രയോഗം, വീണ്ടും ജ്ഞാനം. ഈ രൂപരേഖ അവന്തമായ ചക്രങ്ങളായി ആവർത്തിക്കുന്നു. ഓരോ ചക്രംചുറ്റലും തീരുമ്പോൾ പ്രയോഗത്തിന്റെയും ജ്ഞാനത്തിന്റെയും ഉള്ളടക്കം കൂടുതൽ ഉയർന്ന ഒരു തലത്തിലേക്ക് വികസിക്കുന്നു. ഇതാണ് വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത ഭൗതീക വാദത്തിന്റെ ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തം. ഇതാണ് അറിയലും ചെയ്യലും തമ്മിലുള്ള ഐക്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത ഭൗതികവാദ സിദ്ധാന്തം'—മാവോ സെതുങ്ങ് 'പ്രയോഗത്തെപ്പറ്റി', Selected Works of Mao-Tse Tung (കൽക്കത്ത, നാഷനൽ ബുക്ക് ഏജൻസി പ്രസിദ്ധീകരണം), പേജ് 655.

മാവോ സേതുങ്ങ് സിദ്ധാന്ത-പ്രയോഗബന്ധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിയൻ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തപരവും യുക്തിപരവും (logical) അസ്ഥിത്വസത്താപരവുമായ (ontological) വാചകങ്ങളിൽ ഘടകങ്ങളെ അതിന്റെ ജൈവാവസ്ഥയിലുള്ള ഐക്യരൂപത്തോടെ ഈ വാചകങ്ങളിൽ ക്രോഡീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

നാം ഉൾക്കൊള്ളേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ മാർക്സിന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ ഹെഗലിനു സംഭവിച്ചതുതന്നെ മാർക്സിനും സംഭവിക്കും. മാർക്സിസത്തിന്റെ പേരിൽ കുറെ പ്രസ്ഥാവനകളുമായി തള്ളിക്കളയുന്ന തിരുത്തൽ വാദപ്രചരണത്തിന്റെ വഞ്ചനയ്ക്ക് മാർക്സിസം തന്നെ ഇരയായിത്തീരും.[46]

'പ്രയോഗം' എന്ന പരികല്പനക്കുള്ളിൽ മാർക്സ് ഒതുക്കിക്കാണുന്ന പ്രക്രിയകളെയും നാനാർത്ഥങ്ങളെയും പറ്റിയുള്ള പഠനത്തിന്റെ ആരംഭബിന്ദുവായി ഫോയർബാഹ് തീസ്സുകളെ കാണാവുന്നതാണ്. ആകെയുള്ള പതിനൊന്നു തീസിസ്സുകളിൽ എട്ടെണ്ണത്തിലും ' പ്രയോഗം' നാമമായോ വിശേഷണമായോ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്[47] ഈ തീസിസ്സുകളുടെ സാന്ദ്രസ്വഭാവം തന്നെ ലളിതമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങളെ അസാദ്ധ്യമാക്കുന്നു. മാർക്സിയൻ വീക്ഷണത്തിന്റെ മുഴുവൻ പശ്ചാത്തലത്തിൽ അവയെ മനസ്സിലാക്കുക എന്നതു് അത്യന്തം പ്രസക്തമാണ്; കാരണം, വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത ഭൗതികവാദത്തിന്റെ കാതലായ അംശങ്ങളിലേക്കെല്ലാം അവ വിരൽ ചൂണ്ടുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, അത്തരമൊരു വിശകലനം ഈ ലേഖനത്തിന്റെ പരിമിത സാദ്ധ്യതകളിൽ ഒതുക്കാനാവാത്തവണ്ണം വിപുലമായതുകൊണ്ട് സാന്ദർഭികമായി പ്രസക്തമായ ചില അംശങ്ങളെ സ്പർശിച്ചുപോകാൻ മാത്രമേ ഇവിടെ ഉദ്യമിക്കുന്നുള്ളൂ.[48]

ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ വിശാലമായ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽനിന്നു സംസാരിക്കുമ്പോൾ പ്രയോഗം എന്ന പദംകൊണ്ട് ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതിയുടെ സ്ഥൂലശിഥില തലത്തിൽനിന്ന് അനുഭവത്തിന്റെ സമഗ്രതലത്തിലേക്കും, ആശയങ്ങളുടെ തലത്തിൽനിന്ന് പരികല്പനകളുടെ തലത്തിലേക്കും വികസിച്ച് മനുഷ്യകർമത്തിലൂടെ പൂർത്തീകരിക്കപ്പെടുന്ന ചക്രത്തെ മുഴുവൻ മാർക്സ് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതിയെയും ചിന്തയെയും സിദ്ധാന്തവത്കരണത്തെയും ഫലം ലക്ഷ്യമാക്കിയുള്ള കർമത്തെയും കർമഫലത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിമർശനാത്മകമായ അവബോധത്തെയും എല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന മനുഷ്യപ്രവർത്തനത്തിന്റെ സമഗ്രതയാണ് ഈ അർത്ഥത്തിൽ പ്രയോഗം.[49] കൃത്യനിഷ്ഠമായി (objective) ലോകത്തെ നിരൂപിക്കാൻ ഫോയർബാഹിന് കഴിയുന്നില്ലെന്നും വിപ്ലവാത്മകമായ, പ്രായോഗിക-വിമർശനാത്മകമായ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ പ്രസക്തി അദ്ദേഹത്തിന് മനസ്സിലാക്കാനാവുന്നില്ലെന്നും ഉള്ള മാർക്സിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഈ സമഗ്രമായ പ്രയോഗസങ്കല്പത്തിൽനിന്നാണ് ഉരുത്തിരിഞ്ഞു വരുന്നതു്. മനുഷ്യപ്രവർത്തനത്തിന്റെ കർമ്മോന്മുഖമായ വശം കൂടുതൽ വിശദീകരിക്കാനിടയായതു് പഴയ ഭൗതിക

46 11-1-1868-ൽ ഒരു കത്തിൽ മാർക്സ് പറയുന്നു: ഹെഗലിന്റെ 'വൈരുദ്ധ്യവാദം ഒരു 'ചത്തനായ'യാണെന്നാണ് ജർമനിയിലെ മാന്യന്മാരുടെ വിചാരം'. History and Class Consciousness-ലും Young Hegal, Distruction of Reason തുടങ്ങിയ കൃതികളിലും ഈ അപകടസാദ്ധ്യതകളെപ്പറ്റി ലൂക്കാച്ച് ദീർഘമായി ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

47 MECW, വാല്യം V, പേജ് 6. 1–9, 11 എന്നീ തീസിസ്സുകൾ.

48 കൊളറ്റിയുടെ From Rousseau to Lenin (ഡൽഹി, 1976), Marx and Hegal (ലണ്ടൻ, 1979), അൽത്യൂസ്സേയുടെ For Marx (ഹാർമണ്ട്സ് വർത്ത്, 1969), ലെഫെബ്വെറെയുടെ Sociology of Marxism (ലണ്ടൻ, 1970), ഗ്രാംഷിയുടെയും സെബാസ്റ്റ്യനോ ടിംപെനാരോയുടെയും കൃതികൾ-ഇവയെല്ലാം ഈ വഴിക്കുള്ള അതിപ്രധാനമായ ശ്രമങ്ങളാണ്.

49 'സമഗ്രത' Totality വൈരുദ്ധ്യവാദത്തിലെ പ്രാഥമികമായ തത്വശാസ്ത്രഗണങ്ങളിൽ ഒന്നാണ്. ലൂക്കാച്ചിന്റെ The Ontology of Social Being: I Hegel-ൽ (ലണ്ടൻ, 1982) ഇതേപ്പറ്റി വിശദമായി ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

വാദത്തിന്റെ ഈ ന്യൂനതകൊണ്ടായിരുന്നു എന്നു മാർക്സ് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്.[50] രണ്ടാം തീസിസ്സിൽ ചിന്ത വസ്തുനിഷ്ഠമാണോ അല്ലയോ എന്നത് പ്രായോഗികപ്രശ്നമാണ്, താത്വികപ്രശ്നമല്ല എന്ന് മാർക്സ് വാദിക്കുന്നു 'മനുഷ്യൻ പ്രയോഗത്തിലൂടെ അവന്റെ ചിന്തയുടെ ഉണ്മ, അതായത് അതിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യവും ശക്തിയും ഐഹികതയും തെളിയിക്കണം.[51] ഇവിടെ പ്രയോഗത്തെ മാർക്സ് ഒരു മാദ്ധ്യമികഗണമായാണ് (meditational category) കാണുന്നത്. ചിന്ത യഥാർത്ഥമാണോ അയഥാർത്ഥമാണോ എന്ന തർക്കം പ്രയോഗനിരപേക്ഷമാണെങ്കിൽ, വെറും വിദ്യാവൃത്തി (scholastic) പരമായ പ്രശ്നംമാത്രമാണെന്ന് മാർക്സ് പറയുന്നത് ഇതുകൊണ്ടാണ്. പ്രയോഗത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഒന്നാം ഫോയർബാഹ് തീസിസ്സിലെ സമഗ്രസങ്കല്പവും പ്രയോഗത്തിന്റെ മാദ്ധ്യമിക സ്വഭാവത്തിൽ ഊന്നുന്ന രണ്ടാം തീസിസ്സിലെ കുറേക്കൂടി ഇടുങ്ങിയ പരികല്പനയും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മകബന്ധം ഭൗതികവാദവീക്ഷണത്തിന്റെ പ്രാഥമികമായ ഉപപാദ്യ (premise) ങ്ങളിലേക്കാണ് വിരൽചൂണ്ടുന്നത്. ജർമൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിൽ മാർക്സ് ഇത് ദീർഘമായി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്.

ഞങ്ങൾ ആരംഭബിന്ദുവായി സ്വീകരിക്കുന്ന ഉപപാദ്യങ്ങൾ (Premises) സ്വേച്ഛാപരമല്ല. (arbitary) എതിർവായില്ലാത്ത പ്രമാണങ്ങളുമല്ല (dogma). ഭാവനയിലൂടെ മാത്രം അമൂർത്തവൽക്കരിക്കാവുന്ന യഥാർത്ഥ വ്യക്തികളും അവരുടെ പ്രവർത്തനവുമാണ്. നിലനില്ക്കുന്നതായി അവർ കണ്ടെത്തുന്നതും സ്വന്തം പ്രവർത്തനത്തിലൂടെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതുമായ അവരുടെ ഭൗതീകജീവിതസാഹചര്യമാണ്. അതുകൊണ്ട് ഈ ഉപപാദ്യങ്ങളെ തികച്ചും അനുഭവൈകമായ (empirical) രീതിയിൽ തെളിയിക്കാവുന്നതുമാണ്.[52]

'വിണ്ണിൽനിന്നു മണ്ണിലേക്കിറങ്ങുന്ന' ജർമ്മൻ തത്ത്വചിന്തകരുടെ രീതിയിൽ നിന്ന് തങ്ങളുടെ സമീപനം എങ്ങനെ വ്യത്യസ്തമാകുന്നിടത്തും മാർക്സ് വൈരുദ്ധ്യാത്മക ഭൗതീകവാദത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. മജ്ജയും മാംസവുമുള്ള മനുഷ്യരെപ്പറ്റി മനസ്സിലാക്കാൻ, ആളുകൾ എന്തു പറയുന്നു, എന്തു സങ്കൽപിക്കുന്നു, എന്തു ധരിക്കുന്നു, അല്ലെങ്കിൽ അവർ എങ്ങനെ വിവരിക്കപ്പെടുന്നു, എന്തൊക്കെ തരത്തിൽ സങ്കല്പിക്കപ്പെടുന്നു എന്നതിൽനിന്നൊക്കെ പഠനം ആരംഭിക്കുന്നതിനു പകരം, യഥാർത്ഥ കർമനിരതരായ മനുഷ്യരിൽ നിന്നും തുടങ്ങി, അവരുടെ യഥാർത്ഥ ജീവിതപ്രക്രിയയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ പ്രതിചലനങ്ങളുടെയും (reflexes) ഈ ജീവിതപ്രകിയയുടെ പ്രതിധ്വനികളുടെയും

---

50 MECW, വാല്യം V, പേജ് 6.

51 MECW, വാല്യം V, പേജ് 6.

52 MECW, വാല്യം V, പേജ് 31.

'ഗണങ്ങൾ സ്വത്വത്തിന്റെ (being) രൂപങ്ങളാണ്. നിലനില്പിന്റെ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളാണ്' എന്ന മാർക്സിന്റെ പ്രസ്താവം ഇവിടെ സംഗതമാണ്. ഈ ലേഖനത്തിന്റെ ഇനിയുള്ള ഭാഗങ്ങളിൽ ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും, ഗ്രൂന്ത്രിസ്സിന്റെ അവതാരികയിൽ മാർക്സ് ഗണങ്ങളുടെ സങ്കീർണ്ണതയെപ്പറ്റിയും ചലനാത്മകതയെപ്പറ്റിയും നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഏറെ പ്രസക്തമാണെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാട്ടട്ടെ. Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (ഹാർമണ്ട്സ് വർത്ത്, 1974) പേജുകൾ 100–109 പ്രത്യേകിച്ചും. ഒരുപക്ഷേ, രീതിശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിന്റെ ഉൾക്കാഴ്ചകൾ ഏറ്റവും വ്യക്തമായി ക്രോഡീകരിക്കപ്പെടുന്നത് ഇവിടെയാണ്.

വികാസത്തെ നിർധാരണം ചെയ്യുകയും ആണ് മണ്ണിൽനിന്ന് വിണ്ണിലേക്ക് കയറിച്ചെല്ലുന്ന വൈരുദ്ധ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ രീതി.[53] മനുഷ്യമസ്തിഷ്കത്തിൽ ഉണ്ടായി വരുന്ന വേതാള രൂപങ്ങൾപോലും അവശ്യമായും അനുഭവൈകമായിത്തന്നെ പരിശോധനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കാവുന്നതും ഭൗതികഉപപാദ്യങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്നതുമായ അവരുടെ ഭൗതിക ജീവിതപ്രക്രിയയുടെ ഉത്പാദിതങ്ങൾ (sublimates) മാത്രമാണെന്ന്[54] മാർക്സ് വാദിക്കുന്നു. ആശയവാദികൾ അവബോധത്തെ ജീവിക്കുന്ന വ്യക്തികളായി സങ്കല്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് അവരുടെ പഠനം ആരംഭിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഭൗതികവാദികളാകട്ടെ ജീവിക്കുന്ന യഥാർത്ഥ വ്യക്തികളിൽനിന്നാണ് ആരംഭിക്കുന്നത്. അവബോധത്തെ അവരുടെ അവബോധമായാണ് പരിഗണിക്കുന്നത്. ഈ സമീപനത്തിന്റെ ഉപപാദ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള മാർക്സിന്റെ പ്രഖ്യാപനം പ്രധാനമാണ്; അവബോധത്തെ അവരുടെ അവബോധമായാണ് പരിഗണിക്കുന്നത്. ഈ സമീപനത്തിന്റെ ഉപപാദ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള മാർക്സിന്റെ പ്രഖ്യാപനം പ്രധാനമാണ്:

ഈ സമീപനരീതിയും ഉപപാദ്യരഹിതമൊന്നുമല്ല, അത് യഥാർത്ഥ ഉപപാദ്യങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ആരംഭിക്കുന്നത്. ഒരു നിമിഷത്തേക്ക് പോലും ആ ഉപപാദ്യങ്ങളെ കൈവെടിയുന്നുമില്ല. അതിന്റെ ഉപപാദ്യങ്ങൾ മനുഷ്യരാണ്-ഏതെങ്കിലും മായികമായ ഏകാന്തതയിലും നിശ്ചലാവസ്ഥയിലുമുള്ള മനുഷ്യരല്ല; നിയതമായ പരിതോവസ്ഥകളിലുള്ള അനുഭവൈകമായി തിരിച്ചറിയാവുന്ന യഥാർത്ഥവികാസപ്രക്രിയകളിലൂടെ കടന്നുപോകുന്ന മനുഷ്യർ. ഈ കർമനിരതമായ ജീവിത പ്രക്രിയ വിവരിക്കുന്നതിനോടൊപ്പം ചരിത്രം നിർജീവമായ വസ്തുതകളുടെ സമുച്ചയമോ സങ്കല്പത്തിലുള്ള ആളുകളുടെ സാങ്കല്പികമായ പ്രവർത്തനമോ അല്ലാതായിത്തീരുന്നു.[55]

ജ്ഞാനവും പ്രയോഗവും തമ്മിലുള്ള ചാക്രികബന്ധത്തെ മാവോസേതുങ്ങ്, ‘എവിടെനിന്നാണ് ശരിയായ ആശയങ്ങൾ ഉത്ഭവിക്കുന്നത്?’ എന്ന ലേഖനത്തിൽ തന്റെ സ്വതസിദ്ധമായ ലാളിത്യത്തോടെ വിവരിക്കുന്നുണ്ട്:

ആദ്യം ജ്ഞാനം അനുഭവപരമാണ് (perceptual). വേണ്ടിടത്തോളം അനുഭപരമായ ജ്ഞാനം സംഭരിക്കപ്പെട്ടു കഴിയുമ്പോഴാണ് പരികല്പനാപരമായ ജ്ഞാനത്തിലേക്ക്, അതായത് ആശയങ്ങളിലേക്ക് ഉള്ള കുതിപ്പ് (leap) നടക്കുന്നത്. ഇത് അറിയലിലെ (cognition) ഒരു പ്രക്രിയയാണ്. മുഴുവൻ അറിയൽ പ്രക്രിയയുടെയും ആദ്യഘട്ടമാണ്. വസ്തുനിഷ്ഠമായ പദാർത്ഥത്തിൽനിന്ന് കർത്തൃനിഷ്ഠമായ അവബോധത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തിൽനിന്ന് ആശയങ്ങളിലേക്കും നയിക്കുന്ന ഘട്ടം. ഒരാളുടെ അവബോധമോ ആശയങ്ങളോ (സിദ്ധാന്തങ്ങളും നയങ്ങളും പരിപാടികളും, നടപടികളും അടക്കം) ശരിയായി വസ്തുനിഷ്ഠ ബാഹ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ നിയമങ്ങളെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നുണ്ടോ എന്നത് ഈ ഘട്ടത്തിൽ തെളിയിക്കപ്പെടുന്നില്ല. കാരണം, ഈ ഘട്ടത്തിൽ അവ ശരിയാണോ അല്ലയോ എന്ന് തെളിയിക്കാനാവില്ല; ഇതുകഴിഞ്ഞാൽ അവബോധത്തിൽ നിന്ന്. പദാർത്ഥപ്രപഞ്ചത്തിലേക്കും,

53 MECW, വാല്യം V, പേജ് 36.
54 MECW, വാല്യം V, പേജ് 37.
55 MECW, വാല്യം V, പേജ് 37.

ആശയങ്ങളിൽനിന്ന് ജീവിതത്തിലേക്കും നയിക്കുന്ന അറിയലിന്റെ രണ്ടാം ഘട്ട മാണ്. ഈ ഘട്ടത്തിൽ ആദ്യം നേടിയ അറിവ് സാമൂഹ്യപ്രയോഗത്തിലൂടെ പരി ശോധിക്കപ്പെടുന്നു. സിദ്ധാന്തങ്ങളും നയങ്ങളും പരിപാടികളും നടപടികളും ഒക്കെ പ്രതീക്ഷിച്ച വിജയം കൈവരിക്കുന്നുണ്ടോ എന്നത് പരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നു. പൊതുവേ പറഞ്ഞാൽ വിജയിക്കുന്നവ ശരിയാണ്, പരാജയപ്പെടുന്നവ തെറ്റും. പ്രകൃതിയുമാ യുള്ള മനുഷ്യന്റെ സമരത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രത്യേകിച്ചും.[56]

സാമൂഹ്യസമരങ്ങളിൽ ചിലപ്പോഴൊക്കെ പുരോഗമനശക്തികൾ അവരുടെ ആശയങ്ങൾ ശരിയാണെങ്കിൽപോലും പരാജയപ്പെടാറുണ്ടെന്നു മാവോ ചൂണ്ടി ക്കാട്ടുന്നു. ആ പ്രത്യേക ചരിത്രഘട്ടത്തിലെ ശാക്തിക സന്തുലനത്തിൽ, അവർ ദുർബ്ബലരായതുകൊണ്ട് മാത്രമാണിങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നത് എന്നും, ഏതായാലും അവസാന വിശകലനത്തിൽ അവ പ്രതിലോമശക്തികൾക്കു മേൽ വിജയം നേ ടുക തന്നെ ചെയ്യും എന്നും മാവോ തറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. മാവോ വൈരുദ്ധ്യാത്മക ഭൗ തികവാദത്തിന്റെ ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തത്തിൽ 'പ്രയോഗ'ത്തിന്റെ ആത്യന്തികമായ പ്രസക്തി എടുത്തു പറയുന്നുണ്ട്:[57]

പ്രയോഗത്തിന്റെ പരീക്ഷയിലൂടെ കടന്നുപോകുമ്പോൾ മനുഷ്യരുടെ ജ്ഞാനം മറ്റൊരു കുതിപ്പുകൂടി നടത്തുന്നു. ഈ രണ്ടാമത്തെ കുതിപ്പ് ആദ്യത്തെ കുതിപ്പിനേ ക്കാൾ പ്രധാനമാണ്. കാരണം, ഈ കുതിപ്പിലൂടെ മാത്രമേ ആദ്യത്തെ കുതിപ്പ്- ആശയങ്ങളും സിദ്ധാന്തങ്ങളും നയങ്ങളും പരിപാടികളും ക്രോഡീകരിക്കുന്ന കുതി പ്പ് ശരിയാണോ തെറ്റാണോ എന്നത് തെളിയിക്കപ്പെടുന്നുള്ളൂ. സത്യത്തെ പരീക്ഷി ച്ചറിയാൻ മറ്റൊരു മാർഗ്ഗവുമില്ല.[58]

പ്രയോഗത്തിന്റെ സാമൂഹികസ്വഭാവവും അവബോധത്തെപ്പറ്റി യുള്ള മാർക്സിയൻ സിദ്ധാന്തവും

മൂന്നു ഫോയർബാഹ് തീസിസ്സുകളിൽ (6, 7, 8) മാർക്സ് പ്രയോഗത്തിന്റെ സാ മൂഹ്യസ്വഭാവം വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. മാർക്സിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ 'മനുഷ്യസത്ത'

---

56 മാവോ സേ തുങ്ങ്, selected works, പേജ് 726.

57 അതേ കൃതി പേജുകൾ, 725, 727. സാമൂഹ്യ സമരങ്ങളുടെ തലത്തിൽ, വിജയാപജയങ്ങളെ, ആശയങ്ങളുടെ സത്യാത്മകതയുടെ ഉരകല്ലായി കാണുന്നതിൽ ഉള്ള പരിമിതികൾ അംഗീകരി ക്കുമ്പോൾതന്നെ പ്രയോഗമാണ് അന്തിമവിശകലനത്തിൽ സത്യത്തേയും അസത്യത്തേയും വേർ തിരിച്ചറിയാനുള്ള ഏകമാർഗം എന്ന നിലപാടിൽ മാവോ ഉറച്ചുനിൽക്കുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം ഒരു സമീപനത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തം തന്നെ അസാദ്ധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന ഒരു പു തിയ ആജ്ഞേയവാദമായി സിദ്ധാന്തം ചുരുങ്ങും. Against Epistemology: A Metacritique (ഓക്സ്ഫോർഡ്, 1982)-ൽ അഡർണോ ഉന്നയിക്കുന്ന വാദങ്ങളിൽ ഈ അപകടസാദ്ധ്യത ഒളി ഞ്ഞുകിടപ്പുണ്ട്. 'നിലനിന്നു പോവുന്നതിനെ (The persisting) സത്യമായി അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്നതോ ടെ, സത്യത്തിന്റെ വരവ് വഞ്ചനയുടെ വരവായിത്തീരുന്നു. നിലനിൽക്കുന്നത് നശിച്ചുപോകുന്നതി നെക്കാൾ സത്യമാണെന്ന [നിലപാട്] അബദ്ധമാണ്' (പേജ് 17).

ഫാസിസത്തിന്റെ വിജയം സൃഷ്ടിച്ച ദുരന്തബോധത്തിന്റെ ഛായ പടർന്നതാണ് അഡർണോയു ടെ വാദം എന്ന സൂക്ഷ്മവിശകലനത്തിൽ വെളിവാകും: വിജയിച്ചവർ, തങ്ങൾ മെച്ചപ്പെട്ടവരാണെ ന്നു വരുത്തത്തക്ക തരത്തിൽ വിജയത്തെത്തന്നെ ക്രോഡീകരിക്കുന്നു. ഓരോ വിജയകരമായ ഹിം സയ്ക്കു ശേഷവും കീഴടക്കപ്പെടുന്നവർ നിലനിന്നു പോകുന്നവരുടെ ഭാഗത്ത് നശിച്ചു പോകുന്നവരുടെ ഭാഗത്തുള്ളതിലുമേറെ ന്യായമുണ്ടെന്ന് വിശ്വസിക്കാൻ നിർബ്ബന്ധിക്കപ്പെടുന്നു' (പേജ് 18). ചരിത്ര പരമായി അഡർണോയുടെ നിലപാട് മനസ്സിലാക്കാവുന്നതാണ്, അംഗീകരിക്കാനാവില്ലെങ്കിലും.

58 അതേ കൃതി പേജുകൾ 726–727.

ഒരു വ്യക്തിയിൽ ലീനമായിക്കിടക്കുന്ന ഒരമൂർത്തതയല്ല. മൂർത്തവും യഥാർത്ഥവുമായ രൂപത്തിൽ അതു സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെ സമുച്ചയമാണ്. ഈ 'യഥാർത്ഥസത്ത'യെ ഫോയർബാഹ് കാണാതെ പോകുന്നത് എന്തുകൊണ്ടാണ് എന്ന് മാർക്സ് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ഒന്നാമതായി ചരിത്രനിരപേക്ഷമായി ഈ സത്തയെ നിർവചിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് 'ഒറ്റപ്പെട്ട വ്യക്തി' എന്ന അമൂർത്തതയിൽ നിന്നാരംഭിക്കാൻ നിർബന്ധിതനാകുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മാനുഷികസത്തയെ അതിന്റെ നിയതസ്വഭാവത്തോടെ അദ്ദേഹത്തിനു കാണാൻ കഴിയുന്നില്ല. മാത്രമല്ല പല വ്യക്തികളേയും സ്വാഭാവികമായ രീതിയിൽമാത്രം ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഒരാന്തരികമായ പൊതുസ്വഭാവമായി അതിനെ കാണേണ്ടിയും വരുന്നു. ഏഴും എട്ടും ഫോയർബാഹ് തീസിസ്സുകൾ മാർക്സിസത്തിന്റെ മറ്റൊരു കാതലായ അംശത്തിലേക്കും വിരൽചൂണ്ടുന്നുണ്ട്. അതിന്റെ ചരിത്രപരമായ ചരിത്രപരമായ നിയതസ്വഭാവത്തിലുള്ള ഊന്നൽ സാമൂഹ്യവും ചരിത്രപരവുമായ സമീപനമാണ് മാർക്സിസത്തെ യാന്ത്രിക ഭൗതികവാദ സമീപനങ്ങളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമാക്കുന്ന ഒരു പ്രധാന ഘടകം. 'പഴയ ഭൗതീകവാദത്തിന്റെ നിലപാട് പൗര (civil) സമൂഹമാണ്. പുതിയ ഭൗതീകവാദത്തിന്റേത് മാനുഷിക സമൂഹവും ഭൗതികവാദത്തിന്റേതു മാനുഷിക സമൂഹവും...[59] എന്നു മാർക്സ് പറയുന്നതിന്റെ പ്രസക്തി ഇതാണ്. പ്രയോഗത്തിന്റെ ചരിത്രപരമായ പരിനിഷ്ഠതയിലുള്ള ഊന്നൽ അനിവാര്യമായും നമ്മെ അവബോധവും പ്രയോഗവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകളിലേക്കാണ് നയിക്കുന്നത്.

'അവബോധം എന്നത് ബോധമുള്ള സ്വത്വം (conscious being) അല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമാവുക വയ്യ. ആളുകളുടെ സ്വത്വമാകട്ടെ, അവരുടെ യഥാർത്ഥ ജീവിത പ്രക്രിയയാണ്',[60] മാർക്സ് പറയുന്നു. മനുഷ്യരെ മൃഗങ്ങളിൽനിന്ന് വ്യതിരിക്തരാക്കുന്ന ഘടകം അവബോധവും ഭാഷയും മതവിശ്വാസവും മറ്റുമാണെന്ന സാമാന്യധാരണയെ മാർക്സ് എതിർക്കുന്നു. 'അവരുടെ ഉപജീവനമാർഗം ഉല്പാദിപ്പിക്കാൻ തുടങ്ങുന്ന അതോടെ മനുഷ്യർ സ്വയം മൃഗങ്ങളിൽനിന്ന് വ്യതിരിക്തരാവുന്നു... തങ്ങളുടെ ഉപജീവനമാർഗം ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നതോടെ മനുഷ്യർ ഭംഗ്യന്തരേണ അവരുടെ ഭൗതികജീവിതത്തെ തന്നെ സൃഷ്ടിക്കുകയാണ്. മാർക്സ് വാദിക്കുന്നു. ഈ ഉല്പാദന രീതിയുടെ സംസൃഷ്ടിയെ വ്യക്തികളുടെ കായികമായ നിലനില്പിന്റെ ലളിതമായ പ്രതിഫലനമായല്ല മാർക്സ് കാണുന്നത്. മറിച്ച്, ഈ വ്യക്തികളുടെ നിയതമായ ഒരു പ്രവർത്തനരൂപവും നിയതമായ ഒരു ജീവിതാവിഷ്കാരവും, നിയതമായ ഒരു ജീവിതരീതിയുമായാണ്. തങ്ങളെങ്ങനെ ജീവിക്കുന്നുവോ, അതുപോലെയാണ് അവരുടെ സ്വത്വവും. അതുകൊണ്ട് അവരെന്താണ് എന്നതും അവർ എന്ത് ഉത്പ്പാദിപ്പിക്കുന്നു എന്നതും, വ്യവച്ഛേദിക്കാനാവില്ലെന്നാണ്. വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത ഭൗതികവാദത്തിന്റെ നിലപാട്. അഥവാ, വ്യക്തികൾ എന്താണ് എന്നത് അവരുടെ ഉത്പാദനത്തിന്റെ ഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചു നില്ക്കുന്നു എന്നു ചുരുക്കം.[61] 'യഥാർത്ഥ ജീവിതത്തിന്റെ ഭാഷ' എന്നു മാർക്സ് വിളിക്കുന്ന, ഭൗതിക

59 MECW, V, പേജുകൾ 726–227.

60 MECW, V, പേജ് 36:

Consciousness (das Bewusstsein) can never be anything less than conscious being (das Bewussein) and the being of men is their actual life process).

61 MECW, V, പേജുകൾ 31–32.

വർത്തമാനവും മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള ഭൗതികബന്ധമായും ഇഴകിച്ചേർന്നു കിടക്കുന്ന അവബോധസങ്കല്പം 'സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെ സമുച്ചയം' എന്ന ഫോയർബാഹ് തീസിസ്സിലെ മാർക്സിന്റെ പദപ്രയോഗത്തിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്നുണ്ട്. സാമൂഹ്യ പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് നിർവചിക്കപ്പെടുന്ന ഈ അവബോധസങ്കല്പം എല്ലാ പ്രശ്നങ്ങളെയും ആത്മബോധമായി (self-consciousness) ചുരുക്കിക്കണ്ടിരുന്ന നവീന ഹെഗേലിയന്മാരുടെ 'വിമോചന സിദ്ധാന്ത'ത്തിൽനിന്ന് ഗുണപരമായിത്തന്നെ വ്യത്യസ്തമാണ്. മാർക്സിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യഥാർത്ഥ ലോകത്തിൽ യഥാർത്ഥ മാർഗങ്ങളിലൂടെ മാത്രം നേടാവുന്ന ഒന്നാണ് വിമോചനം. അതൊരു ചരിത്രപരമായ കർമമാണ്, മാനസികപ്രവർത്തനമല്ല. ചരിത്രപരമാണെന്നതു കൊണ്ടുതന്നെ അത് നിയതമായ ഭൗതിക പരിധികളുള്ളതാണ്. ഈ പരിധികളാവട്ടെ മനുഷ്യേച്ഛയ്ക്ക് വെളിയിൽ നില്ക്കുന്ന ഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങളാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്, ആവിയന്ത്രവും യന്ത്രവത്കൃതവുമായ തറിയും ഇല്ലാതെ അടിമത്ത സമ്പ്രദായം നിർത്താവാവില്ല, കാർഷികപരിഷ്കാരം നടപ്പിൽവരുത്താൻ കഴിയാത്തിടത്തോളം കാലം കുടിയായ്മ സമ്പ്രദായം അവസാനിപ്പിക്കാനാവില്ല. ഗുണത്തിലും അളവിലും വേണ്ടിടത്തോളം ഭക്ഷണവും പാർപ്പിട സൗകര്യവും വസ്ത്രവും നേടാൻ മനുഷ്യർക്ക് ആവാത്തിടത്തോളം കാലം അവർക്ക് വിമോചനം കൈവരിക്കാനാവില്ല എന്ന് മാർക്സ് പറയുന്നത് ഈ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെയാണ്.[62]

അവബോധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ 'പ്രതിഫലന സ്വഭാവമാർന്ന ബിംബം' (specular image) ഏറെ ലളിതവത്കരണത്തിനും തെറ്റിദ്ധാരണകൾക്കും വഴിവെച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ അതേപ്പറ്റി വ്യക്തമായ ഒരു കാഴ്ചപ്പാട് രൂപീകരിക്കുക ആവശ്യമാണ്. 'മനുഷ്യരുടെ അവബോധമല്ല അവരുടെ സ്വത്വത്തെ (being) നിർണയിക്കുന്നത്; മറിച്ച്, അവരുടെ സ്വത്വമാണ് അവരുടെ അവബോധത്തെ നിർണയിക്കുന്നത്' എന്ന സാമ്പത്തികശാസ്ത്രവിമർശനത്തിന് ഒരു സംഭാവനയിലെ വാക്കുകൾ 'കമ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടികളിലെ ഉദ്യോഗസ്ഥ മേധാവിത്വം അവസരത്തിലും അനവസരത്തിലും തങ്ങളുടെ പ്രതിയോഗികളെ അടിക്കാനുള്ള വടിയായി ഉപയോഗിക്കാറുണ്ട് എന്നത് നാം കണക്കിലെടുക്കണം. കെ. പി. ഡിയിലെ പ്രധാന തത്ത്വചിന്തകരിലൊരാളായിരുന്ന കാൾക്രോഷിനോട്ട് സിനോവീവും മറ്റും പ്രകടിപ്പിച്ചിരുന്ന അസഹിഷ്ണുത ഇതിനൊരുദാഹരണം മാത്രമാണ്. കൊമിന്റേണിന്റെ അഞ്ചാം ലോക കോൺഗ്രസ്സിൽ സിനോവീവ് നടത്തുന്ന പ്രസംഗം ശ്രദ്ധേയമാണ്:

ഇറ്റലിയിൽ സഖാവ് ഗ്രാസിയാഡി, അയാളൊരു സോഷ്യൽ ഡെമോക്രാറ്റിക് തിരുത്തൽ വാദിയായിരുന്നപ്പോൾ, മാർക്സിസത്തെ ആക്രമിച്ചുകൊണ്ട് എഴുതിയ ലേഖനങ്ങളുടെ പുതിയ പതിപ്പുകളടങ്ങുന്ന ഒരു പുസ്തകം പ്രസിദ്ധീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ താത്ത്വിക തിരുത്തൽ വാദത്തെ അങ്ങനെ വെറുതെ വിടാനാവില്ല. ഇതേകാര്യം തന്നെ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെയും മേഖലയിൽ നമ്മുടെ ഹങ്കേറിയൻ സഖാവായ ലൂക്കാച്ചും ചെയ്യുന്നതും നാം പൊറുക്കില്ല.... ഇത്തരമൊരു പ്രവണത ജർമൻ പാർട്ടിയിലുമുണ്ട്, സഖാവ് ഗ്രസിയാഡി ഒരു പ്രൊഫസറാണ്, ക്രോഷ്ചും ഒരു പ്രൊഫസ്സറാണ്, (ശബ്ദായമാനമായ ഇടപെടലുകൾ; 'ലുക്കാച്ചും ഒരു പ്രൊഫസറാണ്') ഇങ്ങനെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പടച്ചുവിടുന്ന കുറെ

62 MECW, V, പേജ് 38.

പ്രൊഫസർമാരെക്കൂടി കിട്ടിയാൽ നാം തുലഞ്ഞതുതന്നെ നമ്മുടെ കമ്യൂണിസ്റ്റ് ഇന്റർനാഷണലി ഇത്തരം താത്ത്വിക റിവിഷനിസത്തെ നമുക്കു വെച്ചുപൊറുപ്പിക്കാനാവില്ല.[63]

സിനൊവീവിന്റെ ഈ 'ഇടതുപക്ഷ' വാദങ്ങൾ ഫലത്തിൽ കൗട്സ്കിയുടെ പ്രകടമായ വലതുപക്ഷ നിലപാടുകളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമല്ലാ എന്നതു് നമ്മെ ഇരുത്തി ചിന്തിപ്പിക്കേണ്ടതാണ്. ക്രോഷിന്റെ മാർക്സിസവും തത്ത്വശാസ്ത്രവും എന്ന ഗ്രന്ഥത്തെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് കൗട്സ്കി പറയുന്നതിതാണ്. 'ക്രോഷിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മാർക്സിസം ഒരു സാമൂഹ്യ വിപ്ലവസിദ്ധാന്തം മാത്രമാണ്… എന്നാൽ യഥാർത്ഥത്തിൽ മാർക്സിസത്തിന്റെ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധേയമായ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളിലൊന്ന് നിയതമായ സാഹചര്യങ്ങളിൽ, അതായതു്, നിശ്ചിതമായ രാജ്യങ്ങളിലും കാലഘട്ടങ്ങളിലും മാത്രമേ സാമൂഹ്യവിപ്ലവം സാദ്ധ്യമാവൂ എന്ന വിശ്വാസമാണ്. ക്രോഷ് അംഗമായ കമ്യൂണിസ്റ്റുവിഭാഗം ഈ കാര്യം പൂർണമായും വിസ്മരിച്ചിരിക്കുന്നു.[64]

കാട്സ്കിയുടെയും 'ഒന്നര ഇന്റർനാഷനലി'ലെ മറ്റു തിരുത്തൽവാദികളുടെയും ഉല്പാദനശക്തിസിദ്ധാന്തം എങ്ങനെ സാമ്രാജ്യത്വഭരണകൂടങ്ങളുടെ നിർലജ്ജമായ ന്യായീകരണമായിത്തീർന്നു എന്നതു് സുവിദിതമാണ്. എന്നാൽ ഫാസിസത്തെ വ്യക്തമായി മനസ്സിലാക്കാനോ പ്രതിരോധിക്കാനോ കൊമിന്റേണിന് കഴിയാതെ പോയതു്, അതിന്റെ താത്ത്വിക സങ്കൽപ്പങ്ങളിലെ ഭീമമായ വൈകല്യങ്ങൾ കൊണ്ടായിരുന്നു എന്നതു് അത്രയേറെ ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. ഹിറ്റ്ലർ അധികാരത്തിലേറിയ ഉടനെ കൊമിന്റേണിന്റെ താത്ത്വികാചാര്യന്മാർ നടത്തുന്ന വിശകലനം ഞെട്ടിപ്പിക്കുന്നതാണ്: 'ഹിറ്റ്ലറുടെ ജർമനി കൂടുതൽ അനിവാര്യമായ ഒരു സാമ്പത്തിക നാശത്തിലേക്കു നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ഫാസിസത്തിന്റെ വിജയത്തിനുശേഷം വന്നിട്ടുള്ള നൈമിഷികമായ പ്രശാന്തി ഒരു താൽക്കാലിക പ്രതിഭാസം മാത്രമാണ്. തടയാനാവാത്തവണ്ണം ഫാസിസ്റ്റു ഭീകരതയെ പരാജയപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് ജർമനിയിൽ വിപ്ലവത്തിന്റെ തിരമാലകൾ അടിച്ചുയരുകതന്നെ ചെയ്യും.[65]

ഇറ്റലിയിൽ ഫാസിസത്തിന്റെ വിജയത്തെ താൽക്കാലികമായ ഒരു മന്ത്രിസഭാ പ്രതിസന്ധിയായി കണ്ട ഉംബർടോ ടെറസീനിയും ഇറ്റലിയിലെ സംഭവങ്ങളെ 'ബൂർഷ്വാസിയുടെ ഭരണസംഘത്തിൽ വരുന്ന ഒരു മാറ്റമായി പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ട് കൊമിന്റേണിന്റെ അഞ്ചാം കോൺഗ്രസ്സിൽ താത്ത്വികപ്രമേയം അവതരിപ്പിച്ച അമേദിയോ ബ്രോഡിഗയും എല്ലാം ഈ വമ്പിച്ച അബദ്ധങ്ങളിൽ ഒരുപോലെ പങ്കാളിയായിരുന്നു. 'ആവശ്യകത, അനിവാര്യത തുടങ്ങിയ പദങ്ങൾ ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ കൊമിന്റേണിന്റെ വിശകലനങ്ങളിൽ ആവർത്തിച്ച് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതു് യാദൃച്ഛികമല്ല. യാന്ത്രിക വാദസമീപനങ്ങളുടെ സ്വാഭാവിക പരിണാമമാണ് ഈ വിധിവാദപരമായ സങ്കല്പങ്ങൾ. കമ്യൂണിസ്റ്റ് ഇന്റർനാഷനലിൽ ഉയർന്ന

63 Fifth Congress of the Communist International, Abridged Report published by the C. P. of Great Britain, പേജ് 17.

64 Marxism and Philosophy, 'അവതാരിക' പേജ് 16-ൽ കാണുന്നതുപോലെ.

65 നിക്കോസ് പൗലാൻസസ്, Fascism and Dictatorship: The Third International and the problem of Fascism, ലണ്ടൻ, 1979, പേജ് 48 നോക്കുക.

വന്ന സൈദ്ധാന്തികമായ നിലപാടുകളുടെ എല്ലാ അംശങ്ങളെയും പറ്റിയുള്ള ചർച്ച ഈ ലേഖനത്തിന്റെ സാദ്ധ്യതകൾക്ക് ഉൾക്കൊള്ളാനാവാത്ത വിധം വിപുലമാണ്. അതുകൊണ്ട് ഈ ചർച്ചയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സംഗതമായ ചില അംശങ്ങളെപ്പറ്റി മാത്രം വിശകലനം ചെയ്യാനേ ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നുള്ളൂ. ഉത്പാദനശക്തികളുടെ വികാസം മാർക്സിയൻ വിശകലനത്തിൽ ഒരിടത്തും ഒറ്റപ്പെട്ട പ്രകിയയായി അല്ല ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്നത്. ഉത്പാദനശക്തികളുടെ വികാസത്തിന്റെ പ്രശ്നത്തെ സാമൂഹ്യമായ ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളുമായുള്ള അതിന്റെ ജൈവബന്ധത്തിൽനിന്നു വിച്ഛേദിച്ചു കാണുമ്പോൾ അർത്ഥനഷ്ടം സംഭവിക്കുന്നു. ഉപരിഘടനയെ (super structure) ഉത്പാദനശക്തികളുടെ പുറംതോടു മാത്രമായി കാണുന്ന യാന്ത്രികദർശനം ഫലത്തിൽ വർഗസമരത്തിന്റെ മേഖലയെത്തന്നെ ചർച്ചയിൽ നിന്ന് ഒഴിച്ചുനിർത്തുന്നു. കാരണം, ഉപരിഘടനയെന്ന പരികല്പന രാഷ്ട്രീയവും നിയമപരവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ രൂപങ്ങളെയാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. ഈ ശക്തികൾ ഉത്പാദനപ്രക്രിയയിൽ അപ്രധാനമല്ലാത്തതായ ഒരു പങ്കു വഹിക്കുന്നുണ്ട്. പൊളാൻസസ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുംപോലെ, അടിത്തറയും ഉപരിഘടനയും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യം എന്ന പരികല്പനയിലൂടെ സൂചിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ വ്യത്യസ്ത മേഖലകളിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ വർഗസമരത്തെ ആശ്രയിച്ചാണു നിൽക്കുന്നത്.[66] പ്രധാനവും അപ്രധാനവുമായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ തമ്മിൽ പരസ്പരം രൂപാന്തരപ്പെടുന്ന (reciprocal transformation) പ്രക്രിയയെ വിശദീകരിക്കുന്നിടത്ത് മാവോസേതുങ് വൈരുദ്ധ്യവാദികൾക്കിടയിലുള്ള യാന്ത്രിക ധാരണകളെ ദീർഘമായി വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്:

ചിലയാളുകൾ ഇത് (വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പരസ്പര രൂപമാറ്റ സിദ്ധാന്തം) ചില വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സത്യമല്ല എന്നു കരുതുന്നുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന്, ഉത്പാദനശക്തികളും ഉത്പാദനബന്ധങ്ങളുമായുള്ള വൈരുദ്ധ്യത്തിൽ ഉത്പാദനശക്തികളാണ് മുഖ്യഘടകം എന്നും, സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവുമായുള്ള വൈരുദ്ധ്യത്തിൽ സിദ്ധാന്തമാണ് മുഖ്യഘടകം എന്നും, സാമ്പത്തിക അടിത്തറയും ഉപരിഘടനയുമായിട്ടുള്ള വൈരുദ്ധ്യത്തിൽ സാമ്പത്തിക അടിത്തറയാണ് മുഖ്യ ഘടകം എന്നും, ഇവയുടെ നിശ്ചിത സ്ഥാനങ്ങൾക്ക് ഒരു മാറ്റവും വരില്ലെന്നും (ഇവർ കരുതുന്നു). ഇത് യാന്ത്രിക വൈരുദ്ധ്യവാദ സങ്കല്പമാണ്. വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത ഭൗതികവാദ സങ്കല്പമല്ല. ഉത്പാദനശക്തികളും പ്രയോഗവും സാമ്പത്തിക അടിത്തറയുമാണ് സാമാന്യേന പ്രാഥമികവും നിർണായകവുമായ പങ്കുവഹിക്കുന്നതെന്ന് ശരിയാണ്. ഇതു നിഷേധിക്കുന്നവർ ഭൗതികവാദികളല്ല. എന്നാൽ, ചില അവസ്ഥകളിൽ ഉത്പാദന ബന്ധങ്ങൾ (സിദ്ധാന്തം, ഉപരിഘടന തുടങ്ങിയവ) പ്രാഥമികവും നിർണായകവുമായ പങ്കുവഹിക്കുന്നതായി കാണുന്നുണ്ടെന്നതും സമ്മതിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഉത്പാദനബന്ധങ്ങളിൽ മാറ്റം വരുന്നില്ലെങ്കിൽ ഉല്പാദനശക്തികളുടെ വികാസം ചിലപ്പോൾ അസാദ്ധ്യമായിത്തീരുന്നു. ആ ഘട്ടങ്ങളിൽ ഉത്പാദനബന്ധങ്ങളിലുള്ള മാറ്റം പ്രധാനവും നിർണ്ണായകവുമായ പങ്കുവഹിക്കുന്നതെന്ന് ‘വിപ്ലവസിദ്ധാന്തമില്ലെങ്കിൽ വിപ്ലവപ്രസ്ഥാനം സാദ്ധ്യമേയല്ലേ’ എന്ന് ലെനിൻ പറയുന്നത് വിപ്ലവസിദ്ധാന്തത്തെ സൃഷ്ടിക്കുകയും

[66] Fascism and Dictatorship, പേജ് 41.

വാദിച്ചുറപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുക എന്നത് പ്രാഥമികവും നിർണ്ണായകവുമായിത്തീരുന്ന കാലഘട്ടങ്ങളെപ്പറ്റിയാണ്... ഉപരിഘടന (രാഷ്ട്രീയം, സംസ്കാരം, തുടങ്ങിയവ) സാമ്പത്തിക അടിത്തറയുടെ വളർച്ചയെ തടസ്സപ്പെടുത്തുമ്പോൾ രാഷ്ട്രീയവും സാംസ്കാരികവുമായ മാറ്റങ്ങൾ പ്രാഥമികവും നിർണ്ണായകവുമായിരുന്നു.[67]

പൊളാൻസസ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നതുപോലെ ഈ പ്രശ്നത്തെപ്പറ്റി രണ്ടു നിലപാടുകളാണ് മൂന്നാം ഇന്റർ നാഷനലിൽ നിലനിന്നിരുന്നത്. നാലാം കോൺഗ്രസ്സിന്റെ അടവുകളെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രമേയം ശ്രദ്ധേയമാണ്:

ലോക സാമ്പത്തികാവസ്ഥയെക്കുറിച്ച് വിലയിരുത്തിക്കൊണ്ട്, മുതലാളിത്തം ഉത്പാദനത്തിന്റെ വികാസത്തെ ത്വരിതപ്പെടുത്തുക എന്ന അതിന്റെ ദൗത്യം പൂർത്തീകരിച്ചിരിക്കുന്ന നിലയ്ക്ക് ചരിത്രവികാസത്തിന്റെ മാത്രമല്ല, ഏറ്റവും പ്രാഥമികമായ മനുഷ്യവസ്ഥയുടെ ആവശ്യങ്ങളുമായിപ്പോലും അപരിഹാര്യമായ സംഘർഷത്തിന്റെ ഘട്ടത്തിലെത്തിച്ചേർന്നിരിക്കുന്നുവെന്ന് മൂന്നാം കോൺഗ്രസ്സിന് സംശയം കൂടാതെ പ്രഖ്യാപിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു... ഇന്ന് മുതലാളിത്തം കടന്നുപോകുന്നത് അതിന്റെ മരണഗോഷ്ഠികളിലൂടെയാണ്. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ തകർച്ച അനിവാര്യമാണ്.[68]

1928-ലെ ആറാം കോൺഗ്രസ്സ് ആവുമ്പോഴേക്കും ഉല്പാദന ശക്തികളും ഉല്പാദന ബന്ധങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യത്തിലേക്ക് സൈദ്ധാന്തികരുടെ ശ്രദ്ധ, അടിത്തറയും ഉപരിഘടനയും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യത്തിലേക്ക് മാറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഇതിനിടെ മുതലാളിത്ത സമ്പദ് വ്യവസ്ഥ ഒട്ടൊക്കെ സ്ഥിരത നേടിക്കഴിഞ്ഞുവെന്ന് പൊതുവെ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. പക്ഷേ, ആറാം കോൺഗ്രസ്സിന്റെ പദാവലിയിലുണ്ടായ മാറ്റം യഥാർത്ഥത്തിൽ വീക്ഷണപരമായ ഒരു മാറ്റത്തിന്റെ സൂചനയായിരുന്നില്ല. 'ഇമ്പീരിയലിസത്തിന്റെ യുഗം മരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മുതലാളിത്തത്തിന്റെ യുഗമാണ്... മുതലാളിത്തത്തിന്റെ പുറംതോട് മാനവതയുടെ ഇനിയങ്ങോട്ടുള്ള പുരോഗതിയെ തടസ്സപ്പെടുത്തുന്ന അസഹനീയമായ ഒരു വിലങ്ങായി മാറിയിരിക്കുന്നു. മുതലാളിത്ത നുകത്തെ വിപ്ലവാകത്മകമായി തകർക്കുക എന്നത് വർത്തമാന കാലഘട്ടത്തിലെ പ്രധാനകാര്യമായി മാറിയിരിക്കുന്നു.[69] ഇടത്തോട്ടും വലത്തോട്ടുമുള്ള ഈ വ്യതിയാനങ്ങളുടെ അത്ഭുതാവഹമായ ഛായാസാമ്യം ആകസ്മികമല്ല, വികലമായ അതി വീക്ഷണത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ് ഇവ രണ്ടും.

ഈ വിശാലമായ ചരിത്രപശ്ചാത്തലം മനസ്സിലാക്കുമ്പോഴാണ് പാശ്ചാത്യ മാർക്സിസത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തപരതയും സോവ്യറ്റ് മാർക്സിസ്റ്റുകളുടെ സിദ്ധാന്ത ജാഡ്യവും അതിന്റെ പൂർണമായ അർത്ഥമാനങ്ങളോടെ വെളിവാകുന്നത്. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വികസന സാദ്ധ്യതകൾക്കറുതി വന്നിരിക്കുന്നു എന്നും ആ വിള്ളൽ വീണ പ്രകാശഗോപുരങ്ങളെ ഇടിച്ചുനിരത്തുകയേ വേണ്ടൂ എന്നുമുള്ള ചുവന്ന മുപ്പതുകളിലെ പ്രതീക്ഷാനിർഭരമായ വീക്ഷണം വിപ്ലവത്തെ അജണ്ടയിലെ ഏക ഇനമായി കണ്ടതിൽ അത്ഭുതപ്പെടാനവകാശമില്ല. ചുവന്ന പുലരികളെക്കുറിച്ചും രമ്യനവ്യലോകത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള കാല്പനിക സ്വപ്നങ്ങൾ ഉടനെ സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെ

---

67 മാവോ സേ തുങ്ങ്, 'On Contradiction', SW പേജുകൾ 678, 679.

68 ജേൻഡി ഗ്രാസ്, The Communist International 1919–1943: Document (ലണ്ടൻ, 1956) വാല്യം 11, പേജ് 418.

69 The communist International, വാല്യം II, പേജുകൾ 472, 480.

ടാൻ പോകുന്നു എന്ന ബോധം സൈദ്ധാന്തികമായ സംശയ്പ്രകടനങ്ങളെ ചില പ്രൊഫസർമാരുടെ അലോസരപ്പെടുത്തുന്ന അഭയ ചിന്തയായിക്കണ്ടതും സ്വാഭാവികമായിരുന്നു. എന്നാൽ, യൂറോപ്പിലെ ധൈഷണിക താരുണ്യം സ്പെയിനിലെ ഫാസിസ്റ്റു പീരങ്കികൾക്കു മുന്നിലും ഹിറ്റലറുടെ തടങ്കൽപാളയങ്ങളിലും പിന്നീട് പരസ്പര സംശയത്തിന്റെ ചതിക്കുഴികളിലും വീണൊടുങ്ങിയതോടെ ഈ പ്രസാദാത്മകമായ ദർശനങ്ങൾ മെല്ലെ ഇരുളുന്നതുംസ്വപ്നാത്മകമായ ആശയവാദമറയും ഹൃദയശൂന്യമായ പ്രയോജനവാദമായും വേർപിരിയുന്നതുമായ ദാരുണദൃശ്യമാണ് യുദ്ധാനന്തര യൂറോപ്പിലെ ഇടതുപക്ഷത്തെപ്പറ്റി പഠിക്കുമ്പോൾ കാണാനുള്ളത്.

മൂന്നാം ഇന്റർനാഷനലിലും മറ്റും നേരിട്ട് അല്ലാതെയും ആധിപത്യം ചെലുത്തിയിരുന്ന ശുദ്ധസാമ്പത്തികവാദത്തിന് അനുരൂപമായാണ് അതിഭൗതികമായ ശുദ്ധചരിത്രപരതാ സങ്കല്പങ്ങൾ രൂപംകൊണ്ടത്. കാരണതാ സിദ്ധാന്തതവും (theory of casuality) മുൻനിശ്ചിതമായ ലക്ഷ്യത്തിലേക്കുള്ള വികാസ (telelogic) സങ്കൽപങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ പൂർണമായി നിർധാരണം ചെയ്യാൻ പ്രാങ് മാർക്സിസ്റ്റ് തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിനു കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. മുൻനിശ്ചിതമായ ലക്ഷ്യത്തിലേക്കുള്ള വികാസ പ്രക്രിയയിൽ മാനുഷികാ ധ്വാനത്തിന്റെയും ഇച്ഛയുടെയും സക്രിയമായ പങ്ക് കണക്കിലെടുക്കുന്നതിൽ പരാജയപ്പെട്ട ചിന്തകർ പലപ്പോഴും ആശയവാദപരമായ അന്ത്യവിധിദർശനങ്ങളായി (eschatological) യുക്തിസഹമായ ലക്ഷ്യനിർണയത്തെ (rational teleological positing) തെറ്റിദ്ധരിച്ചു. യുക്തിയും ടീലിയോളജിയുമായുള്ള ബന്ധത്തെ അമൂർത്തമായി മാത്രം പഠിച്ച ജ്ഞാനോദയ കാലഘട്ടത്തിലെ ചിന്തകർ ഒന്നുകിൽ കേവലയുക്തിവാദത്തിലേക്കോ 'യഥാർത്ഥമായതു് യുക്തി സഹമാണ്' (The Real is Rational) തുടങ്ങിയ അതിഭൗതിക വീക്ഷണങ്ങളിലേക്കോ, അല്ലെങ്കിൽ 'യുക്തിയുടെ മേഖലയെ' (realm of reason) വർത്തമാന കാലഘട്ടത്തിന്റെ പാപപങ്കിലതയുടെ ന്യായീകരണമായി കണ്ട് ഭാവിയെ മാത്രം ആശ്രയിക്കുന്ന യുക്തിനിരാസപരമായ സാങ്കൽപിക ലോകദർശനങ്ങളിലേക്കോ ഒളിച്ചോടാൻ ശ്രമിച്ചു.[70] ഒന്നുകിൽ ചരിത്രത്തെ പൂർണമായും നിരസിക്കുകയോ അല്ലെങ്കിൽ അതിനെ ഒരു അതീന്ദ്രിയശക്തി (transcedental power) ആയി സങ്കൽപിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന ദർശനങ്ങൾ ഈ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ അനിവാര്യമായ വികാസമായിരുന്നു.

അസ്തിത്വസത്താപരമായ (ontological) ഗണത്തിന്റെ താക്കോലായി അദ്ധ്വാനത്തെ മനസ്സിലാക്കിയ മാർക്സിയൻ വീക്ഷണമാണ്, കാരണതാ നിയമവും ചരിത്രഗതിയും തമ്മിലുള്ള, യുക്തിയുടെ മേഖലയും ചരിത്രത്തിന്റെ മേഖലയും തമ്മിലുള്ള

---

70 ജോർജ്ജ് ലൂക്കാച്ച്, The Ontology of Social Being: I Hegel (ലണ്ടൻ, 1982). പേജുകൾ 1–24 നോക്കുക.

'പൂർണ്ണമായ പാപപങ്കില കാലഘട്ടം' എന്ന പ്രയോഗം ഫിസ്ചെയുടെതാണ്. ഭാവിയിൽ പരിഹൃതമാകുന്ന വർത്തമാനത്തിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള പ്രതീക്ഷ യുക്തിയെ നിഷേധിച്ച കാൽപനികരും ഭാവിയിൽ യുക്തിയുടെ ശരിയായ കാലഘട്ടം ഉദിക്കുമെന്ന മോഹചിന്ത വെച്ചു പുലർത്തിയ ഫൗറിയയെപ്പോലെയുള്ള ഉട്ടോപ്പിയൻമാരും ഒരുപോലെ പങ്കിട്ടിരുന്നു. ഷെല്ലിംഗിന്റെ ധൈഷണിക പരികല്പനകൾക്കും കാന്തിന്റെ ഓണ്ടോളജിയുടെ നിരാസത്തിനും ഇടയ്ക്ക് ജ്ഞാനോദയ ചിന്തയുടെ പുരോഗമനപരമായ അംശങ്ങളെ (ആശയവാദപരമായി ആണെങ്കിൽപ്പോലും) വികസിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചതു് ഹെഗൽ ആയിരുന്നു.

വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായ അനന്യതയെ നിർധാരണം ചെയ്തത്. അദ്ധ്വാനത്തിന്റെ ഭാഗമായ തലത്തിലേക്ക് നിശ്ചിതലക്ഷ്യങ്ങളിലേക്കുള്ള വികാര പ്രക്രിയയെ' ഇറക്കിക്കൊണ്ടുവന്നതോടെ അതിന്റെ സ്വഭാവത്തെ ഐഹികമായി മനസ്സിലാക്കുക സാദ്ധ്യമായിത്തീർന്നു. ലക്ഷ്യനിർണയങ്ങൾ സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുന്നത് അദ്ധ്വാനത്തിലൂടെയാണ് എന്നത് സത്യത്തിൽ ദൈനംദിന ജീവിതാനുഭവമാണ്. എന്നാൽ ദൈനംദിന ജീവിതാനുഭവത്തിന്റെ അനിച്ഛാപൂർവകമായ പ്രതിഫലനമായി ഉണ്ടാകുന്ന സാമാന്യധാരണ (common sense notions) കളുടെ തലത്തിൽനിന്നും സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ തലത്തിലേക്ക് ഇതിനെ വികസിപ്പിച്ചത് മാർക്സാണ്.

ജീനാപ്രഭാഷണങ്ങളിലെ പല പ്രസ്താവങ്ങളിലും ഹെഗലിന്റെ പില്ക്കാലകൃതികളിലെ 'പ്രകൃതിയുടെ കൗശലം' (cunning of reason) എന്ന സങ്കല്പത്തിലും ഈ വിശകലനത്തിന്റെ ബീജരൂപങ്ങൾ കാണാനുണ്ട് എന്നു ലൂക്കാച്ച് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്. 1805–06 കാലഘട്ടത്തിൽ ജീനയിൽവച്ച നടത്തിയ പ്രഭാഷണങ്ങളിൽ ഹെഗൽ പറയുന്നു:

പ്രകൃതിയുടെതന്നെ പ്രവർത്തനങ്ങൾ-വാച്ചിന്റെ സ്പ്രിങ്ങിന്റെ വലിച്ച നീട്ടാവുന്ന (elastic) അവസ്ഥയും, വെള്ളത്തിന്റെ (ഒഴുക്കും) കാറ്റിന്റെ (വേഗവും) എല്ലാം അവയെ വെറുതെവിട്ടാൽ സ്വയം ചെയ്യാത്ത കർമങ്ങൾക്കായി (മനുഷ്യർ) ഉപയോഗിക്കുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെ അവയുടെ ലക്ഷ്യ ബോധമില്ലാത്ത (blind) പ്രവർത്തനത്തെ വിപരീതമാക്കിത്തീർക്കാൻ (മനുഷ്യന് കഴിയുന്നു).[71]

'മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയെ അതിനുമേൽതന്നെ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നു; വെറുതെ നോക്കിയിരുന്ന, മൃദുവായ ഒരു സ്പർശംകൊണ്ട് അതിനെ നിയന്ത്രിക്കുന്നു, എന്നും ഹെഗൽ തുടർന്നു പറയുന്നു.

മനുഷ്യാദ്ധ്വാനത്തിന്റെ ബോധപൂർവമായ ഈ ഇടപെടൽ, പ്രകൃതിയെ രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. ഈ രൂപമാറ്റങ്ങളിൽ മനുഷ്യന്റെ ബോധവും യുക്തിയും ഇച്ഛയും വഹിക്കുന്ന പങ്കാണ് മനുഷ്യാധ്വാനത്തെ മൃഗചേഷ്ടകളിൽനിന്ന് വ്യതിരിക്തമാക്കുന്നത്. എന്നു മാർക്സ് ഉപദർശിക്കുന്നു:

തികച്ചും മാനുഷിക സ്വഭാവമാർന്ന ഒരു രൂപത്തിലുള്ള അദ്ധ്വാനത്തെ നാം മുൻവിധിയായി സ്വീകരിക്കുന്നു. നെയ്ത്തുകാരന്റേതിനോടു സാമ്യമുള്ള പ്രവത്തനങ്ങളാണ് ചിലന്തി നിർവഹിക്കുന്നത്. തന്റെ കൂടിന്റെ അറകൾ നിർമ്മിക്കുന്നതിൽ തേനീച്ച പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന പ്രാഗത്ഭ്യം പല വാസ്തുശില്പജ്ഞരേയും നാണിപ്പിക്കാൻ പോന്നതാണ്. എന്നാൽ, ഏറ്റവും മോശക്കാരനായ വാസ്തുശില്പ വിദഗ്ധനെപ്പോലും ഏറ്റവും കഴിവുള്ള തേനീച്ചയിൽനിന്നു വേർതിരിക്കുന്ന ഘടകമിതാണ്: ഒരു അറ പണിയും മുമ്പുതന്നെ വാസ്തുശില്പി ആ അറയെ തന്റെ മനസ്സിൽ നിർമ്മിച്ചിട്ടുണ്ടാകും. എല്ലാ അദ്ധ്വാന പ്രകിയയുടെ അന്ത്യത്തിലും തൊഴിലാളി പണി തുടങ്ങുമ്പോൾത്തന്നെ മനസ്സിൽ നിരൂപിച്ചിട്ടുള്ള അതായത് ആദർശവത്കൃത രൂപത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ഫലം ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവരുന്നു. പ്രകൃതിയിൽനിന് ലഭിക്കുന്ന വസ്തുക്കളുടെ രൂപം മാറ്റുക മാത്രമല്ല മനുഷ്യൻ ചെയ്യുന്നത്. അയാൾ അവയിലൂടെ തന്റെ ലക്ഷ്യ

[71] ലൂക്കാച്ച്, The Ontology of social Being: 2 Marx (ലണ്ടൻ, 1982); The Ontology of Social Being: 3 labour (ലണ്ടൻ, 1982) എന്നീ കൃതികൾ നോക്കുക. ഹെഗലിന്റെ ജീനാ പ്രസംഗങ്ങളിലെ ഈ ഭാഗം ലൂക്കാച്ചിന്റെ The Young Hegel (ലണ്ടൻ, 1978)-ൽ കൊടുത്തിരിക്കുന്നതുപോലെ.

ങ്ങളെ സാക്ഷാത്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ ലക്ഷ്യത്തെപ്പറ്റി അയാൾ ബോധവാനാണ്. അത് അയാളുടെ പ്രവർത്തനരീതിയെ ഒരു നിയമത്തിന്റെ കാർക്കശ്യത്തോടെ നിർണയിക്കുന്നുണ്ട്. ഇതിന് മുന്നിൽ അയാൾ തന്റെ ഇച്ഛയെ കീഴ്പ്പെടുത്താതെ തരമില്ല.[72]

അദ്ധ്വാനത്തിന്റെ ഐഹികമായ മാദ്ധ്യമികസ്വഭാവമാണ് അവബോധത്തെപ്പറ്റിയും ആശയങ്ങളെപ്പറ്റിയുമുള്ള മാർക്സിയൻ കാഴ്ചപ്പാടിനു നിദാനമായി വർത്തിക്കുന്നത്. ബോധത്തെ ഉത്പാദന പ്രക്രിയയും ഭൗതിക പരിസ്ഥിതികളുമാണ് അവസാന വിശകലനത്തിൽ നിർണയിക്കുന്നത് എന്ന മാർക്സിയൻ നിലപാടിന്റെയും യുക്തി ഇതാണ്. ഭൗതിക സാഹചര്യങ്ങളുമായി അവിഭാജ്യരായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ബോധം നിൽക്കുന്നത് എന്നതുതന്നെയാണ് ബോധം ചരിത്രപരമാണ് എന്ന നിലപാടിന്റെയും പിന്നിലുള്ളത്.

ഓരോ ചരിത്രഘട്ടത്തിലും നിലനിൽക്കുന്ന മനുഷ്യാവബോധത്തെ സൗകര്യത്തിന്, പ്രപഞ്ചദർശനത്തിന്റെ (weltenshaungen) സമഗ്രരൂപത്തിലും വർഗബോധത്തിന്റെ നിയതരൂപത്തിലുമായി വേർതിരിച്ച് കാണാവുന്നതാണ്. അവ തമ്മിലുള്ള ബന്ധമാണ് പ്രാഥമികമായും പ്രത്യയശാസ്ത്രം, അപബോധം (false consciousness) തുടങ്ങിയ പരികല്പനകളിലൂടെ മാർക്സ് വിശകലനംചെയ്യുന്നത്. (അവയെപ്പറ്റിയുള്ള ദീർഘമായ വിശകലനം വിവരണത്തിന്റെ ഒഴുക്കുമുറിക്കാതിരിക്കാൻ ലേഖനത്തിന്റെ മറ്റൊരു ഭാഗത്തേക്ക് നീക്കിവെക്കുകയാണ് എന്നു മാത്രം ഇവിടെ പറഞ്ഞുവെക്കട്ടെ.) പ്രപഞ്ചദർശനത്തിന്റെ ചരിത്രപരിനിഷ്ഠമായ സ്വഭാവം വിവിധവിജ്ഞാനശാഖകളിലുള്ള കണ്ടുപിടിത്തങ്ങളുടെ വെളിച്ചത്തിൽ ഇന്ന് ഏറെ വ്യക്തമായിട്ടുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന്, ന്യൂട്ടോണിയൻ പദാർത്ഥവിജ്ഞാനീയ (physics) സിദ്ധാന്തങ്ങളും, വികസ്വര മുതലാളിത്ത വീക്ഷണങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ഏറെ ചർച്ചകളിലൂടെ വിശദമാക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.[73] അദ്ധ്വാനപ്രക്രിയയിലൂടെ പ്രത്യേകചരിത്രസന്ധികളിൽ സമാഹൃതമായ ജ്ഞാനം എങ്ങനെ ജ്യാമിതീയ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ പോലുള്ള 'ശുദ്ധശാസ്ത്രശാഖ'കളുടെ പോലും അടിസ്ഥാനമായിട്ടുണ്ട് എന്നതും ഇന്നു സാമാന്യജ്ഞാനത്തിന്റെ ഭാഗമായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. നരവംശശാസ്ത്രം, പുരാവസ്തുഗവേഷണം തുടങ്ങിയ വിജ്ഞാനശാഖകളിലുള്ള ഗവേഷണങ്ങളും ഇതിനുപോൽബലകമായ ഫലങ്ങളാണ് പ്രദാനം ചെയ്യുന്നത്. ക്ലോഡ് ലെവൈ സ്ട്രോസിന്റെ പ്രകൃതി/സംസ്കാരം എന്നിവ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരാശ്രിതത്വത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ടോട്ടമിസം തുടങ്ങിയ സങ്കീർണ നരവംശ ശാസ്ത്ര പ്രതിഭാസങ്ങൾ മുതൽ, തെരുവിലെ ഗതാഗതം നിയന്ത്രിക്കുന്ന വിളക്കുകളുടെ നിറങ്ങൾ, ഭക്ഷണം പാകം ചെയ്യുന്ന രീതി തുടങ്ങിയ സാധാരണം എന്നു തോന്നാവുന്ന

---

72 കാൾ മാർക്സ്, Capital വാല്യം I, പേജുകൾ 173–174.

73 ഡാനിയൽ ഓൾട്ട്, The Visionary Physics (ലണ്ടൻ, 1979), ഒന്നും രണ്ടും അദ്ധ്യായങ്ങൾ. ഏണസ്റ്റ് കാസിറർ തുടങ്ങിയ ആശയവാദികളായ പണ്ഡിതന്മാരുടെ പഠനങ്ങളും ഫലത്തിൽ ഈ വസ്തുത അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. ന്യൂട്ടന്റെയും ലൈബിൻറ്റ്സിന്റെയും വ്യത്യസ്ത പ്രശ്നപരിപ്രേക്ഷ്യങ്ങളെപ്പറ്റി (Problematique) അഡോർണോ Negative Dialetics-ൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നതും നോക്കുക. ജാമിതീയ സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ അദ്ധ്വാനത്തിൽ നിന്നും സഞ്ചിതമാകുന്ന അറിവിന്റെ സ്വാധീനത്തിന് പെട്ടെന്ന് തോന്നുന്ന ഒരു ഉദാഹരണമാണ് 'പൈതഗോറിസ് തിയറം'.

ദൈനംദിന ജീവിത പ്രതിഭാസങ്ങൾവരെ എങ്ങനെ നിഷ്കൃഷ്ട പ്രകൃതി പരികൽപ്പനകളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നു വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഉദാഹരണത്തിന് തെരുവിലെ സിഗ്നൽവിളക്കുകൾ ചുവപ്പ്— ഓറഞ്ച് (അല്ലെങ്കിൽ മഞ്ഞ) — പച്ച എന്നിങ്ങനെ സാർവലൗകികമായിത്തന്നെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു എന്നത് വർണരാജിയിലെ (spectrum) നിറങ്ങളുടെ സ്ഥാനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് കിടക്കുന്നത് എന്ന് സ്ട്രോസ് വാദിക്കുന്നു. പ്രകൃതി— സംസ്കൃതി അച്ചുതണ്ടാണ് ടോട്ടത്തേയും (ദിവ്യത കല്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള പക്ഷിമൃഗാദികൾ) 'ടാബു'വിനെയും (മതപരമായി നിരോധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള കർമങ്ങൾ) നിർണയിക്കുന്നത് എന്നും ഈ ദിവ്യത്വം ആരോപിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന പക്ഷിമൃഗാദികൾ സത്യത്തിൽ മനുഷ്യൻ സ്വയം കണ്ടെത്താനും, തങ്ങളെ മറ്റുള്ളവരിൽനിന്ന് വ്യതിരിക്തരായികാണാനും ഉപയോഗിച്ചിരുന്ന സംജ്ഞകളായിരുന്നു എന്നുമുള്ള സ്ട്രോസിന്റെ വാദവും (ഇനിയും പൂർണ്ണമായും തെളിയിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലെങ്കിലും) ചിന്തോദ്ദീപകമാണ്.[74]

നവീനശിലായുഗ (neolithic) വിപ്ലവകാലഘട്ടത്തിലെ പാത്രനിർമിതിയെപ്പറ്റി ദീർഘമായി ഗവേഷണം ചെയ്തിട്ടുള്ള ഗോർഡൻ ചൈൽഡിന്റെ ചില നിഗമനങ്ങൾ താലപര്യജനകമാണ്. എങ്ങനെ 'പുതുത്' പഴയതിൽനിന്നും വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായി ഉരുത്തിരിഞ്ഞു വരുന്നു എന്നതിന്റെ വ്യക്തമായ നിദർശനങ്ങളാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കണ്ടുപിടിത്തങ്ങൾ-വികാസത്തിന്റെ ഒരു ഘട്ടം പൂർത്തിയായിക്കഴിഞ്ഞാൽ പുതുത് എങ്ങനെ സ്വതന്ത്രമായ പുതിയ നിയമങ്ങളനുസരിച്ച് വളരുന്നു എന്നതിന്റെയും: അങ്ങനെ ഏറ്റവും ആഘട്ടത്തിലെ മൺപാത്രങ്ങൾ ചുരയ്ക്കത്തൊണ്ട് മൂത്രാശയം തുടങ്ങിയ സഞ്ചികൾ, തൊലി കുട്ടകൾ ചൂരൽകൊണ്ടുള്ള നിർമിതികൾ (wickerwork), മനുഷ്യന്റെ തലയോട്ടുകൾ തുടങ്ങിയ വസ്തുക്കളുടെ പ്രകടമായ അനുകരണമായിരുന്നു. എന്നാൽ, കുറേ കഴിഞ്ഞപ്പോൾ മനുഷ്യൻ പുതിയ പുതിയ രൂപങ്ങൾ ആവിഷ്കരിക്കാൻ കെല്പുനേടിയെന്നും, മെല്ലെ മെല്ലെ പ്രകൃതിനിശ്ചിതമായ അതിർവരമ്പുകളെ (natural bounderies) പിന്തള്ളിക്കൊണ്ട് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മേഖല (realm of freedom)) വികസിക്കാൻ തുടങ്ങിയെന്നും ചൈൽഡ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു.[75] പ്രാചീന ചൈനീസ് ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നിഥാമിന്റെ പഠനങ്ങളെ അവലംബിച്ച് ബർനാൾ ഒരു രസകരമായ വസ്തുത ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്: ധ്രുവത്തിനു ചുറ്റുമുള്ള നിശയിലെ ആകാശത്തിലെ ചാക്രിക ചലനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള കൃത്യമായ സങ്കല്പം ചക്രംകണ്ടുപിടിക്കപ്പെട്ടതോടെയാണ് സാദ്ധ്യമായിത്തീർന്നത് എന്നു ബർനാൾ പറയുന്നു. വർത്തുചലനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ആശയം ചൈനീസ് ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആരംഭബിന്ദുവായിരുന്നു. ചക്രം കണ്ടെത്തുംവരെ, ആകാശത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ധാരണ, ഭൂമിയെപ്പറ്റിയുള്ള ധാരണയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലായിരുന്നു ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രജ്ഞർ രൂപീകരിച്ചിരുന്നത്.[76]

പ്രപഞ്ചവീക്ഷണം എന്ന സമഗ്രമായ അർത്ഥത്തിൽ അവബോധം മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയുമായുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മക ബന്ധത്തിന്റെ എല്ലാ മേഖലകളേയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ്. ഉത്പാദനത്തിനായുള്ള സമരവും വംശവൃദ്ധിക്കായുള്ള സമര

---

74 ക്ലോഡ് ലെവൈ സ്ട്രോസിന്റെ Totemism, Mythologique (നാല് വാല്യങ്ങൾ), Structural Anthropology തുടങ്ങിയ കൃതികൾ നോക്കുക.

75 ഗോൾഡൻ ചൈൽഡ്, Man Makes Himself (ലണ്ടൻ, 1966) പേജ് 93.

76 ജെ. ഡി. ബർനാൾ, Secience in History, (ഹാർമണ്ട്സ്വർത്ത്, 1966) പേജ് 124.

വും ആണ് ജീവിതത്തിന്റെ എല്ലാ മേഖലകളിലുമുള്ള സമരങ്ങളുടെയും ബന്ധങ്ങളുടെയും ആശയവിശ്വാസങ്ങളുടെയും ആധാരശില. 'ഉത്പാദനശക്തികൾ എപ്പോഴും വികസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു' എന്നും, 'ഉത്പാദനശക്തികൾ എപ്പോഴും പുരോഗമനപരമാണ്' എന്നും മറ്റുമുള്ള മാർക്സിന്റെ പ്രസിദ്ധമായ വാക്കുകൾ ജീവിതത്തെ നിലനിർത്താനാവശ്യമായ ഭൗതികോപാധികളുടെ പ്രാഥമികത്വത്തെയാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. വർഗസമുദായത്തിൽ ഉല്പാദന ശക്തികളുടെ വികാസം വർഗസമരത്തേയും, ശാസ്ത്രപുരോഗതിയേയും ആശ്രയിച്ചാണ് നിൽക്കുന്നത്. മൂലധനത്തിൽ 'വൈദ്യുതി' യുടെ കണ്ടുപിടിത്തത്തിന്റെ വിപ്ലവസ്വഭാവത്തെപ്പറ്റിയും മറ്റും മാർക്സ് പറയുന്നതിനെ ശുദ്ധസാങ്കേതികവിദ്യാവാദമായി വളച്ചൊടിക്കുന്നു എന്നതാണ് 'ഉത്പാദനശക്തിസിദ്ധാന്ത'ത്തിന്റെ വക്താക്കളുടെ തെറ്റ്. ഉത്പാദനരീതിയും ഉത്പാദനബന്ധവും, ശാസ്ത്രപുരോഗതിയുമെല്ലാം ചരിത്രപരിനിഷ്ഠമായ ഒരു ജൈവരൂപത്തിന്റെ ഘടകങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവയുടെ പുരോഗതി അവസാന വിശകലനത്തിൽ പരസ്പരം ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നു. അസന്തുലിതവികാസം (uneven development) ഒരു ഹ്രസ്വകാല പ്രക്രിയമാത്രമാണ് എന്നു മനസ്സിലാക്കുമ്പോൾ തന്നെ ഈ ഹ്രസ്വകാല പ്രകിയയുടെ പ്രസക്തി നാം തിരിച്ചറിയേണ്ടതുമാണ്.

ചരിത്രം: അതിഭൗതിക ദർശനങ്ങൾ

മനനവും കർമവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മകബന്ധം നിർധാരണം ചെയ്യുന്നതിൽ പരാജയപ്പെട്ട പ്രാങ് മാർക്സിസ്റ്റ് തത്ത്വചിന്ത അതിഭൗതിക ദർശനങ്ങളിലാണ് അഭയം തേടിയത്. മാനുഷിക പ്രവർത്തനത്തിന്റെ കർമോന്മുഖമായ (active) വശത്തെ ഏകപക്ഷീയമായി വികസിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ച ആശയവാദികളും. മാനുഷിക പ്രവർത്തനത്തിന്റെ കർത്തൃനിഷ്ഠവശത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിലാക്കുന്നതിൽ പരാജയപ്പെട്ട യാന്ത്രിക, ഭൗതികവാദികളും ഒരതീന്ദ്രിയമായ കർതൃസങ്കല്പ (transcendental) ഹെഗൽ ചരിത്ര പ്രകിയയെത്തന്നെ ഒരു കേവലാശയത്തിന്റെ വികാസത്തിലെ ഘട്ടങ്ങളായി (moments) ആണ് കണ്ടത്. ഹെഗേലിയ സമീപനത്തിന്റെ അപര്യാപ്തതയെപ്പറ്റി മാർക്സ് ആദ്യം മുതൽക്കുതന്നെ ബോധവാനായിരുന്നു. സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രപരവും തത്വശാസ്ത്രപരവുമായ കൈയെഴുത്തുപ്രതികളിൽ മാർക്സ് ഇതെപ്പറ്റി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്:

ഹെഗലിന്റെ രീതിയിൽ ഒരു ഇരട്ടത്തെറ്റുണ്ട്. ആദ്യത്തേത് ഹെഗേലിയൻ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഈറ്റില്ലമായ പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയത്തിൽതന്നെ വ്യക്തമായി പുറത്തുവരുന്നുണ്ട്... ഉദാഹരണത്തിന് ധനം, രാഷ്ട്രീയാധികാരം തുടങ്ങിയവയെ മനുഷ്യന്റെ സ്വത്വത്തിൽനിന്ന് അന്യവത്കൃതമായ രൂപങ്ങളെയാണ് (entity) ഹെഗൽ കാണുന്നത്. അവ മനനസ്വരൂപങ്ങളാണ് (thought entities); അതുകൊണ്ട് ശുദ്ധമായ, അതായത് അമൂർത്ത, തത്ത്വശാസ്ത്രചിന്തയുടെ അന്യവത്ക്കരണങ്ങൾ മാത്രമാണ്. ഈ മുഴുവൻ പ്രക്രിയയും തന്മൂലം കേവലജ്ഞാനത്തിൽ ചെന്നവസാനിക്കുന്നു. അമൂർത്തചിന്തയിൽ നിന്നാണ് ഈ വസ്തുക്കൾ അന്യവത്കൃതമായിരിക്കുന്നത്; അമൂർത്ത ചിന്തയെയാണ് യാഥാർത്ഥ്യമാണെന്ന നാട്യത്തോടെ അവ നേരിടുന്നത്. അന്യവത്കൃതനായ മനുഷ്യന്റെ മൂർത്തരൂപം മാത്രമായ

തത്ത്വചിന്തകൻ അമൂർത്തവത്കൃതമായ ലോകത്തെ (അറിയാനുള്ള) മാനദണ്ഡമായി സ്വയം കണക്കാക്കുന്നു. അന്യവത്ക്കരണത്തിനു അറുതിവരുത്തുന്ന മുഴുവൻ പ്രക്രിയയും അമൂർത്ത (അതായത് കേവല) ചിന്തയുടെ യുക്തിപരമായ (logical) അഭ്യൂഹാത്മകമായ (speculative) നിർമ്മാണപ്രക്രിയയുടെ ചരിത്രം മാത്രമാണ്... രണ്ടാമതായി വസ്തുനിഷ്ഠ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ നിലനില്പിനെ മനുഷ്യർക്കുവേണ്ടി സാധൂകരിക്കാനുള്ള ശ്രമം... ഹെഗേലിയൻ തത്ത്വചിന്തയിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും മതവും രാഷ്ട്രീയാധികാരവുമെല്ലാം ആത്മീയസ്വരൂപങ്ങളാണ് എന്ന രീതിയിലാണു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. കാരണം, മനസ്സു മാത്രമാണ് മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥസത്ത. മനസ്സിന്റെ യഥാർത്ഥരൂപമാകട്ടെ ചിന്തിക്കുന്ന, യുക്തിവിചാരം നടത്തുന്ന, അഭ്യൂഹാത്മകമായ മനസ്സാണ്... പ്രകൃതിയുടെ മാനുഷികസ്വഭാവവും ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുന്ന പ്രകൃതിയും... അമൂർത്തമായ മനസ്സിന്റെ സൃഷ്ടികളെന്നരൂപത്തിൽ അതായത് മനസ്സിന്റെ വികാസത്തിന്റെ ഘട്ടങ്ങൾ എന്ന രൂപത്തിൽ, ചിന്താസ്വരൂപങ്ങളുടെ രൂപത്തിലാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് അതുകൊണ്ട് പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയം ഒളിഞ്ഞുകിടക്കുന്നതും മറച്ചുപിടിക്കുന്നതും അനിശ്ചിതത്വമാർന്നതുമായ വിമർശനമാണ്. എന്നാൽ, മനുഷ്യൻ അതിൽ മനസ്സായി മാത്രമാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത് എന്നിരിക്കിലും മനുഷ്യന്റെ അന്യവത്ക്കരണത്തെ ആവിഷ്കരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അതിൽ വിമർശനത്തിന്റെ എല്ലാ ഘടകങ്ങളും ഒളിഞ്ഞുകിടപ്പുണ്ട്.'[77]

ഒരർത്ഥത്തിൽ, ഹെഗേലിയൻ ചിന്തയിലെ ഈ ആന്തരിക വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെത്തന്നെ ചരിത്രപരമായി മനസ്സിലാക്കുക എന്നത് പ്രധാനമാണ്. ലൂക്കാച്ച് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നതുപോലെ, ജ്ഞാനോദയകാലത്തെ ബൂർഷ്വാചിന്തയുടെ സാക്ഷാത്ക്കാരം ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവമായിരുന്നു-നെപ്പോളിയന്റെ യുദ്ധങ്ങളിലൂടെ വാൾമിയിലെ ചോരപ്പുഴകളിലും വാട്ടർലൂവിലെ ചെളിമൂടിയ പടക്കളത്തിലും ഒടുങ്ങിപ്പോയ ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവം. ഹെഗൽ ജ്ഞാനോദയ തത്ത്വചിന്തയെ ഫ്രഞ്ചു വിപ്ലവത്തിന്റെ പരിണതഫലമായാണു മനസ്സിലാക്കിയത്. എന്നാൽ, യഥാർത്ഥത്തിൽ അത് ഫ്രഞ്ചു വിപ്ലവത്തിനുള്ള തയ്യാറെടുപ്പിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രമായിരുന്നു'.[78] ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവം ഒരു പുതിയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിക്ക് ജന്മം നൽകി. അതിന്റെ നൈസർഗികമായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളോടെ ആവിർഭവിച്ച ബൂർഷ്വാ വ്യവസ്ഥിതി ഉയർത്തിയ വെല്ലുവിളിയെ നേരിടാൻ ജ്ഞാനോദയ ചിന്തക്ക് കഴിഞ്ഞില്ല. കാരണം, ചരിത്രപരമായ അതിന്റെ പങ്ക് ബൂർഷ്വാ വ്യവസ്ഥയുടെ സംസൃഷ്ടിയോടെതന്നെ പൂർത്തീകരിക്കപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിരുന്നു.[79] ഈ ധർമ സങ്കടമാണ് ഹെഗലിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തെ പ്രകടമായും പ്രതിലോമപരമായ പല നിഗമനങ്ങളിലും കൊണ്ടെത്തിച്ചത്. ആദ്യം നെപ്പോളിയനെയും പിന്നീട് ഫ്രെഡറിക് വില്യം രണ്ടാമനെയും പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആത്മാവായി (world soul) കാണാൻ ഹെഗലിനെ പ്രേരിപ്പിച്ചത് ഇതാണ്. ബൂർഷ്വാതത്ത്വചിന്തയ്ക്ക്, ബൂർഷ്വാ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ സംസ്ഥാപനത്തിന് ഉപരിയായി മറ്റൊരു ലക്ഷ്യത്തെ കാണാനാവുമായിരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ വർത്തമാനകാലത്തെ വൈരുദ്ധ്യാത്മക പുരോഗതിയുടെ അവസാനഘട്ടമായി കാണാൻ ഹെഗൽ നിർബന്ധി

---

77 MECW വാല്യം III, പേജുകൾ 331–332.

78 ലൂക്കാച്ച്. The Ontology of Social Being: I Hegel, പേജ് 5 ലൂക്കാച്ചിന്റെ Young Hegel കൂടി നോക്കുക.

79 ലൂക്കാച്ച്, The Ontology: Hegel, പേജുകൾ 1–2.

തനായി. 'കേവലാശയം=വർത്തമാനകാലം' എന്ന സൂത്രവാക്യം ഹെഗേലിയൻ ചിന്താപദ്ധതിയുടെ മരണമണി മുഴക്കി. വ്യക്തിപരമായി കൂടുതൽ കൂടുതൽ യാഥാസ്ഥിതിക സമീപനങ്ങളിലേക്ക് ഹെഗൽ നയിക്കപ്പെട്ട എന്നതു മാത്രമായിരുന്നില്ല ഈ താത്ത്വിക പരികല്പനയുടെ ഫലം എന്നു ലൂക്കാച്ച് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചരിത്രസിദ്ധാന്തവും യഥാർത്ഥ ചരിത്രവും തമ്മിലുള്ള വിടവ് വർധിച്ചുവരാൻ തുടങ്ങി. ജൂലൈ വിപ്ലവകാലഘട്ടത്തിൽ, 'കാര്യങ്ങൾ മറ്റൊരുതരത്തിലായിരുന്നെങ്കിൽ തികച്ചും ശരിയാകുമായിരുന്ന എല്ലാ നിഗമനങ്ങളെയും സംശയാസ്പദമാക്കിത്തീർക്കുന്ന തരത്തിൽ ഒരു പ്രതിസന്ധി ഉളവായിരിക്കുന്നു' എന്ന് ഹെഗൽ എഴുതുകയുണ്ടായി.[80] എന്നാൽ, കാല്പനിക ചിന്തകന്മാരിൽ നിന്നും യുട്ടോപ്പിയന്മാരിൽ നിന്നും ഹെഗലിനെ വ്യത്യസ്ഥ ഘടകം അദ്ദേഹം ഈ പ്രതിസന്ധിയെ

---

80 The Ontology: Hegel പേജ് 16 കൊടുത്തിരിക്കുന്നതുപോലെ, അതേ പുസ്തകത്തിൽ 11–23 പേജുകളിൽ ലൂക്കാച്ച് ദീർഘമായി ഇതേപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്.

ഹെഗേലിയൻ ചിന്തയിൽ പ്രകടമാവുന്ന വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ വേരുകൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ ജ്ഞാനോദയ ചിന്തയിൽതന്നെ ലീനമായി കിടന്നിരുന്ന അപരിഹാര്യമായ കേവല ദ്വന്ദ്വാത്മകതയിലാണ് (antionomian character) തേടേണ്ടത്. ജ്ഞാനോദയചിന്തകമരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രകൃതിയുടെയും സമൂഹത്തിന്റെയും സ്വത്വത്തിന്റേയും (being) ആയിത്തീരലിന്റേയും (becoming) അടിസ്ഥാനതത്വം തന്നെ യുക്തിയായിരുന്നു. അതു തന്നെ പ്രകൃതിയുടെ നിത്യവും, മാറ്റമില്ലാത്തതുമായ നിയമങ്ങൾക്കനുസൃതമാംവിധം സമൂഹത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുക്കാൻ ഈ അടിസ്ഥാന തത്വത്തെ കണ്ടെത്തുകയും വികസിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുവരികയുമാണ് ആവശ്യം. എന്നവർ സിദ്ധാന്തിച്ചു. തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന് അവർ കല്പിച്ചു കൊടുത്ത ഉത്തരവാദിത്തവും ഇതായിരുന്നു. പക്ഷേ, ഈ പ്രശ്ന പരിപ്രേക്ഷ്യം (Problematique) ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടപ്പോൾ തന്നെ ഒരു പ്രശ്നം ഉയർന്നു വന്നു. പ്രകൃതിക്ക് സർവാതിശായിയായ ഒരു സ്ഥാനമാണ് ഉള്ളതെങ്കിൽ എങ്ങനെ മനുഷ്യനും സമൂഹവും വ്യതിരിക്തരായിത്തീർന്നു?. ജ്ഞാനോദയ ചിന്തയുടെ പ്രകൃതിസങ്കല്പത്തെ രീതിശാസ്ത്രപരമായി (methodologically) ഇതു രണ്ടായി പിളർന്നു. ഒരുവശത്ത തികച്ചും വസ്തുനിഷ്ഠവും ഭൗതീകവും അയവില്ലാത്ത നിയമങ്ങളാൽ ഭരിക്കപ്പെടുന്നതുമായ ന്യൂട്ടന്റേയും ഗലീലിയോയുടേയും പ്രകൃതി സങ്കല്പങ്ങൾ വളർന്നു വന്നു. ഇവരുടെ പ്രകൃതിദർശനം യാന്ത്രികമായിരുന്നു എന്നത് ശരിയാണ്. പക്ഷേ, മുൻകാലദർശനങ്ങളിൽ കടന്നുകൂടിയിരുന്ന എല്ലാ അന്ത്യലക്ഷ്യബോധപരമായ (teleological) അംശങ്ങളേയും പ്രകൃതിയുടെമേൽ മാനുഷിക ഭാവങ്ങൾ അധ്യാരോപിച്ചു കാണാനുള്ള പ്രവണതകളേയും പുറതള്ളിക്കൊണ്ട് പ്രകൃതി സങ്കല്പത്തിന് ഉറപ്പുള്ള ഒരു സ്വത്വശാസ്ത്രപരമായ (ontology) അടിത്തറ അവർ പ്രദാനംചെയ്തു. (ഈ പ്രകൃതിവീക്ഷണത്തിനെതിരായാണ് കാല്പനികർ ഏറ്റവും അധികം പ്രതിക്ഷേധിച്ചത്. ന്യൂട്ടന്റെ ജ്യോതിശാസ്ത്രത്തെ 'ബില്യാസ് പന്തുകൾകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചത്തെ നിർമ്മിക്കാനുള്ള ശ്രമ'മായി വില്യം ബ്ലേക്ക് പുച്ഛിച്ച തള്ളിയത് 1998-ലായിരുന്നു.) എന്നാൽ ഈ പ്രകൃതി ദർശനത്തിൽ നിന്ന് നേരിട്ട് ഒരു സാമൂഹ്യ സ്വത്വശാസ്ത്രം (ontology of Social Being) അനുമാനങ്ങളിലൂടെ സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുക എളുപ്പമായിരുന്നില്ല. പക്ഷേ, പ്രകൃതിയേയും സമൂഹത്തിലേയും കണ്ടിരുന്ന ഹോബ്സിന്റെയും സ്പിനോസയുടെയും മറ്റും പാരമ്പര്യത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമായിരുന്ന ജ്ഞാനോദയചിന്ത വിപുലമായ സൈദ്ധാന്തിക വ്യവസ്ഥകൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലൂടെ യുക്തിയുടെ തലത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ട് ഈ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ പരിഹരിക്കാനാണ് യത്നിച്ചത്. ജ്യോതിശാസ്ത്രത്തിലും ഊർജ്ജതന്ത്രത്തിലുമെല്ലാം നൈസർഗികമായി യത്നിച്ചത്. ജ്യോതിശാസ്ത്രത്തിലും ഊർജ്ജതന്ത്രത്തിലുമെല്ലാം നൈസർഗ്ഗികമായി വളർന്നു വന്നിരുന്ന സ്വത്വശാസ്ത്ര പരികല്പനകൾ സാമൂഹികതലത്തിലേക്ക് പകർന്നതോടെ മൂല്യസിദ്ധാന്തങ്ങളായി മാറി. പ്രകൃതിയെപ്പറ്റിയുള്ള ഭൗതികവാദ സമീപനങ്ങൾ അതേപടി സമൂഹത്തിനുമേൽ അധ്യാരോപിക്കപ്പെട്ടതോടെ ജ്ഞാനോദയചിന്തയുടെ ചരിത്ര സങ്കല്പവും സമൂഹസങ്കല്പവും (അബോധപൂർവമാണെങ്കിലും) ആശയവാദപരമായിത്തീർന്നു. എന്തു വിലകൊടുത്തും ചിന്താവ്യവസ്ഥകൾ സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള ഈ പ്രവണതയെ അഡോർണയും, (Negative Dialectics, Dialectics of Enlightenment) ലൂസിയോ കൊളറ്റിയും (Contradiction and Contriety N. L. R., വിശദമായി വിമർശന വിധേയമാക്കുന്നുണ്ട്. ലൂക്കാച്ചിന്റെ The Ontology, Hegel, പേജുകൾ 4–7 കൂടി നോക്കുക).

നേരിട്ട രീതിയാണ്. ജ്ഞാനോദയ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ കാതലായവിശ്വാസം—യുക്തിയുടെ മേഖലയിലുള്ള വിശ്വാസം-ഹെഗൽ വിട്ടുകളയുന്നില്ല. ഹെഗേലിയൻ തത്ത്വചിന്തയിലെ ആന്തരിക വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ ബൂർഷ്വാചിന്ത അഭിമുഖീകരിക്കേണ്ടിവന്ന യഥാർത്ഥ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനമായിരുന്നു. റിക്കാർഡോയുടെ സാമ്പത്തികശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പോലെ! ഹെഗേലിയൻ ചിന്താപദ്ധതിയേയും 'വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ വള'മായി (manure of contradictions) കാണാവുന്നതാണെന്നു ലൂക്കാച്ച് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത് ഇതുകൊണ്ടാണ്. വൈരുദ്ധ്യസ്വഭാവമാർന്ന പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ വളക്കൂറുള്ള മണ്ണിൽനിന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയിലെ പുരോഗമനോന്മുഖമായ ആശയഗതികൾ വികസിക്കുന്നു. ലൂക്കാച്ച് പറയുംപോലെ, ഹെഗേലിയൻ ചിന്തയിൽ'വർത്തമാനത്തിന്റെ' വൈരുദ്ധ്യാത്മക സ്വഭാവം ചിന്തയുടെ പ്രശ്നം മാത്രമായല്ല, യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ തന്നെ പ്രശ്നമായാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്.[81] അമൂർത്തവും ആശയവാദപരവുമായ രീതിയിലാണെങ്കിലും പഴയതും പുതിയതുമായുള്ള ഈ വൈരുദ്ധ്യാത്മകബന്ധത്തെപ്പറ്റി ഹെഗൽ ബോധവാനായിരുന്നു. 1806-ലെ പ്രഭാഷണ പരമ്പരകൾ അവസാനിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഹെഗൽ പറയുന്നു:

ഒരു പ്രധാനപ്പെട്ട ദശാസന്ധിയിലാണ് നാമിന്നു നില്ക്കുന്നത്. ആന്ദോളനങ്ങളുടേതായ കാലം. പെട്ടെന്നു പിടിച്ചുകുലുക്കപ്പെട്ട പ്രപഞ്ചാത്മാവ് (spirit) അതിന്റെ പഴയ രൂപമുപേക്ഷിച്ച് സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. പഴയ ആശയങ്ങളുടെ, പരികൽപ്പനകളുടെ മുഴുവൻ സഞ്ചയവും ലോകത്തെ ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന കണ്ണികൾ തന്നെയും അലിഞ്ഞുപൊയ്ക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. സ്വപ്നത്തിലെ രൂപങ്ങൾപോലെ അവ പൊടിഞ്ഞുപൊയ്ക്കൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചാത്മാവ് മുന്നോട്ടുള്ള ഒരു കാൽവെയ്പിന് തയ്യാറെടുത്തുകഴിഞ്ഞു.[82]

---

81 The ontology, പേജ് 3.

'വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ വളം' എന്ന പ്രയോഗം മാർക്സിന്റേതാണ് (Theories of Surplus Value, മോസ്കോ, 1975, പേജുകൾ 84–85).

ജേംസ് മില്ലിന്റെയും റിക്കാർഡോയുടെയും ചിന്താപദ്ധതികളെ താരതമ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട് മാർക്സ് പറയുന്നു; ഗുരുവിനെ [റിക്കാർഡോ] സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പുതിയതും പ്രസക്തവുമായത്. വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ 'വളത്തിൽ' നിന്ന് വൈരുദ്ധ്യസ്വഭാവമാർന്ന പ്രതിഭാസങ്ങളിൽ നിന്ന് തഴച്ചു വളരുന്നു. അതിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ തന്നെ സിദ്ധാന്തം വികാസം പ്രാപിച്ച ജൈവമായ അടിത്തറയുടെ വൈവിധ്യത്തിന്റെ തെളിവാണ്. പക്ഷേ, ശിഷ്യന്റെ കാര്യം വ്യത്യസ്തമാണ്. അയാളുടെ അസംസ്കൃതപദാർത്ഥം യാഥാർത്ഥ്യമല്ല. ഗുരു യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഉദാത്തവത്കരിച്ച് സൃഷ്ടിച്ചെടുത്ത സിദ്ധാന്തസ്വരൂപമാണ്.'

വമ്പിച്ച തത്ത്വചിന്താപദ്ധതികളുടെ മഹാപ്രാകാരങ്ങളുടെ തകർച്ചയ്ക്കുശേഷം ജീർണതയുടെ അവശിഷ്ടങ്ങളെ എഴുന്നള്ളിച്ചു ഞെളിയാൻ ശ്രമിക്കുന്ന തത്ത്വചിന്തയുടെ ചരിത്രത്തിൽ സാധാരണമാണ്. ഔപനിഷദികന്മാരുടെയും ശങ്കരാചാര്യരുടെയും മറ്റും ചിന്താപദ്ധതികളും നമ്മുടെ ഇന്നത്തെ മഠാധിപതികളുടെയും വ്യാഖ്യാനകാരന്മാരുടെയും മറ്റും അസംബന്ധജല്പനങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വിചിത്രമായ ബന്ധം പെട്ടെന്നു തോന്നുന്ന ഉദാഹരണമാണ്.

82 The Ontology: Hegel, പേജ് 7-ൽ ഉദ്ധരിച്ചിരിക്കുന്നതിൽനിന്ന്.

'കേവലാശയവും വർത്തമാനകാലവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഹെഗേലിയൻ സങ്കല്പത്തെയും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായും ചരിത്രപരമായും മനസ്സിലാക്കേണ്ടതാണ്. ജീനയിൽവെച്ച് കുതിരപ്പുറത്തേറിവരുന്ന നെപ്പോളിയനെ കാണുമ്പോൾ ജർമനിയെ ആത്മീയമായ ഊഷരതയിൽ നിന്ന് വിമോചിപ്പിക്കാനെത്തിയ പ്രപഞ്ചാത്മാവിനെ കണ്ടെത്തിയ ആഹ്ലാദമായിരുന്നു ഹെഗലിനനുഭവപ്പെട്ടത്. ഈ ഉത്സാഹത്തിമിർപ്പാണ്, മനുഷ്യന്റെ പ്രതിഭാവിജ്ഞാനീയത്തിലെ അന്തിമഖണ്ഡങ്ങളിലെ കാവ്യാത്മകതയുടെ സ്രോതസ്സ്. എന്നാൽ Science of Logic എഴുതുമ്പോഴേക്കും തന്നെ ഹെഗലിന്റെ ഈ പ്രതീക്ഷകൾക്ക് മങ്ങലേറ്റിരുന്നു. നെപ്പോളിയന്റെ സ്ഥാനത്ത് ഫ്രെഡറിക്

'പൊതുവായ രൂപരേഖയിൽ മാത്രം', ഒരു അമൂർത്തതതയ്ക്കുള്ളിൽ ഒളിഞ്ഞും മറഞ്ഞും കിടക്കുന്ന പൂർണതാസ്വരൂപമായി മാത്രമാണ് 'പുതിയ ലോകം ആദ്യമായി പ്രത്യക്ഷീഭവിക്കുന്നത്' എന്നു ഹെഗൽ പറയുന്നത് ഈ ഘട്ടത്തെക്കുറിച്ചാണ്.[83] ഏതായാലും ബൂർഷ്വാചിന്തയുടെ പരിനിശ്ചിത സീമകളെ ഉല്ലംഘിക്കുന്നതിൽ പരാജയപ്പെടുന്ന ആശയവാദം, നിലനിൽക്കുന്ന വ്യവസ്ഥിതിയുടെ ന്യായീകരണമായോ അതിന്റെ മാറ്റമില്ലായ്മ സ്ഥാപിക്കാനുള്ള ഒരു വാദമായോ മാറുന്നു. സ്വന്തം വാൽ വിഴുങ്ങാൻ ശ്രമിക്കുന്ന പാമ്പിനെ പ്പോലെ ആശയവാദപരമായ ചരിത്രവിക്ഷണവും അതിന്റെ ലക്ഷ്യവും ആരംഭബിന്ദുവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം മറക്കുന്നു. 'ഇതുവരെ ചരിത്രമുണ്ടായിരുന്നു; പക്ഷേ, ഇപ്പോഴതു കാണാനില്ല' എന്ന് ബൂർഷ്വാ സാമ്പത്തികശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റി മാർക്സ് പറയുന്നത് ബൂർഷ്വാ ചരിത്രവീക്ഷണങ്ങൾക്കും ഇണങ്ങുന്നതാണ്.[84]

ബൂർഷ്വാ ആശയവാദത്തെപ്പോലെതന്നെ ജ്ഞാനോദയകാലത്തെ ഭൗതികവാദം ചരിത്രത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യാത്മകത മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ പരാജയപ്പെട്ടിരുന്നു. ചരിത്രത്തെ ഒരതീന്ദ്രിയ കർത്തൃ (transcendental) സ്ഥാനത്ത് പ്രതിഷ്ഠിക്കുക വഴി അവരും അതിഭൗതികവാദത്തിന്റെ വിഷമവൃത്തത്തിൽ ചുറ്റിക്കറങ്ങുകയാണുണ്ടായത്. മനുഷ്യകർമത്തിന്റെ മാദ്ധ്യമികതയെ കണക്കിലെടുക്കുന്നതിൽ സംഭവിച്ച പരാജയമായിരുന്നു അവരുടെ അതിഭൗതികവാദത്തിന്റെ അടിത്തറ. മാർക്സിന്റെ വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതവും ചരിത്രപരവുമായ ഭൗതികവാദം ഈ അതിഭൗതികവാദദർശനങ്ങളെ മറികടക്കാനുള്ള ശ്രമമായിരുന്നു. പക്ഷേ, പല ഘട്ടങ്ങളിലും കമ്യൂണിസ്റ്റുപ്രസ്ഥാനത്തിൽ യാന്ത്രികവാദചരിത്ര സങ്കല്പങ്ങൾക്ക് മേൽക്കോയ്മ സിദ്ധിക്കുകയുണ്ടായി എന്നത് വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ ചരിത്രസങ്കല്പവും യാന്ത്രികമായ ചരിത്രസങ്കല്പവും തമ്മിലുള്ള വൈജാത്യത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കാൻ നമ്മെ നിർബന്ധിക്കുന്നു. വാൾട്ടർ ബെഞ്ചമിൻ ഒരു അന്യാപദേശ കഥയിലൂടെ അതിഭൗതികവാദ ചരിത്രസങ്കല്പത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്:

പ്രതിയോഗിയുടെ ഓരോ നീക്കത്തിനും ശരിയായ മറുപടി നൽകി എല്ലായ്പ്പോഴും ജയിക്കുന്ന ഒരു ചെസ്സുകളിക്കാരനായ യന്ത്രമനുഷ്യനെപ്പറ്റി ഒരു കഥയുണ്ട്. ഒരു വലിയ മേശപ്പുറത്തു വെച്ചിട്ടുള്ള ചതുരംഗപ്പലകയ്ക്കു മുന്നിൽ ഒരു തുർക്കിയുടെ വേഷം ധരിച്ച് വായിലൊരു ഹുക്കയും കടിച്ചുപിടിച്ച് ആ പാവ ഇരിക്കുമായിരുന്നത്രേ.

വിൽഹം രണ്ടാമൻ കടന്നു വരുന്നു. പക്ഷേ, ഹെഗേലിയൻ ദർശനം നെപ്പോളിയന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിന് പകർന്നുകൊടുത്തിരുന്ന പുരോഭാഗശോഭ ചോർന്നുപോയതോടൊപ്പം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ നിന്നുപോലും പ്രസാദാത്മകതയുടെ പരിവേഷം മാഞ്ഞുതുടങ്ങി എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

83 The Phenomenology of mind, (ലണ്ടൻ, 1931) പേജ് 76.

84 The Poverty of Philosophy, (മോസ്കോ, 1961) പേജ് 135. ലൂക്കാച്ച്, History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics, (ലണ്ടൻ, 1971) പേജ് 45–50 നോക്കുക. ലൂക്കാച്ച് പറയുന്നു: 'ബൂർഷ്വാ ചിന്തയ്ക്ക് ചരിത്രത്തെ ഒരു പ്രശ്നമായി കാണാൻ കഴിയുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, അത് ഒരു പരിഹാര്യമായ പ്രശ്നമായി അവശേഷിക്കുന്നു. ഒന്നുകിൽ അവർ ചരിത്രപ്രക്രിയയെ മുഴുവൻ തിരസ്കരിക്കാനും വർത്തമാനകാലത്തെ വ്യവസ്ഥകളെ എക്കാലത്തേക്കും ബാധകമായ പ്രകൃതിനിയമങ്ങളായി കാണാനും നിർബ്ബന്ധിതരാകുന്നു... (ഇതാണ് ബൂർഷ്വാ സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ സവിശേഷത) അല്ലെങ്കിൽ അർത്ഥവത്തും ലക്ഷ്യബോധമുള്ളതുമായ എല്ലാറ്റിനേയും ചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് നിഷ്കാസനം ചെയ്യാൻ അവർ നിർബ്ബന്ധിതരാവുന്നു. അപ്പോൾ പ്രത്യേക കാലഘട്ടങ്ങളുടെ, അവയിലെ വ്യക്തികളുടേയും സാമൂഹ്യപ്രതിനിധികളുടേയും വ്യക്തിപരതയ്ക്കപ്പുറം പോകാൻ അവർക്ക് കഴിയാതായിത്തീരുന്നു. ചരിത്ര പുരോഗതി എന്നൊന്ന് പൂർണ്ണമായും ഇല്ലാതാവുന്നു'.

ചതുരംഗമേശ തികച്ചും സുതാര്യമാണെന്ന പ്രതീതി ജനിപ്പിക്കുംമട്ടിൽ അതിനു ചുറ്റും ചില കണ്ണാടികൾ ഘടിപ്പിച്ചുവെച്ചിട്ടുണ്ടായിരുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ചെസ്സുകളിയിൽ വിദഗ്ധനായ ഒരു കൊച്ചുകുനൻ അകത്തൊളിച്ചിരുന്ന് പാവയുടെ കൈകളെ ചരടു വലിച്ച് നിയന്ത്രിക്കു കയായിരുന്നു. ഈ തന്ത്രത്തിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രപരമായ സമാനരൂപം നമുക്ക് ഊഹിക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ. 'ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം' എന്നു വിളിക്കുന്ന പാവ എപ്പോഴും ജയിക്കണം. ഇന്ന് നമുക്കറിയാവുന്നതുപോലെ, ഉണങ്ങി ശോഷിച്ച ആളുകളുടെ കൺവെട്ടത്തു വരാതെ ഒളിച്ചിരിക്കേണ്ട അവസ്ഥയിലെത്തിയിട്ടുള്ള ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ സഹായം തേടുകയാണെങ്കിൽ ഈ പാവയ്ക്ക്. എളുപ്പത്തിൽ ആരെയും തോല്പിക്കാം.[85]

മാർക്സിസത്തെ ഒരു ശുദ്ധസാമ്പത്തിക സിദ്ധാന്തം മാത്രമായി ചുരുക്കിക്കണ്ടിരുന്ന തിരുത്തൽവാദികൾ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ചരിത്രയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു എന്ന പ്രതീതിയുളവാക്കിക്കൊണ്ട് വാസ്തവത്തിൽ സാമ്പത്തിക ചരിത്ര പ്രവണതകളെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങളെ മാറ്റമില്ലാത്ത നിയമങ്ങളായി പ്രതിഷ്ഠിക്കാനാണു ശ്രമിച്ചത്. 1917-ലെ ബോൾഷെവിക്ക് വിപ്ലവത്തെ 'കാൾമാർക്സിന്റെ മൂലധനത്തിനെതിരായ വിപ്ലവം" എന്നു വിശേഷിപ്പിക്കാൻ ഗ്രാംഷിയെ പ്രേരിപ്പിച്ചത് തിരുത്തൽവാദികളുടെ വികല വീക്ഷണങ്ങളായിരുന്നു:

റഷ്യയിൽ മാർക്സിന്റെ മൂലധനം തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റേതിലുമേറെ ബൂർഷ്വാസിയുടെ പുസ്തകമായിരുന്നു. ഒരു മുൻനിശ്ചിതമായ പാതയിലൂടെ എങ്ങനെ സംഭവങ്ങൾ നീങ്ങും എന്നതിന്റെ ഒരു വിമർശനാത്മകമായ വിശദീകരണമായാണ് അതവിടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്: എങ്ങനെ റഷ്യയിൽ ഒരു ബൂർഷ്വാസി വികസിക്കണമെന്നും, തൊഴിലാളിവർഗത്തിന് അതിന്റെ പ്രതിഷേധത്തെപ്പറ്റിയും അതിന്റെ വർഗപരമായ അവകാശങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നതിനെപ്പറ്റിയും അതിന്റെ വിപ്ലവത്തെപ്പറ്റിയും ആലോചിക്കാൻ പോലും കഴിയുന്നതിനുമുമ്പ് എങ്ങനെ പാശ്ചാത്യ ശൈലിയിലുള്ള ഒരു സംസ്കാരത്തിന്റെ സംസ്ഥാപനത്തോടെ മുതലാളിത്ത കാലഘട്ടം ആരാംഭിച്ചുകഴിഞ്ഞിരിക്കുമെന്നും (ഉള്ള വിശദീകരണം). പക്ഷേ, സംഭവഗതികൾ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളെ കീഴടക്കിക്കളഞ്ഞിരുന്നു. ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ ചട്ടങ്ങളനുസരിച്ച് എങ്ങനെ റഷ്യൻ ചരിത്രം വികസിച്ചുവരുമെന്നു നിർണയിച്ചിരുന്ന വിമർശന വ്യവസ്ഥയെ മുഴുവൻ സംഭവങ്ങൾ തകർത്തെറിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ബോൾഷെവിക്കുകൾ മൂലധനത്തിലെ ചില പ്രസ്താവങ്ങളെ തള്ളിക്കളയുന്നുണ്ടെങ്കിലും അവരതിലെ ഓജസ്സുപകരുന്ന, ലീനമായി കിടക്കുന്ന ചിന്തയെ തള്ളിക്കളയുന്നില്ല. ഇക്കൂട്ടർ ഗുരുവിന്റെ കൃതികളെ ഒരിക്കലും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാൻ പാ

---

[85] Illuminations, പേജ് 255: അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷി തന്റെ ജയിൽ നോട്ടു പുസ്തകങ്ങളിൽ (പ്രത്യകിച്ചും 335–343 പേജുകൾ) ഈ വിധിവാദപരമായ അന്തിമവാദവും (finalism) പ്രത്യയശാസ്ത്രവും ആയുള്ള ചരിത്ര നിഷ്ഠബന്ധത്തെപ്പറ്റി അഗാധമായ ഉൾക്കാഴ്ച പ്രകടിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. 'പ്രയോഗത്തിന്റെ (യാഥാർത്ഥ്യ) തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിൽനിന്ന് (philosophy of praxis–മാർക്സിസം) മതത്തിൽ നിന്നോ മയക്കുമരുന്നുകളിൽ നിന്നോ എന്നപോലെ, നിർഗമിക്കുന്ന (മയങ്ങുന്ന) പ്രത്യയശാസ്ത്രപരിമളം' യാന്ത്രികവാദവും വിധിവാദപരവുമായ ഒരു ഘടകമാണ് എന്നു ചൂണ്ടിക്കാട്ടിക്കൊണ്ട് സാമൂഹ്യശ്രേണിയിലെ ചില തലങ്ങളുടെ കീഴ്ക്കട (sabaltern) അവസ്ഥ എങ്ങനെ ഇതിനെ ചരിത്രപരമായി ആവശ്യവും ന്യായീകൃതമാക്കിയിരിക്കുന്നു. എന്നും ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്. അപബോധത്തേയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും പറ്റിയുള്ള ലേഖന ഭാഗത്ത് ഗ്രാംഷിയുടെ ആശയങ്ങൾ കൂടുതൽ വിശദമായി ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്.

ടില്ലാത്ത കുറെ വരട്ടുതത്ത്വവാദപരമായ പ്രസ്താവങ്ങളുടങ്ങിയ അയവില്ലാത്ത സിദ്ധാന്തത്തെ സൃഷ്ടിക്കാൻ ഉപയോഗിക്കുന്നില്ല. അത്രമാത്രം. അവർ മാർക്സിയൻ ചിന്തയെ ജീവിതത്തിലൂടെ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നു.[86]

സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയെപ്പറ്റിയുള്ള കുറെ വസ്തുതാവിവരണങ്ങൾക്കു പകരം സമൂഹത്തിലുള്ള മനുഷ്യരെ—പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുകയും പരസ്പരം ധാരണകളിലെത്തുകയും ഈ ബന്ധങ്ങളിലൂടെ ഒരു കൂട്ടായ സാമൂഹ്യേച്ഛ വളർത്തിയെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മനുഷ്യരെ—ചരിത്രത്തിലെ മുഖ്യശക്തിയായാണു ബോൾഷെവിക്കുകൾ കണ്ടിരുന്നത് എന്നും ഗ്രാംഷി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നുണ്ട്. കൂട്ടായ സാമൂഹ്യേച്ഛ എങ്ങനെ ചരിത്രത്തിലെ ചാലകശക്തിയാകുന്നു എന്നതിനെ പറ്റിയുള്ള ഗ്രാംഷിയുടെ വിവരണം ശ്രദ്ധേയമാണ്:

സാമ്പത്തിക വസ്തുതകളെ മനസ്സിലാക്കുന്നതോടെ മനുഷ്യർ അവയെ പറ്റി വിലയിരുത്തുകയും, ഈ വസ്തുതകളെ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയിലെ ചാലകശക്തിയാക്കുകയും വസ്തുനിഷ്ഠയാഥാർത്ഥ്യത്തെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യാവുന്ന മട്ടിൽ തങ്ങളുടെ ഇച്ഛക്കനുസരിച്ച് മെരുക്കിയെടുക്കാൻ നോക്കുന്നു. അതോടെ ചലിക്കുകയും ജീവിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന വസ്തുനിഷ്ഠപ്രപഞ്ചം മനുഷ്യരുടെ ഇച്ഛ നിർണയിക്കുന്ന ചാലുകളിലൂടെ ചലിപ്പിക്കാനാവുന്ന ഒരു തിളയ്ക്കുന്ന ലാവാപ്രവാഹം പോലെയായിത്തീരുന്നു.[87]

ഫ്രഞ്ചു മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകനായ ഹെൻറി ലെഫെബെറെ രണ്ടും മൂന്നും ഇന്റർനാഷനലുകളിൽ വളർന്നുവന്ന വിധിവാദപരമായ ചരിത്ര സങ്കല്പങ്ങളുടെയും ശുദ്ധ സാമ്പത്തികവാദത്തിന്റെയും ഭൗതികചേതനകളിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നുണ്ട്. ലെഫെബെറെയെപ്പോലുള്ള പാശ്ചാത്യ മാർക്സിസ്റ്റുകൾ മാർക്സിന്റെ ആദ്യകാല കൃതികളിലെ അന്യവത്ക്കരണം (alienation) തുടങ്ങിയയ പരികല്പനകളുടെ ദൂരവ്യാപകമായ രാഷ്ട്രീയ പ്രസക്തി മനസ്സിലാക്കാൻ തുടങ്ങിയിരുന്ന മുപ്പതുകൾതന്നെ, കമ്യൂണിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനത്തിനകത്തെ ശുദ്ധസാമ്പത്തിക വാദത്തിന് ആക്കംകൂട്ടുന്ന തരത്തിലുള്ള വമ്പിച്ച സാമ്പത്തിക മാറ്റങ്ങൾക്കും സാക്ഷ്യം വഹിച്ചു. മുതലാളിത്ത സമൂഹത്തിന്റെ ആധാരശിലകളെത്തന്നെ പ്രകമ്പനംകൊള്ളിച്ച സാമ്പത്തിക പ്രതിസന്ധി (the great depression) സോവിയറ്റ് റഷ്യയിൽ ആരംഭിച്ച സാമ്പത്തിക ആസൂത്രണനയങ്ങൾ ഇവയെല്ലാം ഈ സംഭവപ്പകർച്ചകളിൽ പ്രധാനമായിരുന്നു. പാർട്ടിക്കുള്ളിലെ വരട്ടുതത്വവാദികൾ, മാർക്സിന്റെ ആദ്യകാലകൃതികളിലെ 'പ്രയോഗം' (praxis) 'അന്യവത്കരണം', പൂർണമനുഷ്യൻ (Total man) തുടങ്ങിയ പരികല്പനകളുടെ ദ്വന്ദ്വാത്മക സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റി ബോധവാന്മാരായിരുന്നു. പാശ്ചാത്യ മാർക്സിസ്റ്റുകൾ ഈ പരികൽപ്പനകളെ ബൂർഷ്വാ സമൂഹത്തിനകത്തെ എണ്ണമറ്റ അന്യവത്കരണ പ്രക്രിയകളെ നിർധാരണം ചെയ്യാനുള്ള ആയുധമായി കയ്യാളാൻ ശ്രമിച്ചപ്പോൾ 'വ്യവസ്ഥാപിത മാർക്സിസത്തിന്റെ' വക്താക്കൾ 'സോഷ്യലിസ്റ്റ സമൂഹങ്ങൾക്കുള്ളിൽതന്നെയുള്ള രാഷ്ട്രീയവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ അന്യവത്കരണത്തെ ഈ സങ്കൽപങ്ങൾ വെളിച്ചത്തു കൊണ്ടു

[86] Selections from the Political Writings of Antonio Gramsci (ന്യൂയോർക്ക് 1980) Vol. 1.

[87] Political Writings of Gramsci, Vol. 1.

വന്നേ ക്കുമെന്ന് ഭയന്ന് അവയെ പൂർണമായും തള്ളിക്കളയാനായ് യത്നിച്ചു എന്നു ലെഫെബ്വെറെ വാദിക്കുന്നു.[88]

ശുദ്ധസാമ്പത്തികവാദത്തിന്റെയും ശുദ്ധ ചരിത്രവാദത്തിന്റെയും വക്താക്കൾ 'വിപ്ലവകാരി (radical) ആവുകയെന്നാൽ കാര്യങ്ങളുടെ വേരുകൾ കണ്ടെത്തുക എന്നാണർത്ഥം; എന്നാൽ മനുഷ്യന്റെ കാര്യത്തിൽ കാര്യങ്ങളുടെ വേരുകൾ മനുഷ്യതന്നെയാണ്, ' എന്ന മാർക്സിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ വീക്ഷണത്തെ വികലപ്പെടുത്തുകയായിരുന്നു. തടവറയിൽവച്ചെഴുതിയ 'മാർക്സിസത്തിന്റെ പ്രശ്ന ങ്ങൾ'[89] എന്ന കൃതിയിൽ ഗ്രാംഷി യാന്ത്രിക-വിധിവാദ വീക്ഷണങ്ങളെ ദീർഘമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. 1924-ൽ ലൂക്കാച്ച് എഴുതിയ ലെനിനെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനത്തിൽപ്പോലും ആ കാലഘട്ടത്തിൽ പാർട്ടിക്കുള്ളിൽ നിലനിന്നിരുന്ന 'യാന്ത്രിക വിധിവാദ'ത്തെ പരോക്ഷമായി വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്.[90] പാശ്ചാത്യ സഹായത്താൽ ഒരു കാര്യം ഇന്നു വ്യക്തമാകുന്നുണ്ട്: പാർട്ടിക്കകത്തുണ്ടായിരുന്ന വ്യതിയാനങ്ങൾ പ്രാഥമികമായും മാർക്സിയൻ ലോകവീക്ഷണത്തിന്റെ സമഗ്രത ചോർത്തിക്കളയുന്ന ലഘൂകരണവാദങ്ങളുടെ (reductionalism) രൂപത്തിലാണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത്. ഈ ലഘൂകരണ്ണണരമങ്ങളുടെ വ്യാപ്തിയെപ്പറ്റി ലെഫബെറെ നൽകുന്ന വിശദീകരണം ഇന്നും ഏറെ സംഗതമാണ്:

ചുരുക്കുക എന്നാൽ ലളിതവത്കരിക്കുകയെന്നോ, ചിട്ടപ്പെടുത്തുക (schimatize) എന്നോ, മുരടിപ്പിക്കുക എന്നോ, അടുക്കിപ്പെറുക്കി വെക്കുക (classify) എന്നോ മാത്രമല്ല അർത്ഥം. വളർച്ചയെ തടയുക, പ്രതിഷ്ഠിക്കുക (fix), പൂർണതയാണെന്ന് വച്ചുമാറ്റത്തിലൂടെ അവകാശപ്പെട്ടുകൊണ്ട്, ഭാഗികമായതിനെ പൂർണമായതായി അവതരിപ്പിക്കുക, പൂർണതയെ ഒരടഞ്ഞ വൃത്തമായി രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുക—ഇതെല്ലാം ഈ പ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമാണ്. സംഘർഷങ്ങളേയും വൈരുദ്ധ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ബോധത്തേയും പരിഹരിക്കാതെതന്നെ പ്രശ്നങ്ങളെ യുക്തിവിചാരത്തിലൂടെ (logic) ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുകയാണ് ലഘൂകരണവാദം ചെയ്യുന്നത്.[91]

ലഘൂകരണവാദികൾക്കും വിധിവാദികൾക്കും എതിരായ എല്ലാ സമരങ്ങളും നമ്മെ അനിവാര്യമായും അവബോധത്തെപ്പറ്റിയും ചരിത്രഗതിയിൽ മനുഷ്യേച്ഛക്കുള്ള പങ്കിനെപ്പറ്റിയുമുള്ള ചിന്തകളിലേക്കാണ് നയിക്കുക.

അവബോധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിയൻ സമീപനം

'ഒരു വീക്ഷണ'ത്തിനും, അതിന്റെ ഉള്ളടക്കം അമൂർത്തമാണെങ്കിൽ മൂർത്തതകൈവരിക്കാനാവില്ല',[92] രാഷ്ട്രത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ശിഥിലവും അമൂർത്തവുമായ ധാരണകളെ

88 ഹെൻറി ലെഫെബ്വെറെ, Dialetical Meterialism, (ലണ്ടൻ, 1968), ആമുഖം.

89 Prison Notebooks, പേജുകൾ 378–472.

90 ജോർജ് ലൂക്കാച്ച്, Political Writings, 1919–1929: The Question of Parliametarism and other essays, (ലണ്ടൻ, 1972), പേജുകൾ 452.

91 ഹെൻറി ലെഫെബ്വെറെ, Marxism and the French Upheaval, (ന്യൂയോർക്ക്, 1969), ബ്രൂസ് ബ്രൗണിന്റെ Marx, Freud and Critique of Everyday life: Towards a Permanent Cultural revelution, (ന്യൂയോർക്ക്, 1974) പേജ് 14-ൽ കൊടുത്തിരിക്കുന്നതുപോലെ.

92 Contribution of the Critique Hegel's Philosophy of Law, MECW, Vol III, പേജ് 79. അതേ കൃതിയിൽ (പേജ് 63), ഹെഗേലിയൻ മിസ്റ്റിസിസത്തിന്റെ ഭൗതീകാടിസ്ഥാനത്തിലേക്ക്

മറികടക്കാനുള്ള ഹെഗലിന്റെ വിഫലശ്രമങ്ങളെ വിവരിച്ചു കൊണ്ട് മാർക്സ് പറയുന്നുണ്ട്. ധൈഷണികവും കായികവുമായ മാനുഷികവ്യാപാരങ്ങളുടെ സമഗ്രതയിൽനിന്ന് വിച്ഛിന്നമായി നില്ക്കുന്ന അവബോധത്തെ പറ്റിയുള്ള ചർച്ചകൾക്കും ഈ വിധിയിൽ നിന്നു രക്ഷപ്പെടാനാവില്ല. ഭക്ഷണം പാർപ്പിടം, വസ്ത്രം തുടങ്ങിയ പ്രാഥമികാവശ്യങ്ങളുടെ ഉല്പാദനം ഈ ഉല്പാദന പ്രകിയയിൽനിന്ന് വളർന്നുവരുന്ന പുതിയ ആവശ്യങ്ങൾ, വംശവൃദ്ധിക്കായുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെ ആവിർഭാവം തുടങ്ങിയ ഘട്ട (movements) ങ്ങളെപ്പറ്റി വിശദമായി പ്രതിപാദിച്ചതിനുശേഷമാണ് ജർമ്മൻ പ്രതിപാദിച്ചതിനുശേഷമാണ് ജർമ്മൻ പ്രത്യയശാത്രത്തിൽ മാർക്സ് അവബോധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ച ആരംഭിക്കുന്നത്:

ഇപ്പോൾ മാത്രമേ, അതായത് ഈ നാലുഘട്ടങ്ങളെപ്പറ്റി (moment), പ്രാഥമികമായ ചരിത്രബന്ധങ്ങളുടെ നാല് വശങ്ങളെപ്പറ്റി, പഠിച്ചുകഴിഞ്ഞതിനു ശേഷം മാത്രമേ നാം മനുഷ്യർക്ക് 'അവബോധം' കൂടിയുണ്ടെന്ന് കണ്ടെത്തുന്നുള്ളു. അപ്പോഴും ഇത് തുടക്കം മുതൽക്കു തന്നെ 'ശുദ്ധമായ' അവബോധമല്ല—തുടക്കം മുതൽക്കു തന്നെ 'മനസ്സ്' പദാർത്ഥത്തിന്റെ (matter) ഭാരം പേറാൻ ശപിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇവിടെ പദാർത്ഥം പ്രകമ്പനം കൊള്ളുന്ന വായുതലങ്ങളായി, ശബ്ദങ്ങളായി— ചുരുക്കിപ്പറഞ്ഞാൽ ഭാഷയായി—ആണു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഭാഷയ്ക്ക് അവബോധത്തോളം തന്നെ പഴക്കമുണ്ട്. ഭാഷ പ്രായോഗികമാണ്. അതു മറ്റുള്ളവർക്കായി കൂടി നിലനില്ക്കുന്ന യഥാർത്ഥ അവബോധമാണ്. അവബോധം പോലെ തന്നെ ഭാഷയും, മറ്റുമനുഷ്യരുമായി ഇടപഴകുകയെന്ന ആവശ്യത്തിൽനിന്ന്, ആവശ്യകതയിൽ നിന്നാണ് ആവിർഭവിക്കുന്നത്... അതുകൊണ്ട് അവബോധം ആദ്യം മുതൽക്കു തന്നെ ഒരു സാമൂഹിക ഉല്പന്നമാണ്.[93]

സാമ്പത്തികശാസ്ത്രപരവും, തത്ത്വശാസ്ത്രപരവുമായ കയ്യെഴുത്തു പ്രതികളിൽ അന്യവത്കൃതമായ അദ്ധ്വാനത്തെപ്പറ്റി (estranged labour) ചർച്ച ചെയ്യുന്നിടത്ത് മാർക്സ് അവബോധത്തിന്റെ പ്രാപഞ്ചികവും സാമൂഹ്യവുമായ ഐഹികസ്വഭാവത്തിന് ഊന്നൽ നല്കുന്നുണ്ട്. അദ്ധ്വാനത്തിന്റെ അന്യവത്ക്കരണ പ്രക്രിയയെ മൂന്നു ഘട്ടങ്ങളായാണു മാർക്സ് കാണുന്നത്. ഒന്നാമതായി, തൊഴിലാളിയും ഉല്പന്നവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം വിച്ഛേദിക്കപ്പെടുന്നു. ഉല്പന്നങ്ങൾ അവന്റെ കൈകളിൽ നിന്നകന്നു പോകുന്നു; അവന്റെമേൽ അധികാരമുറപ്പിക്കുന്ന ഒരു ബാഹ്യവസ്തുവായി പരിണമിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. രണ്ടാമതായി, അദ്ധ്വാനപ്രക്രിയയ്ക്കകത്തുതന്നെ

മാർക്സ് വെളിച്ചം വീശുന്നുണ്ട്: ആധുനിക ഭരണകൂട[ങ്ങളെ] കാണുംപടി തന്നെ വിവരിക്കുന്നതിന് ഹെഗലിനെ കുറ്റപ്പെടുത്താനാവില്ല. എന്നാൽ ഈ യഥാർത്ഥ അവസ്ഥയെ അത് പ്രകൃതിയായി (nature) അവതരിപ്പിക്കുന്നു (എന്നതാണ് ഹെഗലിന്റെ തെറ്റ്). യഥാർത്ഥത്തിൽ എന്താണോ അതിന്റെ നേർവിപരീതമാണ് എന്ന് എപ്പോഴും തറപ്പിച്ചു പറയുന്ന, തറപ്പിച്ചവകാശപ്പെടുന്നതിന്റെ വിപരീതമായി എപ്പോഴും നിലനിൽക്കുന്ന അയുക്തികമായ വാസ്തവികതയുടെ (irrational actuality) വൈരുദ്ധ്യാത്മകതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഹെഗൽ യുക്തിസഹമായത്. വാസ്തവികമാണെന്ന് തെളിയിക്കുന്നത്.

93 MECW, വാല്യം V, III, പേജുകൾ 273–275; വാല്യം V, പേജുകൾ 43–44. ഒരടിക്കുറിപ്പിൽ മാർക്സ് പറയുന്നു: 'തങ്ങളുടെ ജീവിതം ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നു എന്നതുകൊണ്ടാണ്, അതും ഒരു പ്രത്യേക രീതിയിൽ ഉല്പാദിപ്പിക്കാൻ നിർബന്ധിതമാകുന്നു എന്നതുകൊണ്ടാണ് മനുഷ്യർക്ക് ചരിത്രമുള്ളത്. ഇത് അവരുടെ ശാരീരിക ഘടനയാൽ മാറ്റപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അതുപോലെത്തന്നെ അവരുടെ അവബോധവും പരിനിശ്ചിതമാണ്.

അദ്ധ്വാനവും ഉല്പാദനകർമവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം ശ്ലഥമാവുന്നു. അവന്റെ അദ്ധ്വാനംതന്നെ അവന്റേതല്ലാത്ത ഒരു14 ബാഹ്യപ്രവർത്തനമായി തൊഴിലാളിയെ നേരിടുന്നു. 'ജോലി ദുരിതമാവുന്നു, ശക്തി ദൗർബല്യമാകുന്നു സൃഷ്ടി ഷണ്ഡത്വമാവുന്നു'... തൊഴിലാളിയുടെ ശാരീരികവും മാനസികവുമായ ഊർജ്ജം അവന്റെ വ്യക്തിജീവിതംതന്നെയും അവനിൽനിന്നു വേറിട്ടുനില്ക്കുന്ന, അവനെതിരായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒന്നായി മാറുന്നു. ആദ്യം തൊഴിലാളി വസ്തു (thing) ക്കളിൽനിന്ന് അന്യവത്കരിക്കപ്പെട്ടുവെങ്കിൽ ഇപ്പോഴവൻ തന്നിൽനിന്നു തന്നെ അന്യവത്കൃതനാവുന്നു.[94] ഈ അന്യവത്കരണവും അവബോധവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ജനുസ്സിന്റെ സ്വത്വം (species-being[95] എന്ന പരികല്പനയിലൂടെയാണ് മാർക്സ് നിർദ്ധാരണം ചെയ്യുന്നത്. മനുഷ്യരിലായാലും മൃഗങ്ങളിലായാലും ഒരു ജനുസ്സിന്റെ ജീവിതം ഭൗതികമായി അജീവ (inorganic) പ്രകൃതിയെ ഉപജീവിക്കുന്നുവെന്ന വസ്തുതയിലാണു കുടികൊള്ളുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ (അല്ലെങ്കിൽ മൃഗത്തിന്റെ) ജീവിതം എത്രത്തോളം സാർവലൗകികമായിത്തീരുന്നുവോ അത്രത്തോളം അവൻ ഉപജീവിക്കുന്ന അജീവപ്രകൃതിയുടെ മേഖലയും വികസിക്കുന്നു. 'സസ്യങ്ങളും മൃഗങ്ങളും ശിലകളും കാറ്റും വെളിച്ചവും എല്ലാം താത്ത്വികമായി കാണുമ്പോൾ ഭാഗികമായി പ്രകൃതിവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ വിഷയങ്ങളായും ഭാഗികമായി കലയുടെ വിഷയങ്ങളായും മനുഷ്യാവബോധത്തിന്റെ തന്നെ ഭാഗങ്ങളാണ്... അതുപോലെ തന്നെ പ്രയോഗത്തിന്റെ തലത്തിലും അവ മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെയും മനുഷ്യകർമത്തിന്റെയും ഭാഗമാണ്.[96] ഭക്ഷണപദാർത്ഥങ്ങളുടെ രൂപത്തിലോ, ശൈത്യത്തെയകറ്റുന്ന ഊഷ്മാവിന്റെ രൂപത്തിലോ, വസ്തുങ്ങളുടെ രൂപത്തിലോ, പാർപ്പിടത്തിന്റെ രൂപത്തിലോ ഒക്കെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഈ പ്രകൃതിയുടെ സൃഷ്ടികളെ മാത്രം ആശ്രയിച്ചാണ് കായികമായ അർത്ഥത്തിൽ മനുഷ്യൻ ജീവൻ നില നിർത്തുന്നത് എന്ന് മാർക്സ് കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു. 'പ്രകൃതി മനുഷ്യന്റെ അജീവ ശരീരമാണ് (inorganic body).[97] എന്നു മാർക്സ് വാദിക്കുന്നത് ഈ കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നുകൊണ്ടാണ്; ഒന്നാമതായി പ്രകൃതി മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അവന്റെ ജീവസന്ധാരണത്തിനുള്ള മാർഗമാണ്. രണ്ടാമതായി അവന്റെ ജീവിതകർമത്തിന്റെ വിഷയവും പദാർത്ഥവും ഉപകരണവുമാണ്. മൃഗങ്ങളിൽനിന്നു വ്യതിരിക്തമായി മനുഷ്യർക്ക് ജീവിതാനുഷ്ഠാനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അവബോധമുണ്ട്. മറ്റു വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ "അവൻ ജനുസ്സിന്റെ സ്വത്വമാകയാലാണ് അവൻ അവബോധമുള്ള സ്വത്വമായിത്തീരുന്നത്. അതായത് അവന്റെ ജീവിതം തന്നെ അവൻ മനനവിഷയമാണ്.[98] അദ്ധ്വാനത്തിന്റെ അന്യവത്കരണം ഈ ബന്ധത്തെ കീഴ്മേൽ മറിക്കുന്നു. അത് മനുഷ്യൻ അവബോധമുള്ള ഒരു സ്വത്വമാകയാൽ അവൻ ജീവിതാനുഷ്ഠാനത്തിൽ ഏർപ്പെടുന്നുവെന്നു വരുത്തിത്തീർക്കുന്നു. ഇതിന്റെ ഫലമായി മനുഷ്യന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ സ്വത്വം

---

94 MECW, വാല്യം III, പേജുകൾ 273–275.

95 MECW, വാല്യം III, പേജുകൾ 275–279.

'ജനുസ്സിന്റെ സ്വത്വം' എന്ന പദം ഫോയർബാഹിൽ നിന്നാണ് മാർക്സ് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. മനുഷ്യനെ മുഴുവനായും, മാനവികതയെ മുഴുവനായും സൂചിപ്പിക്കാനാണ് ഫോയർബാഹ് ഈ പദം (Guttungswesen) ഉപയോഗിക്കുന്നത്.

96 MECW, വാല്യം III, പേജ് 275.

97 MECW, വാല്യം III, പേജ് 276.

98 MECW, വാല്യം III, പേജ് 276.

(essential being) അവന്റെ നിലനില്പിനായുള്ള ഒരുപാധി മാത്രമായി ചുരുങ്ങുന്നു. മൃഗങ്ങളും ഉല്പാദനപ്രകിയയിൽ ഏർപ്പെടുന്നുണ്ട് എന്നതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, അടിയന്തിരമായ ആവശ്യങ്ങൾക്കായി മാത്രം ഏകപക്ഷീയമായി ഉല്പാദന പ്രക്രിയയിൽ ഏർപ്പെടുന്ന മൃഗങ്ങളിൽനിന്ന് മനുഷ്യന്റെ ഉല്പാദനപ്രകിയ വ്യത്യസ്തമാണ്. അടിയന്തിരമായ ആവശ്യങ്ങളാൽ നിർബന്ധിക്കപ്പെടാത്തപ്പോഴും മനുഷ്യൻ ഉല്പാദനകർമങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടാണ് മാനുഷികമായ ഉല്പാദനം സാർവലൗകികവും സ്വതന്ത്രവുമാണെന്ന് മാർക്സ് ഉപദർശിക്കുന്നത്. എന്നാൽ വർഗവ്യവസ്ഥയുടെ അനിവാര്യമായ സൃഷ്ടിയായ അന്യവത്ക്കരണം മനുഷ്യപ്രയത്നത്തെ അമാനവീകരിക്കുന്നു. അദ്ധ്വാനിക്കുന്ന തൊഴിലാളിവർഗത്തെ മൃഗസമാനമായ അവസ്ഥയിലേക്കു തള്ളിവിടുന്നു. സാമ്പത്തികശാസ്ത്രപരവും തത്ത്വശാസ്ത്രപരവുമായ കയ്യെഴുത്തുപ്രതികളിലെ പ്രശ്നപരിപ്രേക്ഷ്യം (problematique) ഇതാണ്.[99]

അതേ കൃതിയിൽത്തന്നെ, മനസ്സിന്റെ പ്രതിഭാസ വിജ്ഞാനീയത്തെ വിമർശിക്കുന്നേടത്തും മാർക്സ് ജനുസ്സിന്റെ സ്വത്വം എന്ന പരികല്പന ഉപയോഗിച്ചുകൊണ്ടാണ് അവബോധത്തെപ്പറ്റി ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. 'വസ്തുനിഷ്ഠ സ്വത്വം (objectic being) വസ്തുനിഷ്ഠമായാണു പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്നും, വസ്തുനിഷ്ഠത അയാളുടെ സ്വത്വത്തിന്റെതന്നെ പ്രകൃതിയിൽ കുടികൊള്ളുന്നില്ല എങ്കിൽ അയാൾക്കു വസ്തുനി

---

99 ഏംഗൽസിന്റെ പ്രസിദ്ധമായ മെഹ്റിങ്ങിനുള്ള കത്തിൽ (ജൂലൈ 14, 1893) പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റിയും അടിത്തറ ഉപരിഘടന തുടങ്ങിയ മാർക്സിയൻ പരികല്പനകളെപ്പറ്റിയും നൽകുന്ന വിശദീകരണം ഇവിടെ സംഗതമാണ്. ആശവാദികൾക്കെതിരായ സമരത്തിൽ രാഷ്ട്രീയവും നിയമപരവും മറ്റുമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രധാരണകളും ഈ ധാരണകളിൽ നിന്നും വളർന്നുവരുന്ന പ്രവൃത്തികളും എങ്ങനെ പ്രാഥമികമായ സാമ്പത്തിക വസ്തുതകളെ ആശ്രയിച്ച് നിൽക്കുന്നുവെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാട്ടാനാണ് തങ്ങൾ ശ്രമിച്ചിരുന്നത് ഏഗൽസ് പറയുന്നു. ഈ ഊന്നൽ പലപ്പോഴും ഏകപക്ഷീയമായിപ്പോയെന്നും സാമ്പത്തികമായ ഉള്ളടക്കത്തിലുള്ള ശ്രദ്ധ അതിന്റെ രൂപപരമായ (formal) വശത്തെ — അതായത് എങ്ങനെ ഏതു രീതിയിൽ ഈ ധാരണകൾ നിലവിൽ വന്നു മുതലായ പ്രശ്നങ്ങളെ-അവഗണിക്കാൻ ഇടവരുത്തിയെന്നും ഏംഗൽസ് കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, ഇന്ന് ഈ പ്രസ്താവങ്ങളും മാർക്സിന്റെ ആദ്യകാല കൃതികളിലെ ഹെഗേലിയൻ പ്രയോഗങ്ങളിൽനിന്നും തികച്ചും മുക്തമായിട്ടില്ലാത്ത പരികല്പനാപരമായ പരിപ്രേക്ഷ്യവും ഭൗതീക യാഥാർത്ഥ്യത്തെത്തന്നെ തിരസ്കരിക്കുന്ന തരത്തിലുള്ള അസ്തിത്വവാദപരമായ സമീപനങ്ങൾക്ക് ഊന്നുവടിയായിത്തീരുന്നുണ്ട് എന്നതും മാർക്സിസ്റ്റുകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഏറെ പ്രസക്തമാണ്. 'നവീന ഇടതുപക്ഷ' മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞനായ ഡേവിഡ് കൂപ്പറുടെ 'ദ ലാംഗ്വേജ് ഓഫ് മാഡ്നസ്സ്' തുടങ്ങിയ കൃതികളിലെ 'ഇടതുപക്ഷ' വാദങ്ങളും ഹെർബർട് മാർക്യൂസിന്റെയും മറ്റു പ്രകടമായ തിരുത്തൽവാദ സിദ്ധാന്തങ്ങളും ഇതിന് ഉദാഹരണമാണ്.

'വിപ്ലവപരമായ ധാർമികതയുടെ സ്രോതസ്സുകൾ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ കാൾ മാർക്സിന്റെയും പിന്നെ നീഷേയുടെയും കൂടിപ്പിണഞ്ഞു കിടക്കുന്ന താത്വിക ചോദനകളിലാണ് തേടേണ്ടത്'. എന്ന കൂപ്പറുടെ പ്രസ്താവം (ദ ലാംഗ്വേജ് ഓഫ് മാഡ്നസ്സ്, ഹർമണ്ട്സ് വർത്ത്, 1980, 47–48 പേജുകൾ) പ്രത്യേകം ശ്രദ്ധേയമാണ്. മാർക്സിസ് സാമൂഹ്യവിശകലനം മനുഷ്യന്റെ 'അടിസ്ഥാനപരമായ അന്യവത്കരണ'ത്തെ മൂർത്തമായി മനസ്സിലാക്കാനുള്ള 'ഒരു രീതിശാസ്ത്രപരമായ ഉപകരണം മാത്രമാണെന്നും മറ്റുമുള്ള കൂപ്പറുടെ വാദങ്ങളിൽ (പേജ് 48) ഒളിഞ്ഞു കിടക്കുന്ന അപകടസാദ്ധ്യത നാം കണക്കിലെടുക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ മൂർത്തമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിലും ബോധവൽക്കരണത്തിലും നവീന ഇടതുപക്ഷ മാർക്സിസ്റ്റുകൾക്ക്, പ്രതേകിച്ച് അക്കാദമീയ മാർക്സിസ്റ്റുകൾക്ക് (അമേരിക്കയിൽ) സംഭവിച്ചിട്ടുള്ള അപചയത്തിന്റെ ഒരു വിശദമായ ചിത്രം 'മാർക്സിസം ഫോർ ദ ഫ്യൂ, ഓർ ലൈറ്റ് ദം ഈറ്റ് തിയറി' എന്ന ലേഖനത്തിൽ (മംത്‌ലി റവ്യൂ, വാല്യം 33, നമ്പർ 11, 1982, പേജുകൾ 14, 28) ഡഗ് ഡൗഡ് നൽകുന്നുണ്ട്. ഈ വസ്തുതകളെല്ലാം മാർക്സിസത്തെ അതിന്റെ സമഗ്രതയിലും വർഗസമരത്തിന്റെ ജൈവയാഥാർത്ഥ്യത്തിലും ഉൾക്കൊള്ളേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകയിലേക്കാണു വിരൽ ചൂണ്ടുന്നത്.

ഷ്ടമായി പ്രവർത്തിക്കാനാവില്ലെന്നും, വസ്തുനിഷ്ഠതയില്ലാത്ത സ്വത്വം ഒരു നില നിൽക്കാത്ത സ്വത്വ' (non being) മാണെന്നും വാദിച്ചുകൊണ്ടാണ് മാർക്സ് തന്റെ ലോകവീക്ഷണം എങ്ങനെ ആശയവാദത്തിൽനിന്നും (ധ്യാനാത്മകത— യാന്ത്രിക) ഭൗതികവാദത്തിൽനിന്നും വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുന്നു എന്നു വിശദീകരിക്കു ന്നത്.[100] ഈ കൃതികളിൽ പലപ്പോഴും ക്ലിഷ്ടമായ പദാവലികൾക്കുള്ളിലൂടെയാ ണെങ്കിലും അവബോധത്തിന്റെ ചരിത്രപരിനിഷ്ഠതയിലും സാമൂഹ്യസ്വഭാവത്തിലും വസ്തുനിഷ്ഠ പ്രകൃതിയിലുമുള്ള മാർക്സിന്റെ ഊന്നൽ പ്രകടമാവുന്നുണ്ട്. റുഗിന് 1843-ൽ എഴുതിയ കത്തിൽ മാർക്സ് പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന 'നിലനിൽക്കുന്ന എല്ലാറ്റിനെയും നി ഷ്കരുണമായി വിമർശിക്കുക!'[101] എന്ന ലക്ഷ്യമാണ് ഈ കൃതികളിലെ സമീപനങ്ങ ളുടെയും മുഖമുദ്ര. "ഡോയിഷ് ഫ്രാങ്കോയിസ് ജാഹർബ്യൂഷർ' എന്ന ആനുകാലിക പ്രസിദ്ധീകരണത്തിന്റെ നയപരിപാടികൾ പ്രഖ്യാപിച്ചുകൊണ്ട് മാർക്സ് ഇതു വിശ ദീകരിക്കുന്നുണ്ട്:.

രാഷ്ട്രീയത്തെയും രാഷ്ട്രീത്തിലുള്ള പങ്കാളിത്തത്തെയും അങ്ങനെ യഥാർത്ഥ സമരങ്ങളെയും വിമർശനത്തിന്റെ ആരംഭബിന്ദുവായി സ്വീകരിക്കുന്നതിനും ഒരു തടസ്സവുമില്ല. അങ്ങനെയാവുമ്പോൾ നാം ഒരു പുതിയ സിദ്ധാന്തവുമായി 'ഇതാ സത്യം, ഇതിനു മുമ്പിൽ മുട്ടുകുത്തുക' എന്ന പാണ്ഡിത്യപരമായ കടുംപിടിത്തത്തോ ടെയാവില്ല ലോകത്തെ സമീപിക്കുന്നത്. നാം ലോക നിയമങ്ങളിൽനിന്നുതന്നെ ലോകത്തിനായുള്ള പുതിയ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ വികസിപ്പിച്ചെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കും. 'നി ങ്ങളുടെ സമരങ്ങൾ നിർത്തൂ, അവ വിഡ്ഢിത്തമാണ്; ശരിയായ സമരമുദ്രാവാക്യം ഞങ്ങൾ പറഞ്ഞുതരാം' എന്നും നാം ലോകത്തോടു പറയുന്നില്ല. നാം ലോകത്തെ അതു യഥാർത്ഥത്തിൽ എന്തിനുവേണ്ടിയാണു സമരം ചെയ്യുന്നതെന്നു കാണിച്ചു കൊടുക്കുക മാത്രമാവും ചെയ്യുന്നത്. അവബോധമെന്നത് ലോകത്തിനു നേടാതെ തരമില്ല തന്നെ-അതിനതു വേണമെന്നു തോന്നുന്നില്ലെങ്കിൽ പോലും.[102]

'അവബോധത്തിന്റെ പരിഷ്കരണം' മാർക്സിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ ലോകത്തി ന് അതിന്റെ അവബോധത്തെപ്പറ്റിത്തന്നെ അറിവുണ്ടാക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ്. 'തന്നെ പ്പറ്റിയുള്ള സ്വപ്നത്തിൽനിന്ന് അതിനെ ഉണർത്തുകയും അതിന്റെ കർമങ്ങളുടെ തന്നെ അർത്ഥം വിശദീകരിച്ചുകൊടുക്കുകയും... 'വരട്ടുവാദങ്ങളിലൂടെയല്ല, മറിച്ച് മായികതയാൽ വലയം ചെയ്യപ്പെട്ടു കിടക്കുന്ന അവബോധത്തെ വിശകലനം ചെ യ്യുന്നതിലൂടെയാണ് ബോധവത്കരണം സാധിക്കേണ്ടത്' എന്ന മുദ്രാവാക്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമിതാണ്. 'ബോധം നേടുന്നതോടെ യഥാർത്ഥത്തിൽ കയ്യാളാവുന്ന ഒന്നിനെപ്പറ്റി ലോകം ഏറെക്കാലമായി സ്വപ്നം കണ്ടിരുന്നു എന്നത് അന്ന് വ്യക്ത മാവും'.[103] ഈ സ്വപ്നത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റി സാമ്പത്തികശാസ്ത്രപരവും തത്ത്വ ശാസ്ത്രപരവുമായ കയ്യെഴുത്തുപ്രതികളിൽ മാർക്സ് വിവരിക്കുന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്:

മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനായും, ലോകവുമായുള്ള അവന്റെ ബന്ധത്തെ മാനുഷിക മായും നിരൂപിക്കുക: അപ്പോൾ നിങ്ങൾ സ്നേഹത്തിനു സ്നേഹം പകരം നൽകും. വിശ്വാസത്തിനു വിശ്വാസം പകരം നൽകും. കലയെ ആസ്വദിക്കുമെങ്കിൽ നിങ്ങൾ

---

100 MECW, വാല്യം III, പേജുകൾ 336, 337.

101 MECW, വാല്യം III, പേജ് 142.

102 MECW, വാല്യം III, പേജ് 144.

103 MECW, വാല്യം III, പേജ് 144.

കലാസ്വാദനക്ഷമത വളർത്തിയിട്ടുള്ള ഒരു മനുഷ്യനാകണം. മറ്റുള്ളവരെ സ്വാധീനിക്കണമെങ്കിൽ ആളുകളെ ഉത്തേജിപ്പിക്കാനും ആവേശം കൊള്ളിക്കാനും കഴിവുള്ള ഒരാളായിരിക്കണം. മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയുമായുള്ള നിങ്ങളുടെ എല്ലാ ബന്ധങ്ങളും നിങ്ങളുടെ ഐച്ഛികമായ സങ്കൽപലക്ഷ്യങ്ങൾക്കും നിങ്ങളുടെ യഥാർത്ഥ വ്യക്തിജീവിതത്തിനും അനുപൂരകമായി നിൽക്കുന്ന പരിനിഷ്ഠമായ ആത്മാവിഷ്കാരങ്ങളായിരിക്കണം... [104]

ഈ സ്വപ്നം കാണാനുള്ള വിപ്ലവകരമായ കഴിവ് മൂലധനം പോലുള്ള പില്ക്കാല രചനകളിലെ നിഷ്കൃഷ്ടവും കർക്കശവുമായ വിശകലനങ്ങൾക്കുള്ളിലും ഒരന്തർധാരയായി ഒളിവെട്ടുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, 18-ആം ബ്രൂമിയർ, ഗോഥാ പാരിപാടിയുടെ വിമർശനം, തത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ പാപ്പരത്തം തുടങ്ങിയ കൃതികളിലെത്തുമ്പോഴേക്കുമാണ് അവബോധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിയൻ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ വിപ്ലവകരമായ ഉന്മുഖത്വവും വർഗപരമായ പക്ഷപാതിത്വവും പൂർണമായും ക്രോഡീകൃതമാവുന്നത്.[105]

'ലിഡ്വിഗ് ഫോയർബാഹും ക്ലാസ്സിക്കൽ ജർമൻ തത്ത്വചിന്തയുടെ അന്ത്യവും' എന്ന കൃതിയിൽ ഏംഗൽസ് അവബോധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത ഭൗതികവാദ കാഴ്ചപ്പാട് സുദീർഘമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. സമൂഹവികാസത്തിന്റെ ചരിത്രവും പ്രകൃതിശക്തികളുടെ വികാസ ചരിത്രവും തമ്മിലുള്ള വൈജാത്യം വിവരിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

പ്രകൃതിയിൽ—അതിനുമേലുള്ള മനുഷ്യരുടെ പ്രതിപ്രവർത്തനത്തെ നാം അവഗണിക്കുകയാണെങ്കിൽ—അന്ധമായും, അബോധപൂർവവും പരസ്പരം പ്രതിപ്രവർത്തിക്കുന്ന ശക്തികളും (agencies) അവയുടെ പരസ്പരമുള്ള പ്രവർത്തനത്തിൽ

---

104 MECW, വാല്യം III, പേജ് 326.

105 LCW, വാല്യം 5 പേജ് 509-ലെ 'നാം സ്വപ്നം കാണണം' എന്ന ലെനിന്റെ വാക്കുകൾ ഓർക്കുക. ഈ ലേഖനത്തിന്റെ ആദ്യഖണ്ഡങ്ങളിൽ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതുപോലെ മാർക്സിസത്തെ സാമ്പത്തികശാസ്ത്രമായോ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രമായോ ഒക്കെ ചുരുക്കിക്കാണാനുള്ള ലഘൂകരണവാദികളുടെ ശ്രമങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കാനുള്ള ശ്രമത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ് പല മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകരും മാർക്സിസിന്റെ ആദ്യകാലകൃതികളിലെ തത്ത്വശാസ്ത്രപരികല്പനകൾ മാർക്സിസിസത്തിനകത്തേക്ക് കടന്നുവരാനും ഇത് വഴി വെച്ചിട്ടുണ്ട്. തത്ത്വശാസ്ത്രപരമായ പഠനങ്ങൾ വികസിക്കുന്നതിനുപകരം, പല നവീന ഇടതുപക്ഷ പ്രവർത്തകരിലും ശുദ്ധപ്രവർത്തനവാദവും (pure actionism) ബുദ്ധിജീവി വിരോധവും (anti-intellectualism) ഒക്കെ വളരാനും ഇത് വഴിവെച്ചിട്ടുണ്ട് എന്നത് വിരോധാഭാസമായി തോന്നാമെങ്കിലും സത്യമാണ്. ഫ്രോയിഡിനേയും മാർക്സിനേയും, നീഷേയേയും മാർക്സിനേയും എന്നിങ്ങനെ പലപല സമന്വയ ശ്രമങ്ങൾ ഫലത്തിൽ അക്കാദമീയ മാർക്സിസത്തിനും, വിഭാഗീയ പ്രവണതകൾക്കും വഴിവെച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നത് നാം കണക്കിലെടുക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ടെറി ഈഗിൾട്ടൻ ജേംസനും മറ്റും എതിരെ ഉന്നയിച്ച വിമർശനങ്ങൾ സംഗതമാണെന്ന് എനിക്കു തോന്നുന്നു. (ഗ്രീനുമായി നടത്തിയ ഒരഭിമുഖസംഭാഷണത്തിൽ ജേംസൺ ദീർഘമായി ഈ വിമർശനങ്ങൾക്ക് മറുപടി പറയുന്നുണ്ട്.) ഏതായാലും The politics of the Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act-ൽ (ന്യൂയോർക്ക്, 1981) പ്രകടമായി കാണുന്ന, നോർത്രോപ്പ് ഫ്രൈയെപ്പോലുള്ള ആർക്കിടൈപ്പൽ നിരൂപകരുടെ സ്വാധീനം എങ്ങനെ മാർക്സിസവുമായ സമ്പന്വയിക്കപ്പെടും (സമന്വയിച്ചിട്ടെന്തു കാര്യം എന്നതു പോകട്ടെ) എന്ന ചോദ്യം സംഗതമാണ്. 'സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയം', 'സാംസ്കാരിക നെടുനായകത്വം' തുടങ്ങിയ പ്രചാരം സിദ്ധിച്ചു വരുന്ന ആശയങ്ങൾ, മാർക്സിസത്തിന്റെ സാമ്പത്തികശാസ്ത്രപരവും ചരിത്രപരവുമായ അംശങ്ങളെ ഗ്രസിക്കാതിരിക്കാൻ നാം ശ്രദ്ധിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. കേരളത്തിലെ 'സമൂർത്ത സാഹചര്യങ്ങളെ സമൂർത്തമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്ന' സാമ്പത്തിക സാമൂഹിക—ശാസ്ത്രപഠനങ്ങൾ ഇന്നും വിരലിലെണ്ണാവുന്നതാണ് എന്നത് തീർച്ചയായും അലോസരപ്പെടുത്തുന്ന ഒരു വസ്തുതയാണ്. അൽത്യൂസെയുടെ For Marx-ലെ വാദഗതികൾ തള്ളിക്കളയാനായെങ്കിലും ഇന്ന് വായിക്കേണ്ടതാണ് എന്നു തോന്നുന്നു.

നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവരുന്ന പൊതുനിയമങ്ങളുമാണ് ഉള്ളത് (എന്നു പറയാം). സംഭവിക്കുന്ന ഒന്നും തന്നെ—ഉപരിതലത്തിൽ നമുക്കു കാണാവുന്ന എണ്ണമറ്റ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ യാദൃച്ഛിക (മെന്നുതോന്നാവുന്ന) കാര്യങ്ങളാവട്ടെ അല്ലെങ്കിൽ ഈ യാദൃച്ഛികതകളിൽ ലീനമായി കിടക്കുന്ന നിയതവ്യവസ്ഥ (rugularity) തെളിയിക്കുന്ന അന്തിമഫലങ്ങളാവട്ടെ—ബോധപൂർവമുള്ള, ആഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്ന ലക്ഷ്യങ്ങളുടെ ഫലമായി ഉണ്ടാവുന്നതല്ല. മറിച്ച് സമൂഹത്തിന്റെ ചരിത്രത്തിലാണെങ്കിൽ പ്രവർത്തനത്തിൽ പങ്കാളികളാവുന്ന എല്ലാവർക്കും (the actors) അവബോധമുണ്ട്. അവർ ആലോചിച്ചുറപ്പിച്ചോ, വികാരതള്ളിച്ചയാൽ ഉത്തേജിതരായോ വ്യക്തമായ ലക്ഷ്യമില്ലാതെ, നിശ്ചിതമായ ഒരുദ്ദേശ്യമില്ലാതെ ഒന്നും സംഭവിക്കുന്നില്ല.[106]

ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ മനുഷ്യർക്ക് 'തോന്നുംപടി' ചരിത്രത്തെ മാറ്റിമറിക്കാനാവും എന്നാണ് ഏംഗൽസ് വാദിക്കുന്നത് എന്നു തോന്നാം. എന്നാൽ ഈ ഉച്ഛൃംഖലമായ സ്വാതന്ത്ര്യ സങ്കൽപ്പവും ഉപരിപ്ലവ വിക്ഷണത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ് എന്നാണ് ഏംഗൽസ് വാദിക്കുന്നത്. കാരണം, ഈ ഉദ്ദേശ്യലക്ഷ്യങ്ങൾക്ക് 'ചരിത്രഗതിയെ ഭരിക്കുന്നത് പൊതുവായ ആന്തരികനിയമങ്ങളാണ് എന്ന വസ്തുതയെ മാറ്റിമറിക്കാനാവില്ല.' വല്ലപ്പോഴും ആളുകളുടെ വ്യക്തിപരമായ ലക്ഷ്യബോധത്തെ തകിടംമറിച്ചുകൊണ്ട് യാദൃച്ഛികത മേൽക്കോയ്മ നേടുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ എണ്ണമറ്റ വ്യക്തിപരമായ ലക്ഷ്യങ്ങൾ പരസ്പരവിരുദ്ധമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. അതുമല്ലെങ്കിൽ ഈ ലക്ഷ്യങ്ങൾ തന്നെയും അടിസ്ഥാനപരമായി പൂരണസാദ്ധ്യമല്ലാതായി ഭവിക്കുന്നു. ഇതൊന്നുമല്ലെങ്കിൽ ഈ ലക്ഷ്യങ്ങളെ സാധിപ്പിക്കാനുള്ള 'വക' പോരാതെ വരുന്നു. ഫലത്തിൽ 'ഇച്ഛിച്ചത് വിരളമമായി മാത്രമേ സാധിക്കപ്പെടുന്നുള്ളൂ.' ഈ ഇച്ഛകൾ ബാഹ്യമാവാം, ഉദാത്തമായ ആദർശങ്ങളാവാം. 'സത്യത്തിനും നീതിക്കുമായുള്ള', അല്ലെങ്കിൽ തികച്ചും വ്യക്തിപരമായ ആഗ്രഹചിന്തകളാവാം. എന്തായാലും കർമത്തിന്റെ തലത്തിലേക്കു വരുമ്പോൾ, ഉണ്ടാവുന്ന ഫലങ്ങൾ പലപ്പോഴും ഉദ്ദേശ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് തികച്ചും വ്യത്യസ്തമാവുന്നു. പലപ്പോഴും ലക്ഷ്യങ്ങൾക്ക് കടകവിരുദ്ധമായിപ്പോലും തീരുന്നു എന്ന് എംഗൽസ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ഇതിന്റെ അർത്ഥം ചരിത്രഗതിയെ നിർണയിക്കുന്നത് യാദൃച്ഛികതയാണെന്നാണോ എന്ന ചോദ്യം സ്വാഭാവികമാണ്. എംഗൽസ് ഇതിനു നൽകുന്ന മറുപടി സങ്കീർണമാണ്. ഈ പ്രശ്നപരിപ്രേക്ഷ്യത്തെത്തന്നെ ചരിത്രപരമായ സമഗ്രതയുടെ (historical totality) പശ്ചാത്തലത്തിൽ കാണേണ്ട ആവശ്യകതയിലേക്കാണ് എംഗൽസ് ശ്രദ്ധക്ഷണിക്കുന്നത്. എംഗൽസ് ചോദിക്കുന്നു; ഈ താൽപ്പര്യങ്ങൾക്കു പിന്നിൽ വർത്തിക്കുന്ന ചാലകശക്തികൾ ഏതൊക്കെയാണ്? പ്രവർത്തനത്തിൽ പങ്കാളികളാവുന്നവരുടെ (actors) മസ്തിഷ്കത്തിൽ ഇങ്ങനെ താത്പര്യങ്ങളായി രൂപം മാറി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ചരിത്രപരമായ കാരണങ്ങൾ എന്തൊക്കെയാണ്?[107] സ്വതന്ത്രമായ ഇച്ഛയും (free will) അവശ്യകതയും (necessity) തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ഈ രീതിയിൽ സമീപിക്കുന്നതിന്റെ രീതിശാസ്ത്രപരമായ (methodological) വിവക്ഷകൾ അതീവസംഗതമാണ്. യാഥാർത്ഥ്യവും ബാഹ്യരൂപവും തമ്മിലുള്ള വ്യതിരേകത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ബോധം മാർക്സിസത്തിന്റെ കാതലായ ഒരംശമാണ്.

---

[106] Marx-Engels: Selected Works, (മോസ്കോ, 1976) വാല്യം III, പേജുകൾ 365–367.

[107] Marx-Engels: Selected Works വാല്യം III, പേജ് 366.

ഈ വ്യതിരിക്തത മൂലധനത്തിൽ പലവുരു ആവർത്തിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു പ്രമേയമാണ്. തികഞ്ഞ അനുഭവൈകവാദികളായ ബൂർഷ്വാ സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് മാർക്സ് ഇത് വിശദമാക്കുന്നുണ്ട്:

പ്രാകൃത (vulgar) സാമ്പത്തികശാസ്ത്രം വരട്ടുതത്ത്വവാദത്തിന്റെ രീതിയിൽ, ബൂർഷ്വാ ഉലപാദനബന്ധങ്ങളിൽ കുടുങ്ങിക്കിടക്കുന്ന ബൂർഷ്വാ ഉല്പാദനത്തിന്റെ കാര്യക്കാരന്മാരുടെ (agents) സങ്കല്പങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയും ക്രോഡീകരിക്കുകയും പരിരക്ഷിക്കുകയും മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഒറ്റ നോട്ടത്തിൽ തന്നെ (prima facie) അസംബന്ധ ജടിലവും സുവ്യക്തവും ആയ ഈ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ ഏറ്റവും പ്രകടമാവുന്ന ഈ അന്യവൽകൃതമായ സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങൾക്കിടയിലും പ്രാകൃത സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രത്തിന് അനായാസമായി വർത്തിക്കാൻ കഴിയുന്നു എന്നതിൽ അത്ഭുതപ്പെടേണ്ടതില്ല. സാമാന്യജനങ്ങൾക്ക് എളുപ്പം മനസ്സിലാവുമെങ്കിലും ഈ ബന്ധങ്ങൾ എത്രത്തോളം (ബാഹ്യമായി) സ്വയം പ്രകടമാണെന്ന പ്രതീതി ഉളവാക്കുന്നുവോ അത്രത്തോളം അവയുടെ ആന്തരികബന്ധങ്ങൾ നിഗൂഹിതമാവുന്നു. എന്നാൽ വസ്തുക്കളുടെ ബാഹ്യരൂപവും അവയുടെ ആന്തരസത്തയും തികച്ചും അനുരൂപമായിരുന്നവെങ്കിൽ ശാസ്ത്രം തന്നെ തികച്ചും ഉപരിപ്ലവവും (അനാവശ്യവും) ആയേനേ.[108]

സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെ സമഗ്രതയിൽ വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായി സന്നിവേശിപ്പിക്കപ്പെടുന്നില്ലെങ്കിൽ വസ്തുതകൾ 'വെറും വിവരങ്ങളായി' അധഃപതിപ്പിക്കുമെന്നുമാത്രമല്ല, വിവരക്കേടുകളുടെ ചേരുവയായിത്തീരുകയും ചെയ്യും. ഈ 'വെറും വിവര'ങ്ങൾ നൽകുന്ന സത്യാത്മകതയുടെ സഹായത്തോടെയാണ് നമ്മുടെ ഭരണവർഗത്തിന്റെ വൃത്താന്തമലിനീകരണ മാദ്ധ്യമങ്ങൾ പ്രതിലോമ ആശയങ്ങളെ സമൂഹത്തിന്റെ ബോധമണ്ഡലത്തിലേക്ക് കടത്തിവിടുന്നത് എന്നുകൂടി മനസ്സിലാക്കുമ്പോഴാണ് രീതിശാസ്ത്രപരമായ ഈ പ്രശ്നങ്ങളുടെ സജീവ പ്രസക്തി നമുക്കു ബോധ്യമാവുക. അഡർണോ മിനിമാമൊറാലിയയിൽ ഒരിടത്തു ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നതുപോലെ നിർദ്ദോഷമായി ഇന്നു യാതൊന്നും അവശേഷിക്കുന്നില്ല എന്ന ബോധം ഏതൊരിടതുപക്ഷ അനുഭാവിക്കും അത്യന്താപേക്ഷിതമാണ്.[109] 'ഒരു ജൈവ

[108] Capital, വാല്യം III, പേജ് 817.

[109] ഇവിടത്തെ ഒരു പ്രമുഖ പ്രത്രത്തിൽ തിരുവനന്തപുരത്ത് ആർ. എസ്സ്. എസ്സ്. വർഗീയപ്രശ്നങ്ങൾ കുത്തിപ്പൊക്കിയ വേളയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട ഒരു നിർദ്ദോഷമായ വിവരം: 'ശ്രീപത്മനാഭസ്വാമി ക്ഷേത്രം ആക്രമിക്കപ്പെടും എന്ന വിവരം കേട്ട് ആയിരക്കണക്കിന് ബ്രാഹ്മണന്മാർ രാത്രി ക്ഷേത്രത്തിനു കാവലിരുന്നു'. എന്താ കഥ, ജഗന്നാഥസ്വാമിക്ഷേത്രത്തിനെതിരായി നടന്ന ആക്രമണത്തെപ്പറ്റി സോഷ്യൽ സ്റ്റഡീസ് പുസ്തകത്തിൽ നമ്മുടെ പ്രതിനിധി വായിച്ചത് അങ്ങനെ വെറുതെ കളയാനൊന്നുമല്ലല്ലോ. സോഷ്യൽ സ്റ്റഡീസിന് പുസ്തകം തയ്യാറാക്കിയ മതേതര (Add) മതനിരപേക്ഷ സർക്കാരിനും സ്തുതി!

ബിർള മുതൽ കമ്പനിത്തൊഴിലാളിയും എൻജിയോയും വരെ ഒരു വർഗമാണെന്ന് കണ്ടെത്തിയ മഹാനേതാവിനെ 'നമ്മെ നയിക്കാൻ' വിടാതിരുന്ന അയാളുടെ പിൻമുറക്കാർ തന്നെ ഓരോ തൊഴിലാളി സമരം നടക്കുമ്പോഴും 'ജനവിരുദ്ധം' 'ജനവിരുദ്ധം' എന്നു കൂവുന്നതും എന്തിന് 'വയലാർ ഗർജ്ജിക്കുന്നു' എന്നെഴുതിയ 'വിപ്ലവകവി' ഇത്തരം ജനദ്രോഹങ്ങൾക്കെതിരെ 'മുദ്രാവാക്യ കവിതകൾ' എഴുതുന്നതും എല്ലാം എത്ര സ്വാഭാവികമായാണ് ഇവിടെ അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടു പോരുന്നത്. ട്രാൻസ്പോർട്ട് സമരം നടക്കുകയാണെങ്കിൽ ട്രാൻസ്പോർട്ട് ജീവനക്കാരൊഴിച്ചിട്ടുള്ള എല്ലാവരും 'ജന'മാവുക. ഇലക്ട്രിസിറ്റി ജീവനക്കാർ പണിമുടക്കിയാൽ അവരൊഴിച്ചുള്ള സമസ്ത മനുഷ്യരും 'ജന'മാവുക... എത്ര എളുപ്പത്തിൽ ഉണ്ടാക്കാവുന്ന ഒന്നാണീ 'ആൾക്കൂട്ട' സംസ്കാരം!

പൂർണ്ണത (organic union) യുടെ ഭാഗമായി തോന്നിയപോലെ, മാദ്ധ്യമവ്യാപാരങ്ങളുടെ അഭാവത്തിൽ (unmediated) പ്രവണത' പരികല്പനാപരമായ പാപ്പരത്തത്തിന്റെയും പക്വതയില്ലായ്മയുടേയും സൃഷ്ടിയാണ് എന്ന മാർക്സിന്റെ നിരീക്ഷണം നമ്മുടെ ആനുകാലിക ശാപമായി തീർന്നിട്ടുള്ള 'അന്വേഷണപത്രപ്രവർത്തനാ'ഭാസങ്ങളെ പൊളിച്ചുകാണിക്കാൻ ഏറെ സഹായകമായ ഒരായുധമാണ്.

ഈ സമഗ്രതയുടെ (totality) ആധാരശിലയായി ഏംഗൽസ് കാണുന്നത് അദ്ധ്വാനത്തേയും അധാനിക്കുന്ന വർഗത്തേയുമാണ്. 'ജർമൻ ക്ലാസിക്കൽ തത്ത്വചിന്തയുടെ ശരിയായ അനന്തരവകാശി ജർമനിയിലെ തൊഴിലാളി വർഗപ്രസ്ഥാനമാണ്'[110] എന്ന് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നത് ഈ അർത്ഥത്തിലാണ്. പലപ്പോഴും കർമങ്ങൾക്കു പിന്നിൽ ഒരജ്ഞാത പ്രേരണയായും, പലപ്പോഴും വൈരുദ്ധ്യസ്വഭാവമാർന്നും നിലനിന്നിരുന്ന അവബോധത്തെ മനുഷ്യവംശം കിനാവിൽ മാത്രം കണ്ടിരുന്ന നവ്യലോകത്തെ സാക്ഷാത്കരിക്കാൻ കെല്പുള്ള ഒരു വിപ്ലവശക്തിയാക്കി മാറ്റാൻ തൊഴിലാളിവർഗത്തിനുമാത്രമേ കഴിയൂ എന്ന് ഏംഗൽസ് വാദിക്കുന്നു. വൻകിട വ്യവസായസ്ഥാപനങ്ങളുടെ ആവിർഭാവത്തോടെ ചരിത്രത്തെ ബോധപൂർവവും (മിക്കപ്പോഴും അബോധപൂർവ്വവും) നയിക്കുന്ന ശക്തികളെ, ആളുകളുടെ താൽപര്യങ്ങളുടെ പിന്നിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ചോദനകളെ, നിർധാരണം ചെയ്യുന്ന കർമം എളുപ്പമായി തീർന്നിരിക്കുന്നു എന്നും. കാരണം, ഈ ശക്തികളും, വ്യക്തിതാല്പര്യങ്ങളും, ചരിത്രസംഭവങ്ങളും തമ്മിലുള്ള കെട്ടുപാടുകൾ പ്രാങ് മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥകളിൽ, മതപരവും, നീതിസങ്കല്പപരവും ഒക്കെയായ പുകമറകൾക്കുള്ളിൽ ആച്ഛാദിതമായിരുന്നു.

എന്നാൽ എല്ലാറ്റിനേയും ചന്തയുടെ പ്രശ്നങ്ങളാക്കി മാറ്റിയിട്ടുള്ള മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥ ഈ ബന്ധങ്ങളെ ലളിതവത്കരിച്ചിരിക്കുന്നു. ചന്തത്തിരക്കിൽ മധ്യകാലയുഗങ്ങളിലെ ദൈവങ്ങൾക്കും വീരനായകന്മാർക്കും കവികൾക്കുപോലും അവരുടെ അലൗകിക പരിവേഷം കൈമോശം വന്നിരിക്കുന്നു.[111] ഫ്രെഞ്ച് സിമ്പലിസ്റ്റ് കവിയായ ബോദ്‌ലയറുടെ ഒരു കൊച്ചു കഥയുണ്ട്:— 'നഷ്ടപ്പെട്ട പരിവേഷം'. മുതലാളിത്ത യുഗപ്പിറവി എങ്ങനെ കാല്പനിക പരിവേഷത്തെ തകർത്തുകളയുന്നു എന്നത് സുന്ദരമായി അതിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്.

ഒരുനാൾ അതീവ ആദരണീയനായ ഒരു ഭാവഗായകനെ ഒരാരാധകൻ മാന്യന്മാർക്കു പോകാൻ കൊള്ളാത്ത ഒരിടത്തുവെച്ചു കണ്ടുമുട്ടുന്നു. മാത്രമോ, കവിയുടെ തലയ്ക്കുചുറ്റും പ്രസരിച്ചിരുന്ന പ്രഭാപരിവേഷം കാണാനുമില്ല. ഏറെ വിഹ്വലനായ ആരാധകൻ ചോദ്യങ്ങൾകൊണ്ടു വീർപ്പുമുട്ടിച്ചപ്പോൾ കവി തന്റെ പരിവേഷം നഷ്ടപ്പെട്ടതെങ്ങനെ എന്നയാൾക്കി പ്രകാരം വിവരിച്ചു കൊടുത്തു-അദ്ദേഹം തിരക്കേറിയ ഒരു വഴി മുറിച്ചുകടക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയായിരുന്നു. വഴിയുടെ നടുവിലെത്തിയ

---

[110] Marx-Engels Selected Works, വല്യം III പേജ് 376.

[111] Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy, (ഹാർമണ്ട്സ്‌വർത്ത്, 1973) പേജ് 110, 111, മാർക്സ് പറയുന്നു: ഗ്രീക്കുകാരുടെ ഭാവനയും അതുവഴി അവരുടെ മിത്തോളജിയും അടിസ്ഥാനമാക്കുന്ന പ്രകൃതിയേയും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെയും പറ്റിയുള്ള കാഴ്ചപ്പാട് സ്വയം പ്രവർത്തിക്കുന്ന തറികളും തീവണ്ടികളും വിദ്യുച്ഛക്തികൊണ്ടു പ്രവർത്തിക്കുന്ന തപാൽസംവിധാനമുള്ളപ്പോൾ സാദ്ധ്യമാണോ? റോബെർട്സ് ആന്റ് കോയോട്ട് എങ്ങനെ വൾക്കന് മൽസരിക്കാനാവും: ജൂപ്പീറ്ററിന് ഇടിവെട്ടിൽ നിന്ന് കെട്ടിടങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കാനുള്ള യന്ത്രസംവിധാനത്തിനു മുന്നിൽ എന്തുചെയ്യാനാവും...'

പ്പോഴാണ് തലയിൽ നിന്ന് പ്രഭാവലയം ഊർന്നുവീഴുന്നത്. അതു കനിഞ്ഞെടുക്കണം എന്നദ്ദേഹത്തിന് മോഹമുണ്ടായിരുന്നു. പക്ഷേ, ഇരുവശത്തുനിന്നു ചീറിപ്പാഞ്ഞുവരുന്ന വാഹനങ്ങൾ കണ്ടപ്പോൾ ധൈര്യം വന്നില്ല. ധൃതിയിൽ പരിവേഷവും ഇട്ടുംവെച്ച അയാൾ നടകൊണ്ടു.

കൂടുതൽ അമ്പരന്ന ആരാധകൻ 'എന്തുകൊണ്ട് അധികാരികളെ അറിയിച്ചില്ല എന്തുകൊണ്ട് നഷ്ടപ്പെട്ട സാധനങ്ങൾ കണ്ടെടുത്തു സൂക്ഷിക്കുന്ന വകുപ്പ മേധാവിയെ കണ്ടില്ലേ?' എന്നിങ്ങനെ പലതും ചോദിച്ചു. കവി ഇത്രമാത്രമേ പറഞ്ഞുള്ളൂ: 'പരിവേഷമുണ്ടായിരുന്നെങ്കിൽ എനിക്കിന്നിങ്ങനെ ഇവിടെ വരാനാവുമായിരുന്നോ'. മാത്രവുമല്ല, ഇനി ഏതെങ്കിലും രണ്ടാംകിട കവിക്ക് അതു കിട്ടിയെന്നിരിക്കട്ടെ. അയാളതുമണിഞ്ഞ് നടക്കാൻ തുടങ്ങിയെന്നുമിരിക്കട്ടെ. എന്തു രസമായിരിക്കും അതു കാണാൻ.[112]

'അടഞ്ഞ മുറികളിലെ കവി'യുടെ[113] പ്രധാന ശിഷ്യനായ ബോദ്‌ലയറുടെ ഈ കഥയിലെ ആത്മനിന്ദ കലർന്ന ഹാസ്യം രണ്ടു തലയ്ക്കലും മൂർച്ചയുള്ളതാണ്. എങ്കിലും വികസിത മുതലാളിത്തം എങ്ങനെ ഏറ്റവും 'ദിവ്യവും' 'സ്വകാര്യവും' ആയി കരുതപ്പെട്ടിരുന്ന സംസ്കാരത്തിന്റെ മേഖലകളെപ്പോലും കോളനികളാക്കി മാറ്റിയിരിക്കുന്നു എന്ന വസ്തുതയിലേക്ക് അത് വെളിച്ചം വീശുന്നുണ്ട്. നമ്മുടെ 'ശുദ്ധ' കലാവാദികൾ മാർക്സിസ്റ്റുകൾക്കെതിരെയുള്ള ജല്പനങ്ങളിൽ പലപ്പോഴും പറഞ്ഞു കേൾക്കാറുള്ള വലിയ പേരുകളിലൊന്ന് ബോദ്‌ലയറുടേതാണ് എന്നുകൂടി ഓർക്കുമ്പോൾ ബോദ്‌ലയറുടെ ചിരിയിൽ നമുക്ക് സന്തോഷമായിട്ട് പങ്കുചേരാമെന്ന് തോന്നുന്നു.

ഇനി, അവബോധത്തെ മനുഷ്യമനസ്സുകളെ തീപിടിപ്പിക്കുന്ന ഭൗതികശക്തിയായി മാറ്റുന്ന മാദ്ധ്യമികമായ പങ്ക് തൊഴിലാളിവർഗത്തിനേ നിർവഹിക്കാൻ കഴിയു എന്ന് മാർക്സിസ്റ്റുകൾ വാദിക്കുന്നത് എന്തുകൊണ്ടാണ് എന്നു നോക്കാം.

തൊഴിലാളിവർഗവും വിപ്ലവവും

ചൂഷണവ്യവസ്ഥയെ മാറ്റിമറിക്കുന്നതിൽ തൊഴിലാളി വർഗത്തിന്റെ നേതൃത്വപരമായ പങ്കിനെക്കുറിച്ചുള്ള മാർക്സിയൻ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പൂർണസ്വരൂപം 1845-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട തിരുക്കുടുംബത്തിലാണ് (Holy family) ആദ്യമായി ക്രോഡീകൃതമാവുന്നത്.[114] തൊഴിലാളികൾ 'ദൈവ'തുല്യരാണെന്ന ധാരണ കൊണ്ടൊന്നുമല്ല സോഷ്യലിസ്റ്റുകൾ ഇത്തരമൊരു ലോക ചരിത്രപരമായ (world historical) പങ്ക് തൊഴിലാളി വർഗത്തിനുണ്ടെന്നു വാദിക്കുന്നത്,[115] അവർ 'ഭൂമിയിലെ പീഡിതർ' ആണെന്നതു കൊണ്ടുമല്ല. ചരിത്രപരമായി നോക്കുമ്പോൾ വർഗസമുദായ

[112] ബോദ്‌ലറുടെ മരണാനന്തരം കണ്ടെടുക്കപ്പെട്ട ഈ കഥ വൾട്ടർ ബഞ്ചമിൻ Illuminations-ൽ സംക്ഷേപിച്ചു കൊടുത്തിട്ടുണ്ട്. ആ കൃതി കണ്ടുകിട്ടിയപ്പോൾ 'പ്രസിദ്ധീകരണത്തിനു കൊള്ളാത്ത'തായി തള്ളിക്കളയപ്പെട്ടു എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

[113] മലാർമെയെപ്പറ്റി നെരൂദ ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളതാണ് ഈ വിശേഷണം.

[114] ഈ കൃതിയിൽ 'തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ വിപ്ലവാത്മാകമായ പങ്കിനെക്കുറിച്ചുള്ള സിയൻ കാഴ്ചപ്പാടിന്റെ ഏതാണ്ട് പൂർണവികാസം സിദ്ധിച്ച രൂപം വ്യക്തമായി വ്യവച്ഛേദിച്ചു കാണാനാവു'മെന്ന ലെനിന്റെ വാക്കുകൾ ഓർമ്മിക്കുക. (LCW, വാല്യം 38, പേജ് 26).

[115] MECW, വാല്യം IV, പേജുകൾ 36–37.

ത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിലെ നിന്ദിതരുടേയും പീഡിതരുടേയും ദീർഘപരമ്പര യിൽ താരതമ്യേന നവാഗതരായിരുന്ന മാർക്സും എംഗൽസും കണ്ട തൊഴിലാളി വർഗം. 1844-ലും 1845-ലുമായി എംഗൽസ് എഴുതിയ ഇംഗ്ലണ്ടിലെ തൊഴിലാളി കളുടെ അവസ്ഥ എന്ന കൃതിയിൽ തൊഴിലാളികളുടെ ദാരുണ ജീവിതം അമ്ലത്തു ിൽ വരഞ്ഞ രേഖാചിത്രങ്ങൾപോലെ വാർന്നു വീണു കിടപ്പുണ്ടെന്നതു നേരാണ്. പക്ഷേ, മിഴിവാർന്ന ഈ ചിത്രങ്ങളിലോ അതുണർത്തുന്ന ധാർമികരോഷത്തിലോ അല്ല എംഗൽസിന്റെ കൃതിയുടെ നിത്യ പ്രസക്തി കുടികൊള്ളുന്നത്, കാരണം, എം ഗൽസിനു മുമ്പുതന്നെ പലമനുഷ്യ സ്നേഹികളായ ചിന്തകരും ഇത്തരം വിവരണ ങ്ങൾ നൽകിയിട്ടുണ്ട്. അവരിൽ നിന്ന് എംഗൽസിനെ വ്യത്യസ്തനാക്കുന്ന ഘടകം 'തൊഴിലാളിവർഗം ഒരു പീഡിതവിഭാഗം മാത്രമല്ലെന്നും... ദുസ്സഹമായ സാമ്പ ത്തികാവസ്ഥകൾ അതിനെ അന്തിമവിമോചനത്തിനായി പൊരുതാൻ നിർബ ന്ധിക്കുമെന്നും സമരം ചെയ്യുന്ന തൊഴിലാളി വർഗത്തിനു സ്വന്തം കാര്യം നോക്കാ നാവുമെന്നും' (we help itself) ആദ്യമായി പ്രഖ്യാപിച്ചു എന്ന വസ്തുതയാണ്.[116] മാർക്സിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ നേതൃസ്ഥാനവും ചരിത്ര സാഹചര്യങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിയാണ്. 'ഒരു വർഗമെന്ന നിലയിൽ തൊഴിലാ ളികൾക്ക് തങ്ങളെത്തന്നെ വിമോചിപ്പിക്കാനാവും, ആവണം, മാർക്സ് പറയുന്നു.[117] ഈ കാഴ്ചപ്പാടിന് മാർക്സ് നൽകുന്ന വിശദീകരണം സൂക്ഷ്മമായ വിശകലനം അർ ഹിക്കുന്നു. മാർക്സിന്റെ വാദഗതികളെ ഇപ്രകാരം സംഗ്രഹിക്കാം:

പൂർണവളർച്ചയെത്തിയ തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ ജീവിതാവസ്ഥയിൽ മനു ഷ്യത്വത്തിന്റെ— മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ മങ്ങിയ പ്രതിഛായയുടെതന്നെ— അമൂർത്തവൽ ക്കരണം ഫലത്തിൽ പൂർത്തികൃതമാവുന്നു. അവരുടെ ദാരുണമായ ജീവിതം മനു ഷ്യത്വരഹിതമായ ബൂർഷ്വാ സമൂഹത്തിലെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളുടെ പരകോടി യെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു. 'തൊഴിലാളി' യിൽ മനുഷ്യന് അവനെത്തന്നെ നഷ്ട പ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അതേസമയം ഈ നഷ്ടത്തെപ്പറ്റിയുള്ള താത്ത്വികമായ അവബോ ധം അവനു ലഭിക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. മാത്രമല്ല, ഇനി ഒളിച്ചുവെക്കാനോ മാറ്റിവെ ക്കാനോ ആവാത്തവണ്ണം അടിയന്തര സ്വഭാവം കൈവരിച്ചിട്ടുള്ള ആവശ്യകതയു ടെ പ്രായോഗിക രൂപമായ ആവശ്യങ്ങളാൽ മനുഷ്യത്വഹീനമായ വ്യവസ്ഥയ്ക്കെതി രെ കലാപം പ്രഖ്യാപിക്കാൻ അവർ നിർബ്ബന്ധിതനായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു.[118]

തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ വിമോചനം സമൂഹത്തിലെ എല്ലാ പീഡിതവർഗ ങ്ങളുടേയും വിമോചനത്തിന്റെ മുന്നുപാധിയാണ്. കാരണം, തൊഴിലാളിവർഗത്തി ന്റെ ജീവിതാവസ്ഥയിൽ സമൂഹത്തിലെ എല്ലാ മനുഷ്യത്വരഹിതമായ അവസ്ഥക ളും സഞ്ചിത രൂപത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്നു. തങ്ങളുടെ ദാരുണമായ ജീവിതാവസ്ഥ യ്ക്ക് അറുതി വരുത്തുന്ന തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ വിമോചന പോരാട്ടങ്ങൾ അതു കൊണ്ട് ഫലത്തിൽ എല്ലാ പീഡിതവിഭാഗങ്ങളുടേയും വിമോചനമായിത്തീരുന്നു.

---

116 LCW, വാല്യം 2, പേജ് 22 നോക്കുക.

117 MECW, വാല്യം 4, പേജ് 37: '...it follows that the proletariat can and must emancipate itself.

118 MECW, വാല്യം IV, പേജുകൾ 36–37. ആവശ്യങ്ങളെ 'ആവശ്യകതയുടെ പ്രായോഗികരൂപം' എന്ന് വിശേഷിപ്പിക്കുന്നേടത്ത് സ്ഫുരിക്കുന്ന ക്ലാസിക്കൽ ജർമൻ ആശയവാദത്തിന്റെ ശൈലി ശ്ര ദ്ധിക്കുക.

ഫ്രാൻസിലേയും ഇംഗ്ലണ്ടിലേയും തൊഴിലാളിവർഗത്തിലെ ഒരു വലിയവിഭാഗം ഈ ചരിത്രപരമായ ഉത്തരവാദിത്തത്തെ കുറിച്ചുള്ള അവബോധം നേടിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ടെന്നും, ഈ അവബോധത്തെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ വ്യക്തമായി വികസിപ്പിക്കാൻ അവർ നിരന്തരം പരിശ്രമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണെന്ന് ഒരു വിശദീകരണംപോലും ആവശ്യമില്ലാത്തതരത്തിൽ പ്രകടമാണെന്നും കൂടി മാർക്സ് തിരുക്കുടുംബത്തിൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നുണ്ട്.

വികസിത മുതലാളിത്തത്തിന്റെയും ഉപഭോക്തൃ സമൂഹത്തിന്റെയും ബഹുരാഷ്ട്രകുത്തകകളുടേയും സമൂഹത്തിന്റെയും ബഹുരാഷ്ട്രകുത്തകകളുടേയും നവീന കൊളോണിയലിസത്തിന്റെയും സങ്കീർണമായ വർത്തമാന ഭൂമികയിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ മാർക്സിന്റെ ഈ നിരീക്ഷണങ്ങൾ അയഥാർത്ഥ്യവും ബാലിശവുമായ മോഹചിന്തകളായിരുന്നു എന്ന തോന്നൽ സ്വാഭാവികമാണ്. ഈ സാമാന്യബോധത്തിന്റെ 'സ്വാഭാവിക'യുക്തിയെ ആശ്രയിച്ചാണ് ബൂർഷ്വാ പണ്ഡിതർ മാർക്സിസം കാലഹരണപ്പെട്ടു എന്ന വാദം പുതിയ പുതിയ രൂപങ്ങളിൽ അവതരിപ്പിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. വികസിത മുതലാളിത്തത്തിൽ ഉല്പാദനശക്തികൾക്കുണ്ടായിട്ടുള്ള വമ്പിച്ച വികാസം മാർക്സിന്റെ ഭാവനാശക്തിക്ക് തികച്ചും അതീതമായിരുന്നുവെന്നും, ഈ വികാസം മാർക്സ് ഉദ്ദേശിക്കുന്ന അർത്ഥത്തിലുള്ള ഭൗതികാവശ്യങ്ങളുടെ പ്രശ്നം വലിയൊരളവുവരെ പരിഹരിച്ചുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നുവെന്നും, അതുകൊണ്ട് തൊഴിലാളിവർഗത്തിന് ലോക വിമോചനം ഒരാവശ്യകത അല്ലാതായിരിക്കുന്നുവെന്നും മറ്റുള്ളവാദങ്ങൾ സാമ്പത്തികശാസ്ത്രപാഠപുസ്തകങ്ങളിൽ തെളിവുപോലും ആവശ്യമില്ലാത്ത സത്യങ്ങളായാണ് അവതരിപ്പിച്ചുകാണാറ്. ബൂർഷ്വാ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഈ വാദഗതികൾ 'കപടമായ ആവശ്യം' (false want) 'മർദ്ദനപരമല്ലാത്ത ആവശ്യം' 'വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്കാവശ്യമായ വെളിമ്പറമ്പുകൾ സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള സമരം' തുടങ്ങി മനഃശാസ്ത്രവാദപരവും (psychologistic) ശുദ്ധസാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരവുമൊക്കെയായ പല പരിഷ്കരണവാദ പരികല്പനകളിലേക്കും പുത്തൻ ഇടതുപക്ഷത്തിന്റെ വക്താക്കളെ നയിച്ചിട്ടുമുണ്ട്.[119] സാമ്പത്തികശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ചരിത്രഗതിയുടേയും അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഈ വാദഗതികൾ പ്രാഥമികമായും വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടത്. പക്ഷേ, അത്തരമൊരു വിശകലനം ഈ ലേഖനത്തിന്റെ പരിമിതികൾക്ക് ഉൾക്കൊള്ളാനാവാത്തവണ്ണം വിപുലമാണ് എന്നതുകൊണ്ട് നമ്മുടെ ചർച്ചയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സംഗതമായ ചില സൂചനകൾ നൽകാൻ മാത്രമേ ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നുള്ളൂ.

ഒന്നാമതായി, മാർക്സിയൻ സാമ്പത്തിക സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ മരണമണിയായി ബൂർഷ്വാ സാമ്പത്തികവിശാരദർ കൊണ്ടാടുന്ന കെയ്നീഷ്യൻ വിപ്ലവവും കെയ്ൻസിനു ശേഷമുള്ള (post-Keynesian) സിദ്ധാന്തങ്ങളും മർസ്ക് മൂലധനത്തിന്റെ അന്ത്യഭാഗങ്ങളിൽ ചർച്ചചെയ്യുന്ന 'ഉത്പാദന—പ്രത്യുൽപ്പാദന വ്യവസ്ഥ'കളിൽ

---

119 ഒരു സംക്ഷിപ്ത വിവരണം പോലും അസാദ്ധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന തരത്തിൽ വിപുലമാണ് ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ വക്താക്കൾ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന ചിന്താ മേഖലകൾ 'കപടമായ ആവശ്യം' എന്ന പരികല്പന ഹെർബട്സ് മാർക്യൂസിന്റേതാണ്. 'മർദ്ദനപമല്ലാത്ത ആവശ്യം' (non-repressive need) തുടങ്ങിയ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ പുത്തൻ ഇടതുപക്ഷത്തിന്റെ താത്വികന്മാർ പലമട്ടിൽ ആവർത്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. സാംസ്കാരിക വിമർശനത്തിലും സാഹിത്യ വിമർശനത്തിലുമെല്ലാം ഈ പ്രശ്നപ്രിപ്രേക്ഷ്യത്തിന്റെ അനുരണനം കാണാവുന്നതാണ്.

നിന്നും ഉള്ളടക്കത്തിൽ ഒരടിപോലും മുന്നോട്ടുപോകുന്നില്ല.[120] രണ്ടാമതായി, സാമ്രാജ്യത്വകൊള്ളയിലൂടെ മുതലാളിത്തം കൈവരിച്ചിട്ടുള്ള താത്ക്കാലികവും ഭാഗികവുമായ 'ഐശ്വര്യം' ഒരു പരിധി വരെ മുതലാളിത്തത്തിന്റെ നെടുംകോട്ടകളിലെ തൊഴിലാളി വർഗത്തിന്റെ വർഗബോധത്തെ മലിനീകരിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നതു ശരിയാണ്. 'തൊഴിലാളി പ്രഭുത്വം' തുടങ്ങിയ പരികല്പനകളിലൂടെ എംഗൽസ് തന്നെ ഈ പ്രക്രിയയെപ്പറ്റി തന്റെ അന്ത്യകാലത്ത് സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ, ഇതോടൊപ്പം തന്നെ വികസിച്ചുവന്നിട്ടുള്ള മൂന്നാംലോകരാഷ്ട്രങ്ങളിലെ വിമോചനപ്പോരാട്ടങ്ങൾ തുടർച്ചയായി ബൂർഷ്വാപണ്ഡിതന്മാരുടെ സാന്ത്വനവചനങ്ങളുടെ പൊള്ളത്തരം തുറന്നുകാട്ടുന്നുണ്ട്. മാർക്സ് വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന തരത്തിലുള്ള തൊഴിലാളിവർഗം ഇന്നു നിലനിൽക്കുന്നത് ഏഷ്യനാഫ്രിക്ക—ലാറ്റിനമേരിക്കൻ നാടുകളിലാണെന്നും, ഭാവി അവരുടേതാണെന്നുമുള്ള പോൾ എം. സ്വീസിയുടെ ദർശനം ഇവിടെ സംഗതമാണ്.[121] മൂന്നാമതായി, മാർക്സിയൻ സാമ്പത്തികശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങൾ ആഴത്തിൽ പഠിക്കുന്ന ഒരാൾക്ക് അത് മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയുടെ 'അനിവാര്യമായ തകർച്ചയെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു പ്രവചനമല്ലെന്നും, മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ ലീനമായിക്കിടക്കുന്ന വൈരുദ്ധ്യങ്ങളിലേക്കു വെളിച്ചം വീശുന്ന ഒരു ശാസ്ത്രീയ പഠനമാണെന്നും വ്യക്തമാവും. ഈ പ്രതിസന്ധികളെ വിപ്ലവസമരങ്ങളായി എങ്ങനെ വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുമെന്നതാണ് തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ മുന്നിലുള്ള പ്രശ്നം. ഈ പ്രശ്നപരിപ്രേക്ഷ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ മാർക്സിസ്റ്റുകൾക്കുതന്നെ സംഭവിച്ച പാളിച്ചകളാണ് വിധിവാദപരമായ 'ദുരന്തസിദ്ധാന്ത'ത്തിലേക്കും (catostrophic theory), തിരുത്തൽ വാദപരമായ ഉത്പാദനശക്തിസിദ്ധാന്തത്തിലേക്കുമൊക്കെ കമ്യൂണിസ്റ്റുപ്രസ്ഥാനത്തെ നയിച്ചത്. എങ്ങനെ ഈ വ്യതിയാനവാദങ്ങളെ അതിജീവിച്ച്, വസ്തുനിഷ്ഠസാഹചര്യങ്ങളുടെ മൂർത്ത

120 ജൊ ആൻ റോബിൻസൺ, ഏണസ്റ്റ് മെൻഡൽ, പോൾ എം. സ്വീസി, തുടങ്ങിയ മാർക്സിയൻ സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രജ്ഞരുടെ കൃതികളിൽ ഇതേപ്പറ്റിയുള്ള വിശദമായ ചർച്ചകളുണ്ട്. എന്നാൽ, ഒരു ഏകമാനമായ സിദ്ധാന്തം ഇവർ അവതരിപ്പിക്കുന്നില്ല. അവർ തമ്മിലുള്ള യോജിപ്പുകൾ പോലെ തന്നെ വിയോജിപ്പുകളും മാർക്സിയൻ സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ചർച്ചയെ സമ്പന്നമാക്കിയിട്ടുണ്ട്.

121 Marxism and Revolution 100 Years After Marx'tmm Fw. Kzokn, Monthly Review, മാർച്ച് 1983, പേജുകൾ 1–11: 'അവികസിതത്വത്തിന്റെ വികാസം' (development of under development) എന്ന സങ്കൽപ്പത്തെ വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് സ്വീസി പറയുന്നു: 'ഇവിടെ (മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയുടെ) അതിർത്തി പ്രദേശങ്ങളിൽ (territory) മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വികാസം, തിരുകുടുംബത്തിൽ പൂർണ്ണ വളർച്ചയെത്തിയ തൊഴിലാളിവർഗ'ത്തെപ്പറ്റി മാർക്സും ഏംഗൽസും നൽകുന്ന വിവരണത്തോട് വളരെ അടുത്ത് നിൽക്കുന്ന ഒരു ജനസഞ്ചയത്തെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുണ്ട്. 'തിരിഞ്ഞുനോക്കുമ്പോൾ റഷ്യൻ വിപ്ലവം തന്നെയും... ഉള്ളടക്കത്തിൽ ഒരു മൂന്നാം ലോക വിപ്ലവത്തോടാണ് അടുത്തു നില്ക്കുന്നതെന്നും'. ലോകമുതലാളിത്ത പ്രതിസന്ധിക്ക് ആക്കം വർദ്ധിക്കുന്നതോടെ മൂന്നാം ലോക വിപ്ലവങ്ങൾ അനിവാര്യമാണെന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ, ഇവയെപ്പറ്റി മാർക്സിസ്റ്റുകൾ നികൃഷ്ടമായി പഠിക്കേണ്ടതുണ്ടെന്നും അത്തരം അറിവിന്റെ അഭാവത്തിൽ 20-ആം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ അന്ത്യത്തിലെത്തി നിൽക്കുന്ന ലോകത്തെപ്പറ്റിയുള്ള നമ്മുടെ ധാരണകൾ തികച്ചും അപര്യാപ്തമായിരിക്കുമെന്നും സ്വീസി അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

ലേറ്റ് കാപ്പിറ്റലിസം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ മെൻഡൽ സാമ്രാജ്യത്തകാല ഘട്ടത്തിലെ മുതലാളിത്ത ഉല്പാദനത്തിൽ യുദ്ധസാമഗ്രികളുടെ നിർമ്മാണം കൈവരിച്ചിട്ടുള്ള ഭീതിജന്യമായ പ്രാധാന്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങളും (ഒരു നശീകരണ വിഭാഗം—department of destruction—മുതലാളിത്ത ഉല്പാദനവ്യവസ്ഥയിൽ വളർന്നു വന്നിട്ടുണ്ടെന്നുപോലും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെടുന്നുണ്ട്) ഇവിടെ സ്മരിക്കേണ്ടതാണ്.

മായ വിശകലനത്തോടൊപ്പംതന്നെ തൊഴിലാളികളുടെ വർഗബോധത്തിലും, ചൂഷണ വ്യവസ്ഥയ്ക്കുറുതി വരുത്താനുള്ള അവരുടെ ഇച്ഛാശക്തിയിലും ഊന്നൽ നൽകുന്ന ഒരു വിപ്ലവസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ അക്ഷരമാല സ്വരൂപിപ്പിച്ചെടുക്കാനാവും എന്നതാണ് ഇന്ന് മാർക്സിസ്റ്റുകൾക്കു മുന്നിൽ ഉയർന്നുവന്നിട്ടുള്ള പ്രധാനമായ വെല്ലുവിളി. നാലാമതായി, ഈ താത്വിക പ്രതിസന്ധി ഉയർത്തിവിട്ടിട്ടുള്ള അസ്തിത്വവാദപരവും അതിഭൗതികവാദപരവുമായ ഒട്ടേറെ 'ഇടതുപക്ഷ' സമീപനങ്ങൾ ഇന്നു നമ്മുടെ മുന്നിലുണ്ട്. വികസിത മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിലെ പ്രതിഭാസങ്ങളെക്കുറിച്ചും, നിലവിലുള്ള തൊഴിലാളിവർഗ പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെ സമരരീതികളുടെ അപര്യാപ്തകളെക്കുറിച്ചും ഭാഗികമെങ്കിലും പ്രസക്തമായ പല ഉൾക്കാഴ്ചകളും അവ പ്രദാനം ചെയ്യുന്നുമുണ്ട്. പക്ഷേ, 'പുത്തൻ ഇടതുപക്ഷ' ത്തിന്റെ ആഗ്രഹചിന്തകളിൽ അധിഷ്ഠിതമായ സമരശ്രമങ്ങളേയും വിശകലന രീതികളേയും എത്ര വേഗത്തിൽ വ്യവസ്ഥാപിത ഭരണകൂടങ്ങൾക്കു നിർവീര്യമാക്കാനും സ്വാംശീകരിക്കാനും കഴിയുമെന്നതു പ്രകടമായിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ള എൺപതുകളിൽ ജീവിക്കുന്ന നമുക്ക്, വർത്തമാന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ നിർധാരണം ചെയ്യാൻ മാർക്സിസത്തിന്റെ ആധാരശിലകളായ പരികല്പനകളിലേക്കുതന്നെ തിരിച്ചുപോകേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഏറെ ആകർഷകമായ പ്രച്ഛന്നരൂപങ്ങളിൽ ഉപരിവർഗപ്രത്യയശാസ്ത്രം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഇന്നത്തെ സന്ദിഗ്ധ സന്ധിയിൽ വിപ്ലവകാരികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, ഇത്തരമൊരു 'യാഥാസ്ഥിതികത്വം' (orthodoxy) അതീവ പ്രധാനമാണ്.

തൊഴിലാളിവർഗത്തിന് എങ്ങനെ 'സ്വന്തം കാര്യം നോക്കാൻ' തങ്ങൾക്കുവേണ്ടി നിലനില്ക്കുന്ന ഒരു വർഗമാകാൻ (a class for self)[122] കഴിയും എന്ന പ്രശ്നം അടിസ്ഥാനപരമായി സ്വത്വവും അവബോധവും കർമവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മകബന്ധത്തിന്റെ പ്രശ്നമാണ്. വിമോചനപ്പോരാട്ടങ്ങളിൽ വർഗബോധം വഹിക്കുന്ന പങ്കിന്റെ— കർതൃനിഷ്ഠഘടകത്തിന്റെ— പ്രസക്തിയുടെ പ്രശ്നമാണ്. വർഗബോധത്തെ തൊഴിലാളികളുടെ ആത്മബോധം (self consciousness) ആയല്ല മാർക്സ് കണ്ടിരുന്നത് എന്ന് ഇവിടെ ഊന്നിപ്പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. തിരുക്കുടുംബത്തിൽ ഇതെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിന്റെ പ്രസ്താവം ശ്രദ്ധേയമാണ്: അത് തൊഴിലാളിവർഗത്തിന്റെ നേതൃത്വപരമായ പങ്ക്, ഈ തൊഴിലാളിയോ ആ തൊഴിലാളിയോ, അല്ലെങ്കിൽ തൊഴിലാളിവർഗ്ഗം മുഴുവൻ തന്നെയുമോ തൽക്കാലം സ്വത്വം (പ്രകൃതി) അനുസരിച്ച് ചരിത്രപരമായി അതെന്തു ചെയ്യാൻ നിർബന്ധിതനാകും എന്നതിന്റേയും പ്രശ്നമാണ്.[123]

മാർക്സിന്റെ മറ്റ് പല ആദ്യകാല കൃതികളേയും പോലെ തിരുകുടുംബവും അതിഭൗതികതയുടെ നിറംപുരണ്ട ഹെഗേലിയൻ പദാവലിയിൽനിന്ന് തികച്ചും മുക്തമായിട്ടില്ല എന്നതുകൊണ്ട് ഈ വാക്കുകളും എളുപ്പത്തിൽ വിധിവാദപരമായ വിശദീകരണങ്ങൾക്ക് വശഗമായേക്കും. ഇത് മാർക്സിന്റെ പ്രസ്താവനയുടെ താത്ത്വിക വിവക്ഷകളെപ്പറ്റി ചുഴിഞ്ഞു ചിന്തിക്കാൻ നമ്മെ നിർബന്ധിക്കുന്നു. ഒന്നാമതായി മാർക്സിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വർഗബോധം മനഃശാസ്ത്രസങ്കല്പനോപാധികൾ (psychological conceptualization) നിർധാരണം ചെയ്യാവുന്ന

[122] The poverty of philosophy, പേജുകൾ 49, 59 നോക്കുക.
[123] MECW, വാല്യം IV, പേജ്, 38.

ഒന്നല്ല. ലൂക്കാച്ചേ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ ഓരോരോ കാലഘട്ടത്തിൽ, മനു ഷ്യർ ഇങ്ങനെയൊക്കെ ചിന്തിച്ചിരുന്നു, അല്ലെങ്കിൽ ഇന്നതൊക്കെ ആഗ്രഹിച്ചി രുന്നു എന്നതിന്റെ വിവരണം, അത്തെത്രതന്നെ ബൃഹത്തായാലും, വർഗബോധ ത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പൂർണമായ ധാരണ നൽകുന്നതിൽ പരാജയപ്പെടുന്നു. ഇത്തരം വിവരണങ്ങൾ അപ്രസക്തമാണെന്നതുകൊണ്ടല്ല, അവ യഥാർത്ഥമായ ചരിത്ര പഠനത്തിന്റെ ആദ്യപടി മാത്രമേ ആകുന്നുള്ളൂ എന്നതുകൊണ്ട്.[124] ചരിത്രത്തി ന്റെ മേൽ പ്രതിപ്രവർത്തിക്കുന്ന എണ്ണമറ്റ വ്യക്തിഗതമായ ഇച്ഛകൾ പലപ്പോഴും അവരുടെ ലക്ഷ്യങ്ങളിൽനിന്നു തികച്ചും ഭിന്നമായ ഫലങ്ങളാണ് ഉണ്ടാക്കാറ്,[125] എന്ന് എംഗൽസ് വാദിക്കുന്നത് ഇതുകൊണ്ടാണ്. സാമൂഹ്യസമഗ്രതയുമായി ഈ ഇച്ഛകളേയും, മോഹങ്ങളേയും, ചിന്തകളേയും ബന്ധപ്പെടുത്തികാണുമ്പോൾ മാത്ര മേ അവയെ മൂർത്തമായി (concreate) വിശകലനം ചെയ്യാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ.[126] രണ്ടാമതായി ഇത്തരം മൂർത്തമായ വിശകലനം അനിവാര്യമായും ചരിത്രപരവും സമ്പദ്ഘടനയാൽ പരിനിശ്ചിതമായ 'സവിശേഷ' (typical) അവസ്ഥകളുടെ പഠനമായിരിക്കും. വർഗബോധമെന്നത്, ഉത്പാദന പ്രക്രിയയ്ക്കകത്തു സവിശേഷ സാഹചര്യങ്ങളിൽ നില്ക്കുന്നു എന്ന വസ്തുതയാൽ പരിനിഷ്ഠമായിത്തീരുന്ന യുക്തിസ ഹമായ പ്രതികരണങ്ങളാണ് എന്നു ലൂക്കാച്ച് പറയുന്നത് ഈ അർത്ഥത്തിലാണ്. ആ നിലയ്ക്ക് അത് അധ്യാരോപിതമായ ഒന്നാണ് എന്നു കാണാം.[127] ഈ സമീ പനം സമൂഹത്തെ ഒരു മൂർത്തമായസമഗ്രത (concreat totality) ആയി കാണു ന്നതിന്റെ ആവശ്യകതയിൽ ഊന്നുന്നു. കാരണം, ഇത്തരം ഒരു വീക്ഷണത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ വിശകലനത്തിന് അനുഭവൈകമായ (emperical) ശിഥില വസ്തുത കൾക്കപ്പുറത്തേക്ക് വികസിക്കാൻ കഴിയുകയില്ല. ഉല്പാദനബന്ധങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിന്റെ വിവരണം ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്; ഈ ബന്ധങ്ങൾ ഒരു വ്യക്തി യും മറ്റൊരു വ്യക്തിയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളല്ല. തൊഴിലാളിയും മുതലാളിയും തമ്മിലും കുടിയാനും അടിയാനും തമ്മിലും ഒക്കെയുള്ള ബന്ധങ്ങളാണ്. ഈ ബന്ധ ങ്ങളെ (ചർച്ചയിൽനിന്ന്) ഒഴിവാക്കുകയാണെങ്കിൽ നിങ്ങൾ സമൂഹത്തെത്തന്നെ ഒഴിവാക്കുകയായിരിക്കും. നിങ്ങൾ [സൃഷ്ടിക്കുന്ന] പ്രൊമിത്തിയൂസ് കൈയും കാലും എല്ലാം നഷ്ടപ്പെട്ട ഒരു പ്രേതാത്മാവ് (spectre) മാത്രമായിരിക്കും.[128]

ഭാഗികമായതും സമഗ്രമായതും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മക ബന്ധത്തെപറ്റി മാർക്സ് നിരവധി തവണ ആവർത്തിച്ച പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഭാഗികമായിനെപ്പറ്റിയുള്ള അറിവ് പൂർണമാകുന്നത്, അതിനെ സാമൂഹ്യവും ചരിത്രപരവും ആയ സമഗ്ര സന്ദർ ഭത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂട്ടിനകത്തുവച്ച് കാണുമ്പോഴാണ്. മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നതുപോ ലെ:

ഒരു കാപ്പിരി ഒരു കാപ്പിരിയാണ്. പക്ഷേ, ചില സാഹചര്യങ്ങളിൽ മാത്ര മേ അവൻ ഒരടിമയാവുന്നുള്ളൂ. പഞ്ഞി നൂൽക്കാനുള്ള തറി (spinning jenney)

---

124 ലൂക്കാച്ച്, History of Class Consiousness, പേജ് 50 നോക്കുക.

125 Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy, SW, വാല്യം III.

126 History of Class Consiousness, പേജ് 50 നോക്കുക.

127 'ഒരു സവിശേഷ അവസ്ഥയിലിരിക്കുമ്പോൾ അധ്യാരോപിതമാവുന്ന യുക്തിസഹവും അനുരൂപവു മായ പ്രതികരണങ്ങൾ' എന്ന പരികല്പന ലൂക്കാച്ചിന്റേതാണ്.

128 The Poverty of Philosophy, പേജ് 112.

പഞ്ഞിനൂൽക്കാനുള്ള ഒരു യന്ത്രമാണ്. ചില സാഹചര്യങ്ങളിൽ മാത്രമേ അതു മൂലധനമാവുന്നുള്ളൂ. ഈ സാഹചര്യങ്ങളിൽനിന്ന് അടർത്തിയെടുത്താൽ, സ്വർണം പണമാവാത്തതുപോലെയും പഞ്ചസാര പഞ്ചസാരയുടെ വിലയാവാത്തതുപോലെയും അത് മൂലധനമാവുന്നില്ലതന്നെ.[129]

സമഗ്രതയെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ വൈരുദ്ധ്യാത്മക സമീപനമാണ് യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഒരു സാമൂഹ്യപ്രക്രിയയായി കാണാൻ മാർക്സിസ്റ്റുകളെ സഹായിക്കുന്നത്. മൂന്നാമതായി, 'മനുഷ്യരാണ് അവരുടെ ചരിത്രം നിർമ്മിക്കുന്നതെങ്കിലും അവർക്കു തോന്നിയ മട്ടിൽ, അവർ തിരഞ്ഞെടുക്കുന്ന സാഹചര്യങ്ങളിൽ അതു നിർമ്മിക്കാൻ പറ്റുകയില്ല'?[130] എന്ന മാർക്സിയൻ സമീപനം ചരിത്രപുരോഗതിയിൽ വസ്തുനിഷ്ഠഘടകങ്ങൾക്കുള്ള പ്രാഥമികതയിലേക്കു വിരൽ ചൂണ്ടുമ്പോൾ തന്നെ, കർത്തൃനിഷ്ഠഘടകങ്ങളെ അവഗണിക്കുന്ന ഒന്നല്ല എന്നത് പ്രത്യേകം ചൂണ്ടിക്കാട്ടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അവബോധം സ്വാർത്ഥപ്രചോദിതമായ (spontaneous) ആഗ്രഹചിന്തകളുടെ അവികസിത തലത്തിൽ നില്ക്കുന്നിടത്തോളം കാലം അതിന് വിപ്ലവപരമായ വർഗബോധമായി (പ്രായോഗിക-വിമർശനാത്മക പ്രവർത്തനമായി) വികസിക്കാനാവില്ല. തൊഴിലാളികളുടെ ട്രേഡ് യൂണിയൻ ബോധത്തിന്റെ അപര്യാപ്തതയെപ്പറ്റി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നിടത്തു ലെനിനും[131] വിപ്ലവം അനിവാര്യമാണ് എന്ന ബോധം എങ്ങനെ ചില ഘട്ടങ്ങളിൽ ദുർബലമായ ഒരവസ്ഥയിൽപ്പെട്ടുപോകുന്ന ഇച്ഛയുടെ വിധിവാദപരമായ ആഗ്രഹചിന്തയായി അധഃപതിക്കുന്നു എന്നു വിവരിക്കുന്നിടത്ത് അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷിയും[132] ഇതേപ്പറ്റി വിശദമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. ലോകവിപ്ലവം ആസന്നമായിക്കഴിഞ്ഞു എന്ന പ്രതീതിയുളവാക്കിയ മുപ്പതുകളിലെ (അറുപതുകളിലെയും) ആന്ദോളനങ്ങളുടെട് അപചയം വിപ്ലവവത്തിലെ കർത്തൃനിഷ്ഠഘടകത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അഗാധമായ പുനശ്ചിന്തനത്തെ അനിവാര്യമാക്കിത്തീർത്തിട്ടുണ്ട്. തൊഴിലാളിവർഗത്തിന് എങ്ങനെ മുതലാളിത്തത്തിനെതിരായ ഒരു ശക്തി എന്ന നിലവിട്ട് തങ്ങൾക്കായി നിലനില്ക്കുന്നവർഗമായി (class for itself) വികസിക്കാൻ കഴിയുമെന്നും, എങ്ങനെ അതിന് ഭൂമിയിലെ പീഡിതരുടെ വിമോചനസമരങ്ങളുടെ നടുനായകത്വം (hegemony) കൈയാളാനാവുമെന്നുമുള്ള പ്രശ്നങ്ങൾ ഇന്ന് ഏതൊരു വിപ്ലവകാരിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളവും ജീവന്മരണ പ്രസക്തിയാർജ്ജിച്ചിടട്ടുണ്ട്. അവബോധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിയൻ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പ്രാഥമികമായ സങ്കല്പനോപാധികളെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ചയിലേക്കാണ് ഇത് നമ്മെ നയിക്കുക.

വർഗബോധം, പ്രത്യയശാസ്ത്രം, അപബോധം (false consciousness) എന്നീ പരികല്പനകളാണ് മുഖ്യമായും നാം വിചിന്തന വിഷയമാക്കേണ്ടത്. സാംസ്കാരിക വിമർശനത്തിന്റെ പ്രശ്നപരിപ്രേക്ഷ്യവും ഈ പരികല്പനകളുമായി അവിഭാജ്യമായ തരത്തിൽ ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്നതുകൊണ്ട് അവയെപ്പറ്റിയുള്ള വിശകലനംകൂടി സാംസ്കാരിക വിമർശനത്തിന്റെ താത്ത്വിക ഉപപാദ്യങ്ങളെ (primise) പറ്റിയുള്ള ഈ പഠനത്തിൽ അവശ്യമായി വരുന്നു. ഈ പ്രധാന പരികല്പകളോടൊപ്പം

129 'Wage Labour and Capital, SW വാല്യം, പേജ് 83.
130 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte', MECW വാല്യം XI, പേജ് 103.
131 'What is to be done' LCW, വാല്യം V, പേജുകൾ 347–410.
132 Prison Notebooks, പേജുകൾ 336–340.

തന്നെ സാമാന്യബോധം, ജടിലോക്തി (jargon), ദൈനംദിനജീവിതത്തിന്റെ വിമർശം തുടങ്ങിയ ചില സുപ്രധാന വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ചുകൂടി ചർച്ചചെയ്താലേ ഈ ആമുഖസംരംഭം പൂർണ്ണമാവൂ.

അപബോധവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും

വർഗബോധം, തത്ത്വശാസ്ത്രപരമായി നോക്കുമ്പോൾ അധ്യാരോപിതമായ (imputed) ബോധമാണെന്ന് നാം കാണുകയുണ്ടായി. ഈ അധ്യാരോപം അധിഭൗതികവാദമല്ലേ എന്ന ചോദ്യം സ്വാഭാവികമാണ്. പോപ്പറെ പോലെയുള്ള നിയോ പോസിറ്റിവിസ്റ്റുകൾ മാർക്സിനെതിരായി ഉന്നയിക്കുന്ന ഒരുപ്രധാന വിമർശനം ഇതാണ് എന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്.[133] മനുഷ്യപ്രവർത്തനത്തെ കേവലമനനമായോ, കേവലകർമമായോ മാത്രം കാണാൻ കഴിയുന്ന അനുഭവൈകിക പ്രമാണവാദത്തിന്റെയും ആധ്യാത്മികതയുടേയും സൃഷ്ടിയാണ് ഈ സംശയം. പക്ഷേ, മനുഷ്യന്റെ ഇഛകൾക്കും കർമങ്ങൾക്കും, പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും ഫലത്തിനും ഇടയിൽ അതാര്യമായ ചുവരുകൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന വർഗസമുദായത്തിലെ അമാനവികൃതമായ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ താത്ത്വിക പ്രതിഫലനമാണ് ആധ്യാത്മികതയും അനുഭവൈക്യപ്രമാണവാദവും എന്നുകൂടി മനസ്സിലാക്കുമ്പോൾ ഇതേപ്പറ്റി കൂടുതൽ നിഷ്കൃഷ്ടമായി പഠിക്കാൻ നാം ബാധ്യസ്ഥരാകുന്നു.

വർഗബോധം എന്നത് മനുഷ്യ ഉല്പാദനപ്രക്രിയയിൽ (human nature) യുടെ സഹജഭാവമോ, ഉല്പാദന പ്രക്രിയയിൽ പങ്കെടുക്കുന്ന വ്യക്തികളുടെ നൈസർഗിക ഗുണമോ മാത്രമല്ല എന്നതാണ് മാർക്സിയൻ വിശകലനത്തിന്റെ കാതൽ. സ്വാത്മപ്രചോദിതമായ ആഗ്രഹാഭിലാഷങ്ങളും സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം വൈരുദ്ധ്യാത്മകമാണ്. ഇവ തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയായ അവബോധം അതുകൊണ്ട് ഒരിക്കലും 'കേവലമോ ശുദ്ധമോ' ആവുക വയ്യ. സാമൂഹ്യ— സാംസ്കാരിക വ്യവസ്ഥകളുടെ മാദ്ധ്യമിക തലങ്ങളിലൂടെ വളഞ്ഞും ചെരിഞ്ഞും കടന്ന് മസ്തിഷ്കത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്ന ഈ ജീവിതചിത്രങ്ങൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ വികലപ്രതിഫലനമാകുന്നത് സ്വാഭാവികമാണ്. ഒരു സൂചിത്തുമ്പിൽ ഒരു സമയത്ത് എത്ര മാലാഖമാർക്ക് നൃത്തം വെക്കാനാവും എന്നതിനെപ്പറ്റി തലപുണ്ണാക്കിയിരുന്ന മധ്യകാല യുഗങ്ങളിലെ ദൈവശാസ്ത്ര പണ്ഡിതർ വിഡ്ഢികളായിരുന്നില്ല അവരുടെ പ്രവൃത്തി വിഡ്ഢിത്തമായിരുന്നെങ്കിലുംടി.[134] കാരണം, ഈ ചോദ്യങ്ങൾക്കും വിവാദങ്ങൾക്കുമിടനൽകിയിരുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ വികലമായിത്തീരുന്ന അവബോധത്തെയാണ് മാർക്സ് അപബോധം (false consciousness) എന്നു വിളിക്കുന്നത്. ബോധത്തിന്റെ സത്യാത്മകതയെക്കുറിച്ച് അത് ഉയിർക്കൊള്ളുന്ന ജീവിതസാഹചര്യവുമായും, അതു സൃഷ്ടിക്കുന്ന സാമൂഹ്യഫലങ്ങളുമായും ബന്ധപ്പെടുത്തിയല്ലാതെ വിലയിരുത്താനാവില്ല. ഈ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഉപപാദ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് സ്വരൂപിക്കുന്ന അവബോധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ധാരണയാണ് അധ്യാരോപിത ബോധസങ്കൽപ്പമായി മാർക്സിസത്തിൽ

133 Open Society and its Enemies, (വാല്യം II), Poverty of Historicism തുടങ്ങിയ കാൾ പോപ്പറുടെ കൃതികൾ നോക്കുക.

134 'യുക്തി എന്നുമുണ്ടായിരുന്നു. എല്ലായ്പ്പോഴും യുക്തിസഹമായ രൂപത്തിലെങ്കിൽ കൂടി' എന്ന മാർക്സിന്റെ വാചകം സ്മരിക്കുക.

പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. ഇത്തരമൊരു സങ്കല്പനത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ അവബോധ സങ്കൽപം തികഞ്ഞ മനഃശാസ്ത്രമാത്രവാദ (psychologism) മായി അധഃപ്പതിക്കും. മാദ്ധ്യമിക ഗണങ്ങളില്ലാത്ത ഇത്തരം സങ്കല്പങ്ങളെപ്പറ്റി യുക്തസഹമായ നിഗമനങ്ങളിലെത്താൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഒരർത്ഥത്തിൽ ഫ്രോയിഡിയൻ മനഃശാസ്ത്രവും ഈ സത്യം അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. എറിക് ഫ്രോമിനെയും ലകാനെയും പോലുള്ള മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ അപബോധസങ്കല്പങ്ങൾ മാർക്സിസ്റ്റ ചിന്തകരേയും പരികല്പനാപരമായി സഹായിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, ഫ്രോയിഡിൻ മനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ബൂർഷ്വാ പരിണാമവാദ പ്രശ്നപരിപ്രേക്ഷ്യം (bourgeois evolution) ഇവരുടെ രീതിശാസ്ത്രത്തെ അടിസ്ഥാനപരമായിത്തന്നെ വികലമാക്കുന്നുണ്ടെന്നതും നാം കണക്കിലെടുക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. മതത്തെപ്പറ്റി ഒരു മിഥ്യയുടെ ഭാവി എന്ന കൃതിയിൽ ഫ്രോയിഡ് എത്തുന്ന നിഗമനങ്ങളിൽ നിന്ന് മാർക്സിന്റെ നിഗമനങ്ങളെ വ്യത്യസ്തമാക്കിത്തീർക്കുന്നത് ഇതാണ്.

ദ ഇന്റർപ്രെറ്റേഷൻ ഓഫ് ഡ്രീംസ് (1900), ദ സൈക്കോപാത്തോളജി ഓഫ് എവരിഡേ ലൈഫ് (1901) തുടങ്ങിയ ആദ്യകാല കൃതികളിലെ വ്യക്തി മനസ്സ് (individual psyche) കളെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനങ്ങളിൽ എന്നപോലെ സിവിലിസേഷൻ ആന്റ് ഇറ്റ്സ് ഡിസ്കണ്ടന്റ്''സ് (1930), മോസസ് ആന്റ് മോണോതീസം (1934–38) തുടങ്ങിയ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രപരമായ പിൽക്കാല കൃതികളിലും അവബോധവും യാഥാർത്ഥ്യവും തമ്മിലുള്ള വ്യതിരേകത്തെ പ്രാഥമികമായും, അഹിതമായതിനെ ബോധമണ്ഡലത്തിൽനിന്ന് നിർമ്മാർജനം ചെയ്യാനുള്ള തന്ത്രങ്ങളായാണ് (repressive strategies) ഫ്രോയ്ഡ് കാണുന്നത്. കൈത്തെറ്റുകളുടേയും സ്വപ്നദർശനങ്ങളുടേയും ഉന്മാദത്തിന്റെയുമൊക്കെ രൂപത്തിൽ ബോധതലത്തിലേക്ക് പതഞ്ഞുയരുന്ന ഈ വികലജ്ഞാനത്തെ വിമലീകരിക്കാനും നിർധാരണം ചെയ്യാനുമുള്ള ശ്രമം അതുകൊണ്ട് പ്രതീകാത്മക സംവേദനത്തിന്റെ (symbolic communication) പ്രശ്നമായാണ് ഫ്രോയ്ഡിയൻ മനഃശാസ്ത്ര വിജ്ഞാനീയത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ വ്യക്തിവികാസത്തിന്റെ (ചരിത്രവികാസത്തിന്റെയും) ചാലകശക്തിയായി വർത്തിക്കുന്നത് ആനന്ദതത്വവും (pleasure priciple) യാഥാർത്ഥ്യതത്വവും (reality priciple) തമ്മിലുള്ള സംഘർഷമാണ്. സംപൂർത്തിക്കായി മുറവിളി കൂട്ടുന്ന അന്ധമായ ആസക്തികളെയാണ് ഫ്രോയ്ഡ് അനന്ദതത്ത്വം എന്നു വിളിക്കുന്നത്. 'യഥാർത്ഥ്യത്തെ പരിശോധിക്കാനും നന്മ തിൻമകൾ തമ്മിലും ശരി തെറ്റുകൾ തമ്മിലും14 തിരിച്ചറിയാനും'[135] മനുഷ്യരെ പഠിപ്പിക്കുന്ന വിവേകമാണ് യാഥാർത്ഥ്യതത്ത്വം. വ്യക്തിമനസ്സിന്റെ വികാസത്തിന്റെ തലത്തിലും (phylogenetical) മനുഷ്യൻ കടിഞ്ഞാണില്ലാത്തെ തൃഷ്ണകളെ പരിത്യജിക്കാനും ആവന്ദതത്വത്തിന്മേൽ യാഥാർത്ഥ്യതത്ത്വത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കാനും നിർബ്ബന്ധിതനാകുന്നതിന്റെ ചരിത്രമാണ് ഫ്രോയ്ഡ് മാനവസംസ്കൃതിയുടെ. പുരോഗതിയെ കാണുന്നത്, ഹെർബർട്ട് മാർക്യൂസ് ഈ പ്രക്രിയയെ 'പെട്ടെന്നുള്ള ആഗ്രഹസംപൂർത്തിയിൽ നിന്ന് വൈകിയുള്ള ആഗ്രഹസംപൂർത്തിയിലേക്കും, ആനന്ദത്തിൽ നിന്ന് ആനന്ദത്തിനുമേലുള്ള നിയന്ത്രണത്തിലേയ്ക്കും, ക്രീഡകളിൽ

[135] ഈ നിർവ്വചനം ഹെർബർട്ട് മാർക്യൂസിന്റേതാണ്. Eros and Civilization: A Philosophical Equiry into Freud (ലണ്ടൻ, 1956) പേജ് 14.

നിന്ന് അദ്ധ്വാനത്തിലേക്കും, സ്വീകാരക്ഷമതയിൽ നിന്ന് (receptiveness) ഉല്പാദനക്ഷമതയിലേക്കും (productiveness), അടിച്ചമർത്തലുകളില്ലാത്ത അവസ്ഥയിൽ നിന്ന് സുരക്ഷിതത്വത്തിലേക്കും ഉള്ള മാറ്റ'മായാണ് വിവരിക്കുന്നത്.[136] ചോദനകളെ (urges) നിർവചിക്കുന്നേടത്ത് ജീവശാസ്ത്രമാത്രവും (biologistic), യഥാർത്ഥ്യത്തെ നിർവചിക്കുന്നേടത്ത് അനുഭവൈക പ്രമാണവാദപരവുമായ ഫ്രോയ്ഡിയൻ മനഃശാസ്ത്രത്തിന്റെ സങ്കല്പനോപാദികൾ മുതലാളിത്ത ലോകവീക്ഷണത്തിന്റെ ഉപപാദ്യങ്ങളുടെ ദൂഷിതവലയത്തെ ഉല്ലംഘിക്കുന്നതിൽ വിജയിക്കുന്നില്ല.[137]

തൽഫലമായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ അപബോധസങ്കല്പം ആശയവാദത്തിനും യാന്ത്രികവാദത്തിനുമിടയ്ക്ക് ചാഞ്ചാടിനിൽക്കുന്നു. ഒരു മിഥ്യയുടെ ഭാവിയിൽ അപബോധത്തെ ഉദാഹരിച്ചുകൊണ്ട് ഫ്രോയ്ഡിയൻ നൽകുന്ന പ്രസിദ്ധമായ വിവരണം തന്നെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ അപര്യാപ്തതകളിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നുണ്ട്. അനുജന്മാരോ അനുത്തിമാരോ ജനിക്കുമ്പോൾ, കൊച്ചുകുട്ടികൾ ഉന്നയിക്കുന്ന 'വിഷമിപ്പിക്കുന്ന ചോദ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് രക്ഷപ്പെടാൻ അച്ഛനമ്മമാർ സാധാരണ പറയാറുള്ള ഒരു കള്ളമുണ്ട്-അവനെ/അവളെ ഒരു കൊറ്റി (stork) കൊത്തിക്കൊണ്ടു വന്നതാണ്. ഈ പ്രകടമായ നുണയ്ക്കു പിന്നിൽ അബോധപൂർവമായ ഒരു സത്യമുണ്ട്, ഫ്രോയ്ഡ് വാദിക്കുന്നു. കൊറ്റിയുടെ രൂപവും ഗർഭപാത്രവും തമ്മിലുള്ള സാദൃശ്യമാണ് ഈ പ്രതീകം സ്വീകരിക്കാൻ കാരണമാവുന്നതത്രേ. കൊറ്റി എന്ന പ്രതീകം അത്രയൊന്നും സാർവജനീനമല്ലെന്ന് പാശ്ചാത്യലോകത്തിലെ മുത്തശ്ശിക്കഥകൾ ഏറെ വായിച്ചിട്ടില്ലാത്ത നമുക്ക് പ്രകടമാണ്. പ്രാചീന യവന മിത്തുകളെ വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോഴും ടോട്ടം, ടാബു തുടങ്ങിയ നരവംശശാസ്ത്ര സമസ്യകളെപ്പറ്റി പഠിക്കാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോഴും ലൈംഗികതയെപ്പറ്റിയുള്ള ബൂർഷ്വാ സമൂഹത്തിന്റെ മുൻ ധാരണകളിൽനിന്ന് ആരംഭിക്കുന്ന ഫ്രോയ്ഡിന്റെ സമീപനരീതി വിചിത്രവും പലപ്പോഴും അസംബന്ധജടിലവുമായ നിഗമനങ്ങളിലാണ്

136 Eros and Civilizaation, പേജ് 12.

137 വേദന ഒഴിവാക്കാനും ആനന്ദം അനുഭവിക്കാനുമാണ് മനുഷ്യന്റെ മൗലീക പ്രേരണയെന്നുള്ള സങ്കൽപ്പം ഉപയോഗവാദക്കാരുടെ (utilitarians), പ്രത്യേകിച്ചും ബൻതാമിന്റെ സങ്കല്പനങ്ങളോട് ഏറെ അടുത്തുനില്ക്കുന്നതാണ്. ഫ്രോയ്ഡിന്റെ ആദ്യകാലഘട്ടത്തിലെ ജീവശാസ്ത്രപഠനങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മനഃശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തങ്ങളെ എങ്ങനെ സ്വാധീനിക്കുന്നുവെന്നത് ഒരു തികഞ്ഞ ഫ്രോയിഡിയനായ ഏണസ്റ്റ് ജോൺസ് എഴുതിയ ഫ്രോയിഡിന്റെ ജീവചരിത്രത്തിൽ പോലും പ്രകടമാണ്. വേദന /ആനന്ദം എന്നതരത്തിൽ നിർവചിക്കപ്പെട്ട വൈരുദ്ധ്യ സങ്കല്പത്തിന്റെ അപര്യാപ്തതയാണ് ഫ്രോയ്ഡിനെ 'ആനന്ദസിദ്ധാന്തത്തിനുമപ്പുറം' എന്ത് എന്ന ചോദ്യത്തിലേക്കും 'മരണവാഞ്ഛ' (death instinct). 'ആവർത്തിക്കാനുള്ള അന്തർപ്രേരണ' (compulsion of repeat) തുടങ്ങിയ പരികൽപ്പനകളിലേക്കും 'വിനാശ വാഞ്ഛ' എന്ന സംശയാസ്പദമായ സാമൂഹ്യസങ്കൽപ്പനത്തിലേക്കും നയിക്കുന്നത്. 1915-ൽ ഫ്രോയ്ഡ് ആരംഭിച്ച അതീത മനഃശാസ്ത്ര (metapsychological) പഠനങ്ങൾ, യുദ്ധഭ്രാന്ത് (war neurosis) തുടങ്ങിയ തികച്ചും ചരിത്രനിരപേക്ഷമായ യാഥാസ്ഥിതിക സങ്കല്പനങ്ങൾക്കും, തികച്ചും വ്യക്തിവാദപരമായ ഒരു സാമൂഹ്യശാശാസ്ത്രത്തിനും വഴിയൊരുക്കി. ഫാസിസത്തെ ഒരുതരം ആൾക്കൂട്ടത്തിന്റെ ഉന്മാദമായും (mass nuerosis) ഹിറ്റ്ലറുടെ മാനസിക വൈകല്യങ്ങളുടെ പ്രസ്ഫുരണമായുമൊക്കെ വിശദീകരിച്ച് സംതൃപ്തിയടയാനുള്ള ബൂർഷ്വാപണ്ഡിതന്മാരുടെ ശ്രമങ്ങളെ ഇത് ഒട്ടൊന്നുമല്ല സഹായിച്ചിട്ടുള്ളത്. 'ഹിറ്റ്ലറാണ് ജർമൻ സംസ്കാരത്തെ നശിപ്പിച്ചത് എന്നു വാദിക്കുന്നവർ, തങ്ങളുടെ ഫോൺമേശകളിൽ നിന്ന് ആ സംസ്കാരത്തെ വീണ്ടും കെട്ടിയുയർത്താമെന്നു വ്യാമോഹിക്കുന്ന [ഉദ്യോഗസ്ഥ ദുഷ്പ്രഭുത്വമാണ്]' എന്ന അഡർണോയുടെ വാക്കുകൾ ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്-അമേരിക്കയിലേക്ക് കുടിയേറിപ്പാർത്തനാളുകളിൽ അവിടത്തെ വ്യവസ്ഥ 'തികച്ചും ജനാധിപത്യപര' മാണെന്ന് വിൽഹെംറൈഫ് തെറ്റിദ്ധരിച്ചുവെന്നതും.

അദ്ദേഹത്തെ കൊണ്ടെത്തിക്കുന്നത്.[138] ബൂർഷ്വാതത്ത്വചിന്തയുടെ 'കപടമായ സാർവലൗകികത' (false university) ഫലത്തിൽ ബൂർഷ്വാ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്കുള്ളിൽ ആവിർഭവിച്ച അണുകുടുംബം (nucleare family) തുടങ്ങിയ സ്ഥാപനങ്ങളെ (institutions) പറ്റിയുള്ള ധാരണകൾ ചരിത്ര നിരപേക്ഷമായി എക്കാലത്തേക്കും ബാധകമാണെന്ന പ്രതീതി ജനിപ്പിച്ചിരുന്നു. ഈ 'സാർവലാകികത'യെപ്പറ്റിയുള്ള മുതലാളിത്ത മിഥ്യയെ ചരിത്രപരമായി ഉൾക്കൊള്ളാൻ ഫ്രോയ്ഡിന് കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രപരമായ കൃതികളിലെ ദുരന്ത ദർശനങ്ങളും ചരിത്ര പുരോഗതി തന്നെ ഒരു മിഥ്യയാണെന്നു വാദിക്കുന്ന ഓസ്വാൾഡ് സ്പെങ്ങ്ഗ്‌ളർ, നീറ്റ്ചേ തുടങ്ങിയവരുടെ വീക്ഷണങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ഛായാസാമ്യത്തിന് നിദാനമായി വർത്തിക്കുന്നത് ഈ സമാനമായ പ്രശ്നപരിപ്രേക്ഷ്യമാണ്. ബിയോണ്ട് ദ് പ്ലഷർ പ്രിൻസിപ്പിളിൽ (1920) ഫ്രോയ്ഡ് അവതരിപ്പിക്കുന്ന മരണത്വര (death Instinct), ചരിത്രപഠനങ്ങളിൽ സ്പെങ്ങ്ഗ്ളറും ടോയിൻബിയും സ്വീകരിക്കുന്ന ചാക്രികമായ അധഃപതനസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ തന്നെ മനഃശാസ്ത്രപരമായ ഒരു പതിപ്പായിത്തീരുന്നതും ഇതുകൊണ്ടാണ്. ബൂർഷ്വാസദാചാരസംഹിതയുടെ കപടനാട്യങ്ങളെ ധീരമായി വെല്ലുവിളിക്കുന്ന ഒരു വിപ്ലവസിദ്ധാന്തമായി-ആവിർഭവിച്ച ഫ്രോയിഡിയൻ മനഃശാസ്ത്രത്തെ സ്ഥിതി സംരക്ഷണപരമായ (status quoist) യാഥാസ്ഥിതികത്വമായി ബൂർഷ്വാ വ്യവവസ്ഥിതിക്ക് സ്ഥിതിക്ക് സ്വാംശീകരിക്കാൻ കഴിഞ്ഞതും ഇതുകൊണ്ടാണ്. മനുഷ്യന്റെ മൗലികമായ ചോദനകളെ അടിച്ചമർത്തുന്ന ആചാരസംഹിതകൾക്കെതിരെയുള്ള വിമർശനമായി ആരംഭിച്ച ഫ്രോയിഡിയൻ സങ്കല്പങ്ങൾ 'ജീവിതം തന്നെ ഒരു നീണ്ട രോഗമാണെന്നും' 'ചരിത്രം ഒരു ദീർഘമായ പേടി സ്വപ്നമാണെന്നും' മറ്റുമുള്ള നിസ്സഹായതയിലാണ് ചെന്നെത്തുന്നത്. സിവിലിസേഷൻ ആന്റ് ഇറ്റ്സ് ഡിസ്കണ്ടന്റ്സിൽ ഫ്രോയ്ഡ് കണ്ടെത്തുന്ന ജ്ഞാനം ഉള്ളടക്കത്തിൽ 'ഈഡിപ്പസ് അറ്റ് കൊളോണസ്സിൽ' മനുഷ്യനു കാമ്യമായതെന്താണ്?' എന്ന മിഡാസ് ചക്രവർത്തിയുടെ സംശയത്തിന് സെലിനാസ് എന്ന'ഭൂതദൈവം' (demigod) നൽകുന്ന ഉത്തരത്തിൽ നിന്ന് വളരെയൊന്നും വ്യത്യസ്തമല്ല.

യാദൃശ്ചികതയ്ക്കും വിധിക്കും ഇരയാവാനായ് ജനിച്ച് ഹേ വിഡ്ഢിയായ മർത്ത്യാ, നീ ഒരിക്കലും അറിഞ്ഞില്ലെങ്കിൽ എന്ന് ആഗ്രഹിക്കേണ്ട കാര്യം നിനക്കറിയണം, അല്ലേ? എന്താണ് മനുഷ്യന് കാമ്യമായിട്ടുള്ളത്. ഒരിക്കലും ജനിക്കാതിരിക്കുക.

---

138 യവനമിത്തുകളെപ്പറ്റിയുള്ള ഫ്രോയ്ഡിയൻ നിഗമനങ്ങളിലെ വിരോധാഭാസങ്ങൾ ദീർഘമായ ചർച്ചയ്ക്ക് വിധേയമായിട്ടുണ്ട്. പെർസ്യൂസിന്റെ കഥയും, വാച്യാർത്ഥത്തിൽ തന്നെ സർപ്പവേണിയായ മെഡൂസയിലെ ഗോർഗൺ-ന്റെ നേരെ നോക്കുന്നവരെ കല്ലാക്കി മാറ്റാനുള്ള ശക്തി രഹസ്യവുമൊക്കെ ലൈംഗികതയുടെ താക്കോൽക്കൊണ്ടു തുറക്കാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ ഫ്രോയ്ഡിന്റെ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയ വിശകലനരീതി പരാജയപ്പെടുന്നത് പെട്ടെന്നുതോന്നുന്ന ഒരുദാഹരണമാണ്. ഇത്തരം പഠനങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു ഗ്രന്ഥസൂചികയ്ക്ക് റുത്വന്റെ Myth (ന്യൂയോർക്ക്, 1978) നോക്കുക. പ്രതീക സംവേദനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഫ്രോയ്ഡിയൻ സങ്കൽപ്പങ്ങളും The Philosophy of symbolic Forms (1969), Myth and Language (1972) തുടങ്ങിയ കൃതികളിൽ ഏണസ്റ്റ് കാസിറർ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ആശയവാദസിദ്ധാന്തങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സാമ്യവും ചിന്തോദ്ദീപകമാണ്. ഇക്കാര്യത്തിൽ ഫ്രോയ്ഡ് നിരപരാധിയാണ് എന്ന വാദം ശക്തിയായി അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഗ്ലോവറുടെ Freud or Jung, (ലണ്ടൻ, 1974) എന്ന കൃതിയും നോക്കുക.

അതെന്തായാലും സാദ്ധ്യമല്ലാത്ത നിലയ്ക്ക് പിന്നെ ഭേദം ഇതാണ്-കഴിയുന്നത്രവേഗം മരിക്കുക[139]

ഫാസിസത്തിന്റെ ആവിർഭാവവും ഏകാധിപത്യപ്രവണതകളുടെ അഭൂതപൂർവമായ വികാസവും ലോകമഹായുദ്ധങ്ങളുടെ കൊടും ക്രൂരതകളെപ്പറ്റിയുള്ള വടുകെട്ടിനിൽക്കുന്ന സ്മരണകളും ഉയർത്തിവിട്ടിട്ടുള്ള പുതിയ പ്രശ്നങ്ങളെ നേരിടുന്നതിന് ഏകാധിപത്യവ്യക്തിത്വം (authoritarian).[140] ആദർശവത്കരണം, ആത്മരതി,[141]

---

[139] സോഫോക്ലിസ്, Oedipus at Colonus (ലാറ്റിമറുടെ ഇംഗ്ലീഷ് തർജ്ജമ) നോക്കുക. വീഞ്ഞിന്റെയും ഉഛൃംഖലമായ കാമവാസനയുടേയും പ്രതീകമായ ഡയനീഷ്യസ് ദേവന്റെ സുഹൃത്തായിയിരുന്നുവത്രേ സെലിനാസ്. മിഡാസ് ച്രകവർത്തി ഏറെ ക്ലേശം സഹിച്ച് സെലിനാസിനെ വേട്ടിയാടിപിടിച്ച് 'മനുഷ്യന് കാമ്യമായതെന്താണ്' എന്നു ചോദിച്ചുവെന്നും, ഏറെ നിർബ്ബന്ധിച്ചപ്പോൾ നിന്ദാഗർഭമായ വാക്കുകളിൽ സെലിനാസ് അയാൾക്ക് ജ്ഞാനം ഉപദേശിച്ചുവെന്നും മിത്ത്.

[140] തിയഡോർ ഡബിൾയു. അഡർണോയും ഫ്രെങ്കൽ ബ്രൺസ്വിക് ഡി. ജെ. ലെവിൻസൺ, ആർ. എൻ. സാൻഫോർഡ് എന്നിവരും ചേർന്നെഴുതിയ The Athoritarian Personality, (ന്യൂയോർക്ക് 1950) ഹോർക്ക് ഹൈമറുടെ 'The Athoritarian state', Athoritarianism and the Family Today' തുടങ്ങിയ ലേഖനങ്ങൾ, ലോവിൻഥാളിന്റെ സാംസ്കാരിക പഠനങ്ങൾ-ഇവയെല്ലാം ഈ വഴിക്കുള്ള ശ്രദ്ധേയമായ ശ്രമങ്ങളാണ്. വിൽഹെം റൈഫ് വ്യത്യസ്തമായ ഒരു വീക്ഷണകോണിൽ നിന്നാണെങ്കിലും ഒരേകാധിപത്യ വ്യക്തിസങ്കല്പത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നുണ്ട്. Listen Little Man (ഹാർമണ്ട്സ് വർത്ത്, 1970-ൽ) അദ്ദേഹത്തെപറ്റി അതീവലളിതമായ ഒരു വിശകലനം നൽകുന്നുണ്ട്.

[141] ആദർശവത്കരണവും (idealisation) ആത്മരതിയും (narcissism) തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പം ഫ്രോയിഡിയൻ മനശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആധാരശിലകളിലൊന്നാണ്. 'താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുന്ന പ്രക്രിയകളുടെ (identification) ഒരു സവിശേഷ രൂപമാണ് ആദർശവത്കരണം. 'താദാത്മ്യം പ്രാപിക്ക' അടിസ്ഥാനപരമായി അഹംബോശത്തിന്റെ (ego-consciousness) വികാസത്തിലെ നിർണ്ണായകമായ ആദ്യഘട്ടങ്ങളിൽ ഒന്നാണ്. ഫ്രോയ്ഡിന്റെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ 'മറ്റൊരാളുമായുള്ള വൈകാരിക ബന്ധത്തിന്റെ ആദ്യപ്രകടനമാണ്'. (Group Psycology and the Analysis of the ego, ലണ്ടൻ, 1922 പേജ് 74) എന്നാൽ ആദർശവത്കരണ രക്രിയ അഹംബോധ രൂപീകരണത്തിലെ കുറെക്കൂടി പിന്നിലുള്ള 'ആത്മമതി' (narccissism) യുടെ ഘട്ടത്തെയാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. അഹംബോധത്തിന്റെയും ശരീരത്തിന്റെ തന്നെയും അതിരുകളെപ്പറ്റിയുള്ള സങ്കല്പങ്ങൾ വ്യക്തമായി നിർവചിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്ത ഈ ഘട്ടത്തിൽ താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കൽ സ്നേഹപാത്രമാവുന്ന വസ്തുവിനെ/വ്യക്തിയെ തന്റേതന്നെ ഭാഗമാക്കി മാറ്റാനുള്ള തൃഷ്ണയായി, 'വിഴുങ്ങാനുള്ള (devouring) ആഗ്രഹമായി ആണ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. എന്ന് ഫ്രോയിഡ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. ('മുലയുണ്ണുക' എന്ന സാമാന്യഭാഷയിലെ പ്രയോഗവും പൂതനാമോക്ഷകഥയും ഇവിടെ സംഗതമാണെന്ന് തോന്നുന്നു.) വിശദമായ ചർച്ചയ്ക്ക് ഫ്രോയ്ഡിന്റെ On Narcissism എന്ന കൃതി നോക്കുക-ഈ ആത്മരതി പരമായ ഘടകമാണ് ആദർശവത്കരണമായി വികസിക്കുന്നത്: 'സ്നേഹപാത്രമാവുന്ന ആൾ സ്വന്തം അഹംബോധത്തെ (ego) പോലെതന്നെ പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നു. അതു പ്രേമബദ്ധരാവുമ്പോൾ ആത്മമതിപരമായ ലൈംഗികോർജ്ജം (Narcissistic Libido) വലിയൊരളവുവരെ പ്രേമഭാജനത്തിലേക്ക് കവിഞ്ഞൊഴുകുന്നു. പ്രേമഭാജനത്തിന്റെ തിരഞ്ഞെടുപ്പിൽ പോലും, നമ്മുടെ തന്നെ അപ്രാപ്യമായി അവശേഷിക്കുന്ന അഹംബോധത്തിന്റെ ആദർശവത്കൃതരൂപങ്ങൾക്കു പകരം നിൽക്കുന്ന ഒന്നായിട്ടാണ് നിൽക്കുന്ന ഒന്നായിട്ടാണ് പ്രേമഭാജനങ്ങളെ നാം കാണുന്നത് എന്നത് പ്രകടമാണ്. നാം അവരെ സ്നേഹിക്കുന്നത് നാം നമ്മിൽ കണ്ടെത്താൻ യത്നിച്ച് പരാജയപ്പെടുന്ന പൂർണതാസങ്കല്പത്തിന്റെ (perfection) അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്; വളഞ്ഞ വഴിക്ക് ഈ പൂർണ്ണത കൈവരിച്ച് നമുടെ ആത്മരതിയെ തൃപ്തിപ്പെടുത്താമെന്ന മോഹം കൊണ്ടാണ്. ഫ്രോയ്ഡ് പറയുന്നു. (Group psychology and the Analisis of the Ego പേജ് 74) ഈ 'ആദർശവത്ക്കരണ പ്രവണതയാണ് ഫാസിസ്റ്റ് നേതാക്കന്മാർക്ക് അദമ്യതയുടെ പരിവേഷം പകരുന്നത്. എന്നാൽ ഒരുവശത്ത് ദൈവതുല്യരായി വാഴ്ത്തപ്പെടുന്ന ഈ നേതാക്കൾ 'നമ്മളിലൊരാൾ' തന്നെയാണെന്ന് ഇടയ്ക്കിടെ ഓർമിപ്പിക്കാനും ഫാസിസ്റ്റു പ്രചരണതന്ത്രം കിണഞ്ഞു യത്നിക്കുന്നുണ്ടെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. അഡർണോ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നതുപോലെ 'ഹിറ്റലർ ഒരേസമയം കിങ് കോങ്ങും, ഗ്രാമീണനായ ക്ഷുരകനും... ആണെന്നു നടിച്ചിരുന്നതുപോലെ, നേതാ

കപടനാട്യം (phoniness)[142] തുടങ്ങിയ ഫ്രോയ്ഡിയൻ സങ്കല്പനോപാധികൾ മാർക്സിസ്റ്റുകൾക്കു സഹായകമാവുമെന്ന് അംഗീകരിക്കുമ്പോൾത്തന്നെ, ഈ സങ്കലപനോപാധികളുടെ ഉപപാദ്യങ്ങളായ മനഃശാസ്ത്രവിശകല സമ്പ്രദായത്തിലെ (psychoanalytic system) അപരിഹാര്യമായ ആന്തരിക വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള നിഷ്കൃഷ്ടമായ ധാരണയും നമുക്ക് അത്യന്താപേക്ഷിതമാണ് എന്ന് ചൂണ്ടിക്കാട്ടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. കാരണം, ഈ ആന്തരിക വൈദരുദ്ധ്യങ്ങളാണ് ഫ്രോയ്ഡിന്റെ അന്ത്യനാളുകളിലാരംഭിച്ച് ഇന്ന് ഏതാണ്ടു പൂർത്തിയായിക്കഴിഞ്ഞ 'സൈക്കോ അനലിറ്റിക് പ്രസ്ഥാന'ത്തിന്റെ തകർച്ചയ്ക്ക് വഴിവച്ചത്.[143] മാത്രമല്ല, ഈ

വ് ഒരേസമയം അതിമാനുഷനും സാധാരണക്കാരനും ആയി അവതരിക്കാനുള്ള ജാലവിദ്യ പഠിച്ചിരിക്കണം' ('Freudian Theory and the pattem of Fascist Propoganda', The Essential Frankfurt School readers, എഡി: എ. ആറാറ്റോയും ഇ. ഗെബ് ഹാർഡ്റ്റും, ന്യൂയോർക്ക്, 1978, പേജുകൾ 118–138) 1978, പേജുകൾ 118–137). പെട്ടെന്ന് ഈ പ്രസ്താവം വിഭ്രാമകമായി തോന്നാം. ആത്മരതിയുടെ ഉത്പാദിതമാണ് ആദർശവത്കരണം എന്നു മനസ്സിലാക്കുമ്പോൾ, അതിൽ അസ്വഭാവികതയൊന്നുമില്ലെന്നു വ്യക്തമാവും. കാരണം, നേതാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള അധ്യക്ഷ്യസങ്കല്പം, ആത്മരതിപരമായ അഹംബോധത്തിന്റെ ഈതിവിർപ്പിച്ച രൂപം മാത്രമാണ്. നേതാവ് 'വലിയ മനുഷ്യനല്ല, വലിയ ചെറിയമനുഷ്യനാണ്' (Great Little Man), ഈ മനശാസ്ത്രതത്ത്വത്തെ നമ്മുടെ സിനിമയിലേയും മറ്റു മാദ്ധ്യമങ്ങളിലേയും നായക സങ്കല്പങ്ങൾ എത്രമാത്രം ആശ്രയിക്കുന്നുണ്ടെന്നതു് പഠനവിധേയമാക്കപ്പെടേണ്ടതാണ്— പ്രത്യേകിച്ചും ബ്രൂസ്‌ലിയും കരാട്ടേ മുറകളും ഒക്കെ നമ്മുടെ ഗ്രാമങ്ങളിൽ പോലും ചലനങ്ങൾ ഉണ്ടാക്കിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഇന്ന്. ഈ പ്രവണതകളെ മനസ്സിലാക്കാൻ അഡർണോ Minima Moralia (ലണ്ടൻ 1978)-യിൽ 'ഫാസിസ്റ്റു കിഡ്സ്'കളെപ്പറ്റി നടത്തുന്ന മനശ്ശാസ്ത്ര വിശകലനവും നോക്കുക.

ഈ പ്രക്രിയകളുടെ സാമ്പത്തികശാസ്ത്രപരവും ചരിത്രപരവുമായ കാരണങ്ങൾ പഠിക്കാൻ റൈഫ് നടത്തുന്ന ശ്രമങ്ങളും (The mass Psychology of Fascism, ഹാർമണ്ട്സ് വർത്ത്, 1975, പേജുകൾ 37-109: Sex-Pol Writings, 1928–1932) അതീവ സംഗതമാണ്.

142 'ഹിപ്പ്നോസിസ്സ്' ആദിമഗോത്രങ്ങളും പിതാവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലേക്കുള്ള വ്യക്തികളുടെ പിൻമടക്കമാണെന്ന് വാദിക്കുന്നിടത്താണ് ഫ്രോയ്ഡ് 'കപടനാട്യ'സങ്കല്പം ആവിഷ്കരിക്കുന്നത്. 'എന്തൊക്കെ ആയാലും 'ഹിപ്പനോസിസ്' ഒരു കളിമാത്രമാണെന്ന വിശ്വാസം. ഹിപ്നോട്ടിക് നിദ്രയിൽ സംഭവിക്കുന്ന ഇച്ഛാപരിത്യാഗം സൃഷ്ടിച്ചേക്കാവുന്ന ഗൗരവാവഹമായ ഫലങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ചിന്തയിൽ നിന്നുളവാകുന്ന ഉപരോധത്തെ (resistance) നിലനിർത്താൻ സഹായിക്കും എന്നു ഫ്രോയ്ഡ് ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു ('Freudian Theory and Pattern of Fascist Propoganda'-യിൽ ഉദ്ധരിച്ചിരിക്കുന്നതുപോലെ) എന്നാൽ ഇന്ന് ഈ 'കളി' സാമൂഹ്യവത്കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നും അതു ഗുരുതരമായ ഭവിഷ്യത്തുകൾക്ക് കാരണമായി തീർന്നിട്ടുണ്ടെന്നും അഡർണോ വാദിക്കുന്നു. ആൾക്കൂട്ടമനശ്ശാസ്ത്രത്തെ നേതാക്കൾ സ്വായത്തമാക്കുകയും അവരുടെ തന്ത്രങ്ങളെ ചിട്ടപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തിട്ടുള്ള പശ്ചാത്തലത്തിൽ 'ഹിപ്പോട്ടിക് ' നിശ്രാവസ്ഥയെ 'സഞ്ചിതമാക്കാൻ' (collectivize) അവർക്കു കഴിയുന്നുണ്ട്. 'ജർമനി ഉണരു' എന്ന നാസികളുടെ പോർവിളി യഥാർത്ഥത്തിൽ അതിന്റെ വിപരീതമായി തീരുന്നു. എന്നാൽ 'ഈ സാമുഹ്യവത്കരിക്കപ്പെട്ട ഹിപ്പ്നോട്ടിക് നിദ്ര ഈ ഉൾവലിവിന്റെ (regression) ഭൂതത്തെ… നിഹനിക്കാൻ കെല്പുള്ള ശക്തികൾക്ക് ബീജാവാപം ചെയ്യുമെന്നും, അവസാനം ഉറങ്ങുന്നില്ലെങ്കിലും കണ്ണുകൾ ഇറുക്കി പൂട്ടിയിരിക്കുന്നവരെ ഉണർത്തുകതന്നെ ചെയ്യും' എന്നും അഡർണോ വിശ്വസിക്കുന്നുണ്ട്.

എല്ലാം 'ലീല'യാണെന്ന ആധ്യാത്മികവാദമാണല്ലോ അർജ്ജുനനെ വിഷാദത്തിൽ 'നിന്നുണർത്തി' ഭാരതയുദ്ധത്തിലെ അറുംകൊലകൾക്ക് ആയുധമാക്കാൻ ശ്രീകൃഷ്ണഭഗവാനെ സഹായിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ 'ഭഗവത്ഗീത' ആദ്യത്തെ ഫാസിസ്റ്റ് താത്ത്വിക പ്രമാണമാണെന്നും കാണാം. 'അതൊക്കെ ഒരു കളിയല്ലേ' എന്ന സ്ഥാനത്തും അസ്ഥാനത്തും ഒക്കെ ലാഘവബുദ്ധിയോടെ പറഞ്ഞുകേൾക്കാറുള്ള പ്രസ്താവത്തിനുള്ളിൽ ഒളിഞ്ഞുകിടക്കുന്ന മാരക സാദ്ധ്യതയിലേക്കും ഇത് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നുണ്ട്.

143 എറിക് ഫ്രോമിന്റെ Crisis in Psychoanalysis (ഹാർമണ്ട്സ് വർത്ത്, 1975), വില്യം റൈഹിന്റെ Reich Speaks of എന്നീ കൃതികളിൽ ഇതിന്റെ ചരിത്രം വിശദമായി ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്നുണ്ട്. സൈക്കോ അനാലിസിസ്സിനെ ബൂർഷ്വാ സമൂഹത്തിന് സ്വീകാര്യമാക്കാനായി മെല്ലെ മെല്ലെ അതിലെ

പല പരികല്പനകളും ഇടതുപക്ഷ ചിന്തകരുടെ കൈയിൽ ബൂർഷ്വാ വ്യവസ്ഥിതിയിലെ ദുസ്സഹമായ ദൈനംദിന ജീവിതത്തിന്റെ വിമർശനത്തിനുള്ള ആയുധമായിട്ടുള്ളതുപോലെ തന്നെ ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞരുടെ പ്രച്ഛന്ന രൂപത്തിലുള്ള ആശയവാദ പ്രചരണങ്ങൾക്കും കരുവാകുന്നുണ്ടെന്ന് നമുക്ക് വിസ്മരിക്കാനാവുന്നില്ല. ഫ്രോയ്ഡിയൻ മനശ്ശാസ്ത്രത്തിൽനിന്ന് ഊർജ്ജം വലിച്ചെടുത്ത് വികസിച്ച യുങ്ങിന്റെ ചിന്താപദ്ധതി ഹിറ്റ്ലറെപോലും ആദർശവത്കരിക്കാനും ജർമൻ സാമൂഹ്യ–അബോധത്തിൽ collective social unconscious) ഥവാധടുൽ നിന്ന് മൂർത്തരൂപമാർന്ന് യുദ്ധദേവന്റെ (Wotan) പ്രതീകമായി കാണാനും തയ്യാറായി എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.[144] 'പൗരോഹിത്യത്തിന്റെ പട്ടം കെട്ടിയ പാദസേവകർ'[145] എന്ന് ലെനിൻ വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന വേദാന്തികൾ തൊട്ട് പാതിരിമാർ വരെയുള്ള പലതരം ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞർ തങ്ങളുടെ കാലഹരണപ്പെട്ട അതിഭൗതികാശയങ്ങൾക്ക് 'ശാസ്ത്രീയത'യുടെ പരിവേഷം നൽകാൻ മനഃശാസ്ത്രസങ്കല്പങ്ങളുടെ വ്യാപകമായി ഉപയോഗിച്ച വരുന്നുണ്ട്. ഇത്തരം മത പുനരുദ്ധാരണ ശ്രമങ്ങളുടെ അതീവ പരിഷ്കൃതമായ ഒരു മാതൃകയാണ് നോർമൻ ഒ ബ്രൗണിന്റെ ലൈഫ് എഗൻസ്റ്റ് ഡെത്ത് (1952).[146] അതീവ ഗോപ്യമായ ചരടുവലികളിലൂടെ ആളുകളെ നിയന്ത്രിക്കാനുള്ള ഒരായുധമായും ബൂർഷ്വാ വ്യവസ്ഥിതി മനഃശാസ്ത്രസങ്കല്പങ്ങളെ സ്വാംശീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആധുനിക 'ബിസിനസ്സ് മാനേജ്മെന്റിന്റെ അവിഭാജ്യഘടകമായി തീർന്നിട്ടുള്ള പരസ്പരബന്ധവിശകലനങ്ങളും (transctional analyses) പരസ്യതന്ത്രങ്ങളും (advertisement techniques) ചൂഷകഭരണകൂടങ്ങളുടെ മാദ്ധ്യമമലിനീകരണ ശൈലികളും, എന്തിന്, രഹസ്യപ്പോലീസുകാരുടെ പരിഷ്കൃതമായ പീഡനോപാധികളുമെല്ലാം മനഃശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉൾക്കാഴ്ചകളെ വ്യവസ്ഥിതി എങ്ങനെ ദുരുപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു എന്നതിന്റെ പ്രകടമായ ഉദാഹരണങ്ങളാണ്.[147]

വിപ്ലവപരമായ അംശങ്ങളെ ചോർത്തിക്കളയുകയാണുണ്ടായതെന്നും, തന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് സംഭവിക്കുന്ന വിപര്യയം 'പല്ലുകടിച്ച്' സാഹിക്കേണ്ടി വന്നതിൽ നിന്നാണ് ഫ്രോയ്ഡിന്റെ മരണകാരണമായി ഭവിച്ച താടിയെല്ലിലെ അർബുദം ആരംഭിച്ചതെന്നും റൈഹ് വാദിക്കുന്നു (പേജുകൾ 33–34). അർബുദത്തെപ്പറ്റിയുള്ള റൈഹിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ ശരിതെറ്റുകൾ എന്തുതന്നെയായാലും ഫ്രോയ്ഡിന്റെ അവസ്ഥയെപ്പറ്റിയുള്ള റൈഹിന്റെ നിദർശനങ്ങൾ ആലങ്കാരികമായ അർത്ഥത്തിലെങ്കിലും ശ്രദ്ധേയമാണ്.

144 യുങ്ങിന്റെ 'ദുർമന്ത്രവാദം' (black magic) കൂടോത്രം (occult) തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളിലുള്ള അമിതമായ താൽപ്പര്യത്തിൽ ഒളിഞ്ഞുകിടക്കുന്ന പ്രതിലോമപരവും മാരകവുമായ സാദ്ധ്യതകളെപ്പറ്റ ഫ്രോയിഡുതന്നെ അദ്ദേഹത്തെ താക്കീതുചെയ്യുന്നുണ്ട് (യുങ്ങിന്റെ Dreams Memories and Reflections-ൽ ഈ കത്ത് അനുബന്ധമായി ചേർത്തിട്ടുണ്ട്). യുങ്ങിന്റെ ആന്ധവിശ്വാസപരവും ദൈവശാസ്ത്രപരവുമായ പ്രസ്താവങ്ങൾ അതീവ ശാസ്ത്രീയമാണെന്ന മട്ടിൽ മലയാളികൾ (പ്രത്യേകിച്ചും സാഹിത്യ വിമർശനത്തിൽ ഉദ്ധരിച്ച കാണുന്നതുകൊണ്ട്, ഈ ആശയഗതികളുടെ പ്രകടമായ പ്രതിലോമസ്വഭാവം നിർദ്ധാരണം ചെയ്യുകയെന്നത് ഇടതുപക്ഷത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വളരെ ആവശ്യമാണ്. യുങ്ങിന്റെ മനഃശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തങ്ങളിലെ വിരോധാഭാസങ്ങൾ ഗ്ലോവർ, Freud or Jung എന്ന കൃതിയിൽ വിശദമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്.

145 'The graduated flunkeys clericalism'.

146 നോർമൻ ഒ. ബ്രൗണിന്റെ പല ആശയങ്ങളും മാർക്യൂസിന്റെ Eros and Civilization-ലെ ആശയങ്ങളോടു വളരെ അടുത്തു വരുന്നുണ്ടെന്നത് ചിന്തോദ്ദീപകമാണ്. പ്രത്യേകിച്ചും മാർക്യൂസിന് പിൽക്കാലത്ത് ലഭിച്ചിട്ടുള്ള ഇടതുപക്ഷ ചിന്തകൻ എന്ന പരിവേഷം കണക്കിലെടുക്കുമ്പോൾ. ഇവിടെ, മാർക്യൂസിനെപ്പറ്റി കോളറ്റിയും. ഇ. പി. തോംസണും മറ്റും ഉന്നയിച്ചിട്ടുള്ള നിശിതമായ വിമർശനങ്ങൾ സ്മരണീയമാണ്.

147 Soul Murder (ന്യൂയോർക്ക്, 1979); The Politics of Experience (ലണ്ടൻ, 1978) തുടങ്ങിയ പല

മാർക്സിയൻ അപബോധ സങ്കല്പത്തിന്റെ വിപ്ലവാത്മകമായ ഉന്മുഖത്വം

ജർമൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രം, ഹെഗലിന്റെ നിയമത്തിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനത്തിന്റെ 'അവതാരിക' തിരുക്കുടുംബം എന്നീ കൃതികളിലാണ്, പ്രധാനമായും മാർക്സിന്റെ അപബോധസങ്കല്പം ക്രോഡീകൃതമാവുന്നത്. അധിഭൗതീക വാദപരവും, ദൈവശാസ്ത്രപരവുമായ ചിന്താപദ്ധതികളുടെ വിമർശമായിരുന്നു ഈ ആദ്യകാല കൃതികളുടെ പരിസരം. ജ്ഞാനോദയ ചിന്തയിലും ജർമൻ തത്ത്വശാസ്ത്രപാരമ്പര്യത്തിലും വേരുകൾ പടർത്തിനിൽക്കുന്ന ഈ താത്വിക പരിസരം, 'വിമർശം' എന്ന പദത്തിന് നൂതനമായ പല അർത്ഥമാനങ്ങളും നൽകിയിരുന്നു. വിമർശം (critique) എന്ന വിശേഷണം മാർക്സ് തന്നെ പലവുരു ഉപയോഗിക്കുന്നു. (ഉദാഹരണത്തിന് A contribution to the Critique of Political Economy) എന്നത് ഈ നാനാർത്ഥങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനം ആവശ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്നു.[148] ചരിത്രപരമായി നോക്കുമ്പോൾ 'വിമർശം' എന്ന പദത്തിന് 'ജ്ഞാനോദയചിന്ത'യെക്കാൾ പഴക്കമുണ്ട്. പ്രാചീനകൃതികളേയും, ബൈബിളിലെ വാക്യങ്ങളേയും ശാസ്ത്രീയമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന കല എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് ഹ്യൂമനിസ്റ്റുകളും മധ്യയുഗങ്ങളിലെ പരിഷ്കാരശ്രമങ്ങളുടെ വക്താക്കളും ഈ പദം ഉപയോഗിച്ചിരുന്നത്. ഏറെക്കാലത്തേക്ക് ഈ വിമർശനപരമായ പ്രവർത്തനം പരസ്പരം മല്ലടിച്ചിരുന്ന മതവിഭാഗങ്ങളുടെ പ്രധാന ആയുധങ്ങളിൽ ഒന്നായിരുന്നു. പക്ഷേ, പള്ളിയുടേയും ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞരുടേയും, സംരക്ഷണത്തിൽ വികസിച്ച 'വിമർശനകല ഏറെക്കഴിയും മുമ്പുതന്നെ 'സ്വാതന്ത്ര്യം' അവകാശപ്പെടാൻ തുടങ്ങി. ഇതിൽ അത് ഒരളവുവരെ വിജയം കൈവരിക്കുകയും ചെയ്തു.

മുഖ്യമായും രണ്ടു കാര്യങ്ങളാണ് ഈ വിജയത്തിന് നിദാനമായിത്തീർന്നത്. ഒന്നാമതായി, മതപരിഷ്കരണ പ്രസ്ഥാനം (reformation) ഉണർത്തിവിട്ടരൂക്ഷവും പലപ്പോഴും രക്തരൂക്ഷിതവുമായ സംഘട്ടനങ്ങളിൽ 'വെളിപാടി'ൽ അധിഷ്ഠിതമായ മതത്തിന്റെ (religion based on revelation) അവകാശവാദങ്ങളുടെ 'അപ്രമാദിത്വ'പരിവേഷം ഉരുകിപ്പോയി. ഇരുചേരികളും കൂടുതൽ കൂടുതൽ 'വിമർശ'നത്തെ ആശ്രയിക്കാൻ തുടങ്ങിയതോടെ സ്ഫുടവും യുക്തിഭദ്രവും വിമർശനാത്മകവുമായ ചിന്തയ്ക്ക് അഭൂതപൂർവമായ പ്രസക്തി കൈവന്നു 'വെളിപാടും' 'യുക്തിചിന്തയും' തമ്മിലുള്ള അതിർവരമ്പു കൂടുതൽ കൂടുതൽ വ്യക്തമായി വന്നതോടെ, യുക്തിചിന്ത, മതപ്രമാണങ്ങളുടെ വ്യാഖ്യാനത്തിന്റെ സീമിതമേഖലയിൽ നിന്ന്

കൃതികളിലും ഇന്നത്തെ മനഃശാസ്ത്രപരമായ മർദ്ദനോപാധികളെപ്പറ്റി വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. ജ്ഞാനോദയം മുതൽക്കുള്ള ഈ 'മനുഷ്യത്വപര'മെന്ന് ഉദ്ഘോഷിക്കപ്പെടുന്ന ശിക്ഷാപദ്ധതിയുടെ ശരിയായ സ്വഭാവം ഫുക്കോയുടെ Discipline and Punish: The Birth of the Prison എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പഠനവിധേയമാക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. പ്രകടമായും ഉപരിവർഗ പ്രത്യയശാസ്ത്ര താൽപര്യങ്ങളെ സേവിക്കുന്ന ഏറെ 'മനഃശാസ്ത്ര' ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഇറങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. I'm Ok, You're Ok പെട്ടെന്ന് മനസ്സിൽ വരുന്ന ഒരുദാഹരണമാണ്.

148 Critical Sociology: Selected readings എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പഠനവിധേയമാക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. പ്രകടമായും ഉപരിവർഗ്ഗപത്യയശാസ്ത്ര താൽപര്യങ്ങളെ സേവിക്കുന്ന ഏറെ 'മനഃശാസ്ത്ര ഗ്രന്ഥങ്ങൾ ഇറങ്ങിയിട്ടുണ്ട്. എഡി. പോൾ കൊണർടൺ (ഹാർമണ്ട് വർത്ത്, 1976) അവതാരിക, പേജുകൾ 1139 നോക്കുക. ഈ ഖണ്ഡത്തിൽ കൊണർടന്റെ വിവരണങ്ങളെ ഏറെ ആശ്രയിക്കുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട്, ആവർത്തനവിരസത ഒഴിവാക്കാൻ, എല്ലാഭാഗത്തും ഈ കടപ്പാട് സൂചിപ്പിച്ചിട്ടില്ല.

വിട്ടു് മനുഷ്യന്റെ സമസ്തചര്യകളും വിമർശനാത്മകമായി പഠിക്കാനുള്ള രീതിശാസ്ത്രമായി വികസിച്ചു. സത്യം കണ്ടെത്താനുള്ള മാർഗം യുക്തിചിന്തയാണെന്നു് വന്നതോടെ ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിത്തറതന്നെ ഇളകിയാടാൻ തുടങ്ങി. രണ്ടാമതായി, മതപരമായ ചേരിപ്പോരുകൾ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ശത്രുതാപരവും, അപരിഹാര്യവുമായി തീർന്നതോടെ വിമർശം അനിവാര്യമായിത്തന്നെ ദാക്ഷിണ്യമില്ലാത്തതും കർക്കശവും ഖണ്ഡനാത്മകവുമായിത്തീർന്നു. ഈ ഖണ്ഡനാത്മക (polemical) സ്വഭാവം മതയുദ്ധങ്ങളുടെ സ്മരണപോലും മാഞ്ഞുകഴിഞ്ഞിട്ടുള്ള ഇന്നും വിമർശസങ്കല്പത്തെ ചൂഴ്ന്നുനിൽക്കുന്നുണ്ടു്. യുക്തിക്കു് കൈയെത്തിപ്പിടിക്കാവുന്ന എല്ലാ മേഖലകളിലേക്കും അതിവേഗം വ്യാപിച്ച യുക്തിചിന്ത വളരെ മെല്ലെ മാത്രമേ 'രാഷ്ട്രീയ'ത്തിന്റെ മേഖലയിലേക്കു് പ്രവേശിച്ചുള്ളു. പക്ഷേ, മതപരമായ കാര്യങ്ങളിലെന്നപോലെ ഈ നിരോധത്തിനു് ഏറെക്കാലം നിലനിൽക്കാനായില്ല. ആദ്യം പരോക്ഷമായും പിന്നെ പ്രത്യക്ഷമായും യുക്തിചിന്ത രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ മേഖലയിലേക്കും കടന്നുവന്നു. ഹേബർമാസ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതുപോലെ ക്ലബുകളിലും കാപ്പിക്കടകളിലും മദ്യശാലകളിലും ശ്രദ്ധിക്കപ്പെടാതെ വളർന്നുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു പുതിയ ധാർമികശക്തി—സാധാരണജനങ്ങൾ-വിമർശത്തെ അതിന്റെ ആയുധമായി കൈയാളുകയും, ജനാധിപത്യത്തിനായുള്ള അതിന്റെ സമരത്തിലെ ആദ്യകേന്ദ്രങ്ങളിലൊന്നാക്കുകയുംചെയ്തു.[149] വിമർശമെന്നതു് ജനശക്തിയുടെ പ്രധാന താത്ത്വിക മുദ്രാവാക്യമായി, 'വിമർശം' 'വിമർശനം' എന്നീ വിശേഷണങ്ങൾ ശീർഷകമായി സ്വീകരിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥങ്ങളുടേയും ലേഖനങ്ങളുടേയും ഒരു വലിയ തിരച്ചാട്ടത്തിനുതന്നെ പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടു് സാക്ഷ്യം വഹിക്കുകയുണ്ടായി. ക്രിട്ടീക് ഓഫ് റീസൺ-നു് 1781-ൽ എഴുതിയ ആമുഖക്കുറിപ്പിൽ ഇമാനുവൽ കാന്റ് തന്റെ യുഗം വിമർശത്തിന്റെ 'യഥാർത്ഥ' യുഗമാണെന്നും, മതത്തിനോ നിയമനിർമ്മാണസഭകൾക്കോ അതിന്റെ അഗ്നിപരീക്ഷയിൽ നിന്നു് വിടുതൽ ലഭിക്കുകയില്ലെന്നും പ്രഖ്യാപിച്ചതു വെറുതെയല്ല. ഇത്തരത്തിൽ ജനകീയ വിപ്ലവങ്ങളുടെ ആയുധമായി മാറിക്കഴിഞ്ഞിരുന്ന വിമർശനത്തിന്റെ മുഖ്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെ മൂശയിലാണു് മാർക്സിന്റെയും എംഗൽസിന്റെയും താത്ത്വിക പരികല്പനകൾ രൂപംകൊണ്ടതു്. ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ പുകമറകളേയും അധീശവർഗത്തിന്റെ കപടനാട്യങ്ങളേയും തുറന്നുകാട്ടുന്ന. നിഷേധചിന്ത (oppositional thinking) എന്ന അർത്ഥത്തിലുള്ള വിമർശനപാരമ്പര്യത്തോടു് അവർക്കുള്ള കടപ്പാടു് 'നിലനില്ക്കുന്ന എല്ലാറ്റിന്റെയും, നിർദാക്ഷിണ്യമായ വിമർശനം' എന്നു് മാർക്സിന്റെ ആദ്യകാല മുദ്രാവാക്യത്തിൽ തന്നെ പ്രസ്ഫുരിക്കുന്നുണ്ടു്.

ഖണ്ഡനവിമർശനം എന്ന പ്രാഥമികമായ അർത്ഥത്തിനുപുറമെ മറ്റു രണ്ടു് പ്രധാന വിവക്ഷകൾക്കൂടി വിമർശപദത്തിനു് ഉണ്ടായിരുന്നു. ഈ രണ്ടു വിവക്ഷകളുടേയും അടിവേരുകൾ ജർമൻ ആശയവാദ ചിന്തയിലാണു് ഒളിഞ്ഞുകിടക്കുന്നതു് എന്നു് പോൾ കൊണർടൻ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. അപബോധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിയൻ

---

[149] ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ടു് താത്വികന്മാരുടെ രണ്ടാം തലമുറയിലെ മുഖ്യചിന്തകരിൽ ഒരാളാണു് ഹേബർമാസ്. Theory and Practice തുടങ്ങിയ അപൂർവം ഗ്രന്ഥങ്ങളും ലേഖനഭാഗങ്ങളും മാത്രമേ ഇവിടെ എളുപ്പത്തിൽ കിട്ടാവുന്നതായുള്ളൂ. ഹേബർമാസിന്റെ പ്രസ്താവങ്ങൾ സമാഹാരങ്ങളിൽ നിന്നോ, മറ്റു കൃതികളിൽ ഉദ്ധരിച്ചുകാണുന്ന രൂപത്തിലോ ആണു് ഇവിടെ കൊടുക്കുന്നതെന്നു് ക്ഷമാപണപുരസ്സരം രേഖപ്പെടുത്തട്ടെ.

സങ്കല്പത്തിന്റെ പൂർണരൂപം മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ ഈ അർത്ഥങ്ങളും സഹായകമാവും. കാരണം, അഡർണോയെയും ഹോർക്ക്ഹൈമറെയും ഹേബർമാസിനെയും പോലുള്ള വിമർശന സൈദ്ധാന്തികരും (critical theorists) വാൾട്ടർ ബെഞ്ചമിൻ, ഏണസ്റ്റ് ബ്ലോഹ് തുടങ്ങിയ മാർക്സിയൻ വ്യാഖ്യാനശാസ്ത്രത്തിന്റെ വക്താക്കളും ഈ അർത്ഥമാനങ്ങളെ ആശ്രയിച്ച് നടത്തിയിട്ടുള്ള പഠനങ്ങൾ മാർക്സിയൻ അപബോധസങ്കല്പത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയും പ്രസക്തിയും വർധിപ്പിക്കുന്നതിന് ഏറെ സഹായകരമായിട്ടുണ്ട്.[150]

ഇതിൽ ആദ്യത്തെ അർത്ഥം കാന്തിന്റെ ചിന്തയോട് കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഈ അർത്ഥത്തിലുള്ള 'വിമർശം' അറിവിന്റെ സാദ്ധ്യതകളെപ്പറ്റിയുള്ള വിചിന്തനമാണ്. ക്രിട്ടിക് ഓഫ് പ്യൂർ റിസണിൽ കാന്ത് 'എന്താണ് നമ്മുടെ അറിവിന്റെ മുൻവ്യവസ്ഥകൾ?', 'ഏതാണ് ഈ അറിവിന്റെ പരിധി'? പ്രകൃതിശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ സീമകൾ നിർണയിക്കുന്ന അനിവാര്യമായ ആത്മനിഷ്ഠഘടകങ്ങൾ ഏതൊ

[150] 'ബറോക്ക്' (boroque) രീതിയെപ്പറ്റിയുള്ള വാൾട്ടർ ബെഞ്ചമിന്റെ പഠനത്തിൽ 'വിമർശന'ത്തിനു നൽകുന്ന നിർവചനത്തെ ആസ്പദമാക്കി ഹേബർമാസ് പറയുന്നു: 'സുന്ദരമായതിന്റെ മാദ്ധ്യമത്തിൽ നിന്ന് സത്യമായതിന്റെ മാദ്ധ്യമത്തിലേക്ക് ജ്ഞാനത്തെ മാറ്റി പ്രതിഷ്ഠിക്കുവാനും അതുവഴി അതിനെ രക്ഷിക്കാനുമായാണ് വിമർശം നിഹനശക്തി (mortification) ഉപയോഗിക്കുന്നത്' (The Essencial Frankfurt School Reader, പേജ് 351).

അതീവപ്രതിലോമപരമായ ആശയങ്ങൾ ലളിതരൂപം പൂണ്ട് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന അവസ്ഥയിൽ ഇത്തരം വിമർശനത്തിന്റെ പ്രസക്തി ഊന്നിപ്പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഓഷ്വിറ്റ്സിനും ബുഹൻവാൾഡിനും ശേഷം സുന്ദരമായ ഭാവഗീതങ്ങൾ എഴുതുകയെന്നത് കാട്ടാളത്തമാണെന്ന അഡർണോയുടെ വാക്കുകൾകൂടി ഓർമിക്കുമ്പോൾ, അടിയന്തിരാവസ്ഥയിലെ നഗ്നമായ ഏകാധിപത്യത്തെ 'കാവ്യാത്മക'മായി സാധൂകരിച്ചിരുന്ന സുഗതകുമാരിയെപ്പോലുള്ള നിർലജ്ജരായ ഫാസിസ്റ്റ വാനമ്പാടികൾ 'മരങ്ങളെ' പ്പറ്റിയും, 'പ്രകൃതി'യെപ്പറ്റിയുമൊക്കെ വിലപിച്ചുകൊണ്ട് സാംസ്കാരിക മണ്ഡലത്തെ മലിനക്കാൻ ഭംഗ്യന്തരേണ അനുവദിക്കുന്ന പാവം മലയാളി ഹൃദയത്തെപ്പറ്റി ആശങ്കാകുലരാവാതിരിക്കാനാവില്ല.

മാർക്സിസത്തിന്റെ കർക്കശമായ വിമർശനാത്മക പാരമ്പര്യത്തെ സാർത്ഥകമായി വികസിപ്പിക്കുന്നതിൽ വിമർശന സൈദ്ധാന്തികർ വഹിച്ചിട്ടുള്ള പങ്ക് വിസ്മരിക്കാനാവില്ല. അവരുടെ പല പ്രത്യേക വിശകലനങ്ങളേയും കലവറയില്ലാതെ സ്വീകരിക്കാൻ പ്രയാസമാണെങ്കിൽ പോലും മധ്യകാലയുഗങ്ങളിലെ ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ തമ്മിലുള്ള വിവാദങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ഹെർമന്യൂട്ടിക് തിയറിയുടെ ആവിർഭാവം. ഡിൽതി, ഹാൻസ് ജോർജ്ജ് ഗദാമർ പോൾറിക്കോ ഷെയർ മാഷർ തുടങ്ങിയ പല മാർക്സിസ്റ്റേതര ചിന്തകരും ഹെർമന്യൂട്ടിക്സിന്റെ രീതിശാസ്ത്രത്തിന് മതേതരവും യുക്തിപരവുമായ ഒരിടിത്തറ പ്രധാനം ചെയ്യുന്നതിൽ ഭാഗഭാക്കുകളായിട്ടുണ്ട്. ആധുനിക ഹെർമന്യൂടിക് തിയറിയുടെ ആവിർഭാവത്തോടെ കൃതികളുടെ (പ്രസ്താവനകളുടേയും) അർത്ഥനിർണ്ണയത്തിൽ ഒതുങ്ങിനിന്നിരുന്ന ഹെർമന്യൂട്ടിക് രീതിശാസ്ത്രത്തിന് രാഷ്ട്രീയമായ ഒരു ഉന്മുഖത്വം കൈവന്നിട്ടുണ്ട്. ഈ ഹെർമന്യൂട്ടിക്സിനെ ഫ്രെഡറിക് ജെയിംസൻ 'രാഷ്ട്രീയ ഹെർമന്യൂടിക്സ്' എന്നാണ് വിളിക്കുന്നത്. ജെയിംസന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മാർക്സിസ്റ്റ് ഹെർമന്യൂട്ടുകൾ തങ്ങൾക്ക് പരിചിതമായ സംസ്കാരങ്ങളുടെ ആത്മീയപ്രവർത്തനത്തെയും ഗ്രന്ഥങ്ങളേയും പുനരുജ്ജീവിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിരുന്ന പഴയ ഹെർമന്യൂട്ടിക സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ തന്ത്രങ്ങളെ 'ഒരു അന്തരാളഘട്ടത്തിൽ വിപ്ലവോർജ്ജത്തിന്റെ സ്രോതസ്സുകളുമായി ബന്ധം പുലർത്താനും പീഡനത്തിന്റെ ദീർഘമായ ഹിമയുഗങ്ങളിൽ (glacial ages) അന്തസ്ഥിതമായി മാത്രം നിലനിൽക്കുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യസങ്കൽപ്പത്തെത്തന്നെ സംരക്ഷിക്കാനുമുള്ള മാർഗ്ഗമായി വികസിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു' (Marxism and Form, പ്രിൻസ്റ്റൺ, ന്യൂജെഴ്സി, 1971 പേജുകൾ 84–85).

ജെ. വുൾഫിന്റെ The Hermeneutic Philosophy and the Sociology of Art (ലണ്ടൻ, 1975); കെ. ഒ. ഏപ്പൽ, Analytical philosophy of Language and Geistewissenschaften (ദോർഗ്രഹ്റ്റ്, 1969) തുടങ്ങിയ കൃതികളിൽ ഇതേപ്പറ്റി വിശദമായി ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. മാർട്ടിൻ ജേയുടെ The Dialectical Imagination ഈ പഠനശ്രമങ്ങളുടെ പശ്ചാത്തലത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിശദമായ ഒരു ചിത്രം നൽകുന്നുണ്ട്.

ക്കെയാണ്? തുടങ്ങിയ ചോദ്യങ്ങളാണ് ചർച്ചാ വിഷയമാക്കുന്നത്. ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തപരമായി നോക്കുമ്പോൾ കാന്തിന്റെ ഈ 'നൂതന അജ്ഞേയവാദം' (neo-agnosticism) വിറ്റ്ഗിൻസ്റ്റെനി ചോംസ്കിയുടേയും ട്രോസിന്റെയുമൊക്കെ ആശയവാദത്തിന്റെ നിറംപൂണ്ട രീതിശാസ്ത്രങ്ങൾക്കാണ് വഴിയൊരുക്കിയിട്ടുള്ളത്. ഈ രീതിശാസ്ത്രങ്ങളുടെ മൂല്യനിർണയം ഈ ലേഖനത്തിന്റെ സാദ്ധ്യതകൾക്ക് വളരെ പുറത്താണ്. എങ്കിലും അവർ എത്തിയിട്ടുള്ള നിഗമനങ്ങൾ ഒരാധുനിക മാർക്സിസ്റ്റിന് ലാഘവബുദ്ധിയോടെ തള്ളിക്കളയാനാവില്ലെന്ന് മാത്രം ഇവിടെ പറഞ്ഞുവെക്കട്ടെ.[151]

വിമർശനത്തിന്റെ രണ്ടാമത്തെ അർത്ഥം അറിവിന്റെ മനുഷ്യനിർമിതമായ പരിമിതികളെപ്പറ്റിയുള്ള വിചിന്തനത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചാണ് നിൽക്കുന്നത്. വ്യക്തികളും വ്യത്യസ്ത ഗ്രൂപ്പുകളും, അല്ലെങ്കിൽ, മനുഷ്യരാശി മുഴുവനായിത്തന്നെയും എന്തുകൊണ്ട് ചില ചരിത്രഘട്ടങ്ങളിൽ തെറ്റായ വിശ്വാസങ്ങൾക്ക് അടിപ്പെട്ടുപോവുന്നു? അവരുടെ അവബോധത്തെ ഇത്തരത്തിൽ വികലമാക്കുന്ന സമ്മർദ്ദങ്ങൾ എന്തൊക്കെയാണ്? തുടങ്ങിയ ചോദ്യങ്ങൾ ഈ പ്രശ്ന പരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ നിന്ന് ഉയർന്നുവരുന്നതാണ്. ഈ ചോദ്യങ്ങൾ ഒരുപക്ഷേ, ആദ്യമായി ഉന്നയിക്കപ്പെട്ടന്നത് ഹെഗലിന്റെ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിലാണ്. അടിമയും ഉടമയുമായുള്ള ബന്ധത്തെപ്പറ്റി ചർച്ചചെയുന്നിടത്ത്[152] ഹെഗൽ ഇതേപ്പറ്റി ദീർഘമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. മാനവത വേലയിലൂടെയാണ് അതിന്റെ അവബോധത്തിന്റെ വികാസം സാധിക്കുന്നത് എന്ന ആശയവാദത്തിന്റെ മാന്ത്രികച്ചെപ്പിനുള്ളിൽ അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഹെഗേലിയൻസിദ്ധാന്തത്തെ വിമർശനാത്മകമായി ഉൾക്കൊണ്ടുകൊണ്ടാണ് മാർക്സ് തന്റെ അവബോധസങ്കൽപത്തിന് രൂപം നൽകുന്നത്. മനസ്സിന്റെ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിലെ മുൻചൊന്ന ഖണ്ഡത്തിൽ ചർച്ച ചെയ്യപ്പെടുന്ന വേലയും ഭയവുംസർഗാത്മകതയും അവബോധത്തിന്റെ വികാസവുമൊക്കെ തമ്മിലുള്ള സങ്കീർണമായ വൈരുദ്ധ്യാത്മകബന്ധങ്ങൾ അതിലെ 'അധിഭൗതികവാദപരമായപദാവലിയുടെ ഉമി' പാറ്റിക്കളഞ്ഞാൽ അപബോധത്തെപ്പറ്റിയും 'പ്രത്യയശാസ്ത്രമിഥ്യ'യെപ്പറ്റിയും അഗാധമായ ഉൾക്കാഴ്ച പകരുന്ന പല പരികൽപ

---

[151] വിറ്റെഗിൻസ്റ്റൈനിന്റെ ആശയങ്ങളും മിഖായേൽ ബാറ്റ്കിൻ, ഗ്രാംഷി തുടങ്ങിയ മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്തകരുടെ പ്രമേയങ്ങളും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യാത്മക ബന്ധത്തെപ്പറ്റി ടെറി ഈഗിൾടൺ 'Wittegenstein and his Friends' എന്ന ലേഖനത്തിൽ (New Left Review) നടത്തുന്ന പഠനം താൽപര്യജനകമാണ്. ലെവൈ സ്ട്രോസ് മാർക്സിസത്തോടുള്ള തന്റെ കടപ്പാട് Triste Tropique എന്ന ആത്മകഥാപരമായ കൃതിയിൽ അർത്ഥശങ്കയ്ക്കിടയില്ലാത്ത വണ്ണം പ്രഖ്യാപിച്ചിട്ടുണ്ട്. സ്ട്രോസിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്കു നേരെ 'അധിഭൗതിക കർത്ത്യസങ്കല്പമില്ലാത്ത കാന്തിയൻ ചിന്താവലി' എന്ന വിമർശനം ഉയർന്നുവന്നിട്ടുണ്ടെന്നത് ഇവിടെ സ്മരണീയമാണ്. ഭാഷയെപ്പറ്റിയുള്ള ചോംസ്കിയുടേയും മറ്റും ഘടനാവാദപരമായ പഠനങ്ങൾ മാർക്സിസ്റ്റ വിരുദ്ധവുമായ പലതരം പഠനങ്ങൾക്ക് വഴിയൊരുക്കിയിട്ടുണ്ട്. റൊളാങ് ബാർത്തിനെപ്പോലുള്ള ഘടനാവാദികളായ ഇടതുപക്ഷ ചിന്തകരുടെ ചില ആശയങ്ങളെങ്കിലും (പ്രത്യേകിച്ചും Mythologies, Writting Degree Zero തുടങ്ങിയ കൃതികളിലെ) ബൂർഷ്വാ വ്യവസ്ഥയുടെ സ്വാംശീകമണ-സാധൂകരണ തന്ത്രങ്ങളെ തുറന്നുകാട്ടുന്നതിനും ബൂർഷ്വാ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ഉപരോധിക്കുന്നതിനും സഹായകമായിട്ടുണ്ടെന്ന് അംഗീകരിക്കാതെ വയ്യ. കാന്തിനെപ്പറ്റിയുള്ള 'നവീന എഗ്നോസ്റ്റിക്'എന്ന വിശേഷണം മാർക്സിന്റേതാണ്.

[152] ജി. ഡബ്ല്യൂ. എഫ്. ഹെഗൽ, The Phenominology of Mind, ഇംഗ്ലീഷ് തർജ്ജമ (ലണ്ടൻ, 1968) പേജുകൾ 229–240.

നകളുടേയും വിളനിലമാവും.[153] ജർമനിയിലെ കാർഷികയുദ്ധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള എംഗൽസിന്റെ പഠനത്തിൽ, പ്രത്യേകിച്ചും "ഒരു ചരിത്രഘട്ടം (epoch) അതിനെപ്പറ്റി

---

[153] ഹെഗലും മാർക്സുമായുള്ള ബന്ധം ഏറെ തലനാരിഴ കീറുന്ന ചർച്ചകൾക്കും വാദകോലാഹലങ്ങൾക്കും വഴിവച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ തർക്കങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനം ലേഖനത്തിന്റെ പല ഭാഗങ്ങളിലായി കാണാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ, പലപ്പോഴും ലീനമായിക്കിടക്കുന്ന ഉദ്ധരണികളുടെ രൂപത്തിലാണ് ഇവ അവതരിപ്പിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഈ തർക്കങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു സംക്ഷിപ്ത വിവരണം പോലും അസാദ്ധ്യമാക്കുമാറ് വിപുലമാണ് ഈ ചർച്ചകളുടെ മേഖല. മൂലധനത്തിന്റെ രണ്ടാം പതിപ്പിൽ മാർക്സ് നടത്തുന്ന പ്രസിദ്ധമായ പ്രസ്താവത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചാണ് അൽത്യൂസ്സെയും മറ്റും ഈ പ്രശ്നത്തെപ്പറ്റി പഠിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ആ പ്രസ്താവം മാത്രമെങ്കിലും നാം അനുസ്മരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു; "ഹെഗലിയിൻ വൈരുദ്ധ്യവാദത്തിന്റെ (കാര്യങ്ങളെ) നിഗൂഹനം ചെയ്യുന്നവശം (mystifying side) ഏതാണ്ട് മുപ്പത് കൊല്ലം മുമ്പുതന്നെ — അന്നതൊരു ഫാഷനായിരുന്നപ്പോൾ തന്നെ — ഞാൻ വിമർശന വിധേയമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ, ഞാൻ ദാസ് കാപ്പിറ്റലിന്റെ ഒന്നാം വാല്യം എഴുതിക്കൊണ്ടിരുന്നപ്പോൾ സിദ്ധിച്ച ജർമനിയിൽ വലിയ വാചകമടിക്കുന്ന, എപ്പോഴും മുറുമുറുക്കുന്ന, അഹങ്കാരികളായ രണ്ടാംകിട ബുദ്ധിജീവികൾക്ക് പണ്ട് ലെസിങ്ങിന്റെ കാലത്ത് ധീരനായ മോസസ് മെന്റൽസോൺ സ്പിനോസയെ കൈകാര്യം ചെയ്തപോലെ, അതായത് ഒരു ചത്ത നായയായി — ഹെഗലിനെ കൈകാര്യം ചെയ്യാൻ വലിയ ഇഷ്ടമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഞാൻ ആ മഹാചിന്തകന്റെ ശിഷ്യനാണെന്ന് തുറന്ന പ്രഖ്യാപിച്ചു. മൂല്യസിദ്ധാന്തത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അധ്യായത്തിൽ അവിടവിടെയായി അദ്ദേഹത്തിന്റെ സവിശേഷ ഭാഷാപ്രയോഗങ്ങളുമായി ശൃംഗരിക്കുകയും (coquetted with) ചെയ്തു. ഹെഗലിന്റെ കൈകകളിൽ വൈരുദ്ധ്യവാദത്തിനു സംഭവിക്കുന്ന നിഗൂഹനം ഒരു തരത്തിലും വൈരുദ്ധ്യവാദത്തിന്റെ സാമാന്യമായ പ്രവർത്തനത്തെപ്പറ്റി ബ്രഹത്തും ബോധപൂർവ്വമായ രീതിയിൽ ആദ്യമായവതരിപ്പിച്ച ആൾ എന്ന [സ്ഥാനം] അദ്ദേഹത്തിൽ നിന്ന് എടുത്തുകളയുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിൽ അത് [വൈരുദ്ധ്യവാദം] തലകീഴായി നില്ക്കുകയായിരുന്നു. നിഗൂഹനത്തിന്റെ (mystical) കണ്ടെത്തണമെങ്കിൽ നാം അതിനെ വീണ്ടും നേരെ നിർത്തണം (rightside up)." (Capital (മോസ്കോ എഡിഷൻ) പേജ് 29.)

ലൂയി അൽത്യൂസ്സെ For Marx-ൽ ഈ പ്രസ്താവത്തിന്റെ താത്വിക വിവക്ഷകളെപ്പറ്റി വിശദമായി ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. തർജ്ജമകളിൽ അതിനു സംഭവിച്ചിട്ടുള്ള അർത്ഥമാറ്റങ്ങളെപ്പറ്റിയും (എന്റെ തർജ്ജമയിൽ ഒരിടത്ത് അൽത്യൂസ്സെ ഉദ്ധരിക്കുന്ന കേൺ (Kern)-ന്റെ തർജമയെ ആശ്രയിക്കുന്നുണ്ട്. The mystification the dialectic suffered at Hegels hands does not remove him from his place as the first...) അകക്കാമ്പ്, പുറംതോട് എന്നീ രൂപകങ്ങളുടെ നാനാർത്ഥങ്ങളെപ്പറ്റി അൽത്യൂസ്സെർ നൽകുന്ന വിശദീകണങ്ങൾ ഏറെ താൽപര്യജനകമാണ്. For Marx, ബെൻ ബ്രൂസ്റ്ററുടെ തർജ്ജമ (ഹാർമണ്ട്സ് വർത്ത്, 1969), പേജ് 59–94 നോക്കുക. അതേ കൃതിയിലെ 'On the young Marx' എന്ന അധ്യായവും.

'ഹെഗേലിയൻ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ ശരിയായ ജന്മസ്ഥലവും രഹസ്യവും' എന്ന് മാർക്സ് വിശേഷിപ്പിക്കുന്ന മനസിന്റെ പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിലെ ചില ആശയങ്ങൾ നാം മുൻഖണ്ഡങ്ങളിൽ സ്പർശിച്ചുപോയിട്ടുണ്ട്. ഇവിടെ സൂചിപ്പിച്ചിട്ടുള്ള ഖണ്ഡത്തിലെ ആത്മാവബോധത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സിദ്ധാന്തവും മാദ്ധ്യമികതയെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ചയും അദ്ധ്വാനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള നിർവചനവുമെല്ലാം നിഷ്കൃഷ്ടമായ പഠനം ആവശ്യപ്പെടുന്ന പരികൽപ്പനകളുടെ ഖനിയാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്, 'മറ്റൊരു ആത്മാവബോധത്തിനു വേണ്ടി നിലനിൽക്കുന്നു എന്ന വസ്തുതയാൽ അത്മാവബോധം അതിൽത്തന്നെയും അതിനുവേണ്ടിയും (in itself and for it self) നില നിൽക്കുന്നു എന്നതു സിദ്ധമാകുന്നു. അതായത്, അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടും തിരിച്ചറിയപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടും recognised) ആണ് അതു നിലനിൽക്കുന്നത് (it is)' എന്ന ഹെഗലിന്റെ നിർവചനം ഒരു വശത്ത് മാർട്ടിൻ ബ്യൂബറുടേയും ഗദാമറുടേയും ഒരു പരിധിവരെ സാർത്രിന്റെ തന്നെയും ഞാൻ/അപരൻ (I/other) എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള അസ്തിത്വവാദ ചർച്ചയ്ക്ക് വഴിയൊരുക്കുന്നു. മറുവശത്ത്, തിരിച്ചറിയൽ എന്ന സങ്കല്പം മാദ്ധ്യമികതാ സങ്കല്പവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തിക്കാണുമ്പോൾ വൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിത ഭൗതികവാദ പരികൽപ്പനകൾക്കു വളമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്ന 'ഞാൻ/അപരൻ' എന്ന തരത്തിൽ ക്രോഡീകൃതമാവുന്ന വിശകലന രീതി ദ്രഷ്ടാ — ദൃശ്യം (കർത്താവ് — കർമം) എന്ന തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിനു മുന്നിലെ വലിയ സമസ്യയെ മറികടക്കാനുള്ള ഒരു ശ്രമമായി കാണാവുന്നതാണ് (റിച്ചാർഡ് ഇ. പാമർ, Hermanuetics; Interpretation Theory in Schileiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer, ഇവാൻസ്റ്റൺ, 1969, പേജുകൾ 246–251).

ബ്യൂബറുടെ പ്രധാന താത്ത്വിക ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ശീർഷകം തന്നെ Ich–Du (ഞാൻ–അപരൻ)

പുലർത്തിപ്പോരുന്ന മിഥ്യകളെ വിമർശനവിധേയമാക്കുന്നിടത്ത്” ഹെഗേലിയൻ പരികൽപനകളുടെ സ്വാധീനം പ്രകടമാവുന്നുണ്ട്.[154]

ഏതായാലും ഈ വിഭിന്ന വിവക്ഷകളുള്ള വിമർശ സങ്കൽപത്തെ തൊഴിലാളികളുടെ വർഗബോധത്തെ വിലങ്ങിട്ടു നിർത്തുന്ന ധാരണകളേയും സ്ഥാപനങ്ങളെയും പരാജയപ്പെടുത്താനുള്ള ആയുധമാക്കി എന്നതിലാണ് ശാസ്ത്രീയസോഷ്യലിസത്തിന്റെ താത്ത്വികാചാര്യന്മാരുടെ പ്രസക്തി കുടികൊള്ളുന്നത്, ഈ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ നോക്കുമ്പോഴാണ് അപബോധകത്തെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിയൻ സങ്കൽപ

എന്നാണെന്നതു ശ്രദ്ധേയമാണ്. എംഗൽസിന്റെ പ്രസിദ്ധമായ രീതിയും (method) വ്യവസ്ഥയും (system) തമ്മിലുള്ള വ്യതിരേകത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചർച്ചയും ഹെഗലിന്റെ രീതിശാസ്ത്രത്തോട് വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായ രീതിയിൽ കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. (ഹെഗലിന്റെ ഇരട്ടക്കെട്ട് (double entente) act simpliciter sublation തുടങ്ങിയ സങ്കല്പങ്ങളും 'അതിന്റെ അപരത്വത്തിലുള്ള രണ്ടർത്ഥത്തിലുമുള്ള നിഷേധത്തിലൂടെയുള്ള സ്വാംശീകരണം (sublation) രണ്ടർത്ഥത്തിൽ അതിന്റെ സ്വത്വത്തിലേക്കുള്ള തിരിച്ചുവരവാണ്' തുടങ്ങിയ എണ്ണമറ്റ പ്രസ്താവങ്ങളും എംഗൽസിന്റെ ആശയ രൂപീകരണത്തെ സ്വാധീനിക്കുന്നുണ്ട്.)

'അഹം' (self) അഹത്തിൽ പ്രതിഫലിക്കാനായി രണ്ടു ഘട്ടങ്ങൾ (moments) ആവശ്യമാണ്-ഭയത്തിന്റേയും സാമാന്യമായ വേലയുടേയും ഘട്ടവും രൂപീകരണപ്രവർത്തനത്തിന്റെ ഘട്ടവും. അതേസമയംതന്നെ ഇവ രണ്ടും സാർവലൗകികമായ (Universal) രൂപത്തിൽ നിലനിൽക്കുകയും വേണം. അദ്ധ്വാനത്തിന്റെ അച്ചടക്കവും അനുസരണയും ഇല്ലെങ്കിൽ ഭയം ഔപചാരികം മാത്രമാവും. നിലനിൽപ്പിന്റെ അറിയപ്പെടുന്ന യാഥാർത്ഥ്യ സ്വരൂപത്തിലാകെ അതു പടരുകയില്ല. വസ്തുക്കൾക്ക് ചതുരശില്പം പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന രൂപീകരണ പ്രവർത്തനത്തിന്റെ അഭാവത്തിൽ ഭയം ആന്തരികവും വിമൂകവുമായിരിക്കും. അവബോധം അതിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം വസ്തുനിഷ്ഠത കൈവരിക്കുകയുമില്ല. കേവലമായ ഭയത്തിന്റെ ആദ്യഘട്ടമില്ലാതെയാണ് വസ്തുവിന് രൂപവും വടിവും പ്രദാനം ചെയ്യുന്നതെങ്കിൽ അതിവ്യർത്ഥവും ശൂന്യവുമായ 'മനസ്സാണ് ഉണ്ടാവുക'. കാരണം അതിന്റെ രൂപം, അഥവാ നിഷേധം സ്വകീയമായ നിഷേധമാവില്ല. തൽഫലമായി അതിന്റെ രൂപീകരണപ്രവർത്തനത്തിന് അതിനെപ്പറ്റിയുള്ള അവബോധത്തെ... യഥാർത്ഥമാക്കാനാവില്ല... കേവലമായ ഭയം അനുഭവിച്ചിലെങ്കിൽ... നിഷേധാത്മകമായ യാഥാർത്ഥ്യം അതിനുബാഹ്യമായിരിക്കും. അതിന്റെ നൈസർഗിക ബോധത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കം ഒന്നാകെ പിടിച്ചുകുലുക്കപ്പെടുകയും ആടിയുലയുകയും ചെയ്തിട്ടില്ലെങ്കിൽ അത് ആന്തരികമായി ഒരു പരിനിഷ്ഠമായ നിലനിൽപ്പിന്റെ അവസ്ഥ (mode of being) -യിൽ തന്നെയായിരിക്കും. സ്വന്തമായ ഒരു ഇച്ഛയുടെ വെറും കടുംപിടിത്തം (stubborness) മാത്രമായി— ബന്ദിയുടെ നിലപാടിന് അപ്പുറം പോവാനാവാത്ത ഒരു തരം സ്വാതന്ത്ര്യമായി— ഭവിക്കും' എന്നും മറ്റുമുള്ള ഹെഗലിന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ (Phenomenology, പേജ് 240) ബൂർഷ്വാസിയുടെ അപബോധം എങ്ങനെ ഒരുതരം വഞ്ചനാപരമായ അപബോധമായി (mendacious consciousness) മാറുന്നു എന്നതിനെപ്പറ്റിയുള്ള ലൂക്കാച്ചിന്റെ ചർച്ചയിലേക്കും (History and Class Consciousness, പേജ് 64–65), ദുർബലാവസ്ഥയിൽ അകപ്പെട്ട ഇച്ഛയുടെ സഹനപൂർവമായ ചെറുത്തുനിൽപ്പിന്റെ രൂപമായി കീഴ്ത്തട്ട (subaltern) വർഗങ്ങളുടെ അപബോധത്തെ കാണുന്ന ഗ്രാംഷിയുടെ സിദ്ധാന്തത്തിലേക്കും വെളിച്ചം വീശുന്നുണ്ട്.

[154] The Peasant War in Germany, മോസ്കോ എഡിഷൻ, 974.

മധ്യയുഗങ്ങളുടെ അന്ത്യം കുറിച്ച സമരങ്ങളെ ദൈവശാസ്ത്രപരമായ മുറുമുറുപ്പുകളുമായി മാത്രം മനസ്സിലാക്കുന്ന ജർമൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് ഏംഗൽസ് പറയുന്നു. ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രകാരന്മാർ ഒരു കാലഘട്ടം അതേപ്പറ്റി വച്ചുപുലർത്തുന്ന എല്ലാ മിഥ്യാധാരണകളേയും, അല്ലെങ്കിൽ, ഏതെങ്കിലും കാലത്തെ പ്രത്യയശാസ്ത്രകാരൻമാർ അവരുടെ കാലത്തെപ്പറ്റി പുലർത്തുന്ന മിഥ്യാധാമണകളേയും ചോദ്യം ചെയ്യാതെ സ്വീകരിക്കാൻ തക്കവണ്ണം വങ്കൻമാരാണ്' ഇത്തരമാളുകൾ 1789-ലെ വിപ്ലവത്തെ അല്പം ചൂടേറിയപ്പോയ ഒരു വിവാദമായും ജൂലായ് വിപ്ലവത്തെ ദൈവകാരുണ്യത്താലുള്ള നീതിയുടെ ദുസ്സാദ്ധ്യതയെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു പ്രയോഗിക തർക്കമായുമൊക്കെ ചുരുക്കിക്കാണും എന്നും എംഗൽസ് പരിഹസിക്കുന്നു. ഈ ആന്തോളനത്തിൽ മല്ലടിച്ചു നിൽക്കുന്ന വർഗസമരങ്ങളെപ്പറ്റി അവർക്ക് ഒരു ചുക്കും അറിയില്ലെന്നും, ഈ ആന്തോളനങ്ങളുടെ കൊടിപ്പടത്തിൽ കാണുന്ന രാഷ്ട്രീയ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ എല്ലായ്പ്പോഴും വർഗസമരത്തിന്റെ ശുഷ്കമായ ആവിഷ്കാരങ്ങൾ മാത്രമാണെന്നും (bare expressions) എംഗൽസ് കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു.

ത്തിന്റെ വിപ്ലവാത്മകമായ ഉന്മുഖത്വം വ്യക്തമാവുന്നത്. മിഥ്യാധാരണകൾക്കെതിരായ സമരം മാർക്സിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യുക്തിയുടെ ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കാനുള്ള നിഷ്കാമ-മാനസിക പ്രവർത്തനമായിരുന്നില്ല. മിഥ്യകളെ അവശ്യമാക്കുന്ന ദുസ്സഹജീവിത യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ—ചൂഷണവ്യവസ്ഥയെ-കുറിച്ചുള്ള വിമർശത്തിന്റെ ആദ്യപടി മാത്രമായിരുന്നു. ആ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മാറ്റാൻ, രമ്യനവ്യലോകപ്പിറവിക്ക് വഴിയൊരുക്കാനുള്ള വിപ്ലവസംഗ്രാമത്തിന്റെ ജൈത്രപടഹമായിരുന്നു.[155]

അപബോധത്തിന്റെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സ്രോതസ്സുകൾ

അപബോധത്തേയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തേയും പറ്റിയുള്ള മാർക്സിയൻ പരികൽപനകളുടെ സ്രോതസ്സുകളെ കണ്ടെത്താനുള്ള ഏതൊരു ശ്രമവും ഈ പരികല്പനകൾ രൂപംകൊണ്ട ജൈവസന്ദർഭത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണത്തിലേക്കാണ് നയിക്കുക. ‘ഡോയിഷ് ഫ്രാങ്കോയിസ് ജഹർ ബ്യൂഷർ’-ലെ കത്തുകളിൽ നിന്നു തന്നെ മാർക്സ് ഈ പ്രശ്നങ്ങളെ കേവല താത്ത്വികസമസ്യകളായല്ല, മറിച്ച് പ്രായോഗിക രാഷ്ട്രീയ പരിപാടിയുടെ പ്രശ്നങ്ങളായാണ് കണ്ടിരുന്നത് എന്ന് വ്യക്തമാവുന്നുണ്ട്. ഒരു വശത്ത് ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയവശവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടു കിടക്കുന്ന സോഷ്യലിസ്റ്റ് സിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പറ്റി ശുഷ്കവാദപരമായ മുദ്രാവാക്യങ്ങൾ ഉന്നയിക്കുന്നതിനുപകരം, ശുഷ്കവാദികൾക്കുപോലും അവരുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളെപ്പറ്റി വ്യക്തതനേടാൻ സഹായകമായേക്കാവുന്ന വിമർശനാത്മകപഠനങ്ങൾ നടത്തുക, യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ മറുഭാഗമായ ‘മനുഷ്യരുടെ താത്ത്വികമായ നിലനില്പിന്റെ പ്രശ്നത്തിൽ താല്പര്യമെടുക്കുക (അതായത് മതം, ശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയവയെ വിമർശനവിഷയമാക്കുക), ഇതിനെല്ലാം പുറമെ സമകാലീനരായ ജന സഹസ്രങ്ങളെ പ്രത്യേകിച്ച് ജർമൻകാരെ സ്വാധീനിക്കുക, ഇവയൊക്കെയായിരുന്നു മാർക്സിന്റെ രാഷ്ട്രീയ പരിപാടിയുടെ ഉള്ളടക്കം.[156]

‘ഇതൊക്കെ എങ്ങനെ ചെയ്തുതുടങ്ങണം?’ മാർക്സ് ചോദിക്കുന്നു:

എന്തായാലും രണ്ടു കാര്യങ്ങൾ ആർക്കും നിഷേധിക്കാനാവില്ല. ഒന്നാമതായിമതവും, പിന്നെ രാഷ്ട്രീയവും ആണ് ജർമ്മനിയിലെ (ജനങ്ങൾക്ക്) താല്പര്യമുള്ള വിഷയങ്ങൾ. അതുകൊണ്ട് ഈ വിഷയങ്ങൾ—അവ നിലനില്ക്കുന്നത് എന്തു രൂപത്തിലുമായിക്കൊള്ളട്ടെ—നമ്മുടെ (വിമർശനത്തിന്റെ) ആരാംഭബിന്ദുവായി സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അല്ലാതെ (എറ്റിയൻ കാഥബേയുടെ എ. ഡി.) വോയേജ്

---

155 ഭാവിയെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുകയും എല്ലാം എല്ലാകാലത്തേക്കുമായി പരിഹരിക്കുകയുമല്ല നമ്മുടെ പണിയെന്ന് അംഗീകരിച്ചാൽ പിന്നെ ഉടനെ നാം ചെയ്യേണ്ടത് എന്താണെന്ന് കൂടുതൽ വ്യക്തമാവും. ‘നിലനിൽക്കുന്ന എല്ലാറ്റിനേയും നിർദ്ദാക്ഷിണ്യമായി വിമർശിക്കുക. ഈ ശ്രമങ്ങൾ അതെത്തിച്ചേരുന്ന നിഗമനങ്ങളെ ഭയക്കില്ല. നിലനിൽക്കുന്നതും നിലവിൽ വരാനിടയുള്ളതുമായ അധികാരശക്തികളുമായുണ്ടായേക്കാവുന്ന സംഘട്ടനത്തെ അത്രപോലും ഭയക്കില്ല. ഈ രണ്ടർത്ഥത്തിലും ഈ വിമർശം നിർദ്ദാക്ഷിണ്യമായിരിക്കും’ എന്ന മാർക്സിന്റെ വാക്കുകൾ അനുസ്മരിക്കുക, MECW, വാല്യം 3, പേജ് 142.

156 MECW വാല്യം 3, പേജ് 143.

എൽ ഇക്കാറേ പോലുള്ള ഏതെങ്കിലും മുൻകൂട്ടി തയ്യാറാക്കി പദ്ധതിയുമായി അവയെ നേരിടുകയല്ല വേണ്ടത്. യുക്തിബോധം എന്നുമുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ എല്ലായ്പ്പോഴും അത് നിലനില്ക്കുന്നത് യുക്തിസഹമായ രൂപത്തിലാവണമെന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് വിമർശകന് ഏതു രൂപത്തിലുള്ള താത്ത്വികബോധത്തിൽ നിന്നും പ്രായോഗികബോധത്തിൽ നിന്നും ആരംഭിക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ. പന്നെ നിലനില്ക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സവിശേഷരൂപങ്ങളിൽ നിന്ന് അതിന്റെ ഉത്തരവാദിത്തവും അന്തിമലക്ഷ്യവും എന്ന നിലയ്ക്ക് ശരിയായ (true) യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വികസിപ്പിക്കാനുമാവും.[157]

ആഗ്രഹചിന്തകളിലും ആദർശവത്കരണങ്ങളിലും മയങ്ങാതെ, മുന്നിലുള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സത്യസന്ധമായി അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ട് തുടങ്ങുക — 'മൂർത്തമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ മൂർത്തമായ വിശകലനം' — എന്ന മാർക്സിയൻ സമീപനത്തിന്റെ ഉള്ളടക്കമിതാണ്. എന്നാൽ ഈ യാഥാർത്ഥ്യം തന്നെ വൈരുദ്ധ്യാത്മകമാണ്. ബാഹ്യരൂപങ്ങളും ആന്തരികനത്തയും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യം നിഷ്കൃഷ്ടമായ ഒരു രീതിശാസ്ത്രത്തെ അനിവാര്യമാക്കുന്നു. എന്നാൽ 'ഒരു പ്രായോഗിക ഭൗതികവാദിയെ, അതായത് കമ്യൂണിസ്റ്റുകാരനെ, സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഇത് നിലനില്ക്കുന്ന ലോകത്തെ വിപ്ലവവത്കരിക്കുന്നതിന്റെ, നിലനിൽക്കുന്നതായി കാണുന്ന വസ്തുതകളുമായി മല്ലിടുന്നതിന്റെയും മാറ്റുന്നതിന്റെയും പ്രശ്നമാണ്'[158] മനനപരമായ ഒരു പ്രശ്നമല്ല. വ്യവസായ വാണിജ്യവ്യവസ്ഥിതികളുടെ നിർണായക പ്രാധാന്യം മനസ്സിലാക്കുന്നതിൽ പരാജയപ്പെട്ട, ധ്യാനാത്മക ഭൗതികവാദത്തിന് വെറും വസ്തുതകളുടെ ബാഹ്യരൂപദർശനത്തിനുമപ്പുറം കടക്കാനാവുന്നില്ലെന്ന മാർക്സിയൻ വിമർശനം പ്രസക്തമാണ്:

ഉദാഹരണത്തിന് മാഞ്ചസ്റ്ററിൽ, ഒരു നൂറു കൊല്ലം മുമ്പ് നൂൽ നൂൽക്കുന്ന ചക്രങ്ങളും (തുണി) നെയ്യുന്ന തറികളും മാത്രം ദൃശ്യമായിരിക്കുന്നിടത്ത് ഫോയർബാഹ് ഫാക്ടറി കെട്ടിടങ്ങളും യന്ത്രങ്ങളുമാണ് കാണുന്നത്. അല്ലെങ്കിൽ അഗസ്റ്റസ് ചക്രവർത്തിയുടെ കാലത്ത് റോമ മുതലാളിമാരുടെ മണിമന്ദിരങ്ങളും മുന്തിരിത്തോട്ടങ്ങളും നിന്നിരുന്ന കംപാഗനാ ദി റോമയിൽ മേച്ചിൽപ്പുറങ്ങളും ചതുപ്പുനിലങ്ങളും മാത്രമേ കാണുന്നുള്ളൂ. പ്രകൃതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉൾക്കാഴ്ചയെപ്പറ്റി ഫോയർബാഹ് എടുത്തു പറയുന്നുണ്ട്. ഊർജ്ജതന്ത്രജ്ഞരുടേയും രസതന്ത്ര വിശാരദരുടേയും കണ്ണുകൾക്ക് മാത്രം വിഷയീഭവിക്കുന്ന രഹസ്യങ്ങളെപ്പറ്റിയും അദ്ദേഹം ബോധവാനാണ്. പക്ഷേ, വ്യവസായവും വാണിജ്യവുമില്ലായിരുന്നെങ്കിൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഗതി എന്താവുമായിരുന്നു (എന്നദ്ദേഹം ചിന്തിക്കുന്നില്ല).[159]

ഉത്പാദനത്തിന്റെയും അദ്ധ്വാനത്തിന്റെയും രംഗത്തുണ്ടായിട്ടുള്ള അത്ഭുതപൂർവമായ വികാസം വിവരിച്ചുകൊണ്ട് മാർക്സ് പറയുന്നു... 'ഇന്നത്തെ ഇന്ദ്രിയവേദ്യമായ ലോകത്തിന്റെ മുഴുവൻ അടിത്തറയായി വർത്തിക്കുന്ന ഈ ഇളവില്ലാത്ത വേല, ഈ ഉത്പാദനപ്രക്രിയ, ഒരു വർഷംപോലും തടസ്സപ്പെടാൻ ഇടവരികയാണെങ്കിൽ, ഈ ഇന്ദ്രിയവേദ്യമായ പ്രകൃതി മുഴുവൻ വമ്പിച്ച മാറ്റങ്ങൾക്കു വിധേയമാകുന്നത് ഫോയർബാഹിന് കാണേണ്ടിവരും. മാത്രമല്ല, വളരെ വേഗംതന്നെ

[157] MECW വാല്യം 3, പേജ് 143.
[158] MECW, വാല്യം 5, പേജുകൾ 38–39.
[159] MECW, വാല്യം 5, പേജ് 40.

മാനുഷിക പ്രപഞ്ചവും തന്റെ തന്നെ ദർശനശക്തിയും എന്തിന് തന്റെ അസ്തിത്വം തന്നെയും അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നതിന് സാക്ഷ്യം വഹിക്കേണ്ടിവരും' ഫോയർബാഹ് ചരിത്രവിഷയങ്ങൾ കൈകാര്യം ചെയ്യാതിരിക്കുന്നേടത്തോളം മാത്രമേ ഭൗതികവാദിയാവുള്ളു എന്ന മാർക്സിന്റെ ഹാസ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമിതാണ്.[160]

ഈ ഉപപാദ്യങ്ങളുടെ (premises) അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഭൂസ്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ തിരഞ്ഞെടുക്കപ്പെടുന്ന നിയമനിർമ്മാണ വ്യവസ്ഥയാണോ, പ്രാതിനിധ്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സമ്പ്രദായമാണോ കൂടുതൽ മെച്ചം എന്നും മറ്റുമുള്ള ദൈനംദിന രാഷ്ട്രീയ പ്രശ്നങ്ങളെ പരിഗണന അർഹിക്കാത്തവണ്ണം 'താണ' നിലവാരം പുലർത്തുന്ന കാര്യങ്ങളായി കണ്ടിരുന്ന തന്റെ സമകാലീന സോഷ്യലിസ്റ്റ തീവ്രവാദികളെ മാർക്സ് വിമർശിക്കുന്നത്. ബൂർഷ്വാ രാഷ്ട്രീയ ഭരണകൂടത്തിനുള്ളിലുള്ള അപരിഹാര്യമായ ആന്തരികവൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ വിമർശനത്തിലൂടെത്തന്നെ 'സാമൂഹ്യസത്യ' ത്തിൽ (social truth) എത്തിച്ചേരാം. എന്നു മാർക്സ് സമർത്ഥിക്കുന്നു. 'എങ്ങനെ മതം മാനവതയുടെ സൈദ്ധാന്തിക സമരങ്ങളുടെ റിക്കാർഡ്പുസ്തക (register) മാകുന്നുവോ അതുപോലെതന്നെ രാഷ്ട്രീയഭരണകൂടം, മാനവതയുടെ പ്രായോഗിക സമരങ്ങളുടെ റിക്കാർഡ് പുസ്തകമായിത്തീരുന്നു. 'അതിന്റെ രൂപം മൂലമുള്ള പരിമിതികളോടെയാണെങ്കിൽപോലും അത് എല്ലാ സാമൂഹ്യസമരങ്ങളേയും ആവശ്യങ്ങളേയും സത്യങ്ങളേയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു എന്നും മാർക്സ് കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു.[161] പ്രാതിനിധ്യത്തെപ്പറ്റിയുള്ള വിവാദങ്ങളുടെ വിമർശം എങ്ങനെ താത്ത്വികമായും പ്രായോഗികമായും പ്രാതിനിധ്യ ഭരണത്തെ യുക്തിയുടെ സാക്ഷാത്കാരമായി അവതരിപ്പിക്കാനുള്ള ബൂർഷ്വാസിയുടെ ശ്രമത്തെ അധകരിച്ച മുന്നേറാൻ സോഷ്യലിസ്റ്റുകളെ സഹായിക്കുമെന്നും മാർക്സ് വിശദമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. മാർക്സിന്റെ വാദത്തിന്റെ രത്നച്ചുരുക്കമിതാണ്: സ്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പ്രാതിനിധ്യമാണോ ജനപിന്തുണയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള പ്രാതിനിധ്യമാണോ കൂടുതൽ നല്ലത് എന്ന തർക്കം സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ ഭരണമാണോ, മനുഷ്യരുടെ ഭരണമാണോ നല്ലത് എന്ന ചോദ്യത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയരൂപമാണ്. പ്രാതിനിത്യാടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള ഭരണവ്യവസ്ഥയുടെ മേന്മയെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതുവഴി വിമർശകൻ, 'ഒരു വലിയ കക്ഷിയിൽ (party)' പ്രായോഗികമായ രീതിയിൽ താല്പര്യം ജനിപ്പിക്കുന്നു. പ്രാതിനിധ്യസമ്പ്രദായത്തെ അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയ രൂപത്തിൽ നിന്ന് അതിന്റെ സാർവലൗകിക രൂപത്തിലേക്കുയർത്തുകയും, അതിൽ ലീനമായിക്കിടക്കുന്ന യഥാർത്ഥ പ്രസക്തി പുറത്തുകൊണ്ടുവരികയും ചെയ്യുന്നതുവഴി ആ വലിയ കക്ഷിയെ (party) അതിന്റെ സീമിതലക്ഷ്യങ്ങൾക്കപ്പുറം പോകാൻ നിർബന്ധിക്കുകയും ആവും ചെയ്യുന്നത്. അപ്പോൾ 'അതിന്റെ (ആ കക്ഷിയുടെ) വിജയം അതിന്റെ പരാജയമായി ഭവിക്കും'.[162]

രാഷ്ട്രീയതന്ത്രത്തിന്റെ തലത്തിൽ മാർക്സ് നിർദേശിക്കുന്ന ഈ രീതിശാസ്ത്രം തന്നെയാണ്. ഉള്ളടക്കത്തിൽ, നിഗൂഹതാവബോധ (mystical conciousness)

---

[160] MECW, വാല്യം 5, പേജുകൾ 40–41.
[161] MECW, വാല്യം 3, പേജുകൾ 143–144.
[162] MECW, വാല്യം 3, പേജ് 144.

വിമർശനത്തിലൂടെ താത്ത്വികതലത്തിൽ മാർക്സ് സാധിച്ചെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കു ന്ന മിഥ്യകളുടെ നിർമ്മാർജ്ജനപരിപാടിയുടെയും ആധാരശില.[163] രാഷ്ട്രീയതന്ത്ര ത്തിന്റെയും സംഘടനാപ്രശ്നങ്ങളുടേയും മേഖലതാത്ത്വികന്മാർ തീണ്ടാപ്പാടകലെ നിർത്തേണ്ട 'വെറും രാഷ്ട്രീയ'മാണെന്ന (real politics) സാമാന്യബോധത്തിന്റെ അതീവപരിഷ്കൃതമായ ഒരു രൂപമാണ് സിദ്ധാന്തവും പ്രയോഗവും വ്യതിരിക്തമാ ണെന്ന നിലയ്ക്കുള്ള വിശകലനങ്ങളുടേയും മാർക്സിസത്തെത്തന്നെ സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രം, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം, ചരിത്രസിദ്ധാന്തം, രീതിശാസ്ത്രം എന്നിങ്ങനെ പലപല അറകളായി വിഭജിച്ച് കാണാനുള്ള പ്രവണതയുടേയും പിന്നിലുള്ളത്.[164] ആദ്യ കാല മാർക്സിനേയും പില്ക്കാല മാർക്സിനേയും ഛേദിച്ചുകാണാനുള്ള പ്രവണത യിലും ഈ വികലധാരണയുടെ പ്രതിഫലനം കാണാവുന്നതാണ്. ഈ വിഭജന ങ്ങളിൽ ബൂർഷ്വാ പാഠ്യവ്യവസ്ഥയുടെ (academics) രീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്വാധീനം പ്രകടമായി കാണുന്നുണ്ട് എന്നത് അലോസരപ്പെടുത്തുന്ന ഒരുസത്യമാണ്. വി പ്ലവപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ വേലിയിറക്കത്തിന്റെ ഒരു സൂചനയായി ഈ ഉപരിവർഗ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്വാധീനത്തെ കാണാവുന്നതാണ്. മാർക്സിസം ഒരു കർ മപദ്ധതിയാണോ ഒരു വിശകലന രീതിയാണോ എന്ന തർക്കംപോലും ബൂർഷ്വാ അക്കാഡമിക്സിന്റെ സ്വാംശീകരണ തന്ത്രങ്ങൾ ഇരയായിട്ടുണ്ട് എന്നത് നമ്മെ ഇരു ത്തിച്ചിന്തിപ്പിക്കേണ്ടതാണ്.

ബൂർഷ്വാ രാഷ്ട്രീയ ഭരണകൂടങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള തർക്കങ്ങളെ വിമർശനത്തിന്റെ ആരംഭബിന്ദുവായി സ്വീകരിക്കാം എന്ന മാർക്സിന്റെ നിലപാട്ട മതത്തെപ്പറ്റിയു ള്ള വിമർശമാണ് താത്വികവിമർശനത്തിന്റെ തുടക്കം എന്ന നിലപാടും ഉള്ളടക്ക ത്തിൽ ജർമനിയിലെ മൂർത്ത സാഹചര്യങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിയാണ് എന്നും നാം കാ ണുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ എന്താണീ സാഹചര്യങ്ങൾ എന്ന ചോദ്യം സംഗതമാ ണ്. ജർമനിയുടെ പിന്നാക്കാവസ്ഥയെപ്പറ്റിയും ജനങ്ങളുടെ അടിമത്ത മനോഭാവ ത്തെപ്പറ്റിയും ജെന്നിക്കും റൂഗിനും എഴുതിയ കത്തുകളിൽ ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തപരമാ യി നോക്കുമ്പോൾ വ്യക്തമായ ഒരു 'വിടവ്'ണ്ടെന്ന അൽത്യുസ്സെയുടെ വാദം ഈ ചരിത്രപശ്ചാത്തലത്തെ ഏറെ ആശ്രയിക്കുന്നുണ്ട്.[165] മാർക്സിന്റെ വ്യക്തിത്വ

---

[163] അബോധത്തെ പരിഷ്കരിക്കുക: ശുഷ്കവാദപരമായ സിദ്ധാന്തങ്ങളിലൂടെയല്ല (മറിച്ച്) അതിനുതന്നെ അജ്ഞേയമായി നിൽക്കുന്ന നിഗൂഹിതാവബോധത്തെ (mystical consciousness) — അത് പ്രകടമാകുന്നത് മതത്തിന്റെ രൂപത്തിലോ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ രൂപത്തിലോ ആയിക്കൊള്ളട്ടെ — വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിലൂടെ; ഇതായിരിക്കണം നമ്മുടെ മുദ്രാവാക്യം, മാർക്സ് പറയുന്നു. MECW, വാല്യം 3, പേജ് 144.

[164] സംഘടനാപ്രശ്നങ്ങളെ താത്ത്വിക പ്രശ്നങ്ങളായി മനസ്സിലാക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യകത ലൂക്കാച്ചിന്റെ ആദ്യകാല രാഷ്ട്രീയ ലേഖനങ്ങളിൽ പലവുരു ആവർത്തിക്കപ്പെടുന്ന പ്രമേയമാണ്. തികച്ചും താൽക്കാലികം എന്ന തോന്നൽ ഉളവാക്കാനിടയുള്ള അടവിനെ (tactics) സംബന്ധിക്കുന്ന പ്രശ്നങ്ങൾ പോലും ഉള്ളടക്കത്തിൽ താത്വിക പ്രശ്നങ്ങളാണെന്ന് ലൂക്കാച്ച് വാദിക്കുന്നു. Lucacs: Political Writings നോക്കുക.

മാർക്സിസ്റ്റ വീക്ഷണത്തെ വ്യത്യസ്ത വിജ്ഞാന ശാഖകളായി കാണാനുള്ള പ്രവണതയെ വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ മാർക്സിസത്തെ ജൈവമായി ഉൾക്കൊള്ളുന്നതിൽ സമഗ്രത (totality) യെപ്പറ്റിയുള്ള ഹെഗേലിയൻ പരികൽപ്പനയെപ്പറ്റി ആഴത്തിലുള്ള ധാരണ ആവശ്യമാണ്. ഈ ഹെഗേലിയൻ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റി ലേഖനത്തിന്റെ ഖണ്ഡങ്ങളിലുള്ള പരാമർശങ്ങൾ ഓർമിപ്പിക്കട്ടെ.

[165] For Marx, പേജുകൾ 71–86 പ്രത്യേകിച്ചും. ഇ. ബാലിബറുമായി ചേർന്ന് എഴുതിയ (Reading Capital) ഉം നോക്കുക.

ത്തിന്റെ മനഃശാസ്ത്രഘടനയേയും (psychological structure) അതിന്റെ സ്രോത സ്സുകളേയും ചരിത്രത്തേയും പറ്റി പഠിക്കുന്നതിലൂടെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന പരിപാടി (basic project) നെപ്പറ്റി കണ്ടെത്താനാണ് അൽത്യൂസ്സെ ശ്രമിക്കുന്ന ത്. 'അത്തരം ഒരു പഠനം നടത്തുന്നില്ലെങ്കിൽ അതേ സാഹചര്യങ്ങളിൽ വളർന്ന അതേ പ്രത്യയശാസ്ത്ര പ്രമേയങ്ങളെ അഭിമുഖീകരിച്ച തന്റെ സമകാലീനരുടെ വി ധിയിൽ നിന്ന് മാർക്സിനെ രക്ഷിച്ചത് എന്താണെന്ന് നാം മനസ്സിലാക്കാതെ പോകാനിടയുണ്ട്', അൽത്യൂസ്സെ വാദിക്കുന്നു.[166] 'മാർക്സിന്റെ വഴി'യെത്തന്നെ ചരിത്രവത്കരിച്ചുകാണാനുള്ള ഈ ശ്രമത്തിലൂടെ അൽത്യൂസ്സെ എത്തുന്ന നിഗമന ങ്ങൾ എന്താണെന്നു പരിശോധിക്കാം.

അതെ നമുക്കെല്ലാവർക്കും എന്നെങ്കിലും എവിടെയെങ്കിലും ജനിക്കാതെ വയ്യ. മുൻനിശ്ചിതമായ (given) ഒരു ലോകത്തിലിരുന്ന് ചിന്തിക്കാനും എഴുതാനും തുട ങ്ങാതെവയ്യ. ഒരു ചിന്തകനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ ലോകം അയാളുടെ കാലഘട്ടത്തിലെ ജൈവമായ ചിന്തകളുടെ ലോകമാണ്. അയാളിൽ ചിന്ത പിറവി യെടുക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രലോകം. മാർക്സിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ജർമ്മൻ ആശയവാദത്തിന്റെ പ്രശ്നങ്ങളാലും ഹെഗലിന്റെ തകർച്ച എന്ന അമൂർത്തമായ പേരിട്ട് നം വിളിക്കുന്ന 1830 കളിലേയും 40 കളിലേയും ജർമൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തി ന്റെ ലോകമായിരുന്നു. ഇത് ഏതെങ്കിലും ഒരു ലോകമായിരുന്നില്ലെന്നതു ശരിത ന്നെ. പക്ഷേ, ഈ സാമാന്യതത്വം (പഠനത്തിന്) അപര്യാപ്തമാണ്. കാരണം, അന്ന് ജർമനി പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ലോകം മറ്റൊരു ലോകവുമായി താരതമ്യ പ്പെടുത്താനാവാത്തവണ്ണം അതിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനിടയിൽ ഞെരിഞ്ഞമർ ന്നു കിടന്നിരുന്ന ഒരു ലോകമായിരുന്നു. അതായത്, പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടേതായ യൂറോപ്പിൽ പോലും ചരിത്രയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് ഏറ്റവും അകലെ നിന്നിരു ന്ന ഏറ്റവും നിഗൂഹിതമായിരുന്ന (mystified) ഏറ്റവും അന്യവത്കൃതമായിരുന്ന ലോകം. ഈ ലോകത്തിലേക്കാണ്. മാർക്സ് പിറന്നു വീണത്; (ഈ ലോകത്തിൽ വച്ചാണ്) മാർക്സ് ചിന്തകനായത്. ഈ ഭീമാകാരമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ അട രിനടിയിൽ, അദ്ദേഹം വിജയകരമായി പൊട്ടിച്ചു പുറത്തു വന്ന ഈ... അടരിന്നടി യിൽ പിറക്കാനിടയായി എന്നതാണ് മാർക്സിന്റെ തുടക്കത്തിൽ യാദൃശ്ചികത (contingency).[167]

ജർമൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഈ ധൃതരാഷ്ട്രാലിംഗനത്തിൽനിന്ന് മാർക്സിനു കുതറിച്ചാടാനായി എന്നതുകൊണ്ട് എളുപ്പത്തിൽ കൈവരിക്കാനാവുന്നതായിരു ന്നു ഈ മോചനം എന്നു കരുതാനാവില്ല പിൻതിരിഞ്ഞു നോക്കാനുള്ള നമ്മുടെ

---

166 For Marx, പേജുകൾ 71–72.

167 For Marx, പേജ് 74.

'അവസാന വിശകലനത്തിൽ ഒരു മാർക്സിസ്റ്റിനും കുറേ വർഷങ്ങൾക്കു മുമ്പ് 'മാർക്സിന്റെ പാത' എന്നു വിളിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന പ്രശ്നത്തെ — അതായത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തയിലെ സംഭവങ്ങ ളും ഒന്നാണെങ്കിലും രണ്ടായി കാണപ്പെടുന്ന ഈ സംഭവങ്ങളുടെ ശരിയായ കർത്താവായിരുന്ന/ വിഷയമായിരുന്ന (subject) യഥാർത്ഥ ചരിത്രവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിന്റെ പ്രശ്നം നേരിടാതിരി ക്കാനാവില്ല. ഈ ഇരട്ട ഒഴിവ് (absence) നാം നികത്തണം, കർത്താവില്ലാതെ നിൽക്കുന്ന ഈ ചി ന്തകളുടെ യഥാർത്ഥ സ്രഷ്ടാക്കളെ — അവയ്ക്ക് ജന്മം നൽകിയ മൂർത്തമനുഷ്യനേയും യഥാർത്ഥ ചരി ത്രത്തേയും നാം കണ്ടെത്തണം. കാരണം യഥാർത്ഥകർത്താക്കളില്ലാത്ത ഒരു ചിന്താഗതിയേയും- അതിന്റെ രൂപപ്പകർച്ചകളേയും നമുക്കെങ്ങനെ വിശദീകരിക്കാനാവും?' അൽത്യൂസ്സെ ചോദിക്കുന്നു (പേജ് 71).

സൗകര്യം അത്തരമൊരു ധാരണ സൃഷ്ടിച്ചേക്കുമെങ്കിലും. എന്തുകൊണ്ട് ഫ്രാൻസിലോ ഇംഗ്ലണ്ടിലോ ഇല്ലാതിരുന്ന ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ജഡഭാരം ജർമനിയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു എന്ന് മാർക്സ് കണ്ടെത്തി. ഈ കണ്ടെത്തലാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഛായാലോകത്തിൽനിന്ന് രക്ഷപ്പെടാൻ മാർക്സിനെ സഹായിച്ചതെന്ന് അൽത്യൂസ്സെ വാദിക്കുന്നു. 1845-ൽ ജർമൻപ്രത്യയശാസ്ത്രവും ഫോയർബാഹ് തീസ്സീസുകളും എഴുതുന്നതോടെയാണ് മാർക്സ് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ പ്രശ്നപരിപ്രേക്ഷ്യത്തിൽ നിന്നു (problematic)[168] ശാസ്ത്രീയമായ പ്രശ്നപരിപ്രേക്ഷ്യത്തിലേക്ക് വളരുന്നത് എന്ന് അൽത്യൂസ്സർ വാദിക്കുന്നു. ഈ വാദത്തിന്റെ സാധുത അംഗീകരിക്കാൻ വിഷമമാണെങ്കിലും ജർമനിയിലെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ അതിപ്രസരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിയൻ വിശകലനത്തിന്റെ കാതലായ അംശങ്ങളിലേക്ക് അൽത്യൂസ്സെറുടെ പഠനം വെളിച്ചം വീശുന്നുണ്ട്. ജർമനിയുടെ സാമ്പത്തികരാഷ്ട്രീയ രംഗങ്ങളിലുള്ള ചരിത്രപരമായ പിന്നോക്കാവസ്ഥയും ഇതിനനുപൂരകമായി ഉണ്ടായ സാമൂഹ്യവർഗങ്ങളുടെ അധഃസ്ഥിതത്വവുമാണ് ഇതിനു കാരണമായി മാർക്സ് കണ്ടത്. ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവത്തിലും നെപ്പോളിയനുമായുള്ള യുദ്ധങ്ങളിലും ജർമനിക്ക് ഏറ്റ പരുക്കുകൾ പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന്റെ മധ്യത്തിൽപോലും പൂർണമായും ഉണങ്ങിക്കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല. ദേശീയോദ്ഗ്രഥനമോ ബൂർഷ്വാ വിപ്ലവമോ വിജയകരമായ പരിസമാപ്തിയിലേക്ക് എത്തിക്കാനാവാതെ ഉഴലുന്ന ജർമനിയുടെ ദാരുണചിത്രം മാർക്സിന്റെ മനസ്സിൽ സമ്മിശ്രവികാരങ്ങളാണ് ഉണർത്തിവിട്ടത്. തന്റെ ജന്മനാടിന്റെ ദുർഗതിയെപ്പറ്റി കോപവും അവജ്ഞയും പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന അനേകം പ്രസ്താവനകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദ്യകാലത്തെ കത്തുകളിൽ കാണാ

---

[168] പ്രശ്നപരിപ്രേക്ഷ്യം (problematic) എന്ന പരികല്പന ജാക്വിസ് മാർട്ടിനിൽ നിന്നാണ് അൽത്യൂസ്സെ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഒരു 'സൈദ്ധാന്തിക സ്വരൂപത്തിന്റെ (theoretical formation) സവിശേഷ [ആന്തരിക] ഐക്യത്തെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടാനും അതുവഴി ഈ നിയതമായ വ്യതിരിക്തതയുടെ സ്ഥാനം നിർണയിക്കാനു'മാണ് അദ്ദേഹം ഈ പരികൽപ്പന ഉപയോഗിക്കുന്നത് (For Marx, പേജ് 32). Reading Capital-ന്റെ രണ്ടാം ഖണ്ഡത്തിലും ഇതേപ്പറ്റി വിശദമായി അദ്ദേഹം ചർച്ച ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഈ ലേഖനത്തിൽ കുറേക്കൂടി സാമാന്യമായ അർത്ഥത്തിലാണ് പ്രശ്നപരിപ്രേക്ഷ്യം എന്ന പരികൽപ്പന ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്.

മൂലധനത്തിന്റെ (വാല്യം 2) ആമുഖത്തിൽ മാർക്സിന്റെ മിച്ചമൂല്യ സിദ്ധാന്തം എങ്ങനെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പൂർവ്വസൂരികളുടെ സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യതിരിക്തമാവുന്നുവെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നേടത്ത് എംഗൽസ് ഒരു സമാനമായ സങ്കല്പത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നുണ്ട്. ഓക്സിജൻ ഉൽപാദിപ്പിച്ചുവെങ്കിലും പ്രീസ്റ്റ്ലി മരണം വരെ കാലഹരണപ്പെട്ട ഫ്ളോജസ്റ്റിൻ സങ്കല്പനത്തിൽ കടിച്ചുതൂങ്ങിനിന്നതുകൊണ്ട്, ലാവോസ്യേക്ക് ഓക്സിജൻ 'കണ്ടെത്തിയ ആൾ' എന്ന ബഹുമതി ലഭിച്ചത് ഉദാഹരിച്ചുകൊണ്ടാണ് എംഗൽസ് ഈ പ്രശ്നം ചർച്ച ചെയ്യുന്നത്. ഓക്സിജൻ ഉത്പാദിപ്പിച്ച പ്രീസ്റ്റ്ലിയും ഷീലും അവർക്ക് കൈമാറിക്കിട്ടിയ സമ്പത്തിക ഗണങ്ങളുടെ (categories) തടവുകാരായിപ്പോയതുകൊണ്ടാണ് ഇതു സംഭവിച്ചത് എന്ന് എംഗൽസ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. മാർക്സിന്റെ പൂർവസൂരികളുമായുള്ള ബന്ധവും ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒന്നാണ്: 'അവരെല്ലാം [മാർക്സിന്റെ പൂർവികർ] മുൻകാലങ്ങളിൽ നിന്ന് കൈമാറിക്കിട്ടിയ സാമ്പത്തികഗണങ്ങളുടെ തടവുകാരായി ജീവിക്കുകയായിരുന്നു. അപ്പോഴാണ് മാർക്സ് രംഗത്തുവന്നത്. തന്റെ മുൻഗാമികളുടേതിൽ നിന്ന് കടകവിരുദ്ധമായ ഒരു നിലപാടദ്ദേഹം സ്വീകരിച്ചു. അവർ പ്രശ്ന'പരിഹാര'മായിക്കണ്ടതിനെ അദ്ദേഹം പ്രശ്നമായി കണ്ടു. ഒരു സാമ്പത്തിക വസ്തുതയെപ്പറ്റി പ്രസ്താവിക്കുന്നതിന്റേയോ നിത്യമായധർമവും യഥാർത്ഥ സദാചാരവും, ഈ വസ്തുതയും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യത്തെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നതിന്റേയോ പ്രശ്നമല്ല ഇതെന്നും, മറിച്ച് സാമ്പത്തികശാസ്ത്രത്തെ തന്നെ വിപ്ലവവത്കരിക്കാൻ പോന്ന ഈ വസ്തുതയെ വിശദീകരിക്കുന്നതിന്റെ പ്രശ്നമാണെന്നും അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി... Capital, വാല്യം 2 (മോസ്കോ പതിപ്പ്) പേജുകൾ 15–16.

നുണ്ട്. ജർമനിയിലെ സ്ഥിതിഗതികളെപ്പറ്റിയുള്ള റൂഗിന്റെ അതിഭാവുകത്വം കലർന്ന പ്രലപനങ്ങൾക്ക് 1843-ൽ കൊളോണിൽ നിന്ന് മാർക്സ് എഴുതുന്ന മറുപടി ശ്രദ്ധേയമാണ്:

പ്രിയ സുഹൃത്തെ, താങ്കളുടെ കത്ത് ഒന്നാന്തരമൊരു വിലാപകാവ്യമാണ്. ശ്വാസംപിടിച്ച് കേട്ടിരിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന ചരമഗീതമാണ്. പക്ഷേ, രാഷ്ട്രീയമായി അതിൽ ഒന്നുംതന്നെയില്ല. ഒരു ജനതയും പൂർണമായും നിരാശയിൽ ആണ്ടുപോവാറില്ല. ദീർഘകാലം അതൊരുപക്ഷേ; വിഡ്ഢിത്തം കൊണ്ട് വെറുതെ പ്രതീക്ഷകൾ വച്ചു പുലർത്തിയേക്കാം. എന്നാൽ ഒരുനാൾ, വർഷങ്ങൾക്കുശേഷം അതിനു ജ്ഞാനമുദിക്കും. അതിന്റെ ഭക്തിനിർഭരമായ പ്രതീക്ഷകൾ സഫലീകരിക്കുകയും ചെയ്യും.[169]

ജർമനിയിലെ ജനങ്ങളുടെ അമാനവീകൃതവും മൃഗതുല്യവുമായ മനോഭാവത്തെപ്പറ്റി പറയുമ്പോൾ മാർക്സിന്റെ വാക്കുകൾ നിന്ദാഗർഭവും കർക്കശവുമാവുന്നുണ്ട്. ജനങ്ങളുടെ വിധേയത്വം എങ്ങനെ ഭരണാധികാരികളിൽ ഏകാധിപത്യമനോഭാവത്തെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്നുവെന്ന് വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് മാർക്സ് പറയുന്നു:

അവരും [ഭരണാധികാരികളുമല്ല] യാഥാർത്ഥ്യ ബോധമുള്ളവരാണ്. എന്തെങ്കിലും തരം ചിന്തയിൽ നിന്നോ, മനുഷ്യ മഹത്വത്തിൽ നിന്നോ വളരെ അകലെയാണ് അവരും. അവർ വെറും സാധാരണ ഉദ്യോഗസ്ഥന്മാരും ഗ്രാമാധിപരുമാണ്. എങ്കിലും, അവർക്കു തെറ്റൊന്നും പറ്റിയിട്ടില്ല... [ഈ സാധാരണത്വം മാത്രം കൊണ്ടുതന്നെ] അവർക്കു ഈ മൃഗസാമ്രാജ്യത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്താനും അടക്കി ഭരിക്കാനുമാവും. കാരണം, എവിടെയുമെന്നപോലെ ഇവിടെയും ഭരിക്കുകയും ഉപയോഗിക്കുകയും ഒരു സങ്കല്പത്തിന്റെ ഭാഗങ്ങളാണ്. അവർ സമ്മാനിതരാകുമ്പോൾ തിക്കിത്തിരക്കുന്ന, തലച്ചോറില്ലാത്ത ഈ ജീവിസഞ്ചയത്തെ കാണുമ്പോൾ ബെറിസീനയിൽ വെച്ച് നെപ്പോളിയനു തോന്നിയതു തന്നെയാവും അവർക്കും സ്വാഭാവികമായും തോന്നുക —താഴെ തോന്നിയതു തന്നെയാവും സ്വാഭാവികമായി തോന്നുക—താഴെ മുങ്ങിച്ചത്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആൾക്കൂട്ടത്തിനുനേരെ വിരൽ ചൂണ്ടി നെപ്പോളിയൻ തന്റെ സഹചരനോട് പറഞ്ഞുവത്രേ, 'ദാ ആ പോക്കാൻ തവളകളെ നോക്കൂ', ഇതൊരുപക്ഷേ, ഒരു കെട്ടുകഥയാവാം പക്ഷേ, (അതിൽ പ്രതിഫലിക്കുന്ന) മനോഭാവം സത്യസന്ധമാണ്. ഏകാധിപത്യത്തിന്റെ ഏക ആശ്രയം മനുഷ്യരോടുള്ള—അമാനവീകൃതമായ മനുഷ്യരോടുള്ള—അവജ്ഞയാണ്. എന്നാൽ ഈ ആശയത്തിന് മറ്റു പല ആശയങ്ങളുടേയും മേൽ ഒരു മേന്മ അവകാശപ്പെടാനാവും. എന്തെന്നാൽ അത് സത്യമാണ്. ഏകാധിപതി എപ്പോഴും അധഃപതിച്ച മനുഷ്യരെയാണ് കാണുന്നത്. അവർ അയാൾക്കു വേണ്ടി, അയാളുടെ കൺമുമ്പിൽവെച്ച് സാധാരണ ജീവിതത്തിന്റെ ചെളിക്കുണ്ടിൽ മുങ്ങിത്താഴുന്നു. പിന്നെ തവളകളെപ്പോലെ അതിൽ നിന്നും തലപൊക്കുന്നു. വംശാധികാരം സ്ഥാപിക്കണമെന്ന ഭ്രാന്ത് പിടിക്കും മുമ്പ് വലിയ ലക്ഷ്യങ്ങൾ വച്ചുപുലർത്തിയിരുന്ന നെപ്പോളിയനെപ്പോലത്തെ ഒരാൾക്കുപോലും ജനങ്ങളെപ്പറ്റി ഇങ്ങനെ തോന്നിയെങ്കിൽ എങ്ങനെ തികച്ചും സാധാരണനായ ഒരു രാജാവിന് ആദർശശാലിയാവാൻ കഴിയും.[170]

---

[169] MECW, വാല്യം 3, പേജ് 134.

[170] MECW, വാല്യം 3, പേജുകൾ 137–138.

അപബോധത്തെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും പറ്റിയുള്ള മാർക്സിയൻ സങ്കല്പങ്ങളുടെ ചരിത്രപരവും സാമൂഹികവുമായ പരിസരമിതാണ്. ഈ പരിസരത്തെപ്പറ്റിയുള്ള നിരന്തരമായ ഓർമ്മപുതുക്കലുകൾ ഈ പരികല്പനകളെ വിശകലനങ്ങൾക്കായി ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ അത്യാവശ്യമാണ്. കാരണം, ഈ ജൈവ സന്ദർഭത്തിൽ നിന്ന് അടർത്തിയെടുത്തുപയോഗിക്കുമ്പോൾ ഈ സങ്കൽപനോപാധികൾ നിർജീവമായ, ശത്രുക്കൾക്കും മിത്രങ്ങൾക്കും ഒരുപോലെ എടുത്തുപയോഗിക്കാവുന്ന് ആയുധങ്ങളായി അധഃപതിക്കാൻ സാദ്ധ്യതയുണ്ട്. പല ബൂർഷ്വാ പണ്ഡിത(മൂഢ)രും മാർക്സിസത്തോടോ വിപ്ലവത്തോടോ എന്തിന് ജനങ്ങളോട്ട് പോലുമോ യാതൊരു കൂറും പുലർത്താതെതന്നെ മാർക്സിയൻ ഉപകരണങ്ങൾ (Marxian tool) ഉപയോഗിക്കുന്നതായി അവകാശപ്പെടുന്ന കാഴ്ച ബൂർഷ്വാ അക്കാഡെമിക്സ് അത്രയൊന്നും വികസിച്ചിട്ടില്ലാത്ത നമ്മുടെ നാട്ടിലും അപൂർവമല്ലല്ലോ.

അവബോധ വിമർശത്തിന്റെ സാമൂഹികസാംഗത്യം

മതത്തെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിന്റെ പ്രസിദ്ധമായ പ്രസ്താവങ്ങളേയും ഈ വിപ്ലവപരമായ ഉന്മുഖത്വത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. അവ പ്രധാനമായും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഹെഗലിന്റെ നിയമത്തിന്റെ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനത്തിന്റെ 'ആമുഖ'ത്തിലെ വാദഗതികളുടെ സമഗ്രതയിൽ നിന്ന് അടർത്തിക്കാണുമ്പോൾ അവ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ലളിതവത്കരണങ്ങൾക്ക് എളുപ്പത്തിൽ വശഗമായേക്കും. 'അത് [മതം] ജനങ്ങളുടെ മയക്കുന്ന കറുപ്പാണ്' എന്ന വാചകം സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ള ആശയക്കുഴപ്പങ്ങളും വികലവ്യാഖ്യാനങ്ങളും ഇതിനുദാഹരണമാണ്. എന്താണീ സമഗ്രതയുടെ ആധാരശിലകൾ. ഒന്നാമതായി, മതത്തെപ്പറ്റിയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെപ്പറ്റിയും തത്ത്വചിന്തയെപ്പറ്റിയുമുള്ള ചരിത്രനിരപേക്ഷമായ സാമാങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കാനല്ല മാർക്സ് ശ്രമിക്കുന്നത്. ജർമനിയിൽ തന്റെ കാലഘട്ടത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന നിയതരൂപത്തിലുള്ള മതത്തേയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തേയും തത്ത്വചിന്തയേയുമാണ് മാർക്സ് വിമർശനവിധേയമാക്കുന്നത്. ഈ വിമർശനമാകട്ടെ നിയതമായ ലക്ഷ്യങ്ങളോടെ ഉന്നയിക്കപ്പെടുന്നതുമാണ്. എന്നാൽ ഈ ചരിത്രപരിനിഷ്ഠത മാർക്സിന്റെ നിഗമനങ്ങളുടെ സാർവലൗകികമായ സാമൂഹ്യ സാംഗത്യത്തെ ഇല്ലാതാക്കുന്നില്ല. കാരണം, ചരിത്രനിരപേക്ഷമായ സാമാന്യതത്വങ്ങൾ തന്നെയാണ് മാർക്സിയൻ രീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ കാതൽ.

'ജർമനിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മതത്തിന്റെ വിമർശനം ഏതാണ്ട് പൂർത്തിയാക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവെന്നും മതത്തിന്റെ വിമർശനം എല്ലാം വിമർശനത്തിന്റേയും ഉപപാദ്യമാണെന്നും[171] പ്രസ്താവിച്ചുകൊണ്ടാണ് മാർക്സ് തന്റെ വിശകലനം ആരംഭിക്കുന്നതുതന്നെ. 'മതത്തെ തള്ളിപ്പറയുന്നത് (irreligious) വിമർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമിതാണ്'. മാർക്സ് പറയുന്നു:

മനുഷ്യൻ മതത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു, മതം മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടിക്കുകയല്ല. തന്നെത്തന്നെ ഇനിയും കണ്ടെത്തിക്കഴിഞ്ഞിട്ടില്ലാത്ത, അല്ലെങ്കിൽ തന്നെത്തന്നെ നഷ്ടപ്പെട്ടു കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ള മനുഷ്യന്റെ ആത്മാവമബോധവും ആത്മാഭിമാനവുമാണ് മതം.

[171] 171. MECW, വാല്യം 3, പേജ് 175.

എന്നാൽ മനുഷ്യൻ ലോകത്തിനു പുറത്ത് തമ്പടിച്ച് കഴിയുന്ന ഒരമൂർത്തസ്വത്വമല്ല— മനുഷ്യൻ മനുഷ്യന്റെ ലോകമാണ്. ഭരണകൂടവും സമൂഹവുമാണ്. ഈ ഭരണകൂടം, ഈ സമൂഹം (അതാണ്) മതത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. അത് [മതം] തലകീഴായി നിൽക്കുന്ന ഒരു ലോകാവബോധം (world consiousness) ആണ് കാരണം, (അതിനെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഭരണകൂടവും സമൂഹവും) തലകീഴായാണ് നിൽക്കുന്നത്. ആ (തലകീഴായി നിൽക്കുന്ന) ലോകത്തിന്റെ സ്വരൂപ (form) ത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സാമാന്യസിദ്ധാന്തമാണ് മതം— അതിന്റെ ബൃഹത് ഗ്രന്ഥാവലി— അതിന്റെ ജനസമ്മതമായ യുക്തി (logic) അതിന്റെ ആത്മീയമായ അഭിമാന പ്രശ്നം-അതിന്റെ ആവേശം— അതിന്റെ ധാർമികമായ സാധൂകരണം... അതിന്റെ സാന്തനവചസ്സുകളുടേയും ന്യായീകരണത്തിന്റേയും നിത്യമായ ഉറവിടം. മനുഷ്യസത്തയ്ക്ക് യാഥാർത്ഥത്തിൽ ഒരടിസ്ഥാനവും ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അത് മനുഷ്യസത്തയുടെ മായികമായ സാക്ഷാൽക്കാരമായി ഭവിക്കുന്നു. അതിനാൽ മതത്തിന്നെതിരായ സമരം, ഏതൊരു ലോകത്തിന്റെ ആത്മീയ സുഗന്ധമായി മതം പ്രവർത്തിക്കുന്നുവോ ആ ലോകത്തിനെതിരായ പരോക്ഷമായ സമരമായി തീരുന്നു.

മതപരമായ വ്യഥ ഒരേസമയം യഥാർത്ഥ വ്യഥയുടെ ആവിഷ്കാരവും അതിനെതിരായ പ്രതിഷേധവുമാണ്. പീഡിതരുടെ നെടുവീർപ്പാണ് മതം; ഹൃദയമില്ലാത്ത ലോകത്തിന്റെ ഹൃദയം... ആവേശമില്ലാത്ത (spiritless) അവസ്ഥയുടെ ആവേശം-അത് ആളുകളുടെ കറുപ്പാണ്.[172]

കാവ്യാത്മകത കലർന്ന ഈ വിവരണത്തിൽ ജർമനിയിലെ ജനങ്ങളുടെ ശ്ലഥദാരുണത മുഴുവൻ തുടിച്ചുനില്പുണ്ട്. ട്രോട്സ്കിയുടെ ഒരു പ്രയോഗം കടമെടുക്കുകയാണെങ്കിൽ 'നവതയുടെ ഒരു ഘട്ടം' (moment of humanity) ആണ് അതിൽ ആവിഷ്കൃതമാകുന്നത്. അതുകൊണ്ടാണ് ഈ വിശകലനത്തിന് സാർവജനീനമായ പ്രസക്തി ലഭിക്കുന്നത്. ജർമനിയിൽ മതത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ കാണപ്പെട്ടിരുന്ന പ്രതിഭാസത്തിന്റെ വിവരണം അപബോധശത്തിന്റെ തന്നെ വിവരണമാണ്. ചില ഘട്ടങ്ങളിൽ വാച്യാർത്ഥത്തിൽതന്നെ മയക്കമരുന്നുകളിലേക്കോ, കാല്പനികതയിലേക്കോ, ഉന്മാദത്തിലേക്കോ ഒക്കെ രക്ഷപ്പെടാൻ പീഡിതരെ നിർബ്ബന്ധിക്കുന്ന വർഗസമൂഹത്തിലെ ക്രൂരമായ ജീവിതയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെയും, നിസ്സഹായാവസ്ഥയിൽ ഇത്തരം മിഥ്യയായ പ്രവണതയുടേയും പരിഹാരങ്ങളിലേക്ക് നീങ്ങിപ്പോവാനുള്ള മനുഷ്യരുടെ വിവരണം.

മതത്തെ ഇല്ലായ്മചെയ്യണമെന്ന മുദ്രാവാക്യത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ സംഗത്യത്തെപ്പറ്റിത്തെപ്പറ്റി 1843–44-ൽ തന്നെ മാർക്സ് ബോധവാനായിരുന്നു. അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

മനുഷ്യരുടെ മിഥ്യയായ ആനന്ദം എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള മതത്തെ ഇല്ലായ്മചെയ്യുക എന്നാൽ അവർക്ക് യഥാർത്ഥ ആനന്ദം ലഭിക്കണമെന്ന് ആവശ്യപ്പെടുകയെന്നാണർത്ഥം. നിലവിലുള്ള പരിതഃസ്ഥിതികളെപ്പറ്റിയുള്ള മിഥ്യാധാരണകൾ ഉപേക്ഷിക്കണമെന്ന ആവശ്യം (ഫലത്തിൽ) മിഥ്യകളെ ആവശ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന പരിതഃസ്ഥിതികളെ മാറ്റണമെന്ന ആവശ്യപ്രഖ്യാപനമാണ്. അതുകൊണ്ട് മതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനം അത് പരിവേഷം പകരുന്ന കണ്ണീരിന്റെ താഴ്വാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള

[172] MECW, വാല്യം 3, പേജ് 175.

വിമർശനത്തിന്റെ ബീജരൂപമാണ്. വിമർശനം [മനുഷ്യരെ ബന്ധിക്കുന്ന] ചങ്ങലകളിൽ നിന്ന് ആകാശസുമങ്ങളെ പറിച്ചെറിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഇത് മനുഷ്യർ നഗ്നമായ, പകിട്ടുനഷ്ടപ്പെട്ട ചങ്ങലകൾ അണിഞ്ഞുകൊള്ളട്ടെ എന്ന കരുത്തിയല്ല മറിച്ച്, മനുഷ്യന് ഈ ചങ്ങലകളെ പൊട്ടിച്ചെറിയാനും യഥാർത്ഥ പുഷ്പങ്ങളെ കയ്യാളാനും കഴിയണം എന്നതുകൊണ്ടാണ്.[173]

മതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മിഥ്യയിൽനിന്ന് മുക്തനാവുന്ന മനുഷ്യൻ സ്വയം ചിന്തിക്കാനും പ്രവർത്തിക്കാനും തന്റെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ മാറ്റിമറിക്കാനും കെല്പനേടുന്നു. ആകാശത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനം ഭൂമിയുടെ വിമർശനമാവുമെന്നും, മതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനം നിയമസംഹിതയുടെ വിമർശനമാവുമെന്നും, ദൈവശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനം രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ വിമർശനമാവുമെന്നും മാർക്സ് പറയുന്നത് ഈ അർത്ഥത്തിലാണ്.[174] എന്നാൽ ഈ നിദർശനങ്ങളിൽ വിവരിക്കപ്പെടുന്ന മതവും ദൈവശാസ്ത്രവും ജർമനിയിൽ ആ പ്രത്യേക ചരിത്രഘട്ടത്തിൽ നിലനിന്നിരുന്ന മതവും ദൈവശാസ്ത്രവുമാണ് എന്ന് നാം വിസ്മരിച്ചുകൂടാ. അതായത് മാർക്സിന്റെ കാലത്തെ ജർമനിയിലെ മതവും ദൈവശാസ്ത്രവും അപബോധത്തിന്റെ ആ കാലഘട്ടത്തിലെ രൂപമായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഈ നിദർശനം മതത്തേയോ ദൈവശാസ്ത്രത്തേയോ വിമർശിക്കാൻ കാലദേശനിരപേക്ഷമായി ഉപയോഗിക്കാവുന്ന താത്വികായുധങ്ങളല്ല. എന്നാൽ അതിൽ ലീനമായികിടക്കുന്ന അപബോധത്തെപ്പറ്റിയും, അതിന്റെ വിമർശത്തിന്റെ പ്രസക്തിയെപ്പറ്റിയും ഉള്ള മാർക്സിയൻ സിദ്ധാന്തം സാർവലൗകിക പ്രസക്തി (universal significance) ഉള്ളതാണ്. സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പ്രസസക്തിയെപ്പറ്റിയുള്ള മാർക്സിന്റെ പ്രസിദ്ധമായ പ്രസ്താവത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലം ഇതാണ്.

ഈ ഉള്ളടക്കത്തെ [ജർമനിയിലെ ദൈവശാസ്ത്രത്താലും മതത്താലും നിഗ്രഹിതമായിക്കിടക്കുന്ന ജനജീവിതത്തിന്റെ ദാരുണതയെ]പ്പറ്റിയുള്ള വിമർശനം, നേർക്കുനേരെനിന്ന് മല്ലടിക്കുന്ന വിമർശനമാണ് (criticism in hand to hand combat). അത്തരം ഒരു സമരത്തിൽ ശത്രു 'തനിക്കൊത്തൊപ്പം ആഭിജാത്യമുള്ളവനാണോ' (noble) സമനാണോ 'താത്പര്യം തോന്നിപ്പിക്കാൻ പോന്നവനാണോ (interesting) എന്നൊന്നും പ്രശ്നമാക്കുന്നില്ല. അവനെ അടിക്കുക (strike) എന്നതാണ് പ്രധാനം...[175]

വിമർശനം എന്ന ആശയത്തിന് ഒരിക്കലും ആയുധം കൊണ്ടുള്ള വിമർശനത്തിന്റെ സ്ഥാനം ഏറ്റെടുക്കാനാവില്ല. ഭൗതികശക്തിയെ ഭൗതികശക്തികൊണ്ടു മാത്രമേ കീഴ്പെടുത്താനാവൂ. എന്നാൽ ജനസഞ്ചയത്തിനുമേൽ സ്വാധീനം നേടുന്നതോടെ സിദ്ധാന്തം ഒരു ഭൗതികശക്തിയായി തീരുന്നു. വിപ്ലവകരമാകുന്നതോടെയാണ്... സിദ്ധാന്തത്തിന് (ജനഹൃദയങ്ങളെ സ്വാധാനിക്കാനുള്ള) കെല്പ ലഭിക്കുന്നത്. വിപ്ലവകരമാവുക എന്നാൽ കാര്യത്തിന്റെ വേരുകളിലേക്കിറങ്ങിച്ചെല്ലുക എന്നാണർത്ഥം. എന്നാൽ മനുഷ്യരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം 'കാര്യത്തിന്റെ വേര്' മനുഷ്യൻ തന്നെയാണ്.[176]

---

[173] MECW, വാല്യം 3, പേജ് 176.
[174] MECW, വാല്യം 3, പേജ് 176.
[175] MECW, വാല്യം 3, പേജ് 178.
[176] MECW, വാല്യം 3, പേജുകൾ 178–182.

ജർമനിയിലെ കാർഷികയുദ്ധത്തിൽ പീഡിതരുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമായി 'മിസ്റ്റിസിസം' എങ്ങനെ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നു എന്ന എംഗൽസിന്റെ വിവരണവും അപബോധസങ്കല്പത്തിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്നതാണ്. 16-ം നൂറ്റാണ്ടിലെ, മതയുദ്ധങ്ങൾ എന്നു വിളിക്കപ്പെട്ടുപോരുന്ന സമരങ്ങളിലും സ്പഷ്ടമായിത്തന്നെ വർഗതാത്പര്യങ്ങൾ പ്രതിഫലിച്ചുകാണുന്നുണ്ട് എന്നു എംഗൽസ് വാദിക്കുന്നു. 'അവയും വർഗസമരങ്ങൾ തന്നെയായിരുന്നു... ഈ വർഗതാത്പര്യങ്ങൾ മതമുദ്രാവാക്യങ്ങൾ പ്രതിഫലിച്ചുകാണുന്നുണ്ട് എന്ന് എംഗൽസ് വാദിക്കുന്നു. 'അവയും വർഗസമരങ്ങൾ തന്നെയായിരുന്നു... ഈ വർഗതാത്പര്യങ്ങൾ മതമുദ്രാവാക്യങ്ങളുടെ (shibboleths) വേഷംകെട്ടിയാണ് വന്നിരുന്നതെങ്കിലും.' നിയമവും രാഷ്ട്രമീമാംസയുമെല്ലാം ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഉപവിഭാഗങ്ങളായി നിലനിന്നിരുന്ന ആ കാലഘട്ടത്തിൽ പള്ളിപ്രമാണങ്ങൾക്കു രാഷ്ട്രീയ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ സ്ഥാനമാണുണ്ടായിരുന്നതെന്നും ബൈബിൾ വാക്യങ്ങൾക്കു കോടതിയിൽ നിയമത്തിന്റെ വകുപ്പുകളുടെ പ്രധാന്യം ഉണ്ടായിരുന്നുവെന്നും എംഗൽസ് ചൂണ്ടികാട്ടുന്നു. മധ്യകാലയുഗങ്ങളിലെ ജന്മിത്തവ്യവസ്ഥയോടുള്ള വിപ്ലവാത്മകമായ പ്രതിഷേധം സാഹചര്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായി 'മിസ്റ്റിസിസ'ത്തിന്റെയോ പ്രകടമായ മതനിഷേധത്തിന്റേയോ (open heresy) സായുധസമരത്തിന്റെതന്നെയോ രൂപം കൈക്കൊണ്ടിരുന്നു എന്ന് മധ്യകാലയുഗത്തിലെ സമരങ്ങളുടെ ചരിത്രം വിവരിച്ചുകൊണ്ട് എംഗൽസ് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത് ഈ സാഹചര്യത്തിൽ പ്രസക്തമാണ്.[177]

ഭരണഘടനാമാറ്റങ്ങൾക്കായി മുറവിളികൂട്ടിയിരുന്ന 'ലിബറൽ' സംഘടനകളെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് മാർക്സ് പറയുന്നു:

ജർമനിയിലെ പ്രായോഗികബുദ്ധിയുള്ള (practical) രാഷ്ട്രീയപാർട്ടി തത്വചിന്തയുടെ നിഷേധത്തിനായി വാദിക്കുന്നതു വെറുതെയല്ല ഉന്നയിക്കുന്ന എന്നതല്ല അവരുടെ തെറ്റ്. ഈ ആവശ്യം ഉന്നയിക്കുന്നതിൽ വച്ച് നിരിത്തിക്കളയുന്നു എന്നതാണ്... തത്വചിന്തയ്ക്കുനെരെ പുറംതിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നതുകൊണ്ടും, മുഖം തിരിച്ചുനിന്ന് കുറെ പൊള്ളയായ കോപവചസുകൾ പിറുപിറുക്കുന്നതുകൊണ്ടും തത്ത്വശാസ്ത്രത്തെ നിഷേധിക്കാനാവും. എന്നവർ കരുതുന്നു. യഥാർത്ഥമായ. ജീവനുളള ബീജങ്ങളെ ആരംഭബിന്ദു ആക്കണം എന്നു വാദിക്കുമ്പോൾ അവർ ജർമനിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തൊളം ഈ യഥാർത്ഥ ജീവനുള്ള ബീജം തലയ്ക്കുകത്തു മാത്രമേ വളർന്നിട്ടുള്ളൂ എന്നു മറക്കുന്നു. ഒറ്റവാക്കിൽ പറഞ്ഞാൽ തത്വചിന്തയെ യാഥാർത്ഥ്യമാക്കാതെ നമുക്കതിനെ മറിക്കാനാവില്ല.[178]

അപബോധത്തെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തേയും കുറിച്ചുള്ള മാർക്സിന്റെ സങ്കല്പത്തെ മനസിലാക്കുന്നതിന് ഈ പ്രസ്താവം ഏറെ സഹായകമാണ്. ഒന്നാമതായി, അത് കേവലയുക്തി ചിന്തകൊണ്ട് മതം, അന്ധവിശ്വാസം, ഉട്ടോപ്പിയൻ ആശയവാദം എന്നിങ്ങനെ പല രൂപങ്ങളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന അപബോധത്തെ മറികടക്കാനാവില്ല എന്ന വസ്തുതയിലേക്കു വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു. രണ്ടാമതായി, ഇത്തരം പ്രത്യയശാസ്ത്രമിഥ്യകളുടെ ഉച്ചാടനം, ഈ മിഥ്യകൾക്കുയിർനൽകുന്ന സാമൂഹികാവസ്ഥകൾ പൂർണമായി ഇല്ലായ്മ ചെയ്യുന്നതിലൂടെ മാത്രമേ സാദ്ധ്യമാകൂ എന്നു വ്യക്തമാക്കുന്നു. താത്ത്വികരംഗത്തും പ്രായോഗിക പ്രവർത്തനത്തിന്റെ രംഗത്തും ഈ

---

177 The Peasant War in Germany, പേജുകൾ 42–53.

178 MECW, വാല്യം 3, പേജ് 181.

സിദ്ധാന്തം നമുക്കേറെ സഹായകമാണ്. പ്രത്യയശാസ്ത്രം 'വെറും മിഥ്യയാണെന്ന മുപ്പതുകളിലെ മാർക്സിസ്റ്റുകളുടെ ധാരണ, ഹ്രസ്വകാല വീക്ഷണത്തിന്റെ സൃഷ്ടി യായിരുന്ന എന്നും, ബൂർഷ്വാചൂഷണവ്യവസ്ഥയുടെ തുടർന്നുള്ള നിലനിൽപ് ഇന്നും പ്രത്യയശാസ്ത്ര മിഥ്യകൾക്ക് ജന്മംനൽകുന്നുണ്ടെന്നും, അതുകൊണ്ട് ഇവയ്ക്കെതിരായ വിമർശനം മാർക്സിസ്റ്റുകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, അടിയന്തിര പ്രാധാന്യമുള്ള കർത്തവ്യമാണെന്നുമുള്ള ബോധം ഇന്ന് അനുപേക്ഷണീയമാണ്.

ഈ ഘട്ടത്തിൽ അപബോധവും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം എന്താണെന്ന ചോദ്യം സംഗതമാണ്. ഏറെ സങ്കീർണമാണ് ഈ പ്രശ്നം. ഒന്നാമതായി, പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്ന പദം പലപ്പോഴും നിയതമായ താത്ത്വിക അർത്ഥത്തിലല്ല മാർക്സിസ്റ്റുകൾ ഉപയോഗിച്ചു പോന്നിട്ടുള്ളത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രസമരം (ideological struggle), തൊഴിലാളിവർഗ പ്രത്യയശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ പ്രയോഗങ്ങൾ ലെനിന്റെ കൃതികളിൽത്തന്നെ ധാരാളമായി കാണാനുണ്ട്. രണ്ടാമതായി, പ്രത്യയയശാസ്ത്രവും അപബോധധവും തമ്മിൽ പലപ്പോഴും കൂട്ടിക്കുഴച്ചുകൊണ്ടുള്ള ചർച്ചകളാണ് നടന്നിട്ടുള്ളത്. ഇതിന്റെ കാരണങ്ങളിലേക്കു കടക്കാൻ ഏതായാലും ഈ ലേഖനത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നില്ല. നമ്മുടെ ചർച്ചയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സഹായകമാകാവുന്ന ചില പരികൽപനാപരമായ പ്രശ്നങ്ങൾ മാത്രമേ ഇവിടെ ചർച്ചചെയ്യുന്നുള്ളൂ.

'പ്രത്യയശാസ്ത്രം' എന്ന പദം, ലെഫെബ്വെറെ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതു പോലെ, അനുഭവൈകര പ്രമാണവാദികളുടേയും കോൺഡില്ലക്കിനെപ്പോലെയുള്ള യാന്ത്രികഭൗതികവാദികളുടേയും സൃഷ്ടിയായിരുന്നു. ഇവർ, ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതികളിൽ നിന്ന് എങ്ങനെ അമൂർത്ത സങ്കല്പങ്ങളിലേക്ക് എത്തിച്ചേരാം എന്ന് പഠിക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചിരുന്നത്. ഈ സ്കൂളിൽപെട്ട ചിന്തകന്മാരെ ഐഡിയൊളോഗ്സ് (ideologues) എന്നും, ഈ ശാസ്ത്രത്തെ ഐഡിയോളജി എന്നുമാണ് അന്നു വിളിച്ചിരുന്നത്. എന്നാൽ, ഐഡിയോളജിസ്റ്റ് സ്കൂളിന്റെ പതനത്തോടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം എന്ന പദത്തിനും അർത്ഥമാറ്റം സംഭവിച്ചു. ഈ അർത്ഥമാറ്റത്തെ മാർക്സും എംഗൽസും അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. എന്തായിരുന്നു ഈ അർത്ഥമാറ്റം? ഒന്നാമതായി, ഈ പദം ഒരു സിദ്ധാന്തത്തിന്റെ പേരെന്ന നിലവിട്ട് സിദ്ധാന്തം വിശദീകരിക്കുന്ന ഒരു പ്രതൈഫെബ്വെറിഭാസത്തിന്റെ വിവരണമായിത്തീർന്നു. രണ്ടാമതായി, ഫ്രഞ്ച് ഐഡിയൊളോഗുകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ചില ആവിഷ്കാരങ്ങളെ കാരണതാ മനശ്ശാസ്ത്രംകൊണ്ട് വിശദീകരിക്കാനുള്ള ഒരായുധമായിരുന്നു പ്രത്യയശാസ്ത്രം. ജർമൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രം പോലുള്ള കൃതികളിൽ മാർക്സും എംഗൽസും ഈ പരികല്പനയുടെ വ്യാപ്തി വികസിപ്പിച്ചു. അതോടെ 'ഒരു പ്രത്യേക കാലഘട്ടത്തിലെ പ്രത്യേക സമൂഹത്തിലെ സാമൂഹ്യാവിഷ്ക്കാരങ്ങളുടെ പഠനം' എന്ന അർത്ഥം പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനു കൈവന്നു. മൂന്നാമതായി, സുതാര്യത/അതാര്യത, ബാഹ്യരൂപം/സത്ത തുടങ്ങിയ വ്യതിരേകങ്ങളിലൂടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സാമൂഹ്യയാഥാർത്ഥ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരു പരികല്പനയായി 'പ്രത്യയശാസ്ത്രം'[179] പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെപറ്റിയുള്ള മാർക്സിയൻ സിദ്ധാന്തത്തെ ലെഫെബ്വെറെ സംഗ്രഹിച്ചു വിവരിക്കുന്നുണ്ട്.

---

[179] ഹെന്റി ലെഫെബ്വെറെ, The Sociology of Marx, (ലണ്ടൻ, 1971) പേജുകൾ 59–60.

(എ) പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആരംഭബിന്ദു യാഥാർത്ഥ്യമാണ്. പക്ഷേ, ഈ യാഥാർത്ഥ്യം ശിഥിലവും ഭാഗികവുമാണ്. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സമഗ്രതയെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ അവബോധത്തിന് ഉൾക്കൊള്ളാനാവില്ല. കാരണം, ഈ അവബോധത്തിന്റെ ഉപാമധികൾതന്നെ സീമാബദ്ധമാണ്.

(ബി) പ്രത്യയശാസ്തങ്ങൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നതിനു പകരം വിഭ്രംശിപ്പിക്കുകയാണ് (refract) ചെയ്യുന്നത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രം മേൽക്കോയ്മ നേടിയിട്ടുള്ള വർഗങ്ങൾക്കു സ്വീകാര്യമായ പഴയ പ്രശ്നങ്ങളും പഴയ കാഴ്ചപ്പാടുകളും പഴയ പദാവലികളും ഉപയോഗിക്കുന്നു എന്നതാണ് ഈ അപഭ്രംശത്തിന് കാരണമാകുന്നത്.

(സി) അവ കൂടി പങ്കുവഹിക്കുന്ന ചരിത്ര പ്രകിയയുടെ ഉൽപന്നമായ ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ആവിഷ്ക്കാരങ്ങൾ സ്വയം സമ്പൂർണത അവകാശപ്പെടുന്നു. സ്വയം സമ്പൂർണ്ണമാണെന്ന പ്രതീതി ജനിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ ശിഥില യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ സമഗ്രതയെപ്പറ്റി അമൂർത്തവും അയഥാർത്ഥവും മിഥ്യാപൂർണവുമായ ഒരു സിദ്ധാന്തം പടച്ചുവിടുന്നതിലൂടെയാണ് സാർവ്വലൗകികമാണെന്ന അതിന്റെ നാട്യത്തെ ന്യായീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രം യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അപ്രഭംശിപ്പിച്ച് മാത്രം അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഒന്നായിത്തീരുന്നതും ഇതുകൊണ്ടാണ്.

(ഡി) ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് രണ്ടു വശമുണ്ടെന്നു കാണാം. ഒരു വശത്ത്, അവ സാമാന്യവും ഊഹാപോഹപരവും അമൂർത്തവുമായിരിക്കും. മറുവശത്ത് പരിനിശ്ചിതവും ഇടുങ്ങിയതുമായ താല്പര്യങ്ങളെയാവും അവ പ്രതിനിധീകരിക്കുക. പ്രത്യയശാസ്ത്രം അതിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ തന്നെ വ്യാപ്തിയെപ്പറ്റിയോ അതിന്റെ ഉത്പന്നങ്ങളെപ്പറ്റിയോ മനസ്സിലാക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് അത് സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഫലങ്ങളെപ്പറ്റിയോ എന്തിന്റെ ഫലമാണ് അത് എന്നതിനെപ്പറ്റിയോ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന് അറിയാനാവില്ല. യഥാർത്ഥമായ എന്ത്, എങ്ങനെ എന്ന ചോദ്യങ്ങൾ അതിന്റെ കണ്ണിൽ പെടുന്നേയില്ല. ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രാവിഷ്ക്കാരങ്ങൾ അനിവാര്യമായും വർഗങ്ങൾ തമ്മിലും രാജ്യങ്ങൾ തമ്മിലുമൊക്കെയുള്ള സമരങ്ങളിൽ ആയുധമാകാറുണ്ട്. പക്ഷേ, ഈ സമരങ്ങളിൽ ഭാഗഭാക്കുകളാവുന്ന വിഭാഗങ്ങൾക്ക് യഥാർത്ഥ താൽപര്യങ്ങളെ മറച്ചുപിടിക്കാനാവും അതു പലപ്പോഴും സഹായിക്കുക.

(ഇ) യാഥാർത്ഥ്യമാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആരംഭബിന്ദു എന്നതുകൊണ്ട് അതൊരിക്കലും പൂർണമായും നുണയായിത്തീരുന്നില്ല. മിഥ്യയെയും നുണകളെയും മിത്തുകളെയും ഉട്ടോപ്പിയകളെയുമൊക്കെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ രൂപങ്ങളായി കാണാമെങ്കിലും അവയെപ്പറ്റിയുള്ള വിലയിരുത്തലുകൾ അവ സമൂഹത്തിൽ വഹിക്കുന്ന പങ്കിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാവണം. ഉദാഹരണത്തിന്, ചില ഘട്ടങ്ങളിൽ അത് യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വികലപ്പെടുത്താനോ ജനങ്ങളെ അടിച്ചമർത്താനോ സഹായകമായിത്തീരുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ചിന്തയുടെ മൂല്യനിർണ്ണയം പശ്ചാദ്ദർശനത്തിന്റെ സാഹായത്തോടെ മാത്രം വിപ്ലവാത്മകമായ വിമർശനോപാധികളുടെ സഹായത്തോടെ മാത്രം ചെയ്യാവുന്ന ഒന്നാണ്.

പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തിനും (പ്രയോഗത്തിനും – praxis) അവബോധത്തിനും ഇടയിൽ മാദ്ധ്യമികമായ ഒരു പങ്കാണ് വഹിക്കുന്നത്. ഈ മാദ്ധ്യമികത ചിലപ്പോൾ ഒരു മറയായോ അവബോധത്തിനു മേലുള്ള ഒരു ചങ്ങലയായോ തീരുന്നു. ഭാഷയ്ക്ക് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഒരു മാനം കൈവരുന്നത് ഇതുകൊണ്ടാണ്.[180]

പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഈ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളെപ്പറ്റിയുള്ള ഉൾക്കാഴ്ചകൾ ഓരോന്നും സാംസ്കാരിക പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ വിമർശനത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രസക്തമാണ് എന്നതുകൊണ്ട് അവയെപ്പറ്റിയുള്ള ഒരു വിശകലനം ഇവിടെ ആവശ്യമായി വരുന്നു. (ലെഫെബ്വറെയുടെ സംഗ്രഹത്തെ കലവറകൂടാതെയല്ല ആശ്രയിക്കുന്നത് എന്നുകൂടി ഇവിടെ പറഞ്ഞുവയ്ക്കട്ടെ, കാരണം, ചിലയിടത്തൊക്കെ അത് സാമൂഹ്യശാസ്ത്രവാദപരവും, മനഃശാസ്ത്രമാത്രവാദപരവും ആവുന്നുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു. എങ്കിലും ചർച്ചയ്ക്കുള്ള ഒരു ചട്ടക്കൂട് അത് പ്രദാനം ചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ട് അതിനെ ആരംഭബിന്ദുവായി സ്വീകരിക്കുന്നത് സഹായകമാവുമെന്നു തോന്നുന്നു. മാത്രമല്ല, ചർച്ച വല്ലാതെ നീണ്ടു പോവാതിരിക്കാനും ഇത്തരം ഒരു പരിനിശ്ചിതമായ ചട്ടക്കൂട് ആവശ്യമാണ്. ഏതായാലും ഒരു പരിധിവരെ ഈ ഖണ്ഡത്തിൽ ലളിതവത്കരണങ്ങളിലേക്കു ചർച്ച ചുരുങ്ങുന്നുണ്ട് എന്നും ആദ്യംതന്നെ സമ്മതിക്കുന്നു.)

ആദ്യമായി, പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ അവബോധത്തിന് സാമൂഹ്യസമഗ്രതയെ പൂർണമായി ഉൾക്കൊള്ളാനാവില്ല എന്ന നിദർശനത്തിന്റെ വിവക്ഷകൾ എന്താണെന്ന് നോക്കാം. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സുതാര്യം — അതാര്യം എന്ന ബിംബങ്ങളിലൂടെ (images) നോക്കിക്കാണാമെന്ന് നേരത്തെ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയത് ഇവിടെ പ്രസക്തമാവുന്നു. സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളും സാമൂഹികാവസ്ഥകളും സുതാര്യമാണ്, അല്ലെങ്കിൽ, അതാര്യമാണ് എന്നുള്ള പ്രസ്താവങ്ങൾ ആപേക്ഷികവും ചരിത്രപരിനിഷ്ഠവുമാണ്. ഉദാഹരണത്തിന്, മാറ്റക്കച്ചവടം (barter) മാത്രം നിലനിൽക്കുന്ന ഒരു സമ്പദ്‌വ്യവസ്ഥയിലെ 'അങ്ങാടി' (market) ബൂർഷ്വാ വ്യവസ്ഥയിലെ അങ്ങാടിയുമായി തട്ടിച്ചു നോക്കുമ്പോൾ സുതാര്യമാണ്. അതുപോലെ വർഗസമരം മൂർച്ഛിക്കുന്ന ഘട്ടങ്ങളിൽ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളെ ചൂഴ്ന്നുനിൽക്കുന്ന മഞ്ഞിൻപടലങ്ങൾ വലിയൊരളവുവരെ അലിഞ്ഞുപോകുന്നതു കൊണ്ട് ഈ ഘട്ടങ്ങളിലെ യാഥാർത്ഥ്യം ആപേക്ഷികമായ അർത്ഥത്തിൽ സുതാര്യമായിത്തീരുന്നു. എന്നാൽ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ മാദ്ധ്യമികത പലപ്പോഴും മിഥ്യയായ ഒരു സുതാര്യത സൃഷ്ടിക്കുന്നുണ്ട്. ബൂർഷ്വാ സാമ്പത്തിക ശാസ്ത്രത്തിലെ 'ചരക്കിന്റെ' (commodity) കാര്യം തന്നെ എടുക്കാം. മാർക്സിന്റെ വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ, 'ചരക്ക്, ഒറ്റനോട്ടത്തിൽ എളുപ്പത്തിൽ മനസ്സിലാക്കാവുന്ന ഒരു തുച്ഛമായ വസ്തു ആണെന്നാണ് തോന്നുക — എന്നാൽ വിശകലനം ചെയ്തുനോക്കുമ്പോൾ അത് ഒരുപിടി അധിഭൗതിക വാദപരമായ സൂക്ഷ്മസങ്കീർണതകളും (subtletics) ദൈവശാസ്ത്രപരമായ കുശാഗ്രമതിത്വവും ഉള്ള ഒന്നാണെന്നു കാണാം.[181] ചരക്കുല്പാദനത്തെ നിഗൂഹനം ചെയ്യുന്ന ബൂർഷ്വാ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ കരിമഞ്ഞാണ് സങ്കീർണതകൾക്കു കാരണമായി

---

180 The sociology of Marx, പേജുകൾ 69–74.

181 Capital, വാല്യം 1, പേജ് 210.

ഭവിക്കുന്നത്. ചരക്കുകളെപ്പറ്റിയുള്ള കപടമായവ്യക്തത, ബൂർഷ്വാ വ്യവസ്ഥയിൽ ആളുകൾക്കുമേൽ ആളുകൾ നടത്തുന്ന ചൂഷണത്തെ പണത്തിന്റെ പ്രതാപം എന്ന മിഥ്യകൊണ്ട് മറച്ചുപിടിക്കുന്ന നിഗൂഹന പ്രക്രിയയുടെ സൃഷ്ടിയാണ്. 'പണത്തിനു മേലെ പരുന്തും പറക്കില്ല' എന്ന സാമാന്യബുദ്ധിയുടെ തത്ത്വശാസ്ത്രം പീഡിതരുടേ മേൽ അടിച്ചേൽപ്പിക്കപ്പെട്ട 'ബുദ്ധിശൂന്യതയാവുന്നത്' ഇതുകൊണ്ടാണ്. ചരക്കിനെ വിഗ്രഹങ്ങളാക്കുന്ന പ്രക്രിയ (fetishism of commodities) എന്ന പരികല്പനയിലൂടെ മാർക്സ് വിശദമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രപ്രതിഭാസവും മറ്റൊന്നല്ല. തൊഴിലാളികളുടെ അദ്ധ്വാനത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയായ ഉത്പന്നങ്ങൾ അവരിൽ നിന്ന് അന്യവത്കൃതമായി അവർക്ക് താങ്ങാനാവാത്ത വിലയുള്ള ചരക്കുകളായി കടകളിലെ ചില്ലലമാരികളിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുമ്പോൾ ഏറിയാൽ തീ പിടിച്ച വിലയെ ശപിക്കുന്നിടത്തോളം മാത്രം എത്തിനിന്നുപോകുന്ന വർഗബോധം ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഉപജാപത്തിന്റെ ഇരയാണ്. എന്നാൽ അദ്ധ്വാനത്തിന്റെ സഞ്ചിതരൂപമായ ഈ ചരക്കുകളെ ചൂഴന്നുനിൽക്കുന്ന അജ്ഞേയതയുടെ മറ നീക്കിക്കാണുമ്പോൾ മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയുടെ കാരുണ്യരഹിതമായി ചുറ്റിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന പൽച്ചക്രങ്ങളുടെ ഭീഷണരൂപം വെളിവാകും. എന്നാൽ ഈ സമഗ്രദർശനത്തെ അസാദ്ധ്യമാക്കുന്നതരത്തിൽ ഭാഗികവും ശിഥിലവുമായി മാത്രം യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രം ചെയ്യുന്നത്. ഇത്തരം പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ വിശദീകരണങ്ങളുടെ ഒരു ബൃഹദ്ഗ്രന്ഥാവലി തന്നെയാണ് ക്ലാസിക്കൽ ബൂർഷ്വാ സാമ്പത്തികശാസ്ത്രം.

പ്രത്യയശാസ്ത്രം യാഥാർത്ഥ്യത്തെ വിഭ്രംശിപ്പിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത് എന്നത് അതിന്റെ നിഗൂഹനപരമായ പങ്കിന്റെ സ്വാഭാവിക പരിണാമമാണ്. തങ്ങൾ പ്രചരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന മിഥ്യാധാരണകളെ കഴിയുന്നത്ര പകിട്ടാർന്ന വേഷഭൂഷാദികൾ അണിയിച്ചവതരിപ്പിക്കാൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രകാരന്മാർ ശ്രമിക്കാറുണ്ട്. ആവശ്യമാവുമ്പോൾ പച്ചനുണകൾ പടച്ചുവിടാൻ അവർ മടിക്കാറില്ല എന്നതു ശരിയാണ്. പക്ഷേ, ആവുന്നത്ര സത്യപ്രതീതി ജനിപ്പിക്കാൻ അവർ ശ്രദ്ധിക്കാറുണ്ട്. പഴയ തത്ത്വശാസ്ത്രങ്ങളേയും, പഴയ കാവ്യഭാഷയേയും ഒക്കെ അവർ ഇതിനായി ഉപയോഗിക്കുന്നു. വ്യാവസായിക വിപ്ലവത്തിന്റെ കാലത്ത് ദുസ്സഹവും അമാനവീകൃതവുമായ ജീവിതാവസ്ഥകളിലേക്കു വലിച്ചെറിയപ്പെട്ടിരുന്ന കൂലിത്തൊഴിലാളികൾക്കു മിഥ്യാസാന്ത്വനമരുളാൻ ക്രിസ്തുമതം വഹിച്ചപങ്ക് സുവിദിതമാണ്. ദാരിദ്ര്യരേഖയ്ക്കു താഴെ ഉഴലുന്ന ഇന്ത്യൻ ജനതയോട് നിഷ്കാമകർമത്തിന്റെ ആവശ്യകതയെപ്പറ്റി ഗീതയുടേയും ഉപനിഷത്തുക്കളുടേയും വാഗാടോപത്തിന്റെ സഹായത്തോടെ ഉൽബോധിപ്പിക്കുന്ന 'ജറ്റയുഗസ്വാമിമാരെ' മുട്ടിനുമുട്ടിനു കണ്ടുതുടങ്ങിയിട്ടുള്ളതിന്റെ പ്രസക്തിയും മറ്റൊന്നല്ല.

പ്രത്യയശാസ്ത്രം ജനിപ്പിക്കുന്ന 'സ്വയം സമ്പൂർണം' എന്ന പ്രതീതിയുടെ രഹസ്യം മനസ്സിലാക്കുക എന്നത് പ്രത്യയശാസ്ത്രമിഥ്യകൾക്കെതിരായ സമരത്തിൽ ഏറെ പ്രാധാന്യമർഹിക്കുന്നു. പ്രത്യയശാസ്ത്രകാരന്മാരുടെ ചരിത്രം തൊഴിൽ വിഭജനത്തോളം തന്നെ പഴക്കമുള്ളതാണെന്ന ലെഫെബ്വ്റെയുടെ വാദം ശ്രദ്ധേയമാണ്. കായികവും ബുദ്ധിപരവുമായ അദ്ധ്വാനം വേർപിരിഞ്ഞതോടെ, ഉപകരണങ്ങളുടെ സഹായത്തോടെയുള്ള അദ്ധ്വാനവും, മനുഷ്യരെത്തന്നെ ഉപകരണങ്ങളാക്കുന്ന അദ്ധ്വാനവും എന്ന ഒരു വിഭജനവും നിലവിൽ വന്നു. ഭൗതികമല്ലാത്ത മാ

ദ്ധ്യമങ്ങളിലൂടെയുള്ള ഈ നിയന്ത്രണങ്ങളിൽ ഭാഷ പ്രധാനമായ ഒരു പങ്കു വഹിച്ചിരുന്നു. ഈ ഘട്ടം മുതൽ അവബോധത്തെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽനിന്ന് അടർത്തിയെടുത്ത് അമൂർത്തവത്കരണം 'സാധിക്കാം എന്ന നിലവന്നു. 'ശുദ്ധസിദ്ധാന്ത'ങ്ങൾ ഉടലെടുത്തതിങ്ങനെയാണ്. അമൂർത്തമായ ചിന്താപദ്ധതികൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടു തുടങ്ങി. മതവും പ്രകൃതിയുമായുള്ള നാഭീനാളബന്ധം മുറിഞ്ഞതോടെ ദൈവശാസ്ത്രവും തത്ത്വചിന്തയും ആവർഭവിച്ചു. സദാചാരസംഹിതകൾ ആചാരാനുഷ്ഠാനങ്ങളുടെ സ്ഥാനം ഏറ്റെടുത്തു. എന്നാൽ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾ തന്നെ വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായതോടെ ഈ അമൂർത്തമായ ആവിഷ്കരണങ്ങളും യാഥാർത്ഥ്യവും തമ്മിൽ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ വളർന്നുവരാൻ തുടങ്ങി. ഇതോടെ പുതിയതരം അമൂർത്തവത്കരണങ്ങളും, ഇത്തരം അമൂർത്തവത്കരണങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിൽ വൈദഗ്ധ്യം നേടിയ സൈദ്ധാന്തികരും പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടു. അമൂർത്തവത്കരണങ്ങൾ, നിർമലമായ സത്യവിവരണങ്ങൾ എന്ന നിലവിട്ട് പക്ഷം പിടിക്കുന്ന, സോദ്ദേശ്യ സിദ്ധാന്തങ്ങളായി— ഈ പക്ഷംപിടിക്കുന്ന സിദ്ധാന്തങ്ങളാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾ. ഉദാഹരണത്തിന്, യൂറോപ്പിൽ രാജാവും, പ്രഭുക്കന്മാരും, മുതലാളിമാരും തമ്മിലുള്ള അധികാര വടംവലികൾക്ക് ആക്കം വർധിച്ചതോടെ അധികാരവിഭജനം (separation of powers) എന്ന രാഷ്ട്രീയസിദ്ധാന്തം നിലവിൽവന്നു. ശൈവവൈഷ്ണവ സംഘർഷങ്ങളെ രമ്യമായി പരിഹരിക്കാൻ 'ഹരഹര' സങ്കല്പം ഉയർന്നുവന്നതും ഹരിയുടെയും ഹരന്റെയും ഭക്തന്മാർക്കിടയിലെ യഥാർത്ഥ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ അപരിഹാര്യമായതോടെ സ്മാർത്ത—വൈഷ്ണവ സമരത്തിൽ അതു മറഞ്ഞുപോയതും നമുക്ക് കൂടുതൽ പരിചിതമായ ഉദാഹരണമാണ് പരിചിതമായ ഉദാഹരണമാണ്.[182]

പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളുടെ മാരകമായ സ്വാധീനം ഏറ്റവും പ്രകടമാവുന്നത് യുദ്ധകാലത്താണ്. 'ആര്യന്മാരുടെ ആധിപത്യം' എന്ന ഹിറ്റ്ലറുടെ സ്വപ്നംപോലെ തന്നെ ഒരു പക്ഷേ, ആർ. എസ്സ്. എസ്സുകാർ താലോലിക്കുന്ന 'ഭാരതഭൂപടവും' മരണം വിതയ്ക്കുന്ന യുദ്ധഭ്രാന്തായി മാറ്റാനുള്ള സാദ്ധ്യതയെപ്പറ്റിയുള്ള ബോധം-ഇതേപ്പറ്റിയുള്ള നിതാന്ത ജാഗ്രത-ആവശ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്നു. നാം അത്രയൊന്നും ശ്രദ്ധിക്കാതെ വിഴുങ്ങുന്ന 'മലബാർ വിശേഷങ്ങളും', ഇടതുപക്ഷ ചിന്തകർപോലും 'ഈശ്വരവിശ്വാസികൾ' പരിഹരിക്കേണ്ട പ്രശ്നമെന്ന നിലയ്ക്ക് അഭിപ്രായപ്രകടനം പോലും നടത്താതെ തള്ളിക്കളയുന്ന നമസ്കാരസദ്യയെപ്പറ്റിയുള്ള വിവാദങ്ങളും, എല്ലാം മഞ്ഞമുഖപത്രത്തിന്റെ മതവിദ്വേഷം വമിക്കുന്ന ജല്പനങ്ങൾപോലെതന്നെ അപകടകരമാണ് എന്ന് മുന്നിൽ നടക്കുന്ന എട്ടുംപൊട്ടും തിരിയാത്ത പിഞ്ചുകുഞ്ഞുങ്ങൾ യദ്ദുകലം മുടിക്കുന്ന ഉലയ്ക്കാവും ജന്മം നൽകുക എന്ന ചിന്ത പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ നീണ്ടെത്തുന്ന നീരാളികയ്യുകളെ തിരിച്ചറിയുകയെന്നത് ജീവസ്മരണപ്രശ്നമാക്കുന്നുണ്ട്.

അബോധത്തിൽ ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്ന യഥാർത്ഥ ദുരിതത്തിന്റെയും ദൈവനൃത്യത്തിന്റേയും പ്രതിഷേധത്തിന്റേയും അംശങ്ങളാണ് പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് സാധുതയുടെ പരിവേഷം നൽകുന്നത്. ഈ ഘട്ടത്തിൽ അപബോധത്തെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെയും വ്യവച്ഛേദിച്ചു കാണുന്നത് സഹായകമായിരിക്കും എന്നു തോന്നുന്നു. പീഡിതരുടെ പ്രതിഷേധങ്ങൾക്കു യഥാർത്ഥമായ ഒരു ആവിഷ്കാരം സാദ്ധ്യ

[182] ഡി. ഡി. കൊസാമ്പി, Myth and Realiy, പേജ് 30 നോക്കുക.

മല്ലാതായിവരുന്ന ഘട്ടങ്ങളിൽ സ്വാത്മപ്രചോദിതമായി ഉയർന്നുവരുന്ന ആഗ്രഹചിന്തകളായി അപബോധത്തെ കാണാവുന്നതാണ്. ചില ഘട്ടങ്ങളിൽ മാർക്സിസത്തിന്റെ വിധിവാദപരമായ വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ രൂപത്തിൽപോലും ഈ അപബോധം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടേക്കാനിടയുണ്ട് എന്ന ഗ്രാംഷിയുടെ നിരീക്ഷണം ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഗ്രാംഷി തന്റെ തടവറക്കുറിപ്പുകളിൽ ഇതേപ്പറ്റി ദീർഘമായിപ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട്. നടുനായകത്വത്തെപ്പറ്റിയും, ചില ചരിത്രഘട്ടങ്ങളിൽ എങ്ങനെ ചില വർഗങ്ങൾ 'കീഴ്ക്കിട' (subaltern) അവസ്ഥയിൽനിന്ന് ഉയരാനാവാതെ ഉഴലുന്നുവെന്നും മറ്റുമുള്ള ഗ്രാംഷിയുടെ പ്രധാനപ്പെട്ട പരികൽപ്പനകളുടെ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ഈ അപബോധസിദ്ധാന്തത്തെ കാണേണ്ടതു്.[183] മതത്തെയോ മയക്കമരുന്നുകളേയോ പോലെ വിധിവാദപരവും യാന്ത്രികവാദപരവുമായ പ്രത്യയശാസ്ത്രസങ്കല്പങ്ങൾ എങ്ങനെ ചില ഘട്ടങ്ങളിൽ ചരിത്രപരമായി ന്യായീകരിക്കാവുന്നതും അവശ്യവുമായിത്തീരുന്നു എന്നു വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് ഗ്രാംഷി പറയുന്നു:

സമരത്തിൽ നമുക്കു മുൻകൈ നഷ്ടപ്പെടുകയും സമരം തന്നെ പരാജയങ്ങളുടെ ഒരു നീണ്ട പരമ്പരയായി തോന്നിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഘട്ടങ്ങളിൽ യാന്ത്രികമായ വിധിവാദം ധാർമികമായ ചെറുത്തുനില്പിനെയും ഐക്യത്തെയും ക്ഷമയെയും കീഴടങ്ങാത്ത സഹനഭാവത്തേയും (സഹായിക്കുന്നു) ഒരു വമ്പിച്ച ശക്തിയായിത്തീരുന്നു. ഞാൻ താല്ക്കാലികമായി പരാജയപ്പെട്ടിരിക്കയാണ്. എന്നാൽ, ചരിത്രഗതി (tyde of history) ദീർഘകാലാടിസ്ഥാനത്തിൽ എനിക്കനുകൂലമായാണ് നീങ്ങുന്നതു്.[184]

ഇത്തരം ഘട്ടങ്ങളിൽ യഥാർത്ഥ ഇച്ഛ ഒരു വിശ്വാസ പ്രമാണത്തിന്റെ വേഷമെടുത്തണിയുന്നു എന്ന് ഗ്രാംഷി ചൂണ്ടിക്കാട്ടുന്നു. ഇവിടെപ്പോലും ഇച്ഛാശക്തി കാര്യമായ പങ്കുവഹിക്കുന്നുണ്ട്. ശക്തി കാര്യമായ പങ്കുവഹിക്കുന്നുണ്ട്-പരോക്ഷവും ആച്ഛാദിതവുമായ ഒരു രൂപത്തിലാണെങ്കിൽ പോലും, എന്നും ഗ്രാംഷി കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു. ഇത്തരംസന്ദർഭങ്ങളിൽ അവബോധം വൈരുദ്ധ്യ സ്വഭാവമാർന്നതും വിമർശനാത്മകമായ ഐകരൂപ്യമില്ലാത്തതുമായിരിക്കും. എന്നാൽ, 'കീഴ്ക്കിട' (subaltern) അവസ്ഥയിൽനിന്ന് അവബോധം മെല്ലെ മോചനം നേടുകയും ജനസഞ്ചയത്തിന്റെ സാമ്പത്തിക പ്രവർത്തനത്തിന് മാർഗദർശനം (directive) നൽകുന്ന ഉത്തരവാദിത്വമുള്ള അവസ്ഥയിലേക്ക് വികസിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ ഈ യാന്ത്രികതതന്നെ ഒരപകടമസാദ്ധ്യതയായി മാറുന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിൽ ചിന്താശൈലി അടിസ്ഥാനപരമായിത്തന്നെ മാറേണ്ടതുണ്ട്. കാരണം, സാമൂഹികമായഅസ്തിത്വത്തിന്റെ രൂപത്തിനു തന്നെ മാറ്റം സംഭവിച്ചിരിക്കുന്നു. അപബോധത്തിന്റെ ദ്വന്ദാത്മക സ്വഭാവത്തിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്നതാണ് ഗ്രാംഷിയുടെ ഈ വിമർശനം. എങ്ങനെ അപബോധം പ്രത്യയശാസ്ത്രമിഥ്യയാവുന്നു എന്നും, അതെങ്ങനെ വിപ്ലവസാഹചര്യങ്ങളിൽ അധീശവർഗ താല്പര്യങ്ങളെ അനിച്ഛാപൂർവമായി സഹായിക്കുന്നു എന്നും ഇതു വിശദീകരിക്കുന്നു.

ഗ്രാംഷി പറയുന്നു:

---

[183] Gramsci, Prison Notebook, പേജ് 30 നോക്കുക.

[184] Gramsci, Prison Notebook, പേജുകൾ 336–343 നോക്കുക.

ഇന്നലെ 'കീഴ്ക്കിട'യായിരുന്ന ഘടകം ഒരു വസ്തു മാത്രമായിരുന്നുവെങ്കിൽ ഇന്ന് അത് ഒരു വെറും വസ്തുവല്ല ഒരു ചരിത്രപുരുഷനാണ്. ഇന്നലെ ബാഹ്യമായ ഒരു ഇച്ഛയെ ചെറുത്തു നില്ക്കുക മത്രമാണ് ചെയ്തിരുന്നത്.

എന്നതുകൊണ്ട് അതിന് ഉത്തരവാദിത്വമുണ്ടായിരുന്നില്ല. എന്നാലിന്ന് അതു പ്രതിരോധിക്കുകമാത്രമല്ല, മുൻകൈ എടുക്കുകയും കർമ്മോത്സുകത പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു ശക്തിയാണ്. അതുംകൊണ്ട് അതിന് ഉത്തരവാദിത്വബോധമുണ്ട് പക്ഷേ; ഇന്നെലപ്പോലും, അത് വെറുംചെറുത്തുനില്പമാത്രമായിരുന്നുവോ? ഒരു വെറും വസ്തു. വെറും ഉത്തരവാദിത്വമില്ലായ്മ? തീർച്ചയായുമല്ല. എങ്ങനെ വിധിവാദം ദുർബ്ബലമായ അവസ്ഥയിൽപ്പെട്ട കർമ്മോത്സുകവും യഥാർത്ഥവുമായ ഇച്ഛ എടുത്തണിയുന്ന വസ്തുമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല എന്ന് നാം ഊന്നിപ്പറയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.[185]

ഈ കാഴ്ചപ്പാടിൽ നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ അപബോധ വിമർശത്തിന്റെ അടിയന്തര പ്രസക്തി വ്യക്തമാവുന്നുണ്ട്. നമ്മുടെ—വിശേഷിച്ച് കേരളത്തിലെ, അപബോധത്തിന്റെ രൂപം സംസ്കാരമാണ്. നാമമായും വിശേഷണമായും പ്രത്യയശാസ്ത്രവിവാദങ്ങൾതൊട്ട് സ്വകാര്യ സംഭാഷണങ്ങളിൽ വരെ ഒരു ജടിലോക്തിയായി സംസ്ക്കാരം എന്ന പദം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നുണ്ട്. ലൂയി ആരഗണിന്റെ വിധിയുടെ വഴിയാത്രക്കാരി എന്ന ആഖ്യായികയിൽ ഒരു കഥാപാത്രമുണ്ട്. സമകാലീന രാഷ്ട്രീയ സംഭവങ്ങളെ പൂർണമായി അവഗണിക്കുന്ന ഒരസ്സൽ 'അരാഷ്ട്രീയൻ' പത്രത്തിലെ ബിസിനസ്സ് കോളങ്ങൾ മാത്രമേ വായിക്കൂ എന്നതിൽ ഊറ്റം കൊള്ളുന്നവൻ. പക്ഷേ, വിധിവൈപരീത്യംംം കൊണ്ടാവണം പക്ഷവാതം പിടിച്ച് നാവുമാത്രമിളക്കാനാവുന്ന ഒരവസ്ഥയിൽ അയാൾ എത്തിപ്പെടുന്നു. മാത്രമോ, നാവിളക്കിയാൽത്തന്നെ അയാൾക്ക് ഉച്ചരിക്കാൻ കഴിയുന്നത് ഒരൊറ്റ വാക്കു മാത്രമാണ്: 'രാഷ്ട്രീയം' താനേറ്റവും വെറുക്കുന്ന ആവാക്കുകൊണ്ട് അയാൾ തന്റെ ആവശ്യങ്ങളും ഇംഗിതങ്ങളുമെല്ലാം മറ്റുള്ളവരെ അറിയിക്കാൻ നിർബ്ബന്ധിതനാവുന്നു. ആരഗണിന്റെ നിശിതഹാസ്യം അരാഷ്ട്രീയ നാട്യത്തിന്റെ പൊള്ളത്തരം തുറന്നുകാട്ടുന്നതാണ്. ഏതു ഫ്രഞ്ചുകാരന്റെയും ഉള്ളിൽ ചിരി വിടർത്താൻ പോന്നതുമാണ്. പക്ഷേ, അതു ഫ്രാൻസിലെ അവസ്ഥയാണ്, എല്ലാ സമരങ്ങളെയും അതിന്റെ യുക്തിപരമായ പരകോടിയിൽ എത്തിക്കണമെന്ന് എന്നും വാശിപിടിച്ചിരുന്ന ഒരു രാഷ്ട്രത്തിലെ അവസ്ഥ. 'എന്തെങ്കിലുമമാവുമ്പോഴേക്കുതന്നെ എല്ലാമാവണ'മെന്ന് നിർബ്ബന്ധിക്കാറുള്ള ഒരു ജനതയുടെ അവസ്ഥ. എന്നാൽ, നമ്മുടെ

---

185 Gramsci, Prison Notebook, പേജ് 337 നോക്കുക.

ഈ വിശകലനത്തിന്റെ അതി പ്രസക്തമായ പല സൂക്ഷ്മവശങ്ങളേയും ഉദാഹരണത്തിന് മിത്ത്, ജടിലോക്തി, സാമാന്യബോധവിമർശം തുടങ്ങിയവയെപ്പറ്റി, വിസ്താര ഭയത്താൽ ഇവിടെ ചേർക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് വളരെ അപൂർണവും ഭാഗികവുമാണ് ഈ ഖണ്ഡമെന്ന് ക്ഷമാപണപുരസ്സരം ഒരു പരിധിവരെ അനുബന്ധ പഠനത്തിലെ കുറിപ്പുകളിൽ ഈ ഗുരുതരമായ ന്യൂനത പരിഹരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. സോഷ്യലിസ്റ്റുകഥകളുടെ (നിളാ പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1982) അവതാരികയിൽ ഞാൻ സ്പർശിച്ചുപോയിട്ടുള്ള പല പ്രമേയങ്ങളും ഈ ലേഖനത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളവും സംഗതമാണ്. ഒരർത്ഥത്തിൽ ആ ലേഖനത്തിന്റെ തുടർച്ചയായി ഇതിനെ കാണാവുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് അതിൽ ചർച്ചാ വിധേയമാക്കിയിട്ടുള്ള പല പ്രശ്നങ്ങളും ഇതിൽ ആവർത്തിച്ചിട്ടില്ല. ആ ലേഖനവുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി വായിക്കുന്നത് സഹായകമാവുമെന്നു തോന്നുന്നു.

അവസ്ഥയോ? പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിലെ ജർമൻകാരുടേയും ഫ്രഞ്ചുകാരുടേയും മനോഭാവങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസത്തെ അപഹസിച്ചുകൊണ്ട് മാർക്സ് നൽകുന്ന വിവരണം നമ്മുടെ അവസ്ഥയ്ക്കും നന്നായി ഇണങ്ങുന്നതാണ്:

ഫ്രാൻസിൽ ഒരാൾക്ക് എല്ലാമാവണമെന്ന മോഹമുദിക്കാൻ അയാളെന്തെങ്കിലുമായാൽ മതി. ജർമനിയിൽ എല്ലാം നഷ്ടപ്പെടാതെ കഴിക്കണമെങ്കിൽ ഒരാൾ ഒന്നുമല്ലാതായിരിക്കണം... ഫ്രാൻസിൽ എല്ലാ വർഗങ്ങളും രാഷ്ട്രീയമായ അർത്ഥത്തിൽ ആദർശശാലികളാണ്. ഒരു പ്രത്യേക വർഗമെന്ന നിലയ്ക്കല്ല, പൊതുവായ സാമൂഹികാവശ്യങ്ങളുടെ പ്രതിനിധി എന്നനിലയ്ക്കാണ്. അവബോധം നേടുന്നത്. എന്നാൽ, ജർമനിയിലാകട്ടെ... അടിയന്തിര സാഹചര്യങ്ങളാൽ, ഭൗതികമായ ആവശ്യങ്ങളാൽ, അതിന്റെ ചങ്ങലകളാൽ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുന്നതുവരെ പൗരസമൂഹത്തിലെ (civil society) ഒരു വർഗത്തിനും പൊതുവായ വിമോചനം ഒരാവശ്യമായി അനുഭവപെടുന്നില്ല. അതിനുള്ള കെല്പും അവർക്കില്ല.[186]

1843-ൽ റൂഗിനയച്ച കത്തിൽ ഫിലിസ്റ്റീൻമാരുടെ (പണക്കൊതിയന്മാരായ പ്രായോഗികവാദികളുടെ) ലോകം 'മനുഷ്യരുടെ' ലോകമല്ല എന്ന് മാർക്സ് പറയുന്നത് ഈ അർത്ഥത്തിലാണ്.

മനുഷ്യ ജീവികൾ, എന്നു പറഞ്ഞാൽ ചിന്തിക്കുന്ന ജീവികൾ, സ്വതന്ത്രരായ ജീവികൾ, റിപ്പബ്ലിക്കന്മാർ എന്നൊക്കെയാവും അർത്ഥം. എന്നാൽ, ഫിലിസ്റ്റീൻമാർക്ക് ഇതൊന്നുമാവണമെന്നില്ല, ജീവിച്ചുപോവുക, പ്രത്യുല്പാദന കർമ്മത്തിലേർപ്പെടുക (ഇതിലേറെയെന്നും ആരും നേടുന്നില്ലെന്നാണല്ലോ ഗെഥേ പറയുന്നത്) ഇത്രയേ അവർക്കു വേണ്ടു. ഇതൊക്കെ മൃഗങ്ങളും ആഗ്രഹിക്കുന്ന കാര്യങ്ങളാണ്. ഒരു ജർമ്മൻ രാഷ്ട്രീയക്കാരനോട്ട് ചോദിച്ചാൽ ഒരുപക്ഷേ, ഇത്രയും കൂടി അയാൾ കൂട്ടിച്ചേർത്തേക്കും: അല്ല മനുഷ്യർക്ക് (മൃഗങ്ങളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്ഥമായി) തങ്ങൾക്കിതൊക്കെ വേണമെന്ന അറിവുണ്ട്. പിന്നെ കൂടുതലൊന്നും മോഹിക്കാതിരിക്കുന്നതിനുള്ള വിവേകം ജർമൻകാർക്കുണ്ട്.[187]

"ബ്ലേഡ് കമ്പനികളും അബ്കാരിയും, വിസ്മയംപോലെ ഗൾഫിൽ നിന്നെത്തുന്ന കുഴൽപ്പണവുമൊക്കെക്കൊണ്ട് ജീവിതം നിലനിർത്തി കിടക്കുന്ന നമ്മുടെ പക്ഷവാതം പിടിച്ച സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ നാവനക്കുമ്പോൾ ഒറ്റവാക്ക് മാത്രമേ പുറത്തു വരുന്നുള്ളു: 'സംസ്കാരം'. ആന്റണിയുടെ കോൺഗ്രസ്സ് ഇന്ദിരാകോൺഗ്രസ്സിൽ ലയിക്കാനുള്ള കാരണം ഇവിടെ രാഷ്ട്രീയമില്ല പങ്കിടുന്ന കോൺഗ്രസ്സ് സംസ്കാര പൈതൃകത്തെപ്പറ്റി പെട്ടെന്നുണ്ടായ വെളിപാടാണ്. കേരളാകോൺഗ്രസ്സ് സംസ്കാരം, ആർഷഭാരതസംസ്കാരം എന്നിങ്ങനെ എന്തൊക്കെ തരം സംസ്കാരശൂന്യതകളാണ് ഇവിടെ അരങ്ങു തകർത്ത് വിലസുന്നത്. എന്തിന്, സമൂഹത്തിൽ പടർന്നുകിടക്കുന്ന അഴിമതിക്കെതിരായുള്ള സമരവും, വർഗരാഷ്ട്രീയംപോലും നടത്തുന്നത് സാംസ്കാരികവേദികളാണല്ലോ.

'സംസ്കാരം' ഇന്നത്തെ സമൂഹത്തിൽ ആത്മവഞ്ചനയുടേയും സാന്ത്വനത്തിന്റെയും പരവഞ്ചനയുടേയും ഒരു മൂർത്തരൂപമായിമാറിയിരിക്കുന്നു. അതിന്റെ വിമർശം ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രമിഥ്യയ്ക്ക് പിറവി നൽകുന്ന രാഷ്ട്രീയ—സാമ്പത്തിക—

[186] MECW, വാല്യം 3, പേജ് 196.
[187] MECW, വാല്യം 3, പേജുകൾ 134–135.

സാമൂഹിക വ്യവസ്ഥകളുടെ വിമർശനം തന്നെയാണ്. ഇവിടത്തെ വ്യവസ്ഥാപിത മർദ്ദനഭരണത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക നാട്യത്തിന്റെ വിമർശനം അതുകൊണ്ട് യഥാർത്ഥ ചങ്ങലകൾ കണ്ടെത്താനും അറുത്തെറിയാനും സഹായിക്കുന്ന വിമർശനമാകുന്നു. ആത്മവഞ്ചകമായ മിഥ്യാസംതൃപ്തിയിലേക്ക് ഒരു നിമിഷംപോലും മയങ്ങിവീഴാൻ അനുവദിക്കാതിരിക്കുക എന്നതാണ പ്രധാനം. സാംസ്കാരിക വിമർശനത്തിൽ നമ്മെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളമുള്ള പ്രസക്തി ഇതാണ്. കാരണം മാർക്സ് പറയുംപോലെ.

അപമാനബോധവും ഒരുതരം വിപ്ലവമാണ്. ഉള്ളിലേക്ക് തിരിയുന്ന ഒരു തരം രോഷമാണ്. ഒരു രാഷ്ട്രത്തിനു മുഴുവൻ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈ അപമാനബോധമുണ്ടാവുകയാണെങ്കിൽ അത് കുതിക്കാനൊരുങ്ങിനില്ക്കുന്ന സിംഹത്തെപ്പോലെയാവും.[188]

അടിക്കുറിപ്പുകളെപ്പറ്റി

ഈ ലേഖനത്തിലെ അടിക്കുറിപ്പുകളും ഉദ്ധരണികളും എന്റെ വാദഗതികളുടെ സാധൂകരണമായല്ല ഉദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഏതെങ്കിലും ഒരു ഒരെഴുത്തുകാരനെ ആശ്രയിക്കുന്നുവെന്നത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടുകളെ പൂർണമായും സ്വീകരിക്കുന്നു എന്നതിന്റെ സൂചനയുമല്ല. പ്രാഥമികമായും, മറ്റൊരാളുടെ വാക്കുകളും നിരീക്ഷണങ്ങളും ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ അതു സൂചിപ്പിക്കുക എന്ന സാമാന്യമര്യാദയാണ് ഈ അടിക്കുറിപ്പുകൾക്കു പിന്നിലുള്ളത്. മാത്രമല്ല പലപ്പോഴും തർജ്ജമകളിൽ അർത്ഥനഷ്ടം സംഭവിക്കാതിരിക്കാൻ പദാനുപദപരാവർത്തനം ഒഴിവാക്കേണ്ടി വന്നിട്ടുണ്ട്. മൂലകൃതിയുമായി ഒത്തുനോക്കാൻ ഈ സൂചനകൾ സഹായകമാവും എന്നു കരുതുന്നു. വേറൊരു കാരണത്താലും അടിക്കുറിപ്പുകൾ ആവശ്യമായി വന്നിട്ടുണ്ട്: ലേഖനത്തിലെ വാദഗതികളുമായി നേരിട്ടു ബന്ധമില്ലാത്തതെങ്കിലും പ്രസക്തമാണെന്നു തോന്നുന്ന ചില ആശയങ്ങളെ സൂചിപ്പിക്കാൻ.

സാംസ്കാരിക വിമർശം—അപ്രഗ്രഥനക്കുറിപ്പുകൾ

ഒരാൾ തന്റെ കൈയിൽ നൂറു സ്വർണനാണയങ്ങളുണ്ടെന്ന് വിചാരിക്കുന്നു എന്നു കരുതുക. അയാളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഈ ധാരണ തികച്ചും ആത്മനിഷ്ഠവും അടിസ്ഥാനരഹിതവുമല്ലെന്നും, അയാളതിൽ വിശ്വസിക്കുന്നുവെന്നും കരുതുക. എങ്കിൽപ്പിന്നെ, ഈ ഭാവനയിലെ സ്വർണനാണയങ്ങൾക്ക് അയാളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യഥാർത്ഥ നാണയങ്ങളുടെ മൂല്യം തന്നെയാണുള്ളത്. ഉദാഹരണത്തിന്, അയാൾ ഈ ഭാവനയുടെ ബലത്തിൽ കടങ്ങൾ വരുത്തിവെക്കും. അയാളുടെ ഭാവന മാനവത മുഴുവൻ അവരുടെ ദൈവങ്ങളുടെ പേരിൽ കടം വരുത്തി വച്ചിട്ടുള്ളതുപോലെ തന്നെയാവും പ്രവർത്തിക്കുക.

—മാർക്സ്, 1840–41.

188 MECW, വാല്യം 3, പേജ് 133.

വാഗർത്ഥാവിവസംപൃക്തൗ
വാഗർത്ഥ പ്രതിപത്തയേ...

വാക്കിനും അർത്ഥത്തിനും ഇടയിൽ; ഇച്ഛയ്ക്കും കർമത്തിനുമിടയിൽ; വിസ്മയം പോലെ വിടർന്നുവന്ന പാതാളക്കുഴികളിലേക്ക് ഇടറിവീണുപോയ ഒരു തലമുറയുടെ സംവേദനം ശിഥിലമാവുന്നത് സാധാരണമാണ്. വിപ്ലവം പൂർത്തിയാവുകയാണെന്നും പഴയ വ്യവസ്ഥിതിയുടെ നിർദ്ദയാചാരങ്ങളും ഭീമശാസനങ്ങളും ഇനിനി വരാത്തവണ്ണം ചരിത്രത്തിന്റെ ചവറ്റുകൊട്ടയിൽ അപ്രത്യക്ഷമായിക്കഴിഞ്ഞുവെന്നും സ്വപ്നംകണ്ട ഒരു തലമുറ പെട്ടെന്ന്, ചോരയും ജീവനും ത്യജിച്ച് കുടങ്ങളിലടച്ച് കടലിലെറിഞ്ഞ ദുർഭൂതങ്ങൾ ഓരോന്നായി പകൽവെട്ടത്തിൽ ഉയർന്നുവരുന്നതു കണ്ട് ഉണരുമ്പോൾ അവരുടെ കണ്ണുകളെത്തന്നെ വിശ്വസിക്കാൻ മടിക്കുന്നതിൽ അത്ഭുതത്തിനവകാശമില്ല. 'ഏറ്റവും പുതിയത്' എന്നവകാശപ്പെട്ടുകൊണ്ട് അവകാശപ്പെട്ടുകൊണ്ട് ജയഭേരി മുഴക്കിവരുന്ന ബീഭത്സമായ 'പഴയ'തിനെ ഉച്ചാടനം ചെയ്യാൻ അവർ ദുഃസ്വപ്നം കണ്ട് പേടിച്ച കൊച്ചുകുട്ടിയെപ്പോലെ രക്തസാക്ഷിത്വങ്ങളുടേയും ഗതകാലവിജയങ്ങളുടേയും ഓർമ്മകൾ ഉരുക്കഴിച്ച് കഴിയാൻ നോക്കുന്നു. ഈ ഗൃഹാതുരത്വം ദ്വന്ദ്വസ്വഭാവമാർന്നതാണ്. നിശിതമായ വിമർശനാത്മകതയോടെ പുതിയ സമരങ്ങൾക്കുള്ള ഊർജ്ജമായി പരിവർത്തിപ്പിക്കപ്പെടുന്നില്ലെങ്കിൽ ഈ അപബോധം ഉപരിവർഗ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്വാംശീകരണ തന്ത്രങ്ങൾക്ക് ഇരയായിത്തീരും. ശിഥിലരൂപത്തിൽ നിലനിൽക്കുന്ന അതിലെ സത്യാത്മകതപോലും അധീശവർഗ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ജടിലഭാഷണങ്ങൾക്ക് അകൃത്രിമമായ ഊഷ്മാവു പകർന്നുകൊടുക്കാൻ മാത്രമേ ഉപയുക്തമാവുകയുള്ളൂ. ഒരു കാലത്ത് വിപ്ലവകാരികളുടെ പുളകമായിരുന്ന കെ. പി. എ. സി. ഗാനങ്ങളുടെ ഈണങ്ങളെ എങ്ങനെ കമ്പോള സിനിമ വീര്യം കെടുത്തി സ്വാംശീകരിച്ചു എന്നതും പുന്നപ്ര— വയലാർ പോലെ വിസ്ഫോടകമായ വികാരങ്ങളുണർത്താൻ കെല്പുണ്ടായിരുന്ന ഒരു സംഭവത്തെ അതിലെ രാഷ്ട്രീയത്തെ മുഴുവൻ ചോർത്തിക്കളഞ്ഞ് ബലാത്സംഗ രംഗങ്ങളുടേയും അതിഭാവുക ദൃശ്യങ്ങളുടേയും ഒരു ശൃംഖലയാക്കി ആലപ്പുഴയിലെ സിനിമാശാലകളിൽപോലും അവതരിപ്പിക്കാൻ എങ്ങനെ കുഞ്ചാക്കോവിന് ധൈര്യം വന്നുവെന്നതും ആ സിനിമയിലെപാട്ടുകൾ തന്നെ എങ്ങനെ ഇടതുപക്ഷ യോഗങ്ങളിലെ ലൗഡ്സ്പീക്കറുകളിൽനിന്ന് 'കേളിയായി' കേൾക്കേണ്ട ഗതികേട് ഉണ്ടായി എന്നതും ഗൗരവമായി പഠിക്കേണ്ട ഒരു സാംസ്കാരിക പ്രതിഭാസമാണ്. അവസാന വിശകലനത്തിൽ 'വയലാർ വഞ്ചനാദിനം' ആചരിച്ചു നടന്നിരുന്ന ഒരുത്തൻ അവിടെനിന്ന് അത്രയൊന്നും അകലയല്ലാത്ത ഒരു നിയോജക മണ്ഡലത്തിൽ നിന്ന് ജയിച്ചുവെന്നത് ഇതുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി കാണേണ്ടിവരുന്നതുകൊണ്ട് ഇത് 'കേവലമായ' ഒരു സാംസ്കാരിക പ്രശ്നമല്ലെന്നും നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടതുണ്ട്. ഏതായാലും കോഴിക്കോട്ട് വച്ച് ഒരു 'സാംസ്കാരിക' സമ്മേളനത്തിൽ ഞാൻ ഒരു കർഷകനാണ് എന്ന ആമുഖത്തോടെ പ്രസംഗം ആരംഭിച്ച ഒരു യുവാവ് (അയാൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഒരു ട്യൂട്ടോറിയൽ കോളേജ് അദ്ധ്യാപകനാണെന്ന് പിന്നീടാണ് മനസ്സിലായത്) 'എന്റെ ഗ്രാമത്തിൽ കെ. പി. എ. സി.-യും കെ. പി. സി. സി.-യും തമ്മിൽ ഒരു വ്യത്യാസവുമുണ്ടായിരുന്നില്ല' എന്നു പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതുകേട്ടപ്പോൾ ദേഷ്യം പിടിച്ച് 'തങ്കൾക്കെത്ര വയസ്സായി?' എന്നു പരിഹസിക്കാനാണ് തോന്നിയത്. അന്നയാൾ പറഞ്ഞമറുപടി (പത്തൊമ്പതു വയസ്സ്)

’ ഇന്നാലോചിക്കുമ്പോൾ അത്രബാലിശമായിരുന്നില്ലെന്ന് തോന്നുന്നു. അനുഭവ ശകലങ്ങൾ വിസ്മൃതിയുടെ വായിൽനിന്നും തട്ടിയെടുത്ത് ഭാവിയുടെ കരങ്ങളിലേക്ക് ഏല്പിച്ചുകൊടുക്കുമ്പോൾ ആ കരങ്ങളിൽ അത് സുരക്ഷിതമാണോ എന്ന ചോദ്യം സ്വയം ചോദിക്കാനുള്ള ഉത്തരവാദിത്വ ബോധം ഇന്ന് അത്യന്താപേക്ഷിതമാണ് അതുകൊണ്ടാണ് ‘ജഡിലോക്തി’ ശൈലിയുടെ മാത്രം പ്രശ്നമല്ലാതാവുന്നത്.

‘ഞാൻ ഒരു വാക്ക് പ്രയോഗിക്കുമ്പോൾ ഞാൻ നിശ്ചയിക്കുന്ന അർത്ഥമാണ തിനുള്ളത് —ഹംടി ഡംടി ആലീസ്സിനോട്.

ഹംടി ഡംടിയുടെ ആത്മവിശ്വാസം ഇന്നത്ര എളുപ്പമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് വാ ക്കുകളുടെ അർത്ഥ വിവക്ഷയെപ്പറ്റി. ആശങ്കാകുലരാവാതിരിക്കാൻ ഒരു മാർ ക്സിസ്റ്റിനും ആവില്ല. എല്ലാം പ്രച്ഛന്നരൂപങ്ങളിൽ മാത്രം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഈ വിചിത്രമായ ചരിത്ര സന്ധികളിൽ പ്രത്യേകിച്ചും. അപ്പോൾ ‘സാംസ്കാരിക വി മർശം എന്ന പ്രയോഗം പോലും വിവാദമല്ലേ എന്ന ആശങ്ക ന്യായമാണ് എന്ന് തോന്നുന്നു. കാരണം, സാംസ്കാരിക വിമർശം എന്ന സംജ്ഞ തന്നെ വിമർശന വിധേയമാക്കാമെന്നെ ഒരു സംസ്കാരം നിലനിൽക്കുന്നുവെന്ന് ഭംഗ്യന്തരേണ അംഗീകരിക്കുന്നു. വർഗീയതയുടെ കൊടുവാളും പട്ടാളക്കാരന്റെ ബയണറ്റുമൊ ക്കെ സാംസ്കാരിക ചിഹ്നങ്ങളാകുന്ന കാടത്വം സർവ്വവ്യാപിയായി നിലയുറപ്പിച്ചി ട്ടുള്ള ഘട്ടങ്ങളിൽ ഈ നിലപാടുതന്നെ ഫലത്തിൽ ആ കാടത്തത്തിന്റെ ന്യായീ കരണമായിത്തീരുന്നു. ‘ഉള്ളതിനെ ഉള്ളതുപോലെ അംഗീകരിക്കുക’ എന്ന സാ മാന്യബുദ്ധിയുടെ നിർദോഷമായ യാഥാർത്ഥ്യബോധം, മാറ്റത്തിനായി ഉയരേണ്ട വിമർശനത്തിന്റെ വായ്ത്തലയുടെ മൂർച്ച മെല്ലെ മെല്ലെ കെടുത്തിക്കളയുന്നു. നി ലവിലുള്ള സാംസ്കാരിക രൂപങ്ങൾക്കുള്ളിൽ ഒതുങ്ങിപ്പോവുന്ന വിമർശനങ്ങൾ ബൂർഷ്വാ അക്കാദമിക് ശൈലിയിലുള്ള മൂല്യനിർണയങ്ങളായി സാംസ്കാരികചന്ത യുടെ വിലനിലവാര സൂചികാ പ്രക്ഷേപണങ്ങളായി അധഃപതിക്കുന്നു. ‘കമ്പോള സിനിമയുടെ സംസ്കാര മലിനീകരണ ധർമത്തിനെതിരെ വിമർശനമുന്നയിച്ച് കൃത കൃത്യതാ തൃപ്തിയടയുന്ന സിനിമാ നിരൂപകൻ, കമ്പോള സിനിമ v/s ആർട് സിനി മയെന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്ര സൂത്രവാക്യത്തിന് അടിമയാകുന്നു. കമ്പോള/ആർട്ട് സി നിമകളെ-ഗുണപരമായ വലിയ വ്യത്യാസങ്ങളില്ലാതെ-ഭരിക്കുന്ന അധീശവർഗ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ അബോധപൂർവമായെങ്കിലും അംഗീകരിക്കുന്നു. ഇനി നില നിൽക്കുന്ന എല്ലാറ്റിനേയും നിഷേധിക്കുക’ എന്ന പ്രകടമായും വിപ്ലവപരമായ സാംസ്കാരിക വിമർശനത്തിനായി ഒരുങ്ങുകയാണെന്ന് സങ്കല്പിക്കുക. അയാൾ ക്ക് തൊടുന്നതിനെയെല്ലാം വില്പനച്ചരക്കാക്കി മാറ്റുന്ന മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയു ടെ വിഷമവൃത്തത്തിൽ നിന്നും രക്ഷപ്പെടാനാവുമോ? ‘ഇല്ല’ എന്നാണ് എനിക്കു തോന്നുന്നത്. കാരണം ‘സംസ്കാരം ഇല്ലാത്തത് എന്ന് എന്തിനെയെങ്കിലും കുറിച്ച് വിധി പ്രസ്താവിക്കാൻ തികച്ചും ആത്മനിഷ്ഠമായ മാനദണ്ഡങ്ങളെ ആശ്രയിക്കാൻ അയാൾ നിർബന്ധിതനാവും. ഈ നിലപാട് പുറത്തെ സംസ്കാരശൂന്യതയെ തി രിച്ചറിയാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരു ‘സംസ്കാരം’ തനിക്കുണ്ടെന്ന വീമ്പുപറച്ചിലായി അധപതിക്കും. ഇത് തന്റെ സാമൂഹികമായ ഒറ്റപ്പെടലിനെ തന്നിൽനിന്നു മറച്ചുപി ടിക്കാൻ മാത്രം സഹായിക്കുന്ന ആത്മവഞ്ചനയായിത്തീരും. ഇത്തരം മിഥ്യാധാര ണകൾക്ക് അടിപ്പെടുന്ന ഒരു ഇടതുപക്ഷ സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തകൻ ഫലത്തിൽ

താൻ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ജനങ്ങളെ നിന്ദയോടെ മാത്രം കാണുകയും അപകടകരമായ ഒരവസ്ഥ—താൻ എതിർക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ഉപരിവർഗത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ലക്ഷ്യങ്ങളെ ഭംഗിയായി നിറവേറ്റിക്കൊടുക്കുന്ന ഒരുപകരണത്തിന്റെ അവസ്ഥയിലാവും എത്തിച്ചേരുക. സമൂഹത്തിന് പുറത്ത് തമ്പുകെട്ടി ജീവിക്കാൻ ആർക്കും ആവില്ലെന്നതുകൊണ്ട് ജയരാജൻമാരുടേയും പരമേശ്വരന്മാരുടേയുമൊക്കെ ഈ 'സത്യം കാണുന്ന മട്ടിൽ പറയുന്ന ധീരത', ഭൂമിക്കു പുറത്ത് ഒരു പ്രലംബകം (fulcrum) കിട്ടിയാൽ ഞാൻ ഭൂമിയെ ഒരു വടികൊണ്ട് പൊന്തിച്ചേനെ എന്ന ആർക്കിമിഡീസന്റെ പഴയ വീമ്പുപറച്ചിൽപോലെ അപഹാസ്യമാവുന്നു. ഇതുകൊണ്ടാണ് സാംസ്കാരിക വിമർശനത്തിൽ വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായ ഒരു രീതിശാസ്ത്രം അനിവാര്യമായിത്തീരുന്നത്. അഡർണോ പറയുന്നതുപോലെ 'വസ്തുക്കളുമായുള്ള നൈസർഗികമായ ബന്ധം ഉപേക്ഷിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ ഒരു സിദ്ധാന്തത്തിനും അത് എത്രമാത്രം സത്യമായിക്കൊള്ളട്ടെ, മിഥ്യയായി അധഃപതിക്കുകയെന്ന സാദ്ധ്യതയിൽനിന്ന് രക്ഷപ്പെടാനാവില്ല (വിമർശന വിധേയമാക്കുന്ന) സാംസ്കാരിക രൂപത്തിൽ ആമുഗ്ധനാവാതെ കഴിക്കേണ്ടതുപോലെ തന്നെ ഈ കാര്യത്തിലും വൈരുദ്ധ്യവാദം ജാഗ്രത പുലർത്തണം. ബൗദ്ധികതയെ ഉദാത്തവത്കരിക്കാനുള്ള പ്രവണതയും ബൗദ്ധികതയെ അപഹസിക്കാനുള്ള പ്രവണതയും അത് ഒരുപോലെ സംശയിക്കണം. സംസ്കാരത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യാത്മകമായ വിമർശനം ഒരേ സമയം സംസ്കാരത്തിൽ പങ്കുചേരുകയും അതിൽനിന്ന് (വിമർശനവിധേയമായ) ദൂരം പുലർത്തുകയും വേണം' കേവലമായ ബുദ്ധിജീവിവിരോധത്തിന്റെ പല "വിപ്ലവ' പ്രസ്താവങ്ങളും, 'സംസ്കാരം എന്ന വാക്കുകേട്ടാൽ ഉടൻ തോക്കെടുക്കാനാണ് എനിക്കു തോന്നുന്നത്'. എന്ന ഹിറ്റ്ലറുടെ സാംസ്കാരിക വകുപ്പ് തലവന്റെ വാക്കുകളോട് എത്രമാത്രം അടുത്താണ് നിൽക്കുന്നത് എന്നതും, ഈ വിപ്ലവവീര്യമില്ലാത്ത, നശ്വരമായ എല്ലുമ്പിൻകൂടിന്റേയും ത്വങ്ങമാംസരക്താസ്ഥികളുടേയും പരിരക്ഷണത്തിൽ അമിത താത്പര്യം കാണിക്കുന്ന ജനങ്ങൾ എങ്ങനെ വീരനായകന്മാരാകാനാണ്. എന്ന് സംശയം, സമൂഹത്തെ കർമ്മോത്സുകരായ ധീരനായകന്മാരും (active heroes) നിഷ്ക്രിയരായ ആൾക്കൂട്ടവും (passive masses) ആയി വിഭജിച്ചുകണ്ടിരുന്ന റഷ്യൻ നരോദ്നിക്കുകളുടെ നിലപാടിൽ നിന്നും വളരെയൊന്നും വ്യത്യസ്തമല്ല എന്നതും ചിന്തോദ്ദീപകമാണ്. 'അവസാനം ചന്തയിൽ എത്തുകയെന്ന ദുർഗതിയിൽനിന്ന് ഇന്ന് ഒരു ചിന്താപദ്ധതിക്കും രക്ഷപ്പെടാനാവില്ല.' എന്ന് അംഗീകരിക്കുമ്പോൾതന്നെ വിപ്ലവചിന്താ പദ്ധതികൾ ചന്തയിലെത്തുന്നത് ചന്തയുടെതന്നെ അടിത്തറയെ തുരംഗം വച്ചുകൊണ്ടാണ്. എന്നു നാം മനസ്സിലാക്കണം. മിഥ്യകളെ ഉച്ചാടനം ചെയ്യുന്ന സമരസജ്ജമായ വൈരുദ്ധ്യവാദത്തിനു മാത്രമേ ഇന്നതിനു കഴിയൂ. അതുകൊണ്ടാണ് മാർക്സിസത്തിന്റെ വിപ്ലവാത്മകതയിൽ ചുവടുറപ്പിച്ചു നിൽക്കുന്ന ഒരു സാംസ്കാരിക വിമർശ പദ്ധതി ഇന്ന് ആവശ്യമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നത്.

'അവൻ ജീവിക്കാൻ പഠിച്ചവനാണ്...'

'എല്ലാ മനുഷ്യരും തത്ത്വചിന്തകരാണ്' എന്ന അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷിയുടെ വാദം സൈദ്ധാന്തികരുടെ സുഘടിതമായ ചിന്താപദ്ധതികളുടെ സ്ഥലരൂപങ്ങളിൽ എന്ന പോലെ ജനങ്ങളുടെ സാമാന്യബോധത്തിന്റെയും പ്രായോഗികബുദ്ധിയുടേയും സൂക്ഷ്മരൂപത്തിലും നിലനിൽക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്ര പരികല്പനകളുടെ വിമർ

ശനത്തിന്റെ പ്രസക്തിയിലേക്കാണ് വിരൽചൂണ്ടുന്നത്. സാമാന്യബോധവും തത്ത്വശാസ്ത്രജ്ഞരുടെ സിദ്ധാന്തസ്വരൂപങ്ങളും വിശാലമായ അർത്ഥത്തിൽ പരസ്പരപൂരകങ്ങളാണ്. ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ നാം ചായക്കടച്ചർച്ചകളിലും യാത്രകൾക്കിടയിലെ ആകസ്മിക സംഭാഷണങ്ങളിലുമൊക്കെ പാതിമാത്രം ചെവികൊടുത്ത് കേട്ടിരിക്കുകയും ചിലപ്പോഴൊക്കെ തലകുലുക്കി അംഗീകരിച്ച് പിരിയുകയും ചെയ്യുന്ന അഭിപ്രായ പ്രകടനങ്ങളെ കുറേക്കൂടി നിഷ്കൃഷ്ടമായ വിശകലനത്തിനു വിധേയമാക്കാൻ ബാധ്യസ്ഥരാണ് എന്നു വരുന്നു. പ്രാദേശികമായ ഉച്ചാരണ വ്യതിയാനങ്ങളോടെ ഏതാണ്ട് സാർവത്രികമായി പറഞ്ഞു കേൾക്കാറുള്ള 'അവൻ ജീവിക്കാൻ പഠിച്ചവനാണ്' എന്ന സാമാന്യബോധത്തിന്റെ വിലയിരുത്തൽ തന്നെ എടുത്തുനോക്കാം, തികച്ചും പ്രകടമായ അതിന്റെ സൂചിതാർത്ഥത്തെ ഏതാണ്ട് പൂർണ്ണമായും മൂടിക്കളയാൻ പ്രാപ്തമാണ് അത് ദ്യോതിപ്പിക്കുന്ന നാനാർത്ഥങ്ങളും മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളും. ഈ പ്രസ്താവന പുറത്തുവരുന്ന നിയത സാഹചര്യങ്ങളും പറയുന്ന ആളുടെ ഭാവഹാവാദികളും വരുത്തുന്ന അർത്ഥമാറ്റങ്ങളാകട്ടെ ചർച്ചയെപ്പോലും 'അസാദ്ധ്യമാക്കുന്ന തരത്തിൽ വിപുലസാദ്ധ്യതകൾ ഉള്ളവയുമാണ്.

ഒന്നാമതായി, 'ജീവിക്കാൻ പഠിച്ചവൻ' എന്ന പ്രയോഗം ഒറ്റ നോട്ടത്തിൽ മതിപ്പിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്നതാണെന്ന് തോന്നാം. എന്നാൽ ഒന്നുകൂടി സൂക്ഷിച്ചുനോക്കുമ്പോൾ ആത്ത നിർദ്ദേഷമാണോ ഈ പ്രസ്താവം എന്ന സംശയം ന്യായമായും ഉണ്ടാവുന്നു. ഏതോ അർത്ഥത്തിൽ 'ജീവിതവിജയം' നമ്മുടെ സമൂഹത്തിൽ അത്ര നേരായ മാർഗത്തിലൂടെ നേടാവുന്ന ഒന്നല്ല എന്ന പ്രായോഗിക ബുദ്ധി— അയാൾ അത്രയൊന്നും നല്ലവനല്ല എന്ന സൂചന ഈ പ്രയോഗത്തിനു പിന്നിൽ ഒളിമിന്നുന്നതു കാണാം. 'അവൾ ജീവിക്കാൻ പഠിച്ചവളാണ്' എന്നൊന്ന് ഈ വാചകം അഴിച്ചു പണിതു നോക്കിയാൽ ഈ ദുഃസൂചന പ്രകടമാവും. ഈ ചൂഷക സമൂഹത്തിൽ'കഴിഞ്ഞുകൂടിപ്പോവാൻ' ഒരാൾ സഹിക്കേണ്ടിവരുന്ന അവമതികളുടേയും കെട്ടേണ്ടിവന്ന വിചിത്ര വേഷങ്ങളുടേയും പറയേണ്ടിവരുന്ന നുണകളുടേയും ചെയ്യേണ്ടിവരുന്ന കള്ളത്തരങ്ങളുടേയും നഖചിത്രങ്ങൾ ആ വാക്കുകളിൽ അടങ്ങിക്കിടപ്പുണ്ട്, എന്നാൽ ജീവിക്കാൻ പോലും നൈസർഗികതയെ വിലങ്ങിട്ടു നിർത്തി മുഖങ്ങളും ഭാവങ്ങളും അവസരോചിതമായി എടുത്തണിയാൻ 'പഠിക്കേണ്ട' സ്ഥിതി വരുത്തിവയ്ക്കുന്ന സാമൂഹികാവസ്ഥകളെപ്പറ്റിയുള്ള ഇതിലെ പ്രതിഷേധത്തിന്റെ ബീജരൂപം അധീശവർഗ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ജഡഭാരത്തെ തട്ടിമാറ്റി വികസിക്കുന്നില്ല. അധീശവർഗത്തോടുള്ള ഈ വിധേയത്വമാണ് ജീവിക്കാൻ പഠിച്ചവരോടുള്ള മതിപ്പിന്റെ രൂപത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. അർത്ഥതലത്തിലുള്ള അനിശ്ചിതത്വമായി (ambiguity) അനുഭവപ്പെടുന്ന ഈ ദ്വന്ദ്വാത്മകത വർഗവിദ്വേഷവും നിസ്സഹായതാബോധവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ്. ചൂടുവെള്ളത്തിൽ വീണതുകൊണ്ട് പച്ചവെള്ളം കണ്ടാൽപോലും പേടിക്കുന്ന പൂച്ചകൾ, വേണ്ടകാലത്ത് രണ്ടു വാഴവെക്കാൻ മറന്നുപോയ കൃഷിക്കാരൻ എന്നിങ്ങനെ വൈവിധ്യമാർന്ന അനേകം പ്രതീകങ്ങളിൽ ഈ സംഘർഷങ്ങളുടെ വിരൽപ്പാടുകൾ പതിഞ്ഞുകിടപ്പുണ്ട്. സാമാന്യബോധത്തിന്റെയും പ്രായോഗിക ബുദ്ധിയുടെയും ഭാഷയെ വിമർശനാത്മകമായി അപഗ്രഥിക്കുക എന്നത് മാർക്സിസ്റ്റുകളുടെ ഒരടിയന്തരകടമയാക്കിത്തീർക്കുന്നത് ഇതാണ്.

കൊടികയറി നില്ക്കുന്ന കച്ചവടക്കാരുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രം

സാമാന്യബോധത്തിന്റെ കണ്ണിൽ 'ജീവിക്കാൻ പഠിച്ച' വന്റെ വിപരീതമാണ് 'പാവത്താൻ' 'അവൻ വല്ലാതെ സാധുവായിപ്പോയി' എന്ന സഹതാപ പ്രകടനം 'മണ്ടൻ, അവന്റെയൊക്കെ ഒരാദർശം' എന്ന വിജയികളുടെ ഔദ്ധത്യമായോ, 'കഷ്ടം എങ്ങനെ കഴിയേണ്ടവനാ ആ കുട്ടി, ഇങ്ങനെ പാവമായിപ്പോയല്ലോ' എന്ന സഹജീവികളുടെ ആർദ്രതയായോ ഒക്കെയാണ് (പ്രത്യക്ഷപ്പെടാറ്) 'കപടലോകത്തിലാത്മാർത്ഥമായ ഹൃദയം' ഉണ്ടായതുകൊണ്ട് പരാജയപ്പെടുന്ന അതിഭാവുകത ഇതിന്റെ സംസ്കൃതഭാഷ്യം മാത്രമാണ്. സാഹിത്യത്തിലും സിനിമയിലുമെല്ലാം ശക്തമായ സാമൂഹ്യവിമർശനത്തിനുള്ള ആയുധമായി ഈ മന്ദബുദ്ധികളായ കഥാപാത്രങ്ങൾ ഉപയോഗിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് 'സൗണ്ട് ആന്റ് ഫ്യൂറി' യിലെ ബഞ്ചി, 'ടിൻഡ്രമ്മി' ലെ ഓസ്കാർ (റാൽഫ് എലിസൺന്റെ) 'ഇൻവിസിബിൾ മാനി' ലെ നീഗ്രോ കുട്ടി ഇവരെല്ലാം ഇത്തരത്തരത്തിലുള്ള വിമർശന ധർമമാണ് നിർവഹിക്കുന്നത്. മലയാളത്തിൽ ഒരു പക്ഷേ, ആദ്യമായി ഇത്തരം ഒരു കഥാപാത്രം പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുന്നത് ഇരുട്ടിന്റെ ആത്മാവിലാണ്. ഏറ്റവും പുതിയ പതിപ്പ് അടൂർഗോപാലകൃഷ്ണന്റെ കൊടിയേറ്റത്തിലും ഒരു വ്യാഴവട്ടക്കാലത്തിലേറെ അകലം ഈ പാത്രകല്പനകൾ തമ്മിലില്ല. പക്ഷേ, ഈ രണ്ടു സൃഷ്ടികളിലും ഉൾച്ചേർന്നിട്ടുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്ര ധാരണകൾ തമ്മിലുള്ള ദൂരം വിസ്മയാവഹമാണ്-ഒരർത്ഥത്തിൽ കേരളത്തിലെ സാംസ്കാരിക രംഗത്ത് പുരോഗമന ഇടതുപക്ഷ ആശയങ്ങൾക്കു സംഭവിച്ചിട്ടുള്ള അപചയത്തിന്റെ അളവുകോൽ പോലുമായി ഇതിനെ കാണാവുന്നതാണ്. ' ഇരുട്ടിന്റെ ആത്മാവിലെ' നായകൻ അമാനവീകൃതമായ തന്റെ സാമൂഹികമായ ചുറ്റുപാടുകളുമായി ഒത്തുപോവാൻ വിസമ്മതിക്കുന്ന 'നിഷേധിയാണ്. അത്തരം വ്യവസ്ഥയുമായി സന്ധിചെയ്യുന്നതിലും ഭേദം ഉന്മാദത്തിന്റെ ഇരുണ്ടമുറികളും കാൽച്ചങ്ങലകളുമാണ് എന്ന് തീരുമാനിക്കാനുള്ള ധീരത പ്രകടിപ്പിക്കുന്നവനാണ്. പാവത്തത്തിൽ നിന്ന് ഭ്രാന്തിലേക്കുള്ള അയാളുടെ പ്രയാണം, പണഭ്രാന്തിലും പ്രതാപഭ്രമത്തിലും ആണ്ടുപോവുന്ന ഒരു സമൂഹത്തിനെതിരായ പ്രതിഷേധമാണ്. ഒരു ദുരന്തനാടകത്തിന്റെ ഗാംഭീര്യം അതിന്റെ കഥാംശത്തിനുണ്ട്. (സിനിമ എന്ന നിലയ്ക്കുള്ള അതിന്റെ മൂല്യം ഈ ചർച്ചയിൽ സംഗതമല്ല. അതിലേക്കു കടക്കുന്നുമില്ല). എന്നാൽ കൊടിയേറ്റത്തിലെ 'കെട്ടിയവളെ പോറ്റാനറിയാത്ത', 'വിളിക്കുന്നവർക്കൊക്കെ വേണ്ടി എല്ലുമുറിയെ പണിയെടുത്തിട്ടും കണക്കു പറയാതെ കിട്ടിയതു വാങ്ങിച്ചു തൃപ്തിപ്പെടുന്ന', ലോറി കണ്ടതിലുള്ള അത്ഭുതത്തിൽ കോടിയുടുപ്പിൽ ചെളിതെറിതെറിക്കുമെന്നുപോലും, മറന്നുനിൽക്കുന്ന പാവത്താനോ? എല്ലാ അർത്ഥത്തിലും ഒരു കാർട്ടൂൺ ചിത്രമാണയാൾ— ജീവിക്കാൻ പഠിച്ച പുരുഷന്മാരുടേയും മിടുക്കികളായ വെപ്പാട്ടികളുടേയും ലോകത്തിന് ചിരി പകരുന്ന ഒരു കോമാളി, 'ഇരുട്ടിന്റെ ആത്മാവി' ന്റെ നിഷ്കളങ്കതയും ഭാവ നൈർമല്യവും, കാരുണ്യശീലമായ ഹിമയുഗങ്ങളിൽ വിറങ്ങലിച്ച് മരിക്കാതിരിക്കാൻ മനുഷത്വം എടുത്തണിയുന്ന പുതപ്പായിരുന്നുവെങ്കിൽ, കൊടിയേറ്റത്തിൽ ഈ ശുദ്ധത വിഡ്ഢിത്തത്തിന്റെ പര്യായമായിത്തീരുന്നു. സിനിമയുടെ അന്ത്യത്തിൽ അടൂർ ഗോപാലകൃഷ്ണന്റെ കഥാപാത്രത്തിന് സംഭവിക്കുന്ന രൂപപരിണാമവും ശ്രദ്ധേയമാണ്. അയൾ ജീവിത യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുമായി ഏറ്റുമുട്ടുന്നതോടെ, കുറേക്കൂടി കൃത്യമായി പറഞ്ഞാൽ പുതുമണവാട്ടി സഹികെട്ട് വീട്ടിൽ നിന്ന് അടിച്ചിറക്കുന്നതോടെ 'ബുദ്ധി' പഠിക്കുന്നു. ഒരു ലോറിയിലെ കിളി"യായി

അടിവെച്ചടിവെച്ച് മാന്യനായിത്തീരുന്നു. തന്റെ ആദ്യത്തെ കോടിയുടുപ്പിനെപ്പോലും അന്യതാ ബോധത്തോടെ മാത്രം കാണാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്ന അയാൾ ഭാര്യക്ക് വിശേഷ ദിവസങ്ങളിൽ ജൗളിത്തരങ്ങൾ വാങ്ങിക്കൊടുക്കാൻ മറക്കാത്ത മാതൃകാ പുരുഷനാവുന്നു-പുരുഷതമമുള്ള പുരുഷൻ, ഇങ്ങനെ ഒരു കഥാപാത്രത്തെ ആദർശവത്ക്കരിക്കാൻ അടൂർ ഗോപാലകൃഷ്ണൻ മുതിർന്നതിൽ അത്ഭുതത്തിന് അവകാശമില്ല.

എന്നാൽ 'കൊടിയേറ്റം' ഒരുപക്ഷേ, ഏറ്റവും ജനപ്രീതിനേടിയ 'ആർട്ട് സിനിമ'യായി എന്നതും, ഒരു ഇടതുപക്ഷ സർവീസ് സംഘടനയുടെ സാംസ്കാരിക സമ്മേളനത്തിൽ ഒരു പുരോഗമന വാദിയായ ചെറുപ്പക്കാരൻ ഈ സിനിമയെ 'എങ്ങനെ ഒരു മന്ദബുദ്ധിയെപ്പോലും സാമൂഹികബന്ധങ്ങൾ വളർത്തിയെടുക്കുന്നു' എന്നതിന്റെ നിദർശനമായും അതുകൊണ്ട് സോദ്ദേശസൃഷ്ടിയായും വിശദീകരിച്ചു കൊണ്ട് ഒരു പ്രബന്ധം അവതരിപ്പിച്ചുവെന്നതും ഇടതുപക്ഷത്തിന്റെ അപചയത്തിന്റെ ആഴവും വ്യാപ്തിയും വെളിവാക്കുന്നുണ്ട്. ആ ചെറുപ്പക്കാരൻ 'കൊടിയേറ്റം' സോദ്ദേശ്യസൃഷ്ടിയാണെന്ന് പറഞ്ഞത് ശരിയാണ്. (അല്ലെങ്കിൽ വർഗ്ഗസമുദായത്തിന്റെ ഉദ്ദേശത്തിന്റെ വർഗ്ഗതാൽപര്യത്തിന്റെ മുദ്രപതിയാത്തതായി എന്താണുള്ളത്?) പക്ഷേ, ഒരു കാര്യം അയാൾ മറന്നുപോയി-ആരുടെ ഉദ്ദേശം കുറേക്കൂടി നിഷ്കൃഷ്ടമായി പറഞ്ഞാൽ ഏതു വർഗത്തിന്റെ ഉദ്ദേശം എന്ന ചോദ്യമുന്നയിക്കാൻ ഈ മറവിയെ നിലനിർത്താനുള്ള കഴിവാണ് 'കൊടിയേററ്'ത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ മാരക പ്രലോഭനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. 'അസുരവിത്തി'ലെ വീട്ടുവേലക്കാരിയെ 'പിഴപ്പിച്ച്' തടിതപ്പുന്ന കോളേജ് കുമാരനിൽ നിന്നും നിന്നും 'ആരൂഢ'ത്തിലെ നഗരത്തിന്റെ കൃത്രിമമായ പകിട്ടുകളിൽനിന്ന് രക്ഷപ്പെടാനായി നാലക്കശമ്പളമുള്ള വലിച്ചെറിഞ്ഞ് പാണപ്പാട്ടും പറയപ്പാട്ടും പിന്നെ തന്റെ നീലി എന്ന പഴയ കാമുകിയും (പിന്നെ ആരൊക്കെയെന്നു വ്യക്തമല്ല) ഒക്കെയുള്ള ഗ്രാമഭംഗിയിലേക്ക് മടങ്ങി സംസ്കൃതം പഠിച്ചും ഭാര്യയുടെ കോൺവെന്റ് വിദ്യാഭ്യാസഹുങ്ക് ഒതുക്കാൻ ശ്രമിച്ചുമൊക്കെ കഴിഞ്ഞുകൂടുന്ന 'തമ്പുരാന്റെ' ജുഗുപ്സാവഹമായ പാത്രസൃഷ്ടിയിലേക്കുള്ള ദൂരം മുടിയനായ പുത്രനിൽ നിന്ന് 'ഉത്തരായന'ത്തിലേക്കുള്ള ദൂരം എന്നിങ്ങനെ പല മാനദണ്ഡങ്ങളുമുപയോഗിച്ചും സാംസ്കാരിക രംഗത്തെ ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രപ്പകർച്ചകളെ അളക്കേണ്ടതാണെന്ന് തോന്നുന്നു. ഏതായാലും നീലിയെ മറവു ചെയ്യാൻ തന്റെ കാഴ്ചവട്ടത്തുള്ള മണ്ണുപോലും നിഷേധിക്കുന്ന തമ്പുരാന്റെ അടിസ്ഥാന വർഗ സ്നേഹത്തെ ദേശീയോദ്ഗ്രഥനത്തിനുള്ള അവാർഡ് നല്കി അനുമോദിച്ച ഭരണകൂടം ഈ മാനദണ്ഡങ്ങളെപ്പറ്റി നല്ല ബോധം തന്നെയാണ് പുലർത്തുന്നത് എന്നതിൽ സംശയമില്ല ഈ പുതിയ മൂല്യങ്ങൾ ആരുടേതാണ്?. ഈഹക്കച്ചവടവും കള്ളക്കടത്തും പൂഴ്ത്തിവെപ്പും അബ്കാരി കോൺട്രാക്ടുമൊക്കെക്കൊണ്ട് 'ഒന്നു വെച്ചാൽ പത്ത്' എന്ന നിലയ്ക്ക് വളർന്നുസംഘടിതരാവുന്ന ഒരു പുതിയ വ്യാപാരി വർഗത്തിന്റേതെന്നു നിസ്സംശയം പറയാം. അവരുടെ പ്രത്യശാസ്ത്രമാണ് 'കൊടിയേറ്റ'ത്തിലും കൊടികുത്തി നിൽക്കുന്നത്. പിന്നെ അടൂർ ഗോപാലകൃഷ്ണന്റെ ശുദ്ധകല, സിനിമാറ്റിക് പ്രതിഭ-ഇവയൊക്കെ വെറുതെയാണോ എന്ന പണ്ഡിത നിരൂപകരുടെ കോപവചസ്സുകൾ ഞാൻ മുന്നിൽ കാണുന്നുണ്ട്. എലികൾക്ക് പത്തായത്തിൽ കടക്കാൻ എന്തെങ്കിലും മോട്ടിവേഷൻ വേണമല്ലോ!

ജഡിലോക്തികളുടെ ലോകം

മാർക്സിന്റെ തിരുക്കുടുംബത്തിൽ പ്രേമത്തെപ്പറ്റിയുള്ള എഡ്ഗാർ ബോവറുടെ ഉദാത്ത പ്രസ്താവനകളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഒരു ചെറിയ ഖണ്ഡമുണ്ട്. ജഡി ലോക്തിയെപ്പറ്റിയുള്ള ഈ വിശകലനത്തിന്റെ ആരംഭബിന്ദുവായി അത് സ്വീകരി ക്കാമെന്ന് തോന്നുന്നു. ദൈവികമായ ഒരു പ്രേമസങ്കല്പത്തിൽനിന്ന് ആരംഭിക്കു ന്ന ബൊവർ എങ്ങനെ പ്രേമഭാജനത്തെ ഒരു പിശാചായി കാണുന്ന അവസ്ഥ യിലേക്ക്. എത്തിപ്പെടുന്നുവെന്ന് മാർക്സ് വിശദീകരിക്കുന്നത്. ആദ്യമായി പ്രേമി ക്കുന്ന പെണ്ണിനെ പ്രേമമായി അമൂർത്തവത്കരിക്കുന്നു. പ്രേമത്തെ ഒരു ദേവത യായി സങ്കൽപ്പിക്കുന്നു. ഈ അമൂർത്തവത്ക്കരണത്തിലൂടെ പ്രേമഭാജനത്തെ ഒരു അമൂർത്ത ആശയമായി ദൈവശാസ്ത്രപരമായ പരികല്പനയായി മാറ്റപ്പെടുന്നു. പ്രേമിക്കുന്ന വ്യക്തി 'പ്രേമമുള്ള വ്യക്തിയാവുന്നു'. കർത്താവ് കർമ്മമായി രൂപം മാറുന്നതോടെ വച്ചുമാറ്റൽ പ്രക്രിയ കേവല യുക്തിയുടെ പ്രശ്നമാവുന്നു. ദേവത ക്രൂ രദേവതയാവുന്നു. 'മനുഷ്യനെ പൂർണമായും ലഭിക്കുന്നതുവരെ തൃപ്തിവരാത്ത ദേവ തയെ പിശാചായി സങ്കല്പിക്കുക എളുപ്പമാണല്ലോ' പ്രേമം പൂർണമായ 'ആത്മസ മർപ്പണ'മാവുന്നതോടെ ഫലത്തിൽ അത് യാതനയാവുന്നു. ഈ പ്രേമപൂജയുടെ പരകോടി 'ആത്മബലി'യും എഡ്ഗാറുടെ ഈ ഉദാത്തമായ പ്രേമ സങ്കല്പം ഏറെ കാല്പനികമായ പ്രേമഗീതങ്ങളിൽ അല്പമാത്രമായ വ്യത്യാസങ്ങളോടെ പ്രത്യക്ഷ പെടുന്നുണ്ട് എന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. കീറ്റ്സിന്റെ 'കരുണയില്ലാത്ത പെൺകുട്ടി' പെട്ടെന്ന് മനസ്സിൽ വരുന്ന ഒരു ഉദാഹരണമാണ്. ഈ അമൂർത്ത വത്ക്കരണ പ്രക്രിയയിൽ അടങ്ങിയിരിക്കുന്ന മാരകസാദ്ധ്യതകൾ ഗൗരവമായ പഠനം അർ ഹിക്കുന്നുണ്ട്. 'അമൂർത്തമായ സാർവലൗകിക പ്രേമം' എങ്ങനെ മനുഷ്യത്വഹീന മായ അറുംകൊലകളെപ്പോലും ന്യായീകരിക്കാൻ സഹായകമാവുന്നു എന്നതിന് ഉദാഹണങ്ങൾ സുലഭമാണ്. 'ഉദാത്തമായത് പലപ്പോഴും വളരെ നീചമായതി ന്റെ പുറം പൂച്ചാവാറുണ്ടെന്ന' അഡർണോയുടെ വാക്കുകൾ ഇവിടെ പ്രസക്തമാ ണ്. ഓഷ്വിറ്റ്സിലെ നരഹത്യകൾക്ക് മേൽനോട്ടം വഹിച്ചിരുന്ന നാസി ഉദ്യോഗ സ്ഥൻ 'താൻ തന്റെ ജോലി കൃത്യമായി നോക്കിയിരുന്ന ഒരു സാധാരണ മനുഷ്യൻ മാത്രമാണെന്നും കുടുംബസ്നേഹിയും സംസ്കൃത ചിത്തനും പട്ടിക്കുഞ്ഞുങ്ങളെ നോവി ക്കുന്നതിൽ പോലും വിമുഖനാണെന്നും' ന്യൂറംബർഗ് വിചാരണയുടെ അവസാനം വരെവാദിച്ച നിന്നു എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്. ഈ അമൂർത്തവത്ക്കരണങ്ങളാണ്. ജഡിലോക്തികളുടെ (മിത്തുകളുടേയും) അടിസ്ഥാനമായി വർത്തിക്കുന്നത്.

റൊളാങ് ബാർത്തിന്റെ Myth Today എന്ന ലേഖനത്തിൽ മിത്തുകൾ രൂ പം കൊള്ളുന്ന പ്രക്രിയയെപ്പറ്റി നടത്തുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങളും നമുക്ക് സഹായക മാണ്. ഫ്രഞ്ച് കൊടിക്കുതാഴെ സല്യൂട്ടടിച്ചു നിൽക്കുന്ന ഒരു നീഗ്രോയുടെ ചിത്രം പത്രപംക്തിയിൽ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുമ്പോൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രപമായ അനുരണനങ്ങൾ അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. കൊളോണിയൽ ഭരണനുക ത്തിനിടയിൽ പഡിതരായി ജീവിക്കുന്ന നീഗ്രോ വംശജന്റെ യഥാർത്ഥജീവിതം ചിത്രം ചോർത്തിക്കളഞ്ഞ് ഫ്രഞ്ച് അധികാരശക്തിയുടെ അപ്രമാദിത്വത്തെ പ്രതീ കവത്കരിക്കാനുള്ള ഒരു കരുവായി മാറ്റുന്നു, ഈ ന്യൂസ്പേപ്പർ ചിത്രം. എന്നാൽ,

ആ ചിത്രസന്ദർഭത്തിൽ താൽക്കാലികമായി വിസ്മമിക്കപ്പെടുന്ന നീഗ്രോ വംശജരുടെ യഥാർത്ഥ അവസ്ഥ പരോക്ഷമായി അവർക്കുമേലുള്ള ഫ്രഞ്ച് അധീശത്വത്തിന്റെന് സാധൂകരണ ചിഹ്നമായി മാറുകയും ചെയ്യുന്നു. വസ്തുക്കളിൽ നിന്നും വ്യക്തികളിൽ നിന്നും അവരുടെ നിയതമായ ചരിത്ര പശ്ചാത്തലം—യാഥാർത്ഥ്യം—ചോർത്തിക്കളഞ്ഞു് അമൂർത്തമായ പ്രകൃതിയെ അതിലേക്ക് കുത്തി വയ്ക്കുന്നതിലൂടെയാണ് മിത്തുകൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നതു്. ഇതു് സ്വാഭാവികമാണ് എന്ന പ്രതീതി ഇതു് പ്രകൃതിനിയമമാണ് എന്ന വിധിവാദമായി രൂപം മാറുന്നതോടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമിത്തുകളുടെ നിർമ്മിതി പൂർത്തിയാവുന്നു. അമൂർത്തവത്ക്കരണത്തിലൂടെ കപടമായ ഒരു സമഗ്രതയിലേക്ക് ചേരാത്തതിനെ സമന്വയിപ്പിച്ച് അതിന് സത്യാത്മകയുടെ പരിവേഷം നൽകുകയാണ് മിത്തുകളുടെ രീതിയെങ്കിൽ അമൂർത്തവത്കരണഘട്ടത്തിനുശേഷം വസ്തുക്കളേയും വാക്കുകളേയും സംഭവങ്ങളേയും അവയുടെ ജൈവസന്ദർഭത്തൽനിന്ന് അടർത്തിയെടുത്ത് വ്യത്യസ്തമായപലപ്പോഴും—വിപരീതം പോലുമായ—ആയങ്ങളുടേയും വികാരങ്ങളുടേയും പ്രചരണമാദ്ധ്യമാക്കി മാറ്റുകയാണ് ജടിലോക്തികാരന്മാരുടെ രീതി. വാക്കുകൾക്ക് (സംഭവങ്ങൾക്കും) ഒരിക്കൽ ഉണ്ടായിരുന്ന വികാരോദ്ദീപനശക്തി ജടിലോക്തിയുടെധാരയിൽ അവ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുമ്പോൾ ഒരുപരിവേഷമായി (ബഞ്ചമിന്റെ ഭാഷയിൽ aura) പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ഈ പരിവേഷം ജടിലോക്തിയുടെ തന്നെ സാധൂകരണത്തെ സഹായിക്കുന്നു. ജർമൻ അസ്തിത്വവാദികളുടെ ജടിലോക്തിയെപ്പറ്റിയുള്ള അഡർണോയുടെ വിശകലനം (The Jargon of Authenticity, ലണ്ടൻ, 1973) പ്രത്യയശാസ്ത്ര മിഥ്യയെ ദൂരീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളിൽ ഏറെ സഹായകമാവും. പോൾ റിക്കോ ചൂണ്ടിക്കാട്ടിയിട്ടുള്ളതുപോലെ, ആധുനിക ഹെർമന്യൂട്ടിക് രീതികളും പഠന വിധേയമാക്കപ്പെടേണ്ടതുണ്ട്. സാഹിത്യ വിമർശനം മുതൽ പത്രവാർത്തകൾ വരെ ജടിലോക്തികളുടെ ഒരു വലിയ പ്രാകാരമായി വളർന്നുവരുന്ന മലയാളത്തിൽ പ്രത്യേകിച്ചും.

മിത്തും ജടിലോക്തിയും ഒരുപോലെ സത്യത്തെ മറച്ചു പിടിക്കുക എന്ന ഉപരിവർഗ്ഗ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ദൗത്യം നിർവ്വഹിക്കുന്നതിന്റെ പ്രകടമായ ഉദാഹരണമാണ് ളൂ ടിക്ക ളൂ പ്രത്യകിച്ചും. അരവിന്ദന്റെ ലോകവും അതിലെ മനുഷ്യരും. വിശദമായ പഠനം ആവശ്യപ്പെടുന്ന ഈ ജടിലോക്തിയുടെ'വലിയ ലോക'ത്തെപ്പറ്റി ചില സൂചനകൾ മാത്രമേ ഇവിടെ നൽകാൻ ശ്രമിക്കുന്നുള്ളൂ. ഈ ജടിക്തികളുടെ ലോകത്തിന്റെ താക്കോൽ ചെറിയ മനുഷ്യരും വലിയലോകവും എന്ന കാർട്ടൂൺ പരമ്പര തന്നെയാണ്. അതിലെ ഗുരുജിയും രാമുവും ലീലയും അരവിന്ദന്റെ ചലച്ചിത്രലോകത്തും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന 'ആദിബിംബങ്ങൾ' ആണ് ഗുരുജിയുടെ ചെറുപ്പകാലത്തുണ്ടായിരുന്ന ആദർശധീരതയെപ്പറ്റിയുള്ള അവ്യക്തസൂചനകൾ പകർന്നുകൊടുക്കുന്ന സാധുകരണത്തിന്റെ പരിവേഷമണിഞ്ഞ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ജടിലോക്തികളുടെ വിഭ്രാത്മകത എടുത്തുമാറ്റിയാൽ ആ കാർട്ടൂൺ പരമ്പരയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര വിവക്ഷകൾ തികച്ചും സ്ഥൂലവും പ്രകടവുമാണ്. ആദർശശാലിയായ രാമു എന്ന തൊഴിൽരഹിത യുവാവ് ആദർശം കൊണ്ട് വയർനിറയില്ലെന്നും പെങ്ങളെ കെട്ടിച്ചയക്കാനാവില്ലെന്നും മനസ്സിലാക്കി മെല്ലെ അഴിമതിക്കാരനായ ഒരു വ്യവസായ പ്രമുഖനായി മാറുന്നു. 'ഉഷ്ണമേഖല'യിലും 'രക്തമില്ലാത്ത മനുഷ്യ'നിലും പിന്നെ, ഒരായിരം ചവറുകൃതികളിലും ആവർത്തിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു പ്രമേയമാണിതെന്ന് തിരിച്ചറിയാൻ പ്രയാസമില്ല. പക്ഷേ, ഈ ദുർബലമായ കഥാ തന്തുവിനെ ('ഉത്തമാ

യണ'ത്തിലെയും 'പോക്കുവെയിലി'ലേയും കഥാബീജവും ഇതിന്റെ പതിപ്പുകൾ മാത്രമാണ്) താങ്ങിനിർത്താൻ അരവിന്ദൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന തന്ത്രങ്ങളാണ് കൂടുതൽ ശ്രദ്ധേയം. പ്ലോട്ട് എന്ന നിലയ്ക്ക് ചർച്ച ചെയ്യുകയാണെങ്കിൽ വലിയ പരസ്പരബന്ധമില്ലാത്ത സംഭവശൃംഖല— അഥവാ എപ്പിസോഡിക് പ്ലോട് ആണ് അരവിന്ദൻ സ്വീകരിക്കുന്ന ആഖ്യാന രീതി. ഇടയ്ക്കിടക്ക് ആവർത്തിക്കുന്ന ഓണക്കാലവും ഗാന്ധിജയന്തിയും റിപ്പബ്ലിക് ദിനവും ഈ സംഭവങ്ങളെ കൊളുത്തിയിടാനുള്ള ചട്ടക്കൂട് പ്രദാനം ചെയ്യുന്ന 'പോക്കുവെയിലി'ലെ ദിനരാത്രങ്ങളുടെ ഷോട്ടുകളും 'കാഞ്ചന സീതയിലെ' ഋതുപരിണാമ ചക്രവും ഈ രീതിയുടെ വികാസം മാത്രമാണ്. ഈ ആവർത്തന സങ്കല്പം പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ഒരു ദൌത്യം നിർവഹിക്കുന്നുണ്ട്. അതിസ്വാഭാവികമാണ്; ഇത് പ്രകൃതിയുടെ അലംഘനീയമായ ചലനക്രമമാണ്. എന്ന സാന്ത്വനം. ഈ സാന്ത്വനമാണ് ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്കെടുത്തു നോക്കിയാൽ വളരെ സുതാര്യമായ അതിലെ സംഭവങ്ങളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവിവക്ഷകളെ നിഗ്രഹനം ചെയ്യുന്നത്. ഉദാഹരണത്തിന്, ലീല മെല്ലെ മെല്ലെ അപഥത്തിലേക്ക് ചരിച്ചു തുടങ്ങുന്നത് കാണുമ്പോഴും രാമു പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന നിസ്സംഗത ഈ പരിവേഷമെടുത്തു കളഞ്ഞാൽ ആണത്തമില്ലായ്മയായും മനുഷ്യത്വമില്ലായ്മയായും മനസ്സിലാക്കപ്പെട്ടേനെ. അസൂയക്കാരനും കാരിയറിസ്റ്റും സ്വാർത്ഥിയുമായ സ്വാമി കഥാന്ത്യത്തിലും എൻ ജി ഒ ആയി തുടരുമ്പോൾ രാമു 'ജീവിതവിജയ'ത്തിന്റെ പ്രതീകമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു എന്നത് രാമുവിന്റെ നായക സ്വഭാവത്തിന് ഒരു മങ്ങലുമേൽക്കാനിടവരാതെ പരിരക്ഷിക്കുന്നത് ഗുരുജി തന്റെ 'വിപ്ലവ' പാരമ്പര്യത്തിൽ നിന്ന് ആവാഹിച്ചെടുക്കുന്ന നിസ്സംഗതയുടെ തത്ത്വശാസ്ത്രത്തിന്റെ അനുഗ്രഹാശിസ്സുകൾ കൊണ്ടാണ്. ഇന്നലെയുടെ മോഹഭംഗത്തിന്റെ നിസ്വാർത്ഥ ത്യാഗത്തിന്റെ നോക്കുകുത്തികളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഈ ഗുരുസ്ഥാനീയർ ('ഉത്തരായന'ത്തിലെ മാഷ്, 'പോക്കുവെയിലി'ലെ അച്ഛൻ) ഇന്നിന്റെ പ്രയോജനവാദത്തിന്റേയും സ്വാർത്ഥതയുടേയും സാധൂകരണമായി നിൽക്കുന്നു. ഈ വകഥാപാത്രങ്ങളാണ് അരവിന്ദന്റെ ചെറിയ ലോകത്തിലെ ഏറ്റവുംവലിയ കള്ളസന്ന്യാസിമാർ. അരവിന്ദന്റെ സിനിമകളെപ്പറ്റി തീരെ സംഭാഷണമില്ലാത്ത ദൃശ്യമാത്രപ്രധാനമായ രചനകൾ എന്ന പുകഴ്ത്തുന്നതും ഇകഴ്ത്തുന്നതുമായ വിശകലനങ്ങൾ ഈ വീക്ഷണകോണിൽ നിന്ന് നോക്കുമ്പോൾ ശരിയല്ലെന്നു തോന്നുന്നു. പലപ്പോഴും അരവിന്ദന്റെ ഷോട്ടുകൾ, വാക്കുകളിൽ പറഞ്ഞാൽ ജഡിലോക്തിയായി പെട്ടെന്ന് തിരിച്ചറിയാവുന്ന ആശയങ്ങളുടെ ദൃശ്യാവിഷ്കാരം മാത്രമാണ്. ഉദാഹരണത്തിന് 'പോക്കുവെയിലി'ലെ അന്ത്യരംഗങ്ങൾ തന്നെയെടുക്കുക. വസ്ത്രം മാറാനുള്ള അമ്മയുടെ നിർദ്ദേശം 'വാസാംസി ജീർണാനി' എന്ന് ഗീതാശ്ലോക ഭാഗത്തെയാണ് പെട്ടെന്ന് ഓർമിപ്പിക്കുന്നത്, ആവിഷ്കരിക്കുന്നതും പുതുവസ്ത്രമണിഞ്ഞ് ചുരുണ്ടുകൂടി ഭ്രൂണാവസ്ഥയിൽ ശയിക്കുന്ന നായകന്റെ രൂപം പുനരപി ജനനം പുനരപി മരണം, പുനരപി ജനനീ ജഠരേ ശയനം! എന്ന ശങ്കര വാക്യത്തേയും ഇത്തരം ഉദാഹരണങ്ങളുടെ പട്ടികകൾ നീട്ടാവുന്നതാണ്. 'ഉത്തരായണം', 'പോക്കുവെയിൽ' തുടങ്ങിയ പേരുകൾപോലും കഥയുടെ മുഴുവൻസാദ്ധ്യതകളേയും ഒതുക്കിപ്പറയുന്ന ജഡിലോക്തികളായി കാണാവുന്നതാണ്. ഈ ജഡിലോക്തികളുടെ ലോകം 'കൊടിയേറ്റത്തി'ന്റെയും 'ആരൂഢ'ത്തിന്റെയുമൊക്കെ ലോകത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ നിലപാടുകൾക്ക് കൂടുതൽ 'ദാർശനിക' വും

'ആർഷസംസ്കാര'ത്തിൽ വേരൂന്നി നിൽക്കുന്നതുമായ സാധൂകരണമാണെന്നുമാത്രം. മലയാളത്തിലെ ആർട്ട്/കമ്പോള സിനിമകൾ കാണുമ്പോൾ രസനിർവചനം 'വ്യാപാരി വ്യവസായി മുതലാളീ ഭാവസംയോഗാഗാദ് രസനിഷ്പത്തി' എന്നാവണമെന്നു തോന്നുന്നു.

കലാവിമർശനം മാർക്സിസ്റ്റ് മാനദണ്ഡം, 1983.

— 8 —

ധിഷണയുടെ അശുഭബോധവും ഇച്ഛയുടെ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസവും

വിപ്ലവകാരികളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഗതകാല സമരങ്ങളുടെയും രക്തസാക്ഷിത്വങ്ങളുടെയും ഓർമ്മപുതുക്കലുകൾ വർത്തമാന കാലത്തെ പ്രതിസന്ധികളെ മറികടക്കാനുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഭാഗമാണ്. കാരണം ഒരു വൈരുദ്ധ്യവാദിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ചരിത്രപഠനം ജപമാലയിലെ രുദ്രാക്ഷമണികൾ ഉരുക്കഴിക്കും പോലെ കാലഘട്ടങ്ങളും പേരുകളും എണ്ണിപ്പറയലല്ല. ഭൂതകാലം വാസ്തവത്തിൽ ഇങ്ങനെയൊക്കെയായിരുന്നു എന്ന കണ്ടെത്തലുമല്ല. വാൾട്ടർ ബൻയാമിൻ പറയുംപോലെ 'യഥാർത്ഥചരിത്രജ്ഞാനം ആപത്തിന്റെ നിമിഷത്തിൽ മനസ്സിലൂടെ മിന്നിമറയുന്ന ഒരോർമയെ കൈയെത്തിപ്പിടിക്കലാ'. ഇത്തരമൊരു ആപത്തിന്റെ നിമിഷത്തിലാണ് ലോകജനത ഇന്ന് എത്തിനിൽക്കുന്നത്. കാരണം ആഗോളമുതലാളിത്തം രാഷ്ട്രീയപരവും സാമൂഹികവുമായ എല്ലാ അതിരുകളെയും മര്യാദകളെയും ലംഘിച്ചുകൊണ്ട് ഒരു നാരകീയ യന്ത്രമായി വളർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഉദാരവും സമാധാനപരവുമായ എല്ലാ നാട്യങ്ങളും അത് ഉപേക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നു. നഗ്നമായ സൈനിക ശക്തിയുടെ ഭാഷ മാനുഷിക വ്യവഹാരങ്ങളെ ഭരിച്ചുതുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു.

ഈ പുതിയ വ്യവസ്ഥയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രകാരൻമാരിൽ പ്രമുഖനായ മിൽട്ടൺ ഫ്രീഡ്മാൻ അർത്ഥശങ്കക്കിടയില്ലാതെ ഇത് പറഞ്ഞുവെക്കുന്നുണ്ട്. മൈക്രോസോഫ്ട് നേരിടുന്ന പ്രതിസന്ധി പരിഹരിക്കുന്നതിനെപ്പറ്റി അദ്ദേഹം പറയുന്നു: 'സ്വതന്ത്ര കമ്പോളത്തിന്റെ കൈ അതിനെ രക്ഷിക്കും. കാരണം ഈ കൈകൾക്ക് പിന്നിൽ അദൃശ്യമായ ഒരു മുഷ്ടിയുണ്ട്.' എന്താണീ അദൃശ്യമായ മുഷ്ടിയെന്നോ? അമേരിക്കയുടെ നാവികസേനയും കരസേനയും വ്യോമസേനയുമാണ് അത് ഇന്ന് അഫ്ഗാനിസ്ഥാനിലും പലസ്തീനിലും ഗുജറാത്തിലുമെല്ലാം അരങ്ങേറുന്ന കൂട്ടക്കുരുതികൾ സൈനികാധികാരത്തിലൂടെ തങ്ങളുടെ താല്പര്യങ്ങൾ ലോകജനതയെക്കൊണ്ട് അംഗീകരിപ്പിക്കാമെന്ന സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ നിർലജ്ജമായ തീരുമാനത്തെയാണ് തുറന്നു കാട്ടുന്നത്. ഒരർത്ഥത്തിൽ അതിപ്രതിലോമപരമായ ഒരു അച്ചുതണ്ട് ലോകത്ത് രൂപംകൊണ്ടുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അമേരിക്കയും ഇസ്രയേലും ചേർന്ന് നയിക്കുന്ന ഈ അച്ചുതണ്ടിന്റെ ഭാഗമാവാനുള്ള തത്രപ്പാടിലാണ് ഇന്ത്യയിലെ ഹൈന്ദവ ഫാഷിസ്റ്റുകളും. സത്യത്തിൽ നാം ഇന്ന് നേരിടുന്ന ഫാഷിസ്റ്റ്

ഭീഷണിയുടെ വികാസത്തിന് ഇറ്റലിയിലെയും ജർമനിയിലെയും ഫാഷിസത്തിന്റെ വളർച്ചയുമായി അസാധാരണ ഛായാസാമ്യമുണ്ട്. ആർ. എസ്. എസിന്റെ സംസ്ഥാപനത്തിനു മുമ്പ് അതിന്റെ ആദ്യകാല നേതാക്കൾ ജർമനിയും ഇറ്റലിയും സന്ദർശിച്ചിരുന്നുവെന്നും നാസി നേതാക്കളുമായും ഫാഷിസ്റ്റ് നേതാക്കളുമായും ആശയവിനിമയം നടത്തിയിരുന്നുവെന്നും അവരുടെ സംഘടനാരൂപങ്ങളെ കൂലങ്കഷമായി പഠിച്ച് പകർത്താൻ ശ്രമിച്ചിരുന്നുവെന്നും ചരിത്രരേഖകൾ തെളിയിക്കുന്നുണ്ട്. ഇന്ന് ഈ സംഘടനാരൂപങ്ങൾ അവയുടെ മാരകമായ സംഹാരശേഷി വെളിവാക്കിത്തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ഇതുകൊണ്ടുതന്നെ ഈ സംഘർഷഭരിതമായ ചരിത്രമുഹൂർത്തത്തിൽ ഫാഷിസവുമായി പോരാടി മരിച്ച ഇറ്റാലിയൻ കമ്യൂണിസ്റ്റ്പാർട്ടി നേതാവായിരുന്ന അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷിയെപ്പോലുള്ള വിപ്ലവകാരികളുടെ സ്മരണ നമ്മെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അതിപ്രസക്തമാണ്.

ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിനുശേഷം യൂറോപ്പിലാകെ ഒരു രോഗംപോലെ നിരാശ പടർന്നിരുന്ന നാളുകളിൽ, മധ്യവർഗങ്ങൾക്കും മുൻ പട്ടാളമേധാവികൾക്കും ഇടയിൽ മാത്രം സ്വാധീനമുള്ള തീവ്രവലതുപക്ഷ ഗ്രൂപ്പുകളായി രൂപംകൊണ്ട ഈ പ്രതിലോമശക്തികൾ, എങ്ങനെ പടിപടിയായി ജനമനസ്സുകളെ കൗശലപൂർവം വരുതിയിലാക്കി ഒരു മാരകവിപത്തായി വികസിച്ചു എന്നത്, ഇന്ന് കൂലങ്കഷമായി പഠിക്കേണ്ടത് ആവശ്യമാണ്. ജനങ്ങളുടെ അബോധശക്തിയിലുള്ള ചോദനകളെ തൊട്ടുണർത്തി അവരുടെ പേക്കിനാക്കളെയും ഭ്രമചിന്തകളെയും കൗശലപൂർവം പെരുപ്പിച്ചുകൊണ്ടാണ് ഇവർ ഓഷ്‌വിറ്റ്സിലെയും ബുഖൻവാൾഡിലെയും നരമേധങ്ങൾക്കുള്ള അരങ്ങൊരുക്കിയത്. പ്രശസ്ത ചിന്തകനായ അഡർണോ പറയുംപോലെ 'പഴയ മതാത്മകത വിമലീകരണത്തിലും ഉദാത്തവത്കരണത്തിലും ആയിരുന്നു ഊന്നിയിരുന്നതെങ്കിൽ ഇതിന്റെ വിപരീത പ്രക്രിയയാണ് ഫാഷിസ്റ്റുകളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര പ്രവർത്തനത്തിന്റെ ആധാരശില. അ-വിമലീകരണം (desublimation) ജനങ്ങൾക്കിടയിലുള്ള പരസ്പര സംശയങ്ങളെയും ചെറിയ ചെറിയ വിരോധങ്ങളെയും അസൂയയെയും പർവതീകരിച്ച് ഒരു വിദ്വേഷ കലുഷിതമായ അവസ്ഥയെ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്നു. അബോധത്തിന്റെ തമോമണ്ഡലങ്ങളിൽ വേരുപടർത്തിയാണ് ഈ വിഷവൃക്ഷം വളരുന്നത്. വിദ്വേഷത്തിന്റെ നിറംപിടിപിച്ച ചില്ലുകളിലൂടെ നോക്കുമ്പോൾ നിർദോഷമായ അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങൾപോലും ശത്രുതയായി, കുടിപ്പകയായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നു. എല്ലാ തിന്മകളുടെയും ഉറവിടമായ 'അവർ' (other) എന്ന സങ്കല്പം ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്ര ദുർമന്ത്രവാദത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയാണ്.

തന്റെ ദാരിദ്ര്യത്തിന് കാരണം അയൽപക്കത്ത് ചെത്തി നടക്കുന്ന 'ഗൾഫുകാരൻ' പയ്യനാണെന്നും ഇന്ത്യയിലെ പ്രശ്നങ്ങൾക്കെല്ലാം കാരണം പാകിസ്താനും അവരുടെ ചാരസംഘടനയായ ഐ. എസ്. ഐ ആണെന്നും ഉള്ള സൂത്രവാക്യം, ഒരു ദുർഭൂതത്തെപ്പോലെ ലോകത്തെ ആവേശിക്കുന്ന മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ഭീഷണരൂപത്തെ ഒളിച്ചുവെക്കുന്നു. ആഗോള വത്ക്കരണത്തിന്റെ ഫലമായി പാപ്പരാകുന്ന കൃഷിക്കാരനോട് അവന്റെ ദാരിദ്ര്യത്തിന്ന് കാരണം ജ ജീവനക്കാരന്റെ 'ഉയർന്ന' ശമ്പളമാണെന്നും നൂറ്റാണ്ടുകളായി അവന്റെ ജാതീയതയുടെ നിർദ്ദയ ഘടനയ്ക്ക് അടിപ്പെട്ട് ജീവിച്ചു പോരുന്ന ദളിതനോ അവന്റെ യാതനകൾക്ക് കാരണം മുഗളന്മാരുടെ അധിനിവേശമാണെന്നും പറഞ്ഞുപഠിപ്പിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രം നിർ

വഹിക്കുന്ന ദൗത്യവും ഫാഷിഷത്തിനനുകൂലമായ അന്തരീക്ഷ നിർമിതിതന്നെയാണ് എന്ന് സാരം. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ 'ജിഹാദി മുസ്ലിം' കളെപ്പറ്റിയുള്ള നമ്മുടെ പ്രധാനമന്ത്രയുടെ പ്രസ്താവനകൾ ആകസ്മികമല്ല. ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഘടനയുടെ അനിവാര്യമായ ഉത്പന്നമാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇതിനെതിരായി സമരം സങ്കീർണ്ണവും ബഹുതലബഹുതല സ്പർശിയുമാണ്.

യൂറോപ്പിലെ ഫാഷിസത്തിന്റെ വളർച്ച പരിശോധിക്കുമ്പോൾ വെളിവാകുന്ന ഏറ്റവും വിചിത്രമായ സത്യം ഒരു ഘട്ടത്തിൽ പോലും ഈ സംഘടനകൾക്ക് ഭൂരിപക്ഷത്തിന്റെ പിന്തുണ ഉണ്ടായിരുന്നില്ല എന്നതാണ്. പക്ഷേ, അസംഘടിതരായ ഭൂരിപക്ഷത്തിനിടയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന ആശയകാലുഷ്യങ്ങളെയും അവ്യക്തതകളെയും സമർത്ഥമായി ഉപയോഗിച്ചാണ് അവർ വളർന്നത്. ഈ തിരിച്ചറിവ് മറ്റൊരു ഫാഷിസ്റ്റ് ഭീഷണി അതിമൂർത്തമായി പ്രത്യക്ഷപെട്ടിട്ടുള്ള ഈ സന്ദർഭത്തിൽ പ്രധാനമാണ്. ഫാഷിസ്റ്റുകൾക്കെതിരായ ഐക്യനിര കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിൽ പുരോഗമന ശക്തികൾ നേതൃപരമായ ഒരു പങ്കാണ് വഹിക്കേണ്ടത്. അതിൽ സംഭവിക്കുന്ന പാകപ്പിഴകൾക്ക് നാം കൊടുക്കേണ്ട വില ഭീമമായിരിക്കും. സൈദ്ധാന്തികമായ തലനാരിഴ കീറലുകളിൽമുഴുകി എങ്ങനെ ഇടതുപക്ഷശക്തികൾ ഫാഷിസത്തിനെതിരായ സമരം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്ന ദൗത്യത്തിൽ പിഴവുകൾ വരുത്തി എന്ന് ഫാഷിസ്റ്റ് വിരുദ്ധഐക്യമുന്നണിയുടെ സൈദ്ധാന്തികനായിരുന്ന ദിമിത്രോവും ഇറ്റാലിയൻ മാർക്സിസ്റ്റായിരുന്ന തോലിയാത്തിയും ഗ്രാംഷിയും ദീർഘമായിത്തന്നെ വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ പാഠങ്ങൾ ഇന്നു നാം വീണ്ടും വായിച്ചെടുക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഫാഷിസ്റ്റ് പ്രത്യയശാസ്ത്ര കുടിലതകൾ എങ്ങനെ ജനമനസ്സുകളെയും നമ്മുടെ ദൈനംദിനത്തെയും സാമൂഹിക ജീവിതപരിസരത്തെയും വിഷലിപ്തമാക്കുന്നു എന്നുമനസ്സിലാക്കാൻ ഗ്രാംഷിയുടെ പരികല്പനകൾ ഏറെ സഹായകമാണ്.

മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥയുടെ തകർച്ച ആസന്നമാണെന്നും ഈ പ്രതിസന്ധി ഭരണവർഗങ്ങൾക്കിടയിൽ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ആന്തരിക ശൈഥില്യത്തിന്റെ ഉൽപന്നമാണ് ഫാഷിസമെന്നും മറ്റുമുള്ള ലളിതവത്കരണങ്ങൾ കമ്യൂണിസ്റ്റ് ഇന്റർനാഷണലിനെ ഭരിച്ചിരുന്ന ഘട്ടത്തിൽ അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷി എഴുതിയ ഒരു ചെറു ലേഖനമുണ്ട്. ഇറ്റലിയിലെയും സ്പെയിനിലെയും ഫാഷിസ്റ്റ് ശക്തികളുടെ വളർച്ചയെ വിശകലനവിധേയമാക്കിക്കൊണ്ട് അദ്ദേഹം ചോദിക്കുന്നു: 'അന്തർദേശീയ കാഴ്ചപ്പാടിൽനിന്ന് നോക്കുമ്പോൾ എന്താണ് ഫാഷിസം? ഉൽപാദനത്തിന്റെയും വിനിമയത്തിന്റെയും പ്രശ്നങ്ങളെ യന്ത്രത്തോക്കുകൾ കൊണ്ടും വെടിയുണ്ടകൾകൊണ്ടും പരിഹരിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണിത്' (Selection from Political Writings, 1921–26 പേജ്: 23–24). അന്നുതന്നെ ഫാഷിസത്തിന്റെ മധ്യവർഗ അടിത്തറ ഗ്രാംഷി തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു. ഇറ്റലിയിലെ മധ്യവർഗങ്ങളെപറ്റി അദ്ദേഹം പറയുന്നത് നോക്കുക. 'സാമ്പത്തിക പ്രശ്നങ്ങളെ സൈനികമായ അക്രമംകൊണ്ട് പരിഹരിക്കാമെന്ന് അവർ കരുതുന്നു. തൊഴിലില്ലായ്മയെ വെടിയുണ്ടകൾകൊണ്ട് നിർമ്മാർജനം ചെയ്യാമെന്നും, യന്ത്രത്തോക്കുകൊണ്ട് വിശപ്പുമാറ്റാമെന്നും സ്ത്രീകളുടെ കണ്ണീരൊപ്പാമെന്നും അവർ വ്യാമോഹിക്കുന്നു. ചരിത്രമറിയാത്ത ഈ മധ്യവർഗത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ചരിത്രാനുഭവം ഒരു പ്രശ്നമേ അല്ല' (Selection from Political Writings പേജ്: 24).

സ്പെയിനിലും ജർമനിയിലും ഇറ്റലിയിലും ഒരു കാട്ടുതീ പോലെ ഫാഷിസം പടർന്നുപിടിച്ച നാളുകളിൽ വിപ്ലവശക്തികൾക്കകത്ത് നിലനിന്നിരുന്ന ആശയ കാലുഷ്യങ്ങളും അബദ്ധ ധാരണകളും ഇന്നു തിരിഞ്ഞുനോക്കുമ്പോൾ അത്ഭുതാവ ഹവും ദാരുണവുമാണ്. സോഷ്യൽ ഡമോക്രസിയും ഫാഷിസവും ഒരു നാണയ ത്തുട്ടിന്റെ തന്നെ രണ്ടുവശങ്ങളാണ് എന്നും മറ്റുമുള്ള തീവ്രവാദധാരണകൾ ഏറെ വ്യാപകമായിരുന്ന ആ നാളുകളിൽ വേറിട്ടൊരു ശബ്ദത്തിന്റെ ഉടമയായിരുന്നു അന്റോണിയോ ഗ്രാംഷി. ലോകജനത മൂലധന വ്യാപനത്തിന്റെയും ഭരണവർഗ കടന്നാക്രമണങ്ങളുടെയും ആയ പുതിയ ദശാസന്ധിയിൽ എത്തിനിൽക്കുന്ന ഇന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾക്ക് അഭൂതപൂർവമായ കാലിക പ്രസക്തി കൈവ ന്നിരിക്കുന്നു.

അതിനിശിതമായ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തോടെ തനിക്കുചുറ്റും ഉരുണ്ടുകൂടുന്ന ഇരുട്ടിന്റെ ആഴം ഗ്രാംഷി തിരിച്ചറിഞ്ഞു. 'ധിഷണയുടെ അശുഭബോധവും ഇച്ഛാശ ക്തിയുടെ ശുഭാപ്തിവിശ്വാസവും' എന്ന റൊമയിൻ റോളണ്ടിന്റെ പ്രയോഗം പാർട്ടി മുഖപത്രത്തിന്റെ തലക്കുറിയായി സ്വീകരിച്ചതിൽ ഈ ഉൾക്കാഴ്ച പ്രതിഫലിക്കുന്നു ണ്ട്. 1926-ൽ ഒരു പതിനഞ്ചു വയസ്സുകാരൻ മുസ്സോളിനിയെ കൊല്ലാൻ ശ്രമിച്ചു എന്നതിന്റെ പേരിൽ അവശേഷിക്കുന്ന ജനാധിപത്യ സ്ഥാപനങ്ങളെക്കൂടി കൊ ലക്കത്തിക്ക് ഇരയാക്കാൻ ഫാഷിസ്റ്റുകൾ തീരുമാനിച്ചപ്പോൾ ഗ്രാംഷിയും മറ്റു നേ താക്കളും അറസ്റ്റിലാ7വാൻ ഇടയുണ്ടെന്ന് പാർട്ടി നേതൃത്വം വിലയിരുത്തി. രഹ സ്യമായി അദ്ദേഹത്തെ സിറ്റ്സർലണ്ടിലേക്ക് അയക്കണമെന്നും. എന്നാൽ ഈ നിർദേശത്തെ ഏറ്റവും ശക്തിയായി എതിർത്തത് ഗ്രാംഷിയായിരുന്നു. പിന്നീട് ജയിലിൽ വെച്ച് എഴുതിയ ഒരു കുറിപ്പിൽ ഇതിനുള്ള കാരണങ്ങളെക്കുറിച്ച് ഗ്രാം ഷി വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്. 'കപ്പൽഛേദം സംഭവിക്കുമ്പോൾ കപ്പിത്താൻ അവസാ നമേ കപ്പലുപേക്ഷിക്കാവൂ' എന്നൊരു നിയമമുണ്ട്. അതായത് എല്ലാവരും സുര ക്ഷിതരാണെന്ന് ഉറപ്പുവരുത്തിയതിനുശേഷം മാത്രം. കപ്പിത്താൻ കപ്പലിനൊപ്പം മുങ്ങുന്നതാണ് ശരിയെന്നുപോലും ചിലർ വാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇത്തരം പ്രസ്താവങ്ങൾ അയുക്തികമാണെന്ന് തോന്നാമെങ്കിലും വാസ്തവത്തിൽ അതങ്ങനെയല്ല. വാദ ത്തിനു വേണമെങ്കിൽ, കപ്പിത്താൻ ആദ്യം രക്ഷപ്പെടുന്നത് ന്യായീകരിക്കാവുന്ന ചില സന്ദർഭങ്ങൾ ഉണ്ടാവുമെന്ന് നമുക്ക് അംഗീകരിക്കാം. പക്ഷേ, ഈ സാഹച ര്യങ്ങളെ നിയമത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമാക്കുകയാണെങ്കിൽ കപ്പിത്താൻ തന്നാൽ ക്കഴിയുന്നതെല്ലാം ചെയ്തു എന്നുറപ്പുവരുത്താൻ നമുക്ക് കഴിയുമോ? കപ്പിത്താൻ അവസാനം മാതമേ കപ്പൽ വിടുകയുള്ളുവെന്നും വേണ്ടിവന്നാൽ അതോടൊപ്പം മുങ്ങിമരിക്കാൻ അയാൾ തയ്യാറാണെന്നും ഉറപ്പുവരുത്താത്ത പക്ഷം കൂട്ടായ ജീവി തം അസാദ്ധ്യമായിത്തീരും. കാരണം ആരും ഉത്തരവാദിത്വങ്ങൾ ഏറ്റെടുക്കാനോ തങ്ങളുടെ ജീവൻ മറ്റുള്ളവരുടെ കൈയിൽ ഏൽപ്പിക്കുന്ന പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ ഏർ പ്പെടാനോ മുതിരുകയില്ല. ഈ അർപ്പണബോധവും ത്യാഗസന്നദ്ധതയും ഫാഷി സ്റ്റ് വിരുദ്ധ പ്രവർത്തനതിന് ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്തതാണ്.

1928 മെയ് മാസത്തിൽ ഗ്രാംഷിയെയും മറ്റുനേതാക്കളെയും ഇറ്റലിയിലെ ഫാ ഷിസ്റ്റ് ഭരണകൂടം വിചാരണ ചെയ്തു. തെളിവുകളും വാദവുമൊക്കെ, രാഷ്ട്രീയ പ്രചാ രണം മാത്രം ഉന്നംവെച്ചിരുന്ന ആ നാടകത്തിൽ അപ്രസക്തമായിരുന്നു. തന്റെ

വാദം അവസാനിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് ഗ്രാംഷിയുടെ നേർക്ക് വിരൽചൂണ്ടി പബ്ലിക് പ്രോസിക്യൂട്ടർ പറഞ്ഞതിത്രമാത്രം: 'ഇരുപത് വർഷത്തേക്ക് നാം ഈ മസ്തിഷ്കത്തെ പ്രവർത്തിക്കാൻ അനുവദിച്ചുകൂടാ', ഇരുപതു വർഷത്തെ തടവുശിക്ഷക്ക് വിധിക്കപ്പെട്ട ഗ്രാംഷി പിന്നീടൊരിക്കലും 'സ്വതന്ത്രനായില്ല. ഗുരുതരമായ രോഗങ്ങളും തടവുജീവിതത്തിന്റെ കാഠിന്യവും കാർന്നുതിന്ന അദ്ദേഹത്തെ 1935-ൽ റോമിനടുത്തുള്ള ഒരു ആശുപത്രിയിലേക്ക് മാറ്റി.

1937 ഏപ്രിൽ 27-ന് അദ്ദേഹം അന്തരിച്ചു. പക്ഷേ, ആ മസ്തിഷ്കം പ്രവർത്തിക്കരുതെന്ന പ്രോസിക്യൂട്ടറുടെ ആഗ്രഹം വൃഥാവിലായി. കാരണം ജയിലിൽവെച്ച് അദ്ദേഹം തയ്യാറാക്കിയ മുപ്പത്തിമൂന്ന് നോട്ടു പുസ്തകങ്ങൾ താത്തിയാന മോസ്ക്കോവിലേക്ക് ഒളിച്ചു കടത്തി. വിപ്ലവാശയങ്ങളുടെ ഒരു അമൂല്യ ഖനിയാണ് ഈ നോട്ടു പുസ്തകങ്ങളിൽ അടങ്ങിയിട്ടുള്ളത്.

നരകതുല്യമായ ജീവിതാവസ്ഥകളെപ്പോലും എങ്ങനെ മനുഷ്യേച്ഛ മറികടക്കുന്നുവെന്നതിന്റെ ഇതിഹാസമാണ് ഗ്രാംഷിയുടെ ജയിൽജീവിതം. വെളിച്ചത്തേക്കാളേറെ ഇരുട്ട് ചക്രവാളത്തിൽ തങ്ങിനിൽക്കുന്ന ഇന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്ത ഒരു പ്രകാശഗോപുരം പോലെ പൊരുതുന്ന ജനങ്ങൾക്ക് വഴികാട്ടിയാവുന്നു. അസാധാരണമായ ഉൾക്കാഴ്ചയോടെ തന്റെ ദുരന്തപൂരിതമായ ഭാഗധേയം ഗ്രാംഷി തിരിച്ചറിഞ്ഞിരുന്നു എന്നു വ്യക്തമാക്കുന്ന ഒരു കുറിപ്പുണ്ട്. അതിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു. 'അടിസ്ഥാനപരമായി തന്നെ എന്തോ മാറിയിരിക്കുന്നു. ഇത് വ്യക്തമാണ്. എന്താണത്. പണ്ടൊക്കെ എല്ലാവർക്കും ചരിത്രത്തിന്റെ ഉഴവുകാരാവണമായിരുന്നു. ചരിത്രഗതിയിൽ സജീവമായ പങ്ക് വഹിക്കണമായിരുന്നു. ആരും ചരിത്രത്തിന് വളമാകാൻ ആഗ്രഹിച്ചിരുന്നില്ല. പക്ഷേ, വളമിടാതെ പറമ്പിൽ ഉഴവു തുടങ്ങാൻ പറ്റുമോ?' അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ ഉഴവുകാരും വളവും രണ്ടും ആവശ്യമാണെന്ന് വരുന്നു. ഇത് അമൂർത്തമായിപ്പറഞ്ഞാൽ എല്ലാവരും അംഗീകരിക്കും. പക്ഷേ, പ്രയോഗത്തിലോ, വളമാവുന്നത് വളമാവട്ടെ. നമുക്ക് നിഴലുകളിലേക്ക്, വിസ്മൃതിയിലേക്ക് പിൻമടങ്ങാം. ഇന്നു പക്ഷേ, ഇത് അടിസ്ഥാനപരമായി മാറിയിരിക്കുന്നു. കാരണം ഇന്ന് തത്ത്വശാസ്ത്രപരമായി തന്നെ വളമാവാൻ തയ്യാറുള്ളവർ, തങ്ങളെന്താണ് ചെയ്യേണ്ടതെന്ന് തിരിച്ചറിയുന്നവർ ഉയർന്നു വന്നിരിക്കുന്നു, ധിഷണയുടെഅശുഭബോധവും ഇച്ഛാശക്തിയുടെ ശുഭദർശനവും ഒരുപോലെ പ്രതിഫലിക്കുന്ന ഈ കുറിപ്പ് ഗ്രാംഷി അവസാനിപ്പിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്: 'ഒരു നിമിഷാർധത്തിൽ ജീവൻ ത്യജിക്കാൻപോലും തീരുമാനിക്കാൻ എളുപ്പമാണ്. എന്നാൽ ഇന്ന് ഈ തീരുമാനം പോലും തുടർച്ചയായി നീട്ടിവെക്കപ്പെടുന്നു. ഒരു ദിവസമെങ്കിലും സിംഹത്തെപ്പോലെ ജീവിക്കണോ ഒരു നൂറുവർഷം ആടുകളായിക്കഴിയണോ എന്നതല്ല ചോദ്യം. നിങ്ങൾ ഒരുനിമിഷം പോലും സിംഹമായി ജീവിക്കുന്നില്ലെന്നതോ പോകട്ടെ, നീണ്ട വർഷങ്ങൾ ആടുകളേക്കാൾ മോശമായ അവസ്ഥയിൽ ജീവിക്കേണ്ടിവരും. 'ഈ പുതിയ ബോധത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ' ഗ്രീക്കുകാരുടെ പ്രോമിത്യൂസിനെക്കാൾ ഹിബ്രു ജനതയുടെ ഇയോബാണ് യാഥാർത്ഥ്യത്തോട് അടുത്തുനിൽക്കുന്നത്' എന്ന് ഗ്രാംഷി പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

മാർക്സിയൻ ചിന്തയുടെ ചക്രവാളങ്ങൾ വികസിപ്പിക്കുന്നതിലും അതിന്റെ വിശകലനോപാധികൾക്ക് ശാസ്ത്രീയമായ കൃത്യതയും വ്യാപ്തിയും പകരുന്നതിലും ഗ്രാംഷി നൽകിയിട്ടുള്ള സംഭാവനകൾ വലുതാണ്. ഇതേപ്പറ്റിയുള്ള വിശദമായ പരി

ശോധന ഈ ചെറുലേഖനത്തിന്റെ സാദ്ധ്യതകൾക്ക് പുറത്താണ്. ഇന്നു നാം നേരിടുന്ന സമസ്യകളെ വിശകലനം ചെയ്യാൻ ഏറെ സഹായകമായേക്കാവുന്ന ചില പരികല്പനകളെപ്പറ്റി വിവരിക്കാൻ മാത്രമേ ഇവിടെ മുതിരുന്നുള്ളൂ.

ഒരർത്ഥത്തിൽ, കാൾക്രോഷും ജോർജി ലൂക്കാച്ചും ഫ്രാങ്ക്ഫർട്ട് ചിന്തകരും ലൂയി അൽത്തൂസേയും എല്ലാമടങ്ങുന്ന പാശ്ചാത്യ മാർക്സിസ്റ്റ് പാരമ്പര്യത്തിന്റെ നിർണായകമായ സ്വഭാവവിശേഷം അത് സോവിയറ്റ് മാർക്സിസത്തോട് നിലനിർത്തിപ്പോന്ന വിമർശനാത്മക സമീപനവും സോവിയറ്റ് ഇതരമായ വിപ്ലവമാതൃകകൾക്കായുള്ള അന്വേഷണവുമായിരുന്നു. വിപ്ലവഘട്ടത്തിൽ റഷ്യയിൽ നിലനിന്നിരുന്ന ചരിത്ര പരിതഃസ്ഥിതികളിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമായ സാഹചര്യങ്ങളിൽ എങ്ങനെ വിപ്ലവപ്രവർത്തനവുമായി മുന്നോട്ടുപോകാം എന്നത് ഇവരെല്ലാം തന്നെ ഉയർത്തുന്ന ചോദ്യമാണ്. ചൂഷണവും മർദ്ദനവും നിലനിൽക്കുമ്പോൾ എങ്ങനെ ഭരണവർഗങ്ങൾക്ക് അവരുടെ അധികാരം നിലനിർത്തിക്കൊണ്ട് പോകാനാവുന്നു എന്നത് വിപ്ലവത്തെ സംബന്ധിക്കുന്ന അതിപ്രധാനമായ സമസ്യയാണ്. 'പാതകങ്ങൾ മഴപോലെപെയ്യുമ്പോഴും എന്തുകൊണ്ട് ആരും 'നിർത്തൂ' എന്നു പറയുന്നില്ല എന്ന ബ്രഹ്തിന്റെ ചോദ്യം ഇവിടെ പ്രസക്തമാണ്. ഭൗതീക ജീവിത സാഹചര്യങ്ങൾ പോരാടാനായി നിർബന്ധിക്കുമ്പോഴും ജനതയുടെ ഇച്ഛാശക്തിയെ പ്രതിലോമ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ ചങ്ങലക്കെട്ടുകളിൽ ഭരണവർഗങ്ങൾക്ക് വരിഞ്ഞിടാൻ കഴിയുന്നു എന്ന വസ്തുതയിലേക്ക് ലൂക്കാച്ചും അൽത്തൂസേയും എല്ലാം നമ്മുടെ ശ്രദ്ധ ക്ഷണിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഒരർത്ഥത്തിൽ പാശ്ചാത്യവിശകലന പാരമ്പര്യത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന സംഭാവനതന്നെ, പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മാർക്സിസ്റ്റു സങ്കല്പങ്ങളുടെ വ്യാപ്തി അവർ വികസിപ്പിച്ചു എന്നതാണ്. ഈ രംഗത്ത ഗ്രാംഷിയുടെ സങ്കല്പങ്ങൾ അതീവ സംഗതമാണ്. ഗ്രാംഷിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രത്യയശാസ്ത്രം ഒരു ഒറ്റക്കൽപ്പാറയല്ല (monolithic) കുംഭഗോപുരങ്ങളും കോട്ടമതിലുകളും കിടങ്ങും പത്തായപ്പുരയും കുശിനിയും എല്ലാമടങ്ങിയ ഒരു സങ്കീർണ ഘടനയോടാണ് ഗ്രാംഷി പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ഉപമിക്കുന്നത്. മഹാദാർശനികരുടെ ചതുരശില്പമാർന്ന ചിന്താപദ്ധതികൾ മുതൽ ജനസാമാന്യത്തിൽ വ്യാപരിക്കുന്ന പഴഞ്ചൊല്ലുകളും അന്യാപദേശകഥകളും വരെ വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്ന ഒരു മണ്ഡലമായാണ് ഗ്രാംഷി പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ കണ്ടത്. ഒരു മൊട്ടുസൂചിയുടെ തുമ്പത്ത് എത്ര മാലാഖമാർക്ക് ഒരേസമയം നൃത്തം വെക്കാനാവുമെന്ന് കണക്കുകൂട്ടാൻ ശ്രമിച്ചിരുന്ന ദൈവശാസ്ത്രവും നാം അബോധപൂർവം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സാമാന്യ ബോധത്തിന്റെ കല്പനകളും ഒരേപോലെ ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്. പ്രത്യയശാസ്ത്ര വ്യവസ്ഥയെ ഘടനാവാദത്തിന്റെ ഉൾക്കാഴ്ചകളിലൂടെ അനാവരണം ചെയുന്ന അൽത്തൂസേയുടെ പരികൽപ്പനകൾക്കൊപ്പം ഗ്രാംഷിയുടെ ഈ സങ്കൽപ്പനവും എങ്ങനെയാണ് സമൂഹത്തിന് ബൂർഷ്വാമിത്തുകൾ പുലർന്നുപോരുന്നത് എന്ന് വിശകലനം ചെയ്യാൻ നമ്മെ സഹായിക്കുന്നു. സാമാന്യബോധശത്തിന്റെ 'നിർദോഷ'മായ മണ്ഡലം എങ്ങനെ മുച്ചൂടും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമാണ് എന്നു കാട്ടിത്തരുന്ന ഗ്രാംഷിയുടെ നിദർശനങ്ങൾ ദൈനംദിനത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലത്തിൽ എങ്ങനെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ അദൃശ്യമായ ചരടുകൾ നമ്മെ ബന്ധിക്കുന്നു എന്നു തിരിച്ചറിയാൻ സഹായകമാണ്.

'നാടോടുമ്പോൾ നടുവെ ഓടാനും', 'ചേരയെ തിന്നുന്നവരുടെ നാട്ടിൽ നടുക്കണ്ടം തിന്നാനും' എല്ലാം നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്ന സാമാന്യബോധം പ്രകടമായിത്തന്നെ സ്ഥിരസ്ഥിതി സംരക്ഷണപരമായ (status quo) ഒരു പങ്കാണ് വഹിക്കുന്നത്. ഭരണവർഗങ്ങളുടെ അധീശത്വത്തെ അത് അംഗീകരിക്കുകയും അവരുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര കുറിപ്പടികളെ അനുസരണയോടെ പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു എന്നിരിക്കിലും സൂക്ഷ്മവിശകലനത്തിൽ ഇവയിൽപ്പോലും വർഗസമരത്തിന്റെ വിരൽപ്പാടുകൾ പതിഞ്ഞു കിടപ്പുണ്ടെന്ന് നമുക്കു കാണാനാവും. ഒരു വർഗസമൂഹത്തിന്റെ നിർദ്ദയശാസനങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ജീവിക്കുന്ന കീഴാളവർഗങ്ങളുടെ നിസ്സഹായതയുടെയും ദാരുണതയുടെയും മിന്നലാട്ടങ്ങൾ ഈ ആറ്റിക്കുറുക്കിയ വാക്കുകൾക്കിടയിൽ തെളിയുന്നുണ്ട്. വർഗസമൂഹം സൃഷ്ടിക്കുന്ന അമാനവീകരണത്തിനെതിരായ പ്രതിഷേധത്തിന്റെ കനലുകൾ പരാജയപ്പെട്ട സമരശ്രമങ്ങളുടെ ചാരംമൂടിയാണെങ്കിൽപ്പോലും അവയിൽ അടങ്ങിക്കിടപ്പുണ്ടെന്ന് ഗ്രാംഷി നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നു. ഈ കനലുകളെ ഊതിക്കത്തിക്കുകയെന്നതാണ് വിപ്ലവാത്മകമായ സാംസ്കാരിക വിമർശനത്തിന്റെ മുഖ്യ കടമ. ഇന്നത്തെ ചരിത്രസന്ദർഭത്തിൽ 'സംസ്കാരം' സംഘർഷഭരിതമായ ഒരു മണ്ഡലം ആയിക്കഴിഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പ്രകടമായും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ പല പ്രസ്താവങ്ങളും ഇന്ന് സംസ്കാരത്തിന്റെ മറപറ്റിയാണ് നമ്മുടെ മുന്നിൽ അവതരിക്കുന്നത്. ആഗോളവത്കരണത്തിൽ എത്തിനിൽക്കുന്ന സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ മുഖ്യ പ്രത്യയശാസ്ത്രകാരന്മാരിലൊരാളായ സാമുവൽ ഹൺടിങ്ടൺ ലോകചരിത്രത്തെത്തന്നെ നാഗരികതകൾ തമ്മിലുള്ള കിടമത്സരമായി ചിത്രീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത് ആകസ്മികമല്ല. സപ്തംബർ പതിനൊന്നിന് ശേഷമുള്ള സാമ്രാജ്യത്വത്തിന്റെ കടന്നാക്രമണങ്ങൾക്ക് കുരിശുയുദ്ധത്തിന്റെ പരിവേഷം ലഭിക്കുന്നതും ഈ ആക്രമണങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രകാരന്മാർ ഇതിനെ 'കാടത്ത'ത്തിനും തിന്മക്കും എതിരായ പോരാട്ടമായി വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നതും ഇങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ സ്വാഭാവികമല്ല. ഗുജറാത്തിൽ കൂട്ടക്കൊലകൾ അരങ്ങേറുമ്പോഴും വാജ്പേയിക്ക് ആർഷസംസ്കാരപ്പഴമകളിൽ ആമുഗ്ധനാവാൻ കഴിയുന്നതും ഒരു തുടർക്കഥപോലെ ഒരു മാസത്തിലേറെയായി അവിടെ തുടരുന്ന വംശഹത്യകളെ സഹസ്രാബ്ദങ്ങളിലേക്കു നീളുന്ന ഇന്ത്യയുടെ ചരിത്രവുമായി തട്ടിച്ചുനോക്കി 'ഇത് എത്ര ചെറിയ കാലയളവാണ്' എന്ന് നിസ്സാരവത്കരിക്കാനും കഴിയുന്നത് ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ ആന്ധ്യംകൊണ്ടാണ്. 'സ്വത്വം'ബോധങ്ങളെയും രാഷ്ട്രസങ്കൽപങ്ങളെയും എല്ലാം ഒരു സാംസ്കാരിക നിർവചനത്തിൽ കൊളുത്തിയിടാനുള്ള പരിശ്രമങ്ങൾക്ക് പിന്നിൽ പതിയിരിക്കുന്ന മാരകമായ ഫാഷിസ്റ്റ് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ നാം കാണാതിരുന്നുകൂടാ. കാരണം ഈ പുതിയ സ്വത്വബോധങ്ങൾ നമ്മുടെ സമ്പന്നവും ബഹുസ്വരവുമായ സാംസ്കാരിക പൈതൃകത്തെ സംഘപരിവാരത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രകാരന്മാർ പടച്ചുവിടുന്ന ഇടുങ്ങിയ 'ഹിന്ദുത്വ' ചട്ടക്കൂട്ടിലേക്ക് വെട്ടിച്ചുരുക്കാനുള്ള ബൃഹത്പരിപാടിയുടെ ഭാഗം തന്നെയാണ്. മതത്തിന്റെയും സംസ്കാരത്തിന്റെയും പേരിൽ കാട്ടുനീതി നടപ്പാക്കപ്പെടുന്ന ഒരു കാലഘട്ടത്തിൽ സാംസ്കാരിക വിമർശകരുടെ മുന്നിലുള്ള കടമകൾ ഭാരിച്ചതാണ്. അന്വേഷണഫലങ്ങളെ ഭയക്കാത്ത, ആ ഫലങ്ങൾ അധികാരശക്തികളിൽനിന്ന് വിളിച്ചുവരുത്തിയേക്കാവുന്ന അക്രമങ്ങളെ അത്രപോലും

ഭയക്കാത്ത മാർക്സിസത്തിന്റെ കർക്കശമായ രീതിശാസ്ത്രം അത് അവലംബിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. 'സംസ്കാരത്തിന്റെ എല്ലാ ഈടുവയ്പുകളും കാടത്തത്തിന്റെ കൂടി സാക്ഷ്യങ്ങളാണെന്ന്' വൈരുദ്ധ്യവാദത്തിന്റെ പാഠം നാം വീണ്ടും ഓർമിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

ദേശാഭിമാനി വാരിക, 2002 ഏപ്രിൽ.

— 9 —

അപരിചിത വായനക്കാരന് ഒരു പഴയ കഥപറച്ചിലുകാരൻ

'കഥപറയുന്ന ആൾ' എന്ന പ്രസിദ്ധമായ ലേഖനം വാൾട്ടർ ബെൻയാമിൻ ആരംഭിക്കുന്നതു തന്നെ കഥപറച്ചിൽ എന്ന കല മരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ് എന്ന് സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ടാണ്. 'നേരേ ചൊവ്വേ കഥ പറയാനറിയുന്ന ആളുകളെ വിരളമായേ നാം കാണുന്നുള്ളൂ. ഒരു കഥ കേൾക്കണമെന്ന ആഗ്രഹം ആരെങ്കിലും പ്രകടിപ്പിച്ചാൽത്തന്നെ ചുറ്റുമുള്ളവർ അങ്കലാപ്പിലാകുന്നു. ഒരിക്കലും നഷ്ടപ്പെടില്ല എന്നു കരുതിയ എന്തോ അനുഭവങ്ങൾ കൈമാറാനുള്ള കഴിവ് കൈമോശം വന്നാലെന്നപോലെ...' അദ്ദേഹം കൂട്ടിച്ചേർക്കുന്നു.

ഈ അവസ്ഥയുടെ മൂലകാരണത്തിലേക്ക് ബെൻയാമിൻ വെളിച്ചം വീശുന്നുണ്ട്: അനുഭവത്തിന്റെ വിലയിടിഞ്ഞിരിക്കുന്നു, ഒന്നാം ലോകമഹായുദ്ധത്തിന്റെ അവസാനകാലത്തുതന്നെ ഇതിന്റെ ആദ്യസൂചനകൾ വെളിവായിത്തുടങ്ങിയിരുന്നു. യുദ്ധക്കളത്തിൽ നിന്ന് മടങ്ങിയെത്തിയ പട്ടാളക്കാർ മൗനികളായിരുന്നു. എന്തുകൊണ്ടോ തങ്ങളുടെ അനുഭവങ്ങളെക്കുറിച്ച് വാചാലരാകാൻ അവർക്ക് കഴിഞ്ഞിരുന്നില്ല.

പിൽക്കാല സാഹിത്യത്തിൽ നിറഞ്ഞു നിന്ന ഈ മാറ്റത്തെ വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് ബെൻയാമിൻ പറയുന്നു: 'പണ്ടൊരിക്കലുമുണ്ടായിട്ടില്ലാത്ത രീതിയിൽ യുദ്ധം അനുഭവജ്ഞാനത്തെ — വിശേഷിച്ചും വിലക്കയറ്റം സാമ്പത്തികമായ അനുഭവജ്ഞാനത്തെയും യാന്ത്രികമായ യുദ്ധം ശാരീരികാനുഭവങ്ങളേയും, അധികാരം ധർമബോധത്തെയും പൂർണമായും തകിടം മറിച്ചു. കുതിരവണ്ടിയിൽ സ്കൂളിലേക്ക് പോയിരുന്ന ഒരു തലമുറ തുറന്ന ആകാശത്തിനു കീഴിൽ എത്തിപ്പെട്ടു. അവർക്കു ചുറ്റുമുള്ളതെല്ലാ തലയ്ക്കു മുകളിലെ മേഘങ്ങളൊഴിച്ച്, തിരിച്ചറിയാനാകാത്ത വിധം മാറിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു, മേഘങ്ങളും അസാമാന്യമായ വിനാശശക്തിയുള്ള തരംഗങ്ങളും അവയ്ക്കെല്ലാം നടുവിൽ ദുർബലമായ, നശ്വരമായ മനുഷ്യശരീരവും... (Illuminations, p. 83–107).

ഒരർത്ഥത്തിൽ കഥപറച്ചിലിന് സംഭവിക്കുന്ന ഈ വിപര്യയം ആധുനിക സമൂഹത്തിന്റെ പിറവിയോളം തന്നെ പഴക്കമേറിയതാണ്. ആധുനിക കാലഘട്ടത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയായ നോവലിന്റെ ഉറവിടങ്ങളെപ്പറ്റി ലൂക്കാച്ച് വീട് നഷ്ടപ്പെടുക എന്ന

സർവാതിശായിയായ അനുവത്തിന്റെ ഇതിഹാസമെന്ന് നോവലിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് വെറുതെയല്ല. എല്ലാവരും പരസ്പരമറിയുന്ന ഓർമ്മകളും വിശ്വാസങ്ങളും പങ്കുവയ്ക്കുന്ന പഴയ സമൂഹങ്ങളുടെ തകർച്ചയോടെ, എങ്ങനെ ആധുനിക മനുഷ്യൻ കൂടുതൽ അന്യവത്കൃതനും ഏകാകിയുമായി മാറുന്നു? ഈ അന്യവത്കരണം എങ്ങനെ നായകസങ്കൽപത്തെ പ്രശ്നവത്കരിച്ചുവെന്നും ലൂക്കാച്ച് വിശദമായി പ്രതിപാദിക്കുന്നുണ്ട് (Theory of the Novel). വസ്ത്രം നെയ്യുമ്പോഴും ബീഡി തെറുക്കുമ്പോഴും ബാല്യകാലത്ത് കുപ്പി വിളക്കിനു ചുറ്റും കൂട്ടംകൂടിയിരിക്കുമ്പോഴും എല്ലാം നമ്മുടെ പൂർവ്വികരെ കഥ പറഞ്ഞ് രസിപ്പിച്ചിരുന്ന ആളുകൾ ഇന്ന് അതിവിദൂരമായ ഓർമ്മ മാത്രമാണ്. കാരണം ആഖ്യാനങ്ങളിൽ നിന്ന് വായനാമുറിയിലേക്ക് ചുരുങ്ങിപ്പോയിരിക്കുന്നു. വാചിക ആഖ്യാനങ്ങളിലെ ഈ നഷ്ടലോകത്തെ വീണ്ടും നമുക്കു കാട്ടിത്തരുന്നു എന്നുള്ളതാണ് ഗ്രബിയേൽ ഗാർസ്യ മാർകേസിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ പ്രസക്തി.

അടിയന്തരാവസ്ഥയുടെ അവസാനനാളുകളിൽ കൽക്കത്തയിലെ നാഷണൽ ലൈബ്രറിയിൽ പുതിയ പുസ്തകങ്ങൾ പ്രദർശിപ്പിക്കുന്ന മേശയിൽ ഒരു വിസ്മയം പോലെ മാർകേസിന്റെ 'ഏകാന്തതയുടെ നൂറുവർഷങ്ങൾ' പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടത് ഞാനിന്നും ഓർക്കുന്നു. മകാൻഡോ എന്ന സാങ്കൽപിക നഗരത്തിന്റെ ദുരന്തപൂർണമായ ചരിത്രവും ഏകാധിപത്യത്തിനെതിരായി കേണൽ ഒറീലിയോ ബുവൻഡിയ നയിക്കുന്ന സായുധസമരത്തിന്റെ പരാജയവുമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ മിക്ക കൃതികളുടെയും പ്രമേയം. ഏകാന്തതയുടെ നൂറു വർഷങ്ങളിൽ' ബുവൻഡയുടെ ഐതിഹാസികമായ ചെറുത്തുനില്പും മകാൻഡോ എന്ന ബനാനാ റിപ്പബ്ലിക്കിന്റെ ഉയർച്ചയും തകർച്ചയുമാണ് മാർകേസ് വിവരിക്കുന്നത്. സമരരംഗത്തു നിന്ന് തന്റെ വലിയ വീട്ടിലെ ഇരുണ്ട മുറിയിലേക്ക് പിൻവാങ്ങി സ്വർണത്തിൽ സമ്മോഹനമായ മത്സ്യരൂപങ്ങൾ നിർമ്മിച്ചും നശിപ്പിച്ചും ജീവനൊടുക്കാൻ വൃഥാ പരിശ്രമിച്ചും കഴിയുന്ന ബുവൻഡയുടെ ചിത്രം ഐതിഹാസികമായ ഹാസ്യം കലർന്ന നിസ്സംഗതയോടെയാണ് മാർകേസ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ബുവൻഡയുടെ പരാജയത്തിന് ശേഷം ചിതറിപ്പോയ അദ്ദേഹത്തിന്റെ സഖാക്കൾ നടത്തുന്ന വ്യക്തിപരമായ ചെറുത്തുനില്പുകളാണ് 'No one writes to the Colonel', 'Leaf Storm' തുടങ്ങിയ കൃതികളുടെ പ്രമേയം.

'The Autumn of the Partriarch', 'Big Mama's Funaral', 'The General in his Labyrinth' തുടങ്ങിയ കൃതികളിൽ നിശിതവും പലപ്പോഴും ക്രൂരവുമായ ഹാസ്യത്തോടെ മാർകേസ് ലാറ്റിനമേരിക്കയിലെ ഏകാധിപത്യ ഭരണകൂടങ്ങളെ ചിത്രീകരിക്കുന്നു. ഓർമ്മയും ഓർമ്മത്തെറ്റും, പേക്കിനാവുകളും ആർദ്രമോഹങ്ങളും കൊട്ടും ക്രൂരതയും രക്തപ്പുഴകളും കൂടിപ്പിണഞ്ഞൊഴുകുന്ന 'കുലപതിയുടെ ശിശിര'ത്തിലെ വിഭ്രമാത്മകമായ ആഖ്യാനം ഒരുപക്ഷേ, സമൂഹ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ കൂടുതൽ സത്യസന്ധമായി ആവിഷ്കരിക്കുന്നുണ്ട്. തിരത്തലപ്പത്ത് നുരഞ്ഞു പൊന്തുന്ന പതപോലെ മനസ്സിൽ വിടരുന്ന വേതാളരൂപങ്ങൾ പോലും സമൂഹത്തിന്റെ സംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്നാണ് പിറവിയെടുക്കുന്നതെന്ന മാർക്സിന്റെ പ്രസ്താവം (German ideology) ഇവിടെ സംഗതമാണ്.

രൂക്ഷമായ സംഘട്ടനങ്ങളും പീഡാനുഭവങ്ങളും പരാജയപ്പെടുന്ന വിമോചനോദ്യമങ്ങൾ പിച്ചിച്ചീന്തിയ ലാറ്റിനമേരിക്കയുടെ രോദനമാണ് മാർകേസിന്റെ കൃതികളുടെ സ്ഥായീഭാവം.

സിൽവാനാ പാറ്റർനോസ്റ്റോ മാർകേസിന്റെ ബന്ധുക്കളേയും സുഹൃത്തുക്കളേയും കണ്ട് നടത്തിയ അഭിമുഖങ്ങളും 'Living to Tell the Tale' എന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആത്മകഥയുടെ ഒന്നാം ഭാഗത്തിന്റെ ഇംഗ്ലീഷ് തർജമയും മാർകേസിന്റെ കഥാപ്രപഞ്ചത്തിലേക്ക് ഒരു പുതിയ വാതിൽ നമുക്ക് തുറന്നു തരുന്നുണ്ട്. സാന്റിയാഗോ മൂറ്റിസും റാമോൻ ഇയാൻ ബാക്കയും മാർകേസിന്റെ ആഖ്യാനശൈലി എങ്ങനെ കൊളംബിയയിലെ ജനസംസ്കൃതിയുമായി ഇഴചേർന്നു കിടക്കുന്നുവെന്ന് വിവരിക്കുന്നുണ്ട്. 'ഏകാന്തതയുടെ നൂറു വർഷ'ങ്ങളെപ്പറ്റി മൂറ്റിസ് പറയുന്നത് നോക്കുക;

'ഇവിടെ ആളുകൾ ജീവിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്. കൊളംബിയ ഒരു മാന്ത്രികരാജ്യമാണ്. ജനങ്ങൾ മന്ത്രവാദത്തിൽ വിശ്വസിക്കുന്നു. വില്ലാബില്ലെവയിലെ ചന്തയിൽപ്പോയി നോക്കുക... ആളുകൾ ട്രക്കിന് മുകളിൽ വിശുദ്ധജലം തളിക്കുന്നതു കാണാം. അങ്ങനെ ചെയ്താലത് മറിയില്ല എന്നാണവരുടെ വിശ്വാസം.'

ബാക്ക 'മാജിക്കൽ റിയലിസത്തി'ന്റെ വേരുകൾ എങ്ങനെയാണ് കൊളംബിയയുടെ സംസ്കാരത്തിൽ ആണ്ടിറങ്ങുന്നതെന്ന് വിശദീകരിക്കുന്നുണ്ട്.

'പിയാനോ വിദഗ്ധനായ ഒരാൾ ഏറെ പേരും പെരുമയും നേടി നാട്ടിൽ തിരിച്ചെത്തിയപ്പോൾ അദ്ദേഹത്തെ ആദരിക്കാനായി നാട്ടുകാർ പിയാനോ വായിക്കാൻ ക്ഷണിച്ചു. പോപ്പിന്റെയും ലിസ്റ്റിന്റെയും എല്ലാം കൃതികൾ അദ്ദേഹം വിദഗ്ധമായി വായിച്ചു. അപ്പോൾ അദ്ദേഹം നാട്ടിൽ പ്രസിദ്ധമായ ഒരു കൃതികൂടി വായിക്കണം എന്നായി ജനങ്ങളുടെ ആവശ്യം. ഇതൊരു വലിയ അവമതിയായിട്ടാണ് ആ സംഗീതജ്ഞൻ കരുതിയത്. ഞാൻ പിയാനോ വായിക്കുന്നത് ഈ നഗരം ഇനിയൊരിക്കലും കേൾക്കയില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം പ്രതിജ്ഞയെടുത്തത്രേ. അപ്പോൾ അയാൾക്ക് മുപ്പതു വയസ്സു പ്രായമേ ഉണ്ടായിരുന്നുള്ളൂ. തൊണ്ണൂറു കഴിഞ്ഞിട്ടാണ് അയാൾ മരിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, അയാൾ തന്റെ പ്രതിജ്ഞ പാലിച്ചു. കാലത്ത് പിയാനോ പരിശീലിക്കുമ്പോൾ കമ്പികളിലയാൾ പഞ്ഞി നിറയ്ക്കുമായിരുന്നത്രേ. ശബ്ദം പുറത്തു കേൾക്കില്ലെന്ന് ഉറപ്പുവരുത്താൻ.

'ഇതു മാജിക്കൽ റിയലിസമല്ലെങ്കിൽ മറ്റെന്താണ്?' ബാക്ക ചോദിക്കുന്നു. 'Innocent Erendira'-യിലും 'In Evil Hour'-ലും 'Love in the Time of Cholera'-ലും എല്ലാം മാർകേസിന്റെ ആഖ്യാനം യാഥാർത്ഥ്യവും മിഥ്യയും ഇടകലരുന്നതാണ്. സ്വപ്നദൃശ്യങ്ങളെയാണ് പലപ്പോഴും അവ അനുസ്മരിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ സ്വപ്നാത്മകത സാമൂഹ്യയാഥാർത്ഥ്യവുമായി അതിനുള്ള നാഭീനാളബന്ധത്തെ ഒരിക്കലും അറുത്തുകളയുന്നില്ല. ഇരുപതു കൊല്ലം കൊണ്ടാണ് 'ഏകാന്തതയുടെ നൂറു വർഷങ്ങൾ' അദ്ദേഹം പൂർത്തീകരിച്ചതെന്നും എഴുതിക്കൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ രണ്ടായിരം ചോദ്യങ്ങളുള്ള ഒരു ചോദ്യാവലി അദ്ദേഹം ഒരു സുഹൃത്തിന് അയച്ചു കൊടുത്തിരുന്നുവെന്നും അറിയുമ്പോഴാണ് ഇത് കൂടുതൽ വ്യക്തമാവുന്നത്. കാഫ്കയേയും തോമസ് മാനിനേയും ചർച്ച ചെയ്യുമ്പോൾ ലൂക്കാച്ച് പറയുന്ന ഒരു കാര്യമുണ്ട്. കാഫ്കയുടെ മെറ്റാമോർഫസിസിന്റെ തുടക്കം ഏത് റിയലിസ്റ്റ് കഥാകൃത്തിനെയും അതിശയിക്കുന്ന തരത്തിൽ ട്രാവലിങ് സെയിൽസ്മാന്റെ മുറിയുടെ മിഴിവാർന്ന ഒരു

ചിത്രം നമ്മുടെ മുന്നിൽ പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ചുവരിൽ ആണിയടിച്ച് വച്ചിട്ടുള്ള സുന്ദരിയുടെ ചിത്രവും സാമ്പിളുകൾ അടുക്കി വെച്ചിട്ടുള്ള യാത്രാസഞ്ചിയും അലാറം ക്ലോക്കും എല്ലാം കൃത്യതയോടെ നമ്മുടെ കൺമുന്നിൽ തെളിയുന്നു. പക്ഷേ, അല്പം കൂടിയുറങ്ങാം എന്നു തീരുമാനിക്കുന്ന ഗ്രിഗോർ സാംസ തെന്നിപ്പോയ പുതപ്പ് വലിച്ചെടുത്ത് മൂടിപ്പുതച്ചുറങ്ങാൻ നോക്കുമ്പോൾ ഈ റിയലിസ്റ്റ് ചിത്രം കീഴ്മേൽ മറിയുന്നു. കാരണം സംസയ്ക്കിപ്പോൾ കൈകളില്ല. നിഷ്ഫലമായി വായുവിലാടുന്ന കുറേ കാലുകൾ മാത്രമേയുള്ളൂ. വളരെ കണിശമായി കാഫ്ക ചിത്രീകരിക്കുന്ന ദൃശ്യങ്ങൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നതിന് പകരം യാഥാർത്ഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു പ്രേതദർശനത്തെ ആണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നതെന്നും ഭീതിയും സംഭ്രമവും നിറഞ്ഞ (angst-ridden) ഒരു ജീവിത ദർശനത്തെയാണ് അത് ആവിഷ്കരിക്കുന്നതെന്നും ലൂക്കാച്ച് പറയുന്നുണ്ട്. ലൂക്കാച്ചിന്റെ സാഹിത്യസമീപനങ്ങളോട് പൊതുവേ യോജിക്കാത്ത ബർതോൾഡ് ബ്രെഹ്തും കാഫ്കയെക്കുറിച്ച് ഏതാണ്ട് ഇതേ കാര്യം തന്നെ പറയുന്നുവെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്. 'അയാളുടെ കൃത്യത കൃത്യതയില്ലാത്ത ഒരു മനുഷ്യന്റേതാണ്. ഒരു സ്വപ്നജീവിയുടെ...'

എന്നാൽ മാർകേസിന്റെ കഥാപ്രപഞ്ചത്തിൽ ചുരുൾ നിവരുന്ന ഭ്രമദൃശ്യങ്ങൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ കൂടുതൽ വ്യക്തമായ ആവിഷ്കരണങ്ങളാണ്. അത് ആധുനികതയുടെയും ഉത്തരാധുനികതയുടെയും ഭ്രമദൃശ്യങ്ങളിൽനിന്ന് ഗുണപരമായും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു മണ്ഡലത്തിലാണ് വ്യാപരിക്കുന്നത്. ജോസ് സാൽഗർ ഈ സവിശേഷത ഭംഗിയായി തിരിച്ചറിയുന്നുണ്ട്.

'കാര്യങ്ങൾ കൃത്യമായി പറയുക എന്നതാണ് മാജിക് റിയലിസത്തിന്റെ അർത്ഥം—സത്യത്തിൽ നിന്നാരംഭിക്കുക; അതിന് കൂടുതൽ മിഴിവ് നൽകുക... മാർകേസ് സത്യത്തോട് സൗന്ദര്യത്തെ ചേർത്തു.'

മാർകേസിന്റെ 'ആത്മകഥയുടെ ഒന്നാം ഭാഗം അദ്ദേഹത്തിന്റെ പണിപ്പുരയിലേക്ക് നമ്മെ എത്തിക്കുന്നു. സിയാറ നവാഡയുടെ താഴ്വാരങ്ങളിലെ വാഴത്തോട്ടങ്ങൾക്കിടയിൽ നിന്നാരംഭിക്കുന്ന മാർകേസിന്റെ സ്മരണകൾ കൊളംബിയയുടെയും മൂന്നാംലോക രാജ്യങ്ങളുടെയും അനുഭവമണ്ഡലങ്ങളിലേക്ക് വ്യാപിക്കുന്ന ഒരനുഭവമായി മാറുന്നു. ജീവിതമെന്നത് ഒരാൾ ജീവിച്ച ഒന്നല്ല നാം ഓർമിക്കുന്ന ഒന്നാണ് എന്ന പ്രസ്താവത്തെ തലക്കുറിയാക്കിക്കൊണ്ടാണ് ഈ ആത്മകഥ ആരംഭിക്കുന്നത്.

മാർകേസ് അജ്ഞാതരും അപരിചിതരുമായ തന്റെ വായനക്കാരോട് വരമൊഴിയിലൂടെ സംവദിക്കുന്ന ആധുനിക നോവലിസ്റ്റല്ല. ഭാഷണത്തിന്റെ ഓരോ ഞെളിവും പിരിവും സാകൂതം കേട്ടിരിക്കുന്ന ഒരു സഭയെ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്ന പഴയ കഥപറച്ചിലുകാരൻ ആണ്. 'വലിയമ്മച്ചിയുടെ ശവസംസ്കാര'ത്തിന്റെ ആദ്യവരികൾ തന്നെ ഈ സവിശേഷതയിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു:

ലോകത്തിലുള്ള എല്ലാ അവിശ്വാസികളുടേയും അറിവിലേക്കായി തൊണ്ണൂറ്റിരണ്ടാം വയസ്സ് വരെ മക്കൻഡോ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ സർവ്വാധിപതിയായി അഭംഗുരം വാണരുളി, കഴിഞ്ഞ സെപ്റ്റംബർ മാസത്തിലെ ഒരു ചൊവ്വാഴ്ച ദിവസ്സം ദിവ്യസൗരഭം പരത്തിക്കൊണ്ട് ഇഹലോകവാസം വെടിഞ്ഞ പുണ്യശാലിനിയായ വല്യമ്മച്ചിയുടെ, അതിവിശുദ്ധ പോപ്പ് തിരുമേനി പോലും പങ്കെടുത്ത, ശവസംസ്കാര ചടങ്ങുകളുടെ ഈ സത്യമായ വിവരണം രേഖപ്പെടുത്തിക്കൊള്ളട്ടെ.

ജീവധാരങ്ങളെപ്പോലും കമ്പനം കൊള്ളിച്ച ആ മഹാസംഭവത്തിന്റെ നടുക്കത്തിൽ നിന്ന് മെല്ലെ ഉണർന്ന രാഷ്ട്രം അതിന്റെ സമചിത്തത ഒട്ടൊക്കെ വീണ്ടെടുത്തിരിക്കുന്ന നിലയ്ക്ക്, സാൻജസിന്റോവിൽ നിന്നെത്തിയിരുന്ന കുഴലൂത്തുകാരും ഗ്വാജിറയിൽ നിന്നെത്തിയിരുന്ന കള്ളക്കടത്തുകാരും, സിനുവിൽ നിന്നെത്തിയിരുന്ന നെൽകൃഷിക്കാരും കുക്കാമയൽ ദേശത്തു നിന്നെത്തിയിരുന്ന വേശ്യകളും, സിയിർപ്പിയിൽ നിന്നെത്തിയിരുന്ന വാഴത്തോട്ടപ്പണിക്കാരും, ദീർഘ ദീർഘമായിരുന്ന ആ കാത്തിരിപ്പിന്റെ ക്ഷീണത്തിൽ നിന്നും ഉണർന്ന്, അവരുടെ കൂടാരങ്ങൾ പൊളിച്ച്, ഭാണ്ഡം മുറുക്കി, വീണ്ടും പ്രശാന്ത ചിത്തരായിത്തീർന്നിരിക്കുന്ന നിലയ്ക്ക് ചരിത്രത്തിന്റെ ഏടുകളിൽ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള ഏറ്റവും പ്രൗഢഗംഭീരമായ ശവസംസ്കാരവേളയിൽ സന്നിഹിതരായിരുന്ന, ബഹുമാനപ്പെട്ട രാഷ്ട്രപതിയും മന്ത്രിമാരും ലൗകികവും അലൗകികമായ ശക്തികളുടെ മറ്റു പ്രതിനിധികളും എല്ലാം അവരവരുടെ ഭരണസ്ഥാനങ്ങളിൽ മടങ്ങിച്ചെന്ന് അധികാരത്തിന്റെ കടിഞ്ഞാണുകൾ വിണ്ടും കയ്യാളിയിരിക്കുന്ന നിലയ്ക്ക് അത് വിശുദ്ധ പിതാവ് ഉടലോടെ സ്വർഗാരോഹണം ചെയ്തിരിക്കുന്ന നിലയ്ക്ക്; സർവോപരി സംസ്കാരച്ചടങ്ങുകളിൽ പങ്കെടുക്കാനെത്തിയിരുന്ന വമ്പിച്ച ജനസഞ്ചയം ബാക്കിയിട്ടുപോയ കാലിക്കുപ്പികളും സിഗരറ്റ് കുറ്റികളും ചവച്ചുതുപ്പിയ എല്ലിൽകഷ്ണങ്ങളും ഒഴിഞ്ഞ പാട്ടകളും കീറത്തുണികളും മലമൂത്രാദിവിസർജ്യന വസ്തുക്കളും, മക്കാൻഡോവിലെ തെരുവുകളിലൂടെ നടക്കുക എന്നത് അസാദ്ധ്യമാക്കിയിരിക്കുന്നു. എന്ന നിലയ്ക്ക്; എന്ന നിലയ്ക്ക് ഉമ്മറത്ത് ഒരു കസാലയിട്ടിരുന്ന് ചരിത്രപണ്ഡിതന്മാർക്ക് കൈവയ്ക്കാൻ അവസരം കിട്ടുംമുൻപേ, രാഷ്ട്രത്തെ മുഴുവൻ ഇളക്കിമറിച്ച ഈ മഹാസ്സംഭവത്തിന്റെ വിശദാംശങ്ങൾ തുടക്കം മുതൽക്കുതന്നെ, വിവരിക്കാനുള്ള സമയമായിരിക്കുന്നു (വല്യമ്മച്ചിയുടെ ശവസംസ്കാരം, മാർകേസ്).

ലാറ്റിൻ അമേരിക്കയിലെ ബനാനാ രാജ്യങ്ങളുടെയും അവയിലെ ക്രൂരരായ സ്വേച്ഛാധിപതികളുടെയും നീണ്ട നിരയിലാണ്, 'വല്യമ്മച്ചി' യുടെയും സ്ഥാനം. ചരിത്രവും ആഖ്യാനവും മിഥ്യയും യാഥാർത്ഥ്യവും ഇഴയിടുന്ന ഈ മാന്ത്രികക്കമ്പളങ്ങൾ, പക്ഷേ, നീറുന്ന സാമൂഹിക–രാഷ്ട്രീയ പ്രശ്നങ്ങളോട് ഒരു ഘട്ടത്തിലും മുഖം തിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നില്ല. മരിക്കും മുമ്പ് തന്റെ 'അധികാരശക്തിയുടെയും പ്രഭാവത്തിന്റെയും പരമവും അദ്വിതീയവുമായ ഉറവിടത്തിന്റെ—തന്റെ സ്ഥാവരജംഗമ സ്വത്തുക്കളുടെ—വിശദമായ പട്ടിക' അധികാരിക്ക് ചൊല്ലിക്കൊടുത്ത്, വിൽപ്പത്രവും ഒപ്പുവെച്ചിട്ടാണ് അവർ മരിക്കുന്നത്. തന്റെ പ്രാപഞ്ചികമായ സ്വത്തുക്കളുടെ പട്ടിക പറഞ്ഞു തീർക്കാൻ അവർക്ക് മൂന്നു മണിക്കൂറോളം വേണ്ടിവന്നുവത്രെ. മക്കാൻഡോവിലെ ആറു നഗരങ്ങളും ഭരണസ്ഥാനം തന്നെയും വല്യമ്മച്ചിയുടെ ഭൂമിയിലാണ്. അതുകൊണ്ട് മെക്കാണ്ടോ നിവാസികൾ നികുതി കൊടുക്കേണ്ടത് വല്യമ്മച്ചിക്കാണ്. സർക്കാർ പോലും നാട്ടിലെ വഴികൾ ഉപയോഗിക്കാൻ അവർക്ക് കരം ഒടുക്കിയിരുന്നു, എന്നാൽ മൂർത്തവും ദൃശ്യവും ആയ ഈ വസ്തുവഹകളേക്കാൾ വിചിത്രമായ ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്ര സമ്പത്തിനും അവർ ഉടമകളായിരുന്നുവെന്ന് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാൻ മാർക്കേസ് മറക്കുന്നില്ല നൂറ്റാണ്ടുകളായി ആ കുടുംബത്തിന്റെ ധാർമ്മികാടിത്തറയായി വർത്തിച്ചിരുന്ന അമൂർത്ത സങ്കല്പങ്ങളുടെ പട്ടിക ചൊല്ലിക്കൊടുക്കുന്നതിനിടയിൽ വീർപ്പുമുട്ടി ഉച്ചത്തിൽ ഏമ്പക്കം വിട്ടുകൊണ്ടാണ് വല്യമ്മച്ചി മരിക്കുന്നത്.

'അടിമണ്ണി' ലെ ധാതുസമ്പത്ത്, രാജ്യത്തിന്റെ ജലാതിർത്തി രാഷ്ട്രത്തിന്റെ പരമാധികാരം, ദേശീയപതാകയുടെ നിറങ്ങൾ അംഗീകൃതരാഷ്ട്രീയ സംഘടനകൾ, പൗരാവകാശങ്ങൾ മനുഷ്യാവകാശങ്ങൾ, ദേശീയ നേതൃത്വം, ഹർജി സമർപ്പിക്കാനുള്ള അവകാശം, നിയമസഭാ കമ്മിറ്റികൾ നടത്തുന്ന അന്വേഷണങ്ങൾ, ശ്രുപാർശക്കത്തുകൾ, ചരിത്രരേഖകൾ, സ്വതന്ത്രമായ തെരഞ്ഞെടുപ്പ്, സൗന്ദര്യറാണികൾ, വേദാന്തസാര പ്രഭാഷണങ്ങൾ, വമ്പിച്ച റാലികൾ, കുലീന യുവതികൾ, 'മാന്യരായ' ചെറുപ്പക്കാർ, കർത്തവ്യനിരതരായ പട്ടാള ഉദ്യോഗസ്ഥർ, അതിവിശുദ്ധ തിരുമേനി സുപ്രീംകോടതി, ഇറക്കുമതി നിരോഗിക്കപ്പെട്ട ചരക്കുകൾ, 'വിശാലമനസ്കരായ' സ്ത്രീകൾ, ഇറച്ചിപ്രശ്നം, ഭാഷയുടെ സംശുദ്ധി, ശരിയായ മാതൃക കാണിച്ചുകൊടുക്കുന്നതിന്റെ ആവശ്യകത, സ്വതന്ത്ര്യവും എന്നാൽ തികഞ്ഞ ഉത്തരവാദിത്തബോധം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നതുമായ പത്രങ്ങൾ, തെക്കൻ അമേരിക്കയിലെ ഏതൽസ്, ബഹുജനാഭിപ്രായം, ജനാധിപത്യത്തിന്റെ പാഠങ്ങൾ, ക്രിസ്തീയ സദാചാര സങ്കല്പങ്ങൾ, വിദേശനാണ്യക്കമ്മി അഭയം ലഭിക്കാനുള്ള അവകാശം, കമ്യൂണിസ്റ്റ ഭീഷണി ഭരണക്കപ്പൽ, ഉയർന്ന ജീവിതച്ചെലവ്, അധസ്ഥിത വർഗങ്ങൾ, രാഷ്ട്രീയ പിന്തുണ പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന പ്രസ്താവനകൾ...

മൂന്നാം ലോക രാജ്യങ്ങളിലെമ്പാടും, നമ്മുടെ നാട്ടിലും, പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന കുട്ടി ഫാസിസ്റ്റ് സ്വേച്ഛാധിപത്യത്തിന്റെ ആദിരൂപമാണ് വല്യമ്മച്ചിയുടെ മക്കാണ്ടോ, അതിലെ പഴക്കമ്പനി, ഇന്ന് നമ്മുടെ ഭൂഗർഭജലവും വായുവും അന്തരീക്ഷവും ധാതുസമ്പത്തും എല്ലാം കൊള്ളയടിക്കുന്ന കോളഭീമന്മാരുടെ പൂർവസൂരിയും. അങ്ങനെ നോക്കുമ്പോൾ അരാക്കാറ്റക്കയ്ക്കടുത്ത് ഉണ്ടായിരുന്ന പഴക്കമ്പനിയുടെ പേരാണ് മക്കാണ്ടോ എന്നത് ആകസ്മികമല്ല.

തന്റെ കാൽച്ചുവട്ടിലെ പൊള്ളുന്ന മണ്ണിനെപ്പറ്റി, തനിക്കു ചുറ്റുമുള്ള നിസ്വരായ ജനങ്ങളെപ്പറ്റി, മാർകേസിനുള്ള തീക്ഷ്ണമായ അവബോധമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളെ ദീപ്തമാക്കുന്നത്. ഒരിക്കൽ അദ്ദേഹം അതീവ ദുഃഖിതനായി കാണപ്പെട്ടപ്പോൾ അതിന്റെ കാരണം അന്വേഷിച്ച സുഹൃത്തിന് മാർകേസ് നല്കുന്ന മറുപടി, തലേന്നു രാത്രി താൻ 'സോഷ്യലിസം പ്രാവർത്തികമല്ല' എന്ന് സ്വപ്നം കണ്ടു എന്നാണ്. ഈ രാഷ്ട്രീയപ്രതിബദ്ധത തന്നെയാണ് മാർകേസിനെ ആഗോളവത്കരണത്തിന്റെ ഉത്തരാധുനിക ന്യായീകരണങ്ങളിൽ അഭിരമിക്കുന്ന മൂന്നാം ലോക ബുദ്ധിജീവികളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തനാക്കുന്നത്.

ഒരർത്ഥത്തിൽ സോവിയറ്റ് യൂണിയനിലും കിഴക്കൻ യൂറോപ്പിലും 'സോഷ്യലിസത്തിനുണ്ടായ തിരിച്ചടിക്കുശേഷം ഭ്രാന്തമായ വേഗത്തിൽ ലോകത്തെമ്പാടും ഒരു നാരകീയ യന്ത്രംപോലെ പടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മുതലാളിത്തക്രമം പ്രാദേശിക സ്വേച്ഛാധിപതികളെ സർവതന്ത്രസ്വതന്ത്രരാക്കിയിരിക്കുന്നു. പിറന്നാളിന് 'ലോകത്തുണ്ടാക്കിയിട്ടുള്ള ഏറ്റവും വലിയ' കേക്കു മുറിച്ചും മക്കളുടെ വിവാഹങ്ങൾ ദേശീയോത്സവങ്ങളാക്കിയും, വിലകൂടിയ പാദരക്ഷകൾ വാങ്ങിക്കൂട്ടിയും, തൊഴിലാളികളുടെ നാവടച്ചും, പത്രക്കാരെ ജയിലിൽ തള്ളി മര്യാദ പഠിപ്പിച്ചും അഭംഗുരം വാഴുന്ന ഈ വല്യമ്മച്ചിമാർക്കും/വല്യപ്പൻമാർക്കും ഉള്ള താക്കീതാണ് 'വല്യമ്മച്ചിയുടെ ശവസംസ്കാരത്തിന്റെ അന്തിമ ഖണ്ഡം'.

ആ ശക്തി പ്രകടനം കണ്ടു കണ്ണു മഞ്ഞളിച്ചു പോയിരുന്ന സാധാരണ ജനങ്ങൾ, നാട്ടിലെ പ്രഭുക്കൾ തമ്മിലുള്ള തർക്കങ്ങൾക്കറുതി വരുത്തിക്കൊണ്ടു ശവ

സംസ്കാര തീരുമാനം പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെട്ടപ്പോഴും, ഉന്നതന്മാർ ശവമഞ്ചം തോളിലേറ്റി പുറത്തേക്കു വന്നപ്പോഴും, വല്യമ്മച്ചിയുടെ വീടിനു ചുറ്റുമുള്ള മരങ്ങളിൽ തങ്ങിക്കൂടിയിരുന്ന കൊതിപെരുത്ത കഴുകന്മാരുടെ കലമ്പൽ ശ്രദ്ധിച്ചതേയില്ല. വേനൽച്ചൂടിലുരുകുന്ന മക്കാണ്ടോവിലെ തെരുവീഥികളിലൂടെ ആ ശവഘോഷയാത്രമെല്ലെ നീങ്ങിക്കൊണ്ടിരിക്കേ അവധാനപൂർവ്വം അതിനെ പിന്തുടർന്നിരുന്ന ശവംതീനിക്കഴുകന്മാരുടെ നിഴലുകളും ആരും കണ്ടില്ല. ശവമഞ്ചവും ഏറ്റിനടക്കുന്ന ഉന്നതന്മാർ പോയവഴി മുഴുവൻ ദുർഗന്ധം വമിക്കുന്ന ചപ്പുചവറുകൾ ചിതറിവീണിരുന്നതും ആരും ശ്രദ്ധിക്കുകയുണ്ടായില്ല. മൃതദേഹം പുറത്തേക്കെടുത്തയുടൻ, വല്യമ്മച്ചിയുടെ മരുമക്കളും, അരുമക്കിടാങ്ങളും, ആശ്രിതന്മാരും, ജോലിക്കാരും എല്ലാം ചേർന്ന് വീടിന്റെ വാതിലുൾ കൊട്ടിയടച്ച് നിലത്തെ പലകകൾ പൊളിച്ചെടുത്ത് അസ്തിവാരം തോണ്ടി വീട് ഭാഗം വെയ്ക്കാൻ തുടങ്ങി എന്നതും ആരും ശ്രദ്ധിക്കാൻ ഇടവന്നില്ല. പതിന്നാല് നാളുകൾ നീണ്ടുനിന്ന പ്രാർത്ഥനകൾക്കും ആഹ്ലാദപ്രകടനങ്ങൾക്കും തോറ്റം പാട്ടുകൾക്കുമെല്ലാം അന്ത്യം കുറിച്ചുകൊണ്ട് ശവക്കുഴി ഒരു ഈയപ്പലക ഇട്ടു മൂടിയപ്പോൾ ജനങ്ങളിൽ നിന്നുയർന്ന ഉച്ചത്തിലുള്ള ആശ്വാസനിശ്വാസം മാത്രം എല്ലാവരുടെയും ശ്രദ്ധയിൽപ്പെട്ടു. അവിടെ കൂടിയിരുന്നവരിൽ ചിലർക്കെങ്കിലും തങ്ങൾ ഒരു പുതുയുഗപ്പിറവിക്ക് സാക്ഷ്യം വഹിക്കുകയാണെന്ന് അറിയാമായിരുന്നു. ഇനി പ്രാപഞ്ചികമായ തന്റെ കർത്തവ്യങ്ങൾ പൂർത്തീകരിച്ച നിലയ്ക്ക്, പോപ്പ് തിരുമേനിക്ക് ഉടലോടെ സ്വർഗത്തിലേക്ക് പോകാൻ തടസ്സമൊന്നുമുണ്ടാകില്ല. ഇനി രാഷ്ട്രപതിക്ക് തനിക്കു തോന്നിയ മട്ടിൽ ഭരണചക്രം തിരിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടാവും. ഇനി എല്ലാ റാണിമാർക്കും ഇഷ്ടപ്രകാരം വിവാഹം കഴിക്കുകയും ഗർഭം ധരിക്കുകയും ധാരാളം കുഞ്ഞുങ്ങൾക്ക് ജന്മമേകുകയും ആകാം. ഇനി സാധാരണക്കാർക്ക് വല്യമ്മച്ചിയുടെ അന്തമില്ലാത്ത സാമ്രാജ്യത്തിലെവിടെയും ഇഷ്ടം പോലെ വീടുകെട്ടാം. കാരണം, അവരെ തടയാനുള്ള ശക്തി ഉണ്ടായിരുന്ന ഏക വ്യക്തിയുടെ ശരീരം ഈയപ്പലക കൊണ്ടു മൂടിയ ഒരു ശവക്കുഴിയിൽ കിടന്നു ചീഞ്ഞു തുടങ്ങിക്കഴിഞ്ഞു. മുറ്റത്ത് ഒരു കസാല വലിച്ചിട്ടിരുന്ന് ലോകത്തിലെ അവിശ്വാസികളിൽ ഒരാൾ പോലും വല്യമ്മച്ചിയുടെ കഥ അറിയാതെ പോവില്ലെന്ന് ഉറപ്പു വരുത്താൻ ഭാവി തലമുറകൾക്ക് ഒരു ഉദാഹരണവും പാഠവും ആകേണ്ട ഈ സംഭവങ്ങളുടെ വിവരണം നൽകുക എന്നതു മാത്രമാണ് ഇനി അവശേഷിക്കുന്ന ഏക കർത്തവ്യം. അയാളത് വേഗം തന്നെ പറഞ്ഞു തീർക്കണം. കാരണം നാളെ ബുധനാഴ്ചയാണ്. നാളെ വഴിതൂപ്പുകാർ വരും. അവർ വല്യമ്മയുടെ ശവസംസ്കാരത്തിന്റെ അവസാന അവശിഷ്ടങ്ങൾകൂടി എന്നെന്നേക്കുമായി അടിച്ചുകൂട്ടി കുപ്പയിൽ തള്ളും.

മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, 2003 നവംബർ 23–29.

This volunteer-driven books project relies on readers like you to submit typos, corrections, and other improvements. The contact id is <support@sayahna.org>.