

Complimentary Copy

Philosophy and  
The Life-world

To  
The Assistant Librarian  
V. U.  
for preservation in the  
Journal Section

Vidyasagar University Journal of Philosophy

VOLUME 7

2004-2005



Department of Philosophy and The Life-world  
Vidyasagar University

Medinipur

721 102  
India

West Bengal

# Philosophy and The Life-world

*Chief Editor*

**PRABHAT MISRA**

*Associate Editors*

**KUMAR MITRA ■ RAMDAS SIRKAR ■ BHUPENDRA CHANDRA DAS**

**SUMANA BERA ■ PAPIYA GUPTA ■ ANANYA BANERJEE**

## **Advisory Editors**

**Rajendra Prasad (I.I.T. KANPUR)**

**Bijoyananda Kar (U.U.)**

**G.C. Nayak (U.U.)**

**Sanat Kumar Sen (N.B.U.)**

**Hiranmoy Bandhyopadhyay (J.U.)**

**Dilip Kumar Chakraborty (G.U.)**

**Kalyan Kumar Bagchi (V.B.U.)**

**Biswanath Sen (R.B.U.)**

**Tushar K. Sarkar (J.U.)**

**S.R. Bhatt (D.U.)**

**Ramakant Sinari (C.C.S., MUMBAI)**

**Gopal Chandra Khan (B.U.)**

**Dikshit Gupta (C.U.)**

**Amar Nath Bhattacharya (B.U.)**

**Arun Kumar Mukherjee (J.U.)**

**Karuna Bhattacharya (C.U.)**

**Madhabendra Nath Mitra (J.U.)**

**Shiefali Moitra (J.U.)**

**Sabujkali Sen Mitra (V.B.U.)**

**Somnath Chakraborty (V.B.U.)**

---

For all editorial Communications :

**Prabhat Misra**, Chief Editor,

Philosophy and The Life-world, Department of Philosophy and the Life-world,  
Vidyasagar University, Midnapore 721102, W.B., India, Telephone -03222-60554  
(Extn) 422-e-mail : [vidya295@sancharnet.in](mailto:vidya295@sancharnet.in)

---

Copies of the Journal are available at the Sales Counter, Administrative Building,  
Vidyasagar University

---

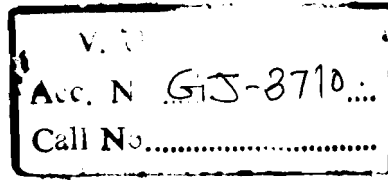
**Price :** Rs. 30/-

Rs. 20/- (for Student)

**Vol. 7 ■ February 2005**

**Published by Dr. Himansu Sekhar Ghosh, Registrar, Vidyasagar University and**

**Printed by him at Shreelipi, Mini Market, Medinipur (West) 721101**



## Philosophy and The Life-world

Volume : Seven	Contents	February 2004
OBITUARY:1	In Memory of Professor Ramaprasad Das	6
OBITUARY:2	In Memory of Professor Sibajiban Bhattacharya	8
G.C. NAYAK	S'a n kara and World-peace	9
TOMMI LETHONEN	After Secularisation? (Philosophical and Sociological Viewpoint on the Future of Religions)	10
D.N. TIWARI	A Critique of the Epistemic Proof	50
N.G. KULKARNI	The Return of Coherence	59
ভূপেন্দ্রচন্দ্র দাস	ন্যায়-বৈশেষিক কর্তৃক ভূতচৈতন্যবাদ খণ্ডন : একটি সমীক্ষা	72
সন্তোষ কুমার পাল	হসার্লের মনস্তত্ত্ববাদ খণ্ডন: প্রচলিত বিবরণ পেরিয়ে	80
কেয়া মণ্ডল	শব্দ : ধ্বনি : বর্ণ	92
KUMAR MITRA	Book Review ( <i>Justification</i> by Sandhya Basu)	100

## CONTRIBUTORS

*G.C. NAYAK* Retired Professor, Utkal University, Bhubaneswar & Former Vice-Chancellor, Sri Jagannath Sanskrit University. Puri, Residence: N-4/215, IRC Village, Nayapalli, Bhubaneswar, Orissa.

*TOMMI LEHTONEN* Department of Systematic Theology, University of Helsinki, Finland.

*D.N. TIWARI* Department of Philosophy L.N. Mithila University, Darbhanga, Bihar. Residence: 107, Upstair Hindusthan Pharma, Lalbagh, Darbhanga, Bihar.

*N.G. KULKARNI* 4/46, D.N. Nagar J.P. Road, Andheri (west), Mumbai, Maharashtra.

*SANTOSH KUMAR PAL* Department of Philosophy, Burdwan University, Burdwan, West Bengal.

*BHUPENDRE CHANDRA DAS* Department of Philosophy and the Life-world, Vidyasagar University, Medinipur, West Bengal.

*KEYA MANDAL* Michael Madhusudan Memorial College, Asansol, Burdwan, West Bengal.

*KUMAR MITRA* Department of Philosophy and the Life-world, Vidyasagar University, Medinipur, West Bengal.



R.P. Das  
[1917-2004]

## OBITUARY: I

Professor Ramaprasad Das, philosopher and a myth as teacher is no more with us. He had been suffering from an incurable disease for a good number of years. He left us for good on 28 November, 2004.

Professor Ramaprasad Das, wellknown as R.P. Das was born in 1917 in Sandwip, Noakhali, Bangladesh. He continued his student life in Khulna and Kolkata. Starting his teaching career in a non-government college he worked at Monlana Azad College and then joined at the University of Calcutta. Before his retirement from Calcutta University he acted as the Vice-chancellor of Rabindra Bharati University. He was appreciated as a brilliant teacher by his students at Calcutta University for his lively teaching and friendly communication. He was dear to all of his students. He was loved not only by his dear students and departmental colleagues, but also by the students and teachers of other departments, particularly the teachers of Bengali, English, History and Political Science.

At a time he was a regular writer in the popular journals like *Prabāsi*, *Parichay*, *S'anibarar Chithi* etc on different topics of philosophy and psychology. His philosophical papers were published in some reputed journals of the abroad like *British Journal of the Philosophy of Science*, *Dialectica* and *Methods*. His everyday companions were Russell and Rabindranath. His contribution as a creative writer and philosopher can never be forgotten. His path-breaking two books on Logic was *Logic of Truth Functions* and *Sāñketik Yuktivijñān*. He wrote several books on Logic and Analytic Philosophy of Language in Bengali to encourage philosophy studies in Bengali. He was the central figure of Bangiya Darshan Parishad and Indian Academy of Philosophy, the two Calcutta based study centres of Philosophy.

Just before two years, he was honoured as Calcutta Philosopher alongwith Prof. Shibjeeban Bhattacharya and Prof. Sankari Prasad Banerjee.

He had a poetic mind. Always he had keen sympathy and love towards common man. He was a complete man of zeal and Zest of life.

Lying on his death-bed he was trying to complete his last work, *Encyclopaedia of Logic in Bengali*.

Loss of such a great son of Bengal will never be compensated. Let us try to carry his living memory by developing the cultivation of Philosophy in Bengali language.



**Sibajiban Bhattacharya**

[1925-2005]

## OBITUARY : 2

Professor Sibajiban Bhattacharya, an internationally recognised contemporary Indian Philosopher left his non-eternal body on 14 January, 2005. He was seventy nine. He was suffering from an incurable disease for a long time. We were informed that he was slowly coming round, but from his passing away it appears that it was hoping against hope. He left his wife Dr. Arati Bhattacharya, a Professor of Philosophy and daughter Dr. Shyamasree Bhattacharya who is also a University Lecturer in Philosophy.

Professor Sibajiban Bhattacharya was born in 1925 at Bhatpara, West Bengal, a historical place of the culture of Navya Nyāya . His grandfather was famous Panchanan Tarkaratna and uncle was Srijeeb Nyāyatīrtha . Professor Bhattacharya had a long teaching and researching career. He was a versatile scholar in both Western and Indian Philosophy. In his teaching life he served the Department of Philosophy of North Bengal University, Burdwan University and Calcutta University. He took retirement from Calcutta University as Acharya Brajendra Nath Seal Professor in 1986. Since then he was engaged in original research works till the last day of his life. In his long teaching and researching life he was frequently invited as Visiting Professor to deliver lectures on both Indian and Western Philosophy by different Universities of India and abroad. He contributed more than one hundred original articles in reputed international and National Journals of Philosophy. He had also contribution in many collections of essays in Philosophy. He wrote a good number of books which are both analytic and critical in nature. In his later part of life he was seriously engaged in creating analytic presentation of the thoughts of Navya Nyāya . His *Gadādhara's Theory of Objectivity* in two volumes is such a creative contribution.

The sad demise of such a dedicated Contemporary Indian Philosopher has aggrieved the philosophers and philosophy teachers all over India. Let us dedicate ourselves to do philosophy seriously to show him right honour.



## S'ĀṆKARA AND WORLD - PEACE

G.C. NAYAK

*S'āṅkara's* Advaita is multi-dimensional and multifaceted, for it has an unbelievable capacity to accommodate genuine faiths of all hues and colours as well as the practical code of conduct and value systems governing day to day personal as also social life in various ways.

Coming to the question of assessing the value of Advaita *Vedānta* in the context of our search for world-peace, it must be admitted that the value of *Vedānta* cannot be under-estimated even in the present context, in the 21st century, for its value transcends barriers of space and time. Modern age, as we all know, is not only the age of science and technology, but it is specifically known as the Nuclear age where possible misuse of nuclear power is constant threat to the very existence of mankind. And the main, the chief, factor behind such misuse can only be the same human mind that is at the root of all the glorious discoveries and inventions with which the modern age is credited including that of the nuclear power. The threat comes from the side of human fanaticism and bigotry, dogmatism and intolerance, and this threat is not a minor or a casual one; there is a constant threat of nuclear war under whose shadow, we all live, move, and have our being. In the present age, we have to understand and assess the specific contributions of *Vedānta* in this background. Corresponding to the threat of nuclear war, due mainly to the human bigotry and intolerance, there is also a threat of complete chaos, confusion, instability, uncertainty, and unpredictability governing the human conduct at large in the society which is gradually crumbling to pieces, so to say, without any sustaining principle, where we are confronted with the erosion of human values at every step. So-called postmodernism has worsened the situation. Spencer Johnson's bestseller, *who moved my Cheese?* Which was so very popular with millions of Americans that it was regarded as an Instant Classic, points to the inevitability of change and wisdom consisting in accepting and anticipating the same and points to instability as a fact to

reckon with. discord, disparity, and dissension seem to be the order of the day.

In this background what *Śāṅkara* offers to us is a unique philosophy of the Advaita or Non-duality which, at least he and his followers thought, could provide us with a foundation for integration and harmony (*samanvaya*) and also for a stability of human values, making adequate room for *bhakti*, *Jñāna* and *Karma* according to our need and aptitude and also for personal as well as social obligations, religious as well as secular, in their respective spheres, as *lokavyāvahāra*, while the advaita or non-duality is consistently realised as the *Paramārtha tattva*, that which really and ultimately is there as the unchanging and the unavoidable link, so to say, pervading every thing and everywhere. It is this *advaita tattva*, non-dual reality of *Saccidānanda* Brahman, as a matter of fact, whose realisation, according to *Śāṅkara*, can bring about not only integration and harmony amongst all our diverse, and even at times extremely opposite views, upheld by us in *vyāvahāra* or the practical plane, but it can make us much more tolerant of and much more understanding about the views, both religious and secular, opposed to our own. It is thus that the Advaita is supposed to transcend the opposites; it is supposed not only to transcend the opposition of views on the level of *advaita* or non-duality, in a sense Advaita, properly understood, also is supposed to transcend the so called dvaita-advaita or *vyāvahāra*-paramartha dichotomy. Here lies the peculiar strength of Advaita *Vedānta*. The theory of advaita (non-duality) does not annul the dvaita (duality) in its own sphere but it only points out that *advaita* (non-duality), being the *paramārtha*, *dvaita* or duality needs to be understood and assessed as the *loka-vyāvahāra* - something that is no doubt important, for it is very much there, not *tuccha* (absolutely non-existent like hare-horn) after all, but is however not the ultimate truth. Mutual infighting and bickerings etc. could be the natural and inevitable fate of the *dvaita* (duality), if it is insisted upon as the *paramārtha* (highest truth), while the *advaita tattva*, properly understood, is not opposed to any duality whatsoever, says *Gauḍapada* in his *Magnum opus*, *Māṇḍūkya Kārikā* ('*Advaita Prakaraṇa*', 17). "*Svasiddhānta vyavasthāṣu dvaitino n'iscitā dr̥ḍhaṃ parasparaṃ virudhyante tairayaṃ nā virudhyate*". *Ācārya Śāṅkara*, while commenting on this *Kārikā* points out, "*Taiḥ anyonyavirodhibhiḥ aśmadīyōyaṃ vaidikaḥ*

*sarvānanyatvādātmaikatvadaṣṣānāpakṣo na virudhyate, yathā svahastapādādibhiḥ*". S'ān kara's Point is that "in reality, one who knows Brahman is the very self of the dualist" - "*Tataḥ paramārthato Brahma vidātmaiva vaitinām tenāyam hetunā usmatpakṣo na virudhyate taiḥ*".

This shows that S'ān kara, was for harmony and integration, for *samanvaya*, which is the greatest need of the honour, and his Advaita, properly understood, should promote mutual tolerance and understanding amongst people of different faiths and belonging to different nations even. To me it appears that *Bādarāyaṇa's* well-known Brahma sūtra, 1.1.4, "Tattu *samanvayāt*" can be applied, *mutatis mutandis*, to S'ān kara's philosophy of Advaita itself. There is *samanvaya* in galore in S'ān kara even on purely religious plane, as is evident from the different varieties of Sūtras authored by him, where *Vaiṣṇava s'aiva* and even different *s'ākta* cults are taken care of. He does not hesitate to designate *Mahāmāyā* as *Para Brahma Mahiṣī* (the Queen of the Supreme Brahman, in the sense of supreme Godhead) in the context of *Saundarya lahirī*. We find now a days a number of teachers and preachers being designated as '*Samanvayācārya*' (Master of Integration and harmony), a title bestowed on them by some organisation or the other, but we must not forget that it was S'ān kara really who was the *first and the foremost* amongst them; his Advaita tattva (non-duality) is not only conducive to the *samanvaya* (harmony) of the religious and the secular, it is also conducive to a *samanvaya i.e.* harmony of 'isms' based on our particular likes and dislikes and originating from our diverse commitments. And is it not a fact that bringing about *samanvaya* or harmony in some form or the other is one of the greatest needs of our day, of the modern age? Mutual tolerance and *samanvaya*, harmony and integration, of variegated cultures and faiths that govern our entire life-style could be a vital factor, it goes without saying, in promoting world-peace if it is put into practice in accordance with the spirit of Advaita.

But is there tolerance in actual practice? Is it not a fact that Advaitins themselves have fought bitterly against the Buddhists not only in the intellectual, but also in the cultural plane? Is it not true that one culture has tried its best not only to accommodate but also to over shadow and even at times oust another culture in India? Are we not acquainted with the well-known story of the great S'ān kara fighting shy of the

company of a so-called untouchable in *Vārānasi* ? What do these prove after all? They only show, in my opinion, that the ideal of Advaita which is nothing but the ideal of integration, harmony and tolerance is extremely difficult to be translated into action even by a staunch Advaitin. Advaita as a form of transcendental monism promotes tolerance as an ideal and makes the ground ready for the practice of tolerance in actual life of the individual and the society.

The *Manī ṣā Pancakam* of S'a n kara , where ungrudgingly accepts the so-called untouchable ( *Caṇḍāla* ) with Advaitic realisation as his *Guru* (master), is not only a glowing testimony to the invaluable contributions of this rare genius of India, it also makes us see to what extent the implications of a genuine understanding of Advaita could go in eradicating hatred for each other and thus being conducive to peace.

---

*Paper presented in the International Conference on 'World - Peace' during December 29, 2003 - January 2, 2004 organised by Dept. of Philosophy, Gujrat University, Ahmedabad.*

**AFTER SECULARISATION ?  
PHILOSOPHICAL AND SOCIOLOGICAL  
VIEWPOINTS ON THE FUTURE OF RELIGION**

**TOMMI LEHTONEN**

**1. INTRODUCTION**

The title of this study is intentionally multi-interpretive, and there are at least two things that it asks : "Is the process of secularisation over?", and "What would the future of religion be in a secularised world ?" These questions are largely empirical and sociological, but I believe that we also can interestingly examine them from various theoretical and philosophical angles. I would like to put forward the thesis that the future of religion is largely determined by that how and on what conditions religious language can remain viable. This is the major thesis that I will in this study examine.

Secularisation and the privatisation of religion have often been mentioned as the major threats to religion in the modern culture. Various things are said to be secularised, and they include society, politics, legislation, people, churches, religion and religious festivals, among others. Some regard the private religiousness as the hard core of religion, but others think that the privatisation of religion is just an intermediate stage between social religion and the loss of religion. Many have debated whether secularisation and the privatisation of religion are just transient processes, or whether they are irreversible. Some have supposed that the inescapable final outcome of secularisation will be the death of religion.

Modernisation has pushed religion to the brink of extinction, claims the secularisation thesis. Among the known proponents of the thesis was Max Weber, the German economic sociologist and the author of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1905). Weber predicted that the development of the culture will gain forms that leave less and less place for religious beliefs and myths . Particularly in the atmosphere of the political radicalism of the 1960s and 1970s , many European intellectuals thought, in line with Weber's view, that secularisation would lead to the

marginalisation and gradual disappearance of religion. This development would have two major features : the social significance of religious communities will diminish and the religiosity of individuals will reduce (Berger 1967 : 107-108).

However, according to recent assessments, religious communities, beliefs and practices have gained new vitality in many parts of the world, and some contemporary authors have spoken about "the return of religion" and "the return to the sacred." These authors include the well-known Continental philosophers such as Jacques Derrida (1998) , Paul Ricoeur (1995) and Gianni Vattimo (1999), among others. Although religiosity has allegedly strengthened, fresh surveys support the view that the relationship of individuals to religious communities is loosening. This is the situation particularly in Europe. Nonetheless, recent observations tell us social religion continues to find new forms and new religious communities are emerging in different parts of the world (Casanova 1994, Berger 2002, Doppelaere 2000, Wilson 1998). Some of those new communities will probably survive only a short time, but others may remain viable longer. It has also been claimed that the amount of religiosity is relatively constant and that it is groundless to believe that the past has been more religious than the present (Berger 1999, Stark & Bainbridge 1985, Swatos and Olson 2000). Particularly from the European point of view, the present religious situation seems confusing. On the one hand, the prediction that religion will soon die has shown to be premature, and recent observations have questioned the notion that the western culture inevitably moves towards more complete secularisation. On the other hand, the idea of "the return of religion" has been considered as exaggerating, and the idea has been forcefully criticized. According to a standard view, the democracies of the western world have become increasingly secular over the twentieth century and religious liberty and religious diversity also have increased. Several contemporary sociologists (Bruce 2002, Doppelaere 2000, Wilson 1998) have raised objections to the alleged growth of religion and they have said the secularisation of the West continues. These ambiguous and also embarrassing conceptions of secularisation are the starting point of this study. The study has two main objectives. First, I will critically examine the contemporary discussion of the social nature of religion and will explore philosophical assumptions linked with that discussion. To carry out this task, I will analyse and assess recent sociological studies on religion concerning such themes as secularisation, the privatisation of religion, and the future of religion

in the west. Secondly, I attempt to present a philosophically sound view on what preconditions the future of religion relies, and I will also explain why just those preconditions direct the future of religion. The focus of the analysis lies in the social aspect of religion and various sociological perspectives are on view in it. However, the methodological approach of the study is mainly philosophical.

## 2. CONTEMPORARY SOCIOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL STUDY OF RELIGION

Following Thomas Kuhn's ideas about the way science develops, it has become a kind of fashion to speak about paradigms and their shifts also in the humanities and social sciences. It is out of the scope of this study to examine the question of how useful and illuminating the concept of scientific paradigm actually is in connection with philosophy and social sciences. Nonetheless, several writers hold that secularisation is a major paradigm of contemporary sociology of religion, and this notion is the starting point of the ensuing discussion.

The crude core of the secularisation paradigm is the claim that religion, in the West, is declining both in society and in the minds of individuals. This claim has dominated the sociological discussion about the future of religion over a century. However, at the end of the 20<sup>th</sup> century, the secularisation paradigm has begun to break and several sociologists have questioned the decline of religion. At the same time, philosophical discussion of religion, too, has been transformed: According to a common view, western philosophy of the 20<sup>th</sup> century and particularly logical positivism were largely critical of religion, but the situation has, to some extent, changed at the end of the century. Religious doctrines have risen to the centre of analytical philosophy of religion and the interest in religion has also awoken in continental philosophy.

Pluralism, ambivalence and heterogeneity are peculiar to contemporary philosophy, and they are characteristic to philosophy of religion as well. Many Anglo-American philosophers of religion consider religion, particularly Christianity, having a more or less stable and timeless core. One can express that core in a conceptual form, which establishes a rational system of belief or dogma. Several continental philosophers, in turn, state that religion, as a cultural phenomenon, is variable, relative

and historically specific . They question the notion that a conceptual content is steady and primary in religion. They also question the idea that religion and religious doctrines could be tested by reason.

Anglo-American philosophers of religion such as Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff, and Richard Swinburne assume and proofs are relevant, even significant for religious belief. They ask for what reason religion is rational and on what grounds religious beliefs are justified . For the most part, contemporary philosophical literature on religion is apologetic, and several authors defend Christianity. Their assumptions include the following notion: Nonbelief and indifference to religion will strengthen if religious beliefs lack rational justification. I believe that the reasons for adopting that notion are flawed, and that there are, in fact, good reasons for not adopting it.

Most sociologists (Bruce 2003, Hervieu-Leger2000, Stark & Bainbridge 1985) regard arguments and proofs as irrelevant to religion, and they believe that there are other factors in culture, which are much more significant. The authors have referred to the following, among others: the Western culture centers around individual, entertainment increases, marketing creates new needs to people, the idealisation of technology is common, and the pursuit of economic success is overemphasized (Bruce 2002 : 27-28 and 36). Sociological discussion has treated these as factors for what people fasten on the mundane things and for what religion fades away. However, most scholars maintain that religion is not fated to disappear. Some even claim that secularisation progresses in some parts of a society, but a countervailing intensification of religion goes on in other part (Stark & Bainbridge 1985 : 2-3, 429 and 454). This claim is linked with the idea that the amount of religiosity is relatively constant. However, that idea is unverifiable and multiinterpretive.

As I have pointed out, in the light of recent sociological research the prospects of religion in the West are ambivalent : the religious institutions weaken, whereas private religiosity strengthens. A fresh survey states that the religious search and quest have increased in the European metropolises (Denz & Zulehner 2002). However, the commitment to the church has not increased and the new religious search is also directed to other than the traditional Christian Church. A careful assessment would say it to be unclear whether these observations are at odds or in accordance with the secularisation paradigm.



### 3. SECULARISATION THESIS

So far I have presented remarks of general nature on the secularisation paradigm. In what follows, I will examine in more detail the secularisation thesis, which is the core of that paradigm. I will start from etymological considerations. The word secularisation comes from the Latin *saeculum*, which means both an age or era and the world. Sometimes *saeculum* is also associated with the idea of a "spirit of an age". Particularly in the West, many have stated that the spirit of the present is worldly. Thus, in modern discussion, secularisation means, at face value, to become worldly or mundane. More specifically modern writers use the term secularisation to refer to the erosion of belief in the supernatural. In other words, secularisation means a loss of faith in the existence of otherworldly forces. (Stark & Bainbridge 1985 : 429; Berger 1999 :3).

The concept of secularisation was born soon after the Reformation and was closely linked with the European modernisation. It is unclear, however, what the core of the modernisation is and in what way modernisation influences religion. Many have stated that the cornerstones of the western modernisation are the progress of science and technology, industrialisation, the increase of education, the growth of wealth and the strengthening of democracy. These steps of progress are also connected with problems, and the view often presented is that the western culture too much emphasises on the individual, admires youth and teaches impatience. It has also been claimed that modernisation involves rationalisation and technologisation of public life leading to a demystification of the natural world and the dissolution of the stable ties of local, kinship and primordial relationships.

According to an established view, modernisation has led to a decline of religion, both in society and in the life of individuals (Berger 1999 : 2). Sociological studies claim that the major way in which this erosion of religion has taken place is as follows : Modernisation has brought structural and functional differentiation such that societal sectors — primarily the state, the economy, and science — have become autonomous from the domination of religious institutions. In Medieval Europe, the Roman Catholic Church had significant influence, for example, on political, forensic and educational affairs, but that influence has gradually diminished due to the process of differentiation. The secular institutions have taken over control of many matters

that the Catholic Church used to govern. This differentiation has several reasons, but one reason was the protest against the privilege and domination of the Catholic Church, and against the hierarchical society it supported. The protest had partly an antireligious tone that tended to regard religion as inherently reactionary and a threat to liberty, equality and fraternity. (Ward 2000:107-108) . This social and institutional critique of religion was accompanied by the rational critique arguing that reason will supersede religion to the modern man.

The process of differentiation has not only influenced the share of power over social and political matters, but that process has also had an effect on the control over the sacred : institutionalised religion has lost its monopoly on the sacred and other sectors of modern societies have taken over many of the functions and some of the meaning formerly invested in religious institutions. Now, secular professionals such as teachers, scholars, counsellors and social workers maintain and transfer social values and common tradition, which is a task that priests used to control. However, it has also been claimed tht secularisation is a process of demoralisation where society ceases to be held together by shared substantive values and practices that are of importance for the well-being of society. Some have paid attention to the fact that religious organisations are now able to exercise less control over the uses made of their own religious symbols. Various religious symbols have been taken in secular use, and many advertisements exploit religious symbols for commercial gain. With regard to the process of differentiation, secularisation thus represents a narrowing of the scope of institutionalised religion's authoritative control over both the mundane and the sacred. (Fenn 2003 : 3 and 5)

Many have assumed that modernisation essentially is critical of religion, although we can question the notion that there is a necessary relationship between modernisation and antireligiousness. More precisely, the structural and functional differentiation of society does not entail a critical stance towards religion. However, I do not want to deny that there are various ideological sources of secularisation in the legacy of modernity. They include among others the following : Science and reason have replaced superstition and religious explanations; the Marxist movement attempting to represent the interests of working people has largely been anticlerical and antireligious; and the Freudian psychoanalysis and psychotherapy have regarded religion and a neurosis of humanity. In this connection, I would like to make a general

remark about the relationship between science and religion. According to a quite popular view, science and religion are giving different answers to the same questions, such as "What is the origin the world?", "How will the world end?" and "What is the nature of human soul ?" I believe that this view of science and religion is based on confusion and that in so far as religion answers any questions, they are largely existential of nature.

As the social sciences emerged in the wake of the Enlightenment, several authors such as Voltaire, Marx, Comte and Spencer maintained that religious institutions, practices, and consciousness will lose their social significance. This claim came to be known as the secularisation thesis and, as I have stated, it has long dominated sociological discussion of religion and particularly of the future of Christianity (Stark & Finke 2000 :29 and 57). It is of interest to note that some argue Christianity is subject to the process of secularisation but others claim that Christianity itself has been a major force behind secularisation for many centuries. So far from being a victim of the process of secularisation Christianity has set it in motion and continued to secularise various forms of magic, piety and folk beliefs. Christianity, like Judaism, has had a tendency to demystify the world and remove from it the sources of enchantment. Some have also alleged that the more that theology has emphasised that God is transcendent, the more it has succeed in secularising both nature and society. The well-known example of this is Luther's doctrine of two regiments, which on the basis of theological reasons distinguishes between the government of God and the mundance government. In addition, the protestant Reformation largely contributed in the deinstitutionalisation of organised religion, and the Protestant churches regarded it an important for all Christians to read the Bible in their own language. According to many assessments, this has significantly contributed in the privatisation of religion. (Fenn 2003:xiv-xv, 197,199 and 209.)

For various historical, social and academic reasons, the secularisation thesis has conventionally been applied to the western world, but its applicability is starting to broaden to other parts of the world as well. The thesis suggests that the further modernisation progressed, the less religious belief there will be. The thesis also alleges that the modern culture moves irrevocably towards more complete secularisation. Hence the basic assumption of the thesis is that the present is less religious than the past (Bruce 2002:45). In addition, the thesis seems to entail than in

the modern society, where the social role of religion diminishes, religion can maintain its significance primarily as a private matter of individuals. However, one can throw doubt upon the notion that religion and religious institutions have lost their social impact and political influence. Rather it would seem that in many countries religion, religious institutions and religious parties have lost of influence on politics and social affairs at present, although that influence may be indirect and implicit.

In this connection it is of interest to note that according to the *Global Religion Survey* (2003) conducted by Zogby international and the University of Rochester, most respondents from seven countries, including India, Peru, Russia, South Korea, Saudi Arabia, Israel and the US, saw the social significance of religion in positive light. It should be noted, however, that no Western European country was included in the poll. Most interviewed thought that religious values should be brought into politics and government. For example, sixty-one per cent of Hindu respondents and 56 per cent of Muslim respondents from India said more religion would help society. Sixty-five per cent of Muslims and 55 per cent of Hindus in the India segment of the survey disagreed that religion was a source of trouble and unrest. Three-quarter of these Muslims said the source of violence was politics and 65 per cent Hindus agreed with that view. (*Global Religion Survey 2003*.<http://www.zoby.com>) These results are of interest because, on the one hand, India is religiously pluralistic society and India is regarded as perhaps the most religious country in the world. On the other hand, the constitution of the country is secular and the constitution does not give any primacy to one religion over another. However some other political, social and cultural factors, in some cases, favour and promote one religion, mainly Hinduism, over others. In any case, India, as well as the United States, is a country where the secular constitution and high rates of religiosity are connected.

So far I have said that the core of the secularisation thesis is connected with the alleged process of societal modernisation, whose central characteristic is the differentiation and emancipation of the secular spheres from the religious sphere. Consequently, there is the concomitant differentiation and specialisation of religion within its own sphere (Bruce 2002: 2 and 8). To this major claim, which is called the differentiation thesis (Casanova 1994:21-20), two other sub-thesis have often been attached. They aim to explain what will happen to religion as a result of secularisation. One sub thesis, the decline-of-religion thesis, says that secularisation will bring about

the progressive erosion of religion and a lowering of religious beliefs until religion eventually disappears. The other sub-thesis, the privatisations thesis, claims the secularisation will bring about marginalisation of religion due to the withdrawing of religion to the private sphere. One could say that the differentiation thesis considers religion primarily as a social and cultural institution, whereas the decline-of religion thesis and the privatisation thesis take religion as being both believing and practice. These theses have been understood to form a progression as follows: According to the predictions dating back to Max Weber, religion would first become increasingly compartmentalised in the differentiation of modern society. It would then be consigned to the private sphere, and from there gradually decline in significance, until it is likely to vanish altogether.

It is worth noting that the above-mentioned metaphor of “the return of religion” relates to the alleged recent increase of religiosity. In so far as I understand it, the metaphor does not want to claim that we are returning to the situation that existed prior to the modernisation and where secular and religious spheres were undifferentiated. On this view, the hardcore of the secularisation paradigm is the differentiation thesis.

To sum up the recent sociological discussion, the development of secularisation has following stages, among others:

- the power of religious institutions and the power of state become differentiated from each other;
- the political and social influence of religious institutions narrows;
- the practice of religion and religious customs and beliefs are on view less than earlier;
- the influence of religious communities on the thinking and behaviour of individuals weakens;
- the regular practice of religion, particularly church attendance, decreases;
- the teaching of religion in the public schools diminishes;
- the worldview related to natural sciences displaces a religious worldview;
- the number of members of religious communities falls;
- religion becomes increasingly a private matter;
- people speak about religion and religious matters less than earlier;
- the interest of individuals in religion fades and religion becomes strange for many;

- more and more people are irreligious.

This alleged development progresses in different countries in different speed and order. As I have stated, a quite common view, however, is that the roots of the western secularisation lie in the change concerning the relationship and share of power between church and state. This change, which started from the Reformation, belongs to the first form of secularisation in which the mundane sphere of power and action becomes differentiated from the sphere of religion. On this view, the process of secularisation begins with the remodelling of the state as a secular rather than a religious agency, and continues in its effects through the polity, the economy and society's cultural agencies, down to the grassroots level of declining belief (Wilson 2003:49).

It is good to note that besides the secularisation of society, some authors have also spoken about the secularisation of religion. By that they mean the process where the concern of religion gradually turns from the transcendent to the mundane matters and where the ideas regarding the supernatural stay aside. This kind of secularisation has been discussed in two different contexts. First, some western theologians have attempted to develop a secular form of Christianity for the contemporary age. Their notions include the idea, borrowed from Nietzsche, that God is dead. For this reason, the conceptions in question have been called "the death of God theologies," which tells us that the authors oppose the theistic view of a personal God. Philosophical literature often calls this nontheistic standpoint as theological antirealism, and its opposite is theological realism, which is associated with a theistic standpoint respectively. The classical theistic conception of God says that God is a perfect being: eternal, omnipotent, omniscient and perfectly good. The classical theistic view also holds that God is the creator of the world and that God exists independently from his creation. The God-is-dead theologians renounce this conception as premodern, chauvinist and alienating. They think that the belief in God has become unfeasible. However, many contemporary theologians still hold the theistic conception of God, but at the same time it has become quite popular to ascribe psychological interpretations to religious stories and doctrines. The former metaphysical, supernatural and also moral-juridical interpretations have, to some extent, given way to a more subjective and this worldly understanding of religious beliefs. In many western countries, various religious skill of life books have become popular, and those books attempt combine

Christian or other spirituality with secular psychological and therapeutic views about the well-being of one's self. Some authors regard this kind of psychologised spirituality or spiritualised psychology, too, as a form of the secularisation of religion. Relating to this, Bryan Wilson, the British sociologist of religion, has stated that the traditional conception of what it meant to be saved was survival within and with one's community. The secularised salvation of modern times surrenders the community and the survivor becomes the self. (Wilson 2003 :46).

Another context where the secularisation of religion has been discussed is sociological . Sociologists have debated on the question of whether secular views, ideologies or practices such as Marxism, science or sport could displace religion in the modern society. The discussion of the substitutes of religion is not only an academic subject, since in colloquial speech, too, one sometimes hears people comparing, for example, football and cricket enthusiasts, as well as fans of pop and film stars to ardent religious believers. It has been claimed that watching sport and participating in a rock concert can arise social enthusiasm and fanaticism in an analogical way to religion. Largely for ideological reasons, some writers have regarded Marxism-Leninism and scientific atheism of the former Soviet Union as examples of failed substitutes for religion. I find it important to note that the discussion of the displacement of religion is connected with the wider issue concerning the concept of religion: to examine whether and in what sense religion could be substituted with something else, we should also examine the questions of what religion is and what functions it serves in a society. One could also ask whether the result of both the secularisation of society and the secularisation of religion is eventually the same, namely, the disappearance of religion (Stark & Bainbridge 1985 : 2, 429 and 433).

Before ending the discussion of the secularisation thesis, I want to return to that from which we first started. In the tone of the academic discussion of religion a shift has taken place since the 1980s. Although the secularisation of the West and the "death of grand narratives" were long popular conceptions, several contemporary authors have claimed that religiosity is strengthening. The secularisation paradigm has appeared to be at least one-sided. Several authors have held that the point of the secularisation thesis is broken, and "the return of religion" has become a new thesis. Some have placed sacralisation

theory at the side of secularisation theory. However, scholars nearly unanimously state that the reinforcement of religion does not necessarily mean the revival of organised religious practice or religious institutions.

#### 4. ELEMENTARY REMARKS ON THE CONCEPT OF RELIGION

So far I have used the word religion already several times. At this point, it might help the reader if I attempt to specify what we are speaking about when dealing with religion. This specification is particularly significant for the reason that our definition and account of religion influences our conception on what preconditions the future of religion relies. It is a known fact that there are numerous views and definitions of religion paying attention to different aspects of it. In this connection, I am not going to discuss the problems relating to the defining of religion in detail. I just want to sketch out some elementary remarks on the concept of religion. Nonetheless, these points are relevant for the ensuing discussion and are offered, not as fixed beliefs, but as starting points that can be repudiated or improved.

The studies of religion often distinguish between two types of theories of religion. To the first type belong the theories that attempt to spell out the essence or fundamental nature of the religion phenomenon. They are called essential or substantive theories. The theories of the second type seek to explicate the functions religion serves in society or in human psychology. The latter theories are called functional theories, and many classical sociological theories of religion were functional. Yet one could remark that the function of a phenomenon can also be its essence. This is the case, for example, in the following classical definition of religion.

Emile Durkheim, the French sociologist of the 19th century, alleged that religion is a system of beliefs and practices that bind a community together around those things which it holds sacred. The function of religion is to express, in a metaphorical way, a society itself; to enhance the feeling of togetherness; and to uphold the 'we' spirit between the members of society. Durkheim also maintained that a society creates of itself collective or shared representations, by means of which the members of society ascribe to the same view of reality. The social force binding individuals together is represented and venerated in religious rites. According to Durkheim, societies inevitably generate their own forms of religious identity and symbolism,



and religion is thus going to be a continuing factor wherever societies are to be found . It is good to pay attention to the fact that Durkheim defines religion by means of the concept of sacred. That makes the extension of the concept of religion very wide, for almost anything can be held sacred.

Philosophers often attempt to specify the essence or core of phenomena. I believe that in this connection it is useful to first detail other main characteristics of religion rather than to try to determine the function of religion in society. Accordingly, the account of religion I will present here is essential or substantive rather than functional. Yet, as I said, I am attentive of the fact that our account of religion largely influences our conception of the future of religion.

First, I assume that religion is a practice that involves the use of linguistic and non-linguistic expressions shared by the members of a community (*the expressive aspect of religion*). Linguistic expressions of religion are, for example, prayers, creeds and hymns, and non-linguistic expressions are rituals, sacred gestures and idols, among others. Linguistic and non-linguistic expressions of religion often are interwoven in each other, and various social rules direct the use of religious expressions. The practice of religion can be public or private, and open or hidden. Thus, one can practice religion with a group or without the presence of others, and the practice can be in principle observable to anyone or it can be secret and revealed only to the initiated.

Secondly, the religious use of linguistic expression entails some sort of propositional attitude , be that conscious or unconscious, to the central claims of religion (*the faith aspect*). The classical Western theology distinguishes between the act of faith (*fides qua creditur*) and the content of faith (*fides quae creditur*). The former is the faith by which there is belief and the latter is the faith that is believed. Accordingly, the former is the attitude of faith and the latter is propositional belief. For several reasons, it seems credible that a minimum condition for an attitude of religious belief is as follows : To have an attitude of religious belief, one cannot believe that all the central claims or principles of his or her religion are completely false or wrong. Here I want to pay attention to the fact that this minimum condition is negative and excluding : it excludes the possibility that theistic belief and philosophical atheism could be connected. To state the minimum condition positively, we could say that to have an attitude of religious belief one should at least hope that the

central doctrines of his or her religion were true in one sense or another. On this view, if a person is convinced that there is no God, it would make no sense for him or her to pray and confess sins to God. However, a theistic faith is feasible for the individual who hopes that God exists even if he or she does not believe, in an epistemic sense, that there is God.

Thirdly, the religious use of linguistic expressions is related to dealing with specific themes such as supernatural, transcendence, God, immortality, the problem of evil, and the goal of life, among others (*the doctrinal aspect*). Thus, religions include certain beliefs and doctrines, and religions have a conceptual content. I hold the view that religious beliefs are not a set of propositions that can stand or fall on their own existential merit, but they require the support of tradition or institutional authority (cf. Fenn 2003 : 19). Relating to this, it has been remarked that, in a sense, religions and their doctrines answer the questions and problems raised just by religious traditions themselves. Hence religious doctrines are tradition-bounded. For example, the doctrine of atonement answers the Christian question of how sinners can be reconciled to God, and the eightfold path answers the Buddhist question of how the end to suffering and attachment will result. Although religious doctrines are in this sense particular and tradition-bounded, the believers of different religions often hold the doctrines of their own faith as universally valid, authoritative and conclusive.

Finally, the use of religious expressions is connected with serious and elevating emotions; with the worship of what is considered as holy; and last but not least with cultic activity (*the solemn aspect*).

Thus, we can conclude that religion has following aspects, which are partly overlapping: the expressive aspect, the faith aspect, the doctrinal aspect, and the solemn aspect. The expressive aspect and the faith aspect are the formal and most constant dimensions of religion, whereas in the case of the doctrinal aspect and the solemn aspect there is a relatively great variation.

I am also inclined to think that the core of the faith aspect relates to certain human needs, of which it is difficult to say whether they are primarily inherited or learned: First, the core of the faith aspect includes the hope that a person would be ultimately in safety whatever may happen (*the need for safety*). Secondly, the core includes the hope for freedom. We would like to be free not only from suffering, anxiety and fear, but also from addictions, compulsion and rules, and we would like

to be creative (*the need for freedom*). The need for safety and the need for freedom are often conflicting and many different interpretations of religious doctrines can be psychologically explained, I believe, against the background of these two needs. Thus, there are religious beliefs and doctrines that put more emphasis on safety and others that more emphasise freedom. Also, it would seem that the core of the faith aspect includes the hope that one's life would be existentially meaningful (*the need for meaning*). These different elements of the faith aspect - the need for safety, the need for freedom, and the need for meaning - have found their expressions in various religious beliefs and doctrines. and religious stories and beliefs offer horizons of interpretation within which a person can regard his or her experiences of life as meaningful and understandable. (In this connection, it is good to remember that the thinking of God is not necessarily religious nor necessarily involve the faith aspect. One can think of God without presupposing his existence, and the practice of academic theology does not necessitate faith in God).

The contemporary sociological views of the core of religion are conflicting. In their new textbook of sociology of religion, Kevin J. Christiano, William H. Swatos and Peter Kivisto say, "What makes religion *religion*, as distinct from beliefs, is that it is something that people do" (2002 :3). Thus, Christiano, Swatos and Kivisto regard praxis as the core of religion. Rodney Stark and Roger Finke, for their part, say, "Religion is first and foremost an intellectual product, and *ideas* are its truly fundamental aspect" (2000 :92). Hence some sort of boundary line would seem to go between the theories of religion that emphasize behaviour and doing - particularly cultic-ritual practice — and the theories that emphasize religious thinking, beliefs, and doctrines. However, it is good note that the distinction between doing and thinking is not exclusive but overlapping, for linguistic practices also are doing. Religious include various acts performed when words are uttered, and there are various religious utterances by the making of which some further act is performed. Examples of these performative utterances. term introduced by J.L. Austin, are 'I bless you' and 'I confess my sins', whose saying constitutes blessing and confessing. but bring it about that one has blessed and confessed. It may be useful to mention that, as regards philosophy of religion, the Wittgensteinian tradition especially is known for its paying attention to religious praxis. That is related to Wittgenstein's famous view of semantics according to which the meaning of an expression is its use in the

language.

One could claim that the views of religion that lay emphasis on cultic-ritual practice set more requirements and preconditions for the future of religion than those views that emphasize religious thinking. This view is based on the assumption that in principle one can practice religious thinking anywhere and at any time. Ritual practices, in turn, are often associated with various limitations in regard to place, time, the expertise of the performer of ritual and the participation of others. For that reason, ritual practices demand more than religious thinking does. However, I regard it as doubtful whether it really requires more to keep a ritual practice alive than to maintain a religious idea viable, for we can easily name religious rituals and fetivals which people commonly celebrate although their knowledge of the meaning of those events may be very thin. Nonetheless, the privatisation of religion in some cases seems to entail that, for an individual, religion is thinking rather than doing. Religious rituals are often collectively celebrated and people take part together in religious festivals. Religious thinking, for its part, is largely independent on the presence of others.

One could ask further whether the view of praxis as the core of religion entails that religious thinking is secondary or supplementary to religious practice. When trying to answer this question, we should first note that religious practices such as rituals, sacraments and offering usually have a meaning or propositional content that is expressible and communicable by means of language. Hence religious praxis is associated with religious language and thinking. Yet it is possible that there were rituals which have no meaning or substance. Such rituals would be, so to say, pure form, and they would merely consist of the performance of some action, motion or gesture. Nonetheless, a meaningless ritual can still be done for some purpose, for example, just for the enjoyment of its beauty or because that ritual is part of an authoritative tradition. Thus, if a ritual is meaningless, it does not follow that its performance is unintended. However, one can also perform a ritual habitually, without thinking of it, and for that reason one could claim that religious thinking is secondary to religious practice. To this, an idealist, for his or her part, could answer that the propositional content of doing is primary to the actual performance of a deed, because one can think and intend deeds without performing them, but one cannot do a deed without having any intention to do so. Hence thinking and intending are

primary to doing, and similarly religious thinking is primary to religious doing. Yet on the basis of our own experience we know that an intention to perform an act does not necessarily involve any consideration of the meaning of the act in question. For instance, one can aim to participate in the Christian Eucharist without reflecting, in any way, on the meaning of that sacrament. I try to further elucidate my standpoint by means of an example. Archaeologists have discovered tools, weapons and jewellery in the ancient graves. We can ask for what reason our ancestors were buried with those objects: Was it just a custom without any deeper meaning or a way to show respect to the deceased, or was that practice of burial associated with certain beliefs concerning afterlife and transcendence? Perhaps we shall never know the answer. However, in so far as the practice of burial has a conceptual content, we can, if we are well enough informed, represent that content by means of language, and this conceptual representation does not, of course, require us to actually perform a burial. Moreover, it is conceivable that there were a religion, which completely renounces external rituals. In so far as such religion includes any rituals, they would take place only in mind and imagination.

The question often presented to the study of religion is whether religion arises from the individual experience or whether religion is built on the rest of community and of its language, needs and function. The question of whether the basis of religion lies in an individual or in society is quite simplistic, and in a certain sense, it would be most reliable to answer it that religion is based on both. However, it is more illuminating to consider what kind of relationship there is between an individual and community in religion; what factors have an effect on that relationship; and whether the factors in question are historical, particular and accidental, or timeless, universal and necessary. The recent sociological discussion has debated these questions particularly in connection with the issue of the privatisation of religion, to which I will proceed next.

##### 5. PRIVATISATION OF RELIGION

I have said that several recent assessments tell us the commitment to religious institutions has weakened in Europe and the new religious seeking is directed also elsewhere than to the traditional Christian church. Relating to this, researches have

spoken about the privatisation of religion. However, the core of that concept appears to be ambiguous, and therefore I will next attempt to clarify various aspects of the privatisation of religion and will criticise some contemporary conceptions of it.

First, I have above assumed the private means, at face value, belonging to an individual. Private often also means not open to the public and confidential. Language belongs to an individual in that he or she can have the skill of speaking, reading, and writhing. However, basically our linguistic skills exist as part of a broader social interaction, from which they are inherited to individuals. According to Wittgenstein's known Notion, language cannot be private in the sense that only one person can understand it. More precisely, there cannot be a private language such that it is not translatable to any other language. It would seem to follow from the impossibility of a private language that in a strict sense religion can be private only if it does not include any linguistic practice such as religious thinking, confessing and praying. This paradoxical view is based on the assumptions that thinking is linguistic and that language always is a social practice. However, there also is non-linguistic thinking, such as imagistic or pictorial thinking, as well as there are other non-linguistic mental states, and one could suppose that perhaps a private religion would be based on those states.

I suppose most people find it natural to think that beliefs, doctrines, stories and other linguistic constructions are central in religion. However, if we assume that language is dropped out of religion, what remain left? Sometimes, not rarely, it has been suggested that emotions or feelings form the basis of religion. For example, the 19<sup>th</sup>-century German philosopher of religion Friedrich Schleiermacher identified a feeling of dependence as a central element of religious experience. Schleiermacher held that the feeling of dependence lies at the root of all religious worship, and that however high the spiritual life might raise it must always begin with a deep sense of a need which only God could satisfy.

According to a rather popular philosophical view, emotions involve an evaluation and that evaluative component of emotion has a prepositional content. For example, if a person sees an angry dog and feels fear for it, the evaluative component of his or her emotion could be the proposition "*That dog is frightening.*" Hence emotions or, more precisely, the evaluative component of emotions presuppose linguistic meaning. In other words, emotions require language and thus are dependent on a community of language user. Moreover, emotions are socially constructed and

controlled. One could accordingly expect that religious emotions also cannot be private, in the sense of being independent from linguistic and other practices of community. I will return later in this paper to the question of whether there could be a religion where no language is used.

So far I have tried to explicate some elementary problems relating to the concept of the privatisation of religion. Next I seek to identify from which those problems arise. Religion and more specifically religious ideas and practices can be private in many senses and that often makes the discussion of privatisation confusing. In what follows, I will distinguish between different but partly overlapping meanings that are associated with the privatisation of religion. I will comment the cases shortly.

(1) *The loosening of the relationship between the individual and religious community:* In sociological discussion, the privatisation of religion primarily refers to the process where the religious thinking and practice of individuals gradually loosen from that of their community. Consequently, people practice religion more and more alone and not with a group. This development is seen to be connected with the general growth of individualism and the weakening of the authority of communities. Nowadays, individuals are taking responsibility for on increasingly board range of decisions, activities, and concerns. For this reason, institutionalised forms of religion have largely lost their ability to provide an obligatory framework for individual piety and allegiance. In this situation, institutionalised religion merely provides a set of resources and options for individual devotion. (Fenn 2003:xv.)

(2) *The personal selection of religious beliefs and practices:* When contemporary sociologists speak about the privatisation of religion, they often refer to the process where an individual chooses, in one way or another, his or her religious beliefs and practices. In this case, the individual has not just inherited religious ideas and practices by his or her community, but he or she has more or less actively made a selection. Such a selection can be based, for example, on the individual's own experiences of life; on the advices given by others; and on the assessment influenced by many accidental factors, such as in what culture and individual has group up, and with which religions he or she has been in contact. The selection of one's religious beliefs and practices does not need to be based only on existing beliefs, but in principle

an individual can also invent new religious ideas and practices. Some authors also speak about “an ala carte religion” or “supermarket religiosity” in which an individual adheres to the beliefs and practices of several different religions according to his or her own taste. In this case, one could say that the individual has used different beliefs and practices as component parts in a personal mixture.

Above I have presented the two major sociological meanings of the privatisation of religion. They are the loosening of the relationship between the individual and religious community, and the personal selection of religious beliefs and practices. Yet a religious community, and the personal selection of religious beliefs and practices. Yet a religious idea or practice can be private in other sense, too. The next, partly overlapping cases, which I will review, are linked with various questions of philosophy of mind and philosophy of language. However, the presentation of these cases will also help to clarify certain sociological views of the privatisation of religion.

(3) *Idiosyncrasy and private habits*: An idea can be private in the sense of its being peculiar to a person or idiosyncratic, and a person can have private habits. Sometimes we hear people to say of a person that he or she has highly individual and eccentric views, and some people are regarded as even more original and independent thinkers than they actually are. However, we do not always know whether an idea or a practice truly is original or whether a person has learned it from somebody else. The community largely influences the thinking, beliefs and habits of an individual, and those religious phrases, ways of thinking, and practices that a person cultivates, he or she usually adopts, in one way or another, from there, where he or she lives and moves. For this reason, we mainly have such religious beliefs and practices that other members of our community also have.

(4) *Private knowledge*: An idea or a practice can also be private in the sense that only a person him- or herself knows that idea or is able to perform that practice. Thus a knowledge or skill can be exclusive such that it requires special information, exercise, or expertise. Many religions contain secrets and mysteries which are revealed only to the initiated and experts of religion are, for example, priests, monks



and sadhus. However, their expertise is largely based on following a common religious tradition they have learned.

(5) *Private understanding*: In principle, an idea can also be private in the sense that only one person factually understands it. We all have encountered ideas that seem to us hard to understand. In such cases, we may have thought that perhaps it is only the initiator of that idea who is able to understand it. However, the abstruseness on an idea does not, of course, necessarily entail that only the initiator of that idea is able to understand it. An idea, which is hard to understand, can be a false notion or a shree confusion, or it can be a right and meaningful notion but requires specific background information in order to be understandable. For example, certain ideas in mathematics and physics are so abstract and complex, that only a handful of specialists are said to understand them. Some religious ideas, too, may be difficult to understand, often due to various implicit tradition-based assumption included in them. However, this kink of abstruseness does not entail than the meaning of a religious expression is unavoidably inexpressible and incommunicable to others. Nonetheless, the more religion becomes a private matter, the more difficult and incomprehensible religious ideas and practices may seem to those who do not practice religion themselves. Thus, if an individual lacks appropriate background information, it can be difficult for him or her to understand religion.

(6) *Privacy of mental states* : Our thoughts often are private in the trivial sense that only we ourselves know what we are currently thinking. Presumably on one has a direct access to another person's mental states and we cannot read thoughts. If a person does not express his or her religious thoughts to others but remains silent about his or her views, one could say that religion is part of his or her private mental states.

I have presented here various cases where an idea or a practice is said to be, in one sense or another, private. Lastly, I assumed it to be common that a person leaves his or her thoughts unexpressed to others. Although this kind of private or silent thinking is usual, people nevertheless often share the same ideas, also religious ideas. This sharing is based on the fact that whatever has been expressed in the

language is understood, and what has been understood once can be, at least in principle, understood again. We could also put it this way: To be linguistic expression requires that the expression is understandable. Understanding, for its part, is social in origin and understanding requires that we have gained knowledge of how and in what contexts different linguistic expressions are used. We can also learn foreign languages. That ability rests on our former knowledge about language, human beings and their communities, intentions, desires, and conditions of life. Linguists have even been able to reconstruct languages that do not exist anymore. That has taken place by means of historical sources, knowledge about other languages and cultures, and imagination. I do not know any reason why the possibility of such reconstruction would not concern religious language as well. In fact, we can also understand a dead religion, such as the religion of the ancient Egyptians, Greeks, or Romans. Hence, even if the practice of a religion would completely end at some period of history, it does not necessarily entail that the religion in question becomes impossible to understand. Moreover, one could suppose that it is in principle possible to revive a dead religion if there is enough available information about it.

I said above that the primary sociological meaning of the privation of religion is the loosening of the relationship between the individual and community. Such loosening can take place in two major ways. First, the individual's practice of religion can loosen from the rules and practices of community, and secondly the individual's religious thinking can become estranged from the teachings and basic ideas of his or her community. Thus, there are the privatisation of practice and the privatisation of thinking. Suffice to say here that, in principle, the sects originate and deviate from established religious communities in these same ways.

It is worth-noting that when researchers speak about the privatisation of religious thinking, they often mean, in fact, that the individuals' interpretations of religious beliefs and doctrines have become estranged from a church's official teaching. We can thus distinguish between the privatisation of religious thinking and the privatisation of religious understanding. The former would simply mean that an individual does not express his or her religious ideas to others, but keeps those ideas in his or her own mind. The latter, in turn, would mean that the individual's interpretations and explanations of religious doctrines more or less significantly differ from the interpretations given by his or her religious community.

The privatisation of practice and the privatisation of thinking/understanding are often connected to each other, but they can also be independent from each other. A little participation in the activity of community easily contributes to the distancing of religious thinking from the community's teaching. The privatisation of religious thinking for its part can lead to detachment from the community's practice of religion. Nonetheless, in Europe particularly the big mainstream churches are doctrinally relatively liberal, and they hardly ask about the religious commitment of those participating in religious events. Thus the privatisation of religious thinking does not necessarily lead to exclusion from religious community, nor does the privatisation of religious practice either.

I will end my analysis of the privatisation of religion with referring again to Durkheim's view. According to his definition, religion is a system of beliefs and practices that bind a community together around those things, which it holds sacred. This notion assumes that the content of religion is collective. Durkheim seemed sceptical of a future in which each person would not only individuate collective ideas, but where such practice would become the central focus of religious life (Durkheim 1995:43). Along with this view, we can suppose that for an individual believer, membership within a religious community may be of secondary importance. However, for the future of religion the existence of a community, which uses religious language, is of primary importance. This view is based on the assumptions that religion is a practice that essentially involves the use of the linguistic expressions and that language always is a social practice.

#### 6. COMMUNITY'S LOSS OF MEMORY

Major questions regarding the future of religion are whether and in what way social religion will change due to the privatisation of religion. Scholars have answered these questions differently, and the discussion of the future of religion has been basically divided into two camps: One holds that religion can maintain its viability only by renewing, and another, for its part, claims that the strength of religion lies in its ability to maintain tradition.

The French sociologist Danièle Hervieu-Léger belongs among the scholars who hold that secularisation has also advanced such that religiosity has declined.

However, she believes that religion performs an important social function by maintaining and transferring the common tradition of people. For both an individual and community, it is important to remember the tradition, because the identity, or the notion of who I am, is based on memory. For an individual, it is difficult to make choices and decision if he or she does not remember who he or she is and what he or she has done, said and thought. Also for a community, It is difficult to decide what it wants from the future if it has forgotten its past. Religion gathers the past, present and future believers as the members of community, and the collective memory or the tradition of community is the basis of its existence.

In modern societies, there are innumerable institutions, communities and systems of habits, which are specialized and differentiated and which have various takes and goals. Individuals simultaneously belong to different communities and are in contact with different institutions. On the one hand, the diversity of institutions, communities and systems of habits is confusing, but on the other hand, individuals attempt to decipher that diversity and want to comprehend their world of experience so that it forms a meaningful whole. The common memory has an important role in the comprehending of this whole because it gives the common background and structure into which particular institutions, habits and goals settle.

I said that Hervieu-Leger thinks religiosity has declined. She holds that the decline of religiosity of contemporary Europeans is not due to the fact that science and rationality would have replaced religion. Instead, the decline of religiosity is caused by a lost of memory. The transfer of tradition or common memory has been interrupted when several parents have left to mediate religion to their children. That has lead to the situation where individuals are suffering from a form of spiritual amnesia. In it they forget not only their traditions but, despite their self-concern, who they truly are. The core of their personal identity is thus in perennial danger because they lack a spiritual and social context in which to thrive and against which to discover their own limitations. Hervieu-Leger finds that in this kind of situation narcissism replace spirituality.

There are several factors behind the development of spiritual amnesia, and for parents it can be difficult to teach religious customs and stories to their children for many reasons. Parents have perhaps themselves given up religious customs and religion is only very little on view in their world of experience, or they hold the view

that they are lacking right words to speak about religion and religious matters. Also, the showing of the practice of religion to others may be felt to be embarrassing, and many say they regard participating in church service as annoying because the customs and hymns are strange.

The difficulty of speaking of religious matters may be due to various reasons. It may be simply due to the lack of practice, but it also may arise from presumptions related to culture. Parents may experience speaking of religion as improper indoctrination or modification of opinion. In Europe, many think that religion is a private matter and that everyone should find and choose his or her own faith. In the list presented above, this way of thinking represents the second sociological meaning of the privatisation of religion, namely the personal selection of religious beliefs and practices.

In the present situation, several instructors avoid offering children and young people a clear viewpoint from which the purpose of human life would open. However, for the development of a young person, it would be good to hear from his or her parents what makes them to feel life meaningful. If the view of life is reduced to a mere question of taste, it signals that all alternatives are as good. This is nihilism and it abolishes a genuine pluralism by flattering all differences of opinion out into subjective preferences.

The emphasis on individual has also influenced the relationships between young people and parents. Parents prefer their children's becoming independent at an early stage. For independent children and youngsters, the friends become so important that they can even displace parents. Culture and entertainment industry has coauthored of this by offering children and young people their own products. By means of those products, there are built children's and youngsters' own worlds where they can withdraw, either alone or with their friends. This further estranges children's and youngsters' worlds from the world of parents. In this kind of situation, it is difficult for parents to create contact to their children, for the children get their significant symbolic and social connections outside from home.

According to a stereotypical view found in many European countries, boys think religion is stupid and obsolete, and religion interests more women and aged people than young men. Speaking about religion may arouse shame and embarrassment in boys. However, some young people regard religion as an alternative to the

mainline culture. For them, entertainment, technology and market powers represent the superficial, simpleminded and restless area of culture, whereas religion is profound, wise and restful. In the West, the upsurge of the sympathy towards religion is partly based on the fact that the Christian churches have arisen to criticise the market economy's principles of function and that the churches have demanded societies to check and control the impersonal market mechanisms. In this respect, the churches have come closer to the political left. Religious institutions who have been afraid of the loss of their traditions have thus found new friends from their historical critics.

### 7. COMMUNALITY OF RELIGION

So far I have presented fragmentary remarks on the nature of the communality of religion. The final part of this study will deal with that theme in more detail. I will summarise different viewpoints about the communality of religion and will also return to the issue of secularisation.

A sociological standard view regards religion as a social phenomenon, although the social dimension of religion has been transformed, particularly in many European countries, in the last decades. According to a common assumption, the communality of religion appears primarily such that people participate together in the events and activity of their religious community. However, some contemporary authors have questioned the notion that the communality of religion is essentially social gathering (Laermans & Wilson & Billiet 1998, Hervieu-Leger 2000). They have increasingly paid attention to the fact that the social sharing of religious attitude, practice and understanding does not necessarily require direct interaction between people. Behind this view there are several factors, but the rapid development and expanding of communication has especially aroused attention. Internet, radio, television and movies as well as books, magazines and newspapers have replaced to some extent the physical contact between people. In a cybernetic world, there is little immediate connection between one's actual social status or physical location on the one hand, and the limits of available interaction on the other. Now in many cases the media sustain the transmission and social sharing of religion as well. The media also transform people's assumptions about what others think and believe. For the

communality of religion, it is central that a person assumes there are also others who believe and feel in the same way as him or herself. In my view, this is the core of the communality of religion, which the public cultic-ritual activity reinforces.

I think that religion has, perhaps interestingly, a similar relationship to community than literature has. Both religion and literature require community whose members express their thoughts, emotions and ideas by the signs that also others are able to understand. Thus both religion and literature include a social and communicative aspect, and it is for communication reasons, among others, that the religions of literate cultures have been able to expand more widely than the religions of illiterate cultures. The analogy between religion and literature extends also to the ways of attitude: One regards as good and interesting a book that another would not care to read, and one holds religion and its stories as impressive, whereas they leave another cold and emotionally uninvolved. Max Muller and Max Weber called the latter type of people, who are personally indifferent to religion, "religiously unmusical." Perhaps people who are personally interested in religion could respectively be called "religiously musical."

The scientific study of religion has long held the view that individual religious commitment is rooted in social support and reinforcement (Stark & Finke 2000 : 141; Hervieu-Leger 2000 : 25, 86 and 88). I would say further that religion is social essentially for the reason that people use religious language, which is a practice regulated, reinforced and mediated to individuals by community. The maintaining of this practice requires that individuals learn religious language. The learning of religious language, habits of thought and practices is based on that there are people who show example and who teach about religion what they can themselves. Of course, one can also gain knowledge of religion, for example, by reading books or by seeing movies. In fact, nowadays, there are several media available for learning religion. However, the traditional home place of religion is cultic-ritual activity, and the corporate practice of worship is the native soil from which talk about God springs. Nonetheless, religious thinking and language also live elsewhere, and it seems to me that religious language will increasingly flourish in literature, theatre and movies, which fuel imagination and arouse emotions: joy, grief, fear and hope. However, I am much more unconfident with the view that private religiosity could survive even if the social practice of worship would completely end. Yet, for many people, it is not

necessary to take much part in cultic activity by themselves. For them, it is sufficient to trust that the professionals of religion, priests and monks, faithfully take care of the rituals even if nobody is seeing that.

The researchers who emphasize the communality of religion are inclined to think that social practices, rituals and cultic activity are central in religion. One can practice religion alone, for example by quieting down for prayer, but the private piety has meaning and significance only in relation to social practice where people regularly act in a certain way, for example pray. The studies which emphasize communality have often also appealed to the fact that the experience and activity of the founders of religious (Buddha, Jesus and Muhammad *par excellence*) are based on what they have learned and adopted from the culture and community whose members they are. In other words, religions are subject to the influence of community, its tradition and practices already from the origin.

One of the main advocates defending the secularisation paradigm, Steve Bruce says, "Shared beliefs sustain the community, which in turn extracts commitment and sacrifice from the individual" (Bruce 2002 :95). The social fragmentation and diversity in turn bring about secularisation and their secularising impact depends largely on an egalitarian culture and democratic polity (Bruce 2002 : 36). A society advancing equal rights for all seeks to offer the same rights to the adherents of different religions and that prevents any religion from attaining a monopolist position. Bruce holds that the increase of tolerance and the awareness that beliefs and ways of thinking are historically and culturally relative have led to secularisation in the West. However, it seems that the case is different, for example, in India where religious pluralism has not resulted in relativism nor secularisation of the western type. Thus, religious pluralism does not necessarily get people to see their own tradition in a relativistic light. However, Bruce holds that tolerance and relativism lead to secularisation because when people cease believing in the uniqueness of their own faith, they lose the desire to get others to believe in the same way. At the same time, the starting point for spreading and maintaining a particular religion disappears. In this kind of situation, religion remains at best a matter of individual taste. One could ask if it is then impossible for religious language and practices to maintain their viability in the modern pluralistic and globalizing culture. This question deserves a more profound answer but, in brief, it seems that religious language and practices



have been able to maintain their viability in various cultural, historical and political circumstances; also in a situation where there is religious pluralism. India could again serve as an example of society where religious pluralism has not resulted in the loss of social religion.

I will to end this discussion by shortly referring to a classical view of the nature of religion. According Friedrich Schleiermacher, religion causes so great feelings and emotions in humans, that those feelings must be shared with others . On this view, what matters in religion is its emotional effect and impressiveness. It would seem that the diversity of religions and religious experiences does not necessarily reduce the impressiveness of a particular religious feeling, at least not to those who share the same feeling and sentiment. Next, I will proceed to treat the question of in what way various assumptions concerning language modify our view of the future of religion.

#### 8. LANGUAGE AND THE FUTURE OF RELIGION

The speaking, writing and reading of the natural languages such as Bengali, English and Finnish are based on the rules, habits and practices that the community of language users maintains. However, one could ask if there are rules of language that would be even more fundamental, innate and independent from community and culture. This kind of view has long history in the western philosophy since already the church father Augustine (354—430) seemed to assume that there is an inborn language of thought and that a child has to learn a spoken language only. Noam Chomsky, the American linguist and well-known developer of the theory of mental language, states that a small child has a remarkable amount of innate knowledge about the grammar that is common to all human languages (Chomsky 1957 : 4 and 30; 1965 : 47-59). Thus, according to Chomsky, there is some kind of universal grammar . His ideas have been further developed by Jerry Fodor, the central contributor to the philosophy of psychology and the science of cognition, who claims that the learning of a language requires that a person already commands another language (Fodor 1975 : 65). Based on this assumption, Fodor comes to a similar view than Augustine : One of the languages that a human being commands must be inherent, for otherwise the learning of language is lacking a base. Furthermore, the

language of thought has to be at least as rich and expressive than any natural language that we could learn. Our ability to learn Bengali, English and Finnish rests on this innate mental language.

Chomsky's and Fodor's view is speculative and fanciful, but it also has its advantages. First, it answers the question why a child learns to speak in a very short time in comparison to that the learning of language would be based only on collecting examples of use. Secondly, the theory of mental language also answers to the question of why a child very quickly begins to combine words and sentences and thus to produce expressions that he or she has not heard earlier. In other words, Chomsky's and Fodor's view explains why a child who is learning to speak is able to understand language and to form new meaningful expressions.

As regards religion, the theory of mental language is interesting because, if the theory is right, the linguistic and conceptual basis of religion can be inherent and precede experience. Fodor's amazing claim is that we do not learn concepts but they are inherently in mind. Thus, we all share the same concepts stored in mind. According to the established view generated on the basis of sociological and anthropological research, all societies include religious activity, and religion is a characteristic peculiar to human being and human communities. Based on this view, one could regard it as likely that the alleged language of thought also includes religious concepts. However, it does not follow from this that different religions were in mind of humans in form of the organised systems of doctrines. Instead, the religious concepts included in the language of thought just offer a condition of possibility for religious thought constructions, so that various beliefs and doctrines can arise. In other words, relying on the theory of mental language and on sociological knowledge of the commonness of religion, one could assume that religious beliefs and doctrines are based on concepts inherent to human beings. Such concepts could be, for example, the concepts of holy, sacred, and almighty. However, the theory of mental language does not dispute the view that the various factors relating to society, culture and historical situation shape religion and the language and practice associated with it.

According to the theory of mental language, a human being is able to express the meaning of the concepts in mind when he or she learns spoken language. Nonetheless, it is possible that the members of a society become estranged from religion

and forget it at some period of history. If the theory of mental language is right, religion is, however, in some sense independent from whether anyone speaks about God or other religious subjects : Religion cannot disappear completely if religious concepts are deposited in the inherent language of thought that is common to all. However, the theory of mental language is controversial, and Ludwig Wittgenstein, among others, criticised the Augustinian view of the language of thought. He rejected the view that there are inborn concepts in human mind (PI 32). According to Wittgenstein, understanding is a practical skill or ability and not conceptual knowledge (PI 199). The learning of language is the practice and adoption of right habits and uses, and the understanding is based on the practice of them (PI 5). Wittgenstein held that the meanings of linguistic expressions are revealed by observing humans' use of language, and that the understanding appears in behaviour so that human beings act in a certain way and use certain linguistic expressions regularly in situations or contexts of a certain kind. Thus, the meaning requires consistency of use, and such consistency can be understood only against the background of social practice. This view is associated with Wittgenstein's known notion that language cannot be private, in the sense that only one person can understand it. Moreover, there cannot be a private language such that it is not translatable to any other language. Wittgenstein found that language exists as part of a broader social interaction, from which it is inherited to the individual (PI 256-271). In order to be able to think and to tell about his or her thoughts, the person has to command the use of linguistic expressions. This command is not purely a private action, but it presupposes public rules, habits and practices . In addition, if the meanings of words were private, we could not communicate. In other words, a private language could not serve as a means of communication.

One could expect that what Wittgenstein says about private language must also concern religion and religious language. Yet it is necessary to note that Wittgenstein did not deal particularly with religion when he spoke about the impossibility of a private language. Nonetheless, his ideas concerning language have in many ways influenced contemporary philosophy of religion and the work of theologians, too. Although Wittgenstein's remarks on religion can be interpreted in various ways, his view of religious belief has quite often been stated as follows : Religious belief is a steadfast commitment that guides one's entire life and is not based on

evidence or arguments. Religious belief is incommensurable with atheistic thought in the sense that the assertions of believers and nonbelievers do not contradict one another, and although religious belief is not reasonable, it is not unreasonable. This view of religious belief is commonly called as fideism.

It has also been stated that for Wittgenstein religion was a kind of ultimate question that has turned into a form of life. Wittgenstein held that the form of life of a human being bases on the conditions of life on the rest of which he or she lives. These conditions of life appear in the practices that are important to human being, and a form of life can change only if the conditions of human life will drastically change (OC 232, 341, 356, 358). This view does not, of course, entail that there is only one possible form of life nor that only one kind of social construction of reality is feasible.

Wittgenstein called language and the whole of those functions with which language is intertwined as language game, and according to him, a word can have meaning and can refer to something only as part of the linguistic and functional environment formed by a language game. According to Wittgenstein, the religious form of life is related to the "problem of life" or the question whether our fundamental language-games and respective form of life agree with our real conditions of life (VB 1980,5). Wittgenstein thought that the life itself determines what kind of fundamental language-games humans have, and for example, birth, ageing and death are common and constant conditions related to the structures of life. Religion as the ultimate question concerns whether language and a form of life are truthful, or whether they obscure and hide our real conditions of life and so uphold a kind of brainwashing (VB 1980, 27). Many writers have stated that consumptionism or materialism, entertainment, and the idealisation of technology, fashion and sex are the trends in which the present culture indoctrinates us. Nonetheless, the problem of life concerns, in principle, all humans and communities, and therefore the basis of religion is, in a certain sense, timeless and universal. One could put it this way: The basis of religion is, in a certain sense, timeless and universal. One could put it this way: The basis of religion lies in the lasting need for a critical stance in regard to the prevailing culture and form of life.

Wittgenstein's view about the impossibility of a private language offers a philosophical argument to the claim that religion rests on community. A person can

practice, in a certain sense, private thinking and he or she may have original ideas, but also in that case he or she thinks in the language, which is a social practice. For this reason, religion as a linguistic phenomenon cannot be private. Religion could disappear if nobody ever uses religious language. However, this line of development is not in view.

In the light of the above interpretation of Wittgenstein, the social basis of religion is twofold : First, religion deals with questions that in principle concern all humans. Secondly, the dealith with religious questions takes place by means of language that requires a community of language users. On the one hand, this view of religion may seem rather intellectual and problem - centered. On the other hand, it leaves unexplained the question of why exactly religion is appropriate for dealing with the problem of life. I am inclined to answer it this way : The answer to the problem of life consists of participating in a form of life that seeks to disclose out existential conditions of life. The problem of life needs a practical solution and participating in a religious form of life supports the striving for that goal. This is because religion is focussed to keep the problem of life alive. In a sense, religion carries the problem of life with it. The task of religious beliefs and doctrines, for their part, is not to present patent answers to the problem of life. Instead, religious doctrines and stories are means for keeping the problem of life tangible. They remind people not to be in love with themselves, with high living and riches , with the pleasures of sences, or with human plans and desires. Religious Doctrines and stories teach us the transitorises of the world and human glory, but they also teach us love, compassion, self-sacrifice, humbleness, and patience.

What I have presented here is, of course, and idealised view of religion, and I do not want to deny the various problems related to religions and religious beliefs. In his book *Religion and Community* (2000), the British Anglican theologian Keith Ward states those problems as follows: "Religions can become tools of tribalism and nationalism, of violence and intolerance. They often foster unthinking traditionalism and authoritarianism, or an astonishing indifference to considerations of ordinary human welfare." Ward continues that "against such tendencies, the protest of secularism, at its best, insists on freedom of conscience, the right of dissent, and the need to contribute positively to human flourishing. Yet secularism, too is ambiguous, and has sometimes led, paradoxically, to the collapse of any moral sensibility, and to the

advocacy of totalitarian views of the supremacy of the state.” (Ward 2000:357–358) We can conclude that religion, at its best, upholds a critical stance to the prevailing culture and from of life, but at the same time the danger of religion is to turn into a new alienating system. This is the Scylla and Charybdis between which religion should navigate.

Above I have put forward a possible reading of Wittgenstein’s view of religion. That reading suggests that religion is inescapably social because of language. This view is based on the assumption that language is essential in religion. However, one could ask if it is possible to have a religion where no language is used. Some contemporary theologians and philosophers of religion have proposed something like this, but the roots of that view extend to the classical apophatic or negative theology that forbids us to follow the natural ways of thinking and to trust in the ability of human thinking to grasp God. The famous view of the negative theology is that God is ineffable at utmost. From this kind of theology, it is a short step to a non-cognitive conception of religious language. According to that conception, religion claims actually nothing. Yet religious language includes propositions or sentences which look like propositions, but the real task of those sentences is else than to present claims about this world or the transcendence : Religious language represents, in a metaphorical way, emotions and values and it gives form to the believer’s view of him - or herself and to his or her experience of "being-in-the-world". However, this kind of expression can take place also in other way than by means of language, and for example, art, music and dance can be the means of expression for religion. Nonetheless, it can be difficult for us to imagine what would be a religion, which renounces language altogether. obviously, it would be something else than correct belief. Perhaps, a religion without words would be a kind of meditation , but it also could include ritual positions, motions and gestures. Perhaps, a languageless religion would be a specific mode of being, and in that it could have connections, for example, to mysticism, to the silent practice of religion in monasteries or to the spirituality of the Quakers. However, the silence relating to at least the last two is a different thing than rejecting language and conceptual thinking altogether. Some traditions of mysticism also encourage giving up language only when a person has practiced conceptual thinking as far as possible. Also, even if a meditation itself would not require language, one could expect that at least the instructions to meditation would

be linguistically expressible. Moreover, even if there can be ineffable or inexpressible things, at least we can say that of them. On the basis of these remarks, one could suppose that language is a means by which one can, at least to some extent, approach that which in itself is not expressible by means of language.

*Epiologue* : In Finland, a classical form of spirituality which has gained favour in recent years is the retreat of silence. The participants of such retreats bound themselves to a common silence for some days. The favour of the retreats of silence can partly be explained by that they give both individual freedom and a spiritual community to the participants but the retreats do not demand effort for constructing interaction in speech. Some have also claimed that in the past the community of faith required a language, but not any more. Now people want to preserve the quality of faith even though they hesitate to accept any specific predetermined orders of faith. People are after a direct experience without a given vocabulary and fixed syntax.

#### 9. SUMMARY

In this paper, I have sought to defend the view that the future of religion is primarily determined by that how and on what conditions religious language can remain viable. Language always is a social practice and therefore the future of religion is largely dependent on that what will happen to religious communities. The key question of the future of religion is how we can learn and keep up religious language and transfer it to the next generation. Particularly in many European countries, children learn near instructors who could show example and who could teach about religion what they can themselves. The teaching of religion and the transfer of religious practices are decisive for the viability of religious language. I believe that the role of literature, theatre and movies as the bearers of religious language will strengthen, even though the basis of religion lies in the social practice of worship.

## REFERENCES

- Berger, Peter L (ed.)(1999). *The Desecularization of the World Resurgent and World Politics*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, Peter L. (1990) [1967]. *Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Bruce, Steve (2002). *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford : Blackwell Publishing.
- Bruce, Steve (1996). *From Cathedral to Cults : Religion in the Modern World*. Oxford University Press.
- Bruce, Steve (1999 : 15-27). Modernization, Individualism and Secularization - *Religion and Social Transitions*. Ed. by Eila Helander. Publications of the Department of Practical Theology 95. Helsinki : University of Helsinki.
- Bruce, Steve (ed.) (1998). *Religion and Modernization Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford University Press.
- Casanova, Jose (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Chomsky, Noam (1957). *Syntactic Structures*. Hague : Mouton & Co.
- Chomsky, Noam (1965). *Aspects of the Theory of Syntax* Cambridge, MA:MIT Press.
- Christiano, Kevin & Swatos, William H. & Kivisto, Peter (2002). *Sociology of Religion Contemporary Developments*. Walnut Creek : Altamira Press.
- Davie, Grace (2000) *Religion in modern Europe A Memory Mutates*. Oxford : Oxford University Press.
- Derrida, Jacques & Vattimo, Gianni (1998), *Religion* Cambridge : Polity Press.
- Denz, Hermann (ed.) (2002). *Die europäische Seele. Leben and Glauben in Europa*. Wien : Czemin Verlag.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York : Free Press.
- Fenn, Richard K. (ed.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden, MA : Blackwell Publishing.
- Fodor, Jerry (1975). *The Language of Thought* New Your : Crowell.
- Heels, Paul & Martin, David & Morris, Paul (eds.) (1999). *Religion Modernity and Postmodernity*. Religion and modernity. Oxford Blackwell.
- Hervieu-Leger, Daniele (2000). *Religion as a chain of Memory*. New Brunswick, NJ :Rutgers University Press.



- Laermans, Rudi & Wilson, Bryan & Billiet, Jaak (eds.) (1998). *Secularization and Social Integration Papers in Honor of Karel Dobbelaere*. Leuven : Leuven University Press.
- Mc Grath, Alister E. (2002). *The Future of Christianity*. Oxford : Blackwell.
- Milbank, John (1990). *Theology & Social Theory Beyond Secular Reason*. Oxford : Blackwell.
- Plantinga, Alvin & Wolterstorff, Nicholas (eds.) (1983). *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*. Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press.
- Platinga, Alvin (2000) : *Warranted Christian Belief*. New York : Oxford University Press.
- Ricoeur, Paul (1995). *Figuring the Sacred Religion, Narrative ad imagination* Toim. Mark I, Wallace. Minneapolis : Fortress Press.
- Stark, Rodney & Bainbridge, William Sims (1985). *The Future of Religion .Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley : University of California Press.
- Stark, Rodney & Finke, Roger (2002). *Acts of Faith Explaining the Huma Side of Religion* Berkeley University or California Press.
- Swatos, William H. Jr. & Olson, Daniel V.A. (eds.) (2000). *The Secularization Debate*. Lanham, MD : Rowman & Littlefield Publishers.
- Swinburne, Richard (2001). *Epistemic Justification*. Oxford : Clarendon.
- University of Rochester & Zogby International (2003) . *Global Religion Survey* <http://www.zogby.com/>
- Vattimo, Gianni (1999). *Belief* Cambridge : Polity Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1953). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford : Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig (1972). *On Certainty (Uber Gewissheit)*. New York : Harper & Row.
- Wittgenstein, Ludwig (1994), *Vermischte Bemerkungen Eine Auswahl aus dem Nachlass*. Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- Wilson, Bryan (1998 : 45-65). The Secularization Thesis : Criticisms and Rebuttals. — *Secularization and Social Integration* Ed. by Rudy Laermans. Bryan Wilson & Jaak Billet. Leuven : Leuven University Press.
- Wilson, Bryan (2003 : 39- 51), Salvation, Secularization, and De-moralization— *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* . Ed. by Richard K. Fenn. Malden, MA : Blackwell Publishing.
- Zulehner, Paul Michael (2002 : 23-41). Wiederkehr der Religion ? — *Die europäische Seele. Leben and Glauben in Europa* Ed . by Hermänn Denz. Wien : Czermin Verlag.

## A CRITIQUE OF EPISTEMIC PROOFS : IN THE CONTEXT OF BHARTṚHARI

D.N. TIWARI

*Bhartṛhari* has a cognitive understanding on the problems of language, being and cognition. It is evident from the fact that, while reflecting on the issues, he is always seen well aware of the limits of philosophical reflections, which are confined to the beings, revealed by language in the mind. His aim, in *Vākyapadīya* and in *Mahābhāṣyaḍīpikā*, is neither to found or to support a metaphysical theory of language nor to follow or to found any epistemology. He investigates into the cognition by language in order to clarify the right conduct established by the scripture and to remove the impurities of language and of verbal cognition that deviate, confuse and corrupt the right conduct established by scriptures. *Bhartṛhari* clearly writes 'Right conduct is not established by the reasoning without association from scripture. Even the knowledge, which the sages possess, has the scripture as authority'. VP.1/30. He is a language Philosopher (*Sābdika*) for whom language is the guide and what the language expresses/reveals is the authority in the matter of knowledge.

Knowledge, for him, is determinate knowledge since all knowledge is intertwined with and revealed by language (VP 1/123). The knowledge infused by language is determinate. As it is revealed by language in the mind, it is veridical knowledge. It is for the sake of interpreting the knowledge, revealed in the mind by language, in terms of validity and invalidity that the means of knowledge, epistemological proofs and the issue of validity and invalidity based on them gets importance. Nevertheless, even in those cases, the knowledge revealed by language in the mind is the foundational.

*Bhartṛhari* is not concerned more with epistemology as the term is taken popularly but with a philosophy of epistemology. He analyses knowledge, different sources and proofs of knowledge accepted by different schools of philosophy popular. At his time on the basis of cognition as it figures or revealed by language in the mind. One cannot miss to appreciate the novelty of *Bhartṛhari's* reflections on

the criticism of the theorists who accept knowledge as knowledge derived through means of knowledge viz. visual perception, inference (including imposition and implication) reasoning (*Tarka*), etc. He provides secondary importance to sources of knowledge except scripture (agama) that accepts the foundationally of the knowledge directly revealed by language. Sensory perception or the data derived by senses, for him are only means helping the manifestation of the language (*Sphotā*). Manifested by them, the language (*Sphotā*) reveals its own from first from which its meaning is revealed non-differently. In precise, he believes in the active theory of knowledge for which it is an act of knowing the expresser and the expressed that it expresses and their identity as well. It is not confined to the acts of perceiving, hearing of verbal utterances, etc; which are only tools in the manifestation of the language and of which verbal utterances are only garbs.

The sources of knowledge like perception, inference implication, presumption, etc, are only tools that help manifestation of the real language () that expresses the knowledge that is always the knowledge expressed/revealed by language in the mind. Reasoning and inference do not furnish knowledge independently of language. Knowledge is always a knowledge revealed/expressed by language in the mind. He has mentioned perception, inference, *adr̥ṣṭā*, *Abhyāsa* (practice) as conflicting sources of knowledge an account of them is given as follows.

### 1. PERCEPTION

He has mentioned two types of perception -

i. Indirect perception is perception by sense organs, which is not free from illusion (VP. 2/140). According to *Bhartṛhari* although the same object is perceived, its perception varies person to person. Even the same person perceives the same object in a different form on another occasion. Perception varies with the difference of time, space and the changing form of the object (VP.2/136). In this connection, he has suggested that a wise man should see, even a thing that he perceives with his eyes, through the eyes of settled reasoning (*Yuktitaḥ*). Let him not determine a thing on the evidence of his physical perception (VP.2/141). Not only that but there are objects that are beyond physical perception also (VP. 1/36).

ii. Direct perception, that is, the knowledge revealed directly by language in the mind. In case of such a perception, *Bhartṛhari* accepts the data acquired by

other sources of knowledge i.e. by sense-object contact, as instruments in the manifestation of the language in the mind (*Sphotā*) that reveals the knowledge. This kind of perceptual knowledge is irrefutable as the language directly reveals it. He writes 'When a man does not doubt the perceptual knowledge of a reliable person as if it were his own, how can another one (given to reasoning) make him who, thus, stands on the side of perception, turn back ? (VP. 1/39).

## 2. INFERENCE:

*Bhartṛhari* has not favoured inference as an independent source of knowledge. He has criticized reasoning and inference as independent sources of knowledge. An account of his arguments against those sources follows.

### CRITICISM OF REASONING AND INFERENCE

There is difference between reasoning (*tarka*) and inference (*anumāna*):  
*Harivṛtti* 1/1 He has described two types of reasoning.

1. The conjectural reasoning that is not based on or which is without an indication (*liṅga*) is called reasoning (*s'uskatarka*) that is erroneous. It is implication while the reasoning drawn on the basis of an indication and furnished for convincing others in a syllogistic form is called inference (*anumāna*). I shall discuss his criticism of inference after few steps. Presently, I think it necessary to say that conjectural reasoning for *Bhartṛhari* is erroneous and is just a guess.

2. *Bhartṛhari* has accepted another sort of reasoning (*Tarka*) that function as authority. Reasoning which is not contradictory to the Veda and the scriptures is an eye to those who do not possess the vision into the significance of scriptures (Vedas). The sense of a Vedic sentence is not obtained from its form alone. (VP.1/136). Human reasoning is the power of language. The reasoning is in accordance with the language (scripture) with is not based on anything other than the scripture. VP.1/138.

For *Bhartṛhari* knowledge is not merely reasoning, it is virtue. In the context of scripture as the source of knowledge, I have already referred to *Bhartṛhari*'s argument according to which 'if knowledge were reasoning (*Svabhāvika Jñāna*) then scripture is of no use but if virtue is the cause of knowledge then the scripture (Veda) is the foundational (*Jñāna svabhāvikēnārthaḥ s'āstraiḥ*

*kas'cana vidyate. Dharmo Jñānsya hetus'cet tasyāmnāyo nibandhanam* VP.1/134). I have taken the term '*Svabhāvika Jñāna*' for reasoning. *K. Pilai* has translated the term as instinctive knowledge. *Bhartṛhari* in his *Vṛtti* has defined the term in the sense of knowledge revealed independently of scripture and with a purpose of demonstrating or proving one's own interests and avoiding disadvantageous one (*Ahitpratiṣedhārthānāmhitpratipādanārthānām copades'a s'āstrāṅām Vaiyarthyam Prasajyate*). The *Vṛtti* supports my stand on the meaning of the term as reasoning derived through the senses naturally fixed in the objects of their own.

In the light of knowledge as virtue, *Bhartṛhari* has criticized reasoning (*Tarka*) including hypothetical reasoning) specifically in verses VP1/30-31, 1/136-138, 2/78 and inference in VP 1/30-42, 136,138,2/299, 2/352, 2,368, as the sources leading to erroneous cognition on the basis of which communication can not be established.

#### CRITICISM OF INFERENCE IN THE LIGHT OF ASTKĀRYAVĀDA

The basic argument given by *Bhartṛhari* for the refutations of inference may be recovered from his verses VP 1/32, 34, 37-42 and *Harivṛtti* on them. It includes presumption, implication, etc, also as there is no separate mention of them in *Vākyapadīya*. He has refuted inference for two reasons firstly, inference is not a valid source of knowledge and secondly, it cannot function as a source of knowledge independently and isolatively from scripture. This issue will be discussed after few steps under the point scripture as the source of knowledge. According to verse VP 1/32, the properties of substance change with the changes of their status, time and space. Because of their changing properties, the invariable concomitance, on which inferential knowledge is based, cannot be established. For instance, green long *pepper* causes cough while the dried pepper removes the vitiation of the three humeral of the body (*tridoṣas*). The sprout comes out from the corn in a state but does not germinate if mouse smells up the corn Water flowing from *Himālayas* is cool but water in some places in some ponds is hot even in winter. The water in the well is hot in winter while the same water in summer is cool.

In the *vṛtti* of VP. 1/37, *Bhartṛhari* has refuted the possibility of inferential

cognition (*Anumiti Jñāna*) as accepted in the theories of *Asatkārya* and *Satkārya*. While discussing the arguments of *Asatkāryavāda*, he has not mentioned *Pūrvavat*, *S'eṣavat* and *Sāmānyatodrṣṭa* are possible. An account of the discussion is given here below.

1. An inference of a *Pūrvavat* type in which the effect, yet to take place or to be known, is inferred on the basis of perception of the cause, which is present (*Pūrva kāraṇam asyāstīti Pūrvavat*). For example, the inference 'it will rain' on the bases of perception of clouds present in the sky. According to *Bhartṛhari*, the inference of the capacity acting on effect is possible only if the effect is perceived. The effect yet to take place is non-existent at the time of inferring and, thus, there is no actual presence of the reason (*Hetu*) for inference. In the absence of the *hetu*, the inference of a *Pūrvavat*, type is not possible.

2. The inference of a *S'eṣavat* type is described as the inferential knowledge of the cause based on effects perceived in the past (*s'eṣo' syāstīti s'eṣavat*). *Vacaspati Mishra* in *Sāṃkhya Tattva Kaumudī* P. 57, defines it as '*S'iṣyate Paris'iṣyati iti s'eṣaḥ Sa eva Visayatayā yasyasty anumāna Jananasya tat s'eṣavat* for example, the inference of saltiness of the rest of the water of an ocean on the basis of tasting only a drop of it as salty. The testing salty of the drop is a past effect in the inference of salty-ness of the rest of the water of the ocean. The effect, being past, is non-existent in case of present and cannot serve as reason (*hetu*) in the inference of the rest of the water the reason in the inference of which has yet to take place and, thus, in the absence of reason (*hetu*) there is no possibility of the inference of a *sesavat* type.

3. In *Sāmānyatodrṣṭa*, the inference is acquired because of an indicatio (*linga*) apart from the cause and effect. For example, only based on perception of cluster of blossoms on a tree in a particular space we infer the clustering of blossoms in the trees related to different spaces. This type of inferring is not possible in cases of things related with past and future. Let us quote the lines of *Vṛtti* "*Tarotpattipakṣe'tāvāt kathamaṅ padamavastu nirātmakamadṛṣṭā pratiniyata kāraṇas'aktiparigrahamadhigantum s'akyate*". By the qualifier '*adrṣṭā*', *Bhartṛhari* has refuted the knowledge inferred by *Pūrvavat* and *s'eṣavat* and by the qualifier '*pratiniyata*', he has refuted the *Sāmānyatodrṣṭa*. In the theory of *asatkārya*, the things in its past and future state are without a substratum

(*apada*) as it is non-existent (*nirūpākhyā*).

#### CRITICISM OF INFERENCE IN THE LIGHT OF SATKĀRYAVĀDA

After refuting inference in the theory of *asatkārya*, *Bhartṛhari* in his *Vṛtti* has refuted inference as established by *Satkāryavādins* who accept the non-manifested prior position of an effect because the effect, in this theory as he observes, is non-perceived (*adr̥ṣṭa*). If an effect is accepted as existent even if it is not produced or yet to be perceived, the effect unperceived is not capable of being a reason (*hetu*) in an inference and, thus, that non-manifested effect is non-existent for the purpose of inference.

Overall, inference has its limitation. It is applicable to a limited sort of objects. There are objects beyond the reach of inference, for example, the objects known by constant practice, the parental excellence and other super natural powers (VP 1/37-41). As we have seen earlier, *Bhartṛhari* establishes that inference is erring not only in its field proper as prescribed to it by the logicians but is ineffective in the field beyond its scope also. Moreover, *Bhartṛhari* accept it merely as a tool in the manifestation of the cause. He writes 'Long technical terms used in grammar depend on their form in conveying their meaning. In addition, inference manifests the presence of causal factors by proximity. VP. 2/367.

The basic reasoning lying behind refutation of *Tarka* and *Anumāna* by him is that they are subjective and are dependent upon means by the defects of which the knowledge acquired by them is corrupted. The power that a substance is well known as possessing towards a particular activity is obstructed when it comes into association with another specific power. VP. 1/33. Not only that but they need a cognitive ground that is to be proved by them also and, thus, they cannot work independently of the knowledge revealed in the mind by language that serves as the cognitive ground of reasoning and inference as well. Considering the matter in view of *vṛtti*, we can easily say that *s̄varthāmumāna* is not different from implication and *parārthāmumāna* is the knowledge revealed by the sentence put in the form of subordinate clauses i.e. syllogistic form. In precise, *Bhartṛhari* theorizes that even a conclusion inferred after great consideration by expert logicians is decided to be otherwise by other more qualified logician (VP. 1/34).

### 3. SCRIPTURE (ĀGAMA)

*Bhartṛhari* writes 'if knowledge were reasoning (*Svabhāvika Jñāna*) then scripture is of no use but if virtue is the cause of knowledge then the scripture (Veda) is the foundational. (VP. 1/134). I have taken the term *Svābhāvika Jñāna* for reasoning a clarification for it will be given after few paragraphs. The scriptural truth is of equal use to all humanity down to the *Candālas* in their judgements "this is virtue' and 'this is vice'. (VP. 1/40).

We can say that *Bhartṛhari* has refuted inference ( *anumāna*) and reasoning (*tarka*) in so far as they are accepted by the theorist as a means of knowledge independently of language and have accepted their importance as far as they are based on the scripture (*Āgama / Veda*). He criticises inferential reasoning in the following verse 'Like a blind man running along on an uneven path obtaining his knowledge of the path only from feeling from his hand, the knowledge of he who relies on inference will speedily fall. (VP. 1/42), and elucidates the importance of reasoning based on scripture. He who has the Vedic knowledge that shines like unbroken consciousness is not influenced by inferential arguments. VP. 1/41. Scripture is the established knowledge, the right conduct expressed by language (*Vākya*) that infuses knowledge. Isolated from the language, knowledge ceases to be so (VP. 1/123). *Bhartṛhari* writes 'Right conduct is not established by reasoning disassociated from scripture. Even the knowledge which the sages possess has the scripture for its evidence/reference. (VP. 1/30) No one can refute by reasoning or by arguments of empirical obviousness those unbroken traditional paths of right conduct. (VP. 1/31).

### 4. PRACTICE ( ABHYĀSA)

*Bhartṛhari* has mentioned it also as one among the sources of Knowledge. He has not given any detailed description of it but has tried to clarify it on the basis of an instance of the knowledge of value of diamond. He writes 'Such knowledge as discriminates between different diamonds, coins, etc., a knowledge that cannot be described to others-arises in those possess it, only from practice and not from inference (VP. 1/35).



## 5. SUPERNATURAL POWER (ADṚṢṬĀ)

He, at least, in one verse has mentioned it as a source of knowledge. The supernatural power that demons, departed souls and ogres possess, which transcends the perceptual and inferential knowledge, are the result of their actions done in their previous births (VP. 1/36)

## 6. PRATIBHĀ

Pratibhā is the flash of understanding. *Bhartrhari* has admitted six kinds of such flashes. If we mind those kinds, we can very easily find that it is direct perception and practice (*abhyāsa*) and supernatural power, which are generally enumerated by the scholars of *Bhartrhari* as separate sources of knowledge, are included among them. It is the basic source of knowledge and scripture is not different from it because of the reason that scripture is direct knowledge revealed by language. Nothing is known if *Pratibhā* is not revealed and *Sphoṭa* reveals it. The *Sphoṭa* is a flash revealed by itself when manifested by articulations. It reveals *Pratibhā* non-differently. The same flash from the point of view of expresser is *Sphoṭa* that reveals *Pratibhā* non-differently and it is *Pratibhā* from the view of meaning revealed non-differently and it is *Pratibhā* from the view of meaning revealed non-differently by the *Sphoṭa*. Different sources of knowledge in different cases serve as the tool helping its understanding through them. We know the *Pratibhā* as it is revealed or as it figures by *Sphoṭa* in the mind. Our knowledge is confined to and is based on those beings that are the *Sphoṭa* and *Pratibhā*. *Pratibhā* in itself is known by implication as the ontic substratum of the object expressed by *Sphoṭa* in the mind. In-itself, it is a subject matter of *sabdādhana*.

The knowledge whose source is error and the knowledge, which is not about the empirical world, are beyond language. Language is the source of knowledge. (VP.2/297). As knowledge is revealed by and is infused by language (VP. 1.123), it is veridical knowledge. There is difference between veridical knowledge and valid knowledge. Veridical knowledge does not require any extraneous proves in order to be proved so; it is verity. This verity for the sake of understanding through perception, reasoning, etc, is interpreted in terms of valid/invalid, truth/false etc. In a scheme of

demarcation interms of valid and invalid, proved and disproved knowledge on the basis of soruces of knowledge, proofs , evidences and justifications, the veridical cognition, revealed by language in the mind, serves as their cognitive base . If otherwise , in the absence of tht cognitive ground, that is verity, there will be no cause of incentive, base and purpose of proofs of validity and invalidity. Other sources of knowledge, isolated from them, cease to function even for validity or invalidity. Conclusively, all knowledge , for *Bhartṛhari*'s philosophy of epistemology, is knowledge infused by and revealed by language in the mind. Different sources of knowledge, popularly accepted by different theorists as independent means of knowledge, perform secondary only function useful for making the veridical knowledge revealed by language in the mind, understantdable to those who can understand the verity through those means in terms of validity , invalidity, truth and falsity. The verity serves as the ground not only for the exercise of those means but also for deciding the case of affirming or denying the same base. If thsoe means affirm the same cogniton, it is accepted valid and if otherwise, invalid. The validity or invalidity may be deviated from communication . Veridical cognition revealed by language in the mind is the knowledge on which not only communication is established eternally but which serves as the substratum of those activities also. In one line, his criticism of reasoning ams to elucidate that the knowledge revealed directly by the language is veridical and as the language is eternal tradition of knowledge (*Āgama*) and it, by nature, infuses knowledge , the (*Āgama*) and the grammar (the Veda & the Loka) are not only authority but also foundation in the matter of reasoning. Reasoning independently of language , is unfounded (*s'ūṣ ka*) .

## THE RETURN OF COHERENCE

N.G. KULKARNI

*“The truth is rarely pure and never simple”*  
 Algernon in *“The importance of Being Ernest”*.

British Idealism having been cast into the outer darkness by Moore and Russell for more than half a century is showing some signs of life. It would be inaccurate to speak of its revival. But some elements in it are, once again, in the centre of philosophical discussion. The coherence theory of truth and knowledge is undoubtedly the most important of them. The theory gives us the ‘form’ or ‘structure’ of the propositional systems we elaborate, as well as the world we hope to understand by means of them. The element, which gives the ‘content’ of British Absolutism and justifies the application of the term ‘Idealism’ to it, is not in favour at all. No eminent philosopher in the Anglo American world would accept, in the words of Bradley, that ‘Nature is a system of sentient Experience ‘some form scientific naturalism constitutes the orthodoxy, and coherence is called in to redress the errors and distortions of early analytical philosophy (atomism) and positivism and its immediate successors. Questions about truth and knowledge form questions about meaning, and so, semantic considerations come into play. There is a movement away from atomism and towards a holistic theory of meaning. The philosophical tradition starting with British empiricism and culminating in the early theories of Russell and Wittgenstein is frowned upon. Coherence is made attractive by the difficulties of ‘correspondence’ which goes with empiricism and atomism, and the failure of various forms of foundationalism – the search for some basic, self justified, propositions which validate or lead to other propositions accepted as part of human knowledge.

The return to coherence appeared, rather early, in the philosophy of Carnap. He regarded ‘Truth’ as a syntactical predicate of systems, of propositions, to bring

in conformity to facts, as the criterion of truth would be to bring in comparison of sentences with a non – linguistic reality, which would be metaphysical. Later, when he was cured of his phobia for semantics by Tarski, he admitted ‘Truth’ as a semantic predicate. But the choice of a system as true, from among the many alternative systems open to us, would be justified by pragmatic considerations. ‘the ontological commitments of a system’ would be guided by the convenience of the analyst concerned and not by metaphysical insights or speculations. Carnap never denied- what would never have been admitted by Bradley- that it is possible to construct systems of propositions internally consistent and equally comprehensive, but mutually inconsistent, this is indeed a major difficulty of the coherence theory, and we have to consider whether either the classical solution or the answers suggested by contemporary writers, particularly, Lehrer in his ‘Theory of knowledge’, are acceptable. He, as also Bonjour and Rorty, seem to think that, once foundationalism is rejected, ‘coherentism’ –as they call it – is the only theory left in the field. All that remains is to work it out in detail and meet the standard objections.

The criticism of foundationalism plays a major part in paving the way for coherence. It is not necessary to devote much space to this criticism, partly because it is acceptable by and large, and also because the ambiguities and defects in such criticism do not affect the exposition of coherence in a new idiom. The difficulties of foundationalism present themselves under two heads:-

- (1) the candidates for the role of basic, self-justified, propositions and
- (2) the relation between basic and non-basic propositions. Philosophers now despair of finding propositions, which are at once self, evident and descriptive of the world – at any rate, informative about it in any interesting way. Bradley seems to admit this indirectly when discussing the undesirability of mathematical propositions. Their certainty, he tells us, is due to their abstractness; what they gain in self-evidence they lose in richness of content. (This is a well – known watered version of the contemporary common place that all a priori propositions are vacuous.) So, leaving aside metaphysics in its grandeur, we may set before ourselves the modest task of organising our knowledge of the external world. Here the basic propositions would be some externalist ones- some Carnap’s protocol propositions-which merely record the immediate contents of sense experience. It has been argued that we

can be mistaken even about these. But when objections are met and the method of introducing sense-data justified and carried to its logical conclusion, we seem to be left with a contemporary state of the subject a statement about feeling 'somehow' rather than about being aware of something (in the world). The arguments in this regard may not be conclusive, but they are certainly forceful, secondly even if we are allowed a stock of suitable basic propositions, their relation to justified propositions present's difficulties. The task of translating physical object statements into logically equivalent sense datum statements and at a later stage, statements about scientific entities into statements about physical objects- has now been abandoned as hopeless. We shall have to have recourse to postulation and inference. This means controversy and, more importantly, the certainty of our starting point is not transmitted to justified propositions.

In view of all this, fallible foundationalism may appear the more promising alternative. Here the strongest and the most plausible argument against granting a pre-eminent status to commonsense propositions is that the sceptical argument questioning them is not self contradictory or based upon an objectionable shift in the meaning of key epistemic expressions like 'certain', 'justified', etc. however unassailable they seem, and however much they go unchallenged in every day life. This line of reflection is acceptable, but it is doubtful whether the consequences of its acceptance can be confined to fallible foundationalism. This brief exposition of the criticisms of foundationalism (and indirectly realism) serves a purpose, for, the most recent versions of the coherence theory are put forward because the alternatives to it are considered unsatisfactory. 'Coherentism', they seem to be saying, is our only hope.

What are the standard objections to the coherence theory, in any any form?. These are as follows:-

- (1) Most advocates of the theory mix up the question of the definition or analysis of the concept of truth with the question of a general criterion or test for accepting the truth of any given proposition. Prof. Ookerjee has assured me that Bradley does not do so and Bradley has, indeed, declared more than once, that truth is agreement between our experience and reality; the more the former approached the latter, the more truth it will have. Never-the – less it may be convenient to have the distinction more precise y stated. The

truth of a proposition cannot be defined in terms of its coherence can only be defined in terms of truth. In the minimum or weaker sense two propositions p and Q are coherent if they are compatible i.e. can be true together. In the stronger sense coherence is implication i.e. the truth of P is incompatible with the falsity of q. If the implication is both ways then neither can be true without the other being true. Classical coherence theory would exhibit our know-ledge, ideally, as a system in which every proposition implies every other. In practice, there will be sub-systems within our over-all system which are just compatible, and between which there is very little active commerce. But the intellectual journey is a striving, with varying degrees of success, towards an all-inclusive, harmonious whole of experience.

Secondly, even as a test of truth, coherence will be effective only if, at any given time there is one and only one system which is more comprehensive than any competitor. When determining the fate of any given proposition, P, we have to find out whether or not it coheres with the largest possible system of consistent propositions. Suppose there are two systems, and  $s_2$ , both of which are (i) internally consistent (ii) equally inclusive but more inclusive than any alternative and finally (iii) equally incompatible. In such a situation, coherence will break down as a criterion of truth. Classical Advocates of the theory, like Bradley, insist that such a situation, if it arises, will be short-lived. Sooner or later, guided by the aspect of comprehensiveness, we shall find that one of our systems turns out to be more inclusive. We shall find that one of our systems turns out to be more inclusive. I am not sure this is always the case. Taken Euclidean geometry and the two alternatives to it –elliptical and hyperbolic – which result from modifications of the parallels postulate. The alternatives are consistent if the Euclidean system is, and all are complete deductive systems developed with equal formal rigour. If we now ask-which of them is true of the actual world, i.e. whose postulates are satisfied by the structure of physical space? - The answer will be based on empirical considerations. The results of certain experiments – though not divorced from considerations of coherence- are of decisive importance. That they have gone in favour of elliptical geometry – as part of the general theory of relativity-is not so important for our purpose as the necessity of going beyond deductively closed systems to answer questions regarding the structure of the space-time world.

This consideration is reinforced by an argument intended to show that systematic coherence cannot be the sole test of truth. If a proposition, say P, be accepted on the ground that it coheres with say P, r etc. and these on the ground that they cohere with s, t, v etc. clearly there will be an infinite regress, or else we shall have to turn round and justify the later propositions in our sequence on the ground that they cohere with the earlier ones. In spite of the use of temporal language – and of course there is temporal activity involved-the difficulty is purely logical. Both the regress and the circle can be easily avoided by breaking out of the confines of our propositional systems and appealing to facts of experience, whether or not such a procedure leads to some form of foundationalism, it certainly leads to the abandonment of coherence as the sole criterion of a proposition or system of propositions.

Lehrer, while admitting that the difficulty must be met if the project of constructing coherence theory is to be carried out, seems to treat it as the difficulty of completing the process of justification-apparently endless –in a finite period of time. He writes: ‘not all completely justified beliefs need to be justified by appeal to evidence. Appealing to evidence. Appealing to evidence. Appealing to evidence is an activity or process that occurs over a time. Being completely justified in believing something is a state that exists at a time and need not result from the activity or process that occurs over a time. Being beautiful is a state that exists at a time and need not result from the activity or process of beautification’. A little later, he adds ‘one may justify a belief by appeal to evidence, but many beliefs are justified without such appeal just as one may beautify a nose by appeal to surgery but many noses are beautiful without such appeal’. (Theory of knowledge, P 86). The argument is so perplexing that I prefer to think that I have failed to understand it. To say that ‘a belief may be completely justified for a person because of some relation of the belief to a system to which it belongs’ is intelligible and acceptable, if it means that the system in question consists of the cognitive dispositions of the person which is not activated at the time that his belief that P is said to be justified. If it means that there is such a system present to the mind of the observer, O, who pronounces on the cognitive claims of some other person S, then the contention is wide of the mark. If the claim that P by S, is justified then it must be related to some system of beliefs of S himself. But even if the dormant beliefs of S are added to the justificatory background, the problem is not solved. Then the question is how they were justified

when they were not acquired nor is the difficulty removed if we all start with a stock of innate, cognitive dispositions, for, then the problem would be whether and how these are justified. The argument would be even more wide of the mark if the system in question is a possible system ready to be conceived and made operational or being justified in accepting that P is not like enjoying good health on account of the normal functioning of my liver which it may go on even if I am not aware that I have liver.

Lehrer discusses the above difficulty in the context of what he calls 'explanatory' coherence. He refers to Karl Hempel's nomological-deductive model of explanation, where the proposition to be explained is deduced from certain observation statements ('boundary conditions') together with a statement of a relevant law. Our premises are both necessary and sufficient to ensure deduction. He rightly points out the notorious logical difficulty that almost any law can be used for the subsumption of the present case under it. But for our purpose the most serious difficulty is that a proposition deduced according to Hempel's model may not be explained by such deduction. He gives an example, which is certainly odd; but the oddity can be removed only by making explanation relative to what he wants to know. Thus our attempt to analyse knowledge in terms of explanatory coherence runs into a circle. I think the circle is only verbal and harmless. But it is not necessary to enter into details. The most amazing thing is that the difficulties he set out to rebut have nothing to do with the explanatory or any other form of coherence. That coherence is not an effective test when nothing answers to the description, 'the largest possible system of coherent propositions', and that every member of a system of consistent propositions cannot be justified by appeal to systematic coherence—these difficulties are left where they were before we set out on our intellectual journey.

The point that the standard objections are not met by Lehrer, though he formulates them very clearly and fairly, comes out clearly when we consider the version of the coherence theory he considers satisfactory. He calls it undefeated personal justification, which is the same as complete justification. We begin with the acceptance system of a person at a time i.e. the system of all propositions accepted by a given person at a given time. We go through veridical systems—systems to which a proposition under consideration is referred and in relation to which it is justified or



validated. We finally arrive at an ultra system. The process is complex and so is the exposition (perhaps, it could have been simpler if some of the twelve definitions were telescoped into others and the relativising conditions were stated at the outset, so that each definition would have been easier on the eye and therefore on the mind).

Informally this is the gist of the process. We start, as noted above, with the acceptance system of a person which, at a given time, the inspiration that impels us in our search being the desire to accept truth and avoid error. We also reject or neutralize all competitors to the proposed statement. The resultant system is worthy of acceptance. Any new claim can be assessed by considering whether it or its negation coheres with our undefeated system (In eliminating-all false propositions and rejecting competitors, we have settled that certain propositions are false before we arrive at our ultra- system. But the apparent circle could only apparent)

But how do we eliminate the logical possibility of two alternative ultra systems with one of with one of which a given statement is coherent, and the negation of the statement with the other undefeated system? It would be difficult to work out in detail such a situation in the case of singular judgements of perception. However, if the proposal being considered is a scientific hypothesis indirectly verified by experiment and which further is a member of a complex system of propositions, the dilemma, can be very real. Lehrer says surprisingly little to show that coherence, as undefeated justification, can overcome the standard objections. Two other difficulties that go with those we can easily preserve coherence by limiting our system. Secondly, we can suitably enlarge our system by offering new interpretations and reinterpretations system by offering new interpretations and reinterpretations and also by pleading illusion and hallucination in the case of troublesome perceptions. Bradley dismisses the first by saying that consistency without comprehensiveness is unstable and not worth having. He is right.

Of course, but, theoretically, we cannot lay down a limit beyond which such a procedure of immunising ourselves against error is irrational. The two difficulties are connected. The first, unless it is just closing of eyes to 'inconvenient facts', leads to the second and finally results in the elaboration of an alternative system. Both concern the point at which our systems impinge on experience and this interface is of the greatest importance to a coherence theory.

Ordinarily we would say that we ascertain certain facts by experience and tailor our system to provide for their truth. A rigorous coherence theory cannot allow any thing other than coherence as a criterion of acceptance. Lehrer writes (Ibid pp 143-45)' In fact we may easily supply an argument that on form of the isolation objection can succeed against our theory.... To be personally justified all competitors in the justification game consists, apparently, in asserting firmly that the claimant is not isolated from the external world and that there is the appropriate truth connection between internal coherence and external reality. This is illustrated by number of brief, endearing conversations on pp 143-45. Apparently the sceptic wins if the last objection is not one is cut off from the external world, our coherence theory yields the appropriate world. Lehrer writes: personal justification of what we accept from perception, memory and introspection results from our accepting that these sources are trust worthy, and personal justification is transformed into undefeated justification and knowledge, when we are correct in accepting that these sources are trustworthy. The transformation argument meets the objection appealing to sources of knowledge in the same way that it meets the isolation objection. Coherence transforms sources of information into sources of knowledge (Ibid 146)..

It is easy to see how some form of foundationalism would overcome the difficulty by appealing to certain self justified or basic propositions as the basis of the our system. But how is Lehrer's vindication of the coherence theory different from fallible foundationalis that starts with corrigible, basic, propositions, which provide us with a reasonably firm basis?

His position is that the most obvious judgements of perception may be sceptically challenged without self-contradiction, and that their truth is based upon the reliability of our sources of information and our competence to make appropriate discriminations. I have no quarrel with this view. But two things may be noted. First, this type of acceptance of observer's competence and reliability of sources of information is not to adduce further propositions, which cohere with the proposition in correct. And if the correspondence theory is correct in defining truth of a proposition, then what we are asserting is that there is the existence of a certain state of affairs in the world of which our coherent experiences are an indication.

Secondly, unless the evidence we have compels assent to the proposition being put forward, sceptical doubt cannot be ruled out of court here any more than in the case of fallible foundationalism.

The point of contact between experience and the world is so important that Bonjour provides for it by imposing an observation requirement and ruling that various beliefs that arise spontaneously in relation to stimuli are reliable and likely to be true. (The structure of Empirical Knowledge, 141 to 46). This represents a concession to correspondence and abandonment of radical coherence. Lehrer rightly objects that accounts for its justification. Lehrer rightly objects that it is not the spontaneity of a belief but its content that accounts for its justification. We may note that the same is true if we 'naturalize epistemology' (Quine's phrase) and lay down further requirements; for instance that our belief response must be reliable and caused in a regular casual way (Armstrong). It is easy to construct counterexamples, but the most important objection; from the point our response in fact fulfils these or any other requirements. We must know that these requirements are met if our belief response is to constitute knowledge. So we have to appeal to knowledge of other propositions to justify our present claim to knowledge. Prof. S.K. Mookerjee and many other philosophers would admit the need to go beyond a system of beliefs. But when we appeal to facts of experience, so he would maintain, we still employ coherence and accept the statement that brings about the maximum coherence among our perceptual experiences. But here, I think, there is a shift in meaning from 'consistency among propositions' there is a shift in meaning from 'consistency among propositions' to 'conformity to facts of experience'. When we judge that the fingerprints on the murder-weapon are those of the accused, this will enter into the system of statements whose central proposition is the hypothesis that a committed the murder. Similarly, eye-witness accounts that A was present at a certain place on a certain occasion, reports of ballistae experts, particulars entered in a sales register etc. all enter into the prosecution story. But the experiences of the various persons concerned do not. Much less do the experiences and activities involved in establishing the competence and reliability of a witness. These are tangential to our story, and not part of it like evidential statements. These later, when based on sense perception, affirm the existence of certain states of affairs in the world. It is these cognitive claims that are elements on our system. In

the simplest cases we seem to 'read off' facts in the world. Appeal to corroborative experiences, intrasubjective as well as inter-subjective, is implicit in the acceptance. But even when explicitly brought into the picture, they are not part of what we assert.

This way of looking at the epistemic situation is based on a certain picture of the world, and on drawing, in a certain way, the categorical contours of physical objects, which are, overwhelmingly, the occupants of this world. We may modify this picture in various ways or challenge it altogether, but common sense and make coherence the sole criterion of knowledge, we shall have to maintain that we cannot and need not go beyond our prepositional system. If we achieve the maximum possible coherence in our systems, it will approximate nearest to the world. Though coherence is the only way to achieve understanding of the world, the kind of approximation and the degree of it that we have attained, cannot be directly verified. The comparison of our system with facts totally independent of experience is impossible. Prof. Mookerjee is a blue-blooded Tory in philosophy. An intelligent and evolving Bradleyan, he holds with him that applying coherence thoroughly. With a toe- hold in experience that reveals the broadest features of the world, we can construct a system that captures the general structure of reality.

Contemporary advocates of coherence, needless to say, have no such ambition and on sympathy for system building. Their desire is to delineate the contours of scientific discourse and trace significant movements within it. This can be done for any philosophically interesting area of language, like talk about like minds, their activities, their relation (s) to the physical world etc. The key to a proper understanding of meaning, truth and knowledge is 'holism' and the term occurs frequently in the discussions of the above themes. Quine struck the keynote when he wrote in his now famous 'Two Dogmas of Empiricism', 'our statements stand the trial of experience, not singly but as a body. The entire fabric of knowledge which is a man-made body propositions has to be adjusted to boundary conditions of experience'. We have a great deal of latitude in making these adjustments. Like Carnap, he would make the choice between alternative systems incompatible equals-pragmatic or even aesthetic in a broad sense. In him Empiricism firmly controls relativism. But in some who followed, relativism overwhelms empiricism as when Goodman writes:

“..... all we can learn about the world is contained in right versions of it; and while the underlying world, bereft of these need not be denied to those who love it, it is perhaps, on the whole, a world well-lost (Ways of world making’ – P. 17) This view – described, by Goodman as ‘Radical relativism.... eventuating in irrealism’,

Is motivated by aversion to realism with its represent atomism and talk of objective, independently existing reality. This apparently indefensible form of irrealism need not be considered in the context of coherentism because it is not a logical consequence of it. But the desire to all cognition, our descriptions with a reality independent of all cognition, our cognitions with a reality independent of all cognition, our descriptions with facts neutral between them and therefore apparently not conceived or described in noe way rather than another, is central to coherentism or holism.

Rorty, for example, repudiates all such talk. But he accepts objectivity if it means inter-subjectivity. I fact, the latter is to be substituted for the former. Rorty thinks that people like Sealer who talk of accurate representation of (mind) independent reality confuse two senses of words like ‘reality’ ‘facts’ etc., the philosophical and the no philosophical. In the Latter sense ‘to aska witness if she has accurately represented a situation is to ask about her truthfulness and carefulness. When we say that a good historians accurately represent what they find in archives, we mean they look hard for relevant documents, do not discard the documents tending to discredit (their) thesis, do not misleadingly quote passages out of context, tell the same story among themselves as they tell us and so on... (It) is not to assume any thing about the events, or about the truth conditions of statements concerning such events, or about any other philosophical topic (Truth and Progress, P.73. Emphasis added). The concluding sentence is particularly surprising because it is apparently a return to the harsh and literal application of the verification principle where as Rorty characterises positivism in its heyday to have been as intolerant and fanatical as any intellectual movement.

Hostility to independent facts has now assumed a strange from. By the time we have finished with representation’s, we have arrayed at the rejection of independent facts where ‘facts’ are understood in a sense that is ordinary, natural

and taken for granted in all our discourses. Rorty correctly summarizes the qualifications of a good historian; but, still speaking non-philosophically, the qualifications are relevant because the person possessing them seeks to discover historical facts, as far as that is humanly possible. Surely all history is not concerned with archival material, even if our historian is, and takes herself to be concerned exclusively with documents. At some stage or other, there must be historians who soil their hands with excavations write down what they have witnessed, apply various, recognised procedures to determine the date of artefacts, etc. They are creating primary sources of historiography. Moreover, we can raise the question whether our historian is as impeccable as she claims to be. Perhaps, having become a social activist she is tampering with her material? Idealism is, sometimes, powerful motive for falsification. Whether or not she is doing so is settled, not by what she says about herself, nor by what others say about her but by finding out, as well as can be, what she has been doing. All this is elementary and may not logically imply any philosophical theory-either realistic representationism or pragmatic relativism-but it does imply that there are belief-independent facts which we can ascertain by agreed procedures. That the facts to be discovered are predominantly or even wholly linguistic does not make any difference to their independence. The process of ascertaining facts will involve the use of language and the conceptual scheme embedded in it. But the outcome of our procedure will be divisively influenced by the non-linguistic component. Fact and belief, language and reality, scheme and content are inseparable but distinguishable.

It is not enough to tag on to a system of my choice, 'scientists of my culture circle accept it. It is vital to find out whether this is really so. Similarly, that there are alternative world-versions and that some of them conflict and that some thinkers, to whom I am sympathetic accept one of them-all these have to be discovered.

Even if we supplement verbal behaviour with non-verbal patterns of behaviour, as Rorty tends to do, we have to find out whether they did occur, or are occurring, or will occur. Nor is it very paradoxical to imagine that there are facts, which nobody can now ascertain. Our ideal historian, for example, may have found some secret papers and made momentous discoveries, but perished in a fire with all her papers. No body can now find out what they were. Rorty says that 'to retain the holism of

idealists while junking there metaphysics, all that is necessary is to renounce the ambition of transcendence. But some degree of transcendence is built into our very conceptions of truth and knowledge, as in the above example. If coherentism is unable to accommodate it, it cannot claim to have disposed of ancient perplexities. To shock the intellectual bourgeois is a pleasant occupation, and may be profitable even to the shocker if he realises fully the implications of what he is saying.

---

This article is a slightly revised version of a paper presented in April 2000, at a seminar in honour of Prof. S.K.Mookerjee, on his completing 75 years. The felicitation was organised by the Department of philosophy, Bombay University, and the Bombay Philosophical Society

## ন্যায়-বৈশেষিক কর্তৃক ভূতচৈতন্যবাদ খণ্ডন : একটি সমীক্ষা

ভূপেন্দ্রচন্দ্র দাস

### ভূমিকা

ভারতীয় দর্শনের ইতিহাসে চার্বাকদের আত্মা সম্পর্কিত মতবাদ— ‘দেহাত্মবাদ’ বা ভূতচৈতন্যবাদ নামে পরিচিত। চার্বাক ছাড়া ভারতীয় দর্শনের প্রতিটি সম্প্রদায়ই আত্মার অস্তিত্বে বিশ্বাসী। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধগণ ক্ষণিক বিজ্ঞানধারা বা মানসিক প্রবাহকে, নৈয়ায়িকগণ অচেতন দ্রব্যকে, যা দেহ, মন ও ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে যুক্ত হয়ে চৈতন্য লাভ করে, সাংখ্য দর্শনে পুরুষকে, অদ্বৈত বেদান্তে বিশুদ্ধ চৈতন্যকে এবং বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী আচার্য রামানুজ সক্রিয় ও সগুণ দ্রব্যকে আত্মা মানলেও প্রত্যক্ষবাদী চার্বাকগণ এগুলির কোনটিকেই আত্মা বলে স্বীকার করেন নি। জৈনমতে চৈতন্যগুণবিশিষ্ট অর্থাৎ স্বাভাবিক জ্ঞানগুণ বিশিষ্ট দেহপরিমাণ পদার্থই আত্মা। জড়বাদী চার্বাকগণ প্রত্যক্ষকেই একমাত্র প্রমাণ বলে মেনে নিয়েছেন। যা কিছু প্রত্যক্ষগোচর তা-ই সত্য। আর যা প্রত্যক্ষ গোচর নয়- তা সত্য নয়। এরূপ স্থির সিদ্ধান্তে উপনীত হয়ে চার্বাকগণ চৈতন্য বা চেতনাকেই স্বীকার করেন; যেহেতু চেতনা প্রত্যক্ষের বিষয় হয়। কিন্তু চেতন্যের আধার স্বরূপ অতীন্দ্রিয় আধ্যাত্মিক সত্তা অন্যান্য সম্প্রদায়ে স্বীকৃত হলেও চার্বাকগণ তা মানেন নি। চার্বাক মতে চৈতন্য অতীন্দ্রিয় আধ্যাত্মিক সত্তার কোন গুণ নয়, এটা দেহেরই গুণ। দেহতিরিক্ত চৈতন্যের কোন অস্তিত্ব নেই। চৈতন্য বিশিষ্ট দেহই আত্মা।

নৈয়ায়িকগণের মতে প্রত্যক্ষযোগ্য বিশেষ গুণযুক্তরূপেই আত্মার প্রত্যক্ষ হয়, অর্থাৎ ‘অহং জানামি’ ‘অহং সুখী’ ‘অহং দুঃখী’ এ ভাবেই আত্মার প্রত্যক্ষ হয়, কেবল আত্মার প্রত্যক্ষ হয় না।<sup>১</sup> আত্মার কেবল মানস প্রত্যক্ষই হয়, রূপ, স্পর্শ প্রভৃতি না থাকায় চাক্ষুষ বা ত্বাচ্ প্রত্যক্ষ হতে পারে না।<sup>২</sup>

বৈশেষিকগণের মতে আত্মার মানস প্রত্যক্ষও স্বীকার করা হয় না। এই মতে আত্মা কেবল অনুমানগম্য।<sup>৩</sup> বৈশেষিক মতে আত্মা দেহ নয়, মন নয়, ইন্দ্রিয় নয় বা কোন জড় বস্তু নয়। দেহ ও আত্মা এক নয়—দেহ ছাড়া আত্মার পৃথক অস্তিত্ব আছে। আত্মার জন্ম নেই, মৃত্যু নেই— আত্মা নিত্য, মুক্ত ও অবিনশ্বর।

### ভূতচৈতন্যবাদ

চার্বাকমতে পৃথিবী, জল, তেজঃ ও বায়ু— এই চারটি ভূতই চারটি তত্ত্ব।<sup>৪</sup> এই চারটি ভূতের সংযোগে মনুষ্যদেহ উৎপন্ন হয়েছে। জগতের ও মনুষ্যদেহের মূল উপাদান এই চারটি ভূতে পৃথক ভাবে চৈতন্য দেখা যায় না। কিন্তু যেমন চুন কিংবা খয়ের কোনটাই পৃথক ভাবে লাল না হলেও দু’টিকে মিশ্রিত করলে লাল বর্ণের উৎপত্তি হয়, সেরূপ চারটি ভূতের সংমিশ্রনে দেহে চৈতন্যগুণের উৎপত্তি হয়। এই চৈতন্যগুণযুক্ত দেহই আত্মা— এটাই দেহাত্মবাদ বা ভূতচৈতন্যবাদ।

বৌদ্ধগণের ন্যায় চার্বাকগণও সাধারণতঃ ব্যোম-এর (আকাশের ) অস্তিত্ব স্বীকার করেন না, কারণে



ব্যোম প্রত্যক্ষের বিষয় নয়। আকাশ শূণ্য; আবরণের অভাব মাত্র।

চার্বাক বলেন, দেহাকারে পরিণত চারটি ভূত থেকে বা কিম্বাদি থেকে মদশক্তির ন্যায় চৈতন্য জন্মে। মদের উপাদনকে কিম্ব বলে। দেহের সংগঠক সেই চারটি ভূত বিনষ্ট হলে এসই চৈতন্যও স্বয়ং বিনষ্ট হয়।<sup>৭</sup>

দেহাতিরিক্ত আত্মা কোন স্থলেই প্রত্যক্ষ করা যায় না, যেখানেই চৈতন্য দৃষ্ট হয় সেখানেই তা দেহান্তর্গত। সুতরাং মৃত্যুকালে যখন উক্ত চারটি ভূতের বিয়োগ ঘটবে, তখন চৈতন্যও বিলুপ্ত হবে। কারণ দেহের বিনাশে এর উপস্থিতি অসম্ভব। একটি প্রদীপের অগ্নিও এর আলোর মধ্যে অগ্নি যতক্ষণ থাকে, আলোও ঠিক ততক্ষণই থাকে; যে মুহূর্তে অগ্নি নির্বাপিত হয়, আলোও সেই মুহূর্তেই অন্তর্হিত হয়। ঠিক একই ভাবে দেখা যায়— যতক্ষণ দেহ থাকে ততক্ষণই প্রাণশক্তি, চৈতন্য বা যা কিছু তথাকথিত আত্মার ধর্ম বলে স্বীকার করা হয় সবই থাকে; দেহ বিনষ্ট হলে এই সমস্তই অন্তর্হিত হয়। কাজেই বলা যায় যে চৈতন্য দেহের গুণ বা ধর্ম এবং দেহাভ্যন্তরেই থাকে, দেহের বাইরে এর কোন অস্তিত্ব নেই। তাই শ্রুতি বলেন— “এই বিজ্ঞানঘন চৈতন্য সৈন্ধব পিণ্ডের ন্যায় এই চারটি ভূত থেকে উৎপন্ন হয়ে ঐ ভূত সমূহের বিলয়ের পরই স্বয়ং বিনষ্ট হয়। দেহরূপে পরিণত ভূত চতুষ্টয়ের বিনাশের অনন্তর সংজ্ঞা বা চৈতন্য থাকে না”।<sup>৮</sup>

আবার আপত্তি হতে পারে— ‘আমি কৃশ’, ‘আমি স্থূল’, ‘আমি যাচ্ছি’ ইত্যাদি ক্ষেত্রে দেহের ধর্ম কৃশত্ব, স্থূলত্ব ও গমন ইত্যাদি ক্রিয়াবিশিষ্ট রূপে আত্মা অনুভূত হচ্ছে। সুতরাং ঐ অহম্ জ্ঞানকে দেহ বিষয়ক বলাই যুক্তিযুক্ত।

যখন ‘আমার দেহ’ এরূপ বলা হয়, তখন তা হল ঔপচারিক প্রয়োগ; যেমন, ‘রাহুর মস্তক’। যেমন ‘রাহুর মস্তক’ ও ‘রাহু’ অভিন্ন কিন্তু কথার কৌশলে ভিন্ন বলে মনে হয়, সেরূপ কথার কৌশলে ভিন্ন বলে প্রতীয়মান হলেও আমার দেহ ও আমি অভিন্ন।<sup>৭</sup> ‘আমার দেহ’- এরূপ ব্যবহারকে কেন্দ্র করে যদি ‘আমি’ কে আত্মা বলা হয় এবং দেহ আমার হলেও দেহকে আমি না বলা হয়, তবে এরূপ ব্যবহার সর্বক্ষেত্রে যুক্তিসহ হবে না। কারণ আমরা যেমন ‘আমার দেহ’ এরূপ ব্যবহার করি, তেমনই ‘আমার আত্মা’ একথাও বলে থাকি। যদি ‘আমার দেহ’- এরূপ ব্যবহার দেখে আত্মাকে আমি বলা হয়, তবে ‘আমার আত্মা’ এরূপ প্রয়োগ দেখে ‘আমি’ কে আত্মা থেকে পৃথক দেহই বলতে হবে। অতএব চার্বাক বলেন, চৈতন্যবিশিষ্ট দেহই আত্মা। দেহ ভিন্ন আত্মার প্রমাণ নেই।<sup>৮</sup>

আবার চার্বাক বলেন, “আমি স্থূল ও কৃশ হচ্ছি”— এরূপ সামান্যধিকরণ্য বা অভেদের প্রত্যক্ষবশতঃ এবং দেহে সূলতা কৃশতার সম্বন্ধ বশতঃ দেহই আত্মা বলে সিদ্ধ হয়। দেহের অতিরিক্ত অপর কোন আত্মার সিদ্ধি হয় না। কারণ তার প্রত্যক্ষ হয় না। যার প্রত্যক্ষ হয় না, তার অস্তিত্ব সিদ্ধ হয় না।<sup>৯</sup>”

ভূতচতুষ্টয়ের কোনটিরই ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য অচেতন পরমাণুতে পৃথক বা সমষ্টিগতভাবে, সহজাতরূপে চৈতন্যকে পাওয়া যায় না। যখন এই সকল পরমাণুকে কোন নির্দিষ্ট আকারে শৃঙ্খলার সহিত সাজান হয়, তখনই তাতে চৈতন্যের উদয় হয়। পরমাণুর এই বিশিষ্ট বিন্যাস থেকেই শরীরে উৎপত্তি। এই শরীরই আত্মা। এই বিশিষ্ট বিন্যাসের উদয় হয়। পরমাণুর এই বিশিষ্ট বিন্যাস থেকেই শরীরের উৎপত্তি। এই শরীরই আত্মা। এই বিশিষ্ট বিন্যাসের নিকটতম কারণরূপে এই মতে পিতা মাতার মিলনকেই নির্দেশ করা হয়েছে— ‘শোদিতশুক্ৰসম্ভবঃ পুরুষো মাতাপিতৃনিমিত্তকঃ’ ‘শরীরমিদং মৈথুনা দেবোদ্ভূতম্’<sup>১০</sup> এই মতে মহাপ্রলয়ের অবস্থা স্বীকৃত হয় না। সুতরাং আদিতে প্রাণশক্তি বা চৈতন্যের উৎপত্তি কিরূপে হল, আদি মাতাপিতার উৎপত্তি কিরূপে সম্ভব হল এই

প্রশ্নই চার্বাকের নিকট অপ্রাসঙ্গিক।

প্রসঙ্গত: উল্লেখযোগ্য, সদানন্দযোগীন্দ্র তাঁর 'বেদান্তসার' গ্রন্থে দেহাত্মবাদ ছাড়াও ইন্দ্রিয়াত্মবাদ, প্রাণাত্মবাদ এবং মনাত্মবাদ নামে আরও তিন প্রকার আত্মা সম্পর্কিত চার্বাক মত উল্লেখ করেছেন। ইন্দ্রিয়াত্মবাদীরা ইন্দ্রিয়কে, প্রাণাত্মবাদীরা প্রাণকে এবং মনাত্মবাদীরা মনকে আত্মা বলে মেনে নিয়েছেন। কিন্তু প্রত্যেকেই দেহের বিনাশের সহিত আত্মার বিনাশে বিশ্বাসী। কারণ ইন্দ্রিয়, প্রাণ এবং মন এই তিনটিকে সুশিক্ষিত চার্বাকগণ দেহ থেকে ভিন্ন বলে স্বীকার করলেও দেহাতিরিক্ত স্বতন্ত্র সত্তা স্বীকার করেন না।

#### ভূতচৈতন্যবাদ খণ্ডন

ইন্দ্রিয়াত্মবাদী চার্বাকগণ বলেন, ইন্দ্রিয়ই আত্মা। অধিকন্তু ইন্দ্রিয় না থাকলে শরীর অচল হয়ে পড়ে। তা ছাড়া 'আমি কাণা', 'আমি বধির' এমন বাক্যও আমরা ব্যবহার করি। অতএব ইন্দ্রিয়ই আত্মা।<sup>১৭</sup>

নৈয়ায়িকগণের মতে এই উক্তি ভ্রমাত্মক কারণ চক্ষুরিন্দ্রিয় এবং ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা একই জ্ঞাতার এক বিষয়ের জ্ঞান হয়।<sup>১৮</sup> চক্ষুর দ্বারা যে বিষয় গৃহীত হয়েছে, ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা একই জ্ঞাতার সেই এক বিষয়ের জ্ঞান হয়।<sup>১৯</sup> চক্ষুর দ্বারা যে বিষয় গৃহীত হয়েছে, ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারাও সেই বিষয় গৃহীত হয় কারণ 'আমি চক্ষুর দ্বারা যা দর্শন করেছিলাম, ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা তা-ই স্পর্শ করছি এবং ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা যা স্পর্শ করেছিলাম চক্ষুর দ্বারা তাহ-ই দর্শন করেছিলাম, ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা তা-ই স্পর্শ করছি এবং ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারা যা স্পর্শ করেছিলাম চক্ষুর দ্বারা তা-ই দর্শন করছি।' এরূপ একই বিষয় সম্পর্কে আমাদের প্রত্যভিজ্ঞা হয়। এখানে জ্ঞান দু'টি এককর্তৃক,<sup>২০</sup> অর্থাৎ এদের কর্তা একই, নতুবা এরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হত না। সুতরাং এই কর্তাই আত্মা, ইন্দ্রিয় নয়।

ইন্দ্রিয়কে আত্মা বললে স্মরণের ব্যাখ্যা করা যায় না।<sup>২১</sup> স্মরণ অনুভবের অধীন। সুতরাং যিনি যে বিষয়ের অনুভব করেন, তিনিই সেই বিষয় স্মরণ করতে পারেন। সুতরাং কোন ইন্দ্রিয়ের দ্বারা কোন বিষয়ের প্রত্যক্ষ হলে পরবর্তী কালে সেই বিষয়ের অনুপস্থিতিতে তাকে স্মরণ করার জন্য সেই ইন্দ্রিয়কে উপস্থিত থাকতে হবে। কিন্তু বাস্তবে দেখা যায়, কোন অন্ধ ব্যক্তি তার চক্ষু থাকা অবস্থার দৃষ্ট কোন বস্তুর পরবর্তী কালেও স্মরণ করতে পারে। ইন্দ্রিয়ই যদি স্মরণ বা প্রত্যক্ষের কর্তা হত তবে উক্ত স্মরণের জন্য ঐ ইন্দ্রিয়কে উপস্থিত থাকতে হত। কিন্তু এক্ষেত্রে তা প্রয়োজন হচ্ছে না। সুতরাং ইন্দ্রিয়ের অতিরিক্ত কেউ উক্ত স্মরণের কর্তা এবং তা-ই আত্মা, ইন্দ্রিয় নয়।

যেহেতু ভূত-চতুষ্টয়ের বিদ্যমানও মৃত শরীরে চৈতন্য, প্রাণ প্রভৃতি দেখা যায় না এবং ভূতের ধর্ম রূপাদির ন্যায় চৈতন্য যেহেতু যতকাল দ্রব্য থাকে, ততকাল দ্রব্যে স্থিতিশীল নয় সুতরাং ঐগুলি শরীর বা দেহের ধর্ম হতে পারে না। মৃত প্রাণীর শরীর থাকে কিন্তু চৈতন্য থাকে না, সুতরাং চৈতন্য শরীরের ধর্ম নয়।<sup>২২</sup> যার অধিষ্ঠানে দেহে চৈতন্য প্রভৃতি দৃষ্ট হয়, তাকে দেহের অতিরিক্ত চৈতন্য বলতে হবে। ঐ দেহাতিরিক্ত চৈতন্যই আত্মা।

ভূতচৈতন্যবাদের বিরুদ্ধে পরবর্তী আপত্তি, পূর্বানুভূত বিষয়ের স্মরণের অনুপপত্তি। শরীরই চৈতন্য আত্মা একথা বললে বাল্যকালে যাকে দেখেছি, বার্ধক্যে তাকে স্মরণ করা অসম্ভব যেহেতু শরীরের অঙ্গ-প্রত্যঙ্গগুলির উপচিহ্নিত ও অপচিহ্নিত দ্বারা পূর্বশরীরের বিনাশ এবং অভিনব শরীরের উৎপত্তি হচ্ছে।<sup>২৩</sup> বাল্য কালের শরীর বার্ধক্যের শরীর থেকে ভিন্ন। সুতরাং বাল্যদেহ কর্তৃক গৃহীত বস্তুর স্মরণ যৌবনদেহ করতে পারবে না কারণ দুই

দেহের চিত্ত পরস্পর ভিন্ন। একের গৃহীত বস্তু অন্যে স্মরণ করতে পারে না। প্রকৃতপক্ষে কিন্তু দেখা যায়, বাল্যকালে বা শৈশবে কোন বস্তু দেখে বৃদ্ধ ব্যক্তি 'আমি এটা দেখেছিলাম' এরূপ স্মরণ করেন। সুতরাং প্রমাণিত হল, শরীর থেকে ভিন্ন, চেতন, পূর্বা-পরকালস্থায়ী এক আত্মা আছে, চেতন্য তারই ধর্ম।

আবার, চার্বাকগণ বলেন আত্মা মনঃস্বরূপ। ন্যায়-বৈশেষিক মতে এই উক্তিও যুক্তিসংগত নয়। প্রকৃতপক্ষে, জন্য জ্ঞান হলেই তা ইন্দ্রিয় থেকে উৎপন্ন হয়। যেমন, চক্ষুর দ্বারাই রূপের জ্ঞান হয়, চক্ষু না থাকলে রূপের জ্ঞান হয় না; ঠিক সেরূপ, সুখের অনুভূতি এবং স্মৃতির জন্যও কোন অন্তরিন্দ্রিয় অবশ্য প্রয়োজন। নৈয়ায়িকগণ তাকেই মন বলেন। ঐ মন জ্ঞানের উপায় মাত্র কিন্তু স্বয়ং জ্ঞাতা নয়। উপায় যদি জ্ঞাতা হয় তবে প্রদীপও রূপের দ্রষ্টা সুতরাং মনের অতিরিক্ত আত্মা অবশ্যই স্বীকার করতে হবে। আত্মার সব বিষয়ে সুখাদি অনুভূতি এবং স্মৃতি অনুমান প্রভৃতির করণ হল এই মন। সেই আত্মাকে মন বললে শুদু নামের পার্থক্য হয়।<sup>১৭</sup> এক বিষয় অন্য বিষয় হয়ে যায় না এবং আত্মার অনস্তিত্বও সিদ্ধ হয় না।

তা ছাড়া, গুণ প্রত্যক্ষে আশ্রয় দ্রব্যের মহত্ত্বই হেতু, নতুবা পরমাণুগত রূপাদিরও প্রত্যক্ষ হত। ন্যায় দর্শন মনে, মন অণু<sup>১৮</sup> ব'লে নিত্য। একই ক্ষণে অনেক ইন্দ্রিয়জন্য অনেক জ্ঞান জন্মে না বলে এই দর্শনে মনকে অণু বলা হয়।<sup>১৯</sup> অতএব 'আমি সুখী' ইত্যাদি প্রত্যক্ষলব্ধ জ্ঞানের আধার মন নয়, মনের অতিরিক্ত বিভূআত্মাই সেই জ্ঞানের আশ্রয়।

#### পর্যালোচনা

এক্ষেণে আমরা আত্মা বিষয়ক উপরোক্ত চার্বাক মত ও ন্যায়-বৈশেষিক মত সম্পর্কে কয়েকটি সমালোচনা মূলক মন্তব্য উপস্থাপিত করবার চেষ্টা করবো:

(১) চার্বাক মতে মহাপ্রলয়ের অবস্থা স্বীকৃত হয় না; তাই আদিতে প্রাণশক্তি বা চেতন্যের কিরূপে উৎপত্তি হল, আদি পিতামাতার উৎপত্তি কিরূপে সম্ভব হল, এই প্রশ্নই চার্বাকের নিকট অপ্রাসঙ্গিক।

কিন্তু উক্ত প্রশ্ন কেন অপ্রাসঙ্গিক তার যথোপযুক্ত ও স্পষ্ট ব্যাখ্যা চার্বাকগণ দিতে পারেন নি। বর্তমান পিতামাতার প্রত্যেকের পিতামাতা স্বীকার করতে হয়। এবং সেই পূর্ববর্তী প্রত্যেক পিতা ও প্রত্যেক মাতার পিতামাতাও স্বীকার করতে হয়। এভাবে আদি পিতামাতার প্রসঙ্গ আসে এবং একই ভাবে আদিতে প্রাণশক্তি বা চেতন্যের প্রসঙ্গ আসে। এক্ষেত্রে চার্বাকগণ হয়ত বলবেন যে, বহু পূর্ববর্তী পিতামাতা বা আদি পিতামাতার যেহেতু প্রত্যক্ষ হয় না, তাই তাঁদের সম্পর্কে কিছুই বলা যাবে না। সুতরাং তাঁরা আদি প্রাণশক্তি বা চেতন্যের সম্পর্কেও একই ধরণের কথা বলবেন।

কোন কোন চার্বাক হয়ত একথা বলতে পারেন যে, উপরিউক্ত চারটি মহাভূত তাদের নিজেদের স্বভাবগত কারণে পরস্পরের সহিত মিলিত হয়ে এই জগতের যাবতীয় বস্তু সৃষ্টি করেছে।

অথবা, ভূতচেতন্যবাদী এবং অন্যান্য নাস্তিক সম্প্রদায় হয়ত বলবেন যে, বিবর্তনের নিয়মানুসারে ক্রমাধ্বয়ে এককোষী জীব থেকে বহুকোষী জীব, অমেরুদণ্ডী প্রাণী থেকে মেরুদণ্ডী প্রাণী এবং নিম্নশ্রেণী থেকে ক্রমাধ্বয়ে

উচ্চশ্রেণীর জীবের সৃষ্টি হয়েছে।

- (২) চার্বাকগণ বলেন, কিঞ্চাদি থেকে মদের ন্যায় দেহের আকারে পরিণত চারটি ভূত থেকে ঐ দেহে চৈতন্য জন্মালে দেহ চেতন হয়। চার্বাকের এই উক্তি যুক্তিগ্রাহ্য নয়। দৃষ্টান্তটিও অনুপযুক্ত অর্থাৎ বিষম। মদের উপাদান দ্রব্য বিশেষই কিঞ্চ। এর সূক্ষ্ম অবয়ব থেকে স্থূল অবয়বী পর্য্যন্ত সর্বত্র মদজননশক্তি আছে বলে সমবেত কিঞ্চাদি দ্রব্য থেকে মদ জন্মে। ভূতবর্গের এক একটিতে বা সমষ্টিতে চৈতন্য নেই। তা যদি থাকত তবে দেহাতিরিক্ত ঘট, পুতুলাদি ভৌতিক বস্তুও চেতন হত। কিন্তু এরা চেতন নয়। সুতরাং এর আরম্ভক ভূত-চতুষ্টয়ে চৈতন্য জননশক্তি নেই, এটা অবশ্যস্বীকার্য। সমস্ত ভূতবর্গে চৈতন্য জন্মে এটাও চার্বাকগণ বলতে পারেন না। কারণ মদিরার আরম্ভক দ্রব্যের প্রতিটি অবয়বে যেকোন চৈতন্য জন্মে এটাও চার্বাকগণ বলতে পারেন না। কারণ মদিরার আরম্ভক দ্রব্যের প্রতিটি অবয়বে যেকোন মাদকতা আছে, দেহের আরম্ভক চারটি ভূতের প্রতিটি ভূতে সেরূপ চৈতন্য স্বীকার করলে একটি দেহে বহু স্বতন্ত্র চেতন স্বীকার করতে হবে। তা হলে একটি জালে আবদ্ধ পাখীরা যেমন ইচ্ছামত নানাস্থানে চলতে বা কিছু করতে পারে না, সেরূপ নান স্বতন্ত্র বহু চৈতন্যবিশিষ্ট দেহও কোন কিছু করতে পারবে না। অতএব, এই বিষম দৃষ্টান্ত অনুসারে, ভূত-চতুষ্টয় দেহে চৈতন্যের জনক হতে পারে না।
- (৩) ভূতধর্ম রূপ রসাদি গুণগুলি জড় বলে বিষয় বা দৃশ্য, বিষয়ী বা দ্রষ্টা নয়। সেরূপ ভূতধর্ম চৈতন্যও বিষয় বা দৃশ্য হবে, বিষয়ী বা দ্রষ্টা হবে না। সমস্ত বিষয় বিষয়ী না হলেও যে সমস্ত বিষয় ধর্মিস্বরূপ সে সমস্ত বিষয় ধর্মী থেকে অতিরিক্ত নয়। যেমন, ভূত-পরিণাম রূপাদি ভূত থেকে অতিরিক্ত পদার্থ নয়; কারণ পৃথিবী, জল, তেজঃ ও বায়ুর অতিরিক্ত কোন তত্ত্ব নেই। সুতরাং ভূতের ধর্ম যেমন ভূতস্বরূপ, দেহের ধর্ম চৈতন্য ও সেরূপ দেহ স্বরূপ, তাই দেহ বিষয় ও বিষয়ী- এটা চার্বাকগণ বলতে পারেন না। কারণ তা হলে চেতন দেহ দ্রষ্টা হয়ে নিজেকে দেখবে। যেহেতু দেহের অতিরিক্ত আর কোন দ্রষ্টা নেই, যে দ্রষ্টা, সেই যদি দৃশ্য-দর্শনের কর্ম হয়, তা হলে কর্মকর্ত্ববিরোধ হয় অর্থাৎ যে দর্শনের কর্তা, সেই দর্শনের কর্ম হয়ে পড়ে, কিন্তু তা কখনও হয় না। অতএব দেহের অতিরিক্ত দর্শনের কর্তা স্বীকার করতে হবে। যে দর্শনের কর্তা, সেই চেতন আত্মা। বিষয়রূপ বা দৃশ্য রূপ দেহ আত্মা হতে পারে না।
- (৪) দেহ থেকে আত্মা যে ভিন্ন তা আর একটি যুক্তি দ্বারা প্রমাণিত হয়। তা হল, কোন ব্যক্তির হাত, পা ইত্যাদি কোন অঙ্গ কোন কারণে বর্জিত হলে ঐ ব্যক্তি বলেন না যে তাঁর আত্মার একাংশ বর্জিত হয়েছে বা তাঁর আত্মা ছোট হয়ে গেছে। আবার কোন কৃশ ব্যক্তি তাঁর রোগ আরোগ্যের পর যখন তাঁর স্বাস্থ্য ভাল হয় অর্থাৎ তার দেহ স্থূল হয় তখন ঐ ব্যক্তি বলেন না যে তাঁর আত্মার বৃদ্ধি ঘটেছে।
- (৫) চার্বাকগণ অহম্ জ্ঞানকে দেহ বিষয়ক বলেছেন। যদি ঐ অহম্ জ্ঞানকে দেহবিষয়ক বলা হয় তা হলে 'যে আমি বাল্যকালে মাতাপিতাকে দেখেছিলাম সেই আমি বৃদ্ধাবস্থায় প্রপৌত্রগণকে দেখছি' এরূপ প্রত্যভিঙ্গা হতে পারে না, যেহেতু চার্বাক মতে এই ক্ষেত্রে 'অহম্' জ্ঞান দেহ বিষয়ক, অথচ বাল্য শরীর ও বৃদ্ধ শীরে কোনরূপ ঐক্য নেই, যাতে 'অহমে'র একত্ববোধ হতে পারে। সুতরাং এরূপ নিয়ম স্বীকার করতে হবে, যারা

ব্যাবৃত্ত হলেও যা অনুবর্তমান থাকে তা ঐগুলি থেকে ভিন্ন। যেমন সূত্রগ্রন্থিত ফুলের মালায় ফুলগুলি পর পর ব্যাবৃত্ত থাকে কিন্তু একই সূত্র প্রথম থেকে শেষ পর্যন্ত অধিকার করে থাকায় তা অনুবর্তমান, অতএব এই ব্যাপ্তি থাকে বলে ফুলগুলি থেকে সূত্র আলাদা এটাই প্রমাণিত হল। ঠিক সেরূপ বাল্য ইত্যাদি শরীর পর পর ব্যাবৃত্ত হলেও অহম্ বস্তুটি সেই শরীরে অনুবর্তমান হওয়ায় তা বাল্য ইত্যাদি শরীর থেকে অবশ্যই আলাদা হবে।<sup>১০</sup>

- (৬) চার্বাক মতে, যখন কেউ বলেন, ‘আমার দেহ’ তখন ‘আমার দেহ’ ও ‘আমি’ অভিন্ন এরূপ বোঝানো হয়, ভিন্ন এরূপ বোঝানো হয় না। দৃষ্টান্ত স্বরূপ তাঁরা ‘রাহুর মস্তক’— এরূপ প্রয়োগের কথা বলেন, যে ক্ষেত্রে ‘রাহু’ ও ‘মস্তক’ অভিন্ন।

এক্ষেত্রে ‘আমার দেহ’- এই বাক্যাংশের প্রয়োগ বোঝাতে গিয়ে ‘রাহুর মস্তক’ এর সহিত তুলনা করা হয়েছে। এই তুলনাও বিষম হয়েছে, কারণ রাহুর মস্তক প্রত্যক্ষযোগ্য নয়। চার্বাক মতে যার প্রত্যক্ষ হয় না তার অস্তিত্ব নেই। রাহুর মস্তক প্রত্যক্ষযোগ্য নয় বলে তা চার্বাকগণ স্বীকার করবেন না। সুতরাং যা তাঁরা স্বীকার করেন না তার দ্বারা ‘আমার দেহ’— এই বাক্যাংশের অর্থ বোঝানোর চেষ্টা করেছেন।

- (৭) যদিও নৈয়ায়িকগণ বলেছেন যে আত্মার কেবল মানস প্রত্যক্ষ হয় তথাপি সম্ভবতঃ কেবল অনুমানের দ্বারাই আত্মার অস্তিত্ব সিদ্ধ হয়। কারণ প্রত্যক্ষযোগ্য বিশেষ গুণযুক্ত রূপে অর্থাৎ ‘আমি জানি’ ‘আমি দুঃখী’ প্রভৃতি বাক্যে প্রযুক্ত ‘জ্ঞানত্ব’, ‘সুখত্ব’, ‘দুঃখত্ব’ ইত্যাদি আত্মার গুণের মাধ্যমে পরোক্ষভাবে একে জানা যায়। এরূপ পরোক্ষভাবে আত্মাকে জানা আর অনুমানের মাধ্যমে আত্মাকে জানা একই কথা। সুতরাং মানস প্রত্যক্ষের সাহায্যেও প্রত্যক্ষভাবে আত্মাকে জানা সম্ভব নয় এবং আত্মার গুণের মানস প্রত্যক্ষের মাধ্যমেই তার অনুমান করা যায়। অতএব, আমরা সিদ্ধান্ত করতে পারি যে, বৈশেষিক মতই সমর্থনযোগ্য কারণ এই মতে আত্মা কেবল অনুমানগম্য।

- (৮) যিনি দেহাতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্ব স্বীকার করেন না তিনি হয়ত বলবেন মনুষ্যদেহের সহিত তার চৈতন্য প্রাকৃতিক নিয়মে সৃষ্টি হয়েছে। মনুষ্যদেহের জন্মের পর উপচিতি (catabolism) ও অপচিতি (anabolism) প্রক্রিয়ার মাধ্যমে পুরানো কোষের ক্ষয় বা বিনাশ হচ্ছে এবং নতুন কোষের সৃষ্টি বা বৃদ্ধি ঘটছে। মানুষের যত বয়স বৃদ্ধি পায় ততই তার বিভিন্ন অঙ্গ প্রত্যঙ্গ তথা যকৃৎ, হৃদযন্ত্র, ফুসফুস ইত্যাদি দুর্বল হতে থাকে। যকৃৎ দুর্বল হলে রক্ত সংশোধন প্রক্রিয়া বাধাপ্রাপ্ত হয়, ফুসফুস দুর্বল হলে শ্বাস-প্রশ্বাসে সমস্যা দেখা দেয় ইত্যাদি। এমন একটা সময় আসে যখন উক্ত যন্ত্রগুলির কোনটির বা প্রায় সবগুলিরই কর্মক্ষমতা চলে যায় এবং তাদের (প্রধানতঃ হৃদযন্ত্রের) ক্রিয়া বন্ধ হয়ে যায়। এবং একেই মৃত্যু বলা হয়। আবার মারাত্মক রোগ অথবা দুর্ঘটনার ফলে অল্প বয়স্ক ব্যক্তিরও এ রূপে মৃত্যু হয়। সুতরাং এক্ষেত্রে চার্বাকগণ বলবেন যে দেহাতিরিক্ত স্বতন্ত্র আত্মা স্বীকার করার কোন প্রয়োজন নেই।

কিন্তু এর উত্তরে বলা যায়, জীবিত কোন ব্যক্তির দেহ থেকে চৈতন্য চিরকালের মত চলে গেলে তাকে মৃত বলা হয়। অর্থাৎ মৃত্যুর ফলে দেহ থেকে এমন কোন পদার্থ চলে যায় যার ফলে দেহে চৈতন্যের অত্যন্তাভাব

হয়। সুতরাং যে সত্তার অভাবে দেহ চৈতন্যহীন হয় তা অবশ্যই দেহ থেকে ভিন্ন একটি পদার্থ বা সত্তা এবং ঐ ভিন্ন সত্তা বা পদার্থই হল আত্মা।

### উপসংহার

জড়বাদী চার্বাকগণ প্রত্যক্ষবাদের দৃষ্টিভঙ্গী থেকে আত্মা সম্পর্কে জড়াত্মক ব্যাখ্যা প্রদর্শন করায় অন্যান্য সম্প্রদায় কর্তৃক তা বিভিন্নভাবে সমালোচিত হয়েছে।

তবে একথাও গর্বের সঙ্গে উল্লেখ করা যায় যে তাঁদের ভূতচৈতন্যবাদ ও দেহাত্মবাদ আধুনিক জীব বিজ্ঞান শারীর বিজ্ঞান ও দৃষ্টবাদী মনোবিজ্ঞান সম্মত মানুষের চেতনার উৎপত্তি ও বিকাশবিষয়ক ব্যাখ্যার সহিত অত্যন্ত সঙ্গতিপূর্ণ। দেহাত্মবাদের বিরুদ্ধে অধ্যাত্মবাদী দার্শনিকদের যতই যুক্তিতর্ক থাকুক না কেন- দেহ, ইন্দ্রিয়, মন, প্রাণ বা মস্তিষ্ক ভিন্ন আত্মার অস্তিত্ব আজও মূলত বিশ্বাসেরই বিষয়, যে বিশ্বাসকে অভিজ্ঞতাভিত্তিক বা প্রামাণিক সত্য বিশ্বাস অর্থাৎ প্রকৃত জ্ঞান আজও বলা সম্ভব হয় নি। সেদিক থেকেও চার্বাক সম্মত ভূতচৈতন্যবাদ ও দেহাত্মবাদ অবশ্যই নব নব মূল্যায়নের অপেক্ষা রাখে।

### টীকা ও তথ্যসূত্র

- ১। 'অধ্যাক্ষে বিশেষগুণযোগতঃ',—ভাষা পরিচ্ছেদ: কারিকা, ৪৯
- ২। 'মনোমাত্রস্য গোচরঃ'—ভাষা পরিচ্ছেদ: কারিকা, ৫০
- ৩। ভারতীয় দর্শন কোষ (প্রথম খণ্ড)— শ্রীমোহন ভট্টাচার্য এবং দীনেশ চন্দ্র ভট্টাচার্য, সংস্কৃত কলেজ, কলিকাতা, ১৯৭৮, পৃষ্ঠা-৩৯
- ৪। তত্র পৃথিব্যাদীনী ভূতানি চত্বারি তত্ত্বানি—মাধবাচার্যকৃত সর্বদর্শন সংগ্রহঃ, চার্বাক দর্শনম, শ্রী পঞ্চানন শাস্ত্রী সম্পাদিত, প্রকাশক শ্রী সাম্যব্রত চক্রবর্তী, আগরপাড়া, ২৪ পরগনা, পৃষ্ঠা-৬
- ৫। তেভ্য-এব-দেহাকার-পরিণতেভ্যঃ কিঞ্চাদিভ্যো মদশক্তিবেৎ চৈতন্যমুপজায়তে। তেষু বিনষ্টেসু সংসু স্বয়ং বিনশ্যতি।— মাধবাচার্য-সর্বদর্শন সংগ্রহঃ, চার্বাক দর্শনম- শ্রী পঞ্চানন শাস্ত্রী সম্পাদিত, প্রকাশক-শ্রী সাম্যব্রত চক্রবর্তী, আগরপাড়া, ২৪ পরগনা, পৃষ্ঠা-৭
- ৬। তদাঃ বিজ্ঞানঘন এবৈতেভ্যো ভূতেভ্যঃ সমুখায় তানোবানু বিনশ্যতি, ন প্রেত্য সংজ্ঞাস্তি(বৃহঃ ২/৪/১২) ইতি,—মাধবাচার্যকৃত সর্বদর্শন সংগ্রহঃ, চার্বাক দর্শনম, - শ্রী পঞ্চানন শাস্ত্রী সম্পাদিত, প্রকাশক-শ্রী সাম্যব্রত চক্রবর্তী, আগরপাড়া, ২৪ পরগনা, পৃষ্ঠা-৮
- ৭। দেহাত্মবাদে চ "স্থলোহহং কুশোহহং কৃষণোহহং" ইত্যাদি সামান্যিকরণোপপত্তিঃ। মম শরীরমিতি ব্যবহারো রাহোঃ শির ইত্যাদিবদ্ ওপচারিক।—মাধবাচার্যকৃত সর্বদর্শন সংগ্রহঃ, চার্বাক দর্শনম, - শ্রী পঞ্চানন শাস্ত্রী সম্পাদিত, প্রকাশক- শ্রী সাম্যব্রত চক্রবর্তী, আগরপাড়া, ২৪ পরগনা, পৃষ্ঠা-৩৮
- ৮। তচৈতন্যাবিশিষ্টদেহ এব-আত্মা, দেহাতিরিক্তে আত্মনি প্রামাণ্যভাবাৎ।—মাধবাচার্যকৃত সর্বদর্শন সংগ্রহঃ, চার্বাক দর্শনম, - শ্রী পঞ্চানন শাস্ত্রী সম্পাদিত, প্রকাশক- শ্রী সাম্যব্রত চক্রবর্তী, আগরপাড়া, ২৪ পরগনা, পৃষ্ঠা-৯

- ৯। অহং সুলঃ কৃশোহস্মীতি সামান্যিকরণ্যতঃ। দেহ-হৌল্যাতি-যোগাচ্চ স এবায়া ন চাপরঃ। মম দেহো হযমিত্ত্বজিৎ সংভবেদৌপচারিকী।— মাধবাচার্যকৃত সর্বদর্শন সংগ্রহঃ, চার্বাক দর্শনম্, - শ্রী পঞ্চানন শাস্ত্রী সম্পাদিত, আগরপাড়া, ২৪ পরগনা, পৃষ্ঠা ৪২।
- ১০। দক্ষিনারঞ্জন শাস্ত্রী— চার্বাক দর্শন, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, কলিকাতা। ১৩, পৃষ্ঠা-১২৬
- ১১। ইন্দ্রিয়ানাংমভাবে শরীরচলনাভাবাৎ কানোহহং, বধিরোহম্ ইত্যাদিনুভবাচ্চ ইন্দ্রিয়ান্যাছ্যোতি বদন্তি।— বেদান্তসার, ৫১ অনুচ্ছেদ।
- ১২। 'দর্শনস্পর্শনাভ্যামেকার্থগ্রহনাৎ'— ন্যায়সূত্র, ৩.১.১
- ১৩। 'এক বিষয়ৌ চেমৌ প্রত্যয়াবেককর্তৃকৌ প্রতিসঙ্কীয়তে।'—ন্যায়সূত্র ভাষ্য, ৩/১/২
- ১৪। 'তথথাত্ত্বেষেদিন্দ্রিয়ানাংমুপঘাতে কথং স্মৃতি'— ভাষা পরিচ্ছেদ: কারিকা, ৪৮
- ১৫। 'শরীরস্য ন চৈতন্যং মতেষু ব্যভিচারতঃ।'— ভাষা পরিচ্ছেদ: কারিকা, ৪৮
- ১৬। 'শরীরস্য চৈতন্যে বাল্যে বিলোকিতস্য স্থবিরে স্মরণানুপপত্তিঃ, শরীনাণামবয়বোপচয়াপচয়ৈরুৎ পাদবিনাশশালিত্বাৎ।'—মুক্তাবলী, ভাষা পরিচ্ছেদ: কারিকা, ৪৮
- ১৭। 'জ্ঞাতুর্জ্ঞানসাধনোপত্তেঃ সংজ্ঞাভেদমাত্রম্।' — ন্যায়সূত্র, ৩/১/১৬
- ১৮। 'যথোক্তহেতুত্বাচ্চানু', — ন্যায়সূত্র, ৩/২/৫৯
- ১৯। 'অযৌগপদ্যাজ্জ্ঞানানাং তস্যানুভূমিহেযতে'।— ভাষা পরিচ্ছেদ: কারিকা, ৫৮
- ২০। 'তস্মাদ্ যেসু ব্যবর্তমানেষু যদনুবর্ততে তত্তেভ্যো ভিন্নং যথা কুসুমোভাঃ সূত্রম্, তথা-চ-বালাদি শরীরেষু ব্যবর্তমানেষুপি পর স্পর্শমহং কারাস্পদমনুবর্তমানং তেভ্যো ভিদ্ভতে'— ভামতী- শ্রীশ্রীমোহন ভট্টাচার্য্য, প্রকাশক- কুড়ান ভট্টাচার্য্য, ৮, মনোমোহন পার্ক, কোলকাতা- ৭০০০০৮, পৃষ্ঠা-৮

## হসার্লের মনস্তত্ত্ববাদ খণ্ডন : প্রচলিত বিবরণ পেরিয়ে

সন্তোষকুমার পাল

এড্‌মুন্ড হসার্লের দার্শনিক-জীবনের একবারে প্রথম পর্যায়টি সাধারণভাবে অবহেলিত হয়ে আসছে। মনস্তত্ত্ববাদ (Psychologism) হিসাবে চিহ্নিত প্রাক-প্রভাসতত্ত্বের এই স্তরটি সম্পর্কে গবেষণা বা পর্যালোচনা হয়েছে সংসামান্য। এমনকি যেসব পুস্তক ও পত্র-পত্রিকায় হসার্লের দার্শনিক জীবনের পূর্ণাঙ্গ বিবরণ করার চেষ্টা হয়েছে সেখানেও মনস্তত্ত্ববাদের উপর যথেষ্ট আলোচনা পরিলক্ষিত হয় না। থিয়োডর ডি. বোয়ের হসার্লের দর্শনের উপর যেসব গবেষণা-কার্য সংঘটিত হয়েছে সেগুলি পর্যালোচনা করে দেখিয়েছেন যে বেশীরভাগ ক্ষেত্রেই সেগুলির আলোচনা *লজিক্যাল ইনভেস্টিগেশনস্* থেকেই শুরু হয়েছে।<sup>(১)</sup> তাঁর প্রথম রচনা *ফিলসফি ডেয়ার এরিথমেটিক* বা মনস্তত্ত্ববাদের দৃষ্টিভঙ্গী থেকে লেখা প্রথমদিকের রচনাগুলিকে পাশ কাটিয়ে যাওয়া হয়ে হয়েছে অন্যান্যভাবে।

আমাদের মনে হয় প্রধানত দুটি কারণে বিশেষজ্ঞ ব্যাখ্যাকারেরা হসার্লের মনস্তত্ত্ববাদী অবস্থান সম্পর্কে ঔদাসীন্য দেখিয়েছেন। প্রথমত: হসার্লের প্রথম দিকের রচনাগুলি তুলনামূলক বিচারে কম প্রবেশ-যোগ্য। গণিত ও দর্শনের বিভিন্ন পত্র-পত্রিকায় ছড়িয়ে থাকা এই লেখাগুলি হসার্লানুরাগীদের কাছে, বিশেষকরে পর্যাপ্ত জার্মান-না-জানা গবেষকদের কাছে এতদিন পর্যাপ্ত প্রায় অগম্য ছিল। প্রথম প্রকাশিত ফিলসফি ডেয়ার এ্যারিথমেটিক গ্রন্থটির এখনও পর্যাপ্ত কোন ইংরাজী অনুবাদ আমরা পাই নি। দ্বিতীয়ত: মনে কর হয়েছে যে এই পর্বের রচনাগুলি নিয়ে কালক্ষেপ করা সময়ের অপচয়মাত্র! নির্বচার মনে বিশ্বাস করা হ'ত যে ব্রেন্টানো-স্টাম্ফের প্রভাবে লেখা তাঁর প্রথমদিকের রচনাগুলি ব্রাম্মাক মনস্তত্ত্ববাদের দ্বারা আচ্ছন্ন এবং ফিলসফি ডেয়ার এরিথমেটিক-এর পর্যালোচনা প্রসঙ্গে গটলব ফ্রেগের সমালোচনার দ্বারা প্রভাবিত হয়ে তিনি মনস্তত্ত্ববাদের অবস্থা বর্জন করেন। ব্যাখ্যাকারেরা তাই মনে করেছেন এই সামান্য একটু ঐতিহাসিক বিষয় মাথায় রেখে এই পর্যায়ের রচনাগুলিকে নিরাপদে ভুলে যাওয়া যেতে পারে!

কিন্তু বিক্ষিপ্তভাবে ছড়িয়ে থাকা হসার্লের কিছু রচনা ও পাণ্ডুলিপি সাম্প্রতিককালে প্রকাশিত হয়েছে, তাদের কয়েকটির ইংরেজী অনুবাদও হয়েছে। এর ফলে যেসব তথ্য আমাদের সামনে এসেছে তা এই প্রচলিত চিন্তাধারাকে সম্পূর্ণ পাল্টিয়ে দেয়। এখন এটা পরিষ্কার যে *ফিলসফি ডেয়ার এ্যারিথমেটিক* সহ প্রথম পর্বের রচনাগুলি হসার্লের গণিত-দর্শন তথা প্রভাসতত্ত্বের (Phenomenology) বিকাশের ক্ষেত্রে গুরুত্বপূর্ণ ভূমিকা পালন করেছে। তাই প্রভাসতত্ত্বের উৎপত্তিসূত্রকে সম্যক বুজতে হলে মনস্তত্ত্ববাদ ও তার খন্ডন পর্বটির পর্যালোচনা প্রয়োজন। দু'একটি বিষয় এখানে উত্থাপন করা এখানে অ-প্রাসঙ্গিক হবে না। প্রচলিত ধ্যানধারণাকে মিথ্যা প্রতিপন্ন করে মারভিন্ ফারবারকে লেখা এক পত্রে হসার্ল লিখছেন: "External influences are without significance... Really my courses marked out by *Philosophie der Arithmetik* and I could do nothing other than to proceed further".<sup>(২)</sup> আবার মনস্তত্ত্ববাদের বিব্রম



থেকেমুক্তহওয়া প্রসঙ্গে ফ্রেগের পুস্তক পর্যালোচনা প্রবন্ধটির গুরুত্ব সম্পর্কে যে 'মিথ' তৈরী হয়েছে তা ভেঙ্গে চুরমার হয়ে যায় যখন আমরা দেখি হুসার্ল নিজের মুখে বলেছেন যে বাহ্যিক প্রভাবের বিষয়টি গুরুত্বহীন, এবং প্রথম গ্রন্থটির রচনার কিছুদিনের মধ্যেই তাঁর চিন্তা-ভাবনার মধ্যে পরিবর্তনের সূচনা হয়। বস্তুত, এ সময় গণিতদর্শন সম্পর্কে হুসার্লের নিজের মধ্যে যে পরিবর্তন ঘটে তা-ই তাঁকে মনস্তত্ত্ববাদের বিদ্রম কাটিয়ে উঠতে নিমিত্ত হয়।

যাইহোক, একটা বিষয় এখানে পরিষ্কার যে মনস্তত্ত্ববাদের পর্বটি হুসার্লের দর্শন-চিন্তার ক্ষেত্রে গুরুত্বপূর্ণ এবং তাই এই পর্যায়টি সম্যক পর্যালোচনার দাবী রাখে। বর্তমান প্রবন্ধে আমরা মনস্তত্ত্ববাদ পর্যায়টি সমীক্ষা করব নূতন তথ্যের আলোকে। আমরা আলোচনাটিকে পাঁটি অংশে ভাগ করতে চাই: প্রথম অংশে মনস্তত্ত্ববাদ বলতে কি বোঝায় এবং হুসার্ল কোন মনস্তত্ত্ববাদের সমর্থন করেছেন তার আলোচনা করব। দ্বিতীয় অংশে হুসার্লের মনস্তত্ত্ববাদ খন্ডন প্রসঙ্গে যে সব যুক্তিতর্ক উত্থাপন করেছেন তার বিবরণ থাকবে তৃতীয় অংশে। এবং চতুর্থ অংশে এই যুক্তিতর্কের যথার্থ বিচার করার চেষ্টা হবে। সবশেষে, মনস্তত্ত্ববাদ-খন্ডনের বিষয়টি প্রভাসতত্ত্বের উৎপত্তি প্রক্রিয়ায় ও বিবর্তনে কিভাবে সম্পর্কিত থেকেছে সে সম্পর্কে কয়েকটি সিদ্ধান্তনুগ মন্তব্য থাকবে প্রবন্ধের পঞ্চম অংশে।

এক.

মনস্তত্ত্ববাদ বলতে সেই জ্ঞানতাত্ত্বিক অবস্থানকে বোঝায় যদনুসারে যুক্তিবিজ্ঞানসহ যাবতীয় বিজ্ঞানের ভিত্তিভূমি রয়েছে মনস্তত্ত্বের মধ্যে-অন্যভাবে বললে, মানব মনের বাস্তব গঠনও ক্রিয়া-প্রক্রিয়ার মধ্যেই খুঁজতে হবে গণিত ও যুক্তিবিজ্ঞানসহ যাবতীয় বিজ্ঞানের আদর্শনিষ্ঠ প্রত্যয় ও নিয়মনীতিগুলির ব্যাখ্যা। বলা বাহুল্য, যুক্তিবিজ্ঞান বা গণিতের পরিধির বাইরে নীতিতত্ত্ব, নন্দনতত্ত্ব, ঈশ্বরতত্ত্ব প্রভৃতি ক্ষেত্রে মনস্তত্ত্ববাদী ব্যাখ্যা প্রযোজ্য হতে পারে। তবে হুসার্ল যে অর্থে মনস্তত্ত্ববাদকে গ্রহণ করেছেন তা হ'ল যুক্তিবৈজ্ঞানিক মনস্তত্ত্ববাদ। এই অর্থে মনস্তত্ত্ববাদ অনুসারে গণিত তথা যুক্তিবিজ্ঞানের আদর্শ প্রত্যয় ও নিয়মনীতিগুলির চূড়ান্ত ভিত্তি রয়েছে আমাদের মানসিক গঠন ও ক্রিয়া-প্রক্রিয়ার মধ্যে।

ব্রেন্টানো-স্ট্যাম্ফের মনস্তত্ত্ববাদী দৃষ্টিভঙ্গী থেকে লেখা *ফিলসফি ডেয়ার এ্যরিখ্‌মেটিক* গ্রন্থটিতে হুসার্ল গাণিতিক প্রত্যয় ও নিয়মনীতিগুলির উৎপত্তিতত্ত্বের অনুসন্ধানে মনোবিশেষ করেছেন। তাঁর মনে হয়েছে মূর্ত মানসিক অবস্থা তথা ক্রিয়া-প্রক্রিয়ার উপর ভিত্তি করে সংখ্যা, একত্ব, বহুত্ব প্রভৃতি প্রত্যয়ের উদ্ভব ঘটে এবং একইরকমভাবে আমাদের বাস্তব মূর্ত মানসিক ঘটনা তথা ক্রিয়া-প্রক্রিয়ার উপর ভিত্তি করে বিমূর্তায়নের মাধ্যমে গাণিতিক নিয়ম-নীতির জন্ম হয়। এই পর্যায়ে তাঁর মনে হয়েছে কোন গাণিতিক প্রত্যয়ের ব্যাখ্যা তার সংজ্ঞায়নের মধ্যে নিহিত নেই। বরং আমাদের মনোজগতে কিভাবে এগুলি জন্ম নেয় তার বিশ্লেষণের মধ্যেই খুঁজতে হবে এদের সত্তা। এর অর্থ অবশ্য এই নয় যে হুসার্ল এরূপ উৎপত্তিসূত্রের অনুসন্ধানকে সংশ্লিষ্ট বিষয়ের পর্যাপ্ত ব্যাখ্যা বলে মনে করেছেন। তবে মানসিক ক্রিয়া প্রক্রিয়াগুলির বিচার-বিশ্লেষণ যে এখানে আবশ্যিক শর্ত সে বিষয়ে হুসার্লের মনে সংশয় ছিল না।

যাইহোক, হুসার্ল মনস্তত্ত্ববাদকে যুক্তিবিজ্ঞানের ক্ষেত্রে প্রসারিত করেছেন এবং একই সঙ্গে যুক্তিবিজ্ঞানের প্রত্যয় ও নিয়মনীতিগুলিকে মানসিক গঠনের ভাষায় বুঝতে প্রয়াসী হয়েছেন। যৌক্তিক মনস্তত্ত্ববাদের সমর্থনে যেসব যুক্তি হাজির করা হয় সেগুলি মূলতঃ দু'ধরনের:

১. যুক্তি বিজ্ঞান সেসব বিষয় সম্পর্কে অনুসন্ধান করে সেগুলি মূলতঃ প্রমাণ, অবধারণ বা অনুমান-সংক্রান্ত। বলা বাহুল্য, এগুলি আমাদের মানসিক অবস্থা, গঠন ও ক্রিয়া-প্রক্রিয়ার সাথে সম্পর্কিত। তাই মনে করা হয়েছে যে যুক্তিশাস্ত্রের চরম ভিত্তি রয়েছে আমাদের মানসিক গঠনের মধ্যে, এবং যুক্তির অনুসন্ধান আসলে মানবমনের গঠনসংক্রান্ত অনুসন্ধান।
২. মনস্তত্ত্ববাদীরা মনে করেছেন যুক্তিবিজ্ঞানের প্রত্যয় তথা নিয়ম নীতিগুলিকে মানব-মন-নিরপেক্ষ ভাবা অর্থহীন। আমি চিন্তা না করে কোন অবধারণ করতে পারি না। আর যে মুহূর্তে সংশ্লিষ্ট অবধারণটি করছি সে মুহূর্তে সেটি মন-নিরপেক্ষ সত্তা হারাচ্ছে!

মনস্তত্ত্ববাদীরা মনে করেন যুক্তি বিজ্ঞানের তথাকথিত আদর্শ নিয়মগুলি মানব-মন যেভাবে জগতকে বোঝে তাকেই প্রকাশ করে। যেহেতু আমাদের মন এভাবেই গঠিত সেহেতু যুক্তিবিজ্ঞানের নিয়মগুলি আমাদের নিয়ন্ত্রণ করে। দৃষ্টান্তস্বরূপ, দুটি পরস্পর বিরোধী বচনকে আমরা একসঙ্গে সত্য বলে ভাবতে পারি না। এই বাস্তব অসম্ভবতার ঘটনাই অ-বিরোধ নিয়মের উৎসসূত্র। আমাদের চিন্তার মৌলিক নিয়মনীতিসহ যুক্তিবিজ্ঞানের যাবতীয় প্রত্যয় ও নিয়মনীতি চিন্তনশীল মানব-মনের বাস্তব গঠনের উপর নির্ভরশীল— এটাই মনস্তত্ত্ববাদের বক্তব্য।

অবশ্য কেউ বলতে পারেন অপরাপর বিজ্ঞানের মাধ্যমে যুক্তিবিজ্ঞান ও যুক্তিবিজ্ঞানের মৌলিক নিয়ম-নীতিগুলি আগে থেকেই স্বীকার করে নেয়। তাহলে মনোবিজ্ঞান কিভাবে যুক্তিবিজ্ঞানের ভিত্তি হতে পারে? উত্তরে মনস্তত্ত্ববাদীরা বলবেন যদিও যাবতীয় বিজ্ঞান যুক্তিবিজ্ঞানের নিয়ম মেনে চলে তথাপি এই বিজ্ঞানগুলি যৌক্তিক নিয়মগুলি আশ্রয়বাক্য হিসাবে ব্যবহার করে না। বিজ্ঞানগুলি যুক্তিবিজ্ঞানের নিয়মগুলি প্রকাশ করে, কিন্তু তারা নিয়মগুলি কঠোর অর্থে আগে থেকে ধরে নেয় না।

হসার্লের যৌক্তিক মনস্তত্ত্ববাদের প্রকৃতি বিশ্লেষণ প্রসঙ্গে হসার্ল-বিশেষজ্ঞরা সব অর্থে মনস্তত্ত্ববাদ ও দুর্বল অর্থে মনস্তত্ত্ববাদ এর মধ্যে পার্থক্য করেছেন।<sup>১৩</sup> সবল মনস্তত্ত্ববাদ অনুসারে মানুষের বাস্তব চিন্তন-প্রক্রিয়ার মনস্তাত্ত্বিক অনুসন্ধান যৌক্তিক অনুসন্ধানের আবশ্যিক ও পর্যাপ্ত শর্ত। অন্যভাবে বললে, যৌক্তিক নিয়মের বিশ্লেষণ মানবীয় চিন্তন-প্রক্রিয়ার বিশ্লেষণ ছাড়া কিছু নয়। এরকম চরম মনস্তত্ত্ববাদের পরিচয় আমরা পাই মিলের বিরোধ-বোধক নিয়মের ব্যাখ্যায়। মিলের বিবরণ অনুসারে আমরা আমাদের অভিজ্ঞতায় দেখি দুটি বিরুদ্ধধর্মী বিষয় একসাথে থাকতে পারে না- কোন বিষয় একই সঙ্গে মিষ্ট ও অ-মিষ্ট হতে পারে না। এ ধরনের বিভিন্ন অভিজ্ঞতা থেকেই বিমূর্তকরণের মাধ্যমে এ নিয়ম গড়ে উঠেছে যে দুটি পরস্পর বিরুদ্ধ বিষয় 'A' এবং '~A' একসাথে সত্য হতে পারে না। অন্যদিকে, দুর্বল অর্থে মনস্তত্ত্ববাদ অনুসারে সংশ্লিষ্ট মানসিক প্রক্রিয়ার বিশ্লেষণ ছাড়া কোন আদর্শনিষ্ঠ নিয়মের ব্যাখ্যা হয় না, যদিও এই বিশ্লেষণ পর্যাপ্ত বিবেচিত নাও হতে পারে। এই বিবরণ অনুসারে 'যা হওয়া উচিত' তার ব্যাখ্যা 'বাস্তবিক যা' তার বিশ্লেষণ ছাড়া সম্ভব নয়।

আমরা যদি হসার্লের *ফিলসফি ডেয়ার এ্যরিথমেটিক*-এর সমাক পর্যালোচনা করি তাহলে এটা পরিষ্কার হবে যে হসার্ল এখানে দুর্বল মনস্তত্ত্ববাদের সমর্থন করেছেন। আপাত বিচারে অবশ্য মনে হতে পারে হসার্ল গণিতিক কথা যৌক্তিক প্রত্যয় ও নিয়মনীতিগুলির সম্পূর্ণ মনস্তাত্ত্বিকীকরণ করেছেন। কিন্তু একটু গভীরে অনুসন্ধান করলে বোঝা যায় যে কিভাবে সংখ্যা, একত্ব প্রভৃতি প্রত্যয়গুলি আমাদের সামনে প্রদত্ত হয় হসার্ল কেবল তারই বিবরণ করেছেন। আমরা বলতে পারি হসার্ল এখানে 'a theory of presentation' উপহার

দিয়েছেন। দৃষ্টান্তস্বরূপ বলতে পারি ‘পাঁচ’ সংখ্যাকে এখানে মানসিক ঘটনামাত্র হিসাবে দেখা হয় নি, বরং ‘পাঁচের’ ধারণাটি কিভাবে আমাদের সামনে আবির্ভূত হয় তার বিবরণ করা হয়েছে মাত্র।

এ পর্যায়ের আরো দু’একটি রচনা রয়েছে যেখানে হসার্ল একই রকম ভাবে মনস্তত্ত্ববাদের সমর্থন করেছেন। বিশেষকরে আমরা এখানে ‘সাইকোলজিক্যাল স্ট্যাডিজ ফর এলিমেন্টারী লজিক’ প্রবন্ধটির উল্লেখ করতে পারি। *ফিলসফি ডেয়ার এ্যারিথমেটিক*-এর মতো এখানে হসার্ল গণিত তথা যুক্তিবিজ্ঞানের ভিত্তিভূমির সম্বন্ধ করেছেন মনস্তত্ত্বের মধ্যে। আমাদের ধারণাগত চিন্তন কিভাবে বিশেষ বিশেষ মূর্ত মানসিক বিষয় থেকে শুরু হয়ে তা সার্বিকতা লাভ করে তার বিবরণ করা হয়েছে এখানে। হসার্ল বুঝতে চেয়েছেন আমাদের তথাকথিত সার্বিক প্রত্যয়গুলি (যেগুলি সরাসরি প্রত্যক্ষানুভাবে প্রদত্ত হয় না অথচ যেগুলি আমাদের অভিজ্ঞতা তথা ব্যবহারের পরীক্ষায় উত্তীর্ণ হয়ে যায়) কিভাবে পূর্বত সিদ্ধ সার্বিক বচনের সূচনা করে। তিনি এখানে অনুভবাত্মক (intuitive) এবং প্রতিবেদনমূলক (representative) - এই দুই প্রকার চেতনার মধ্যে পার্থক্য করেছেন।<sup>(৪)</sup> অনুভবাত্মক চেতনায় বিষয় সরাসরি প্রদত্ত হয়। বিপরীতে প্রতিবেদন মূলক চেতনায় অপর কোন বিষয়ের মধ্যস্থতায় পরোক্ষভাবে প্রদত্ত হয়। এ ক্ষেত্রে একটি বিষয় ব্যবহৃত হয় অন্যবিষয় যা মূর্তভাবে প্রদত্ত নয়, তাকে নির্দেশ করতে।

দুই.

আমরা জানি হসার্ল পরবর্তীকালে মনস্তত্ত্ববাদের বিক্রম থেকে নিজেকে মুক্ত করেছেন এবং এই উত্তরণের সূত্র ধরেই তার প্রভাসতত্ত্বের সূচনা হয়েছে। হসার্লের এই উত্তরণ- পর্ব সম্পর্কে প্রচলিত বিবরণ এরকম: হসার্ল তাঁর প্রথম প্রকাশিত গ্রন্থ *ফিলসফি ডেয়ার এ্যারিথমেটিক* (১৮৯১)-এ মনস্তত্ত্ববাদের সমর্থন করেছেন। পরবর্তীকালে ঘটনাক্রমে গ্রন্থটি পর্যালোচনার জন্য ফ্রেগের কাছে পাঠান হসার্ল। ফ্রেগে গ্রন্থটির মনস্তত্ত্ববাদী দৃষ্টিভঙ্গীর তীব্র সমালোচনা করেন। এই অপ্ৰত্যাশিত প্রতিক্রিয়ায় হসার্ল স্বাভাবিকভাবেই আঘাত পান। তবে পরে ক্রমশঃ উপলব্ধি করেন যে ফ্রেগের অভিমতই সঠিক। তখন তিনি নিজের অবস্থানের খন্ডনে প্রয়াসী হ’ন।

যাইহোক, এবিষয়ে কোন দ্বিমত নেই যে হসার্ল পরবর্তী পর্যায়ে মনস্তত্ত্ববাদকে যুক্তিবিজ্ঞানের ব্যাখ্যা হিসাবে মেনে নেন নি, এবং *লজিক্যাল ইনভেস্টিগেশনস্*-এর প্রথম খন্ডে (যা ‘প্ৰেলোগোমেনাটু পিওর লজিক’ নামে অভিহিত) মনস্তত্ত্ববাদকে সম্পূর্ণ বর্জন করেছেন। কিন্তু হসার্লের মনস্তত্ত্ববাদ-উত্তরণে যে প্রচলিত কাহিনী, যেখানে ফ্রেগের ‘রিভিউ অফ ড. ই. হসার্লস্ *ফিলসফি ডেয়ার এ্যারিথমেটিক*’ প্রবন্ধটিকেই একমাত্র গুরুত্বপূর্ণ বিষয় হিসাবে বিবেচনা করা হয়েছে, তার যথার্থ্য নিয়েই প্রশ্ন উঠেছে। প্রচলিত বিবরণের অন্যতম প্রবক্তা ডি. ফোলেস্‌ডলের মতে ১৮৯১-১৮৯৩ সালের মধ্যে প্রকাশিত লেখালেখির মধ্যে আমরা এমন কিছু পাইনা যা তাঁর মানসিকতার পরিবর্তনের সূচক হতে পারে। এমন কি, ১৮৯৪ খ্রীষ্টাব্দে প্রকাশিত ‘সাইকোলজিক্যাল স্ট্যাডিজ অফ এলিমেন্টারী লজিক’ প্রবন্ধেও আমরা হসার্লকে মনস্তত্ত্ববাদ সমর্থন করতে দেখি! এর থেকেই ফোলেস্‌ডল সিদ্ধান্ত করেন যে ফ্রেগের সমালোচনার পরই ১৮৯৪-৯৬ খ্রীষ্টাব্দের মধ্যেই পরিবর্তন সংঘটিত হয়ে থাকবে।<sup>(৫)</sup> অপর একজন ব্যাখ্যাকার আর.সি. সলোমন এই বিবরণ সমর্থন করে ফ্রেগের সঙ্গে হসার্লের ট্রমাটিক এনকাউন্টারের কথা বলেছেন।<sup>(৬)</sup>

কিন্তু সাম্প্রতিক প্রকাশিত কিছু তথ্য তথাকথিত ফ্রেগের প্রভাবের এই ‘মিথ’কে নস্যাৎ করে দিয়েছে। হসার্লের বিক্ষিপ্ত ভাবে ছড়িয়ে-থাকা কিছু রচনা ও পান্ডুলিপি (যা এতদিন অপ্রকাশিত ছিল) বর্তমানে প্রকাশিত

হয়েছে, যার দৌলতে এটা দেখানো সম্ভব যে হুসার্লের চিন্তাধারার মৌলিক পরিবর্তনের সূচনা হয়েছিল সেই ১৮৯১ খ্রীষ্টাব্দে, যে বছর তাঁর বিতর্কিত প্রথম গ্রন্থটি প্রকাশিত হয়। ( প্রসঙ্গত: উল্লেখ করা প্রয়োজন যে সংশ্লিষ্ট গ্রন্থটির বিষয়বস্তু স্থির হয়ে গিয়েছিল সেই ১৮৮৪-৮৬ খ্রীষ্টাব্দের মধ্যেই, যখন তিনি হালেতে স্টাম্ফের তত্ত্বাবধানে গবেষণারত ছিলেন।)

এই সময়েই হুসার্ল শ্রোডারের *লেকচারস্ অন দ্য অ্যালজেব্রা অফ লজিক্* গ্রন্থের একটি পর্যালোচনা করেছিলেন যা ১৮৯১ খ্রীষ্টাব্দেই (যে বছর হুসার্লের *ফিলসফি ডেয়ার এ্যরিথমেটিক্* প্রকাশিত হয়) *গোটিংগিশে গেলেরটে আনসাইগেন* পত্রিকায় প্রকাশিত হয়। এই পর্যালোচনা প্রবন্ধে বিষয়ীগত মনস্তত্ত্ববাদী অবস্থান থেকে সরে আসার ইঙ্গিত রয়েছে। আমরা দেখেছি *প্লেগোমেনা*-তে তিনি যুক্তি বিজ্ঞানকে আদর্শ বস্তুগত অর্থের (ideal objective meaning) ভাষায় ব্যাখ্যা করেছেন। বিপর্যকর মনে হলেও এটা ঘটনা যে এই পুস্তক-পর্যালোচনা প্রবন্ধেই বস্তুগত অর্থের প্রতি ইঙ্গিত করেছেন। ফ্রেগে হুসার্লের বিরুদ্ধে যে অভিযোগ উত্থাপন করেছেন তার মূলকথা হ'ল *ফিলসফি ডেয়ার এ্যরিথমেটিক্* গ্রন্থে হুসার্ল বিষয়ীগত ও বস্তুগত, প্রতিবেদন (presentation) এবং প্রত্যয় (concept) র মধ্যে পার্থক্য সংরক্ষণে ব্যর্থ হয়েছেন। কিন্তু প্রকৃত ঘটনা হ'ল ঐ একই বছরে প্রকাশিত শ্রোডারের পুস্তক-পর্যালোচনা প্রবন্ধে হুসার্ল প্রতিবেদন, অর্থ ও বাস্তববস্তুর মধ্যে পার্থক্য করেছেন। অধ্যাপক জে.এন. মোহান্তি এই পর্যালোচনা প্রবন্ধের উদ্ধৃতিসহ দেখিয়েছেন কিভাবে হুসার্ল এদের মধ্যে পার্থক্য করেছেন। অধ্যাপক মোহান্তি লিখেছেন “...Husserl did distinguish, already in 1891, between

- (i) the sense or meaning of a term (for which he is using both '*Bedeutung*' and '*Sinn*', though in the *Logical Investigations* he will prefer '*Bedeutung*'),
- (ii) the object (*Gegenstand*) which the name may designate in case the object exists, and
- (iii) the representation (*Vorstellung*) of such an object. <sup>(8)</sup>

বলা বাহুল্য, বস্তুর প্রতিবেদন পরিবর্তনশীল, কিন্তু অর্থ (meaning) সর্বদা একই থাকে। অধিকন্তু, এমন হতে পারে যে কোন বাচ্য বস্তু বাস্তবিক নেই অথচ তার নামের একটা অর্থ আছে। এমনকি যেখানে বাচ্যবস্তু বর্তমান যেখানে বস্তু দৃষ্টান্তের বহু অর্থের বহুত্বের সূচনা করে না। এর থেকে এটা স্পষ্ট হয় যে হুসার্ল আলোচ্য প্রবন্ধে প্রতিবেদন, বস্তু ও অর্থের মধ্যে এক ধরনের পার্থক্য করেছেন। অবশ্য এখানে আদর্শ বস্তুগততা (ideal objectivities) -র সদর্থক বিবরণ যেভাবে উপস্থিত নয়, তথাপি হুসার্ল কোনভাবেই এখানে অর্থের সঙ্গে প্রতিবেদনকে গুলিয়ে ফেলেন নি। বরং প্রতিবেদনের বিষয়ীগততার বিপরীতে অর্থের বস্তুগততার বোধ যে তাঁর ছিল তা স্পষ্ট। <sup>(৯)</sup>

হুসার্ল যখন এই পার্থক্য করছেন (১৮৯১) ফ্রেগের 'On Sense and Reference' প্রকাশিত হয়েছে তার পরের বছর এবং নিজে জানিয়েছেন তিনি আগে এ বিষয়ে কোন পার্থক্য করেন নি। <sup>(১০)</sup> এর ভিত্তিতে দুটি বিষয় জোর দিয়ে বলা যায়: (১) ফ্রেগে-প্রভাব-নিরপেক্ষভাবে হুসার্ল অর্থ ও বাস্তব বস্তুর মধ্যে পার্থক্য করেছেন, এবং (২) হুসার্লের মনস্তত্ত্ববাদী চিন্তাধারার পরিবর্তনের জন্য ফ্রেগের সমালোচনার অপেক্ষা থাকে নি। এই পরিবর্তন যে ১৮৯১ খ্রীষ্টাব্দ থেকেই সংঘটিত হয়েছিল তা হুসার্লের লেখা এক ডায়েরী - নোট থেকে বোঝা যায়: “In fact, I already overcame the point of view at the time of its publication”.

(১০) পূর্বেই উল্লেখিত হয়েছে যে মারভিন ফারবার-কে লেখা এক পত্রে এ ব্যাপারে বাহ্যিক প্রভাব গুরুত্বহীন বলে মন্তব্য করেছেন।

স্পষ্টতই সাম্প্রতিক তথ্যের আলোকে বিচার করলে দেখা যায় ফ্রেগের সামালোচনার প্রভাবে নয়, মনস্তত্ত্ববাদকে যুক্তিবিজ্ঞানের ব্যাখ্যা হিসাবে হসার্ল বর্জন করেছিলেন তাঁর নিজের মধ্যে গণিত-দর্শন সম্পর্কে যে পরিবর্তন সূচিত হয়েছিল তারই ফলে। এক্ষেত্রে অবশ্য লাইব্‌নিজ, বোলজানো, লোচ্জে, ক্লাইন, হিলবার্ট প্রভৃতি গণিতজ্ঞের প্রভাবে তাঁর উপর থেকে থাকতে পারে।

তিন.

প্রবন্ধের এই অংশে আমরা মনস্তত্ত্ববাদ-উত্তরণে হসার্লের যুক্তিতর্কের পর্যালোচনা করব। মূলতঃ *লজিক্যাল ইনভেস্টিগেশনস্* - এর প্রথম খন্ডে, যা *প্লেগোমেনা টু পিওর লজিক* নামে পরিচিত, এ বিষয়ে সবিস্তার আলোচনা রয়েছে। মনস্তত্ত্ববাদের ভ্রম যখন তাঁর মননে ধরা পড়ে তখন তিনি অনুভব করেন যে মনস্তত্ত্ববাদকে শুধু সমালোচনা করলে এ চলবে না, একে চিরতরে খন্ডন করতে হবে।

মনস্তত্ত্ববাদের খন্ডন প্রসঙ্গে হসার্ল তিন ধারণের যুক্তি দিয়েছেন। *প্রথমতঃ*, তিনি দেখিয়েছেন যে মনস্তত্ত্ব যুক্তিবিজ্ঞানের ভিত্তি হলে অনেক অবাস্তব সিদ্ধান্ত মেনে নিতে হবে, যা কখনই কাম্য নয়। *তৃতীয়তঃ*, হসার্ল আমাদের দেখিয়েছেন যে মনস্তত্ত্ববাদ কতকগুলি নির্বিচার সংস্কারের উপর দাঁড়িয়ে আছে। সংশ্লিষ্ট গ্রন্থের অষ্টম অধ্যায়ে এই সংস্কারগুলিকে সর্বসমক্ষে তুলে ধরেছেন। এর মাধ্যমে তিনি মনস্তত্ত্ববাদের ধারকে অনেকখানি ভেঁতা করে দিতে সক্ষম হয়েছেন।

আমরা এখন *প্লেগোমেনার* চতুর্থ অধ্যায়ে প্রবেশ করব, যেখানে হসার্ল মনস্তত্ত্ববাদের অভিজ্ঞতালব্ধ পরিণামসমূহের পর্যালোচনা করেছেন। তিনি এখানে বিশেষতঃ মনস্তাত্ত্বিক নিয়মগুলি এবং সামান্যতঃ অভিজ্ঞতালব্ধ নিয়মগুলির প্রকৃতির প্রতি আমাদের মনোযোগ আকর্ষণ করেছেন। অভিজ্ঞতাভিত্তিক নিয়মগুলি আমাদের ইন্দ্রিয়-অভিজ্ঞতা থেকে প্রাপ্ত উপাদানের গড়পড়তা সামান্যীকরণ এবং যেহেতু এদের বৈধতা নির্ভর করে বাহ্যিক কিছু শর্তের অপরিবর্তনীয়তার উপর অর্থাৎ বাস্তব পরিস্থিতির কিছু শর্ত যদি অপরিবর্তিত থাকে তবেই সংশ্লিষ্ট নিয়মটি বৈধ হবে। অভিজ্ঞতালব্ধ নিয়মগুলির এই প্রাকল্পিক চরিত্র সেগুলিকে যথার্থ বৈধতা দান করতে পারেনা। অভিজ্ঞতা-নিরপেক্ষ পূর্বতঃসিদ্ধ নয় বলে এগুলি সর্বদা সত্তাব্যতার রাজ্যেই বিচরণ করে। কিন্তু গাণিতিক ও যৌক্তিক নিয়মগুলি আভ্যন্তরীণ পূর্বতঃসিদ্ধ তথ্যপ্রমাণের উপর প্রতিষ্ঠিত এবং তাই সূনিশ্চয় সত্য। হসার্লের ভাষায়, এ নিয়মগুলির মধ্যে ‘অ্যাবসলিউট এক্‌জাক্টনেস্’ রয়েছে যাকে অভিজ্ঞতাভিত্তিক সামান্যীকরণের মাধ্যমে বোঝা যায় না।<sup>(১১)</sup>

অধিকন্তু, কোন যৌক্তিক নিয়ম যদি বাস্তব ঘটনা- নির্ভর হয় তাহলে তা ব্যবহারিকতার উর্ধ্বে উঠতে পারে না এবং তখন বাস্তব এবং আদর্শ এদের মধ্যে পার্থক্য করা যাবে না। যৌক্তিক তথা গাণিতিক নিয়মগুলির দেশ-কাল-অতিবর্তী আদর্শ চরিত্রের, যেগুলিকে মনস্তত্ত্বের ভাষায় ব্যাখ্যা করা কখনোই সমর্থনযোগ্য নয়।

হসার্ল সংশয়াত্মক আপেক্ষিকতাবাদের প্রসঙ্গে উত্থাপন করেছেন: হসার্ল দেখাচ্ছেন যে মনস্তত্ত্ববাদ শেষ পর্যন্ত আপেক্ষিকতাবাদের জন্ম দেয়, যা পরিণামে আমাদের সংশয়বাদের দিকে নিয়ে যায়। আপেক্ষিকতা দু’ধরণের হতে পারে: ব্যক্তিগত আপেক্ষিকতা ও প্রজাতিগত বা গোষ্ঠীগত আপেক্ষিকতা। আপেক্ষিকতাবাদ সেই তত্ত্ব যদনুসারে আমাদের যাবতীয় জ্ঞান আপেক্ষিক। যদি তা একক ব্যক্তি সাপেক্ষ হয় তাহলে তা হবে ব্যক্তিগত

আপেক্ষিকতাকে অনেক সময় নৃতত্ত্ববাদ বলা হয়ে থাকে।

হসার্ল বলেন, ব্যক্তিগত আপেক্ষিকবাদ এমনই এক অসংগতিপূর্ণ আত্মঘাতী-অবস্থান যে আধুনিক যুগে কেউ আর এমত পোষণ করেন না। যদি কেউ বলেন তাঁর নিজের কাছে যা সত্য তাই কেবল সত্য, তাহলে অন্য কেহ যদি ঐ একই বিষয়কে মিথ্যা বলে গ্রহণ করে তাহলে প্রথম ব্যক্তিকে তা মেনে নিতে হবে। তখন সত্য বলে আর কিছু অবশিষ্ট থাকে কি তাই কোন বিশেষ ব্যক্তিই সত্যতার নিয়ামক একথা বলা, হসার্লের ভাষায়, ‘দ্য পিওরেস্ট ননসেন্স’।<sup>(১২)</sup> সংশয়বাদের জন্মদাতা এই ব্যক্তিগত আপেক্ষিকতা-র জনক মনস্তত্ত্ববাদ কখনোই গ্রহণযোগ্য হতে পারে না।

হসার্ল প্রাজ্ঞাতিগত আপেক্ষিকতাবাদের বিরুদ্ধে ছয়টি যুক্তি দিয়েছেন।<sup>(১৩)</sup>

(১) প্রাজ্ঞাতিগত আপেক্ষিকতাবাদ অনুসারে কোন বিষয় বা সত্যতা নির্দিষ্ট কোন জন-গোষ্ঠীর মানসিক গঠনের উপর নির্ভর করে। হসার্ল এই অবস্থানকে অ-বাস্তব বলে বাতিল করেছেন। এ তত্ত্ব মানলে, একই বচন কোন এক জনগোষ্ঠীর কাছে সত্য অথচ তা অন্যের কাছে মিথ্যা হতে পারে তা মেনে নিতে হয়। দুটি জনগোষ্ঠীর মানসিক গঠনের ভিন্নতা একই বচনকে একই সঙ্গে সত্য ও মিথ্যা প্রতিপন্ন করতে পারে। কিন্তু ‘সত্য’ ও ‘মিথ্যা’ শব্দদুটির অর্থই নিশ্চিত করে দেয় যে কোন অবধারণের বিষয় কখনো সত্য, কখনো মিথ্যা হতে পারে না। কিন্তু আপেক্ষিকতাবাদ যা বলতে চায় তা ঠিক এর বিপরীত!

(২) অবশ্য প্রাজ্ঞাতিগত আপেক্ষিকতাবাদের সমর্থন করে কেউ যদি বলেন ‘সত্যতা’ বলতে তাঁরা স্বতন্ত্র কিছু বোঝেন, তাহলে সামগ্রিক বিবাদটি তখন নিছক ভাষাগত বিতর্কে পরিনত হবে। দৃষ্টান্তস্বরূপ ধরায়াক, কোন একটি জনগোষ্ঠী স্ববিরোধিতার নিয়মটিকে সত্য বলে জানে। আপেক্ষিকতাবাদী বলতে পারেন এটা সম্ভব যে ঐ জনগোষ্ঠী স্ববিরোধিতার নিয়মের দ্বারা বাধ্য নয়। এর অর্থ হয় তিনি এরূপ বোঝাতে চান যে তাঁদের বিবেচনায় এমন বচন রয়েছে যা এই নিয়মের তোয়াক্কা করে না, অথবা তিনি মনে করতে পারেন যে এসব মানুষ জনের চিন্তাভাবনা এই নিয়মের দ্বারা মনস্তাত্ত্বিকভাবে নিয়ন্ত্রিত নয়। যদি তিনি দ্বিতীয় বিকল্পটি ইঙ্গিত করেন তাহলে তাত্ত্বিক অসুবিধা কম। কিন্তু যদি প্রথম বিকল্পকে ইঙ্গিত করেন তাহলে আমরা যুক্তি দিতে পারি: সংশ্লিষ্ট মানবগোষ্ঠী ‘সত্য’ ও ‘মিথ্যা’ শব্দগুলি আমরা যেমনভাবে বুঝি সে অর্থেই বোঝে, যেখানে যৌক্তিক নিয়মগুলি প্রযোজ্য নয় বলা অর্থহীন। বিকল্প হিসাবে যদি বলা হয় তাঁরা ‘সত্য’ এবং ‘মিথ্যা’ শব্দদুটি ভিন্ন অর্থে বোঝেন, তাহলে বিতর্কটা নিছক ভাষাগত হয়ে পড়ে না কি?

(৩) কোন গোষ্ঠীর মানসিক গঠন এক নির্দিষ্ট বাস্তব ঘটনা। আর ঘটনা থেকে ঘটনাই নিঃসৃত হয়। এখন, যদি আমরা কোন ঘটনা কোন জনগোষ্ঠীর মানসিক গঠনের উপর ভিত্তিশীল ভাবি তাহলে সত্যতা ঘটনা-মাত্র হয়ে পড়বে, যে ঘটনা স্থান-কাল-পাত্র ভেদে পরিবর্তনশীল, এবং তাই আপাতিক। এ এক অদ্ভুত তত্ত্ব যা সত্যতার অর্থকেই নিঃশেষ করে দিতে চায়!

(৪) যদি কেউ মনে করেন যাবতীয় সত্যের ভিত্তিভূমি রয়েছে মানব মনের বিশেষ গঠনের মধ্যে, তাহলে এধরনের গঠনের অভাবে প্রাকল্পিক সত্য নিঃশেষিত হয়ে পড়বে। তখন কোন সত্য নেই এরূপ বচনের অর্থ দাঁড়াবে ‘এমন সত্য আছে যে কোন সত্য নেই।’ এ বচনটি শুধু মিথ্যাই নয়, সম্পূর্ণ দুর্বোদ্ধ, এর প্রতি কোন সত্যমূল্যই আরোপ করা চলে না। এর থেকে এটাই সিদ্ধ হয় যে নৃতত্ত্ববাদ বা প্রাজ্ঞাতিগত আপেক্ষিকতাবাদ মোটেই গ্রহণযোগ্য নয়।

(৫) হুসার্ল এ প্রসঙ্গে এক বিরোধভাসের প্রসঙ্গ উত্থাপন করেছেন। সত্যতা যদি কোন বিশেষ প্রজাতির মানসিক গঠনের উপর নির্ভর করে তাহলে কোন বচনের সত্যতাও শেষ বিচারে প্রজাতির উপর নির্ভর করবে। আমরা এমন এক জনগোষ্ঠীর কথা ভাবতে পারি যার গঠন বা মানসিক কাঠামো এমনই যে তাঁরা এই বচনটিকে সত্য বলে মানে যে এমন কোন গঠন বাস্তবিক নেই। এর থেকে এক উদ্ভট সিদ্ধান্ত বেরিয়ে আসে যে কোন এক মানসিক গঠনের অনস্তিত্ব তার অস্তিত্ব থেকেই নিঃসৃত!

(৬) সত্যের আপেক্ষিকতা জাগতির অস্তিত্বের আপেক্ষিকতার সূচক। আমরা জানি এই বাস্তব জগত সত্যসমূহের আদর্শতন্ত্রের অনুরূপ বস্তুগততার এক সমষ্টি। একে বিষয়ীনির্ভর ভাবার কোন মানে হয় না। কারণ তখন আর স্বস্থিত বস্তুজগৎ বলে কিছু থাকবে না। শুধু থাকবে 'এই মানবগোষ্ঠীর জগত', 'এই মানবগোষ্ঠীর জগত'। এভাবে একাধিক গোষ্ঠীর বদান্যতার একাধিক জগতের সৃষ্টি হবে। আবার এই সব জনগোষ্ঠীর মানসিক গঠনের পরিবর্তনের সাথে সাথে জগতগুলর পরিবর্তন ঘটবে। এখন মানসিকগটনের এই পরিবর্তনকে জগতের আভ্যন্তরীণ পরিবর্তন হিসেবেই দেখতে হবে। কিন্তু তখন জগতই কোন জনগোষ্ঠীর স্রষ্টা হবে, সেই জনগোষ্ঠী পরম্পরক্রমে আবার জগতের সৃষ্টি করবে। কিন্তু কোন জনগোষ্ঠী যদি জগতের অস্তিত্বের স্বীকৃতি না জানায় তাহলে 'জগত আছে' বলার আর কোন অর্থই থাকে না।

এইসব যুক্তিতর্কের সাহায্যে হুসার্ল প্রমান করতে চেয়েছেন যে আপেক্ষিকতা, তা সে ব্যক্তিগতই হোক, বা প্রজাতিগতই হোক, গ্রহণযোগ্য হতে পারে না। তাই এর জন্মদাতা সর্বমনোবৈজ্ঞানিকতার তত্ত্ব সমর্থন যোগ্য নয়।

প্লেগোমেনা-র অষ্টম অধ্যায়ে হুসার্ল মনস্তত্ত্ববাদের পিছনে লুক্কায়িত বিচারহীন সংস্কারগুলিকে প্রকাশ করেছেন:

প্রথম সংস্কারটি এরকম: যৌক্তিক নির্দেশনামাগুলির (prescriptions) আমাদের মানসিক ঘটনাসমূহকে নিয়ন্ত্রণ করে, তাই মানতে হবে এগুলির মানসিক ভিত্তি আছে। অন্যভাবে বললে, তথাকথিত আদর্শনিষ্ঠ যৌক্তিকে নিয়মগুলি আমাদের জাঙ্গানার্জনের প্রক্রিয়াকে নিয়ন্ত্রণ করে। আর 'জানা' যেহেতু এক মানসিক প্রক্রিয়া সেহেতু মনে করা হয় যে যৌক্তিক নিয়মগুলি এক মনোগত ভিত্তি থাকবে।

এই সংস্কার সম্পর্কে হুসার্ল বলেন যৌক্তিক নিয়মগুলি বাস্তব প্রয়োগের ক্ষেত্রে মানসিক ক্রিয়ার ব্যাপার থাকে। কিন্তু এর অর্থ এই নয় যে নিয়মগুলির স্বরূপতঃ মনোনির্ভর। তিনি যৌক্তিক নিয়মের স্বরূপ ও তার বাস্তব প্রয়োগের মধ্যে পার্থক্য করেছেন: "One must always distinguish between laws that serve as norms for our knowledge activities, and laws which include normativity in their thought-content and asserts its (sic.) universal obligatoriness".<sup>(১৫)</sup> যুক্তিবিজ্ঞানের নিয়মগুলির যে আদর্শ বিষয় তা কারোর মনোজগতের উপর নির্ভর করে না।

দ্বিতীয় সংস্কারটি এরকম: যুক্তিশাস্ত্র যেহেতু অবধারণ, অনুমান, সম্ভাব্যতা ও অনিবার্যতা এবং আনুষঙ্গিক ধারণা নিয়ে আলোচনা করে এবং যেহেতু এগুলি আমাদের মানসিক-ক্রিয়া-প্রক্রিয়ার সাথে সম্পর্কিত, সেহেতু যুক্তিবিজ্ঞানকে মনোবিজ্ঞানের শাখা হিসাবে বিবেচনা করা যায়।

হুসার্ল এই সংস্কারের বিরুদ্ধে তীব্র প্রতিক্রিয়া জানিয়ে বলেন যে অবধারণ, অনুমান প্রভৃতি ক্রিয়ার

বাস্তব সংঘটন ও তাদের আদর্শ বিষয়-দু'য়ের মধ্যে পার্থক্য আছে। মনস্তত্ত্ববাদীরা এটা বুঝতে ব্যর্থ হয়েছেন। হুসার্ল লিখেছেন, “We deny that the theoretical discipline of pure logic ... has any concern with mental facts... We saw that the laws of pure logic... totally lose their basic sense if one tries to interpret them as psychological”<sup>(১৬)</sup>

তৃতীয় যে সংস্কারটির প্রতি হুসার্ল আমাদের দৃষ্টি আকর্ষণ তাহ'ল যুক্তিবিজ্ঞান আসলে সাক্ষ্যপ্রমাণের তত্ত্ব (theory of Evidence) সত্যতা মানেই অবধারণসাপেক্ষ। কোন অবধারণ তখনই সত্য বলে গৃহীত হয় যখন তা ভিতর থেকে সুস্পষ্ট প্রতীয়মান হয় (inwardly evident) এই ‘আভ্যন্তরীণ সাক্ষ্যপ্রমাণ’ বলতে সেই বিশেষ মানসিক অনুভূতিকে বোঝায় যা সংশ্লিষ্ট অবধারণের সত্যতাকে নিশ্চিত করে। যদি এ ধরনের বিশেষ মানসিক অনুভূতিই শেষমেষ যুক্তি বিজ্ঞানের স্বরূপ হয়, যুক্তিবিজ্ঞানক মনস্তত্ত্বনির্ভর বলা হবে না কেন?

হুসার্ল যৌক্তিক নিয়মের অর্থের প্রসঙ্গ উত্থাপন করে এই পূর্বস্বীকৃতির খণ্ডন করেছেন। তিনি অস্বীকার করেন না যৌক্তিক নিয়মগুলির সঙ্গে আভ্যন্তরীণ সাক্ষ্যপ্রমাণস্বরূপ মানসিক উপাত্তের সম্পর্ক আছে। কিন্তু তার মানে এই নয় যে নিয়মগুলি স্বরূপত: সাক্ষ্য-প্রমাণ নির্ভর: “The pure laws of logic say absolutely nothing about inner evidence or its conditions”<sup>(১৭)</sup> হুসার্ল এখানে সাক্ষ্য-প্রমাণের বস্তুগত ধারণা এবং মনস্তাত্ত্বিক ধারণার মধ্যে পার্থক্য করেছেন। যৌক্তিক নিয়মগুলি যে সাক্ষ্যপ্রমাণের কথা বলে তা আদর্শ বস্তুগত সাক্ষ্যপ্রমাণ, বাস্তব মানসিক অনুভূতিমাত্র নয়। এভাবে যুক্তিতর্কের সাহায্যে মনস্তত্ত্ববাদকে খণ্ডন করতে প্রয়াসী হয়েছেন। এভাবে তিনি জ্ঞানতত্ত্বের ভিত্তি হিসাবে মনস্তত্ত্ববাদকে চিরতরে নির্বাসিত করতে চেয়েছেন।

চার.

এখন আমরা মনস্তত্ত্ববাদের বিরুদ্ধে হুসার্লের যুক্তিগুলির যথার্থ্য বিচার করতে প্রয়াসী হ'ব। কোন কোন সমালোচকের মতে হুসার্লের যুক্তিগুলি সিদ্ধান্তকারী নয়, কিছু যুক্তি নিজেই প্রমাণের অপেক্ষা রাখে।

আমরা যদি মনস্তত্ত্ববাদের অভিজ্ঞতালব্ধ পরিণামগুলি বিচার করি তাহলে দেখব হুসার্ল যৌক্তিক নিয়মগুলির একটি নির্দিষ্ট স্থায়ী অর্থ আগে থেকেই ধরে নিয়েছেন, যার কোন ব্যাখ্যা তিনি দেন নি। মাইকেল সুকাল মন্তব্য করেছেন, “It is not sufficient to say that logical laws would become empirical generalizations, and that the objectivity of notions 'right' and 'wrong' would be lost; Husserl would have to prove that this position is impossible to hold... and this he does not do.”<sup>(১৮)</sup>

সংশয়াত্মক আপেক্ষিকতাবাদের বিরুদ্ধে হুসার্লের যুক্তিগুলি আপাত বিচারে উপযুক্ত মনে হয়। কিন্তু একটু গভীরে পর্যালোচনা করলে বোঝা যায় যে এগুলি ত্রুটিহীন নয়।

প্রথম যুক্তিটিতে হুসার্ল যা প্রমাণ করতে চেয়েছেন তা হ'ল সত্যতা যদি নির্দিষ্ট কোন জন-গোষ্ঠী বা প্রজাতি নির্ভর হয় তাহলে ‘সত্যতা’-র অর্থই হারিয়ে যায়। তিনি ‘সত্যতার’ এক নির্দিষ্ট অর্থ আগে থেকেই ধরে নিয়েছেন, যা নিয়ে আপেক্ষিকতাবাদীদের সঙ্গে তার বিতর্ক!

দ্বিতীয় যুক্তিটির প্রতিপাদ্য ছিল যদি কোন চিন্তনশীল সত্তা এমন এক অর্থে সত্যতার কথা বলেন, যে অর্থে অন্যেরা সত্যতাকে বোঝেন না, তাহলে আলোচ্য বিষয়টি নিছক এক ভাষাগত বিতর্কে পর্যবসিত হবে। কিন্তু এই যুক্তি গুরুত্ব হারাতে যদি আপেক্ষিকতাবাদীরা স্বীকার করে নিতে রাজী হয়ে যান যে তাঁরা মত বদলেছেন,



এবং সত্যতার যে বস্তুগত অর্থের কথা বলা হচ্ছে, তাঁরা তার বিরুদ্ধে যাচ্ছেন না। সেক্ষেত্রে হসার্লের উপরেই দায়িত্ব বর্ষবে এটা দেখানো যে তাঁর ‘সত্যতা’র অর্থ কি অর্থে বস্তুগত। প্রমাণটি তখন ‘ন যযৌ ন তসৌ’ অবস্থায় পড়বে।

পঞ্চম যুক্তিটি বিরোধভাস-সংক্রান্ত: সত্যতা যদি কোন প্রজাতির মানসিক গঠনের উপর নির্ভর করে তাহলে কোন একটি বচনের সত্যতাও প্রজাতি-নির্ভর হয়ে পড়বে। এই যুক্তির মধ্যে দ্ব্যর্থকতা রয়েছে, যে দ্ব্যর্থকতার অভিযোগ হসার্ল প্রতিপক্ষের বিরুদ্ধে করেছেন। হসার্লের যুক্তি থেকে বাস্তবিক যা নিঃসৃত হয় তাহল “...the subjective belief of the non-existence of a certain condition derives from its very structure...”<sup>(১৯)</sup> কারোর কাছে এটা কিছুটা হৃদয়-বিদারক মনে হতে পারে, কিন্তু এর মধ্যে কোন অবাস্তবতা নেই।

হসার্লের ষষ্ঠ যুক্তিটি জাগতিক অস্তিত্বের আপেক্ষিকতা প্রদর্শনে নিয়োজিত। যুক্তিটি এই আশ্রয়বাক্যের উপর নির্ভরশীল যে বস্তুগত জগৎ-সম্পর্কে ব্যক্তিগত বিশ্বাসের মতোই পরিবর্তনশীল। আপেক্ষিকতাবাদীদের এটা মেনে নিতে হবে এমন কোন বাধ্যবাধকতা নেই। যদি জগতের ধারণা স্বতেই ব্যক্তিগত হয় তাহলে এর থেকে নিঃসৃত হয়। যে এই জগত ব্যক্তিগত মানসিক গঠনের পরিবর্তনের সঙ্গে পরবর্তনশীল। তখন জগৎ সংশ্লিষ্ট প্রজাতিরী স্রষ্টা হবে এবং এই প্রজাতিই পরস্পরক্রমে বিষয়গত জগতের সৃষ্টি করবে। হসার্ল এখানে ধরে নিচ্ছেন স্বতন্ত্র বস্তুগত জগৎ বলে কিছু আছে। শুধু তাই নয়, জগতের অস্তিত্ব চিন্তনশীল সত্তার স্বীকৃতির উপর নির্ভর করে। এটাও তিনি স্বীকার করে নিচ্ছেন যে যুক্তিটির মধ্যে তাই চক্রতার দোষ রয়েছে।

মনস্তত্ত্ববাদের পিছনে যেসব সংস্কার রয়েছে হসার্ল তার যে ব্যাখ্যা করেছেন তা আদর্শনিষ্ঠ বিজ্ঞান ও তাত্ত্বিক বিজ্ঞানের মধ্যকার পার্থক্যকে, অনেক ধোঁয়াটে ধ্যানধারণাকে পরিষ্কার করেছে। কিন্তু এসব কিছুর মধ্যে এক ধরনের আদর্শনিষ্ঠ ভাববাদের প্রতি এক পক্ষপাতিত্ব রয়েছে। হসার্ল ও ফ্রেগে উভয়েই যা স্থির, আদর্শগত (Ideal) তার প্রতি দুর্বলতা দেখিয়েছেন। আমরা কি একে সংস্কার বা পূর্বস্বীকৃতি বলব না? হসার্ল যা বিয়বীগত তার উর্কে যা বস্তুগত, যা আদর্শগত তার প্রতি আমাদেরকে মনোযোগ দিতে ইঙ্গিত করেছেন। কিন্তু যা স্থির, আদর্শগত তা কিভাবে বাস্তবের সঙ্গে সম্পর্কিত হয় তার পর্যাপ্ত ব্যাখ্যা তিনি দেন নি। তাই হসার্ল মনস্তত্ত্ববাদের সম্পূর্ণ খন্ডন করতে সমর্থ হয়েছেন বলা যায় না। অধ্যাপক সুকাল এ প্রসঙ্গে সুন্দর মন্তব্য করেছেন। তার উদ্ধৃতি দিয়েই আমরা এ অংশের আলোচনার ইতি টানব: “Neither Frege nor Husserl have shown that psychologism is untenable. ...each in their own way construct a rival position which could seriously compete with consistently developed psychologism...”<sup>(২০)</sup>

পাঁচ.

আলোচনার এই শেষ পর্যায়ে হসার্লের মনস্তত্ত্ববাদ- উত্তরণ প্রসঙ্গে সিদ্ধান্তনুগ দু’একটি পর্যালোচনা লিপিবদ্ধ করব। প্রথমেই বলে রাখা ভাল যে যদিও হসার্ল মনস্তত্ত্ববাদকে জ্ঞানতত্ত্বের ভিত্তি হিসাবে অস্বীকার করেছেন তথাপি মনস্তত্ত্বের গুরুত্বকে তিনি কখনোই ছোট করেন নি। তিনি উৎপত্তিতত্ত্ব হিসাবে অভিজ্ঞতা-নির্ভর মনস্তত্ত্বকে মেনে নিতে পারেন নি, কিন্তু তাত্ত্বিকতায় ভারাক্রান্ত নয় এমন বর্সনাত্মক মনস্তত্ত্বকে সমর্থন করেছেন। পরবর্তীকালের লেখাগুলিতে, বিশেষ করে *ফেনোমেনোলজিক্যাল সাইকোলজি* এবং *দ্য ক্রাইসিস অফ ইউরোপীয়ান সায়েন্সেস্ অ্যান্ড ট্রানসেনডেন্টাল ফেনোমেনেলজি* গ্রন্থে তিনি মনস্তত্ত্বকে প্রভাসতত্ত্বের সহায়ক হিসাবেই গ্রহণ

করেছেন। বর্ণনাত্মক বিশুদ্ধ মনস্তত্ত্ব আমাদের মনোজগতের বিভিন্ন বৈশিষ্ট্য সম্পর্কে জ্ঞান দিয়ে থাকে। দৃষ্টান্ত স্বরূপ, মানসিক ক্রিয়ার নির্দেশধর্মিতা (intentionality) এবং আমাদের মনোজগতে *নৈয়োসিস্-নোয়েমা*-র পারস্পরিকতার বিবরণ এই মনস্তত্ত্বে সম্ভব। এই বিবরণ প্রভাসতত্ত্বের বিশ্লেষণকে এগিয়ে নিয়ে যেতে সাহায্য করে। এ প্রসঙ্গে কোন কোন সমালোচক মন্তব্য করেছেন হুসার্ল পরের দিকে পরের রচনাগুলিতে পুনরায় মনস্তত্ত্ববাদের গাড্ডায় পড়েছেন, যাকে তিনি ‘অধিজাগতিক অনুসন্ধান’(transcendental investigations) হিসাবে ব্যাখ্যা করতে চেয়েছেন। কিন্তু অধ্যাপক মোহান্তির মতে, এই তথাকথিত মনস্তত্ত্ববাদের ভ্রান্তিতে পড়া আসলে ঐ ভ্রান্তিকে কাটিয়ে উঠার নিরন্তর প্রচেষ্টার অঙ্গ। এর মধ্য দিয়ে হুসার্ল (১) মনস্তত্ত্ববাদের উৎপত্তিসূত্রের বিষয়টি সম্যকভাবে বুঝতে প্রয়াসী হয়েছেন, (২) মানস-জীবনের উন্নততর এক ধারণা গঠন করতে চেষ্টা করেছেন, যার মধ্য দিয়ে ভ্রান্তিকে কাটিয়ে উঠা যায়, এবং (৩) মনস্তত্ত্ববাদের ভ্রান্তিকে অতিক্রম করে মানসজীবন ও বস্তুজগতের সম্পর্ককে বুঝতে চেয়েছেন।<sup>(২১)</sup>

অধ্যাপক মোহান্তির ব্যাখ্যানুযায়ী, মনস্তত্ত্ববাদ দাঁড়িয়ে আছে একটি বিষয় (a phenomenon) এবং এক ব্যাখ্যা-কাঠামোর (an interpretive) উপর।<sup>(২২)</sup> বিষয়টি এরকম: অবধারণ, শ্রেণী, সংখ্যা প্রভৃতি সত্তা ব্যক্তিবিশেষের মনোজগতের উৎপন্ন সত্তা (products) হিসাবে সামনে আসে। এই সত্তা বা বিষয়গুলির অধিকাংশই প্রকৃতিবাদী ব্যাখ্যার শিকার হয়। ফলে বিষয়ের একটা বিকৃত পরিচয়ই আমরা পেয়ে থাকি। আমাদের মনে রাখতে হবে যা-ই মানসিক (the mental) তাই- মনস্তাত্ত্বিক (the psychological) নয়। কিন্তু যখন কোন মানসিক ঘটনা প্রকৃতিজগতে প্রযোজ্য কারণতার মাধ্যমে ব্যাখ্যাত হয় তখন তা মনস্তাত্ত্বিক হয়ে উঠে। তাই মনস্তত্ত্ববাদের ভ্রান্তি তখনই আমাদের গ্রাস করে যখন মানসিক ঘটনাসমূহকে বস্তুজগতের কার্য-কারণের ভাষায় ব্যাখ্যা করি। মোহান্তির ভাষায় “[W]hat makes psychologism possible in the first place is that interpretive framework within which the life of epistemology comes to be construed as the domain of private particulars or as the subject-matter of introspective or even of scientific psychology”<sup>(২৩)</sup> তাই সত্যিকারের মনস্তত্ত্ববাদের উত্তরণ তখনই সম্ভব হবে যখন আমরা (১) এই ব্যাখ্যাকাঠামোকে চিনতে পারব, (২) বুঝতে পারব কিভাবে এই কাঠামোটি সম্ভব হচ্ছে, এবং (৩) তাকে সম্পূর্ণভাবে বর্জন করতে পারব।

বলা বাহুল্য, নিরপেক্ষ স্বীকৃতিশূন্য দৃষ্টিভঙ্গী থেকে বিষয়কে পর্যবেক্ষণ করা প্রভাসতত্ত্বের যে প্রাথমিক লক্ষ্য তার একটা আবাস আমরা *প্রোলোগোমেনা*-তে পাই। মনস্তত্ত্ববাদী বিভ্রম পরবর্তীকালে *আইডিয়াজ* গ্রহে প্রকৃতিবাদী ভ্রান্তির (naturalistic illusion) অঙ্গ হিসাবে বিবেচিত হয়েছে। এবং এরই-সূত্র ধরে এসেছে হুসার্লের প্রভাসতত্ত্ব বন্ধনী করণ (the *epoche*), যার দৌলতে অধিজাগতিক প্রভাসতত্ত্ব আত্মপ্রকাশ করতে সক্ষম হয়েছে। তাই আমাদের মানতে হবে যে হুসার্লের প্রভাসতত্ত্বের বিবর্তনকে সম্যক অনুধারন করতে হলে প্রাক-প্রভাসতত্ত্ব মনস্তত্ত্ববাদ পর্বটির পর্যালোচনা প্রয়োজন।

## টীকা ও উৎসপঞ্জী:

১. দ্রষ্টব্য: রিচার্ড হাডসনের 'ইনট্রোডাকশন টু সাইকোলজিক্যাল স্ট্যাডিজ ফর এলিমেন্টারী লজিক', যা পিটার ম্যাককরমিক ও ফ্রেডেরিক এ. এলিস্টন (এডি.) হসার্ল: শর্টার এয়ার্কিস (যুনিভার্সিটি অফ নট্রেডাম প্রেস, ইন্ডিয়ানা, ১৯৮১)-এর অন্তর্ভুক্ত। দেখুন পৃষ্ঠা-১২০
২. মারভিন ফারবার: দ্য ফাউন্ডেশন অফ ফেনোমেনোলজি (হার্ভার্ড যুনিভার্সিটি প্রেস, কেমব্রিজ, ১৯৪৩) পৃষ্ঠা-১৭
৩. দ্রষ্টব্য: মাইকেল সুকাল: 'দ্য প্রবলেম অফ সাইকোলজিজম' যা তাঁর নিজের গ্রন্থ কম্প্যারেটিভ স্ট্যাডিজ ইন ফেনোমেনোলজি (মার্তিনুস্ নিজহোফ, দ্য হেগ, ১৯৭৬)-এর অন্তর্গত। দেখুন পৃষ্ঠা-২৪
৪. এডমুন্ড হসার্ল: 'সাইকোলজিক্যাল স্ট্যাডিজ ফর এলিমেন্টারী লজিক', যা হসার্ল: শর্টার ওয়ার্কিস, প্রাণ্ডজ, এর অন্তর্ভুক্ত। পৃষ্ঠা-১৩০
৫. ডি. ফোলেসডল: হসার্ল অ্যান্ড ফ্রেগে (আইকোমিস্জোন হস্ ইচ. অ্যাস্চেহৌগ্ অ্যান্ড কোং, অসলো, ১৯৫৮) পৃষ্ঠা- ৪৭
৬. আর. সি. সলোমন: 'সেন্স অ্যান্ড এসেন্স: ফ্রেগে অ্যান্ড হসার্ল', যা তাঁরই ফ্রম হেগেল টু এক্সিটেনসিয়ালিজম (অক্সফোর্ড যুনিভার্সিটি প্রেস, অক্সফোর্ড, ১৯৮৭) অন্তর্ভুক্ত। দেখুন পৃষ্ঠা-২০৭
৭. জে. এন. মোহান্তি: 'হসার্ল অ্যান্ড ফ্রেগে: এ নিউ লুক অ্যাট দেয়ার রিলেসনশিপ,' যা তাঁর নিজের সম্পাদিত রিডিংস অন এডমুন্ড হসার্লস লজিক্যাল ইনভেস্টিগেশনস্ (মার্তিনুস্ নিজহোফ, দ্য হেগ, ১৯৭২)-এর অন্তর্ভুক্ত। দেখুন পৃষ্ঠা-২৪
৮. ঐ, পৃষ্ঠা-২৫
৯. দ্রষ্টব্য: গটলব ফ্রেগে: ফিলসফিক্যাল অ্যান্ড ম্যাথামেটিক্যাল কনসেপ্শন্স (গটফ্রিট গেরিয়েল প্রমুখ সম্পাদিত, হানস্ কাল অনুদিত, বেসিল ব্ল্যাকওয়েল, অক্সফোর্ড, ১৯৮০) পৃষ্ঠা-৬৩
১০. এডমুন্ড হসার্ল: 'পার্সোনালিশে আউফ সাইন্সজেন' (ওয়াল্টার বিমেল সম্পাদিত), ফিলসফি অ্যান্ড ফেনোমেনোলজিক্যাল রিসার্চ (ষোড়শ খন্ড, ১৯৫৬) পৃষ্ঠা-২৯৪ (জার্মান থেকে অনুবাদ প্রবন্ধকারের নিজের)
১১. এডমুন্ড হসার্ল: লজিক্যাল ইনভেস্টিগেশনস (অনু. জে. এন. ফিল্ডলে, প্রথম খন্ড, রুটলেজ অ্যান্ড কেগান পল, লন্ডন, ১৯৭০) পৃষ্ঠা-৯৯
১২. ঐ পৃষ্ঠা-১৩৯
১৩. ঐ পৃষ্ঠা-১৩৯-৪৪
১৪. ঐ পৃষ্ঠা-১৬৮
১৫. ঐ
১৬. ঐ, পৃষ্ঠা- ১৮১
১৭. ঐ, পৃষ্ঠা-১৮৯
১৮. মাইকেল সুকাল: প্রাণ্ডজ, পৃষ্ঠা-৪৭
১৯. ঐ, পৃষ্ঠা-৪৮
২০. ঐ, পৃষ্ঠা-৪৯
২১. জে. এন. মোহান্তি: 'হসার্ল, ফ্রেগে অ্যান্ড দ্য ওভারকামিং অফ সাইকোলজিজম', যা তাঁর স্বরচিত গ্রন্থ দ্য পিসিবিটি অফ ট্রান্সসেনডেন্টাল ফিলসফি (মার্তিনুস্ নিজহোফ, দ্য হেগ, ১৯৮৫) অন্তর্ভুক্ত। দেখুন পৃষ্ঠা-৭
২২. ঐ, পৃষ্ঠা-৮
২৩. ঐ, পৃষ্ঠা-৯

## শব্দ : ধ্বনি ও বর্ণ

### কেয়া মণ্ডল

শব্দ সম্বন্ধে ভারতীয় দর্শনের আলোচনা বহুমুখী ও অতিবিস্তৃত। প্রতিটি সম্প্রদায়ই শব্দ সম্বন্ধে তাদের সাম্প্রদায়িক অভিমত ব্যক্ত করেছেন। তবে বৈয়াকরণ বা শাব্দিক, মীমাংসা, বেদান্ত ও ন্যায় সম্প্রদায়ে এই আলোচনা অতিমাত্রায় গুরুত্ব পেয়েছে। শাব্দিক দর্শনে শব্দ পরমার্থতঃ অনাদিনিধন ব্রহ্ম<sup>১</sup> হলেও বৈখরী স্তরে শব্দের ব্যবহারিক প্রয়োজন এই দর্শনে কম গুরুত্বপূর্ণ নয়। যদিও এই দর্শনে বর্ণ পদ ও বাক্য নিত্য স্ফোট শব্দেরই অভিব্যঞ্জক, তথাপি বৈখরীস্তরে বর্ণাদির দ্বারাই যে তাদের অর্থের ব্যবহার হয়ে থাকে তা তারা স্পষ্ট ভাবেই ব্যক্ত করেছেন। অপরদিকে বস্তুবাদী ন্যায়দর্শনে ব্যবহারিক-পরমার্থিক ভেদ স্বীকৃত হয়নি। যে শব্দ আমরা দৈনন্দিন জীবনে শ্রবণ করি বা ব্যবহার করি সেই শব্দই এই দর্শনে একমাত্র শব্দ, এর অতিরিক্ত কোন শব্দ নেই। ন্যায়মতে এই শব্দ উৎপত্তি-বিনাশশীল, জ্ঞানবাহক, জ্ঞান ব্যবহারের হেতু ও আকাশাশ্রিত।

শব্দ ন্যায়মতে আকাশ দ্রব্যের বিশেষগুণ।<sup>২</sup> এই গুণ শ্রোত্রেন্দ্রিয়গ্রাহ্য। তর্কসংগ্রহ প্রভৃতি গ্রন্থে শ্রোত্রগ্রাহ্য গুণত্বকেই শব্দের লক্ষণ করা হয়েছে।<sup>৩</sup> এই শব্দ ন্যায়মতে অনিত্য, এবং তার উৎপত্তিতে অকাশ সর্বদা সমবায়িকারণ হয়। শব্দের এটি তাত্ত্বিক দিক। এছাড়া শব্দ ন্যায়মতে চতুর্বিধ প্রমাণের অন্যতম। শব্দ থেকে আমাদের শাব্দবোধ হয়। পদজন্য পদার্থের বোধই হল শাব্দ বোধ। পদ শক্তি বা লক্ষণা বৃত্তির দ্বারা পদার্থের বোধ জন্মায়। সংসর্গবিশিষ্ট পদসমূহ থেকে হয় বাক্যার্থবোধ। এটি হল শব্দের জ্ঞানতাত্ত্বিক দিক। শব্দ সম্বন্ধে ন্যায় সম্প্রদায়ের তাত্ত্বিক ও জ্ঞানতাত্ত্বিক এই দুটি দিকের সংগতি বিধান কল্পে নৈয়ায়িকদের কোন কোন সিদ্ধান্ত অপরিপূর্ণ ও দুর্বল যুক্তির উপর প্রতিষ্ঠিত বলে প্রতিভাত হয়। এই প্রবন্ধে আমরা এইরূপ দুটি ন্যায় সিদ্ধান্তের পর্যালোচনা করবো। এই দুটি সিদ্ধান্তের প্রথমটি হল শব্দের ধ্বনি ও বর্ণের ভেদ। নৈয়ায়িকগণ শব্দকে ধ্বনি ও বর্ণভেদে দ্বিবিধ বলেছেন অথচ এই দ্বিবিধ শব্দের ভেদানু মাপক অস্পষ্ট। দ্বিতীয় সিদ্ধান্তটি হল শব্দের বিনাশ সংক্রান্ত। ন্যায়সিদ্ধান্ত অনুযায়ী শব্দ অনিত্য এবং তার উৎপত্তি সংযোগ, বিভাগ বা শব্দজন্য। কিন্তু শব্দের নাশ সম্বন্ধে ন্যায় সিদ্ধান্ত দুর্বল যুক্তির উপর প্রতিষ্ঠিত বলেই বোধিত হয়।

ন্যায়সূত্রের ভাষ্যকার বাৎসায়ন ২/২/৩৯ সূত্রের ভাষ্যান্তে শব্দের ধ্বনি ও বর্ণের বিভাগ নির্দেশ করতে বলেছেন, “দ্বিবিধশচায়ং শব্দো বর্ণাশ্চকো ধ্বনিমাত্রশ্চ”<sup>৪</sup>। প্রশস্তপাদাচার্য বলেছেন “স দ্বিবিধো বর্ণলক্ষণো ধ্বনিলক্ষণশ্চ”। কিন্তু এই দুই প্রকার শব্দের নামোল্লেখখমাত্রই এখানে পরিলক্ষিত হয়, তাদের সম্বন্ধে কোন আলোচনা পরিলক্ষিত হয় না। তর্কসংগ্রহকার অন্নমভট্ট তর্কসংগ্রহে শব্দের আলোচনা প্রসঙ্গে তার বিভাগ নির্দেশ করতে বলেছেন “স দ্বিবিধঃ ধ্বন্যাশ্চকো বর্ণাশ্চকশ্চেতি। ধ্বন্যাশ্চকো ভের্যাদৌ। বর্ণাশ্চকঃ সংস্কৃত ভাষাদিরূপঃ।”<sup>৫</sup> বিশ্বনাথ ন্যায় পঞ্চাননও তাঁর ভাষ্যপরিচ্ছেদের ১৬৪ কারিকায় শব্দের উক্তবিভাগ নির্দেশ করতে গিয়ে বলেছেন “শব্দো ধ্বনিশ্চ বর্ণশ্চ মৃদঙ্গাদিভবো ধ্বনিঃ।”<sup>৬</sup> অন্নমভট্ট ও বিশ্বনাথের বক্তব্য পর্যালোচনা

করলে দেখা যায় যে ধ্বনি ও বর্ণ এই দুই প্রকার বিভাগের দৃষ্টান্ত ছাড়া এই দুই প্রকার শব্দ সম্বন্ধে তাঁরা আর বিশেষ কিছুই উল্লেখ করেননি। তাঁদের আলোচনা থেকে আমরা বলতে পারি যে মৃদঙ্গ, ঘণ্টা প্রভৃতি থেকে যে শব্দ উৎপন্ন হয় তা ধ্বনি। কণ্ঠ, তালু প্রভৃতির অভিঘাত বা সংযোগ থেকে যে শব্দ উৎপন্ন হয় তা হল বর্ণ, যেমন- অ,আ,ক,খ ইত্যাদি। এ বিষয়ে বিস্তারিত আলোচনা করার পূর্বে শব্দের উৎপত্তি সম্বন্ধে ন্যায়মত আলোচনা করা প্রয়োজন।

ন্যায়মতে শব্দের উৎপত্তি তিনভাবে হয়। উৎপত্তি ক্রমানুসারে শব্দ তাই ত্রিবিধ, যথা- সংযোগজশব্দ, বিভাগজ শব্দ ও শব্দজ শব্দ।<sup>১</sup> দুটি দ্রব্যের সংযোগে (অভিঘাতে) উৎপন্ন শব্দ যেমন ভেরী ও দণ্ডের সংযোগে উৎপন্ন শব্দ হল সংযোগজ শব্দ। সেইরূপ কোন একটি পদার্থের বিভাগ থেকে উৎপন্ন শব্দ যেমন একটি বাঁশকে দ্বিধা বিভক্ত করার ফলে যে শব্দ উৎপন্ন হয় তা হল বিভাগজ শব্দ। একটি শব্দ থেকে যখন অপর একটি শব্দ উৎপন্ন হয় তখন এই দ্বিতীয় শব্দটিকে বলা হয় শব্দজ শব্দ।

ভেরী-দণ্ড সংযোগজ শব্দের উৎপত্তিতে সমবায়িকারণ হল ভেরীর দ্বারা অবচ্ছিন্ন আকাশ, ভেরীর ও আকাশের সংযোগ হল অসমবায়িকারণ এবং ভেরীদণ্ডসংযোগ হল নিমিত্তিকারণ। বিভাগজ শব্দ স্থলে বংশগ্রস্থির দ্বারা অবচ্ছিন্ন আকাশ সমবায়িকারণ, ঐ বংশগ্রস্থির সঙ্গে আকাশের বিভাগ অসমবায়িকারণ। নিমিত্তিকারণ হল বংশগ্রস্থির দ্বিধা বিভাগ। এ হল সংযোগজ ও বিভাগজ প্রথম ধ্বন্যাঙ্ক শব্দের উৎপাদক কারণ সমূহ। শব্দজ শব্দ হল দ্বিতীয়াদি শব্দ এবং নিমিত্তিকারণ হল অনুকূল বায়ু। দীপিকাটীকায়<sup>২</sup> এভাবে অন্নম্ভট্ট ধ্বন্যাঙ্ক শব্দের উৎপত্তি প্রক্রিয়া বর্ণনা করেছেন। কিন্তু বর্ণাঙ্ক শব্দের উৎপত্তি প্রক্রিয়া সম্বন্ধে তিনি এখানে কিছুই বলেননি। তিনি বর্ণাঙ্ক শব্দের কেবল একটি উদাহরণ দিয়েছেন। তাঁর মতে বর্ণাঙ্ক শব্দ হল সংস্কৃত ভাষাদিরূপ। ন্যায়শাস্ত্রের বিভিন্ন টীকা-টীপ্পনী ও প্রশস্তপাদভাষ্য<sup>৩</sup> থেকে বলা যেতে পারে যে, বর্ণাঙ্ক প্রথম শব্দের প্রতি আকাশ সমবায়িকারণ, কণ্ঠ, তালু প্রভৃতির সঙ্গে আকাশের সংযোগ অসমবায়িকারণ এবং কণ্ঠ, তালু প্রভৃতির সঙ্গে বায়ু প্রভৃতির সংযোগ নিমিত্তিকারণ যে ব্যক্তির কোন সময়ে বর্ণবিষয়ক অনুভব হয়েছে এবং তজ্জন্য সংস্কার আছে সেই ব্যক্তির বর্ণবিষয়ক স্মৃতি হলে আত্মার সঙ্গে মনের সংযোগ হয়, তার ফলে স্মৃতবর্ণ সদৃশ বর্ণ উচ্চারণের ইচ্ছা হয়। পরক্ষণে ঐ ইচ্ছার দ্বারা প্রযত্ন হয়। ঐ প্রযত্ন নিমিত্ত কারণরূপে আত্মার সঙ্গে বায়ুর সংযোগ ঘটায়, ঐ আত্মা-বায়ুসংযোগ উদরের নিম্নদেশস্থ বায়ুতে ক্রিয়া উৎপন্ন করে। তখন ঐ বায়ু উপরের দিকে গমন করতে থাকে এবং ক্রমশঃ কণ্ঠ, তালু আদি বর্ণোচ্চারণ স্থানকে অভিঘাত করে। ঐ স্থানাবচ্ছিন্ন আকাশ সমবায়িকারণ রূপে; তৎতৎ স্থানের সঙ্গে আকাশের সংযোগ অসমবায়িকারণরূপে এবং প্রযত্নবদাত্মসংযুক্ত বায়ুর তত্তৎস্থানে অভিঘাত রূপ সংযোগ নিমিত্তিকারণরূপে বর্ণাঙ্ক শব্দকে উৎপন্ন করে।<sup>৪</sup> বস্তুর মুখবিহুরাবচ্ছিন্ন আকাশে উৎপন্ন বর্ণাঙ্ক শব্দ বীচিতরঙ্গাদি রীতিতে শ্রোতার শ্রোত্রেন্দ্রিয়ে সজাতীয় শব্দ উৎপন্ন করে এবং ঐ শব্দ প্রত্যক্ষের বিষয় হয়ে থাকে। দ্বিতীয়াদি শব্দের প্রতি প্রথমশব্দ অসমবায়িকারণ হয়। যদিও প্রত্যেক শব্দের উৎপত্তি ভিন্ন ভিন্ন দ্রব্যাবচ্ছিন্ন আকাশে হয়, তথাপি তাতে আকাশের ভেদ হয় না। সকল শব্দের উৎপত্তিতে একই আকাশ সমবায়িকারণ হয়।

শব্দজ শব্দ কিভাবে কর্ণগোচর হয় তা নিয়ে ন্যায় সম্প্রদায়ে দুটি ভিন্ন মত প্রচলিত আছে। এদুটি মতের একটিকে বলা হয় বীচিতরঙ্গন্যায় এবং অপরটিকে বলা হয় কদম্বকোরকন্যায়।<sup>৫</sup>

ন্যায়মতে যেকোন প্রকার শব্দই উৎপত্তির পর তার চতুর্দিকে বিভিন্ন শব্দ উৎপন্ন করে। সেই শব্দান্তর

থেকে আবার তার চতুর্দিকে শব্দ উৎপন্ন হয়। এভাবে প্রথম থেকে দ্বিতীয়শব্দ এবং দ্বিতীয় থেকে তৃতীয়াদি শব্দ উৎপন্ন হয়। এইরূপ দ্বিতীয়াদি শব্দকে বলা হয় শব্দজ শব্দ। বীচিতরঙ্গন্যায় অনুসারে স্তিমিত জলের উপর পাথর ছুঁড়লে তা থেকে তরঙ্গ উৎপন্ন হয়। এই তরঙ্গ তার চতুর্দিকে অপর তরঙ্গ সৃষ্টি করে। সেই তরঙ্গ পুনরায় তার চতুর্দিকে অন্যান্য তরঙ্গ উৎপন্ন করে। এভাবে তরঙ্গ উৎপন্ন হতে হতে শেষে তীরে এসে তা স্তিমিত হয়। ঠিক তেমনি সংযোগজ, বিভাগজ অথবা শব্দজ যে কোন শব্দই হোক না কেন, সেই শব্দ প্রথমে নিজের চারদিকে শব্দ উৎপন্ন করে। সেই শব্দান্তর আবার তার চারদিকে শব্দ উৎপন্ন করে। এভাবে চলতে চলতে শ্রোতার কর্ণকুহরে শব্দ উৎপন্ন হলে সেই শব্দই শ্রোতা শুনতে পান। একে বলে বীচিতরঙ্গন্যায়ে শব্দোৎপত্তি।

কেউ কেউ আবার মনে করেন প্রথমোৎপন্ন শব্দ তার দশদিকে দশটি শব্দ যুগপৎ উৎপন্ন করে। সেই দশটি শব্দের প্রত্যেকটি আবার তার দশদিকে দশটি করে শব্দ উৎপন্ন করে। সেই উৎপন্ন শব্দগুলি আবার প্রত্যেকে নিজের দশদিকে দশটি করে শব্দ উৎপন্ন করে। সেই উৎপন্ন শব্দগুলি আবার প্রত্যেকে নিজের দশদিকে দশটি করে শব্দ উৎপন্ন করে। এভাবে শব্দ উৎপন্ন হতে হতে যখন শ্রোতার শ্রবণাকাশে উৎপন্ন হয়, তখন সেই শব্দ শ্রোতার স্ফুটিগোচর হয়। একে বলে কদম্বকোরকন্যায়ে শব্দোৎপত্তি। সুতরাং দেখা যায় যে, যে কোন প্রকার শব্দই (ধ্বনি বা বর্ণ) হোক না কেন শব্দজ শব্দই শ্রোতার কর্ণকুহরে পৌঁছে থাকে। প্রথম উৎপন্ন শব্দ শ্রোতা কখনও শুনতে পান না, উচ্চারিত শব্দের সজাতীয় শ্রবণাকাশে উৎপন্ন শব্দকেই তিনি শোনেন। আবার শ্রবণাকাশেই ঐ শব্দ স্তিমিত হয়।

উপরিউক্ত আলোচনা থেকে দেখা যায় যে, তাত্ত্বিক দিক থেকে যদিও শব্দ ধ্বনি ও বর্ণভেদে দ্বিবিধ তথাপি জ্ঞানতাত্ত্বিক দিক থেকে কেবল বর্ণাত্মক শব্দই শব্দ। ধ্বন্যাশ্রয়ক শব্দ কখনো শব্দপ্রমাণের অন্তর্গত হয় না। শুধু তাই নয়, মানুষ যখন সম্যক ভাবে জ্ঞাত তথ্যকে শব্দ উচ্চারণের মাধ্যমে অপরের নিকট প্রকাশ করে তখন কেবলমাত্র সেই শব্দই শব্দ প্রমাণের অন্তর্গত হয়। এইরূপ শব্দ উচ্চারণই হল শব্দ-ব্যবহার। এইরূপ শব্দ থেকে শ্রোতার যে অর্থবোধ হয় তাই হল শব্দবোধ বা শব্দপ্রমাণ। তাত্ত্বিক দিক থেকে শব্দের পরিধি অতিবিস্তৃত হলেও জ্ঞানতাত্ত্বিক দিক থেকে তাই শব্দের পরিধি অধি সংক্ষিপ্ত, আবার বর্ণাত্মক শব্দ বলতে বর্ণ (অক্ষর), পদ ও বাক্য এই ত্রিবিধ শব্দকেই বোঝানো হয়। 'ক', 'খ' প্রভৃতি বর্ণ। কয়েকটি বর্ণের সমুদায় হল পদ। আবার কয়েকটি পদের সমুদায় কে বলা হয় বাক্য। বর্ণকে যেমন শব্দ বলা হয় তেমনি পদকে ও বাক্যকেও শব্দ বলা হয়। সাধারণতঃ বর্ণকে <sup>১১</sup> শব্দ বলা হলেও তাকে শব্দ প্রমাণ বলা হয় না। আবার পদকে শব্দ বলা হলেও তাকে শব্দ প্রমাণ বলা হয় না। <sup>১২</sup> কেবলমাত্র বাক্যকেই শব্দ প্রমাণ বলা হয়। তাই দেখা যায় যে, বর্ণাত্মক শব্দের মধ্যেও বিশেষ এক প্রকার বর্ণাত্মক শব্দই জ্ঞানতাত্ত্বিক দিকে থেকে তাৎপর্যপূর্ণ। বক্তার উচ্চারিত বাক্য যা শ্রবণেন্দ্রিয়ের দ্বারা গ্রহণ করা যায় তাই যথার্থ শব্দ প্রমাণ। এদিক থেকে শাস্ত্র বা গ্রন্থকেও সাক্ষাৎ শব্দ প্রমাণ বলা যায় না। শাস্ত্র বা গ্রন্থ হল লিপি সমষ্টি। শাস্ত্র বা গ্রন্থের লিপি দেখে শব্দের অনুমিতি হয়। লিপি বর্ণের অনুমাপক রেখা মাত্র। এই রেখাগুলি পদ নয়। তারা বর্ণের অভিব্যঞ্জক। এই সকল রেখা দেখে শব্দানুমিতি হয়। এই শব্দানুমিতি থেকে শক্তিজ্ঞানের মাদ্যমে অর্থের যে অবগতি হয় তাই শব্দ জ্ঞান বা শব্দবোধ। তাই গৌণ অর্থেই শাস্ত্র কে প্রমাণ বলা হয়। বস্তুতঃ পদজ্ঞানের পশ্চাতে কোথাও পদের শ্রবণপ্রত্যক্ষ, কোথাও পদের অনুমিতি, আবার কোথাও পদের স্মৃতিরূপ জ্ঞান বর্তমান থাকে।

এখন প্রশ্ন হল: ধ্বন্যাশ্রয়ক শব্দ থেকে শব্দবোধ হয় না কেন? সাধারণভাবে বলা যায় যে, ধ্বন্যাশ্রয়ক

শব্দ অর্থহীন বলেই তা থেকে শব্দবোধ হয় না। কিন্তু এরূপ উত্তর কি সম্ভব? সব ধ্বনিই কি অর্থহীন? সাইরেনের ধ্বনি কি শব্দ-পঙ্কের বিমান হানার সংকেত বহন করেনা? সাইরেনের ধ্বনিতে এরূপ সংকেত থাকে বলেই সাইরেন শোনামাত্র মানুষ যত শীঘ্র পারে অন্তরালে চলে যায়। আবার বিচারক যখন টেবিলে হাতুড়ি ঠোকেন তখন তার দ্বারা আমরা বুঝে থাকি যে বিচারকক্ষকে তিনি শাস্ত হতে বলছেন। তাই ধ্বনি যে সর্বদা অর্থহীন একথা আমরা বলতে পারিনা। আবার বর্ণাঙ্ক শব্দের মধ্যেও বর্ণ বা অক্ষর অর্থহীন। তৎসঙ্গেও তা শব্দ প্রামাণ্যের অন্তর্গত। সুতরাং অর্থ থাকা বা না থাকার দিক থেকে ধ্বনি ও বর্ণের পার্থক্য নিরূপণ করা ঠিক নয়। একথা ঠিক যে, উৎপত্তির দিক থেকে নৈয়ায়িকগণ ধ্বনি ও বর্ণের পার্থক্য সুস্পষ্ট ভাবেই ব্যক্ত করেছেন। কিন্তু তার দ্বারা ধ্বনির কেন জ্ঞানতাত্ত্বিক অবদান থাকে না তা ব্যক্ত হয় না।

ন্যায়সম্প্রদায়ের আলোচনার সূত্র ধরে আমরা কেবল এটাই বলতে পারি যে বর্ণাঙ্ক শব্দ বক্তার কোন অভিপ্রায়কে শ্রোতার নিকট পৌঁছে দেবার জন্যই উচ্চারিত হয়। কিন্তু ধ্বনি সেভাবে উচ্চারিত হয় না। ধ্বনি অনেকক্ষেত্রেই ইস্তিত বহন করে একথা ঠিক। কিন্তু তা শ্রোতাকে বোঝানোর জন্য বক্তার অভিপ্রের্ত বাক্য নয়। শব্দবোধ বলতে যেহেতু বক্তার উচ্চারিত পদ সমুদায় থেকেই শ্রোতার বোধকে বোঝায় সেহেতু বর্ণাঙ্ক শব্দকে শব্দ প্রামাণ্যের অন্তর্গত করা হয়েছে, কিন্তু ধ্বন্যাঙ্ক শব্দকে শব্দ প্রামাণ্যের অন্তর্গত করা হয়নি।

আমাদের আলোচ্য দ্বিতীয় ন্যায় সিদ্ধান্তটি হল শব্দের বিনাশ-সংক্রান্ত। ন্যায়মতে শব্দ অব্যাপ্যবৃত্তি গুণ। অর্থাৎ শব্দগুণ সারা আকাশে ব্যাপ্ত থাকে না। আকাশের এক অবচ্ছেদে যখন শব্দ থাকে তখন অন্য অবচ্ছেদে তার অভাব থাকে। সম্পূর্ণ আকাশ জুড়ে কোন শব্দই থাকে না। এই শব্দ উৎপত্তি বিনাশশীল হয় এবং তৃতীয়ক্ষেপে বিনষ্ট হয়। এখন প্রশ্ন হল শব্দ বিনষ্ট হয় কিভাবে। ইতিপূর্বে আমরা শব্দ কিভাবে উৎপন্ন হয় তা দেখেছি। এখন দেখা যাক শব্দ কিভাবে বিনষ্ট হয়। বলাইবাচ্ছ্য, এবিষয়ে নৈয়ায়িকদের যুক্তিতে শৈথিল্য পরিলক্ষিত হয় এবং ঐ শৈথিল্যবশতঃই বিস্তর মতভেদও পরিলক্ষিত হয়।<sup>১৪</sup>

নৈয়ায়িকগণ এ বিষয়ে একমত যে একটি শব্দ তার পরবর্তী শব্দের দ্বারা বিনষ্ট হয়। ন্যায়সিদ্ধান্ত অনুযায়ী আত্মা ও আকাশের প্রত্যক্ষযোগ্য বিশেষ গুণ সমূহ যোক্তরবর্তী গুণের দ্বারা বিনষ্ট হয়ে থাকে।<sup>১৫</sup> অর্থাৎ প্রথম শব্দ দ্বিতীয়শব্দের দ্বারা এবং দ্বিতীয় শব্দ তৃতীয় শব্দের দ্বারা বিনষ্ট হয়। দ্বিতীয় শব্দের প্রতি প্রথম শব্দটি অসমবায়িকারণ হওয়ায় দ্বিতীয় শব্দটি প্রথম শব্দটির স্বজন্য ও যোক্তরবর্তী দ্বিতীয় শব্দটির দ্বারাই প্রথম শব্দটি বিনষ্ট হয়। এইভাবে দ্বিতীয় শব্দটি তৃতীয় শব্দের দ্বারা, তৃতীয় শব্দটি চতুর্থ শব্দের দ্বারা বিনষ্ট হয়ে থাকে। কিন্তু এই শব্দধারা তো আর অনন্ত নয়। এই শব্দধারা শ্রেত্রোদ্রিয় বা কর্ণকোশে এসে স্তিমিত হয়। যেখানে এসে শব্দধারা স্তিমিত হয় সেটিই সেই ধারার অন্তিম শব্দ। এই অন্তিম শব্দের পর আর কোন শব্দ উৎপন্ন হয় না। তাহলে প্রশ্ন জাগে যে, এই অন্তিম শব্দ বিনষ্ট হয় কিভাবে। এই অন্তিম শব্দকে অবিনাশী বলা যায় না। কারণ উৎপন্ন ভাব পদার্থ মাত্রই বিনাশী। তাহলে এই অন্তিম শব্দের যাতক বা বিনাশক কে হতে পারে? স্বজন্য যোক্তরবর্তী কোন শব্দ এই শব্দের যাতক হতে পারেনা কারণ তা অন্তিম, এরপর আর ঐ ধারার কোন শব্দ উৎপন্ন হয় না। সীকৃত নিয়মে অন্তিম শব্দের বিনাশ হতে পারে না বলে অন্তিম শব্দটির বিনাশের জন্য নৈয়ায়িকগণকে উপায়ান্তর অন্বেষণ করতে হয়েছে। পর্যাপ্ত যুক্তির অভাবে গৌরপিক দৃষ্টান্তেরও সাহায্য নিতে হয়েছে।

ভাষ্যকার বাৎসায়নের মতে শব্দ থেকে শব্দান্তরের উৎপত্তিক্রমে অনন্তকাল শব্দের উৎপত্তি হয় না, তাহলে অতি দূরস্থ ব্যক্তিরও শ্রবণ প্রদেশে শব্দের উৎপত্তি হত, সে ব্যক্তিও ঐ শব্দ শ্রবণ করতে পারত। সুতরাং

যে শব্দ আর শব্দান্তর উৎপন্ন করে না এমন চরম শব্দ অবশ্যই স্বীকার করতে হবে। ঐ চরম শব্দের কার্যরূপ কোন শব্দ না থাকায় তার বিনাশের কারণরূপে স্বজন্য স্বেত্তরবর্তী কোন শব্দ থাকে না। কিন্তু এরূপ চরমশব্দের বিনাশের কারণ নির্দেশ করা দরকার। ভাষ্যকার এজন্য বলেছেন যে কুড্য (দেওয়াল) প্রভৃতি যে প্রতিঘাতি-দ্রব্য তার সঙ্গে আকাশের সংযোগই চরম শব্দকে বিনষ্ট করে।<sup>১৬</sup> বক্রকুড্য ব্যবধানে নিকটস্থ ব্যক্তিও শব্দ শ্রবণ করে না, ব্যবধান না থাকলে দূরস্থ ব্যক্তিও শব্দ শ্রবণ করে, এই যুক্তির উল্লেখ করে ভাষ্যকার কুড্যা দ্রব্যের সঙ্গে আকাশের সংযোগ যে চরম শব্দকে বিনষ্ট করে তা প্রমাণ করেন। কুড্যা প্রতিঘাতি-দ্রব্যের সঙ্গে আকাশের সংযোগের ফলে শব্দান্তর উৎপন্ন হতে না পারায় কোন ব্যক্তিই ঐ শব্দ শ্রবণ করতে পারে না।

দৈনন্দিন অভিজ্ঞতায় আমরা লক্ষ্য করি যে হস্তক্রিয়ার দ্বারা হাত ও ঘন্টার প্রক্ষেপ হলে অর্থাৎ শব্দায়মান ঘন্টাকে হাত দিয়ে চেপে ধরলে শব্দ স্তব্ধ হয়ে যায়। শব্দায়মান ঘন্টাকে হাত দিয়ে চেপে ধরলে শব্দোৎপত্তি আর না হওয়ায় শব্দ শ্রবণ হয় না। সুতরাং ঐ স্থলে হস্তরূপ প্রতিঘাতি দ্রব্যের সঙ্গে ঘন্টার সংযোগবিশেষ ঘন্টাশ্রবণরূপ সংস্কারকে যে বিনষ্ট করে তা অনুমানের দ্বারা বোঝা যায়। বেগরূপ সংস্কার শব্দ-সন্তানের নিমিত্তকারণ, তার বিনাশে শব্দ-সন্তান উৎপন্ন হতে পারে না। উদাহরণ স্বরূপ বলা যায় যে, গতিমান বাণের গতিক্রিয়ার নিমিত্ত কারণ বেগরূপ সংস্কার কোন প্রতিঘাতি দ্রব্যে সংযোগবশত বিনষ্ট হলে তখন আর ঐ বাণের গতি থাকে না। এইরূপ অন্যত্রও ক্রিয়ার নিমিত্তকারণ সংস্কারের বিনাশে কস্পাদি ক্রিয়ার নিবৃত্তি হয়। অনুরূপভাবে শব্দের নিমিত্তকারণান্তর বেগরূপ সংস্কারের নাশ হওয়ায় কারণের অভাবে শব্দরূপ কার্য জন্মিতে পারে না। এই জন্যই ঐ সময় ঘন্টা দিতে শব্দ-সন্তান উৎপন্ন হয় না এবং শব্দ-শ্রবণও হয় না। শব্দায়মান কাঁসার পাত্র প্রভৃতিকেও হাত দিয়ে চেপে ধরলে শব্দের নিমিত্ত কারণ বেগরূপ সংস্কার বিনষ্ট হয় এবং এর ফলে শব্দ আর উৎপন্ন হয় না। বার্তিককারও ভাষ্যকারের উক্ত ব্যাখ্যা সমর্থন করেন।<sup>১৭</sup> তাৎপর্যটিকাকার অবশ্য এ ক্ষেত্রে সমবায়িকারণের অভাবে অন্তিম শব্দের শব্দান্তরের অনুৎপত্তি ব্যাখ্যা করেছেন।<sup>১৮</sup> তাঁর মতে ঘন দ্রব্যের (কুড্যা) সঙ্গে সংযুক্ত আকাশ শব্দের সমবায়িকারণ হতে পারে না। অন্তিম শব্দ শব্দান্তরের অসমবায়িকারণ। অন্তিমশব্দ উপস্থিত থাকলেও সমবায়িকারণ আকাশের অভাবে কুড্যা দিতে প্রতিহত অন্তিমশব্দ শব্দান্তর উৎপন্ন করতে পারে না। বরঞ্চ প্রতিঘাতি দ্রব্যের সঙ্গে আকাশে সংযোগ অন্তিম শব্দকে বিনষ্ট করে।

নব্য নৈয়ায়িকগণ ভিন্নতর উপায়ে উক্ত সমস্যা সমাধান করতে চেষ্টা করেছেন। তাঁদের মতে অন্তিম শব্দ যখন আর শব্দান্তর জন্মায় না তখন অন্তিম শব্দকে ক্ষণিক বা একক্ষণ স্থায়ী বলে স্বীকার করাই যুক্তিযুক্ত। সাধারণভাবে শব্দ ত্রিষ্কণে বিনাশী। একক্ষণে উৎপত্তি, একক্ষণ স্থায়ী এবং একক্ষণে তার বিনাশ। কোন কোন ক্ষেত্রে তৃতীয়ক্ষণে শব্দান্তরের উৎপত্তি স্বীকার করে শব্দকে চতুর্থক্ষণে বিনাশী বলা হয়। শব্দ যেহেতু শব্দান্তরের অসমবায়িকারণ সেহেতু শব্দান্তরের উৎপত্তিকাল পর্যন্ত অসমবায়িকারণকে স্থায়ী হতে হয়। কিন্তু যে শব্দের শব্দান্তর নেই সেই শব্দকে শব্দান্তরের অসমবায়িকারণ হতে হয় না। এজন্য অন্তিম শব্দের প্রথম ক্ষণে উৎপত্তি এবং দ্বিতীয়ক্ষণে তার বিনাশ বলা যেতে পারে। এভাবে অন্তিমশব্দের বিনাশ স্বীকার করলে শব্দকে অনিত্য বলতে আর কোন অসুবিধা হয় না।

নৈয়ায়িকগণ পুরাণে বর্ণিত সুন্দ-উপসুন্দন্যায়—এর সাহায্যেও অন্তিম শব্দের বিনাশ স্বীকার করেছেন। পুরাণে বর্ণিত আছে যে সুন্দ ও উপসুন্দ নামক দুই দানবদ্বয় কোন এক দেবদুহিতার রূপদর্শনে পরস্পর পরস্পরের প্রতিদ্বন্দ্বী হয়ে ওঠে। দেবদুহিতাকে লাভ করার জন্য তারা পরস্পর পরস্পরকে প্রহার করতে থাকে। এর ফলে



পরস্পরের প্রহারে তারা উভয়ে একই সঙ্গে প্রাণত্যাগ করে। অনুরূপভাবে অস্তিমশব্দ পূর্ববর্তী শব্দের দ্বারা উৎপন্ন হবার পর পূর্ববর্তী শব্দ এবং উৎপন্ন শব্দ পরস্পর পরস্পরের প্রতিদ্বন্দ্বী হয়ে ওঠে। ফলে এদের ক্ষেত্রেও সুন্দ-উপসুন্দের ন্যায় একসঙ্গে উভয়ের বিনাশ ঘটে থাকে। এভাবে অস্তিমশব্দের পূর্ববর্তী শব্দ একই সঙ্গে অস্তিমশব্দের জনক ও নাশক হয়ে থাকে।

উপরিউক্ত আলোচনা থেকে স্পষ্টতঃই বোঝা যায় যে ন্যায়সম্মত অস্তিম শব্দের নাশের সিদ্ধান্ত পর্যাপ্ত যুক্তি নির্ভর নয়। তাঁদের যুক্তি-স্বল্পতায় নানা ধরনের বিকল্প যুক্তি উপস্থাপনের প্রবণতা পরিলক্ষিত হয়। ভাষ্যকার ও ব্যক্তিককার নিমিত্ত কারণের অভাবে অস্তিম শব্দের বিনাশ হয় বলে দাবী করেছেন, আবার তাৎপর্যটীকাকার সমবায়িকারণের অভাবে অস্তিমশব্দের বিনাশ হয় বলে প্রমান করেছেন। নব্যনৈয়ায়িকগণ আবার অস্তিম শব্দকে ক্ষণিক বলার পক্ষপাতি। কিন্তু কোন একটি বিশেষ শব্দের নাশের জন্য বৌদ্ধদর্শনসম্মত ক্ষণিকবাদের আশ্রয় নেওয়া নৈয়ায়িকদের পক্ষে গৌরবের বলে মনে হয় না। আবার পৌরাণিক সুন্দ-উপসুন্দন্যায় গ্রহণ করা হলে একই শব্দকে অস্তিমশব্দের জনক ও নাশক বলতে হয়। কার্যের দ্বারা কারণের বিনাশ-কল্পনা কিছু অযৌক্তিক নয়। কার্য উৎপন্ন হলে কোন না কোন কারণ বিনষ্ট হয়; যেমন পট উৎপন্ন হলে পটের অন্যতম কারণ পটপ্রাণভাব বিনষ্ট হয়। কিন্তু কারণের দ্বারা কার্যের বিনাশ যুক্তিযুক্ত বলে মনে হয় না। জনকত্বে ঘাতকত্বের কল্পনা আর যাই হোক সুস্থ যুক্তি-নির্ভর বলা যায় না।

#### পাদটীকা:

১. “ অনাদিনিধনং ব্রহ্ম শব্দতত্ত্বং যদক্ষরম্  
বিবর্ত্তেতৎর্থভাবেন প্রক্রিয়া জগতো যতঃ।”  
বাক্যপদীয়, ভট্টহরি, শ্রীবিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য কর্তৃক বঙ্গানুবাদ, পৃষ্ঠা-১।
২. “আকাশত্বং শব্দাশ্রয়ত্বং ইখঞ্চ শব্দাধিকরণং নবমং দ্রব্যং গগণাত্মকং সিধ্যতি।” সিদ্ধান্ত মুক্তাবলী,  
কারিকা-২৮।
৩. তর্কসংগ্রহ, অন্নম্ভট্ট, নারায়ণ গোস্বামীকৃত বঙ্গানুবাদসহ, পৃষ্ঠা-১৯৪।
৪. ন্যায়ভাষ্য, সূত্র ২/২/৩৯, ন্যায় সূত্র বাৎসায়ন ভাষ্যসহ, পণ্ডিত ফণিভূষণ তর্কবাগীশ সম্পাদিত,  
দ্বিতীয় খণ্ড, পৃষ্ঠা-৪৬১।  
বৈয়াকরণ দর্শনে ধ্বনি ও বর্ণের এই ভেদ স্বীকৃত নয়। মহাভাষ্যকার বর্ণকেও ধ্বনি বলেছেন। বস্তুতঃ এই দর্শনে স্ফোট শব্দই শব্দ এবং ধ্বনি ও বর্ণ ঐ স্ফোটের অভিব্যক্তি মাত্র (এবং তর্হি শব্দঃ, ধ্বনি শব্দগুণঃ ১/১/৭০)। মহাভাষ্যকারের মতে সাধারণ মানুষ ধ্বনিকেই শব্দ বলে, কাজেই ধ্বনিই হচ্ছে শব্দ (“অথবা প্রতীত পদার্থকো লোকে ধ্বনিঃ শব্দ ইত্যুচ্যতে। ... তস্মাদ্ধ্বনিঃ শব্দ” — পম্পশাস্ত্রিক, মহাভাষ্য)। লক্ষ্য করলে দেখা যায় যে, মহাভাষ্যকার ধ্বনিকে কখনো শব্দের গুণ বলেছেন আবার কখনো ধ্বনিকেই শব্দ বলেছেন আবার কখনো ধ্বনিকে শব্দের অভিব্যক্তি বলেছেন। আচার্য উপবর্ষও ধ্বনি-সংঘাতকেই শব্দ বলেছেন। শাবরভাষ্যে তার উল্লেখও আছে “অথ গৌরিত্যত্র কঃ শব্দ? গকারৌকারবিসর্জনীয় ইতি-ভাবানুপবর্ষঃ,” (শাবরভাষ্য ১/১/৫)। ধ্বনি ও বর্ণকে উপবর্ষ এক ও

- অভিন্ন অর্থেই প্রয়োগ করেছেন। আচার্য শংকরের উক্তি থেকে তা আরো স্পষ্টভাবে ব্যক্ত হয় (বর্ণ এবং তু শব্দঃ ইতি ভগবানুপবর্ষঃ বেদান্তদর্শন ১/৩/২৮)।
৫. তর্কসংগ্রহ, অন্নম্ভট্ট, নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী কৃত বঙ্গানুবাদ সহ, পৃষ্ঠা-১৯৪।
৬. ভাষাপরিচ্ছেদ, বিশ্বনাথ ন্যায় পঞ্চানন, পঞ্চানন শাস্ত্রীকৃত বঙ্গানুবাদসহ, কারিকা ১৬৪, পৃষ্ঠা-৫৮৭।
৭. “শব্দস্ত্রিবিধঃ - সংযোগজো, বিভাগজঃ শব্দজশ্চেতি।”  
তর্কসংগ্রহ, অন্নম্ভট্ট, নারায়ণ চন্দ্র গোস্বামী কৃত বঙ্গানুবাদ সহ, পৃষ্ঠা-১৯৪।
৮. “কপালাদি পরিমাণাদীনাং ঘটাদি পরিমাণাদ্যসমবায়ি-কারণত্বম্। শব্দস্যপি দ্বিতীয়শব্দং প্রতি।”  
সিদ্ধান্তমুক্তবলী, বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন, কারিকা-৯৭, পৃষ্ঠা-৪৯১।
৯. “অত্র আদ্যো ভেরীদণ্ডসংযোগজন্যঃ। দ্বিতীয়ো বংশে প্যাট্যামানে দলদ্বয়বিভাগজন্যশ্চটচটা শব্দঃ ভের্যাদিদেশমারভ্য শ্রোত্র পর্যন্ত দ্বিতীয়াদিশব্দাঃ শব্দজাঃ।”  
তর্কসংগ্রহ, অন্নম্ভট্ট, নারায়ণ গোস্বামীকৃত বঙ্গানুবাদসহ, পৃষ্ঠা-১৯৪।
১০. ঐ পৃষ্ঠা ১৯৪। এবং,  
“তত্র বর্ণলক্ষণস্যোৎপত্তি ... বর্ণোৎপত্তি”।  
প্রশস্তপাদভাষ্য, শ্যামপদ মিশ্র কৃত বঙ্গানুবাদ সহ, দ্বিতীয় খণ্ড, পৃষ্ঠা-৪৬৯।
১১. “বীচিতরঙ্গন্যায়েন তুদুৎপত্তিস্ত কীর্তিতা  
কদম্বকোরকন্যায়াদুৎপত্তিঃ কস্যাচিন্মতে।”  
ভাষাপরিচ্ছেদ, বিশ্বনাথ ন্যায় পঞ্চানন, পঞ্চাননশাস্ত্রী কৃত বঙ্গানুবাদসহ, কারিকা ১৬৬।
১২. বর্ণ গঠনের দিক থেকে শব্দ বা পদের একক। কয়েকটি বর্ণ মিলে একটি শব্দ গঠিত হয়। শব্দ ব্যাপক অর্থে বর্ণকে বোঝালেও বর্ণাত্মক শব্দের অর্থ থাকেনা। পদই অর্থপূর্ণ। তাই অর্থের দিক থেকে পদই হল শব্দ প্রমাণের একক।
১৩. সাধারণভাবে পদ ও বাক্যকেই শব্দ প্রমাণ বলা যায়। অর্থাৎ এইমতে বাক্য যেমন শব্দবোধের কারণ পদ ও তেমনি শব্দবোধের কারণ হয়। কিন্তু জগদীশ তর্কালঙ্কার প্রমুখ নৈয়ায়িকগণ কেবল বাক্যকেই (পদাধ্বয়) শব্দপ্রমাণ বলেন।
১৪. “তথাহি প্রত্যক্ষেনৈব শব্দধ্বংস প্রতীয়তে”।  
“যে তু একদেশিনো নৈবমিচ্ছন্তি ... ঘট্যভাবাৎ”। ন্যায়কুসুমাঞ্জলি, উদয়নাচার্য, শ্রীমোহনতর্কতীর্থ কৃত বঙ্গানুবাদ সহ, স্তবক-২, পৃষ্ঠা- ১৩৯-১৪১।
১৫. “যোগ্যবিভূবিশেষণানাং স্বোত্তরবৃত্তিযোগ্যবিশেষমন নাশ্যাৎ প্রথম শব্দস্য দ্বিতীয়শব্দেন নাশঃ।  
সিদ্ধান্ত মুক্তবলী, বিশ্বনাথ ন্যায় পঞ্চানন, কারিকা-২৭, পৃষ্ঠা-১২৫-১২৬।  
“তত্র কার্যঃ শব্দঃ কারণশব্দম্ নিরুণদ্ধি” ন্যায়ভাষ্য, সূত্র ২/২/৩৫
১৬. “প্রতিঘাতি দ্রব্য-সংযোগস্তস্য শব্দস্য নিরোধকঃ”। ন্যায়ভাষ্য, সূত্র ২/২/৩৫।
১৭. ন্যায়দর্শন, ফণিভূষণ তর্কবাগিশ, দ্বিতীয় খণ্ড, পৃষ্ঠা-৪৫০।
১৮. ঐ।

## গ্রন্থপঞ্জি

অন্নম্ভট্ট	:	তর্কসংগ্রহ (দীপিকাটীকা সহ)
(১৯৯০)	:	নারায়ণ গোস্বামীকৃত অধ্যাপনা সহিত, সংস্কৃত পুস্তক ভাণ্ডার, কোলকাতা।
(১৯৭৬)	:	গোপীনাথ ভট্টাচার্য কৃত ব্যাখ্যা সহ, প্রোগ্রেসিভ পাবলিশার্স, কোলকাতা।
উদয়নাচার্য	:	ন্যায় কুসুমাঞ্জলি
(১৯৯৫)	:	শ্রীমোহন তর্কতীর্থ অনূদিত, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, কোলকাতা।
গৌতম	:	ন্যায়সূত্র (ভাষ্য, বার্তিক, তাৎপর্যটীকা, পরিশুদ্ধি সহিত)
(১৯৮৯)	:	অনন্তলাল ঠাকুর সম্পাদিত, আই.সি.পি.আর. দিল্লী। ফণিভূষণ তর্কবাগীশ কর্তৃক অনূদিত, ১-৫ খণ্ড, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ, কোলকাতা।
জগদীশ তর্কালংকার	:	শব্দশক্তি প্রকাশিকা
(১৯৮০-৮১)	:	মধুসূদন ন্যায়াচার্য অনূদিত, সংস্কৃত কলেজ, কোলকাতা।
পতঞ্জলি	:	ব্যাকরণ মহাভাষ্য, পম্পশাহিক,
(১৯০৪ শকাব্দ)	:	দামোদর আশ্রম, কোলকাতা।
প্রশস্তপাদ	:	প্রশস্তপাদভাষ্য
(১৯৮৮)	:	শ্যামাপদ মিশ্র অনূদিত, ১ম ও ২য় খণ্ড, দামোদর আশ্রম, কোলকাতা।
বিশ্বনাথ ন্যায়পঞ্চানন	:	ভাষ্যপরিচ্ছেদ (সিদ্ধান্তমুক্তাবলী সহ)
(১৯৭৭ বঙ্গাব্দ)	:	পঞ্চানন শাস্ত্রী অনূদিত, কোলকাতা।
ভর্তৃহরি	:	বাক্যপদীয়
(১৯৮৫)	:	বিষ্ণুপদ ভট্টাচার্য অনূদিত, পশ্চিমবঙ্গ রাজ্যপুস্তক পর্ষদ, কোলকাতা।

## ■ Book Review

### ON READING A BOOK NAMED *JUSTIFICATION*

[JUSTIFICATION, Sandhya Basu, Progressive Publishers, Kolkata]

It is really a matter of good fortune for any reader to come across this book. A grand feast for the intellect is served and a reader is only to regale himself/herself on it.

The presentation is graded and systematic, 'Justification' is being taken here as one necessary condition of knowledge. The concepts initially discussed are those which are required to justify beliefs constituting knowledge. These concepts have been divided into three classes, namely epistemically positive, epistemically negative and epistemically neutral. The positive concepts are closely associated with the requirement of certainty. Along with the much discussed (and, obviously, much-debated) concepts like 'indubitability', incorrigibility, 'infallibility' and 'certainty', the author has introduced the concept of 'self-justification' (a much required but rarely discussed one) which plays an important role in analyzing empirical propositions. All these concepts form one heliocentric system, the helos being the concept of certainty.

The analysis of the above-mentioned concepts touches upon the rationalism empiricism controversy and passes on to the concept of justification. Here the reader, longing for a fuller discussion of rationalism-empiricism debate in this context, may feel a bit disappointed. What is more, the reader may here stumble on the uses of words like 'belief', 'statement' and 'assertion'; William James would have nodded in glee at the uses of these terms as synonymous, but this sort of use may have its own pitfalls.

At the very beginning of the chapter on 'Concept of Justification' the author assures us that 'Knowledge is possible'. And another important point to be noted here is to quote:

“...there is no act of believing, though  
all beliefs are acquired at some point  
of time or other.”

Clearing her stance on these two points, the author here introduces, almost imperceptibly, the internalist - externalist controversy, which awaits final culmination at the end part of the book. On an enjoyable journey the reader now meets Chisholm (already met earlier), Price and Goldman. Gettier's problem has been revisited here with charming clarity. Next, the reader gets access to the three major theories of justification (namely, Foundationalism as propagated by Chisholm, Van Cleve and Nelson Goodman; Coherence Theory, being surveyed on a huge time span, starting from Spinoza and Leibnitz, going through Neurath, Hempel, Carnap and Lehrer and culminating into a pattern woven by Quine and Davidson; Reliabilism, inculcated by no other than Plato, later on by Descartes, Bernard Williams, Papineau and Goldman). The striking feature of this discussion is that it shows the mutual dependence of all these theories upon one another (an insight miserably absent in the writings of all the luminaries mentioned above).

Now the internalist-externalist conflict comes to the fore and through a very detailed discussion of both the contending parties, the reader arrives at the conclusion that the correct way to look at the two apparently opposing viewpoints is to take them as complementary to each other.

As this book goes on enhancing a reader's expectations, it is not unlikely that a reader, with all the intellectual cuisiness placed in front, may still ask for more. Keeping this over-expectation aside, the present reader can only whisper at the author: 'Very special thanks for giving us the opportunity to read this book; thank you.'

**KUMAR MITRA**

GJ-3710

