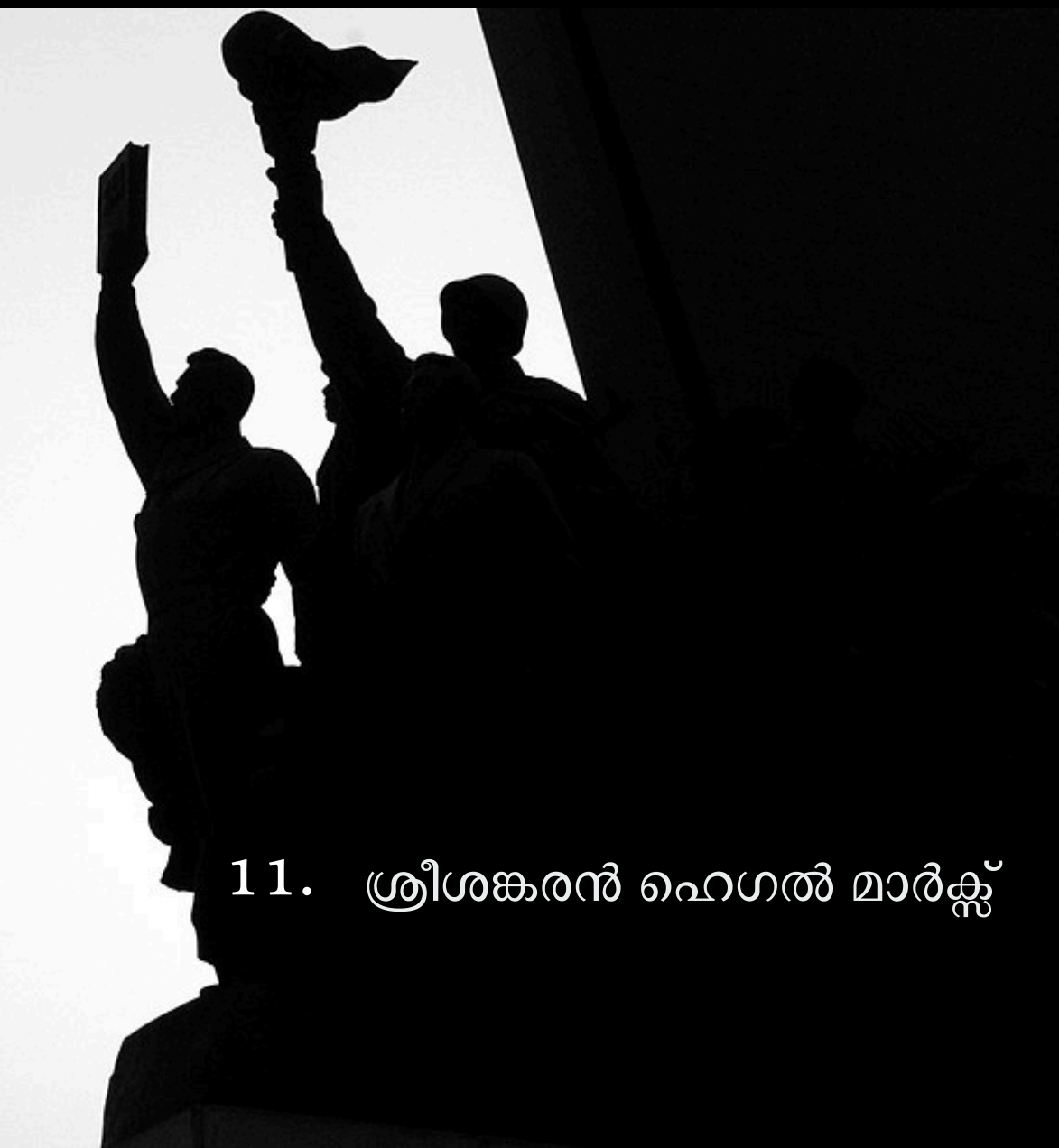

സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ: ഭാഗം X

കെ. ദാമോദരൻ

11. ശ്രീശങ്കരൻ ഹെഗൽ മാർക്സ്

സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ: ഭാഗം X
കെ. ദാമോദരൻ
(മലയാളം: രാഷ്ട്രീയം, ചരിത്രം)

കെ. ദാമോദരൻ എഡിറ്റോറിയൽ കമ്മിറ്റി

- ആന്റണി തോമസ്
- സി. എൻ. ജയദേവൻ
- എം. പി. അച്യുതൻ
- ഐ. വി. ശശാങ്കൻ
- ഡോ. വള്ളിക്കാവ് മോഹൻദാസ്

© 2009–2020 Prabhatham Printing & Publishing Co. (P) Ltd., Trivandrum, owned by Communist Party of India, Trivandrum.

Printed editions published by Prabhatham Printing & Publishing Co. (P) Ltd.

First published in print media 2009.

The electronic versions are released under the provisions of Creative Commons Attribution By 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 2020. The base font used was traditional script of 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: Mansu Hill Grand Monument, a picture of sculpture by Jennybento. The image is taken from Wikimedia Commons and is gratefully acknowledged.

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

ഉള്ളടക്കം

11 ശ്രീശങ്കരൻ ഹെഗൽ മാർക്സ് 1
1 പ്രവേശകം 2

11

ശ്രീശങ്കരൻ ഹെഗൽ മാർക്സ്

1 പ്രവേശകം

ഭാരതീയതത്വചിന്തയും പാശ്ചാത്യദർശനവും തമ്മിൽ നിശിതമായ ഒരു വിഭജനരേഖയില്ലെന്ന് ഇന്ന സാമാന്യമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ട ഒരു വസ്തുതയാണ്. ഹെഗൻ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ സ്ഥാപനത്തിനും അലക്സാണ്ടറുടെ ഇന്ത്യനാക്രമണത്തിനും ശേഷം ഭാരതീയരും പാശ്ചാത്യരുമായ ചിന്തകന്മാർ തമ്മിൽ സമ്പർക്കങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. സേനാധ്യക്ഷന്മാരും ധനലോഭികളും മാത്രമല്ല പേർസ്യയിലേയും ഗ്രീസിലേയും ചരിത്രകാരന്മാരും, ഭൂമിശാസ്ത്രകാരന്മാരും ദാർശനികരും ഇന്ത്യ സന്ദർശിച്ചിരുന്നു; അവരിൽ ചിലർ തങ്ങളുടെ അനുഭവങ്ങളെയും അഭിപ്രായങ്ങളെയും ഗ്രന്ഥങ്ങളിലും എഴുത്തുകളിലുമായി രേഖപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്തിരുന്നു. പാടലീപുത്രത്തിലെ ചന്ദ്രഗുപ്തമൗര്യന്റെ സദസ്സിലെ ഒരു പ്രശസ്തംഗമായിരുന്ന മെഗസ്തനീസ്, ഏഷ്യാമൈനറിൽ നിന്ന വന്ന അപോളിനയസ്, ഡയോഡോറസ്, സിക്യൂലസ്, അമിയൻ എന്നീ പ്രസിദ്ധ ഗ്രീക്കുചരിത്രകാരന്മാർ, അലക്സാണ്ടറെ ഇന്ത്യയിലേക്ക് അനുഗമിച്ച ടോളമി എന്നിവർ ആ ചിലരിൽ ഉൾപ്പെടുന്നു. 'ദിഗംബരദിവ്യയോഗികൾ' എന്ന ഗ്രീക്കുകാരാലും ദാർശനികരെന്നും മതാചാര്യന്മാരെന്നും മറ്റ പണ്ഡിതന്മാരാലും വിളിക്കപ്പെട്ടിരുന്ന ഇന്ത്യയിലെ സന്ന്യാസിമാർ അവരിൽ പലരെയും ആകർഷിച്ചിട്ടുണ്ട്. ദർശനചരിത്രത്തെക്കുറിച്ച് ചെയ്തിട്ടുള്ള തന്റെ പ്രഭാഷണങ്ങളിൽ 'ഇന്ത്യയിൽനിന്നും ഈജിപ്റ്റിൽ നിന്നുമാണ് തന്റെ തത്വചിന്ത' പൈതഗോറസ് ഗ്രഹിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്ന സാർവ്വത്രികമായ വിശ്വാസത്തെക്കുറിച്ച് ഹെഗൽ പരാമർശിക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു.

ഡോക്ടറേറ്റിനവേണ്ടി 1841-ൽ മാർക്സ് തയ്യാറാക്കിയ 'ഡെമോക്രിറ്റസിന്റെയും എപിക്യൂറസിന്റെയും പ്രകൃതിദർശനങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അന്തരം' എന്ന ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിൽ, ഡെമോക്രിറ്റസ് ദാർശനികവിജ്ഞാനം അന്വേഷിച്ച് ഭൂമിയിൽ പലദേശങ്ങളിലും സഞ്ചരിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും പേർസ്യയിലും എത്യോപ്യയിലും ഈജിപ്റ്റിലും അനേകം ചിന്തകരെ സന്ദർശിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നും ഇന്ത്യയിലെ ദിഗംബരദിവ്യയോഗികളുമായി സമ്പർക്കം പുലർത്തിയിട്ടുണ്ടെന്നും തെളിയിക്കുന്നതിന് ചില ആധികാരികരേഖകൾ ഉദ്ധരിച്ചിട്ടുണ്ട്. "എന്റെ സഹജീവികളെ അപേക്ഷിച്ച് വിദൂരവസ്തുക്കളെ അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ട് ഭൂമിയിൽ ഏറ്റവുമധികം സഞ്ചരിച്ചിട്ടുള്ളതും വിഭിന്നകാലാവസ്ഥകളും ഭൂവിഭാഗങ്ങളുമായി ഭൂരിപക്ഷം പരിചയിച്ചിട്ടുള്ളതും ഏറ്റവും ഉന്നതന്മാരായ പണ്ഡിതന്മാരുടെ പ്രസംഗങ്ങൾ കേട്ടിട്ടുള്ളതും ഞാൻ തന്നെയാണ്" എന്ന് ഡെമോക്രിറ്റസ് സ്വയം അവകാശപ്പെടുന്നുണ്ടത്രേ.

അക്കാലത്ത് ഇന്ത്യയിൽ പ്രചരിതമായിരുന്ന അണു സിദ്ധാന്തത്താൽ ഡെമോക്രിറ്റസ് എത്രമാത്രം സ്വാധീനിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് എന്നറിവില്ല. എങ്കിലും കണാദന്റെ വൈശേഷികദർശനത്തിൽ കലാശിച്ച അണുസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ മൗലികസംഗതികൾ ഡെമോക്രിറ്റസിന്റെ ആഗമനത്തിന് രണ്ടുശതാബ്ദങ്ങൾക്ക മുമ്പുതന്നെ ഇവിടെ നിലവിലുണ്ടായിരുന്നു എന്നതിലും വൈശേഷികപദ്ധതി, ഡെമോക്രിറ്റസിന്റെ അണുസിദ്ധാന്തത്തെക്കാൾ കൂടുതൽ സൂക്ഷ്മവും സങ്കീർണ്ണവും വ്യാപകവുമായിരുന്നു എന്നതിലും സംശയമേ ഇല്ല. ഏതായാലും ഈ രണ്ടു സിദ്ധാന്തങ്ങളും തമ്മിൽ ഒരു താരതമ്യപഠനം ഇവിടെ നടത്തുന്നതു പ്രസക്തമല്ല. ആധുനിക യൂറോപ്പിലെ ചിന്താപദ്ധതിയുടേയും പ്രബുദ്ധതയുടെയും പ്രധാന സ്രോതസ്സുകളിലൊന്നായ ഗ്രീക്ക തത്വചിന്ത ഇന്ത്യയടക്കമുള്ള ഇതരരാജ്യങ്ങളിലെ തത്വചിന്തകളുമായി ഒട്ടും ബന്ധപ്പെടാതെ ഒറ്റയ്ക്ക് വികസിച്ചുവന്നതല്ല എന്ന സൂചിപ്പിക്കുകമാത്രമാണ നമ്മുടെ ലക്ഷ്യം. ഇത് പാശ്ചാത്യചിന്തകന്മാർ തന്നെ സ്വയം സമ്മതിക്കുന്ന ഒരു വസ്തുതയാണുതാനും. ഉദാഹരണമായി ഗ്രീക്ക മതത്തെപ്പറ്റി എഴുതിയ പ്രബന്ധത്തിൽ ഹാർണൽ ഇപ്രകാരം രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്:

"ഹെലനിക സംസ്കാരവും പൗരസ്ത്യ മതഭാവവും തമ്മിലുള്ള ഈ ലയനം പുരാതനരേഖകളിൽ പരിരക്ഷിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന എന്നുള്ള വിസ്മയജനകവും അതികൗതുകാവഹവുമായ അഭിപ്രായം ഹെറമെറ്റികസാഹിത്യത്തിൽ വ്യക്തമാക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. 'ഞാൻ നീ തന്നെ, നീ ഞാൻ തന്നെ' എന്നിങ്ങനെ ദേവതയെ അഭിസംബോധനം ചെയ്തുകൊണ്ടു ആവർത്തിച്ച് ഉച്ചരിക്കപ്പെടുന്ന ഹെറമെറ്റികമന്ത്രം ഈ വിശുദ്ധ രേഖകളിലെ മഹാവാക്യമായി പരിഗണിക്കപ്പെടാവുന്നതാണ്. ഗ്രീക്കദർശനവും പൗരസ്ത്യമായ ഔപനിഷദ്ബ്രഹ്മവിദ്യയും തമ്മിലുള്ള ഈ രേഖകൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്ന, അസ്വാഭാവികമായ പ്രസ്തുത സഖ്യം പിന്നീട് ഉത്ഭവിച്ച വിഗ്രഹാരാധനാരീതിയിലെ ഒരു പ്രധാനസംഭവമാണ്. ക്രിസ്തീയ തത്വമീമാംസയുടെ സ്രോതസ്സുകളെപ്പറ്റിയുള്ള പഠനം അതുമായി ഒട്ടവളരെ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

ഹെലനിക ജനതയുടെ ഈ ഗൂഢാർത്ഥവാദിമതത്തിന്റെ മറ്റൊരു പ്രത്യേകതയായി ഹാർണൽ ദർശിച്ചിട്ടുള്ളത്: "അവയിൽ എല്ലാറ്റിലുമില്ലെങ്കിലും മിക്കതിലും ആത്മാവിന്റെ അനശ്വരത, സന്തുഷ്ടമായ പുനർജ്ജന്മം മരണാനന്തരദിവ്യജീവിതം എന്നിവയെക്കുറിച്ച് ചെയ്തിട്ടുള്ള പ്രഖ്യാപന"മാണ്.

റോമൻ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ കാലംവരെ പാശ്ചാത്യലോകത്തിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന പൗരസ്ത്യരുടെ ചിന്തകളും മതപരമായ ആരാധനയും ചേർന്നതാണ് പൗരസ്ത്യദർശനം എന്ന് ഹെഗൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

എ.ഡി. എട്ടാം ശതകത്തിൽ ഇസ്ലാമിന്റെ ആഗമനത്തിനശേഷം ഒട്ടേറെ ഭാരതീയഗ്രന്ഥങ്ങൾ പേർസ്യനിലേക്കും അറബിയിലേക്കും വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുകയുണ്ടായി; അവയുടെ മാറ്റൊലികൾ യൂറോപ്പിലെത്തുകയും ചെയ്തു. ഇന്ത്യയിലെ ജ്ഞാനവാദവും, ജീവാത്മാവ് ദൈവവുമായി സംയോജിക്കുന്ന എന്ന ആശയത്തിന് ഊന്നൽ നൽകിയ സൂഫി തത്വചിന്തയും തമ്മിലുള്ള സാദൃശ്യങ്ങളെ പല എഴുത്തുകാരും ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. ദൈവം (ഹാഖ) ഒരു ധാർമ്മികാവസ്ഥയാണെന്ന നിർവ്വചനവും കാമങ്ങളുടെയും തൃഷ്ണകളുടെയും ഉപശമനത്തിന് നിർദ്ദേശിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളും നിർവ്വാണത്തിന്റെ നിർവ്വചനവുമായി തികച്ചും പൊരുത്തപ്പെടുന്നതിനാൽ ബുദ്ധമതത്തിന്റെ സ്വാധീനത നിഷേധിക്കപ്പെടാവുന്ന ഒന്നല്ലെന്നും 'ഹാഖ' യുടെ വിശ്വദേവതാത്വം ഭാരതീയമായ വേദാന്തത്തിലും തത്തുല്യങ്ങളായ ചിന്താപദ്ധതികളിലും സൂചിപ്പിക്കപ്പെട്ടതുതന്നെയാണെന്നും നിക്കൽസൺ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്. (റിലിജൻ ആന്റ് എത്തിക്സിന്റെ എൻസൈക്ലോപീഡിയയിൽ).

അക്ബറുടെ പ്രപൗത്രനായ ദാരാഷിക്കോഹ് രാജകുമാരൻ "മജ്മൗൽ ബഹ്റേൻ" എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ മുഖവുരയിൽ സൂഫികളുടെ അദ്വൈതവും വേദാന്തികളുടെ അദ്വൈതവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം കേവലം വാക്കുകളിലേ ഉള്ളൂ എന്ന ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിരിക്കുന്നു. ഉപനിഷത്തുകളുടെ പേർസ്യൻ വിവർത്തനത്തിൽ അദ്ദേഹം ഔപനിഷദമായ പരമതത്വവും ഐസ്ലാമിക പരമതത്വവും അഭിന്നമായിത്തന്നെ കരുതിയിട്ടുണ്ട്. മാത്രമല്ല ഖുറാൻ ഉപനിഷദന്തർഗ്ഗതമാണെന്നുപോലും പ്രഖ്യാപിക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു (ബിക്രംജിത് ഹസ്രത് എഴുതിയ "ദാരാഷിക്കോഹ്, ലൈഫ് ആന്റ് വർക്സ്" എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ).

ഇപ്രകാരം പ്രാചീനകാലം മുതൽ മദ്ധ്യകാലാവസാനം വരെ പല വഴികളിലൂടെയും ഭാരതീയ-മതദർശനചിന്തകൾ യൂറോപ്പിലെ തത്വചിന്തയിലേക്ക പലമാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെയും കടന്നുചെന്നിട്ടുണ്ട്. എങ്കിലും ഭാരതീയമായ തത്വചിന്താപദ്ധതിയെയും സംസ്കൃതിയെയും കുറിച്ച് ക്രമാനുഗതമായ പഠനം പാശ്ചാത്യപണ്ഡിതന്മാർ ആരംഭിച്ചത്, പതിനെട്ടാം ശതകത്തിന്റെ അന്ത്യത്തോടുകൂടി ഇംഗ്ലണ്ടിലും അയർലണ്ടിലും റോയൽ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെയും ബംഗാളിൽ ഏഷ്യാറ്റിക് സൊസൈറ്റിയുടെയും സ്ഥാപനത്തിനുശേഷം മാത്രമാണ്. ഈ കാലഘട്ടത്തിലാണ് സർ വില്യം ജോൺസ് കോൾബ്രൂക്ക്, വിൽസൻ എന്നിവരും അതുപോലുള്ള മറ്റ സമുന്നതപണ്ഡിതന്മാരും ഭാരതീയ ചിന്താപദ്ധതിയെക്കുറിച്ച് ഗൗരവപൂർവ്വകമായ പഠനം ഏറ്റെടുത്തത്. "അടുത്തകാലത്താണ് ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്തയെപ്പറ്റി എന്തെങ്കിലുമൊക്കെ നാം മനസ്സിലാക്കിയത്. ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്ത മതപരമായ ആശയങ്ങൾ എന്നാണ്. പക്ഷേ, ആധുനികകാലത്തായി യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള തത്വചിന്താകൃതികളെ ഖണ്ഡിതമായ ഒരറിവ് നമുക്ക് ആദ്യമായി ലഭിച്ചത് ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്ത വേർതിരിച്ചെടുക്കാൻ ജനങ്ങൾ പഠിച്ചുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. വിശേഷിച്ചും കോൾബ്രൂക്ക് രണ്ട് ദർശനഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ നിന്ന് ചില സംഗ്രഹങ്ങൾ ഞങ്ങൾക്ക് അയച്ചു തരികയുണ്ടായി. ഭാരതീയ തത്വചിന്താപദ്ധതിയെപ്പറ്റി ഞങ്ങൾക്കു ലഭിച്ച ആദ്യത്തെ സംഭാവന ഇതായിരുന്നു" എന്ന് ഹെഗൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. (ദർശനചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രഭാഷണങ്ങളിൽ).

ഹെഗലാണ് തന്റെ സമകാലികന്മാരെക്കാളും കൂടുതൽ അഗാധമായി പ്രമുഖങ്ങളായ ഭാരതീയ തത്വചിന്താധാരകളെക്കുറിച്ച് പഠനം നടത്തിയിട്ടുള്ളത്. "ദർശന ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രഭാഷണ"ങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം സാംഖ്യം, ന്യായം, മീമാംസ എന്നിവയുടെയും മറ്റു ദർശനസ്വഭാവങ്ങളുടെയും രത്നച്ചുരുക്കം തന്റെ ശിഷ്യന്മാർക്കു നൽകുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തെ ഏറ്റവുമധികം ആകർഷിച്ചിട്ടുള്ളത് ഭാരതത്തിലെ ആദ്ധ്യാത്മചിന്തയാണെന്ന തോന്നുന്നു.

"ഭാരതീയമായ ചിന്ത ഏകദേശം സൂക്ഷ്മമായി ഇപ്രകാരം പ്രകാശിപ്പിക്കാം: അമൂർത്തമായും സാർത്ഥമായും ഗ്രഹിക്കപ്പെടാവുന്ന സർവ്വവ്യാപിയായ ഒരു വസ്തുവുണ്ട്. എല്ലാം അതിൽനിന്നും രൂപംകൊള്ളുന്നു. സ്വന്തം ചേതനയ്ക്ക് ആ വസ്തുവുമായി താദാത്മ്യം സാധിപ്പിക്കുക എന്നതാണ് മനുഷ്യന്റെ പരമമായ സിദ്ധി. മതത്തിൽ ഉപാസനകൊണ്ടും അർച്ചനകൊണ്ടും കർമ്മപരിത്യാഗങ്ങളെക്കൊണ്ടും, ദർശനത്തിൽ ശുദ്ധമായ ചിന്തയുടെ സഹായം കൊണ്ടും അത് സാധിപ്പിക്കാവുന്നതാണ്" എന്ന് ഹെഗൽ പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട് (ലെക്ചേഴ്സ് ഓൺ ദി ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഫിലോസഫി).

ഭാരതത്തിലെ വേദാന്തത്താലും മറ്റുള്ള തത്വചിന്തകളാലും ഹെഗൽ എത്രമാത്രം സ്വാധീനിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് എന്ന് തിട്ടപ്പെടുത്തുന്നത് വിഷമമാണ്. ആദികാല ഗ്രീക്ക ചിന്തകന്മാർ മുതൽ പ്രബോധയുഗത്തിലെ ദാർശനികന്മാർ വരെയുള്ള പാശ്ചാത്യതത്വമീമാംസകരും അദ്ദേഹത്തിന്റെ തൊട്ടുമുമ്പ് ജീവിച്ചിരുന്ന കാന്റ്, ഫിഷ്ടെ, ഷെല്ലിംഗ് എന്നിവരുമാണ് അദ്ദേഹത്തെ മുഖ്യമായും സ്വാധീനിച്ചിട്ടുള്ളത്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വചിന്തയുടെ സ്വഭാവങ്ങൾ നിർണ്ണയിക്കുന്നതിലും ഇവരുടെ പങ്ക് നിസ്തുലമാണ്. എന്നിരിക്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്താപദ്ധതിയുടെ വികാസത്തിലും അന്തിമമായ രൂപം ഉണ്ടാക്കുന്നതിലും ഭാരതീയമായ ആശയവാദവും സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുണ്ടെന്ന കൽപ്പിക്കുകയാണ് ഭദ്രം.

ആദ്യത്തെ ഔപനിഷദികാചാര്യന്മാർക്ക ശേഷം ഇന്ത്യയിൽ ബ്രഹ്മത്തെപ്പറ്റിയുള്ള പരികൽപനകൾ ആരംഭിച്ചു. പരിച്ഛിന്നാപരിച്ഛിന്നങ്ങൾ തമ്മിലും വിഷയവിഷയികൾ തമ്മിലും വ്യഷ്ടിസമഷ്ടികൾ തമ്മിലുമുള്ള പൊരുത്തക്കേടുകളെ ഇണക്കിച്ചേർക്കുവാൻ പരിശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളവരിൽ ചിലർ ആശയവാദികളായിരുന്നുവെങ്കിൽ മറ്റ ചിലർ ഭൗതികവാദികളായിരുന്നു. ഭൗതികവാദികൾക്കു മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും പ്രപഞ്ചവും മാത്രമേ സത്യമായിട്ടുള്ളൂ; അതിനപ്പുറം ഒന്നുമില്ലതന്നെ. ആശയവാദികളാകട്ടെ ദ്രവ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പിന്നിൽ ഒരു പരമാർത്ഥവസ്തുവിനെ സങ്കല്പിച്ചിരുന്നു. ആന്തരികമായ സത്യത്തിൽ നിന്നും ഇന്ദ്രിയ ഗോചരവസ്തുക്കളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായ യഥാർത്ഥവസ്തുവാണെന്നവർ കൽപ്പിച്ചിരുന്നു. ഇന്ത്യൻ തത്വചിന്ത ശ്രീശങ്കരനോടുകൂടി അതിന്റെ ഉച്ചകോടിയിലെത്തിച്ചേരുകയും ചെയ്തു.

ശ്രീശങ്കരൻ എ.ഡി. ഒമ്പതാം ശതകത്തിലാണ് ജീവിച്ചിരുന്നത്. ബുദ്ധമതത്തിന്റെ അന്ത്യദശയും, ദക്ഷിണേന്ത്യയിൽ ശൈവവൈഷ്ണവാചാര്യന്മാരുടെ ഉദയവും സംഭവിച്ചുകഴിഞ്ഞ ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്. മതപരമായ ആചാരങ്ങളോട് പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടതും, അന്ധവിശ്വാസങ്ങളും യാഗങ്ങളും ഉദ്ഘോഷങ്ങളിൽ നിരന്തരം ഏർപ്പെട്ടിരുന്ന ബ്രാഹ്മണ പൗരോഹിത്യവും രാജാക്കന്മാർ പിന്തുണ നൽകിയിരുന്നു. പുരോഹിതവർഗ്ഗം ഏർപ്പെടുത്തിയിരുന്ന ജാതിനിബന്ധനങ്ങളെ ആധാരമാക്കിയുള്ള മർദ്ദനവ്യവസ്ഥയോടുകൂടിയ സാമൂഹ്യക്രമത്തിൽ ജനങ്ങൾ കുടുങ്ങി അന്ധതയിൽ പൂണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലമായിരുന്നു അത്. ആധുനികശാസ്ത്രം അന്ന് രൂപം കൊണ്ടിരുന്നില്ല. പഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ ഉത്പത്തി സ്വഭാവം എന്നിവയെക്കുറിച്ചും മനുഷ്യന്റെ ശരീരശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ചുമുള്ള ആശയങ്ങൾ പരീക്ഷണങ്ങളുടെ ദത്തങ്ങൾകൊണ്ടു തെളിയിക്കപ്പെടാത്തവയും ഊഹാപോഹങ്ങൾ മാത്രമായിരുന്നു. ജാതിവിവേചനചിന്തകളും കർമ്മാനുഷ്ഠാനങ്ങളും പുരാണേതിഹാസങ്ങളും മതം മടുപ്പുണ്ടാക്കുന്ന രീതിയിൽ ഊന്നൽ നൽകിയിരുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യക്രമം അവർക്ക് അപരിഹാര്യമായിരുന്നു. ഈ പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ ഒരു ദാർശനികനെന്ന നിലയിൽ തന്റെതായ ഹേതുവാദപരമായ ചിന്തയുടെ മേഖലകൾക്കപ്പുറം കടന്നുചെല്ലുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലല്ലോ. ബഹുജനം അജ്ഞതയുടെയും അനേകക്കോടി ജന്മങ്ങളുടെയും അന്ധവിശ്വാസങ്ങളിലൂടെ ആണ്ടുകിടക്കുകയായിരുന്നു. ഈ നിമ്നത സമൂഹത്തിൽനിന്നകന്ന് പണ്ഡിതന്മാർ അവരുടെ ദന്തഗോപുരങ്ങളിലിരുന്നുകൊണ്ട് പരമ തത്വശാസ്ത്ര സൂക്ഷ്മതകളിലെ വിവിധവാക്യങ്ങളുടെ ശരിയായ അർത്ഥനിർണ്ണയത്തിലും അന്തമില്ലാത്ത ചർച്ചകളിലേർപ്പെട്ട് സ്വയം രസിച്ചുകൊണ്ടു കഴിയുകയായിരുന്നു. അപ്പോഴാണ് ശ്രീശങ്കരൻ തന്റെ അദ്വൈതവേദാന്തവുമായി രംഗപ്രവേശം ചെയ്യുന്നതും മറ്റെല്ലാത്തത്വചിന്താസരണികളെയും വെല്ലുവിളിച്ചതും.

അതിനു ഒരായിരം കൊല്ലങ്ങൾക്കുശേഷമാണ് ഹെഗൽ ജർമ്മനിയിൽ ഭൂജാതനായത്. പ്രകൃതിശാസ്ത്രവും സാമൂഹ്യശാസ്ത്രവും വികാസം പ്രാപിച്ച്, മദ്ധ്യകാലികചിന്താഗതികൾക്ക് കർക്കശമായ വ്യതിയാനം വരുത്തി ജനസാമാന്യത്തെ വ്യവഹാരിക മനനത്തിനു പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ആവിർഭാവത്തിനു കളമൊരുക്കിയ കാലഘട്ടമാണല്ലോ അത്. പതിനേഴും പതിനെട്ടും ശതകങ്ങളിൽ ഇംഗ്ലണ്ടിലും ഫ്രാൻസിലും വ്യക്തികളെ പരിശുദ്ധമായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും സാമ്പത്തികബന്ധങ്ങളിലെ സർവ്വവിധ പാരതന്ത്ര്യത്തോടുള്ള എതിർപ്പിന്റെയും പ്രഖ്യാപനത്തിനിരയാക്കിയ ഇടതരക്കാരെ രക്ഷിച്ചുവെന്നത് കരുതപ്പെട്ടു. യൂറോപ്പിലെ സാമൂഹിക സാമ്പത്തിക രാഷ്ട്രീയ സംഭവവികാസങ്ങൾക്ക ശേഷമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ജനനമുണ്ടായത്. തന്മൂലം തന്റെ തത്വചിന്താപദ്ധതിക്ക് രൂപം നൽകുന്നതിന് പ്രകൃതിവിജ്ഞാനത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യവിജ്ഞാനത്തിന്റെയും ചരിത്രവിജ്ഞാനത്തിന്റെയും സംഭാവനകളെ പ്രയോജനപ്പെടുത്തുവാൻ അദ്ദേഹത്തിനു സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. ജനാധിപത്യത്തിന്റെയും വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും ആധുനികമൂല്യങ്ങളുടെയും ആവിർഭാവവും തത്വചിന്തയുടെ ചരിത്രത്തിൽ ഒരു ദ്രുതഗതിയെ ഉത്തേജിപ്പിക്കാനിടയാക്കിയിരുന്നു. അക്കാരണത്താൽ ഹെഗലിന്റെ ചിന്താപദ്ധതിയിൽ ശ്രീശങ്കരന്റേതിലുള്ളതിനെക്കാൾ കൂടുതലായി സമ്പന്നതയുടെ ആത്മാവ് സന്നിവേശം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ അതു സ്വാഭാവികം തന്നെയാണല്ലോ.

പ്രഷ്യയിലെ റൈൻ പ്രവിശ്യയിലുള്ള ഒരു ചെറിയ നഗരത്തിൽ നവീകരണവാദിയായ ഒരു ഇടത്തരക്കാരൻ വക്കീലിന്റെ പുത്രനായി 1818-ൽ മാർക്സ് ജനിച്ചപ്പോൾ ലോകം 1789 ലെ ജൈട്ടലിൽ നിന്ന് മുക്തമായിട്ടില്ലായിരുന്നു. യൂറോപ്പിലെ മിക്കവാറും എല്ലാ രാജ്യങ്ങളിലും പഴയ ജന്മിവ്യവസ്ഥ തകരുകയായിരുന്നു; പക്ഷേ, പുതിയ മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥ ഉദയം ചെയ്തിട്ടില്ലായിരുന്നു. പഴകിയ പരമ്പരാഗതമൂല്യങ്ങൾ ഇല്ലാതാകാൻ തുടങ്ങിയിരുന്നു; പക്ഷേ, ആ സ്ഥാനത്ത് പുതിയ മൂല്യങ്ങൾ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലായിരുന്നു. അത് ഏതാണ്ട് ഒരു വൈശിഷ്ട്യം സാമ്പത്തികരാഷ്ട്രീയപരിവർത്തനങ്ങൾ സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ഒരു കാലഘട്ടമായിരുന്നു. ഒരു വശത്ത് ജനങ്ങൾ ചിരപ്രതിഷ്ഠിതമായിരുന്ന ജന്മിസമ്പ്രദായത്തിനെതിരെ സമരങ്ങൾ സംഘടിപ്പിക്കുകയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും ജനാധിപത്യത്തിനും വേണ്ടി ശബ്ദിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്നപ്പോൾ മറുവശത്ത് ലിയോൺസിലെ വ്യവസായത്തൊഴിലാളികൾ ഫ്രാൻസിലും, സൈലീഷ്യയിലെ തൊഴിലാളികൾ ജർമ്മനിയിലും, ചാർട്ടിസ്റ്റുകൾ ഇംഗ്ലണ്ടിലും ജനാധിപത്യത്തിന്റെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും പൊരുളിന് അർത്ഥവ്യാപ്തിയുണ്ടാക്കുവാൻ പരിശ്രമിക്കുകയായിരുന്നു. യൂറോപ്പ് മുഴുവനും അസംതൃപ്തികൊണ്ട് ഇളകിമറിയുകയായിരുന്നു.

ഹെഗലിന്റെ ശിഷ്യനായിട്ടാണ് മാർക്സ് ആരംഭിച്ചത്. എന്നാൽ വിനാവിളംബം അദ്ദേഹം ഹെഗേലിയൻചിന്താഗതിക്കാരിൽ ഇടതുപക്ഷക്കാരുടെ ചേരിയിൽ ചേർന്നു. ഒടുവിൽ സ്വന്തം സിദ്ധാന്തങ്ങളെ പ്രചരണം ചെയ്യുന്നതിനായി അവരിൽ നിന്നും അകന്നുമാറി. ഇതുവരെയുള്ള സംഭവവികാസങ്ങളാണ് മാർക്സിന്റെ തത്വചിന്തയെ രൂപപ്പെടുത്തുവാൻ സ്വാധീനിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നത് ശ്രദ്ധേയമായ കാര്യമാണ്. "ഡെമോക്രിറ്റസിന്റെയും എപിക്യൂറസിന്റെയും പ്രകൃതിദർശനങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അന്തരം" എന്ന മാർക്സിന്റെ പ്രബന്ധം അമേരിക്കയിൽ ഫിലോസഫി പ്രൊഫസറായിരുന്ന നോർമൻ ഡി. ലിവർഗുഡ് വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പോൾ അതിന്റെ മുഖവുരയിൽ അദ്ദേഹം കലാവറിയുമായി ഇപ്രകാരം പ്രസ്താവിച്ചു: "സ്വന്തമായി കറുപ്പ് രാഷ്ട്രീയമായ നടപടിക്കുമുമ്പ് അടിസ്ഥാനമായിത്തീർന്നിട്ടുള്ള തത്വചിന്തയ്ക്ക് ഏറ്റവും നല്ല ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളിലൊന്ന് മാർക്സിസമാണ്. ഊഹിക്കാൻപോലും വയ്യാത്തവിധമാണ് അതിന്റെ സ്വാധീനശക്തി." ഇന്ന് മറ്റേതൊരാളുടെയും പേരിനെ മുന്നിൽ എന്നതിനെക്കാൾ മാർക്സിന്റെ പേരിനെ മുന്നിലാണ് കൂടുതലായി മുട്ടുകൾ മടങ്ങിക്കാണുന്നത്".

ശ്രീശങ്കരൻ, ഹെഗൽ, മാർക്സ് എന്നീ മൂന്നു സമുന്നത ചിന്തകന്മാരുടെ ദാർശനിക ചിന്താസരണികളുടെ താരതമ്യപഠനം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള ഒരു പരിശ്രമമാണ് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം.

ശ്രീശങ്കരന്റെ തത്വചിന്താപരമായ ഗവേഷണത്തിന് ആധാരമായിട്ടുള്ളത് ഉപനിഷത്തുകളും ബാദരായണന്റെ ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളും ഭഗവദ്ഗീതയും അന്തർഭവിച്ചിട്ടുള്ള തത്വചിന്തകളെ ആയിരുന്നു. ഈ പ്രാചീനകൃതികൾക്ക് താൻ നിർമ്മിച്ചിട്ടുള്ള ഭാഷ്യങ്ങളുടെ രൂപത്തിലാണ് അദ്ദേഹം, അദ്വൈതവേദാന്തമെന്നും കേവലാദ്വൈതമെന്നും വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന തന്റെ ഏകതത്വദർശനം വിശദമാക്കിയത്. താൽപ്പര്യമുറ്റ തർക്കവാക്യങ്ങളിൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ തത്വചിന്തയുടെ സാരാംശം അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു:

> "ബ്രഹ്മ സത്യം ജഗന്മിഥ്യാ
> ജീവോ ബ്രഹ്മൈവ നാപരഃ"

ബ്രഹ്മം അഥവാ പരമാത്മാവ് ആണ് ഏകവും പൂർണ്ണവുമായ സത്യം. നാനാത്വത്തോടുകൂടിയ ജഗത്ത് ഇന്ദ്രജാലകമായ ആഭാസമാണ്. ജീവാത്മാവ് പരമാത്മാവല്ലാതെ മറ്റൊന്നല്ല. അതാണ് ഈ വാക്യത്തിന്റെ അർത്ഥം. ശ്രീശങ്കരൻ ബ്രഹ്മത്തെ നിർവചിക്കുന്നത് ഇപ്രകാരമാണ്:

> "ജന്മാദ്യസ്യ യതഃ"

ഇതിന്റെ (ജഗത്തിന്റെ) ഉത്പത്തി മുതലായത് ഏതിൽ നിന്നോ അത് (ബ്രഹ്മം ആകുന്നു).

പ്രസ്തുത സൂത്രത്തിന്റെ അർത്ഥം: "നാമരൂപങ്ങളിലൂടെ അഭിവ്യക്തമായതും, നാനാതരത്തിലുള്ള കർത്താക്കളെയും ഭോക്താക്കളെയും ഉൾപ്പെട്ടതും നിയതമായ ദേശകാലനിമിത്തങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചുള്ള കർമ്മങ്ങളും തൽഫലങ്ങളും ഉൾക്കൊണ്ടതും, മനസ്സിനു ചിന്തിക്കാനാവാത്ത ഘടനയോടുകൂടിയതുമായ ഈ ജഗത്തിന്റെ ഉത്പത്തിയും സ്ഥിതിയും പ്രളയവും ഏതിൽനിന്നോ സംഭവിക്കുന്നുവോ ആ സർവ്വജ്ഞവും സർവശക്തവുമായ ആ സ്രോതസ്സാണ് ബ്രഹ്മം" (1) എന്നാണ് ഈ സൂത്രത്തിന്റെ താത്പര്യം.

എല്ലാ പരിവർത്തനങ്ങൾക്കും രൂപാന്തരങ്ങൾക്കും അതീതമായി വർത്തിക്കുന്ന ഒരു സംപൂർണ്ണസത്തയാണ് ബ്രഹ്മം. അത് ശാശ്വതവും അവികാരവും നിർഗുണവും അവസാനരഹിതവുമായ ആദി കേവലസത്യമാണ്. അദ്വിതീയമായ സത്യമാണ്. ജഗത്തിലുള്ള എല്ലാറ്റിനും അത് ആധാരമായിരിക്കുന്നു. അത് അസ്തിത്വത്തിന്റെ ആകെത്തുകയാണ്. തന്നിൽനിന്നു ഭേദമില്ലാത്തതായും ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങളും ബഹ്യവിഷയങ്ങളും അസ്തിത്വങ്ങളെയെല്ലാം സത്താപരമായി ആസ്വദിക്കുന്നു. അത് സർവ്വവ്യാപിയും അനന്തവുമാണ്. സർവ്വപ്രപഞ്ചവും, ഈ ജഗത്തിലുള്ള എല്ലാ വസ്തുക്കളും ബ്രഹ്മംതന്നെയാണ് (ബ്രഹ്മൈവേദം വിശ്വം സമസ്തം ഇദം ജഗത്). നീ അതാകുന്നു (തത് ത്വം അസി).

നാമരൂപാത്മകമായ ദൃശ്യപ്രപഞ്ചം മിഥ്യയാണെന്നും ബ്രഹ്മം മാത്രമേ സത്യമായിട്ടുള്ളൂ എന്നുമാണ് ഒരിക്കൽ ശ്രീശങ്കരൻ പ്രസ്താവിക്കുന്നത്. മറ്റൊരിക്കൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു ഉള്ളതെല്ലാം ബ്രഹ്മമാണ് എന്ന്. ഈ രണ്ടു പ്രസ്താവനകളും തമ്മിൽ പൊരുത്തക്കേടില്ലേ? ഒരേ സമയത്ത് രണ്ടും ശരിയാണെന്ന പറയുന്നതെങ്ങനെ?

ഇന്ത്യക്കാരും പാശ്ചാത്യരുമായ അനേകം വ്യാഖ്യാതാക്കൾ ശ്രീശങ്കരന്റെ അദ്വൈതദർശനമായ ഈ ഏകത്വവാദത്തെ എതിർക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. അവരുടെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷംകൊണ്ടു സിദ്ധവും അനുഭവസിദ്ധവുമായ ലോകത്തിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അവഗണയോടെ പൂർണ്ണമായും നിരസിക്കുകയാണ്. ഭൂതം, ഭാവി, വർത്തമാനം എന്നീ മൂന്നു കാലങ്ങളിലും യഥാർത്ഥമായിരിക്കുന്ന അസ്തിത്വത്തെ അപ്പടി നിഷേധിക്കുകയാണ് ഏകത്വവാദം ചെയ്യുന്നത്. ശ്രീശങ്കരന്റെ മിഥ്യാവാദം ബുദ്ധമതത്തിൽനിന്ന് ഇറക്കുമതി ചെയ്യപ്പെട്ട ഒന്നാണ് എന്നവരെ സമർത്ഥിക്കുന്നതിനും ചിലർ മുതിർന്നിട്ടുണ്ട്. ഉദാഹരണമായി വിജ്ഞാനഭിക്ഷു (16-ാം ശതകം) തന്റെ സാംഖ്യസൂത്രവ്യാഖ്യാനത്തിൽ താഴെപ്പറയുന്നവിധം അഭിപ്രായപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു (2)

'നമ്മുടെ ബന്ധനം മിഥ്യയാണെന്ന പ്രഖ്യാപിക്കുന്ന ഒരു ബ്രഹ്മസൂത്രംപോലും ഇല്ല. വേദാന്തികളെന്ന സ്വയം ഭാവിക്കുന്ന ചില ക്ഷുദ്ര ആൾക്കാർ പ്രതിഷേധിച്ചെത്തുന്നതായ മായാവാദത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അത് വിജ്ഞാനവാദത്തിന്റെ (ബുദ്ധമതത്തിലെ) ഒരു രൂപം മാത്രമാണ്'. അതുകൊണ്ടാണ് അദ്വൈതവേദാന്തത്തിലെ തത്വങ്ങളെ വിമർശിക്കുന്ന ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ശങ്കരനെ പ്രച്ഛന്നബുദ്ധനെന്നുവരെ വിളിക്കുവാനൊരുമ്പെട്ടത്.

ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് അനുഭവഗോചരമായ ലോകം ഒരിക്കലും ഇല്ലാത്തതാണ്; വസ്തു പ്രേക്ഷകന്റെ മനസ്സിലുള്ള ഒരു ആശയം മാത്രമാണ്; ബാഹ്യവസ്തുക്കൾക്ക് യാഥാർത്ഥസത്തയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ആന്തരികങ്ങളായ സംജ്ഞാനങ്ങൾ ആവിർഭവിക്കുന്നു; വിജ്ഞാനം സ്വപരതിലും ബാഹ്യവസ്തുവിനെ ആശ്രയിക്കാത്തതുമാണ്; ആത്മനിഷ്ഠമായ സംജ്ഞാനമല്ലാതെ മറ്റൊന്നിനും സത്തയില്ല — ഇതെല്ലാമാണ് വിജ്ഞാനവാദികളായ ബൗദ്ധന്മാർ സിദ്ധാന്തിച്ചിട്ടുള്ളത്.

എന്നാൽ വിജ്ഞാനവാദികളുടെ ഈ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ പ്രത്യക്ഷമായോ പരോക്ഷമായോ ശ്രീശങ്കരൻ അനുകൂലിച്ചിട്ടുണ്ടോ? ആത്മനിഷ്ഠമായ സംജ്ഞാനം മാത്രം സത്താണെന്നും മറ്റെല്ലാം അസത്താണെന്നും അദ്ദേഹം യഥാർത്ഥത്തിൽ തീർത്തു പറയുന്നുണ്ടോ? നിങ്ങളും ഞാനും, നിങ്ങൾ വായിക്കുന്ന പുസ്തകം ഞാൻ കൈയിൽ പിടിച്ചിട്ടുള്ള പേനയും, മൈതാനത്തിൽ മേയുന്ന വെളുത്തപശുക്കളും, മണ്ണിൽ കളിക്കുന്ന കിടാങ്ങളും, മുകളിലെ നീലാകാശവും, താരങ്ങളും, നാം സന്ദർശിക്കുന്ന ദൃശ്യസകലങ്ങളും ഇവയൊന്നും യാഥാർത്ഥത്തിൽ ഇല്ലാത്തതാണോ? അവ വെറും ആഭാസമാത്രമാണോ? ശ്രീശങ്കരൻ അങ്ങനെ പറഞ്ഞിട്ടില്ല. ആന്തരസത്യത്തെ അദ്ദേഹം നിഷേധിക്കുന്നില്ല. ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യം എന്ന പറയുമ്പോൾ ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷമായ ലോകം ഒട്ടുമേ ഇല്ലാത്തതാണെന്ന് അദ്ദേഹം വിവക്ഷിക്കുന്നില്ല. വിഷയിയും വിഷയവും തികച്ചും വ്യത്യസ്തങ്ങളായ സത്തകളാണെന്ന വസ്തുത അദ്ദേഹം അംഗീകരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് തന്നെയാണ് അദ്ദേഹം ഗോചരജഗത്തിന്റെ സത്തയെ നിഷേധിക്കുന്ന ആത്മനിഷ്ഠ — ആശയവാദികളുടെ മതങ്ങളെ കർശനമായി എതിർത്തിട്ടുള്ളത്. സംജ്ഞാനത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിതമായിരിക്കുന്നത് വൈഷയികരൂപത തന്നെയാകയാൽ ബാഹ്യവിഷയങ്ങളുടെ അഭാവത്തിൽ സംജ്ഞാനത്തിനു സത്തയില്ലെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിക്കുകയുണ്ടായി. ബാഹ്യവിഷയം തന്നെയാണ് ആശയത്തിന് ആധാരം. വിഷയമില്ലെങ്കിൽ വിഷയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം നിരർത്ഥമാകുന്നു. ബാഹ്യവസ്തുക്കൾ, നമ്മളിൽ അവയുടെ ബോധമുളവാക്കുന്നതുകൊണ്ട് അസ്തിത്വമുണ്ടെന്ന് സിദ്ധാന്തിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന് ശ്രീശങ്കരൻ പറയുന്നു. അവ അവനിൽത്തന്നെ ക്രിയ സാധ്യമല്ല എന്ന ഋജുവായ കാരണത്താൽ വിഷയബന്ധമില്ലാതെ ബോധത്തിൽ ബോധകളുണ്ടാകാം എന്ന സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത് ശരിയല്ല (ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം). വിജ്ഞാനവാദികളുടെ വാദങ്ങളെ തിരസ്കരിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

"ബാഹ്യജഗത്ത് അസത്താണെന്ന കരുതുന്നത് ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ നമ്മുടെ പ്രതീതികൾക്ക് സംഗതമായി ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു ഗ്രഹിക്കാവുന്ന ബാഹ്യവസ്തുക്കൾ പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനംകൊണ്ട് വിശദമാകുന്നതായി നമുക്കറിയാം. ഒരാൾ ആഹാരം ആസ്വദിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കവേ താനൊന്നും ആഹരിക്കുന്നില്ലെന്നും താനിക്കതിൽ നിന്ന് യാതൊരു തൃപ്തിയും ലഭിക്കുന്നില്ലെന്നും പറയുന്നതുപോലെയാണ് അവന്റെ ആശയം. ക്രിയയ്ക്കുവേണ്ടി വസ്തുവിനെ പറയുമ്പോൾ, ബോധപ്രക്രിയയ്ക്കു പുറമേ ബോധവിഷയമായ വസ്തു വേറേ ഇല്ലെന്നാണ് താൻ അർത്ഥമാക്കുന്നതെന്ന് ബുദ്ധൻ വിശദമാക്കുന്നു. സത്യമെന്തെന്നാൽ ബോധം എന്നതുതന്നെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ നാമറിയുന്നതിനെ സൂചിപ്പിക്കുന്ന എന്നുള്ളതാണ്. ആന്തരമായ സംജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയമാകുന്ന വസ്തു 'ബാഹ്യത്തിലുള്ളതുപോലെ' തോന്നുന്നു എന്ന് ബൗദ്ധന്മാർ പറയുമ്പോൾ ഇക്കാര്യം സ്മൃതിയിൽ അംഗീകരിക്കുകയാണ് അവർ ചെയ്യുന്നത്. വാസ്തവത്തിൽ ബാഹ്യത്തിൽ ഒന്നിലില്ലെങ്കിൽ 'ബാഹ്യത്തിലുള്ളതുപോലെ' വരുത്തുവാനെങ്ങനെ സാധിക്കും? വിഷ്ണുമിത്രൻ ഒരു വന്ധ്യയുടെ പുത്രനായി തോന്നുന്നു എന്ന ആരെങ്കിലും പറയുമോ? മാത്രമല്ല, ബാഹ്യവിഷയങ്ങളില്ലെങ്കിൽ ആശയങ്ങൾക്ക് വിഷയങ്ങളുടെ രൂപങ്ങളുണ്ടെന്ന് ആശയങ്ങൾക്ക് വിഷയങ്ങളുടെ രൂപങ്ങളുണ്ടെന്ന് എങ്ങനെ സാധിക്കും? അത് വിഷയങ്ങളുണ്ടാവുമെന്ന തന്നെ പെരുക്കിയ വിധം പൊരുത്തക്കേടാണ്. വസ്തുക്കൾ ആശയങ്ങളിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി ബാഹ്യവസ്തുക്കളെ ആശയത്തിനു ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നുള്ളതുകൊണ്ടുതന്നെ പരമാർത്ഥമാണ്. ആകയാൽ ആശയത്തിന്റെയും വസ്തുവിന്റെയും സ്ഥിതി ഭിന്നമായ ഈ സഹചാരിതയെ അവ തമ്മിലുള്ള അഭേദതയിലല്ല കാര്യകാരണ ബന്ധമായിട്ടു വ്യാഖ്യാനിക്കേണ്ടതാണ്" (ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം).

ഇന്ത്യയിലെ തത്വചിന്തയെക്കുറിച്ച് ഹെഗൽ പരാമർശിച്ചിട്ടുണ്ട്: "ഭാരതീയ തത്വചിന്താപദ്ധതിയിൽ ആശയം വസ്തുനിഷ്ഠമായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. തന്മൂലം ബാഹ്യവും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായത് ആശയവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുത്തി ഗ്രഹിക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ല. പൗരസ്ത്യ തത്വചിന്തയുടെ ഒരു ന്യൂനതയാണ് ഇത്". (ലെക്ചേഴ്സ് ഓൺ ദി ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഫിലോസഫി).

യഥാർത്ഥത്തിൽ അത് ഭാരതീയ ദർശനത്തിലല്ല ഹെഗലിന്റെ തന്നെ ദർശനത്തിലുള്ള ഒരു ന്യൂനതയാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആശയത്തിന്റെയും വസ്തുവിന്റെയും സഹവർത്തിതയെ അവയുടെ കാര്യകാരണബന്ധത്തിന്റെയല്ല അഭേദതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഹെഗൽ വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുള്ളത്. ആശയത്തോട് പൊരുത്തപ്പെടുത്തിയാണ് അദ്ദേഹം ബാഹ്യവും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായതിനെ ഗ്രഹിച്ചിരിക്കുന്നത്. നേരെമറിച്ച് മേല്പറഞ്ഞ വിജ്ഞാനവാദികളെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനത്തിൽ വ്യക്തമാക്കപ്പെട്ടതുപോലെ ശ്രീശങ്കരൻ ബാഹ്യവസ്തുക്കളെ ബാഹ്യവസ്തുക്കളായും ആശയങ്ങളിൽ നിന്നു ഭിന്നങ്ങളായും കരുതിയിരുന്നു. ബാഹ്യവസ്തുക്കൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് അവ അസത്തുക്കളാണെന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കപ്പെടാവുന്നതല്ല; കാണപ്പെടുന്ന വസ്തു ഇല്ലാത്തതാവുന്നത് തമ്മിലുള്ളു. ആശയങ്ങൾക്കും വസ്തുക്കളെ ആശ്രയിച്ചാണ് അവ പുറമേ വർത്തിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ആശയങ്ങളിൽ നിന്ന് വിഭിന്നങ്ങളായി കാണേണ്ടത്. ബാഹ്യവിഷയങ്ങളെ ആശയങ്ങളിൽ നിന്ന് അടിസ്ഥാനപരമായി ഭിന്നമായി കാണുന്നതുകൊണ്ട് ആണ് അവയുടെ സ്വതന്ത്രമായ അസ്തിത്വം ശ്രീശങ്കരൻ അംഗീകരിക്കുന്നത്. അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കിയിട്ടുണ്ട് "അഭേദം നിരൂപിക്കപ്പെടുന്നതാണെങ്കിലും വാച്യവും ഭേദം പ്രതീതിയാണ് ആശയവസ്തുക്കൾ തമ്മിൽ ഉള്ളത്. ആകയാൽ ഓരോന്നും വെവ്വേറെ സ്വയം പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു".

"അഭേദം എന്ന പരമകാരണം" നോ അദ്വൈതത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു; എന്നാൽ ഏകത്വത്തെ കേവലമായ അഭിന്നതയെ സ്ഥിരീകരിക്കുന്നില്ലതാനും.

ഇവിടെ ഒരു കാര്യം കരീക്കണ്ടതുകൊള്ളും. ഹെഗൽ ആശയത്തെക്കുറിച്ച് പറയുമ്പോൾ അർത്ഥമാക്കുന്നത് കേവലമായ ആശയത്തെയാണ്. നിരുദ്ധജീവിതത്തിൽ സാധാരണ മനുഷ്യർക്കുണ്ടാകുന്ന ആശയങ്ങളെയല്ല. എന്നാൽ ശ്രീശങ്കരൻ പരമാത്മാവിനെ സംബന്ധിച്ച് പറയുമ്പോൾ പരമാത്മാവ് എന്ന് ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് സത്യമെന്നും നിത്യമെന്നും ഉള്ള ബ്രഹ്മത്തെയാണ്. ശ്രീശങ്കരന്റെ ആശയവാദത്തിനും ഹെഗലിന്റെ ആശയവാദത്തിനും പ്രകടമായ പൊരുത്തക്കേടുകളുണ്ടെന്ന് നമുക്ക് തോന്നാം. ഒരുവശത്ത് അദ്ദേഹം തറപ്പിച്ചു പറയുന്നു, ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യം. വിവിധാകാരകമായ ഈ പ്രപഞ്ചം അസത്യം മാത്രമാണ് എന്ന്. നേരെമറിച്ച് ബാഹ്യപ്രപഞ്ചം സത്തായുള്ളതാണെന്നും വസ്തുക്കളെ ആശയങ്ങളായി കരുതാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും അദ്ദേഹം സിദ്ധാന്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് ഏകസത്യമെങ്കിൽ ബാഹ്യവസ്തുക്കളുടെ സത്ത അറിയപ്പെടുന്നതെങ്ങനെ? വൈവിധ്യം നിറഞ്ഞ ഇന്ദ്രിയവിഷയമായ ഈ പ്രാതിഭാസികജഗത്തിനും അതിലുള്ള മനുഷ്യനും സത്തയുണ്ടെങ്കിൽ എങ്ങനെ പറയും? ജീവാത്മാവ് ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് എങ്ങനെ അഭിന്നമായിരിക്കും? ജീവാത്മാവ് പരിച്ഛിന്നമാണ്. ബ്രഹ്മം അപരിച്ഛിന്നമാണ്. ജീവാത്മാവ് ഉപാധികളോടുകൂടിയതാണ്. ബ്രഹ്മം ഉപാധിരഹിതമാണ്. ജീവാത്മാവ് സഗുണമാണ്. ബ്രഹ്മം നിർഗുണമാണ്. ജീവാത്മാവ് നശ്വരമാണ്. ബ്രഹ്മം അനശ്വരമാണ്. രണ്ടും എങ്ങനെയാണ് ഒന്നാവുക?

എന്നാൽ ശ്രീശങ്കരൻ ഇതിൽ ഒരു പൊരുത്തക്കേടും കാണുന്നില്ല. ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യമെന്ന സങ്കല്പം ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ ഈ നാമരൂപാത്മകമായ ഇന്ദ്രിയഗോചര പ്രപഞ്ചം തമ്മിലുള്ള വിരോധം നിലനിൽക്കാമെന്ന് അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു. അദ്ദേഹം എഴുതിയിരിക്കുന്നു:

"നദ, പുരി, തിര, കമിള മുതലായവ ജലമയമായ സമുദ്രത്തിന്റെ വിവിധപരിണതികളാണ്. അതേസമയം സമുദ്രത്തിൽ നിന്ന് അഭിന്നങ്ങളാണ്; എങ്കിലും അവ തങ്ങളിൽ വേർപിരിഞ്ഞും ഒന്നിച്ചും പ്രവർത്തിക്കുകയും പ്രതിപ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായി കാണുന്നുണ്ട്. ജലമായുള്ള സമുദ്രത്തിന്റെ പരിണാമങ്ങളാണെങ്കിലും സമുദ്രത്തിൽനിന്ന് വ്യത്യസ്തമല്ലെങ്കിലും നദ, തിര മുതലായവ പരസ്പരാപേക്ഷകമായി സ്വന്തം വ്യക്തിയെ ഉപേക്ഷിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ അവ വ്യക്തിത്വം അന്യോന്യം കളഞ്ഞുകളിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും, സമുദ്രം തന്നെയാകയാൽ അഭിന്നങ്ങളാണ്. ഇവിടെയും സംഗതി ഇതുപോലാണ്. വിഷയിയും വിഷയവും ഒരിക്കലും ഒന്നായിത്തീരുന്നില്ല. എന്നാൽ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് വ്യത്യാസപ്പെടുന്നുമില്ല... എല്ലാ വസ്തുക്കളും പരമകാരണമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് അഭിന്നങ്ങളാണ്. എന്നിരിക്കിലും അന്യോന്യം എന്നും അനശ്വരമായുള്ള വിഷയങ്ങൾ എന്നുള്ള ഭേദം കടലിന്റെയും തിരകളുടെയും കാര്യത്തിലെന്നപോലെ സാദ്ധ്യമാണ്" (3).

ശ്രീശങ്കരന്റെ തത്വനിരൂപണമനുസരിച്ച് വൈഷയിക ജീവിതത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനം വിഷയിയും വിഷയവും തമ്മിലുള്ള ഈ വിവേചനം തന്നെയാണ്. പിന്നെ എപ്പോഴാണ് അദ്ദേഹം വിഷയവിഷയികൾക്ക് അഭിന്നങ്ങളെന്നും അദ്വിതീയമായ ബ്രഹ്മം അതായത് പരമാത്മാവു മാത്രമാണ് ഏകസത്യം എന്നും പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതെന്ന് ആ ഏകത്വവാദത്തെ സമർത്ഥിക്കുന്നത്? അധ്യാസം എന്ന സങ്കല്പംകൊണ്ടാണ് ശ്രീശങ്കരൻ ഈ പ്രശ്നത്തിന് പരിഹാരം കാണാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആന്തരികസത്തയെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിന് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള ബൗദ്ധികോപാധിയാണ് അധ്യാസം. അധ്യാസം എന്നാൽ എന്ത്? ഒന്നിൽ മറ്റ് അതല്ലാത്തതായ മറ്റൊന്നിന്റെ സംജ്ഞാനം — ഒരു വസ്തു മറ്റൊരു വസ്തുവാണെന്ന അധിഷ്ഠാനത്തിൽ ഭ്രമമാകാൻ സാദ്ധ്യമായ ഒന്നിൽ അസത്യമായ മറ്റൊന്നിന്റെ ആരോപണം — എന്നാണ്. അധ്യാസത്തിന് ശ്രീശങ്കരൻ കൊടുത്തിട്ടുള്ള നിർവചനം അനാത്മാവിന്റെ കാര്യങ്ങളെ ആത്മാവിലും ആത്മാവിന്റെ കാര്യങ്ങളെ അനാത്മാവിലും ആരോപിക്കുമ്പോൾ വിഷയവിഷയികളുടെ ഉണ്ടങ്ങൾക്ക് അവ്യക്തത സംഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതായി അദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു. ഈ അധ്യാസസിദ്ധാന്തത്തെ ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യത്തിന്റെ ഉപോദ്ഘാതത്തിൽ അദ്ദേഹം വിശദീകരിക്കുന്നു:

"വിഷയതയും തത്പദാർത്ഥമായ വിഷയിയായ അഹംപദാർത്ഥവും തമ്മിൽ രണ്ട് സംപ്രത്യയഭേദങ്ങളാണ്. അവ ഇരുട്ടും വെളിച്ചവുംപോലെ വിരുദ്ധസ്വഭാവങ്ങളോടു കൂടിയവയാണ്. ഒന്നിന് മറ്റൊന്നിന്റെ സ്വഭാവമുണ്ടാവാൻ സാധ്യമല്ല എന്നത് തീർച്ചയാണ്. അങ്ങനെ ഇരിക്കെ ഒന്നിന്റെ സ്വഭാവങ്ങളെ മറ്റൊന്നിന്റെ സ്വഭാവങ്ങളായി ആരോപിക്കുന്നു. ... വിഷയമായ യുഷ്മത്പ്രത്യയഗോചരമായ വസ്തുവിനെയും അതിന്റെ ഗുണങ്ങളെയും അഹംപദാർത്ഥമായ വിഷയിയായ ജ്ഞാതാവായ വസ്തുവിലും ആരോപിക്കുന്നത് ആയ ഈ രണ്ടിനെയും ആരോപിക്കുകയാണ് എന്നത് ന്യായമായും മിഥ്യയാകാനേ തരമുള്ളു".

പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആന്തരികസത്തയും എല്ലാ ലൗകിക വ്യാപാരങ്ങൾക്കും ആപേക്ഷികാനുഭവങ്ങൾക്കും മൂലകാരണമായി ശ്രീശങ്കരൻ പ്രതിപാദിക്കുന്നത് ആത്മാവിൽ അനാത്മാവിനെയും നേരെമറിച്ചുമുള്ള അധ്യാസത്തെയാണ്. "ഞാൻ എന്നെ അറിയുന്നു" എന്ന ഞാൻ പറയുമ്പോൾ ഞാൻ ശരീരമായും അറിയുന്നത് എന്റെ യഥാർത്ഥമായ ആത്മാവിനെയല്ല. ആത്മാവ് ജ്ഞാനതായത് കൊണ്ട് വിഷയമാകാനൊക്കില്ല; ജ്ഞാനമാണ് ആത്മാവ്. അത് വിഷയിയല്ലാത്തതായിത്തീരുന്നു. ശരീരമാണ് വിഷയം. ജ്ഞാതാവ് ജ്ഞേയമായിത്തീരുന്നു. യുക്തിയനുസരിച്ച് രണ്ടും ഒന്നാവാൻ തരമില്ല. എങ്കിലും ഒന്നിനെ മറ്റൊന്നായി കാണുക എന്നതും ഒന്നിന്റെ അന്തസ്സത്തയെയും ഗുണങ്ങളെയും മറ്റൊന്നിലേക്ക പകർന്നുനൽകുക എന്നതും ഒരു സാമാന്യരീതിയായിത്തീർന്നിട്ടുണ്ട്. ഇതാണ് അധ്യാസം. ഇതിനെ ഉദാഹരിക്കുവാൻ ശ്രീശങ്കരൻ രണ്ടു സാമാന്യാനുഭവങ്ങളെ ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിരിക്കുന്നു. മുത്തുച്ചിപ്പി വെള്ളിയായിത്തോന്നുക എന്നതാണ് ഒന്ന്. ഒരു ചന്ദ്രൻ രണ്ടായിത്തോന്നുക എന്നതാണ് മറ്റൊന്ന്. മങ്ങിയ വെളിച്ചത്തിൽ കയറിനെ പാമ്പായി ഭ്രമിക്കുന്നതും ദൃഷ്ടാന്തമായി ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. പാമ്പ് മിഥ്യയാണ്. നല്ല വെളിച്ചത്തിൽ പരിശോധിച്ചാൽ ഭാവനയിലുള്ള പാമ്പ് മായുകയും കയറ് കയറിന്റെ എല്ലാ യഥാർത്ഥരൂപങ്ങളോടുംകൂടി ദൃശ്യമാകുകയും ചെയ്യും. പാമ്പ് മിഥ്യാരൂപമാണെങ്കിലും അസത്തല്ല. ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷംകൊണ്ട് തെറ്റാണെന്ന തെളിയുകയേ അത് കയറിൽ സത്താണ്. തെറ്റായ ജ്ഞാനം നിലനിൽക്കുന്നിടത്തോളം പാമ്പ് യഥാർത്ഥമാണെന്നും തോന്നും. എന്നാൽ യഥാർത്ഥജ്ഞാനോദയമുണ്ടാകുമ്പോൾ ആ മറയുകയും തൽസ്ഥാനത്ത് കയർ പ്രത്യക്ഷമാവുകയും ചെയ്യും.

തന്റെ ആശയം വ്യക്തമാക്കുവാൻ ശ്രീശങ്കരൻ സ്വപ്നങ്ങളെയും ഉദാഹരണമായി ഉപയോഗിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഉണർന്നിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയിൽ മുൻകാലങ്ങളിലുണ്ടായിട്ടുള്ള സ്വാനുഭവങ്ങളുടെ ഒരു പുനരുത്ഭവമായിട്ടാണ് സ്വപ്നങ്ങൾ പരിചിന്തിക്കപ്പെടുന്നത്. സ്വപ്നം കണ്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നിടത്തോളം മായികമായ ആ സ്വപ്നകാലാനുഭവങ്ങൾ യഥാർത്ഥങ്ങളായിട്ടുള്ളവയായി തോന്നാറുള്ളത്. പക്ഷേ, ജാഗ്രദവസ്ഥയിലെത്തുമ്പോൾ അവ അയഥാർത്ഥമാണെന്നു തെളിയുന്നു. സ്വപ്നാവസ്ഥയിലും ജാഗ്രദവസ്ഥയിലും നമുക്കുണ്ടാകുന്ന അനുഭവങ്ങൾ അതതവസ്ഥകളെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സത്യങ്ങൾ തന്നെയാണ്. എന്നാൽ അവയുടെ സത്യസ്ഥിതി കേവലസത്യത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി ആപേക്ഷികം മാത്രമാണ്. ലോകികസത്തയുടെ വീക്ഷണകോണിൽ നിന്ന് നോക്കിയാൽ സ്വപ്നകാലാനുഭവങ്ങൾ മിഥ്യയാണല്ലോ. അതേപോലെ കേവലയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ വീക്ഷണകോണിൽ നിന്ന് നോക്കിയാൽ ലൗകികജീവിതാനുഭവങ്ങളും മിഥ്യയാണ്. ഉറങ്ങിയവൻ ഉണരുന്നതുവരെ സ്വപ്നത്തിലെ മിഥ്യകൾ യഥാർത്ഥങ്ങളാണെന്ന തോന്നുന്നതുപോലെ, പരമാത്മാവാണ് കേവലസത്യമെന്നറിയുന്നതുവരെ വൈഷയികലോകാനുഭവങ്ങൾ സത്യമായി നമുക്ക് തോന്നുന്നു എന്നുമാത്രം.

സാധാരണ അനുഭവങ്ങളിലെ വിവേചനങ്ങളെക്കാൾ ശ്രീശങ്കരൻ സമ്മതിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഭേദമൊന്നുമില്ല. എന്തെന്നാൽ "ഈ എല്ലാറ്റിലും 'അത്' തന്നെയാണ് സാരാംശം; 'അത്' തന്നെയാണ് പരമസത്യം (ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്)."

സാധാരണ ലൗകികത്തിൽ ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായിത്തോന്നുന്നു. എന്നാൽ ഈ ഭേദം മായയുടെ മണ്ഡലത്തിൽ മാത്രമേയുള്ളൂ. ശ്രീശങ്കരൻ പറയുന്നു: "ജീവാത്മാവിനും പരമാത്മാവിനും തമ്മിൽ പേരിനു മാത്രമേ ഭേദമുള്ളൂ. എന്തെന്നാൽ പരിപൂർണ്ണജ്ഞാനത്തിൽ വിഷയം തന്നെ ഒന്നേയുള്ളൂ. അദ്ദേഹമാണ് എന്നു സൂനിശ്ചിതമായുള്ളതാണ്. (ചിലർ ചെയ്യുന്നതുപോലെ) ആത്മാവിനെ നാനാത്വം കല്പിക്കുക എന്നതും ജീവാത്മാവ് പരമാത്മാവിൽനിന്നും പരമാത്മാവ് ജീവാത്മാവിൽനിന്നും ഭിന്നമാണെന്നു കരുതുന്നതും അർത്ഥശൂന്യമാണ്. എന്തെന്നാൽ ആത്മാവ് പല പേരിലും അറിയപ്പെടുന്നുണ്ടെങ്കിലും വാസ്തവത്തിൽ ഒന്നുതന്നെയാണ്" (ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം).

ജീവാത്മാവ് സാരാംശത്തിൽ ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ്. "അത് ആത്മാവാണ്. അതു നീ തന്നെ" കയർ എന്ന ആശയം സർപ്പമെന്ന ആശയത്തെ ഇടപ്പെടുത്തുന്നതുപോലെ ജീവബ്രഹ്മൈക്യത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ജീവാത്മാവ് ശരീരബന്ധനത്തിലുള്ള ആശയത്തെ മായ്ച്ചുകളയുന്നു. ശ്രീശങ്കരൻ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനോദയം വരെ ജീവാത്മാവും പരമാത്മാവും തമ്മിലുള്ള ഭേദം യഥാർത്ഥമാണ് എന്ന്. ആത്മൈക്യബോധത്തിനു മുമ്പ് മനുഷ്യന്റെ വ്യവഹാരങ്ങളിൽ ഉൾപ്പെടുന്ന ശരി തെറ്റ് എന്നീ ആശയങ്ങളെല്ലാം തന്നെ അതേപടി നിലനിൽക്കുന്നതാണ്. "ബന്ധനായ ജീവാത്മാവാണ് സത്യമായ ആത്മാവ് എന്ന തെറ്റിദ്ധാരണ എപ്പോൾ അകലുന്നുവോ ഉടൻതന്നെ ആ ധാരണയിലധിഷ്ഠിതമായ അജ്ഞാനജന്യങ്ങളായ ഈ പ്രവർത്തനങ്ങളെല്ലാം ഇല്ലാതാവുകയും ചെയ്യുന്നു. (ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം).

ശ്രീശങ്കരൻ ഇടരകയാണ്: "ജീവബ്രഹ്മൈക്യബോധമുണ്ടാകുന്നതിനുമുമ്പ്, ഉണരുംമുമ്പ് സ്വപ്നത്തിലുണ്ടായവപോലെ, എല്ലാ പ്രവർത്തനങ്ങളും ശരിയായിത്തന്നെ ആത്മൈക്യജ്ഞാനം ഉദിക്കാതിരിക്കുന്നിടത്തോളം ജ്ഞാനോപകരണങ്ങൾ, ജ്ഞാനവിഷയങ്ങൾ, ഫലങ്ങൾ എന്നിവയെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കുമ്പോൾ ആരും അനാത്മ എന്ന ആശയത്തെ വച്ചുപുലർത്തുന്നില്ല. വാസ്തവത്തിൽ എല്ലാ ജീവികളും തങ്ങളുടെ സ്വതസിദ്ധമായ ബ്രഹ്മൈക്യബോധം തിരസ്കരിക്കുകയും അജ്ഞാനം ഹേതുവായി ഞാൻ എന്റെ, എന്റേതെന്നും, എന്റെ ആത്മാവാണെന്നും എന്നിന്റെ മാറ്റമെന്നും ഉള്ള വ്യത്യാസങ്ങളെ വച്ചുപുലർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ആയ ഇങ്ങനെ മനുഷ്യന്റെ സാമാന്യമായ കർമ്മങ്ങളും വൈദികാചാരങ്ങളും എല്ലാം ജീവബ്രഹ്മൈക്യബോധത്തിനു മുമ്പ് യുക്തങ്ങൾ തന്നെയാണ്; സാർവ്വലൗകികമായ വസ്തുക്കളെ സ്വപ്നത്തിൽ കണ്ടു എല്ലാം പ്രത്യക്ഷത്തിൽ കാണുന്നതുപോലുള്ള ഉറച്ച ധാരണയോടുകൂടിയ അറിവ് ഉണരുന്നതുവരെ യഥാർത്ഥമായി ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെയാണ്. അത് അവയെല്ലാം തന്നെയായി കാര്യങ്ങളുടെ അനേകത്വങ്ങളാണെന്ന ബോധം അപ്പോൾ ഉണ്ടാകാനില്ലല്ലോ. (ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം).

അധ്യാസം, അവിദ്യയുടെ ഫലമാണ്. വിദ്യയാൽ അതായത് ജ്ഞാനത്താൽ അത് നശിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. ഒരു വസ്തുവിൽ നിന്ന അധ്യാസം ചെയ്യപ്പെട്ട വസ്തുവിനെ വേർപ്പെടുത്തി, ആ വസ്തുവിന്റെ യഥാർത്ഥസ്വരൂപം മനസ്സിലാക്കുക എന്നതാണ് വിദ്യകൊണ്ടുദ്ദേശിക്കുന്നത്.

ശ്രീശങ്കരൻ പറയുന്നു: "പ്രമാണങ്ങളും പ്രമേയങ്ങളും സംബന്ധിച്ച എല്ലാ ലൗകിക-വൈദികാചരണങ്ങളും ആരംഭിക്കുന്നതുതന്നെ ആത്മാവും അനാത്മാവും തമ്മിലുള്ള പരസ്പരാധ്യാസത്തെ — അവിദ്യയെ — അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെയാണ്. വിധിനിഷേധം മുതൽ എന്നിവയെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന ശ്രുതികളും അപ്രകാരംതന്നെ" (ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം).

വൈദികങ്ങളും മതപരങ്ങളും ആയ എല്ലാ നിധിനിഷേധങ്ങളും ശരിയായ ആത്മജ്ഞാനം ഉദിക്കിക്കുന്നതിനുമുമ്പ് പ്രവർത്തിക്കുന്നു. അവയ്ക്ക് അജ്ഞാനാന്തത്തിലുള്ള ജനങ്ങളെ സംബന്ധിക്കുന്ന നിർമ്മകളെ ഉല്ലംഘിക്കാൻ നിവൃത്തിയില്ല. അജ്ഞാനിയായ ഒരുവൻ, യഥാർത്ഥത്തിൽ ബ്രഹ്മമാണ് എല്ലാവരുടെയും ആത്മാവ് എന്ന മറന്നുകൊണ്ട്, ശരീരം, സന്തതി, സമ്പത്ത് മുതലായവ വരെ കാര്യങ്ങളെ തന്റെ ഭാഗമായും തന്നെ സംബന്ധിക്കുന്നവയായും കാണുന്നു. "ആകയാൽ യഥാർത്ഥജ്ഞാനം പ്രകാശിക്കുന്നതുവരെ ലൗകികങ്ങളും മതപരങ്ങളുമായ സാധാരണ പടങ്ങൾക്ക് നിർബാധം ഇടരാതിരിക്കുവാൻ കാരണം കാണുന്നില്ല". പക്ഷേ, അവയല്ല പരമസത്യമായി അതായത് ആത്മാവുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നില്ല എന്നുമാത്രം.

വിശദീകരിക്കുന്നതിനായി ശ്രീശങ്കരൻ പറയുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

"ബ്രാഹ്മണൻ യാഗം അനുഷ്ഠിക്കണം എന്നതുപോലെ വൈദികങ്ങളായ വിധികൾ, വർണ്ണം, ആശ്രമം, വയസ്സ്, പരിതഃസ്ഥിതി മുതലായവയുടെ അധ്യാസങ്ങളെ അംഗീകരിച്ചാൽ മാത്രമേ ശരിയാകുവാൻ സാധ്യതയുള്ളൂ". നേരെമറിച്ച് ബ്രാഹ്മണൻ ക്ഷേത്രിയൻ മുതലായ സാമൂഹികജാതികളിൽ നിന്ന വിഭ്രമാണാണ് ആത്മാവ്. അത് വർണ്ണവർഗ്ഗസമ്പ്രദായങ്ങൾക്കതീതമായ ലൗകിക പരിമിതികളിൽ നിന്നും ലോഭവിശേഷാംശാദികളായ വികാരങ്ങളിൽ നിന്നും അനന്തരഫലങ്ങളിൽ നിന്നും അതീതമാണ്.

ലൗകികജീവിതത്തിൽ മനുഷ്യൻ തന്നെ ഈശ്വരനുഷ്യിയായി കരുതുന്നു. ഈശ്വരനെ പരമസത്യമായും പൂജാപ്രാർത്ഥനാദികൾക്ക് വിഷയമായും പരിഗണിച്ചുപോരുന്നു. ഈശ്വരനെ സമ്പൂർണ്ണതകളന്നോ ദിവ്യഗുണസമ്പൂർണ്ണനും സർവ്വശക്തനും പ്രളയവിഹിതം ചെയ്യാവുന്നവനുമായ സൃഷ്ടികർത്താവായി ശ്രീശങ്കരൻ കാണുന്നു. എന്നാൽ ശ്രീശങ്കരന്റെ അദ്വൈതവേദാന്തത്തിൽ സങ്കല്പസമായ ഈശ്വരനു സ്ഥാനമില്ല. സൃഷ്ടാവും സൃഷ്ടിയും, ഈശ്വരനിൽ വിശ്വാസം, പ്രാർത്ഥന, പൂജ, തീർത്ഥാടനം മുതലായവ പ്രാതിഭാസികലോകത്തിലെ സംഗതമായുള്ളൂ. പാരമാർത്ഥികവീക്ഷണത്തിൽ ഏതായാലും ഈശ്വരൻ മിഥ്യയാണ്. ഇതരരംഗീശരനിർമ്മിതശേഷമായ ബ്രഹ്മം പരമാത്മാവ് അതായത് നിർഗുണബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യം.

ശരീരം ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ആന്തരിയവയാവശ്യങ്ങൾ എന്നീ അനാത്മവസ്തുക്കളെങ്കിൽ ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ ഈ ലോകം സ്ഥാഗോസ്ഥിതമായി നോക്കിയാൽ അസ്ഥിരമാണ്. അയഥാർത്ഥമാണ്. എന്നാൽ അജ്ഞാനം അതായത് അവിദ്യ മനസ്സും ശരീരവുമടങ്ങിയ ജീവിയെ നിരവധി ആത്മാവായി അംഗീകരിക്കുന്നതിന് ജീവനെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. ആത്മാവും അനാത്മാവും തമ്മിൽ അധ്യാസത്തിന് ഇതു കാരണമായിത്തീരുന്നു. അനാത്മാവിനെ അതിന്റെ സ്വഭാവത്തോടെ ആത്മാവിലും ആത്മാവിനെ അനാത്മാവിലും ആരോപിക്കുക എന്നതാണ് ഈ അധ്യാസത്തിന്റെ സ്വഭാവം. അനാത്മാവായ മനസ്സ് സംഘാതതന്തത്ത ആത്മാവായി തെറ്റിദ്ധരിക്കുന്നതാണ് അവിദ്യ. ഈ അധ്യാസബന്ധമാണ് ലോകത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വത്തിന്റെ നിദാനം.

ശ്രീശങ്കരന്റെ മതമനുസരിച്ച് ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യം; ബ്രഹ്മത്തിൽ അധ്യാസിക്കപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടാണ് ബ്രഹ്മാണ്ഡവും വൈഷയികലോകവും ഉണ്ടെന്ന തോന്നുന്നത്. കാണുന്നത് അവാസ്തവമല്ല. എന്തെന്നാൽ അവ ഉള്ളതുപോലെ തോന്നുന്നതല്ലോ. പക്ഷേ, ജ്ഞാനം ഉദയംചെയ്യുമ്പോൾ അവയെല്ലാം ബ്രഹ്മത്തിൽ ലയിക്കുന്നു. യഥാർത്ഥത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റി ഉരുത്തിരിഞ്ഞു ലഭിക്കുന്നതോടുകൂടി പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മായികത അപ്രത്യക്ഷമാകുകയും പ്രപഞ്ചമെല്ലാം ബ്രഹ്മമായി അറിയപ്പെടുകയും ചെയ്യും.

കയറിൽ പാമ്പു കാണുക മുതലായ ഭ്രമാത്മകങ്ങളുടെ ലോകം ശരിയായ ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളുടെ ലോകത്താൽ നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നു. അതുപോലെ ഇന്ദ്രിയവിഷയമായ ലോകം പരമാത്മജ്ഞാനത്താൽ നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നു. ഭ്രമജ്ഞാനത്തിന്റെ പക്ഷത്തുനിന്നും നോക്കിയാൽ പാമ്പ് സത്യമാണ്. ലൗകികാനുഭവത്തിന്റെ പക്ഷത്തുനിന്നും നോക്കിയാൽ പാമ്പ് ഇല്ലാത്തതും അസത്യവുമാണ്; കയർ മാത്രമാണ് സത്യം. അതുപോലെ യഥാർത്ഥജ്ഞാനത്തിന്റെ പക്ഷത്തുനിന്നും നോക്കിയാൽ കയർ ഭ്രമവും ബ്രഹ്മം മാത്രം സത്യവുമാണ്.

അങ്ങനെ ശ്രീശങ്കരൻ സത്തയുടെ മൂന്നുഘട്ടങ്ങളെയും അവയ്ക്കനുസൃതമായി ജ്ഞാനത്തിന്റെ മൂന്ന പടനങ്ങളെയും അംഗീകരിക്കുന്നു. പരമമായ സത്ത അതായത് പാരമാർത്ഥികസത്യം, ലൗകികമായ സത്ത അതായത് വ്യാവഹാരികസത്യം, മൂന്നാമത് അസത്ത് അതായത് പ്രാതിഭാസികസത്യം എന്നിങ്ങനെയാണ് സത്യത്തിന്റെ മൂന്ന പടനങ്ങൾ. ഉയർന്നതൊന്ന്, ആകാശപുഷ്പം, വന്ധ്യാപുത്രൻ മുതലായവ വെറും ഭാവനകളും പൂർണ്ണമായും അസത്യങ്ങളുമാണ്. എല്ലാകാലത്തും അവ ഒരിക്കലും ഗോചരമാകുന്നില്ല. രജ്ജുസർപ്പവും സ്വപ്നങ്ങളും അസത്യങ്ങളാണെങ്കിലും, അനുഭവിക്കപ്പെടുന്നു പൂർണ്ണമായും അസത്യങ്ങളല്ലെന്നതുകൊണ്ട് തികച്ചും അസത്യങ്ങളല്ല. പാരമാർത്ഥികസത്യത്തിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ അവച്ചരുവും ദ്രവ്യവും അതിനിയമസത്യവുമായ ബ്രഹ്മം അതായത് പരമാത്മാവ് മാത്രമാണ് സത്യം; ബ്രഹ്മാണ്ഡവും വൈഷയികലോകവും ജീവാത്മാക്കളും അസത്യങ്ങളാണ്. ബ്രഹ്മജ്ഞാനം മറ്റെല്ലാ അനുഭവങ്ങളെയും മായ്ച്ചുകളയുന്നതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് സത്യം. അന്വയരൂപവും അവികാരിയും സർവ്വത്തിന്റെയും ആധാരവുമായ അദ്വിതീയമായ ആത്മാവ് തന്നെയാണ് പരമമായ ആ ജീവവും ഈ ലോകം യാഥാർത്ഥമായിത്തോന്നും (ശങ്കരന്റെ ആത്മബോധം). ശാശ്വതവും അവ്യയവും അനന്തവും അവികാരിയുമായ അത് ഒന്നിനെയും ശ്രീശങ്കരൻ പരമസത്യമായി അംഗീകരിക്കുവാൻ ഒരുക്കമല്ല.

ലൗകികസത്യത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ വൈഷയിക ലോകം യാഥാർത്ഥവും സ്വപ്നാനുഭവങ്ങളും രജ്ജുസർപ്പവും മിഥ്യയുമാണ്. ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ ലോകവും പാമ്പും സ്വപ്നാനുഭവങ്ങളും ശശവിഷാണംപോലെയും വന്ധ്യാപുത്രനെപ്പോലെയും പൂർണ്ണമായും അസത്യങ്ങളല്ല. അവയ്ക്ക് സത്യത്തിന്റെ അല്പമാത്രംശമുണ്ട്. അവ പൂർണ്ണമായും അസത്യങ്ങളെങ്കിൽ ഒരു പ്രവ്യഞ്ജത്തിൽ ഉണ്ടാകാൻ സാദ്ധ്യതയില്ലല്ലോ. ആകയാൽ അവ സത്യമെന്നോ അസത്യമെന്നോ പറയുവാൻ പറ്റുന്നില്ല. അവയ്ക്ക് അവർണ്ണനീയമായ ഒരു സത്താഭാവമുണ്ട്. മറ്റൊരവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ അവ അനിർവചനീയസത്യങ്ങളാണ്.

പരബ്രഹ്മത്തിന്റെ പരമയാഥാർത്ഥ്യം പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നതിന് വേണ്ടിയാണ് ശ്രീശങ്കരൻ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആപേക്ഷികമായ അയഥാർത്ഥതാവാദവുമായ ഊന്നിപ്പറയുന്നത്. സത്താപരമായ ആധാരം ബ്രഹ്മമായിരിക്കുള്ള വൈവിധ്യം നിറഞ്ഞ ഈ പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മംതന്നെയാണ്. കയർ കയറാണെന്നറിയുമ്പോൾ മിഥ്യയായ പാമ്പ് കയറിൽ നിന്ന് ഭിന്നമല്ലെന്ന തോന്നുന്നതുപോലെ ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ ഈ പ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മമാണെന്ന് നിജസ്ഥിതി മനസ്സിലാവുമ്പോൾ പിന്നീട് ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് വേറെയായി തോന്നുന്നില്ല. ഇന്ദ്രിയവിഷയമായ ഈ പാദാർത്ഥികം, അയഥാർത്ഥമാണെന്നാകയാൽ പരസ്പരം അഭിന്നങ്ങളും ബ്രഹ്മാഭിന്നങ്ങളുമാണ്.

സംപ്രത്യയാത്മകമായ ചിന്തകൊണ്ടും ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വഴിയുമുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനംകൊണ്ടുമാണ് ലൗകികസത്യങ്ങൾ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നത്. ബ്രഹ്മം മനുഷ്യചിന്തയുടെ ഉപാധികൾക്ക് അതീതമാണ്. ആകയാൽ ബ്രഹ്മത്തെ അതിന്റെ അന്തസത്തയിൽ ഗ്രഹിക്കാവുന്നതല്ല. തനതുള്ള ജ്ഞാനം ബ്രഹ്മത്തിന് അതിയായും അറിവാകുകയും പ്രത്യക്ഷമായ വസ്തുക്കൾ അതിലൂടെ കാണുന്നതാണ്. ഈ ബ്രഹ്മജ്ഞാനം സംപ്രത്യയജ്ഞാനങ്ങളിലൂടെ യുക്തികളിലൂടെ ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷത്തിലൂടെ അല്ല, അതീന്ദ്രിയ അനുഭൂതിഗ്രഹണത്തിലൂടെ ആണ് അധിഷ്ഠിതമായിട്ടുള്ളത്.

ശ്രീശങ്കരൻ, ഈ സമഗ്രപ്രഷ്ടാക്കുമെങ്കിൽ, ദൈവവും അജ്ഞേയവുമായ പാരമാർത്ഥികസത്തയോടുകൂടിയ പ്രാകൃതികവും മർത്ത്യവുമായുള്ള ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ മായയാലുള്ള ഒരു വിക്ഷേപരൂപമായിട്ടാണ് കാണുന്നത്. വൈഷയികലോകത്തിൽ വിശേഷങ്ങൾക്കും വ്യത്യാസങ്ങൾക്കും, ഒന്ന പലതായി തോന്നിക്കുന്നതിനും നിദാനമായത് ഈ മായ അനിർവചനീയമായ പ്രപഞ്ചികമായ അജ്ഞാനം തന്നെയാണ്. മായകൊണ്ടാണ് ബ്രഹ്മാദി പരമാത്മാവായ ജീവാത്മാവും പ്രതിഭാസിക പ്രപഞ്ചവും ഭിന്നങ്ങളായി തോന്നുന്നത്. ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സ്രോതസ്സും അതിനെ നിലനിർത്തുന്നതിനെ കാരണവുമായി പ്രകാശിക്കുന്ന മായയുടെ സ്വാധീനതയിലാണ് ഓരോ ജീവാത്മാവും താൻ ഈശ്വരനിൽനിന്നും ഭിന്നമാണെന്നും ബാഹ്യവിഷയങ്ങൾ തന്നിൽ നിന്നും ഭിന്നങ്ങളാണെന്നും വിചാരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഈ മായയെയും ബ്രഹ്മത്തെയും വിഷയവിഷയങ്ങളുടെ മൗലികമായ ഐക്യത്തെയും ഏകാത്മകവുമായി വീക്ഷിക്കുന്നത് അവയെല്ലാം പരിഗണിക്കേണ്ടതില്ല.

ശ്രീശങ്കരൻ പ്രസ്താവിക്കുന്നു: "ഇന്ദ്രജാലം അവസ്ഥാനമായ എന്ന ജീവിതത്തിൽ എതിർത്തപ്പെടുത്തുന്ന കാലങ്ങളിലും — ത്രികാലങ്ങളിലും — ബാധിക്കുന്നില്ല. അതുപോലെ ദ്രഷ്ടാവുമായ ഈ പ്രപഞ്ചം പരമാത്മാവിനെയും ബാധിക്കുന്നില്ല. സ്വപ്നം കാണുന്നവൻ എല്ലാ പരിതഃസ്ഥിതിയിലും ഒന്ന തന്നെയായതുകൊണ്ട് സ്വപ്നദശയാൽ ബാധിക്കപ്പെടുന്നില്ല; ജാഗ്രദാവസ്ഥയിലും നിദ്രയിലും ഈ ഭ്രമം ഇരട്ടുള്ളതായിത്തീരുന്നില്ല എന്നതും ഇതിന്റെ കാരണം. അതുപോലെ എപ്പോഴും ഒന്നായി തന്നെ ഇരിക്കുന്നവനും മൂന്നവസ്ഥകൾക്കും സാക്ഷിയുമായ പരമാത്മാവ് വ്യത്യാസപ്പെടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഈ മൂന്നവസ്ഥകളാൽ ഒരിക്കലും ബാധിക്കപ്പെടുന്നില്ല. പരമാത്മാവ് മൂന്നവസ്ഥകളുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിച്ചതുപോലെ തോന്നുന്നത്, കയർ പാമ്പായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നതുപോലെ കേവലം അധ്യാസത്തിന്റെ ഫലമാണ്" (ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം).

അവിച്ഛിന്നവും അനിർവാച്യവുമായ ബ്രഹ്മം മായയുടെ ഇരുണ്ട ആവരണത്തിനടിയിൽ വിച്ഛിന്നവും നാനാതത്വത്തോടുകൂടിയതുമായ ഒന്നായി തോന്നുന്നു. ലൗകിക യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ അതായത് വ്യാവഹാരിക സത്യത്തിന്റെ ദ്രഷ്ടാവായ ആവിഷ്കരണങ്ങൾക്കിടയിൽ ഉള്ളത് വിഷയവിഷയ പരമവുമായ അതായത് പാരമാർത്ഥികമായ സത്യം തന്നെയാണ്. പാരമാർത്ഥികസത്യത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ പരബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നും സത്യമല്ല.

മായയാൽ ബാധിതമായ ജീവാത്മാവ് അവിവേകാഗ്രമൊരു പ്രത്യേക വ്യക്തിയായി മാറി, അതുതന്നെ ജീവാത്മാവിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി തന്നെ അഹംകാരത്വമായും സ്വയം കരുതുന്നു. ഓരോ വ്യക്തിയും അവന്റെ ലൗകികജീവിതത്തിൽ സ്വയം വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത് 'ഞാൻ' എന്നാണ്. ഓരോ ഞാനും മറ്റോരോ 'ഞാനി'ൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി അന്നു പരിഗണിക്കപ്പെടുന്നു. അപ്പോൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈ 'ഞാൻ' ആരാണ്? ജീവാത്മാക്കൾക്കെല്ലാം പൊതുവായി വല്ലതുമുണ്ടോ? അവയെ എല്ലാം ഏകീകരിക്കുന്ന വല്ല സത്യവും പിന്നിലുണ്ടോ?

ശ്രീശങ്കരന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പ്രത്യേകമായി തോന്നുന്ന ജീവാത്മാക്കൾ ശരിയായ ആത്മാവുകളല്ല; ഏകസത്യമായ പരമാത്മാവിന്റെ പ്രകടമായ വിശേഷവത്കരണങ്ങൾ മാത്രമാണ്. അദ്ദേഹം ആത്മാവിനെ അതായത് വ്യക്തിഗതമായ ആന്തരസത്തയെ ബ്രഹ്മമായി അതായത് പൂർണ്ണസത്തയായി വിവേചിച്ചറിയുന്നു. വ്യക്തിഗതമായ ആത്മാവ് അതായത് ജീവൻ പൂർണ്ണമല്ലാത്ത മറ്റൊന്നല്ല. അത് ബ്രഹ്മമെന്ന ഏകസത്യം തന്നെയാണ്. മായാനിർമ്മിതങ്ങളായ വിശേഷവത്കരണങ്ങൾ പ്രവാകരണങ്ങൾ പ്രശ്നമെന്നു കാണുന്ന ഭാവം മാത്രമാണ്.

ചില ദാർശനികന്മാർ മനസ്സിനെ അതായത് അന്തഃകരണത്തെ ചൈതന്യസ്വരൂപനായ ആത്മാവായി കാണുന്നവരാണ്. ചൈതന്യസ്വരൂപനായ ആത്മാവ് ജ്ഞാതാവാണ്. ഭോക്താവാണ്. ചിന്തിക്കുന്നവനും സ്വർഗ്ഗിക നന്മകളെ സംഗ്രഹിക്കുന്നവനുമാണ്. ശ്രീശങ്കരൻ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നു, അന്തഃകരണമല്ല ആത്മാവ് തന്നെയാണ് ചൈതന്യസ്വരൂപനെന്നും അത് ആത്മാവ് എന്നും; വ്യക്തിഗതമായ ആത്മാവ് ചൈതന്യം തന്നെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതമനുസരിച്ച് വിഷയവിഷയികൾക്കുള്ള ബന്ധങ്ങളിൽ നിന്ന് ഉദ്ഭവിച്ചിട്ടുള്ള ആത്മാവല്ല. മായയുടെ ഫലമല്ല ആത്മാവ്. ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷങ്ങൾക്കിടയിൽ നിന്ന് നോക്കിയാൽ അത് ആത്മചൈതന്യവസ്തുവാണ്. എന്നാൽ പരമാർത്ഥസത്തയുടെ നിലയിൽ നിന്ന് നോക്കിയാൽ ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് ആത്മാവ്. അത് ക്ഷേത്രജ്ഞനും ചൈതന്യസ്വരൂപവുമാണ്. അനന്തതയിൽ ആധ്യാത്മിക അന്തരാത്മാവിന്റെ പ്രത്യേകഭാവങ്ങളും വിഷയവിഷയികളും തിരോധാനം ചെയ്യുന്നു. ഈ ശുദ്ധചൈതന്യം തന്നെയാണ് ഇന്ദ്രിയഗോചര ജഗത്തിന്റെ ബാഹ്യവിധികളും ശേഷങ്ങളുടെയും പ്രത്യക്ഷസാക്ഷി.

ജീവാത്മാവിന്റെ സത്യത അതിന്റെ വിശേഷതയിലാണ്. സാമാന്യത്തിലോ സർവ്വാത്മകത്വത്തിലോ അല്ല സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. ലൗകികവും പ്രാതിഭാസികവുമായ ജീവാത്മാവിൽ ആധ്യാത്മികസത്തയായി വിളങ്ങുന്നത് പരമാത്മാവാണ്. എല്ലാ വിശേഷങ്ങളുടെയും വിഭേദങ്ങളുടെയും സാമാന്യാടിസ്ഥാനമായി വർത്തിക്കുന്നത് അതാണ്. എല്ലാ 'ഞാ'നിന്റെയും സർവവ്യാപിയായ ഏകീകരണതത്വം അതാണ്. മനഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സവിശേഷമായ ആശയതത്വങ്ങളാണ് അത്. ജീവാത്മാവ് വിശേഷങ്ങളിലും വിഭേദങ്ങളിലും ഉടനീളം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ പരമാത്മാവ് മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ വാസ്തവികതയിലേക്ക്, യഥാർത്ഥമായ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ വാസ്തവികതയിലേക്ക് വിരൽ ചൂണ്ടുന്നു. യഥാർത്ഥത്തിൽ ആത്മാവ് ഒന്നേ ഉള്ളൂ. എന്നാൽ അത് അനേകം ജീവാത്മാക്കളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ഇവ തമ്മിൽ ഗോചരമാകുന്ന വ്യത്യാസങ്ങൾക്ക കാരണം ദേഹമനസ്സമാഹാരത്തിന്റെ പരിമിതികളാണ്. ശരീരം, ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ, മനസ്സ്, ബുദ്ധി, അഹങ്കാരം എന്നിവയുടെ സംയോഗത്താൽ സിനിതനായ വിശിഷ്ടനായ ആത്മാവാണ് ജീവൻ. നേരറിവ് ആത്മാവാകട്ടെ ജീവന്റെ യഥാർത്ഥസ്വരൂപവും സന്ധാരകവുമത്രെ. ജീവൻ ശരീരബദ്ധനായ അതായത് വിശിഷ്ടനായ ആത്മാവാണ്. എന്നാൽ ആത്മാവ് അതിന്ദ്രിയനും അവിഷയനും ആയ പരമാത്മാവാണ്. ബുദ്ധിയാലും മറ്റ ബന്ധങ്ങളാലും വിശേഷവത്കൃതനായ ആത്മാവിന്റെ സ്വരൂപം യഥാർത്ഥമായ ആത്മസ്വരൂപത്തിൽ നിന്ന വിഭിന്നമാണ്. എന്നാൽ ലൗകികാനുഭവത്തിൽ ഈ വ്യത്യാസം അവഗണിക്കപ്പെടുന്നു. ജീവനെ തൃഷ്ണ, സുഖം, വേദന മുതലായ മനോഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ ഒന്നായിട്ടാണ് ഗണിച്ചുവരുന്നത്. ഗോചരമായ മനസ്സിന്റെ ഗുണങ്ങൾ ആത്മാവിൽ ആരോപിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണത്. ശരിയായ ആത്മാവ് ഇപ്രകാരം ശരീരമായും ഇന്ദ്രിയങ്ങളായും അന്തഃകരണമായും കണക്കാക്കപ്പെടുന്നു.

ഈ കണക്കാക്കൽ, തെറ്റാണെങ്കിലും ലൗകിക ജീവിതത്തിൽ ആവശ്യമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. സത്താപരമായി രണ്ടിനും തമ്മിൽ യാതൊരു ഭേദവുമില്ലതന്നെ. മായയുടെ സൃഷ്ടിയായ ജീവനും ബ്രഹ്മാഭിന്നമായ ആത്മാവിനും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം പാരമാർത്ഥികമല്ല, പ്രാതിഭാസികം മാത്രമാണ്. അജ്ഞാനത്തിന്റെ അനുബന്ധംകൊണ്ടുള്ള പരിമിതിയിലാണ് ശരിയായ ആത്മാവ് വ്യക്തിഗതമായ ആത്മാവായി തോന്നുന്നത്. ആത്മാവിന്റെ സർവവ്യാപിത്വം, അനന്തചൈതന്യത്വം എന്നീ നിജസ്ഥിതികൾ മായയാൽ മറയ്ക്കപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് ജീവാത്മാവ് പരിച്ഛിന്നമായ ശരീരത്തോടും മനസ്സോടും ബന്ധപ്പെടുകയും നിയതനായ ബന്ധനം ദുഃഖിതനമെന്നപോലെ പെരുമാറുകയും ചെയ്യുന്നു. ബുദ്ധിമുതലായ അനുബന്ധങ്ങളാൽ നിയതനാകുമ്പോൾ ആത്മാവ് ഭോക്താവായും ജ്ഞാതാവായും കർത്താവായും തോന്നുന്നു. എന്നാൽ പാരമാർത്ഥികതയുടെ വീക്ഷണത്തിൽ ആത്മാവ് ഉളിക്കുകയോ പ്രവർത്തിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നില്ല. ജീവന്റെ അനുബന്ധമായ അഹന്തയാണ് കർമ്മത്തിനു കാരണം; അഹന്തമൂലമാണ് അത് ഭോക്താവായും കർത്താവായും ഇരുന്നുകൊണ്ട് ഓരോ കൃത്യങ്ങളനുഷ്ഠിക്കുന്നതും ലൗകികവ്യവഹാരങ്ങളിൽ ഏർപ്പെടുന്നതും.

അസൂയ, ലോഭം, വിദ്വേഷം, ദുഃഖം എന്നിവയെല്ലാം ഹേതുവാണ് അഹന്ത. മായാകാര്യങ്ങളായ പരിച്ഛിന്നത്വത്തിന്റെയും പൃഥക്ത്വത്തിന്റെയും അവസ്ഥയിൽ അഹന്ത മനുഷ്യനിൽ പലതരം ഇഷ്ടാനിഷ്ടങ്ങളെയും ആഗ്രഹങ്ങളെയും അതിമോഹങ്ങളെയും സങ്കചിതത്വത്തെയും സ്വാർത്ഥതയെയും മറ്റ സത്തകളോട് ഉദാസീനഭാവത്തെയും ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്നു. പരിച്ഛിന്നത്വത്തിലും പൃഥക്ത്വത്തിലും വിശ്വസിക്കുന്നിടത്തോളം വ്യക്തി ബദ്ധാവസ്ഥയിൽത്തന്നെ സ്ഥിതി ചെയ്യുകയേ ഉള്ളൂ. അഹന്തയുടെ അതായത് സങ്കചിതമായ 'ഞാൻ' എന്ന ഭാവത്തിന്റെ ബന്ധനത്തിൽ നിന്നും നിസ്സാരമായ ഇഷ്ടാനിഷ്ടങ്ങളിൽ നിന്നും മുക്തനായി, സ്വന്തം താല്പര്യങ്ങളെയെല്ലാം ഉപേക്ഷിച്ച് സ്വാർത്ഥതയിൽ നിന്നുമുയർന്നവനായിത്തീരുക എന്നത് മായയുടെ അതിർത്തികളെ കണ്ടറിയുമ്പോൾ മാത്രമേ, ഇന്ദ്രിയാനുഭവികവും വ്യാവഹാരികവുമായ അഹന്ത ശരിയായ ആത്മാവല്ല ഒരു തോന്നൽ മാത്രമാണെന്നു മനസ്സിലാക്കി അതിനെ ബ്രഹ്മാഭിന്നമായി ഗ്രഹിക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ, മുക്തിലഭിക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ സംഭവിക്കുകയുള്ളൂ. മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ പരമോന്നതമായ ലക്ഷ്യം ഈ മായയെ വലിച്ചെറിഞ്ഞ് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സാർവത്രന്ത്ര്യസ്വാതന്ത്ര്യാവസ്ഥയിൽ തന്റെ ആത്മാവിനെ ദർശിക്കുക എന്നതാണ്.

അനുഭോക്താവായ വിഷയി തന്നെയും വൈഷയികപ്രപഞ്ചത്തെയും ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായി വിചാരിക്കുന്നു. ജീവാത്മാവ് അവിദ്യയുടെ സ്വാധീനതയിലിരിക്കുന്നിടത്തോളം അത് അവനവനെ വേറെയായും പരിച്ഛിന്നനായും ദർശിക്കുന്നു. അദ്വൈതം പഠിപ്പിക്കുന്നത്, പ്രത്യേകതയിലും പൃഥക്ത്വത്തിലുമല്ല, സാരാംശത്തിൽ പരമാത്മാവിൽ നിന്നുള്ള അഭിന്നതയിലാണ് സത്യം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് എന്നത്രേ.

മനുഷ്യന്റെ ലൗകികമായ നിലനിൽപ്പിന് ആധാരമായ സത്യം പരമാത്മാവാണ്. വ്യക്തിത്വങ്ങളും പ്രത്യേകതകളും ഈ ആധാരിക സത്യത്തിന്റെ പ്രകടനങ്ങളാണ്. സാരാംശത്തിലും അടിസ്ഥാനപരമായും ബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്ന് അഭിന്നമായ ആത്മാവിന്റെ നിജസ്ഥിതിയെക്കുറിച്ചുള്ള അജ്ഞതയിൽനിന്നാണ് അങ്ങനെ സംഭവിക്കുന്നത്. അജ്ഞാനത്തിന്റെ മൂടുപടം നീങ്ങുമ്പോൾ വ്യക്തി അവന്റെ വ്യക്തിത്വവും പ്രത്യേകതയും ഉപേക്ഷിക്കുകയും തന്റെ ബ്രഹ്മാഭിന്നത്വം അറിയുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ മനുഷ്യസത്ത അതീന്ദ്രിയവും സർവവ്യാപിയുമായ ബ്രഹ്മമായി പ്രകാശിക്കുന്നു. ശങ്കരസിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് ആത്മാവിന്റെ നൈസർഗ്ഗികമായ സ്വഭാവം അറിയാത്തതുമൂലമാണ് ബന്ധനമുണ്ടാകുന്നത്. തന്റെ ബ്രഹ്മാഭിന്നത്വമറിയുന്നതോടുകൂടി ബന്ധനത്തിൽ നിന്ന് മോക്ഷം ലഭിക്കുന്നു. അവ്യവഹിതവും അന്തഃപ്രജ്ഞാത്മകവുമായ അനുഭൂതികൊണ്ട് സംലബ്ധമായ അതീന്ദ്രിയജ്ഞാനത്തിലാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. ഈവിധത്തിലുള്ള ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നതിന് ബുദ്ധിപരമായ സന്നദ്ധതയും ആത്മശുദ്ധീകരണവും മാർഗ്ഗം മാത്രമാണ്.

വ്യക്തി പരിച്ഛിന്നനാണ്. പക്ഷേ, സദാചാര സംബന്ധമായ ആത്മസംയമവും അവൻ ഒരിക്കലും തന്റെ പരിച്ഛിന്നത്വത്തിൽ തൃപ്തനല്ല. അവർ അപരിച്ഛിന്നത്വം ആഗ്രഹിക്കുന്നു. അവൻ അപൂർണ്ണനാണ്; എങ്കിലും പൂർണ്ണതയ്ക്കായി ആഗ്രഹിക്കുന്നു. ഓരോ മനുഷ്യനും ഓരോ പ്രത്യേക വ്യക്തിയാണ്; എന്നാൽ പ്രകൃതിയും സമൂഹവുമടങ്ങിയ വൈഷയിക ലോകത്തോടുള്ള അവന്റെ ബന്ധത്തിൽ പ്രപഞ്ചവുമായി അവനുള്ള ഏകത്വഭാവവും സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. സാരംശത്തിലുള്ള ഈ ഏകത്വം, വ്യക്തിയും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലും വ്യക്തികൾ തമ്മിലുമുള്ള ഈ അഭിന്നത്വം ശ്രീശങ്കരൻ ആദർശവാദത്തിന്റെ സീമകളിൽ നിന്നുകൊണ്ട് അത്യുജ്ജ്വലമായി പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുണ്ട്. അത് മദ്ധ്യയുഗത്തിലെ ചിന്താഗതിയിൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. മനുഷ്യസത്തയുടെ സാമാന്യത്വം കേവലമായ അമൂർത്തീകരണത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. മറ്റൊരവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, പരിച്ഛിന്നത്വ കാരണങ്ങളായ അനുബന്ധങ്ങൾ, ലൗകിക സത്യത്തിനെതിരെ ലൗകിക രീതിയിൽ മത്സരിച്ചുകൊണ്ടല്ല, ദിവ്യാനുഭവാത്മകമായ അന്തഃപ്രജ്ഞാവഴിയായി തരണം ചെയ്യപ്പെടുമ്പോളാണ് ബ്രഹ്മാഭിന്നമായ ആത്മാവ് താൻ തന്നെ എന്ന നിജതത്വം ജീവൻ അറിയുന്നത്. ആത്മാവ് മാത്രമാണ് സത്യമെന്നും ആത്തേതരങ്ങളൊന്നും സത്യമല്ലെന്നും വ്യക്തിക്ക് അപ്പോൾ മനസ്സിലാവുന്നു. ഭ്രമജ്ഞാനത്തെക്കുറിച്ച് അവൻ ബോധവാനായിത്തീരുന്നു. ആത്മാവിൽ നിന്ന് അതായത് യഥാർത്ഥ മനുഷ്യനിൽനിന്ന് ഉപരിയായി, അതീതമായി ഒന്നുമില്ല; എന്തെന്നാൽ മനുഷ്യൻ തന്നെയാണ് എല്ലാം. എല്ലാ ജീവജാലങ്ങളുടെയും സത്തായി, അദ്വിതീയമായി, പരിമിതികളിൽ നിന്നു മുക്തമായി, പരമാർത്ഥമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ബ്രഹ്മമാണല്ലോ അവൻ.

11.2

ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവം 1789-ൽ പൊട്ടിപ്പുറപ്പെട്ടപ്പോൾ ഹെഗലിന് പത്തൊമ്പതു വയസ്സ് മാത്രമേ പ്രായമായിരുന്നുള്ളു. വിപ്ലവത്തിന്റെ ആദർശങ്ങളാൽ അദ്ദേഹം അത്യധികം സ്വാധീനിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹം റിപ്പബ്ലിക്കിനെ ഉത്സാഹപൂർവ്വം സ്വാഗതവും ചെയ്തു. ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവം അന്നാട്ടിലെ ജന്മികളുടെ മർദ്ദനഭരണം അവസാനിപ്പിച്ച് സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ ഒരു മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥിതി പ്രതിഷ്ഠിക്കുകമാത്രമല്ല ലോകചരിത്രത്തിൽത്തന്നെ ഒരു നവയുഗത്തിന്റെ ആരംഭം കുറിക്കുകകൂടി ചെയ്തു. വിപ്ലവം പൊട്ടിപ്പുറപ്പെടുന്നതിനു സഹായിച്ച സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ ചിന്തകന്മാർ, സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയിൽ മാറ്റമുണ്ടാകുന്നതിന് രാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥകൾക്കുമാത്രമല്ല, മതപരമായ വ്യവസ്ഥകൾക്കും വിശ്വാസങ്ങൾക്കും മാറ്റമാവശ്യമാണെന്നും, സാധാരണ ലോകത്തിന്റെ പുരോഗതി അതീന്ദ്രിയനായ ഒരു ഈശ്വരന്റെ ചാപല്യങ്ങളെയല്ല, മനുഷ്യന്റെ ഇച്ഛയെയും യുക്തിയെയുമാണ് ആശ്രയിക്കുന്നതെന്നും അഭിപ്രായപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യനെ പഴഞ്ചൻ ആശയങ്ങളിൽ നിന്നും, വിശ്വാസങ്ങളിൽ നിന്നും ഉദ്ധരിക്കുന്നതിനും പ്രാകൃതികവും സാമൂഹികവുമായ ശക്തികളെ ഇങ്ങോട്ടു കീഴടക്കുന്നതിന് അനുവദിക്കുന്നതിനു പകരം അങ്ങോട്ട് കീഴടക്കുവാൻ ശക്തനാകത്തക്കവണ്ണം അവന്റെ ജീവിതത്തെ പുനഃസംഘടിപ്പിക്കുന്നതിനും ഒരു വിപ്ലവം ആവശ്യമാണെന്നു കരുതപ്പെട്ടിരുന്നു. വിപ്ലവപരമായ സത്വരവ്യതിയാനങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യത്തെ വിശദീകരിച്ചുകൊണ്ട് 1793-ൽ ഷെല്ലിംങ്ങിനയച്ച കത്തിൽ ഹെഗൽ എഴുതുകയുണ്ടായി;

“ഭൂമിയിലെ മർദ്ദകപ്രമാണികളെയും ദേവന്മാരെയും വലയം ചെയ്തിരുന്ന പരിവേഷം അപ്രത്യക്ഷമായിക്കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ദാർശനികന്മാർ മനുഷ്യന്റെ മാഹാത്മ്യത്തെ പ്രതിപാദിക്കുകയും മണ്ണിലിട്ടു ചവിട്ടിമെതിക്കപ്പെട്ട അവരുടെ അവകാശങ്ങളെ അവർ പിടിച്ചെടുത്ത് വീണ്ടും സ്വന്തമാക്കുമെന്ന് അവകാശപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. മതവും രാഷ്ട്രീയവും അതേ കളിതന്നെയാണ് കളിച്ചത്. ഇവയിൽ ആദ്യത്തേത് സ്വേച്ഛാധിപത്യം ആവശ്യപ്പെട്ട രീതിയിൽ, മനുഷ്യത്വത്തെ വെറുക്കുവാനും, സ്വപ്രയത്നങ്ങളിലൂടെ നല്ലതു നേടി സ്വന്തം അന്തസ്സാരത്തെ സഫലമാക്കുവാൻ മനുഷ്യനു കഴിവില്ലെന്നു വിശ്വസിക്കുവാനും പഠിപ്പിച്ചു”.

ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവത്തിന്റെ ആദർശങ്ങൾ ജർമ്മനിയിലെ ബുദ്ധിജീവികളിൽ വലിയ പ്രത്യാഘാതമുളവാക്കി. ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ നവീനവാദികളായ ഇടത്തരക്കാരുടെ മുന്നണിവിഭാഗം ജർമ്മനിയിലും ‘ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവം’ സംഘടിപ്പിക്കുന്ന കാര്യം വ്യർത്ഥമായി നിരൂപിക്കുകയുണ്ടായി. പക്ഷേ, രാജ്യത്തിലെ സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പിന്നോക്കനിലമൂലം അവരുടെ സ്വപ്നം സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുവാൻ സാദ്ധ്യമായില്ല. പതിനെട്ടാം ശതകത്തിന്റെ അന്ത്യദശകങ്ങളിൽ ജർമ്മനിയിലെ ജനത വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ നിമിത്തം ഛിന്നഭിന്നമായിരുന്നു. മനുഷ്യനു സമത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവും നിഷേധിക്കുന്ന, ബുദ്ധിശൂന്യങ്ങളായ മത-സാമൂഹിക സ്ഥാപനങ്ങളടങ്ങിയ ചെറിയ മണ്ഡലങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു. ജർമ്മൻ സാമ്രാജ്യം ഒരു കേന്ദ്രീകൃതഭരണകൂടമായിരുന്നില്ല; നേരെമറിച്ച് സ്വേച്ഛാധിപതികളായ പ്രഭുക്കൾ വാഴുന്ന ഏകദേശം മുന്നൂറ് നാടുകളുടെ ഒരു സമാഹാരമായിരുന്നു. ആ പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവത്തിന്റെ സാരാംശം മണ്ണിൽ നടപ്പാക്കാൻ സാദ്ധ്യമായില്ല; ജർമ്മൻ ചിന്തകന്മാരുടെ കാൽപനികവും ആദർശാത്മകവുമായ തത്വചിന്തയുടെ ലോകത്തിൽ മാത്രമേ നടന്നുള്ളൂ. ഈ ചിന്തകന്മാരിൽ മഹത്തമൻ ഹെഗലായിരുന്നു. അദ്ദേഹം അവരുടെ ഏറ്റവും വലിയ പ്രതിനിധിയായിരുന്നു. ഹെഗലിന്റെ ദർശനത്തിൽ സഹജമായിക്കാണുന്ന പൊരുത്തക്കേടുകൾക്ക് ഈ സാമൂഹിക ചാരിത്രികപശ്ചാത്തലം വിശദീകരണമാവുകയും ചെയ്തു. ഒരു വശത്ത് അത് സ്വാതന്ത്ര്യം, സമത്വം, സാഹോദര്യം എന്നീ ആദർശങ്ങളുടെ ഒരു യുഗം ആവിർഭവിക്കുന്നതിനിടയാക്കിയ സംഭവങ്ങളെയും മറ്റൊരുവശത്ത് ജർമ്മനിയിലെ ദുഷിച്ച സാമ്പത്തിക രാഷ്ട്രീയ പരിതഃസ്ഥിതികളെയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു.

ശ്രീശങ്കരനും ഹെഗലും തമ്മിലുള്ള അടിസ്ഥാനപരമായ വ്യത്യാസങ്ങൾക്ക് ഇതൊരു വിശദീകരണം നൽകുന്നുണ്ട്. തന്റെ സിദ്ധാന്തത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നതിനും ഇതര സിദ്ധാന്തങ്ങളെ ഖണ്ഡിക്കുന്നതിനും ശ്രീശങ്കരൻ സയുക്തികങ്ങളായ അനേകം വാദങ്ങളെ പ്രയോജനപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഏറ്റവും വലിയ പ്രമാണം, വേദങ്ങൾ, ഉപനിഷത്തുകൾ ശ്രുതികൾ, സ്മൃതികൾ എന്നിവയായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ അവയാണ് യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനത്തിന്റെ ശ്രോതസ്സ്. തന്റെ ചിന്താപദ്ധതി ഈ പ്രാചീന ഗ്രന്ഥങ്ങളെ ആധാരമാക്കിയാണ് ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതെന്ന് അദ്ദേഹം അവകാശപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്; അവയിൽ നിന്നുള്ള ഏതു വ്യതിയാനത്തെയും ശക്തിയുക്തം എതിർത്തിട്ടുമുണ്ട്. നേരെമറിച്ച് ഹെഗലാകട്ടെ, എല്ലാം ചരിത്രപരമായി യുക്തിപൂർവ്വം അവലോകനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടവയാണെന്നുള്ള അഭിപ്രായക്കാരനാണ്. അദ്ദേഹം ഏറ്റെടുത്ത യുക്തിവാദത്തിന് പാരമ്പര്യത്തോടും ദൈവശാസ്ത്രത്തോടുമുള്ള ബന്ധത്തെ വിച്ഛേദിക്കുവാൻ സാധിച്ചിട്ടില്ലെന്നുള്ളത് സത്യം തന്നെ. പക്ഷേ, തന്റെ ആദ്യകാലങ്ങളിലെ മതതത്വശാസ്ത്രപരങ്ങളായ ലേഖനങ്ങളിലും അദ്ദേഹം യുക്തിയുടെ ഭാഗം ഊന്നിപ്പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ‘വിശ്വാസപ്രമാണങ്ങൾ ദൈവികമായ വെളിപാടുകളിൽ അധിഷ്ഠിതങ്ങളാണെങ്കിൽ പോലും സാമാന്യമായ മനുഷ്യയുക്തിയുടെ പ്രാമാണ്യം അവകാശപ്പെടുവാൻ പര്യാപ്തങ്ങളായിരിക്കണം; ഓരോ മനുഷ്യനും അവയുടെ അപരിഹാര്യസ്വഭാവം മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാധ്യമാകണം” എന്ന് അദ്ദേഹം എഴുതുകയുണ്ടായി.

ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ദാർശനികന്മാരെ മനുഷ്യന്റെ യുക്തിബോധത്തെയും അവകാശങ്ങളെയും ആദരിച്ചിരുന്നു. മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെയു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥകളുടെയും വിവേകപൂർവ്വമായ പരിവർത്തനം സാധ്യമാണെന്നും ഫലപ്രദമാംവണ്ണം നടപ്പിലാക്കേണ്ടതാണെന്നും ഊന്നിപ്പറഞ്ഞു. പ്രകൃതിശക്തികളെ കീഴടക്കി, ഓരോ വ്യക്തിക്കും സ്വാതന്ത്ര്യം ആസ്വദിക്കുവാൻ കഴിയത്തക്കവണ്ണം യുക്തിസഹമായ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാമൂഹികജീവിതത്തെ സംഘടിപ്പിക്കുവാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ കഴിവിൽ അവർ വിശ്വസിച്ചു. ‘സത്യമായത് ന്യായമാണ്. ന്യായമായത് സത്യമാണ്. അങ്ങനെ ന്യായവും സത്യവും ഒന്നുതന്നെ’ എന്ന ഹെഗലിന്റെ പ്രശസ്തവാക്യത്തിൽ പ്രസ്തുതമായ ആശയം പ്രകാശിതമായിരിക്കുന്നു.

സാധാരണമായ അനുഭവത്തിൽ അസ്തിത്വമുള്ളതെല്ലാം സത്യമായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല എന്നാണ് ഹെഗലിന്റെ വാദം. ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളായ കാര്യങ്ങളും സത്യവും ഒന്നല്ല; സത്യമായി തോന്നുന്നതിനും അതിന്റെ ഉപപന്നതയ്ക്കും തമ്മിൽ എപ്പോഴും വ്യത്യാസമുണ്ട്. യുക്തിസഹവും ആവശ്യമുള്ളതും മാത്രമാണ് സത്യമായത്. ആവശ്യകത നഷ്ടപ്പെടുമ്പോൾ ഏതും അസ്തിത്വത്തിന് അർഹമല്ലാതാകും തന്മൂലം സത്യമല്ലാതായും തീരുന്നു. ഉടനെ അത് പുതിയതും കൂടുതൽ ജീവനക്ഷമവുമായ സത്യത്തിനു വഴിമാറിക്കൊടുക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഉദാഹരണമായി പതിനെട്ടാം ശതകത്തിന്റെ പൂർവ്വാർദ്ധാന്ത്യത്തോടുകൂടി ഫ്രാൻസിൽ രാജവാഴ്ച അനാവശ്യവും അസത്യവും അയുക്തികവും ആയിത്തീർന്നതിനാൽ അത് നശിപ്പിക്കപ്പെടുന്നതിന് യോഗ്യമായി. ഇവിടെ രാജവാഴ്ച സത്യമല്ലാതായും വിപ്ലവം സത്യമായും സംഭവിച്ചു. നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ ന്യായപ്രമാണങ്ങളോടും മനുഷ്യന്റെ പ്രാഥമികാവശ്യങ്ങളോടും പൊരുത്തപ്പെട്ടിരുന്നില്ല എന്നതുകൊണ്ട് അത് അന്യായമായിരുന്നു; സത്യമല്ലായിരുന്നു. സത്യം ന്യായമല്ലാത്തതിനാൽ മാത്രമേ ന്യായത്തിനു സത്യത്തെ ആശ്രയിക്കുവാൻ പറ്റൂ. അന്നുണ്ടായിരുന്ന ഭരണകൂടവും സമൂഹവും സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥകളും വ്യവസ്ഥിതങ്ങളായ മതങ്ങളും, സത്യങ്ങളല്ലാതായിത്തീരുകയാൽ ന്യായയുക്തങ്ങളാക്കപ്പെടേണ്ട ഒരവസ്ഥയിലായിരുന്നു.

ഇപ്രകാരം ഹെഗലിന്റേത് ന്യായങ്ങളായ ആദർശങ്ങളെ ഉപന്യസിക്കുകയും വികസനപ്രക്രിയയിൽ അവയെ അതിലംഘിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്ന പരിണാമിയായ ഒരു സത്യമായിരുന്നു. ന്യായമായ ആദർശം സത്യത്തിൽ നിന്നുതന്നെയാണു വളർന്നുവന്നത്. വികാസപ്രക്രിയയിൽ മുമ്പ് സത്യവും ആവശ്യവുമായിരുന്നവയെല്ലാം അവയുടെ ഉപപത്തി നഷ്ടപ്പെട്ടു. വസ്തുനിഷ്ഠമായ സത്യമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടതെല്ലാം ശരിക്കും സത്യമായിരുന്നില്ല. അതൊരു തോന്നൽ മാത്രമായിരുന്നു. അതിനെ ന്യായമാക്കിയാൽ മാത്രമേ, അതായത് ന്യായപ്രമാണങ്ങളുമായി പൊരുത്തപ്പെടുന്ന രൂപത്തിലാക്കിയാൽ മാത്രമേ സത്യമാക്കാൻ പറ്റുകയുള്ളൂ. അങ്ങനെ നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയ്ക്ക് ന്യായപ്രമാണങ്ങളുമായി പൊരുത്തമില്ലായ്കയാൽ, ഒരു പരിവർത്തനം അത്യന്താപേക്ഷിതമായിരുന്നു.

പതിനെട്ടാം ശതകത്തിന്റെ അന്ത്യത്തിലും പത്തൊമ്പതാം ശതകത്തിന്റെ ആരംഭത്തിലും മനുഷ്യസമുദായം ക്ഷുബ്ധാവസ്ഥയിലും പരസ്പരവിരോധങ്ങളിലും വൈരുധ്യങ്ങളിലുമാണ് സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതെന്നും ഓരോ വ്യക്തിയും സ്വന്തം താൽപര്യങ്ങളുടെ പിന്നാലെ പോകുന്നു നിമിത്തം മറ്റുള്ളവരുമായി പിണങ്ങിക്കൊണ്ടാണിരിക്കുന്നതെന്നും ഹെഗലിനു മനസ്സിലായി. ഭരണകൂടത്തിന് ഈ രണ്ട് വിരുദ്ധതാൽപര്യങ്ങളെ പരസ്പരം ഇണക്കുവാൻ സാധിച്ചിരുന്നില്ല. സാമാന്യജനങ്ങളുടെ താൽപര്യങ്ങളെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു എന്ന പേരുംപറഞ്ഞ് അത് ജന്മികളുടെയും സ്ഥാനികളുടെയും വർഗ്ഗങ്ങളുടെയും താൽപര്യം പരിരക്ഷിക്കുന്ന ഒന്നായി മാത്രമേ പ്രവർത്തിച്ചിരുന്നുള്ളൂ. ഇപ്രകാരം ഭരണകൂടം സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും ന്യായത്തിനും പ്രതിബന്ധമായിത്തീർന്നു. വിരുദ്ധശക്തികളെ കൂട്ടിയിണക്കുന്നതും അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങളെ പറഞ്ഞുതീർക്കുന്നതുമായ യുക്തിബോധമുള്ള ഒരു സമൂഹത്തെ ഹെഗൽ വിഭാവനം ചെയ്തു. സ്വാർത്ഥബുദ്ധിയാർന്ന സിവിൽ സമൂഹത്തിന്റെ മാത്സ്യന്യായാത്മകങ്ങളായ വിപ്രതിപത്തികൾക്കുമീതെ ഉയരുവാൻ കഴിവുള്ള ഒരു സ്റ്റേറ്റിനു മാത്രമേ രാജ്യത്ത് ക്ഷേമം പ്രതിഷ്ഠിക്കുവാൻ ശക്തിയുണ്ടാവുകയുള്ളൂ എന്ന് അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. 1796-ൽ അദ്ദേഹമെഴുതി: “ഓരോരോ സ്റ്റേറ്റും സ്വതന്ത്രരായ മനുഷ്യരെ യന്ത്രത്തിലെ കുറ്റികളെപ്പോലെ കരുതുവാൻ നിർബ്ബദ്ധമാണ്. എന്നാൽ അതൊന്നുമാത്രമാണ് ചെയ്യാൻ പാടില്ലാത്തതും, ആകയാൽ സ്റ്റേറ്റ് നശിക്കുകതന്നെ വേണം” എന്ന്. മനുഷ്യന്റെ ജന്മാവകാശങ്ങളോടും അടിസ്ഥാനാവശ്യങ്ങളോടും കഴിവുകളോടും പൊരുത്തമില്ലാത്തതും അവന്റെ സ്വതന്ത്രമായ വളർച്ചയെ തടസ്സപ്പെടുത്തുന്നതുമായ ജീർണ്ണിച്ച സ്ഥാപനങ്ങളേയും വ്യവസ്ഥകളേയും നീക്കിമാറ്റേണ്ടതാണെന്ന് ഫ്രഞ്ചുവിപ്ലവം ഹെഗലിനെ ബോദ്ധ്യപ്പെടുത്തി. 1798-ൽ അദ്ദേഹം എഴുതി:

“ജനങ്ങളുടെ ആചാരങ്ങളോടും ആവശ്യങ്ങളോടും ആശയങ്ങളോടും ഇനിയൊരിക്കലും പൊരുത്തപ്പെടാത്തവയും നഷ്ടവീര്യങ്ങളുമായ വ്യവസ്ഥകളും ഭരണഘടനകളും നിയമങ്ങളും സജീവങ്ങളാണെന്നും, ബുദ്ധിക്കും അനുഭവത്തിനും ഇനിമേൽ പൊരുത്തപ്പെടാത്ത ഭരണരീതികൾ ഒരു ജനതയെ ഏകോപിപ്പിച്ചു നിർത്തുന്നതിന് പര്യാപ്തമാണെന്നും വിശ്വസിക്കുന്നവർ എത്ര അന്ധന്മാരാണ്!”

കുട്ടിക്കാലത്ത് മതപാരമ്പര്യത്തിനനുസരിച്ചായിരുന്നു ഹെഗലിന്റെ വിദ്യാഭ്യാസം. അവസാനനാളുകൾവരെ മതത്തെ ശാസ്ത്രത്തോടും ദർശനത്തോടും പൊരുത്തപ്പെടുന്നതിനുള്ള പ്രയത്നത്തിൽ അദ്ദേഹം നിർബന്ധം കാണിച്ചിരുന്നു. എങ്കിലും മതപരമായും രാഷ്ട്രീയമായും ആദ്യകാലത്ത് എഴുതിയ ലേഖനങ്ങളിൽ മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വത്തിലെ അനേകം പൊരുത്തക്കേടുകൾക്കു കാരണമായ സ്വാതന്ത്ര്യക്കുറവിനേയും ഐക്യഹാനിയേയും അദ്ദേഹം രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ പഴയ കാലത്തെ ജീവിതം സമരസമായിരുന്നു. പഴയ ഗ്രീക്കുജനതയിലെ ഓരോ വ്യക്തിയും രാഷ്ട്രീയ സംഘടനയ്ക്കകത്തു തന്റെ സമത്വം ദർശിച്ചിരുന്നു. എപ്പോൾ വ്യക്തിയും പൊതുതാൽപര്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ഈ ഇണക്കം അപ്രത്യക്ഷമായോ അപ്പോൾ മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വം പരസ്പരം ഇണങ്ങാത്ത വിപ്രതിപത്തികളാലും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളാലും ബാധിതമായിത്തീർന്നു. ജീവിതം അപ്രീതികലുഷമായി. മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിജീവിതം അവന്റെ സാമൂഹജീവിതത്തിൽ നിന്നും വേറിട്ടു; അവന്റെ മതപ്രവർത്തനങ്ങൾ സാധാരണജീവിതത്തിൽ നിന്നും അകന്നുവശായി. മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നും അകന്നു; യാഥാർത്ഥ്യം അസ്തിത്വത്തിൽ നിന്നും ഈ പൊരുത്തക്കേടുകളെയെല്ലാം ചേർത്ത് മൊത്തത്തിൽ വിഷയവിഷയികൾ തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേടായി ഹെഗൽ സാമാന്യവത്കരിച്ചു. വിഷയനിഷ്ഠമായ ലോകത്തിന്റെ അനിശ്ചിതത്വത്തിനും ഭോതികമായ ആവശ്യകതയ്ക്കും എതിരായി വിഷയിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടു. മനുഷ്യനും അവന്റെ സഹജമായ ശക്തികളും തമ്മിൽ പൊരുത്തം പുനഃസ്ഥാപിച്ച് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലും ഐക്യത്തിലും വന്ന നഷ്ടം നികത്തുവാൻ പരിശ്രമിച്ചതിന്റെ ഫലമായി ഹെഗൽ മതത്തിൽനിന്നും ദൈവശാസ്ത്രത്തിൽ നിന്നും ദർശനത്തിലേക്കു വഴിതിരിഞ്ഞു. “മനുഷ്യന്റെ ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് ഏകോപനശക്തി അപ്രത്യക്ഷമാകുമ്പോഴും, പൊരുത്തക്കേടുകൾ സജീവമായ പരസ്പരബന്ധവും പരസ്പരാശ്രയവും ഉപേക്ഷിച്ച് സ്വതന്ത്രരൂപമെടുക്കുമ്പോഴും ദർശനത്തിന്റെ ആവശ്യകത നേരിടുന്നു” എന്ന് ഹെഗൽ മനസ്സിലാക്കി.

ഹെഗലിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ദർശനത്തിന്റെ മുഖ്യമായ വിഷയം സത്യത്തിന്റെ അതായത് കേവലയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ശരിയായ ജ്ഞാനമാണ്. കേവലയാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ സംഗ്രഹണത്തിനുള്ള ഉപകരണം ജ്ഞാനമത്രേ. ജ്ഞാനം എന്ന മാധ്യമത്തിലൂടെ നമുക്ക് സത്യത്തിന്റെ ഒരു ദർശനം ലഭിക്കുന്നു. ദർശനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം നമുക്കു വിപരീതമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന വസ്തുനിഷ്ഠമായ ലോകത്തെ നീക്കം ചെയ്യുക എന്നതാണ്; അതിൽ സ്വയം സുസ്ഥിതി കണ്ടുപിടിക്കുക എന്നതാണ്. അതിന്റെ അർത്ഥം വസ്തുനിഷ്ഠമായ ലോകത്തെ സങ്കൽപം വരെ അതായത് നമ്മുടെ ആന്തരതമമായ ആത്മാവുവരെ പിന്നിലേക്ക് ആരാഞ്ഞുപോവുക എന്നുള്ളതല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല.

ജർമ്മനിയിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ജനാധിപത്യവിരുദ്ധവും സ്വേച്ഛാധിപത്യപരവുമായ രാഷ്ട്രീയവ്യവസ്ഥയെ എതിർത്തു നിൽക്കുകയും ജർമ്മൻ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ നവോത്ഥാനം ജന്മിത്വവ്യവസ്ഥയ്ക്കെതിരും ജനാധിപത്യപരവുമായ പരിഷ്കാരങ്ങൾ രാഷ്ട്രീയവ്യവസ്ഥയിൽ ഉണ്ടാക്കാവുന്ന സമൂലമായ പരിവർത്തനവുമായി ഗാഢബദ്ധമാണെന്നു വിശ്വസിക്കുകയും ചെയ്തിരുന്ന ആ കാലഘട്ടങ്ങളിലാണ് ഹെഗൽ തന്റെ ഏറ്റവും പ്രധാനമായ ‘ഫിനോമിനോളജി ഓഫ് മൈൻഡ്’ എന്നും (1807), ‘സയൻസ് ഓഫ് ലോജിക്’ എന്നും (1812–13) ഉള്ള ദാർശനിക ഗ്രന്ഥങ്ങൾ രചിച്ചത്. ഈ പുരോഗമനാത്മകമായ വീക്ഷണം അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതികളിൽ പ്രതിഫലിച്ചു എന്നത് സ്വാഭാവികം തന്നെ ആയിരുന്നു. ഉദാഹരണമായി ‘ഫിനോമിനോളജി ഓഫ് മൈൻഡ്’ എന്നതിന്റെ മുഖവുരയിൽ അദ്ദേഹം ഇപ്രകാരം പ്രതിപാദിക്കുകയുണ്ടായി.

“നമ്മുടെ കാലഘട്ടം പുതിയതായി ഉദയംകൊള്ളുന്ന ഒന്നാണ്; ഇത് പരിവർത്തനത്തിന്റെ ഘട്ടമാണ്. നാളിതുവരെ നിലനിന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പഴയ വ്യവസ്ഥയാലും പഴയമട്ടിലുള്ള ചിന്താഗതിയാലും മനുഷ്യചേതന തകർന്നുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അവയെ എല്ലാംതന്നെ ഭൂതകാലത്തിന്റെ ഗർത്തത്തിലേക്ക് ആണ്ടുപോകുവാൻ അനുവദിക്കുന്നതിനും, ഒരു പരിഷ്കരണത്തിന് തുടക്കമിടുന്നതിനും ആലോചിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. മനുഷ്യചേതന ഒരിക്കലും വിശ്രമിക്കുന്നില്ല; അത് പുരോഗതിയുടെ പ്രവാഹത്തിൽ മുന്നോട്ടു നയിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു”.

നെപ്പോളിയന്റെ പരാജയത്തോടും ജർമ്മനിയിൽ ജന്മിസമ്പ്രദായത്തിന്റെ പുനരുദ്ധാരണത്തോടും ഉണ്ടായ സാമാന്യ പ്രതികരണം ഹെഗലിന്റെ ദാർശനിക ചിന്തകളുടെ പരിണാമ പ്രക്രിയയെയും ബാധിക്കാതിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ യൗവനസഹജമായ വീര്യവും യാഥാർത്ഥ്യത്തോടുള്ള വിപ്ലവപരമായ സമീപനവും അനുക്രമം വ്യത്യാസപ്പെട്ടുവന്നു. ബർലിൻ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ പ്രൊഫസറായി, പ്രഷ്യയിലെ ഔദ്യോഗിക ദാർശനികനായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടതോടുകൂടി ഈ വ്യത്യാസം വിശേഷിച്ചും തെളിഞ്ഞു. അദ്ദേഹം നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ അന്നത്തെ നീതിക്കനുസൃതമാണെന്ന് അംഗീകരിക്കുവാനും അതിൽ തൃപ്തനാകുവാനുമുള്ള ഒരു പ്രവണത പ്രദർശിപ്പിച്ചു. തന്റെ ആദ്യകാലാശയങ്ങളുമായി കൂടുതൽ കൂടുതൽ നിരക്കാത്ത വാദഗതികൾ അദ്ദേഹം പ്രകടമാക്കിത്തുടങ്ങി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ പ്രഷ്യയിലെ ഏകാധിപത്യം ന്യായം പുലരുന്ന സ്റ്റേറ്റിന്റെ ഒരു യഥാർത്ഥമാതൃകയായും ലോകചൈതന്യത്തിന്റെ മൂർത്തീകരണമായും തോന്നി. ചെറുപ്പത്തിൽ ഭരണാധികാരത്തെ ഉല്ലംഘിക്കുവാൻ ആഗ്രഹിച്ചവനും നിലവിലുള്ള ഭരണകൂടം നശിപ്പിക്കണമെന്ന് പ്രഖ്യാപിച്ചവനുമായ ആ ദാർശനികൻ പ്രഷ്യൻ ഭരണകൂടത്തെ ന്യായയുക്തതയുടെ മൂർത്തികരണമായി പ്രശംസിക്കുവാൻ തുടങ്ങി. അദ്ദേഹം സ്റ്റേറ്റിനെ അവികലമായ ഒരു വ്യവസ്ഥയായി പരിഗണിക്കുകയും ബോധിച്ചതുപോലുള്ള ഒരു മേൽക്കോയ്മയെ അന്ധമായി അനുസരിക്കുന്നതിലാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നതെന്നു വാദിക്കുകയും ചെയ്തു. ഇപ്പോൾ അദ്ദേഹം ഏകാധിപത്യത്തിന്റെ പക്ഷത്തു നിന്നു ബഹുജനങ്ങളെ ഒരു “അരൂപമായ പിണ്ഡം” ആയി ചിത്രീകരിക്കുകയും ജനായത്തഭരണത്തോട് എതിർപ്പു പ്രകടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. “ഫിലോസഫി ഓഫ്ലാ” എന്ന 1821-ൽ പ്രസിദ്ധീകൃതമായ തന്റെ കൃതിയിൽ അദ്ദേഹം എഴുതി:

“ജനങ്ങൾ ഈയിടെയായി ജനായത്ത ഭരണം എന്നു പറയുവാൻ തുടങ്ങിയതിന്റെ സാമാന്യമായ അർത്ഥം ഏകാധിപത്യം നിക്ഷിപ്തമായിരിക്കുന്ന രാജ്യാധികാരത്തെ എതിർക്കുക എന്നുള്ളതാണ്. ‘ബഹുജനം’ എന്ന ഉന്മത്തമായ ഒരാശയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വളർന്നുവന്നിട്ടുള്ള സങ്കീർണ്ണസങ്കൽപങ്ങളിലൊന്നാണ് ജനായത്തഭരണം എന്നു വരത്തക്കവണ്ണമാണ് ആ എതിർപ്പ്. ഭരണാധികാരിയെയും ഭരണകൂടത്തിന്റെ അപരിഹാര്യവും പ്രത്യക്ഷത്തിലുള്ളതുമായ സകല ബന്ധങ്ങളെയും മാറ്റിനിർത്തിയാൽ ജനങ്ങൾ എന്നത് അരൂപമായ ഒരു പിണ്ഡം മാത്രമാണ്; ഒരിക്കലും ഒരു സ്റ്റേറ്റ് ആകുന്നില്ല”.

ഒരുവശത്തു അധീശത്വവും മറുവശത്ത് അധീനത്വവും ചേർന്നാണ് രാജ്യമാവിർഭവിച്ചിട്ടുള്ളത്. ആദ്യകാല അനാഗരികരാജ്യങ്ങളുടെ വിഷയത്തിലും ഇതുതന്നെയായിരുന്നു അവസ്ഥ. വ്യക്തിയുടെ തീരുമാനത്തിനു വില കൽപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. രാഷ്ട്രീയമായ ഐക്യത്തിന്റെ മർമ്മപ്രധാനഭാഗമായ പൊതുതീരുമാനത്തിനു മുമ്പിൽ വ്യക്തിയുടെ തീരുമാനം ബലികഴിക്കപ്പെട്ടുന്നു. “സാമാന്യ വിശേഷങ്ങളുടെ ഈ ഐക്യം എന്ന തത്വമാണ് സ്റ്റേറ്റ് ആയി സ്വയം പ്രകാശിതമാകുന്നത്”. രാജ്യം അതിനകത്തുതന്നെ വികാസത്തിനു വിധേയമാവുകയും, ഈ വികാസപ്രക്രിയയിൽ പലരൂപങ്ങൾ കൈക്കൊള്ളുകയും ചെയ്യുന്നു. “അവ ആരംഭിക്കുന്നത് പൈതൃകമോ സൈനികമോ ആയ പ്രഭവത്തോടുകൂടിയ രാജകീയഭരണത്തിൽ നിന്നാണ്. അടുത്ത ഘട്ടത്തിൽ പ്രത്യേകത്വവും വ്യക്തിത്വവും പ്രഭുവാഴ്ചയുടെയും ജനാധിപത്യത്തിന്റെയും രൂപത്തിൽ സ്വയം അധികാരം ഉറപ്പിക്കുന്നു. ഒടുവിൽ ഈ വിഭിന്ന താൽപര്യങ്ങളെല്ലാം ഒരേ ശക്തിക്കു കീഴ്വഴങ്ങുന്നു. ആ ശക്തി ഏകാധിപത്യാത്മകമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല”. (ഫിലോസഫി ഓഫ് ഹിസ്റ്ററി).

ഹെഗൽ എഴുതുകയുണ്ടായി: “സത്ത് എന്ന ആശയം മനുഷ്യന്റെ ഇച്ഛയുടെയും ഇച്ഛാസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും രൂപത്തിൽ സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുന്നതാണ് സ്റ്റേറ്റ്” എന്ന്. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ സാക്ഷാത്കരണമാണ് സ്റ്റേറ്റ് എന്ന് പറയുമ്പോൾ ജനങ്ങൾ സ്വതന്ത്രരാണെന്ന് അർത്ഥമില്ല. യഥാർത്ഥസ്വാതന്ത്ര്യം സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ സീമിതത്വമാണ്. “പ്രധാനമായ ഉദ്ദേശ്യലക്ഷ്യങ്ങളിൽ നിന്നു പൃഥക്കൃതവും ഔപചാരികവും ആത്മനിഷ്ഠവുമായ അർത്ഥത്തിൽ മാത്രം സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന പദത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് അതിനെക്കുറിച്ചു നിരന്തരം ആവർത്തിക്കപ്പെടുന്ന തെറ്റിദ്ധാരണയുണ്ടാകുന്നത്. തന്മൂലം ഒരു പ്രത്യേകവ്യക്തിയുടെ ആവേഗാഭിലാഷാഭിനിവേശങ്ങൾക്ക് ഒരു കടിഞ്ഞാണിടുന്നത്. അതായത് വ്യാമോഹങ്ങൾക്കും സ്വേച്ഛകൾക്കും അതിരു കൽപിക്കുന്നത് സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ചങ്ങലയ്ക്കിടലായി വിചാരിക്കുന്നതിന് സംഗതിയാകുന്നു. നേരെ മറിച്ച് അത്തരം അതിരുകളെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ അപരിഹാര്യമായ ഒരു വ്യവസ്ഥയായിട്ടാണു കരുതേണ്ടത്. സമുദായത്തിന്റെയും രാജ്യത്തിന്റെയും വ്യവസ്ഥകൾക്കകത്തു തന്നെയാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുന്നത്” എന്നു ഹെഗൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നു. (ഫിലോസഫി ഓഫ് ഹിസ്റ്ററി).

“രാജ്യഭരണകാര്യത്തിൽ എല്ലാവരും പങ്കുചേരണം എന്ന ആശയം” “അപഹാസ്യമായ ഒരു സങ്കൽപ” മെന്നു കരുതി ഹെഗൽ എതിർത്തു. അദ്ദേഹം പറയുന്നു:

“എല്ലാ വ്യക്തികളും രാജ്യത്തിലെ അംഗങ്ങളാണെന്ന കാരണത്താൽ എല്ലാവരെയും ബാധിക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയ കാര്യങ്ങൾ നിരൂപിക്കുന്നതിലും തീരുമാനമെടുക്കുന്നതിലും ഓരോ വ്യക്തിയും പങ്കുവഹിക്കണമെന്നും അതിന്റെ താൽപര്യം എല്ലാവരുടെയും താൽപര്യമാണെന്നും ചെയ്യുന്നതെന്തും, തങ്ങളുടെ അറിവോടും ഇച്ഛയോടുംകൂടിയായിരിക്കണമെന്നുള്ളത് തങ്ങളുടെ അവകാശമാണെന്നും വാദിക്കുന്നത് നിശ്ചിതരൂപമില്ലാത്ത ജനാധിപത്യതത്വത്തെ സ്റ്റേറ്റ് എന്ന സജീവഘടകമായി കരുതുന്നതിനു തുല്യമാണ്; അത്തരമൊരു രൂപമുണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് സ്റ്റേറ്റ് ഒരു സജിവഘടകമായിത്തീരുന്നത്. എങ്കിലും “സ്റ്റേറ്റിലെ അംഗമാണ്” താൻ എന്ന ആവശ്യത്തിൽനിന്നുദിച്ച രൂപംകൊണ്ടതാണ് ഓരോ വ്യക്തിയും തീരുമാനങ്ങളിൽ പങ്കുകൊള്ളണമെന്ന ആശയം. അത് ന്യായമല്ല, കാരണം “ആശയത്തിന്റെ ബോധം സമൂർത്തവും ശരിയായ പ്രയോഗികബുദ്ധിയുമായി അത്രത്തോളം യോജിക്കുന്നതുമാണ്” എന്നതു തന്നെ.

നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥകളെ ന്യായമാക്കാനുള്ള ഈ പ്രയത്നം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ ഉപദേശങ്ങൾക്കു കടകവിരുദ്ധമായി നിൽക്കുന്നു. തന്മൂലം ചെറുപ്പക്കാരും ന്യായവാദികളുമായ ശിഷ്യന്മാർ ഈ പുതിയ അഭിപ്രായങ്ങളെ നിരസിക്കുകയാണു ചെയ്തത്.

11.3

യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ കാതൽ ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷംകൊണ്ടു പരിശോധിക്കാവുന്ന ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിലല്ല 'കേവലാശയത്തിലാണ് കിടക്കുന്നതെന്ന് തനിക്കു മുമ്പുണ്ടായിരുന്ന ശ്രീശങ്കരനെപ്പോലെയും മറ്റ് ആശയവാദികളായ ദാർശനികരെപ്പോലെയും ഹെഗൽ മനസ്സിലാക്കി. കേവലാശയം എന്നതിനെ അദ്ദേഹം ഇപ്രകാരം നിർവചിച്ചു.

"വിഷയീനിഷ്ഠവും വിഷയനിഷ്ഠവുമായ ആശയങ്ങളുടെ ഐക്യമാണ് കേവലാശയം. ആശയത്തിന്റെ സങ്കല്പമാണത്. ഈ സങ്കൽപത്തിൽ വിഷയവും ലക്ഷ്യവും ആശയം തന്നെ. ഐക്യത്തിൽ വിഷയത്തിന്റെ എല്ലാ സ്വഭാവങ്ങളും ഉൾക്കൊള്ളുന്നു".

ഹെഗൽ തുടരുന്നു: "ഈ ഐക്യമാണ് തന്മൂലം കേവലാശയവും സമഗ്രമായ സത്യവും; അതായത് സ്വയം ചിന്തിക്കുന്ന ആശയം എന്ന സാരം". മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ സ്വയംബോധവത്തായ വിഷയി തന്നെയാണ കേവലാശയം. അതിന്റെ വിഷയം അതുതന്നെ. സ്വയം ചിന്തിക്കുന്ന ചിന്തയാണ് "ശുദ്ധമായ ചിന്തയെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കുന്ന ശുദ്ധമായ ചിന്തയാണ്" അത്. അതിനു മറ്റൊന്നിനെക്കുറിച്ചു ചിന്തിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ മറ്റൊന്നിനും സത്തയില്ലതന്നെ.

"കേവലതത്വം സാകല്യമാണ്, സമഗ്രമായ യാഥാർത്ഥ്യമാണ്, പ്രപഞ്ചമാണ്" എന്താണോ സത്ത് അത് അറ്റകൈക്ക് കേവലാശയം അഥവാ കേവലമായ സത്താണ്. കേവലാശയമാണ ശരിക്കും അസ്തിത്വമുള്ളത് — വിശേഷങ്ങളോ ഗുണങ്ങളോ ഇല്ലാത്ത ഒരേ ഒരു സത്യം — നിരന്തരം വ്യത്യാസപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ദൃശ്യപ്രപഞ്ചസത്തയുടെ പിന്നിലുള്ള യഥാർത്ഥ തത്വം. ശ്രീശങ്കരനെപ്പോലെ ഹെഗലും പദാർത്ഥങ്ങളുടെ നാനാത്വത്തിൽ നിന്നുതന്നെയാണ് യഥാർത്ഥ സത്തയുടെ, അതായത് കേവലാശയത്തിന്റെ നിഗമനത്തിലെത്തിച്ചേർന്നത്. ഹെഗലിന്റെ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് സത്താസാകല്യത്തിന്റെ കാതലായി അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള സാരഭൂതവും സർവസാധാരണവുമായ ഈ സത്ത ദർശനത്തിന്റെ പ്രാരംഭ ബിന്ദു മാത്രമല്ല മനുഷ്യന്റെ എല്ലാ അഭിനിവേശങ്ങളുടെയും പ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും ലക്ഷ്യവും കൂടിയാണ്.

ഫിനോമിനോളജി ഓഫ് മൈൻഡ് എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഹെഗൽ പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട് "ജീവത്തായ പദാർത്ഥം യഥാർത്ഥമായ വിഷയിയാണ്; താൻ സ്വയം സിദ്ധവത്കരിക്കുന്ന പ്രക്രിയയിൽ മാത്രം അഥവാ ഒരവസ്ഥയിൽ നിന്നോ ഒരു സ്ഥാനത്തുനിന്നോ വിരുദ്ധാവസ്ഥയിലേക്കോ വിരുദ്ധ സ്ഥാപനത്തിലേക്കോ തനിക്കുണ്ടാകുന്ന പരിണാമങ്ങളുമായി താൻ തന്നെ ബന്ധപ്പെടുന്ന പ്രക്രിയയിൽമാത്രം സത്യമായി അറിയപ്പെടുന്നതും യഥാർത്ഥവുമായ തത്വമാണ്. യഥാർത്ഥ സത്ത എന്നത് സ്വയാഥാർത്ഥ്യത്തെ പുനഃപ്രതിഷ്ഠിക്കുന്ന പ്രക്രിയ മാത്രമാണ്; സ്വന്തം സത്തയിലേക്ക് പിന്തിരിഞ്ഞുനോക്കുന്ന പ്രക്രിയ മാത്രമാണ്; അതല്ലാതെ മൗലികമോ പ്രാഥമികമോ ആയ ഒരു ഐക്യമല്ല. അത് അതിന്റെ തന്നെ പരിണാമപ്രക്രിയയാണ്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ വിഷയനിഷ്ഠസത്ത എന്നത് വിഷയിയുടെ സാക്ഷാത്കരണം തന്നെയാണ്. ഹെഗൽ പറയുന്നതനുസരിച്ച് "തത്വം യഥാർത്ഥത്തിൽ പ്രയത്നിക്കുന്നത് അതിന്റെ തന്നെ ആശയാത്മകമായ സത്തയുടെ സാക്ഷാത്കരണത്തിനുവേണ്ടിയാണ്". (ഫിലോസഫി ഓഫ് ഹിസ്റ്ററി) ആത്മസാക്ഷാത്കരണപ്രക്രിയയിൽ അത് പരിച്ഛിന്നതയുടെ പരിമിതികളെയെല്ലാം അതിശയിക്കുകയും സ്വയം കേവലാശയമായി അറിയുകയും ചെയ്യുന്നു.

സത്വത്തിന്റെ ആത്മസാക്ഷാത്കരണമാണ് അപ്പോൾ ചരിത്രം എന്നത്. സത്വം നിർധാര്യമായിത്തീരുന്നു. അത് സംഭാവ്യതയിലൂടെ അതുതന്നെയായിത്തീരുന്നു. ലോകചരിത്രം എന്നത്, ഹെഗലിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ, സത്വം അതിനെത്തന്നെയും അതിന്റെ നിജപ്രകൃതിയായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും അറിയുന്നതിനായി ചെയ്യുന്ന പ്രയത്നമാണ്. അപ്പോൾ ചരിത്രത്തിന്റെ ഉദ്ദേശ്യം സ്വാതന്ത്ര്യബോധത്തിന്റെ വികസനമാണ്. ഈ ബോധം യാഥാർത്ഥ്യമാകുന്നതോടുകൂടി ചരിത്രം അവസാനിക്കുന്നു എന്നു ഹെഗൽ വിശ്വസിച്ചു. സ്വാതന്ത്ര്യബോധപ്രാപ്തിക്കുവേണ്ടി പ്രകൃതിയുടെയും മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെയും ഉദ്ഭവത്തിനുമുമ്പുണ്ടായിരുന്ന കേവലാശയം പ്രകൃതിയായി രൂപാന്തരപ്പെടുകയും മനുഷ്യന്റെ മനസ്സിൽ പുനരാവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്യും. ഹെഗൽ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്: "സ്വാതന്ത്ര്യബോധം മുഖ്യലക്ഷ്യമായ ആ ലക്ഷ്യം പ്രയോജനമായും അന്തം ആദിയായും അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഒരു വൃത്തമാണത്. ശരിക്കും പൂർത്തീകരിക്കപ്പെടുന്നതുകൊണ്ടും, ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ലക്ഷ്യംകൊണ്ടും മാത്രമേ അത് മൂർത്തവും യഥാർത്ഥവുമായിത്തീരുന്നുള്ളൂ".

അങ്ങനെ കേവലാശയം എന്നത് പ്രസ്തുത പ്രക്രിയയുടെ അവസാനം മാത്രമേ അനാവൃതമാകുന്നുള്ളൂ. അനശ്വരവും അനന്തരവുമായ കേവലാശയത്തിന്റെ വിവൃതീകരണവും സാക്ഷാത്കരണവുമാണ് വളർച്ചയുടെ സമഗ്രമായ പ്രക്രിയ. എന്നാൽ ഇത്തരത്തിലുള്ള ഒരു വികാസപ്രക്രിയയ്ക്ക് കേവലത്തെ അതിൽ നിന്നു തന്നെ വ്യത്യസ്തമായി സങ്കൽപിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. സത്വത്തിന് "സ്വയം വിയോജന"ത്തിലൂടെ "സത്വ"മായി സ്വയം വിന്യസിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഫിനോമിനോളജി ഓഫ് മൈൻഡ് എന്ന കൃതിയുടെ മുഖവുരയിൽ ഹെഗൽ എഴുതി:

"സത്വം (Spirit) യാഥാർത്ഥ്യത്തിലും മീതെയാണ്. അത് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ആന്തരസത്തയാണ്. സാരാംശമാണ്. മൗലികമായ സ്വന്തം പ്രകൃതിയോടുകൂടിയതാണ്. അത് വസ്തുപരവും പരിച്ഛിന്നവുമായ രൂപമെടുത്ത് സ്വയം ബന്ധപ്പെടുന്നു. അത് തനിക്കുവേണ്ടിത്തന്നെ നിലകൊള്ളുന്ന അന്യത്വമാണ്. എങ്കിലും ഈ പരിച്ഛിന്നത്വവും അന്യത്വവുമുണ്ടെങ്കിലും അത് തന്നിൽനിന്ന് അഭിന്നംതന്നെയാണ്. അത് സ്വയംപൂർണ്ണതയാണ്. തനിക്കുവേണ്ടിത്തന്നെയുള്ള ഒന്നാണ്. ഈ സ്വയംപൂർണ്ണത ആദ്യമേ നമുക്കറിയുന്ന ഒരു വസ്തുതയത്രേ. അത് സ്വന്തം പ്രകൃതിയിൽത്തന്നെ അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. അത് സത്വത്രമായ വസ്തുവാണ്. അത് സ്വന്തം കാര്യത്തിനു വേണ്ടിത്തന്നെയാണ് തന്നത്താൻ സ്വയം പൂർണ്ണമായിട്ടുള്ളത്. അത് സത്വത്തിന്റെ ജ്ഞാനമായിരിക്കണം; താൻ സത്വമാണെന്നുള്ള ബോധമായിരിക്കണം; അതായത് അത് സ്വയം വിഷയമായി പ്രത്യക്ഷീഭവിക്കണം. അതേസമയം വിഷയത്തിന്റെ സ്വരൂപത്തെ നശിപ്പിക്കുകയും അതിശയിപ്പിക്കുകയും വേണം. അതു സ്വയം പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന വിഷയമായിത്തീരണം.

സത്വത്തിന്റെ സ്വഭാവം എപ്പോഴും ഒന്നുതന്നെയാണ്. പക്ഷേ, ദൃശ്യപ്രപഞ്ചസത്തയിൽ അത് ആച്ഛാദനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. സത്വത്തിന്റെ കാതലായ അംശം പ്രവൃത്തിതന്നെയാണ്. അത് സ്വന്തം ശക്തിയെ മനസ്സിലാക്കുകയും സ്വന്തം പ്രവൃത്തിയെ സ്വയം ഉണ്ടാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ അത് അതിന്റെ തന്നെ വിഷയമാകുന്നു; സ്വയം വൈഷയികസത്തയായി വിഭാവനം ചെയ്യുന്നു. അപ്പോൾ സത്വം എന്നാൽ എന്ത്? ഈ ചോദ്യത്തിന് ഹെഗൽ പറയുന്ന ഉത്തരം ഇപ്രകാരമാണ്. "അത് അവ്യവഹിതമായ ലക്ഷണസമത്വമുള്ള നിത്യതയാണ്; ശുദ്ധമായ ഏകത്വമാണ്. ദ്വിതീയഘട്ടത്തിൽ തന്നിൽ നിന്ന് സ്വയം വിഘടിച്ച്, അതിവിപരീതമായ രണ്ടാമത്തെ അവസ്ഥയെ, അതായത് സാർവലൗകികത്വത്തിന് വിരുദ്ധമായി, തനിക്കുവേണ്ടി തന്നിലുള്ള ഒരു സത്തയെ നിർമ്മിക്കുന്നു എന്ന്" (ഹിസ്റ്ററി ഓഫ് ഫിലോസഫി).

ശ്രീശങ്കരമതമനുസരിച്ച് പരമതത്വമായ പരബ്രഹ്മം നിർവികാരമാണ്. എല്ലാ പരിച്ഛിന്നവസ്തുക്കളും വിവർത്തനത്തിന്റെ ഫലമാണ്. മായയുടെ വിക്ഷേപമാണ്. ശുദ്ധസത്തയായ ബ്രഹ്മം, മായാതത്വത്തോട് അതായത് പ്രാപഞ്ചികമായ അജ്ഞാനത്തോടു ബന്ധപ്പെടുന്നതുമൂലം ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തെ വിക്ഷേപിച്ച് പ്രകാശിപ്പിക്കുവാൻ ശക്തമായിത്തീരുന്നു. ഒരു ഐന്ദ്രജാലികൻ തന്റെ തൊപ്പിക്കകത്തു നിന്ന് മായികങ്ങളായ സചേതനാചേതനവസ്തുക്കളെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്നതുപോലെയാണിത്. മായയുടെ മൂടുപടം നീങ്ങിയാൽ ദൃശ്യപ്രപഞ്ചം തിരോഭവിക്കുകയും ബ്രഹ്മം അതിന്റെ നിജസ്വരൂപത്തിൽ സ്വയം സത്തായ കേവലതത്വത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ അനുഭവപ്പെടുകയും ചെയ്യും. നേരെ മറിച്ച് ഹെഗലിന് കേവലാശയം തന്നെയാണ് സ്വന്തം സഹജസംക്ഷോഭത്താൽ സ്വയം വികസനത്തിനു വിധേയമായി എല്ലാ പരിച്ഛിന്ന പദാർത്ഥങ്ങളെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. കേവലാശയം അങ്ങനെ ഒരു ആത്മവികസന പ്രക്രിയയാണ്. അതിന്റെ തന്നെ സത്തയുടെ പ്രക്രിയയാണ്. ഈ പരിണാമം കൊണ്ടുമാത്രമേ അത് സമൂർത്തമായി, അതായത് യാഥാർത്ഥ്യമായി പരിണമിക്കുന്നുള്ളൂ.

സത്വം പ്രകൃതിയുടെയും മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെയും രൂപത്തിൽ ബഹിഃപ്രകാശിക്കുകയും മനുഷ്യനിലൂടെ അവയിൽ പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അത് അതിന്റെ തന്നെ ഇതരത്വമായി ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുകയും ഈ അഭിമുഖീകരണത്തിലൂടെ അത് സ്വയം അറിയുകയും ചെയ്യുന്നു. വിഷയനിഷ്ഠസത്ത എന്ന വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നതിനെ ന്യായവും സത്യവുമാക്കുന്നതിനായി പ്രകൃതി, സമൂഹം, ചരിത്രം എന്നിവ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന അതിന്റെ അന്തർവശത്തിലേക്ക വിഷയി ആവേശിക്കുന്നു. അത്തരത്തിൽ വസ്തുനിഷ്ഠ യാഥാർത്ഥ്യ ആത്മാവിന്റെ സാക്ഷാൽക്കാരമാണ്.

അതിനാൽ ചരിത്രം ആത്മാവിന്റെ സ്വയം സാക്ഷാൽക്കാരമാണെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യാവബോധം മുഖ്യാംശമായുള്ള തത്വത്തിന്റെ വികാസത്തിലുള്ള ശ്രേണീകരണത്തെയാണ് ലോകചരിത്രം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ പ്രക്രിയയിലെ ആദ്യത്തെ പടി നേരത്തെ പറഞ്ഞതുപോലെ സത്വം പ്രകൃതിയിൽ അന്തർലീനമായിത്തീരുക എന്നതാണ്. രണ്ടാമത്തെ പടി സ്വാതന്ത്ര്യബോധപ്രാപ്തിക്കായി അതു മുന്നോട്ടു പ്രയാണം ചെയ്യലാണ്. എന്നാൽ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നുള്ള ഈ ആദ്യവിഘടനം അപൂർണ്ണവും ഭാഗികവും മാത്രമാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അത് കേവലപ്രാകൃതികാവസ്ഥയിൽ നിന്ന് ആദ്യമായി ഉത്പാദിപ്പിക്കപ്പെട്ടതാണ്; തന്മൂലം അടുത്ത ബന്ധമുള്ളതാണ്, അവശ്യം ബന്ധപ്പെട്ട ഭാഗമായി ഇപ്പോഴും കൂട്ടിക്കെട്ടിക്കിടക്കുകയാണ്. മൂന്നാമത്തെ പടി ഈ പരിച്ഛിന്നവും വിശിഷ്ടവുമായ രൂപത്തിൽ നിന്ന് ആത്മാവ് അതിന്റെ ശുദ്ധരൂപത്തിലേക്കുയരുക എന്നുള്ളതത്രേ. ഈ അവസ്ഥയിൽ കേവലാശയം അതിനെത്തന്നെ അറിയുകയും അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സാമാന്യ പ്രക്രിയയുടെ അടിസ്ഥാന കാര്യങ്ങളിലുള്ള ശ്രേണികളാണ് ഇവ. (ഫിലോസഫി ഓഫ് ഹിസ്റ്ററി).

മനുഷ്യന്റെ ബോധമണ്ഡലത്തിൽ കേവലാശയം സത്വത്തിന്റെ അവസ്ഥയിൽ തിരിച്ചുവരുന്നു. യാഥാർത്ഥ്യം മനുഷ്യസത്വത്തിലൂടെ സ്വയം അറിയുവാനിടയാവുക എന്നതു തന്നെയാണ് അത്. കേവലതത്വം അനാവൃതമാകുന്നതാണ് ചരിത്രം. അതായത് ചരിത്രം എന്നത് കേവലതത്വം സ്വയം അറിയുവാനിടയാവുന്ന ഒരു പ്രക്രിയയാണ്.

ബോധവാന്മാരായ വ്യക്തികളുടെ പ്രവൃത്തികളിലൂടെയാണ് കേവലതത്വം സ്വയം ബോധവത്തായിവരുന്നത്. വ്യക്തികൾ അവരവരുടെ പ്രത്യേകതാൽപര്യങ്ങൾക്കായിട്ടാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. എങ്കിൽ കേവലതത്വം സ്വന്തം ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിക്കുവേണ്ടി ഈ ലക്ഷ്യങ്ങളെ പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്നു.

ഹെഗലിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മനുഷ്യൻ നിഷ്ക്രിയനായ ഒരു ജീവിയാണ്. എന്നാൽ അവന്റെ പ്രവർത്തനം മുഖ്യമായും ആത്മബോധപ്രേരിതമായ ഒന്നാണ്. അതിന്റെ അന്തിമലക്ഷ്യം കേവലതത്വത്തിന്റെ പരമമായ ബോധവും. മനുഷ്യന്റെ ദാർശനികബോധം കേവലതത്വത്തിന്റെ ആത്മബോധവും കൂടിയാണ്. കേവലതത്വം മനുഷ്യന്റെ ബോധമണ്ഡലത്തിൽ പ്രകാശിതമാകുന്നു. താൻ സർവത്തേയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന കേവലതത്വത്തിന്റെ ഭാഗമാണെന്ന് മനുഷ്യൻ അറിയുന്നതോടുകൂടി കേവലതത്വവും അവനവനെ അറിയുവാനിടയാകുന്നു. ആകയാൽ മനുഷ്യചരിത്രം ഒരുവശത്ത് മനുഷ്യന്റെ കേവലതത്വബോധത്തിന്റെ വികാസനമാണ്. മറുവശത്ത് കേവലതത്വത്തിന്റെ സ്വബോധവികസനവും.

ഹെഗൽ ന്യായത്തെ വിഷയനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽനിന്ന് ഒരു അധികാരവുമില്ലാത്ത വിഷയിത്വമായിട്ടല്ല വിചാരിച്ചിട്ടുള്ളത്. വിഷയിത്വവും വിഷയതയും തമ്മിൽ ഇണക്കുവാൻ കഴിയാത്ത രണ്ടു വൈപരീത്യങ്ങളായി പരിഗണിക്കുന്നതായാൽ ന്യായം ന്യായമല്ലാതാകുന്നു. വിഷയിയും വിഷയവും തമ്മിലുള്ള ചിന്തയും അസ്തിത്വവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യം ശരിയായ വിടവിലൂടെ പരിഹരിക്കാമെന്നു ഹെഗൽ വിചാരിച്ചു.

"എല്ലാം ആരംഭിക്കുന്നത് ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷത്തിൽ നിന്നാണ്. വിഷയിയിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായി നിൽക്കുന്ന, ഗ്രഹണയോഗ്യമായ ഒന്നായി വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് നമുക്കപ്പോൾ അറിവുണ്ടാകുന്നു. ജ്ഞാനം അതിന്റെ പ്രാരംഭ ദശയിൽ — മനസ്സ് അതിന്റെ അതിസന്നിഹിതവും പ്രാഥമികവുമായ അവസ്ഥയിൽ — മനസ്സിന്റെ കാതലായ സ്വഭാവമില്ലാത്ത ഒന്നാണ്; ഇന്ദ്രിയബോധം മാത്രമാണ്. യഥാർത്ഥജ്ഞാനത്തിന്റെ അവസ്ഥയിലെത്തുവാൻ അതിനു സുദീർഘവും ആയാസകരവുമായ ഒരു യാത്ര ചെയ്യേണ്ടതായിട്ടുണ്ട്" എന്ന് ഹെഗൽ എഴുതിയിരിക്കുന്നു. (ഫിനോമിനോളജി ഓഫ് മൈൻഡ്).

ഇന്ദ്രിയ പ്രത്യക്ഷത്തിന്റെ അപൂർണ്ണതയുടെ നിദ്രയിലൂടെ ജ്ഞാനം പിന്നീട് വിഷയി നിഷ്ഠമായിത്തീർന്ന് സ്വബോധത്തിന്റെ നിലയിലേക്കുയരുന്നു. അവസാനമായി അതു ന്യായത്തിന്റെ അവസ്ഥയിലെത്തുമ്പോൾ വിഷയിയും വിഷയവും അഭേദ്യമായിത്തീരുന്നു. ഇതാണ് ജ്ഞാനത്തിന്റെ പരാകാഷ്ഠ. കേവലതത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാവന മനുഷ്യന്റെ പരിച്ഛിന്നാവസ്ഥകളും അപരിച്ഛിന്ന വൈഭവവും തമ്മിലുള്ള വൈരുദ്ധ്യത്തെ അകറ്റുന്നു. വിഷയനിഷ്ഠമായ ലോകം തന്നിൽനിന്നു പൃഥക്കൃതമായ താൻ തന്നെയാണെന്നു മനസ്സിലാക്കുമ്പോൾ അവൻ അതിനെ തന്നിലേക്കുതന്നെ ആവാഹിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തെ പൂർണ്ണമായും താനായിട്ടറിയുമ്പോൾ വിഷയിവിഷയങ്ങൾക്കു തമ്മിലും മനുഷ്യനും കേവലതത്വവും തമ്മിലുമുള്ള വ്യത്യാസം അസ്തമിക്കുന്നു.

കാണ്ട്, ഫിഷ്റ്റേ, ഷെല്ലിംഗ് മുതലായ ഹെഗലിന്റെ മുൻഗാമികളും വിഷയിയും വിഷയവും തമ്മിൽ, പരിച്ഛിന്നവും അപരിച്ഛിന്നവും തമ്മിൽ, ഇണക്കുന്നതിനുള്ള പരിശ്രമങ്ങൾ നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. ഉദാഹരണമായി ഫിഷ്റ്റേ വിഷയിയെ മാത്രമേ യാഥാർത്ഥ്യമായി കണക്കാക്കുന്നുള്ളൂ. വിഷയ ഭാവത്തെ സർവാതിശായിയായ വിഷയിയായിട്ടും കണക്കാക്കുന്നു. ഫിഷ്റ്റേയെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് ഹെഗൽ സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത് വസ്തുഭാവത്തെപ്പറ്റി ഇപ്രകാരമുള്ള സിദ്ധാന്തം ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിലെ വസ്തുഭാവത്തെ ന്യായീകരിക്കുന്നില്ല എന്നാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അനുഭവമനുസരിച്ച് വിഷയിക്കും വിഷയത്തിനും സത്തയുണ്ട്; വിഷയം കൂടാതെ ശുദ്ധനായ വിഷയിക്കു സത്ത ഇല്ലതാനും.

ശ്രീ ശങ്കരനെപ്പോലെ ഹെഗലും വിഷയനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യം പൂർണ്ണമായി അയാഥാർത്ഥവും അസത്തും അല്ലെന്നാണ വിശ്വസിച്ചത്. പാരമാർത്ഥികദശയിൽ അതിനു സത്തയില്ലെങ്കിലും വ്യാവഹാരികദശയിൽ ഉണ്ട് എന്നത്രേ ശ്രീശങ്കരമതം. ശ്രീശങ്കരൻ അതിനെ മായയുടെ അഥവാ പ്രാപഞ്ചികമായ അജ്ഞാനത്തിന്റെ ഫലമായും, യഥാർത്ഥജ്ഞാനമുണ്ടാകുമ്പോൾ നശിക്കുന്ന ഒന്നായും പ്രതിപാദിക്കുന്നു എങ്കിൽ അത് ബോധത്തിന്റെ വിക്ഷേപമാണെന്നും, പരിവർത്തനത്തിന്റെയും വിശ്വാസത്തിന്റെയും ഫലമായി ബോധത്തിലേക്കുതന്നെ തിരിച്ചുവരുമെന്നും ഹെഗൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നു. പ്രകൃതിയുടെയും മനുഷ്യന്റെയും സത്താപരമായ യാഥാർത്ഥ്യവും ചരിത്രപരമായ സംസ്കാരങ്ങളുടെ ക്രമികങ്ങളായ ഘട്ടങ്ങളും സത്വത്തിന്റെ ബാഹ്യവത്കരണത്തിന്റെ ഫലമാണ്. ചരിത്രം എന്നത് ബാഹ്യവത്കരണം പുനരാത്മസാത്കരണം എന്നീ പ്രക്രിയകളിലൂടെ കേവലതത്വത്തിന്റെ ആത്മബോധമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. ചരിത്രത്തിന്റെ പ്രക്രിയയിൽ അപരിച്ഛിന്നം പരിച്ഛിന്നമായി സ്വയം സങ്കല്പിക്കുന്നു. അത് തന്നിൽനിന്നും ബാഹ്യമായ, ഇതരത്വത്തിന്റെ പ്രകാശനമായ, വസ്തുപ്രപഞ്ചത്തെ സമ്മുഖീകരിക്കുന്നു. ഈ ഇതരത്വത്തിൽ ബോധം സ്വയം വിഘടിതമായതുപോലെ വിചാരിക്കുന്നു. സ്വയം കൃതവും വിഷയനിഷ്ഠവുമായ പ്രതികൂല ലോകത്തിൽ സ്വയം പൃഥക്ത്വം അനുഭവിക്കുകയും, ബാഹ്യവസ്തുവായിക്കാണുന്നത് ബോധത്തിന്റെ ദൃശ്യമായ ഒരു പ്രകാശനമാണ് എന്നറിയുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ അതിനു തന്നെക്കുറിച്ച് ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു.

പൃഥക്കരണം എന്ന പദം, കേവലതത്വം സ്വയം പ്രകൃതിയിൽ സൃഷ്ടിഭവിക്കുന്ന സർവസാധാരണമായ പ്രക്രിയയെയാണ് വിവക്ഷിക്കുന്നത്. "ജീവത്തായ സാകല്യം എന്ന നിലയിൽ പ്രകൃതി ഒരു പൂർണ്ണമായ പ്രക്രിയയാണ് അഥവാ ആശയമാണ്. സംഭാവ്യതയുടെയും ബാഹ്യത്വത്തിന്റെയും നിലയിൽ അത് ഇതരത്വത്തിൽ അഥവാ സ്വയം പൃഥക്ത്വത്തിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന അതേ ആശയം തന്നെയാണ്". (ഹെഗൽ: എൻസൈക്ലോപീഡിയ ഓഫ് ഫിലോസഫി).

സത്വം അതിന്റെ സ്വയം ബാഹ്യവത്കരണപ്രക്രിയയിൽ വിഷയനിഷ്ഠമായ രൂപം കൈക്കൊള്ളുന്നു. അന്യതാബുദ്ധിയിലൂടെയും നിഷേധനിഷേധത്തിലൂടെയുമുള്ള വികസനപ്രക്രിയയിലൂടെ സത്വം ബോധവാനായ വിഷയിയായി അഥവാ ഈ ബാഹ്യവത്കരണത്തെ പൃഥക്കരണമായി മനസ്സിലാക്കുന്ന മനുഷ്യനായിത്തീരുന്നു. ജീവനിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി നിൽക്കുന്ന അന്യവും വിപരീതമായി നിൽക്കുന്ന ഒന്നായി ബാഹ്യപ്രപഞ്ചം അനുഭവപ്പെടുന്നു. ജീവനും വിഷയനിഷ്ഠപ്രപഞ്ചവും സത്വത്തിന്റെ ജീവിതത്തിലെ നിമിഷങ്ങൾ മാത്രമാണെന്ന് അറിവുണ്ടാകുമ്പോൾ ഈ സ്വയം-പൃഥക്കരണം ഉല്ലംഘിതമാകുന്നതാണ്.

വിഷയി ആദ്യം വിഷയരൂപത്തിൽ ബാഹ്യവത്കൃതനാകുമ്പോൾ വിഷയം വിഷയിയുടെ മറ്റൊരു രൂപമാവുകയും അങ്ങനെ ആ പ്രക്രിയയുടെ അവസാനത്തിൽ വിഷയിയിലേക്കുതന്നെ മടങ്ങുകയും വിഷയിയുമായി വീണ്ടും ഐക്യം പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ബോധത്തിനു പുറത്തു സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതായി തോന്നിക്കുന്ന വിഷയം ഒടുവിൽ അബോധത്തിലേക്കുതന്നെ തിരിച്ചുവരുന്നു. വിഷയവിഷയിബന്ധത്തിൽ വിഷയം പൃഥക്കൃതമായ ബോധം മാത്രമാണ്. അത് തന്റെ തന്നെ ദൃശ്യമായ ഒരു പ്രകാശനമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. ബോധം ബോധവത്താകുമ്പോൾ ബോധത്തിനു പുറത്തായി അറിയത്തക്കതായി ഒരു വിഷയവും ഇല്ലതന്നെ.

'ഫിനോമിനോളജി ഓഫ് മൈൻഡ്' എന്ന കൃതിയിൽ സാധാരണ വസ്തുക്കളെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊണ്ടാണ് ഹെഗൽ ആരംഭിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രഥമദൃഷ്ടിയിൽ, ബോധഗോചരമാകുന്ന ഓരോ വിഷയവും വിഷയിയിൽ നിന്നും അഥവാ ജ്ഞാതാവിൽ നിന്നും വേർപെട്ട ഒന്നായിട്ടാണ തോന്നുന്നത്. അത് ജ്ഞാതാവിന്റെ ബോധത്തിനു വെളിയിലായി സ്വതന്ത്രമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒന്നായിട്ടാണ തോന്നുന്നത്. എന്നാൽ അതിന്റെ യഥാർത്ഥ സ്വഭാവം അറിയണമെങ്കിൽ സാമാന്യവത്കരണവുമായി ബന്ധപ്പെടുന്ന ചിന്താമണ്ഡലത്തിനപ്പുറത്തേക്കു പോകേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഈ മണ്ഡലം ഇന്ദ്രിയാനുഭവമണ്ഡലത്തേക്കാൾ കൂടുതൽ സത്യമാണ്. "ഒരു വസ്തുവിന്റെ സത്യത്വം ആ വസ്തു ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. വസ്തുവിനെക്കാൾ കൂടുതൽ യഥാർത്ഥവുമായ ഒരു മനസ്സിനെ അഥവാ ബോധത്തെ സൂചിപ്പിക്കുന്നുണ്ടല്ലോ. ആകയാൽ വിഷയത്തിന്റെ സത്ത മനസ്സിനെ ആശ്രയിക്കുന്ന ഒന്നാണ് എന്ന് ഹെഗൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നു.

ഹെഗൽ 'ഭാവം' എന്ന പദം രണ്ടു വ്യത്യസ്തഅർത്ഥങ്ങളിലുപയോഗിക്കുന്നതു കാണാം. ലോജിക് എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രാരംഭത്തിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്ന ഭാവം ഒന്നും ഉൾക്കൊള്ളാത്തതും ഏറ്റവും സരളവും ഏറ്റവും സാധാരണവുമായ ഒരു സങ്കൽപമാണ്. സർവസംഗ്രാഹിയായ ചരമസീമയിലുള്ള ഭാവമാകട്ടെ പരിണാമത്തിന്റെ എല്ലാ പൂർവഘട്ടങ്ങളുടെയും സൂക്ഷ്മങ്ങളായ എല്ലാ ഭാവങ്ങളും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു സങ്കീർണ്ണതത്വമാണ്. അത് കേവലസാകല്യമാണ്.

ഹെഗലിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ പ്രകൃതി ഒരു അയാഥാർത്ഥസത്തയല്ല; പക്ഷേ, കേവലതത്വത്തിന്റെ സ്വയം പൃഥക്കൃതമായ രൂപമാണ്. കേവലതത്വം അതിന്റെ തന്നെ ഇതരത്വത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒന്നാണ്. കേവലതത്വം പ്രകൃതിയുടെ രൂപത്തിൽ വിക്ഷിപ്തമായി സ്വയം പൃഥക്കൃതമാവുകയും വിഷയിവിഷയ സംശ്ലേഷണത്തിലൂടെ തന്നിലേക്കു തന്നെ മടങ്ങിവരികയും ചെയ്യുന്നു. പൃഥക്കരണം വിപൃഥക്കരണം എന്നീ പ്രക്രിയകളിൽ ഏർപ്പെട്ടുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ചലനാത്മകമായ സത്വമാണ് കേവലതത്വം എന്നു സമർത്ഥിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ഹെഗൽ പ്രകൃതിയുടെ അജൈവലോകത്തിൽ നിന്ന് ജൈവലോകത്തിലേക്കും പിന്നീട് മനുഷ്യന്റെ സ്വരൂപത്തിലും ചരിത്രരൂപത്തിലുമുള്ള സത്വത്തിലേക്കും വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിലൂടെയുള്ള ഉയർച്ചയെ വിശകലനം ചെയ്യുവാനുണ്ട്. പ്രകൃതി സ്വപൃഥക്കൃതമായ കേവലതത്വമാണെങ്കിൽ മനുഷ്യൻ വിപൃഥക്കരണപ്രക്രിയയിലെ കേവലതത്വമാണ്. മനുഷ്യന്റെ സമ്പൂർണ്ണമായ ചരിത്രം കേവലതത്വത്തിന്റെ വിവൃതീകരണമാണ്. ഹെഗൽ എഴുതിയിരിക്കുന്നു: "സത്വത്തിന്റെ മണ്ഡലത്തിൽ സംഭവിക്കുന്ന ഈദൃശ പരിണാമങ്ങളിൽ മാത്രമേ പുതിയതായി എന്തെങ്കിലും ഉത്പന്നമാകുന്നുള്ളൂ. മാനസികലോകത്തിന്റെ ഈ സവിശേഷത സൂചിപ്പിക്കുന്നത്, മനുഷ്യന്റെ വിഷയത്തിൽ പദാർത്ഥങ്ങളിൽ നിന്നും തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായ ഒരു ലക്ഷ്യമുണ്ടെന്നുള്ളതാണ്. ഈ ലക്ഷ്യത്തിൽ സ്ഥിരതയുള്ള ഒരു സ്വഭാവമുണ്ട്; ഈ സ്ഥിരസ്വഭാവത്തിലേക്ക മറ്റെല്ലാ വ്യതിയാനങ്ങളും തിരിച്ചുവരുന്നു. അതായത് മനുഷ്യനിൽ പരിവർത്തനത്തിനുള്ള യഥാർത്ഥ ശക്തി, വിശിഷ്യ പൂർണ്ണതയിലേക്കുള്ള ഒരു ത്വര പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്ന സാരം" (ഫിലോസഫി ഓഫ് ഹിസ്റ്ററി).

സത്യം പൂർണ്ണമാണ്. എന്നിരിക്കിലും പൂർണ്ണം സ്വന്തം പരിണാമ പ്രക്രിയയിലൂടെ പൂർണ്ണതയിലെത്തുന്ന മൂലവസ്തുവാണ്. കേവലതത്വത്തെപ്പറ്റി പറഞ്ഞാൽ സാരാംശത്തിൽ അത് ഒരു പരിണതഫലമാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ അത് അതായിത്തീരുന്നത് അവസാനമാണ്. അതിലാണ് അതിന്റെ നിജസ്വഭാവം — യഥാർത്ഥവും വിഷയിപരവും സ്വയം പരിണാമപരവുമായ നിജസ്വഭാവം ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്.

കേവലതത്വംതന്നെ സ്വയം പരിണാമപ്രക്രിയയായി അറിയുന്നു. ഈ പരിണാമ പ്രക്രിയയിലെ ഓരോ അവസ്ഥയും പ്രത്യേകതയുള്ളതാണെന്ന് അതിന്നറിയാം. അതായത് കേവലതത്വം, വിവിധ പ്രത്യേകാവസ്ഥകളുൾക്കൊള്ളുന്ന സാകല്യത്തിന്റെ ഐക്യമാണ് എന്നർത്ഥം.

ഒരു വസ്തുവിന്റെ ഭാവം സ്ഥിരമായ ഒന്നല്ല, മറ്റൊന്നിനായി പരിണമിക്കുന്നതും അതിന്റെ തന്നെ ഇതരത്തിൽ സ്വയം ഏകോപിക്കുന്നതുമായ ചലനാത്മകത്വമാണ്. തന്മൂലം ഒരു വസ്തുവിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യം അതിന്റെ ചലനങ്ങളെ അതായത് അതിന്റെ ചരിത്രത്തെ അറിയാതെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ഏതൊന്നിനേയും അതിന്റെ പരിണാമ പ്രക്രിയയിലൂടെ വീക്ഷിക്കേണ്ടതാണ്.

പെട്ടെന്നു തോന്നുന്ന രൂപമല്ല ഒരു വസ്തുവിന്റെ ശരിയായ രൂപം. ഏന്താകുവാൻ സാദ്ധ്യതയുണ്ടോ, ഇപ്പോൾ സംഭാവ്യമേതോ, എന്തായിത്തീരേണ്ടതോ അതൊന്നുമല്ല ആ രൂപം. അതായത് ഓരോ വസ്തുവും യാഥാർത്ഥ്യമാകുവാൻ പോകുന്ന പ്രക്രിയയുടെ ഇടയ്ക്കുമാത്രം അതായത് പരിണാമപ്രക്രിയയിൽ മാത്രം സ്ഥിതമാണ്. തന്മൂലം ഓരോ വസ്തുവും ഇപ്പോൾ എന്താണോ അതാണ്. എന്തല്ലയോ അതും ആണ്.

നാം അറിയുന്ന രീതിയിലുള്ള യാഥാർത്ഥ്യം സ്ഥിരമല്ല. അതിനകത്ത് സ്വയം ചലനാത്മകമായ ഒരു തത്വം സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നുണ്ട്. "സ്വയം അറിയുന്നതിനുവേണ്ടി പ്രയത്നിക്കുന്നതിനുള്ള കഴിവിന്റെ ബീജം ഭാവത്തിലന്തർലീനമാണെന്ന വസ്തുതയും പരിണാമതത്വത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്" എന്നാണ് ഹെഗലിന്റെ സിദ്ധാന്തം (ഫിലോസഫി ഓഫ് ഹിസ്റ്ററി). ആകയാൽ എല്ലാം ചലിച്ചുകൊണ്ടും പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടുമിരിക്കുന്നു. ഈ ചലനാത്മകതയുടെ പ്രചോദനശക്തി യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ തന്നെ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന വൈരുദ്ധ്യമാണ്. വൈരുദ്ധ്യമാണ് പരിണാമത്തിന്റെ ചാലകശക്തി.

ഹെഗൽ പ്രസ്താവിക്കുന്നു:

> "സരളവും അവിച്ഛിന്നവും അചേതനവുമായ ഭാവത്തിന്റെ മാത്രം നിർവചനമാണ് ഐക്യം എന്നത്. പക്ഷേ, വൈരുദ്ധ്യമാണ് എല്ലാ ചലനത്തിന്റെയും ചൈതന്യത്തിന്റെയും അടിസ്ഥാനം. വൈരുദ്ധ്യമുള്ളിടത്തോളം മാത്രമേ ഒരു വസ്തുവിനു ചലനമുള്ളൂ: പ്രേരണയും പ്രവൃത്തിയുമുള്ളൂ.
>
> "നിയമത്തിന്റെ നിഷേധം മാത്രമല്ല വൈരുദ്ധ്യം. അത് ഓരോ സ്വയം ചലനത്തിന്റെയും തത്വമാണ്. സ്വയം ചലനം വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ വ്യഞ്ജകമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല".
>
> "എല്ലാ വസ്തുക്കളും സ്വയം വിരുദ്ധങ്ങളാണ്. ഈ പ്രസ്താവന വസ്തുക്കളുടെ യഥാർത്ഥ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഏറ്റവും ശരിയായ ഒന്നത്രേ".

വൈരുദ്ധ്യങ്ങളാൽ പ്രേരിതമായ ഈ സ്വയം പരിണാമത്തെ ഹെഗൽ ദ്വന്ദ്വാത്മകത്വം എന്ന് വ്യവഹരിക്കുന്നു. "നമുക്ക് ചുറ്റുമുള്ളതെല്ലാം ദ്വന്ദ്വാത്മകതയ്ക്കു ദൃഷ്ടാന്തമായി പരിഗണിക്കാം. പരിച്ഛിന്നമായതെന്തും സ്ഥിരമല്ലെന്നും അന്തിമമല്ലെന്നും നേരെമറിച്ച് പരിണാമിയാണെന്നും ക്ഷണികമാണെന്നും നമുക്കറിയാം. ഇതുതന്നെയാണ് പരിച്ഛിന്നത്തിന്റെ ദ്വന്ദ്വാത്മകത്വം എന്നതുകൊണ്ട് നാം അർത്ഥമാക്കുന്നത്. പരിച്ഛിന്നം സൂക്ഷ്മത്തിൽ അതിന്റെ ഇപ്പോഴത്തെ അവസ്ഥയിൽ നിന്നും ഭിന്നമാണ്; അത് അതിന്റെ അതിസന്നിഹിതവും സ്വഭാവികവുമായ അവസ്ഥയിൽനിന്നും അപ്പുറത്തേക്ക് കടന്ന് അതിന്റെ വിപരീതമായിത്തീരുന്നതിനു നിർബന്ധിതമായിത്തീരുന്നു". (ലോജിക്).

എല്ലാ പരിണാമപ്രക്രിയകളിലും ദ്വന്ദ്വാത്മകത പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നാണ ഹെഗലിന്റെ സിദ്ധാന്തം. അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിക്കുകയാണ്:

ദ്വന്ദ്വാത്മകതയുടെ സ്വഭാവം ശരിക്കും ആരായുകയും അറിയുകയും ചെയ്യുക എന്നത് ഏറ്റവും പ്രാധാന്യമുള്ള ഒരു സംഗതിയാണ്. ചലനമുള്ളപ്പോൾ, ചൈതന്യമുള്ളപ്പോൾ, യഥാർത്ഥലോകത്തിൽ എന്തെങ്കിലും ഫലപ്രദമായി ചെയ്യപ്പെടുമ്പോൾ ദ്വന്ദ്വാത്മകത പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ശാസ്ത്രീയമായ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ ആത്മാവുമാണ് അത്. (ലോജിക്).

പ്രകൃതിയിലെ പ്രതിഭാസങ്ങളെയോ സമൂഹത്തെയോ ലോകത്തെയോ അചേതനവും അചലവും പരിണാമവിധേയവുമായിട്ടല്ല നേരെ മറിച്ച് നിരന്തരം പരിണമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒന്നായി വീക്ഷിക്കുന്ന രീതിയാണ് ദ്വന്ദ്വാത്മകതാ സിദ്ധാന്തത്തിന്റേത്. "ഒന്നും സ്ഥിരമല്ല, എല്ലാം പരിണമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു" എന്നു ബുദ്ധനും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടല്ലോ. അല്ലെങ്കിൽ "ഒരേ പുഴയിൽ രണ്ടു പ്രാവശ്യം കളിക്കാൻ സാധ്യമല്ല; എന്തെന്നാൽ എല്ലാം പ്രവഹിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു; എല്ലാം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു". എന്നു ഹെറാക്ലിറ്റസും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഒന്നും വിശ്രാന്തമല്ല. എല്ലാം നിരന്തരം മാറിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. മറ്റു തരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ നിരന്തരപരിണാമപ്രക്രിയയ്ക്കിടയിൽ സംഭവിക്കുന്ന ഒന്നാണ് അസ്തിത്വം.

എന്നാൽ സഹജമായ പരസ്പര ബന്ധമുള്ളതും ഒരു രൂപത്തിൽ നിന്ന് ഗുണപരമായി വ്യത്യാസമുള്ള മറ്റൊരു രൂപമായി പരിണമിക്കുന്നതും നിരന്തര പരിണാമിയുമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രാകൃതികവും, ചരിത്രപരവും അദ്ധ്യാത്മവുമായ വശങ്ങളുടെ സാകല്യത്തെ ഭാരതത്തിലും ഗ്രീസിലും ഉണ്ടായിരുന്ന ആദ്യകാല ദാർശനികന്മാരുടെ സരള തത്വചിന്തകൾക്കു ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാധിച്ചിട്ടില്ല. മാർക്സ് പറയുകയുണ്ടായി: "മറ്റെല്ലാ ദാർശനികന്മാരിൽ നിന്നും ഹെഗലിനെ വേർതിരിച്ചു നിർത്തുന്ന സംഗതി അദ്ദേഹം തന്റെ തത്വചിന്തകൾക്ക് ആധാരമാക്കിയിട്ടുള്ള മികച്ച ചരിത്രബോധമാണ്. രൂപത്തിൽ അത് അമൂർത്തവും ആശയാത്മകവുമാണെങ്കിലും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്തകളുടെ വികാസം ലോകചരിത്രവികാസത്തിന്റെ സമാന്തരമായി മുമ്പോട്ടു ചെന്നിട്ടുണ്ട്. തന്റെ ചിന്താപദ്ധതിക്ക് ഒരു പരീക്ഷണമായിട്ടാണ് ലോകചരിത്രത്തെ അദ്ദേഹം ഉദ്ദേശിച്ചിരിക്കുന്നത്. ആദ്യമായി അദ്ദേഹമാണ് ചരിത്രത്തിന് ഒരു വികാസമുണ്ടെന്നും ആന്തരമായ ഒരു സാംഗത്യമുണ്ടെന്നും തെളിയിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചത്". (M. E. S. W. I.)

ഗോചരവിഷയങ്ങളിൽ സഹജമായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനം വഴി സംഭവിക്കുന്ന വികാസപരിണാമങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന ഒരു രീതിയാണ് ദ്വന്ദ്വാത്മകതാവാദം. ഓരോ പ്രതിഭാസത്തവും ഓരോ സങ്കൽപവും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ സംഘർഷത്താലും ഐക്യത്തിന്റെ തത്വത്താലും നിയന്ത്രിതമാണ്. വസ്തുക്കളിലും പ്രതിഭാസങ്ങളിലും കാണുന്ന പൊരുത്തക്കേടുകളും വിരുദ്ധശക്തികളുടെയും വിരുദ്ധപ്രവണതകളുടെയും സംഘർഷങ്ങളുമാണ് എല്ലാ ചലനവികാസപരിണാമങ്ങളുടെയും നിദാനം.

പരിണാമപ്രക്രിയാദശയിൽ ഒരു വസ്തു അതും, അതേ സമയത്തുതന്നെ മറ്റൊന്നുമാണ്. ആകയാൽ ഒരു വസ്തു അതിന്റെ ചലനത്തിലും പരിണാമത്തിലും മാത്രമേ അറിയപ്പെടുവാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. അസ്തിത്വത്തിന്റെ ഓരോ രൂപത്തിലും, തന്നെ സ്വയം വിലയിപ്പിച്ച് മറ്റൊരു പുതിയ രൂപമുളവാക്കുന്ന പരസ്പരവിരുദ്ധശക്തികൾ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നുണ്ട്. പരിണാമത്തിന്റെ ഈ പ്രക്രിയയിൽ ഓരോ വസ്തുവും ഓരോ പ്രതിഭാസവും മറ്റൊന്നായി മാറുന്നു. ഓരോ പരിണാമഘട്ടവും പുതിയ ഘട്ടത്താൽ ഇല്ലാതാക്കപ്പെടുന്നു. വികാസം എന്നത് മന്ദംമന്ദം സംഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ജൈവപരിണാമങ്ങളുടെ പ്രക്രിയയാണെന്നും അത് രൂപപരമായ ഒരു അവസ്ഥയിലെത്തുമെന്നും, ആ അവസ്ഥയിൽ അതിന് ഓക്കിന്റെ കായ് മരമായിപ്പരിണമിക്കുന്നതുപോലെ ഒരു പ്രകാരത്തിൽ നിന്നു മറ്റൊരു പ്രകാരത്തിലേക്ക് ദ്വന്ദ്വാത്മകമായ ഒരു കുതിക്കലുണ്ടെന്നു ഹെഗൽ സിദ്ധാന്തിച്ചു. ബീജം എന്ന പൂർവരൂപത്തിന്റെ നിഷേധമാണ് കായിൽ കാണുന്നതെങ്കിൽ കായയുടെ രൂപം പരിമാണപരമായ പരിണാമത്തിന്റെ ഒരു ഘട്ടത്തിൽ മരത്താൽ നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നു. ഓക്കുമരം കായ്ക്കത്ത് സംഭാവ്യതയായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതിനുവല്ലോ. സംഭാവ്യത പൂർണ്ണമായും സഫലീകരിക്കുന്നതുവരെ പരസ്പരം നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്ന വിരുദ്ധശക്തികൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുകൊണ്ടാണ് ബീജം പരിണമിക്കുന്നത്. എല്ലാം വൈരുദ്ധ്യങ്ങളുടെ ഐക്യമാണ്; സനിഷേധം ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുമാണ്; നിഷിദ്ധമായ വസ്തു പുതിയ രൂപത്തിൽ അതിശയിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ പുതിയ രൂപമാകട്ടെ അതിന്റെ ഒരു പരിണാമഘട്ടത്തിൽ സ്വനിഷേധം ഉൾക്കൊള്ളുന്നതുമാണ്. നിഷിദ്ധമായ വസ്തു പുതിയ രൂപത്താൽ അതിശയിക്കപ്പെടുന്നു; ഈ പരിണാമഘട്ടത്തിൽ വീണ്ടും നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നു. ഇതാണ് നിഷേധനിഷേധം എന്നു പറയപ്പെടുന്നത്.

വസ്തുക്കൾ യഥാർത്ഥത്തിൽ സംഭാവ്യതയിലെത്തുന്നതിന് നിരന്തരം പ്രയത്നിച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്നു. സത്ത് അസ്തിത്വത്തിൽ വാസ്തവീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. പ്രകൃതിയിൽ ഈ വാസ്തവീകരണം ക്ഷോഭമോ മത്സരമോ കൂടാതെ ഒരു സമരസപ്രക്രിയയായി സംഭവിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സാമൂഹ്യസാംസ്കാരിക മേഖലകളിൽ മനുഷ്യന്റെ ബോധം മാർഗ്ഗമായിട്ടാണ് ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നത്. ഇങ്ങനെ സത്വം എപ്പോഴും അതിനോടുതന്നെ മല്ലടിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്; ഇതിന് അതാകനെ പ്രബലപ്രതിബന്ധം തരണം ചെയ്യേണ്ടതായിട്ടുണ്ട്. പ്രകൃതിയുടെ മേഖലയിൽ നടക്കുന്ന ശാന്തമായ വികാസം "സത്വത്തിന്റെ കാര്യത്തിൽ ഉഗ്രവും പ്രബലവുമായ ഒരു അന്തഃസംഘർഷമാണ്" (ഫിലോസഫി ഓഫ് ഹിസ്റ്ററി).

നമ്മെ ചൂഴ്ന്നതെന്തും ദ്വന്ദ്വാത്മകതയ്ക്കു ദൃഷ്ടാന്തമായി വീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നതാണെന്നും പരിച്ഛിന്നമായതെന്തും സ്വാഭാവികമായിത്തന്നെ സ്വയം പരസ്പരവിരോധമുള്ളതാണെന്നും പ്രസ്താവിക്കുമ്പോൾ ഹെഗൽ സത്തയുടെ ഭൗതികലോകത്തിൽ നടക്കുന്ന യഥാർത്ഥപരിണാമപ്രക്രിയകളെക്കുറിച്ചല്ല സംസാരിക്കുന്നത്. സ്വയം ചലനാത്മകമായ ആന്തരതത്വം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒന്നാണ് സത്ത. ദ്വന്ദ്വാത്മകമായ ഈ സ്വയം ചലനാത്മകത്വത്തിന്റെ സ്രോതസ്സ് ചിന്തയാണ്. ഭൗതികസത്തയുടെ-ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ-ശരികളുള്ള പരിണാമം ചിന്തയുടെ സ്വയം പരിണാമത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. ചിന്തയുടെ അഥവാ ആശയത്തിന്റെ ചലനമാണ് ദ്വന്ദ്വാത്മകത. മനുഷ്യന്റെയും പ്രകൃതിയുടെയും പുറത്തായി സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന സങ്കൽപത്തിന്റെ — കേവലാശയത്തിന്റെ സാക്ഷാത്കരണമാണ് ഭൗതികപ്രപഞ്ചം. പരിച്ഛിന്നമായ മനസ്സിനെ അതിക്രമിച്ചുകൊണ്ടുള്ള കേവലാശയത്തിന്റെ സ്വയം ചലനത്തെക്കുറിച്ചാണ് ഹെഗൽ പ്രസ്താവിച്ചത്. ഭൗതിക ലോകത്തിലുള്ള പരിണാമങ്ങൾ, ഐഹികപ്രക്രിയകൾ, കേവലാശയത്തിന്റെ ബഹിർപ്രകാശനങ്ങളാണ്. ദ്വന്ദ്വാത്മകമായ പരിണാമം സത്വത്തിനു മാത്രമുള്ളതാണ്. പ്രകൃതിക്കോ മനുഷ്യന്റെ ചരിത്രത്തിനോ ഉള്ളതല്ല. സത്വത്തിന്റെ ഇതരം മാത്രമാണ് പ്രകൃതി സ്വത്വം ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ തന്നത്താൻ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നതാണ് ചരിത്രം. പ്രപഞ്ചം കേവലാശയത്തിന്റെ മൂർത്തീകരണമാണ്.

ഹെഗലിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ സങ്കൽപത്തിൽ മാത്രമാണ നിലകൊള്ളുന്നത്. വൈഷയിക സത്തയിലല്ല. കേവലത്വം പ്രാപിച്ചിട്ടുള്ള ചിന്തയുടെ ചലനം മാത്രമാണ് സത്തയുടെ പരിണാമം. സങ്കൽപങ്ങളുടെ ഒരു വ്യൂഹമാണതാനും കേവലത്വം പ്രാപിച്ച ചിന്ത. സ്ഥിരമായ ഒരു സങ്കൽപംകൊണ്ട് പരിണാമിയായ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാധ്യമല്ല. ചലിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സങ്കൽപവും ചലനാത്മകമായിരിക്കണ്ടേപറ്റൂ. ഇപ്രകാരമല്ലാമാണെങ്കിലും ഏതൊരു സങ്കൽപത്തിനും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സമഗ്രമായും ഉൾക്കൊള്ളുവാൻ സാധ്യമല്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഭാഗികമായ സ്വീരികരണം മാത്രമേ ആകുന്നുള്ളൂ അത്. ഭാഗികത്വത്തിനു അതിന്റേതായ ന്യൂനതകളുണ്ട്. അതു പരിഹരിക്കുവാൻ മറ്റൊരു സങ്കൽപത്തിന്റെ ആവശ്യമുണ്ട്. രണ്ടാമത്തേതിനു മൂന്നാമതൊരു സങ്കൽപം വേണം. അങ്ങനെ പോകുന്നു അത്. ഏകപക്ഷീയമായ അമൂർത്തസങ്കൽപങ്ങളിലെ ആന്തരമായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ പരിഹരിക്കുന്നതിനും സംശ്ലേഷണത്തിലൂടെ അവയെ രഞ്ജിപ്പിക്കുന്നതിനും ദ്വന്ദ്വാത്മകതാസിദ്ധാന്തമാണ് ഹെഗലിന് സമ്മതമായിട്ടുള്ളത്. ഈ മാർഗ്ഗത്തിലൂടെ അപ്രകാരം ചെയ്യുമ്പോൾ പുതിയ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ പൊന്തിവരുന്നതായി കാണാം. സങ്കൽപത്തിന്റെ ഈ സ്വയം പരിണാമം അമൂർത്തത്തിൽ നിന്ന് മൂർത്തത്തിലേക്കുള്ള പ്രയാണമാണ്. അത് ബോധത്തിന്റെ സ്വയം വികാസമാണ്. അതിലൂടെ കേവലതത്വം സ്വയം അറിയുന്നു. ഹെഗലിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ ചിന്തയുടെ അഥവാ ആശയത്തിന്റെ ഈ സ്വയം ചലനമാണ് ശരിയായ ചലനം. വാസ്തവികമായ ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ശരിക്കുള്ള ചലനം പ്രസ്തുതമായ ആശയചലനത്തിന്റെ വെറും പ്രതിഫലനം മാത്രമാണ്. ദ്വന്ദ്വാത്മകത്വം ആശയത്തിന്റെ സ്വയം-വിവൃതീകരണമാണ്, ചിന്ത തന്നെക്കുറിച്ചു തന്നെ ചിന്തിക്കുന്ന ചലനമാണ്.

ദ്വന്ദ്വാത്മകചലനത്തിൽ മൂന്നു ഘട്ടങ്ങളുണ്ട്. നിയതമായ സങ്കല്പമാണ് പ്രാരംഭഘട്ടം. ഈ സങ്കൽപം ഭാഗികം മാത്രമാകയാൽ അത് വൈരുദ്ധ്യത്തിന്റെ ഒരു ഘട്ടത്തെ അഭിമുഖീകരിക്കുകയും അപ്പോൾ ആദ്യസങ്കൽപം നിരസിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യും. ഈ നിഷേധവും ഭാഗികമാകയാൽ പുതിയ സങ്കൽപംകൊണ്ട് ഇതു വീണ്ടും നിഷേധിക്കപ്പെടേണ്ടതായി വരുന്നു. മൂന്നാമത്തെ ഈ ഘട്ടത്തെയാണ് നിഷേധനിഷേധത്തിന്റെ ഘട്ടമെന്നു വ്യവഹരിച്ചുവരുന്നത്. നിഷേധത്തിലൂടെയും നിഷേധനിഷേധത്തിലൂടെയുമുള്ള പരിണാമപ്രക്രിയയിൽ ഓരോ ഘട്ടവും പൂർവഘട്ടത്തിലെ താത്വികാംശങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കുന്നതിന് പരിശ്രമിക്കുന്നതോടൊപ്പം അവയ്ക്കു പുറത്തേക്ക് കടക്കുവാനും പ്രയത്നിക്കുന്നു. ആകയാൽ നിഷേധം എന്നതിന് നാശനം എന്നർത്ഥമില്ല. നിഷേധിക്കപ്പെട്ട ഘട്ടത്തിലെ താത്വികമായ ഉള്ളടക്കം നിലനിർത്തപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് അത് പരിണാമപ്രക്രിയയിലെ ഇണക്കണ്ണിയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നതാണ്. ഓരോ ദ്വന്ദ്വാത്മക-അവസ്ഥയും പൂർവഘട്ടാനുഭവത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നു. ഓരോ തുടർഘട്ടവും പൂർവഘട്ടത്തിലെ അംശങ്ങളെ നിലനിർത്തുകയും അതോടൊപ്പം അവയെ അതിശയിക്കുകയും ചെയ്യുമല്ലോ. ഒരു സങ്കൽപത്തെ സ്ഥാപിക്കുക, പിന്നീട് അതിനെ നിഷേധിക്കുക എന്ന ദ്വന്ദ്വാത്മകരീതിയാണ് ഹെഗലീയദർശനത്തിന്റെ വിപ്ലവാത്മകമായ അന്തസ്സത്ത. എന്നാൽ ഹെഗലിന്റെ മാർഗ്ഗം ആശയാത്മകവും അദ്ധ്യാത്മകവുമായ ഉള്ളടക്കത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നമല്ലതാനം.

ഹെഗൽ പറയുന്നു: "മാർഗ്ഗം ലക്ഷ്യത്തിൽ നിന്നും അന്തർവസ്തുവിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അത് അന്തർവസ്തു തന്നെയാണ്. അതിൽത്തന്നെയുള്ള ചലിച്ചുകൊണ്ടേയിരിക്കുന്ന ദ്വന്ദ്വാത്മകതയാണ്. ഈ മാർഗ്ഗത്തെ അനുഗമിക്കാത്ത വ്യാഖ്യാനത്തിന് — അതിന്റെ സരളമായ രീതിക്കു നിരക്കാത്ത വിശദീകരണത്തിന് — ശാസ്ത്രീയതയില്ലെന്നു വ്യക്തമാണ്. എന്തെന്നാൽ ആ മാർഗ്ഗം വസ്തുവിന്റെ തന്നെ മാർഗ്ഗമാണ്". (സയൻസ് ഓഫ് ലോജിക്).

ഇപ്രകാരം നോക്കുമ്പോൾ ഹെഗലിന്റെ ദർശനത്തിന് രണ്ടുവശങ്ങളുണ്ട്. ഒന്ന് ദ്വന്ദ്വാത്മകരീതിയുടേത്; മറ്റൊന്ന് അതിഭൗതികസിദ്ധാന്തത്തിന്റേത്. വിപ്ലവാത്മകമായ അന്തർഭാവങ്ങളോടുകൂടിയ ദ്വന്ദ്വാത്മകരീതി അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചിന്താപദ്ധതിയുടെ ശരിയായ കഴമ്പാണ്. എന്നാൽ സ്വമതാസക്തമായ ആദർശാത്മക പദ്ധതിയാകട്ടെ, പരിണാമപ്രക്രിയയിൽ പരിസമാപ്തിയെ അപേക്ഷിക്കുന്നതുകൊണ്ട് — ദ്വന്ദ്വാത്മകതാ രീതിക്ക് കടകവിരുദ്ധമായി ചരിത്രത്തിനു പരിസമാപ്തിയെ അപേക്ഷിക്കുന്നതുകൊണ്ട് — യാഥാസ്ഥിതികമായിരുന്നു.

പരിണാമത്തിന്റെ അന്തിമഘട്ടത്തിൽ വിഷയീവിഷയികളുടെ ഏകീഭാവത്തിലും വിലയത്തിലും പര്യവസാനിക്കുന്ന സംശ്ലേഷണത്തിലൂടെ സത്വം തന്നിലേക്കുതന്നെ തിരിച്ചെത്തുന്നു.

പരിണാമപ്രക്രിയ കേവലതത്വത്തിലെത്തി പെട്ടെന്നു സമാപിക്കുന്നു. ദ്വന്ദ്വാത്മകതയ്ക്കു പിന്നീടൊന്നും ചെയ്യുവാനില്ല. കേവലതത്വം ആശയമില്ലാതായിത്തീരുന്നു. അത് സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെട്ടു കഴിയുന്നു. അനന്തരകാലങ്ങളിൽ ഹെഗൽ പ്രഷ്യൻ സ്റ്റേറ്റിന്റെ വാസ്തവികസത്തയുമായി ആശയത്തെ ഏകീഭവിപ്പിക്കുവാൻ പരിശ്രമം നടത്തിയിട്ടുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കേവലതത്വം ജർമ്മൻ സ്റ്റേറ്റിൽ സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെട്ടു!

1831-ൽ ഹെഗലിന്റെ മരണത്തിനുശേഷം താമസിയാതെതന്നെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അനുയായികൾക്കിടയിൽ അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങൾ പൊന്തിവരികയും അവർ വലതുപക്ഷ യാഥാസ്ഥിതികർ എന്നും ഇടതുപക്ഷ നവീകരണവാദികൾ എന്നും രണ്ടായി പിരിയുകയും ചെയ്തു. യാഥാസ്ഥിതികർ ഹെഗലിന്റെ അതിഭൗതിക സിദ്ധാന്തത്തിന് ഊന്നൽ നൽകുകയും അത് സർവാശ്ലേഷിയും സ്വയംസമ്പൂർണ്ണവും മാറ്റാൻ കഴിയാത്തതുമാണെന്നു വാദിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ നവീകരണവാദികൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ പദ്ധതിശാസ്ത്രത്തിൽ ഉറച്ചുനിന്നു. യാഥാസ്ഥിതികർ മതദർശനൈക്യത്തിലുറച്ചു വിശ്വസിക്കുകയും ദൈവശാസ്ത്രത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയും ചെയ്തപ്പോൾ നവീകരണവാദികൾ നേരെമറിച്ച് മതവും ദർശനവും പൊരുത്തപ്പെടുകയില്ലെന്നു വാദിക്കുകയും ദൈവശാസ്ത്രത്തെ ദർശനത്തിൽ കടത്തിവിടുന്നതിനെ എതിർക്കുകയും ചെയ്തു. രാഷ്ട്രീയമണ്ഡലത്തിൽ യാഥാസ്ഥിതികർ അടിമത്ത മനസ്ഥിതിയോടുകൂടി നിലവിലുള്ള സ്റ്റേറ്റിനെ ന്യായമായും യഥാർത്ഥമായും കേവലതത്വത്തിന്റെ സത്യവത്കരണമായും അംഗീകരിച്ചു പിന്താങ്ങിയപ്പോൾ നവീകരണവാദികൾ അതിനെ വിമർശിക്കുകയും മാറ്റങ്ങളും പരിഷ്കാരങ്ങളും ആവശ്യപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

ഇടതുപക്ഷ ഹെഗലിയന്മാരിൽ ഫ്രീഡറിഷ് സ്റ്റോസ്, ബ്രൂണോ ബൗർ, എഡ്ഗാർ ബൗർ, മാക്സ് സ്റ്റേണർ, മോസസ് ഹെസ, കാൾ കോപ്പൻ, ആർനോൾഡ് റൂജ്, ലുഡ്വിഗ് ഫ്വർബാക്, കാറൽ മാർക്സ്, ഫ്രെഡറിക് എംഗൽസ് എന്നിങ്ങനെ ചില പ്രധാന ചിന്തകന്മാർ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നു. അവരുടെ ഇടയിൽത്തന്നെയും സമീപനത്തിലും ഊന്നലിലും വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ടായിരുന്നു. ആയിരത്തി എണ്ണൂറ്റി നാൽപതിന്റെ ആരംഭത്തോടുകൂടി ഇവ കൂടുതൽ പ്രകടമായിത്തീർന്നു. എങ്കിലും പരസ്പരം സ്വാധീനിക്കലും ബന്ധപ്പെടലും ഉണ്ടാകാതേയുമിരുന്നില്ല. ഫ്വർബാക് ആണ് മാർക്സിലും എംഗൽസിലും ഏറ്റവും ശക്തവും സ്ഥായിയുമായ സ്വാധീനം ചെലുത്തിയിട്ടുള്ളത്. ഫ്വർബാക് ഹെഗലീയദർശനത്തിന്റെയും ഞങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തത്തിന്റെയും ഇടയ്ക്കുള്ള കണ്ണിയാണ്" എന്ന് ഏംഗൽസ് പിന്നീട് പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട്. (എഫ്. എംഗൽസ്: പ്രിഫേസ് ടു ലൂഡ് വിഗ് ഫ്വർബാക് ആൻഡ് എൻഡ് ഓഫ് ക്ലാസിക്കൽ ജർമ്മൻ ഫിലോസഫി).

11.4

ശ്രീശങ്കരനും ഹെഗലും അതീന്ദ്രിയമായ കേവലതത്വത്തിൽ നിന്നാണ് ആരംഭിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഈ രണ്ടുപേരും തമ്മിൽ ഗണ്യമായ ഒരന്തരമുണ്ട്. ബ്രഹ്മം എന്നുകൂടി വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന ശ്രീശങ്കരന്റെ കേവലതത്വം അവിഭക്തവും സ്വയംപ്രകാശകവും അവ്യയവുമായ ബോധമാണ്. അത് പരിവർത്തനംകൊണ്ടോ വിഷയീകരണംകൊണ്ടോ പരിച്ഛിന്നമായ ‘ഇതരം’ ആയി പരിണമിക്കുന്നില്ല. അതിന് സത്തയല്ലാതെ പരിണാമമില്ല. വീണ്ടും കേവലതത്വമായിത്തീരുന്നതിനു വേണ്ടി അത് സ്വയം വിഘടിക്കുന്നില്ല. അപരിച്ഛിന്നമായ അത് പരിച്ഛിന്നമായി തോന്നുംവിധം നിയതമാകുന്നില്ല. കേവലതത്വത്തിനു പുറമേ മറ്റേതെങ്കിലുമൊന്നിനെ അംഗീകരിക്കുന്നത് അതിനെ പരിച്ഛിന്നമാക്കുകയേയുള്ളൂ.

എന്നാൽ ഹെഗലിന് നേരെ മറിച്ച് അപരിച്ഛിന്നമായ കേവലതത്വം പരിച്ഛിന്നമായി ഉപന്യസിക്കപ്പെടുകയും ദൃശ്യപ്രപഞ്ചസത്തയിൽ വിവൃതമാകുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ബാഹ്യവത്കരണം വിഷയീകരണം എന്നീ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ അത് വസ്തുക്കളുടെ രൂപമെടുക്കുന്നു. മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ ഇതരതത്വത്തിൽ വർത്തിക്കുന്ന കേവലതത്വം തന്നെയാണ് വിഷയനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യം. കേവലതത്വത്തിൽ നിന്നും വ്യക്തിയുടെ പൃഥക്കരണത്തെ വ്യവഹരിക്കുന്നതിന് വിഘടനം എന്ന പദമാണ് ഹെഗൽ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. എങ്കിൽ ശ്രീശങ്കരനെ അഭിപ്രായത്തിൽ മായയുടെ അതായത് ജഗദ്‌വിഷയകമായ അവിദ്യയുടെ മോഹകാരിയായ സ്വാധീനതയ്ക്കടിമപ്പെട്ടാണ് വ്യക്തി ‘ഞാൻ’ എന്നു ഭാവിക്കുന്നതും തന്നെ മറ്റു ജീവന്മാരിൽ നിന്നു ഭിന്നനെന്നു കരുതുന്നതും. താൻ സച്ചിദാനന്ദമാണെന്ന യഥാർത്ഥതത്വം മായയാൽ മറയ്ക്കപ്പെടുമ്പോൾ താൻ പരിച്ഛിന്നനാണെന്നും ഒറ്റപ്പെട്ടവനാണെന്നും ദുഃഖിതനാണെന്നും മറ്റു ജീവന്മാരിൽ നിന്നും പരമാത്മാവിൽ നിന്നും ഭിന്നനാണെന്നും വിശ്വസിച്ചു പോകുന്നു. അഹംഭാവവും സ്വാർത്ഥതയും ദുഃഖവും ക്ലേശവും മനുഷ്യൻ തന്റെ പരിച്ഛിന്നത്വത്തിലും പൃഥക്ത്വത്തിലും വിശ്വാസംകൊള്ളുന്നതിന്റെ ഫലങ്ങളാണ്. അജ്ഞാനം നിലനിൽക്കുന്നിടത്തോളം മനുഷ്യൻ ബന്ധനാവസ്ഥയിലാണ്.

യഥാർത്ഥജ്ഞാനം ശ്രീശങ്കരന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ആത്മജ്ഞാനമാണ്. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷവും അവിച്ഛിന്നവുമായ ബോധമാണ്. “ഒരാൾക്കും ആത്മജ്ഞാനം ആഗന്തുകമല്ല, പ്രമാണങ്ങളിലൂടെ ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നതല്ല; അത് സ്വയമേ വർത്തിക്കുന്ന ഒന്നാണ്”. (ബ്രഹ്മസൂത്രഭാഷ്യം). സാമാന്യ യുക്തിയൊന്നും ബ്രഹ്മത്തിന് അനുയോജ്യമല്ല, എന്തെന്നാൽ, രാധാകൃഷ്ണൻ പറഞ്ഞതുപോലെ, “കേവലയാഥാർത്ഥ്യത്തെ നിർവ്വചിക്കാൻ പുറപ്പെടുന്നത് അതിനെ വസ്തുവാക്കി തരംതാഴ്ത്തലാണ്” (ഡോ. രാധാകൃഷ്ണൻ, മോഡേൺ ഇന്ത്യ ആന്റ് വെസ്റ്റ്). ബ്രഹ്മം പൂർണ്ണമായും കർത്താവാണ്; കർത്താവിനെ ക്രിയയാക്കുവാൻ സാധ്യമല്ലല്ലോ. യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനം വഴി അജ്ഞാനം നീക്കപ്പെടുമ്പോൾ മനുഷ്യന് മായയുടെ മറുവശം കാണാൻ സാധിക്കുകയും മറ്റു മനുഷ്യരിൽ നിന്നും താൻ വ്യത്യസ്തനല്ലെന്നും താൻ തന്നെ ബ്രഹ്മമാണെന്നും ബ്രഹ്മമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമില്ലെന്നും അറിയുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഹെഗലിന്റെ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് കേവലതത്വം പരിണാമപ്രക്രിയയുടെ അന്ത്യത്തിൽ മാത്രമേ പ്രകാശിതമാകുന്നുള്ളൂ. ഈ പ്രക്രിയയിൽ വിഷയി തന്റെ ചനലശക്തികൊണ്ടു തന്നിൽനിന്ന് ഭിന്നമായ മറ്റൊന്നായി സ്വയം ഉപന്യസിച്ച് വാസ്തവികവും സമൂർത്തവുമായ ഒന്നായി പരിണമിക്കുന്നു. ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിക്കുവേണ്ടിയുള്ള കേവലതത്വത്തിന്റെ പരിണാമത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കുന്ന സർഗ്ഗാത്മകമായ ഉപാധി ‘താൻ തന്നെ നിഷേധിക്കുക’ എന്നതാണ്. താൻ തന്നെ നിഷേധിക്കുന്നതോടൊപ്പം വിഘടന രൂപത്തിൽ തന്നെ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഈ വിഘടനം അഥവാ വിഷയീകരണം ആദ്യത്തെ നിഷേധമാണ്; അതിനടുത്ത പടിയായി നടക്കുന്നതു നിഷേധനിഷേധവും.

വ്യക്തിയുടെ യഥാർത്ഥ സ്വഭാവത്തെപ്പറ്റിയുള്ള അറിവ് കേവലതത്വത്തിന്റെ ദീർഘമായ വിഘടന നിർവിഘടന പ്രക്രിയകളുടെ ഫലമാണ്. കേവലതത്വം പരിണാമത്തിലൂടെ ഒടുവിൽ, വിഘടനത്തെ ഉല്ലംഘിക്കുവാനും താൻ കേവലതത്വമാണെന്ന യഥാർത്ഥസ്വഭാവം അറിയുവാനും കഴിവുള്ള മനുഷ്യനായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ഇതാണ് ഹെഗലിന്റെ മതം.

ഹെഗലിന്റെ ഈ അമൂർത്തമായ ആശയവാദംകൊണ്ടു ഫൂർബാക് തൃപ്തനായില്ല. അദ്ദേഹം അമൂർത്തമായ യഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്കു മടങ്ങിച്ചെല്ലുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗമാരായുന്നതിനു പരിശ്രമിച്ചു. ഹെഗൽ ആരംഭിച്ചത് അതീന്ദ്രിയമായ കേവലതത്വത്തിൽ നിന്നാണല്ലോ; ഇത് ദൈവശാസ്ത്രപ്രതിപാദിതനായ ഈശ്വരനു തുല്യമാണെന്നും നിഷേധ നിഷേധത്തിന്റെ ഫലം ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ പുനഃപ്രതിഷ്ഠയാണെന്നും അദ്ദേഹം മനസ്സിലാക്കി.

“മനുഷ്യന്റെ സത്യാംശം അലൗകീകരിക്കപ്പെട്ട് അവനു പുറമേയായി പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നതാണ് ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ പൊരുൾ; മനുഷ്യചിന്ത അലൗകീകരിക്കപ്പെട്ട് ബാഹ്യത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്നതാണ് ഹെഗലിന്റെ ന്യായശാസ്ത്രത്തിന്റെ പൊരുൾ”; ഹെഗലിന്റെ ദർശനം വേഷം മാറിയ ദൈവശാസ്ത്രമാണ്; കേവലതത്വം ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരുടെ ഈശ്വരൻ തന്നെയാണ്. “ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ പൊരുൾ അമൂർത്തമായ പരിച്ഛിന്നതത്വമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല; അതുപോലെ ഹെഗലിന്റെ കേവലതത്വം അമൂർത്തവും വിഘടിതവും ആയ പരിച്ഛിന്നസത്വം അല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല”.

ഹെഗൽ പരിച്ഛിന്നത്തെ അപരിച്ഛിന്നത്തിൽ നിന്ന് അഭിന്നമായി കാണുകയും, പരിച്ഛിന്നമായി ഉപന്യസിക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ അപരിച്ഛിന്നം യാഥാർത്ഥ്യമാകുന്നുള്ളൂ എന്നു സിദ്ധാന്തിക്കുകയും ചെയ്തു. ശരിതന്നെ. പക്ഷേ, തന്റെ ദർശനത്തിന് സയുക്തികതയുടെ ഭാവം നൽകുന്നതിനുള്ള ഒരു ഉപാധി മാത്രമായിരുന്നു അത്. ഫൂർബാക് എഴുതിയിട്ടുണ്ട്: “അപരിച്ഛിന്നത്തിന് സത്തയും യാഥാർത്ഥ്യവും പരിച്ഛിന്നമായി വെളിപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമേയുള്ളൂ എങ്കിൽ, തീർച്ചയായും അപരിച്ഛിന്നം പരിച്ഛിന്നം തന്നെയാണ്”. അനിയതവും അമൂർത്തവും ആയ ശുദ്ധഭാവത്തെക്കുറിച്ചും എല്ലാ നിയതഭാവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഹെഗലിന്റെ സങ്കൽപങ്ങൾ പൊതുവായിരിക്കുന്നതു കണ്ട് അതിനെ വിമർശിച്ച് ഫൂർബാക് പറയുകയുണ്ടായി:

“ഭാവത്തിൽ നിന്നാരംഭിച്ചുതന്നെ വെറും ഔപചാരികമാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അതല്ല ശരിയായ ആരംഭം: അതു ശരിക്കും ആദ്യത്തേതല്ല. കേവലതത്വത്തിൽ നിന്നു വേണമെങ്കിലും ആരംഭിക്കാമായിരുന്നു. എന്തെന്നാൽ ന്യായശാസ്ത്രം എഴുതുന്നതിനു മുമ്പുതന്നെ, ന്യായശാസ്ത്രഗതങ്ങളായ ആശയങ്ങളെ ശാസ്ത്രീയമായി പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതിനുമുമ്പുതന്നെ ഹെഗലിന് കേവലതത്വം എന്നത് അവിച്ഛിന്നസത്യമെന്ന നിലയിൽ ഉറപ്പുള്ള സംഗതിയായിരുന്നു. കേവലതത്വം അതായത് കേവലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആശയം എന്നതുതന്നെ അതിന്റെ കേവലയാഥാർത്ഥ്യത്തെക്കുറിച്ച് അസന്ദിഗ്ധമാംവണ്ണം ഉറപ്പോടുകൂടിയതാണല്ലോ. മുൻകൂറായിത്തന്നെ അതു സത്യമാണെന്നു സിദ്ധമാണ്… പിന്നീടുണ്ടാക്കിയിട്ടുള്ള തെളിവുകൾ വെറും ഔപചാരികമത്രേ”.

കേവലതത്വത്തെ ദൃശ്യനായ വിഷയിയിൽ നിന്നും ഭിന്നമായ ഒരു എസൻസായി ഹെഗൽ സിദ്ധാന്തിച്ചതിനെ ഫൂർബാക് വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്: “ഹെഗലിന്റെ കേവലതത്വം മനുഷ്യന്റെ ബാഹ്യത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന മനുഷ്യന്റെതന്നെ എസൻസ് ആണ്. ചിന്താപ്രക്രിയക്കു വെളിയിലുള്ള ചിന്തയുടെ എസൻസ് ആണ്” എന്ന് അദ്ദേഹം അനുസ്മരിക്കുന്നു. ഹെഗൽ മനുഷ്യന്റെ എസൻസിനെ മനുഷ്യനിൽനിന്നു വേർപെടുത്തി. യാഥാർത്ഥ്യമില്ലാതെ ഒരു അമൂർത്തീകരണമായിപ്പോയി അത്. അദ്ദേഹത്തിന് ചിന്ത കർത്താവും ജീവി ക്രിയയുമായിപ്പോയി. ഈ അഭിപ്രായത്തെ ഖണ്ഡിച്ചുകൊണ്ട് ഫൂർബാക് പ്രസ്താവിച്ചു: “ചിന്തയും ജീവിയും തമ്മിലുള്ള ശരിയായ ബന്ധം എന്തെന്നാൽ ജീവി കർത്താവാണ്, ചിന്ത ക്രിയയാണ്. ജീവിയിൽ നിന്നാണ് ചിന്ത ഉദിക്കുന്നത്. ചിന്തയിൽ നിന്ന് ജീവി ഉദിക്കുന്നില്ല” ഹെഗൽ പ്രസ്താവിച്ച “അവനെക്കുറിച്ച് സ്വയം ചിന്തിക്കുന്ന ചിന്ത” എന്ന ഭാഗം മാറ്റി ഫൂർബാക് ആ സ്ഥാനത്ത് “സ്വയം ചിന്തിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ” എന്നാക്കുകയുണ്ടായി. ഹെഗലിന് ന്യായമാണ് ഏറ്റവും വലുത്; ഫൂർബാക്കിന് മനുഷ്യനാണ് ന്യായത്തിന്റെ മാനദണ്ഡം. ഹെഗലിന് ന്യായം മാത്രമേ സത്യമായിട്ടുള്ളൂ. എന്നാൽ ഫൂർബാക്കിന് മനുഷ്യൻ മാത്രമാണ് സത്യം; എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ന്യായയുക്തൻ മനുഷ്യൻ മാത്രമാണ്. ഫൂർബാക്കിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ചിന്തയും ജീവിയും തമ്മിലുള്ള ഐക്യത്തിനു മാത്രമേ അർത്ഥമുള്ളൂ; മനുഷ്യനെ ഈ ഐക്യത്തിന്റെ ആധാരമായും വിഷയിയായും സങ്കൽപിക്കുന്നതിൽ മാത്രമേ സത്യമുള്ളൂ. ആശയങ്ങൾക്കും സങ്കൽപങ്ങൾക്കും മനുഷ്യനിൽനിന്നു വ്യത്യസ്തമായി ഒരു സത്തയുമല്ല. “മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിൽ സംഭാഷണം ചെയ്യുകയും പങ്കിട്ടെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിൽ നിന്ന് മാത്രമാണ് ആശയങ്ങൾക്ക് ഉത്പത്തി ലഭിക്കുന്നത്… മനുഷ്യന് മനുഷ്യനുമായുള്ള സാധാരണ്യമാണ് സത്യത്തിന്റെ ആദ്യബീജവും ലക്ഷണവും”.

“ക്രിട്ടിക് ഓഫ് ഹെഗൽസ് ഫിലോസഫി” എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഫൂർബാക് സിദ്ധാന്തിച്ചിരിക്കുന്നു. “കേവലതത്വമോ സത്വമോ അല്ല, മനുഷ്യനു മനുഷ്യൻ തന്നെയാണു പരമമായ സത്യം” എന്ന്. വീണ്ടും “എസൻസ് ഓഫ് ക്രിസ്ത്യാനിറ്റി” എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ രണ്ടാം പതിപ്പിന്റെ മുഖവുരയിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു: “ദർശനം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത് മനുഷ്യനെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിലാണ്. തന്നിൽത്തന്നെയുള്ളതിനെ, കേവലവും അനിർവചനീയവും ഉടമസ്ഥനാരെന്നു നിർണ്ണയമില്ലാത്തതുമായ ഒന്നിനെ അറിയുന്നതിലല്ല”. ഫൂർബാക്കിന്റെ ദർശനത്തിൽ സ്പൈനോസയുടെ ‘വസ്തു’ (substance) വിനെയോ കാന്ററിന്റെയും പിഷ്റ്റേയുടെയും അഹംതത്വത്തെയോ ഹെഗലിന്റെ കേവലസത്തയെയോ മുഖ്യതത്വമായിട്ടു അംഗീകരിച്ചിട്ടില്ല. യഥാർത്ഥമായ ജീവിയെ, ശരിയായ മനുഷ്യനെ മാത്രമേ അംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ളൂ. തന്റെ ദർശനം പൂർവ്വികന്മാരുടേതിൽ നിന്ന് എങ്ങനെ വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്ന് അദ്ദേഹം ഇപ്രകാരം വിശദമാക്കിയിട്ടുണ്ട്:

“ഇതുവരെയുണ്ടായിട്ടുള്ള പദ്ധതികളിൽ നിന്നും ഈ ചിന്താപദ്ധതി മുഖ്യമായും വേർതിരിഞ്ഞിട്ടുള്ളത്, അത് മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥവും പൂർണ്ണവുമായ പ്രകൃതിയോടു യോജിച്ചു നിൽക്കുന്നു എന്നതിലാണ്. അക്കാരണത്താൽ തന്നെ അത് അതിമാനുഷസങ്കൽപംകൊണ്ട്, അതായത് മനുഷ്യവിരുദ്ധവും പ്രകൃതിവിരുദ്ധവുമായ മതംകൊണ്ടും സങ്കൽപംകൊണ്ടും ദൂഷിതവും വികലവുമാക്കപ്പെട്ട മനസ്സുകൾക്കു വിരുദ്ധവുമാണ്” എന്ന്.

ഫൂർബാക് പ്രഖ്യാപിച്ചു. മനുഷ്യനെ യുക്തിബോധമുള്ളവനും സ്വതന്ത്രനുമായ മനുഷ്യജീവിയാക്കിക്കാണിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് നരവിജ്ഞാനീയത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയാണു തന്റെ ലക്ഷ്യം എന്ന്. “എന്റെ എഴുത്തിന്റേയും പ്രസംഗങ്ങളുടേയും ലക്ഷ്യം മനുഷ്യനെ, ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരിൽനിന്നു നരവംശശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരിലേക്കും, ദൈവത്തെ പ്രേമിക്കുന്നവരിൽ നിന്നു മനുഷ്യപ്രേമികളിലേക്കും, പാരത്രികക്കാരിൽ നിന്ന് ഐഹികക്കാരിലേക്കും, സ്വർഗ്ഗത്തിലെയും ഭൂമിയിലെയും രാജവാഴ്ചയുടെയും പ്രഭുവാഴ്ചയുടെയും ഭൃത്യന്മാരിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രരും ആത്മാഭിമാനികളും ആയ ലോകപൗരന്മാരിലേക്കും തിരിച്ചു വിടുക എന്നുള്ളതാണ്” എന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുകയുണ്ടായി.

താൻ തന്റെ ദർശനം വികസിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത് ഹെഗലിന്റേതിനു വിരുദ്ധമായിട്ടാണ് എന്നും തന്റെ ദർശനം ഈ വൈരുദ്ധ്യത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിൽ മാത്രമേ മനസ്സിലാക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമാകയുള്ളൂ എന്നും ഫൂർബാക് അവകാശപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്. ഈ വൈരുദ്ധ്യത്തിന്റെ സ്വഭാവത്തെ അദ്ദേഹം ഇപ്രകാരം വിശദീകരിക്കുകയുണ്ടായി:

“ഹെഗൽ മതത്തെയും ദർശനത്തെയും അഭിന്നമായിക്കാണുന്നു. ഞാൻ അവ തമ്മിലുള്ള പ്രത്യേക ഭേദങ്ങളെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ഹെഗൽ മതത്തെ അതിന്റെ (ഉപരിപ്ലവമായ) ചിന്തയുടെ ഭാഗത്തെ മാത്രമേ നിരൂപണം ചെയ്യുന്നുള്ളൂ. ഞാൻ അതിന്റെ കാതലായ അംശത്തെത്തന്നെ നിരൂപണം ചെയ്യുന്നു. ഹെഗൽ വിഷയിയെ വിഷയമാക്കുമ്പോൾ ഞാൻ വിഷയത്തെ വിഷയമാക്കുന്നു. ഹെഗൽ അപരിച്ഛിന്നത്തിനു വിരുദ്ധമായി പരിച്ഛിന്നത്തെയും അനുഭവത്തിനു വിരുദ്ധമായി സങ്കൽപത്തെയും കാണുന്നു. എന്നാൽ ഞാനാകട്ടെ അപരിച്ഛിന്നത്തിൽ പരിച്ഛിന്നത്തെയും അനുഭവത്തിൽ സങ്കൽപത്തെയും സൂക്ഷ്മമായി ദർശിക്കുന്നു. എനിക്ക് അപരിച്ഛിന്നമെന്നത് പരിച്ഛിന്നത്തിന്റെ സാരാംശം മാത്രമാണ്. മതത്തിന്റെ സാങ്കൽപിക ഗൂഢതത്വങ്ങളിൽ ആനുഭാവിക സത്യങ്ങൾ മാത്രമേ ഞാൻ കാണുന്നുള്ളൂ. ഉദാഹരണമായി ത്രിതാം എന്ന സങ്കൽപത്തിലെ ഗൂഢതത്വത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുള്ള ഒരേ ഒരു സത്യം, സാമുദായിക ജീവിതമാണ് ശരിയായ ജീവിതമെന്നും തന്മൂലം അത് സത്യത്തിൽ നിന്നു വിഭിന്നമായ ഒന്നല്ലെന്നും, അതീന്ദ്രിയമോ അലൗകികമോ അല്ലാതെ മനുഷ്യസഹജമായ സാമാന്യസത്യം അഥവാ ജനകീയ ഭാഷയിൽ, സ്വാഭാവികസത്യം ആണെന്നും മാത്രമാണ്”.

തന്റെ പുതിയ ദർശനം പഴയ ദർശനത്തിൽ നിന്ന് എപ്രകാരം വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നു വിശദമാക്കിക്കൊണ്ട് ഫൂർബാക്ക് പിന്നെയും പറയുകയാണ്: “ചിന്താവിഷയമല്ലാത്തതേതോ അത് ഇല്ലാത്തതാണ് എന്നു പഴയദർശനം പറയുമ്പോൾ പുതിയ ദർശനം അതിനു വിപരീതമായി ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നു. സ്നേഹിക്കപ്പെടാത്തതെന്തോ സ്നേഹിക്കപ്പെടുവാൻ കഴിയാത്തതെന്തോ അത് ഇല്ലാത്തതാണ് എന്ന്. ‘ഞാൻ അമൂർത്തമായ ഒരു ചിന്തിക്കുന്ന ജീവി മാത്രമാണ്; ശരീരം എന്റെ മുഖ്യാംശമല്ല’ എന്ന വിശ്വാസപ്രമാണത്തോടുകൂടിയാണു പഴയ ദർശനം ആരംഭിക്കുന്നത്. എന്നാൽ നേരെമറിച്ച് പുതിയ ദർശനമാകട്ടെ ആരംഭിക്കുന്നത്, ‘ഞാൻ യഥാർത്ഥത്തിലുള്ള ഒരു ഇന്ദ്രിയജീവിയാണ്. ശരീരം എന്റെ മുഖ്യാംശമാണ്. മാത്രമല്ല സമഗ്രമായ ശരീരം ഞാൻ തന്നെയാണ്. അതു എന്റെ, എന്റെമാത്രം അന്തസ്സാരം (essence) ആണ് എന്നിങ്ങനെയത്രേ”.

ജീവിയും അജീവിയും തമ്മിലുള്ള ഭേദം കണ്ടുപിടിക്കുവാൻ ഒരാൾക്കു കഴിയണമെങ്കിൽ ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷവും സംവേദനവും സ്നേഹവും കൂടിയേ കഴിയൂ എന്നാണ് ഫൂർബാക് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്.

“സംവേദനവും അഭിനിവേശവും ഇല്ലാത്ത അമൂർത്തമായ ചിന്ത ജീവിയും അജീവിയും തമ്മിലുള്ള ഭേദത്തെ ഇല്ലാതാക്കുന്നു. ഈ ഭേദമാകട്ടെ ചിന്തയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അയഥാർത്ഥവും സ്നേഹത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യഥാർത്ഥവുമാണ്. സ്നേഹിക്കുക എന്നാൽ ഈ ഭേദമറിയുക എന്നാണർത്ഥം. ഒന്നിനെയും സ്നേഹിക്കാത്ത ഒരുവന്-വസ്തു ഏതായാലും വേണ്ടില്ല — വസ്തു ഉണ്ടെങ്കിലും ഇല്ലെങ്കിലും ഒന്നുമില്ല. സ്നേഹത്തിലൂടെ, സാമാന്യമായിപ്പറഞ്ഞാൽ സംവേദനക്ഷമതകൊണ്ടു മാത്രമാണ് ഞാൻ ജീവിയെ അതിജീവിയിൽ നിന്നും വ്യത്യാസപ്പെടുകാണുന്നത്. തന്മൂലം എന്നിൽ നിന്നും ഭിന്നമായിട്ടാണു വസ്തുവിന്റെ സ്ഥിതി”.

ഫൂർബാക്കിന്റെ യാഥാസ്ഥിതികരായ വിരോധികൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദങ്ങൾ നാസ്തികത്വം മാത്രമായി തള്ളിക്കളഞ്ഞു. ഈ ആരോപണത്തെ എതിർത്തുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം പ്രസ്താവിച്ചു:

“ഞാൻ ഒരു നാസ്തികനിൽ കവിഞ്ഞ് ഒന്നും അല്ല എന്നു പറയുന്നവർ എന്നെക്കുറിച്ച് ശരിക്കും ഒന്നുമറിയാതെ ജല്പിക്കുന്നവരാണ്. ദൈവമുണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന വാദം, നാസ്തികവാദവും ആസ്തികവാദവും തമ്മിലുള്ള കലഹം പതിനാറും പതിനേഴും നൂറ്റാണ്ടുകളിലേതാണ്; പത്തൊമ്പതാം നൂറ്റാണ്ടിന് പറ്റിയതല്ല. ഞാൻ ദൈവത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു. എന്നെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അതിനർത്ഥം ഞാൻ മനുഷ്യനിഷേധത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു എന്നാണ്. മനുഷ്യന്റെ മായികവും വിചിത്രവും സ്വർഗ്ഗീയവുമായ സ്ഥാനം ഫലത്തിൽ അവനെ സാധാരണ ജീവിതത്തിൽ തരംതാഴ്ത്തിക്കാണുക എന്നത്രേ. പകരം ഞാനാകട്ടെ, മനുഷ്യന് സാങ്കൽപികമല്ലാത്തതും യഥാർത്ഥവും രാഷ്ട്രീയവും സാമുദായികവുമായ ഒരു സ്ഥാനം നൽകിയിരിക്കുകയാണ്. ദൈവത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ഉണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന പ്രശ്നം സത്തയുണ്ടോ ഇല്ലയോ എന്ന പ്രശ്നത്തിൽ നിന്നു അഭിന്നം തന്നെയാണ്”.

ഫൂർബാക് മതത്തിന്റെ ഉത്പത്തിയെ കണ്ടെത്തിയത് മനുഷ്യന്റെ ആവശ്യകതകളിലും അഭിലാഷങ്ങളിലുമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ “മതം മനുഷ്യൻ തന്നിൽനിന്നു വേർപിരിയലത്രേ”. മതത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സാരം അവനിൽ നിന്നു വെളിയിൽ ദൈവത്തിന്റെ സങ്കൽപത്തിൽ വിക്ഷേപിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. “ദൈവം മനുഷ്യന്റെ പ്രകൃതിയല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. അതായത് സാധാരണ മനുഷ്യന്റെ അപൂർണ്ണതകളൊന്നുമില്ലാതെ ശുദ്ധീകൃതമായ മനുഷ്യപ്രകൃതി വെളിയിലേക്കു വിക്ഷേപിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതാണ് ദൈവം. തന്മൂലം സ്വന്തം പ്രകൃതിയോടുകൂടിയ അന്യവും ഉത്കൃഷ്ടവുമായ ഒരു തത്വമായി അതു വീക്ഷിക്കപ്പെടുകയും ആരാധിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു,” എന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായം.

മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സാരം വിഷയവത്കരിച്ചിട്ടുള്ളതും അതീന്ദ്രിയതലത്തിലേക്കു വിക്ഷേപിച്ചിട്ടുള്ളതും അവൻ തന്നിൽനിന്നും വിഘടിച്ചിട്ടുള്ളതിന്റെ ദ്യോതകമാണ്. “മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സാരം കേവലസത്യമായി വീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നതാണ്, അതായത് യഥാർത്ഥ മാനുഷ്യകം സഫലീകരിക്കപ്പെടുന്നതാണ് ദൈവം”. മനുഷ്യൻ സ്വന്തം പ്രകൃതിയെ ദർശിക്കുന്നതാണ്. മനുഷ്യന്റെ പൃഥക്കൃതമായ അന്തസ്സാരം വെളിയിൽ ഒരു സാങ്കൽപിക ലോകത്തിലേക്കു വിക്ഷേപിക്കപ്പെട്ടതാണ് ദൈവം. ദൈവത്തിൽനിന്ന് മനുഷ്യന്റെ പൃഥക്കൃതമായ അന്തസ്സാരത്തെ ബലാത്കാരേണ പിടിച്ചെടുത്ത് മനുഷ്യന്റെ മതം സ്ഥാപിക്കുവാനാണു താൻ അഭിലഷിക്കുന്നത് എന്നത്രേ ഫൂർബാക് പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ഫൂർബാക്കിന്റെ മതവിമർശനം യൂറോപ്പിലെ ബൗദ്ധികചരിത്രത്തിലെ ഒരു മുഖ്യസംഭവമായിരുന്നു. ദർശനത്തിൽ ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആധിപത്യത്തെ അത് തരംതാഴ്ത്തുകയും നിലവിലുള്ള യഥാർത്ഥ്യത്തെ രാഷ്ട്രീയമായും സാമുദായികമായും വിമർശിക്കുന്നതിനു പറ്റിയ സാഹചര്യം നിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്തു. ഫൂർബാക്കിന്റെ “എസൻസ് ഓഫ് ക്രിസ്ത്യാനിറ്റി”. എന്ന കൃതിയുടെ പ്രകാശനം സൃഷ്ടിച്ച പൊതുജനാവേശത്തെക്കുറിച്ച് 1888-ൽ എംഗൽസ് ഇപ്രകാരം സ്മരിക്കുകയുണ്ടായി:

“മന്ത്രവിദ്യ തകർക്കപ്പെട്ട സമ്പ്രദായം ധ്വംസിക്കപ്പെടുകയും വലിച്ചെറിയപ്പെടുകയും ചെയ്തു. വൈരുദ്ധ്യം ഭാവനയിൽ മാത്രമാണെന്നു തെളിയിക്കപ്പെടുകയും പരിഹരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. ഈ ആശയം മനസ്സിലാക്കുന്നതോടൊപ്പം അനുവാചകൻ പ്രസ്തുത ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഉദ്ധാരകമായ വൈഭവം ശരിക്കും അനുഭവിച്ചിരിക്കണം. ഉത്സാഹം സാമാന്യമായിരുന്നു. നാമെല്ലാവരും പെട്ടെന്നു ഫൂർബാക് പക്ഷക്കാരായിത്തീർന്നു. ‘ദി ഹോളി ഫാമിലി’ എന്ന ഗ്രന്ഥം വായിച്ചാൽ അറിയാം മാർക്സ് എത്ര ഉത്സാഹത്തോടെയാണ് ഈ പുതിയ ആശയത്തെ സ്വാഗതം ചെയ്തത് എന്നും വളരെയധികം വിമർശനാത്മകമായ വാചംയമത്വമുണ്ടായിട്ടുപോലും എത്രത്തോളം സ്വാധീനിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് എന്നുമുള്ള വസ്തുത”.

മിഥ്യാബോധത്തിൽ നിന്നു മനുഷ്യനെ മോചിപ്പിക്കുന്ന ചരിത്രത്തിൽ രണ്ടാമത്തെ ലൂതർ ആയിട്ടാണ് മാർക്സ് ഫൂർബാക്കിനെ വാഴ്ത്തിയത്. 1844 ആഗസ്റ്റിൽ അദ്ദേഹം ഫൂർബാക്കിന് എഴുതി:

“എന്റെ നിരതിശയമായ ബഹുമാനവും എനിക്കു താങ്കളോടുള്ള സ്നേഹവും — അങ്ങനെ പറയുവാൻ സമ്മതിക്കുക — ഉറപ്പുനൽകുന്നതിനുള്ള ഒരവസരം ലഭിച്ചതിൽ ഞാൻ സന്തുഷ്ടനാണ്. താങ്കളെഴുതിയ Philosophic der Zukunft, Wesen des glaubens എന്നീ പുസ്തകങ്ങൾ ആകാരത്തിൽ ചെറിയവയെങ്കിലും ഇന്നത്തെ ജർമ്മൻ സാഹിത്യകൃതികൾ ഒന്നിച്ചു കൂട്ടിയതിനെക്കാൾ ഗൗരവമുള്ളവയാണ്. ഈ കൃതികളിൽ — അറിഞ്ഞുകൊണ്ടാണോ എന്നറിയുന്നില്ല — താങ്കൾ സോഷ്യലിസത്തിനു ദാർശനികമായ ഒരു ആധാനം നൽകിയിരിക്കുന്നു. കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകൾ പോലും പ്രസ്തുത കൃതികളെ ഈ അർത്ഥത്തിൽത്തന്നെ അനായാസം ധരിച്ചു കഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള യഥാർത്ഥ വ്യത്യാസങ്ങളെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുള്ള മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തെ ഭാവനാത്മകമായ സ്വർഗ്ഗത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടുവന്ന് യഥാർത്ഥമായ ഭൂമിയിലേതാക്കി. സങ്കൽപിച്ചതിനെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തിയുള്ള മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലെ ഐക്യമാണല്ലോ സമുദായം എന്ന സങ്കൽപം തന്നെ”.

ഫൂർബാക്കിനെ മാർക്സ് വളരെ ബഹുമാനിച്ചിരുന്നു എങ്കിലും അദ്ദേഹം ഫൂർബാക്കിന്റെ മൗലികാശയങ്ങളെയും യാഥാർത്ഥ്യത്തോടുള്ള മൗലികമായ സമീപനത്തെയും വിമർശിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. “മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ തന്റെ സിദ്ധാന്തത്തിനുള്ള ആധാരികതത്വ” മാക്കി ദൈവശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്ഥാനത്തു നരവിജ്ഞാനീയത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുവാൻ ഫൂർബാക്ക് നടത്തിയ പരിശ്രമത്തെ അദ്ദേഹം അഭിനന്ദിച്ചു. അദ്ദേഹവും ഫൂർബാക്കിനെപ്പോലെ മനുഷ്യനെ സത്വത്തിന്റെ നിഷേധത്തിൽ നിന്നുണ്ടായ ഒന്നായിട്ടല്ല, നൈസർഗ്ഗികജീവിയായിട്ടാണ് കരുതിയത്. ഹെഗലിന്റെ ആശയവാദത്തെ എതിർക്കുവാൻ അദ്ദേഹം ഫൂർബാക്കിന്റെ പക്ഷം പിടിച്ചു. എന്നാൽ, ഫൂർബാക്കിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി, അദ്ദേഹം മതപരവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പൃഥഗ്രൂപങ്ങളെ അമൂർത്തമായ മാനുഷിക അന്തസ്സാരത്തോടല്ല യഥാതഥവും സമൂർത്തവുമായ സാമുദായികബന്ധങ്ങളുടെ സാകല്യത്തോടാണ് ബന്ധപ്പെടുത്തിയത്. മനുഷ്യൻ സാമൂഹ്യജീവിയാണെന്നു ഫൂർബാക് സമ്മതിച്ചിട്ടുണ്ട്. എന്നാൽ അദ്ദേഹത്തിന്റെ നരവിജ്ഞാനീയം അമൂർത്തമായിരുന്നു; അതു മതപരമായ പൃഥക്ത്വത്തിന് കാരണമായ സാമൂഹ്യസ്ഥിതിയുടെ ചരിത്രവസ്തുതകളെ നിരൂപണബുദ്ധിയോടുകൂടി വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിൽ പരാജയപ്പെട്ടു. മാർക്സ് ആകട്ടെ നേരെമറിച്ചു മനുഷ്യന്റെ സാമൂഹ്യപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ചരിത്രപരമായ രൂപങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തു. അവ അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മനുഷ്യപ്രയത്നത്തിന്റെ സാമൂഹ്യാന്തസ്സാരം സാമ്പത്തികമായി പൃഥക്ഭവിച്ച രൂപങ്ങളാണ്. മതത്തെ അമൂർത്തമാനവാന്തസ്സാരമായി ഫൂർബാക് പ്രത്യയശാസ്ത്രദൃഷ്ട്യാ വിശദീകരിച്ചതിനെ അദ്ദേഹം വിമർശിച്ചു. മാനവന്റെ അന്തസ്സാരം ചരിത്രദൃഷ്ടിയിലൂടെ മാത്രമേ മനസ്സിലാക്കുവാൻ പറ്റുകയുള്ളൂ എന്നും മനുഷ്യാന്തരസ്സാര ചരിത്രത്തെ സാമൂഹ്യപ്രയത്നത്തിന്റെയും ഉൽപാദനവിഷയത്തിലുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെയും ചരിത്രങ്ങളിൽ നിന്നു ഭിന്നിപ്പിച്ചു നിർത്തുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നും അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു. ഫൂർബാക് മനുഷ്യനെ കണ്ടതു ഒരു ഭാവനാജീവിയായിട്ടാണ്; നിയതമായ സാമൂഹ്യപരിതഃസ്ഥിതിയിലും ചരിത്രപരിണാമത്തിന്റെ ഒരു നിയമഘട്ടത്തിലും സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന വൈവിദ്ധ്യത്തിലും സത്തയിലും വാസ്തവികതയുള്ള ഒരു സമൂർത്തജീവിയായിട്ടല്ല. ഹെഗലിന്റെ ആദർശവാദത്തെ വിമർശിക്കുകയും മനുഷ്യന്റെ ദിവ്യതയെ പൊക്കിക്കാണിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന അദ്ദേഹം മനുഷ്യന്റെ ഐന്ദ്രിയങ്ങളായ ക്രിയാത്മകപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ യഥാർത്ഥമായ പ്രാധാന്യത്തെ പൂർണ്ണമായും അവഗണിച്ചു പോയി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തം തനിഭാവനാപരമായിരുന്നു; മനുഷ്യന്റെ പ്രായോഗിക പ്രവർത്തനങ്ങളാൽ അത് അനുബദ്ധമായിരുന്നില്ല. ആകയാൽ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് അത് ഒരു മാർഗ്ഗദർശകം ആയില്ല. ഈ അംശത്തിൽ ഹെഗലിന്റെ ദർശനത്തിൽ മാർക്സ് കൂടുതൽ ശാസ്ത്രീയമായ വീക്ഷണമുണ്ടെന്നു കണ്ടു. “ഹെഗലിന്റെ പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനവാദം, മൗലികമായി ഭാവനാരൂപമാണെങ്കിൽ പോലും, പല സംഗതികളിലും മനുഷ്യാവസ്ഥകളുടെ അഭിലക്ഷണികവാസ്തവികതയുടെ അംശങ്ങൾ പ്രദാനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്”. അതിൽ ഹെഗൽ “മനുഷ്യന്റെ സ്വയം ഉത്പാദനത്തെ ഒരു പ്രക്രിയ”യായി കാണുകയും ഐന്ദ്രിയപ്രവർത്തനത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തെ അമൂർത്തമായിട്ടാണെങ്കിലും മനസ്സിലാക്കുകയും ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഫൂർബാക്കിനെക്കുറിച്ച് തയ്യാറാക്കിയ ആദ്യത്തെ ഗവേഷണപ്രബന്ധത്തിൽ മാർക്സ് ഇപ്രകാരം രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു:

“മുമ്പുള്ള എല്ലാ ഭൗതികവാദങ്ങളുടെയും (ഫൂർബാക്കിന്റേതടക്കം) മുഖ്യദോഷം എന്തെന്നാൽ അവയിൽ വസ്തുക്കൾ — വാസ്തവികത — ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷമായ ലോകം — നിരീക്ഷണവസ്തുക്കളുടെ രൂപത്തിലാണ് ഗ്രഹിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്; മനുഷ്യന്റെ ഇന്ദ്രിയപ്രവർത്തനമായിട്ടല്ല. പ്രായോഗിക പ്രവർത്തനമായിട്ടല്ല, വിഷയനിഷ്ഠമായിട്ടല്ല. ആകയാൽ ഭൗതിക വാദത്തിനു വിരുദ്ധമായി ആശയവാദം പ്രാവർത്തികാംശത്തെ അമൂർത്തമായി വികസിപ്പിച്ചു. പക്ഷേ, ഇത് യഥാർത്ഥമായ ഇന്ദ്രിയപ്രവർത്തനത്തെ ആ നിലയിൽ അറിയുകയില്ലല്ലോ. ഫൂർബാക് ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങളായ വസ്തുക്കളെ ചിന്താവിഷയങ്ങളിൽ നിന്നു ശരിക്കും വേർതിരിച്ചു കാണുവാൻ ഇഷ്ടപ്പെടുന്നു; എന്നാൽ അദ്ദേഹം മനുഷ്യന്റെ പ്രവർത്തനത്തെ വിഷയനിഷ്ഠമായ പ്രവൃത്തിയായി അറിയപ്പെടുന്നില്ല… ആകയാൽ അദ്ദേഹം ‘വിപ്ലവാത്മക’മായ പ്രായോഗിക വിമർശനാത്മകമായ പ്രവർത്തനത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നില്ല”. പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഒടുവിലായി അദ്ദേഹം എഴുതി: “ദാർശനികന്മാർ ലോകത്തെ പലതരത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുണ്ട്; പക്ഷേ, യഥാർത്ഥത്തിൽ വേണ്ടത് അതിന്റെ മാറ്റിമറിക്കലാണ്” എന്ന്.

11.5

ശങ്കരനും ഹെഗലും ആശയവാദികളായിരിക്കെ മാർക്ക്സ് ഒരു ഭൗതികവാദിയായിരുന്നു. എന്നാൽ അദ്ദേഹം ഇന്ത്യയിലെ ലോകായത ഭൗതികവാദികളിൽ നിന്നും പതിനെട്ടാം നൂറ്റാണ്ടിലെ യൂറോപ്പിലെ ഭൗതികവാദികളിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി, ആശയവാദത്തിനകത്തുനിന്നുകൊണ്ടും മനുഷ്യചിന്തയ്ക്കു ഉത്കൃഷ്ടസ്ഥാനങ്ങളിലെത്തുവാൻ സാധിക്കുമെന്നു വിശ്വസിച്ചിരുന്നു. ആശയവാദത്തിന്റെ തൊണ്ടിനകത്തുള്ള ന്യായയുക്തമായ ബീജദ്രവ്യം കണ്ടുപിടിക്കേണ്ടതാണെന്ന് അദ്ദേഹം വിചാരിച്ചു. അതുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം ഹെഗലിന്റെ പദ്ധതിശാസ്ത്രത്തെ അതിലെ സാങ്കൽപികമായ ആശയാത്മക പശ്ചാത്തലത്തെ ഒഴിവാക്കിക്കൊണ്ട് സ്വീകരിച്ചത്.

ഹെഗലിന്റെ ശിഷ്യനായിട്ടാണ് മാർക്ക്സ് ആരംഭിച്ചത്. 1837-ൽ പത്തൊമ്പതു വയസ്സ് പ്രായമുണ്ടായിരുന്നപ്പോൾ തന്നെ അദ്ദേഹം തന്റെ അച്ഛന് എഴുതുകയുണ്ടായി... "തനിക്ക് ഹെഗലിനെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ മിക്ക ശിഷ്യന്മാരെയും ആദ്യന്തം അറിയേണ്ടതുണ്ട്" എന്ന്. 1858-ൽ എംഗൽസിന് എഴുതിയ കത്തിൽ അദ്ദേഹം തന്റെ Critique of Political Economy-ക്കുവേണ്ടി ഒരു വ്യാഖ്യാനപദ്ധതി തിരഞ്ഞെടുക്കുന്ന വിഷയത്തിൽ ഹെഗലിന്റെ ന്യായശാസ്ത്രത്തിൽ നിന്നു "വളരെ സഹായം" ലഭിച്ചിട്ടുള്ളത് അനുസ്മരിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. 'കാപിറ്റൽ' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ രണ്ടാമത്തെ ജർമ്മൻ പതിപ്പിന്റെ മുഖവുരയിൽ, "ഞാൻ ആ പ്രബലചിന്തകന്റെ ശിഷ്യനാണെന്നു സ്വയം തുറന്നുസമ്മതിക്കുന്നു' എന്നും "അങ്ങുമിങ്ങും അദ്ദേഹത്തിനു പ്രത്യേകമായിട്ടുള്ള ചില ശൈലികൾ ഞാൻ വശത്താക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്" എന്നും അദ്ദേഹം സമ്മതിച്ചിട്ടുണ്ട്. വൈരുദ്ധ്യമാണ് ചരിത്രത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ ചാലകശക്തി എന്നു സമർത്ഥിച്ചിട്ടുള്ള, ആചാര്യന്റെ സർവസംശ്ലേഷകമായ പരിണാമതത്വത്തിൽ അദ്ദേഹം വളരെ ആവേശമുൾക്കൊണ്ടിരുന്നു. ഹെഗൽ, മനുഷ്യൻ, സമൂഹം, പ്രകൃതി എന്നിവയെ വിശകലനം ചെയ്യുകയും യാഥാർത്ഥ്യം എന്നത് സമഗ്രവും വ്യാപകവും ന്യായയുക്തവുമായ ഒരു സമഷ്ടിയാണെന്നും, അത് ഒരിക്കലും അചരമല്ലെന്നും, എപ്പോഴും സഹജമായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളും സംഘർഷങ്ങളും വഴി താഴ്ന്ന രൂപങ്ങളിൽ നിന്ന് ഉയർന്ന രൂപങ്ങളിലേക്കു ദ്വന്ദ്വാത്മകമായി പരിണമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ചലനാത്മകമായ ഒന്നാണെന്നും, ഈ പരിണാമപ്രക്രിയയിൽ പാരിമാണിക മാറ്റങ്ങൾ ഗുണപരമാറ്റങ്ങളായിത്തീരുന്നുണ്ടെന്നും, ഓരോ അവസ്ഥയും തുടർന്നുവരുന്ന അവസ്ഥയാലും ഇതു പിന്നീടു വേറെ അവസ്ഥയാലും നിഷേധിക്കപ്പെട്ടുകൊണ്ടേ ഇരിക്കുന്നുണ്ടെന്നും സിദ്ധാന്തിച്ചിട്ടുള്ളതാണല്ലോ.

ഹെഗൽ ആശയവാദിയായിരുന്നതിനാൽ ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിലെ യഥാർത്ഥവസ്തുക്കളെ കേവലതത്വത്തിന്റെ ഏതെങ്കിലും ഒരു പരിണാമഘട്ടത്തിന്റെ പ്രതിച്ഛായകളായിട്ടാണ് കരുതിയത്. തന്മൂലം അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദ്വന്ദ്വാത്മകതാവാദം അമൂർത്തവും അവ്യക്തവുമായിരുന്നു. എന്നാൽ മാർക്ക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചപോലെ, "അവ്യക്തത മൂലം ഹെഗൽ ദ്വന്ദ്വാത്മകതയെ ക്ലേശിപ്പിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും അദ്ദേഹമാണ് ആദ്യമായി അതിനെ നിർദ്ധാര്യവും ബോധപൂർവ്വകവുമായ രീതിയിൽ സാമാന്യരൂപം നൽകി അവതരിപ്പിച്ചത്. ഡീറ്റ്സ്ഗന് അയച്ച കത്തിൽ മാർക്ക്സ് എഴുതിയിട്ടുണ്ട്, "ദ്വന്ദ്വാത്മകതയുടെ ശരിയായ നിയമങ്ങൾ, അവ്യക്തമായ രൂപത്തോടുകൂടിയാണെങ്കിലും ഹെഗലിൽ ദൃശ്യമാണ്. ആ രൂപത്തെ മാറ്റിനിർത്തുക മാത്രമേ ആവശ്യമുള്ളൂ" എന്ന്, ഹെഗലിന്റെ ദ്വന്ദ്വാത്മകതാവാദം "ശീർഷാസനത്തിൽ നിൽക്കുന്ന ഒന്നാണെന്നും അതിന്റെ അവ്യക്തമായ തൊണ്ടിനകത്തെ ശരിയായ ബീജദ്രവ്യം കണ്ടെത്തുവാൻ അതിനെ ഒന്നു കീഴ്മേൽ മറിച്ചിടേണ്ടതാണെന്നും" അദ്ദേഹം അഭിപ്രായപ്പെട്ടു.

മാർക്ക്സ് ഹെഗലിന്റെ അതിഭൗതികവാദത്തെ ഒരു സമഗ്രമായ ഭൗതികപുനർവ്യാഖ്യാനത്തിന് വിധേയമാക്കുകയും, അതിലെ ആശയാത്മകത്വത്തെ അതിലംഘിക്കുകയും, അതേസമയത്തുതന്നെ അതിന്റെ സമുപപന്നമായ അന്തസ്സാരത്തെ അതായത് ദ്വന്ദ്വാത്മകരീതിയെ പരിരക്ഷിക്കുകയും, അതേസമയത്തു അതിനെ ആദർശാത്മകത്വമാകുന്ന കെണിയിൽ നിന്നു മോചിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു. ഈ കെണി ഹെഗലിന്റെ കൈയിലിരുന്നുകൊണ്ട് പ്രസ്തുത തത്വചിന്തയെ പ്രവൃത്തിപഥത്തിൽ കൊണ്ടുവരുന്നതിൽ നിന്നും നിരന്തരം തടസ്സപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളതാണ്. എന്നാൽ മാർക്ക്സ് ഹെഗലിന്റെ ദ്വന്ദ്വാത്മകതാവാദത്തിലെ അവ്യക്തതയെ സോപപത്തികമാക്കിത്തീർത്തു. "എന്റെ ദ്വന്ദ്വാത്മകതാരീതി ഹെഗലിന്റേതിൽനിന്നു ഭിന്നമാണെന്നു മാത്രമല്ല നേരെ വിപരീതവും കൂടിയാണ്". എന്ന് അദ്ദേഹം പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. "മനുഷ്യമസ്തിഷ്കത്തിന്റെ സജീവപ്രക്രിയയാണ് അതായത് ചിന്താപ്രക്രിയയാണ് — ആശയം എന്ന ഒരു പ്രത്യേകസംജ്ഞയോടുകൂടി ഒരു സ്വതന്ത്രവിഷയമാക്കി ഉയർത്തപ്പെട്ട ചിന്താപ്രക്രിയയാണ് — ഹെഗലിന്റെ പക്ഷത്തിൽ യഥാർത്ഥലോകത്തിന്റെ ശിൽപി; ഈ യഥാർത്ഥലോകം 'ആശയ' ത്തിന്റെ ബാഹ്യവും ഇന്ദ്രിയഗോചരവുമായ രൂപംമാത്രമാണ്. നേരെ മറിച്ച് എനിക്കാണെങ്കിൽ ആശയം എന്നത് മനുഷ്യന്റെ മനസ്സിൽ പ്രതിഫലിതവും ചിന്താരൂപങ്ങളായി വിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടേണ്ടതുമായ ഭൗതികപ്രപഞ്ചമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല".

1859-ൽ A Contribution to the Critique of Political Economy എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ മുഖവുരയിൽ മാർക്ക്സ് ഇപ്രകാരം പറയുകയുണ്ടായി: "എന്നെ കടന്നാക്രമിച്ചിരുന്ന സംശയങ്ങളുടെ നിവാരണത്തിനായി ഞാൻ ആദ്യം ആശ്രയിച്ചത് ഹെഗലെഴുതിയ Philosophy of Right എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഒരു നിരൂപണത്തെയായിരുന്നു. 1844-ൽ ഇതിനു ഒരു പ്രവേശനം പാരീസിൽ പ്രകാശനം ചെയ്യപ്പെട്ട Deutech — Franzosische Fahrbinch എന്നതിൽ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. എന്റെ പഠനം എന്നെ നയിച്ചത് താഴെപ്പറയുന്ന കാര്യങ്ങളിലേക്കാണ്; നിയമപരങ്ങളായ ബന്ധങ്ങളും രാഷ്ട്രത്തിന്റെ രൂപങ്ങളും ഗ്രഹിക്കേണ്ടത് അവയിൽ നിന്നുതന്നെയോ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ സാമാന്യപരിണാമത്തിൽ നിന്നോ അല്ല. അവയുടെ വേരുകൾ ശരിക്കും കിടക്കുന്നത് ജീവിതത്തിന്റെ ഭൗതികപരിസ്ഥിതികളിലാണ്. ഈ പരിസ്ഥിതികളെയെല്ലാം ചേർത്ത് ഹെഗൽ പതിനെട്ടാം ശതകത്തിലെ ഇംഗ്ലീഷുകാരെയും ഫ്രഞ്ചുകാരെയും അനുസരിച്ച്, 'സിവിൽ സമൂഹം' എന്നാണ് പേരിട്ടത്. സിവിൽ സമൂഹത്തിന്റെ വിശദമായ അറിവ് വേണമെങ്കിൽ രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയിലന്വേഷിക്കണം" (Selected works) സാമ്പത്തികവും ദാർശനികവുമായ ലേഖനങ്ങളുടെ കൈയെഴുത്തുപ്രതികളിൽ മാർക്ക്സ് പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ളത് ഇപ്രകാരമാണ്; "ഹെഗലിനു പറ്റിയ ആദ്യത്തെ തെറ്റ് അദ്ധ്യാത്മവാദത്തിൽത്തന്നെയാണ്. ഉദാഹരണമായി സമ്പത്ത്, രാഷ്ട്രത്തിന്റെ അധികാരം മുതലായവ മനുഷ്യനെ ജീവിയിൽ നിന്നും പൃഥക്കൃതമായ വസ്തുതകളായിട്ടാണ് ഹെഗൽ കരുതിയത് ... അവ ചിന്താസത്തകളാണ്. ആകയാൽ ശുദ്ധമായ, അതായത് അമൂർത്തമായ ചിന്തയുടെ അന്യഥാത്വം മാത്രമാണ്... മനുഷ്യൻ തന്റെ ആവശ്യശക്തികളെ ആത്മസാൽക്കരിക്കുന്നത് ബോധമണ്ഡലത്തിൽമാത്രം സംഭവിക്കുന്ന ആത്മസാൽക്കരണമായിത്തീരുന്നു. യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈ അവശ്യശക്തികൾ വിഷയങ്ങളാണ് — അതെ, മനുഷ്യനിൽനിന്നു ബാഹ്യങ്ങളായ വിഷയങ്ങളാണ്" ഹെഗലിന് ലോകചരിത്രം കേവലത്വത്തിന്റെ അന്തർവർത്തിയായ ദ്വന്ദ്വാത്മകതയുടെ ഉത്പന്നമാണ്. ഇതു യഥാർത്ഥ ചരിത്രത്തിന്റെ ഒരു തിരിച്ചിടലായിരുന്നു. ക്രിയകൾ കർത്താക്കളായി പ്രദർശിപ്പിക്കപ്പെട്ടു. ചരിത്രത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ കർത്താവ് ബോധത്തിന്റെ അഥവാ ആശയത്തിന്റെ ഒരു ക്രിയയായി ചുരുങ്ങി. ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും ബോധം വിഷയങ്ങളുടെ സാകല്യമുൾക്കൊള്ളുന്ന പ്രപഞ്ചവ്യാപിയായ ബോധത്തിന്റെ അതായത് കേവലതത്വത്തിന്റെ ഒരു അംശമായി സങ്കൽപിക്കപ്പെട്ടു. മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, മനുഷ്യൻ, സമൂഹം, പ്രകൃതി എന്നിവ കേവലതത്വസത്തയുടെ രൂപങ്ങൾ മാത്രമാണ്. "ആശയം എന്ന പേരിൽ വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നതും സ്വതന്ത്രനായ കർത്താവായി രൂപാന്തരപ്പെടുത്തിയതുമായ ചിന്താപ്രക്രിയയാണ് ഹെഗലിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ആശയത്തിന്റെ ബാഹ്യപ്രകാശനം മാത്രമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ വിധാതാവ്" എന്ന് മാർക്ക്സ് രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

ഹെഗലിന് യാഥാർത്ഥ്യം എന്നത് അറ്റകൈക്ക് ആശയം തന്നെയാണ്. അതായത് ആശയവും യാഥാർത്ഥ്യവും അടിസ്ഥാനപരമായി ഒന്നുതന്നെ. കാൽപനിക ദർശന പ്രസ്ഥാനത്തിൽ ആശയത്തിന്റെ അനുക്രമ വിവൃതീകരണം എന്നത് യാഥാർത്ഥ്യം അതിന്റെ തന്നെ നിജസ്ഥിതിയെക്കുറിച്ചു ബോധവത്താകുക എന്നാണ്. കേവലതത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഹെഗലിന്റെ സങ്കൽപം അമൂർത്തമാണ്. മാനുഷേതരമാണ്, പുറമേ നിന്നുകൊണ്ടു പ്രവർത്തിക്കുന്ന ബാഹ്യനിശ്ചയം മനുഷ്യനെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതിന്റെ സൂചനയാണു എന്നു കാറൽ മാർക്ക്സ് അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ പക്ഷത്തിൽ പ്രപഞ്ചതത്വം മനുഷ്യനിൽത്തന്നെ അവന്റെ സാരഭൂതമായ സത്തയായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുണ്ട്. ഫ്യൂർബാക്കിനോടു യോജിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. യഥാർത്ഥമനുഷ്യരെയും അവരുടെ യഥാർത്ഥബോധത്തെയും പറ്റിയല്ല പ്രത്യുത, മനുഷ്യനോടു ബന്ധപ്പെടാതെ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന അമൂർത്തമായ ആത്മബോധത്തെപ്പറ്റിയാണ് ഹെഗലീയദർശനം പ്രസ്താവിക്കുന്നത് എന്ന്. ഹെഗൽ ആശയത്തെ സർവത്ര കർത്താവായും യഥാർത്ഥമായ കർത്താവിനെ ക്രിയയായും പ്രകീർത്തിച്ചിരിക്കുന്നു. എന്നിങ്ങനെ ഫ്യൂർബാക്ക് നടത്തിയിട്ടുള്ള വിമർശനത്തിന്റെ മാറ്റൊലികൾ 1843-ൽ മാർക്ക്സ് എഴുതിയ "ക്രിറ്റിക് ഓഫ് ഹെഗൽസ് ഫിലോസഫി" എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിലും കാണുന്നുണ്ട്.

"ആശയത്തെ കർത്താവാക്കിയിരിക്കുന്നു; കുടുംബവും സിവിൽസമൂഹവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ആശയത്തിന്റെ ആന്തരവും സാങ്കൽപികവുമായ പ്രവർത്തനമായി കൽപിക്കുകയും ചെയ്തിരിക്കുന്നു. കുടുംബവും സിവിൽസമൂഹവും ഒരു സ്റ്റേറ്റിന്റെ പൂർവ്വനിശ്ചയങ്ങളാണ്. അവർ യഥാർത്ഥ പ്രതിനിധികളാണ്. എന്നാൽ അവർ ഭാവനാമാത്രങ്ങളെന്നു വിചാരിക്കുന്നത് അവരുടെ പങ്കിനെ തിരിച്ചിടലാണ് ... എല്ലാറ്റിന്റെയും ആധാരമായതിനെ അപ്രകാരം കൽപിക്കാതെ അവ്യക്തമായ ഒരു കാര്യമായി കൽപിച്ചിരിക്കുകയാണ്" എന്ന് മാർക്ക്സ് വിമർശനബുദ്ധ്യാ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്.

ശങ്കരന്റെ അദ്വൈതത്തിൽ ബോധം എന്നത് ആനുഭാവികാർത്ഥത്തിൽ അന്തഃകരണത്തിന്റെ ഉത്പന്നമാണ്; അന്തഃകരണമാകട്ടെ കർത്തൃത്വഭോക്തൃത്വ ബന്ധങ്ങളാൽ നിയതവും പരിച്ഛിന്നവുമാണ്. എന്നാൽ അനിർവചനീയത്വ പക്ഷത്തിൽ നിന്നുനോക്കുമ്പോൾ കർത്തൃത്വഭോക്തൃത്വബന്ധങ്ങളിൽ നിന്ന് അതീതമായ ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് ബോധം; അന്തഃകരണം മായയുടെ ഉത്പന്നവും, ബോധത്തിന്റെ തന്നറിവിന്റെയും സ്വയം പരിണാമത്തിന്റെയും ഹേതുക്കളെ ഹെഗൽ ബോധത്തിന്റെ മേഖലയിൽത്തന്നെയാണ് അന്വേഷിച്ചത്. മാർക്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തിലാകട്ടെ "ബോധമെന്നത് ബോധപൂർവ്വകമായ സത്തയല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമാകാൻ വഴിയില്ല; മനുഷ്യരുടെ സത്ത അവരുടെ യഥാർത്ഥജീവിത പ്രക്രിയ തന്നെയാണ്".

മാർക്ക്സ് ക്രമംമാറ്റി കർത്താവിനും ക്രിയക്കും തമ്മിലുള്ള ശരിയായ ബന്ധം സ്ഥാപിച്ചു. യഥാർത്ഥ മനുഷ്യരെയും അവരുടെ പ്രവർത്തനത്തെയും അവരുടെ പരസ്പരബന്ധങ്ങളെയും കുറിച്ചാണ് മാർക്സിനു പറയാനുള്ളത്. വസ്തുനിഷ്ഠമായ ലോകം അമൂർത്തമായ ആശയത്തിന്റെ പൃഥക്കരണമല്ല; ഐന്ദ്രിയപരിചയത്താൽ പൃഥക്കൃതമായിത്തോന്നുന്ന ഒന്നാണ്. മനുഷ്യന്റെ ഐന്ദ്രിയപ്രവർത്തനത്തിലൂടെ കർത്തൃസംബന്ധിയായിമാത്രം അറിയപ്പെടുവാൻ കഴിയുന്നവയാണ് വസ്തുക്കൾ. മനുഷ്യന് പ്രപഞ്ചത്തെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നത് അതു തികച്ചും അവന്റെ സൃഷ്ടിയായതുകൊണ്ടാണ്. "വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയിൽ പ്രകൃതി അവന്റെ സൃഷ്ടിയായും അവന്റെ സത്തയായും പ്രതിയമാനമാകുന്നു. അധ്വാനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം തന്മൂലം മനുഷ്യജാതിയുടെ ജീവിതത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ബോധമണ്ഡലത്തിൽ ബുദ്ധിപരമായി മാത്രമല്ല സക്രിയമായി യാഥാർത്ഥ്യമണ്ഡലത്തിലും അവൻ സ്വയം ബഹുളീഭവിക്കുകയും അങ്ങനെ സ്വയം നിർമ്മിച്ച ലോകത്തിലാണ് താൻ എന്നു വിചാരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്" എന്ന് മാർക്ക്സ് എഴുതിയിരിക്കുന്നു. "ഓരോ ശതകത്തിലെയും യഥാർത്ഥവും സാധാരണവും ആയ മനുഷ്യചരിത്രത്തെ ചിത്രീകരിക്കുകയും അതിലെ മനുഷ്യരെ അവരുടെതന്നെ നാടകത്തിലെ രചയിതാക്കളായും അഭിനേതാക്കളായും അവതരിപ്പിക്കുകയുമായിരുന്നു മാർക്സിന്റെ ലക്ഷ്യം (Poverty of Philosophy).

മാർക്ക്സ് പറയുന്നു: "നാം യഥാർത്ഥ മനുഷ്യരിൽ നിന്നാരംഭിക്കുക അവരുടെ യഥാർത്ഥമായ ജീവിതപ്രക്രിയയിൽ നിന്ന് പ്രത്യയശാസ്ത്രപരങ്ങളായ സ്വയം പ്രവൃത്തങ്ങളുടെയും ആ ജീവിതപ്രക്രിയയുടെ പ്രതിധ്വനികളുടെയും പരിണാമത്തെ തെളിയിക്കുക. തങ്ങളുടെ ഭൗതികോത്പാദനവും ഭൗതികസമ്പർക്കവും വികസിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ മനുഷ്യർതന്നെയാണ് അവരുടെ യഥാർത്ഥസത്തയോടൊപ്പം, ചിന്തയോടൊപ്പം, ചിന്തയുടെ ഫലങ്ങളോടൊപ്പം പരിവർത്തനവിധേയരായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നത്. ജീവിതത്തെ നിർണ്ണയിക്കുന്നതു ബോധമല്ല; ബോധത്തെ ജീവിതമാണ് നിർണ്ണയിക്കുന്നത്. ആദ്യത്തെ രീതി സ്വീകരിക്കുന്നവർ ബോധത്തെ ജീവദ്വ്യക്തിയായി കൽപിച്ചുകൊണ്ട് ആരംഭിക്കുന്നു. എങ്കിൽ രണ്ടാമത്തെ രീതിക്കാർ യഥാർത്ഥജീവിതവുമായി ബന്ധപ്പെടുന്നവരാണ്; ഇവർ ജീവിക്കുന്ന മനുഷ്യരിൽ നിന്ന് ആരംഭിക്കുകയും ബോധത്തെ അവരുടെ ബോധമായി അംഗീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു". (German Ideology).

മാർക്സിസത്തെ യാന്ത്രികമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നവർ പദാർത്ഥത്തിന്റെ ഒരു ഉത്പന്നമായിട്ടുമാത്രമാണ് ബോധത്തെ കരുതുന്നത്; മനസ്സിനെ യഥാർത്ഥ ഭൗതിക പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമായും, യാഥാർത്ഥ്യത്തോടുള്ള പ്രതികരണത്തിലും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പരിണമിപ്പിക്കുന്നതിലും മനസ്സിനുള്ള സർഗ്ഗാത്മകമായ പങ്കിനെ അവർ മനസ്സിലാക്കുന്നില്ല. അവർ ആത്മീയതയ്ക്കു മീതെയായി ഭൗതികതയെ കാണുന്നു; ഉപരിഘടനയെ സാമ്പത്തികമായ അധോഘടനയുടെ പ്രതിഫലനമായി കാണുന്നു; ഭോതികവും സാംസ്കാരികവുമായ വസ്തുക്കളുടെ ഉത്പാദകനും ഉപഭോക്താവുമായ സാമ്പത്തികമൃഗമായി മാത്രം മനുഷ്യനെ കാണുന്നു. മനുഷ്യന്റെ നിലനിൽപ്പിനെ മുഖ്യമായി നിർണ്ണയിക്കുന്ന സാമ്പത്തിക ബന്ധങ്ങൾക്ക് മനുഷ്യന്റെ പ്രവർത്തനം കൂടാതെ ഫലിക്കുവാൻ സാധ്യമല്ലെന്ന് അവർ മനസ്സിലാക്കുന്നില്ല.

മാർക്സിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം, നേരെമറിച്ച്, ആശയങ്ങൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ നിഷ്ക്രിയമായ പ്രതിഫലനങ്ങളല്ല സാമൂഹികപരിവർത്തനത്തിനായുള്ള ഉപകരണങ്ങളാണ്. മനുഷ്യരെപ്പോലെത്തന്നെ ആശയങ്ങളും ചരിത്രത്തിന്റെ ഫലങ്ങളാണ്. സാമൂഹ്യവികസനത്തിന്റെ മൂർത്തമായ പരിസ്ഥിതിയിലും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളിലും അത്തരം ബന്ധങ്ങളിലുണ്ടാവുന്ന പെരുമാറ്റത്തിന്റെ രീതികളിലുമാണ് അവയുടെ ഉത്പത്തി. ഒരു വശത്ത് പ്രായോഗിക പ്രവർത്തനങ്ങളുമായും മറുവശത്ത് സഹജീവികളോടുള്ള ബന്ധങ്ങളുമായും കെട്ടുപിണഞ്ഞുകിടക്കുന്ന ആശയങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നവനാണ് മനുഷ്യൻ. മാർക്സിന് മനുഷ്യൻ പരിതസ്ഥിതിയുടെ ഉത്പന്നം മാത്രമല്ല, പരിതസ്ഥിതിയുടെ ഉത്പാദകൻ കൂടിയാണ്. സ്വന്തം പരിതസ്ഥിതിയെ മാറ്റിമറിക്കുകയും പുനർനിർമ്മിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിനിടയിൽ അവൻ സ്വയം പരിണമിക്കുകയും പുനർനിർമ്മിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. മനുഷ്യനെ മാർക്ക്സ് പഠിച്ചത് പൂർണ്ണമായും ചാരിത്രികവും സാമൂഹികവും സർഗ്ഗശക്തനുമായ ഒരു ജീവിയായിട്ടാണ്. മനുഷ്യൻ അവനവനെ പ്രകൃതിയിൽ നിന്നും ഇതര ജീവികളിൽ നിന്നും ഭിന്നനായി അറിയുവാൻ തുടങ്ങിയതോടെയാണ്. അതായത് അവൻ പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് ഉയർന്നുവന്ന് മനുഷ്യജീവിയാണെന്നു സ്ഥാപിക്കുവാൻ തുടങ്ങിയതോടെയാണ് മനുഷ്യചരിത്രവും ആരംഭിക്കുന്നത്. മനുഷ്യൻ തന്റെ വിശിഷ്ടങ്ങളായ മാനവികസ്വഭാവങ്ങളെയും യുക്തിബലത്തെയും ഗ്രഹണശക്തിയെയും ബോധത്തെയും പരിസ്ഥിതിയോടുള്ള മനോഭാവത്തെയും വികസിപ്പിക്കുന്ന ഒരു പ്രക്രിയയാണ് അത്. ബോധം ആദ്യമായി പ്രകടമാകുന്നത് പ്രകൃതിയെ ഇന്ദ്രിയദ്വാര ഗ്രഹിക്കുന്നതിലും സംഘമായോ വർഗ്ഗമായോ രൂപംകൊണ്ടിരിക്കുന്ന മറ്റു വ്യക്തികളോട് അടുത്തബന്ധം പുലർത്തുന്നതിലുമാണ്. ചാരിത്രികമായ നിബന്ധനങ്ങൾക്ക് വിധേയമായ സാമൂഹ്യജീവി എന്ന നിലയിലാണ് മനുഷ്യന് വ്യക്തിത്വമുണ്ടാവുന്നതും 'നീ' യിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി 'ഞാൻ' എന്നു പറയുവാൻ കഴിവുണ്ടാകുന്നതും.

താൻ ജനിക്കുകയും വിദ്യയഭ്യസിക്കുകയും വളർന്നുവരികയും ചെയ്യുന്ന പ്രത്യേക ചരിത്ര-സാമൂഹ്യ വ്യവസ്ഥകളെയും മാനുഷികബന്ധങ്ങളെയും മനുഷ്യൻ സ്വയം തിരഞ്ഞെടുക്കാറില്ല. മുൻതലമുറകളുടെ പ്രവർത്തനഫലമായി അവ സ്വതവേ നിലവിലുണ്ട്. 1852-ൽ പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ള The Eighteenth Brumeire എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ മനുഷ്യൻ സ്വന്തം ചരിത്രം നിർവ്വഹിക്കുന്നു എന്നും എന്നാൽ അത് സ്വേച്ഛാനുസരണമോ അഥവാ സ്വയം തിരഞ്ഞെടുത്ത നിബന്ധനങ്ങളനുസരിച്ചോ അല്ല എന്നും മാർക്ക്സ് പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട്. മുൻതലമുറകളുടെയെല്ലാം പാരമ്പര്യം ജീവിച്ചിരിക്കുന്നവന്റെ മസ്തിഷ്കത്തിൽ മലപോലെ ഭാരിച്ചുകിടക്കുകയാണ്.

എന്നാൽ മനുഷ്യൻ നിലവിലുള്ളതുകൊണ്ടുമാത്രം സംതൃപ്തനല്ല. തന്റെ നിലനിൽപിന്മേൽ പ്രകൃതിയോ ചരിത്രമോ സമൂഹമോ അടിച്ചേൽപിക്കുന്ന നിയന്ത്രണങ്ങളിൽ അവനൊരിക്കലും സന്തുഷ്ടനല്ല. തന്റെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെ പരിഷ്കരിച്ചും അതിനു കൂടുതൽ കൂടുതൽ മനുഷ്യത്വമിയറ്റിയും നിയന്ത്രണങ്ങളെ ഉല്ലംഘിക്കുവാനും സ്വയം ഉയരുവാനും അവൻ നിരന്തരപരിശ്രമം നടത്തുന്നുണ്ട്. അവൻ തന്റെ പ്രായോഗിക പ്രവർത്തനങ്ങളാൽ ചുറ്റുപാടുകളെ മനുഷ്യലോകമാക്കി പരിണമിപ്പിക്കുവാൻ ശക്തനാണ്. "ചുറ്റുപാടുകൾ മനുഷ്യനെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നു എങ്കിൽ തീർച്ചയായും ആ ചുറ്റുപാടുകൾ മനുഷ്യോചിതമായിരിക്കണം" എന്ന് Holy Family എന്ന കൃതിയിൽ മാർക്ക്സ് രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്. "സ്വാഭാവികമായും മനുഷ്യൻ സാമൂഹ്യജീവിയാണെങ്കിൽ അവൻ സമൂഹത്തിലിരുന്നുകൊണ്ടു മാത്രമേ തന്റെ യഥാർത്ഥസ്വഭാവം വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുകയുള്ളൂ".

തന്റെ മാനുഷേതരമായ പരിസരത്തെ മാനുഷികമാക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ചെയ്യുന്ന അനസ്യൂതസമരത്തിലൂടെയാണ് മനുഷ്യൻ സമൂഹത്തിലെ മറ്റു മനുഷ്യരുമായിട്ടുള്ള ബന്ധങ്ങളെ വീണ്ടും വീണ്ടും രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. സർഗ്ഗശക്തി കൊണ്ടാണ് മനുഷ്യൻ താനുൾക്കൊള്ളുന്ന പ്രപഞ്ചത്തിന് പുതിയ രൂപം നൽകുന്നത്. സർഗ്ഗശീലനായ മനുഷ്യൻ തന്റെ സ്വയംനിർമ്മാണ പ്രക്രിയയിലൂടെ ചാരിത്രികമായും സാമൂഹികമായും തന്റെ ലോകത്തെയും തന്നെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നു. പ്രാകൃതികവും സാമൂഹികവും ചാരിത്രികവുമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സർഗ്ഗശക്തികൊണ്ട് മാറ്റിമറിക്കുമ്പോൾ പ്രകൃതി, സമൂഹം, ചരിത്രം എന്നിവയുടെ മേൽ അവനുള്ളതായ അധികാരങ്ങളെ മാറ്റിമറിക്കേണ്ടതായി വരും. ഈ പരിവർത്തനപ്രക്രിയയ്ക്കിടയിൽ അവൻ പ്രകൃതി, സമൂഹം, ചരിത്രം എന്നിവയെ മാത്രമല്ല സ്വന്തം സത്വത്തെത്തന്നെ ഭാവത്തെത്തന്നെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ പ്രയോഗനിപുണനായ സർഗ്ഗശക്തിയുള്ള ഒരു ജീവിയാണ്.

സമകാലീന യാഥാർത്ഥ്യത്തെയും അതിന്റെ വികാസത്തിനു പ്രേരകശക്തിയായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെയും പഠിക്കുന്നതിന് മാർക്ക്സ് സ്വീകരിച്ചത് ദ്വന്ദ്വാത്മകരീതിയാണ്. മുതലാളിത്ത സ്വഭാവമുള്ള സമൂഹത്തിന്റെ വികാസത്തിലുള്ള ദ്വന്ദ്വാത്മകതയെ അദ്ദേഹം കണ്ടുപിടിച്ചു. മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയിലുള്ള ഉത്പാദനരീതിയുടെയും മിച്ചമൂല്യോത്പാദനത്തിന്റെയും പ്രാരംഭത്തെക്കുറിച്ചു പ്രതിപാദിക്കുന്ന അവസരത്തിൽ അദ്ദേഹം എഴുതിയിരിക്കുന്നു: "ഇവിടെ പ്രകൃതി വിജ്ഞാനീയത്തിലെന്നപോലെ, ഹെഗൽ കണ്ടുപിടിച്ച നിയമത്തിന്റെ അതായത് ഒരു പരിധിയിലുമധികം വരുന്ന പരിമാണപര വ്യത്യാസങ്ങൾ ഗുണപര വ്യത്യാസങ്ങളായിത്തീരുന്നു എന്ന നിയമത്തിന്റെ സാധുത്വം തെളിയിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു". (capital) പരിണാമം എന്നത് പുതിയ ഗുണങ്ങൾ ആവിഷ്കൃതമാകുന്ന രീതിയിൽ നിഷേധം നിഷേധനിഷേധത്തിലേക്കു കടക്കലാണ്.

എംഗൽസിന് അയച്ച കത്തിൽ മാർക്ക്സ് എഴുതിയിരിക്കുന്നു: "ഒരു കൈത്തൊഴിൽ മാസ്റ്റർ പാരിമാണിക വ്യത്യാസങ്ങൾകൊണ്ട് മുതലാളിയാവുന്നതെങ്ങനെ എന്നു ചർച്ചചെയ്തിട്ടുള്ള മൂന്നാമദ്ധ്യായത്തിന്റെ അവസാനഭാഗത്ത് കേവലം പാരിമാണിക വ്യതിയാനങ്ങൾ ഗുണപര വ്യതിയാനങ്ങളായി മാറുമെന്ന ഹെഗൽ കണ്ടുപിടിച്ചിട്ടുള്ള നിയമത്തെ ഞാൻ പരാമർശിച്ചിട്ടുള്ളത് നിങ്ങൾ കണ്ടിരിക്കുമല്ലോ; ഈ നിയമം പ്രകൃതിവിജ്ഞാനീയത്തിലെന്നപോലെ ചരിത്രത്തിലും സാധുവാണ്".

ഈ ദ്വന്ദ്വാത്മകരീതിയാണ് മനുഷ്യനെയും അവന്റെ ലോകത്തെയും ഒരു സാകല്യമായിക്കാണുവാനും, പരസ്പരബന്ധമുള്ള സാമൂഹികവേഴ്ചകളെ ചാരിത്രികമായും, വൈരുദ്ധ്യങ്ങളിലൂടെയും രൂപം പ്രാപിച്ചവയായി നിരൂപണം ചെയ്യുവാനും മാർക്സിനെ സഹായിച്ചത്.

കേവലതത്വത്തിന്റെ പൂർത്തീകൃതമായ സാകല്യത്തെയാണ് പരിണാമപ്രക്രിയയുടെ പര്യവസാനമായി ഹെഗൽ സങ്കൽപിച്ചത്. കേവലതത്വത്തിന്റെ അതായത് പൂർത്തീകൃത സാകല്യത്തിന്റെ പരിധിയിലൊതുങ്ങുന്ന തികഞ്ഞ ഒരു സങ്കൽപവ്യവസ്ഥയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദ്വന്ദ്വാത്മകതാനിയമങ്ങൾ, വർത്തമാനകാലത്തിന്റെ ആവശ്യകതയെ തെളിയിച്ച് തദ്വാരാ പ്രഷ്യൻ സ്റ്റേറ്റിനെ ന്യായീകരിച്ചുകൊണ്ടാണ് അദ്ദേഹം തന്റെ അതിഭൗതികവാദം അവസാനിപ്പിച്ചത്. ഹെഗലിയൻ തത്വചിന്താപദ്ധതിയിലെ മുഖ്യമായ യാഥാസ്ഥിതികവശം ഇതായിരുന്നു.

പരിണാമപ്രക്രിയയ്ക്കു പരിധി കല്പിക്കാത്തതായ ഹെഗലിന്റെ മൗലികമായ ദ്വന്ദ്വാത്മകരീതിക്കും നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിക്കകത്തു മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പുരോഗതി അവസാനിക്കുന്നതായി സ്പഷ്ടമാക്കുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ യാഥാസ്ഥിതികമായ അതിഭൗതികസിദ്ധാന്തത്തിനും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേടിനെ അനാവരണം ചെയ്യുന്നതിനു മാർക്സും ഏംഗൽസും പരിശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയെയും നിലവിലുള്ള ഉത്പാദന സമ്പ്രദായത്തെയും പരമസത്യമായി വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന ഏതൊരു സിദ്ധാന്തത്തിനും എതിരാണ് ദ്വന്ദ്വാത്മകസിദ്ധാന്തം എന്ന് മാർക്ക്സ് തറപ്പിച്ചുപറഞ്ഞു.

മാർക്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ 'വസ്തുതയുടെ ദ്വന്ദ്വാത്മക ചലനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സയുക്തികമായ സങ്കൽപം അതിന്റെ വ്യാപ്തിയിലും സിദ്ധാന്തരൂപമായ അഭ്യപമത്തിലും ആ അവസ്ഥയുടെ നിഷേധത്തെ അതായത് ആ അവസ്ഥയുടെ അപരിഹാര്യമായ തകർച്ചയെ... ഉൾക്കൊള്ളുന്നുണ്ട്. ചരിത്രപരമായി പരിണമിച്ചുണ്ടായ ഏതു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെയും പ്രവാഹഗതിയോടുകൂടിയതായി അതു കരുതുന്നു. തന്മൂലം ആ വ്യവസ്ഥയുടെ നൈമിഷിക സത്തയോടൊപ്പം ക്ഷണികമായ സ്വഭാവത്തെയും കണക്കിലെടുക്കേണ്ടതാണ്". (MESW).

മാർക്സിന്റെ ചിന്തകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ മരണശേഷം അനുയായികളുടെ ഭാഗത്തുനിന്നു പല മാറ്റങ്ങൾക്കും വിധേയങ്ങളായി. സ്വന്തം ആവശ്യത്തിനായി സ്വേച്ഛാനുസരണം മാറ്റാവുന്ന പ്രമാണങ്ങളുടെയും പ്രമാണസൂത്രങ്ങളുടെയും ഒരു കർശനവ്യവസ്ഥയായി മാർക്സിസത്തെ സ്റ്റാലിൻ സങ്കോചിപ്പിക്കുകപോലും ചെയ്തു. മാർക്സിന്റെയും എംഗൽസിന്റെയും ലെനിന്റെയും കൃതികളിൽ പ്രതിപാദിതമായ ദ്വന്ദ്വാത്മകതാസിദ്ധാന്തത്തിന്റെ കാതലംശമായ നിഷേധനിഷേധത്തെ സ്റ്റാലിൻ തന്റെ വികലമായ വ്യവസ്ഥാനിർമ്മാണത്തിൽ ഉപേക്ഷിക്കുകയും ചെയ്തു. പ്രസ്തുത തത്വം അംഗീകരിക്കപ്പെട്ടിരുന്നു എങ്കിൽ തൊഴിലാളികളുടെ സർവാധികാരത്തിന്റെ ശ്രേഷ്ഠത അംഗീകരിക്കുക എന്ന നില വന്നുചേരുമായിരുന്നു; സ്റ്റേറ്റ് വ്യവസ്ഥ കൊഴിഞ്ഞുപോകുന്നതിനുള്ള പരിസ്ഥിതികൾ ഉണ്ടാകുമായിരുന്നു. സോവിയറ്റ് യൂണിയനിൽ സോഷ്യലിസം വളരുന്നതിന് സ്റ്റേറ്റ് സംവിധാനത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തേണ്ടതാണ് എന്ന സ്റ്റാലിന്റെ അഭിപ്രായത്തിന് കടകവിരുദ്ധമാണല്ലോ അത്.

നിലവിലുള്ള അധികാര വാഴ്ചയിൽ ഗുണപരമായ വ്യത്യാസം തടയുന്നതിനു വേണ്ടി സ്റ്റാലിൻ പ്രഖ്യാപിച്ചു. പരിമാണത്തിൽ നിന്നു ഗുണത്തിലേക്കുള്ള പരിവർത്തനം എന്ന ദ്വന്ദ്വാത്മകസിദ്ധാന്തം സോവിയറ്റ് യൂണിയനു അനുയോജ്യമല്ല എന്ന്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, "ശത്രുവർഗ്ഗങ്ങളായി വിഭജിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന സമൂഹത്തിനു മാത്രമേ പ്രസ്തുത നിയമം നിർബന്ധമുള്ളൂ; ശത്രുവർഗങ്ങളില്ലാത്ത ഒരു സമൂഹത്തിന് അതിന്റെ ആവശ്യമേ ഇല്ല" (Marxism Linguistics).

നിലവിലുള്ള ഉദ്യോഗസ്ഥമേധാവിത്വത്തിന്റെ ഉപരിഘടന നിലനിർത്തുന്നതിനുവേണ്ടി വർഗ്ഗസമരം എന്ന തത്വത്തെ അതോടൊപ്പം തോണ്ടിവിടുകയും ചെയ്തു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ മതമനുസരിച്ച് സോഷ്യലിസത്തിന്റെ വികാസം സാധിപ്പിക്കേണ്ടത് വർഗ്ഗങ്ങളെയോ വർഗ്ഗസമരങ്ങളെയോ നശിപ്പിച്ചിട്ടല്ല നേരെ മറിച്ച് പ്രബലപ്പെടുത്തിയിട്ടാണ്; അതിന് ഉദ്യോഗസ്ഥ മേധാവിത്വത്തോടുകൂടിയ ഭരണയന്ത്രത്തെ ശക്തിപ്പെടുത്തേണ്ടത് ആവശ്യവുമാണ്.

സ്റ്റാലിൻ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ സമുദായഘടന, പാർട്ടി, തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റെ സർവാധിപത്യം എന്നിവയെപ്പറ്റി തനിക്കുണ്ടായിരുന്ന അഭിപ്രായങ്ങളെ പ്രാവർത്തികമാക്കുന്നതിന് മനുഷ്യനെ ഒരു ഉപകരണമാക്കി. സാമ്പത്തികവും സാമുദായികവുമായ പരിവർത്തനങ്ങളെയോ ജനങ്ങളുടെ ആവശ്യങ്ങൾ അഭിലാഷങ്ങൾ എന്നിവയെയോ ഭരണപരപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിയന്ത്രണം ഏർപ്പെടുത്തുന്നതിന് അനുവദിച്ചില്ല. നേരെ മറിച്ച് ജനങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെയും സാമ്പത്തികസാമുദായിക വ്യവസ്ഥകളെയും നിർണ്ണയിച്ചത് സ്റ്റേറ്റാണ്. ഉപരിഘടനയുടെ പങ്ക് അധോഘടനയെ ശക്തിയുപയോഗിച്ചു നിലനിർത്തുക എന്നതായിരുന്നു. വർത്തമാനപരിസ്ഥിതികളെ വിമർശിക്കേണ്ട ആവശ്യകതയിൽ മാർക്ക്സ് നൽകിയിരുന്ന ഊന്നൽ വഴിമാറിക്കൊടുക്കുകയും തത്സ്ഥാനത്ത് സ്റ്റാലിന്റെ അപ്രമാദിത്വത്തിലുള്ള വിശ്വാസവും പാർട്ടിമേധാവിത്വത്തോടുള്ള അന്ധമായ കൂറും പ്രതിഷ്ഠിതമാവുകയും ചെയ്തു. മാർക്സിസത്തിന്റെ അർത്ഥത്തിനു വ്യതിയാനം സംഭവിച്ചു; അത് നിലവിലുള്ള വ്യവസ്ഥയെ മാറ്റുന്നതിനുള്ള ഉപകരണമല്ലാതായിത്തീർന്നു; നിലവിലുള്ള സ്റ്റാലിന്റെ സിദ്ധാന്ത-പ്രയോഗങ്ങളുടെ സമർത്ഥകമായിത്തീരുകയും ചെയ്തു.

ലക്ഷ്യം സ്റ്റേറ്റായാലും വർഗ്ഗമായാലും രാഷ്ട്രമായാലും ദൈവമായാലും വേണ്ടില്ല മാർക്സിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മനുഷ്യൻ ഒരിക്കലും ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിക്കുള്ള ഒരു മാർഗ്ഗമല്ലായിരുന്നു; മനുഷ്യൻ തന്നെയായിരുന്നു മനുഷ്യന്റെ ലക്ഷ്യം. മനുഷ്യനാണ് സമുദായത്തെയും ചരിത്രത്തെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. തന്റെ ഭാവിയെയും തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. വ്യഷ്ടിയെ സമഷ്ടിയിൽ താഴ്ത്തിയിടുവാൻ അദ്ദേഹം അനുവദിച്ചില്ല. നേരെമറിച്ച് എല്ലാവരുടെയും അഭിവൃദ്ധിക്ക് ഓരോരുത്തന്റെയും അഭിവൃദ്ധി നിദാനമാണെന്നു സിദ്ധാന്തിച്ചു. മനുഷ്യനെ ഹീനനും ഉപേക്ഷിതനും നിന്ദ്യനും അടിമത്തത്തിലേക്കു ബലാൽക്കാരമായി തള്ളിയിടപ്പെട്ടവനും ആക്കിത്തീർക്കുന്ന എല്ലാ പരിസ്ഥിതികളെയും തകിടംമറിച്ചിടുക എന്നത് അനിഷേധ്യമായ ഒരു വിധിയായി അംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യസമൂഹത്തെയാണ്, മനുഷ്യനു മനുഷ്യൻതന്നെ ഏറ്റവും വലിയവൻ എന്ന തത്വമംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ള സമൂഹത്തെയാണ് — മാർക്ക്സ് വിഭാവനം ചെയ്തിരുന്നത്.

11.6

സത്തിൽ നിന്ന് വിഭിന്നമല്ല പ്രത്യക്ഷം എന്നാണ് ശ്രീശങ്കരൻ കരുതിയിരുന്നത്. ഹെഗലിനും "സത്ത പ്രത്യക്ഷം തന്നെയാണ്; എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ സത്തിനു മാത്രമേ സത്തയുള്ളൂ". സത്ത് സത്താകുന്നത് പ്രത്യക്ഷത്തിലൂടെയാണ്; പ്രത്യക്ഷം സത്തില്ലാതെ ഒട്ടില്ലതാനും. ഹെഗലിന്റെ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് പ്രത്യക്ഷദൃഷ്ടമായ രീതിയിലല്ല ഒരു വസ്തുവിന്റെ പരമാർത്ഥ സ്ഥിതി; അതിന്റെ നിജസ്ഥിതിയും ഉപസ്ഥിതമായ സത്തയും ഒന്നല്ല. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ നിന്ന് പരമാർത്ഥത്തെ വേർതിരിച്ച് കാണിക്കുന്നതിന് ഒരു പ്രത്യേകകാലത്ത് ഒരു പ്രത്യേകവിധത്തിൽ ഉപസ്ഥിതിചെയ്യുന്ന വസ്തുക്കളിൽ നിന്ന് ആ വസ്തുക്കളുടെ യഥാർത്ഥ സ്ഥിതിയെ വേർതിരിച്ചു കാണിക്കുന്നതിന് — അദ്ദേഹം എസ്സൻസ് (സത്ത്) എന്ന പ്രത്യേകപദമാണ് ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളത്. "എല്ലാ വസ്തുക്കൾക്കും എസ്സൻസ് ഉണ്ട് എന്നു പറയുമ്പോൾ അർത്ഥമാക്കുന്നത് അവ സ്വയം ഉണ്ടെന്ന ബോദ്ധ്യപ്പെടുത്തുന്ന എന്നാണ്".

ഹെഗൽ എസ്സൻസിനെ അതായത് തന്നിൽത്തന്നെയുള്ള സദ്ഭാവത്തെ അപരിവർത്തനീയമായ ഒന്നായിട്ടല്ല പ്രത്യുത ഒരു പ്രക്രിയയായിട്ടാണ് ഒരു ചലനമായിട്ടാണ്, പരിണമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഒന്നായിട്ടാണ് കരുതുന്നത്. ഈ ചലനം എസ്സൻസിന്റെ അകത്തുതന്നെയാണ സംഭവിക്കുന്നതും. എസ്സൻസും പ്രത്യക്ഷവും തമ്മിലുള്ള അന്തരം ജീവിയുടെ അതിശയകരമായ സംരചനയെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്നു. "തന്നിൽത്തന്നെ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന സദ്ഭാവത്തിന്റെയും തനിക്കുവേണ്ടി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന സദ്ഭാവത്തിന്റെയും നിരുപാധികമായ സംയോഗമാണ് എസ്സൻസ്. അതിന്റെ നിർധാരണം ഈ ഐക്യത്തിനകത്തു സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു. അത് ഒരു പരിണാമമോ മറ്റൊന്നിലേക്കുള്ള സംക്രമണമോ അല്ല".

അറിവ്, ഇച്ഛാശക്തി, സ്നേഹം എന്നിവ, പരിച്ഛിന്ന രൂപത്തിൽ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുള്ള ഒന്നായിട്ടാണ് മനുഷ്യന്റെ എസ്സൻസിനെ ഫൂർബാക് സങ്കൽപിച്ചത്. അപരിച്ഛിന്നമായ അറിവ്, അപരിച്ഛിന്നമായ ഇച്ഛാശക്തി, അപരിച്ഛിന്നമായ സ്നേഹം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഗുണങ്ങൾ ദൈവികമായ എസ്സൻസിന്റേതായി സങ്കൽപിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ടല്ലോ. ഇവ യഥാർത്ഥത്തിൽ മാനുഷിക-എസ്സൻസിന്റെ തന്നെ ഗുണങ്ങളെ അമാനുഷമായ ദിവ്യതയുടെ മേഖലയിലേക്കു വിക്ഷേപിച്ചിട്ടുള്ളവയാണ്. ഫൂർബാക്കിന് ജീവിയും എസ്സൻസും അവിഭാജ്യമാണ്. "മനുഷ്യ ജീവിതത്തിൽ മാത്രമേ, അതിലും വിശേഷിച്ച് അസാധാരണവും ഭാഗ്യമില്ലാത്തതുമായ ചില അവസരങ്ങളിൽ മാത്രമേ ജീവിയെ എസ്സൻസിൽ നിന്നു വേർതിരിക്കപ്പെടുന്നുള്ളൂ. ഈ പൃഥക്കരണം നിമിത്തം അവൻ യഥാർത്ഥത്തിൽ അവന്റെ ആത്മാവുള്ളിടത്തല്ല — സ്വന്തം ശരീരത്തോടൊപ്പം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നിടത്തല്ല — നിലകൊള്ളുന്നത്. നിങ്ങളുടെ ഹൃദയം എവിടെയാണോ അവിടെത്തന്നെയാണ് നിങ്ങളും. പ്രകൃതിവിരുദ്ധ സംഭവങ്ങൾ ഒഴിവാക്കി നിർത്തിയാൽ എല്ലാ ജീവികളും ഇഷ്ടപ്പെടുന്നത് സംസ്ഥാനത്തുതന്നെ ഇരിക്കുവാനും അവരവർക്കുള്ളത് അനുഭവിച്ചാസ്വദിക്കുവാനുമാണ്.

ഈ പ്രസ്താവനയെ നിരൂപണം ചെയ്തുകൊണ്ട് മാർക്സ് എഴുതിയത് ഇപ്രകാരമാണ്:

> "നിലവിലുള്ള സംഗതികൾക്ക് — പ്രകൃതിവിരുദ്ധ സംഗതികളൊഴിച്ച് നിലവിലുള്ള സംഗതികൾക്ക് — വിചിത്രമായ ഒരു ന്യായീകരണമാണിത്. ഏഴാമത്തെ വയസ്സിൽ നിങ്ങൾക്കു കൽക്കരി ഖനിയിൽ ഒരു പോർട്ടറായി, പതിന്നാലുമണിക്കൂറോളം ഒറ്റയ്ക്ക് ഇരുട്ടിൽ ജോലി ചെയ്തുകൊണ്ടു സംതൃപ്തനാകാം. ഇത് നിങ്ങളുടെ സദ്ഭാവമാകയാൽ നിങ്ങളുടെ എസ്സൻസുമാണ്".

സദ്ഭാവത്തെയും ചിന്തയെയും വേർതിരിച്ചു കണ്ട എഡ്ഗർ ബൗർ എന്ന ചിന്തകനെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് മാർക്സ് മറ്റൊരിടത്തു എഴുതുകയുണ്ടായി: "അവർ (തൊഴിലാളികൾ) സദ്ഭാവവും ചിന്തയും തമ്മിലുള്ള ബോധവും ജീവിതവും തമ്മിലുള്ള അന്തരത്തെ വളരെ വേദനയോടെയാണു വീക്ഷിക്കുന്നത്. സ്വത്ത്, മൂലധനം, ധനം, വേതനം, അദ്ധ്വാനം മുതലായവ വെറും ആദർശസ്വപ്നങ്ങളല്ല എന്നും അവ തികച്ചും പ്രയോഗികങ്ങളും അവനവനെ അന്യാധീനപ്പെടുത്തിയതു മൂലമുണ്ടായിട്ടുള്ളതുമായ ഫലങ്ങൾ ആണെന്നും അവർക്കറിയാം. ഈ അന്യാധീനത്വം പ്രായോഗികവും വസ്തുനിഷ്ഠവുമായ രീതിയിൽ ഇല്ലാതാക്കപ്പെടേണ്ടതാണെന്നും അങ്ങനെ മനുഷ്യൻ ചിന്തയിലും ബോധത്തിലും മാത്രമല്ല ബൃഹത്തായ സദ്ഭാവത്തിലും അതായത് ജീവിതത്തിലും മനുഷ്യനായിത്തീരണമെന്നും അവർ ആഗ്രഹിക്കുന്നു".

'ആശയ'ത്തിന്റെ മേഖലയിൽ തങ്ങി നിന്നിരുന്ന എസ്സൻസ് എന്ന സങ്കൽപത്തെ മൂർത്തമായ ലോകയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ മണ്ഡലത്തിലേക്കു മാർക്സ് തിരിച്ചുകൊണ്ടുവരികയുണ്ടായി. എസ്സൻസും പ്രത്യക്ഷവും തമ്മിലുള്ള അന്തരം, മനുഷ്യന് എന്തായിത്തീരാൻ കഴിയും, ഇപ്പോൾ അവൻ ഏതു നിലയിലാണ് എന്നീ അവസ്ഥകൾ തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേടിന്റെ ഒരു സൂചകമായിത്തീരുന്നു. ചൂഷണസ്വഭാവമുള്ള മുതലാളിത്ത സമൂഹത്തിൽ മനുഷ്യൻ എങ്ങനെയായിക്കലാശിച്ചിരിക്കുന്നു, യഥാർത്ഥത്തിൽ അവന്റെ സംഭാവ്യതയെന്ത് എന്നിവയെ മാർക്സ് വേർതിരിച്ചു പഠിച്ചിട്ടുണ്ട്.

മാർക്സിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ മനുഷ്യന്റെ എസ്സൻസ് ആചരമല്ല. സ്വയം പരിണമിക്കുന്നതും അല്ല. പ്രകൃതിയോടും സമൂഹത്തിലുള്ള സഹജീവികളോടുമുള്ള സമ്പർക്കംകൊണ്ട് മനുഷ്യന്റെ എസ്സെൻസ് വ്യത്യാസപ്പെടുന്ന ഒന്നാണ്. അതായത് മനുഷ്യസ്വഭാവം പൂർവ്വനിശ്ചിതമോ വ്യതിയാനങ്ങൾക്ക് അവിധേയമോ അല്ല എന്നേക്കുമായി സമ്മാനിക്കപ്പെട്ട ഒന്നല്ല എന്ന സാരം. അത് ചാരിത്രികവും സാമൂഹ്യവുമായ പരിതഃസ്ഥിതികളാൽ രൂപം കൊള്ളുന്ന ഒന്നാണ്.

ഫൂർബാക്കിനെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് മാർക്സ് ഇപ്രകാരം എഴുതി: "ഫൂർബാക് മതത്തിന്റെ എസ്സൻസിനെ മനുഷ്യന്റെ എസ്സൻസായി നിരൂപിച്ചു. എന്നാൽ മനുഷ്യന്റെ എസ്സൻസ് എന്നത് ഓരോ പ്രത്യേക വ്യക്തിയിലും സഹജമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഒരു നിഗൂഢതത്വമല്ല. സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെ സാകല്യമാണ്, മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥ പ്രകൃതി.

"ഈ യഥാർത്ഥ പ്രകൃതിയുടെ നിരൂപണത്തിലേക്കു പ്രവേശിക്കാത്ത ഫൂർബാക്കിന് താഴെ പറയുന്ന കാര്യങ്ങൾക്കു വിധേയനാകേണ്ടിവന്നു.

(1) ചാരിത്രിക പ്രക്രിയയിൽ നിന്ന് അകന്നു നിൽക്കുവാനും മതബോധത്തെ പ്രത്യേക സങ്കൽപമാക്കുവാനും, ഒരു അമൂർത്ത-പൃഥക്കൃത മനുഷ്യവ്യക്തിയെ അംഗീകരിക്കുവാനും.

(2) മനുഷ്യപ്രകൃതിയെ 'വർഗ്ഗ' ത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ, അതായത് അനേകം വ്യക്തികളെ വളരെ സ്വാഭാവികമായ (ജീവശാസ്ത്രപരമായ) രീതിയിൽ ഏകോപിപ്പിക്കുന്ന ആന്തരവും മൂകവുമായ ഒരു സർവ്വസാധാരണ ഗുണമെന്ന നിലയിൽ പ്രതിപാദിക്കുവാനും".

മാർക്സിന്റെ ദൃഷ്ടിയിൽ "വ്യക്തി ഒരു സാമൂഹജീവിയാണ്. അവന്റെ ജീവിതാവിഷ്കരണം തന്മൂലം സാമൂഹ്യജീവിതത്തിന്റെ ആവിഷ്കരണവും സ്ഥിരീകരണവുമാണ് — ഇതര ജനങ്ങളുമായിട്ടുള്ള ബന്ധങ്ങൾ വഴി നേടിയതാണെന്നു പ്രത്യക്ഷത്തിൽ തോന്നുന്നില്ല എങ്കിൽത്തന്നെയും, തന്നാൽ വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടുന്ന പ്രത്യേകവ്യക്തി ഏതെങ്കിലും രൂപത്തിലുള്ള ഒരു സമൂഹത്തിലുൾപ്പെടുന്നു എന്ന വസ്തുത ഫൂർബാക് കാണുന്നില്ല എന്നാണ് മാർക്സിന്റെ നിരൂപണം.

ഒരു പ്രത്യേകവ്യക്തി എപ്പോഴും ഒരു പ്രത്യേക സമൂഹത്തിൽ, ഒരു പ്രത്യേക ചാരിത്രിക പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ, ജീവിക്കുകയും പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മൂർത്തിമാനായ ഒരു മനുഷ്യനാണ്. അവൻ ഒരു നിശ്ചിത സാമൂഹിക, ചാരിത്രിക പരിതഃസ്ഥിതിയിൽ ആഹാരസമ്പാദകനായോ നായാട്ടുകാരനായോ, അടിമയായോ, അടിമകളുടെ ഉടമയായോ, തൊഴിലാളിയായോ, മുതലാളിയായോ, എഴുത്തുകാരനായോ, പ്രസാധകനായോ ജീവിക്കുന്നവനാണ്. തന്നെ ഒരു മനുഷ്യജാതിയായി, ജാതീയനായി, സാധാരണ മനുഷ്യനായി പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതിന് മേൽപ്പറഞ്ഞ പ്രത്യേകത ഒരിക്കലും അവനെ വിലക്കുന്നില്ല. മാർക്സ് എഴുതി: "മനുഷ്യൻ ഒരു ജാതീയ ജീവിയാണ്; എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അവൻ പ്രായോഗികമായും (അദ്ധ്വാനത്താൽ) സൈദ്ധാന്തികമായും (ചിന്തയാൽ) വർഗ്ഗത്തെ സ്വന്തമായ വസ്തുവാക്കി മാറ്റുകയും തനിക്ക് തന്നോടുള്ള ബന്ധത്തെ ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന സമകാലീനവർഗ്ഗത്തോടുള്ള ബന്ധവുമായി ഒത്തിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അങ്ങനെ വ്യക്തിജീവിതവും വർഗ്ഗജീവിതവും ഭിന്നമല്ലെന്നു കാണാം. ഒരു വർഗ്ഗത്തിന് അഥവാ രാഷ്ട്രത്തിന് തന്റെ സാമാന്യമനുഷ്യഗുണങ്ങൾ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന് പൊതുവേയുള്ളവതന്നെയാണെന്ന് മനസ്സിലാക്കുവാനുള്ള കഴിവുണ്ട്". മാർക്സ് വീണ്ടും പറയുന്നു:

"മനുഷ്യൻ ഒരു അസാധാരണ വ്യക്തിയാണ്. ഈ പ്രത്യേകതയാണ് അവന് വ്യക്തിത്വം സമ്പാദിച്ചുകൊടുത്തിട്ടുള്ളത്. അവൻ ഒരു യഥാർത്ഥ സാമൂഹ്യജീവിയാണ്; ചിന്തയായും അനുഭവമായും അവൻ ആ സമൂഹത്തിന്റെ എല്ലാമായും — സമഗ്രഗുണസംയുക്തമായ എല്ലാമായും — ആത്മസത്തയായും പ്രവർത്തിക്കുന്നു. അവൻ യഥാർത്ഥത്തിൽ സാമൂഹ്യസത്തയുടെ പ്രതിനിധിയായും, ശരിക്കുള്ള മനസ്സായും, ജീവിതത്തിലെ മാനുഷ്യാവിഷ്കരണത്തിന്റെ ആകെത്തുകയായും പ്രവർത്തിക്കുന്നു". (Economic and Philosophical Manuscripts).

താൻ ബന്ധപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന വർഗ്ഗത്തിൽ നിന്നും അഥവാ സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥയിൽ നിന്നും അകറ്റി നിർത്താവുന്ന മനുഷ്യനോ മനുഷ്യപ്രകൃതിയോ സാമാന്യേന ഇല്ലെന്നുതന്നെയാണ് പിടിവാശിക്കാരായ മാർക്സിസ്റ്റുകൾ വിശ്വസിക്കുന്നത്. എന്നാൽ മാർക്സ് ആകട്ടെ മനുഷ്യനെ മനുഷ്യനായിട്ടു പരിഗണിക്കുന്നു. അവൻ നിശ്ചിത സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക പരിസ്ഥിതികളിലും വർഗ്ഗസ്ഥാനങ്ങളിലും പരിചയസിദ്ധമായ ഒരു അവസ്ഥാഭേദത്തിൽ കഴിഞ്ഞുകൂടുന്നവനാണ് എങ്കിലും, ബൻഥാമിന്റെ പ്രയോജനസിദ്ധാന്തത്തെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് മാർക്സ് എഴുതുകയുണ്ടായി:

"ക്ഷുദ്രമായ ആർജ്ജവം പ്രകാശിപ്പിച്ചുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഒരു ആധുനിക ഷോപ്കീപ്പറെയാണ് — വിശേഷിച്ചും ഇംഗ്ലീഷുകാരനായ ഒരു ഷോപ്കീപ്പറെയാണ് — സാധാരണ മനുഷ്യന്റെ മാതൃകയായി എടുക്കുന്നത്. ഈ വിചിത്ര സാധാരണ മനുഷ്യനും അവന്റെ ലോകത്തിനും പ്രയോജനകരമായി എന്തുണ്ടോ അത് നിരുപാധികമായും പ്രയോജനകരം തന്നെയാണ്. പക്ഷേ, ഈ മാനദണ്ഡം ഭൂതവർത്തമാനഭാവികാലത്തിലേക്ക് ഒരുപോലെ ബാധകമാക്കിയിരിക്കുന്നു (capital) നാം മനുഷ്യന്റെ എല്ലാ പ്രവർത്തനങ്ങളെയും ബന്ധങ്ങളെയും വിലയിരുത്തുവാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നു എങ്കിൽ ആദ്യമായി പരിഗണിക്കേണ്ട വസ്തുത മനുഷ്യന്റെ സാമാന്യമായ സ്വഭാവത്തെയാണ്; രണ്ടാമതായി ചാരിത്രികഘട്ടങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് അതിനു സംഭവിക്കുന്ന മാറ്റങ്ങളെയും (capital).

ആകയാൽ സാമാന്യ മനുഷ്യപ്രകൃതിയും അതായത് മനുഷ്യന്റെ എസ്സെൻസും പ്രത്യേക സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക നിബന്ധനങ്ങളിൽ നിന്നുടലെടുക്കുന്ന ആപേക്ഷിക മനുഷ്യപ്രകൃതിയും ഒന്നല്ല. മാർക്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ശുനകന് ശുനകപ്രകൃതിയെന്നപോലെ മനുഷ്യന് മനുഷ്യന്റേതായ ഒരു സാമാന്യ പ്രകൃതിയുണ്ട്; 'ഓരോ ചരിത്രഘട്ടവും അതിനെ പരിഷ്കാരം വരുത്തുന്നു' എങ്കിലും, ആധുനിക ഷോപ്കീപ്പറുടെ പ്രകൃതി പ്രാകൃതനായ ഒരു വേടന്റേതിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമാണ്. മനുഷ്യൻ വേടന്റെ നിലയിലായാലും തൊഴിലാളിയുടെ നിലയിലായാലും മുതലാളിയുടെ നിലയിലായാലും കൈവേലക്കാരന്റെ നിലയിലായാലും തൊഴിലാളികളുടെ നിലയിലായാലും മുതലാളിയുടെ നിലയിലായാലും സമൂഹത്തിന്റെ ചാരിത്രികമായ നിശ്ചിതരൂപത്തോടുള്ള തന്റെ ബന്ധത്തെ നിശ്ചയമായും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു.

"അടിമയോ പൗരനോ എന്നുള്ളത് സാമൂഹ്യകാര്യങ്ങളാണ്. എ-എന്ന മനുഷ്യനും ബി എന്ന മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളുടെ കാര്യങ്ങളാണ് എ എന്ന മനുഷ്യൻ സ്വതവേ അടിമയല്ല. സമൂഹത്തിനകത്തു മാത്രമേ അയാൾ അടിമയാകാനുള്ളൂ. തന്മൂലം ഈ വ്യത്യാസം സാമൂഹികമായിമാത്രമേ നിലനിൽക്കുകയുള്ളൂ". എന്ന് മാർക്സ് അഭിപ്രായപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട് (capital).

മാനവജാതിയുടെ ദീർഘകാല ചരിത്രത്തിൽ തൊഴിലാളി-മുതലാളി ബന്ധം താൽക്കാലികം മാത്രമാണ്. ക്ഷണികമായ ഒരു പ്രതിഭാസമാണ്. മാർക്സ് പറയുന്നു; "നീഗ്രോ നീഗ്രോ ആണ്. ചില പരിതഃസ്ഥിതികളിൽ മാത്രമേ അവൻ അടിമയാവുന്നുള്ളൂ. പരുത്തിനൂൽ നൂൽക്കുന്ന ജെനി (യന്ത്രറാട്ട്) നൂൽ നൂൽക്കുവാനുള്ള യന്ത്രമാണ്. ചില പ്രത്യേക പരിതഃസ്ഥിതികളിൽ മാത്രമേ അത് കാപ്പിറ്റലായി ഭവിക്കുന്നുള്ളൂ. ആ പരിതഃസ്ഥിതികളിൽ നിന്ന് വേർപെടുത്തിയാൽ അത് മൂലദ്രവ്യമല്ലാതായിത്തീരുന്നു. സ്വർണ്ണം പണമല്ലാതായും പഞ്ചസാരയുടെ വിലയല്ലാതായും തീരുന്നതുപോലെ. അതുപോലെ പ്രത്യേകമായ സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തിക നിബന്ധനങ്ങൾക്കകത്തേ മനുഷ്യൻ തൊഴിലാളിയോ മുതലാളിയോ ആകുന്നുള്ളൂ. ഈ നിബന്ധനകളൊഴിവാക്കുക; അപ്പോൾ തൊഴിലാളിയും മുതലാളിയും അപ്രത്യക്ഷമാകുന്നു; മനുഷ്യൻ മാത്രം അവശേഷിക്കുന്നു.

മറ്റൊരു ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ, വർഗ്ഗങ്ങളും ജാതികളും രാഷ്ട്രങ്ങളും സ്റ്റേറ്റുകളും ചാരിത്രികങ്ങളായ, ക്ഷണികപ്രതിഭാസങ്ങൾ മാത്രമാണ്; അവ മനുഷ്യപ്രകൃതിയെ പരിഷ്കരിക്കുകയും അവന്റെ നൈസർഗ്ഗികമായ മാനുഷികസത്തിൽ നിന്ന് അവനെ അകറ്റുകയും ചെയ്യുന്നു. എങ്കിലും മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയുള്ള സമൂഹത്തിൽ മൂഢവിശ്വാസാധിഷ്ഠിതങ്ങളായ വിഭ്രാന്തികൾ മനുഷ്യന്റെ ഈ യഥാർത്ഥ പ്രകൃതിയെ മറച്ചുപിടിക്കുന്നു. മാർക്സിന് ചരിത്രത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ പ്രേരണാശക്തികളിലേക്കു ചുഴിഞ്ഞിറങ്ങിച്ചെല്ലുവാനും, കൂലിവേലക്കാർ അവരുടെ വർഗ്ഗസ്ഥിതി മനസ്സിലാക്കി ചരിത്രപ്രധാനമായ തങ്ങളുടെ ഭാഗം പൂർത്തീകരിക്കുകയും യഥാർത്ഥത്തിൽ കാണുന്ന മനുഷ്യനെ സർവസാമാന്യമനുഷ്യനാക്കി മാറ്റുകയും ചെയ്യുമെന്ന് പ്രഖ്യാപിക്കുവാനും കഴിഞ്ഞു.

മാർക്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ പ്രകൃതിയിൽ സ്ഥിരവും സർവസാധാരണവുമായ ചില അംശങ്ങൾ കിടപ്പുണ്ട്. മാറുന്ന ചാരിത്രികവും സാമൂഹ്യവുമായ നിബന്ധനങ്ങൾക്കേ അവയെ പരിഷ്കരിക്കാനൊക്കുകയുള്ളൂ. അതുപോലെതന്നെ മനുഷ്യപ്രകൃതിയിൽ ആപേക്ഷികവും താൽക്കാലികവുമായ ചില അംശങ്ങളും കിടപ്പുണ്ട്. അവ "ഉദ്ഭവിച്ചിട്ടുള്ളത് സാമൂഹ്യമോ ഉത്പാദനപരമോ വിനിമയപരമോ ആയ പ്രത്യേക വ്യവസ്ഥിതിയിൽ നിന്നാണ്".

ഉദാഹരണമായി, എല്ലാ മനുഷ്യർക്കും സമൂഹങ്ങൾക്കും സാധാരണമായ ചില ജീവശാസ്ത്രപരമായ പ്രേരണകൾ ഉണ്ട് — വിശപ്പ്, ദാഹം, ലൈംഗികവാസന എന്നിങ്ങനെ. മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയോ അല്ലെങ്കിൽ സോഷ്യലിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥയോ നിലവിലുള്ള ആധുനികസമൂഹത്തിലെ പരിഷ്കൃത മനുഷ്യനും ഏറ്റവും പ്രാകൃതനായ വേടനെപ്പോലെയോ, ഭക്ഷ്യസംഗ്രാഹകനെപ്പോലെയോ വിശപ്പ്, ദാഹം, ലൈംഗിക പ്രേരണകൾ എന്നിവയ്ക്കു വശംവദനാണ്. പക്ഷേ, ഇവ മനുഷ്യന്റെ മാത്രം ആവശ്യങ്ങളല്ല; മൃഗങ്ങൾക്കും തുല്യനിലയിൽ ബാധകമാണ്. എന്നാൽ മനുഷ്യസമൂഹത്തിൽ ഈ മൗലികപ്രേരണകൾ ജീവിയുടെ ജൈവ-രാസിക സംരചനയിലുള്ള പരിവർത്തനങ്ങളോട് മാത്രമല്ല സാമൂഹ്യപരിതഃസ്ഥിതികളോടും ബന്ധപ്പെട്ടുകിടക്കുന്നു. അവ മനുഷ്യസമൂഹങ്ങളിലെല്ലാം രൂഢമൂലങ്ങളും സ്ഥിരങ്ങളുമായ പ്രേരണകളാണെങ്കിലും സാമൂഹ്യപരിതഃസ്ഥിതികൾക്കനുസരിച്ച് അവയുടെ പ്രകാശനസമ്പ്രദായങ്ങൾ വ്യത്യാസപ്പെടുന്നതാണ്. വ്യക്തിയുടെ വാസനാനുസാരികളായ പെരുമാറ്റങ്ങൾ സാമൂഹ്യ നിയന്ത്രണങ്ങൾക്കു വിധേയമായിരിക്കും. ഉദാഹരണമായി ലൈംഗികവാസന എല്ലാ മനുഷ്യരിലും എല്ലാ സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക പരിതഃസ്ഥിതികളിലും നിലവിലുള്ളതാണ്; എന്നാൽ ഇതിന്റെ സാഫല്യത്തിന് ആധാരമായ വിവാഹവും സംബന്ധവും കാലഘട്ടം മാറുന്നതിനനുസരിച്ച് മാറിക്കൊണ്ടേയിരിക്കുമല്ലോ.

ശ്രീശങ്കരന്റെ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് തൃഷ്ണ, കാമം, അസൂയ, വിദ്വേഷം എന്നീ ദുർഗ്ഗുണങ്ങൾ, ജീവൻ സർവവ്യാപകവും അപരിച്ഛിന്നവുമായ ബോധമാണ് എന്ന യഥാർത്ഥസ്ഥിതിയെ മറയ്ക്കുന്ന മായയുടെ ഫലമായി ഉണ്ടാവുന്ന പൃഥക്ത്വത്തിലും അയഥാർത്ഥമായ പരിച്ഛിന്നത്വത്തിലും കുടുങ്ങിയ അസ്മിതാബോധത്തിന്റെ സന്തതികളാണ്. യഥാർത്ഥമായ ആത്മാവാണു താനെന്ന് മനുഷ്യൻ എപ്പോൾ അറിയുന്നുവോ അപ്പോൾ എല്ലാ ക്ഷുദ്രഗുണങ്ങളും തിരോഭവിക്കുകയും അവൻ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മവുമായി അഭേദം പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യും.

ഇത്തരം ദുർഗ്ഗുണങ്ങൾ സാധാരണക്കാരനായ മനുഷ്യന്റെ ലക്ഷണങ്ങളാണ്. ശരിയായ മനുഷ്യത്വത്തിലെത്തിയ മനുഷ്യന്റെയല്ല എന്നാണ് മാർക്സിന്റെ വാദം. ഭൗതികമായ നേട്ടങ്ങൾക്കും ലാഭങ്ങൾക്കും വേണ്ടിയുള്ള ചോദനങ്ങൾ, ലോഭം, മോഹം, യുദ്ധങ്ങൾക്കും, ആക്രമണങ്ങൾക്കുമുള്ള പ്രേരണകൾ എന്നിവയൊന്നും മായാകാര്യങ്ങളല്ല. അനിർവചനീയമായ മൂലവിദ്യയുടെ കാര്യങ്ങളല്ല; പ്രത്യുത നിശ്ചിത സാമ്പത്തികബന്ധങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ചാരിത്രികവും സാമൂഹ്യവുമായ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ കാര്യങ്ങളാണ്. സാമൂഹ്യവികാസത്തിന്റെയും മനുഷ്യന് അതിനോടുള്ള ബന്ധത്തിന്റേയും ഫലങ്ങളാണ് അവ. കാപ്പിറ്റലിസത്തിന്റെ സംരചനയോടുകൂടിയ സമൂഹം ജനിപ്പിക്കുന്ന, സമ്പത്തിനും അധികാരത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള പ്രേരണങ്ങളെ ഉദാഹരണമായി ചൂണ്ടിക്കാണിക്കാം. മാർക്സ് എഴുതുകയുണ്ടായി:

"ആകയാൽ ആധുനിക സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ള ശരിയായ ആവശ്യകതയാണ് സമ്പത്തിന്റെ ആവശ്യകത; അതു സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഒരേ ഒരു ആവശ്യകതയാണിത്". (Economic and Philosophic Manuscripts). കാപ്പിറ്റലിസവ്യവസ്ഥയിൽ ഭൗതികനേട്ടങ്ങൾക്കായുള്ള അഭിവാഞ്ഛ മനുഷ്യനിൽ മുഖ്യപ്രേരകശക്തിയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. പക്ഷേ, അത് മനുഷ്യന്റെ എസ്സൻസ്, അഥവാ 'സാമാന്യമായ മനുഷ്യപ്രകൃതി' അല്ല, ഓരോ ചാരിത്രിക കാലഘട്ടത്തിലും പരിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്ന മനുഷ്യപ്രകൃതി മാത്രമാണ്. മാർക്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മനുഷ്യന് സാമൂഹ്യപരിണാമവേളയിൽ സ്വന്തം പരിശ്രമംകൊണ്ടുതന്നെ ഇത്തരം പ്രേരണങ്ങളെ ജയിക്കുവാൻ കഴിയും.

നിസർഗ്ഗമനുഷ്യനെയും മനുഷ്യമനുഷ്യനെയും തമ്മിൽ മാർക്സ് വേർതിരിച്ചുകാണുന്നുണ്ട്. നിസർഗ്ഗമനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയുടെ സന്താനമാണ്; ഹെഗൽ പറയുമ്പോലെ സത്യനിഷേധത്തിന്റെയോ അഥവാ അവിദ്യയുടെയോ ഉത്പന്നമല്ല. എന്നാൽ നേരെമറിച്ച് മനുഷ്യമനുഷ്യനാകട്ടെ നിസർഗ്ഗമനുഷ്യനിഷേധത്തിന്റെ സന്തതിയാണ്. നിസർഗ്ഗമനുഷ്യൻ പരിണാമത്തിന്റെ ചാരിത്രികപ്രക്രിയയിലൂടെ തികവൊത്ത മനുഷ്യമനുഷ്യനായി അവനവനെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഈ അവസരത്തിൽ അവൻ അവനവനെ അപരിചിതനായിരിക്കും. പ്രക്രിയയുടെ പരിണതിയിൽ അവൻ സ്വയം പുനഃപ്രാപ്തനാവുകയും തന്റെ മനുഷ്യഎസ്സൻസിനെ ശരിക്കും സ്വായത്തമാക്കുവാൻ കഴിവുള്ളവനായിത്തീരുകയും പൂർണ്ണമനുഷ്യനായി ആവിർഭവിക്കുകയും ചെയ്യും.

അങ്ങനെ മനുഷ്യനിലെ മനുഷ്യജീവി നിസർഗ്ഗ മനുഷ്യനിൽ നിന്നു ഭിന്നനാണ്. പരിണാമപ്രക്രിയയുടെ അവസാനഘട്ടത്തിലാണ് നിസർഗ്ഗമനുഷ്യൻ മനുഷ്യമനുഷ്യനായിത്തീരുന്നത്. ഈ പരിണാമപ്രക്രിയയെ മാർക്സ് മനുഷ്യന്റെ പ്രാക്ചരിത്രമായി നിർദ്ദേശിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതു നിഷേധനിഷേധത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടാണുതാനും. താൻ ഒരു നിസർഗ്ഗജീവിയാണെന്ന വസ്തുതയെ മനുഷ്യൻ താനേ നിരാകരിക്കുകയും വിഘടനത്തിലൂടെ സ്വയം സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ ആദ്യത്തെ നിഷേധം സംഭവിക്കുന്നു. ഈ ഘട്ടത്തിൽ തന്റെ സൃഷ്ടികളോടും തന്നോടുതന്നെയും അപരിചിതഭാവത്തിലാണ് അവൻ കഴിയുന്നത്. സാമൂഹ്യപരിണാമത്തിന്റെ ഉപരിതലം വഴി അവൻ പ്രസ്തുത വിഘടനത്തെ അതിലംഘിക്കുകയും സ്വന്തം മാനുഷിക എസ്സൻസ് വീണ്ടെടുത്ത് ശരിയായ മനുഷ്യനായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നതോടുകൂടി ആദ്യമുണ്ടായ നിഷേധം നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നു. ഈ മനുഷ്യസങ്കൽപത്തിൽ ഹെഗൽ വികസിപ്പിച്ചെടുത്ത ദ്വന്ദ്വാത്മകതാരീതിയുടെ മാറ്റൊലികൾ വേദ്യമാണ്.

ഹെഗൽ തന്റെ ഫിനോമിനോളജിയിൽ പ്രസ്തുത പരിണാമപ്രക്രിയയെ രഹസ്യവാദാത്മകവും സാങ്കൽപികവുമായ രീതിയിലാണ് വിശദീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. "നിഷേധനിഷേധം പരിഗണിക്കുമ്പോൾ പൂർവ്വപ്രമേയമായി ഹെഗൽ ചാരിത്രികപ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അമൂർത്തവും ന്യായവും സാങ്കൽപികവുമായ ഭാവത്തെ മാത്രമേ അതായത് അയഥാർത്ഥമായ ചരിത്രത്തെ മാത്രമേ ദർശിച്ചുള്ളൂ" എന്ന് മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിച്ചിട്ടുണ്ട്. മറ്റൊരു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ, യഥാതഥ ചരിത്രത്തിന്റെ ഗതി ഹെഗലിന്റെ അമൂർത്തവും ന്യായവും സാങ്കൽപികവുമായ ഭാവത്തിൽ ഒളിച്ചുവയ്ക്കപ്പെട്ടിരിക്കുകയാണ്. ചരിത്രഗതിയുടെ അമൂർത്തപ്രകാശനമായിരിക്കുന്നിടത്തോളം അത് ഇനിയും ഒരു ചാരിത്രികവിജ്ഞാനമായിട്ടില്ല. ഹെഗലിന്റെ സാങ്കൽപികമായ ആശയവാദം ഭാവനയിലുള്ള വിഷയികളുടെ ഭാവനയിലുള്ള പ്രവർത്തനമായിട്ടേ ബന്ധപ്പെടുന്നുള്ളൂ. പ്രത്യുത മാർക്സാകട്ടെ യഥാർത്ഥത്തിൽ ജീവിക്കുന്ന ജനങ്ങളുടെ വാസ്തവിക പ്രവർത്തനങ്ങളെയാണ ലക്ഷ്യമാക്കിയിട്ടുള്ളത്. അദ്ദേഹം പ്രത്യക്ഷത്തിലുള്ള, സാമൂഹ്യപരിണാമത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിലുള്ള മാനുഷിക വ്യാപാരത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷത്തിലുള്ള ചാരിത്രികരൂപങ്ങളെ പഠനവിഷയമാക്കുന്നുണ്ട്. അദ്ദേഹത്തിന് ഒറ്റപ്പെട്ട മനുഷ്യരെക്കുറിച്ചോ ഭാവനകൊണ്ടു ചലനരഹിതമാക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യരെക്കുറിച്ചോ ഒന്നും പറയാനുണ്ടായിരുന്നില്ല. അദ്ദേഹത്തിനു പറയാനുണ്ടായിരുന്നത് സ്വന്തം പരിണാമപ്രക്രിയയിൽ, പ്രത്യേക പരിസ്ഥിതിയിൽ, പ്രത്യക്ഷത്തിൽ നടക്കുന്ന പരിണാമങ്ങളെക്കുറിച്ചു ബോധവാന്മാരായ മനുഷ്യരെക്കുറിച്ചു മാത്രമായിരുന്നു. (German ideology).

വിഷയി-വിഷയ ദ്വൈധീഭാവത്തെ അതിലംഘിക്കുന്നതിനു പ്രവൃത്തിയെന്ന തത്വത്തെ ഹെഗൽ വിനിയോഗിക്കുന്നുണ്ടെന്ന് മാർക്സ് സമ്മതിക്കുന്നു. വിഷയി-വിഷയ ദ്വൈധീഭാവത്തെ അതിലംഘിക്കുന്നതിനും സ്വന്തം ആത്മാവിനെ അറിയുന്നതിനും വേണ്ടി തീവ്രമായി പ്രവർത്തിക്കുക എന്നത് മനുഷ്യന്റെ സഹജസിദ്ധമായ ഒരു ഗുണവിശേഷമാണ്. സർഗ്ഗാത്മക പ്രവർത്തനത്തിലൂടെ മാത്രമേ മനുഷ്യന് സ്വയം ദർശിക്കുവാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. "ഫിനോമിനോളജി ഓഫ് മൈൻഡ്" എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ മനുഷ്യൻ ആവിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത് അവന്റെ സർഗ്ഗാത്മകമായ പ്രവർത്തനത്തിലും പ്രവർത്തിയിലൂടെയുമുള്ള ഒരു സർഗ്ഗാത്മക പ്രക്രിയയായിട്ടാണ്. "മനുഷ്യന്റെ സ്വയംസൃഷ്ടിയെ ഒരു പ്രക്രിയയായിട്ടും വസ്തുനിഷ്ഠനായ മനുഷ്യനെ, അവൻ ശരിക്കുമുള്ളവനാകയാൽ, സന്ദേഹാസ്പദമല്ലാത്ത യാഥാർത്ഥ്യമാകയാൽ, സ്വന്തം അദ്ധ്വാനത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടുമാണ് ഹെഗൽ മനസ്സിലാക്കിയിട്ടുള്ളതെന്ന് മാർക്സ് ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നു. ഹെഗൽ "അദ്ധ്വാനത്തെ മനുഷ്യന്റെ എസ്സൻസായി — സ്വയം അവകാശവാദം ചെയ്യുന്ന മനുഷ്യന്റെ സത്തയായി — പരിഗണിച്ചിട്ടുണ്ട്". പക്ഷേ, ഹെഗൽ ഒരു ആശയവാദിയാണ്, തന്മൂലം അദ്ദേഹം അറിയുന്നതും അംഗീകരിക്കുന്നതുമായ ഒരേ ഒരു പ്രവൃത്തി അത് കേവലതത്വത്തിന്റെ സർഗ്ഗാത്മകപ്രവർത്തനമത്രേ; മനുഷ്യന്റെ നിത്യജീവിതത്തിലെ സാധാരണ മാനുഷിക പ്രവർത്തനമല്ല ഹെഗലിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ചാരിത്രിക പരിണാമത്തിന്റെ പ്രേരകശക്തി ആത്മീയശക്തിയാണ് അഥവാ അമൂർത്തമായ മാനസികാദ്ധ്വാനമാണ്.

അദ്ധ്വാനപ്രക്രിയയും ചാരിത്രിക പരിണാമവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം കണ്ടുപിടിച്ചതിന് ഹെഗലിനെ മാർക്സ് അഭിനന്ദിക്കുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ചാരിത്രികപരിണാമത്തിന്റെ പിന്നിലുള്ള പ്രചോദനശക്തി അമൂർത്തമായ മാനസികാദ്ധ്വാനമല്ല മൂർത്തമായ മനുഷ്യപ്രവർത്തനമാണത്രേ. മാർക്സിന്റെ വാദം, ഉത്പാദകപ്രവർത്തനം അതായത് തന്റെ ആവശ്യങ്ങളെ സഫലീകരിക്കുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗം തെളിയിക്കുന്ന പ്രവർത്തനമാണ് മനുഷ്യന്റെ മൗലികമായ അവശ്യപ്രവർത്തനം. മൂർത്തമായ മനുഷ്യപ്രയത്നത്തിലൂടെയാണ് മനുഷ്യൻ തന്റെ വിവിക്താവസ്ഥയെ ഭഞ്ജിച്ച് സാമൂഹ്യ ജീവിയായിത്തീർന്നിട്ടുള്ളത്.

പക്ഷികളേയും മൃഗങ്ങളേയും പോലും ഒരർത്ഥത്തിൽ സക്രിയജീവികളെന്നു വിളിക്കാവുന്നതേയുള്ളൂ. പക്ഷേ, അവ പ്രാകൃതികപരിസ്ഥിതിക്കനുസരിച്ച് സ്വയം ഇണങ്ങിക്കൊണ്ടാണ് നിലനിന്നുപോരുന്നത്. നേരെമറിച്ച് മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയുടെ മേൽ പ്രവർത്തിക്കുകയും അതിനെ മാറ്റിമറിക്കുകയും ചെയ്ത് സ്വന്തം ആവശ്യങ്ങളെ പൂർത്തീകരിക്കുന്നു. മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ മനുഷ്യന്റെ പ്രവർത്തനം മൃഗങ്ങളുടെ പ്രവർത്തനത്തിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമായി ബോധപൂർവകവും സലക്ഷ്യവുമാണ്. "ബോധപൂർവ്വകമായ ജീവിതപ്രവർത്തനങ്ങൾ മനുഷ്യനെ മൃഗങ്ങളുടെ ജീവിതപ്രവർത്തനങ്ങളിൽ നിന്നു വേർതിരിച്ചുകാണിക്കുന്നു". എന്നാണ് മാർക്സിന്റെ വാദഗതി. കാപ്പിറ്റൽ എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ഒന്നാം വാല്യത്തിൽ മാർക്സ് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതിങ്ങനെയാണ്:

> "തികച്ചും മാനുഷികമെന്നു മുദ്രയടിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു രൂപമാണ് നാം അദ്ധ്വാനത്തിനു ഭാവന ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ഒരു നെയ്ത്തുകാരന്റെ പ്രയോഗങ്ങളെ എട്ടുകാലി അനുസരിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. ഒരു തേനീച്ച അതിന്റെ അറകൾ നിർമ്മിക്കുമ്പോൾ പല ശില്പികളെയും നാണിപ്പിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഏറ്റവും സമർത്ഥരായ തേനീച്ചകളിൽ നിന്നും ഏറ്റവും മോശക്കാരനായ ശില്പിയെപ്പോലും വേർതിരിച്ചു കാണിക്കുന്ന ഒരു വസ്തുതയുണ്ട്; ഒരു ശില്പി തന്റെ സംരചനയെ കെട്ടിപ്പൊന്തിക്കുന്നത് ആരംഭത്തിൽ ഒരു തൊഴിലാളിയുടെ ഭാവനയോടുകൂടിയാണ്. പക്ഷേ, അയാൾ താൻ നിർമ്മിക്കുന്ന വസ്തുവിന്റെ രൂപത്തിൽ മാറ്റം വരുത്തുന്നുണ്ടെന്നു മാത്രമല്ല തന്റെ പ്രവൃത്തിരീതിക്കു പ്രാമാണ്യം നൽകുന്നതിനു സഹായകമാകമാറ് തന്റേതായ ഒരു ലക്ഷ്യം അതിൽ ദർശിക്കുകയും ആ ലക്ഷ്യത്തിനു തന്റെ ഇച്ഛയെ ആവശ്യം അധീനപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്".

മനുഷ്യൻ ബോധപൂർവകവും സലക്ഷ്യവുമായ തന്റെ പ്രവർത്തനത്താൽ പ്രകൃതിക്കു പരിവർത്തനമുണ്ടാക്കുകയും അതിനെ സ്വാംശീകരിക്കുകയും വിനിയോഗിക്കുകയും ഈ പ്രക്രിയയിൽ സ്വന്തം പ്രകൃതിയെ പരിഷ്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അതിനു കാരണം അദ്ധ്വാനം എന്നത് ശാരീരികവും മാനസികവുമായ ഒരുതരം ശിക്ഷണമുൾക്കൊള്ളുന്ന മനുഷ്യപ്രയത്നമാണ് എന്നുള്ളതുതന്നെ. ഇപ്രകാരം പ്രകൃതിയെ പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്നതു നിമിത്തം മനുഷ്യൻ തന്നെത്താൻ പരിവർത്തനവിധേയനാകുന്നു; അവന്റെ ബോധപൂർവകമായ പ്രവർത്തനം അവനവനെയും അവനവന്റെ ലോകത്തെയും സൃഷ്ടിക്കുന്ന സർഗ്ഗാത്മകപ്രവർത്തനമായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു. അവൻ എന്തായിത്തീരുന്നുവോ അത് അവന്റെ തന്റെ സർഗ്ഗാത്മകപ്രവർത്തനങ്ങളുടെ ഫലമാണ്.

മനുഷ്യൻ തന്റെ ഭൗതികജീവിതം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നത് അവനിൽ നിന്നും പുറമേ നിന്നുകൊണ്ടാണ്. സ്വന്തം ബാഹ്യപ്രകൃതിയെ നിർമ്മിക്കുന്ന അവന്റെ തൊഴിൽപ്രവർത്തനം അവന് ആന്തരമായ ഒരു ജീവിതത്തെയും പ്രദാനം ചെയ്യുന്നുണ്ട്. അങ്ങനെ അവന്റെ 'അക'വും 'പുറ'വും തമ്മിൽ, ആന്തരവും ബാഹ്യവും തമ്മിൽ, മനുഷ്യന്റെ ബോധപൂർവ്വകമായ സ്വനിർമ്മാണപ്രവർത്തനവും പ്രകൃതിയും തമ്മിൽ മൂർത്തമായ ഒരു ബന്ധമുള്ളതായിക്കാണാം.

മനുഷ്യൻ ഉണ്ടെങ്കിലും ഇല്ലെങ്കിലും പ്രകൃതി സ്വയമുണ്ട് എന്നതു സത്യമാണ്. പക്ഷേ, അതു ജ്ഞാനത്തിനു വിഷയമാകുന്നത് മനുഷ്യന്റെ പ്രവർത്തനവുമായി ബന്ധപ്പെടുമ്പോൾ മാത്രമാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം പ്രകൃതി അവന്റെ ആവശ്യങ്ങളുടെ സാഫല്യത്തിനു വേണ്ടിയുള്ളതാണ്. തന്റെ ആവശ്യങ്ങളുടെ സഫലീകരണത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സംരംഭത്തിൽ അവൻ പ്രകൃതിയെ ആത്മസാത്കരിക്കുന്നു. മനുഷ്യനും അവന്റെ ആവശ്യങ്ങൾക്കുള്ള വസ്തുക്കളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധംതന്നെയാണ് പ്രകൃതിയുമായുള്ള അവന്റെ ജ്ഞാനവിഷയങ്ങളുടെ ബന്ധം. മാർക്സ് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്: മനുഷ്യൻ അവശ്യം പ്രകൃതിയുടെ സന്താനമാണ്. അവനു പ്രചോദനകാരികളായ വസ്തുക്കളെല്ലാം അവനിൽ നിന്നും ബാഹ്യമായിട്ടാണ, സ്വതന്ത്രമായിട്ടാണ നിലകൊള്ളുന്നത്. പക്ഷേ, തന്റെ ഊർജ്ജങ്ങളെ ഉപയോഗിക്കുവാനും ഉറപ്പിക്കുവാനും അവനെ അനുവദിക്കുന്നതിന് ഈ വസ്തുക്കൾ അവന് ആവശ്യമാണ്, അപരിഹാര്യങ്ങളാണ്, സുപ്രധാനങ്ങളാണ്. മനുഷ്യൻ വപുഷ്മാനായ ഒരു ജീവിയാണ്. സഹജസിദ്ധമായ ശക്തിയോടുകൂടിയവനാണ്, ജീവത്താണ്, യഥാർത്ഥ്യമാണ്, ചിന്താശക്തിയുള്ളവനാണ്. ബാഹ്യാർത്ഥപരനാണ് എന്നെല്ലാം പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം ഭൗതികപദാർത്ഥങ്ങൾ അവന്റെ ജീവിതലക്ഷ്യവും ജീവിതവ്യഞ്ജകവുമാണ് എന്നത്രേ; അഥവാ അവനു തന്റെ ജീവിതം പ്രകാശിപ്പിക്കാൻ ശക്തിയുണ്ടാവുന്നത് യഥാർത്ഥങ്ങളും ഭൗതികങ്ങളുമായ പദാർത്ഥങ്ങളോട് സാപേക്ഷകമായി മാത്രമാണ് എന്നത്രേ (Early Writings).

"സ്വതവേ അമൂർത്തമായി ഗ്രഹിക്കപ്പെടുന്നതും മനുഷ്യനിൽ നിന്നു പൃഥക്കായി ശാശ്വതീകരിക്കപ്പെട്ടതുമായ പ്രകൃതി" മാർക്സിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം "ഒന്നുമല്ല" എന്നാണ് ഇതിനർത്ഥം. മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ വിഷയിയും വിഷയവും അകന്നുനിൽക്കുന്ന അസ്തിത്വങ്ങളല്ല, പൃഥകരിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ലാത്ത ഒരു ബന്ധം അവയ്ക്കു തമ്മിലുണ്ട്. വിഷയം വിഷയിക്കുവേണ്ടിയാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്; വിഷയിയുടെ സർഗ്ഗാത്മക സംരംഭങ്ങൾക്കനുസൃതമായി അത് രൂപംകൊള്ളുന്നു. മാനുഷിക പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കുള്ള വിഷയമാണ് പ്രകൃതി. അവനു ലഭിച്ചിട്ടുള്ള നൈസർഗ്ഗികമായ ഈ പ്രകൃതി അവന്റെ സർഗ്ഗാത്മകപ്രവർത്തനങ്ങളാലും പ്രയോഗങ്ങളാലും പരിവർത്തിതമായിത്തീരുന്നു. ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ ഈ ആനുഭാവികലോകം തന്മൂലം മനുഷ്യന്റെ സൃഷ്ടിയാണ്. അദ്ധ്വാനത്തിലൂടെ മനുഷ്യൻ അവനവനെയും ലോകത്തെയും സൃഷ്ടിക്കുന്നു. മാർക്സ് സമർത്ഥിക്കുകയുണ്ടായി "ലോകചരിത്രം എന്നു വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന സകലതും മാനുഷികപ്രയത്നംകൊണ്ടു മനുഷ്യൻ സൃഷ്ടിച്ചതല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല; പ്രകൃതി മനുഷ്യനു വേണ്ടി കിളിർന്നുവന്നതല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല". (Economics and Philosohical Manuscripts).

പക്ഷേ, മനുഷ്യൻ ചാരിത്രികവും സാമൂഹ്യവുമായ പ്രക്രിയയുടെ ഒരു ഭാഗമാകയാൽ അവയോടു ബന്ധപ്പെടാതെ സ്വയം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ഒരു ഏകാന്തവ്യക്തിയാകുവാൻ അവന് ഒരിക്കലും സാദ്ധ്യമല്ല. ചരിത്രത്തിന്റെ സംഭാവനയായ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളിലും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളാലുമാണ് അവൻ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നത്. വ്യക്തിയുടെ ആവശ്യങ്ങൾ സാമൂഹ്യമായി മാത്രമേ പൂർത്തീകരിക്കപ്പെടുന്നുള്ളൂ. പ്രകൃതിയിൽനിന്ന തന്റെ ആവശ്യങ്ങൾ പിടിച്ചുപറ്റുന്നതിനുവേണ്ടി മനുഷ്യൻ വർഗ്ഗസഹജമായ ജീവശാസ്ത്രീയ പരിണാമത്തിന്റെ ഉത്പന്നം മാത്രമല്ല; ചരിത്രത്തിന്റെയും സമൂഹത്തിന്റെയും സന്തതികൂടിയാണ്. അവൻ ഒരു കുടുംബത്തിന്റെ, ഒരു ഗ്രൂപ്പിന്റെ, ഒരു വർഗ്ഗത്തിന്റെ, സമഗ്രമായ ഒരു സമൂഹത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്; പരിണാമത്തിന്റെ ഒരു നിശ്ചിതഘട്ടമെത്തിയിട്ടുള്ള സമൂഹത്തിലെ ഒരു ഗ്രൂപ്പിലെ അംഗമാണ്. ഓരോ സമൂഹത്തിലും സഹകരണവും പരസ്പരബന്ധങ്ങളും ഓരോ പ്രത്യേകരീതിയിൽ നിലകൊള്ളുന്നുണ്ട്. ഈ നിയതസാമൂഹ്യബന്ധങ്ങൾക്കകത്തുനിന്നുകൊണ്ടാണ് മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയുമായി മല്ലിടുന്നതും, തന്റെ ഭൗതികവും ആത്മീയവുമായ ശക്തികളെയും അങ്ങനെ മാനുഷിക എസ്സൻസിനെയും വികസിപ്പിച്ചെടുക്കുന്നതും. നിലവിലുള്ള സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെ സാകല്യത്തിന്റെ ഫലമാണ് മനുഷ്യന്റെ എസ്സൻസ്. മാർക്സ് എഴുതുകയുണ്ടായി, "ഒറ്റപ്പെട്ട മനുഷ്യനിൽ സഹജമായി വർത്തിക്കുന്ന സാരാംശമല്ല മാനുഷിക എസ്സൻസ്; വസ്തുതയിൽ അത് സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെ സാകല്യമാണ്" എന്ന് (Theses on Feuerbach).

"ബൂർഷ്വാ സമൂഹത്തിൽ ഓരോ വ്യക്തിയും സമൂഹത്തിൽ നിന്ന് ഒറ്റപ്പെട്ടും, തന്നിലേക്കുതന്നെ വലിഞ്ഞും, സ്വന്തം താത്പര്യത്തിൽ സമഗ്രമായി മുഴുകിയും സ്വേച്ഛാചാപല്യങ്ങൾക്കനുസരിച്ചു പ്രവർത്തിച്ചും കഴിയുന്നവനാണ്" എന്ന് മാർക്സ് പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട് (On the Jewish Question). അദ്ദേഹം കാപ്പിറ്റലിസത്തിനും എതിരായിരുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ 'അതിൽ മേധാവി അല്ലെങ്കിൽ ബാങ്കടമ ആണ് ഏറ്റവും വലിയ പങ്കുവഹിക്കുന്നത്; സാധാരണമനുഷ്യനാകട്ടെ വളരെ ദയനീയമായ പങ്കുവഹിക്കുന്നു" (Capital). സാരാംശത്തിൽ മനുഷ്യൻ പൂർണ്ണതയോടുകൂടിയ സ്വതന്ത്രസർഗ്ഗാത്മകജീവിയാണ്. പക്ഷേ, കാപ്പിറ്റലിസത്തിൽ അവൻ തന്റെ സാമാന്യമായ മാനുഷിക എസ്സൻസിനെ തന്റെ വൈയക്തികമായ അസ്തിത്വത്തെ നിലനിർത്തുന്നതിനുവേണ്ടിയുള്ള ഉപകരണമാക്കി മാറ്റുന്നു. അദ്ധ്വാനം എന്നത് അവന്റെ വർഗ്ഗലക്ഷണമായ സ്വതന്ത്രസർഗ്ഗാത്മക പ്രവർത്തനമല്ലാതായിത്തീരുന്നു. അത് കേവലം ഉപജീവികയായി അധഃപതിക്കുന്നു. അത് അവന്റെ ശരിയായ മാനഷികാവശ്യങ്ങളെ പിന്നെ ഒരിക്കലും തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്നില്ല. മനുഷ്യൻ തന്നിൽനിന്നും മറ്റു മനുഷ്യരിൽ നിന്നും വിഘടിതനാകുന്നു. കാരണം, അവന്റെ അസ്തിത്വം അവന്റെ മാനുഷിക എസ്സൻസിന് അനുയോജ്യമായിട്ടല്ല എന്നതുതന്നെ. അവൻ മനുഷ്യനേ അല്ലാതായിത്തീരുകയാണ ചെയ്യുന്നത്.

പക്ഷേ, കാപ്പിറ്റലിസ്റ്റ് സമൂഹം ഒരുറച്ച പരൽ അല്ലെന്നും പരിവർത്തനസാദ്ധ്യതയുള്ളതും പരിവർത്തനപ്രക്രിയയിൽ നിരന്തരം ദർശിക്കപ്പെടുന്നതും ആണെന്നും മാർക്സ് മനസ്സിലാക്കിയിട്ടുണ്ട്. കാപ്പിറ്റലിസ്റ്റ് സമൂഹത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവിച്ഛേദകമായ അന്യാധീനപ്പെടുത്തലുകളിൽനിന്ന് സ്വയം മുക്തനാകാവാനും ചാരിത്രികപ്രക്രിയയിലൂടെ തന്നെ യഥാർത്ഥ മനുഷ്യനാകുവാനും മനുഷ്യൻ ശക്തനാണ്. അതിനാലാണ മാർക്സ് കാപ്പിറ്റലിസത്തെ ഉന്മൂലനം ചെയ്ത ആ സ്ഥാനത്ത് മനുഷ്യപ്രകൃതിക്ക് ഏറ്റവും പര്യാപ്തവും അനുയോജ്യവുമായ പരിസ്ഥിതികളെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നതിന് ഉന്നംവച്ചത്.

ചാരിത്രിക പ്രക്രിയകളും സാമൂഹ്യപരിവർത്തനങ്ങളും ശ്രീശങ്കരന്റെ അദ്വൈതത്തിൽ ഒരു പങ്കും വഹിച്ചിട്ടില്ല. മനുഷ്യസമൂഹത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ വിഘടനങ്ങളോ വിഷയിപരമെന്നും വിഷയപരമെന്നുമുള്ള ദ്വിധാകരണങ്ങളോ ഒന്നും അദ്ദേഹത്തിനു പ്രശ്നങ്ങളല്ലായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന് അനിർധാര്യവും അവ്യയവുമായ ബ്രഹ്മം മാത്രമേ ഏക സത്യമായിട്ടുള്ളൂ. ഇന്ദ്രിയഗോചരമായ ലോകത്തിലെ വിശേഷവത്കരണങ്ങളും പൃഥക്കരണങ്ങളും കേവലതത്വത്തിന്റെ വിഷയീകരണങ്ങളോ ബാഹ്യവത്കരണങ്ങളോ അല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ കേവലതത്വത്തെ വിഷയീകരിച്ച് മറ്റൊന്നാക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. വിഷയമായി തോന്നുന്നതെല്ലാം സർവാധാരമായ പരമാത്മാവായി സങ്കൽപിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള വിഷയി തന്നെയാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധാന്തമനുസരിച്ച് പ്രപഞ്ചം അഥവാ ആനുഭാവികമായ ലോകം അവിദ്യയാൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട ഒരു പ്രതിഭാസം മാത്രമാണ്.

നേരെമറിച്ച് ഹെഗൽ പ്രകൃതിയുടെ സത്തയെയും സമൂഹത്തെയും ചരിത്രത്തെയും കേവലതത്വത്തിന്റെ വിഷയീകരണങ്ങളായി അംഗീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. സാമൂഹ്യമായ ചലനത്തിന്റെയും യഥാർത്ഥ പരിണാമത്തിന്റെയും പ്രേരകശക്തിയെ അദ്ദേഹം പ്രപഞ്ചസത്തയിൽ കണ്ടെത്തി. അദ്ദേഹം എഴുതി: "പ്രപഞ്ചസത്ത അതിനെത്തന്നെ സ്വയം കണ്ടുപിടിച്ചും സാമൂഹ്യവും ചാരിത്രികവുമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിലൂടെ അതിലേക്കുതന്നെ തിരിച്ചുവന്നു സ്വന്തം ലക്ഷ്യം സാധിപ്പിക്കുന്നു". "ഭേദത്തിലുള്ള ഈ അഭേദമാണ് ഹെഗലിയൻ ദർശനത്തിന്റെ കാതലായ വസ്തുത. വിഷയനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന് ആത്മബോധത്തിൽ നിന്നു പൃഥക്കൃതമായ അവസ്ഥയിലാണ് അസ്തിത്വമുള്ളത്; ചാരിത്രികപ്രക്രിയയിൽ തന്നെത്തന്നെ അതിലംഘിക്കുന്നതിനുള്ള പോക്കിൽ വർത്തമാനകാലം എവിടെ നിൽക്കുന്നുവോ ആ അതിസന്നിഹിതമായ നിശ്ചിതരൂപത്തിലാണ് അസ്തിത്വമുള്ളത്. ഹെഗൽ ഇതു കൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്നത്, വിഷയത്തെ തിരിച്ചു വിഷയിയിലേക്കുതന്നെ കൊണ്ടുവന്ന് പൃഥക്കരണത്തെ അതിലംഘിക്കുന്നത് വിഷയിനിഷ്ഠമായ യാഥാർത്ഥ്യം മുഴുവനും അപ്രത്യക്ഷമാവുന്നതിൽച്ചെന്നു കലാശിക്കുന്നു എന്നത്രേ.

പൃഥക്കരണത്തെയും വിഷയീകരണത്തെയും സമീകരിക്കുന്നതിൽ മാർക്സിനു യോജിപ്പില്ല. സാമൂഹ്യസാമ്പത്തിക പരിതഃസ്ഥിതികളിലെന്തുതന്നെയായാലും മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയേയും ലോകത്തേയും സ്വാധീനപ്പെടുത്തുന്നതിനായി സ്വീകരിക്കുന്ന ഉപാധിയാണ് വിഷയീകരണം എന്നും മനുഷ്യന്റെ എസ്സൻസും അസ്തിത്വവും തമ്മിൽ പൊരുത്തപ്പെടാത്ത ചില നിശ്ചിത സാഹചര്യങ്ങളിലുണ്ടാവുന്ന പ്രത്യേക രൂപത്തിലുള്ള വിഷയീകരണം മാത്രമാണ് പൃഥക്കരണമെന്നും മാർക്സ് കരുതുന്നു. ഉദാഹരണമായി കാപ്പിറ്റലിസ്റ്റിന്റെ ഉത്പാദനരീതി മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥപ്രകൃതിയെ ദുർബലപ്പെടുത്തുകയും വിരൂപമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നതോടൊപ്പം അവന്റെ എസ്സൻസിൽ നിന്ന് അവനെ അകറ്റുകയും, സ്വശക്തിയറ്റതും വിരസവും ശൂന്യവും അപ്രശസ്തവുമായ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥ സൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു; മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം അചേതനവസ്തുക്കൾ തമ്മിലുള്ളതുപോലെ ആയിത്തീരുന്നു; മനുഷ്യന്റെ യഥാർത്ഥമായ എസ്സൻസ് വികസിച്ചുവരുന്ന സാമ്പത്തിക അന്തർഘടനയുടെയും മാറിവരുന്ന വർഗ്ഗസ്ഥാനങ്ങളുടെയും അടിയിൽ മറയ്ക്കപ്പെടുന്നു. ജീവത്തായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ഈ മൂഢഭക്തിപരമായ നിഗൂഹനമാണ് പൃഥക്കരണത്തിന്റെ കാര്യമായ ഒരംശം. യഥാർത്ഥമനുഷ്യന്റെ ലക്ഷ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് മൂഢഭക്തിയുടെ പുറംതോട് എങ്ങനെയുടയ്ക്കണം എന്നറിയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

വിഷയവിഷയികൾ തമ്മിലും ആശയയാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേട് യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ദാർശനികതലത്തിലുള്ള വെറും അറിവുകൊണ്ടു മാത്രം അകറ്റാവുന്നതല്ല. യാഥാർത്ഥ്യത്തിന് അതിന്റെ സത്യസ്ഥിതിയറിയുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല; കാരണം, അതു ശരിയായ യാഥാർത്ഥ്യമല്ല എന്നതുതന്നെ; യാഥാർത്ഥ്യം ഇനിയും അതിന്റെ ലക്ഷ്യത്തിലെത്തിയിട്ടില്ല എന്നതുതന്നെ. ആശയവും യാഥാർത്ഥ്യവും തമ്മിലും വിഷയിയും വിഷയവും തമ്മിലുമുള്ള ഐക്യം ഇനിയും സഫലീകരിക്കേണ്ടതായിട്ടാണ് ഇരിക്കുന്നത് — സഫലീകരണത്തിനു പറ്റിയ സാഹചര്യത്തിൽ സഫലീകരിക്കേണ്ടതായിട്ടാണ് ഇരിക്കുന്നത്. പൃഥക്കരണത്തിന്റെ സാമ്പത്തികവും സാമൂഹ്യവുമായ വേരുകളെ പിഴുതുകളയുന്നതിനുപകരിക്കുന്ന വിപ്ലവാത്മക പ്രവർത്തനംകൊണ്ടേ ശരിയായ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ സാക്ഷാത്കരിക്കാൻ സാദ്ധ്യമാവുകയുള്ളൂ.

11.7

വ്യാവസായിക വിപ്ലവവും അതിനെത്തുടർന്നുണ്ടായ ഉത്പാദകശക്തികളും മദ്ധ്യയുഗത്തിൽ നിലവിലുണ്ടായിരുന്ന ചിരപുരാതനവും ചലനമറ്റതും സുസംസ്പൃഷ്ടവുമായ വ്യവസ്ഥയെ ശിഥിലീകരിക്കുകയും കാപ്പിറ്റലിസം എന്നു വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന പുതിയ വ്യവസ്ഥയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനമിടുകയും ചെയ്തു. ഈ പുതിയ സമൂഹത്തിൽ സഹജമായി അന്തർഭവിച്ചിട്ടുള്ള പൊരുത്തക്കേടുകളുടെ വിശദമായ ഒരു ചിത്രം വരച്ചു കാട്ടിക്കൊണ്ടു മാർക്സ് എഴുതുകയുണ്ടായി:

“നമ്മുടെ കാലഘട്ടത്തിൽ, എല്ലാം വൈരുദ്ധ്യ ഗർഭിതങ്ങളായിത്തോന്നുന്നു. മനുഷ്യപ്രയത്നത്തെ ഹ്രസ്വവും സഫലവുമാക്കുന്നതിനുള്ള അത്ഭുതശക്തിയാലനുഗ്രഹിതമായ യന്ത്രസാമഗ്രിയുണ്ട്; ഒപ്പം, നാം പട്ടിണിയും അമിതാദ്ധ്വാനവും കാണുന്നു. സമ്പത്തിന്റെ പരിഷ്കൃത സ്രോതസ്സുകൾ അത്ഭുതകരമായ ഏതോ ആഭിചാരത്താൽ ദുർഭിക്ഷത്തിന്റെ സ്രോതസ്സുകളായിമാറിയിരിക്കുകയാണ്. ആയുധങ്ങൾകൊണ്ടുണ്ടായ നേട്ടങ്ങൾ സ്വഭാവം നഷ്ടപ്പെട്ടു വാങ്ങിച്ചവയാണെന്നു തോന്നുന്നു. മനുഷ്യവർഗ്ഗം പ്രകൃതിയുടെ മേൽ ആധിപത്യം നേടിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്ന അതേ വേഗത്തിൽ മനുഷ്യൻ മറ്റു മനുഷ്യർക്കോ അഥവാ തന്റെതന്നെ ദുഷ്കീർത്തിക്കോ അടിമപ്പെട്ടു വരുന്നതായി തോന്നുന്നു. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ശുദ്ധമായ വെളിച്ചത്തിനുപോലും അജ്ഞതയുടെ ഇരുണ്ട പശ്ചാത്തലത്തിലല്ലാതെ പ്രകാശിക്കാൻ വയ്യാതെയായിരിക്കുന്നത്. നമ്മുടെ കണ്ടുപിടുത്തങ്ങളും പുരോഗതിയും ഭൗതികശക്തികൾക്കു ബൗദ്ധികജീവിതം നൽകുന്നതിലും മനുഷ്യജീവിതത്തെ ഭൗതികശക്തിയാക്കിക്കാണിച്ചു കബളിപ്പിക്കുന്നതിലുമാണ് ചെന്നു കലാശിച്ചിരിക്കുന്നത്. നവീനവ്യവസായവത്കരണവും ആധുനിക വിജ്ഞാനവും ചേർന്ന് ഒരു പക്ഷത്തിലും, ആധുനിക ദുരിതങ്ങളും ദുർഭിക്ഷങ്ങളും ചേർന്ന് എതിർപക്ഷത്തിലും നിന്നുകൊണ്ടുള്ള ഈ ശത്രുത — നമ്മുടെ കാലഘട്ടത്തിലെ ഉത്പാദകശക്തികളും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ഈ അമിത്രഭാവം — അതിസ്പഷ്ടവും അനിരോധ്യവും നിരാക്ഷേപവുമായ ഒരു പരമാർത്ഥമാണ്.

കാപ്പിറ്റലിസം എന്ന നൂതന വ്യവസ്ഥ വ്യവസായ സ്ഥാപകന്റെ വ്യക്ത്യർത്ഥപ്രാധാന്യത്തിലും സ്വാർത്ഥമാത്രപരതയിലും മത്സരത്തിലും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലും ഊന്നൽ നൽകിയതുകൊണ്ട് ഫ്യൂഡലിസത്തിൽ മനുഷ്യനനുഭവിച്ചിരുന്ന സീമിതമായ ഭദ്രതയെപ്പോലും നശിപ്പിച്ചു. വ്യവസായം സമ്പത്തിനെ മാത്രമല്ല ദുരിതത്തെയും അരക്ഷിതാവസ്ഥയെയും സൃഷ്ടിച്ചു. തൊഴിലാളികളുടെ അധ്വാനശക്തിയെ വിലയ്ക്കു വാങ്ങുവാനും ലാഭമുണ്ടാക്കുവാനുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം ഉദ്യോഗദാതാവിനുണ്ടെന്നായി. പക്ഷേ, വർദ്ധിച്ചുവരുന്ന ഉത്പാദനശക്തികളുടെ അനന്തരഫലങ്ങളെ ദീർഘദർശനം ചെയ്യുവാൻ അവൻ ശക്തനായില്ല. തനിക്കു നിയന്ത്രിക്കാൻ അസാധ്യമായ വിധം താൻ സൃഷ്ടിച്ച സമ്പത്തിന്റെ സമുച്ചയത്തിൽ അവൻ വിസ്മിതനായി. തൊഴിലാളിക്ക് തന്റെ പ്രയത്നശേഷിയെ വിൽക്കുവാനും ഉദ്യോഗദാതാവിനുവേണ്ടി അധ്വാനിക്കുവാനും വേതനം വാങ്ങിക്കുവാനും സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. പക്ഷേ, അവൻ കൂടുതൽ ഉത്പാദിപ്പിക്കുന്തോറും കൂടുതൽ ശോച്യനായിത്തീരുകയാണു ചെയ്തത്. സ്വതന്ത്രനായ മനുഷ്യവ്യക്തി അവൻ ഉൽപാദിപ്പിക്കുന്ന വസ്തുക്കൾക്കു ദാസനായിത്തീർന്നു. അവൻ തന്റെ ശിഥിലമായ അസ്തിത്വത്തെയും കുറിച്ചു കൂടുതൽ കൂടുതൽ ബോധവാനായി. താൻ തന്നെ സൃഷ്ടിച്ച ലോകത്തിൽ അവൻ ഒരു അപരിചിതനായിത്തീർന്നു. 1844-ൽ തന്റെ ‘എക്കണോമിക് ആന്റ് ഫിലോസഫിക് മാനസ്ക്രിപ്റ്റ്’സിൽ മാർക്സ് ഇപ്രകാരം രേഖപ്പെടുത്തുകയുണ്ടായി:

> “തൊഴിലാളി തന്റെ തൊഴിലിൽ അവനവനെ എത്രത്തോളം കൂടുതൽ അർപ്പിക്കുന്നുവോ അത്രത്തോളം തനിക്കു ചുറ്റപാടും സൃഷ്ടിക്കുന്ന വസ്തുക്കളുടെ വിരുദ്ധലോകം കൂടുതൽ ശക്തിമത്തായിത്തീരുകയാണ്; ഒപ്പം അവനും അവന്റെ അന്തർലോകവും കൂടുതൽ ദരിദ്രമായും തീരുന്നു. അവന്റെ അന്തർലോകം സ്വന്തമാണെന്നു പറയുവാനുള്ള സാധ്യതപോലും ചുരുങ്ങിപ്പോകുന്നു”. തൊഴിലാളിയും തൊഴിലും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം “തൊഴിലാളിയും അവന്റെ ജീവനോപായവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധ” മാണ്. ജീവനോപായം എന്ന നിലയിൽ ആ പ്രവർത്തനം അവന് അന്യരൂപമാണ്; അവനു ചേർന്നതല്ല. ഇവിടെ പ്രവർത്തനം ഒരു യാതനയാണ്. ഊർജ്ജസ്വലത ദൗർബ്ബല്യമാണ്, ഉത്പാദനക്ഷമത ഷണ്ഡതയാണ്, തൊഴിലാളിയുടെ ശാരീരികവും ബൗദ്ധികവുമായ സ്വന്തം ചൈതന്യം, സ്വന്തം ജീവിതം, അവനിൽ നിന്നും സ്വതന്ത്രമായിനിൽക്കുന്നു; അവന്റേതല്ലാതായിത്തീരുന്നു. ജീവിതം എന്നാൽ പ്രവർത്തനമല്ലാതെ മറ്റെന്താണ്? ആ പ്രവർത്തനം ഇപ്പോൾ അവനു നേരെ തിരിഞ്ഞിരിക്കുന്നു”.

കാപ്പിറ്റലിന്റെ ഒന്നാംവോള്യത്തിൽ മാർക്സ് എഴുതി: “ഉൽപാദനത്തിന്റെ വികസനത്തിനുള്ള എല്ലാ മാർഗ്ഗങ്ങളും ഉത്പാദകരുടെ മേൽ ആധിപത്യം സ്ഥാപിക്കുന്നതിനുള്ള ഉത്പാദകരെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങളായി സ്വയം മാറുന്നു. അവ തൊഴിലാളിയെ ഒരു മനുഷ്യനുറുങ്ങായി വെട്ടിക്കുറച്ചുകാണുന്നു; ഒരു യന്ത്രത്തിന്റെ ഉപാംഗത്തിന്റെ തലത്തിലേക്കു തരംതാഴ്ത്തുന്നു; അവന്റെ തൊഴിലിൽ അവനുള്ള അല്പമായ അഭിനിവേശത്തെപ്പോലും നശിപ്പിച്ച് അതിനെ ജുഗുപ്സാവഹമായ ഒരു തൊഴിലാക്കി മാറ്റുന്നു; അതിൽ സയൻസിനെ ഒരു സ്വതന്ത്രശക്തിയായി എത്രത്തോളം കത്തിക്കയറുന്നുവോ അതനുസരിച്ച് അദ്ധ്വാനപ്രക്രിയയുടെ ബുദ്ധിപരമായ സംഭാവ്യതകളെ അവനിൽനിന്നും അകറ്റിമാറ്റുന്നു; അവൻ തൊഴിൽ ചെയ്യുന്ന പരിതഃസ്ഥിതികളെ വികൃതമാക്കുന്നു; തൊഴിലിൽ വ്യാപൃതനായിരിക്കെ, അല്പത്തരം മൂലം കൂടുതൽ വെറുപ്പിനു പാത്രമായ സ്വേച്ഛാപ്രഭുത്വത്തിന് അവനെ അടിമയാക്കുന്നു; അവന്റെ ജീവിതകാലത്തെ അപ്പാടെ തൊഴിൽക്കാലമായി മാറ്റുന്നു; അവന്റെ ഭാര്യയേയും മക്കളേയും കാപ്പിറ്റലിലുള്ള വിശ്വാസമാകുന്ന ചക്രത്തിനടിയിലിട്ടു വലിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു”.

കാപ്പിറ്റലിസത്തിൽ അന്യാധീനത്വമാണ് കാതലായ പ്രശ്നം, ചരക്കുകളും ധനവും മാത്രമല്ല അധികാര സാമഗ്രികൾ, ഉദ്യോഗസ്ഥ സംവിധാനങ്ങൾ, സ്ഥാപനങ്ങൾ, പ്രത്യയ ശാസ്ത്രങ്ങൾ എന്നിവയും അവയെ സൃഷ്ടിച്ച മനുഷ്യരുടെ നിശ്ചയത്തെക്കാളധികം ശക്തിമത്തായിത്തീരുന്നു. ലോകത്തോടും സഹജീവികളോടുമുള്ള മനുഷ്യന്റെ ബന്ധങ്ങൾ ശത്രുതയുടെ ബന്ധങ്ങളായി മാറുന്നു. അധികാരത്തിനും ധനത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള, കൈവശം വയ്ക്കാനും ഭരിക്കാനുമുള്ള ലോഭം അവനെ വിമാനുഷീകരിക്കുന്നു. സ്വാർത്ഥപരത്വം, തൃഷ്ണ, അസത്യസന്ധത, ദുരഭിമാനം എന്നിവ മനുഷ്യന്റെ സത്വത്തെ വിരൂപമാക്കുന്നു.

കാപ്പിറ്റലിസത്തിൽ ഭൗതികതാൽപര്യങ്ങൾക്കുള്ള ആശയമാണ് മുഖ്യമായ പ്രചോദനശക്തി. ഉടമസ്ഥനിൽ സ്വതഃസിദ്ധമല്ലാത്ത ഗുണങ്ങളെയും സവിശേഷതകളെയും നിക്ഷേപിക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തി ധനത്തിനുണ്ട്. മാർക്സ് ഉദാഹരിക്കുന്നു: “ഞാൻ ധനത്തിന്റെ ഉടമയാണ്. ധനം കൊണ്ട് എനിക്കു വേണ്ടതെന്തും വാങ്ങിക്കുവാൻ സാധിക്കും — ധനംകൊണ്ട് വാങ്ങിക്കാനാവുന്ന ഏതിനെയും എനിക്ക് വാങ്ങിക്കാം. ധനനിമിത്തമായ അധികാരവിസ്തൃതി എന്റെ അധികാരമേഖലയാണ്. ധനത്തിന്റെ ഗുണധർമ്മങ്ങളും അവശ്യശക്തികളും അതിന്റെ ഉടമയുടെ ഗുണധർമ്മങ്ങളും അവശ്യശക്തികളുമാണ്. തന്മൂലം ഞാൻ എന്താണെന്നുള്ളതും എനിക്ക് എത്രത്തോളം കഴിവുണ്ടെന്നുള്ളതും എന്റെ വ്യക്തിത്വം കൊണ്ട് ഒരിക്കലും നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നില്ല. ഞാൻ വിരൂപനാണ്. പക്ഷേ, ഏറ്റവും സുന്ദരിയായ ഒരു സ്ത്രീയെ എനിക്കു വിലയ്ക്കു വാങ്ങാം. അതുകൊണ്ടു ഞാൻ വിരൂപനല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ വൈരൂപ്യത്തിന്റെ പ്രഭാവം — വൈരൂപ്യത്തിന്റെ പ്രതിബന്ധകാരിയായ ശക്തി — ധനത്താൽ നിരസ്തമാകുന്നു. വ്യക്തിഗതലക്ഷണങ്ങളാൽ ഞാൻ മുടന്തനാണ്; പക്ഷേ, ധനം എനിക്ക് ‘ഇരുപത്തിനാലു കാലുകൾ ഉണ്ടാക്കിത്തരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഞാൻ മുടന്തനല്ല. ഞാൻ ചീത്തയാണ്, നണയനാണ്. നെറികെട്ടവനാണ് വിഡ്ഢിയാണ്, പക്ഷേ, ധനം ബഹുമാനിക്കപ്പെടുന്നു; ആകയാൽ അതിന്റെ ഉടമയായ ഞാനും. ധനമാണ് ഏറ്റവും വലിയ മേന്മ. തന്മൂലം അതിന്റെ ഉടമയായ ഞാനും ഏറ്റവും മികച്ചവനാണ്. പോരെങ്കിൽ ധനം എന്നെ അസത്യശ്ലേഷത്തിൽ നിന്നു രക്ഷിക്കുന്നു; ആയതിനാൽ ഞാൻ സത്യസന്ധനായി കരുതപ്പെടുന്നു. ഞാൻ അവിവേകിയാണ്; എല്ലാറ്റിന്റെയും ശരിയായ ഹൃദയം ധനമാകയാൽ ധനത്തിന്റെ ഉടമയായ ഞാൻ അവിവേകിയാകുന്നതെങ്ങനെ? ഇവയെല്ലാം പുറമേ ധനികനു സമർത്ഥരായ ജനങ്ങളെ ആവശ്യത്തിനു വാങ്ങിക്കുവാൻ കഴിയും. സമർത്ഥരുടെ മേൽ ആധിപത്യമുള്ളവൻ അവരെക്കാളും സാമർത്ഥ്യമുള്ളവനല്ലേ? ധനികനായ എനിക്ക് മനുഷ്യൻ അഭിലഷിക്കുന്ന ഏതൊന്നിനും കഴിവുള്ളതുകൊണ്ട് — ധനത്തിനു നന്ദി — ഞാൻ എല്ലാ മാനുഷികശക്തികളും ആർജ്ജിച്ചിട്ടുള്ളവനല്ലേ? ആകയാൽ ധനം എന്റെ അശക്തികളെ മുഴുവനും ശക്തികളാക്കിമാറ്റുന്നില്ലേ? (Economic and Philosophical Manuscripts of 1844).

കാപ്പിറ്റലിസം സ്വാർത്ഥപരതയേയും അഹന്തയേയും സത്യഹാനിയേയും മനുഷ്യസത്വത്തിന് അപകർഷത്തേയും ജനിപ്പിക്കുന്നു. അതു മനുഷ്യനെ അശുദ്ധീകരിക്കുന്നു. വിമാനുഷീകരിക്കുന്നു. സത്യസന്ധത, ഭാവസ്ഥിരത, സ്നേഹം, അനുകമ്പ, സഹകരണം എന്നീ ആദർശങ്ങളെല്ലാം കൂടുതൽ കൂടുതൽ അപ്രാപ്യങ്ങളായിത്തീരുന്നു. എന്നാൽ ചില യാന്ത്രിക മാർക്സിസ്റ്റ് ചിന്താഗതിക്കാർ ഉറപ്പിച്ചു പറയാറുള്ളതുപോലെ അത്തരം നന്മകൾക്ക് കാപ്പിറ്റലിസ്റ്റ് സമൂഹത്തിൽ ഒരു സ്ഥാനവുമില്ലെന്ന് ഇതിനർത്ഥമില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഒരു കാപ്പിറ്റലിസ്റ്റ് സമൂഹത്തിന്റെ സ്വഭാവംതന്നെ അതിനകത്തു കാപ്പിറ്റലിസവിരുദ്ധാംശങ്ങളെ വികസിപ്പിക്കുകയെന്നുള്ളതാണ്. കാപ്പിറ്റലിസത്തിൽ അന്തർഗതങ്ങളായ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ സമരങ്ങളിൽ മാത്രമല്ല ധാർമ്മികവും ആത്മീയവുമായ തലത്തിലും പ്രകടമാകുന്നു. കാപ്പിറ്റലിസവ്യവസ്ഥയിൽ മനുഷ്യൻ വിപണിയിൽ കൊള്ളക്കൊടുക്കയുള്ള ഒരു ചരക്കായി മാറുന്നു. സമൂഹം ആകമാനം സർവസംശ്ലേഷകമായ ഒരു മാർക്കറ്റാണ്. അതിൽ ജീവനില്ലാത്ത ചരക്കുകൾ മാത്രമല്ല — നന്മ, സ്നേഹം, ദൃഢവിശ്വാസം, അറിവ്, മനഃസാക്ഷി എന്നിങ്ങനെ, ഒരു കാലത്ത് വിതരണം ചെയ്യപ്പെടുകയല്ലാതെ ഒരിക്കലും വിനിമയം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്തതും, ദാനം ചെയ്യപ്പെടുകയല്ലാതെ ഒരിക്കലും വിൽക്കപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്തതും, ആർജ്ജിക്കപ്പെടുകല്ലാതെ ഒരിക്കലും വിലയ്ക്കു വാങ്ങപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്തതുമായ എല്ലാം കച്ചവടചരക്കുകളായി രൂപംകൊള്ളുന്നു. അത് പരക്കെ ദുഷിതവൃത്തിയുടെയും സാർവത്രികമായ ധനതൃഷ്ണയുടെയും കാലഘട്ടമാണ്; രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ അത്, ധാർമ്മികവും ശാരീരികവുമായതെന്തും കച്ചവടച്ചരക്കാക്കുകകൊണ്ട് ശരിയായ മൂല്യം നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നതിനുവേണ്ടി വിപണിയിലേക്കു നയിക്കപ്പെടുന്ന കാലഘട്ടമാണ്.(Poverty of Philosophy).

കാപ്പിറ്റലിസവ്യവസ്ഥയിൽ ചരക്കുകൾ ഉത്പാദിപ്പിക്കപ്പെടുന്നത് മാനുഷികാവശ്യങ്ങൾക്കനുസൃതമായിട്ടല്ല. പ്രത്യുത, ചരക്കുകളുടെ ഉത്പാദനത്തിനനുസരിച്ച് ആവശ്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുകയും യുക്തിപൂർവ്വം കൈകാര്യം ചെയ്യുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ പ്രവണതയുടെ പ്രാരംഭരൂപങ്ങളെപ്പറ്റി മാർക്സ് ഇപ്രകാരം പ്രതിപാദിക്കുകയുണ്ടായി: “ഓരോരുത്തനും തന്റെ സഹജീവിയെ പുതിയ ത്യാഗത്തിനു നിർബന്ധിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി അവനിൽ പുതിയ ആവശ്യം സൃഷ്ടിക്കുവാൻ ഉപായം കണ്ടുപിടിക്കുന്നു. അത് അവനിൽ ഒരു പുതിയ ആശ്രിതഭാവം ജനിപ്പിക്കുവാനും നൂതനസുഖസൗകര്യങ്ങൾ ലഭ്യമാക്കുന്നതിനുവേണ്ടി വിചിത്രമാർഗ്ഗങ്ങൾ സ്വീകരിപ്പിക്കുവാനും തദ്വാരാ അവനെ സാമ്പത്തികത്തകർച്ചയിലേക്കു തള്ളിയിടുവാനും കൂടിയാണ്”. ഉപഭോക്താക്കളുടെ മിക്ക ആവശ്യങ്ങളും ശരിയായ മാനുഷികാവശ്യങ്ങളല്ല; പൊതുജനമാധ്യമപ്രചാരണ കുശലന്മാരായ വ്യാപാരികളുടെ കൃത്രിമസൃഷ്ടികളാണ്. കൈവശാവകാശത്തിലും സുഖസൗകര്യങ്ങളിലും അഭിമാനത്തിലുമുള്ള ആഗ്രഹം മനുഷ്യനെ ഭൗതികോത്പന്നങ്ങളുടെ അടിമയാക്കുന്നു. മനുഷ്യൻ, അവനെന്താണോ അതല്ല; അവനെന്തിനോ എന്തിന്റെ ഉടമയാണോ അതായിത്തീരുന്നു. അവന്റെ വിലയളക്കുന്നത് അവനിലുള്ള മാനുഷികമൂല്യങ്ങൾ കൊണ്ടല്ല, നേരെമറിച്ച് അവന്റെ ബാങ്ക് അക്കൗണ്ട്, ജീവിതരീതി — ഗൃഹം, അതിന്റെ അന്തരലങ്കാരങ്ങൾ, വേഷവിധാനം, കാർ, ടെലിവിഷൻ സെറ്റ്, ഗൃഹത്തിലുപയോഗിക്കുന്ന സാധാരണങ്ങളും പരിഷ്കൃതങ്ങളുമായ ഉപകരണങ്ങൾ — എന്നിവകൊണ്ടാണ്. കൂടുതൽ കൂടുതൽ വസ്തുക്കൾ ശേഖരിക്കുന്നതുകൊണ്ടും സ്വായത്തമാക്കുന്നതുകൊണ്ടുമാണ് അവന്റെ വ്യക്തിമഹത്വം രൂപവത്കരിക്കപ്പെടുന്നത്.

ഉടമസ്ഥതയുടെയും ആധിപത്യത്തിന്റെയും ലോകത്തിന്റെ സ്ഥാനത്തിൽ സദ്ഭാവത്തിന്റെ ലോകത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുവാനാണ് മാർക്സ് ലക്ഷ്യം വച്ചത്. അദ്ദേഹം പറഞ്ഞു, ക്യാപിറ്റലിസത്തിൽ സദ്ഭാവം ഉടമാവകാശത്തിനു കീഴ്പ്പെട്ടു കഴിയുന്നു എന്ന്. “നിങ്ങൾ എത്രത്തോളം കുറഞ്ഞവനാണോ, സ്വജീവിതത്തെ അത്രത്തോളം നിങ്ങൾ കുറച്ചു പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു; എത്രത്തോളമധികം നിങ്ങൾക്കുണ്ടോ, അത്രത്തോളം കൂടുതൽ നിങ്ങൾ അവന്റെ അന്യാധീന സദ്ഭാവത്തെക്കുറിച്ചു കേൾക്കുന്നു... വസ്തുക്കളുടെ ലോകത്തിനു വില കൂടുന്തോറും മനുഷ്യലോകത്തിന്റെ വില ചുരുങ്ങുന്നു” അത്തരം പരിതഃസ്ഥിതികളിൽ വിമാനുഷീകരണത്തിന്റെ വിവിധ വശങ്ങളോടുള്ള സമരം — സ്നേഹം, യാഥാർത്ഥ്യം, സൗന്ദര്യം, സഹകരണം, സത്യസന്ധത, സ്വാഭാവസ്ഥിരത എന്നിവയ്ക്കായുള്ള സമരം — കാപ്പിറ്റലിസത്തോടുതന്നെയുള്ള സമരവുമായി പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുന്നു. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധങ്ങളെ ആധാരമാക്കി സദാചാരപരങ്ങളായ ഗുണങ്ങളുടെ സംപ്രാപ്തിക്കുവേണ്ടി ചെയ്യുന്ന സമരവും മനുഷ്യന്റെ വൈയക്തിക മഹത്വം വികസിപ്പിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി ചെയ്യുന്ന സമരവും ചൂഷണത്തിനും മർദ്ദനത്തിനും എതിരായുള്ള സമരത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗം തന്നെയാണ്.

കാപ്പിറ്റലിസ്റ്റ് സമൂഹത്തിനെതിരായുള്ള മാർക്സിന്റെ വിമർശനം മുതലാളി, തൊഴിലാളിയെ സാമ്പത്തികമായി ചൂഷണം ചെയ്യുന്നതിനെതിരെ മാത്രമുള്ളതായിരുന്നില്ല; തൊഴിലാളികളേയും മുതലാളിയേയും അധഃപതിപ്പിക്കുന്ന ഉത്പാദനസമ്പ്രദായത്തിനെതിരായും കൂടിയുള്ളതായിരുന്നു. അദ്ദേഹം എഴുതുകയുണ്ടായി: “സമൂഹത്തെ സ്വകാര്യസ്വത്തിൽ നിന്നും ദാസ്യത്തിൽ നിന്നും ഉദ്ധരിക്കുക എന്നത് തൊഴിലാളികളുടെ സമുദ്ധാരണമായി രാഷ്ട്രീയരൂപം കൈക്കൊള്ളുന്നു. ഇതിന്റെ അർത്ഥം തൊഴിലാളികളുടെ മാത്രമല്ല മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെതന്നെ മൊത്തം സമുദ്ധരണം ഇതിൽ ഉൾക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു എന്നാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ തൊഴിലാളിക്ക് ഉത്പാദനത്തോടുള്ള ബന്ധത്തിൽ എല്ലാ അടിമത്തങ്ങളും ഉൾപ്പെടുന്നുണ്ട്; എല്ലാവിധത്തിലുള്ള അടിമത്തങ്ങളും ഈ ബന്ധത്തിന്റെ രൂപാന്തരങ്ങളാണ് അഥവാ അനന്തരഫലങ്ങളാണ്”. (capital).

മറ്റൊരുതരത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ അദ്ധ്വാനിക്കുന്ന ജനവർഗ്ഗങ്ങൾ അവരുടെ രാഷ്ട്രീയ സാമ്പത്തികാവശ്യങ്ങൾക്കായിട്ടു മാത്രമല്ല മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ തന്നെ മോചനത്തിനുവേണ്ടിയും സമരം ചെയ്യേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഈ സമരപ്രക്രിയയിലാണ് അവർ സമൂഹത്തിന്റെ നേതൃത്വം ഏറ്റെടുക്കുന്നത്. ഈ സമരത്തിന്റെ വിജയം സർവ്വോപരി ആശ്രയിക്കുന്നത് തൊഴിലാളിവർഗ്ഗങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയമായ പക്വതയെയും ഭാവാദർശ്യത്തെയും ജാഗ്രതയെയും ആത്മബോധത്തെയും ആത്മത്യാഗത്തെയും വിപ്ലവാത്മകമായ ഐക്യത്തെയുമാണ്.

യഥാർത്ഥമായ മനുഷ്യസമൂഹനിർമ്മാണത്തിന്റെ ദിശയിലുള്ള ആദ്യത്തെപ്പടി തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയമായ മോചനം തന്നെയാണ്. സ്വകാര്യ ഉടമാവകാശത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് കൂട്ടുടമാവകാശം ഏർപ്പെടുത്തേണ്ടതാണ്; അതിലൂടെ ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും താത്പര്യങ്ങൾ സമഗ്രമായ മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ താൽപര്യങ്ങളുമായി ഇണക്കിച്ചേർക്കപ്പെടുന്നു. ഒരു സാമൂഹ്യജീവിയെന്ന നിലയിലുള്ള തന്റെ യഥാർത്ഥപ്രകൃതി മനുഷ്യൻ അങ്ങനെ ആദ്യമായി അറിയുവാനിടവരുന്നു. പിന്നീട് വ്യക്തിയുടെ നന്മയും സമൂഹത്തിന്റെ നന്മയും തമ്മിൽ ഒരിക്കലും ഒരു സംഘട്ടനം സംഭവിക്കുന്നില്ല. ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും സ്വാതന്ത്ര്യം സമൂഹസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുള്ള ആവശ്യനിബന്ധനയായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഒരു വർഗ്ഗം മറ്റുവർഗ്ഗങ്ങളുടെ മേധാവിത്വത്തിൽ നിന്ന് മോചനം ലഭിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി സമരം ചെയ്യുന്നിടത്തോളം കാലം അതു സ്വയം വിശ്വസിക്കുന്നത് താൻ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടി സമരം ചെയ്യുന്നു എന്നാണ്. ‘ക്രിട്ടിക് ഓഫ് ഹെഗൽസ് ഫിലോസഫി ഓഫ് റൈറ്റ്’ എന്ന പ്രബന്ധത്തിന്റെ അവതാരികയിൽ മാർക്സ് എഴുതി:

“തന്നിലും ബഹുജനങ്ങളിലും ആവേശത്തിന്റെ നിമിഷങ്ങൾ ഉണർത്തിവിടുകയും വിശാലമായ സമൂഹവുമായി ബന്ധപ്പെടുകയും സമ്മേളിക്കുകയും താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കുകയും ആ സമൂഹത്തിന്റെ പൊതുപ്രതിനിധിയായി അംഗീകരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്യാത്ത സിവിൽ സമൂഹത്തിലെ ഒരു വർഗ്ഗത്തിനും മേൽ പ്രസ്താവിച്ച പങ്കു വഹിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അതിന്റെ ലക്ഷ്യവും താത്പര്യവും സമൂഹത്തിന്റെ തന്നെ ലക്ഷ്യവും താത്പര്യവുമായിത്തീരണം; അതു വാസ്തവത്തിൽ സമൂഹത്തിന്റെ മസ്തിഷ്കവും ഹൃദയവുമായി പ്രവർത്തിക്കണം. പൊതുതാത്പര്യത്തിന്റെ മേൽവിലാസത്തിൽ മാത്രമേ ഒരു പ്രത്യേക വർഗ്ഗത്തിന് പൊതുവായ മികവ് അവകാശപ്പെടുവാൻ സാദ്ധ്യമാവുകയുള്ളൂ”. (Early Writing)

ജർമ്മൻ വിചാരശൈലിയിൽ പറഞ്ഞാൽ, “മുമ്പു ഭരിച്ചിരുന്ന വർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്ഥാനം സ്വയം പിടിച്ചെടുക്കുന്ന പുതിയ വർഗ്ഗം അതിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങൾ നിർവഹിച്ചുകിട്ടുന്നതിനായി സ്വന്തം താൽപര്യത്തെ സമൂഹത്തിലെ എല്ലാവരുടെയും താൽപര്യമായി പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുവാൻ നിർബദ്ധമാണ്. തന്റെ ആശയങ്ങൾക്ക് സാർവലൗകികതയുടെ രൂപം നൽകേണ്ടിയിരിക്കുന്നു എന്ന് കുറെക്കൂടി മികച്ച ശൈലിയിൽ പറയാം. വിപ്ലവം സൃഷ്ടിക്കുന്ന വർഗ്ഗം പ്രാരംഭം മുതൽക്കുതന്നെ ഒരു വർഗ്ഗമായിട്ടല്ല സമഗ്രമായ സമൂഹത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയായിട്ടാണു പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്”. (The German Ideology).

ഉദാഹരണമായി ഫ്രഞ്ച്വിപ്ലവത്തിന്റെ നേതാക്കന്മാർക്ക് ഓരോ മർദ്ദിത ജനത്തിന്റെയും ഹൃദയാന്തർഗതമായ സ്വാതന്ത്ര്യം സമത്വം സൗഭ്രാത്രം എന്നീ ആദർശങ്ങളെ ഇളക്കിവിടുവാൻ കഴിവുണ്ടായിരുന്നു. ബഹുജനം അവരുടെ പിന്നിൽ അണിനിരന്നു; തങ്ങളുടെ പ്രിയപ്പെട്ട ആദർശങ്ങൾക്കു വേണ്ടി നിസ്വാർത്ഥത്യാഗങ്ങളനുഭവിക്കുകയും ചെയ്തു. പക്ഷേ, വിജയം മിഥ്യാഗതമായിരുന്നു. ജനങ്ങളെ അണിനിരത്തിയ ബൂർഷ്വാവർഗം മർദ്ദകരിൽ നിന്നു മോചനം നേടിയതോടെ സ്വയം മർദ്ദകവർഗ്ഗമായി രൂപാന്തരപ്പെടുകയുണ്ടായി.

ചൂഷകർക്കെതിരെ തൊഴിലാളിവർഗ്ഗം നടത്തുന്ന സമരങ്ങൾ മുൻകാലങ്ങളിൽ മറ്റു വർഗ്ഗങ്ങൾ നടത്തിയ സമരങ്ങളിൽ നിന്നു തികച്ചും വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുമെന്ന് മാർക്സ് സിദ്ധാന്തിച്ചു. തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങൾ സമൂഹത്തിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങൾ തന്നെയാണ്. കാപ്പിറ്റലിസത്തെ തൂത്തെറിയുന്നത് ചൂഷിതരും മർദ്ദിതരുമായ ഒരു ജനതയെ ചൂഷകരും മർദ്ദകരുമായ മറ്റൊരു വർഗ്ഗമാക്കി മാറ്റുവാൻ വേണ്ടിയല്ല; സമൂഹത്തിന്റെ ഒരു ഭാഗത്തെ മറ്റൊരു ഭാഗത്തിനെതിരായി തിരിച്ചുവിടുന്നതിനുമല്ല; അത് സ്വയം മോചിപ്പിക്കുന്നതോടൊപ്പം മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തെ ആകമാനം മോചിപ്പിക്കുന്നതിനും കൂടിയാണ്. അങ്ങനെ തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റെ വിജയം തൊഴിലാളിവർഗ്ഗം അടക്കമുള്ള എല്ലാ വർഗ്ഗങ്ങളുടെയും തിരോധാനത്തിനു കാരണമായിത്തീരുന്നു.

അദ്ധ്വാനിക്കുന്ന ജനങ്ങൾ നിശ്ചയമായും അവരുടെ സാമ്പത്തിക താൽപര്യങ്ങൾക്കു വേണ്ടിയാണ് സമരം ചെയ്യുന്നത്. എന്നാൽ സാമ്പത്തിക നേട്ടങ്ങളിലുള്ള നോട്ടം മാത്രമാണ് തൊഴിലാളിവർഗ്ഗ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ പ്രേരകശക്തി എന്നു മാർക്സ് വിശ്വസിക്കുന്നില്ല. തൊഴിലാളികൾ സ്വന്തം താൽപര്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തി ചെയ്യുന്ന സമരം സമഗ്രമായ സമൂഹത്തിന്റെ അതായതു മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ തന്നെ താൽപര്യസംരക്ഷണത്തിനുള്ള സമരമാണ്. സോഷ്യലിസം എന്നത് വെറും വർഗ്ഗതാൽപര്യസംരക്ഷണമല്ല; വർഗ്ഗരഹിതസമൂഹത്തെ സൃഷ്ടിച്ച് സമൂഹത്തിലെ വർഗ്ഗവിഭാഗങ്ങളെ മായ്ച്ചുകളയലാണ്. ഈ അർത്ഥത്തിൽ സമ്പൂർണ്ണമായ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ഭാവിയെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്ന വർഗ്ഗം പ്രോളിറ്റേറിയറ്റ് എന്നതുകൊണ്ടർത്ഥമാക്കുന്ന തൊഴിലാളികളുടെ വിശ്വജനീനമായ വർഗ്ഗമാണ്. അതിന്റെ സമരം സദാചാരപരവും ആത്മീയവുമായ വികാസത്തിന്റെ നൂതനവും ഉന്നതതരവുമായ ശ്രേണിയിലേക്കു കയറുന്നതിനുള്ള മാനവജാതിയുടെ അഭിലാഷങ്ങളെ പ്രകാശനം ചെയ്യലാണ്.

തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റെ യഥാർത്ഥമായ (ചാരിത്രികമായ)താത്പര്യങ്ങളും അതിസന്നിഹിത താത്പര്യങ്ങളും (സാമ്പത്തികം) തമ്മിലുള്ള ബന്ധം മാർക്സ് കാണാൻ വിട്ടുപോയിട്ടില്ല. യഥാർത്ഥ താൽപര്യങ്ങളെ അതിസന്നിഹിത താൽപര്യങ്ങൾക്കു വേണ്ടി ബലികഴിക്കുവാൻ അദ്ദേഹം ഇഷ്ടപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. അതിസന്നിഹിതവർത്തമാനകാലത്തിന്റെ കർത്തവ്യങ്ങളും ചാരിത്രികപ്രക്രിയയുടെ സാകല്യവും തമ്മിലും, തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തിന്റെ അതിസന്നിഹിത ദൈനംദിനാവശ്യങ്ങളും സമരങ്ങളും അതിന്റെ ചാരിത്രിക ലക്ഷ്യവും തമ്മിലും, സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള അതിന്റെ സങ്കുചിത ലക്ഷ്യങ്ങളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം അദ്ദേഹം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുകയുണ്ടായി കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് മാനിഫെസ്റ്റോയിൽ ഇങ്ങനെ രേഖപ്പെടുത്തിയിട്ടുണ്ട്:

“മറ്റു തൊഴിലാളിവർഗ്ഗ സംഘടനകളിൽ നിന്ന് കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകൾ വേർതിരിഞ്ഞു നിൽക്കുന്നത് ഇതിൽ മാത്രമാണ് (1) വിവിധരാജ്യങ്ങളിലെ പ്രോളിറ്റേറിയറ്റുകളുടെ ദേശീയസമരങ്ങളിൽ അവർ ചൂണ്ടിക്കാണിക്കുന്നതും ഉന്നയിക്കുന്നതും സമഗ്രമായ പോളിറ്റേറിയറ്റിന്റെ പൊതുതാൽപര്യങ്ങളാണ്. (2) തൊഴിലാളിവർഗ്ഗം ബൂർഷ്വാസിക്കെതിരെ സംഘടിപ്പിക്കുന്ന സമരത്തിന് അതിന്റെ വളർച്ചയിൽ കടന്നുപോകേണ്ടുന്ന വിവിധ ഘട്ടങ്ങളിലും അവർ എപ്പോഴും എവിടെയും സമഗ്രമായ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ താത്പര്യങ്ങളെയാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്”.

കാപ്പിറ്റലിന്റെ മേധാവിത്വത്തിൽ നിന്നു തൊഴിലാളിവർഗ്ഗത്തെ സമുദ്ധരിച്ച് തദ്വാരാ മൊത്തം മനുഷ്യസമൂഹത്തെ മോചിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള സമരം അന്തർഭവിച്ചിട്ടുള്ള ഒന്നാണ് ഈ പ്രസ്ഥാനം. ഈ അന്തിമലക്ഷ്യത്തിന്റെ സാകല്യവുമായിട്ടുള്ള ബന്ധത്തിൽ മാത്രമേ തൊഴിലാളിവർഗ്ഗസമരത്തിന്റെ ഭാഗികാംശങ്ങൾ വിപ്ലവാത്മകപ്രാധാന്യം കൈവരിക്കുകയുള്ളൂ. ലൂക്കാച്ച് ഇപ്രകാരം പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്:

“ഈ അന്തിമലക്ഷ്യം പ്രക്രിയയോടു പൊരുത്തമില്ലാത്ത അമൂർത്തമായ ഒരാശയമല്ല, സത്യത്തിന്റെയും വസ്തുതയുടെയും ഒരംശം തന്നെയാണ്. എത്തിയ ഓരോ ഘട്ടത്തിന്റെയും മൂർത്തമായ അർത്ഥമാണത്; മൂർത്തമായ പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ അഭേദ്യമായ ഒരു ഭാഗം തന്നെയാണ് അത്. സമഗ്രമായ പ്രക്രിയയുടെ പക്ഷംപിടിച്ചു പറയുന്നതായാൽ, അത് പ്രവർത്തനത്തിന്റെ ശരിയായ മാർഗ്ഗം പ്രത്യക്ഷത്തിൽ നിർണ്ണയിക്കുന്ന നേതൃത്തെ അറിയുവാൻ വേണ്ടിയുള്ള ഒന്നാണ്”. (George Lukacs; History and Class Consciousness).

പ്രാരംഭഘട്ടങ്ങളിൽ പ്രോളിറ്റേറിയറ്റിന്റെ വർഗ്ഗസമരം വേതനം, ബോണസ് തുടങ്ങിയ സാധാരണ ഭൗതിക പരിഗണനകളാൽ സീമിതമാണ്. എന്നാൽ മാർക്സ് തറപ്പിച്ചു പറയുന്നു. പ്രോളിറ്റേറിയറ്റിന്റെ സംഭാവ്യവും യഥാർത്ഥവുമായ പ്രതിബോധം അതിന്റെ ‘സാധാരണപ്രതിബോധ’ ത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നമാണ്. അവ്യക്തതയുടെ മൂടുപടങ്ങളിലൂടെ അതു നിരീക്ഷിക്കുകയും ആത്മബോധത്തിലേക്ക് ചെന്നെത്തുകയും ചെയ്യും. ലോകത്തിൽ തന്റെ കർത്തവ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധമാണ് അതിന്റെ ആത്മബോധം. “ആധികാരികസമൂഹമാകുന്ന, തന്നോടു ചേർന്ന നിര മുഴുവനും മേല്പോട്ടുയരാതെ തനിക്കു മേല്പോട്ടു പൊങ്ങുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന്” അതിനറിയാം. “തൊഴിലാളിവർഗ്ഗം സ്വന്തം വികാസം സാധിപ്പിക്കുന്നതിനിടയിൽ പഴയ സിവിൽ സൊസൈറ്റിയുടെ സ്ഥാനത്ത് വർഗ്ഗങ്ങളെയും അവയുടെ പരസ്പരശത്രുതകളെയും ബഹിഷ്കരിക്കുന്ന ഒരു സമൂഹത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകതന്നെ ചെയ്യും. രാഷ്ട്രീയാധികാരം എന്നു വ്യവഹരിക്കുന്ന ഒന്ന് പിന്നീട് ഒരിക്കലും ഉണ്ടാവുകയില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ രാഷ്ട്രീയാധികാരം എന്നത് സിവിൽ സമൂഹത്തിലുള്ള പൊരുത്തക്കേടുകളുടെ ആധികാരികപ്രകാശനം തന്നെയാണ്”.

സോഷ്യലിസ്റ്റ് ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ പ്രോളിറ്റേറിയറ്റിന് ലോകചരിത്രപ്രധാനമായ ഈ ഒരു പങ്കു കൽപിച്ചുകൊടുത്തിട്ടുള്ളത് അവർ പ്രോളിറ്റേറിയറ്റിനെ ദൈവമായി കരുതുന്നതുകൊണ്ടല്ല. വസ്തുത അതിൽ നിന്നും എത്രയോ വിദൂരത്താണ്. പ്രോളിറ്റേറിയറ്റ് അതിനെ സ്വയം മോചിപ്പിക്കുവാൻ ശക്തമാണ്; മോചിപ്പിക്കുക തന്നെ വേണം താനും. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ പ്രോളിറ്റേറിയറ്റ് തികച്ചും വളർന്നുകഴിഞ്ഞാൽ അതിലെ മാനുഷികതയും മാനുഷ്യകത്തിന്റെ ആകാരംപോലും പൂർണ്ണമായും അമൂർത്തമായിത്തീരുന്നു; അതിന്റെ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളിൽ സമകാലികസമൂഹത്തിന്റെ എല്ലാ ജീവിതസാഹചര്യങ്ങളും അപ്പാടെ പൂർത്തീകരിക്കപ്പെട്ടതായി ദർശിക്കുന്നു. പ്രോളിറ്റേറിയറ്റിൽ മനുഷ്യൻ സ്വന്തം അവസ്ഥ കാര്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ളവനാണെന്ന അവസ്ഥ നഷ്ടപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ അതേ സമയം ഈ നഷ്ടത്തെക്കുറിച്ച് അവൻ സിദ്ധാന്തപരമായ ഒരു ബോധം നേടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഒരിക്കലും നിരസിക്കുവാനോ വെള്ളയടിച്ചുകാണുവാനോ നിവൃത്തിയില്ലാത്ത സ്വന്തം ദുർദ്ദശയുടെ തികച്ചും അവിശങ്കനീയമായ ആജ്ഞകളാൽ അതിന്റെ മനുഷ്യത്വരാഹിത്യത്തിനെതിരെ വെല്ലുവിളിക്കുവാൻ പ്രേരിതനാകുന്നു. എന്നാലും പ്രോളിറ്റേറിയറ്റിന് അതിന്റെ തന്നെ ജീവിതപരിതഃസ്ഥിതികളെ നശിപ്പിക്കാതെ സ്വയം മോചിപ്പിക്കുവാൻ സാധ്യമല്ല. പക്ഷേ, അതു സാധിപ്പിക്കണമെങ്കിൽ സമകാലീന സമൂഹത്തിലെ, പ്രോളിറ്റേറിയത്തിനകത്തുതന്നെ സാന്ദ്രീകൃതരൂപത്തിൽ നിലവിലുള്ള, എല്ലാ മനുഷ്യജീവിത പരിസ്ഥിതികളെയും നശിപ്പിക്കാതെ പറ്റുകയുമില്ല” എന്ന് മാർക്സ് ഹോളി ഫാമിലി എന്ന കൃതിയിൽ എഴുതിയിട്ടുണ്ട്.

സ്വകാര്യ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥ കൈവശാവകാശബോധത്തെ ഉത്തേജിപ്പിക്കുന്ന ഒന്നാണ്. എത്രത്തോളം അതു കൂടുതലുണ്ടാകുന്നുവോ അത്രയും നല്ലത് എന്നതാണു നില. ഭൗതികചരക്കുകളുടെ പരമാവധി ഉത്പാദനവും പരമാവധി ഉപഭോഗവും മനുഷ്യന്റെ ജീവിത ലക്ഷ്യമായിത്തീരുന്നു. ഭൗതിക നേട്ടങ്ങൾക്കുള്ള തൃഷ്ണ മനുഷ്യനിൽ മുഖ്യപ്രേരകശക്തിയായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. മാർക്സ് അഭിപ്രായപ്പെട്ടിരിക്കുകയാണ്:

“സ്വകാര്യസ്വത്ത് നമ്മെ അവിവേകികളും പക്ഷപാതികളുമാക്കിയിട്ടുണ്ട്. ഒരു വസ്തു നമ്മുടെ കൈയിലുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ, നമുക്ക് അതൊരു കാപ്പിറ്റൽപോലെയാകുമ്പോൾ മാത്രമേ, അത് നേരിട്ടു ഭക്ഷിക്കപ്പെടുകയോ പാനം ചെയ്യപ്പെടുകയോ ധരിക്കപ്പെടുകയോ അധിവസിക്കപ്പെടുകയോ മറ്റോ ചെയ്യുമ്പോൾ മാത്രമേ, ചുരുക്കത്തിൽ വല്ല വിധത്തിലും പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്നതായാൽ മാത്രമേ നമ്മുടേതാണെന്ന ബോധം നമുക്കുണ്ടാവുന്നുള്ളൂ...” ഇങ്ങനെ ശാരീരികവും ബൗദ്ധികവുമായ ബോധങ്ങളുടെ സ്ഥാനത്ത് ഈ ബോധങ്ങളുടെയെല്ലാം നിരാസം പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്നു; മനുഷ്യൻ തനിക്ക് ആന്തരമായ സമ്പത്തു സൃഷ്ടിക്കുന്നതിനു ശക്തനാകുവാൻ വേണ്ടി ഇത്തരമൊരു നിശ്ശേഷ ദാരിദ്ര്യത്തിലേക്ക് അധഃപതിക്കുവാനിടയാകേണ്ടിവരുന്നു.

സ്വകാര്യസ്വത്ത് ഒരു വസ്തുവല്ല. നേരേമറിച്ച് അത് മറ്റുള്ളവരുടെ അധ്വാനത്തിന്മേൽ തീരുമാനമെടുക്കുന്നതിനുള്ള അധികാരമാണ്. കച്ചവടക്കാരുടെ സ്വകാര്യസ്വത്ത് സാരാംശത്തിൽ തൊഴിലാളിയുടെ അദ്ധ്വാനശേഷിയെ വാങ്ങുവാനും വിൽക്കുവാനും ചൂഷണം ചെയ്യുവാനുമുള്ള കാപ്പിറ്റലിസ്റ്റിന്റെ അധികാരം തന്നെയാണ്. കച്ചവടക്കാരുടെ സ്വത്തുബന്ധങ്ങളനുസരിച്ച് അധ്വാനം മാത്രമല്ല അധ്വാനിക്കുന്ന ആളും അന്യാധീനപ്പെട്ടുപോകുന്നു. ആകയാൽ സ്വകാര്യസ്വത്തവകാശത്തെ ഇല്ലാതാക്കുക എന്നത് ഒരു ലക്ഷ്യമല്ല. തൊഴിലിന്റെ അന്യാധീനത്വത്തെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള മാർഗ്ഗമാണ്. ഇത് ഒരു പുതിയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഈ വ്യവസ്ഥയിൽ സ്വതന്ത്രമായി സംഘടിച്ച വ്യക്തികൾ സാമൂഹ്യവത്കരിക്കപ്പെട്ട ഉത്പാദനമാർഗ്ഗങ്ങളെ സ്വന്തമാക്കുന്നു, നിയന്ത്രിക്കുന്നു, ഭരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

മനുഷ്യന്റെ എല്ലാ മണ്ഡലത്തിലുമുള്ള ആത്മവൈശിഷ്ട്യത്തെ നിഷേധിക്കുന്നതും, ‘സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ ന്യായമായ പ്രകാശനത്തെ’ നിഷേധിക്കുന്നതുമായ പരുക്കൻ കമ്മ്യൂണിസത്തിൽ മാർക്സിന് വിശ്വാസമുണ്ടായിരുന്നില്ല. എല്ലാവർക്കുമുള്ള പൊതുസ്വത്തായി അവകാശപ്പെടുവാൻ സാധ്യമല്ലാത്ത ഏതൊന്നിനെയും നശിപ്പിക്കലാണ പരുക്കൻ കമ്മ്യൂണിസത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. “ഉടനടി മൂർത്തമായി കൈവശം വയ്ക്കുക എന്നതാണ് ജീവിതത്തിന്റെയും അസ്തിത്വത്തിന്റെയും ഏകലക്ഷ്യമായി അതിനു തോന്നിയിട്ടുള്ളത്”.

ഈ സിദ്ധാന്തത്തെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് മാർക്സ് എഴുതുകയുണ്ടായി: “സാർവത്രികമായ അസൂയ ഒരു ശക്തിയായി ഉണർന്നു പ്രവർത്തിക്കുന്നത് അതിലോഭത്തിന്റെ ഒരു പ്രച്ഛന്നരൂപം മാത്രമാണ്; അതിലോഭം പുനഃപ്രതിഷ്ഠിതമാവുകയും വേറൊരുവിധത്തിൽ സ്വയം സംതൃപ്തമാവുകയുമാണ് അത്. ഓരോ വൈയക്തിക സ്വകാര്യ സ്വത്തിനെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകളെ എല്ലാ സമ്പന്നതരസ്വകാര്യസ്വത്തിനെതിരെയുള്ള അസൂയയുടെയും ഏതിനെയും സാമാന്യതലത്തിലേക്കു വലിച്ചിറക്കിക്കൊണ്ടുവരുവാനുള്ള അഭിവാഞ്ഛയുടെയും രൂപത്തിൽ തിരിച്ചുവിടുക എന്നതു തന്നെയാണ് അത്. അങ്ങനെ മത്സരത്തിന്റെ സാരാംശം ഈ അസൂയയും തട്ടിനിരപ്പാക്കലുമായി കലാശിക്കുന്നു. അപ്രകാരമുള്ള ഈർഷ്യയും, ഒരു കുറഞ്ഞ ആളിനെക്കുറിച്ച് മുൻകൂട്ടിയുള്ള ധാരണയനുസരിച്ച് എല്ലാം താഴോട്ടു നിരപ്പാക്കലും, ഉച്ചാവസ്ഥയെ പ്രാപിക്കുക എന്നുമാത്രമാണ് പരുക്കൻ കമ്മ്യൂണിസം. സ്വകാര്യസ്വത്തിനെ ഇപ്രകാരം തുടച്ചുനീക്കുന്നതുകൊണ്ട് യഥാർത്ഥമായ ആത്മസാത്കരണത്തെ എത്ര ചുരുക്കമായിട്ടു മാത്രമാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത് എന്ന് സംസ്കൃതിയുടെയും നാഗരികതയുടെയും ലോകത്തിന്റെ കേവലനിഷേധത്തിൽനിന്നും, സ്വകാര്യസ്വത്ത് പരിധിയിലധികമില്ലെന്നു മാത്രമല്ല ഒട്ടും ഇല്ലാത്ത നിഷ്കിഞ്ചനരുടെയും നിരീഹരുടെയും കൃത്രിമമായ സാരള്യത്തിലേക്കുള്ള അധഃപതനത്തിൽ നിന്നും സ്പഷ്ടമാണ്.

ഉത്പാദനരീതികളുടെ സാമൂഹ്യവത്കരണം എന്നാൽ മൂർത്തമായ കാപ്പിറ്റലിസ്റ്റിന്റെ സ്ഥാനത്ത് സ്റ്റേറ്റിന്റെ രൂപത്തിൽ അമൂർത്തമായ കാപ്പിറ്റലിസ്റ്റിനെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയല്ല, അന്യാധീനത്തിലാക്കപ്പെട്ട അധ്വാനത്തിന്റെ സ്ഥാനത്ത് സ്വതന്ത്രവും സംഘടിതവുമായ അധ്വാനത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുക എന്നതാണ്. (Earlier works)

അധ്വാനത്തിന്റെ വിഭജനവും തന്മൂലം സമൂഹത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള വർഗ്ഗവിഭജനവും ഉണ്ടായതോടുകൂടി മനുഷ്യൻ ഒരു അന്യാധീനബോധത്താൽ ബാധിതനായിരിക്കുകയാണ്. അവന്റെ അന്തരംഗത്തിൽ പൊതുവിലുള്ള മനുഷ്യവർഗ്ഗക്ഷേമത്തിനെതിരെ പോരടിക്കുന്ന വ്യക്തിതമേഖലയും, അഹന്തയെയും സ്വാർത്ഥതയെയും അതിലംഘിക്കുന്നതിനും സമൂഹത്തിന്റെ സജീവഭാഗമായിത്തീരുന്നതിനും പരിശ്രമിക്കുന്ന സാർവലൗകികതാമേഖലയും തമ്മിൽ ഒരു മത്സരം നടക്കുന്നുണ്ട്. ഈ അകൽച്ചയുടെ അനന്തരഫലമാണ് അന്യാധീനബോധം. മാർക്സ് വിചാരിച്ചു, വർഗ്ഗരഹിതമായ ഒരു സോഷ്യലിസ്റ്റ് സമൂഹം വൈയക്തികവും സാമൂഹ്യവുമായ താത്പര്യങ്ങളെ പുനഃപ്രതിഷ്ഠിക്കുമെന്ന്, സ്വകാര്യസ്വത്തിനെ ഇല്ലാതാക്കുക എന്നതിന് അദ്ദേഹം നൽകിയ അർത്ഥം ‘മനുഷ്യന്റെ എല്ലാ വികാരങ്ങളെയും, വിശേഷഗുണങ്ങളെയും സമ്പൂർണ്ണമായി സമുദ്ധരിക്കുക’ എന്നാണ്.

മാർക്സ് എഴുതുകയുണ്ടായി; “സ്വകാര്യസ്വത്തിനെ ഇല്ലാതാക്കുന്ന കമ്മ്യൂണിസം എന്നാൽ യഥാർത്ഥ മനുഷ്യജീവിതത്തെ അന്യാധീനപ്പെടുത്തുവാൻ സാധ്യമല്ലാത്ത സമ്പത്തായി മാറ്റുക എന്നതാണ്. പ്രായോഗിക മനുഷ്യത്വം രൂപംകൊള്ളുക എന്നതാണ്”. (Earlier works).

മാർക്സ് അന്യാധീനത്വം എന്ന പദം ഉപയോഗിക്കുന്നത് സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ സ്രോതസ്സിനെ വിശദീകരിക്കുന്ന സീമിതമായ രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ അർത്ഥത്തിൽ മാത്രമല്ല, സത്താമീമാംസാപരമായ വിപുലമായ അർത്ഥത്തിലും കൂടിയാണ്.

“അന്യാധീനപ്പെട്ട അധ്വാനത്തിന്റെയും തൊഴിലാളിക്കു പ്രകൃതിയോടും തന്നോടുതന്നെയുമുള്ള ബാഹ്യബന്ധത്തിന്റെയും ഉത്പന്നമാണ്, പരിണതിയാണ്, അവശ്യഫലമാണ് സ്വകാര്യസ്വത്തെന്നത്. അങ്ങനെ സ്വകാര്യസ്വത്ത് എന്നത് വിശകലനത്തിൽ അന്യാധീനപ്പെട്ട അധ്വാനം അതായത് അന്യാധീനപ്പെട്ട മനുഷ്യൻ — അപരക്തമായ അധ്വാനം — അപരക്തമായ ജീവിതം — അപരക്തനായ മനുഷ്യൻ എന്ന ആശയത്തിന്റെ ഫലങ്ങളാണ്. ശരിയാണ്, സ്വകാര്യസ്വത്തു പ്രസ്ഥാനത്തിന്റെ ഫലമായിട്ടാണ് രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥാപരമായി അന്യാധീനാധ്വാനം (അന്യാധീനജീവിതം) എന്ന ആശയം നമുക്കു ലഭിച്ചിട്ടുള്ളത്. പക്ഷേ, ഈ ആശയത്തിന്റെ വിശകലനത്തിൽ നിന്ന് വിശദമാകുന്നുണ്ട് സ്വകാര്യസ്വത്ത് അന്യാധീനാധ്വാനത്തിന്റെ സ്രോതസ്സായി, കാരണമായി, തോന്നുന്നുണ്ടെങ്കിലും യഥാർത്ഥത്തിൽ അത് ഇതിന്റെ അനന്തരഫലമാണ് എന്ന്”.

ഈ വിശാലമായ അർത്ഥത്തിലത്രേ മാർക്സ് മനുഷ്യന്റെ സകലവിധത്തിലുള്ള ബോധങ്ങളുടെയും വൈശിഷ്ട്യങ്ങളുടെയും സമ്പൂർണ്ണമായ സമുദ്ധാരണത്തിലേക്ക് വഴിയൊരുക്കുന്ന സ്വകാര്യസ്വത്തവകാശോന്മൂലനത്തെക്കുറിച്ചു പ്രസ്താവിക്കുന്നത്.

“സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെ സാക്ഷാത്തായ ഉല്ലംഘനം മനുഷ്യന്റെ സത്തിനെ, ജീവിതത്തെ വാസ്തവിക മനുഷ്യനെ മനുഷ്യ നേട്ടങ്ങളെ, മനുഷ്യനുവേണ്ടി മനുഷ്യൻ, കൈവശപ്പെടുത്തലാണ്, അത് അപ്രത്യക്ഷവും, ഏകപക്ഷീയവുമായ സന്തർപ്പണത്തിന്റെ അർത്ഥത്തിൽ മാത്രം — കൈവശംവയ്ക്കു, ഉടമയാവുക എന്ന അർത്ഥത്തിൽ മാത്രം — ഗ്രഹിച്ചാൽ പോരാ, മനുഷ്യൻ അവന്റെ സമഗ്രമായ സത്വത്തെ സമഗ്രമായ രീതിയിൽ — അതായതു സമ്പൂർണ്ണമനുഷ്യനെ — കൈവശപ്പെടുത്തലാണ് അത്. ആകയാൽ സ്വകാര്യസമ്പത്തിന്റെ ഉല്ലംഘനം സമ്പൂർണ്ണമായ മാനുഷിക ബോധങ്ങളെയും സവിശേഷതകളെയും സാകല്യേന സമുദ്ധരിക്കൽ തന്നെയാണ്. ഈ ബോധങ്ങളും സവിശേഷതകളും വിഷയപരമായും, വിഷയീപരമായും മാനുഷികമായിത്തീരുന്നതു നിമിത്തം ഇതു തികച്ചും സമുദ്ധാരണമാണ്. കണ്ണ് ഒരു മനുഷ്യന്റെ കണ്ണായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു. അതിന്റെ ലക്ഷ്യം സാമൂഹ്യവും മാനുഷികവുമാണ് — മനുഷ്യനിൽനിന്നു മനുഷ്യനുവേണ്ടി ഉദ്ഭവിക്കുന്ന ലക്ഷ്യമാണ് അത്”.

ഉത്പാദനോപകരണങ്ങളിൽ സ്വകാര്യ സ്വത്തവകാശോന്മൂലനവും അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് കൂട്ടുടമാവകാശ പ്രതിഷ്ഠാപനവും ഈ വിശാലമായ അർത്ഥത്തിൽ സ്വകാര്യ സമ്പദുല്ലംഘനത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ പടി മാത്രമാണു — അന്യാധീനതമൊഴിവാക്കുന്നതിന്റെയും മനുഷ്യന്റെ സമ്പൂർണ്ണമായ മോചനത്തിന്റെയും ആരംഭം മാത്രമാണ്. പൂർണ്ണ വളർച്ചയെത്തിയ മനുഷ്യത്വമെന്ന നിലയിൽ കമ്മ്യൂണിസമെന്നത് “മനുഷ്യനും പ്രകൃതിയും തമ്മിലും മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള മാത്സര്യത്തിന്റെ യഥാർത്ഥമായ വിച്ഛേദനമാണ്; അസ്തിത്വവും സത്തും തമ്മിലുള്ള വിഷയവത്കരണവും സ്വപ്രമാണീകരണവും തമ്മിലുള്ള, സ്വാതന്ത്ര്യവും ആവശ്യകതയും തമ്മിലുള്ള വ്യക്തിയും വർഗ്ഗങ്ങളും തമ്മിലുള്ള പ്രതിപത്തിയുടെ വാസ്തവികമായ വിച്ഛേദനമാണ്”.

യഥാർത്ഥത്തിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ഈ ലോകം മധ്യകാല ദാർശനികന്മാർക്കും പുണ്യവാളന്മാർക്കും പാരിത്യാജ്യമായ ഒന്നായിരുന്നു. എന്നാൽ മാർക്സിന്റെ വീക്ഷണം നിഷേധാത്മകമായിരുന്നില്ല; മനുഷ്യന്റെ ആവശ്യകതകളുടെ നിരാകരണമായിരുന്നില്ല. സ്വകാര്യസ്വത്തിന്റെയും വർഗ്ഗവിഭജനത്തിന്റെയും ഉന്മൂലനത്തിലും മനുഷ്യൻ മനുഷ്യന്റെ സഹോദരനാണെന്നും സുഹൃത്താണെന്നുമുള്ള ബോധത്തോടുകൂടിയ മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ വികാസത്തിലും അധിഷ്ഠിതമായ സമൃദ്ധിയുടെ ലോകമാണ് അത്. മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനുവേണ്ടി രാഷ്ട്രീയ സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയ്ക്കുമപ്പുറത്തു ചെന്ന് യഥാർത്ഥമനുഷ്യപ്രകൃതിയെ സ്വായത്തമാക്കുക എന്നതാണ് മാർക്സിന്റെ ലക്ഷ്യം.

മനുഷ്യന്റെ മോചനവും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടെ മാനുഷികീകരണവുമാണ് സോഷ്യലിസത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. മനുഷ്യനെ മനുഷ്യൻ ചൂഷണം ചെയ്യാത്തതും ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും ബഹുമുഖശേഷികളെ സ്വതന്ത്രമായി വികസിക്കുവാൻ സഹായിക്കുന്നതുമായ ഒരു മനുഷ്യസമൂഹമാണ് — മനുഷ്യൻ ഒരിക്കലും മനുഷ്യന്റെ ശത്രുവായി പ്രവർത്തിക്കുന്നവനോ മനുഷ്യനോടു മത്സരത്തിൽ ഏർപ്പെടുന്നവനോ അല്ലാത്ത — മനുഷ്യൻ മനുഷ്യന്റെ സഹോദരനും സുഹൃത്തുമായ ഒരു സമൂഹമാണ് — സോഷ്യലിസത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. സോഷ്യലിസം അതിന്റെ ഉയർന്ന മാനുഷിക മൂല്യമാനദണ്ഡംകൊണ്ടും മനുഷ്യവ്യക്തിത്വബഹുമാനംകൊണ്ടും മനുഷ്യൻ തന്നെയാണ് ഏറ്റവും ഉയർന്ന സാമൂഹ്യമൂല്യം എന്ന ദൃഢനിശ്ചയംകൊണ്ടാണു കാപ്പിറ്റലിസത്തെ എതിർക്കുന്നത്. ഈ ലക്ഷ്യം സാധിപ്പിക്കുന്നതിന് തൊഴിലാളികൾ ബോധപൂർവ്വം സമരം ചെയ്ത് സമൂഹത്തിൽ നിലവിലുള്ള ചൂഷണ സംവിധാനങ്ങളെയും മർദ്ദന വ്യവസ്ഥകളെയും തൂത്തെറിയുകതന്നെ വേണം. അവകാശം തട്ടിയെടുത്തവരിൽ നിന്ന് അവകാശം ഒഴിപ്പിച്ചു വാങ്ങിയതുകൊണ്ടു മാത്രമേ ജനങ്ങളുടെ ജീവിതനിലവാരമുയർത്തിയതുകൊണ്ടു മാത്രമേ എല്ലാ പൗരന്മാർക്കും തൊഴിലും വിദ്യാഭ്യാസവും വൈദ്യസഹായവും ലഭ്യമാക്കുന്നതുകൊണ്ടു മാത്രമേ സോഷ്യലിസം താനേ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെടുമെന്നുള്ള വ്യാമോഹം ശരിയല്ല. സാമൂഹ്യവും രാഷ്ട്രീയവും സാങ്കേതികശാസ്ത്രപരവുമായ പരിവർത്തനങ്ങളിലൂടെ ഉണ്ടാകുന്ന ഭൗതികവും സാംസ്കാരികവുമായ അഭിവൃദ്ധി സോഷ്യലിസം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു നിബന്ധനം മാത്രമേ ആകുന്നുള്ളൂ. സോഷ്യലിസം എന്നത് സർവോപരി ഓരോ മനുഷ്യന്റെയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും ആത്മമഹത്വത്തെയും വികസിപ്പിക്കുന്നതിനുതകുന്ന സമുചിതസാമൂഹ്യസംഘടനകളും സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥകളും നിലവിൽ വന്നിട്ടുള്ള സ്വതന്ത്രമായ ഒരു മനുഷ്യസമൂഹമാണ്. സാമ്പത്തിക രാഷ്ട്രീയ പരിവർത്തനങ്ങൾ മനുഷ്യസമൂഹത്തിന്റെ സമഗ്രമായ മോചനത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള, മനുഷ്യന്റെ സമ്പൂർണ്ണമായ സമുദ്ധരണത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള മാർഗ്ഗങ്ങൾ മാത്രമത്രേ.

മാനുഷിക ബന്ധങ്ങൾ കാപ്പിറ്റലിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥയിലെന്നപോലെ വസ്തുക്കൾ തമ്മിലുള്ള ബന്ധമായി ഇനിയൊരിക്കലും വികൃതങ്ങളാകാത്തവിധം സമൂഹത്തിനെ പുനഃസംഘടിപ്പിക്കുകയാണ് സോഷ്യലിസത്തിന്റെ മുഖ്യലക്ഷണം. സോഷ്യലിസത്തിന്റെ വിജയം സാമ്പത്തികാസൂത്രണങ്ങളുടെ വിജയത്തെയും ജീവിത നിലവാരങ്ങളുടെ ഉയർച്ചയെയും മാത്രമല്ല ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത്; തങ്ങളുടെ സഹജീവികളോടു തങ്ങൾക്കുള്ള കർത്തവ്യങ്ങളെയും കടമകളെയും കുറിച്ചു ബോധമുള്ളവരും വിശാലതരമായ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ അഭേദ്യഘടകങ്ങളാണു തങ്ങളെന്നു ഗ്രഹിച്ചിട്ടുള്ളവരുമായ മനുഷ്യജീവികളുടെ പരിപക്വതയെയാണ് അതു മുഖ്യമായി ആശ്രയിക്കുന്നത്. കാപ്പിറ്റലിസ്റ്റ് വ്യവസ്ഥയിലുള്ള സ്വകാര്യസമ്പത്തിന്റെയും മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനെ ചൂഷണം ചെയ്യുന്നതിന്റെയും ഉന്മൂലനം മാത്രമല്ല സോഷ്യലിസം; ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും ആത്മമഹത്വത്തിന്റെ വികസനം സമൂഹത്തിന്റെ സമഗ്രമായ വികസനത്തിന്റെ അവശ്യനിബന്ധനമായി അംഗീകരിക്കുന്ന യഥാർത്ഥ സാമൂഹിക-മാനുഷിക ബന്ധങ്ങളുടെ പ്രഫുല്ലനവും കൂടിയാണ് അത്.

11.8

ശ്രീശങ്കരന്റെ സിദ്ധാന്തത്തിൽ ബ്രഹ്മം അതായത് കേവലസംശുദ്ധബോധം മാത്രമാണ് പരമസത്യം. അത് എല്ലാ വികാസപരിണാമങ്ങൾക്കുമപ്പുറത്തു സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നു. ജീവാത്മാവ് ബ്രഹ്മഭിന്നമല്ല.

ഹെഗലും തന്റെ സിദ്ധാന്തം ആരംഭിക്കുന്നത് അനന്തവും സംശുദ്ധവുമായ ബോധത്തിൽനിന്നു തന്നെയാണ്. ‘സ്വയംചിന്താവിഷയമായിട്ടുള്ള ചിന്തയാണ് അത്”. എന്നാൽ അതു സ്വയം അറിയുന്നതിനുവേണ്ടി, വിഷയവത്കരണ പ്രക്രിയയിലൂടെ സാന്ത പ്രപഞ്ചമായി വെളിപ്പെടുന്നു.

ഇപ്രകാരം ശ്രീശങ്കരനും ഹെഗലും മനുഷ്യനും സമൂഹത്തിനും പുറമെ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ബോധം എന്ന തത്വത്തെ സങ്കൽപിക്കുന്നുണ്ട്. നേരെമറിച്ച് മാർക്സിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ ബോധത്തിന് സമൂഹജീവിയായ മനുഷ്യന്റെ ബോധമായി മാത്രമേ നിലനിൽപ്പുള്ളൂ. മനുഷ്യനിൽ നിന്നു വേറിട്ടു നിന്നുകൊണ്ട് അതിനു വേറെ പ്രവർത്തനമില്ല.

ശങ്കരാദ്വൈതത്തിൽ പാരമാർത്ഥികസത്യത്തിന്റെ നിലയിൽനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ സ്വതന്ത്രമായ അസ്തിത്വമില്ലാത്ത ഒരു മിഥ്യാഭാവം മാത്രമാണ് മനുഷ്യൻ. പരിച്ഛിന്നനായ ജീവാത്മാവ് അപരിച്ഛിന്നനായ പരമാത്മാവിൽ നിന്നു ഭിന്നനല്ല.

ഹെഗലിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ വിഘടനത വിപരീതപ്രക്രിയയിൽ സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന സത്വമാണ് മനുഷ്യൻ. മാർക്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തിലാകട്ടെ മനുഷ്യനിൽ നിന്നുപരിയായി, മനുഷ്യനുമപ്പുറത്തായി ഒന്നുമില്ലതന്നെ. ആശയത്തെ നിഷേധിച്ചുകൊണ്ടാണ് മനുഷ്യൻ ആവിർഭവിച്ചതെന്നു ഹെഗൽ പറയുമ്പോൾ മാർക്സ് പറയുന്നു മനുഷ്യൻ പ്രകൃതിയുടെ ഒരു ഉത്പന്നമാണ് എന്ന്.

ശ്രീശങ്കരന്റെ ബ്രഹ്മം നിർഗുണവും നിഷ്ക്രിയവുമാണ്. ഹെഗലിന്റെ പരമതത്വമാകട്ടെ സക്രിയമാണ്. അമൂർത്തമായിട്ടാണെങ്കിലും ശുദ്ധമാർത്ഥതത്വപരമായിട്ടാണെങ്കിലും ഹെഗൽ മനുഷ്യന്റെ ഐന്ദ്രിയ പ്രവർത്തനത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നുണ്ട്. മനുഷ്യൻ സ്വന്തംപ്രവർത്തനത്തിലൂടെ സ്വയം സൃഷ്ടിക്കപ്പെടുന്നതായിട്ടാണ് മാർക്സ് വിശ്വസിക്കുന്നത്.

പരിണാമ പ്രക്രിയയിലെ മുഖ്യനടൻ ഹെഗലിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ‘കേവലാശയം’ ആണ്; മാർക്സിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മനുഷ്യനും.

പ്രാപഞ്ചികനും പരിച്ഛിന്നനും ആയ ജീവൻ അപരിച്ഛിന്നവും അനന്തരവുമായ പരബ്രഹ്മമാണെന്നു സ്വയം അറിയുക എന്നതാണ് ശങ്കരന്റെ പ്രമേയം.

വിഷയി, ശക്യതയുടെ ഇരുളിൽനിന്ന് യഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ വെളിച്ചത്തിലേക്കു സ്വയം പരിവർത്തിതമാകുന്നതിനെക്കുറിച്ചാണ് ഹെഗൽ പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. സത്വം തന്നോടൊത്തു തന്നെത്തന്നെ ദർശിക്കുക എന്നുള്ള കേവലജ്ഞാനമാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പ്രമേയം.

പ്രാകൃതിക മനുഷ്യൻ തന്റെ വൈഭവങ്ങളെ വികസിപ്പിച്ച് ഒരു സമ്പൂർണ്ണമാനുഷിക മനുഷ്യനായിത്തീരുവാൻ എങ്ങനെ ശക്തനാകും, ഇപ്പോൾ എത്തിയിട്ടില്ലാത്ത അവസ്ഥയിൽ നിന്ന് എത്തേണ്ടുന്ന അവസ്ഥയിലേക്ക് എങ്ങനെ എത്തുവാൻ ശക്തനാകും എന്നുള്ളതാണ് മാർക്സിന്റെ പ്രതിപാദ്യവിഷയം.

ശ്രീശങ്കരനും ഹെഗലും സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും ആത്മസാക്ഷാത്കാരത്തെയും കുറിച്ചുള്ള അവരുടെ സങ്കല്പങ്ങളെ അതീന്ദ്രിയവും കേവലവുമായ ബോധത്തിന്റെ ആധാരത്തിലാണു പണിതെടുത്തിട്ടുള്ളത്. മാർക്സിന്റെ ആധാരമാകട്ടെ മനുഷ്യൻതന്നെയാണ്.

ശ്രീശങ്കരന് സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നത് അകാരനിഷ്ഠമായ ഒരു മൂല്യമാണ്; യഥാർത്ഥമായിക്കാണുന്ന ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ അതേപടി ഉപേക്ഷിച്ചുകൊണ്ട് സഹജ്ഞാനത്തിലൂടെ ജീവാത്മാവിനെ മോചിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള ആത്മനിഷ്ഠാപ്രേരണയാൽ പ്രവർത്തിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഒന്നാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മൂലാവിദ്യയെ തരണം ചെയ്യുന്നതിനും ജീവൻ അപരിച്ഛിന്നമായ പരബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമല്ലെന്നുള്ള യാഥാർത്ഥ്യം അനുഭൂതിവിഷയമാക്കുന്നതിലുമാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം സ്ഥിതി ചെയ്യുന്നത്. യഥാർത്ഥ ജ്ഞാനം മൂലം മായയുടെ മൂടുപടം പിച്ചിച്ചീന്തിക്കളയപ്പെടുമ്പോൾ മനുഷ്യന് അവന്റെ ശരിയായ സ്വരൂപം ബോധവിഷയമാവുകയും ബ്രഹ്മപ്രാപ്തിയുണ്ടാവുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഹെഗലിന്റെ മതമനുസരിച്ച് “ലോകചരിത്രം സ്വാതന്ത്ര്യബോധത്തിലുള്ള പുരഃപ്രയാണമാണ്”. മാർക്സിന്റെ പക്ഷത്തിൽ അത് സ്വാതന്ത്ര്യബോധമല്ല ശരിക്കും സ്വാതന്ത്ര്യം തന്നെയാണ്. ഹെഗലിന് മാനുഷികചരിത്രം മാനുഷികത്തിന്റെ അമൂർത്തമായ സത്വത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ് — യഥാർത്ഥ മനുഷ്യന്റെ മുകളിലും അപ്പുറത്തുമായി സ്ഥിതി ചെയ്യുന്ന സത്വത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ്. എന്നാൽ മാർക്സിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം യഥാർത്ഥ മനുഷ്യനും അവന്റെ യഥാർത്ഥ സ്വാതന്ത്ര്യവുമാണ് മുഖ്യപ്രശ്നം. പ്രകൃതിയുടെയും സമൂഹത്തിന്റേയും പ്രതിബന്ധകാരികളായ ശക്തികളിൽനിന്നു മനുഷ്യനു ലഭിക്കേണ്ട മോചനമാണ് — സർവവിധത്തിലുള്ള ചൂഷണമർദ്ദനങ്ങളിൽ നിന്നുള്ള മോചനമാണ് — മനുഷ്യന്റെ അന്തർലീനവൈഭവങ്ങളുടെ സാകല്യേനയുള്ള നിർവിഘ്നവികാസമാണ് മാർക്സിന്റെ ലക്ഷ്യം. മനുഷ്യന്റെ ക്രിയാത്മകശേഷികളുടെ നിരന്തരമായ വികാസമാണ് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ കാതലായ അംശം.

സാമൂഹ്യപ്രതിബന്ധങ്ങൾക്കിടയിൽ മനുഷ്യന്റെ സഹജവൈഭവങ്ങൾ എങ്ങനെ വികാസം പ്രാപിക്കുന്നു എന്ന കാര്യത്തെക്കുറിച്ച് മാർക്സ് അവലോകനം ചെയ്യുകയുണ്ടായി. ഈ പ്രതിബന്ധങ്ങളെയും സീമകളെയും ഉല്ലംഘിക്കുന്നതിനുള്ള പ്രയത്നമാണ് സ്വാതന്ത്ര്യം. മാർക്സ് പ്രസ്താവിച്ചിട്ടുണ്ട്. “താൻ തന്നെ തന്റെ നിയാമകനല്ലെങ്കിൽ — തന്റെ അസ്തിത്വത്തിനു തന്നോടുതന്നെ കടപ്പെട്ടുകൊണ്ട് താൻ തന്നെ തന്റെ നിയാമകനല്ലെങ്കിൽ — ഒരുവനും സ്വയം സ്വതന്ത്രനായി കരുതുകയില്ല. മറ്റൊരുത്തന്റെ ഔദാര്യത്തെ ആശ്രയിച്ചുകഴിയുന്ന ഒരുത്തൻ അവനവനെ ആശ്രിതനായി മാത്രമേ ഗണിക്കുകയുള്ളൂ” എന്ന്.

പ്രകൃതിയും സമൂഹവും അടിച്ചേൽപിച്ചിട്ടുള്ള സീമകളെ അതിലംഘിക്കുന്നതിനുവേണ്ടി തന്നിലുള്ള മനുഷ്യത്വം അവനെ ക്രിയാത്മക പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കായി പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന പരിസ്ഥിതിയിൽ മാത്രമേ അവൻ സ്വതന്ത്രനെന്നു കൽപിക്കുവാൻ നിർവ്വാഹമുള്ളൂ. ഈ അർത്ഥത്തിൽ ഒരു കാപ്പിറ്റലിസ്റ്റ് ചൂഷകൻ ഒരിക്കലും സ്വതന്ത്രനാണെന്നു പറഞ്ഞുകൂടാ; എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അയാൾ അധികാരത്തിനും സമ്പത്തിനും വേണ്ടിയുള്ള അഭിലാഷങ്ങളുടെ അടിമയാണ്. മനുഷ്യൻ മനുഷ്യോചിതമല്ലാത്ത വികാരങ്ങൾക്കും ക്ഷുദ്രപ്രേരണകൾക്കും സ്വാർത്ഥത്തിനും തൃഷ്ണയ്ക്കും വശംവദനായിരിക്കുന്നിടത്തോളം കാലം അസ്വതന്ത്രനാണ്. മാനുഷികത്തിന്റെ ചക്രവാളങ്ങളെ വികസിപ്പിക്കുന്നതിനു സഹായകമായവിധം അയാളുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ അയാളിൽ കുടികൊള്ളുന്ന മനുഷ്യത്വവും ക്രിയാത്മകത്വവും നിയന്ത്രിക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ അയാൾ സ്വതന്ത്രനാവുകയുള്ളൂ. ഇതു സാദ്ധ്യമാകണമെങ്കിൽ അയാൾ ബഹുമുഖമായ മനുഷ്യവ്യക്തിയായി പ്രവർത്തിക്കുകതന്നെ വേണം. അങ്ങനെ സമൂഹത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുവേണ്ടിയുള്ള സമരം മനുഷ്യവ്യക്തിത്വത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു വേണ്ടിയുള്ള സമരമായി പരിണമിച്ചിരിക്കുകയാണു ചെയ്യുന്നത്.

മാർക്സിന്റെ പക്ഷത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ ആത്മസിദ്ധി എന്നത് സമ്പൂർണ്ണ-സമഗ്ര-വിശ്വജനീന മനുഷ്യൻ എന്ന ആശയത്തിന്റെ സാക്ഷാത്കരമാണ്. ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിലെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുമായി ഒട്ടും ബന്ധപ്പെടാതെ അവനവനിലേക്കു തന്നെ വലിഞ്ഞ് ധ്യാനമഗ്നനായിരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അക്കാര്യം നടപ്പിലാക്കാൻ സാധ്യമല്ല. ചൂഷകത്വവും മാർദ്ദകത്വവും പുലരുന്ന വർഗ്ഗവിഭജനത്തോടുകൂടിയ സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയെ തുത്തെറിഞ്ഞ് സ്വന്തം പരിസരത്തെ മനുഷ്യവത്കരിക്കുന്നതിനുള്ള സമരങ്ങളിലൂടെ മാത്രമേ മനുഷ്യൻ മനുഷ്യത്വമുള്ളവനായിത്തീരുന്നുള്ളൂ.

മാർക്സിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ബൂർഷ്വാഭരണഘടനകളിൽ ഉൾക്കൊള്ളിച്ചിട്ടുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും കാപ്പിറ്റലിസ്റ്റ് — വൈപണിക സമ്പദ്വ്യവസ്ഥയുടെ പ്രകാശനമല്ലാതെ മറ്റൊന്നുമല്ല. കാപ്പിറ്റലിസത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന സങ്കൽപത്തിന് സവിശേഷമായ ചില അർത്ഥങ്ങളാണുള്ളത്. വാങ്ങിക്കുവാനും വിൽക്കുവാനും സ്വത്ത് കൈവശം വയ്ക്കുവാനും അധ്വാനശേഷിയെ ലാഭമാക്കി മാറ്റുവാനുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു അതിന്റെ അർത്ഥം. ബൂർഷ്വകളുടെ സ്വാതന്ത്ര്യസങ്കൽപത്തെ വിമർശിച്ചുകൊണ്ട് മാർക്സ് ഇപ്രകാരമെഴുതുകയുണ്ടായി:

“അവിടെ മാത്രമാണ് സ്വാതന്ത്ര്യവും സമത്വവും സ്വത്തും ബെൻഥാമും ഭരിക്കുന്നത്! സ്വാതന്ത്ര്യം — എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഒരു ചരക്കിന്റെ (ഉദാഹരണമായി അദ്ധ്വാനശക്തിയുടെ) ക്രേതാവും വിക്രേതാവും സ്വേച്ഛയാൽ മാത്രമേ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്നുള്ളൂ. സ്വതന്ത്ര ഏജന്റുകളെപ്പോലെ അവർ ഇടപാടുകൾ നടത്തുന്നു. അവർ തമ്മിലുണ്ടാകുന്ന കരാർ അവരുടെ പൊതുആഗ്രഹത്തിന് നിയമദ്യോതകമായ ഒരു രൂപം കൊടുക്കൽ മാത്രമാണ്. സമത്വം — എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ചരക്കുകളുടെ ഉടമകളെന്ന കണക്കിൽ ഓരോരുത്തരും മറ്റുള്ളവരുമായി ബന്ധപ്പെടുകയും തുല്യത്തിനു തുല്യം കൈമാറ്റം നടത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. സ്വത്ത് — എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഓരോരുത്തരും അവനവന്റെ ഉടമസ്ഥതയിലുള്ളതു മാത്രമേ വിപണനം ചെയ്യുന്നുള്ളൂ. ബെൻഥാം — എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഓരോരുത്തനും അവനവന്റെ കാര്യത്തിൽ മാത്രമേ ശ്രദ്ധിക്കുന്നുള്ളൂ. അവരെ അടുപ്പിക്കുന്നതിലും പരസ്പരം ബന്ധപ്പെടുത്തുന്നതിലും പ്രവർത്തിക്കുന്ന ഒരേ ഒരു ശക്തി സ്വാർത്ഥം, ലാഭേച്ഛ, വ്യക്തിതാൽപര്യം എന്നിവയുടെ സമുദായമാണ്. ഓരോരുത്തനും തന്നിൽ മാത്രമേ നോട്ടമുള്ളൂ. ആരും മറ്റുള്ളവരെക്കുറിച്ചു വേവലാതിപ്പെടുന്നില്ല. അപ്രകാരം ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടുമാത്രം അവർ പരസ്പരഗുണത്തിനുവേണ്ടി, എല്ലാവരുടെയും ക്ഷേമത്തിനുവേണ്ടി, എല്ലാവരുടെയും താൽപര്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി, പൂർവ്വപ്രതിഷ്ഠിതമായ പൊരുത്തങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് അഥവാ ഒരു സമഗ്രനിപുണമായ ജാഗ്രതയുടെ ആഭിമുഖ്യത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചുപോരുകയാണ്.

പ്രാണിസഹജമായ ആവശ്യങ്ങളുടെ സംതൃപ്തിക്കുവേണ്ടിയുള്ള ഭൗതികവസ്തുക്കളുടെ ഉത്പാദനോപഭോഗങ്ങൾക്കുമപ്പുറത്താണ് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മേഖല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, വസ്തുക്കളുടെ സ്വായത്തീകരണവും സ്വത്ത് കൈവശം വയ്ക്കുന്നതിലുള്ള ആഗ്രഹവും മനുഷ്യനെ അവന്റെ മാനുഷികബോധങ്ങളോടുകൂടിയ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതിൽ നിന്ന് അകറ്റി നിർത്തുന്നു. കൈവശം വയ്ക്കുന്നതിനുള്ള ആഗ്രഹങ്ങളെ മനുഷ്യന്റെ ബോധമണ്ഡലത്തിൽനിന്നു മോചിപ്പിക്കുന്നതിലും അവന്റെ പ്രകൃതിയെ മാനുഷികമാക്കുന്നതിലുമാണ് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മേഖല സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്. ആ മേഖല ബുദ്ധിയുടെയും ബോധങ്ങളുടെയും മേഖലയാണ്. സ്നേഹത്തിന്റെയും സാഹോദര്യത്തിന്റെയും ആത്മാർത്ഥമായ മനുഷ്യബന്ധങ്ങളുടെയും മേഖലയാണ്. മനുഷ്യന്റെ സാകല്യേനയുള്ള സമ്പത്തിനും സഹജമായഭാവത്തിനും യോജിക്കുന്ന മനുഷ്യബോധത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന മേഖലയാണ് അത്. (മാർക്സ്).

ഭൗതികസൗകര്യങ്ങളുടെ സമൃദ്ധിക്കു കാരണമായ ഉത്പാദനശക്തികളെ ഗണ്യമായി വികസിപ്പിക്കുന്നതിന്റെയും എല്ലാ ഭൃത്യബന്ധങ്ങളെയും അന്യാധീനവത്കരണത്തെയും നശിപ്പിക്കുന്നതിന്റെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രമേ മനുഷ്യന് ആവശ്യകതകളുടെ സാമ്രാജ്യം അതിക്രമിച്ച് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ സാമ്രാജ്യത്തിലേക്കു പ്രവേശിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമാവുകയുള്ളൂ.

മാർക്സ് രേഖപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നു: “അവശ്യകതയുടെയും ബാഹ്യപ്രയോജനത്തിന്റെയും നിർബന്ധത്തിനു വഴങ്ങി അദ്ധ്വാനം ആവശ്യമായി വരുന്നഘട്ടം അതിക്രമിക്കുന്നതുവരെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മേഖല ആരംഭിക്കുന്നതേയില്ല. വസ്തുതകളുടെ സ്വഭാവമനുസരിച്ചും പരിനിഷ്ഠിതമായ അർത്ഥത്തിലും സ്വാതന്ത്ര്യമേഖലയുടെ കിടപ്പ് ഭൗതികോത്പാദനമേഖലയുടെ അപ്പുറത്താണ്. തന്റെ ആവശ്യങ്ങൾ നിറവേറ്റുന്നതിനായി തന്റെ ജീവിതസന്ധാരണത്തിനും പ്രത്യുത്പാദനത്തിനുമായി പ്രാകൃതമനുഷ്യന് പ്രകൃതിയോടു മല്ലിടേണ്ടിവന്നിട്ടുണ്ടല്ലോ. അതുപോലെ പരിഷ്കൃതമനുഷ്യനും ചെയ്യേണ്ടതായിട്ടുണ്ട്. ഏതു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയോടും സാദ്ധ്യതയുള്ള ഏതുവിധം ഉൽപാദനവ്യവസ്ഥയോടും അയാൾ അതു ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുകതന്നെവേണം. അയാളുടെ വികാസത്തോടൊപ്പം സ്വാഭാവികാവശ്യകതകളുടെ മേഖലയും വികസിക്കുന്നു. പക്ഷേ, ഒപ്പംതന്നെ ഉത്പാദനശക്തികളും വർദ്ധമാനമായിത്തീരുന്നതുനിമിത്തം ഈ ആവശ്യകതകൾ ക്ലേശരഹിതം നിറവേറ്റപ്പെടുന്നു. സോഷ്യലീകരിക്കപ്പെട്ട മനുഷ്യൻ (സംഘടിതമായ ഉത്പ്പാദകവർഗ്ഗം) പ്രകൃതിയുമായുള്ള തന്റെ പൈതൃക മാറ്റത്തെ ശാസ്ത്രീയമായി നിയന്ത്രിക്കുന്നു. പ്രകൃതിയെ ഏതോ ഒരു അന്ധശക്തിയെക്കൊണ്ടു ഭരിപ്പിക്കുന്നതിനു പകരം തന്റെ സാമാന്യനിയന്ത്രണത്തിൽ കൊണ്ടുവരുന്നതിലാണ് പ്രസ്തുത മേഖലയിലെ സ്വാതന്ത്ര്യം നിലകൊള്ളുന്നത്. ഊർജ്ജം ഏറ്റവും കുറച്ചു ചെലവഴിച്ചും തന്റെ മാനുഷിക സ്വഭാവത്തിന് ഏറ്റവും യോജിച്ച രീതിയിലും പര്യാപ്തമായ വിധത്തിലും അവൻ അതു സാധിപ്പിച്ചെടുക്കുന്നു. ഇങ്ങനെയൊക്കെയാണെങ്കിലും അത് എപ്പോഴും ആവശ്യകതയുടെ മേഖലതന്നെയാണ്. അതിനുമപ്പുറത്താണ് മനുഷ്യശക്തിയുടെ യഥാർത്ഥമായ വികസനം ആരംഭിക്കുന്നത്. അതിന്റെ ലക്ഷ്യം അതുതന്നെയാണ്. അതുതന്നെയാണ് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ യഥാർത്ഥമായ മേഖല (മാർക്സ്: കാപ്പിറ്റൽ).

(കലാകൗമുദി ലക്കം 65 മുതൽ 76 വരെ)

കെ. ദാമോദരൻ

കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് പാർട്ടിയുടെ കേരളത്തിലെ സ്ഥാപകനേതാക്കളിൽ ഒരാളും മാർക്സിസ്റ്റ് സൈദ്ധാന്തികനും എഴുത്തുകാരനുമായിരുന്നു കെ. ദാമോദരൻ (ഫെബ്രുവരി 25, 1904–ജൂലൈ 3, 1976). മലപ്പുറം ജില്ലയിലെ തിരൂർ വില്ലേജിൽ പൊറ്റൂർ ദേശത്ത് കീഴേടത്ത് എന്ന സമ്പന്ന നായർ കുടുംബത്തിൽ കിഴക്കിനിയേടത്ത് തുപ്പൻ നമ്പൂതിരിയുടേയും കീഴേടത്ത് നാരായണി അമ്മയുടേയും മകനായാണ് ദാമോദരൻ ജനിച്ചത്. കേരള മാർക്സ് എന്നാണ് അദ്ദേഹം വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരുന്നത്. ‘പാട്ടബാക്കി’ എന്ന നാടകരചനയിലൂടെയും അദ്ദേഹം പ്രശസ്തനായി. കോഴിക്കോട് സാമൂതിരി കോളേജിൽ വിദ്യാർത്ഥിയായിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ ദേശീയപ്രസ്ഥാനങ്ങളോട് ആകർഷിക്കപ്പെട്ടു. നിയമലംഘന പ്രസ്ഥാനത്തിൽ പങ്കെടുത്ത് അറസ്റ്റ് വരിച്ചു.

കാശിവിദ്യാപീഠത്തിലെ പഠനകാലഘട്ടം മാർക്സിസ്റ്റ് ആശയങ്ങളോട് താൽപര്യം വർദ്ധിപ്പിച്ചു. തികഞ്ഞ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റുകാരനായാണ് കേരളത്തിൽ തിരിച്ചെത്തിയത്. പൊന്നാനി ബീഡിതൊഴിലാളി പണിമുടക്കിൽ പങ്കെടുത്ത് അറസ്റ്റ് വരിച്ചു. നവയുഗം വാരികയുടെ പത്രാധിപരായിരുന്നു. പാർട്ടി പിളർന്നപ്പോൾ സി. പി. ഐ.-യിൽ ഉറച്ചുനിന്നെങ്കിലും അവസാനകാലത്ത് പാർട്ടിയിൽ നിന്നും അകന്നു. ജവഹർലാൽ നെഹ്രു സർവ്വകലാശാലയിൽ ഇന്ത്യൻ കമ്മ്യൂണിസ്റ്റ് ചരിത്രം തയ്യാറാക്കാനുള്ള പഠനത്തിനിടെ 1976 ജൂലൈ 3-ന് അന്തരിച്ചു. പദ്മം ജീവിതപങ്കാളിയായിരുന്നു.

പിൻകുറിപ്പ്

- സായാഹ്ന പുറത്തിറക്കുന്ന ഈ ഫോൺ പിഡിഎഫുകൾ വായിക്കുവാനായി ഒരിക്കലും ഒരു കമ്പ്യൂട്ടറോ ഡെസ്ക്ടോപ് ആപ്ലിക്കേഷനുകളൊ ആവശ്യമില്ല. ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ സന്തതസഹചാരിയായ സ്മാർട്ട് ഫോണുകളുടെ സ്ക്രീനിൽ തന്നെ വായിക്കുവാൻ തക്ക രീതിയിലാണു ഈ പിഡിഎഫുകൾ വിന്യസിച്ചിരിക്കുന്നത്. ഫോണിന്റെ വീതിക്കു നിജപ്പെടുത്തിയ രീതിയിലാണ് മാർജിനുകൾ ചിട്ടപ്പെടുത്തിയിരിക്കുന്നത്.
- പിഡിഎഫ് പ്രമാണങ്ങൾ വായിക്കുവാനുള്ള പ്രയോഗങ്ങൾ എല്ലാതരം സ്മാർട്ട്ഫോണുകളിലും ഇന്നു ലഭ്യമാണ്. എന്നിരിക്കിലും സൗജന്യമായി കിട്ടുന്ന അഡോബി അക്രോബാറ്റ് റീഡർ ആണ് ഇവയിൽ ഏറ്റവും മുന്തിയത്. അതുകൊണ്ടു് അഡോബി റീഡർ ഇൻസ്റ്റാൾ ചെയ്യുകയും അതിൽ ഈ ഫോൺ പിഡിഎഫുകൾ വായിക്കുകയും ചെയ്യുക.

കെ ദാമോദരന്റെ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ 10

ഫോൺ പതിപ്പുകളുടെ കണ്ണികൾ

1. ലെനിനും ഭരണകൂടത്തെപ്പറ്റിയുള്ള സിദ്ധാന്തവും
2. മാർക്സിസവും വർഗ്ഗസമരവും
3. മാർക്സിസവും മതവും
4. ചരിത്രപരമായ ഭൗതികവാദം
5. ലക്ഷ്യങ്ങളും മാർഗങ്ങളും
6. സോഷ്യലിസ്റ്റ് രാജ്യം അക്രമിയാവുമോ?
7. കോൺഗ്രസ്സ്-കമ്യൂണിസ്റ്റ് ഐക്യം കൂടിയേ കഴിയൂ
8. നാഷണൽ കൗൺസിലിന്റെ തീരുമാനങ്ങൾ
9. ഇന്ത്യയെപ്പറ്റിയുള്ള ചൈനയുടെ വിശകലനം
10. ഒരു ഇന്ത്യൻ കമ്യൂണിസ്റ്റിന്റെ ഓർമക്കുറിപ്പ്
11. ശ്രീശങ്കരൻ ഹെഗൽ മാർക്സ്
12. വർഗ്ഗീയത ഭൂതകാലത്തിന്റെ പൈതൃകം
13. ജോർജ്ജ് ലൂക്കാച്ച്
14. സ്വദേശാഭിമാനി രാമകൃഷ്ണപിള്ള
15. രാഹുൽജി
16. ശ്രീനാരായണഗുരു

വെബ് പതിപ്പു കണ്ണികൾ

1. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 1
2. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 2
3. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 3
4. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 4
5. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 5
6. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 6
7. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 7
8. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 8
9. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 9
10. കെ ദാമോദരൻ: സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ ഭാഗം 10

സായാഹ്ന ഫൗണ്ടേഷൻ, ജഗതി, തിരുവനന്തപുരം 695014