

प्रकाशक

हिन्दुस्तानी एकेडेमी

इलाहाबाद

प्रथम सस्करण ५०००, १९६४

मूल्य ८.५० रु०

Copyright 1946 Columbia University  
Press. New material copyright  
(c) 1957. The Liberal  
Arts Press Inc.

## विषय-प्रवेश

जिन सामाजिक परिस्थितियों में दार्शनिक विचार उत्तरी अमरीका में पनपे हैं, वे मनुष्य के इतिहास में अद्वितीय हैं। अगर उनकी कुछ तुलना की जा सकती है, तो रोम-साम्राज्य की अन्तिम शताब्दियों से। इस महाद्वीप पर सारी दुनिया से आये हुए लोग मिले हैं और एक राष्ट्र का निर्माण करने में सफल हुए हैं। एक अन्तर्राष्ट्रीय राज्य और बहुदेशीय लोग। दूरस्थ क्षेत्रों और युगों की बौद्धिक परम्पराएँ एक जगह मिली हैं और शीघ्र ही एक साथ बढ़ी हैं। अमरीकी विचार की सारी जाली, बाहर से आई हुई सामग्री से बनी है, लेकिन बनाई देशी है और अब उसमें जो प्रतिरूप उभर रहे हैं, उनमें कई पीढ़ियों की प्रयोगात्मक अभिकल्पना के सामूहिक प्रभाव दिखाई पड़े रहे हैं।

स्पेनी धर्म-प्रचारक, अमरीकी आदिवासियों के साथ सम्पर्क और व्यापार के फ्रासीसी प्रयास, शुद्धतावादी पवित्र प्रजाधिपत्य, डच और अंग्रेज लोगों के बगान, कई देशों के लोगों द्वारा बसायी गयी नयी बस्तियाँ, अफ्रीकी 'आध्यात्मिक गीत, एशियाई दर्शन और आत्मज्ञान, सुदूर पूर्व की ललित कलाएँ, जर्मन परात्परवाद, इग्लिस्तानी अनुभववाद और साम्राज्यवाद, इटालवी वास्तुकला और संगीत, यूनानी रूढ़ (आर्थोडॉक्स) धर्म-समुदाय, जेसूट लोगों के स्कूल, प्रोटेस्टेन्ट धर्मशास्त्र, यहूदी कानून और पैगम्बर—अमरीकी मनीषा के इतिहास के निर्माण में इन सभी का और अन्य बहुतों का हाथ रहा है। यहाँ विश्व के सांस्कृतिक चौराहे पर हमें विचारों, मूल्यों और आशाओं को भँचक्का कर देने वाली बहुलता के लिए तैयार रहना चाहिये।

अमरीकी लोग अपनी बौद्धिक परम्पराओं के बारे में आचलिक सन्दर्भों में सोचने के आदी हैं, क्योंकि यद्यपि 'राज्य' एक राजनीतिक और आर्थिक ढाँचे में जुड़े हुए हैं, किन्तु देश के अन्दर कई विशिष्ट सांस्कृतिक अचल पहचाने जा सकते हैं, जिनमें से हर-एक अमरीकी विरासत को अपने विशिष्ट विचार और 'स्थानीय ंग' प्रदान करता है। न्यू-इंग्लैण्ड, जो भौगोलिक दृष्टि से देश के उत्तर-पूर्व में एक छोटा-सा कोना है, शुद्धतावाद और परात्परवादी भाववाद का घर है—दो भिन्न स्रोतों से निकली परम्पराएँ, जो एमर्सन के व्यक्तित्व और परिवेश में मिल कर रोमानी व्यक्तिवाद की अमरीकी अभिव्यक्ति बन गयी। वर्जिनिया और उसके दक्षिणी पड़ोसियों से गणतान्त्रिक और लोकतान्त्रिक आदर्शों तथा बहुदेशीयता के सद्गुणों में देश के सस्यापकों का प्रबुद्ध विश्वास

आया और दक्षिण की बगान व्यवस्था ने एक प्रान्तीय खेतिहरवाद और गुलामी पर आधारित अर्थतन्त्र को जन्म दिया। इन दोनों क्षेत्रों के बीच, मध्य और पूर्वी औद्योगिक क्षेत्र में, हम प्राकृतिक विज्ञानों, प्रविधियों और पूँजीवाद का घर पाते हैं। मिसीसिपी घाटी के चौड़े मैदानों ने, जिसका कृषि-धन स्वतन्त्र किसानों ने निर्मित किया, एक विशिष्ट घरेलू सस्कृति और लोकतान्त्रिक संस्थाओं को विकसित किया, जो विशाल खुले इलाकों के और अधिक खुले हुए समाज के अनुकूल थी। यहाँ सेण्ट लुई, मिसौरी में और उसके आस-पास, देश के भौगोलिक केन्द्र में, एक आदर्शवादी राष्ट्रवाद का विकास हुआ, जिसने उत्तर और दक्षिण के बीच गृह-युद्ध के सकट के समय और बाद में एक महत्वपूर्ण भूमिका निभायी। निकटतम अतीत में, प्रशान्त महासागर के तट पर एक अलग सांस्कृतिक क्षेत्र का निर्माण हुआ है। प्राचीन की ओर खुले इस क्षेत्र ने प्राचीन के कुछ विचार भी ग्रहण किये और पश्चिम (पश्चिमी अमरीका) को राष्ट्रीय सस्कृति का एक अभिन्न अंग बनाया।

इस बहुलता के साथ आगामी पृष्ठों में न्याय कर सकना स्पष्टतः असम्भव है। मुझे बाध्य होकर, जैसा हर इतिहासकार को करना पड़ता है, सामग्री और परम्परा के अनन्त समूह से ऐसी विचार-धाराएँ चुननी पड़ी हैं, अमरीकी दिमागों पर जिनका जीवन्त प्रभाव दीर्घजीवी प्रतीत होता है। और अपनी इतिहास-पुस्तक के इस संस्करण के लिए मैंने केवल अमरीकी विचार के सारभूत तत्व चुने हैं। अमरीका में कोई भी विदेशी पूर्णतः विजातीय नहीं होता। उसकी सस्कृति का हमारी सस्कृति पर कुछ प्रभाव पहने से ही है। फिर भी, अमरीकी दर्शन के विषयों और शब्दावली में बहुत कुछ ऐसा है जिसे ऐतिहासिक सन्दर्भ में रख कर अधिक बोधगम्य बनाने की आवश्यकता है।

संयुक्त राज्य का राजनीतिक रूप-निर्धारण ऐसे काल में हुआ, जिसे परम्परानुसार प्रबुद्ध-काल कहा जाता है। फलस्वरूप, हमारी राष्ट्रीय संस्थाओं के ढाँचे को प्रबुद्ध-काल के उन विचारों के सन्दर्भ में समझा जा सकता है, जो कई सस्कृतियों में व्यक्त हुए हैं और बहुत कुछ सार्वत्रिक हैं। किन्तु हमारी राष्ट्रीय संस्थाओं के इस निर्माण-काल के पहने और बाद में भी, म्यानीय परम्पराएँ रही हैं, जो उनकी सार्वत्रिक नहीं हैं, किन्तु अमरीकी विचारों के गठन में फिर भी जिनका महत्वपूर्ण योग है—मिसाल के लिए न्यू-इंग्लैण्ड के शुद्धतावादियों का प्लेटोवाद, दक्षिण और पश्चिम के खेतिहर आदर्श, जैकसन का उग्र लोकतन्त्र, पायुनिस्ट आन्दोलन (अठारहवीं शती के अन्तिम भाग में अर्थतन्त्र पर सार्वजनिक नियन्त्रण और आर्थिक समानता के समर्थक), विभिन्न पन्नों के धर्मोपदेश, प्रकृति और समाज के विकासवादी दर्शन, सामाजिक संगठन और व्यवस्था के

विनिर्माणात्मक आदर्शों। विचारों के जो आन्दोलन इनसे सम्बद्ध हैं, उन्हें ऐसे लोगों के लिए बोधगम्य बनाने की दृष्टि से, जो इनके साथ-साथ ही बड़े नहीं हुए, उनकी ऐतिहासिक व्याख्या आवश्यक है।

किन्तु सर्वाधिक महत्वपूर्ण अनुभूति, इस कारण कि अमरीकी चेतना इससे सर्वाधिक परिचित है, यह है कि उन्नीसवीं सदी के मध्य में अमरीकी जीवन और विचारों को एक गम्भीर सकट का सामना करना पड़ा। सकट बीत गया, लेकिन जिन समस्याओं से सकट उत्पन्न हुआ था, वे अब भी उत्तर और दक्षिण के मन और नैतिकता पर छाई हुई हैं। राजनीतिक और आर्थिक सकट रक्तपात और कटुता के द्वारा समाप्त हुआ, किन्तु स्वतन्त्रता, समानता और दम्बुत्व की गम्भीर समस्याएँ—जो अपनी प्रकृति में ही ऐसी हैं कि उनका कभी कोई स्थायी हल नहीं हो सकता और हर पीढ़ी में उनका पुनः निरूपण और पुनः अध्ययन करना पड़ेगा—आज भी अमरीकियों को उद्वेलित कर रही हैं। उनके गृह-युद्ध के अनुभव ने अमरीकियों को यह भावना प्रदान की है कि वे केवल किसी विद्रोह-मात्र से नहीं, वरन् एक क्रान्ति से गुजर कर निकले हैं और यह कि व्यावहारिक और दार्शनिक, दोनों प्रकार की समस्याएँ धैर्य के साथ और शान्तिपूर्ण उपायों से सुलझायी जाएँगी। देश में शान्ति बनाये रखने के इस स्पष्ट निश्चय के ऊपर, विश्व घर्षणों से निपटने के लिये कोई तर्कसंगत उपाय खोजने का अन्तर्राष्ट्रीय प्रयास छाया रहा है। अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों और वितेशी नीतियों के प्रति विशिष्ट अमरीकी दृष्टिकोणों के इस ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य को समझना अन्य देशों के पाठकों के लिए सहायक सिद्ध हो सकता है। राजनीति में अमरीकी नीतिज्ञता और धर्मसन्देशवाद के भी, बहुतांश को एक गताब्दी पूर्व के अमरीकी सकट और क्रान्ति के सन्दर्भ में समझना चाहिये, जिसकी छाया हमारे विचारों को गम्भीरता और मर्यादा प्रदान करती रहती है। इसके फलस्वरूप अमरीकी लोग विश्व-युद्धों की व्याख्या उन लोगों की अपेक्षा कुछ भिन्न रीति से करते हैं, जो समझते हैं कि वे इस समय एक क्रान्तिकारी स्थिति में हैं।

अमरीकी दर्शन के इतिहासकार के लिए, ज्ञान, मूल्य और नैतिकता सम्बन्धी अमरीकी सिद्धान्तों के पिछले दिनों दिखाई पड़ने वाली प्रवृत्तियों का स्पष्टीकरण शायद सबसे कठिन कार्य है। बीसवीं शताब्दी में, अमरीकी दार्शनिक विचारधारा में एक ऐसी प्रवृत्ति और ऐसा स्वर विकसित हुआ है जिसकी विशिष्टता महत्वपूर्ण है। उस जैसी कोई चीज अन्यत्र कहीं नहीं है। किन्तु इसने द्रुततरे तत्व है, जिनमें से कई यूरोप से लिये गये हैं। आशिक रूप में यह अमरीकी दार्शनिकों की उस पीढ़ी के कार्य की परिणति है जो अब जीवित नहीं है, किन्तु जिसके विचार जीवित दार्शनिकों के कार्य के मूल में हैं। विलियम जेम्स, मी० एस० रूगीयर्स,

आया और दक्षिण की बगान व्यवस्था ने एक प्रान्तीय खेतिहरवाद और गुलामी पर आधारित अर्थतन्त्र को जन्म दिया। इन दोनों क्षेत्रों के बीच, मध्य और पूर्वी औद्योगिक क्षेत्र में, हम प्राकृतिक विज्ञानों, प्रविधियों और पूँजीवाद का घर पाते हैं। मिसीसिपी घाटी के चौड़े मैदानों ने, जिसका कृषि-वन स्वतन्त्र किसानों ने निर्मित किया, एक विशिष्ट घरेलू संस्कृति और लोकतान्त्रिक संस्थाओं को विकसित किया, जो विशाल खुले इलाकों के और अधिक खुले हुए समाज के अनुकूल थी। यहाँ सेण्ट लुई, मिसौरी में और उसके आस-पास, देश के भौगोलिक केन्द्र में, एक आदर्शवादी राष्ट्रवाद का विकास हुआ, जिसने उत्तर और दक्षिण के बीच गृह-युद्ध के सकट के समय और बाद में एक महत्वपूर्ण भूमिका निभायी। निकटतम अतीत में, प्रशान्त महासागर के तट पर एक अलग सांस्कृतिक क्षेत्र का निर्माण हुआ है। प्राचीन की ओर खुले इस क्षेत्र ने प्राचीन के कुछ विचार भी ग्रहण किये और पश्चिम (पश्चिमी अमरीका) को राष्ट्रीय संस्कृति का एक अभिन्न अंग बनाया।

इस बहुलता के साथ आगामी पृष्ठों में न्याय कर सकता स्पष्टतः असम्भव है। मुझे बाध्य होकर, जैसा हर इतिहासकार को करना पड़ता है, सामग्री और परम्परा के अनन्त समूह से ऐसी विचार-धाराएँ चुननी पड़ी हैं, अमरीकी दिमागों पर जिनका जीवन्त प्रभाव दीर्घजीवी प्रतीत होता है। और अपनी इतिहास-पुस्तक के इस संस्करण के लिए मैंने केवल अमरीकी विचार के सारभूत तत्व चुने हैं। अमरीका में कोई भी विदेशी पूर्णतः विजानीय नहीं होता। उसकी संस्कृति का हमारी संस्कृति पर कुछ प्रभाव पहले से ही है। फिर भी, अमरीकी दर्शन के विषयों और शब्दावली में बहुत कुछ ऐसा है जिसे ऐतिहासिक सन्दर्भ में रख कर अधिक बोधगम्य बनाने की आवश्यकता है।

संयुक्त राज्य का राजनीतिक रूप-निर्धारण ऐसे काल में हुआ, जिसे परम्परानुसार प्रबुद्ध-काल कहा जाता है। फनस्वल्प, हमारी राष्ट्रीय संस्थाओं के ढाँचे को प्रबुद्ध-काल के उन विचारों के सन्दर्भ में समझा जा सकता है, जो कई संस्कृतियों में व्यक्त हुए हैं और बहुत कुछ सार्वत्रिक हैं। किन्तु हमारी राष्ट्रीय संस्थाओं के इन निर्माण-काल के पहले और बाद में भी, म्यानीय परम्पराएँ रही हैं, जो उनकी सार्वत्रिक नहीं हैं, किन्तु अमरीकी विचारों के गठन में फिर भी जिनका महत्वपूर्ण योग है—मिनाल के लिए न्यू-इंग्लैण्ड के शुद्धतावादियों का प्लेटोवाद, दक्षिण और पश्चिम के खेतिहर आदर्श, जैरुसन का उग्र लोकतन्त्र, पार्सुलिस्ट आन्दोलन (अज़ारहवी मरी के अन्तिम भाग में अर्थतन्त्र पर सार्वजनिक नियन्त्रण और आर्थिक समानता के समर्थन), विभिन्न पन्थों के धर्मोपदेश, प्रकृति और समाज के विरुद्धवादी दर्शन, सामाजिक संगठन और व्यवस्था के

विनिर्माणात्मक आदर्श । विचारो के जो आन्दोलन इनसे सम्बद्ध हैं, उन्हें ऐसे लोगों के लिए बोधगम्य बनाने की दृष्टि से, जो इनके साथ साथ ही बड़े नहीं हुए, उनकी ऐतिहासिक व्याख्या आवश्यक है ।

किन्तु सर्वाधिक महत्वपूर्ण अनुभूति, इस कारण कि अमरीकी चेतना इससे सर्वाधिक परिचित है, यह है कि उन्नीसवीं सदी के मध्य में अमरीकी जीवन और विचार को एक गम्भीर संकट का सामना करना पड़ा । संकट बीत गया, लेकिन जिन समस्याओं से संकट उत्पन्न हुआ था, वे अब भी उत्तर और दक्षिण के मन और नैतिकता पर छाई हुई हैं । राजनीतिक और आर्थिक संकट रक्तपात और कटुता के द्वारा समाप्त हुआ, किन्तु स्वतन्त्रता, समानता और बन्धुत्व की गम्भीर समस्याएँ—जो अपनी प्रकृति में ही ऐसी हैं कि उनका कभी कोई स्थायी हल नहीं हो सकता और हर पीढ़ी में उनका पुनः निरूपण और पुनः अध्ययन करना पड़ेगा—आज भी अमरीकियों को उद्वेलित कर रही हैं । उनके गृह-युद्ध के अनुभव ने अमरीकियों को यह भावना प्रदान की है कि वे केवल किसी विद्रोह-मात्र से नहीं, वरन् एक क्रान्ति से गुज़र कर निकले हैं और यह कि व्यावहारिक और दार्शनिक, दोनों प्रकार की समस्याएँ धैर्य के साथ और शान्तिपूर्ण उपायों से सुलझायी जाएँगी । देश में शान्ति बनाये रखने के इस स्पष्ट निश्चय के ऊपर, विग्व संघर्षों से निपटने के लिये कोई तर्कसंगत उपाय खोजने का अन्तर्राष्ट्रीय प्रयास छाया रहा है । अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों और वितेशी नीतियों के प्रति विशिष्ट अमरीकी दृष्टिकोणों के इस ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य को समझना अन्य देशों के पाठकों के लिए सहायक सिद्ध हो सकता है । राजनीति में अमरीकी नीतिज्ञता और धर्मसन्देशवाद के भी, बहुतायत को एक गतावधि पूर्व के अमरीकी संकट और क्रान्ति के सन्दर्भ में समझना चाहिये, जिसकी छाया हमारे विचारों को गम्भीरता और मर्यादा प्रदान करती रहती है । इसके फलस्वरूप अमरीकी लोग विश्व-युद्धों की व्याख्या उन लोगों की अपेक्षा कुछ भिन्न रीति से करते हैं, जो समझते हैं कि वे इस समय एक क्रान्तिकारी स्थिति में हैं ।

अमरीकी दर्शन के इतिहासकार के लिए, ज्ञान, मूल्य और नैतिकता सम्बन्धी अमरीकी सिद्धान्तों के पिछले दिनों दिखाई पड़ने वाली प्रवृत्तियों का स्पष्टीकरण शायद सबसे कठिन कार्य है । बीसवीं शताब्दी में, अमरीकी दार्शनिक विचारधारा में एक ऐसी प्रवृत्ति और ऐसा स्वर विकसित हुआ है जिसकी विशिष्टता महत्वपूर्ण है । उस जैसी कोई चीज़ अन्यत्र कही नहीं है । किन्तु इसमें दृढ़तेरे तत्व है, जिनमें से कई यूरोप से लिये गये हैं । आशिक रूप में यह अमरीकी दार्शनिकों की उस पीढ़ी के कार्य की परिणति है जो अब जीवित नहीं है, किन्तु जिसके विचार जीवित दार्शनिकों के कार्य के मूल में हैं । विलियम जेम्स, नी० एस० हीयर्स

जोसिया रॉयस और जान डुई ( केवल सर्वप्रमुख नाम ही लें ) की क्रान्तिकारी पीढ़ी के श्रम ने इस समय तक उस वस्तु का निर्माण कर दिया है, जिसे आमतौर पर अमरीकी दर्शन के रूप में जाना जाता है। दर्शन और दार्शनिक शिक्षा में राष्ट्रव्यापी रुचि उत्पन्न करने वाले ये व्यक्ति अमरीकी संस्कृति के चार भिन्न अचलों के प्रतिनिधि थे। किन्तु वे आचलिक व्यक्तित्व नहीं रह गये। बल्कि वे अपने को अमरीकी दार्शनिक भी नहीं समझते थे। ये बहुदेशीय आत्माएँ थी, जो यूरोप के दार्शनिक आन्दोलनों के समकक्ष थी और यूरोपीय विचार की सार्वत्रिक समस्याओं के सन्दर्भ में कार्यरत थी। रसेल, ह्याइटहेड और जी० ई० मूर, आइन्सटोन, नर्गसन, हुसर्ल और फ्राँयड, पाँइन्करे, कार्नेप, कॅसिरर, मैरिटेन, सान्तायना, टी० एस० इलियट, हैरोल्ड लास्की, कीर्केंगाई, उनामुनो और टिलिच की रचनाओं के द्वारा अटलाण्टिक पार से जो नवीन उद्दीपन मिला, उसके अभाव में एक विशिष्ट अमरीकी विचार का यह उदय सम्भव न होता। कई प्रकार की 'सैद्धान्तिक वायु' पिछले दिनों 'अमरीकी मंच' पर बढ़ी है—वह मंच जिसका निर्माण नई सदी के आरम्भ-काल के महान् अमरीकियों ने किया और फिर पिछले दशकों के विश्वव्यापी तूफानों के लिये खुला छोड़ दिया। यद्यपि ये हवाएँ अलग-अलग क्षेत्रों से आती हैं और विभिन्न प्रवृत्तियाँ उत्पन्न करती हैं, किन्तु वे एक विशिष्ट अमरीकी अनुक्रिया का सृजन करने में भी सहायक हुईं। जो विचार-व्यवस्थाएँ और खोज की दिशाएँ इस समय सयुक्त राज्य में उपस्थित हैं, उनमें इतनी काफी सत्यनिष्ठा और सार्विकता है कि देश और विदेश में सामान्यतः उनकी ओर ध्यान दिया जाये।

# विषय क्रम

|   |     |     |     |
|---|-----|-----|-----|
| विषय-प्रवेश   | ... | ..  | ३   |
| १. उपनिवेश-कालीन अमरीका में प्लेटोवाद और अनुभववाद               |     |     | १   |
| (१) न्यू-इंग्लैण्ड के शुद्धतावादियों को प्लेटोवादी परम्परा      | ... |     | ३   |
| (२) प्रेम का पवित्रतावादी सिद्धान्त                             | ..  | ... | ६   |
| (३) असारवाद   | ... | ... | १६  |
| २. अमरीका का प्रबुद्ध-काल                                       | ..  | ... | २०  |
| (१) दर्शन सत्ताखंड  | ... | ... | २०  |
| (२) परहित   | ..  | ... | २२  |
| (३) स्वतन्त्रता का सिद्धान्त                                    | ... | ... | २७  |
| (४) धार्मिक स्वतन्त्रता   | ... | ... | ४२  |
| (५) उदार धर्म   | ... |     | ४६  |
| (६) स्वतन्त्र विचार   | ... | ... | ५६  |
| (७) प्राकृतिक दर्शन   | ... | ... | ५६  |
| ३. राष्ट्रवाद और लोकतन्त्र                                      | ... | ... | ६४  |
| (१) द्विग राष्ट्रवाद  | ..  |     | ६४  |
| (२) सामान्य जन  | ... |     | ६३  |
| (३) युवा अमरीका   | ... | ..  | ११४ |
| (४) सीमान्त के समुदाय और विश्वास                                | ..  |     | १२१ |
| (५) स्वतन्त्रता और संघ  |     | ..  | १३३ |
| (६) आदर्शवादी लोकतन्त्र   | ... | ..  | १३८ |
| (७) समानता और समैक्य  | ..  | .   | १४८ |
| ४. रूढ़िवादिता  | ... | ..  | १५७ |
| (१) उपदेशात्मक दर्शन  | .   |     | १५७ |
| (२) उदारवादियों में रूढ़िवाद                                    | ... | .   | १५८ |
| (३) मानसिक दर्शन का उदय   | ..  | ... | १६१ |
| (४) नैतिक मन-शक्तियों का उपयोग                                  | ... | ..  | १६३ |
| (५) अमरीकी यथार्थवाद के रूप में<br>स्कॉटलैण्ड की सामान्य बुद्धि |     | ..  | १६६ |

गये। धर्म के क्षेत्र में पोप के निरंकुश अधिकारो को चुनौती देने वाले सुधारवादी आंदोलन चले जो मुख्यतः जर्मनी, हॉलैंड, फ्रांस, स्विट्जरलैंड और इंग्लिस्तान में फैले। इस प्रोटेस्टेंट सुधारवादी आंदोलन की कई धाराएँ बनी। सर्वप्रमुख धारा के मूल प्रवर्तक जान काल्विन थे। ये धर्म को चर्च (धर्म-संगठन) के माध्यम से ईश्वर और मनुष्य के बीच एक प्रकार का समझौता (प्रसविदा) मानते थे। गिरजा-क्षेत्र का कार्य-संचालन करने वाली अग्रेजो की परिषद् (प्रेस्विटररी) के नाम पर ये प्रेस्विटीरियन कहलाए। धर्म को पूर्णतः शुद्ध करने में विश्वास करने के कारण इन्हे शुद्धतावादी भी कहा गया। फ्रांस में आरम्भ में इन्हे ह्यूजीनाट कहा गया (संभवतः नेता के नाम पर)। बाद में सारे यूरोप में इस मत के लिए 'सुधारवादी चर्च' का प्रयोग होने लगा।

दूसरी धारा आनाबैप्टिस्ट (पुनः वपतिस्मावादी) लोगो की थी, जिसका प्रसार मुख्यतः जर्मनी में सोलहवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में हुआ। इसके नेता मुन्जर नाम के एक पादरी थे। इस आन्दोलन के समर्थको ने कई बार राज्य-शक्ति के विरुद्ध विद्रोह किये जो असफल रहे। सुधारवादी आन्दोलनो में यह एक पराकाष्ठावादी आन्दोलन था जिसे सुधारवाद का वामपक्ष कहा जा सकता है। ये निजी आस्था को मानते थे और धर्म-समुदाय में स्वतन्त्रता और समानता के सिद्धान्त को सामुदायिक सम्पत्ति की सीमा तक ले जाते थे। शैशव में हुए वपतिस्मा की वैधता को न स्वीकार करने के कारण विरोधियो ने इन्हे पुनः वपतिस्मावादी कहा।

तीसरी धारा धर्मसदेशवादियो ( एवाजेलिस्ट ) की थी। ये अधिक व्यक्तिवादी थे और इनके विचारो में रहस्यवाद का भी पुट था। इसके प्रमुख नेता चार्ल्स वेसली, जान वेसली और जार्ज व्हाइटफील्ड थे। ये ईसा में विश्वास को ही मुक्ति का मार्ग मानते थे। धर्म-सदेश के प्रचार द्वारा इस विश्वास को फैलाना इनका उद्देश्य था। प्रेम अथवा शान्ति को ये विश्वास का माध्यम मानते थे। वैयक्तिक शुचिता में विश्वास करने के कारण ये पवित्रतावादी (पापटिस्ट) भी कहलाए।

इन मुख्य धाराओ के अन्तर्गत भी बहुतेरी उप-धाराएँ थी। नाना प्रकार के भेद-विभेदो ने बहुसंख्यक सम्प्रदायो को जन्म दिया। वस्तुतः हर विचारधारा के अन्दर विभिन्न प्रभाव कन्धे लड़ते थे और जरा-जरा से अन्तर नहीं धाराओ और सम्प्रदायो को जन्म देते थे। सामाजिक दर्शन के क्षेत्र से एक उदाहरण लें, तो सामाजिक अनुवन्ध ( मोगल कान्ट्रैक्ट ) सिद्धान्त के तीन मुख्य प्रवक्ताओ में ह्यूमो और लॉक ने जहाँ विद्रोहो को प्रेरणा दी, वहाँ हॉब्स राजतन्त्र के समर्थक थे। विचार के हर क्षेत्र में ऐसी ही स्थिति थी।

अमरीकी इतिहास पुनः जागरण-काल के अन्त और आवृत्तिकाल के आरम्भ में शुरू होता है। अमरीकी इतिहास और विचार-धारा पर सबसे अधिक प्रभाव

शुद्धतावादियों का पडा। ये राज्य को एक प्रकार का लोकतान्त्रिक धर्मराज्य बनाना चाहते थे, जो ईश्वरीय ( धार्मिक ) नियमों के आधार पर संचालित हो। इस विचारधारा के बहुत से लोग, कभी-कभी तो पूरे के पूरे गाँव, मुख्यतः इंग्लिस्तान और हालैंड से जाकर, रूढ़ धर्म और राज्य के क्रोध से बचने के लिए, न्यू-इंगलैंड ( अमरीका में न्यूयार्क के उत्तर में बसे पाँच राज्यों का क्षेत्र ) में बस गये थे।

धर्मशास्त्र और तर्कबुद्धि, इनके टकराव से ही आधुनिककाल की एक मुख्य प्रवृत्ति, अनुभववाद का विकास हुआ, अर्थात् जो कुछ प्रयोग अथवा अनुभव से सिद्ध हो सके, वही मान्य है, अन्य कुछ नहीं।—अनुवादक ]



## न्यू-इंगलैंड के शुद्धतावादियों की प्लेटोवादी परम्परा

अमरीकी दर्शन का अध्ययन शुद्धतावादी चर्च-प्रधानतावाद (प्युरिटन स्कॉलैस्टिसिज्म) की एक शाखा से आरम्भ करना अच्छा होगा। यह विचारधारा अशतः कैम्ब्रिज (इंगलिस्तान) से और अशतः यूरोप में अपने मुख्य केन्द्र हालैंड से, बनी-बनायी ही न्यू-इंगलैंड ले आयी गयी थी। मॅसाचुसेट्स को सर्वप्रथम बसाने वाले धर्म-समुदायवादियों<sup>१</sup> के पास एक असाधारणतः विद्वतापूर्ण विचार-दर्शन था। जब रूढ़ धर्म से अपनी असहमतियों के कारण वे सताये जा रहे थे, तब यह दर्शन उन्हें सहारा देने वाले दैवी संदेश का काम देता था। जब अमरीकी वन्य-प्रान्त में उन्होंने अपने को ईश्वर की कृपा से बंचित लोगों<sup>२</sup> के बीच पाया तब भी वह एक दैवी संदेश का काम देता रहा। लेकिन अन्ततः उनके धर्म पर

---

१. काप्रेगेशनलिस्ट—गिरजाघरों के निश्चित क्षेत्रों में बसे हुए धर्म-समुदायों को स्वायत्त अधिकार प्रदान करने के सिद्धान्त को मानने वाले।—अनु०

२. एक प्रचलित धारणा के अनुसार, यहूदियों, ईसाइयों और मुसलमानों को ईश्वर ने पैगम्बर (मूसा, ईसा, और मोहम्मद) तक धर्म-पुस्तक (ओल्ड-टेस्टामेन्ट, न्यू टेस्टामेन्ट, कुरान) प्रदान करने की कृपा की। संसार के अन्य सभी लोग ऐसी कृपा से बंचित रहे।—अनु०

आधारित राज्य सगठनों के लिए एक वैधानिक सिद्धान्त बन गया, आस्था की वस्तु न रह जाने पर भी बहुत दिनों तक उनकी कल्पना पर छाया रहा।

धर्म-समुदायवादी शुद्धतावाद की परम्परा का स्रोत हमें पुन. जागरणकालीन प्लेटोवाद में, और विशिष्टत पीटर रेमुस (१५१५-७२) में मिलता है। वे एक फ्रांसीसी मानववादी<sup>१</sup> और प्लेटोवादी थे। उन्होंने अस्तुवादी शास्त्रीयता के तर्कों और भाषा-प्रयोग की बड़ी तीखी आलोचना की, विशेषतः उसके पदार्थ-निरूपण और विधेय रूपों<sup>२</sup> की, जो उन्हें बिल्कुल व्यर्थ प्रतीत हुए। १५६१ में उन्होंने काल्विनवाद<sup>३</sup> स्वीकार कर लिया और नाइम्स की धर्म सगोष्ठी<sup>४</sup> (१५७२) में प्रेस्विटीरियन<sup>५</sup> मत के विरुद्ध एक शुद्ध धर्म समुदायवादी सिद्धान्त का समर्थन करने के कारण उन्हें काफी कुख्याति मिली। प्रेस्विटीरियन लोगो ने उनके सिद्धान्त को अत्यधिक 'लोकतान्त्रिक' और इस कारण 'बिल्कुल वाहिद्यात और घातक'

१. पुन. जागरणकाल में, धर्मशास्त्रों की सीमा लाँघ कर यूनानी और रोमी रचनाओं का अध्ययन करने वालों के लिए प्रयुक्त। अंग्रेजी में 'ह्यूमनिस्ट'।—अनु०

२. अस्तु के दार्शनिक विचारों का आधार एक मूल-विभाजन है। इसमें एक ओर तो मूल तत्व (पदार्थ) हैं जिनमें सृष्टि की सभी वस्तुओं का वर्गीकरण किया जा सकता है। अस्तु के अनुसार ये मूल तत्व हैं—वस्तु, परिमाण, गुण, सम्बन्ध, स्थान, काल, मुद्रा, अधिकार, क्रिया, और आवेग। दूसरी ओर विधेय अर्थात् वे सभी बातें हैं जो उक्त पदार्थों के बारे में कही जा सकती हैं। अंग्रेजी में 'कैटेगोरीज' और 'प्रेडिकेविल्स'—अनु०

३. जान कॉल्विन (१५०९-१५६४)—शुद्धतावादी विचारधारा के मूल प्रवर्तक, जिन्होंने ईश्वर द्वारा उद्धार के लिए विशिष्ट व्यक्तियों के चयन का सिद्धान्त प्रतिपादित किया। यह सिद्धान्त शुद्धतावादियों में यह भावना उत्पन्न करने में सहायक हुआ कि वे ईश्वर के चुने हुए दूत हैं।—अनु०

४. प्रेस्विटीरियन मत की धर्म-सगोष्ठी (सायनाड) जिसमें सम्बन्धित क्षेत्र (अंचल, प्रान्त या देश) के धर्माधिकारी और अग्रज भाग लेते हैं। नाइम्स नगर फ्रान्स में प्रोटेस्टेन्ट मतानुयायियों का एक गढ़ था जहाँ फ्रान्स में प्रोटेस्टेन्ट मत काफी फैल जाने के बाद उनकी एक संगोष्ठी हुई।

५. प्रेस्विटीरियन—शुद्धतावादियों का सम्प्रदाय जो गिरजाक्षेत्र के गरीब लोगों द्वारा नहीं, बरन् समान अधिकार वाले अंग्रेजों द्वारा शासन के सिद्धान्त को मानता था। इसका प्रचार मुख्यतः स्कॉटलैंड में हुआ।—अनु०

कह कर उसकी भर्त्सना की। सेन्ट बाथो-लोम्यू के हत्याकांड<sup>१</sup> में उनकी हत्या हो गयी। इस प्रकार उनके जीवन और उनकी मृत्यु, दोनो ने ही उन्हें एक प्रोटेस्टेन्ट सन्त और शहीद बनाने मे योग दिया। दर्शन में उनकी मुख्य देन यह थी कि प्लेटो के विचारो पर आधारित एक प्रकार के द्वन्द्ववाद या द्वैत को उन्होने शास्त्रीय और अरस्तूवादी 'प्रत्यक्ष प्रमाण के तर्क' से अधिक मौलिक और उपयोगी बता कर उसे पुनर्जीवित और व्यवस्थित किया। वे तर्कशास्त्र को प्रमाण के विज्ञान की अपेक्षा प्रमाण की कला मानते थे—मनुष्य की सहज बुद्धि को अनुशासित करने की कला। द्वन्द्व या व्यवस्थित द्वैत के द्वारा उन्होने अन्तर और विवेक की कला सिखाई। तार्किक विश्लेषण की इस कला को उन्होने आविष्कार कहा। तर्कशास्त्र की दूसरी शाखा को उन्होने निर्णय या विन्यास कहा जो उन सभी को जोडने की कला है जिन्हे द्वन्द्व अलग करता है। रेमुस ने अपनी विचार-व्यवस्था का समर्थन मुख्यत उसके शैक्षणिक मूल्य के आधार पर किया। लेकिन उनके कुछ शिष्यो ने विरोध मेसान्धयन के जर्मन छात्रो मे, जे०, एच० अलस्टेड नामक एक छात्र ने द्वन्द्वात्मक विधि का विकास कलाओ और विज्ञानो के हर क्षेत्र मे एक विश्व-कोष के रूप मे किया। अलस्टेड का 'एन्साइक्लोपीडिया' (विश्व-कोष, १६३०) शुद्धतावादी दर्शन का एक लोकप्रिय ग्रन्थ बन गया। इसमे शिक्षाशास्त्र के अतिरिक्त तीन अन्य मूल-विषय माने गये— 'डाइडैक्टिया: हैक्सलाजिया' दिमाग के गठन और आदतो का ज्ञान, 'टेक्नोलाजिया, द्वन्द्वात्मक विधि से प्रस्तुत कलाओ की व्यवस्था जिससे मूल सम्बन्धो और ज्ञान की एकता का पता चले, और 'आचिलॉजिया' ज्ञान और अस्तित्व दोनो के ही आद्य-स्वरूपो, लक्ष्यो और सिद्धान्तो का शास्त्र, जो मोटे तौर पर प्लेटो की विचार-व्यवस्था के समान है। ज्ञान-प्राप्ति, या सभी विषयो को अपनी परिधि मे लेने वाले दर्शन का सामान्य लक्ष्य था मनुष्य की सहज (अकृत्रिम) बुद्धि को अनुशासित (कृत्रिम) तर्कशीलता मे परिवर्तित करना जब तक कि मनुष्य का दिमाग ईश्वर का एक प्रतिरूप न बन जाए।

सर विलियम टेम्पल ने १५८० मे रेमुस की विचार-व्यवस्था को कैम्ब्रिज

१. सेन्ट बाथो-लोम्यू दिवस, २४ अगस्त, १५७२ को आरम्भ हुआ, फ्रांस मे प्रोटेस्टेन्ट मतानुयायियो का हत्याकांड। इस घटना के पीछे मुख्यतः रानी कैथराइन मेडिसी का हाथ था। हत्याकांड पेरिस में १७ सितम्बर तक चलता रहा और देश के अन्य भागो मे भी फैला जहाँ ३ अक्टूबर को समाप्त हुआ। अनुमान है कि इसमें लगभग पचास हजार प्रोटेस्टेन्ट (जो फ्रांस में ह्यूजीनॉट, कहलाते थे) मारे गये।—अनु०

विश्वविद्यालय में प्रविष्ट कराया, जहाँ उसने कैम्ब्रिज के प्लेटोवाद की अभिवृद्धि में सहायता दी। यह विचार-व्यवस्था धर्म-समुदायवाद के समर्थकों का आधार बन गयी। कैम्ब्रिज में शुद्धतावाद के प्रतिनिधि थे अलेक्जेंडर रिचर्ड्स, जार्ज डौनामे, ऐन्थनी बुटन, और विशेषतः विलियम एम्स, जिनकी रचनाएँ प्रारम्भिक न्यू-इंग्लैंड के प्रिय दर्शन-ग्रन्थ बनीं। १६७२ में एम्स ने रेमुस की रचना 'डाइलेक्टिक्स विद कमेंटरी' (द्वन्द्ववाद, टीका सहित) का एक संस्करण प्रकाशित किया। उसी वर्ष मिल्टन ने अपनी पुस्तक 'इन्स्टिट्यूशंस ऑफ दि आर्ट ऑफ लाजिक बेस्ड आन दी फिलासफी ऑफ पीटर रेमुस (पीटर रेमुस के दर्शन पर आधारित तर्ककला की स्थापनाएँ) प्रकाशित की। रेमुस के दर्शन और प्रसविदात्मक धर्मशास्त्र को लोकप्रिय बनाने वाले अन्य शुद्धतावादी धर्मशास्त्री थे विलियम पर्किन्स, जॉन प्रेस्टन और थामस हुकर।

न्यू-इंग्लैंड आने के पहले, हुकर ने कैम्ब्रिज में रिचर्ड्स से रेमुस का दर्शन पढ़ा था। न्यू-इंग्लैंड जाकर वे इस विचार-व्यवस्था के सर्वाधिक जानकार प्रतिपादक बने और न्यू-इंग्लैंड के पादरियों के एक पर्याप्त शिक्षित समूह के साथ मिलकर कई दशकों तक धर्म-समुदायवाद का दार्शनिक समर्थन करते रहे। न्यू-इंग्लैंड में इस दार्शनिक शुद्धतावाद ने एक निश्चित बौद्धिक परम्परा का निर्माण किया जिसके मुख्य अंग थे धर्म-तन्त्रीय नगरों का सिद्धान्त और 'टेक्नोलॉजिया' (कलाओं की व्यवस्था) का शास्त्रीय विकास।

यूरोप में रेमुस के दर्शन और प्रसविदात्मक धर्मशास्त्र का प्राथमिक लक्ष्य सामान्य व्यक्ति को ऐसे बौद्धिक औजार प्रदान करना था जिससे वह पादरियों के विशेषाधिकार, संस्कार-विधियों की आवश्यकता और प्रतिष्ठित संस्थाओं की शक्ति को समाप्त कर सके। इंगलिस्तान में धर्म-समुदायवादी अधिक से अधिक यहाँ आशा कर सकते थे कि इंगलिस्तानी चर्च<sup>२</sup> के मान्य और प्रतिष्ठित अंगों के रूप में गिरजा-क्षेत्रों को प्रसविदात्मक सिद्धान्तों के आधार पर अपना संगठन करने की अनुमति मिल सकेगी। यद्यपि वे काल्विन के सिद्धान्तों का प्रचार करते रहे कि सभी राज्यों को पवित्र प्रजाधिपत्य (होली कामनवेल्थ) बन जाना चाहिए, किन्तु अपने कार्यक्रम पर वे अमल नहीं कर सकते थे। इसके विपरीत, न्यू-इंग्लैंड

१ धर्म को चर्च (धर्म-संगठन) के माध्यम से ईश्वर और मनुष्य के बीच एक प्रकार का समझौता मानने वाला सिद्धान्त। अंग्रेजी में 'कवेनान्ट यियालोजी'।—अनु०

२. इंगलिस्तान की रानी एलिजाबेथ प्रथम द्वारा स्थापित धर्म-संगठन जिसमें इंगलिस्तान का राजा ही चर्च का भी प्रधान होता है।—अनु०

मे छोटे-छोटे स्वतन्त्र समुदायो, नगरो या गिरजा-क्षेत्रो को प्रसविदाओ या सामाजिक अनुबन्धो के द्वारा ईसा के छोटे-छोटे राज्यो या धर्मतन्त्रो के रूप में संगठित करना संभव था, जिनमें लोगो द्वारा चुने गये दडाधिकारी और पादरी ईश्वरीय नियमो को लागू करने के लिए सयुक्त रूप से उत्तरदायी हो। जोनाथन मिचेल ने १६६२ में कहा कि “बाद मे सम्पूर्ण समाजो मे ईसा के राज्य का निर्माण” हमारा उद्देश्य था और इस देग मे हमारी रुचि का आधार था। यद्यपि आन्तरिक और अदृश्य राज्य के प्रति, जो उसका विषय-क्षेत्र था, आदर के साथ।” और प्रोफेसर पेरी मिलर की टीका बडी उपयुक्त है। ‘सत्रहवीं शताब्दी के ईसाई-जगत् मे न्यू-इंगलैडवासियो को अनुपम बनाने वाला, सभी सुधारवादी धर्म-सगठनो से उनको अलग करके, उन्हे वस्तुत एक विशिष्ट समाज बनाने वाला उनका यह स्वयं-सिद्ध सिद्धान्त था कि “ईश्वरीय अनुकम्पा की प्रसविदा, राजनीति मे दृश्यमान चर्च-मार्ग की एक चर्च-प्रसविदा से आवृत्त है।” यद्यपि न्यू-इंगलैड के धर्मशास्त्रियो ने अपनी पीठिकाओ से दैवी आदेश जारी करने की आदत डाल ली और एक विशेषाधिकारयुक्त वर्ग का स्थान और शक्तियाँ ग्रहण कर ली, किन्तु सामान्य व्यक्ति आगे चल कर अपने प्रसविदात्मक अधिकारो को मनवा सके और उन्होने धीरे-धीरे पादरियो द्वारा सचालित धर्मतन्त्रो को क्षीण करके उन्हे लोकतन्त्र का रूप दिया। नि.सन्देह, पादरियो ने अधर्म की वृद्धि के खिलाफ आवाज उठाई, किन्तु युवा पीढी ने, जिसमे युवा पादरी भी थे, इस चीख-पुकार की ओर विशेष ध्यान नही दिया। दूसरे शब्दों मे जो चीज यूरोप में मुख्यतः पादरियो के विशेषाधिकारो के विरुद्ध मध्यम-वर्ग का विद्रोह थी, वह अमरीका में स्वतन्त्र राजनैतिक समुदायो के निर्माण का ठोस आधार बन गयी। इन समुदायो मे पादरियो की शक्ति धीरे-धीरे समाप्त हो गयी और प्रतिष्ठा भी वही तक बनी रही जहाँ तक उन्होने स्वयं ‘सामान्य’ लोगो के दृष्टिकोण को अपना लिया। न्यू-इंगलैड के नगर न मात्र व्यापारी साहसिको के पूजा विनियोग थे, न पवित्र प्रजाधिपत्य। वे दोनो होने का दावा करते थे, लेकिन धीरे-धीरे एक विशिष्ट प्रकार की स्वतन्त्रता का विकास हुआ, जिसमे प्लेटोवादी आदर्शवाद और यान्की (न्यू-इंगलैडवासियो का व्यग्यनाम) व्यापारिक समृद्धि का मिश्रण था। ईश्वरीय ‘चयन’ और विधान, स्वतन्त्र प्रजाधिपत्यो का विचार दर्शन या मान्यता का आधार बन गया।

इस शुद्धतावादी प्लेटोवाद से ईश्वरवाद (डाइज्म)<sup>२</sup> और प्राकृतिक धर्म

१. पेरी मिलर ‘दी न्यू-इंगलैड माइन्ड’ (न्यूयार्क १९३६), पृष्ठ ४४७।

२. प्राकृतिक धर्म का सिद्धान्त, अर्थात् ईश्वर में विश्वास किन्तु धर्मशास्त्रो के ईश्वर प्रदत्त होने में नहीं।—अनु०

की और सक्रमण आसानी से, धीरे-धीरे और बहुत कुछ अचेतन रूप में हुआ । कारण यह था कि शुद्धतावादी स्पष्टत वाइविल के श्रुतनियमों और प्रसविदा पर उत्तने निर्भर नहीं थे जितना वे स्वयं मानते थे । उनकी विचार-व्यवस्था आरम्भ से ही वाइविल पर आधारित होने की अपेक्षा वास्तविक रूप में दार्शनिक अधिक थी ।

- जब न्यू-इंगलैंड में सर्वप्रथम अधिक लोकनात्रिक शासन के हित में, दडाधिकारियों और पादरियों के विरुद्ध 'प्रकृति-प्रदत्त' अधिकारों को मनवाने का प्रयास किया गया, तो गवर्नर विन्श्रॉप ने उसका प्रभावकारी उत्तर दिया और शुद्धतावादी दर्शन के सन्दर्भ में 'प्राकृतिक स्वतन्त्रताओं' के समर्थन को 'भ्रष्ट स्वतन्त्रताओं' का समर्थन कह कर उसकी निन्दा की ।

स्वतन्त्रता के दो रूप हैं, प्राकृतिक ( हमारी प्रकृति अब जैसी भ्रष्ट है, मेरा तात्पर्य उससे है ) और नागरिक या सघीय । पहले प्रकार की स्वतन्त्रता मनुष्य और पशुओं व अन्य प्राणियों के लिए समान है । इसमें मनुष्य को मनुष्य के साथ अपने सहज-सम्बन्ध में जो कुछ भी चाहे करने की स्वतन्त्रता होती है । यह अच्छाई और बुराई दोनों की स्वतन्त्रता है । यह स्वतन्त्रता सत्ता से बेमेल और असगत है और अधिकतम न्यायपूर्ण सत्ता द्वारा भी, जरा में भी अक्रुण को नहीं सह सकती । इस स्वतन्त्रता को कायम रखने और इसका उपभोग करने में मनुष्य में बुराई बढ़ती है और धीरे-धीरे वह विवेकहीन पशुओं से भी गया-गुजरा हो जाता है—पूर्ण उच्छृंखला से सभी का ह्याम होता है ( *Omnes sumus licentia deteriores* ) । यह सत्य और गान्ति का वह महान् शत्रु है, वह जगली पशु है, जिसे सयमित और शमित करना सभी ईश्वरीय विधानों का लक्ष्य है । दूसरे प्रकार की स्वतन्त्रता को मैं नागरिक या सघीय कहता हूँ । ईश्वर और मनुष्य के बीच की प्रसविदा के सन्दर्भ में, नैतिक नियमों में, और मनुष्यों की आपसी राजनैतिक प्रसविदाओं और सविधानों के सन्दर्भ में इसे नैतिक स्वतन्त्रता भी कहा जा सकता है । यह स्वतन्त्रता सत्ता का समुचित लक्ष्य और उद्देश्य है, और उसके बिना नहीं रह सकती । यह केवल अच्छाई, न्याय, और ईमानदारी की स्वतन्त्रता है । इस स्वतन्त्रता का, (न केवल अपनी सम्पत्ति वल्कि) आवश्यकता पडे तो अपने जीवन को भी खतरे में डालकर आपको समर्थन करना है । 'यह स्वतन्त्रता एक रूप में सत्ता के अधीन रह कर ही कायम रखी और उपयोग की जानी है । यह उसी प्रकार की स्वतन्त्रता है जिन्के द्वारा ईसा ने हमें मुक्त किया है ।'

१. जान विन्श्रॉप, रिप्टरी आफ न्यू-इंगलैंड, जेम्स केन्डाल होम्पर द्वारा सम्पादित (न्यूयार्क, १९०८) पृष्ठ २, पृष्ठ २३८-२३९ ।

हांस का भी यही उत्तर होता। फिर भी, ये नागरिक या प्रसविदात्मक स्वतन्त्रताएँ अधिकाधिक मामने आयी। जान वाइज ने शुद्धतावादी दृष्टि का भेद खोल दिया। जब उन्होंने दर्शित किया कि अगर 'मनुष्य की नैतिक अधमता का विचार छोड़ दिया जाए' तो 'ईसाई स्वतन्त्रता' के प्रसविदात्मक धर्मशास्त्र के समकक्ष धर्म-निरपेक्ष सामाजिक-अनुबन्ध के सिद्धान्त को, जैसी पुफेनडॉर्फ ने उसकी व्याख्या की थी, रखा जा सकता था। भ्रष्टता की चेतना के क्रामिक ह्रास और अग्रेज व्यापारिकता के विरुद्ध बढ़ती हुई खीभ के साथ-साथ लॉक के 'निबन्धो' (ट्रीटाइजेज) का न्यू-इंगलैंड मे अधिकाधिक स्वागत हुआ और अन्ततः विद्रोह का औचित्य सिद्ध करने के लिए उनका उपयोग किया गया।

सामाजिक सिद्धान्त के साथ जो बात हुई वही प्राकृतिक दर्शन के साथ भी हुई। कैम्ब्रिज का प्लेटोवाद न्यूटन के विज्ञान के उदय के साथ निकट से सम्बद्ध था और जब १७०० के लगभग वेकन, न्यूटन और लॉक की रचनाएँ न्यू-इंगलैंड मे उपलब्ध हुईं, तो उन्होंने शीघ्र ही रेमुसवादी ग्रन्थों की पुरानी पड चूकी भौतिकी और खगोल-विद्या का स्थान ले लिया।

## प्रेम का पवित्रतावादी<sup>१</sup> सिद्धान्त

शुद्धतावादी चर्च-नगरो की पूर्ण स्थापना होने के पहले ही उनमे पवित्रतावादियों के व्यक्तिवादी समूह घुस आये, जिन्हे धर्मशास्त्री आमतौर पर केवल 'विप्रतिपेधवादी'—धार्मिक अराजकतावादी कहते थे, और अपनी सामुदायिक आस्था का पूर्ण नकार मान कर जिनसे भय खाते थे। पहले क्वेकर<sup>२</sup> और आनाबैप्टिस्ट<sup>३</sup> लोग आये, फिर मेथॉडिस्ट<sup>४</sup>। ये सभी 'उत्साह'

१. पायटिज्म—प्रोटेस्टेन्ट सम्प्रदायो में श्रद्धा, शुचिता, या भावनात्मकता की वृद्धि के लिए सत्रहवीं शताब्दी मे आरम्भ आन्दोलन।—अनु०

२. जार्ज फाक्स द्वारा सत्रहवीं शताब्दी के मध्य में स्थापित मत जिसका वास्तविक नाम 'मित्र-समाज' है। इनके मुख्य सिद्धान्त हैं—भाषा-भूषा की सादगी और शान्तिमय आचरण।—अनु०

३. शैशवकालीन अपतिस्मा की वैधता अस्वीकार करने के कारण पुन. अपतिस्मावादी कहलाते हैं। प्रोटेस्टेन्ट सुधारवाद की एक पराकाष्ठा पूर्ण शाखा। ये निजी आस्था और समानता को मानते हैं। यह आन्दोलन मुख्यतः जर्मनी में चला जहाँ इसके समर्थको ने कई विद्रोह भी किये।—अनु०

४. मोटे तौर पर धर्म-सदेशवादियों के लिए प्रयुक्त।—अनु०

या पुनस्त्यान को और वैयक्तिक श्रुति को मानते थे। खतरे को समझकर शुद्धतावादी लोग 'स्नेह उत्पन्न करने' या धार्मिक भाव-प्रवणता के विरुद्ध सौम्यता और ज्ञान पर जोर देने लगे।

व्यक्तिवाद और धर्म-सघवाद का मूलसघर्ष 'महान् जागरण' के काल में जोर से फैला जब यूरोपीय पवित्रतावाद और धर्म-सदेगवाद<sup>१</sup> अमरीका पहुँचे और उन्होंने जनसख्या के बड़े हिस्से को शीघ्र ही प्रभावित कर लिया। शुद्धतावादियों में इस सघर्ष को सबसे अधिक तीव्रता से अनुभव करने वाले और सबसे अधिक तेजी से उसका उपाय करने वाले जोनाथन एडवर्ड्स थे। उन्होंने रेमुसवाद और कैम्ब्रिज के प्लेटोवाद का अध्ययन येल कालेज में किया था (संभवतः सैमुएल जॉन्सन के शिष्य रूप में, जो कुछ समय तक उनके अध्यापक थे)। किन्तु जिन दिनों वे कालेज में थे, तभी डमर पुस्तकालय यूरोप से आया, जिसमें 'नव-ज्ञान' की मुख्य पुस्तकें थी, और उन्होंने तथा जॉन्सन ने बड़ी उत्सुकता से उन्हें पढ़ा। दो दार्शनिक रचनाओं ने उन्हें विशेषतः प्रभावित किया, लॉक का 'एसे' (निबन्ध) और हेचसन की पुस्तक, 'ऐन एन्वयायरी इन टु दी ओरिजिनल आफ अवर आइडियाज़ ऑफ व्यूटी ऐन्ड व्चू' (सौन्दर्य और सद्गुण सम्बन्धी हमारे विचारों के मूलस्रोत की एक खोज)। पहली पुस्तक उन्होंने १७१७ में पढ़ी जब वे कालेज में ही थे, और दूसरी १७३० के लगभग जब वे नार्थम्पटन में एक युवा पादरी थे। उनका निजी धार्मिक द्वन्द्व १७२२-२५ के वर्षों में सबसे अधिक तीव्र था और १७३४ में उनके गिरजा-क्षेत्र में 'पुनस्त्यान' या 'जागरण' शुरु हो गया। इन वर्षों में उन्होंने 'नये' दार्शनिकों के साथ-साथ एक अन्य रचना को भी बार-बार पढ़ा, जिससे शुद्धतावादी धर्मशास्त्री परिचित थे, किन्तु जो एडवर्ड्स के लिए विशेष महत्वपूर्ण बन गयी—पेट्रोवान मास्ट्रिख्ट की 'थ्योरेटिको-प्रेक्टिका थियालाजी, (सैद्धान्तिक-व्यावहारिक धर्मशास्त्र), जो एक लोकप्रिय अंग्रेजी संस्करण में भी उपलब्ध थी। वान मास्ट्रिख्ट हालैंड के प्रमविदात्मक धर्मशास्त्रियों से निकट में सम्बद्ध होने पर भी, हालैंड में पवित्रतावाद के सन्स्थापकों में से थे। इन यूरोपीय पवित्रतावाद ने एडवर्ड्स को धर्मशास्त्र के क्षेत्र में 'महान् जागरण' के अग्रज और अमरीकी पवित्रतावाद के लिए तैयार कर दिया। शीघ्र ही एडवर्ड्स 'नव-ज्योनियों' के—ऐसे शुद्धतावादी जिनका भुक्ताव धार्मिक व्यक्तिवाद की ओर था और जिन्होंने पुनस्त्यान में भाग लिया, बौद्धिक नेता बन गये। उन्होंने एक दर्शन का निर्माण किया जो निजी तीव्रता और समकालीन बौद्धिक धारणाओं के श्रेष्ठ निरूपण की दृष्टि में अत्यधिक प्रभावशाली था। अगले अध्याय

मे हम देखेंगे कि वैज्ञानिकों के रूप में लॉक और न्यूटन के प्रति उनका क्या दृष्टिकोण था। यहाँ हमारा सम्बन्ध उनके द्वारा पवित्रतावादी प्रभाव के अन्तर्गत शुद्धतावादी परम्परा के सशोधन से है।

लॉक के इस सिद्धान्त से कि भावन के सरल विचार ही चिन्तन का मूल स्रोत है और हचेसन के नैतिक भावना के सिद्धान्त से सकेत ग्रहण करके, एडवर्ड्स ने कहा कि ईश्वर का अनुभव एक प्रकार के भावानुभव द्वारा ही हो सकता है, 'मनुष्य के प्रति ईश्वरीय विधानों का औचित्य सिद्ध करने' के द्वारा नहीं, जैसा शुद्धतावादियों और अन्य तर्कनावादी धर्म-शास्त्रियों ने करने की चेष्टा की थी। उन्हें याद था कि युवावस्था में किस प्रकार उनका मन ईश्वर की पूर्ण सर्वशक्तिमत्ता के सिद्धान्त का विरोध करता था, जब तक कि 'ईश्वर में एक आन्तरिक, मधुर आनन्द' उन पर नहीं छा गया। उनका अपना प्रभावशाली वर्णन उद्धृत करने योग्य है—

“वचन से ही मेरे दिमाग में ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता के सिद्धान्त के विरुद्ध आपत्तियाँ भरी थीं, कि वह जिसे चाहे अनन्त जीवन के लिए चुन ले और जिसे चाहे अस्वीकार कर दे, हमेशा के लिए नष्ट होने को, अनन्तकाल तक नरक-यातना सहने को छोड़ दे। मुझे यह एक भयानक सिद्धान्त प्रतीत होता था। लेकिन मुझे वह समय अच्छी तरह याद है जब ईश्वर को इस सर्वशक्तिमत्ता के प्रति और अपनी निर्वाह इच्छा के अनुसार अनन्तकाल के लिए मनुष्यों की व्यवस्था करने में, उसके न्याय के प्रति मैं आश्चर्य और पूर्णतः सन्तुष्ट हो गया। किन्तु मैं यह नहीं बता सकता था कि कैसे या किस माध्यम से मैं इस प्रकार आश्चर्य हो गया। उस समय और बहुत समय बाद तक मुझे कल्पना भी नहीं थी कि इसमें ईश्वरीय प्रेरणा का कोई असाधारण प्रभाव था। केवल इतना ही कि अब मैं अधिक दूर तक देख पाता था, और मेरी तर्कबुद्धि उसके न्याय और औचित्य को समझ गयी थी। और इससे उन सभी गकाओं और आपत्तियों का अन्त हो गया। उस दिन से आज तक ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता के सम्बन्ध में मेरे दिमाग में एक आश्चर्यजनक परिवर्तन आया है। ऐसा, कि विल्कुल पूर्ण अर्थ में, कभी कोई शका इस बारे में उठी ही नहीं कि ईश्वर जिस पर दया करना चाहे दया करे और जिसे चाहे उससे सख्ती करे। स्वर्ग और नरक के सम्बन्ध में ईश्वर की पूर्ण सर्वशक्तिमत्ता और न्याय के सम्बन्ध में मेरा दिमाग उतना ही आश्चर्य प्रतीत होता है जितना किसी दृष्टिगोचर वस्तु के सम्बन्ध में। कम से कम, कुछ समयों पर ऐसा ही होता है। किन्तु प्रथम विश्वास के बाद, ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता के सम्बन्ध में बहुधा मुझे विल्कुल भिन्न प्रकार का अनुभव होता है। उस समय के बाद बहुधा मुझे न केवल विश्वास हुआ

है, उसका सम्बन्ध केवल परिकल्पना से है, लेकिन दूसरी बात का सम्बन्ध हृदय से है। जब हृदय में किसी वस्तु के सौन्दर्य और अनुकूलता की अनुभूति होती है, तो अवश्य ही उसे ग्रहण करने में हृदय को सुख मिलता है।<sup>१</sup>

एडवर्ड्स को विश्वास था कि लाँक जिस प्रकार के प्रमाण की माँग कर सकते थे, वैसे आनुभविक प्रमाण इस बात के लिए उनके पास बहुतेरे थे कि मनुष्यों को ईश्वर में आनन्द मिलता है। किन्तु वे इस बात की ओर भी इंगित करते हैं कि ईश्वर के प्रति प्रेम या 'धर्म की वस्तुओं' में मिलने वाला सुख स्वाभाविक भावनाएँ नहीं हैं, क्योंकि प्रयुक्त होने वाले साधन स्वाभाविक नहीं हैं। लाँक का अनुसरण करते हुए, एडवर्ड्स का विश्वास था कि स्वाभाविक 'सकल्प-क्रिया' में सकल्प 'समझ के अन्तिम आदेश' द्वारा निर्णीत होता है। इसके विपरीत, इस अलौलिक भावना में, ईश्वर की महिमा की अनुभूति या ग्राह्यता से उसकी समझ उत्पन्न होती है। इस प्रकार एडवर्ड्स ने अलौलिक या पवित्र प्रेम के लिए बड़े ध्यानपूर्वक एक अनुभववादी तर्क निर्मित किया।

किन्तु अनुभववादी दृष्टिकोण से ही सन्तुष्ट न रहकर उन्होंने उसी विचार को एक प्लेटोवादी रूप दिया। उन्होंने न केवल पवित्रतावादियों की भाँति कहा कि ईश्वर तक 'हृदय' के द्वारा ही पहुँचा जा सकता है, 'दिमाग' के द्वारा नहीं, बल्कि यह भी कि यह 'पवित्र' या अलौलिक प्रेम, अखिल सृष्टि के प्रति प्रेम है। उन्होंने इसे 'अस्तित्व मात्र के प्रति उदारता' या 'अस्तित्व को अस्तित्व की सहमति' कहा। सारे प्राकृतिक या नैतिक सद्गुण केवल इस 'सच्चे सद्गुण' की प्रतिछाया और परिणाम हैं। इसका आधार निरपेक्षता के मानवीयतावादी रूप में कोई 'नैतिक भावना' नहीं है, वरन् स्वयं अस्तित्व की उत्कृष्टता, अस्तित्व के अगो में अनुपात और सामजस्य की उत्कृष्टता है। फलस्वरूप, "दिमागों में मिलने वाला सम्पूर्ण प्राथमिक और मौलिक सौन्दर्य या उत्कृष्टता, प्रेम है। और उनमें हमें जो कुछ मिलता है, सबको अन्ततः इस रूप में देखा जा सकता है।"<sup>२</sup>

एडवर्ड्स ने दिव्य कला की धारणा पर आधारित रेमुस के प्लेटोवाद को, प्लेटोनी प्रेम के एक पवित्रतावादी मस्करण के रूप में पुनः निर्मित किया। उन्होंने यह विन्कुल स्पष्ट कर दिया कि उनका 'पवित्र-प्रेम' या उदारता, भावुकता या मात्र भावप्रवणता नहीं है। यह आनुभविक और अनुभववादी 'भावना' है। और निश्चय ही, यह न केवल लोगों की प्रेरणा है, न धार्मिक पृनस्थानों के

१. यही, पृष्ठ १०३।

२. 'नोट्स ऑन दी माइण्ड'।

आनन्दोन्माद भरे 'अनुराग'। एडवर्ड्स का 'धार्मिक अनुराग पर निबन्ध' (ट्रोटाइज आन रेलिजस ऐफेक्शन्स) बहुत ही आलोचनापूर्ण है, और 'ईसाई व्यवहार' या व्यावहारिक पवित्रता सम्बन्धी उनकी धारणा न रहस्यवाद है, न उत्साह। यह सौन्दर्य की प्लेटोनी भावना और सवेदनशीलता से मिश्रित शुद्धतावादी सौम्यता है।

लेकिन न्यू-इंग्लैंड के शुद्धतावादियों के लिए, इसके अर्थ और परिणाम उद्देलित करने वाले थे। जब नार्थम्पटन के युवा एडवर्ड्स ने ओस्टन के अभिजात-वर्ग के समक्ष 'मनुष्य की निर्भरता में ईश्वर की महिमा' का उपदेश किया, तो इसका जवरदस्त प्रभाव पड़ा। काल्विनवादी रूढ़ियाँ—पूर्ण और निरकुश निर्णयों का सिद्धान्त, मूल भ्रष्टता का सिद्धान्त, पूर्वनिर्णय, नरकदंड और उद्धार का सिद्धान्त—एक पवित्र प्रजाधिपत्य की प्रसंविदा के रूप में नहीं, वरन् ईश्वर के प्रति प्रेम की एक 'आन्तरिक' या 'सवेदनात्मक' अभिव्यक्ति के रूप में पुनर्जीवित हो, इसमें ताजगी भी थी और परेशानी भी। 'नव-ज्योटियों' और 'पूर्व ज्योटियों' का अन्तर अधिकाधिक स्पष्ट होने के साथ, शुद्धतावाद और पवित्रतावाद में मेल बिठाने की एडवर्ड्स की चेष्टा अधिकाधिक अव्यावहारिक सिद्ध हुई। जब उन्होंने, और उनसे भी कम चतुराई के साथ उनके शिष्यो वेलामी, एमॉन्स और हापकिन्स ने 'अर्ध-प्रसंविदा' की लोकप्रिय धारणा का खंडन करके न्यू-इंग्लैंड के धर्म-समुदायो में नियमबद्ध समागम और धार्मिकता या पुनरुद्धार की सार्वजनिक स्वीकृति की परम्परा को फिर से चलाना चाहा, तो वे एक अलोकप्रिय अल्पसंख्यक समूह रह गये और अन्त में वे केवल काल्विनवादियों का एक छोटा-सा गुट रह गये जिसमें दार्शनिक विद्वत्ता तो थी, लेकिन जो समाज में अलोकप्रिय था। आत्मरक्षा के लिए, और 'पवित्र-प्रेम' के हित में, एडवर्ड्स के समर्थकों को प्रेस्बिटीरियन लोगो से सम्बद्ध होना पड़ा। प्रेस्बिटीरियन लोगो ने उनके दर्शन को भ्रष्ट किया, उनके पवित्रतावाद का स्वागत किया, उनके व्यक्तिवाद के स्थान पर ( जेफर्सन के उपर्युक्त शब्दों में ) प्रोटेस्टेन्ट जेसूटिज्म' के एक प्रेस्बिटीरियन रूप को, 'राजनीति में एक ईसाई दल'<sup>२</sup> का केन्द्रीभूत संगठन बनाने की चेष्टा को ले आये। न

१. जेसूट—सोलहवीं शताब्दी में इग्नेशियस लोयोला द्वारा स्थापित एक संगठन (ईसा का समाज) के सदस्य, जिनका लक्ष्य धर्मतन्त्रों की स्थापना करना था।—अनु०

२. देखिए, एजरा स्टाइल्स एली की पुस्तिका 'दी ड्यूटी ऑफ किश्चियन फ्री, मेन टु एलेक्ट क्रिश्चियन रूलर्स' (१८२७), जोसेफ ब्लॉ द्वारा सम्पादित 'अमेरिकन फिलासफिक ऐंड्रैसेज', १७००-१९०० (न्यूयार्क, १९४६) में पुन मुद्रित, पृष्ठ ५५१-५६२। इसके अतिरिक्त जोसेफ ब्लॉ, 'दी क्रिश्चियन पार्टी इन पालिटिक्स' रिथ्यू आफ रेलिजन IX (सितम्बर, १९४६) भी देखिए।

भाववाद सम्बन्धी अपनी धारणा में कुछ परिवर्तन किया और कारणाता के एक भाववादी सिद्धान्त पर जोर दिया। दो ग्रेट क्रिश्चियन डाक्ट्रिन आफ ओरिजिनल सिन डिफेन्डेड (मूल पाप के महान् ईसाई सिद्धान्त का समर्थन) में, जिसका प्रकाशन १७५८ में जाकर हुआ, उन्होंने आवश्यक सम्बन्ध के विचार का खण्डन किया, जैसा लगभग उसी समय ह्यूम भी कर रहे थे। ऐसा प्रतीत होता है कि एडवर्ड्स ने अपनी आलोचना का विकास ह्यूम से अलग, स्वतन्त्र रूप में किया और निश्चय ही उनके लक्ष्य बिल्कुल भिन्न थे। उन्होंने सारे 'माध्यमिक कारणों' का विरोध किया और सारी कारणाता को सीधे ईश्वर के 'निरकुश विधान' में आरोपित किया। ईश्वर जगत् में एकमात्र 'कर्त्ता' है। भौतिक वस्तुएँ उसके द्वारा माध्यम के रूप में प्रयुक्त होती हैं, लेकिन दरअसल, भौतिक वस्तुएँ 'प्रभावी कारणों' के रूप में कार्य नहीं करती।

“..पूर्व अस्तित्व अगले क्षण में या देश-विस्तार के अगले अणु में नये अस्तित्व का उचित कारण नहीं हो सकता, जैसे उस सूरत में कि वह (पूर्व-अस्तित्व) एक युग पहले या एक हजार मील की दूरी पर रहा होता और बीच के देश-काल में कोई अस्तित्व न होता। अतः सजित पदार्थों का अस्तित्व, हर पूर्वापर क्षण में ईश्वर के निमित्त, सकल्प और शक्ति का परिणाम ही हो सकता है।

“...इनमें निश्चय ही यह नतीजा निकलेगा कि ईश्वर द्वारा सजित वस्तुओं का परिदृश्य सम्पूर्ण रूप में एक निरन्तर सृजन के समान है, या ईश्वर द्वारा शून्य में से उन वस्तुओं के, उनके अस्तित्व के हर क्षण में सृजन के समान है।”

“..प्रकृति का मारा क्रम और जो कुछ भी उसके अन्तर्गत आता है, उसके सारे नियम और विधियाँ, नमरूपता और नियमितता, निरन्तरता और गमन, एक निरकुश का विधान है। इस अर्थ में, जगत् और उसके मारे अणुओं के अस्तित्व का ही जारी रहना, और निरन्तर अस्तित्व का ढग भी पूर्ण तरह एक निरकुश विधान पर निर्भर है। कारण कि अगर पिछले क्षण में ध्वनि या प्रकाश या रंग या प्रतिरोध, या गुरुत्व या विचार, या चेतना या कोई अन्य निर्भर वस्तु थी, तो यह भी बिल्कुल आवश्यक नहीं कि अगले क्षण भी ऐसा ही हो। मारा निर्भर अस्तित्व, जो कुछ भी है, एक समन्वय गति में है, हर समय गुजरता है और वापस आता है, हर क्षण नया होता है, जैसे वस्तुओं के रंग उन पर पड़ने वाले

१ डाक्ट्रिन आफ ओरिजिनल सिन डिफेन्डेड फास्ट और गान्धन की पुस्तक, पृष्ठ ३३०-३३४।

प्रकाश से हर क्षण नये होते है । और सब कुछ समरूप में ईश्वर से आता है, जैसे सूर्य से प्रकाश । हम उसी (ईश्वर) मे जीवित हैं, गतिशील हैं, और अपना अस्तित्व रखते है ।”<sup>१</sup>

एडवर्ड्स का सिद्धान्त कि ईश्वर सब कुछ का सृजन करने वाला है, केवल परम्परागत काल्विनवाद की ओर उनकी वापसी ही नहीं था, बल्कि न्यूटन और लॉक के विचारों पर आधारित, हर वस्तु में ईश्वर की व्याप्ति के पक्ष मे एक ठोस तर्क था । यह सिद्धान्त वस्तु (मैटर) के अस्तित्व से इनकार नहीं करता था । इसका कथन था कि वस्तु का अस्तित्व और क्रियाशीलता ईश्वर मे ही होती है । यह पदार्थ या पदार्थों के अस्तित्व से इनकार करता था, क्योंकि ईश्वर पदार्थ से अधिक कुछ है । ईश्वर अस्तित्व है, निरन्तर सृजनशील है । और यह यान्त्रिक कारणाता या आवश्यक सम्बन्धों से इनकार करता था । यह बात ध्यान देने योग्य है कि एडवर्ड्स के अनुसार मानवीय सकल्पों का अस्तित्व भी ईश्वरीय सकल्प मे है, और वे ईश्वर में ही क्रियाशील होते है । एडवर्ड्स के भाववाद का तात्कालिक प्रतिवादी स्वर भौतिकवाद का नहीं, अर्मिनियनवाद<sup>२</sup> का था । एडवर्ड्स के भाववाद का विरोधी बर्कले<sup>३</sup> का भाववाद था ।

अमरीकी दर्शन में इस समय असारवादी सिद्धान्तों के प्रादुर्भाव का अधिक व्यापक महत्व इस बात मे है कि वे मुख्य प्रश्न जिनसे इन सिद्धान्तों का जन्म हुआ, नये प्रश्नों के समक्ष गौण हो गये । अमरीका मे भाववाद का प्रसार वास्तव में एक गतावदी वाद जाकर हुआ और असारवादी भाववाद का सबसे कम ।

१. वही, पृष्ठ ३३६-३३७ ।

२. हालैएडवादी प्रोटेस्टेन्ट धर्मशास्त्री अर्मिनियस के सिद्धान्त, जिन्होंने काल्विन का, विशेषत ईश्वर द्वारा पूर्वनिर्णय के सिद्धान्त का विरोध किया ।

३ बर्कले : आयरवासी दार्शनिक (१६८५-१७५३), जो कुछ वर्ष रोड आइलैंड मे भी रहे ।—अनु०

## दूसरा अध्याय



# अमरीका का प्रबुद्ध काल

## दर्शन सत्तारूढ़

प्रबुद्धता की दार्शनिक परिभाषा नहीं की जा सकती, विशेषतः अमरीका में, जहाँ इसका रूप सबसे कम साहित्यिक और सबसे अधिक सक्रिय था। इस देश में मानवी तर्क-बुद्धि का कोई व्यवस्थित निरूपण नहीं हुआ—न कोई विश्वकोष, न कोई विचार-दर्शन, न कोई विचार-व्यवस्था। फिर भी, हमारे इतिहास का कोई अन्य काल ऐसा नहीं है जिसमें लोगों की सार्वजनिक रुचियों का इतना निकट सम्बन्ध दार्शनिक प्रश्नों से रहा हो। अमरीका में क्रान्तिकारी पीढ़ी के बौद्धिक जीवन को समुचित रूप में समझने के लिए हमें गास्त्रीय ग्रन्थों या धर्मशास्त्र और नीतिशास्त्र की व्यवस्थाओं या मननशील एकान्त की रचनाओं को न देखकर, सार्वजनिक जीवन के केन्द्र पर—राजकीय दस्तावेजों और राजनैतिक मंचों, समाचार-पत्रों और भाषण पीठिकाओं पर—नजर डालनी होगी। अमरीका में कभी भी दार्शनिक विचार और सामाजिक कार्य में इतने अधिक निकट सम्बन्ध नहीं रहा। यद्यपि अधिकांश दार्शनिक विचार तात्कालिक ही थे, विशिष्ट समस्याओं के मार्गभौमिक हल खोजते थे, फिर भी प्रबुद्ध-काल के विचारों को केवल युक्तिकरण कह कर छोड़ देने में काम नहीं चलता। उस समय अमरीकी जीवन का सर्वप्रमुख तथ्य यह था कि न केवल समाज की शक्तें और आशाएँ अमरीका पर केन्द्रित थीं, बल्कि अमरीकी मार्गजनिक जीवन के नेता स्वयं भी अपनी रुचियों और कार्यों के अंगर मार्गभौमिक नहीं तो अविश्व व्यापक पक्षों के सम्बन्ध में मचसुच विन्निन थे। उनमें मचमच 'मनुष्य-जाति के मनों का उच्चि आदर' था। यह देव व- आश्चर्य होता है कि माने पांमा को नमन्ने के लिये वे मनीन और भविष्य में मितनी हूँ न देतां ने।

इतिहास का निर्माण कभी भी इससे अधिक चेतना और अन्तर्विवेक के साथ नहीं किया गया था और प्राचीन यूनान के बाद ऐसे अवसर बहुत कम आये थे जब दर्शन को सार्वजनिक उत्तरदायित्व वहन करने के अवसर इससे अधिक मिले हो।

अमरीकी प्रबुद्ध-काल के बारे में तटस्थ भाव से लिखना या पढ़ना असम्भव है, क्योंकि उसमें एक राष्ट्र के रूप में हमारे उत्तराधिकार का मर्म और शेष मानवता के साथ हमारे गम्भीरतम सम्बन्ध निहित हैं। अमरीका उस समय दोहरे अर्थ में एक सर्वदेशीय सीमान्त-क्षेत्र था। एक तो यूरोपीय विचारको की कई पीढ़ियों के विचार और मनोवेग इसमें एकत्र होकर क्रियाशील हुए। दूसरे इसने उन साहस-पूर्ण राजनैतिक, धार्मिक और नैतिक प्रयोगों में अगुआई की जिनमें उसके बाद से सारा विश्व ही भाग लेता रहा है। दर्शन के इतिहासकार को इसमें कुछ झुंझुकी होती है कि वह प्रबुद्ध-काल के दर्शन की सर्वदेशीय और विशिष्ट अभिव्यक्तियों के रूप में जॉन आडम्स, बेन्जामिन फ्रैंकलिन, थॉमस जेफरसन और जेम्स मैडिसन की ओर संकेत करे और फिर यह स्वीकार करने को बाध्य हो कि उनकी रचनाएँ घिसी-पिटी बातों से और उनके दिमाग भ्रामक धारणाओं से भरे पड़े हैं। उनकी कोई विचार-व्यवस्थाएँ नहीं थी और जिन बिखरे हुए विचारों पर उन्होंने अमल किया, उनमें से अधिकांश सचेत रूप में उधार लिए हुए थे। पठन-पाठन के लिए वे अच्छी सामग्री नहीं हैं, लेकिन इसके बावजूद, वे अमरीकी दर्शन के चिर-प्रतिष्ठित प्रतीक होने के अलावा, अभी भी जीवन्त शक्तियाँ हैं। इन परिस्थितियों में अमरीकी प्रबुद्ध-काल को, तथ्य और विचार दोनों में ही, एक 'यशस्वी क्रान्ति' के रूप में प्रस्तुत न कर पाना, निश्चय ही इतिहासकार की ही असफलता होगी, स्वयं प्रबुद्धता की नहीं।

फिर भी, एक अर्थ में यह प्रबुद्धता बुरी तरह असफल रही। उसके विचार शीघ्र ही अमान्य या भ्रष्ट हो गये। भविष्य की उसकी योजनाएँ दफन कर दी गयीं और उसके तत्काल बाद ही उसके आदर्शों और मान्यताओं के विरुद्ध एक गहरी और आवेशपूर्ण प्रतिक्रिया आई। उसके महान् विषय-प्राकृतिक अधिकार, धार्मिक स्वतन्त्रता, उदार धर्म, स्वतन्त्र विचार, सार्वभौमिक प्रगति और प्रबुद्धता—कितनी जल्दी उनका स्वर खोखला पड़ गया था। कितना व्यापक भ्रम-विनाश था। वॉशिंग्टन के एक भूस्वामी ने १८५० के लगभग लिखा कि 'जन-अधिकारों के प्रत्यक्ष विरोधियों की शक्ति अगर उनकी इच्छाओं के अनुरूप होती, तो वे जितनी (बुराई) कर सकते थे,' लोकतान्त्रिक सिद्धान्त 'उससे अधिक बुराई का कारण रहे है। ..वाल्डिंग मताधिकार पर आधारित सरकार, सबसे खराब,

लोगो द्वारा 'सबसे खराब' लोगो की सरकार होगी।<sup>१</sup> १८५५ में जेफरसन को श्रद्धाजलि देते हुए, एक जर्मन उदारवादी ने अमरीकी सस्कृति में स्वतन्त्रता के पूर्ण ह्रास पर शोक प्रकट किया।<sup>२</sup> और १८५६ में लिंकन ने लिखा —

“जेफरसन के सिद्धान्त स्वतन्त्र समाज की परिभाषाएँ और स्वयसिद्ध सिद्धान्त है। फिर भी उनसे इनकार करने और बचने में सफलता का बड़ा दिखावा किया जाता है। एक उन्हें बड़े जोश से 'चमक-दमक भरी सामान्यता' कहता है। दूसरा ढिठाई से उन्हें 'स्वयसिद्ध भूठ' कह देता है। अन्य लोग छल भरा तर्क देते हैं कि वे (सिद्धान्त) 'उच्च जातियो' पर लागू होते हैं। ये अभिव्यक्तियाँ, वापस आती हुई निरकुशता के अग्रदूत हैं, सफरमैना है।”<sup>३</sup>

किन्तु इस प्रतिक्रिया से यह प्रमाणित नहीं होता कि प्रबुद्ध-काल सचमुच प्रबुद्ध नहीं था। इसके विपरीत हमें अमरीकी दार्शनिकों में उन महान् दिनों की स्मृति में वापस जाने की प्रवृत्ति अधिकाधिक और कामनाभरे रूप में मिलती है, और कोई भी अमरीकी विचारक, जो केवल प्राध्यापक ही नहीं है, कभी-भी कुछ विचारमग्न हो कर उस उपयोगिता और स्वतन्त्रता की इच्छा किये बिना नहीं रह सकता, जो इस समय दर्शन को प्राप्त थी।

## परहित

प्रबुद्ध-काल का आरम्भ आत्मतोष में हुआ और अन्त भय में। उनकी प्रारम्भिक अवधियों में, धर्मशास्त्रीय आजावाद ने मार्वाभौमिक परहित में विश्वास उत्पन्न हुआ। अमरीका में इस विशेषता का काटन मेयर ने प्रमुखता प्रदान की,

१. ऐवरी आ क्रैवेन, एडमन्ट रफिन . मदनर ( न्यूयार्क, १८२३ ), पृष्ठ ४४, इसी प्रकार जार्ज किट्ज़ह्यू, नीशियालोंनी फ़ान् दी लाउय (गिचमण्ड, १८५४), विनोपत १६वां अध्याय।

२. जे. वी. स्टानो, रेडेन अइन्डलुन्जेन उंड श्रीफे (मिन्मिनाटी, १८६३) पृष्ठ १६।

३. एल्बर्ट एवेरी बर्ग द्वारा मन्पादित दो गट्टिन्ग आफ़ चॉमन नेदरलन्ड (वासिंगटन, १८००) में उद्धृत, पृष्ठ (१) पृष्ठ १६-१७।

जो एक वृद्ध आडम्बर-प्रिय धर्मशास्त्री थे और 'भलाई करना' अपने पेशे का कर्त्तव्य समझते थे । उन्होंने न केवल 'भलाई करने के निबन्ध' (एसेज दु इ गुड ) लिखे, बल्कि घर-घर जाकर, जहाँ भी उन्हें बुराई का सन्देह होता वहाँ 'भलाई करते' । अपने अन्तःकरण से प्रेरित होकर वे हर बात में दखल देते । उदारता और 'ईसाई प्रेम' सम्बन्धी एडवर्ड्स की धारणा में विषय ईश्वर है, और लाभ स्वयं अपनी आत्मा को होता है । किन्तु अधिक कट्टर शुद्धतावादियों ने उदारता को दूसरो की भलाई करने के अर्थ में समझा । उनकी यह कल्पना थी कि स्वयं ईश्वर की रुचि अपने यग से अधिक अपने प्राणियों के सुख में है । मेथर की रचना 'क्रिश्चियन फिलासफर' इस दम्भ की सर्वप्रथम अमरीकी अभिव्यक्तियों में से है, जो प्रकृति में औचित्य और उद्देश्य के तर्क पर आधारित है । बटलर की रचना 'एनालॉजी आफ रेलिजन' ( धर्म का सादृश्य ) और पेले की रचना 'नेचुरल थियालॉजी' ( प्राकृतिक धर्मशास्त्र ) को सोद्देश्यता के तर्क की व्यवस्थाओं के रूप में सामयिक लोकप्रियता मिली । सार्वभौमिक ईश्वरीय विधान में विश्वास न्यू-इंग्लैंड के समृद्ध 'विशिष्ट वर्ग' में अधिकाधिक मान्य हुआ । बोलास्टन की रचना 'नेचुरल रेलिजन' ( प्राकृतिक धर्म ) को बहुत लोगो ने पढा और उसकी प्रशंसा की । सैमुएल जॉन्सन ने उसे अपनी रचना 'एथिका' ( नीति ) का आधार बनाया । बोलास्टन का अनुसरण करते हुए उन्होंने कहा कि ईश्वर हर वस्तु के साथ वैसा ही व्यवहार करता है, जैसी वह सचमुच है, 'सत्य के अनुसार', और इसलिये मनुष्य के साथ उसका व्यवहार सुख ( नि सन्देह अनन्त ) के लिए उत्पन्न किये गये प्राणी के रूप में होता है ।

“हमें चाहिये कि सवेदनशील और तर्कनापरक, सामाजिक और अनश्वर प्राणियों के रूप में हम अपनी सारी प्रकृति और कालावधि को ध्यान में रखें । अतः यह (हमारा ध्यान) कालक्रम में, और अनन्त काल तक सारी मानवीय प्रकृति, और सारी नैतिक व्यवस्था की भलाई और सुख होगा । फलस्वरूप, पशु-गरीर की भलाई, या इन्द्रिय-सुख, केवल काल्पनिक है, और जहाँ तक वह आत्मा की भलाई और सुख से मेल नहीं खाता, वहाँ तक वह भला नहीं रह जाता, बल्कि उसकी प्रकृति बुराई की हो जाती है । यही बात निजी भलाई के बारे में भी है, जहाँ तक सार्वजनिक भलाई से उसका मेल न हो और सासारिक भलाई के बारे में भी, जहाँ तक शाश्वत से उसका मेल न हो । . और यह हमारी भलाई और मुख सम्पूर्णतः, अवश्यमेव सत्य और वस्तुओं की प्रकृति के समरूप है, या वस्तुएँ, अनुराग और कार्य वास्तव में जैसे है, उसी रूप में उन्हें देखने पर उनके समरूप हैं, बल्कि उनका परिणाम हैं । कारण कि उन्हें वास्तविक रूप में देखने का अर्थ यह मानना है कि वे समुचित हैं, और यह उनकी प्रकृति ही हैं

कि वे हमारी बौद्धिक, सामाजिक और अनश्वर प्रकृति को उसकी सम्पूर्णता में अन्ततः सुखी बनायें।”<sup>१</sup>

बेन्जामिन फ्रैकलिन ने न केवल वोलास्टन की पुस्तक पढ़ी थी, बल्कि जब वे कुछ दिनों के लिए लन्दन में थे, तो उन्होंने उसकी छपाई में भी काम किया था। उन्हें ऐसी आत्मतुष्टि हास्यास्पद लगी और अपनी रचना ‘डिसटेंशन आन लिवर्टी ऐण्ड नेसेसिटी, प्लेजर ऐण्ड पेन’ (स्वतन्त्रता और आवश्यकता, आनन्द और पीडा पर निबन्ध) में उसका मज़ाक उड़ाने में प्रशंसनीय सफलता मिली। फ्रैकलिन सासारिक मानवीयता के एक अपरिष्कृत और वैचित्र्यमय, किन्तु प्रभावशाली प्रतिरूप थे। उन्होंने पूरी तरह और प्रभावकारी रीति से अपने को जनसेवा में और उपयोगी योजनाओं में लगाया। उनकी ‘सद्गुण की कला’ और ‘पुत्र रिचर्ड’ जिन्हे आमतौर पर मितव्ययिता और पूँजीवादी नैतिकता का निरूपण माना जाता है, उनके अपने मतानुसार ‘भलाई करने के प्रयास’ थे। फ्रैकलिन को अमरीका में सचमुच एक क्रान्तिकारी आकृति बनाने वाली चीज़ थी, उनके विचार और नैतिकता की पूर्ण सासारिकता। याकी (न्यू-इंगलैंड-वासियों का व्यग्य-नाम) आत्मतुष्टि को बहुत कुछ अपने अन्दर बनाये रखने के अलावा, उन्होंने क्वेकरों की आत्मतुष्टि का भी कुछ अंश प्राप्त कर लिया। शुद्धतावादी सद्गुणों के आर्थिक मूल्य के सम्बन्ध में उनके अन्दर आत्मतुष्टि की भावना थी। लेकिन उन्होंने उन पर से पवित्रता का आवरण उतार कर उन्हें एक पूर्णतः उपयोगितावादी आधार पर प्रतिष्ठित किया। ‘पुत्र रिचर्ड अल्मनक’ (पुत्र रिचर्ड पचाग) के पाठक को कभी यह सन्देह नहीं होगा कि उममें प्रस्तुत कहावती ज्ञान और सरल समझ बौद्धिक सघर्ष और श्रमसाध्य मुक्ति की उपलब्धि थी। सारी बातें बहुत ही सामान्य और सादगी भरी लगती हैं। किन्तु फ्रैकलिन की ‘आत्मकथा’ या उसे भी अधिक, ईश्वरवाद (डाइज्म) पर उनको प्रारम्भिक रचनाओं को पढ़कर हम देख सकते हैं कि उस धर्मशास्त्रीय वातावरण और आदर्शों के बीच सरल समझ की उनकी खोज के पीछे कितनी प्रबुद्धता, सस्कार और आलोचनात्मक ईमानदारी थी।

“हम कभी-कभी विवाद करने और बहस करना हमें बड़ा प्रिया था। जो विवाद की प्रवृत्ति बहुधा बड़ी बुरी आदत बन जाती है। बातचीत में कटुता लाने और उसे विगाड़ने के अनिश्चित इनमें ऐसे लोगों के प्रति क्षाम और जायद

१. स्टर्लिंग और कैरोल इन्गल्स द्वारा सम्पादित, ‘समुग्न ज्ञानम्, प्रेमिटेन्ट आन रिग्न कान्सेन, रिन् कैरिअर एण्ड राइजिंग (न्यूयार्क, १९०२) पृष्ठ २, पृष्ठ १४२।

शत्रुता उत्पन्न होती है, जिनसे मित्रता हो सकती है। धार्मिक विवाद पर अपने पिता की पुस्तकें पढ़कर मुझे यह आदत पड गयी थी। तबसे, मैंने देखा है कि समझदार व्यक्ति इसमें बहुत कम पडते हैं, सिवाय वकीलो, विश्वविद्यालयों के लोगो, और आमतौर पर एडिनवरा (स्कॉटलैंड की राजधानी—अनु०) में पले हुए सभी प्रकार के लोगो के।

“मुझे विश्वास हो गया कि सत्य, ईमानदारी और निष्ठा ..जीवन में सुख के लिए अधिकतम महत्व की है।”<sup>१</sup>

इस प्रकार फ्रैंकलिन ने शुद्धतावादियों में धीरे-धीरे आ रहे एक दार्शनिक परिवर्तन को पूर्ण और प्रकट रूप दिया। बहुत-कुछ सचेत रूप में वे समझने लगे कि ‘शुद्धतावादी नैतिकता’ की एक धर्मशास्त्रीय अभिव्यक्ति होने के अलावा, उसका एक उपयोगितावादी आधार भी था। न्यूइंगलैंड-वासियों का शुद्धतावादी होना उनके काल्पनिकवाद के कारण जरूरी नहीं था, जैसा कि आमतौर पर माना जाता है, बल्कि न्यूइंगलैंड का निर्माण करने की उनकी इच्छा के कारण जरूरी था। ‘पीडित अन्तरात्मा’ या पाप की भावना का, जो आमतौर पर पतन और भाग्य के पूर्व-निर्धारण के काल्पनिक सिद्धान्तों का फल समझी जाती है, प्रत्यक्ष और मुख्य कारण नयी बस रही वस्तियों के जीवन की कठोर आवश्यकताओं में मिलेगा। पादरी ध्यान रखते थे कि जो कुछ करना जरूरी हो, ईश्वर उसके लिए आदेश दे, और जो बाधा आये, उसे निषिद्ध घोषित करे।

वेन्जामिन फ्रैंकलिन ने प्रयास किया कि शुद्धतावादी सद्गुणों को उनकी पूरी कठोरता के साथ कायम रखें, लेकिन उनकी धर्मशास्त्रीय मान्यता का पूरी तरह परित्याग कर दे। उन्होंने सीमान्तक्षेत्रीय नैतिकता को एक उपयोगितावादी आधार दे कर उसे आनुभविक मान्यता प्रदान की। इसमें उन्हें विशेष सफलता मिली। फ्रैंकलिन ने सारी बात को थोड़े से शब्दों में इस प्रकार कहा, ‘ईश्वरीय प्रेरणा का अपने-आप में मुझ पर कोई प्रभाव नहीं था। लेकिन मेरी एक राय यह थी कि चाहे कोई कार्य इस कारण बुरे न हो कि वह (ईश्वरीय प्रेरणा) उनका निषेध करती है या इस कारण अच्छे न हो कि वह उनका आदेश देती है, किन्तु शायद ये कार्य निषिद्ध इस कारण किये गये हो कि स्वयं अपनी प्रकृति में, सारी परिस्थितियों को देखते हुए, हमारे लिए श्रेय थे, या उनका आदेश इन कारण दिया गया हो कि वे हमारे लिए लाभदायक थे।<sup>२</sup> कहने को उतनी ही बात बाकी थी जो फ्रैंकलिन ने फिर-फिर कही, अगर आप कुछ उपलब्ध करना

१. वेन्जामिन फ्रैंकलिन, आटोबायोग्राफी।

२. वही।

चाहते हैं, तो उसके आवश्यक साधन ये हैं—मिताचार, मौन, व्यवस्था, सकल्प, मितव्ययिता, उद्योग, निष्ठा, न्याय आदि। और अगर कोई प्रमाण मागता, तो फ्रैंकलिन स्वयं अपने और उपनिवेशों के अनुभव को प्रमाण रूप में प्रस्तुत कर सकते थे।

दार्शनिकों को इस दर्शन की सरलता, जो लगभग सादगी है, अखर जाती है। साधन-मूल्यों में ध्यान केन्द्रित रखकर फ्रैंकलिन उसी विशिष्टता का प्रदर्शन करते हैं, जिसे यूरोपीय लोग 'अमरीकीपन' कहते हैं। पूर्व-स्वीकृत होने के कारण, अन्तिम मूल्यों की सचेत रूप में परिभाषा या चर्चा शायद ही कभी होती है, क्योंकि अमरीका में (और दरअसल सभी जगह) साध्य आरम्भ में ही और आसानी से स्वीकार कर लिये जाते हैं, बहुत कुछ जैसे ही जैसे वच्चे धर्मों को अपना लेते हैं। बौद्धिक वातावरण के अग्र के रूप में उन्हें पूर्व-स्वीकृति मिली रहती है, और गभीरता से उनकी आलोचना करने का अवसर शायद ही कभी आता है। अपनी शुद्धतावादी विचार-व्यवस्था को स्वयं एक साध्य के रूप में प्रतिष्ठित करने में फ्रैंकलिन को कोई रुचि नहीं थी। वे यह मानकर चलते थे कि लोगों के अपने लक्ष्य होते हैं कि वे 'मुक्त और अकुण्ठित' स्थिति में रहना चाहते हैं और यह कि धन केवल अवकाशमय समाज के वास्तविक लक्ष्यों का उपभोग करने का साधन है। 'जल्दी सोना और जल्दी उठना, मनुष्य को स्वस्थ, समृद्ध और बुद्धिमान बनाता है।' स्वास्थ्य, समृद्धि और ज्ञान मानवीय जीवन की प्राकृतिक वस्तुओं के वर्णन के लिए यह सूत्र बुरा नहीं है। लेकिन फ्रैंकलिन की मद्दुर्गों की सूची में इनमें कोई भी नहीं आता। उसका ध्यान केवल जीवन के 'जल्दी सोना और जल्दी उठना' वाले पक्ष की ओर है।

दूसरे शब्दों में, मानवीय आदर्शों का दर्शन न होने के कारण, शुद्धतावादी मद्दुर्ग न तो अस्तु की 'नीति' के पर्याय थे और न पूँजीवादी व्यावसायिकता का यज्ञोपवीत। अगर शुद्धतावादी नैतिकता ने किसी का ध्यान ग्रहण किया तो परम्परागत 'ईसाई' मद्दुर्गों का, क्योंकि वे भी जीवन के अनुशासन का दर्शन हैं। ईसाई जीवन का परम्परागत चित्रण विनय, दयालुता, पश्चात्ताप, निर्धनता, अपने को नचित करना, और क्षमाशील भावना के रूप में किया जाता है। शुद्धतावादी मद्दुर्गों की मान्यता का आचार तो ईसाई धर्मशास्त्र ही था, किन्तु वे ईसाई मद्दुर्ग नहीं थे। ईसाई नैतिक परम्परा में यह सम्बन्ध-विच्छेद, जिसे केवलित ने अपने दर्शन में व्यक्त किया, यान्त्री और ईसाई चर्चियों के वैपरीत्य का चर्चा है। यह समझती प्रकृष्टता के सामान्य रूप का भी धर्म है। अमरीकी प्रकृष्टता अन्तः-सांस्कृतिक चर्चा और अन्तःसंघर्ष मानवीयता के लक्ष्य के लक्ष्य के लक्ष्य — मद्दुर्गों के लक्ष्य, जो अन्तः-संस्कृतिक चर्चा में, ईसाई चर्चा के

उससे आशा थी। लेकिन वह परहित के भावुक पन्थ को अपनाकर और एक 'उदार धर्म' का निर्माण करके, अधिक रुढिगत मार्ग पर चली। उधर फ्रैकलिन की परहित भावना से विच्छिन्न होकर, जिसके कारण उन्होंने अपने 'सद्गुरु' को 'मुक्त और अकुण्ठित' जीवन के साधन के रूप में देखा था, ये सद्गुरु सङ्कुचित होकर निरकुश प्रतियोगिता और आदर्शहीन व्यवसाय की सामग्री बन गये।

## स्वतन्त्रता का सिद्धान्त

धर्मक्षेत्र के बाहर इंगलिस्तान के ह्विग (पार्लियामेन्ट-समर्थक) समूह को १६८८ में जो सफलता मिली, वह शुद्धतावादी विद्रोह की ही वशज और उसकी परिणति थी। जॉन लॉक के राजनैतिक दर्शन में इन रुढि विरोधियों के अधिकांश व्यावहारिक लक्ष्य धर्म-निरपेक्ष रूप में मौजूद थे—सवैधानिक अधिकार, सहष्णुता और सुरक्षा। न्यू-इंगलैण्ड में भी इसी प्रकार शुद्धतावाद एक धर्म-निरपेक्ष रूप लेकर स्वतन्त्रता के एक सिद्धान्त में विकसित हुआ। लेकिन पादरियों ने इस सक्रमण का नेतृत्व नहीं किया, क्योंकि शुद्धतावादी धर्मशास्त्री धर्म-निरपेक्ष प्रवृत्तियों से आशङ्कित थे, और उनमें से कुछ ने अत्याचारियों का प्रतिरोध करने के पुराने काल्विनवादी सिद्धान्त को पुनर्जीवन किया। इसके सर्वाधिक दिलचस्प और मज्जदार उदाहरणों में से एक है प्रिन्सीटन कॉलेज के अध्यक्ष जॉन विदरस्पून द्वारा १७ मई, १७७६ को कालेज के छात्रों के ममक्ष दिया गया प्रसिद्ध 'विद्रोह' धर्मोपदेश, जिसमें उन्होंने कहा कि ईश्वर की सर्वोच्च इच्छा उपनिवेशों के वासियों 'अव्यवस्थापूर्ण आवेगों' को उनपर अत्याचार करने वालों के विरुद्ध जगा रही है। 'मनुष्य का क्रोध अपने अधिकतम तूफानी उभार में उसकी (ईश्वर की) इच्छा पूर्ण करता है, और अन्ततः उसके कृपापात्रों का भला करता है।' किन्तु विदरस्पून भी, ईश्वर द्वारा मनुष्यों के आवेगों के उपयोग के अपने रूढ सिद्धान्त का प्रतिपादन करने के बाद, अपने उपदेश के अन्तिम आवे हिस्से

१. जान विदरस्पून, 'दी डोमिनियम आफ प्राविडेन्स ओवर दी पैशनस ट्राफ नेन' (मनुष्यों के आवेगों पर विधाता के विधान का प्रभुत्व, फिलिडेल्फिया, १७७७) पृष्ठ १६। उसी परिच्छेद में विदरस्पून अपने सुपरिचिन धर्मशास्त्रीय बुद्धि-चातुर्य से कहते हैं—“विधाता के विधान में बहुधा सर्वशक्तिनता और औचित्य का मिश्रण पहचाना जा सकता है।”

मे नौजवानो से सीधी-सादी, धर्म से असम्बद्ध अपील करते है कि वे अपने अधिकारो और 'न्याय, स्वतन्त्रता और मानवीय प्रकृति' के पक्ष मे वीरता से लडे। वे इतिहास के आधार पर यह तर्क दे कर दोनो सिद्धान्तो को मिलाने की चेष्टा करते है कि नागरिक स्वतन्त्रता के समाप्त होने पर हमेशा धार्मिक स्वतन्त्रता भी समाप्त हो जाती है, और 'अगर हम अपनी सासारिक सम्पत्ति सौंप देते हैं तो उसके साथ ही हम अपनी अन्तरात्मा को भी पराधीन बना देते है।'<sup>१</sup>

शुद्धतावादी धर्मशास्त्र को इस प्रकार विद्रोह के अनुरूप बनाने का एक पूर्व-उदाहरण जॉन वाइज मे मिलता है। उन्होने स्थानीय धर्म-समुदायो की स्वतन्त्रता का समर्थन करते हुए (१७१७), धर्म-संगठन को तर्को और शुद्धतावादी सिद्धान्तो को छोड़कर 'मनुष्य की सुरक्षाओ' के एक सिद्धान्त के लिए 'प्रकृति के नियम और प्रकाश' (विगेपत पुफेनडार्फ) से प्रेरणा लेनी चाही थी। उन्होने 'मनुष्य की प्रकृति मे निहित मुख्य सुरक्षाओ' के रूप मे, अपनी तर्कबुद्धि के निर्णय पर चलने की स्वतन्त्रता, निजी स्वतन्त्रता और समानता, और जनता की सर्वोच्च सत्ता और सामाजिक अनुबन्ध के उपयोग मे अन्य मनुष्यो के साथ शामिल होने के अवसर को माना था। जॉन वाइज ने बहुत साफ नतीजा निकाला था कि सभी प्रकार की सरकारो मे 'विश्व मे सर्वोत्तम गायद वह होती जिसमें श्रेष्ठ लोकतन्त्र के आधार पर एक वैधानिक राजा ( निरकुंश मे भिन्न ) होता है।'<sup>२</sup> न्यू-इंग्लैड के कुछ पादरियो ने अब जोनाथन मेह्यू का अनुसरण करने का नाहस किया, जिन्होने अपने 'सरमन्स टु यंग मेन' (युवको को उपदेश— १७६३ ) मे घोषित किया कि देश और स्वतन्त्रता का प्रेम और मनो अन्याचारो और जुल्म से घृणा, सच्चे धर्म का मार है। किन्तु मेह्यू और उनके नाथी विद्रोहियो ने अपने सिद्धान्त को शुद्धतावाद मे ग्रहण करने की चेष्टा नही की। वस्तुतः पादरो के रूप मे उनकी 'अच्छी प्रतिष्ठा' नही थी, और मैमुएल जॉनसन ने, जो स्वयं अंग्रेजी राज के समर्थक थे, उनके बारे मे कहा कि वे उस प्रकार के 'अव्यवस्थित विचार वाले लोगो में है, जिन्हें तुम्हा मे ज्यादा अच्छे रेगार्ड कहना कठिन है।'

मनुष्य और विद्रोहपूर्ण न्यू-इंग्लैड जमानियो के लिए यह ज्यादा आमान था कि ईसाई धर्म पूर्ण निर्भङ्गता और कर्तव्यभावना मे 'दासप्रधीयो' से आजागाना

१ घरी, पृष्ठ २८।

२ डॉर जेन मेन्टमन और मैर टेम्प्ल्ट रिड द्वारा सम्पादित रिजल्ट्स इन अमेरिका ( न्यूयार्क, १६३६ ) पृष्ठ ३२।

पर विश्वास करने के शुद्धतावादी आडम्बर का परित्याग कर दें और अपने आश्चर्यजनक रूप में धर्म-निरपेक्ष स्वतन्त्रता के घोषणा-पत्र की तैयारी में अगर गणतन्त्रवादी नहीं तो पूरी तरह व्हिग ( राष्ट्रवादी लोकतन्त्रवादी ) बन जाएँ । और इस तरह शीघ्र ही सारे उपनिवेशों में इतिहास और प्रगति सम्बन्धी धर्म-निरपेक्ष धारणा फैल गयी ।

टॉम पेन और बेन्जामिन फ्रैंकलिन द्वारा की गयी व्यावहारिकता और 'सरल समझ' की अपील की लोकप्रियता के बावजूद अमरीकी नेताओं ने सस्थापित सिद्धान्तों को पुनः प्रतिष्ठित करने के लिए मेहनत की—न केवल आधुनिक सिद्धान्तों को, वरन् प्राचीन सिद्धान्तों को भी । रोम के कानून और यूनान के राजनीतिक दर्शन का अमरीका में पदार्पण, जिन्हे शुद्धतावाद ने केवल मौखिक आदर दिया था, अपने आप में अमरीकी चिन्तन के इतिहास में एक बड़ी घटना थी और प्रबुद्ध-काल की एक बड़ी देन थी । बिना उनके मूल स्रोतों तक गये, हम कम से कम उन मुख्य दार्शनिक विचारों और समस्याओं का जिक्र कर सकते हैं जो विद्रोह का औचित्य सिद्ध करने के प्रयास में, और सविधान पर हुई लम्बी बहस और विचार-विमर्श के फलस्वरूप सामने आयी ।

(क) सामाजिक अनुबन्ध और प्रजाधिपत्य—चर्च (धर्म-संगठन) प्रसविदा के शुद्धतावादी सिद्धान्त को एक धर्म-निरपेक्ष रूप देना आसान था । लॉक और इगलिस्तान के व्हिग बड़ी हद तक ऐसा करने में सफल हुए थे । लॉक के सामाजिक अनुबन्ध के सिद्धान्त को अमरीकी आवश्यकताओं के अनुरूप ढालने के लिए केवल इतनी ही जरूरत थी कि सामाजिक अनुबन्ध, जन-कल्याण और प्रकृति के नियम सम्बन्धी प्राचीन रोमी सिद्धान्तों के अंशों की सहायता से लॉक के सिद्धान्तों को एक गणतान्त्रिक रूप प्रदान किया जाए । कुछ समय तक जॉन आडम्स और थॉमस जेफरसन जैसे उपनिवेशवादी वकीलों का खयाल था कि सैद्धान्तिक और व्यावहारिक दोनों प्रकार की समस्याओं का हल अंग्रेजी साम्राज्य के अन्दर रहकर किया जा सकता है, कुछ उसी प्रकार जैसे अलगाव विरोधी धर्मसमुदायवादियों का खयाल था कि वे इगलिस्तानी चर्च के अन्दर रह सकेंगे । हर एक उपनिवेश को एक 'राज्य-क्षेत्र' माना जाए, जिसका अपना विधानमण्डल हो, और एक सामान्य सम्राट्, साम्राज्य के सामान्य कानून और स्वयं अपने विधानमण्डल के स्वीकृत कानूनों के प्रति भक्ति के स्वेच्छित अनुबन्ध में हर उपनिवेश बँधा हो । और फिर, वे इगलिस्तान, मैनट्रीप आदि 'महयोगी स्वतन्त्र राज्यों' के साथ मिलकर स्वतन्त्र राज्यों का एक साम्राज्य-मंच बनाएँ । इसकी तुलना इस धर्म-समुदायवादी सिद्धान्त से की जा सकती है कि स्वतन्त्र गिरजा-क्षेत्र एकमात्र और सर्वोच्च अधिपति ईसा के अवीन इगलिस्तानी चर्च में संघबद्ध

हो। उपनिवेशों को इस रूप में देखना सम्भव था, क्योंकि उनके अधिकार-पत्र स्पष्टतः आनुबन्धिक थे। ऐसे राज्य, सब बढ़ होने पर भी स्वतन्त्र होंगे, क्योंकि हर एक की अपनी प्रतिनिधि सरकार होगी और सामान्य कानून की सीमाओं के अन्दर हर एक राज्य सामान्य हित के कार्यों में अपने योग के रूप और परिमाण के प्रश्नों पर अपना मत दे सकेगा। सम्राट के प्रति भक्ति के सामान्य बन्धन के अलावा, एकता कायम रखने के लिए एकमात्र अन्य आवश्यकता साम्राज्य के एक स्वाधीन सर्वोच्च न्यायालय की होगी, जिसका एकमात्र कार्य विधानमण्डल के कार्यों की वैधानिकता को परखना होगा। स्वतन्त्र ( अर्थात् आनुबन्धिक ) समाजों के सघीय प्रजाधिपत्य का यह विचार १७६० के आस-पास अमरीका और इंगलिस्तान दोनों के ही समझौते के इच्छुक राजनेताओं द्वारा प्रतिपादित किया जा रहा था, जिन्हें आशा थी कि इंगलिस्तान और उसके उपनिवेशों के आर्थिक विवाद वैधानिक सुधार ही योजना के अन्तर्गत सुलभाये जा सकते हैं।<sup>१</sup> लेकिन, जैसा कि सब जानते हैं, साम्राज्य-प्रजाधिपत्य की जो योजना अव्यावहारिक सिद्ध हुई, वह शीघ्र ही उपनिवेशों के आपसी सहयोग और फिर राज्यों की सघीय एकता का क्रियात्मक आधार बन गयी। सभी का अनुमान था कि जिरा प्रकार अंग्रेजी संसद् उसे औपनिवेशिक नीति के भगडों का मुख्य केन्द्र थी, उन्हीं कारणों से सघीय विधानमण्डल भगडों और गुटवाजी का मुख्य केन्द्र होगा। स्वतन्त्रता के हित में यह आवश्यक था। किन्तु यह आशा थी कि एक कार्य-कारिणी और एक सर्वोच्च न्यायालय जल्द कायम रख सकेंगे, जिस पर सभी की सुरक्षा निर्भर थी। लगभग १७६० में लगभग १८२० तक, अमरीकी राजनीतिक विचारधारा का यह मौलिक रूप केवल युद्ध जीतने और जल्द स्थापित करने का व्यावहारिक तरीका नहीं था, बल्कि एक सामाजिक दर्शन का व्यावहारिक मूर्त रूप था। 'सब योजना', जिस पर उसके आयोजकों को सचमुच बड़ा गर्व था, सामाजिक अनुबन्ध के मिद्वान्त का दोहन प्रयोग थी—या, जना जेफरसन ने कहा, इसमें छोटे-छोटे गणतन्त्रों को मिलाकर एक विशाल गणतन्त्र का निर्माण हुआ था। न्यू-इंग्लैंड का हर नगर, हर डलास, हर बन्नी, और हर राज्य, राष्ट्रीय सब की भाँति एक पूर्णतः आनुबन्धिक समाज माना गया। जॉन जेफरसन ने विशेषतः इन 'छोटे गणतन्त्रों' को जीवन्त रखने पर जोर

१ उपनिवेशों में वेतनान्ति क्रैडनिन और मेसुएल जाँसन, स्वतन्त्रता का सवाल उठने के पहले से ही, सब के प्राथमिक नदर्शन थे। यह दिनचर्या सा है कि अमरीकी विद्वानों (उच्च धर्मशास्त्रियों) की विपुक्ति के अपने प्रभाव की भी जाँसन इसी विचार का धर्मसंगठन सम्बन्धी रूप मानते थे।

दिया, क्योंकि उनके मतानुसार, इन स्थानीय समाजों के गणतान्त्रिक चरित्र और सतर्कता पर ही बड़े सघ का स्वास्थ्य निर्भर था।

“मैं कह सकता हूँ कि एक सामान्य सूर्य की परिक्रमा करने वाले ग्रहों की भाँति, जो अपनी पारस्परिक गुरुता और दूरियों के अनुसार कार्य करते और कार्य का उपादान बनते हैं, ये सब और इनकी केन्द्रीय सरकार भी समय पाकर वह सुन्दर सन्तुलन उत्पन्न करेंगे जिस पर हमारा सविधान आधारित है। मेरा विश्वास है कि वह विश्व में श्रेष्ठता का ऐसा उदाहरण प्रस्तुत करेगा जिसकी तुलना केवल सौर-मण्डल से ही की जा सकेगी। अतः प्रबुद्ध राजनेता हर अंग की गुरुता और प्रभाव को कायम रखने की चेष्टा करेगा, क्योंकि किसी एक अंग का अश्रम अधिक होने पर सामान्य सन्तुलन नष्ट हो जाएगा।”<sup>१</sup>

इस आनुवन्धिक सिद्धान्त के अनुसार जनाधिकार पर निर्मित कोई गणतन्त्र या प्रजाधिपत्य, नागरिकों का एक स्वेच्छित, कानूनी सघ होता है जो एक-दूसरे के प्राकृतिक अधिकारों की रक्षा करने का वादा करते हैं और इस लक्ष्य की पूर्ति के लिए, नागरिक अधिकारों या न्याय की प्रतिष्ठा के उद्देश्य से एक ‘अभिकर्ता’, ‘ट्रस्टी’ या सरकार नियुक्त करते हैं। यह किसी प्रभु की आधीनता का आपसी समझौता नहीं है (हॉब्स) और न बहुमत की इच्छा को प्रभु मानने की स्वीकृति है (लॉक)। बल्कि, इसमें एक राष्ट्र अपनी स्वतन्त्रता या प्रभुता (अगर इस विचार को रखना ही है तो) का उपभोग हर एक के अधिकारों को प्रतिष्ठित, सम्मानित और कार्यान्वित करके करता है, उन अधिकारों को सरकार को सौंप कर नहीं। कट्टर गणतन्त्रवादी टॉमस पेन ने स्पष्ट शब्दों में ‘जनता की प्रभुता’ की घोषणा की। और जेम्स विल्सन ने बड़े ध्यानपूर्वक प्रभुता के ऐसे सिद्धान्त के कानूनी पक्षों का निरूपण किया। जब यह सिद्धान्त निरूपित किया जा रहा था, उस समय तक अमरीकियों को रूसो के सामान्य इच्छा (जनरल विल) की प्रभुता के सिद्धान्त की जानकारी नहीं थी। अगर होती, तो भी वे उसे सन्देह की दृष्टि से देखते। उनका अपना सिद्धान्त इस पर आधारित था कि सामान्य इच्छा और विशिष्ट इच्छा दोनों ही प्रकृति और नागरिक अधिकारों के, अर्थात् जनाधिकार के अधीन हो। उनके मतानुसार जनाधिकार और निजी अधिकार में साधन और साध्य का सम्बन्ध है। नागरिक स्वतन्त्रता, कानून, शक्ति आदि विभिन्न नागरिकों की सम्पत्ति की सुरक्षा और सुख की अभिवृद्धि के साधन हैं।

१ पेरेग्रिन फिट्ज्जह्यू को पत्र, २३ फरवरी, १७६८, जॉन डुई द्वारा सम्पादित ‘दी लिविंग थॉट्स ऑफ थॉमस जेफरसन’ (न्यूयार्क, १९६०) में उद्धृत, पृष्ठ ५१-५२।

“हम इन सत्यो को स्वयंसिद्ध मानते हैं—कि सभी मनुष्य जन्म से समान हैं, कि उनके सर्जक ने उन्हें कुछ (जन्मसिद्ध और) अहरणीय अधिकार प्रदान किये हैं, कि इनमें जीवन, स्वतन्त्रता और मुख की तलाश के अधिकार भी हैं, कि इन अधिकारो की सुरक्षा के लिए मनुष्यो में सरकारो की स्थापना की जाती है, जो अपनी उचित शक्तियाँ शासितो की सहमति से प्राप्त करती हैं, कि जब भी किसी प्रकार की सरकार इन उद्देश्यो को नष्ट करने वाली बन जाती है, तो लोगो का यह अधिकार है कि उसे बदलें या समाप्त कर दें और नयी सरकार की स्थापना करे, जिसकी आधारशिला वे ऐसे सिद्धान्तो पर रखें और उसकी शक्तियो को ऐसे रूप में संगठित करे जिसमें उन्हें अपनी सुरक्षा और सुख की प्राप्ति की सम्भावना सबसे अधिक प्रतीत हो।”<sup>१</sup>

इन ‘स्वयंसिद्ध सत्यो’ को स्वयंसिद्ध सत्य के एक अधिक व्यापक समूह का अंग माना गया। प्रबुद्धता का यह एक मौलिक लक्ष्य था, जो लॉक के ‘एसे’ (निबन्ध) में निरूपित किया गया, कि नैतिक और राजनैतिक विज्ञानो को प्रदर्शन-योग्य ज्ञान के आधार पर निर्मित किया जाए। गणित इसका आदर्श नमूना था और अधिकार के स्वयंसिद्ध सिद्धान्त ऐसी विचार-व्यवस्था का स्वाभाविक प्रत्यान-विन्दु थे। विचार और नीति के विज्ञानो में निगमन-पद्धति का निर्माण करने का सामान्य प्रयास एक सर्वथा तर्कानुवादी आदर्श था। इसे बहुधा ‘विचार-दर्शन’ की फ्रेंच सजा दी जाती थी। इस समय तक हबेसन और ह्यूम के नैतिक भावना के सिद्धान्त के प्रति कोई उत्साह नहीं था। इन ‘प्राकृतिक नियम के सिद्धान्तो’ को केवल मानव-प्रकृति के सिद्धान्त मानने के किमी प्रयास का उसी प्रकार गणन किया जाता था जैसे अन्तर्जात विचारो में विद्वान का। यद्यपि सैम्युएल जॉन्सन और टॉमस पेन जैसे प्रचार-लेखक निरन्तर ‘मरल समझ’ का अपील करते थे और यद्यपि जेफरसन ने कहा था कि, स्वतन्त्रता के घोषणा पत्र में जब उन्होंने ‘स्वयंसिद्ध सत्यो’ का जिक्र किया तो उनका तात्पर्य केवल ‘विषय की मरल समझ’ से था, किन्तु मरल समझ में यह विश्वास उम समय तक कोई दार्शनिक सिद्धान्त या मनोवैज्ञानिक खोज नहीं बना था। इस प्रसंग में, मरल समझ का अर्थ सामान्य तर्कबुद्धि था और किमी विषय का विज्ञान उम विषय की मरल समझ या स्वयंसिद्ध सिद्धान्तो पर आधाग्नि था। ऐसे ‘विचार’ या प्रथम सिद्धान्तो के आधार पर निर्मित न अर्थ या विना नव्य नीमाता में निश्चयतापूर्वक प्राप्त करना और विना उपागितावादी या नवेदनावादी रूप अनुभववादी था।”

१. स्वतन्त्रता के घोषणा-पत्र में।

२. कैरोलिना के चॉल्टेनर के सम्बन्ध अरगार को दोहरा ‘ज्ञान का विज्ञान’ प्रस्तुत करने वाले प्रथम अल्प मह्योगियों की संख्या में अग्रणी न विधि

(ख) प्राकृतिक अधिकार और संवैधानिक अधिकार—प्रचार-लेखको और वकीलो द्वारा 'मनुष्य के अधिकार' का उपयोग एक सुविधाजनक नारे के रूप में किया गया। उन्हें इससे मतलब नहीं था कि ये 'अग्नेजो के अधिकार' थे या 'जन्मसिद्ध अधिकार' या 'निहित अधिकार' या 'हमारे जनक द्वारा प्रदत्त अधिकार'। प्राकृतिक अधिकारो और नागरिक अधिकारो के बीच बहुत स्पष्ट अन्तर करना बुद्धिमत्तापूर्ण भी नहीं था। उनमें वही करने की प्रवृत्ति थी जो पुफेनडॉर्फ ने किया था, और फ्रांसीसियों ने १७८६ में जिसका अनुसरण किया— 'मनुष्य और नागरिको के अधिकार' की बात बड़े जोश-खरोश से कर के समस्या को समाप्त कर देना। उपनिवेशो के विधानमण्डलो और राज्य-संविधानो के सम्बन्ध में होने वाले वादविवादो में प्राकृतिक अधिकारो, स्वतन्त्रता और जन-प्रभुसत्ता के सम्बन्ध में एक अस्पष्ट व जनप्रिय धारणा प्रचलित थी। न्यू-इंग्लैंड में सैमुएल आडम्स और जॉन ओटिस तथा वर्जिनिया में जार्ज मैसन, पैट्रिक हेनरी और जार्ज वाशिंग्टन, गणतान्त्रिक विचारो का प्रसार करने वालो के विशिष्ट

के सिद्धान्तो को व्यापक बनाने की अधिक चेष्टा की। जॉन आडम्स, जेम्स विलसन और जेम्स मैडिसन ने शासन-व्यवस्थाएँ प्रस्तुत की, लेकिन अपने अधिक व्यापक दार्शनिक विचारो को व्यक्त नहीं किया। अलक्जेंडर हैमिल्टन ने दार्शनिक विवेचन काफ़ी किया, किन्तु उनमें आवश्यकता पड़ने पर, अपने सिद्धान्त प्राचीन शास्त्रीय ग्रन्थो से ज्यो का त्यो उठा लेने की प्रवृत्ति थी। जेफ़रसन ने कहा कि दार्शनिक क्षेत्र में 'किसी औपचारिक या शास्त्रीय विचार-व्यवस्था में, मैं ये विभाग करूँगा—(१) विचार-दर्शन, (२) नीतिशास्त्र, (३) प्रकृति और राष्ट्रों के नियम, (४) शासन, (५) राजनीतिक अर्थशास्त्र'। यहाँ विचार-दर्शन से तात्पर्य विचारो के सामान्य सिद्धान्त से है, और अन्य दार्शनिक 'विज्ञान' विशिष्ट क्षेत्रो में उपलब्ध सत्य को प्रस्तुत करते हैं। विचार-दर्शन में जेफ़रसन ने प्रथम स्थान डी ट्रेसी को दिया। नीतिशास्त्र में लार्ड केम्स को, 'प्रकृति और राष्ट्रो के नियम' में, प्राचीन 'स्टॉइक' लोगो के वाद (ईसा पूर्व चौथी शताब्दी के यूनानी दार्शनिक जीनो के शिष्य-संयम और दुःख-सुख आदि के प्रति समभाव के सिद्धान्त को मानने वाले—अनु० ) ओटियस या वाटेल को (दूसरा पुफेनडॉर्फ और बुर्लमाक्वो को), शासन में डी ट्रेसी की रचना 'कमेन्टरी' को, और मान्टेस्क्यू के 'रिष्य' को, राजनीतिक अर्थशास्त्र में डी ट्रेसी द्वारा प्रकृतिवादियो (१८वीं शताब्दी के फामीसी विचारक क्वेस्ने के समर्थक), विशेषतः स्मिथ और से, के सशोचन को। देखिए, ऐड्रिएने काँश रचित 'दो फिनासफी ग्राफ थॉमस जेफ़रसन' (न्यूयार्क) पृष्ठ ६०, एक एक और १४४ एक एक।

प्रतिनिधि थे, जिन्होंने अधिक आलोचनात्मक सिद्धान्त-निरूपण करने वाली अगली पीढ़ी के लिए समस्याएँ निरूपित की।

किन्तु दार्शनिक प्रवृत्ति वाले राजनेताओं के लिए अमरीका का महान् वादविवाद दरअसल उस महान् वादविवाद का ही प्रसार था जो ( कम मे कम अंग्रेजों के लिए ) क्रामवेल की सेना में प्रेस्विटीरियन और स्वतन्त्र विचार लोगों में आरम्भ हुआ था। लॉक ने प्राकृतिक अधिकारों की धारणा का प्रयोग बड़े ढीले-ढाले रूप में किया था, क्योंकि अधिक स्पष्ट अन्तर न करके वे अपने उद्देश्यों की पूर्ति ज्यादा अच्छी तरह कर सकते थे। इसी प्रकार अमरीका में स्वतन्त्रता के युद्ध में विजय प्राप्त होने तक मूल सैद्धान्तिक प्रश्न गौण रहे, लेकिन उसके बाद अधिकाधिक सागने आये। संविधान का निर्माण करने में, और क्रान्तिकारी फ्रांस के साथ अपने सम्बन्धों में, इन प्रश्नों से बचना असम्भव था। मूल दार्शनिक प्रश्न जो इस सघर्ष से उभरा, उसे इस प्रकार रखा जा सकता है—क्या अधिकार या कानून को एक सस्थात्मक नैतिक ढाँचे के रूप में परिभाषित किया जा सकता है जिससे किसी राज्य के स्थायी गठन या संविधान को न्यायपूर्ण या अन्यायपूर्ण, तर्कसंगत या स्वेच्छ कहा जा सके? या कि अधिकार को ऐसे विशिष्ट कार्यों के सन्दर्भ में परिभाषित करना आवश्यक है, जो अपनी निजी प्रकृति में न्यायपूर्ण या स्वेच्छ होते हैं? इंगलिस्तान के मामले में इस प्रश्न का व्यावहारिक रूप यह था कि ससड्—अर्थात् जनता के प्रतिनिधि—की प्रभुसत्ता अपने आप में उचित थी, या कि देश का कानून भी स्वेच्छ ही सकता है और इस कारण जनता के लिए आवश्यक है कि वह स्वयं अपने प्रतिनिधियों और कानून के विरुद्ध भी कुछ अधिकारों या स्वतन्त्रताओं को 'आरक्षित' रखे। जेम्स हैरिंगटन का अनुसरण करते हुए जान आदम ने एक सस्थात्मक, गठनात्मक, स्वयं नियमित व्यवस्था की कल्पना की। उनका निष्कर्ष था कि संविधान इस प्रकार बनाया जाए जिनमें निजी हित और मार्जिनल हित अभिन्न हों। उस धारणा ने एक शताब्दी तक मार्गाधिक दर्शन को मुख्यमूल्य रखा। उनका विचार था कि शक्ति और सम्पत्ति को इन प्रकार बाँट कर जिनमें किसी विशेष-हित का प्रभुत्व न होने पाये, कानून को निर्धारित बना दिया जाए। दूसरे शब्दों में, निर्दोष गणतन्त्र वह है जिनमें विभिन्न तम और विभिन्न एक-दूसरे को सन्तुष्टि और सन्तुलित करने हैं और उस प्रकार का संस्थात्मक संतुलन का निर्माण करने है, जो स्वयं एक विधि के माध्यम से किया जाता है। मार्गसि ने स्वतंत्रियों की मर्यादा बतलायी, तथा वे आन्तरिक और मूल सन्तुलन का, और विभिन्न विधियों तथा 'संस्थात्मक प्रकृति' विचारों को अपने-आप में बताने, और अन्य 'दर्शन' को सन्तुलित करने में उनका 'सन्तुलन' या 'सन्तुलन' का

प्रजाधिपत्य हर नागरिक को इस योग्य बनाता कि स्वयं अपने हित सिद्ध करते हुए वह सम्पूर्ण समाज का भी हित करे। अगर हम उनका 'वैज्ञानिक' शासन-तन्त्र स्वीकार कर लेते तो मानवीय प्रकृति की भ्रष्टता को शासन सस्थाएँ इतनी अच्छी तरह समयित और सन्तुलित कर देती कि हमें 'बहुसंख्यक प्रतिनिधियों के' 'अतुल्य और असीमित' 'आवेगों और कामनाओं' से कोई डर न रह जाता। अगर वे यहाँ होते, तो हमारा दोषपूर्ण सविधान भी समय और सन्तुलन का जो शानदार दृश्य प्रस्तुत करता है, उससे शायद उन्हे बड़ा सन्तोष मिलता।

दूसरे सिरे पर थॉमस जेफरसन थे, जो 'विधानमण्डलों के अत्याचार' से सज्जित होने के कारण ऐसे अधिकार-पत्र के लिये लड़े, जो न्यायपालिका के हाथ में एक 'कानूनी रोक' के रूप में रहे। न्यायपालिका 'अगर स्वतन्त्र कर दी जाये और अपने क्षेत्र में ही सीमित रखी जाए, तो इस योग्य होती है कि उसकी विद्वत्ता और निष्ठा पर बहुत अधिक विश्वास किया जाये।'१

ये पराकाष्ठाएँ आमने-सामने रहो और इनमें में नही हो पाया, यह अलेक्जेंडर हैमिल्टन के तर्क से प्रमाणित है, जिन्होंने सविधान का समर्थन करने की उत्सुकता में दोनों विचारधाराओं का सहारा लिया। उनका कहना था कि अधिकार-पत्र 'ऐसे सविधानों में अप्रासंगिक है जो व्यक्त रूप में जनता की शक्ति पर आधारित हो और जनता के साक्षात् प्रतिनिधियों और सेवकों द्वारा क्रियान्वित हो। यहाँ, वास्तव में, जनता कुछ भी परित्याग नहीं करती।'२ अगले पृष्ठ पर वे लिखते हैं, 'सविधान स्वयं, हर तर्कसंगत अर्थ में और हर उपयोगी उद्देश्य के लिए, एक अधिकार-पत्र है।'३

हैं।<sup>१</sup> व्यवहार में प्रश्न मुख्यतः यह था कि अन्ततः जनता की स्वतन्त्रताओं का सरक्षक कौन है। सघवादियों (फेडरलिस्ट) ने जॉन मार्शल के नेतृत्व में सर्वोच्च-न्यायालय को खड़ा किया जिसे जेम्स विल्सन ने एक अन्तर्राष्ट्रीय अधिकरण के समान बताया। इसका उद्देश्य था प्राकृतिक नियमों का विकास, जिसमें वे 'जनता की प्रभुसत्ता' का अन्तिम स्वर और कानून द्वारा शासन के सरक्षक बन जायें। टॉम पेन ने बहुत पहले 'कॉमन सेन्स' में इसी आदर्श को जनप्रिय अभिव्यक्ति प्रदान की थी। यह बात जॉन मार्शल के समय उतनी नयी और उत्तेजक नहीं रह गयी थी, जितनी १७७६ में रचना के प्रकाशन के समय थी।

लेकिन कुछ लोग कहते हैं, अमरीका का राजा कहाँ है? मैं बताता हूँ मित्र, वह स्वर्ग में राज्य करता है और इंगलिस्तान के शाही पशु की तरह मनुष्य जाति का नाश नहीं करता। किन्तु पार्थिव सम्मानों में भी हम दोषपूर्ण न प्रतीत हो, इसलिए एक दिन अधिकार-पत्र की घोषणा के लिए गम्भीरता से नियत कर दिया जाए। उसे दैवी नियम, ईश्वर की वाणी पर रख कर लाया जाए। उस पर एक ताज रखा जाए जिससे कि दुनिया को पता चल जाए कि जहाँ तक हम राजतन्त्र के समर्थक हैं, वहाँ तक अमरीका में कानून राजा है।<sup>२</sup>

दूसरी ओर जेफरसन ने जनता के नागरिक सद्गुणों पर भरोसा किया और इस पर कि उन्हें कुछ अवधियों के बाद (सिद्धान्ततः हर पीढ़ी में एक बार) अपनी सरकार में वे जितना भी गम्भीर परिवर्तन करना चाहे, करने का अवसर मिले।

“जीवन के हर व्यापार की भाँति शासन में भी, कर्तव्यों के विभाजन और पुनर्विभाजन के द्वारा ही छोटे बड़े सभी मामले सर्वोत्तम ढंग से चलाए जा सकते हैं। और सार्वजनिक मामलों के प्रवन्ध में हर नागरिक को निजी रूप में हिस्सा देने से, सारा ढाँचा जुड़ जाता है।...

“निजी सम्पत्तियाँ, सार्वजनिक और निजी दोनों प्रकार के अपव्यय से नष्ट हो जाती हैं। और सभी मानवीय सरकारों में यह प्रवृत्ति होती है। एक मामले

१. देखिए, जेम्स ट्रूलो आडम्स, 'राइट्स विदाउट ड्यूटीज', 'दी येल रिब्यू' अंक चौबीस (१९१५), पृष्ठ २३७-२५०। और चार्ल्स डब्ल्यूहेन्डेल, जूनियर, 'दी मीनिंग आफ् ऑल्लिगेशन', क्लिफोर्ड वैरेट द्वारा सम्पादित 'कन्टेम्पोरेरी आइडियलिज्म इन अमेरिका' में (न्यूयार्क, १९३२) पृष्ठ २३७-२६५।

२. यह रचना अपने समय की सर्वाधिक प्रभावशाली पुस्तिकाओं में से थी।

मे सिद्धान्त से हटना, दूसरे के लिए भिसाल बन जाता है, और दूसरा तीसरे के लिए। यह क्रम चलता जाता है, और अन्ततः समाज का बहुभाग केवल दुर्दशाग्रस्त यन्त्रो जैसा रह जाता है, और उसमें पाप करने और कष्ट भोगने के अलावा और कोई सवेदना शेष नहीं रहती। तब वस्तुतः सबका सबसे सधर्ष गुरु हो जाता है, जिसे संसार में इतने व्यापक रूप में विद्यमान देखकर कुछ दार्शनिक उसे मनुष्य की विकृत-स्थिति के बजाय उसकी प्राकृतिक स्थिति मान बैठे हैं। इस भयानक सिलसिले में पहला स्थान सावँजनिक ऋण का है। उसके बाद कर और उनके पीछे-पीछे दुर्गति और अत्याचार।<sup>१</sup>

(ग) वर्ग-समाज—गणतान्त्रिक सिद्धान्त परम्परा से, और सिद्धान्त भी, सामन्तवादी सिद्धान्त का प्रतिपक्षी था। वर्गविशेषाधिकार युक्त सामन्तवाद को अमरीका में उठने की अनुमति नहीं मिलती थी। सभी मनुष्य जन्म से समान हैं, इस सिद्धान्त का प्रथम और सर्वप्रमुख अर्थ यही था। दूसरी ओर, इस बात पर सामान्य सहमति थी कि सभी समाज वर्ग-समाज होते हैं। राजनैतिक समानता का आर्थिक असमानता के साथ कैसे मेल बिठाया जाए, यह मुख्य समस्या थी। उपनिवेशों में एक भूस्वामी अभिजात्य वर्ग पैदा हो चुका था, विशेषतः मध्य और दक्षिणी उपनिवेशों में, इसे निर्विवाद स्वीकार कर लिया गया। एक आर्थिक और औद्योगिक अभिजात्य-वर्ग उत्पन्न हो रहा था, यह भी सामान्यतः दिखाई देता था। शासन और राजनीतिक अर्थशास्त्र के विज्ञान जिन स्वयंसिद्ध सत्यो पर आधारित थे, उनमें एक यह भी था 'कि हर मनुष्य को सिद्धान्तहीन मानना चाहिए, और यह कि निजी हित के अलावा उसके सारे कार्यों का कोई और लक्ष्य नहीं होता।'<sup>२</sup> जॉन आडम्स ने इस सूत्र को अधिक औपचारिक रूप में घोषित किया, जब उन्होंने लिखा, 'हैरिंगटन ने सिद्ध किया है कि शक्ति हमेशा सम्पत्ति के पीछे जाती है। मैं इसे राजनीति का उतना ही अटल सिद्धान्त मानता हूँ जितना यान्त्रिकी का यह नियम कि क्रिया और प्रतिक्रिया समान होती है।'<sup>३</sup> अनिवार्य ही गुट होंगे और समस्या ऐसी व्यवस्था बनाने की है जिसमें ये गुट बिना 'अन्य नागरिकों के या समाज के स्थायी और सम्पूर्ण हितों' को हानि

१. जान डुई द्वारा सम्पादित 'दी लिविंग थाट्स आफ् थाट्स जेफ़रसन' में सैमुएल कर्चवाल को पत्र, १२ जुलाई, १८१६, पृष्ठ ५६-६०।

२. हेनरी कैवट लाज द्वारा सम्पादित 'दी वर्स आफ् अलेक्जेंडर हैमिल्टन' (न्यूयार्क, १६०४) खण्ड २, पृष्ठ ५१।

३. वर्जन लुई पैरिंगटन, 'मिन करेन्ट्स इन अमेरिकन थाट', खण्ड १, 'दी कालोनियल माइन्ड, १६२०-१८००' (न्यूयार्क, १६३०), पृष्ठ ३१८।

पहुँचाये, एक-दूगरे को नियन्त्रित करे।<sup>१</sup> इस समय हम आसानी से देख सकते हैं कि यहाँ दलीय सरकार की समस्या का स्पष्ट निरूपण किया गया है। लेकिन हमारे संविधान और उसके निर्माताओं ने सिद्धान्त या व्यवहार में दलो के लिए कोई व्यवस्था नहीं की। वे सयम और सन्तुलन की अन्य व्यवस्थाओं पर अनन्त वहस चलाते रहे और उन्हें आशा थी कि वे सरकार का कोड ऐसा रूप निकाल लेंगे जो अपनी प्रकृति से ही भ्रष्टता की उन प्रवृत्तियों को रोक सकेगी जिन्हें सभी शास्त्रीय ग्रन्थों में बताया और समझाया गया है। दलीय सरकार के विरुद्ध मुख्य सैद्धान्तिक तर्क यह था कि 'प्रतिनिधित्व अगर इन पार्टियों में से किसी एक में शामिल होने के विकल्प तक सीमित रह जाए, तो वह राष्ट्रीय स्वशासन का साधन न रह कर अत्याचार का साधन मात्र रह जाता है।'<sup>२</sup> उनके सिद्धान्तों के अनुसार, दलीय-व्यवस्था पर आधारित कोई स्थायित्वपूर्ण शासन न बन सकने का मुख्य व्यावहारिक कारण यह था कि जिन गुटों और वर्ग-हितों को दल व्यक्त करते हैं, वे हमेशा मौजूद रहने पर भी, निरन्तर बदलते रहते हैं। उस समय अमरीका में टिकाऊ वर्गों के बारे में अटकल लगाना सर्वाधिक लाभहीन कार्य प्रतीत होता था।

यह भविष्यवाणी करना आसान था कि गरीब और अमीर, सम्पन्न और सम्पत्तिहीन वर्ग हमेशा रहेंगे, किन्तु यह भी आसानी से देखा जा सकता था कि सम्पत्ति का रूप बड़ी तीव्रता से बदलता था और भूस्वामी अभिजात्य-वर्ग को आधार बनाना व्यर्थ था। भू-स्वामी अभिजात्य-वर्ग के अन्दर भी गुलामी-समर्थक और गुलामी-विरोधी गुट पैदा हो रहे थे, छोटे खण्ड-हित वर्ग-हितों को काटते थे, और भू-सम्पत्ति भी उतनी ही अस्थायी और मूल्य की दृष्टि से अस्थिर थी जितनी और कोई सम्पत्ति। यह सच है कि जेफरसन और टेलर जैसे कृषिवादियों ने खेती के हितों को एक विशिष्ट अर्थ में 'राष्ट्रीय-हित' मान कर उनका समर्थन किया। किन्तु यह पुराना अर्द्ध-सामन्ती तर्क बिलकुल खोखला हो गया और जेफरसन ने अन्ततः इसे छोड़ दिया, क्योंकि अमरीका में भू-स्वामियों के ऐसे 'बंधे हुए' हित नहीं थे जो इस सिद्धान्त को स्वीकार्य बनाने के लिये आवश्यक थे। स्वयं टेलर ने जेफरसन को १७९६ में लिखा, 'हमारे लिए सचमुच बड़ा अच्छा होता अगर खेती और किसानों

१. 'फ्रेडेरलिस्ट पेपर्स', संख्या दस सैडिसन)।

२. जान टेलर, 'ऐन इन्क्वायरी इन टु दी प्रिन्सिपल्स एण्ड पालिसी ऑफ़ दी गवर्नमेन्ट ऑफ़ दी यूनाइटेड स्टेट्स' (फेडरिक्सबर्ग, वर्जिनिया, १८१४), पृष्ठ १६६।

यव भी रोचक बने रहते ।' फिर भी टेलर ने हठपूर्वक इस सिद्धान्त को कायम रखने की चेष्टा की ।

“देश की रक्षा करने के हथियारों के बाद सबसे अधिक महत्व देश में खेती करने के औजारों का होना चाहिए और इन औजारों से हथियारों का भी मूल्य बढ़ता है, इस हद तक कि वे देश को अधिक रक्षणीय बनाते हैं । ( खेती के कर्तव्य ) नैतिक औचित्य के कर्तव्यों की भाँति, एक व्यक्ति या एक परिवार के निर्वाह की व्यवस्था करने के सकुचित घेरे से निकल कर समाज से उत्पन्न जिम्मेदारियों और राष्ट्रीय समृद्धि से सम्बद्ध हितों द्वारा निर्मित व्यापक क्षेत्र में आ जाते हैं । सयुक्त राज्य में खेती की जिम्मेवारी सभी खाने वालों के लिए भोजन की व्यवस्था करके ही समाप्त नहीं हो जाती । इसका क्षेत्र सरकार को सबल बनाने, व्यापार को प्रोत्साहन देने, शैक्षिक व्यवसायों को कायम रखने, ललित कलाओं को जन्म देने और अधिक उपयोगी मशीनी रोजगार को बल प्रदान करने तक फैला हुआ है ।...ये ऐसे स्रोत हैं, जिनसे सभी वर्ग और विशेष रूप में इनके 'फलों का उपभोग करने वाले लोगों' का बहुसंख्यक परिवार अपनी जीविका और समृद्धि प्राप्त करते हैं । अतः इसे समृद्ध बनाने में सभी वर्गों का गहरा हित है, क्योंकि इसकी वृद्धि से हर एक की सफलता बढ़ती है, और इसके हास से घटती है । ..खेती पर की गयी हर चोट उनके अपने ( राजनीतिज्ञों के ) मर्म तक पहुँचती है ।...ऐसी हालत में खेती और समाज के अन्य उपयोगी कार्यों के हितों में कोई अन्तर कैसे हो सकता है, जब कि उनकी समृद्धि खेती की समृद्धि का फल ही हो सकती है, और खेती एक सुसंगठित समाज का लाभ अन्य कार्यों के लिए उपयुक्त व्यवस्था करके ही उठा सकती है ।.. सामान्य हित से, खेती सम्बन्धी एक राष्ट्रीय नीति का विचार उत्पन्न होना चाहिए । जो वस्तु सुख और कष्ट की पराकाष्ठाएँ और दानों के बीच की सारी स्थितियाँ उत्पन्न करती है, दिमाग और धन की शक्तियों के उपयोग के लिए उससे अधिक यशस्वी लक्ष्य और कौन हो सकता है ?...चूँकि खेती राष्ट्रीय सम्पत्ति है ( कोई समृद्ध उसे क्षति नहीं पहुँचाए ) । चूँकि हमारा देश एक विशाल खेत है और उसके निवासियों का एक विशाल परिवार है, जिसमें सबसे कम काम करने वाले लाभ का सबसे बड़ा हिस्सा प्राप्त करते हैं, अतः जो लोग किसान नहीं हैं, खेती का लाभ बढ़ाने में उनका हित स्वयं किसान से भी अधिक है, क्योंकि उसकी आजीविका उनके पहले आती है, और उसके अतिरिक्त उत्पादन से ही वे जीवन-यापन के साधन प्राप्त कर सकते हैं ।”

१. 'अमेरिकन फार्मर', खण्ड २ ( १५ सितम्बर, १८२० ), पृष्ठ १६४-१६५ ।

ऐसा प्रतीत होता है कि भू-सम्पत्ति में घनी और नोटों से घनी, दोनों ही यह मानते थे कि नागरिकों में उनका स्थान अल्प-सख्यकों का ही रहेगा और भविष्य में आने वाला वह दिन देखते थे जब मतदाताओं के लिए सम्पत्ति सम्बन्धी शर्तों के तैयारी से ढीले पडने के साथ वे मतदाताओं में भी अल्प-संख्यक रह जायेंगे। अतः उनकी दृष्टि में वर्ग शासन की समस्या मुख्यतः सम्पत्ति के मालिक वर्ग के अल्प-सख्यक हितों की रक्षा करने की थी। जॉन आडम्स ने इस बात को बड़े तीखे स्वरो में रखा।

“यह याद रखना होगा कि गरीबों की तरह अमीर भी ‘लोग’ हैं, कि अपनी सम्पत्ति पर उनका अधिकार उतना ही स्पष्ट और पवित्र है, जितना उनसे कम सम्पत्ति वाले का अपनी सम्पत्ति पर, कि उनपर भी अत्याचार सम्भव है और उतना ही दुष्टतापूर्ण होगा जितना दूसरों पर।”<sup>१</sup>

“अगर आप लोकतन्त्रवादियों को प्रभुसत्ता में एक भाग से अधिक दे देते हैं, अर्थात् अगर आप उनको प्रभुसत्ता यानी विधान-मण्डल का संचालन या उसमें प्रबलता प्रदान कर देते हैं, तो वे वोट के द्वारा आप अभिजात्य लोगों के हाथ से सारी सम्पत्ति छीन लेंगे और अगर उन्होंने आपको जीवित छोड़ दिया तो यह ऐसी मानवीयता, विचारशीलता और उदारता होगी जैसी किसी विजयी लोकतन्त्र ने सृष्टि के आरम्भ से अब तक प्रदर्शित नहीं की है। लोकतन्त्रवादियों का अभिजातवर्ग आपका स्थान ले लेगा और अपने साथी मनुष्यों से वैसा ही कठोर और सख्त व्यवहार करेगा जैसा आपने उनके साथ किया है।”<sup>२</sup>

टॉमस पेन ने एक ही कार्यकारी पद हो, इसका विरोध करते हुए वही शास्त्रीय गणतान्त्रिक सिद्धान्त अपनाया कि आज्ञापालन व्यक्तियों का नहीं, कानूनों का होना चाहिए।

“शासन का परिष्कार करके उसे एक व्यक्ति तक सीमित करने की पद्धति का, या जिसे ‘एक कार्यकारी’ कहते हैं, उसका मैं हमेशा विरोधी रहा हूँ। ऐसा व्यक्ति हमेशा किसी दल का प्रमुख होगा। अनेकता कही ज्यादा अच्छी होती है। यह राष्ट्र के समूह को ज्यादा अच्छी तरह सयोजित करती है। और, इसके अतिरिक्त, किसी गणतन्त्र के पौरुषेय मानस के लिए यह आवश्यक है कि वह किसी व्यक्ति की आज्ञा का पालन करने के पतनशील विचार से मुक्त हो।”<sup>३</sup>

१. चार्ल्स फ्रांसिस आडम्स द्वारा सम्पादित ‘दी वर्क्स ऑफ जान आडम्स’ में ‘ए डिफेन्स आफ दी कान्स्टिट्यूशन एट्सेटरा,’ (वोल्टन, १८५०-५६) खण्ड ६३, पृष्ठ ६५।

२. ‘लेटर टु जान टेलर’ वही, पृष्ठ ५१६।

३. हैरी हेडेन क्लार्क द्वारा सम्पादित ‘टॉमस पेन, रिप्रेजेन्टेटिव सेलेक्शन्स’ (न्यूयाक, १९४४) पृष्ठ ३८८ एन।

इस दृष्टिकोण के अनुसार बहुमत की इच्छा भी अथवा यहाँ तक कि समूचे राष्ट्र की इच्छा भी एक गुट, और 'जनाधिकार' के लिए खतरा बन सकती थी। अपने गणतान्त्रिक सिद्धान्त को एक लोकतान्त्रिक मोड़ देने में जेफरसन अपने समकालीनों में लगभग अकेले थे, और उन्होंने भी यह अपने जीवन के अन्तिम काल में किया जब कार्यकारी अनुभव ने कुछ 'स्वयंसिद्ध सत्यों' के बारे में उनके मन में सन्देह उत्पन्न कर दिया।

“हमारे गणतन्त्र के जन्म के समय, मैंने 'वर्जिनिया पर टिप्पणियाँ' (नोट्स ऑन वर्जिनिया) के साथ सलग्न एक सविधान के मसौदे में अपनी वह राय दुनिया के सामने रखी थी जिसमें स्थायी रूप से समान प्रतिनिधित्व की व्यवस्था थी। उस समय इस विषय पर विचार का आरम्भकाल था और स्वशासन में हम अनुभव हीन थे, जिसके फलस्वरूप वास्तविक गणतान्त्रिक सिद्धान्तों से वह मसौदा कई मामलों में बहुत दूर चला गया। वस्तुतः राजतन्त्र के दुर्गुणों का प्रश्न राजनीतिक विचार-विमर्श पर इस हद तक छा गया था कि हम मान बैठे कि जो कुछ भी राजतन्त्र नहीं है, वह गणतान्त्रिक है। हम इस मूल सिद्धान्त तक नहीं पहुँचे थे कि 'सरकारें केवल उसी अनुपात में गणतान्त्रिक होती हैं जिस सीमा तक वे अपने राष्ट्र के सकल्प को मूर्त्त करती और उसे कार्यान्वित करती हैं।' अतः हमारे प्रथम संविधानों में वस्तुतः कोई निर्देशक सिद्धान्त नहीं थे। किन्तु अनुभव और विचार ने उस समय प्रस्तावित समान प्रतिनिधित्व के विशिष्ट महत्व की भेरी धारणा को अधिकाधिक दृढ़ बनाया है। हमारा गणतन्त्रवाद फिर मिलेगा कहाँ? निश्चय ही हमारे सविधान में नहीं, वरन् केवल हमारे लोगों की भावना में। गणतान्त्रिक शासन की असली नींव अपने व्यक्तित्व और सम्पत्ति में, और उनके प्रबन्ध में हर नागरिक के समान अधिकार में है। हमारे सविधान की हर व्यवस्था को इस कसौटी पर परखें और देखें कि क्या वह प्रत्यक्ष रूप में जनता के सकल्प पर आधारित है।<sup>१</sup>

यद्यपि जेफरसन यहाँ स्वतन्त्रता के सिद्धान्त के केन्द्र में निर्वैयक्तिक तर्कों द्वारा शासन के स्थान पर जनेच्छा द्वारा शासन को ले आते हैं, किन्तु उनका अब भी यह विश्वास है कि जनता पर भरोसा इसी कारण किया जा सकता है कि गुट-हितों के समक्ष स्वयं अपने हितों के बारे में जनता युक्तिपूर्ण निर्णय कर सकती है।

२७ जान डुई द्वारा सम्पादित 'बी लिविंग थाट्स आफ् थॉमस जेफरसन' में पेरेग्रिन फिट्जह्यू को पत्र, २३ फरवरी, १७६८ (न्यूयार्क, १९४०), पृष्ठ ५८-५९।

## धार्मिक स्वतन्त्रता

जब १६४८ में रोजर विलियम्स ने कहा कि 'यहूदी या ईसाइयों की भिन्न और विरोधी अन्तरात्माओं की उपस्थिति के बावजूद, किसी देश या राज्य में नागरिकता और ईसाइयत दोनों ही पनप सकते हैं' तो बहुत कम लोगों ने उनके विचार को अचिन्त्यपूर्ण माना था। उनकी समकालीन अधिकांश अन्तरात्माओं के लिए, वस्तुतः नागरिकता और धर्म का अलग-अलग एक अविचारणीय बात थी। इसके पहले कि ऐसा अलग-अलग अन्तरात्माओं को स्वीकार हो सके, राजनीति और धर्म दोनों में ही मौलिक परिवर्तन होते थे। प्रयुद्धता के काल में ये परिवर्तन हुए। विलियम्स के एक तर्क को इन परिवर्तनों की पूर्वछाया के रूप में देखा जा सकता है।

“धर्मसंगठन (चर्च) या पूजकों का समूह (चाहे सच्चे हो या भूठे) किसी नगर में चिकित्सकों के समूह या सस्था की भाँति, पूर्व एशिया या तुर्की से व्यापार करने वालों के निगम, समाज या कम्पनी की भाँति, या लन्दन के किसी भी समाज या कम्पनी की भाँति हैं। ये कम्पनियाँ अपनी अदालतें लगा सकती हैं, अपने अभिलेख रख सकती हैं, अपने झगड़े चला सकती हैं। अपने संगठन में सम्बन्धित मामलों में, इनमें असहमतियाँ और विभाजन हो सकते हैं, गुट और दल बन सकते हैं, कानून के अनुसार ये एक-दूसरे पर मुकदमे चला सकती हैं, पूरी तरह टूट कर खण्ड-खण्ड हो सकती या लुप्त हो जा सकती हैं, फिर भी इससे नगर की शांति में कोई उथल-पुथल या क्षति नहीं होगी, क्योंकि नगर का सार-तत्व या अस्तित्व और इस कारण उसकी भलाई और शान्ति इन समाजों से मूलतः भिन्न है।”<sup>१</sup>

‘नगर’ और धर्मसंगठन की इस ‘मूल-भिन्नता’ का एहसास धीरे-धीरे और अप्रत्यक्ष रूप में ही हुआ है। कोई शुद्धतावादी यह स्वीकार नहीं कर सकता था कि भौतिक और शाश्वत शान्ति ही विचार-क्षेत्र में अलग-अलग किया जा सकता है। न ही वह धर्मसंगठन को एक निजी समूह के रूप में देख सकता था, जो राज्य की भलाई के लिए आवश्यक नहीं था। दो तत्वों के फलस्वरूप यह अलग-अलग सम्भव हो सका—(१) राजनीतिक नैतिकता और अन्तरात्मा के धर्म-

१. पाल रसेल ऐन्डरसन और मैक्स हेरोल्ड फिश द्वारा सम्पादित ‘फिलासफी इन अमेरिका’ में उद्धृत ‘दी व्लडी टेनेन्ट ऑफ़ परसीक्यूशन’ (न्यूयार्क १९३६), पृष्ठ २५।

निरपेक्ष आधारों का विकास, और (२) पवित्रतावाद और धर्मसन्देशवादी सम्प्रदायों के माध्यम से धार्मिक व्यक्तिवाद का उदय, जिनकी रुचियों का क्षेत्र अराजनीतिक था। अठारहवीं शताब्दी में नागरिक शान्ति के सिद्धान्त 'उद्धार के अर्थतन्त्र' से स्वतन्त्र हो गये। दूमरी और मुक्ति का पवित्रतावादी लक्ष्य व्यवहार में पृथ्वी पर सुख के लक्ष्य से भिन्न था। अठारहवीं शताब्दी के अन्त तक लोक-राजनीति और लोकधर्म की अन्तर्वस्तु इतनी भिन्न हो गयी कि जेम्स मैडिसन की रचना 'मेमोरियल ऐण्ड रिमान्सट्रेन्स ग्रान् दी रेलिजस राइट्स आफ मैन' (मनुष्य के धार्मिक अधिकारों पर स्मृति-पत्र और प्रतिवाद, १७८५) और जेफरसन का प्रसिद्ध 'एक्ट एस्टैब्लिशिंग रेलिजस फ्रीडम इन वर्जिनिया' (वर्जिनिया में धार्मिक स्वतन्त्रता की प्रतिष्ठा का कानून, १७८६) उतने विवादास्पद नहीं थे जितने वे रोजर विलियम्स के काल में होते।

“हर व्यक्ति के धर्म को हर व्यक्ति के विश्वास और अन्तरात्मा पर छोड़ देना चाहिए। और यह हर व्यक्ति का अधिकार है कि वह इनके निर्देशों के अनुसार धर्म पर आचरण करे। यह अपरिवर्तनीय अधिकार है, क्योंकि केवल स्वयं अपने दिमागों में विचारित प्रमाणों पर आधारित मनुष्यों के मत, दूसरे मनुष्यों के आदेशों के अनुसार नहीं चल सकते। यह इसलिए भी बदला नहीं जा सकता कि यहाँ जो मनुष्यों का अधिकार है, वह सृजनकर्ता के प्रति एक कर्तव्य है। यह हर व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह सृजनकर्ता को ऐसी और केवल ऐसी श्रद्धा अर्पित करे जो उसके विश्वास के अनुसार सृजनकर्ता को स्वीकार्य हो। कालक्रम में और कर्तव्य की गुरुता में, इस कर्तव्य का स्थान नागरिक समाज की माँगों के पहले है। नागरिक समाज का सदस्य माना जाने के पहले, हर मनुष्य को सृष्टि के शासनकर्ता की प्रजा मानना होगा। और अगर नागरिक समाज का कोई सदस्य सामान्य सत्ता के प्रति अपने कर्तव्य को ध्यान में कर ही किसी अधीन संगठन में शामिल हो सकता है, तो इससे भी कहीं अधिक, किसी नागरिक समाज का सदस्य बनने वाले हर मनुष्य को, 'सार्वभौमिक प्रभु के प्रति अपनी भक्ति को सुरक्षित रखकर ही' ऐसा करना चाहिए।”<sup>१</sup>

“हमारे नागरिक अधिकार हमारे धार्मिक मतों पर निर्भर नहीं हैं, जैसे वे भौतिकी या रेखागणित सम्बन्धी हमारे मतों पर निर्भर नहीं।...नागरिक शासन के उचित उद्देश्यों के लिए, उसके अधिकारियों द्वारा हस्तक्षेप का ठीक समय तभी होगा जब कोई सिद्धान्त शान्ति और सुव्यवस्था के विरुद्ध प्रत्यक्ष कार्यों का रूप

१. बर्नार्ड स्मिथ द्वारा सम्पादित 'दी डेमाक्रैटिक स्पिरिट (न्यूयार्क, १९४१) में उद्धृत, पृष्ठ १०४।

ले और अन्त में यह कि सत्य महान् है और अपने-आप विजयी हो जायेगा, कि वह भ्रम का उचित और पर्याप्त प्रतिरोधी है, और इस सघर्ष में उसके लिए भय का कोई कारण नहीं, अगर मानवीय हस्तक्षेप उसे अपने प्राकृतिक शत्रु, स्वतन्त्र विवाद और बहस से वंचित नहीं कर देता। अगर भ्रमों का निर्वाह खण्डन करने का अवसर रहे, तो वे खतरनाक नहीं रह जाते।”

मैडिसन और जेफरसन यहाँ तीन सूत्रों में अपनी आस्था व्यक्त करते हैं— कि नागरिक अधिकार धर्म-निरपेक्ष होते हैं, कि धर्म की सर्वाधिक अभिवृद्धि स्वतन्त्रता में होती है, कि सत्य की विजय होगी। वे पूर्ण निष्ठा और बुद्धि के साथ धार्मिक और राजनीतिक दोनों प्रकार की संस्थाओं को ‘पागल कल्पनाओं के प्रलाप’ और निरंकुश सत्ताओं से मुक्त करने में विश्वास करते थे।

एक एकत्ववादी<sup>२</sup> पादरी को जिन्हें मालूम था कि वे एकत्ववादी सिद्धान्त को मानते हैं, जेफरसन ने मूलतः यही बात लिखी।

“आपने-अपनी प्रश्नोत्तरी में दी हुई सिद्धान्त सम्बन्धी बातों पर मेरी राय पृच्छी है। मैंने कभी किसी विशिष्ट पन्थ तक सीमित विचार अपने लिए स्वीकार नहीं किया। ये सूत्र ईसाई धर्म का अभिशाप और उसके विनाश का कारण रहे हैं। स्वयं ईसाई धर्मसंगठन की सन्तान, इन्होंने कितने ही युगों से ईसाई-क्षेत्र को कसाईखाना बना रखा है, और आज भी उसे एक-दूसरे के प्रति न मिटने वाली घृणा रखने वाले स्थिर समूहों में बाँट रखा है। एकत्ववादी पन्थ के प्रति अन्य सभी पन्थों का आत्मघाती क्रोध ही देख लें। प्राचीन धर्मों में कोई विशिष्ट सूत्र या पन्थ नहीं थे। आधुनिक विश्व के धर्मों में भी किसी में ऐसा नहीं है, सिवाय उनके जो अपने को ईसाई धर्मावलम्बी कहते हैं और ईसाईयों में भी क्वेकर लोगों में ऐसा नहीं है। यही कारण है कि अनुकरणीय और भेदभावहीन ‘मित्र-समाज’ (क्वेकर सम्प्रदाय का असली नाम—अनु०) में ऐसा मेलजोल, शान्ति और भाई-चारे का स्नेह है। मैं आशा करता हूँ कि एकत्ववादी उनके सुखद उदाहरण का अनुसरण करेंगे।”<sup>३</sup>

१. ऐन्डरसन और फिश द्वारा सम्पादित ‘फ़िलासफी इन अमेरिका’ में उद्धृत, पृष्ठ १६७-१६८।

२. पिता ( ईश्वर ) पुत्र (ईसा) और पवित्र आत्मा की त्रिमूर्ति के सिद्धान्त के विरुद्ध, ईश्वर के एकत्व में विश्वास करने वाला ईसाई सम्प्रदाय। अनु०

३. एल्बर्ट एलेरी बर्ग द्वारा सम्पादित ‘दी राइटिंग्ज आफ थॉमस जेफरसन’ ( वाशिंगटन, १६०३ ) में रेवरेन्ड थॉमस विन्टैमोर को पत्र, खण्ड पन्द्रह, पृष्ठ ३७३-३७४।

जिन कारणों से वे स्वयं धार्मिक विषयों पर अपना मत व्यक्त नहीं करते थे, उन्हीं कारणों से वे आशा करते थे कि पादरी अपने उपदेशों से राजनीति को अलग रखेंगे।

“किसी भी गिरजा-क्षेत्र का एक भी उदाहरण ऐसा नहीं है कि धर्मपीठ से रसायन, औषधि, कानून, शासन के विज्ञान और सिद्धान्त, या केवल मात्र धर्म को छोड़कर अन्य किसी विषय पर भाषण देने के मिश्रित उद्देश्य से किसी धर्मोपदेशक की नियुक्ति की गयी हो। अतः जब धर्मोपदेशक धर्म के पाठ के बजाय कोपरनिकस के सिद्धान्त, रासायनिक बन्धुता, शासन रचना या शासनकर्ताओं के चरित्र या व्यवहार पर भाषण देकर अपने श्रोताओं को टालते हैं, तो वे अनुबन्ध के विरुद्ध काम करते हैं। वे अपने श्रोताओं को उस सेवा से वंचित करते हैं, जिसके लिए उन्हें वेतन मिलता है, और उसके स्थान पर ऐसी चीज़ देते हैं, जिसे श्रोता नहीं चाहते, या अगर चाहते भी हैं तो उस विशिष्ट कला या विज्ञान के बेहतर स्रोतों से प्राप्त करना ज्यादा पसन्द करेंगे। अपना पादरी चुनते समय हम उसकी धार्मिक योग्यता को देखते हैं, उसके भौतिक शाल्य या राजनीति सम्बन्धी विश्वासों की जाँच नहीं करते, जिनसे कोई सम्बन्ध रखने का हमारा इरादा नहीं होता। मैं जानता हूँ कि ऐसे तर्क खोजे जा सकते हैं जो राजनीति के एक सूत्र को बट कर धार्मिक कर्तव्यों की डोर में बदल दें। मैं इससे सहमत हूँ कि अन्य सभी अवसरों पर धर्मोपदेशक को भी हर अन्य नागरिक की भाँति यह अधिकार है कि वह लिख कर या बोल कर औषधि, कानून, राजनीति आदि विषयों पर अपनी भावनाएँ प्रकट करे, क्योंकि अपने अवकाश के समय पर उसका पूरा अधिकार है और उसके गिरजा-क्षेत्र के निवासियों के लिए जरूरी नहीं कि वे उसकी बात सुनें या उसकी रचनाएँ पढ़ें।”<sup>१</sup>

जेफरसन के इस धार्मिक विश्वास को कि धार्मिक विश्वास निजी रहने चाहिए, अधिकांश उन परिस्थितियों से समझा जा सकता है जिनकी चर्चा मैंने ऊपर की है, लेकिन इसके मूल में दो साहित्यिक प्रभाव भी देखे जा सकते हैं। स्वयं जेफरसन के अनुसार उनके धार्मिक विचारों को जोसेफ प्रीस्टले और कान्थर्स मिडिल्टन ने सर्वाधिक प्रभावित किया। ये दोनों पादरियों की शक्ति के विरोधी एंग्लिकन मतानुयायी थे। वे मानते थे कि पादरियों की शक्ति और धर्मशास्त्रीय विवादों के बढ़ने से ईसाई-धर्म भ्रष्ट होता था। ये ईसा के ‘सीधे-सादे’ उपदेशों में निजी धार्मिक रुचि लेते थे। ये असाधारण रूप में उदार विचारों के

१. वग की पुस्तक में पी० एच० वेन्डोवर के नाम पर, १३ मार्च, १८१५, जिस पर लिखा है, ‘भेजा नहीं गया।’ खण्ड तेरह, पृष्ठ २८१-२८२।

पादरी थे जिन्हें उत्पीड़न सहना पडा और जो निजी रूप में 'नरभक्षी पादरियों' के प्रति बड़े कटु हो गये। फिर भी, उनकी धार्मिक निष्ठा सच्ची थी।

धार्मिक स्वतन्त्रता सम्बन्धी जेफरसन के लेखन की शक्ति और प्रभावकारिता का मुख्य कारण उनकी स्पष्ट धार्मिक निष्ठा है। प्रबुद्धता-काल के विशिष्ट दार्शनिकों के विपरीत, उन्हें व्यग्र प्रिय नहीं था। बेंजामिन फ्रैंकलिन ने युवावस्था में सशयपूर्ण व्यग्र को अपनाया था, लेकिन बाद में उसका पूर्ण परित्याग करके अपनी धर्म-निरपेक्ष 'सद्गुण की कला' की लक्ष्य-प्राप्ति में लगे। जेफरसन की प्रबुद्धता, नैतिक नियमों सम्बन्धी फ्रैंकलिन की गम्भीर चिन्ता से किमी प्रकार कम नहीं थी, किन्तु उनकी नैतिकता स्पष्टतः धार्मिक थी। वे स्काटलैंड के अन्त-प्रज्ञावादियों से सहमत थे। मोटेतौर पर वे अन्त-प्रज्ञावादियों की नैतिक भावना को, और तर्कबुद्धि व सरल समझ को एक ही मानते थे। लेकिन ईसा के उपदेशों से एकात्मकता प्राप्त करना उन्हें सर्वाधिक प्रिय था। 'अन्य सभी व्यवस्थाओं की तुलना में ईसा की व्यवस्था की विशिष्ट उच्चता' के प्रति उनकी श्रद्धा उनके धर्म-दर्शन और उनके चरित्र के मूल में थी।

## उदार धर्म

इस बीच में प्रबुद्धता अपने साथ एक ऐसे धर्म को ला रही थी जो जेफरसन की धार्मिकता या जनप्रिय धर्म-संगठनों के पवित्रतावाद से अधिक 'सासारिक' था। यह एक दार्शनिक, सार्वजनिक धर्म था जिसने प्रजाधिपत्य के रूप में शुद्धतावाद का स्थान लिया। यद्यपि धार्मिक उदारवाद की जड़ें न्यू-इंगलैंड के इतिहास में सुदूर अतीत तक जाती थी, और उपनिवेशकाल में उसकी बढ़ती हुई समृद्धि को परिलक्षित करती थी, किन्तु पादरियों की ओर से शुद्धतावाद के खुले आम परित्याग का आरम्भ क्रान्ति के बाद हुआ। वेस्ट चर्च, बोस्टन के जोनाथन मेह्यू का भुकाव ईश्वरवाद और एरियनवाद<sup>१</sup> की ओर था। १७८२ के बाद बोस्टन का किंग्ज चैपेल आर्मिनियनवाद<sup>२</sup> का केन्द्र बन गया, जब उसने

१. एरियन—ईसा की चौथी शताब्दी में हुआ अनेकज्ञेन्द्रियावासी दार्शनिक जिमसे पवित्र भोजी में ईसा के सशरीर उपस्थित रहने की मान्यता का खण्डन किया।—अनु०

२. आर्मिनियस—हालैन्डवासी प्रोटेस्टेन्ट धर्मशास्त्री जिन्होंने काल्विन के पूर्वभाग्यनिश्चय के सिद्धान्त का विरोध किया।—अनु०

खुले आम अपने को एकत्ववादी कहा और हार्वर्ड के जेम्स फ्रीमैन को अपना पादरी नियुक्त किया। फर्स्ट चर्च, वोस्टन के चार्ल्स चान्सी ने इस आशय का एक आशावादी उपदेश प्रस्तुत किया कि 'असीम कृपालु सृजनकर्त्ता' अपने हर प्राणी के सुख के प्रति चिन्तित है और यह कि उसके 'शासन' के प्रति असन्तोष सद्वृद्धि से नहीं वरन् 'दुर्वृद्धि की एक अवस्था' से उत्पन्न होता है। धीरे-धीरे, और १७८४ तक गुप्त रूप में, वे यह विश्वास करने लगे कि ईश्वर अन्ततः सभी पापियों को नरक से बचाएगा। उस वर्ष उन्होंने साहस करके अपनी हलचल पैदा करने वाली पुस्तक 'दी सान्वेशन आफ आल मेन - दी ग्रान्ड थिंग एण्ड ऐट इन गाड्स स्कीम' (सभी मनुष्यों को मुक्ति ईश्वरीय व्यवस्था का महान् लक्ष्य प्रकाशित की। यह न्यू-इंग्लैंड में मान्य सर्ववाद (यूनिवर्सलिज्म, का आरम्भ था। होसिया बैलो, जिन्होंने सर्ववादियों और एकत्ववादियों दोनों को प्रेरणा दी, अन्ततः इस परिणाम पर पहुँचे कि भविष्य के विश्व में किसी प्रकार का कोई दण्ड नहीं होगा।

हार्वर्ड सहिष्णुतावादी विचारों का केन्द्र होने के लिए वदनाम था। किन्तु प्रारम्भिक उदारवादियों में सर्वाधिक आकर्षक व्यक्तित्व ईस्ट चर्च, सेलम के पादरी रेवरेन्ड विलियम वेन्टले (१७५६-१८१६) का था। उनके गिरजाक्षेत्र में बहुसंख्यक सामुद्रिक व्यापारी और तेज चलने वाले जहाजों के मालिक थे जो पूर्व के देशों से आश्चर्यजनक समाचार लाते थे। पादरी और जेफरसन के समर्थक गणतन्त्रवादी होने के अतिरिक्त, वेन्टले एक समाचार-पत्र के सम्पादक भी थे। उनके उपदेशों का साराण कुछ इस प्रकार होगा—

“किन अच्छे उद्देश्यों के लिए ईसाईयों ने प्राकृतिक धर्म की निन्दा करके स्वयं अपने धर्म की जड़ों को हिलाया है, इसका निश्चय करना कठिन है। प्राकृतिक धर्म अब भी सर्वश्रेष्ठ धर्म है।” —“अपने पन्थ से भिन्न मत रखने वाले चर्चों की पादरियों द्वारा धर्मपीठ से की गयी निन्दा की अपेक्षा किसी जंगली आदमी की उदारता कितनी अधिक शुद्ध होती है।” ईश्वर ने इजराएलियों (यहूदियों) की सहायता की ताकि एक सर्वव्यापी धर्म के प्रचार में वह उनका उपयोग कर सके, और यद्यपि मुसलमान और यहूदी विस्तार की बातों में गलती पर हो सकते हैं, किन्तु उनकी भक्ति, उत्साह और आज्ञापालन, हम सब के पिता को निश्चय ही स्वीकार्य हैं। धर्म हमें सिखाता है कि हम “केवल छोटे नमाजों के ही नहीं हैं बल्कि भक्तों के परिवार के हैं जो हर राष्ट्र और हर इलाके में एक ही ईश्वर और परमपिता के साथ रहते हैं, जो अपनी बनाई किनी वस्तु में घृणा नहीं करता वरन् उसमें प्रेम करता और उसे पोषण देता है।” प्राकृतिक धर्म के द्वारा ईश्वरेच्छा हमें ज्ञात होती है और ईसाई धर्म केवल हमें उनका अधिक ज्ञान और

आचरण प्राप्त करने में सहायक होता है। ईश्वर प्रदत्त अन्तर्ज्ञान केवल एक सहायक के रूप में काम करता है, जब तक “विभिन्न कारण, बुद्धिपूर्वक कार्य रूप में आकर इस सहायता को आवश्यक न बना दें।...पुत्र स्वयं (ईसा) भी तब हट जायेगा और मानव प्रकृति को दोषरहित करके, ईश्वर ही सब कुछ हो जायेगा।” “स्वर्ग और सुख को ईश्वर ने केवल विद्वान् पादरियो और चतुर डाक्टरों के लिए ही नहीं बनाया। ये ईश्वर द्वारा सारी मानव जाति के लिए प्रस्तावित लक्ष्य हैं और इस कारण समान साधनों के द्वारा सभी मनुष्य इन्हे प्राप्त कर सकते हैं।” “सुख केवल सद्गुणों का पुरस्कार नहीं है, वरन् वह लक्ष्य है जिसके लिए हम सबका सृजन हुआ है। बहुधा सासारिक परिस्थितियाँ तात्कालिक भलाई के लक्ष्य के अनुरूप नहीं प्रतीत होती, किन्तु ज्ञान के द्वारा ईश्वर के अपरिवर्तनीय विधानों के भी, कम से कम बुरे परिणामों से बचा जा सकता है। अतः शिक्षा ही सर्वाधिक उपयोगिता और सुख की अभिवृद्धि करती है। अपने अन्दर सामाजिक सिद्धान्तों का विकास करके, मनुष्य बुराई पर, स्वयं समाज की बुराइयों पर भी, काबू पाने के अन्य साधन खोज लेगा।”<sup>१</sup>

बोस्टन और उसके आस-पास के देशज, उच्च-वर्गीय उदारवाद की परिणति विलियम एलेरी चैनिंग में हुई जो प्रबुद्धता और परात्परवाद के बीच के मोड़ पर खड़े थे। क्रान्तिकारी पीढ़ी में तीन विभिन्न विचार-व्यवस्थाएँ, तीन ऐतिहासिक दृष्टि से भिन्न विश्वास पल रहे थे। अधिक उपयुक्त शब्दों के अभाव में मैं उन्हें तर्कनावाद, पवित्रतावाद और गणतन्त्रवाद कहूँगा। चैनिंग इन तीनों विश्वासों के उत्तराधिकारी बने, सम्बन्धित प्रश्नों को समझा, संघर्ष को निकट से अनुभव किया और तीनों का समन्वय निरूपित करने की चेष्टा की। अतः उनके मानवीयतावाद का अध्ययन अमरीकी प्रबुद्धता, शुद्धतावाद की विरासत, और धार्मिक पुनर्जीवन के भावनात्मक उत्साह के आदर्शों के मिलन-चिन्दु के रूप में करना उपयुक्त होगा। सब मिलाकर वे परात्परवाद के प्रवक्ता स्वेच्छा से नहीं बने, और जब उसकी दिशा का उन्हें घुँघला-सा आभास हुआ, तो उसके दृढ़ताश से उन्हें अरुचि हो गयी, और जैसे कुछ खेद के साथ उनकी दृष्टि पुनः ईसाई-धर्म के श्रुत रूप की ओर गयी। किन्तु उनके साथ जो हुआ वह उपयुक्त ही था, क्योंकि सिद्धान्त और आदत से चैनिंग आगे देखने वाले थे। उन्होंने पवित्रतावाद, प्राकृतिक धर्म और गणतन्त्रवाद को उनके रूढ़ रूपों में ही समन्वित करने का प्रयास नहीं

१. विलियम वेन्टले, ‘सरमन प्रोचड ऐट स्टोन चैपेल’ (बोस्टन १७६०)। यह सारांश जी०ए० कोश ने तैयार करके अपनी रचना ‘रिपब्लिकन रेलिजन’ में प्रकाशित किया (न्यूयार्क, १९३३), पृष्ठ २१४-२१७।

किया। यद्यपि उनके विचारों के गठन में तीनों का ही प्रभाव था, किन्तु उन्होंने तीनों को ही एक नयी, प्रेरक अभिव्यक्ति प्रदान की जिसके तीनों सिद्धान्त केवल अठारहवीं शताब्दी की विरासत न रहकर, उन्नीसवीं शताब्दी के निर्देशक सिद्धान्त बन गये। प्रबुद्धता की विरासत पर उनका इतना काफी अधिकार था कि वे उसे निर्विवाद स्वीकार कर लें और उससे उत्पन्न होने वाली व्यावहारिक समस्याओं को देखें। 'ईश्वर हमें कार्यशीलता, लक्ष्य-प्राप्ति के प्रयास और कौशल के लिए बनाता है। ऐसा कार्य जिसके मूल में ईश्वर हो, और उसकी कृपा की चेतना जिसमें उपस्थिति हो, आनन्द का सर्वोच्च स्रोत है।' उन्होंने पूर्णतः व्यावहारिक धर्म को एक पर्याप्त सैद्धान्तिक आधार प्रदान किया।

चैनिंग के प्रारम्भिक जीवन और विचारों पर पवित्रतावादी वातावरण का प्रभुत्व था। एक किंवदन्ती चल पड़ी है, जिसे चैनिंग ने स्वयं ही आरम्भ किया था कि धार्मिक स्वतन्त्रता के प्रति प्रेम उन्हें अपने जन्म-स्थान, न्यू-पोर्ट, रोड आइलैण्ड में स्वभावतः ही प्राप्त हो गया—ऐसा कह सकते हैं कि उन्हें यह रोजर विलियम्स से प्रत्यक्ष उत्तराधिकार में मिला। किन्तु उनके बचपन के न्यू-पोर्ट पर धर्मशास्त्रीय दृष्टि से, 'सगत काल्पनवाद' के समर्थक सैमुएल हॉपकिन्स का प्रभुत्व था। उनके अनुयायी उस समय भी हॉपकिन्सवादी कहलाते थे और उनका यह विश्वास कि उनकी विचार-व्यवस्था ही एकमात्र सच्चा धर्म है, इतना सबल था कि उससे सकीर्ण कट्टरता और असहिष्णुता उत्पन्न हुई। चैनिंग लिखते हैं: 'डॉक्टर हापकिन्स के साथ मेरा लगाव मुख्यतः उनके उदासीनता के सिद्धान्त के कारण था। छात्र जीवन में मैंने बड़े आनन्द से हबेसन के दर्शन और स्टॉइक<sup>२</sup> नैतिकता का अध्ययन किया था और उन्होंने मुझे डॉक्टर हॉपकिन्स के महान्, आत्म-बलिदानी सिद्धान्तों के लिए तैयार कर दिया था।<sup>३</sup> वे हॉपकिन्स की ओर निराशा

१. विलियम हेनरी चैनिंग, 'मेम्बायर आफ विलियम एलेरी चैनिंग' (बोस्टन, १८४८) खंड १, पृष्ठ १८६।

२. स्टॉइक-यूनानी दार्शनिक जीनो (चौथी सदी ईसा पूर्व) के अनुयायी, मुख्यतः संयमवादी और हर्ष-शोक के प्रति समान भाव का उपदेश देने वाले।—अनु०

३. विलियम हेनरी चैनिंग की पुस्तक, खंड १, पृष्ठ १३७। सेलम के आंनरेबिल डी० ए० ब्रूडर की टिप्पणी से तुलना कीजिए, जो कॉलेज में चैनिंग से एक कक्षा आगे थे और उन्हें अच्छी तरह जानते थे। उस समय के आसपास, जब उन्होंने धर्मोपदेश देना आरम्भ किया, वे डॉक्टर हॉपकिन्स के बारे में, मित्र और धर्मशास्त्री दोनों ही रूपों में, स्नेहपूर्ण आदर के साथ बात करते थे। उनके चरित्र और धार्मिक विचार, दोनों की ही प्रमुख विशिष्टता जो उदारता

के अन्धेरे में नहीं मुड़े, वरन् समझने के कारण कि वृद्ध धर्मशास्त्री के कटु और विवादप्रिय होने पर भी, उनकी विचार-व्यवस्था न्यू-इंग्लैण्ड का सबसे 'महान्' और प्रबुद्ध दर्शन थी। प्लेटोवादी नैतिक दर्शन और प्राकृतिक धर्म के साथ काल्विनवाद का मेल बिठाने में हॉपकिन्स के साहस की ओर चैनिंग ने संकेत किया। पवित्रता के विशिष्ट गुण का पवित्रतावादी सिद्धान्त और ईश्वरीय तत्व के प्रति भावना या बोध का पवित्रतावादी विकास, ये अन्त तक चैनिंग के विचार के मुख्य विषय रहे। इसके कारण सिद्धान्तरूढ़ एकत्ववाद उन्हें अप्रिय हो गया। यद्यपि एकत्ववादी आन्दोलन के अधिकारी और स्वतन्त्रता के लिए खतरा उत्पन्न होने पर उन्होंने उसका बचाव किया, किन्तु अपने को एकत्ववादी न कहना या ऐतिहासिक ईसाई सिद्धान्तो सम्बन्धी विवादों में न पड़ना उन्होंने अधिक उचित समझा। सकीर्णता अप्रिय होने से अधिक, यह उनके 'नव-ज्योति' धर्मसंदेशवाद के कारण था। इस प्रकार चैनिंग ने अपना प्लेटोवादी आदर्शवाद, काल्विनवादी पवित्रतावाद के माध्यम से प्राप्त किया और कोलरिज, कान्ट और परात्परवाद के सामान्य विकास की जानकारी होने के पहले ही, उनकी प्रतिक्रिया लॉक के अनुभववाद और तर्कनावाद के विरुद्ध हुई थी।

चैनिंग के विचारों में सामान्य सूत्र उनका उदारवाद या गणतन्त्रवाद था। गणतन्त्रवाद से मेरा तात्पर्य उनकी नागरिक या सामाजिक सद्गुण सम्बन्धी धारणा से है। हार्वर्ड में उन्हें एडिनवरा की प्रबुद्धता का परिचय मिला। चैनिंग पर प्रोफेसर टप्पन का प्रभाव पड़ा, जिन पर स्वयं हचेसन का और सामान्यतः नैतिक उदारवाद का निश्चयात्मक प्रभाव था। उनका उपदेश इस प्रकार था—  
 "ईसाई देशभक्ति सामान्य उदारता के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। यह उदारता मानव जाति के उस अंश को विशिष्ट सवेदना और सक्रिय शक्ति के साथ अपने में समेटती है, जिनके लिए उपयोगी होने की क्षमता हममें मुख्य रूप से है।"<sup>१</sup> प्रोफेसर टप्पन, और सामान्यतः हार्वर्ड के माध्यम से चैनिंग ने हचेसन को और अन्य स्कॉटलैण्डवासी उदारवादियों को जाना। जिस प्रकार हचेसन से चैनिंग ने यह जाना कि पवित्रता मनुष्य की एक स्वाभाविक क्षमता हो सकती है, उसी प्रकार

थी, उस पर विशेष जोर देकर वे विशेष रूप से कहते कि, "जो लोग हॉपकिन्स-वादी कहे जाते हैं वे उनके बारे में या उनके सच्चे धर्मशास्त्रीय विचारों के बारे में बहुत कम जानते प्रतीत होते हैं।"—(वही, खंड १, पृष्ठ १६१)।

१. डेविड टप्पन, 'सरमन आन दी ऐनुअल फास्ट इन मसानुसेट्स',  
 ५ अप्रैल, १७६८, (बोस्टन, १७६८) पृष्ठ १३।

फर्गुसन<sup>१</sup> ने उनके सामने यह विचार प्रस्तुत किया कि पुनर्जीवन एक क्रमिक और सामाजिक प्रक्रिया है। फर्गुसन की उग्र धर्म-निरपेक्षता की अपेक्षा, हचेसन और फर्गुसन का एक मेल चैनिंग के अधिक अनुकूल था जो उन्हें अग्रज उदारवादी और रूढ़िवादी रिचार्ड प्राइस के 'डिस्टेंगन्स' (निबन्ध) में मिला। अमरीकी स्वतन्त्रता का समर्थन करने के कारण इस देश में उनके बहुतेरे मित्र बन गये थे। चैनिंग ने लिखा—

“प्राइस ने मुझे लॉक के दर्शन से बचाया। उनसे मैंने विचारों का प्लेटोवादी सिद्धान्त पाया, और उन्हीं की भाँति मैं अधिकार, प्रेम, विचार जैसे शब्दों को हमेशा बड़े अक्षरों से आरम्भ करता हूँ। उनकी पुस्तक ने सभवतः मेरे दर्शन को वह रूपाकार प्रदान किया जो उसमें हमेशा रहा है, और मेरे दिमाग को 'परात्परवादी गभीरता' तक पहुँचने के योग्य बनाया। मैडम डी स्टेल की रचनाओं में और इधर हाल की रचनाओं में भी, जर्मन दर्शन के जो विवरण मैंने पढ़े हैं, वे मेरे अपने दर्शन के समान हैं। मैं नहीं कह सकता कि मैंने कभी उससे कोई नया विचार ग्रहण किया। इसका कारण भी स्पष्ट हो जाता है, अगर हम देखें कि प्राइस 'उसके' भी जनक थे, और 'मेरे' दर्शन के भी।”<sup>२</sup>

अगर चैनिंग का सामाजिक प्रगति का दर्शन इसके आगे न जाता, तो वे न्यू-इंग्लैंड के आदर्शवादियों के एक प्रतिरूप बन कर रह जाते, किन्तु स्नातकीय उपाधि लेने के तत्काल बाद परिस्थितियाँ उन्हें रिचमण्ड, वर्जिनिया के जेफ़रसन-वादी अभिजात्य-वर्ग के बीच ले गयी। लगभग दो वर्ष तक (१७६८-१८००), (दो निर्णायक वर्ष) वे एक रैन्डॉल्फ परिवार में निजी शिक्षक के रूप में रहे। जो कुछ वे सीख रहे थे, उसके बारे में अपनी विनिष्ट उत्साहपूर्ण रीति से उन्होंने घर पर अपने मित्रों को लिखा—

“आपसे जब मिला था उसके बाद मेरे राजनीतिक मत कुछ बदल गये हैं। किन्तु वर्जिनिया के जैकोबिन<sup>३</sup> वातावरण में इसका कारण देखना अनुचित होगा। मैं ससार को एक विशाल कार्य-क्षेत्र के रूप में देखता हूँ जो उसके

१. आडम फर्गुसन, 'ऐन एसे आन दी हिस्टरी ऑफ सिविल सोसायटी' (एडिनबरा, १७६७)।

२. एलिजाबेथ पामर पीवाडी, 'रेमिनिसेन्सेज ऑफ रेवरेन्ड विलियम एलेरी चैनिंग डी० डी०' (बोस्टन, १८८०), पृष्ठ ३६८।

३. जैकोबिन—अठारहवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में पेरिस में निर्मित एक उग्र लोकतन्त्रवादी सस्या के सदस्य। आमतौर पर सभी उग्र लोक-तन्त्रवादियों के लिए प्रयुक्त।—अनु०

निर्माता ने मानव-चरित्र को पूर्ण बनाने के उद्देश्य से निर्मित किया है। राजनीतिक सस्थाएँ केवल वही तक मूल्यवान् हैं, जहाँ तक वे मानव-प्रकृति को सुधारती और नैतिक दृष्टि से ऊँचा उठाती हैं। धन और शक्ति गौण तत्व हैं और किसी राज्य की वास्तविक महानता उनमें नहीं होती। मुझे मानवजाति के लिए शर्म आती है, जब मैं देखता हूँ कि एक मात्र स्वार्थ का ही बन्धन उन्हें अपने देश से जोड़ता है, जब मैं देखता हूँ कि सामाजिक गठन के विकास का उद्देश्य धन-संग्रह के अतिरिक्त और कुछ नहीं है और किसी राष्ट्र की सफलता उसके सदस्यों के सफल लोभ से आँकी जाती है। मैं 'देश-भक्ति' को ऊँचा उठा कर एक नैतिक 'सिद्धान्त' के रूप में देखना चाहता हूँ, लोभ की एक शाखा के रूप में नहीं।"<sup>१</sup>

"मेरे दोस्त, पिछले दिनों मानव जाति के सुधार में हुई प्रगति की सम्भव स्थिति के बारे में मैंने साहसपूर्वक सोच-विचार किया है। मैं अपनी सारी योजनाओं के मार्ग में लोभ को बड़ी भारी बाधा पाता हूँ। और मुझे यह कहने में कोई हिचक नहीं कि मानव जाति आज की अपेक्षा अधिक सुखी कभी नहीं हो सकती, जब तक कि सामुदायिक सम्पत्ति की प्रतिष्ठा न हो जाए।"<sup>२</sup>

"मुझे विश्वास हो गया है कि सद्गुण और उदारता मनुष्य के लिए 'स्वाभाविक' है। मुझे विश्वास है कि स्वार्थ और लोभ दो विचारों से उत्पन्न हुए हैं, जो सर्वत्र युवाजनों को सिखाए जाते हैं और बुजुर्ग जिन पर आचरण करते हैं—(१) कि 'समाज के हित से भिन्न हर व्यक्ति का एक हित होता है जिसे प्राप्त करने का वह प्रयास करे', और (२) कि 'दिमाग की अपेक्षा शरीर पर ध्यान देने की जरूरत ज्यादा है।"

"मेरा विश्वास है कि ये विचार भूठे हैं। और मेरा यह भी विश्वास है कि आप उन्हें कभी खतम नहीं कर सकते, जब तक कि आप मानव जाति को उन पर आचरण करना बन्द करने के लिए राजी नहीं कर लेते। अर्थात् जब तक आप उनको राजी नहीं कर लेते कि (१) सम्पत्ति की विभिन्नताओं को समाप्त कर दें (आप समझते ही होंगे कि अन्यथा वे हितों की कथित विभिन्नताओं को हमेशा कायम रखेंगी) और अपनी मेहनत की पैदावार को स्वयं अपने कोठों में भरने के बजाए एक सामान्य भंडार में डाल दें, और (२) दिमाग की शक्तियों और उसकी गरिमा की चेतना उनमें सचमुच आये।"<sup>३</sup>

१ विलियम हेनरी चैनिंग की पुस्तक, खंड १, पृष्ठ ८६-८७।

२. वही, पृष्ठ १११।

३. वही, पृष्ठ ११२-११४।

‘भेरी सारी भावनाएँ और रुचियाँ इधर बदल गयी है। पहले मैं नैतिक उपलब्धियों को ही एक मात्र लक्ष्य मानता था जिनकी प्राप्ति का मुझे प्रयास करना था। अब मैंने अपने को निष्ठापूर्वक ईश्वर को समर्पित कर दिया है। मैं उसके प्रति सर्वोच्च प्रेम को सर्वप्रथम कर्तव्य मानता हूँ और नैतिकता केवल धर्म के सशक्त मूल से निकली एक शाखा प्रतीत होती है। मैं मानव जाति से प्रेम करता हूँ, क्योंकि वे ईश्वर की सन्तान हैं।’<sup>१</sup>

ऐसा लगता है कि चैनिंग ‘स्काटलैण्ड से आये प्रवासियों की एक बस्ती में, जिनका मूल सिद्धान्त सामान्य सम्पत्ति था, पादरी के रूप में सम्मिलित’<sup>२</sup> होने वाले ही थे, जब उनके सम्बन्धियों ने उन्हें वापस न्यू-इंग्लैंड बुला लिया। उनके राजनीतिक उत्साह ने उनका मत परिवर्तित करके उन्हें एक धार्मिक विश्वास प्रदान किया था और शरीरिक कष्ट-सहन सम्बन्धी उनकी कट्टरता ने उनका स्वास्थ्य चौपट करके उनके चेहरे को वह ‘आध्यात्मिक’ पीलापन प्रदान किया जिसके लिए वे प्रसिद्ध हुए। अब वे न तो देशभक्तिपूर्ण कर्तव्य-भावना से अपने को जनहित में लगाने वाले धर्म-निरपेक्ष गणतन्त्रवादी थे, न धर्म-निरपेक्ष नैतिकता को तिरस्कार की दृष्टि से देखने वाले पवित्रतावादी। उन्होंने मानवता के धर्म में पवित्रता और कर्तव्य का समन्वय देखा।

उन्होंने एक दार्शनिक प्रबन्ध की योजना बनाई, जिसे वे लिख नहीं पाये। उसका शीर्षक महत्वपूर्ण है, ‘नैतिक, धार्मिक, और राजनीतिक विज्ञान के सिद्धान्त’। लक्ष्य था नैतिकता, धर्म और राजनीति की एकता प्रदर्शित करना— अर्थात् पवित्रता, सद्गुण और गणतान्त्रिक देशभक्ति का पारस्परिक सम्बन्ध व्यक्त करना। इस प्रस्तावित रचना के लिए लिखी गयी भूमिका में उन्होंने कहा—

“मनुष्य की सच्ची पूर्णता नैतिक विज्ञानों का महान् विचार है। अतः मनुष्य की प्रकृति की परीक्षा करनी है, ताकि उसका केन्द्रीय नियम निर्धारित किया जा सके, और वह लक्ष्य निर्धारित किया जा सके जिसके लिए सभी धार्मिक और राजनीतिक सस्थाओं की स्थापना हो।... अतः मानव-प्रकृति सम्बन्धी उचित दृष्टिकोण सर्वाधिक महत्वपूर्ण हैं। मनुष्य को समझने में विश्व के देवी प्रशासन की कुजी है।”<sup>३</sup>

सारे प्रबुद्धता काल में मानव-प्रकृति सम्बन्धी आग्रह एक नुपरिचित विषय है, किन्तु लक्ष्य का महत्वपूर्ण अन्तर ध्यान देने योग्य है। लॉक का लक्ष्य

१. वही, पृष्ठ १२६-१२७।

२. वही, पृष्ठ ११६।

३. वही खंड—२, पृष्ठ ४०३-४०४।

मानवीय समझ के मूल को खोजना था, ताकि उसकी प्राकृतिक सीमाओं को व्यक्त किया जा सके। चैनिंग का लक्ष्य मानव-प्रकृति की पूर्णता को खोजना था, ताकि उसकी सभावनाओं को समझा जा सके। इन सम्भावनाओं को उन्होंने साहसपूर्वक अपने प्रसिद्ध उपदेश 'ईश्वर से समरूपता' (लाइकनेस टू गाड) में घोषित किया, जो परास्परवाद के सर्वप्रथम अमरीकी निरूपणों में से एक था।

इस लक्ष्य के लिए प्रयास करते हुए, चैनिंग ने उन धारणाओं में महत्वपूर्ण संशोधन किये जो उन्हें प्रबुद्ध-युग से प्राप्त हुई थी। 'तटस्थ उदारता' के विचार को बदल कर उन्होंने 'विसरित दयाशीलता' का रूप दिया। एडवर्ड्स के अनुसार सच्ची उदारता की विशेषता उसका विशिष्ट लक्ष्य, अर्थात् सामान्य प्राणी होता है। इसके विपरीत, चैनिंग के अनुसार सच्ची उदारता की विशेषता उसका सामाजिक विसरण है। प्रेम की इस सामाजिक और मानवीय धारणा में, पवित्रतावाद के पवित्र-प्रेम, नैतिकतावादियों की उदासीनता या तटस्थता और गणतन्त्रवादियों के सार्वजनिक सद्गुण की धारणाओं का समन्वय था।<sup>१</sup> इस प्रकार ईश्वर का न्याय उसकी दया का ही एक रूप है। वह धीरे-धीरे पूर्णता प्राप्त करने में मनुष्य की सहायता करता है। मनुष्य के इस पुनर्जीवन या नैतिक प्रगति में 'सामाजिक पुनर्जीवन' भी निहित है। यह भी धीरे-धीरे होगा और इस प्रकार सुधार या प्रगति से एकरूप है। फिर भी यह तथ्य कि चैनिंग पुनर्जीवन की शब्दावली का प्रयोग करते रहे, केवल शाब्दिक मामला ही नहीं है, यह उनके टिकाऊ पवित्रतावाद का द्योतक है। किन्तु अब यह एक समाजीकृत पवित्रतावाद है।<sup>२</sup> पुनर्जीवन लाने वाले प्रसाद के माध्यम के रूप में, विभिन्न

१ उन्होंने लिखा, "मुझे आशंका है कि देवी चरित्र सम्बन्धी चतुर मनुष्यों की बहुतेरी परिकल्पनाओं का प्रभाव ईश्वर को उस पैतृक कोमलता से वंचित करने का रहा है जो हृदय को स्पर्श करने के लिए सभी दृष्टिकोणों से सर्वाधिक उपयुक्त रहा है। मुझे भय है कि बिना समझे वृत्त हमने उसे इस दृष्टि से देखना सीख लिया है कि उसमें केवल एक सामान्य उदारता है।"—(वही, खंड १, पृष्ठ २५३)—"मैंने अनुभव किया, मैंने देखा कि ईश्वर अपनी 'पवित्र भावना', अपनी शक्ति, और ज्योति हर उस व्यक्ति को प्रदान करने को तत्पर है जो ईमानदारी से बुराई पर काबू पाने का प्रयास करता है, उस पूर्णता की ओर आगे बढ़ने की चेष्टा करता है, जो एकमात्र स्वर्ग है।"—(वही, खंड २, पृष्ठ ३४५)।

२ "मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि काल के सकेत समाज में होने वाले एक ध्यापक संशोधन की ओर इशारा करने हैं, जो इन सारभूत सत्य पर आधारित होगा और उसे व्यक्त करेगा कि सामाजिक गठन का मुख्य लक्ष्य बुद्धिपूर्ण और

चर्चों (सम्प्रदायो) को विशिष्ट 'समाजो' के रूप में छोड़ कर चैनिंग सामान्य समाज की ओर मुड़े। अपने सदस्यों का 'अनन्त पुनर्जीवन' समाज मात्र का कर्तव्य है। कभी-कभी चैनिंग बहुत कुछ किसी जेफरसन-समर्थक गणतन्त्रवादी की तरह, राजनीतिक सुधार की शब्दावली में बोलते थे, किन्तु सब मिलाकर इस दिशा में वे निराश हुए प्रतीत होते हैं। नैतिक उत्थान राजनीति के द्वारा नहीं हो सकता। १८२३ में यूरोप से वापस आने के बाद वे इस प्रश्न पर विशेषतः स्पष्ट रूप से बोले—

“मैं समाज के प्रति ऐसे दृष्टिकोण लेकर लौटा हूँ जिनमें श्रुत धर्म द्वारा विश्व के नैतिक नवीकरण की प्रकट सभावना मुझे ऐसा आनन्द देती है जैसा मुझे पहले कभी नहीं मिला। क्रान्तियों, राजनीतिक परिवर्तनों, हिंसापूर्ण सघर्षों—सार्वजनिक व्यक्तियों या कार्यों—सक्षेप में, समाज के किसी भी बाह्य सशोधन से मैं अधिकाधिक कम आशा करता हूँ। अगर मूल सिद्धान्त व्यक्तियों और राष्ट्रों के हृदय में वही बना रहता है, तो भ्रष्ट सस्थाओं के स्थान पर अधिक नहीं तो उतनी ही भ्रष्ट अन्य सथाएँ आ जायेगी। एक मात्र उपाय नैतिक परिवर्तन में हैं, जिसके लिए केवल मात्र ईसाइयत और उसकी सहचरी दैवी शक्ति ही पर्याप्त हैं।”<sup>१</sup>

“हम सब देखते हैं कि नागरिक स्वतन्त्रता के फलस्वरूप तत्काल वह सुधार और मानवीय प्रकृति का उत्थान नहीं हुआ जिसकी विन्वासपूर्वक अपेक्षा की गयी थी। न धार्मिक स्वतन्त्रता के ही वे सारे फल हुए हैं, जिनकी हमें आशा थी। फिर भी एक अच्छा काम हो रहा है। गुलामी और कट्टरता तथा सासारिकता का राज्य हमेशा नहीं रहेगा।”<sup>२</sup>

गुलामी, कट्टरता, और सासारिकता, क्रमशः गणतन्त्रवाद, तर्कनावाद, और पवित्रतावाद के तीन शत्रु हैं। और इन्हीं शत्रुओं के साथ सघर्ष करने में चैनिंग का मानवीयतावाद पूर्ण निष्ठा के साथ लगा था। इस प्रकार चैनिंग के विचारों और सामान्यतः प्रबुद्धता की परिणति नैतिकता और मानव-प्रकृति को गरिमा-

---

नैतिक प्राणियों के रूप में अपने सारे सदस्यों का उत्थान है। इसके अन्तर्गत हर व्यक्ति से अपेक्षा होगी कि वह इस लक्ष्य की प्राप्ति में अपनी योग्यता के अनुसार योग दे। वर्तमान स्वार्थपूर्ण, असामाजिक व्यवस्था के स्थान पर ईसाइयत आयेगी और मेरी सच्ची इच्छा है कि इस सर्वश्रेष्ठ क्रान्ति को लाने में हम पूरा भाग ले।”—(वही, खंड ३, पृष्ठ ३८)।

१. वही, खंड २, पृष्ठ २४६।

२. वही, खंड ४, पृष्ठ ३०८

मंडित करने में हुई। प्रबुद्धता से परात्परवाद में सक्रमण यहाँ इतना सरल है कि उसे देख पाना कठिन है।

## स्वतन्त्र विचार

उग्र तर्कनावाद प्रबुद्धता के वामपक्ष की पराकाष्ठा थी जिसे धर्म सगठन से असम्बद्ध लोगो, आमतौर पर वकीलो या डाक्टरों ने, पादरियो और धर्म-सगठन की शक्ति के विरोध में प्रतिपादित किया। ब्लाउन्ट और कॉलिन्स, और बाद में वाल्टेयर, वाल्ने और पेन की रचनाएँ, इस उग्र प्रकार के अमरीकी ईश्वरवाद का आदर्श थी और अमरीकी रचनाओं में कोई बड़ी विगिष्ट या मौलिक बात नहीं है। इनमें सर्वप्रथम और सर्वाधिक आकर्षक व्यक्तित्व वरमॉन्ट के एथान ऐलेन का था। युवावस्था में वे एक स्वतन्त्र विचारो वाले चिकित्सक के प्रभाव में आये और अग्रेजो की कैद में उन्होंने 'अर्घमियो' की राय सुनी और पढ़ी। उनकी रचना, 'रीज़न दी ओन्ली ओरेकिल आफ मैन' (तर्क-बुद्धि मनुष्य की एकमात्र आप्तवक्ता) १७८४ में प्रकाशित हुई। इसमें उन्होंने पादरियो के पाखण्ड, दिव्य-ज्ञान, चमत्कार, अधिकार द्वारा पुष्टि, और हर उस चीज़ की आलोचना की जो विगिष्ट रूप में ईसाई थी। वे न केवल ईश्वर और अनश्वरता में विश्वास करते थे, वरन् खास ईश्वरवादी रीति से उन्होंने अपने विश्वासो का तार्किक औचित्य भी सिद्ध करने का प्रयास किया। उनके 'ओरेकिल' की अपेक्षा दार्शनिक दृष्टि से अधिक रोचक उनका अपेक्षाकृत अज्ञात 'एमे आँन दी यूनिवर्सल प्लेनिव्यूड आफ वीइग ऐण्ड आँन दी नेचर ऐण्ड इम्मार्टेलिटी आफ दी ह्यूमन सोल ऐण्ड इट्स एजेन्सी' (अस्तित्व की सार्वत्रिकपूर्णता, और मानव आत्मा की प्रकृति और अनश्वरता और उसके माध्यम पर निबन्ध) है। इसका निम्नलिखित अग्र यहाँ उद्धृत करने के योग्य है—

“शायद हम सृष्टि में अपने आकार के सर्वाधिक स्वार्थी, सबसे पुराने और सबसे चतुर प्राणी समूह हैं। फिर भी, अस्तित्व की शृंखला को पूर्ण करने के लिए, ऐसा प्रतीत होता है कि मनुष्य नामक प्राणी की कडी का होना भी आवश्यक था, और चूँकि देवी शासन के अन्तर्गत हमारा एक निश्चित अस्तित्व है, अतः अन्ततः हम इसमें असफल नहीं हो सकते कि न होने की अपेक्षा ज्यादा अच्छे हो।”

१. पाल रसेल ऐन्डरसन और मैक्स हेरोल्डफिश द्वारा सम्पादित 'फिलासफी इन अमेरिका' (न्यूयार्क, १९३६) पृष्ठ १६५।

इस निबन्ध में एलेन एक उग्र ईश्वरवाद प्रतिपादित करते हैं। ईश्वर एक असीम बुद्धिपूर्ण पदार्थ है, जो विशिष्ट आध्यात्मिक पदार्थों या आत्माओं में सर्व-व्याप्त रहता है। इसी प्रकार ये आत्माएँ भी 'असार नहीं' होती वरन् स्थानगत होती हैं।

एलेन की रचना से छोटी किन्तु अधिक सारगर्भित एलियू पामर की कृति 'प्रिन्सिपिल्स आफ नेचर' ( प्रकृति के सिद्धान्त, १८०१ ) है, जो एक सगठित आन्दोलन के रूप में स्वतन्त्र विचार की एक अभिव्यक्ति है। पामर तर्कनावाद के कुछ भ्रमणशील प्रचारकों में से एक थे। कई नगरों में वे 'तर्कबुद्धि के मन्दिर' या 'ईश्वरवादी समाज' ( थोस्टिक सोसायटीज ) सगठित करने में सहायक हुए ( जिनमें न्यूयार्क का टैमनी हाल भी था )। 'थियोफिलान्थ्रपिस्ट' और 'दी टैम्पल आफ रीजन' आन्दोलन की प्रतिनिधि पत्रिकाएँ थी, और पामर योग्यतम सम्पादकों में से थे। वे अटलांटिक तट के साथ-साथ भ्रमण करते हुए भाषण करते। 'प्रिन्सिपिल्स आफ नेचर' उनके भाषणों का एक संग्रह है।

'प्रकृति के सिद्धान्त' से पामर का तात्पर्य यह था कि गति के नियमों का निरूपण करते हुए आधुनिक वैज्ञानिकों ने वस्तु में निहित ऊर्जाओं को और 'मानव प्रकृति की नैतिक ऊर्जाओं' को भी इस सीमा तक मुक्त कर दिया है कि प्राकृतिक 'बुद्धिगति' शीघ्र ही कृत्रिम और दमनशील विश्वासों को नष्ट कर देगी। मनुष्य स्वभावतः निम्नलिखित सिद्धान्तों को अपना लेंगे—

१. कि सृष्टि एक सर्वोच्च ईश्वर का अस्तित्व घोषित करती है, जो बुद्धिपूर्ण प्राणियों की श्रद्धा के योग्य है।

२ कि मनुष्य ऐसे नैतिक और बौद्धिक गुणों का स्वामी हैं जो उसकी प्रकृति में सुधार और सुख की उपलब्धि के लिए पर्याप्त हैं।

३. कि प्रकृति का धर्म एकमात्र सार्वत्रिक धर्म है, कि यह बुद्धिपूर्ण प्राणियों के नैतिक सम्बन्धों से विकसित होता है और मानव जाति की सामान्य भलाई और अधिकाधिक सुधार से सम्बद्ध है।

४. कि मनुष्य के सच्चे हित में यह आवश्यक है कि वह सत्य से प्रेम करे और सद्गुणों पर आचरण करे।

५. कि दुर्युग सर्वत्र व्यक्ति और समाज के सुख के लिए विनाशकारी और ध्वंसकारक होता है।

६ कि उदार स्वभाव और कल्याणकारी कार्य तर्कशील प्राणियों के मूल कर्तव्य हैं।

७. कि उत्पीड़न और द्वेष मिश्रित किसी धर्म का मूल ईश्वरीय नहीं हो सकता।

८. कि शिक्षा और विज्ञान मनुष्य के सुख के लिए आवश्यक है ।

९ कि नागरिक और धार्मिक स्वतन्त्रता उसके सच्चे हित में उतनी ही आवश्यक है ।

१०. कि धार्मिक मतों के सम्बन्ध में मनुष्य उसकी आज्ञा का पालन करे, ऐसी कोई मानवी सत्ता नहीं हो सकती ।

११ कि विज्ञान और सत्य, सद्गुण और सुख, वे महान् लक्ष्य हैं, जिनकी ओर मानवी मन-शक्तियों के कार्यकलाप और उनकी ऊर्जा को उन्मुख होना चाहिए ।

“इस संघ में प्रविष्ट हर सदस्य, ईश्वरोत्पन्न होने का दावा करने वाली, अन्धविश्वास और कट्टरता की सभी योजनाओं के विरुद्ध, अपनी सामर्थ्य के अनुसार हर उचित उपाय से प्रकृति और नैतिक सत्य के पक्ष का प्रसार करना अपना कर्तव्य समझेगा ।”<sup>१</sup>

प्राकृतिक धर्म में इस विश्वास के आधार पर पामर ने अमरीकी क्रान्ति के द्वारा ‘नागरिक विज्ञान’ के नवीकरण की भविष्यवाणी की ।

“यह नहीं माना जा सकता कि नागरिक विज्ञान के सिद्धान्तों में प्रशिक्षित होने के बाद मनुष्य प्रकृति में अपनी नैतिक स्थिति के सम्बन्ध में बहुत दिनों तक अज्ञ रहेगा । अमरीकी क्रान्ति द्वारा मनुष्य की नैतिक स्थिति का उतना ही मौलिक नवीकरण होगा जितना उनकी नागरिक स्थिति का । और निश्चय ही यह उतना ही आवश्यक और उतना ही महत्वपूर्ण है कि ऐसा हो । सभी विज्ञानों में नैतिकता का विज्ञान मनुष्य के सुख के लिए सर्वाधिक आवश्यक है । विचारशक्ति द्वारा जाग्रत होकर, अमरीकी क्रान्ति से प्रेरित होकर मनुष्य अपनी प्रकृति के सारे नैतिक सम्बन्धों की परीक्षा करना, स्वयं अपनी नैतिक शक्तियों के प्रभावों की ठीक-ठीक नाप-जोख करना, अपनी रुचि और अपने हित के अनुकूल पायेगा ।”<sup>२</sup>

यह ध्यान देने योग्य है कि लोक-तान्त्रिक आन्दोलन के ‘बुद्धिजीवी’, यहाँ तक कि टाम पेन जैसे वामपक्षी नेता भी, न अनीश्वरवादी थे, न मजदूर नेता । वे अत्यधिक मध्यम-वर्गीय (बुर्जुआ) थे, और उनके लिए स्वतन्त्रता का अर्थ था व्यक्तिवादी धर्म और व्यक्तिवादी व्यापार-स्वतन्त्रता का मेल । ऐसे पादरियत-विरोधी, राजनीतिक अनुदारवादियों की सस्या काफी थी जो लोकतन्त्रवादी सगठनों

१ एलियू पामर, ‘पॉम्प्यूमस पोसेज’ (न्यूयार्क, १८२४) पृष्ठ १०-११ ।

२ एलियू पामर, ‘ऐन एन्क्वैरी रिलेटिव टु दी मॉरल ऐण्ड पोलिटिकल इम्प्रूवमेन्ट आफ दी ह्यूमन स्पीसीज़’ (न्यूयार्क, १७६७) पृष्ठ २६-२७ ।

के सार्वजनिक कार्यों में भाग नहीं लेते थे, किन्तु वाल्ने, गॉडविन और युरोपीय पादरियत-विरोधियों की रचनाओं के साथ-साथ इन सगठनों के सदस्यों की रचनाएँ भी पढ़ते थे। इनके प्रतिनिधि रूप में न्यूयार्क के चान्सलर जेम्स केन्ट, न्यूयार्क के नाटककार विलियम डनलप, एक ऐंग्लिकन धर्म-विरोधी जार्ज वॉशिंगटन, रोड आइलैण्ड के गवर्नर स्टीफेन हॉपकिन्स और दूसरों को लिया जा सकता है। ईसाइयत की आलोचना करते समय वे स्पष्ट करते कि उनका उद्देश्य मुख्यतः धार्मिक सस्थाओं और पादरियों के अन्य विशेषाधिकारों की आलोचना करना था। तदनुसार जोएल वालों ने अमरीकी प्रबुद्धता के महाकाव्य, अपनी 'कोलम्बियड' में ईश्वरवाद की प्रशस्तियाँ गायी, लेकिन उन्हें आशा थी कि इस उदार धर्म का उपदेश स्वतन्त्र गिरजाघरों में किया जाएगा। जेफरसन के अनुयायी गणतन्त्र-वादियों की भी राजनीति और अर्थनीति उग्र-लोकतान्त्रिक होने की अपेक्षा सामन्त-विरोधी और राजतन्त्र-विरोधी ही अधिक थी। जैकसन-युग में जब मजदूर नेताओं ने स्वतन्त्र-विचार की पत्रिकाओं और सगठनों पर कब्जा करने की कोशिश की, तो वे केवल नेताओं के एक छोटे से समूह को आकर्षित कर सके क्योंकि इन सगठनों के सदस्य मजदूर श्रेणियों में से नहीं आते थे। समाजवाद की कौन कहे, गुलामी-विरोधी आन्दोलन जैसे उग्र सुधारों में भी उनमें से बहुत कम ने सक्रिय भाग लिया।

## प्राकृतिक दर्शन

तर्कबुद्धि का पन्थ चलाने वाले ये स्वतन्त्र-विचारक वास्तव में प्राकृतिक दर्शन की अभिवृद्धि के भविष्यवक्ता थे। उनके धार्मिक उत्साह के समान ही प्रबुद्धता काल की धर्म-निरपेक्ष रचनात्मक शक्ति थी, जिसे अपना औचित्य और अपनी परिणति प्राकृतिक विज्ञानों की प्रगति में मिली। प्राकृतिक दर्शन से प्राकृतिक विज्ञानों का सक्रमण लगभग अलक्ष्य सा है, और उसे विज्ञानों का विघटन या अवकलन कहा जा सकता है।

एक व्यापक सहकारी प्रयास के रूप में, प्राकृतिक दर्शन के नर्द्व्यापी आदर्शों का अमरीका में प्रमुख व्यक्त रूप हमें 'अमरीकी दार्शनिक समाज' (अमेरिकन फिलोसॉफिकल सोसायटी) में मिलता है, जिनका जन्म १७४३ में कैडवालाडर कोलेज, वेन्जामिन फ्रैंकलिन, डेविड रिटेनहाउस और अन्य कई वैज्ञानिकों के सहयोग से हुआ। १७६६ में फ्रैंकलिन ने 'दार्शनिक समाज' के सदस्यों को,

आधारित न भी हो, तो यही एक कारण पर्याप्त होगा कि हम इस पर विश्वास करें। यह अनिश्चित है कि इस शक्तिदायिनी प्रेरणा के स्थान पर मनुष्य जाति कब तक अन्य लक्ष्यो और खुशियो की प्राप्ति का प्रयास करती रहेगी। किन्तु हमे विश्वास है कि वह दिन कभी आयेगा जब सम्भव अपने वर्तमान निकृष्ट विषयो से ऊपर उठेगी और विकृत मनोवेग अपनी मूल स्थिति पर आ जाएँगे। मेरा विश्वास है कि मनुष्य के दिमाग में यह परिवर्तन ईसाई धर्म के प्रभाव द्वारा ही आयेगा, जब सम्प्रता, दर्शन, स्वतन्त्रता और शासन द्वारा ये परिवर्तन लाने के मानव-बुद्धि के सारे प्रयास निष्फल समाप्त हो जायेंगे।”<sup>१</sup>

इसी प्रकार उन्होंने सरल ढंग से यह प्रमाणित करने की चेष्टा की कि अमरीकी वातावरण लाभकारी ‘प्रभावो’ से भरा है।

“मनुष्य जाति के किसी भी हिस्से में, प्राणि-जीवन इतनी श्रेष्ठ अवस्था में नहीं है, जितनी इंगलिस्तान और संयुक्त राज्य अमरीका में। उन सभी प्राकृतिक उद्दीपनो के साथ, जिनकी चर्चा की जा चुकी है, वे निरन्तर स्वतन्त्रता के शक्ति-दायी प्रभाव के अन्तर्गत रहते हैं। नैतिक, राजनीतिक और शारीरिक सुख में एक अविच्छिन्न सम्बन्ध है। और अगर यह सच हो कि निर्वाचित और प्रतिनिधि शासन व्यक्ति और राष्ट्रीय समृद्धि के लिए सर्वाधिक हितकर होते हैं, तो स्वभावतः यह भी सच होगा कि वे प्राणि-जीवन के लिए भी सर्वाधिक हितकर होते हैं। किन्तु यह मत केवल उस सम्बन्ध से निकाला गया परिणाम नहीं है, जो सभी विषयो सम्बन्धी सत्यो का एक-दूसरे से होता है। बहुतेरे तथ्य यह प्रमाणित करते हैं कि कानेक्टिकट से प्रबुद्ध और सुखी राज्य में, जहाँ गणतान्त्रिक स्वतन्त्रता डेढ़ सौ साल से अधिक समय से चली आ रही है, पृथ्वी पर किसी भी अन्य देश की अपेक्षा प्राणिजीवन अधिक मात्रा में है और अधिक काल तक बना रहता है।”<sup>२</sup>

रश का दार्शनिक महत्त्व मुख्यतः इस तथ्य में है कि मनुष्य की उत्तेजनीयता और फलस्वरूप मनुष्य के ज्ञान की अन्तर्निहित एकता को प्रदर्शित करने का उन्होंने प्रभावशाली वैज्ञानिक प्रयास किया। उन्होंने सिद्धान्त रूप में यह बात नहीं कही, लेकिन इस ओर संकेत किया कि शरीर और आत्मा, औपधि और नैतिकता, प्राकृतिक और सामाजिक दर्शन के बीच कोई मौलिक अलगाव सम्भव नहीं।

१. वेन्जामिन रश, ‘थ्री लेक्चर्स अपॉन ऐनिमल लाइफ’ (फिनाडेल्फिया, १७६६) पृष्ठ ६७-६८।

२. वही, पृष्ठ ६२।

वैज्ञानिको मे सर्वाधिक आकर्षक और सबसे कम वैज्ञानिक व्यक्तित्व थामस कूपर ( १७५६-१८३६ ) का था । वे इगलिस्तान मे प्रीस्टले के अधीन रसायन-शास्त्र के छात्र थे और अपने गुरु की भाँति धार्मिक और राजनीतिक उत्पीड़न से बचने के लिए भागे । अपने किसी भी मित्र की अपेक्षा ( जिनमे उनके निकटतम मित्र जेफरसन भी थे ) जिन पर बहुधा भौतिकवादी होने का आरोप लगाया जाता था, वे पूर्ण भौतिकवादी होने के अधिकतम निकट पहुँचे । वैज्ञानिको मे कूपर सर्वाधिक स्पष्ट पादरियत-विरोधी थे और नैतिकता व धर्म की अधिक सामान्य समस्याओ पर अपने भौतिकवादी मनोविज्ञान को लागू करने मे भी वे सर्वाधिक तत्पर रहते थे । वे १७९४ मे अमरीका आये और पूरी शक्ति से जेफरसन-समर्थक आन्दोलन मे जुट गये । वे पेन्सिलवेनिया मे जज नियुक्त हुए, किन्तु १८११ में भ्रष्टाचार के आरोपो के कारण पद छोड़ने को बाध्य हुए । १८२१ तक पेन्सिलवेनिया के कई स्कूलो मे रसायन और खनिज-विज्ञान पढाते रहे । जेफरसन उन्हे वर्जिनिया विश्वविद्यालय का पहला अध्यक्ष बनाना चाहते थे, किन्तु इसके बजाय वे रसायन-शास्त्र के प्राध्यापक नियुक्त हुए और बाद मे दक्षिण कैरोलिना विश्वविद्यालय के अध्यक्ष बने, जहाँ उनका कार्यकाल बड़ा प्रभावशाली रहा । वे अवैधता और राज्यों के अधिकारो का प्रचार करने वाले एक नेता बन गये और उन्होने राजनीतिक अर्थशास्त्र पर एक पुस्तक लिखी ।

इस प्रकार विभिन्न रीतियो से, विभिन्न वैज्ञानिको ने प्राकृतिक दर्शन को खोज का एक रोचक क्षेत्र बनाया और उस दिशा का एक प्रतीक बनाया जिममे नैतिक दर्शन को, इसी प्रकार प्रगति करने के लिए, चलना चाहिए । एक पीढी के सक्षिप्त समय तक जन-कल्पना को उत्तेजित करने मे वे पादरियो से अधिक सफल रहे और उनका प्रभाव सर्वाधिक तभी पड़ा जब धर्मशास्त्र की उन्होने सर्वाधिक उपेक्षा की । कारण कि धर्म-निरपेक्ष तर्कबुद्धि की एकता और उपयोगिता प्रदर्शित करने में उनकी उपलब्धियाँ ही मताग्रह के 'मिथ्यामिमान' का सर्वाधिक ज्वलन्त प्रमाण थी । अमरीकी नैतिकता और शिक्षा मे प्रकृति के सिद्धान्तो को प्रतिष्ठित करने मे, प्रगति करने की प्राकृतिक दर्शन की योग्यता का हाथ, स्वतन्त्र-विचारको द्वारा प्राकृतिक दर्शन के सारे प्रचार से अधिक था । प्राकृतिक विज्ञानो मे प्रबुद्धता अब भी जीवित है, लेकिन तथाकथित मानसिक और नैतिक विज्ञानो को दार्शनिक विवादो की एक और शताब्दी का बोझ उठाना था ।

विवाद के उनके प्रथम प्रयास में हमें वही 'प्राकृतिक अधिकार', 'स्वतन्त्रता' आदि की सुपरिचित बातें मिलती हैं। किंग्ज-कालेज में उनके अति-अनुदारवादी प्रशिक्षण ने उन्हें एक प्रबुद्ध विद्रोही बनाया। स्नातकीय उपाधि लेने के पहले उन्होंने जन-सेना का एक दस्ता संगठित किया। उन्होंने अधिकांश जीवन 'जनरल' वाशिंगटन के निकट सम्पर्क में बिताया और प्रतीत होता है कि वे अपने को मुख्यतः एक सैनिक समझते थे। जब उनके अनुयायियों को 'सैन्य दल' (मिलिटरी पार्टी) कहा गया तो उन्हें प्रसन्नता हुई। इस सैनिक वातावरण में ही उन्होंने अपने सामाजिक दर्शन के मुख्य विषय ग्रहण किये। उन्होंने शास्त्रीय ग्रन्थों का अध्ययन किया था और वे कभी-कभी हाब्स, ह्यूम<sup>१</sup> और मान्टेस्क्यू को उद्धृत करते, किन्तु उनके अधिकांश विचार सैनिक अनुभवों से निकले थे। मान्टेस्क्यू से उन्होंने यह अर्थपूर्ण विश्वास ग्रहण किया था कि "शासन उसी प्रकार राष्ट्र के अनुरूप होना चाहिए, जैसे कोट व्यक्ति की नाप का।"<sup>२</sup> वे अमरीका के अनुरूप शासन तैयार करने में रत हो गये। 'संघवादी निबन्धों' में जहाँ उन्होंने केवल 'न्यूयार्क राज्य के वासियों' की पक्षधर दृष्टि को तुष्ट करने का ही प्रयास नहीं किया है, ऐसे अंशों में सर्वाधिक ईमानदारी के तर्क वे हैं जिनमें उन्होंने यह प्रमाणित करने का प्रयास किया है कि संघवाद अमरीकी परिस्थितियों के उपयुक्त है। और मैडिसन द्वारा शास्त्रीय ग्रन्थों को लागू करने की विद्वत्तापूर्ण चेष्टाओं से इन तर्कों की विषमता स्पष्ट है। मैडिसन ने इस बात को बिल्कुल नहीं समझा कि हैमिल्टन और उनके 'कार्यकारी दल' (जैसा गणतन्त्रवादी उसे व्यंग्य से कहते थे) द्वारा 'प्रशासन' पर जोर देना राजतन्त्रवाद की भूमिका नहीं था, वरन् शासन के निरन्तर राष्ट्र की बदलती हुई आवश्यकताओं के 'अनुरूप' बनाने का एक अन्तर्भावनाशील कार्यक्रम था और बाद में मैडिसन ने हैमिल्टन की आलोचना की कि वे 'शासन को उस प्रकार संचालित करने' की चेष्टा कर रहे थे 'जैसा वे सोचते थे कि उसे होना चाहिए।' संविधान-सम्मेलन के समय ही हैमिल्टन को विश्वास हो गया था कि केवल 'गणतान्त्रिक शासन' ही अमरीकी 'प्रतिभा' के

१. ह्यूम की रचनाओं में 'हिस्टरी ऑफ इग्लैण्ड और 'एसे आन दो जेतसी ऑफ कॉमर्स' से वे सर्वाधिक परिचित थे।

२. हेनरी कैवट लॉज द्वारा सम्पादित 'दो वर्क्स ऑफ अनेक्ज़ेंडर हैमिल्टन' में लाफायेत के नाम, ६ जनवरी, १७६६ (न्यूयार्क, १६०३), खंड दस, पृष्ठ ३३७।

अनुकूल था, यद्यपि उस पर उनकी स्वयं आस्था नहीं थी।<sup>१</sup> उन्होंने बाद में अमरीका के दलीय शासन को 'शक्ति का एक कम्पन' कहा।<sup>१</sup>

सघवाद सम्बन्धी उनके दृष्टिकोण से अधिक महत्वपूर्ण था हैमिल्टन द्वारा शक्ति के सन्दर्भ में राजनीति का और धन के सन्दर्भ में शक्ति का विश्लेषण। युद्ध की कठिन अवधियों में, जब वार्शिंगटन के साथ वे भी सेना के मनोबलहीन अवशेष के प्रति चिन्तित थे, उन्हें यह विश्वास हो गया कि सैनिक शक्ति को केवल वित्तीय शक्ति के आधार पर ही पुनर्निर्मित किया जा सकता था। १७८० में ही वे एक 'कान्टिनेन्टल बैंक' (देशीय बैंक) की स्थापना का प्रस्ताव लेकर राबर्ट मॉरिस के पास गये। हैमिल्टन के अनुसार राजनीतिक शक्ति अन्ततः साख पर आधारित होती है। उन्होंने पूरी गम्भीरता से आग्रह किया कि सरकारी ऋण एक सार्वजनिक परिसम्पत्ति है और खर्चीली सरकार का इस आधार पर समर्थन किया कि उसे अधिक करो की आवश्यकता होने के कारण शक्ति भी अधिक प्राप्त होगी। वे शासन को विधि-निर्माण की अपेक्षा कराधान की दृष्टि से अधिक देखते थे। मैडिसन को शिकायत थी कि सविधान की 'सामान्य कल्याण' वाली धारा को, 'जहाँ तक धन के उपयोग का प्रश्न है, ... शिक्षा, खेती, विनिर्माण और व्यापार के सामान्य हितों' से सम्बन्धित किसी भी चीज पर लागू करने में हैमिल्टन को कोई भी आपत्ति नहीं थी।<sup>२</sup> शासन को 'न्याय और समानता' तक सीमित रखने के बजाय, इस प्रकार 'सामान्य हितों की सक्रिय अभिवृद्धि के रूप में देखना, अमरीकी राजनीतिक सिद्धान्त में निश्चय ही क्रान्तिकारी चीज थी। किन्तु हैमिल्टन के कार्यक्रम का यह सारतत्व था और उन्होंने तत्काल 'शासन को ऐसी स्फूर्ति और शक्ति' प्रदान की 'जो सस्थापकों की कल्पना से बहुत आगे थी।'<sup>३</sup>

धनशक्ति की दृष्टि से, हैमिल्टन 'दृढ़ और अविच्छिन्न' सघ में बंधे हुए राष्ट्र को मुख्यतः उधार और व्यापार का सघ समझते थे। सरकारी ऋण की निधि

१. "किसी रूप में मुझे यह पूर्वमान्य प्रतीत होता था कि स्वतन्त्र जांच की दृष्टि से, प्रयोगात्मक स्थापनाएं की जा सकती हैं, जिन्हें केवल विचारार्थ सुझावों के रूप में ग्रहण किया जाए। तदनुसार, यह सच है कि मेरी अन्तिम राय, अच्छे आचरण के दौर में 'एक कार्यकारी' के विरुद्ध थी।... देश की वास्तविक स्थिति में, यह अपने आप में सही और उचित था कि गणतान्त्रिक सिद्धान्त का एक निष्पक्ष और पूर्ण परीक्षण किया जाए।"—( वही, टिप्पणी पिकॉरिंग को, १८ सितम्बर, १८०३, पृष्ठ ४४७-४४८ )

२. विलियम सी० राइडस, 'हिस्ट्री ऑफ दी लाइफ ऐन्ड टाइम्स ऑफ जेम्स मैडिसन' ( बोस्टन १८६८ ) खण्ड तीन, पृष्ठ २३३ ।

३. वही, पृष्ठ १७३ ।

निर्मित करना, सघ-सरकार को उधार-साख को 'दृढीभूत' करना और फैलाना, उन्हें एक प्राथमिक व्यापारिक आवश्यकता प्रतीत होती थी और यह आपत्ति उन्हें असार प्रतीत होती थी कि इससे सटोरियो का घन बढ़ेगा। औद्योगिक विस्तार के लिए पूँजी की उपलब्धि उनकी दृष्टि में प्रमुख थी और अगर यह शक्ति बैंकरो और अन्य पूँजी लगाने वालो के हाथ में केन्द्रित हो तो और भी अच्छा। अन्ततः महत्व घन के वितरण का नहीं, सट्टे की दिशा का था। हेमिल्टन का महान् विचार विनिर्माण को प्रोत्साहित करने का था। विनिर्माण हितो को, जो मध्य-राज्यो में और न्यू-इंगलैण्ड के अन्तर्देश में विशेषतः सबल थे, वे एक विशिष्ट अर्थ में राष्ट्रीय हित मानते थे, क्योंकि ये हित न्यू-इंगलैण्ड के सामुद्रिक व्यापारियो और दक्षिण के बगान मालिको के 'गुट' हितो के बीच (आर्थिक और भौगोलिक दृष्टि से) मध्यस्थता करते थे।<sup>१</sup> उनका तर्क था कि विनिर्माण के

१. हेनरी क्ले ने अपने प्रसिद्ध भाषण, 'स्पीच इन डिफेन्स ऑफ दी अमेरिकन सिस्टम' ( १८३२ ) में भी यही बात कही है, "संयुक्त राज्य के लोगो के दिलो मे इस व्यवस्था के लिए क्या स्थान है, इस सम्बन्ध मे लोगो को बड़ा भ्रम है। वे कहते हैं कि यह न्यू-इंगलैण्ड की नीति है और उसी को इससे सर्वाधिक लाभ होता है। अगर संघ का कोई भाग सर्वाधिक सर्वसम्मति और दृढता से लगातार इसका समर्थन करता रहा है, तो वह पेन्सिलवेनिया है। इस शक्तिशाली राज्य की आलोचना क्यों नहीं की जाती? उसे यू ही छोड़कर न्यू-इंगलैण्ड पर चोट क्यों की जाती है? न्यू-इंगलैण्ड इस नीति से अनिच्छा-पूर्वक सम्मिलित हुआ। १८२४ में उसके प्रतिनिधि मण्डल का बहुमत इसके विरुद्ध था। न्यू-इंगलैण्ड के सबसे बड़े राज्य का केवल एक वोट विधेयक के पक्ष मे था। उद्यमशील लोग आसानी से अपने उद्योग को किसी भी नीति के अनुकूल बना सकते हैं, बशर्ते कि वह निश्चित हो। उन्होंने समझा कि यह नीति निश्चित हो गयी है और सरकारी आदेशों को उन्होंने स्वीकार कर लिया। इस व्यवस्था के लाभो के विकास के साथ-साथ इस सम्बन्ध में जनमत भी आगे बढ़ता रहा है। अब सारा न्यू-इंगलैण्ड, कम से कम इस सदन में (एक छोटी, खामोश आवाज़ को छोड़कर) इस व्यवस्था के पक्ष में है। १८२४ में सारा मेरीलैण्ड इसके विरुद्ध था। अब उसका बहुमत पक्ष मे है। तब लुइसियाना, एक अपवाद के अतिरिक्त, इसके विरुद्ध था। अब वह निरपवाद इसके पक्ष में है। जन-भावना दक्षिण की ओर बढ़ रही है।.. और अन्त में, इसके सिद्धान्त सारे संघ में व्याप्त हो जायेंगे, और अन्तरज इस पर होगा कि उनका कभी विरोध क्यों किया गया।"—( 'दी लाइफ ऐण्ड स्पीचेज़ ऑफ हेनरी क्ले' ( न्यूयाक, १८४४ ) खण्ड २, पृष्ठ ६०-६१ )

लाभ राष्ट्रव्यापी होंगे। अपनी प्रसिद्ध विनिर्माणों पर रपट ( रिपोर्ट ) ऑन मैनुफैक्चर्स-१७६१ ) में उन्होंने श्रम-विभाजन सम्बन्धी आडम-स्मिथ के तर्कों को राष्ट्रीय स्तर पर लागू करने का सचेत प्रयास किया। अमरीकी श्रम-शक्ति में अनेकता लायी जाये, श्रम के उन रूपों को सरकारी प्रोत्साहन मिले जिन्हें इसकी आवश्यकता हो, सघ के अन्दर मुक्त व्यापार हो<sup>१</sup> और इस प्रकार अमरीका एक स्वतन्त्र विश्व शक्ति बने।

हैमिल्टन सरकारी और निजी उधार और कर्जों को, तथा उद्योगों का प्रसार करने करने वाली सार्वजनिक और निजी सस्थाओं को 'राष्ट्रीय धन' के स्रोतों के रूप में एक साथ ही रखते थे। अपने सिद्धान्तों पर वे स्वयं किस प्रकार अमल करते थे, इसका एक उदाहरण यह है कि जिन दिनों वे अपनी प्रसिद्ध रिपोर्ट तैयार कर रहे थे, उन्हीं दिनों ( दो अन्य प्रवर्तकों के साथ ) 'उपयोगी विनिर्माणों के न्यू-जरसी समाज' ( न्यू-जरसी सोसायटी फार यूज्फुल मैनुफैक्चर्स ) का संगठन भी कर रहे थे।

“इस सस्था का अधिकार-पत्र न्यू-जरसी विधान-मण्डल से विरोधियों की आपत्तियों के बावजूद प्राप्त किया गया, जिन्होंने कहा कि यह भूस्वामियों और शिल्पियों के हितों के लिए खतरनाक है। सार्वजनिक ऋण की हैमिल्टन को अब एक नयी उपयोगिता प्राप्त हो गयी। उक्त समाज के हिस्से खरीदने का यही एक माध्यम रखा गया था और यह अभिदत्त सार्वजनिक ऋण फिर राष्ट्रीय बैंक के हिस्सों में लगाया जा सकता था। हैमिल्टन ने कहा कि सार्वजनिक धन-पत्रों के इस बहुविध उपयोग से उनका बाजार मूल्य बढ़ेगा और इस प्रकार सम्बन्धित प्रयास और जनता दोनों को ही उससे लाभ होगा, जिसे विवरण पत्रिका में देशी उद्योग के प्रोत्साहन के लिए एक देशभक्तिपूर्ण उद्बम कहा गया था।”<sup>२</sup>

१. अमरीकी 'सीमाकर संघ' के विचार को प्रत्यक्ष प्रेरणा हैमिल्टन को फ्रीडरिच लिस्ट की पुस्तक 'आउटलाइन्स ऑफ अमेरिकन पोलिटिकल एकाॅनॉमी' ( १८२७ ) से मिली थी। लिस्ट जर्मन जॉल्फेरिन ( सीमाकर-संघ ) के मुख्य अर्थशास्त्री थे और यूरोप के राष्ट्रवादी अर्थशास्त्र के निर्माताओं में से थे। देखिए, विलियम एस० क्लवर्टसन, 'अलेक्जेंडर हैमिल्टन' ( न्यू-हैवेन, १९१६ ) पृष्ठ १४०-१४१, और जॉन्स हॉपकिन्स यूनिवर्सिटी, 'स्टडीज़ इन हिस्टॉरिकल ऐण्ड पोलिटिकल साइन्स, खण्ड—१५ ( १८६७ ), पृष्ठ ४६-६३, ५८१-५८२।

२. रेक्सफोर्ड गाइ टगवेल और जॉसेफ डॉर्फमैन कृत 'अलेक्जेंडर हैमिल्टन : नेशन मैकर' कोलम्बिया यूनिवर्सिटी क्वार्टरली, अंक ३०, ( मार्च, १९३८ ), पृष्ठ ६३-९५।

हैमिल्टन शक्ति-राजनीति के सन्दर्भ में सोच रहे थे और अपनी 'एक महान् अमरीकी व्यवस्था' के लिए उन्होने एक ठोस राजनीतिक-अर्थशास्त्र निरूपित किया। यह न केवल उनके निजी सट्टे से, उनकी 'विनिर्माणों पर रपट और सार्वजनिक उधार सम्बन्धी रपटों' (रिपोर्ट्स ऑन पब्लिक क्रेडिट) से, बल्कि उनके 'सघवादी निबन्धों' से भी स्पष्ट है। वे इतने स्पष्टवक्ता होने का साहस न करते, अगर वे न्यूयार्क राज्य के लोगो ( अर्थात् प्रभावशाली लोगो ) को सम्बोधित न कर रहे होते। उस हालत में भी, उनके द्वारा 'राष्ट्रीय' शब्द के साहसपूर्ण प्रयोग, 'राष्ट्रीय शक्ति की धाराओं' और 'अमरीकी साम्राज्य का तन्तुगठन' की चर्चा के सम्बन्ध में उनके सहयोगी लेखक मैडिसन को चतुर सफाईयाँ देनी पडी। इन बिखरे हुए अशो में से कुछ को एक साथ रखकर हम हैमिल्टन के दर्शन की साहसिकता और आधुनिकता दोनों को प्रदर्शित कर सकते हैं।

"क्या गणतन्त्र व्यवहार में राजतन्त्रो से कम युद्धरत रहे हैं ? क्या गणतन्त्र और राजतन्त्र, दोनों का ही प्रशासन मनुष्यो द्वारा नहीं होता ?...क्या व्यापार ने अब तक युद्ध के लक्ष्यो को बदलने के सिवा और कुछ भी किया है ? क्या धन का मोह शक्ति या यश के मोह समान ही जबदस्त और उद्यमशील नहीं है ? जब से व्यापार की व्यवस्था राष्ट्रों में प्रचलित हुई है क्या व्यापारिक उद्देश्यो पर आधारित युद्ध उतने ही नहीं हुए हैं, जितने पहले भूमि या स्वामित्व के लोभ में होते थे ? क्या व्यापार की भावना ने बहुतेरे मामलो में भूमि और स्वामित्व दोनों की भूख को नया बढ़ावा नहीं दिया है ? इन प्रश्नो के उत्तर हम अनुभव से खोजें, मनुष्य के मत का निर्देशन करने में जिसके द्वारा गलती होने की सम्भावना सबसे कम होती है।

"क्या अब समय नहीं है कि हम स्वर्ण-युग के भ्रमपूर्ण स्वप्न से जागें और अपने राजनीतिक व्यवहार का निर्देशन करने के लिए इस व्यावहारिक उक्ति को अपनायें कि पृथ्वी के अन्य वासियो की भाँति हम लोग सम्पूर्ण सद्गुण के सुखपूर्ण साम्राज्य से अभी बहुत दूर हैं ?

"हमारी स्थिति...अत्यधिक लाभपूर्ण है।.. सध में दृढतापूर्वक जुड़े रहकर हम आशा कर सकते हैं कि शीघ्र ही हम अमरीका में यूरोप के भाग्य-निर्णायक बन जाएँगे और धरती के इस भाग में यूरोपीय प्रतियोगिताओं का सन्तुलन अपने हितो के अनुसार बदल सकेंगे।

"सशक्त राष्ट्रीय सरकार के अन्तर्गत, सामान्य हित में लगी हुई देश की प्राकृतिक शक्ति और प्रसाधन, यूरोपीय ईर्ष्या के सारे संयोजनो को असफल बना देंगे। सफलता अव्यावहारिक हो जाने के कारण, इस स्थिति में ऐसे संयोजनो का उद्देश्य भी समाप्त हो जायेगा। तब नैतिक और भौतिक आवश्यकता सक्रिय

व्यापार, व्यापक जहाजरानी और समृद्ध जहाजी बेड़े को जन्म देगी। प्रकृति की अपरिहार्य और अपरिवर्तनीय गति को बदलने या नियन्त्रित करने की छोटे-छोटे राजनीतिज्ञों की छोटी-छोटी चालों की हम अवज्ञा कर सकते हैं।

“स्वयं राज्यों के बीच निर्वन्ध ससर्ग, न। केवल एक-दूसरे की अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए, वरन् विदेशी मण्डियों में निर्यात के लिए भी, उनके उत्पादनों के आपसी विनिमय के द्वारा हर एक के व्यापार को बढ़ाएगा। हर भाग में व्यापार की नाड़ियाँ समृद्ध होगी और हर भाग की वस्तुओं के मुक्त सञ्चार के द्वारा अतिरिक्त गति और शक्ति प्राप्त करेंगी। विभिन्न राज्यों के उत्पादनों की अनेकता से व्यापारिक उद्यम का क्षेत्र कहीं अधिक व्यापक होगा।

“सट्टेवाज्र व्यापारी इन टिप्पणियों के बल को तत्काल देख लेगा और स्वीकार करेगा कि अ-सघबद्ध या आशिक रूप में सघबद्ध तरह राज्यों की अपेक्षा सयुक्त-राज्य का कुल व्यापारिक शेष कहीं अधिक अनुकूल होगा।

“व्यापारिक हितों के साथ-साथ राजनीतिक हितों की एकता केवल शासन की एकता का फल ही हो सकती है।

“युरोपीय महानता के साधन बनना अमरीकियों को अस्वीकार करना चाहिए। दृढ़ और अविच्छिन्न सघ में बंधे हुए तरह राज्य एक महान् अमरीकी व्यवस्था का निर्माण करने में सहमत हो, जो अटलांटिक पार की किसी भी शक्ति या प्रभाव के नियन्त्रण में न आने में समर्थ हो और पुरानी तथा नयी दुनिया के सम्बन्ध की शर्तें अपनी मर्जी के अनुसार मनवा सके !

“इसी सिद्धान्त के अनुसार कि मनुष्य का लगाव अपने पड़ोस की अपेक्षा अपने परिवार से अधिक होता है और सम्पूर्ण समाज की अपेक्षा अपने पड़ोस से अधिक होता है, हर राज्य के लोगों का स्वाभाविक झुकाव सघ-शासन की अपेक्षा अपनी स्थानीय सरकार की ओर अधिक होगा। यह स्थिति तभी बदल सकती है जब सघ का प्रशासन इतना अच्छा हो कि इस सिद्धान्त की शक्ति नष्ट हो जाये।

“राज्य सरकारों के कार्यक्षेत्र में एक सर्वोपरि लाभ ऐसा है, जो इस प्रश्न को स्पष्ट और सन्तोषजनक रूप में प्रस्तुत करने के लिए पर्याप्त है—मेरा तात्पर्य दीवानी और दण्डन्याय के सामान्य प्रशासन से है। जनसाधारण की आज्ञाकारिता और उनकी आसक्ति प्राप्त करने के साधनों में यह सर्वाधिक मशक्त, मार्वांत्रिक, और आकर्षक है। यह जीवन और सम्पत्ति का प्रत्यक्ष और दृश्यमान् संरक्षक है, इसके लाभ और इसका भय निरन्तर लोगों की नजरों के सामने सक्रिय रहते हैं, यह उन सभी हितों और समस्याओं का नियमन करता है, जिनके प्रति व्यक्तियों की संवेदना अधिक तात्कालिक रूप में जागरूक रहती है और इस कारण लोगों

के मन में शासन के प्रति स्नेह, आदर और श्रद्धा उत्पन्न करने में इसका योग अन्य किसी भी परिस्थिति से अधिक होता है। समाज को जोड़ने वाला यह महान् तत्व लगभग पूरी तरह विशिष्ट सरकारों के माध्यम से ही फैलता है और प्रभाव के अन्य सभी कारणों से स्वतन्त्र, यह उन्हें अपने नागरिकों पर ऐसा निश्चयात्मक प्रभुत्व प्रदान करेगा कि वे हमेशा पूर्णतः सच की शक्ति के समकक्ष रहेगी और बहुधा उसकी खतरनाक प्रतिद्वन्द्वी भी बन जायेंगी।

“दूसरी ओर राष्ट्रीय सरकार के कार्यकलाप नागरिक-समूह की नज़रों के सामने कम प्रत्यक्ष रूप में आयेंगे और उससे होने वाले लाभों को मुख्यतः सटोरिये लोग ही समझेंगे और उनकी ओर ध्यान देंगे। अधिक सामान्य हितों से सम्बन्धित होने के कारण जनता की भावनाओं में स्थान पाने की सम्भावना उनके लिए कम होगी। और उसी अनुपात में, दायित्व का अस्पष्ट भाव और आसक्ति की सक्रिय भावना जगाने की सम्भावना भी कम होगी।

“वर्तमान महासच की रचना का बड़ा और मौलिक दोष विधि-निर्माण के इस सिद्धान्त में है कि जिन व्यक्तियों से मिलकर राज्य बने है, उनसे भिन्न और विपरीत, राज्य या सरकारें उसमें अपने सामूहिक या सम्मिलित रूप में भाग लेती हैं।

“वर्तमान सच की कमजोरियों में इस बात का काफी हाथ है कि इसे कभी सीधे जनता की स्वीकृति नहीं मिली। इसका आधार केवल विभिन्न विधान-मण्डलों की सहमति है, जिससे अपनी शक्ति की वैधता के सम्बन्ध में इसे बहुधा पेचीदा सवालों का सामना करना पड़ता है और कुछ मामलों में इसने विधेयक निरस्त करने के ज़बरदस्त सिद्धान्त को जन्म दिया है। ..अमरीकी साम्राज्य का गठन जन-सहमति के ठोस आधार पर होना चाहिये। राष्ट्रीय शक्ति की सभी धाराएँ सारी वैध सत्ता के इसी शुद्ध और आदि स्रोत से प्रवाहित होनी चाहिए।

“हर प्रकार के शोध-प्रबन्धों में कुछ प्राथमिक सत्य या मूल सिद्धान्त होते हैं, जिन पर बाद के सारे तर्क आधारित होते हैं। इनमें एक आन्तरिक प्रमाण होता है, जो सारे विचार और संयोजन के पहले आता है और दिमाग की स्वीकृति उसे प्राप्त होती है। जहाँ उसका ऐसा प्रभाव नहीं पड़ता, वहाँ उसके पीछे या तो ग्रहण-इन्द्रियों का कोई दोष या अव्यवस्था होती है, या कोई सबल हित, या मनोवेग या पूर्वग्रह होता है। रेखागणित की ये उक्तियाँ इस कोटि की हैं कि ‘सम्पूर्ण अपने अगो से बड़ा होता है। दो सरल रेखाएँ कोई स्थान नहीं घेर सकती और सारे समकोण एक-दूसरे के बराबर होते हैं।’ नीतिशास्त्र और राजनीति की ये अन्य उक्तियाँ भी इसी कोटि की हैं कि कारण के बिना कोई कार्य नहीं हो सकता। कि साधन को साध्य के अनुपात में होना चाहिये। कि हर

शक्ति अपने उद्देश्य के अनुकूल होनी चाहिये। कि जिस शक्ति का उद्देश्य ऐसे लक्ष्य की पूर्ति करना हो जिसे सीमित न किया जा सकता हो, उसे सीमित नहीं करना चाहिये।

“जो विषय उसे सौंपे जाते हैं उनकी पूर्ण उपलब्धि के लिए और जिन कामों के लिए, वह जिम्मेदार हैं, उन्हें पूरी तरह कार्यान्वित करने के लिए, हर आवश्यक शक्ति शासन में होनी चाहिये और जनहित तथा जनभावना का ध्यान रखने के अतिरिक्त इस पर और कोई नियन्त्रण नहीं होना चाहिये।

“राष्ट्रीय सुरक्षा का ध्यान रखने, और विदेशी या आन्तरिक हिंसा के विरुद्ध सार्वजनिक शान्ति को सुरक्षित रखने के कर्तव्यों में ऐसी जन-शक्ति और ऐसे खतरो की सम्भावना निहित है, जिनकी कोई सीमा बाँधना सम्भव नहीं है। अतः सम्बन्धित व्यवस्था की शक्तियों में भी राष्ट्र की आवश्यकताओं और समाज के प्रसाधनों के अतिरिक्त और कोई सीमा नहीं होनी चाहिए।

“राष्ट्रीय आवश्यकताओं की पूर्ति के साधन जुटाने का अनिवार्य माध्यम राजस्व है। अतः उन आवश्यकताओं की पूर्ति करने से सम्बन्धित व्यवस्था में राजस्व प्राप्त करने की पूरी शक्ति भी सम्मिलित होनी चाहिए।

“धन को उचित ही राजनीतिक ढाँचे का मर्म-सिद्धान्त माना जाता है। यही उसके जीवन और गति को कायम रखता है और उसे अपने सर्वाधिक आवश्यक कार्यों को पूरा करने के योग्य बनाता है। अतः जहाँ तक समाज के प्रसाधन इसकी अनुमति दें, वहाँ तक धन की पर्याप्त और नियमित प्राप्ति की पूर्ण शक्ति को हर सविधान का एक अपरिहार्य अंग मानना चाहिए।

“आमतौर पर राष्ट्र, अधिक जनाधारित प्रकार के शासनो के अन्तर्गत भी, अपनी वित्तीय व्यवस्था का प्रशासन किसी एक व्यक्ति को या कुछ व्यक्तियों से मिलकर बने मण्डलों को सौंप देते हैं, जो सर्वप्रथम कराधान की योजनाओं पर विचार करके उन्हें तैयार करते हैं और बाद में उन्हें राजा या विधान मण्डल की सत्ता द्वारा कानून का रूप दे दिया जाता है।

“हर जगह जिज्ञासु और प्रबुद्ध राजनेता राजस्व के उचित क्षेत्रों का विवेक-पूर्ण चयन करने के सर्वाधिक योग्य माने जाते हैं। कराधान के उद्देश्य के लिये, स्थानीय परिस्थितियों के किस प्रकार के ज्ञान की आवश्यकता है, इसका स्पष्ट संकेत उपर्युक्त बात से मिलता है।

“एक विचार है, जिसके समर्थकों का अभाव भी नहीं है कि सदाक कार्यकारिणी गणतान्त्रिक शासन के चरित्र के प्रतिकूल है। गणतान्त्रिक शासन के प्रबुद्ध समर्थक कम से कम यह आशा करेंगे कि यह विचार निराधार है, क्योंकि स्वयं अपने सिद्धान्तों को निकम्मा ठहराये बिना वे इसके सत्य को स्वीकार नहीं

कर सकते। अच्छे शासन की परिभाषा में कार्यकारिणी की शक्ति एक प्रमुख अंग है।

“कुछ लोग ऐसे हैं जो समाज या विधान-मण्डल के तात्कालिक बहाव के प्रति दासतापूर्ण आनम्यता को ही कार्यकारिणी का सर्वश्रेष्ठ गुण मानते हैं। किन्तु, शासन की स्थापना किन उद्देश्यों के लिए होती है और वे साधन सचमुच क्या हैं, जिनके द्वारा सार्वजनिक सुख की अभिवृद्धि हो सकती है, इस सम्बन्ध में ऐसे व्यक्तियों के विचार बिल्कुल कच्चे हैं। गणतान्त्रिक सिद्धान्त की यह माँग होती है कि समाज की सुविचारित भावना उनके व्यवहार का सञ्चालन करे, जिन्हें वह अपने कार्यों का प्रबन्ध सौंपता है। लेकिन यह अवाश्यक नहीं कि वे आवेग के हर आकस्मिक भोंके को, या जन-साधारण के हितों से द्रोह करने के लिए उनके पूर्वग्रहों को उकसाने वाले व्यक्तियों की चालों में उत्पन्न हर अस्थायी भावना को बिना शर्त चुपचाप स्वीकार कर लें। यह कथन उचित है कि लोगों का ‘अभिप्राय’ सामान्यतः जनहित होता है। यह बात बहुधा उनकी गलतियों पर भी लागू होती है। किन्तु उनकी सद्बुद्धि अपने उस प्रशंसक का तिरस्कार करेगी जो यह पाखण्ड करे कि जनहित की अभिवृद्धि के ‘साधनों’ के सम्बन्ध में हमेशा उनका ‘विवेक सही’ होता है। वे अनुभव से जानते हैं कि वे कभी-कभी गलती करते हैं। आश्चर्य इस बात का है कि परजीवियों और चापलूसों की चालों से, महत्वाकांक्षी लोभी और समाज-विरोधी लोगों के फन्दों से और ऐसे लोगों के छल से जिन्हें जनता का इतना विश्वास प्राप्त है जिसके वे योग्य नहीं हैं, अथवा जो उसके योग्य बने बिना उस विश्वास को प्राप्त करना चाहते हैं, निरन्तर घिरे रहने पर भी वे इतनी कम गलतियाँ करते हैं। जब ऐसे अवसर आर्यें कि जनहित और जन-प्रवृत्ति में भिन्नता हो, तो उन हितों के संरक्षण के लिए जनता ने जिन व्यक्तियों को नियुक्त किया है उनका यह कर्तव्य है कि अस्थायी भ्रम का वे सामना करें ताकि लोगों को अधिक ठण्डे दिमाग से और शान्ति से विचार करने का समय और अवसर मिले। ऐसे उदाहरण दिये जा सकते हैं, जिनमें इस प्रकार के व्यवहार ने लोगों को स्वयं अपनी गलतियों के अत्यधिक घातक परिणामों से बचाया और उनकी कृतज्ञता के स्थायी स्मारक ऐसे व्यक्तियों को प्रदान किये जिनमें लोगों की अप्रसन्नता का खतरा उठाकर भी उनकी सेवा करने का साहस और बड़प्पन था।”

१. अलेक्जेंडर हैमिल्टन, जॉन जे और जेम्स मैडिसन, ‘दो फेडरलिस्ट,’ शरमन एफ़ मिटेल द्वारा सम्पादित (एक सौ पचास वर्षीय संस्करण, वाशिंगटन डी० सी० १९३७) पृष्ठ ३०, ३३, ६५-६६, ६८, ६९, १०२-१०३, १०३-१०४, ८६, १४०-१४१, १८८, १९०, १८२-१८३, २१८, ४५४, ४६४, ४६५

राष्ट्रीय प्रशासन के इस सिद्धान्त का व्यावहारिक निष्कर्ष यह है कि न्याय की समस्याएँ स्थानीय शासनो को सौंपी जा सकती हैं, जबकि राष्ट्रीय सरकार का प्रमुख उद्देश्य लोगों के 'सामान्य हितों' की अभिवृद्धि होना चाहिए, ऐसे हित जिन्हें सामान्य जन स्वयं समझ नहीं पाते और इस कारण जिन्हें अनुभवी व्यक्तियों के हाथों में सौंपना जरूरी है। सर्वोत्तम शासन उन्हीं का होगा जो राजनीतिक अर्थशास्त्र के सिद्धान्तों को तत्परता से लागू करके राष्ट्रीय धन में वृद्धि करेंगे। अमरीकी अर्थतन्त्र में विभिन्नता और अन्ततः आत्म-निर्भरता लाने का हैमिल्टन का कार्यक्रम परम्परागत वारिग्यवाद के सिद्धान्तों पर आधारित नहीं था और न ही वह मुख्यतः संरक्षणवाद पर निर्भर था। हैमिल्टन ने खासतौर पर कहा कि शासन अन्तर्राज्य व्यापार की बाधाएँ हटाकर और शुल्क लगाने के बजाय उपदान देकर उद्योग को सर्वोत्तम रीति से 'मुक्त' कर सकता है। किन्तु उन्हें मुख्यतः सन्तुलित उत्पादन के सिद्धान्त पर भरोसा था। उचित 'प्रशासन' के द्वारा ऐसा किया जा सकता है कि विभिन्न खण्ड-हित और वर्ग एक-दूसरे की आवश्यकताओं की पूर्ति करें। और सिद्धान्त से अधिक अनुभव के आधार पर हैमिल्टन ने कहा कि राष्ट्र की आवश्यकताएँ हमेशा राष्ट्र के प्रसाधनों के बराबर मानी जा सकती हैं।

लोकमत, और लोगों को फुसलाने के तरीकों के प्रति हैमिल्टन के खुले तिरस्कार के स्वाभाविक परिणाम हुए। जब उनकी नीतियाँ अत्यधिक अलोकप्रिय हो गयीं तो वार्शिंगटन के राजनीतिज्ञों ने उन्हें निकाल बाहर किया और अपने अल्प जीवन का शेष काल ( १७९५-१८०४ ) उन्होंने पद से अवकाश लेकर एक 'निराशा राजनीतिज्ञ' और एक अधिकाधिक आस्थाहीन दार्शनिक के रूप में गुजारा।

फ्रांस की क्रान्ति के समय हैमिल्टन जैसे अनुदारवादियों का सामान्यतः यूरोप में विश्वास नष्ट हो गया था और कठिनाई भरे अनुभव से उन्होंने सीखा कि 'यूरोपीय अस्थिरता' के साथ सम्बन्ध रखना कठिन है। घाटवन्दी ने इसे व्यवहार में अनिवार्य बना दिया था कि अमरीका के अपने प्रसाधनों की ओर आन्तरिक दिशा में और पश्चिम की ओर बढ़ा जाए। १८१५ के बाद यूरोप से निराशा सभी दलों में थी और सारे अमरीका में एक रोमानी राष्ट्रवाद फैला। अमरीका सम्बन्धी जो रोमानी धारणाएँ यूरोप में बहुत दिनों से प्रचलित थीं, उन पर अमरीकी लोग भी विश्वास करने लगे। एक शताब्दी पहले विशय वर्कले ने अपनी 'अमरीका में शिक्षा और कलाओं को प्रतिष्ठित करने की सम्भावना पर कविताएँ' ( वर्सेज् आन दी प्रास्पेक्ट आफ् प्लार्टिंग् आर्ट्न् ऐण्ड् नॉर्निंग् इन अमेरिका ) में लिखा था—

“निर्दोषिता के घाम, सुखी क्षेत्रों में,  
जहाँ प्रकृति निर्देशित करती और  
सद्गुण शासन करते हैं”

— — —  
“एक अन्य युग गाया जायेगा,”

— — —  
“ऐसे नहीं जैसे यूरोप अपनी सडन में उत्पन्न करता है,”

— — —  
“साम्राज्य का मार्ग पश्चिम की ओर बढ़ता है ;  
प्रथम चार अंक हो चुके हैं,  
पाचवाँ अंक दिन के साथ नाटक को समाप्त करेगा,  
समय की अन्तिम सन्तान सर्वश्रेष्ठ है ।”

जोएल बार्लो ने मूलतः यही चित्र अपने ‘चार जुलाई के भाषण’ (फोर्थ ऑफ जुलाई ओरेशन, १७८७) में प्रस्तुत किया और उसे अपनी हलचल मचा देने वाली ‘यूरोप के विशेषाधिकार युक्त वर्गों को सलाह’ (ऐडवाइस टु दी प्रिविलेज्ड आर्डर्स इन यूरोप-१७६२) में और ‘सयुक्त राज्य के अपने सह-नागरिकों को सम्बोधन’ (पेरिस, १७६६) में दोहराया और अपने देश को ‘मानवी नीति का सुन्दरतम गठन जो ससार ने अभी तक देखा है’ कहा । उन्होंने दावा किया कि अमरीका में नैतिक शक्ति, भौतिक शक्ति का स्थान ले रही है और अमरीकी प्रयास यूरोप को स्थायी शान्ति की स्थापना का मार्ग दिखा सकते हैं, जिसकी महान् आवश्यकता का अनुभव अच्छे लोग करते हैं, और ‘निर्विवाद रूप में यह प्रमाणित कर सकते हैं कि निरस्त्र तटस्थता, सशस्त्र तटस्थता से ज्यादा अच्छी है ।’ इस भावना का सर्वाधिक प्रचारित रूप नोह वेन्स्टर की ‘स्पेलर’<sup>१</sup> की भूमिका है, जिसे द्विगवाद के आस-वक्तव्य के रूप में पीढ़ियों तक पढ़ा गया और उसकी नकल की गयी ।

“यूरोप मूर्खता, भ्रष्टाचार और अत्याचार से बूढ़ा हो गया है । उस देश में कानून विकृत हैं, आचार उच्छृङ्खल हैं, साहित्य का ह्रास हो रहा है और मानव-स्वभाव पतित हो गया है ।...अमरीकी महिमा प्रभात काल में, अनुकूल समय पर, और प्रशसनीय परिस्थितियों में आरम्भ हो रही है । सारे संसार का अनुभव हमारी आँखों के सामने है । किन्तु बिना विवेक के यूरोप से शासन, आचार और साहित्यिक शक्ति के सिद्धान्तों को ग्रहण करके उनकी भूमि पर अमरीका में हमारी अपनी व्यवस्था को निर्मित करने का प्रयास शीघ्र ही हमें विश्वास दिला देगा कि

१. वेन्स्टर की रचना ए ग्रैमटिकल इन्स्टीट्यूशन ऑफ दी इंग्लीश लैंग्वेज का पहला भाग जो हिज्जे के सम्बन्ध में है ।—अनु०

प्राचीनता के गिरते हुए खम्भो पर कभी कोई टिकाऊ और शानदार इमारत नहीं खड़ी की जा सकती।”

कांग्रेस (अमरीकी संसद्) और विश्व को प्रेसीडेंट मुनरो का प्रसिद्ध सन्देश (१८२३) इस स्थापना पर आधारित था कि ‘हमारी व्यवस्था’ यूरोप की प्रति-पक्षी है, और इस कारण ‘पुरानी दुनिया की शक्तियों द्वारा उनकी व्यवस्था’ को इस गोलाद्ध में फैलाने का कोई भी प्रयास ‘हमारी शान्ति और सुरक्षा’ के लिए खतरनाक होगा। इस प्रकार अमरीकी व्यवस्था नयी दुनिया का प्रतीक बन गयी। राजनीतिक घटना-क्रम अमरीकी विस्तार के क्षेत्र में दक्षिणी अमरीका को भी सम्मिलित करने के पक्ष में था। अतः हैमिल्टन के ‘महाद्वीपीय’ दृष्टिकोण को और विस्तार देकर ह्विग वक्ताओं ने उसे गोलाद्ध सम्बन्धी एक विशाल योजना बनाया। यूरोप से अलगव की नीति और ‘नैतिक राज्य’ की विधेयात्मक धारणा, दोनों को ही एडवर्ड एवरेट ने विकसित किया। ‘एक सुनिर्मित, सशक्त प्रजाधिपत्य’ के प्रति उनके उत्साह ने, जो वे जर्मनी से अपने साथ लाये थे, उनकी वक्तृता-शक्ति को और बढ़ा दिया।

“अमरीकी नीति का सही सिद्धान्त, जिसकी ओर हमारे देश की भौगोलिक विशेषताओं के अतिरिक्त, हमारी व्यवस्था की सम्पूर्ण भावना हमें ले जाती है, ‘यूरोप से अलगव’ का है। ‘देश में सघ’ के बाद, जिसे हमारे अस्तित्व की अनिवार्य शर्त के बजाय हमारा अस्तित्व ही कहना चाहिये, अन्य सभी देशों से अलगव वह महान् सिद्धान्त है, जिसके द्वारा हमें समृद्ध होना है। यह हमारे इतिहास की आवाज़ है, जो बताती है कि हमारे चरित्र में जो कुछ श्रेष्ठ है और हमारे भाग्य में जो कुछ समृद्धि है, उसके पीछे असहमति, अनुरूपता का अभाव, अन्तर, प्रतिरोध और स्वतन्त्रता रही है।

“मानवी मामलो में नैतिक शक्ति का सबसे बड़ा ज्ञात वाहक, संगठित और समृद्ध राज्य है। व्यक्तिगत रूप में मनुष्य जो कुछ भी कर सकता है... वह मानवी कार्यकलाप और मानवी सुख पर एक सुनिर्मित सशक्त प्रजाधिपत्य के प्रभाव की तुलना में कुछ भी नहीं है। मनुष्य अपनी प्रकृति में न जगली है, न सन्यासी, न गुलाम, बल्कि एक सुव्यवस्थित परिवार का सदस्य है, एक अच्छा पड़ोसी है, एक स्वतन्त्र नागरिक है, एक जानकार अच्छा आदमी है, जो अपने समान अन्य लोगों के साथ काम करता है। यही पाठ है जो हमारी स्वतन्त्रता के अधिकार-पत्र में सिखाया गया है। यही पाठ है जो हमारे उदाहरण से विश्व को सीखना चाहिए।”

१. एडवर्ड एवरेट, ‘ओरेगन एण्ड स्पेसिअल ऑन वैरियस अफेयर्स’ (बोस्टन, १८५३-६८) पृष्ठ ५३, १२६-१३०। पहला पैरा १८२४ का है और दूसरा १८२६ का।

यह पाठ स्वतन्त्रता के घोषणा-पत्र में नहीं सिखाया गया था। लेकिन इसका महत्व अधिक नहीं था कि इस पाठ को एवरेट ने जर्मनी में सीखा, मुनरो ने वार्शिंगटन में, जान क्विन्सी आडम्स ने बोस्टन में, या चार्ल्स जैरेड इंगरसोल ने फिलाडेल्फिया में, क्योंकि यही पाठ था जो वे सब मिलकर ससार को सिखा रहे थे।

प्रसारवादी कार्यक्रम, जो सट्टेबाजी के रूप में आरम्भ हुआ था, १८१५ में एक कठोर आवश्यकता बन गया। प्रेसिडेण्ट मैडिसन को अन्ततः अमरीकी अर्थतन्त्र पर अपनी विदेश नीति और इंगलिस्तान द्वारा नेपोलियन की घाटबन्दियों के विनाशकारी परिणाम को स्वीकार करना पड़ा और १८१५ के अपने सन्देश में एक राष्ट्रीय मुद्रा के सृजन, विनिर्माणों के संरक्षण और सबको तथा नहरों के निर्माण की अपील करके उन्होंने व्हिग लोगों को आगे बढ़ने का संकेत किया। कट्टर गणतन्त्रवादी होने पर भी मैडिसन सैद्धान्तिक रूप में इस आपदा और नीति-परिवर्तन के लिए बहुत-कुछ तैयार थे। बहुत पहले से ही उनका यह सिद्धान्त था कि यद्यपि जनमत ही वास्तविक प्रभु है, किन्तु शासन के कर्तव्य का यह भी एक अंग है कि इस 'प्रभुसत्ता के सशोधन' का प्रयास करे। अर्थात्, जनमत को मोड़ने या 'प्रबुद्ध' बनाने की चेष्टा करे। अब मैडिसन और मुनरो अपने गणतान्त्रिक 'प्रभु' के साथ जुटे और 'जन-दृष्टियों को परिष्कृत और विस्तृत' करने लगे जब तक कि समाज की इच्छा, दक्षिण में भी, इतनी काफी प्रबुद्ध नहीं हो गयी कि संरक्षण शुल्क और सार्वजनिक निर्माण के कार्यक्रम की आवश्यकता को समझने लगे। कैलाउन और दक्षिण के लडाकू नेताओं ने अब राष्ट्रवाद के एक कार्यक्रम का नेतृत्व किया। इससे व्हिग दल या राष्ट्रीय गणतन्त्रवादियों को सचमुच राष्ट्रीय चरित्र प्राप्त हुआ और स्क्वायर फिशर एम्स और कर्नल टिमार्थी पिकरिंग जैसे पुराने न्यू-इंग्लैण्ड के सघवाद के विगड़े हुए अवशेष समाप्त हो गये।

नये व्हिग राष्ट्रीयवाद के सर्वोत्तम सैद्धान्तिक व्याख्याकार जॉन क्विन्सी आडम्स थे। उन्होंने जानबूझ कर अपने पिता के मार्ग का परित्याग किया, जिन्होंने शासन को, न केवल शासन की विभिन्न शक्तियों के बीच, वरन् विभिन्न गुट हितों के बीच भी आपसी रोकथाम और सन्तुलन की चीज माना था। उसके विपरीत, उन्होंने जनहित को जनता की एकता पर आधारित व्यापक उद्देश्य माना और शासन को जनहित की सेवा में 'विभागों के सहयोग' के रूप में देखा।

“राष्ट्रीय विचारक सभाओं का निर्माण और उद्देश्य ही सभी के हितों—सारे राष्ट्र के हितों—में समझौता और मेल बिठाने के लिए था।... इस व्यापक सघ के अधिकारों और हितों से सम्बन्धित प्रश्नों की 'पूरी सचाई' निजी सवेदना, दलीय पूर्वग्रह, पेशेवर कार्य या भौगोलिक स्थिति के माध्यम से नहीं समझी जा

सकती ।... (प्रतिनिधियों को) किसी एक राज्य के नागरिक के रूप में अपने हितों और अपनी भावनाओं को राष्ट्रीय हित के सामान्य भण्डार में डाल देना चाहिए ।”<sup>१</sup>

आडम्स ने ‘राष्ट्रीय हित’ को जो निश्चयात्मक और ठोस अन्तर्वस्तु प्रदान की, उसके कारण उनका सिद्धान्त राष्ट्रीय हित की केवल मौखिक वन्दना ही नहीं रहा । कांग्रेस को उनके पहले सदेश (१८२५) का अन्त जन ‘सुधार’ के उनके सिद्धान्त की निम्नलिखित रूपरेखा से हुआ —

“नागरिक शासन की स्थापना का महान् उद्देश्य उन लोगों की दशा को सुधारना है जो सामाजिक अनुबन्ध में भागीदार हैं और कोई शासन, चाहे उसकी रचना किसी भी रूप में हो, अपनी स्थापना के वैध लक्ष्यों को उसी अनुपात में पूरा कर सकता है, जिस अनुपात में वह उनकी दशा सुधारता है, जिन पर वह स्थापित है । सड़कें और नहरें, जो दूरस्थ क्षेत्रों और जनसमूहों के बीच सञ्चार और आवागमन को बढ़ाती और सुविधाजनक बनाती हैं, सुधार के सर्वाधिक महत्वपूर्ण साधनों में से हैं । लेकिन हमारी सृष्टि के जनक ने नैतिक, राजनीतिक और बौद्धिक सुधार के कर्तव्य व्यक्ति मनुष्य को ही नहीं, सामाजिक मनुष्य को भी सौंपे हैं । इन कर्तव्यों की पूर्ति के लिए सरकारों को शक्ति प्रदान की जाती है और इस लक्ष्य की पूर्ति के लिए—शासितों की दशा में अधिकाधिक सुधार—प्राप्त शक्तियों का प्रयोग उतना ही अनिवार्य और पवित्र कर्तव्य है जितना अनधिकृत शक्तियों को हथियाना घृणित और अपराधपूर्ण है । .....

“...अगर ये और सविधान में उल्लिखित अन्य शक्तियाँ, खेती, व्यापार और विनिर्माणों में सुधारों का प्रवर्तन करने, शिल्प और ललित कलाओं को प्रोत्साहन देने, साहित्य की अभिवृद्धि और विज्ञान की प्रगति लाने वाले कानूनों के द्वारा प्रभावकारी रूप में सक्रिय हो सकती हैं, तो जनता के हित में उनका प्रयोग न करना, हमें सौंपी गयी प्रतिभा को जमीन में दबा देने के समान होगा—सर्वाधिक पवित्र कर्तव्य के प्रति द्रोह होगा ।

“सुधार की भावना घरती पर व्याप्त है ।

“ब्रुकस आडम्स ने लिखा कि उनके पितामह का विश्वास था कि ‘विघाता की देन के द्वारा’, ‘धन का एक असीमित भण्डार’ अमरीकी लोगों को ‘ऐसी किसी प्रतियोगिता के दबाव से, जिसके द्वारा युद्ध उत्पन्न होने की सम्भावना हो, ऊपर’ उठाएगा ।

१. जॉन विवन्सी आडम्स, ‘ए सेटर टु दी ऑनरेबिल हैरिसन प्रे ओटिस ऑन दी प्रेजन्ट स्टेट ऑफ अवर नेशनल अफेयर्स,’ (बोस्टन, १८०८) पृष्ठ ५ ।

अनुसार जो सही होगा वही करेंगे। सघर्षरत उभय पक्ष बारी-बारी से हमारी भर्त्सना करते हैं, क्योंकि हम स्वयं राष्ट्रों के उस समाज में जोर और विस्वरता के अतिरिक्त और कुछ नहीं खोज पाते, जिसके बारे में हर पक्ष अपनी दृष्टि के अनुसार घोषित करता है कि वह बड़ा समरस और रोचक है।

“अतः बिना विरोधाभास के कहा जा सकता है कि अनधिकृत और परस्पर असहमत सम्पादकों द्वारा अन्तर्राष्ट्रीय प्रथाओं और सम्बन्धों के जिस अनिश्चित संग्रह को ‘राष्ट्रों का कानून’ कहा जाता है, वह वास्तव में किसी भी राष्ट्र के लिए कानून नहीं है।

“इस दृष्टि के निराधार तन्तुजाल को ही सयुक्त राज्य अमरीका ने अपने विधि-शास्त्र की एक आधारशिला बनाया है। मातृ-देश ( इंगलिस्तान ) से प्राप्त एक अमूल्य विरासत के रूप में राष्ट्रों के कानून को आम कानून का एक अंग माना जाता है और सयुक्त राज्य तथा अधिकांश अलग-अलग राज्यों की अदालतों में इसे एक सर्वोच्च अधिकारयुक्त नियम का स्थान प्राप्त है।”

इंगरसोल ने फिर कहा कि कानूनी या सामरिक कार्यवाही चूँकि व्यावहारिक उपाय नहीं हैं, इस कारण अमरीका को ‘सचमुच स्वतन्त्र’ बनाने के लिए एक शुल्क-मुक्त आवश्यक है।<sup>२</sup> इस बीच मैथ्यू कैरी नामक एक उत्साहपूर्ण आयरी शरणार्थी फिलाडेल्फिया में ‘दी अमेरिकन मर्करी’ का सम्पादन कर रहे थे। इस पत्रिका में मुख्यतः आर्थिक समस्याओं की चर्चा होती थी, और इंगलिस्तान का प्रत्याख्यान होता था। अपनी पत्रिका के लेखों और अपने प्रकाशन-गृह से निकलने वाली पुस्तकों के प्रूफ पढ़ते-पढ़ते, वे और उनके पुत्र हेनरी घरेलू अर्थशास्त्री बन गये। १८१४ में मैथ्यू कैरी ने ‘दी ओलिव ब्राञ्च’ प्रकाशित की, जिसमें उन्होंने १८१२ के युद्ध से उत्पन्न सभी गुटों के बीच सहयोग का एक व्यावहारिक आधार प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया। वे इंगलिस्तान-विरोधी सरक्षणवाद के सर्वप्रमुख प्रवर्तक बन गये, किन्तु सार्वजनिक निर्माण और आर्थिक

१. चार्ल्स जैरेड इंगरसोल, ‘ए व्यू ऑफ दी राइट्स एण्ड रांग्स, पावर ऐन्ड पॉलिसी ऑफ दी यूनाइटेड स्टेट्स ऑफ अमेरिका’ ( फिलाडेल्फिया, १८०८), पृष्ठ ३४, ३६।

२. इंगरसोल ने वाद में अपने दृष्टिकोण को अधिक व्यापक रूप देकर उसमें सांस्कृतिक राष्ट्रवाद को भी सम्मिलित कर लिया। देखिए, उनका भाषण ‘दी इन्सुलुएन्स ऑफ अमेरिका अॉन दी माइण्ड’ (१८२३), जासेफ वना द्वारा सम्पादित ‘अमेरिकन फिनांसियल ऐडेन्स १७००-१८००’ (न्यूयार्क, १८४६) में पुनः मुद्रित, पृष्ठ २०-२६।

प्रसार के द्विग कार्यक्रम के विचार-दर्शन के रूप में उन्होंने 'हितो की समरसता' के एक रचनात्मक आर्थिक सिद्धान्त का भी प्रचार किया।<sup>१</sup> कैरी जर्मनी से निर्वासित फ्रीडरिच लिस्ट के आतिथेय बने, जिन्होंने १८२७ में अमरीकी राष्ट्रवादियों की प्रेरणा से और थॉमस कूपर की रचना 'लेक्चर्स ऑन पोलिटिकल एकाॅनमी' ( राजनीतिक अर्थशास्त्र पर भाषण, १८२६ ) का खण्डन करते हुए अपनी पुस्तक 'आइडलाइन्स ऑफ अमेरिकन पोलिटिकल एकाॅनमी' (अमरीकी राजनीतिक अर्थशास्त्र की रूपरेखा) प्रकाशित की। कूपर जेफरसन के निजी मित्र रहे थे और अपने पूर्वकालिक पेन्सिलवेनिया वास के दिनों में उन्होंने देशी विनिर्माणों को प्रोत्साहन देने के पक्ष में भाषण दिये थे। उन्होंने सस्थापित अर्थशास्त्र की व्याख्या विदेशी व्यापार के विरुद्ध एक तर्क के रूप में की थी। किन्तु दक्षिण कैरोलिना को हटाये जाने के बाद उनके विचार अधिक खेतिहरवादी हो गये और उन्होंने मुख्यतः जाँ बैसिस्ते से के प्रकृतिवादी सिद्धान्तों का सहारा लिया। लिस्ट का आलोचना से यह प्रकट हो गया कि जेफरसन और हैमिल्टन के समर्थकों के बीच मौलिक विवाद अब भी कायम थे।

दार्शनिक दृष्टि से द्विग राष्ट्रवाद के सर्वाधिक रोचक व्याख्याता वाल्टिमोर के एक वकील डेनिएल रेमाॅण्ड थे। उन्होंने १८२० में 'थॉट्स ऑन पोलिटिकल एकाॅनमी' ( राजनीतिक अर्थशास्त्र पर विचार ) प्रकाशित की जो किसी अमरीकी द्वारा इस विषय पर लिखा गया पहला व्यवस्थित निबन्ध था। इस रचना के चार संस्करण निकले। चौथा संस्करण एक सक्षिप्त, शास्त्रीय पाठ था, जिसमें से सर्वाधिक रोचक दार्शनिक टिप्पणियों का अधिकांश निकाल दिया गया था। रेमाॅण्ड ने आइडम स्मिथ की रचना 'वैल्य आफ नेशन्स' की आधारभूत मान्यताओं की तीव्र आलोचना करने के अतिरिक्त एक ऐसा उपयोगितावादी अर्थशास्त्र निरूपित किया कि अगर जेम्स स्टुअर्ट मिल अपने नीतिशास्त्र को आगे बढ़ा कर अपने

१. "कैरी ने संयुक्त राज्य में खेतिहर समुदायों की सीमाओं को समझ लिया। वे चाहते थे कि अमरीका सादगी से पेचीदगी की ओर बढ़े। वे अमरीका के युवकों के लिए उपलब्ध धन्यो की संख्या कई गुना बढ़ाना चाहते थे। केवल ऐसे प्रौढ़ और पेचीदा समाज में ही स्वतन्त्र व्यक्ति का लोकतान्त्रिक आदर्श मूर्त हो सकता था। ..राष्ट्र को 'राजनीतिक के साथ-साथ आर्थिक दृष्टि से भी स्वतन्त्र होना चाहिए। जब तक ऐसी स्वतन्त्रता यथार्थ नहीं हो जाती, तब तक अमरीकी अपने को स्वतन्त्र मनुष्य नहीं कह सकते।" ( रॉबर्ट हेदरी गैशिएल, 'दी जोर्स ऑफ एमेरिकन डेमोक्रेटिक पार्टी', (न्यू यॉर्क १९८०, पृष्ठ ८३।)

अर्थशास्त्र तक ले जाते, तो शायद वैसा ही परिणाम होता।<sup>१</sup> जिसे पिछले दिनों 'कल्याणकारी अर्थशास्त्र' कहा जाने लगा है, रेमॉण्ड की रचना उसे एक उत्तम दार्शनिक अभिविन्यास प्रदान करती है। रेमॉण्ड की दृष्टि में राजनीतिक अर्थशास्त्र पूर्णतम अर्थ में एक नैतिक विज्ञान है और राष्ट्रीय धन सम्बन्धी खोज उसका उचित विषय है। राष्ट्रीय धन, वैयक्तिक धन से पूर्णतः भिन्न है, क्योंकि राष्ट्र 'एक अलग और अविभाज्य' इकाई है और उसका धन उसके नागरिकों के धन का जोड़ मात्र नहीं है। व्यक्ति का धन या निजी अर्थ-व्यवस्था 'आय का ऐसा उपयोग है जिससे निर्दोष आनन्द का अधिकतम भाग उपलब्ध हो।' यह सम्पत्ति का रूप लेता है और चूँकि सम्पत्तियों का विनिमय हो सकता है, इस कारण एक-दूसरे के सन्दर्भ में उनका 'मूल्य' (विनिमय मूल्य) माना जाता है। राष्ट्र का सामूहिक धन सम्पत्ति नहीं है और उसका कोई मापन योग्य मूल्य नहीं है। 'मितव्ययिता' के द्वारा उसे सञ्चित नहीं किया जा सकता। यह ऐसा धन है जो परिसञ्चरित हो या जिसका उपभोग हो। यह जीवन की 'आवश्यकताओं और आराम प्राप्त करने की' लोगों की सामूहिक 'क्षमता' है। इन आवश्यकताओं और आरामों का स्रोत धरती है। उनका 'कारण' या उन्हें प्राप्त करने की क्षमता उद्योग का श्रम है। अतः उत्पादन केवल वही तक धन है जहाँ तक उसका उपभोग हो। एक प्रकार का श्रम ऐसा है जो केवल प्रत्यक्ष रूप में उत्पादक है, क्योंकि उसके फल तत्काल उपभोग्य नहीं होते। ऐसा, रेमॉण्ड के शब्दों में 'स्थायी या 'प्रभावकारी' श्रम, सार्वजनिक कार्यों में विशेषतः महत्वपूर्ण होता है। 'लोभ और ऐश्वर्य' जीवन की आवश्यकताओं और आरामों के समान वितरण में बाधक हैं।

"संक्षेप में, निजी अर्थ-व्यवस्था एक ओर लोभ तथा कजूसी और दूसरी ओर ऐश्वर्य तथा फिजूलखर्ची के बीच की भूमि पर स्थित है। अगर कोई मनुष्य इन दोनों पराकाष्ठाओं से बचकर चले, तो वह अर्थशास्त्र के कठोरतम नियमों का उल्लंघन किये बिना अपनी आय के अन्दर उपलब्ध सारा आनन्द प्राप्त कर सकता है।

"धनियों को हमेशा याद रखना चाहिए कि सारी सम्पत्ति का स्वामी होने के कारण गरीबों के श्रम के सारे अतिरिक्त उत्पादन का उपभोग करना उनका

१. जरमी वेन्याम के अमरीकी शिष्य जॉन नील ने रेमॉण्ड की रचना का उत्साहपूर्वक स्वागत किया और अंग्रेज लेखकों का ध्यान उसकी ओर खींचना चाहा, किन्तु उन्हें सफलता नहीं मिली।

अनिवार्य कर्तव्य है। अपनी सम्पत्ति पर उनके अधिकार की यह शर्त है, या होनी चाहिए और यह शर्त उनके पक्ष में ही है।

“धनियो को या तो इस रीति से गरीबों को सहारा देना होगा या फिर कगालों के रूप में। जब सारी सम्पत्ति समाज के एक अंग की है, तो स्वभावतः धरती का सारा उत्पादन भी सर्वप्रथम उन्हीं का होगा और समाज का जो अंग सम्पत्तिविहीन है, अगर वह अपने श्रम से जीवन की आवश्यकताएँ नहीं प्राप्त कर सकता, तो फिर वह या तो भूखो मरेगा या दान के सहारे जियेगा। सभी लोगों को खेती में रोजगार नहीं मिल सकता और विनिर्माणों के उत्पादन का अगर उपभोग नहीं होता, तो उनका उत्पादन बेकार है, क्योंकि अपने-आप में जीवन-रक्षा की क्षमता उनमें नहीं है। जिनके पास जीवन की सारी आवश्यकताएँ हैं, अगर वे उनमें से कुछ का विनिमय गरीबों के श्रम के उत्पादन के साथ नहीं करते, तो उन्हें इन गरीबों को बिना श्रम के ही पालना होगा। जिसपर सभी लोगों के आचरण का फल आये समाज के लिए मुखभरी हो, उसे मिताचार नहीं कहा जा सकता। अगर यह मिताचार है, तो 'मिताचार सद्गुण होने के बजाय एक घृणित दोष है।

“प्रकृति ने मनुष्य के हृदय में सुख की इच्छा उत्पन्न की और धन को उसकी शक्ति प्रदान की, या यूँ कहे कि उसे सुख प्राप्ति का एक साधन बनाया, तो इसी इरादे से कि इस उद्देश्य के लिए उसका उपभोग हो। अतः धन की सार्थकता सुख या आनन्द उपलब्ध करने में है। लेकिन हर अन्य वस्तु की भाँति इसके दुरुपयोग की सम्भावना है। और जब भी इसका उपयोग निर्दोष आनन्द उत्पन्न करने के लिए नहीं होता, तो इसका दुरुपयोग ही होता है। और जब भी इसका उपयोग अधम, नीचतापूर्ण और स्वार्थपूर्ण मनोवेगों की तुष्टि के लिए किया जाता है, तो हमेशा इसका दुरुपयोग ही होता है।...

“अतः सम्पत्ति का अधिकार एक परम्परागत अधिकार है और राष्ट्र सम्पत्ति पर कोई ऐसा अधिकार प्रदान नहीं करता जो जनहित के विरुद्ध हो। सम्पत्ति पर किसी एक व्यक्ति का अधिकार अन्य किसी व्यक्ति या व्यक्तियों के अधिकार से, जिनकी सख्या सम्पूर्ण से कम हो, अधिक ऊँचा हो सकता है, किन्तु सम्पूर्ण के अधिकार से ऊँचा नहीं हो सकता, क्योंकि सम्पूर्ण के अधिकार में स्वयं व्यक्ति का, और अन्य सभी लोगों का अधिकार शामिल है। फलस्वरूप राष्ट्र को अधिकार है कि सार्वजनिक सड़कें या किलेबन्दियाँ बनाने के लिए, या जनहित में आवश्यक किसी अन्य उद्देश्य के लिए किसी सम्पत्ति को ले ले। सरकार को अधिकार है कि जनहित में आवश्यक किसी भी रीति से कर लगाये और वसूल करे। सरकार को यह भी अधिकार है कि किसी व्यक्ति को अपनी सम्पत्ति

विदेशियों के साथ बेचने से, या उनसे अपनी इच्छानुसार वस्तुएँ खरीदने से रोक दे। सरकार को स्पष्ट और पूरा अधिकार है कि जनहित में आवश्यक नियम सम्पत्ति या व्यापार के सम्बन्ध में बनाये।

“अतः शुल्क-पद्धति या सरक्षण-शुल्क सम्बन्धी हर प्रश्न ‘अधिकार’ का प्रश्न न होकर ‘आवश्यकता’ का प्रश्न होगा।”<sup>१</sup>

रेमॉण्ड का उग्र उपयोगितावाद स्पष्टतः आर्थिक लोकतन्त्र की ओर उन्मुख था। उन्हे इसकी विशेष चिन्ता थी कि हर पीढ़ी के साथ न्याय ही और उन्होने उत्तराधिकार के नियमन की आवश्यकता पर जोर दिया, ताकि राष्ट्रीय धन के रूप में जिसका उपभोग होना चाहिए, उसका निजी पूँजी के रूप में ‘सञ्चय’ रोका जा सके।

“सरकार अच्छे गडरिये की तरह होनी चाहिए, जो अपने रेवड़ के दुर्बल और नि.शक्त पशुओं को सहारा और पोषण देता है, जब तक उनमें बलवानों का सामना करने के लिए पर्याप्त शक्ति नहीं आ जाती। और ऐसा नहीं होने देता कि बलवान उन्हें कुचल डाले और दबा दे। किन्तु समाज में सबल वे नहीं होते जिन्हे प्रकृति सबल बनाती है, बल्कि वे होते हैं जो विशाल धन एकत्रित करके, या उत्तराधिकार में पाकर, बनावटी रीति से सबल बनते हैं। और आमतौर पर सरकार का सारा ध्यान और सारी देख-भाल इन्हीं लोगों को प्राप्त होती है। ये अपने को ही राष्ट्र कहते हैं। और सरकारे आमतौर पर ऐसे तरीके निकालने में लगी रहती हैं, जिनसे मनुष्यों में विद्यमान, अधिकारों की प्राकृतिक समानता कायम नहीं रहती, वरन् धनियों के धन में और वृद्धि होने से इन अधिकारों की असमानता और बढ़ती है। वे यह मान लेती हैं, या मानने का दिखावा करती हैं कि धनियों का धन बढ़ा कर वे राष्ट्र का धन बढ़ा रही हैं, जैसे धनी लोग ही समूचा राष्ट्र हो। ऐसी कार्यवाइयों से (जैसा मुझे विश्वास है कि मैं आगे सिद्ध कर दूँगा) अनिवार्य ही गरीबी, कगाली और राष्ट्रीय विपत्ति उत्पन्न होती हैं।

“जैसा मैंने पहले कहा है, शासन का महान् लक्ष्य यह होना चाहिए कि मनुष्यों के बीच शक्ति की प्राकृतिक असमानता की सगति में, अधिकारों और सम्पत्ति की समानता, जहाँ तक सम्भव हो कायम रखे। ज्येष्ठ सन्तान का उत्तराधिकार, अनुक्रम-बन्धन और परिसीमा के कानून, और अन्य सभी ऐसे कानून जो धन को सञ्चित करते और विशिष्ट परिवारों में उसे बनाये रखते हैं, उस सिद्धान्त का प्रत्यक्ष उल्लंघन करते हैं।”<sup>२</sup>

१. डैनिएल रेमॉण्ड, ‘थाट्स ऑन पोलिटिकल एकाॅनमी’ (बाल्टिमोर, १८२०), पृष्ठ २१६—२२१, ३५०।

२. वही, पृष्ठ २३१-२३२।

यद्यपि स्पष्टतः यह आर्थिक लोकतन्त्र का एक दर्शन है, किन्तु राजनीतिक लोकतन्त्र इसका आवश्यक अंग नहीं। 'हमारे जैसे लोकप्रिय शासन' के सम्बन्ध में ह्विंग लोगो की आशकाएँ रेमॉण्ड के मन में भी थी।

“मे जानता हूँ कि हमारे जैसा शासन ऐसे उदार और प्रबुद्ध सिद्धान्तों के यह आधार पर नहीं चलाया जा सकता और इसकी कोई आशा नहीं कि अन्य किसी प्रकार का शासन राष्ट्रीय समृद्धि और धन की अभिवृद्धि के लिए अधिक उपयुक्त होगा। लोग हमेशा अपने तात्कालिक हितों को देखते हैं और कुछ वर्गों का शासन पर हमेशा अनुचित प्रभाव होगा।...

“अपने जैसे लोकप्रिय शासन के सम्बन्ध में हम भय जैसी आशका के साथ यह पूछ सकते हैं कि राजनीतिक प्रतिभा और विधि-निर्माण सम्बन्धी ज्ञान, समझाने की शक्ति और चरित्र के अधिकार की उस विशाल मात्रा को हम कहाँ पायेंगे जो इसे स्फूर्तिमय और लाभदायक ढंग से चलाने के लिए आवश्यक होगी ?”<sup>१</sup>

फिर भी, उन्होंने देशभक्ति पूर्ण स्वर में, जिसकी भावना उनमें और उनके साथी राष्ट्रवादियों में बड़ी गहरी थी, यह भी कहा—

“शासन-विज्ञान और राजनीतिक अर्थशास्त्र का ज्ञान प्राप्त करने के लिए, हमारा देश इस धरती पर सर्वोत्तम मञ्च प्रस्तुत करता है। यहाँ बेखटने प्रयोग किये जा सकते हैं। यहाँ हम प्रकृति के सिद्धान्तों को अपने शुद्धतम रूप में सक्रिय देख सकते हैं। और यही स्वतन्त्रता और समानता की उस भावना को जीवित रखना है, जिसका सारे ससार में फैलना और पृथ्वी पर सभी राष्ट्रों को ऊष्मा और जीवन प्रदान करना अभी शेष है।”<sup>२</sup>

यह ध्यान देने योग्य है कि रेमॉण्ड पूंजी और उधार की सार्वजनिक उपयोगिता के अधिक कायल नहीं थे। बैंक-व्यापार को वे मूलतः औद्योगिक समुद्दीपन मानते थे और हैमिल्टन द्वारा सार्वजनिक ऋण के निधिकरण के बारे में उन्होंने कहा—

“यह मुद्रा के परिसञ्चरण को बढ़ावा देता और उद्योग तथा उद्यम में सहायक होता है। १७६० में हमारे सार्वजनिक ऋण का निधिकरण राष्ट्रीय धन की अभिवृद्धि में ऐसे कार्यों की उपयोगिता का एक स्मरणीय उदाहरण है।

“इस कार्य की न्यायपूर्णता के प्रश्न में गये बिना, जिसने उस समय जनता को उद्वेलित किया था, आज यह स्वीकार करना पड़ेगा कि राष्ट्र के धन पर इसका अत्यधिक लाभदायक प्रभाव पड़ा। इससे राष्ट्र की वास्तविक सम्पत्ति में

१. वही, पृष्ठ ३८०-३८२।

२. वही, पृष्ठ ४६६।

तो नया कुछ नहीं जुड़ा, किन्तु उद्योग और उद्यम को इससे उद्दीपन मिला। वहस के लिए, यह माना जा सकता है, जैसा इसके विरोधियों ने उस समय कहा था कि यह कार्य अन्यायपूर्ण था और इसने समाज के एक अंग से धन ले कर दूसरे अंग को दे दिया। किन्तु इतना मान लेने से राष्ट्रीय धन की अभिवृद्धि में इस कार्यवाही की उपयोगिता पर कोई असर नहीं पड़ता। यह बात दुर्भाग्यपूर्ण है अथवा नहीं, इसका फैसला करने की चेष्टा में नहीं कल्लंगा, लेकिन यह सच है कि राष्ट्रीय धन की अभिवृद्धि में किसी कार्यविशेष की उपयोगिता हमेशा उसकी न्यायपूर्णता पर आधारित नहीं होती।”<sup>१</sup>

यह स्वीकार करते हुए कि पूँजीवाद में कभी-कभी ‘सार्वजनिक उपयोगिता’ (न्याय नहीं) का गुण होता है, रेमाण्ड ने बैंको को सब मिलाकर निश्चित रूप में ‘निजी निगम’ माना, जिनके हिस्सेदारों के हित आमतौर पर सार्वजनिक हित के अनुकूल नहीं होते।

“अतः, हर वित्त-निगम प्रत्यक्षत राष्ट्रीय धन के लिए हानिकारक होता है और जिनके पास धन नहीं है, उन्हें उनको ईर्ष्या और सन्देह की दृष्टि से देखना चाहिए। वे शक्ति के बनावटी यन्त्र हैं और उन्हें यही मानना चाहिए, जिनका प्रयोग धनी लोग अपनी पहले से ही बहुत अधिक उन्नति को और बढ़ाने के लिए करते हैं। इनका लक्ष्य मनुष्य की उस प्राकृतिक समानता को नष्ट करना है जो ईश्वर-प्रदत्त है और जिसे नष्ट करने में अपना शक्ति लगाने का भी शासन को अधिकार नहीं है। ऐसी सस्थाओं की प्रवृत्ति होती है कि अन्यथा जैसी स्थिति हो, सम्पत्ति का उससे अधिक असमान विभाजन करें और मनुष्यों में अधिक असमानता उत्पन्न करें। जैसा पहले दिखाया जा चुका है, इसका आवश्यक परिणाम समाज के शेष अंग के लिए गरीबी, कंगाली और कष्ट होते हैं। इन सस्थाओं के हिस्सों की रकम का राष्ट्रीय समृद्धि पर उनके प्रभाव के साथ बड़ी अनुपात होता है जो किसी राष्ट्रीय ऋण का।”<sup>२</sup>

अपनी पुस्तक के दूसरे संस्करण (१८२३) में उन्होंने बैंक व्यापार की उपयोगिता के सम्बन्ध में कई पैराग्राफ जोड़े, किन्तु एक पैराग्राफ ऐसा भी जोड़ा जिससे सकेत मिलता है कि उन्होंने पूँजीवाद के खतरो को आमतौर पर, और हैमिल्टन के सार्वजनिक वित्त के खतरो को विशेष रूप में, अधिकाधिक समझा।

“राष्ट्रीय बैंक सम्बन्धी अपनी रपट में हैमिल्टन ने आडम स्मिथ के सिद्धान्त को अपनाया और निस्सन्देह भटक गये। उन्होंने यह मान लिया कि निजी और

१. वही, पृष्ठ ३०४-३०५।

२. वही, पृष्ठ ४२६।

सार्वजनिक धन एक ही हैं और यह कि निजी लाभ सार्वजनिक लाभ है। फलस्वरूप वे इस नतीजे पर पहुँचे कि जिन लोगों के पास धन है, वे अगर उसे हमेशा व्याज पर दिये रह सकें और जितना धन उनके पास हो उसका दो या तीन गुना उधार दे सकें, तो इससे राष्ट्र को लाभ होगा। किन्तु ऐसा मान लेना एक मौलिक भूल है कि धातु-मुद्रा के स्थान पर कागज की मुद्रा ले आने से किसी देश की सक्रिय या उत्पादक पूँजी बढ़ाई जा सकती है। और यह मानना भी बड़ी भारी गलती है कि वैयक्तिक लाभ हमेशा सार्वजनिक लाभ होता है।<sup>१</sup>

यद्यपि आमतौर पर वे सरक्षणवादी थे, किन्तु वे हमेशा ऊँची शुल्क-दरों के पक्ष में नहीं थे। उन्होंने १८२८ के शुल्क की एक विस्तृत आलोचना न्यू-इंग्लैण्ड के व्यापारियों के हित में लिखी, जो उसके विरुद्ध थे। आमतौर पर रेमॉण्ड एक स्वतन्त्र नैतिकतावादी थे और उनका राजनीतिक अर्थशास्त्र उनके राजनीतिक मतों की अपेक्षा उनके नैतिक दर्शन को अभिव्यक्ति था। उन्हें न केवल जनता के सामूहिक हित की, बरन् उनके वैयक्तिक कल्याण की भी वास्तविक चिन्ता थी। उन्होंने आर्थिक और नैतिक दोनों ही दृष्टियों से गुलामी की आवेशपूर्ण भर्त्सना की। सम्पन्न वर्गों द्वारा पूँजी के रूप में 'अतिरिक्त' धन को परिसञ्चरण या उपभोग से बाहर निकाल लेने को वे राष्ट्रीय लूट और गरीबी फैलाना मानते थे, क्योंकि वे धन को बचत या मितव्ययिता के सन्दर्भ में नहीं (वे इसे 'लोभ' कहते थे), सुख या आनन्ददायक उपभोग के रूप में देखते थे। 'वित्त-निगमों' और अग्रेजों द्वारा 'विश्व के व्यापार पर एकाधिकार' की बुराइयों की काट के रूप में वे सार्वजनिक एकाधिकार की वृद्धि और नियमन के पक्ष में थे।

यद्यपि ह्विंग राष्ट्रवाद को अपनी सर्वाधिक पूर्ण दार्शनिक अभिव्यक्ति रेमॉण्ड के राजनीतिक अर्थशास्त्र (पोलिटिकल एकाँनमी) में मिली, किन्तु अर्थशास्त्र के प्राविधिक पक्ष को मैथ्यू कैरी के पुत्र हेनरी सी. कैरी की देन अधिक ठोस थी। उनकी बहुसंख्यक रचनाएँ, डेनिएल जेव्सटर से लेकर होरेस ग्रीली तक सरक्षणवादी राजनीतिज्ञों के लिए आस-वाक्य के समान बन गयी। लेकिन कैरी की विचार-व्यवस्था के दार्शनिक आधार ह्विंग आन्दोलन के साथ उतने जुड़े हुए नहीं थे, जितने रेमॉण्ड की विचार-व्यवस्था के, और वे आडम स्मिथ और संस्थापित अर्थशास्त्रियों से उतने ज्यादा दूर भी नहीं जाते थे। कैरी वस्तु-निष्ठावाद<sup>२</sup>

१. डेनिएल रेमॉण्ड, 'एलेमेण्ट्स अफ पोलिटिकल एकाँनमी' दूसरा संस्करण (बाल्टिमोर, १८२३), खंड दो, पृष्ठ १३६।

२. आंगस्टे कॉम्प्टे द्वारा प्रतिपादित दार्शनिक सिद्धान्त जो केवल निश्चित तथ्यों और पर्यवेक्षण योग्य क्रियाओं को ही स्वीकार करना है।—प्रगु०

(पाजिटिविज्म) से अत्यधिक प्रभावित थे। वे संस्थापित अर्थशास्त्र को 'सामाजिक विज्ञान' का तत्व-मीमासा-सोपान मानते थे और सामाजिक विज्ञान की एकता सम्बन्धी अपनी स्थापना को उन्होंने प्राकृतिक नियम की एकता सम्बन्धी वस्तु-निष्ठावाद के सामान्य विश्वास पर आधारित करने की चेष्टा की। प्राकृतिक नियम की एकता का अर्थ था मनुष्य की एकता, और कैरी ने 'आर्थिक मनुष्य' और नैतिक मनुष्य के तत्वमीमासात्मक अमूर्त्तकरण की प्रभावशाली आलोचना की। मनुष्य एक जीवित व्यक्ति है, जिसका श्रम, पूँजी, नैतिकता, नियम सब 'प्रकृति पर उसके स्वामित्व' के सहयोगी 'अज्ञार' है। सामाजिक नियम, प्रगति के नियम हैं और प्रगति का अर्थ कैरी के लिए बहुत कुछ वही था जो हर्वर्ट स्पेन्सर के लिए विशिष्टीकरण या वैयक्तीकरण की प्रक्रिया। किन्तु स्पेन्सर के विपरीत, कैरी 'सम्बद्धता' को ऐसी प्रगति का मुख्य साधन मानते थे। राष्ट्र मूलतः राजनीतिक गठन नहीं होता, वरन् श्रम-विभाजन का एक सगठन होता है। राष्ट्रीय सगठन प्रगति का एक रूप है, क्योंकि वह 'व्यापार' को 'वारिण्य' में व्यवस्था हीन या 'मुक्त' विनिमय को उत्तरदायित्व की एक त्रिकेन्द्रित व्यवस्था में परिवर्तित करता है, जिसमें एक सम्पूर्ण आत्म-निर्भर इकाई में हर सदस्य का योग होता है। कैरी अंग्रेजी साम्राज्य को विशालतम पैमाने पर 'व्यापार' मानते थे, अत्यधिक केन्द्रित अराजकता मानते थे और आर्थिक साम्राज्यवाद को वे पूर्णतः प्रगति का प्रतिपक्षी मानते थे, क्योंकि वह व्यवस्थित शोषण होता है, जबकि एक सचमुच राष्ट्रीय अर्थतन्त्र का रूप विशेषज्ञता के द्वारा पारस्परिक सहायता का होता है। इसी प्रकार राजनीतिक लोकतन्त्र को वे स्वशासन या 'सामाजिक विज्ञान' की दिशा में सामान्य प्रगति का केवल एक पक्ष मानते थे। उन 'नियमों' की खोज और प्रयोग जो अपने लिए उच्चतम वैयक्तिकता और सम्बन्ध की अधिकतम शक्ति प्राप्त करने के प्रयास में मनुष्य का परिचालन करते हैं।<sup>१</sup>

किन्तु कैरी केवल दार्शनिक सिद्धान्तों का निरूपण करने वाले ही नहीं थे। वे राष्ट्रवाद के एक सफल प्रचारक थे। 'अमरीकी व्यवस्था' की उनकी व्याख्या के पीछे जो भावात्मक अपील और नैतिक ईमानदारी थी, उसे व्यक्त करने के लिए किसी भी वर्णन से ज्यादा अच्छा होगा कि हम उनके सन्देश का एक नमूना देखें।

“संसार के समक्ष दो व्यवस्थाएँ हैं। एक व्यापार और यातायात में लगे हुए लोगों और पूँजी के अनुपात को बढ़ाना चाहती है और इसलिए व्यापार क

१. हेनरी सी० कैरी, 'प्रिन्सिपल्स ऑफ सोशल सायन्स', अर्नेस्ट टोलहाफ की पुस्तक 'पायनियर्स ऑफ अमेरिकन एकाॅनॉमिक थॉट इन दी नाइन्टीन्य सेन्चुरी (न्यूयार्क, १८३६) में उद्धृत पृष्ठ ५८।

वस्तुओं के उत्पादन में लगे हुए अनुपात कम करना चाहती है, जिससे सभी के श्रम का लाभ 'अवश्यमेव' कम होगा। दूसरी व्यवस्था उत्पादन कार्य के अनुपात को बढ़ाना और व्यापार व यातायात के अनुपात को घटाना चाहती है, जिससे सभी को लाभ होगा, मजदूरों को अच्छा वेतन मिलेगा और मालिक को अपनी पूँजी पर अच्छा लाभ।... एक व्यवस्था व्यापार की 'अवैध' स्वतन्त्रता को कायम रखना चाहती है, जो सरक्षण के सिद्धान्त से इनकार करती है, लेकिन राजस्व-शुल्को के द्वारा सरक्षण देती है। दूसरी 'वैध' स्वतन्त्र व्यापार के क्षेत्र को बढ़ाने के लिए सर्वथा दोष-रहित सरक्षण स्थापित करना चाहती है, जिसमें वाद में व्यक्ति और समुदाय शामिल होते जाएँगे और अन्ततः चुगीघर समाप्त हो जाएँगे। एक व्यवस्था ऐसे रेगिस्तानी इलाकों पर कब्जा करने के लिए मनुष्यों को भेजना चाहती है, जिन पर कूटनीति या युद्ध के द्वारा अधिकार किया गया हो। दूसरी, खाली ज़मीन पर बसने के लिए लाखों व्यक्तियों को लाकर उस ज़मीन के मूल्य को बहुत अधिक बढ़ाना चाहती है।... एक व्यवस्था वारिण्य की आवश्यकता को बढ़ाना चाहती है, दूसरी उसे कायम रखने की शक्ति को। एक चाहती है कि हिन्दू<sup>१</sup> को पूरा काम न मिले और शेष ससार भी गिर कर उसी के स्तर पर आ जाए। दूसरी सारे ससार के लोगों का स्तर उठा कर हमारे स्तर तक लाना चाहती है। एक की दृष्टि कंगाली, अशिक्षा, आवादी के विनाश और जंगलीपन की है। दूसरी की दृष्टि धन, आराम, बुद्धि, तथा श्रम और सभ्यता के मेल को बढ़ाने की है। एक सार्वत्रिक युद्ध की ओर देखती है, दूसरी सार्वत्रिक शान्ति की ओर। एक इंगलिस्तानी व्यवस्था है, दूसरी को हम गर्व के साथ अमरीकी व्यवस्था कह सकते हैं, क्योंकि अब तक निरूपित व्यवस्थाओं में एकमात्र यही ऐसी है, जिसमें सारे ससार के लोगों की दशा को उन्नत करने और समानता के स्तर पर लाने की प्रवृत्ति है।

सयुक्त राज्य अमरीका के लोगों का यही सच्च मशन है।

“ऐसे साम्राज्य की स्थापना—यह साबित करना कि ससार के लोगों के बीच, चाहे वे खेतिहर हों, विनिर्माता हों या व्यापारी, हितों की पूर्ण समरसता है और यह कि व्यक्तियों का सुख और राष्ट्रों की शान इस महानतम आदेश का पालन करने से ही बढ़ेगी कि 'दूसरों के साथ वही करो जो तुम चाहते हो कि दूसरे तुम्हारे साथ करें'—इस मिशन का लक्ष्य है और यही इसका परिणाम होगा।”<sup>२</sup>

१. हिन्दुस्तानी—अनु०।

२. हेनरी सी कैरी 'दी हारमनी ऑफ इन्टरेस्ट्स, ऐप्रिकल्चरल, मैनुफैक्चरिंग ऐन्ड कर्माशियल,' दूसरा संस्करण (न्यूयार्क, १८५६), पृष्ठ २२८-२२९।

कैरी के सामाजिक विज्ञान के दर्शन ने जिन लोगों को प्रेरणा दी, उनमें हार्वर्ड के प्रोफेसर फ्रांसिस बाबेन भी थे। उन्होंने असाधारण विद्वत्ता के साथ तत्व-मीमासा और तर्कशास्त्र के अतिरिक्त राजनीतिक अर्थशास्त्र पर भी एक प्रबन्ध लिखा। यद्यपि वे एक दार्शनिक थे, किन्तु परम्परागत द्विग सिद्धान्तों के पुनर्निरूपण के अतिरिक्त उनका राजनीतिक अर्थशास्त्र दर्शन से पूर्णतया मुक्त है। उनकी रचना 'अमेरिकन पोलिटिकल एकाॅनमी' (अमरीकी राजनीतिक अर्थशास्त्र) का अन्तिम पृष्ठ कैरी के इस सिद्धान्त का साराश-सा लगता है कि 'प्रगति विशिष्टीकरण के द्वारा औद्योगीकरण की ओर ले जाती है।'

“विधि-निर्माण की सर्वोत्तम नीति वह है जो किसी देश के प्राकृतिक प्रसाधनों का सर्वाधिक प्रभावकारी रूप में विकास करे, चाहे वे मानसिक हो या भौतिक। यान्त्रिक कौशल या आविष्कार बुद्धि को बेकार पड़ी रहने देना कम से कम उतना ही बड़ा अपव्यय है, जितना जलशक्ति को बिना चक्कियाँ चलाये वह जाने देना, या खनिज धन को घरती में ही दबे रहने देना, या जहाँ कपास और अनाज बहुतायत से हो सकता है, वहाँ जंगल बने रहने देना। अगर लोगों का रोजगार मुख्य रूप में कृषि-कर्म का स्थूल अम ही रहेगा, तो कलाओं के कुशल-अम का अधिक वेतन समाप्त करना पड़ेगा। और यह आर्थिक दृष्टि से उतना ही बुरा होगा जितना हमारी सर्वोत्तम भूमि को भेड़ों की चरागाह बना देना, या पशुओं को सबसे बढ़िया गेहूँ खिलाना। खेती के काम में अलग-अलग लगे रहने के लिए, जिसमें अधिकांश लोगों का काम ऐसा होगा कि किसी फिजीद्वीपवासी की बुद्धि का भी पूरा उपयोग न हो सके, आबादी को विशाल भू-भाग में फैला देना न केवल धन-वृद्धि की दृष्टि से, बल्कि मानवता के अधिक उच्च हितों के लिए भी घातक होगा। बन्य-प्रान्त के जीवन की कठिनाइयाँ और मुसीबतें उस देन के साथ जुड़ी हुई एक ज़बरदस्त दिक्कत है, जो खेतों को निर्मूल्य ऐसी भूमि प्रदान करती है, जिसमें बीज सौगुने होकर उगते हैं। रुचि, प्रतिभा और स्वभाव की सारी विभिन्नताओं को पूरा मौका देना, आविष्कार बुद्धि का पोषण करना, सभी कलाओं को पर्याप्त प्रोत्साहन देना, चाहे वे यान्त्रिक कलाएँ हो या ऐसी जिन्हें आमतौर पर ललित कलाएँ कहा जाता है, लोगों को केन्द्रित करना, या उनके अधिकतम सम्भव भाग को मानवीयता के प्रभावों और मानसिक संस्कार व सामाजिक सुधार के अधिक बहुल साधनों के अन्तर्गत लाना, जो केवल नगरों और बड़े कस्बों में ही उपलब्ध हो सकते हैं—ये ऐसे लक्ष्य हैं जो कम से कम उतना ही ध्यान देने योग्य हैं, जितना यह प्रश्न कि मूती कपड़ा हम सबसे सस्ता कहाँ खरीद सकते हैं या कि हम स्वयं अपनी रेलों के लिए लोहा तैयार कर सकें, इसके लिए हमें कितना आर्थिक बलिदान करना होगा। मैं नहीं समझ पाता कि हमारे जैसे

देश में, जो खेती, निष्क्रमण और लोगों के परस्पर अलगाव के लिए बहुत अधिक सुविधाओं से अभिशप्त कहा जा सकता है, हम बिना अपने विनिर्माण उद्योग को कम से कम और आधी शताब्दी तक सरक्षण शुल्क की चौड़ी ढाल प्रदान किये, ऐसा किस प्रकार कर सकते हैं।”<sup>१</sup>

## सामान्य जन

जेफरसनवादियों और राष्ट्रीय गणतन्त्रवादियों ने मिल कर जैकसन के लोकतन्त्र का सैद्धान्तिक औचित्य निमित्त कर दिया था। अधिकांश राज्यों में सम्पत्तिविहीन नागरिकों को मताधिकार प्राप्त करने के लिए कठिन संघर्ष करना पड़ा, जो अन्ततः उन्हे शताब्दी के तीसरे दशक में प्राप्त हो गया। किन्तु यह बात बहुत पहले से स्पष्ट थी कि लॉक के सिद्धान्त के अनुसार हर नागरिक के पास सम्पत्ति होनी चाहिए,<sup>२</sup> और ह्विंग लोगों ने इंगलिस्तान और अमरीका दोनों में ही जो समझौता किया, जिसके अनुसार सम्पत्तिविहीन लोगों की बढ़ती हुई संख्या प्रतिनिधि सरकार के मौलिक नागरिक अधिकार से वञ्चित थी, उसका स्पष्टतः गणतन्त्रवादी सिद्धान्त के अनुसार समर्थन नहीं किया जा सकता था, यद्यपि व्यवहार में उसे जब तक सम्भव था, कायम रखा गया। ‘हम, राष्ट्र के लोग’ पर जोर देने के साथ-साथ ह्विंग लोगों द्वारा एक सक्रिय कार्यकारिणी की मांग, ऐन्ड्रू जैकसन के शासन की स्वीकृति के लिए पर्याप्त थी। ह्विंग राष्ट्रवाद ने रूसों के ‘सामान्य सकल्प’ का अमरीकी प्रतिरूप भी प्रस्तुत किया था। यद्यपि अमरीका में रूसों की इस स्थापना का तार्किक समर्थन खोजना कठिन है कि जनता का सकल्प हमेशा सही होता है<sup>३</sup>, किन्तु मैडिसन के समय से अमरीकी राजनीतिक सिद्धान्त का यह एक स्वयंसिद्ध सूत्र बन गया था

१. फ्रान्सिस बांवेन, ‘अमेरिकन पोलिटिकल एकांनमी’, (न्यूयार्क १८७०), पृष्ठ ४६४-४६५।

२. हैरिंगटन ने प्रजाधिपत्य की परिभाषा ऐसे राज्य के रूप में की थी, जिसमें ‘सभी लोग भूस्वामी हो।’

३. ‘जनता की आवाज, ईश्वर की आवाज है’, इस सिद्धान्त के निकटतम दृष्टि एडवर्ड एवरेट के ‘ओरेशन आन दी फर्स्ट रिवांल्यूशनरी वार’, कॉन्काई, १६ अप्रैल, १८२५। देखिए, उनकी ‘ओरेशन्स ऐन्ड स्पीचेज़’, चौथा संस्करण (बोस्टन, १८५६), पृष्ठ ६७।

कि जनता की इच्छा ही प्रभु है। केवल प्रभु को शिक्षित करना या मैडिसन के शब्दों में जनमत को प्रबुद्ध करना ही शेष था।

राजनीतिक लोकतन्त्र की स्थापना में आस्था से अधिक भय का हाथ था। जेम्स फैनमोर कूपर ने व्याप्त भावना को प्रकट किया।

“अमरीकियों की आदतें, मत, कानून और मैं कह सकता हूँ कि सिद्धान्त भी, नित्य अधिकाधिक लोकतान्त्रिक होते जा रहे हैं। हम अच्छी तरह समझते हैं कि कुछ हजार बिखरे हुए व्यक्तियों के वोट देश की समृद्धि या नीति पर कोई बड़ा या दीर्घजीवी प्रभाव नहीं डाल सकते, किन्तु वञ्चित रहने पर, उनका असन्तोष बड़ी भ्रष्ट पैदा कर सकता है।”<sup>१</sup>

संस्थापित गणतन्त्रवाद से हट कर देश जैक्सन के लोकतन्त्र में बिना यह समझे चला आया कि सैद्धान्तिक पुनर्निरूपण की भी आवश्यकता थी। कूपर एक अपवाद थे, क्योंकि ‘दी अमेरिकन डेमोक्रेट’ ( १८३८ ) में उन्होंने जैक्सन कालीन सम्भ्रान्तियों की सावधानी से समीक्षा की और चेष्टा की कि अपने जेफरसनवादी सिद्धान्तों, अपनी अभिजात रुचियों और लोकतन्त्र में अपनी सच्ची निष्ठा से द्रोह किये बिना, सस्ती लोकप्रियता के तरीकों के प्रति अपनी घृणा को कायम रखें। लोकतन्त्र के दर्शन की दृष्टि से कूपर की रचनाएँ टाक्यूविले से अधिक ध्यान देने योग्य हैं और उनकी ओर अभी तक पर्याप्त ध्यान नहीं दिया जाता। अपने प्रारम्भिक लेखन में भी उन्होंने इस सामान्य राय की समीक्षा करने का कष्ट उठाया कि सम्पत्ति के हितों का प्रतिनिधित्व होना चाहिए और उन्होंने अधिक लोकतान्त्रिक दृष्टिकोण को साररूप में प्रस्तुत किया।

“हम इस नतीजे पर पहुँचे हैं कि बिना पर्याप्त कारण के, प्राकृतिक न्याय के इतने विरुद्ध जाना उचित नहीं है कि किसी व्यक्ति को केवल इस कारण यथाधिकार से वञ्चित कर दिया जाए कि वह गरीब है। यद्यपि समाज की विशिष्ट दशाओं में सम्पत्ति की कोई गौण शर्त कभी-कभी उपयोगी हो सकती है, लेकिन उसके प्रतिनिधित्व से बड़ी कोई गलती नहीं हो सकती।.. कोई व्यक्ति किसी मिश्रित पूंजी वाली कम्पनी से स्वेच्छया सम्बद्ध हो सकता है और अपने आर्थिक हित के अनुगत में, कम्पनी के प्रबन्ध में भाग लेने का उसे न्यायोचित अधिकार हो सकता है। लेकिन जीवन कोई अधिकार-पत्रित मस्या नहीं है। मनुष्यों की सारी आवश्यकताएँ और मनोवेग, आनन्द के साधन और कष्ट के कारण मय जन्म से ही उनके साथ होते हैं और बहुधा बड़ी असुविधा या कान्सा होते हैं।

१. जेम्स फैनमोर कूपर, ‘नोट्स ऑफ दी जनेटिव्ज, पिक्ट अप वाइ ए ट्रेवेलिंग टैब्लर’ (फिनालेन्फिया, १८३८), पृष्ठ ६, पृष्ठ २६५-२६६।

यद्यपि शासन निस्सन्देह एक प्रकार का अनुबन्ध है, किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि जो लोग उसकी शर्तें निर्धारित करते हैं, उनका यह स्वाभाविक कर्तव्य है कि सब के अधिकारों का ध्यान रखें ।

“सम्पत्ति के प्रतिनिधित्व का सिद्धान्त कहता है कि जिसके पास कम है, वह उस व्यक्ति के धन को खर्च नहीं करेगा, जिसके पास अधिक है । किन्तु अनुभव और सामान्य बुद्धि क्या कहते हैं ? जिसके पास अधिक होता है, वही सार्वजनिक धन का अपव्यय करता है । जो रकम उनके लिए गौण हो, वह अपेक्षतया गरीब आदमी के लिए सब कुछ हो सकती है । निस्सन्देह, ससार में वही शासन सार्वजनिक धन के प्रति सबसे अधिक लापरवाह होता है, जिसमें शक्ति केवल अतिधनी लोगों की सम्पत्ति होती है । .

“हम देखते हैं कि हमारा शासन लोकप्रिय होने के कारण अधिक सस्ता और अधिक सबल भी है । इसमें शक नहीं कि जिनके पास कम है, उनकी ईर्ष्या कभी-कभी नकली मितव्ययिता का कारण बनती है और प्रतिभा का अधिक मूल्य लगा कर बहुधा धन को बचत की जा सकती है । हम दोषहीनता का दावा नहीं करते, लेकिन इतना जहर कहते हैं कि अन्यत्र व्यवहृत किसी तरीके की अपेक्षा, इस तरीके में ज्यादा अच्छाई है ।”<sup>१</sup>

यहाँ लॉक और रूसो का विवाद अन्ततः सामने आ जाता है और लोकतन्त्र तथा द्विग-वाद का अन्तर स्पष्ट हो जाता है ।

१८२५ तक यह बात साफ हो गयी थी कि सामान्यजन सत्ताह्व होगे । केवल इसके भयकर परिणामों की पूर्व-कल्पना करना शेष था । लोकतन्त्र के प्रति श्रद्धा और तिरस्कार की मिश्रित भावना, जिसकी श्रेष्ठ अभिव्यक्ति टाक्यूविले की रचना ‘डेमाक्रेसी इन अमरीका’ में हुई है, बहुतेरे अमरीकी भद्र-पुरुषों में थी । कारण यह था कि यद्यपि सामन्ती वर्ग अमरीका में जड़े नहीं जम सके और यूरोपीय लोग अमरीकी समाज को स्वभावतः लोकतान्त्रिक समझते थे, किन्तु सभी पूर्वी राज्यों में अमीर और गरीब के बीच एक वर्ग-चेतना व्यक्त हो रही थी जो खण्ड-हितों की प्रतिद्वन्द्विता को काटती और सम्भ्रमित करती थी । दोनों ही पक्षों में इस वर्ग-चेतना ने परस्पर निन्दा का रूप लिया । जैकसनकालीन लोकतन्त्र के साहित्य में चुस्त फिरों का बाहुल्य है, किन्तु दर्शन का अभाव है । इस वर्ग-सर्ष के दार्शनिक निरूपण के निकट हमें केवल कभी-कभी प्रस्तुत ‘सम्पत्ति के अधिकार’ का दावा मिलना है । सर्वप्रथम मजदूर नेताओं में से एक, थामस

१. वही, खंड १, पृष्ठ २६४-२६५ । सम्पत्ति के प्रतिनिधित्व की व्यस्त्या पर कूपर के उपन्यास ‘दी मोनिकिन्स’ में व्यय किया गया है ।

स्किडमोर ने १८२६ में 'दी राइट्स ऑफ मैन टु प्रापर्टी' शीर्षक के अन्तर्गत एक प्रभावशाली प्रचार-पुस्तिका लिखी ।

“घरती के गर्व भरे और घनी मालिको, इस पर नज़र डालो और देखो कि क्या...स्वामित्व का अधिकार प्राप्त करने के अधिक 'सम्मानिय' तरीके को सहमति देना तुम्हारी शक्ति में नहीं है ? अगर तुम्हे ऐसा नहीं करना तो कह दो । मैं तुमसे इसलिए नहीं पूछ रहा हूँ कि ऐसी सहमति देकर कोई कृपा करना तुम्हारे अधिकार मे है । यह समाज और अन्य हर समाज, जब भी वे अपने अधिकारो को समझेंगे, उनमें स्वय अपनी शक्ति इतनी काफी होगी कि बिना तुमसे कुछ ग्रहण किये जो कुछ उचित समझें करें । इसलिए पूछ रहा हूँ कि अनिच्छा के अप्रिय किन्तु निष्फल दृष्टिकोण की अपेक्षा, मुक्त रूप से ऐसी सहमति प्रदान करना स्वय तुम्हारे हित के अधिक अनुकूल होगा । इस राज्य में तीन लाख स्वतन्त्र नागरिको के हाथ में वोट हैं, जिन्हे तुम्हारे अधीन कोई शक्ति छीन नहीं सकती । और इन स्वतन्त्र नागरिको मे ढाई लाख से अधिक ऐसे हैं, जिन्हे एक पिछली पीढी ने, तुम्हारे साथ और अपने अधिकारो के प्रति उनके अज्ञान के साथ मिल कर, ऐसी दशा में रखने की साजिश की है कि जिस राज्य के वे नागरिक हैं, उसमे उनकी कोई सम्पत्ति नहीं है, यद्यपि इस सम्पत्ति पर उनका उतना ही अधिकार है जितना अन्य किसी जीवित व्यक्ति का ।”<sup>१</sup>

यह बात सिद्धान्त और व्यवहार में असली प्रश्न के मर्म तक जाती थी । लेकिन सब मिलाकर जैकसनकालीन लोकतन्त्रवादियो ने अपने से बडो का ही अनुसरण किया और लोकतान्त्रिक राजनीतिक अर्थशास्त्र के वजाय, लोकतान्त्रिक राजनीतिक अभियानो में अपने योगदान के रूप मे गाली-नालौज भरी निन्दा में ही लगे रहे । जैसा डी टाक्यूविले ने बताया, राजनीतिक शब्दजाल की कलाएँ, वादविवाद की अधिक प्रबुद्ध कलाओ को वेदखल कर रही थी ।

न्यू-इंग्लैण्ड के संघवादियो ने इस प्रकार के विवाद का एक बुरा उदाहरण प्रस्तुत किया था । 'स्ववायर' फिशर एम्स<sup>२</sup> ने जो एक सौम्य व्यक्ति के रूप में प्रसिद्ध थे, कहा—“यह (लोकतन्त्र) एक प्रकाशमान् नरक है, जिसमें पश्चात्ताप, भय और यातना के बीच भी उत्सव के स्वर गूँजते हैं, यशोकि अनुभव बताता है

१. थॉमस स्किडमोर 'दी राइट्स ऑफ मैन टु प्रापर्टी' । वीइंग ए प्राॅपोजीशन टु मेक इट ईक्वल एमंग दी एडल्ट्स आफ दी प्रेजेन्ट जेनरेशन' (१८२६, डब्ल्यू थॉर्प, एम० कर्टी और सी० वेकर की पुस्तक 'अमेरिकन इश्यू' में, शिकागो १९४१, खंड १, पृष्ठ २३३-२३८ ।

२. स्ववायर, छोटे भूस्वामियो के लिए प्रयुक्त उपाधि—ग्रनु०

कि नरकवास के इस सर्वाधिक विषाक्त रूप में एक आनन्द बच रहता है—दूसरो की दुर्दशा करने की शक्ति ।<sup>१</sup> और नोह वेन्सटर ने शिकायत की कि मॅसाचुसेट्स में लोकतान्त्रिक मताधिकार का एक विधेयक व्यक्तियों के धन को 'एक निर्दयी गुट के लोभ' की मर्जी पर छोड़ देगा, 'जिनके पास खोने के लिए कुछ नहीं है' ।<sup>२</sup> सघवादी पत्रों में लोकतन्त्रवादियों को आमतौर पर 'धन और नैतिकता दोनों में ही निकृष्ट व्यक्ति', 'मानव जाति की तलछट,' 'दुगुण और गरीबी के दास' और ऐसे व्यक्ति जिनका कभी सुधार नहीं हो सकता, क्योंकि 'उनका भगड़ा प्रकृति के साथ और अनन्त है' आदि, आदि कहा जाता था । इस प्रकार के व्यक्तिगत आक्षेपों का उत्तर भी लोकतन्त्रवादियों ने उसी भाषा में दिया । इस विवाद का अर्थ स्पष्ट था—लोकतन्त्र की चर्चा होने पर हर किसी के दिमाग में प्रश्न वस्तुतः लोकतन्त्र का नहीं वरन् घनी और निर्घन के संघर्ष का उठता था । लोकतन्त्र, लोकप्रिय शासन का सिद्धान्त नहीं था, वरन् वर्ग-संघर्ष का एक प्रतीक था । अतः अगर हम जैक्सन-कालीन लोकतन्त्र की आत्मा को समझना चाहते हैं, तो हमें इस संघर्ष के साहित्य पर नज़र डालनी होगी ।

उदारवादियों की निश्चिन्तता पर पहली गम्भीर चोट उस समय मड़ी, जब कुछ प्रतिष्ठित (अर्थात् सम्पन्न) लोकतन्त्रवादी 'जनता' के बारे में जेफरसनवादियों के ढीले-ढाले लोकोपकारी स्वर में नहीं, वरन् एक अर्द्ध-रोमानी, अर्द्ध-मसीहाई स्वर में बोलने लगे और कहने लगे कि गरीबों पर भी भरोसा करना चाहिए । मिसाल के लिए, लोकतन्त्रवादी इतिहासकार जार्ज वेन्क्रॉफ्ट के उस भाषण को लें जो उन्होंने १८३५ में विलियम्स कालेज में दिया, जिसके बारे में सन्देह किया जाता था कि उसकी सहानुभूति लोकतन्त्रवादियों के साथ है । उस समय जैक्सन की राजनीतिक अपने शिखर पर थी ।

"मनुष्य में एक आत्मा है । केवल कुछ विशेषाधिकारयुक्त लोगों में ही नहीं, केवल हममें से कुछ उन लोगों में ही नहीं जो ईश्वर की कृपा से बढ़िया स्कूलों में पले हैं । 'यह मनुष्य मात्र में है' मनुष्य जाति का एक गुण है । आत्मा, जो सत्य की मार्गदर्शिका है, मानव परिवार के हर सदस्य को मिली हुई एक कृपापूर्ण भेंट है ।

"अगर तर्कबुद्धि एक सार्विक गुण है, तो सार्विक-निरणय सत्य की निकटतम

१. 'दी वर्क्स ऑफ फिशर एम्स' में "दी डैजर्स ऑफ अमेरिकन लिबरटि" (बोस्टन, १८०६) पृष्ठ ४३२ ।

२. डब्ल्यू० ए० रॉबिन्सन, 'जेफरसनियन डेमाक्रैसी इन न्यू-इंग्लैंड' (न्यू-हैवेन, १९१६) में उद्धृत पृष्ठ १२३ ।

कसौटी है। सामान्य दिमाग मतों की भूसी और अन्न को अलग करता है, यह ऐसी छलनी है जो त्रुटियों और तथ्यों को अलग-अलग करती है।

“अगर हमारे यहाँ कलाओ का शानदार विकास होना है, तो इसकी प्रेरणा जनता की स्फूर्ति से ही आयेगी। सरक्षकों की चापलूसी करने के लिए, या बैठकें सजाने के लिए प्रतिभा सृजन नहीं करेगी। उसे अधिक व्यापक प्रभावों की कामना है, वह अधिक व्यापक सहानुभूतियों से पोषण पाती है।”

“जनता का सुख विधि-निर्माण का सच्चा लक्ष्य है और यह तभी प्राप्त हो सकता है जब मानव-समुदाय को स्वयं अपने हितों का ज्ञान हो और वे स्वयं उनका ध्यान रखें। हमारी स्वतन्त्र संस्थाओं ने मनुष्यों के बीच भूठे और अश्लाघनीय भेदों को समाप्त कर दिया है और कुल-गर्व को सन्तुष्ट करने से इनकार करके यह स्वीकार किया है कि सामान्य दिमाग ही किसी प्रजाधिपत्य की सच्ची सामग्री होता है।”

“सम्यता की प्रगति की सही कसौटी यही है कि सामान्य दिमाग की बुद्धि किस सीमा तक धन और पारिविक शक्ति पर प्रभावी होती है। दूसरे शब्दों में, जनता की प्रगति ही सम्यता की प्रगति की कसौटी है।”<sup>१</sup>

इसे शास्त्रीय शब्दजाल और जर्मन<sup>२</sup> स्वच्छन्दतावाद कह कर टाला जा

१. जार्ज बैक्रॉफ्ट, 'दी आफिस ऑफ दी पोपुल इन आर्ट, गवर्नमेन्ट ऐण्ड रेलिजन', 'लिटरेरी ऐण्ड हिस्टॉरिकल मिसेलैनीज' (न्यूयार्क, १८५५) में, पृष्ठ ४०६, ४१५, ४१८-४१९, ४२२, और जोसेफ ब्लॉ द्वारा सम्पादित 'अमेरिकन फिलॉसफिक ऐंड्रिसेज १७००-१८००' (न्यूयार्क, १९४६) में, पृष्ठ ६८-११४।

२. बैक्रॉफ्ट हार्वर्ड के उन युवकों में थे, जिन पर विदेश में स्नातकोत्तर शिक्षा के समय जर्मन स्वच्छन्दतावाद का गहरा प्रभाव पड़ा था। ऐसा प्रतीत होता है कि बैक्रॉफ्ट के विशिष्ट लोकतान्त्रिक विचारों का उदय उनके दिमाग में कान्ट के नीतिशास्त्र और इलीअरमाखर के धर्मशास्त्र के एक ध्यावहारिक रूप में हुआ। उन्होंने सर्वप्रथम इन विचारों का निरूपण राजनीति के सिद्धान्त या इतिहास की ध्याख्या के रूप में नहीं, वरन् शिक्षा के दर्शन के रूप में किया। उन्होंने नीचे लिखे चतुर सिद्धान्तों को एक स्तूल के लिए कार्यक्रम के रूप में प्रस्तुत किया, जिसकी स्थापना बाद में उन्होंने और उनके सहयोगियों ने नॉर्दर्नयटन में की (१) यूनानी भाषा, सभी भाषाओं में प्रथम, (२) मानसिक अनुशासन के लिए प्राकृतिक इतिहास, (३) कक्षा में प्रयोगिता की ममासि, (४) शारीरिक दण्ड को पननशील मानकर उनकी सजासि, (५) कक्षाओं को

सकता था, अगर यह तथ्य भी साथ में न होता कि प्रेसीडेण्ट जैक्सन ने उसी समय राष्ट्रीय बैंक विधेयक के विरुद्ध निषेधाधिकार का प्रयोग किया था और अपने सन्देश में इन्ही सिद्धान्तों को बड़े तीखे और अत्यधिक व्यावहारिक रूप में व्यक्त किया था। और वक्ता ( बैंक्रॉफ्ट ) ने स्वयं भी जैक्सन द्वारा बैंक की आलोचना का समर्थन किया था। नवनिर्मित वर्किंगमेन्स पार्टी (मजदूर दल) ने उन्हें एक राज्य का सेनेटर (उच्च सदन का सदस्य) भी मनोनीत किया था। उन्होंने अपना मनोनयन स्वीकार नहीं किया, किन्तु उन्हें एक बार लोभ जरूर हुआ था कि अपने मित्र टिकनॉर की चेतावनी कि वे 'जैक्सनवादियों और मजदूर दल वालों से दूर रहे', की अवज्ञा करने के लिए उसे स्वीकार कर लें। उन्होंने अपने अन्य मित्र और जर्मन ग्रन्थों के अध्ययन में अपने सहयोगी एडवर्ड एवरेट को लिखा कि 'लोकपक्ष के अतिरिक्त लिखने-पढ़ने वाले व्यक्ति को राजनीति में बड़ी सफलता नहीं मिल सकती।' उन्होंने बुद्धिमानी से यह समझ लिया कि अगर वे ह्विग-विरोधी समूहों में से किसी एक के साथ अपना भाग्य जोड़ने के बजाय, उन समूहों में एकता लाने का प्रयास करें—वर्किंगमेन्स पार्टी, डेमोक्रेटिक पार्टी और ऐण्टी-मैसोनिक पार्टी—तो वे अधिक 'लोकप्रिय' होंगे।

बैंक्रॉफ्ट में जैक्सनकालीन लोकतन्त्र की यह प्रतिरूपी योग्यता थी कि विश्वास के साथ सामान्य-जन और सामान्य दिमाग की तकसगति को हड़ता से प्रस्तुत करने के साथ-साथ वे सस्ते प्रचार के अधिकतम खुले रूपों का भी इस्तेमाल करते थे। एक राजनीतिक अभियान सम्बन्धी उनके भाषण की कुछ टिप्पणियाँ नीचे दी जा रही हैं, 'सामाजिक दर्शन' का एक पैनी दृष्टि वाला नमूना, जो आधी आस्था है, आधी चापलूसी।

“श्रम के अधिकारों को हड़ता से प्रस्तुत करना इस युग का मिशन है। हर समूह, जिसने अपने अधिकार प्राप्त कर लिए हैं, लोकतन्त्र को अपना सर्वोत्तम मित्र पाता है।...

“किसान गणतन्त्र की सच्ची सामग्री होते हैं, जिनमें अच्छा प्रभाव, आकर्षक अंकन, ग्रहण करने की क्षमता होती है; असली सगमरमर जिसे ईश्वर की मूर्ति के रूप में गढ़ा जा सकता है। सच्चरित्र किसान सामग्री है, स्वतन्त्र आत्मा है।

वैयक्तिक विभिन्नता पर आधारित करना, (६) अनाथों को ग्रामीण अध्यापकों के रूप में शिक्षित करना, (७) स्कूल के लिए एक मुद्रणालय की स्थापना। लोकतान्त्रिक शिक्षा से लोकतान्त्रिक राजनीति की ओर बैंक्रॉफ्ट के संक्रमण का वर्णन उनके जीवनी लेखक ने बड़े रोचक ढंग से किया है। देखिए, रसेल वी० नाइ 'जार्ज बैंक्रॉफ्ट, ब्राह्मिन रेवेल (न्यूयार्क, १९५४) पृष्ठ ५४।

'धर्म के पुरस्कार—धर्म का फल मिलना चाहिए। जो अधिक धर्म करे उसे अधिक मिते और इसका प्रतिलोम भी। व्यापारी कुछ उत्पन्न नहीं करता, केवल विनियम करता है। अतः नगर विनिर्माता और किसान के धर्म पर जीवित रहता है।'

'किसानों ने मिस्त्रियों की सहायता से क्रान्ति में सफलता पाई। हमारी स्वतन्त्रता का आगे विस्तार मिस्त्रियों पर निर्भर है।'

'जनता प्रभु है। अध्ययनशील व्यक्ति उसका सलाहकार है। अर्थात् इस देश में शिक्षित लोग प्रभु की राज-परिपद् हैं।'

वह बताया आसान नहीं है कि कब वैक्रॉफ्ट स्वयं अपनी दृष्टि में सच बोल रहे हैं और कब राजनीति का खेल कर रहे हैं। इसी प्रकार उनकी रचना 'संयुक्त-राज्य का इतिहास' (हिस्टरी आफ दी यूनाइटेड स्टेट्स) या 'अमरीकी लोगों का इतिहास' (हिस्टरी आफ अमेरिकन पीपुल) जैसा कि उसे अधिक औचित्य के साथ कहा जाता है, अमरीका में स्वतन्त्रता के विकास का एक वस्तुनिष्ठ विवरण भी है, और जैसा उनके मित्रों ने कहा, 'जैक्सन के लिए एक वोट' भी। वैक्रॉफ्ट का विश्वास था कि इतिहास स्वतन्त्रता का इतिहास है और निर्णय का समय है। जब उन्होंने 'सामान्य दिमाग' की बात कही तो उनका तात्पर्य जनता के सामूहिक दिमाग से था। उनका परात्परवाद एमर्सन की अपेक्षा हीगेल के अधिक निकट था। तदनुसार, जब उन्होंने अपने सहयोगी ओरेस्टेस ब्राउनसन को लिखा कि 'जनसमूह का दिन अब आ गया है,' तो वे इतिहास का एक तथ्य प्रस्तुत करने के साथ-साथ एक फैसला भी दे रहे थे।

जिस प्रकार वोस्टन के लिए वैक्रॉफ्ट परेशानी का एक कारण थे, उसी प्रकार वैक्रॉफ्ट के लिए ब्राउनसन थे। डेमोक्रेटिक दल जिस हद तक जा सकता था, ब्राउनसन लोकतन्त्र के सिद्धान्त और व्यवहार दोनों को उससे कुछ आगे ले गये। संस्थात्मक सुधार के लिए काम करने की प्रेरणा उन्हें कुमारी फ्रान्सेस राइट से मिली थी। फ्रान्सेस राइट की अपील का एक विशिष्ट नमूना यह है—

'मैं उस जनता को सम्बोधित करती हूँ, जिसकी उदारता बहुत दिनों से बढ़ती हुई दरिद्रता से पीड़ित रही है और जिसकी सामाजिक व्यवस्था और सामाजिक व्यवस्था और सामाजिक सुख को बढ़ती हुई बुराइयों से खतरा पैदा हो गया है।...मैं ईमानदार लोगों से कहती हूँ, जिन्हें अपनी ईमानदारी के लिए भय है।...मैं मानवी पीड़ा से घिरे हुए मनुष्यों से कहती हूँ, सहानुभूति के लिए वचनबद्ध सह-नागरिकों से कहती हूँ, समान अधिकारों और फलस्वरूप समान

दशा और समान आनन्द के लिए वचनबद्ध गणतन्त्रवादियों से कहती हैं; मैं उनसे कहती हूँ कि 'एक हो जायें' ।,

‘उस पीड़ा की ओर देखो जो धरती पर छा रही है : सघर्ष और भगड़े और इर्ष्याएँ और हितो व मतों के टकराव को देखो ।’ जाओ, उस सारी दुर्दशा को देखो जिससे आँख और कान और हृदय परिचित हैं और तब इस अपमान-जनक घोषणा को विजयोन्माद में गुँजाओ और आनन्द से उत्सव मनाओ कि ‘सभी मनुष्य स्वतन्त्र और समान है’ ।”<sup>१</sup>

वर्तमान बुराइयों का इलाज वर्तमान व्यवस्था को बदलने में ही खोजना होगा । कुमारी राइट ने साहसपूर्वक अलोकप्रियता का खतरा उठाया, जब एक अग्रज यात्री के रूप में उन्होंने अपने श्रोताओं के सम्मुख यह बात रखी कि यद्यपि बहु-चर्चित ‘अमरीकी व्यवस्था’ के कुछ विशिष्ट अमरीकी अंग भी थे ( विशेषतः राजनीतिक ), किन्तु उसकी प्रमुख सस्थाएँ ( विशेषतः आर्थिक ) वही थी जो यूरोपीय व्यवस्था की । उन्होंने अमरीकियों को बाध्य किया कि वे अपने राजनीतिक अर्थतन्त्र के परिणामों को सुख और पीड़ा के सन्दर्भ में देखें और नैतिकता व शिक्षा की मूल समस्याओं को उसी सन्दर्भ में समझें ।

ओरेस्टेस ब्राउनसन १८३६ में ‘सोसायटी फॉर क्रिश्चियन यूनियन ऐण्ड प्रोग्रेस’ ( ईसाई एकता और प्रगति समाज ) का संगठन करने के लिए बोस्टन आये । उनमें सर्ववाद का अंश इतना काफी शेष था कि खुले रूप में मुक्त विचार के बजाए, वे चैनिंग की ‘बिना धर्म संगठन के व्यापक ईसाइयत’ की ओर झुकें और ‘स्वतन्त्र खोजी’ का इतना काफी अंश था कि वे सामाजिक प्रगति के लिए मुक्त विचारों वाले मजदूरों की ओर देखें । न्यूयार्क में, जहाँ उन्होंने पहले उदार सर्ववादियों के साथ और फिर राबर्ट ओवेन और फ्रान्सेस राइट के साथ ( उनकी पत्रिका ‘फ्री एक्वायरर’—स्वतन्त्र खोजी—के लेखक-सम्पादक के रूप में ) काम किया था, ब्राउनसन का रूप एक साहित्यिक प्रतिभा और धार्मिक उग्रतावादी का था । बोस्टन में वे केवल एक सामान्य दुनियादार और आन्दोलनकर्ता थे । १८४० में उनके आडम्बरपूर्ण त्रैमासिक ( बोस्टन क्वार्टरली ) में उनका सनसनी-खेळ उपदेश-लेख ‘श्रम करने वाले वर्ग’ प्रकाशित हुआ, जिसने ‘मध्यम-वर्गों’ को भिन्नोड़ कर ( ब्राउनसन के फूहड़ शब्दों में ) उनमें वर्ग-चेतना उत्पन्न कर दी ।

“अब, यह मध्यम वर्ग, जो इतना काफी सबल था कि फ्रांस की क्रान्ति के

१. फ्रान्सेस राइट, ‘ए कोर्स ऑफ पापुलर लेक्चर्स’ ( न्यूयार्क, १८२६ ) में, ‘लेक्चर ऑन एक्विजिस्टिंग ईविल्स ऐण्ड देयर रेमेडी,’ फिलाडेल्फिया, २ जून, १८१६ से उद्धृत, पृष्ठ १५२-१५३, १५७ ।

लगभग सारे ही व्यावहारिक लोगों को नष्ट कर दे, चाटिस्टों<sup>१</sup> का स्वाभाविक शत्रु है ।...वेनारे चाटिस्टों के प्रति हमारी निराशा मध्यम-वर्ग की शक्ति और समस्या ने उत्पन्न होती है ।...उनका एकमात्र वास्तविक शत्रु केवल मालिक है । सभी देशों में वही बात है ।...सब को शिक्षा मिले, इसके महत्व को घटाने का हमारा कोई विचार नहीं है, किन्तु हम स्वीकार करते हैं कि हम उसमें आज की सामाजिक स्थिति की बुराइयों का अग्रोघ उपाय नहीं देख पाते, जैसा कि हमारे कुछ मित्र देखते हैं, या ऐसा कहते हैं ।...ईश्वर के लिए सावधान रहिये कि मजदूर वर्गों में आप बौद्धिक चिनगारी कैसे भडकाते हैं ।...अगर आप उन्हें पशुओं की सी वाह्य दशा में रखने वाले हैं, तो इतनी सामान्य दयालुता दिखाइये कि उनके दिल और दिमाग को भी पशुओं जैसा ही रखिये ।...और अब कारीगर और मालिक के बीच घन और धर्म के बीच सघर्ष आरम्भ होता है । हर रोज यह सघर्ष अधिक फैलता है, सशक्त और तीव्रतर होता है । कब और क्या इसका अन्त होगा, इसे केवल ईश्वर जानता है ।...हम गुलामी के समर्थक नहीं हैं... लेकिन हम साफ कहते हैं कि अगर स्वामियों और मालिकों से अलग, मेहनत करने वाली एक जनसंख्या हमेशा रहनी है, तो हम गुलामी-प्रथा को वेतन-व्यवस्था से निश्चित रूप में ज्यादा अच्छा समझते हैं ।...हम श्रम करने वाले वर्गों की उन्नति का कोई साधन नहीं देखते जो...स्थूल बल की मजबूत बाँह के बिना प्रभावकारी हो सके । अगर यह कभी होगा तो एक ऐसे युद्ध के अन्त में होगा, जैसा युद्ध सत्तार ने अभी तक नहीं देखा ।”<sup>२</sup>

वैक्रॉफ्ट ने शीघ्रता से सफाई दी, 'ब्राउनसन ने अपने कल्पनापूर्ण सिद्धान्तों से हमें चौपट कर दिया है ।' ब्राउनसन ने वाद में स्वयं स्वीकार किया ( 'दी कनवर्ट' में ) कि यद्यपि १८४० के अपने 'भयकर सिद्धान्तों' को दोबारा पढ़ने पर उन्हें स्वयं बड़ा धक्का लगा, किन्तु पूँजी और श्रम के सम्बन्ध और वेतन-व्यवस्था सम्बन्धी अपने उन विचारों में वे 'कोई गलती नहीं निकाल' पाये । ऐसे विचारों के प्रकाशन का तात्कालिक परिणाम यह हुआ कि हॉयॉर्न के साथ ब्रूक फार्म में परात्परवादियों के बीच शरण लेना उनके लिए आवश्यक हो गया ।

वैक्रॉफ्ट के दर्शन के लिए ब्राउनसन से भी ज्यादा तीखे शूल थे डीअरफील्ड, मेसाचुसेट्स के रिचार्ड हिल्ड्रेथ । राजनीति में ह्विग, पेशे से वकील, और एक

१. चाटिस्ट—उन्नीसवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में इंगलिस्तान में चले एक लोकतान्त्रिक सुधार आन्दोलन के समर्थक ।—अनु०

२. जोसेफ ग्लॉ द्वारा सम्पादित 'अमेरिकन फ़्रिजांसफ़िक ऐड्रेसेस' पृष्ठ १७६-१८३, २०३-२०४ ।

स्वतन्त्र-विचारक, हिल्ड्रेथ, जरमी बेन्थाम के दर्शन के अनुयायी बन गये और लोकतान्त्रिक आदर्शों की अभिव्यक्ति के लिए उन्होंने उसका प्रभावकारी उपयोग किया। सुधार के लिए काम करने का उनका ढंग हर तरह से बैंक्रॉफ्ट के ढंग का उलटा था। हिल्ड्रेथ एक उग्र उपयोगितावादी थे, और आगम-विज्ञान की विधियों का उपयोग करते हुए, राजनीतिक से अधिक आर्थिक उपायों का सहारा लेते हुए, उन्होंने सामाजिक क्रान्ति के लिए एक व्यवस्थित सामाजिक विज्ञान का निर्माण किया, जबकि बैंक्रॉफ्ट राजनीति का खेल खेलते हुए बड़ी ध्यान से नये युग के प्रादुर्भाव की भविष्यवाणी करते रहे। स्वभाव से हिल्ड्रेथ भी उतने ही तोखे और आवेगपूर्ण थे, जितने ब्राउनसन, लेकिन उनका दर्शन पूर्णतः गंभीर था। ब्राउनसन ने हिंसा की वकालत की, हिल्ड्रेथ ने 'बढ़ी हुई उत्पादन-शक्ति' और वृद्धि की। ऐसा प्रतीत होता है कि दोनों ही दार्शनिक अभी तक प्रभावशाली नहीं रहे, यद्यपि जो लोग अनजाने ही उनके बौद्धिक उत्तराधिकारी हैं, वे बहुत कुछ उन्हीं समस्याओं को फिर से उठा रहे हैं, जिनकी उन्हें चिन्ता थी और वैसे ही उपायों का समर्थन कर रहे हैं। हिल्ड्रेथ की विचार-व्यवस्था अमरीकी परम्परा में अद्वितीय है और उसे पुनर्जीवित करना चाहिए—उसकी ऐतिहासिक अद्वितीयता के कारण भी (अमरीका के एकमात्र बेन्थाम) और दर्शन की एक व्यवस्था के रूप में उसके अपने मूल्य के कारण भी।

बेन्थाम के सुधार-दर्शन का कुछ प्रभाव एडवर्ड लिंविंगस्टन के प्रयासों में और शताब्दी के तीसरे दशक में फ्रान्सेस राइट के भाषणों और उनकी योजनाओं में था।<sup>१</sup> नैतिकता और सामाजिक स्थितियों के सम्बन्ध पर और संस्थात्मक सुधार के बिना नैतिक सुधार की अव्यावहारिकता पर उनका जोर देना वह विशिष्ट स्वर था, जिसमें बेन्थाम का प्रभाव दिखाई पड़ता है। पाँचवें दशक में रिचार्ड हिल्ड्रेथ ने उसी बात का प्रयास अधिक व्यवस्थित रूप में किया। उन्होंने सिद्धान्तों के एक विस्तृत समूह की अवधारणा की, जिसे समाप्त करने के लिए वे जीवित नहीं रहे। छह आयोजित अगो मे से केवल दो प्रकाशित हो सके और तीसरा शायद अब भी पाण्डुलिपि के रूप में कहीं पड़ा हो। सम्पूर्ण रचना 'मानव विज्ञान के प्रारम्भिक तत्व' होनी थी। इसका निर्माण 'वेकन की पद्धति के अनुसार, निरीक्षित घटनाओं से आगमन' के द्वारा होना था और उसमें नैतिकता, राजनीति, धन, सचि, ज्ञान और शिक्षा के सिद्धान्त शामिल थे। 'धियरी आफ

१. कुमारी राइट की एक पुस्तक 'जरमी बेन्थाम को, उनकी प्रबुद्ध भावनाओं, उपयोगी कार्यों और नक्रिय लोकोपकारिता के प्रति उनकी श्रद्धा, और उनकी मित्रता के प्रति उनकी कृतज्ञता के एक प्रमाण स्वरूप' समर्पित है।

मारल्स' ( नैतिकता का सिद्धान्त १८४४ ) में सामान्य दार्शनिक अभिव्यक्ति है, जिसका सारांश उन्होंने अन्यत्र बड़े उत्तम रूप में प्रस्तुत किया है ।

'सच्ची नैतिकता की प्रगति और अभिवृद्धि—यह नैतिकता जो मनुष्य को अधिक सुखी बनाने में है—सर्वप्रथम ज्ञान की प्रगति पर निर्भर है, जो हमें इस योग्य बनाता है कि मानव सुख पर किन्हीं कार्यों या कार्यकलापों के वास्तविक प्रभाव का ज्यादा सही अनुमान लगा सकें । दूसरे और मुख्य रूप में यह उदारता की भावना की सापेक्ष शक्ति के बढ़ने पर निर्भर है, जिसके द्वारा हम अच्छे काम करने की ओर प्रेरित होते हैं । मैं इस नतीजे पर भी पहुँचा हूँ 'और सारी पुस्तक में यह सबसे महत्वपूर्ण निष्कर्ष है' कि उदारता की भावना की सापेक्षिक शक्ति को बढ़ाने का अगर एकमात्र नहीं तो सबसे प्रभावशाली उपाय उन बहुसंख्यक पीढाओं की शक्ति को घटाना है, जो उदारता की भावना के आवेगों को निरन्तर जड़ बनाती रहती या उनका प्रतिकार करती रहती हैं । जो लोग निरन्तर स्वयं अपनी पीढाओं से सताये रहते हैं, उनसे यह आशा करना कि वे दूसरे लोगों की पीढाओं से अधिक प्रभावित होंगे, मनुष्य की प्रकृति के विपरीत है । मनुष्य को ज्यादा अच्छा बनाने के लिए, हमें आरम्भ उसे अधिक सुखी बनाने से करना होगा । ससार के सारे पादरियों और प्रोफेसरो के सारे उपदेश मनुष्य-जाति का सुधार करने में ज़रा भी उपयोगी नहीं होंगे, जब तक ये पादरी और प्रोफेसर उन ज़बरदस्त बुराईयों और पीढाओं को, जिनसे बहुसंख्यक मनुष्य पीडित हैं, कम करने के लिए कुछ भी करना स्वीकार नहीं करेंगे, बल्कि, इसके विपरीत, उन बुराईयों को ईश्वरीय विधान और प्रकृति की देन कह कर उन्हें कायम रखने का यथासंभव प्रयास करेंगे ।

"हम अभी भी, दर्शन में भी वही पाठ सिखाएँगे जो हमने राजनीति में पहले ही सिखाया—यह पाठ कि मनुष्य अपने लिए विचार और अपना शासन स्वयं कर सकते हैं । और पोष व पादरी ही उतने ही व्यर्थ हैं, उतने ही घातक हैं, जितने राजा और अभिजात वर्ग ।" १

अपने लिए विचार करने और अपना शासन करने की मनुष्यों की यह योग्यता अनुभव और बुद्धि के साथ बढ़ती है । अतः हिल्ड्रेय के अनुसार 'नैतिकता एक प्रगतिशील विज्ञान है ।' इसीसे वे यह भी नतीजा निकालते हैं कि आगम पद्धति ऐतिहासिक पद्धति है । उनकी 'थियरी ऑफ पालिटिक्स' (राजनीति का सिद्धान्त)

१. 'ए ज्वाइंट लेटर टु ओरेस्टेस ए ब्राउनसन ऐण्ड दी एडिटर ऑफ दी नॉर्थ अमेरिकन रिव्यू इन द्वाइव दी एडिटर ऑफ दी नॉर्थ अमेरिकन रिव्यू इज़ प्रूव्ड टु बी नो क्रिश्चियन, ऐण्डं लिटिल बेटर देन ऐन एथीस्ट (बोस्टन, १८४४) ।

का अधिकांश एक ऐतिहासिक विश्लेषण है और उनकी सर्वप्रसिद्ध रचना, 'हिस्टरी ऑफ़ दी यूनाइटेड स्टेट्स ऑफ़ अमेरिका' (संयुक्त राज्य अमेरिका का इतिहास) लोकतन्त्र की ओर अमेरिकी प्रगति का एक बिल्कुल तथ्यपूर्ण और आगमनात्मक विवरण प्रस्तुत करने का प्रयास है। प्रगति और इतिहास सम्बन्धी उनका सिद्धान्त साररूप में एक पाद-टिप्पणी में मिलता है।

“अपने आधुनिक यूरोप की सम्यता का इतिहास (हिस्टरी ऑफ़ दी सिविलिजेशन ऑफ़ मार्टिन यूरोप) में ग्विज़ॉट ने सर्वप्रथम मध्य युग में शक्ति के चतुष्पदी विभाजन की ओर विशेष रूप से ध्यान खोचा था। राजाओं, सामन्तों, पादरियों और नगरपालिकाओं के बीच इस शक्ति-विभाजन को आधुनिक सम्यता के उत्थान और प्रगति के साथ-साथ होते देख कर, उन्होंने कुछ जल्दबाजी में यह नतीजा निकाल लिया कि इन सभी वर्गों का निरन्तर अस्तित्व और सन्तुलन उस प्रगति के लिए आवश्यक था और है। अगर वे विद्वान कुछ कम होते, और दार्शनिक कुछ अधिक, या अगर उन्हें हमारे अमेरिकी दृष्टिकोण का लाभ भी प्राप्त होता, तो मध्य-युग के साथ-साथ वर्तमान इतिहास के अधिक गभीर और अधिक व्यापक अध्ययन से शायद उन्हें विश्वास हो जाता कि आधुनिक यूरोपीय सम्यता की प्रगति में राजाओं, सामन्तों और पादरियों के तत्व वही तक उपयोगी रहे हैं जहाँ तक वे एक-दूसरे को काटते और नष्ट करते रहे। वास्तविक प्रगति सारी की सारी केवल नगरपालिकाओं के माध्यम से हुई।”<sup>१</sup>

इस 'नगरपालिका तत्व' या नागरिक सद्गुण का विश्लेषण उनका मुख्य विषय बन जाता है। इसका प्राकृतिक या दैवी अधिकारों से कोई सम्बन्ध नहीं। देशभक्ति, या सार्वजनिक भावना केवल 'समाज के लाभ हित' लगी हुई स्वाभाविक उदारता है, और लोकतन्त्र में यह भावना 'राष्ट्र के समूचे शरीर में व्याप्त हो जाती है।' लोकतन्त्र में लोगों को सुखी बनाने की सम्भावना सबसे अधिक है, इसका सीधा-सा कारण यह है कि इसमें अधिकतम संभव संख्या को 'शक्ति रखने के सुख' में हिस्सा दिया जा सकता है। लेकिन अगर असमानता और गरीबी की पीड़ाएँ, शक्ति के सुख से अधिक हो जाती हैं, तो फिर यह (लोकतन्त्र) बिल्कुल चल ही नहीं सकता। अतः व्यावहारिक, लोकतान्त्रिक, नीतिशास्त्र ('कानूनी' नीतिशास्त्र से भिन्न) को 'सामान्य सामाजिक क्रान्ति' पर निर्भर रहना होगा, जिसे रूसों और फ्रांसीसी क्रान्ति ने आरम्भ किया था। 'अभी जो स्थिति है, वह उच्च वर्ग और मध्यम वर्ग के लिए भी लगभग उतनी ही कष्टकर है, जितनी निम्नवर्ग के लिए।... और आवश्यक परिणामस्वरूप, दोनों पक्षों में घृणा है। इतने

कण्टो के बीच मानवता पर बड़ा भारी बोझ है। और सद्गुण के लिए अपने को बचाना कठिन है।”

इस समस्या ने, कि ‘इतने कण्टो के बीच’ ‘सद्गुण के लिए अपने को बचाना कठिन है’, हिल्ड्रेथ को अपने ‘घन का सिद्धान्त’ (थियरी ऑफ वेल्थ) का मुख्य विषय मुभाया। उनकी स्थापना थी कि केवल पुनर्वितरण में कण्ट का निराकरण नहीं हो सकता।

“किसी समाज विशेष के सम्मिलित प्रयत्नों में जिन अच्छी वस्तुओं का उत्पादन अभी तक हो सकता है, वे इतनी काफी नहीं हैं कि हर कोई उनका आस्वादन कर सके। और यह आवश्यक रहा है कि बहुसंख्यक जनता से, केवल रोटी और पानी पर, कड़ी मेहनत कराई जाये, जबकि विलास की और आराम की वस्तुएँ भी, केवल कुछ लोगों तक सीमित रही है। श्रम—जो विशाल जनसमूह का एकमात्र साधन है—का मूल्य कम रहा है, क्योंकि श्रम का उत्पादन कम रहा है और उत्पादक श्रम का फल इतना कम होने के कारण, उसके स्थान पर अर्जन के साधन के रूप में छल और हिंसा के प्रयोग की प्रेरणा अधिक रही है। ..

“अतः मनुष्य जाति की पहली बड़ी आवश्यकता मानव श्रम की उत्पादन शक्ति को बढ़ाने की है। विज्ञान ने पिछली शताब्दी में इस दिशा में बहुत कुछ किया है और भविष्य में और भी अधिक करेगा, यह निश्चित है। हमारे अमरीकी महाद्वीप में विशाल नये क्षेत्र ऐसे खुल रहे हैं, जिनमें श्रम का लाभदायक उपयोग हो सकता है। श्रम घन का अपने आप में पर्याप्त, एकमात्र स्रोत होने के बजाय, जैसा कि कुछ राजनीतिक अर्थशास्त्री सिखाते हैं, इससे अधिक निश्चित और कोई बात नहीं कि यूरोप में बहुत दिनों से श्रम के बाहुल्य का रोग रहा है और अब भी है—उस पर बहुतेरे ऐसे लोगों को खिलाने पहनाने का बोझ रहा है, जिनके लिए फलदायक काम उसके पास नहीं रहा। संयुक्त राज्य अमरीका ने अब ऐसी स्थिति प्राप्त कर ली है कि हर वर्ष यूरोप से आने वाले पाँच से दस लाख तक आप्रवासियों की आत्मसात कर सकता है।...

“उत्पादक उद्योगों का विकास इस समय मनुष्य जाति की सबसे बड़ी और तात्कालिक आवश्यकताओं में से एक प्रतीत होता है। किन्तु इस विकास के लिए शान्ति और सामाजिक व्यवस्था से अधिक आवश्यक और क्या है?...

“घन के बँटवारे का समाजवादी प्रश्न एक बार उठ जाने पर उसकी ओर से आँख नहीं मूंदी जा सकती। समाजवादियों ने जो दावे प्रस्तुत किए हैं, वे काफी

समय से चले आ रहे दार्शनिक सिद्धान्तों पर आधारित हैं, जिनमें से कुछ के उत्साही समर्थक तो उन लोगों में भी हैं जो समाजवादियों की सबसे अधिक निन्दा करते हैं। इन दावों को उद्घोषों और प्रत्याख्यानों और परस्पर दोषारोपण के द्वारा समाप्त नहीं किया जा सकता और इन सगौनों और तोपों के द्वारा समाप्त किया जा सकता है। यह समस्या दार्शनिकों के लिए है, और जब तक कोई ऐसा हल नहीं मिल जाता, जिसे दोनों पक्ष निर्णायक मान लें, तब तक प्रगति के दल को आवश्यकता कार्य की नहीं है—जिसके लिए वह आन्तरिक भगड़ों के कारण अयोग्य है—बल्कि विचार-विमर्श और बहस की है। इंजीनियरों को पहले अलग-अलग की इस खाई को पाटना होगा, अन्यथा चाहे जितना भी ढोल और नफीरियाँ बजाई जाएँ और शोर मचाया जाए, विभाजित पक्षियों को फिर से एक करके प्रभावकारी रूप में गतिशील नहीं बनाया जा सकता।”<sup>१</sup>

इंजीनियरों पर ही सामाजिक क्रान्ति की आशा केन्द्रित है। इसी स्वर पर हिल्ड्रेथ का ‘राजनीति का सिद्धान्त’ समाप्त होता है। उनके दर्शन में द्विगुण राष्ट्रवाद और जैकसनकालीन विरोध के विशिष्ट सिद्धान्त संयोजित होकर सामाजिक और वैज्ञानिक नियोजन के एक प्रभावशाली और समयानुकूल सिद्धान्त का रूप ग्रहण करते हैं।

न्यूयार्क नगर में जैकसनकालीन लोकतन्त्र को एक विशिष्ट रूप में सबल अभिव्यक्ति मिली। चौथे दशक में ‘न्यूयार्क ईर्वनिंग पोस्ट’ के सम्पादक विलियम कुलेन ब्रायन्ट और विलियम लेगेट ने और पाँचवें दशक में ‘ब्रुकलिन डेली ईगिल’ के सम्पादक वाल्ट व्हिटमैन ने पत्रकारिता का ऊँचा स्तर कायम किया और लोकतान्त्रिक दल (डेमोक्रेटिक पार्टी) को ऐसे समय में साहित्यिक प्रतिभा और राजनीतिक सिद्धान्त प्रदान किये जब प्रतिष्ठा प्राप्त करने के लिए उसे दोनों की आवश्यकता थी। ब्रायन्ट और व्हिटमैन दोनों ने ही स्वतन्त्र व्यापार और अल्प उद्योग के सिद्धान्तों की शिक्षा पाई थी, किन्तु लेगेट और पार्क गॉडविन के वामपन्थी नेतृत्व की प्रेरणा से उन्होंने अपने सस्थापित सिद्धान्तों का नवीन रूप में प्रयोग किया।

१८३५ में टैमैनो हाल<sup>२</sup> दो गुटों में बँट गया। उग्र एकाधिकार विरोधी गुट

१. थियरी ऑफ पॉलिटिक्स, पृष्ठ २७१, २७२, २७३-२७४।

२. न्यूयार्क में अमरीकी स्वतन्त्रता के आरम्भ-काल में ही अभिजात-वर्गों के विरुद्ध जेफरसनवादियों का एक मुख्यतः मध्यमवर्गीय समूह, जो अब भी प्रभावशाली है। अंग्रेज सन्तों के विरुद्ध, उन्होंने अपना नाम एक उदार और बुद्धिमान आदिवासी सरदार ‘टैमैनो’ के नाम पर रखा।—ग्रनु०

या मजदूर दल ( वर्किंगमेन्स पार्टी ) ने सानगुच अपने को अन्देरे में पाया जब अनुसारवादियों ने अपना उम्मीदवार मनोनीत करने रोगानी गुल कर दी, किन्तु वे मन में ही जमे रहे और खातोफोतो न गोमवक्तियों की रोगानी में उन्होंने एक स्वतन्त्र मरणा के रूप में अपने को संगठित किया। यह गुट शक्तिशाली हो गया और राष्ट्रीय स्तर पर मजदूरों के हितों और बँतों के विरोध का नेता माना जाने लगा। स्वतन्त्र का उगता प्रतिष्ठा जो सामंतों से 'लोकोफोकोइज्म' के नाम से परिचित था, उत्तरी जासनवाद का प्रमुख स्वर बन गया। विलियम लेगेट इसके सिद्धान्तों के सर्वाधिक गुणर प्रवक्ता थे, यद्यपि ग्रायन्ट ने एक न्यू-इंग्लैण्डवासी के रूप में इसे अपना हार्दिक समर्थन देकर इसकी बड़ी सेवा की। 'पोस्ट' में उनके सम्पादकीय लेखों के निम्नलिखित उद्धरणों से पाठक को इस आन्दोलन की प्रकृति का बहुत कुछ ज्ञान हो जायेगा।

"क्या किसी चीज की कल्पना की जा सकती है, जो उस कानून की अपेक्षा उदारता या न्याय की हर भावना के अधिक प्रतिकूल हो, जो कानूनी मूल्य-निर्धारण के द्वारा श्रमीरों को गरीबों का वेतन निर्धारित करने का कानूनी अधिकार देता है? अगर यह गुलामी नहीं है, तो हम गुलामी की परिभाषा भूल गये हैं। स्वतन्त्र नागरिक के अधिकारों में से श्रम के विक्रय के लिए समझ का अधिकार निकाल दें, तो उसकी हालत वैसी ही हो जाएगी जैसी किसी मालिक के साथ या जमीन के किसी टुकड़े के साथ बांध देने पर। अगर चमड़ी के रंग का अन्तर और श्रम के अनुबन्ध में स्वयं अपनी शक्तें रखने का छोटा-सा अधिकार न हो तो दक्षिण के गुलाम की अपेक्षा उत्तर के मजदूर की स्थिति किस रूप में अच्छी है? अगर 'काम न करने के निश्चय' को मानवी कानूनों के द्वारा दण्डनीय बना दें, नकारापन में स्वयं जो सजा मिलती है, उसके अलावा और कोई सजा दें, तो फिर इससे कोई विशेष अन्तर नहीं पडता कि काम लेने वाला एक है या कई हैं, व्यक्ति है या व्यवस्था, गुलामी की धृष्टित प्रथा धरती पर अपने पाँव जमा लेगी।...

"धनी अपने सामान्य हितों को समझते, स्वीकार करते और तदनुसार कार्य करते हैं। फिर गरीब ऐसा क्यों न करें। लेकिन जैसे ही गरीबों से अपने अधिकारों की रक्षा के लिए एक होने की अपील की जाती है, तत्काल समाज खतरे में पड़ जाता है। सम्पत्ति सुरक्षित नहीं रह जाती और जीवन खतरे में पड़ जाता है। यह पाखण्ड उस समय की विरासत है, जब गरीब और मजदूर

१. लोकोफोको—पर्याप्त सूखी और सख्त जगह पर रगड़ने से जल उठने वाली दियामलाई।—अनु०

वर्गों का समाज में कोई हिस्सा न था और कोई अधिकार न था, सिवाय ऐसे अधिकारों के जो वे बलपूर्वक प्राप्त कर सकें। किन्तु अब समय बदल गया है, यद्यपि पाखण्ड वही बना हुआ है।...

“इस धरती पर जितने भी देश हैं, या कभी भी थे, उनमें यह एक ऐसा देश है, जहाँ धन और अभिजात्य के दावे सर्वाधिक निराधार, फिजूल और हास्यास्पद हैं। वे किसी पैतृक विशिष्टता का दावा नहीं कर सकते। उनके कोई अलग, विशिष्ट अधिकार नहीं हैं, सिवाय इजारों से प्राप्त होने वाले अधिकारों के। और अपनी सम्पत्ति को हमेशा के लिए अपने वंशजों के लिए सुरक्षित करने की कोई शक्ति नहीं है। ऐसी सूरत में अभिजात वर्ग का रूप घटना और उसके जैसे दावे करना सर्वथा हास्यास्पद है। यह बिल्कुल सम्भव है कि कल वे स्वयं भिखारी हो जायें, या किसी भी सूरत में, उनके बच्चे तो भिखारी हो ही सकते हैं।”

लेकिन हम पूछते हैं कि अगर मजदूर वर्ग अपने राजनीतिक सिद्धान्तों के समर्थन में, या अपने खतरे में पड़े अधिकारों की रक्षा के लिए सयुक्त हो जाते हैं, तो इसमें खतरा कहाँ है? जब उनके विरोधी मिल कर काम करते हैं, तो क्या उन्हें मिलकर काम करने का अधिकार नहीं है? यही नहीं, क्या यह उनका अनिवार्य कर्तव्य नहीं है कि वे इस स्वतन्त्र देश में उस एकमात्र शत्रु के विरुद्ध एक हो, जिससे उन्हें भय है—एकाधिकार और एक विशाल कागजी व्यवस्था जो उन्हें पीस कर मिट्टी में मिला देती है? सचमुच यह एक विचित्र गणतन्त्रवादी सिद्धान्त है और एक विचित्र गणतान्त्रिक देश है कि एक सामान्य प्रयास में, एक सामान्य लक्ष्य के लिए, लोगों के एक होते ही, व्यक्ति और सम्पत्ति के अधिकारों के लिए खतरे की आवाज़ उठ खड़ी होती है। क्या यह जनता के अधिकारों पर आधारित जनता की सरकार नहीं है और क्या शक्ति के अनुचित हस्तक्षेप और अनधिकार-ग्रहण से उनकी रक्षा करना इसकी स्थापना का विशिष्ट उद्देश्य नहीं है? और अगर लोगों को सामान्य हित रखने की अनुमति नहीं है, सामान्य भावना से कार्य करने की अनुमति नहीं है, अगर वे वैधानिक उपायों से इन हस्तक्षेपों का प्रतिरोध करने के लिए सयुक्त नहीं हो सकते, तो विधि-निर्माण और शासकों के चुनाव में अपने मताधिकार का प्रयोग करने में उन्हें स्वतन्त्र घोषित करने का क्या मतलब है?...

“कुछ पत्रकार हैं जो संयोजनों को बड़ा अप्रिय समझने का दिखावा करते हैं और उन्हें स्वतन्त्र व्यापार के सिद्धान्तों के बिल्कुल प्रतिकूल समझते हैं। और बहुधा यह सिफारिश की जाती है कि उन्हें कानून द्वारा दण्डनीय बना दिया जाये। स्वतन्त्र व्यापार सम्बन्धी हमारी धारणाओं के लोत भिन्न हैं और हम इस पक्ष

मे है कि उचित लक्ष्य की प्राप्ति के लिए मिलजुल कर या अकेले कार्य करने के लिए मनुष्यों को पूर्णतः स्वतन्त्र छोड़ दिया जाए। हगारी दृष्टि में सयोजनों का चरित्र पूर्णतः उस लक्ष्य के आन्तरिक चरित्र पर निर्भर है जिमका सन्धान किया जाता है।”...

“एक ही ढाल है जिसके पीछे मिस्त्री और मजदूर सुरक्षित रूप में सामान्य मनु का विरोध करने के लिए एकजुट हो सकते हैं, जिमके विरुद्ध अगर वे अकेले-अकेले जायें तो नष्ट हो जायेंगे। वह ढाल है, ‘सयोजन का सिद्धान्त’। हम उन्हें नलाह देंगे कि उसके पीछे वे अत्यधिक गम्भीर मामलों में ही शरण लें, क्योंकि अपने मालिकों के साथ उनके टकराव में, जैसे दो राष्ट्रों के टकराव में, घेरेबन्दी की बहुसंख्यक बुराइयों का अनुभव न्यूनाधिक दोनों ही पक्षों को होता है और इस कारण अत्यधिक सकट के समय ही इसमें पडना चाहिए।”<sup>१</sup>

न्यू-इंग्लैंड के बुद्धिजीवियों में ‘लोकोफोको’ लोकतन्त्र की भावना मुख्यतः बैंक्रॉफ्ट और हॉथॉर्न में मूर्त हुई, किन्तु एमर्सन भी उससे प्रभावित हुए। बोस्टन में १८३६-४० में उनकी भाषण-माला का शीर्षक था ‘वर्तमान युग’ और उसमें एमर्सन ने बताया कि किस प्रकार मानव समाज में तर्कबुद्धि की क्षारक प्रगति ने परम्परा के ‘भय’ को नष्ट कर दिया, फिर किस प्रकार उसने उपयोगिताओं को उम श्रम से अलग कर दिया जिसका उन्हें प्रतिनिधित्व करना चाहिये, किस प्रकार ‘धनी होने का लक्ष्य सारे ससार को लग गया है।’ किन्तु एमर्सन ने आगे चलकर आर्थिक लोकतन्त्र के बारे में कहा कि “सब मिला कर ‘गति दल’ (मूवमेन्ट पार्टी) धीरे-धीरे आगे बढ़ता है, जैसे स्वयं ससार की गति से। जिस महान् विचार ने मनुष्यों के हृदयों में आशा उत्पन्न की, वह ऊषा की किरणों की भाँति धीरे-धीरे सारे ससार में फैलता जाता है।”<sup>२</sup> थियोडोर पार्कर ने, जो पहले भाषण में उपस्थित थे, लिखा .

“यह सारा का सारा ‘लोकतान्त्रिक लोकोफोको’ था, और ‘क्वार्टरली’ (आउनसन की पत्रिका) के पिछले अंक में लोकतन्त्र और सुधार पर आउनसन के लेख की भावना के पूर्णतः अनुकूल था। बैंक्रॉफ्ट अत्यधिक आनन्दित थे। भाषण के ‘लोकोफोकोइज्म’ पर वे कल्पनातीत रूप में मुग्ध थे, और दूसरे दिन शाम को उन्होंने मुझसे कहा, ‘किन्हीं भी श्रोताओं के समक्ष चाहे उनकी संख्या

१. बर्नार्ड स्मिथ द्वारा सम्पादित ‘दो डेमॉक्रेटिक स्पिरिट (न्यूयार्क १९४१) पृष्ठ २१०, २१४, २१४-२१५, २१५-२१६, २१८-२१९।

२. जेम्स इलियट केबेट, ‘ए मेम्बायर आफ राल्फ वाल्डो एमर्सन’ (न्यूयार्क, १८८७), खंड दो, पृष्ठ १३।

कितनी भी कम हो, ऐसी बातें कहना बड़ी चीज है, किन्तु वे हमारे समक्ष, 'वे राज्य' ( मॅसाचुसेट्स ) के समक्ष आयें, तो हम उनके लिए तीन हजार श्रोता ले आयेंगे ।' एक गम्भीर, ह्विंग लगने वाले सज्जन ने एक शाम एमर्सन को सुना और कहा कि उनके ऐसा भाषण देने की बात वे यह मान कर ही समझ सकते हैं कि वे जाजं बैकॉफ्ट के अधीन चुंगीघर में कोई स्थान प्राप्त करना चाहते हैं ।''<sup>१</sup>

वाल्ट ह्विटमैन की शैली और उनके विचार 'न्यूयार्क पोस्ट' या एमर्सन की अपेक्षा अधिक भावुकतापूर्ण थे । उनके सम्पादकीय लेख लोकोफोको आन्दोलन को एक और दशक तक चलाते रहे । उदाहरण स्वरूप—

लोकतान्त्रिक विश्वास की प्रमुख आत्माएँ हमेशा अपने युग से आगे रहती हैं और इस कारण उन्हें पुराने पूर्वग्रहों से लडना पड़ता है । वे जिस सघर्ष में पड़ते हैं उसमें पशु-साहस की नहीं, वरन् नैतिक साहस की आवश्यकता पड़ती है ।...

स्वयं जेफरसन के प्रमाण के आधार पर हम कह सकते हैं कि पहले आडम्स के ग्रासनकाल के अन्धकार-युग में जो कष्टदायक उत्पीडन और अपमान उन लोगों को सहने पड़े, उनका कोई अनुमान नहीं लगा सकता । किन्तु स्वयं अपने दृढ़, साहसी हृदयों का सहारा लेकर और एक औचित्यपूर्ण लक्ष्य के कवच द्वारा सुरक्षित रह कर वे डिगे नहीं । सारे भय का परित्याग करके, वे निरन्तर अपने सिद्धान्त को सिखाते और समझाते और खुले आम अपने विरोधियों के मत के झूठ और अन्याय की घोषणा करते हुए जनता के समक्ष आयें ।'' हम आज उन्हीं के सिद्धान्तों के वारिस बन कर और उसी के शत्रु के विरुद्ध खड़े हैं—समान अधिकारों का शत्रु । लोकतन्त्र की फिर विजय होगी, जैसे तब हुई थी और उस समय से भी अधिक निश्चित रूप में होगा । हमारे ऐसा सोचने के दो सीधे से कारण हैं । एक यह है कि मजदूरों का विशाल समूह उस समय की अपेक्षा अधिक सशक्त और प्रबुद्ध है । दूसरा कारण है कि इस राष्ट्र के एक कोने से दूसरे कोने तक, लोकतान्त्रिक स्वतन्त्रता के अपने प्रयोग को उसकी अन्तिम सीमा तक ले जाने की एक सबल और वैचैन आकांक्षा है ।...

“हम यह भविष्यवाणी करने का साहस करते हैं कि आज से

१. वही, खण्ड दो, पृष्ठ १८-१९ । ऐसा प्रतीत होता है कि ये भाषण जित्त रूप में दिये गये, उस रूप में कभी प्रकाशित नहीं हुए । उनके कथ्य और नक्ष्य के बारे में और अधिक जानकारी एमर्सन के 'जर्नल्स' (वोस्टन, १९०६—१४) खण्ड पांच, पृष्ठ २७८-३५०, से और उनके 'लेटर्स' (न्यूयॉर्क, १९३६), खण्ड दो, पृष्ठ २४६-२४७, २५२-२५६, से मिल सकती है ।

अन्दर ही, गुरुभा के हर शाखासन के माथ, राष्ट्र अपने बीच कानून, शासन मामाजिक प्रथा की ऐसी धारणाओ को व्याप्त पायेगा, जो आज की धारणाओ से उतनी ही भिन्न होगी, जितनी जेफरसन और लेगेट की धारणाएँ अतीत के युगो से हैं और जिन्हें बहुसंख्यक और सक्षम समर्थको का बल प्राप्त होगा। हमें निरन्तर आगे बढ़ते रहना होगा—हर साल दरवाजो को और अधिक खोलते रहना होगा—और लोकतान्त्रिक स्वतन्त्रता के अपने प्रयोग को अन्तिम सीमा तक ले जाते रहना होगा।..

“यूरोप की पुरानी और गहरी दुर्घ व्यवस्थाओ का समय बीत गया और उनके अस्तित्व की जो राधा निकट है, वह दबे हुए लोगो के लिए महिमामय प्रभात का संकेत होगी। यहाँ हमने आजादी का भडा गाढा है और यहाँ हम मनुष्य की स्वयान्त की क्षमताओ को परखेंगे। हम देखेंगे कि प्रत्यक्ष रूप में हर व्यक्ति पर लागू हर व्यक्ति के सुख और सुरक्षा का नियम क्या अत्याचारियो के पुराने अधिकार-पत्रों और काल-क्षीण विशेषाधिकारो की अपेक्षा अधिक सुरक्षित आधार नहीं है? ऐसे सिद्धान्त जिन्हे आज भी कहना कठिन है—नई बातें जिन्हे अधिकतम निभय व्यक्ति भी खुले आम कहने का साहस कठिनाई से करते हैं—नीति-व्यवस्थाएँ, जिनके बारे में आज लोग डर कर धीमे स्वरो में बोलते हैं, इस डर से कि कहीं उन्हें रावेस्पिएर-समर्थक<sup>१</sup> क्रांतिकारी से भी बुरा कह कर उन्हें सताया न जाए (वह पुराना भूठा डर दिखाने का विषय, जिसे कभी भी उचित रूप में इस गणतन्त्र के समक्ष प्रस्तुत नहीं किया गया), वही समय आने पर यहाँ प्रकाश में आयेगी, जन-समर्थन प्राप्त करेंगी और व्यवहार में आयेगी। न हमको कोई डर होना चाहिये कि इससे कोई हानि होगी। जो कुछ भी स्वतन्त्रता का आज हम उपभोग कर रहे हैं, वह आरम्भ में एक प्रयोग ही था।”<sup>२</sup>

‘लोकतान्त्रिक स्वतन्त्रता के अपने प्रयोग को अन्तिम सीमा तक ले जाने’ के प्रयोग की जो धारणा वाल्ट ह्विटमैन के दिमाग में थी, उसमें मजदूर आंदोलन का प्रसार शामिल था, किन्तु वह धारणा समाजवाद के बिल्कुल विपरीत थी। ह्विटमैन के दृष्टि-कोण को यूरोप में सघातिपत्यवादी<sup>३</sup> (सिडिकैलिस्ट)<sup>३</sup> कहा

१. रावेस्पिएर—फ्रांसीसी राज्य-क्रांति के एक नेता, क्रूरता और रक्तपात के लिए बदनाम, जिन्हें उनके बाद सत्तारूढ़ होने वालों ने प्राणदण्ड दिया।—अनु०

२. वाल्ट ह्विटमैन, ‘दी गेदरिंग ऑफ फोर्सेज’ (न्यूयार्क, १९२०) खण्ड एक पृष्ठ ७, ८-९, १०-११।

३. सिडिकैलिस्ट—उत्पादन और वितरण के साधनो का स्वामित्व मजदूर संघो के हाथ में देने का आंदोलन। आमतौर पर इसके समर्थक आम हडताल के द्वारा अपने लक्ष्य की प्राप्ति में विश्वास करते थे।—अनु०

जाता, और प्रत्यक्ष कार्यवाही के पक्ष में सामाजिक विधि-निर्माण के परित्याग का औचित्य उन्होंने अबन्धता के पुराने सिद्धान्त के आधार पर सिद्ध करना चाहा। किन्तु जिस प्रकार के विधि-निर्माण का उन्होंने विशेष रूप में विरोध किया, वे मिताचार के कानून और कानून द्वारा मनुष्य को धर्म और सद्गुण प्रदान करने के सारे प्रयास थे। १६४७ में उन्होंने कई सम्पादकीय लेखों में इन सिद्धान्तों को इस रूप में प्रस्तुत किया—

‘यद्यपि शासन लोगों का ‘निश्चयात्मक’ भला बहुत कम कर सकता है, किन्तु ‘हानि बहुत अधिक’ कर सकता है। और यही लोकतान्त्रिक सिद्धान्त का कमाल सामने आता है। लोकतन्त्र इस सारी हानि को रोक देगा। उसमें कोई भी व्यक्ति अपने पड़ोसियों की कीमत पर लाभ नहीं उठा सकेगा। उसमें किसी के भी अधिकारों में कोई हस्तक्षेप नहीं होगा, और आखिरकार शासन के परमाधिकार का सार और योग बहुत कुछ यही है। कितनी सुन्दर और समरस व्यवस्था है। किस प्रकार यह अन्य सभी सहिताओं के आगे चली जाती है, जैसे कोई श्रेष्ठ नियम अपनी सक्षिसि में, दार्शनिक विवेचना के भारी-भरकम ग्रन्थों से आगे चला जाता है। जबकि आज राजनीतिज्ञ अपने सकीर्ण दिमागों में अपने पेचीदा कानूनों से उलझते और परेशान होते रहते हैं, यह एक नियम ही तर्क-संगत रूप में समझे जाने और प्रयुक्त होने पर, शासन के लिए जो कुछ भी आवश्यक है, उसके प्रारम्भ विन्दु के रूप में पर्याप्त है—‘किसी मनुष्य या मनुष्यों के समूह द्वारा अन्य मनुष्यों के अधिकारों में हस्तक्षेप को रोकने के लिए जो कानून उपयोगी है, उनके अतिरिक्त और कानून न बनाए जायें।’

‘प्रमुख हितों लोगों का एक प्रिय सिद्धान्त शासन-विज्ञान की पेचीदगी और गम्भीरता सिखाता है। उनके अनुसार जो कोई राष्ट्र पर शासन करने और लोगों पर नियन्त्रण रखने के गम्भीर रहस्यों और गुप्त आश्चर्यों को समझना चाहे, उसके लिए विशाल अध्ययन और शिक्षा आवश्यक है।... गलती प्रवृत्त करने की आकांक्षा में ही है, जो हमारे विधि-निर्माण का बड़ा अभिशाप है। हर चीज कानून द्वारा नियमित की जानी और रास्ते पर लाई जाने वाली है। और इस सारे समय अत्यधिक प्रवृत्त के प्रत्यक्ष फलस्वरूप ही बुराइयाँ बढ़ती जाती हैं।...’

‘‘सारे समाज का सुख’’ का आकर्षक ब्रह्माना लेकर शासन की लगभग सारी बुराइयाँ और हस्तक्षेप कार्यान्वित हुए हैं। जब कभी ऐसा अवसर आये, तो विधान-मण्डल अपनी सम्भाव्य शक्ति सुख और सद्गुण के पक्ष में लगा सकता है, और उसे ऐसा करना चाहिए। किन्तु इन उद्देश्यों के लिए प्रत्यक्ष कानून बनाना कभी भी फलदायक नहीं होता और उससे अस्थायी लाभ भी शायद ही कभी होता है। वस्तुतः बुद्धिमान् मनुष्यों ने बहुत पहले ही देख लिया था कि ‘नदांस्तम

शासन वही है, जो सबसे कम शासन करे।' हमें आश्चर्य है कि इस उक्ति की भावना हमारे देशी नेताओं के हृदयों तक अधिक प्रवसरों पर और अधिक निकट तक नहीं पहुँचती ।

“कानून के द्वारा सामान्य सद्गुण, श्रेष्ठता और आत्मत्याग लाने की अपेक्षा करना मूर्खता है। ये विल्कुल भिन्न स्रोतों से आते हैं—धर के प्रभाव और उदाहरण से, मुनिर्मित सिद्धान्तों से, और नैतिकता की आदत से। अतः नैतिकता में हस्तक्षेप करने वाले कानूनों में हमारी आस्था बहुत कम है और मनुष्यों को अच्छा बनाने के कानूनी प्रयासों में हमारी आस्था विल्कुल ही नहीं है।”

## युवा अमरीका

धीरे-धीरे स्फूर्तिमय शासन के द्विग कार्यक्रम के स्थान पर अमरीका की 'प्रकट नियति' पर एक आस्था आ गयी और लोकतन्त्रवादियों ने 'अमरीकी व्यवस्था' की धारणा को बदल कर उसे अमरीकी लोगों की प्रकृतिजन्य प्रगति का रूप दे दिया। १८३७ की निराशा का अन्त होने के बाद, पश्चिम की ओर तेजी से प्रसार, औद्योगिक क्रान्ति और अमरीका की बढ़ती हुई राजनीतिक प्रतिष्ठा ने मिल कर एक उत्साहपूर्ण आशावाद और देशभक्ति का सृजन किया। जब इसमें सोने की खोज और यूरोप में १८४८ में हुई क्रान्तियों की उत्तेजना जुड़ गयी और गुलामी के प्रश्न पर मिसौरी समझौता<sup>२</sup> हो गया तो आत्म-विश्वास की ज्योति ने प्रगति और अमरीका के नेतृत्व में विश्वास की एक तेज राष्ट्रीय मशाल का रूप ले लिया। छठे दशक का यह तेज आशावाद, सातवें दशक में होने वाली दुःखद घटना के लिए अधिकतम अनुपयुक्त मानसिक भूमिका थी।

एमर्सन का एक भाषण द्विग राष्ट्रवाद से लोकतन्त्रवादी राष्ट्रवाद की ओर

१. वाल्ट ह्विटमैन, 'दी गैदरिंग ऑफ फोर्सेज' खण्ड एक, पृष्ठ ५२, ५३-५४, ५६-५७, ५९ ।

२. मिसौरी-समझौता—मिसौरी राज्य के सं० रा० अमरीका में प्रवेश की अनुमति सम्बन्धी १८२० में हुआ समझौता जिसके अनुसार स्वयं मिसौरी राज्य में गुलामी-प्रथा चालू रही, किन्तु उसके पश्चिम और उत्तर के सभी क्षेत्रों में गुलामी-प्रथा समाप्त कर दी गयी।—अनु०

इस संक्रमण को सार-रूप में व्यक्त करता है। यह भाषण उन्होंने १८४४ में बोस्टन के व्यापारिक पुस्तकालय संघ (कैन्टाइल लायब्रेरी एसोसिएशन) के समक्ष दिया और इसका शीर्षक 'युवा अमरीकी' रखा। पहले हिस्से में उन्होंने रेलों और अन्य 'सुधारों' के सांस्कृतिक महत्व, पश्चिमी क्षेत्र का द्वार खुलने और व्यापार की अभिवृद्धि पर अपनी प्रसन्नता व्यक्त की और अमरीका को 'भविष्य का देश... प्रारम्भो, सयोजनाओ, अभिकल्पो, आशाओ का देश' कहा। फिर मानवी निर्माण और सुधार के इस द्विग चित्र से मुड़ कर उन्होंने कहा— "सज्जनो, एक उदात्त और मैत्रीपूर्ण नियति है जिससे मनुष्य जाति निर्देशित होती है।" इस 'नियति' को उन्होंने शासन के नहीं, वरन् प्रकृति के एक कार्य के रूप में समझाया।

"यह लाभकारी प्रवृत्ति, हिंसारहित किन्तु सर्वशक्तिमान् है, और कार्य करती है। इतिहास की हर पंक्ति यह विश्वास पैदा करती है कि हम बहुत ज्यादा नहीं भटकेंगे, कि चीजें सुधर जाती हैं। जो कुछ हम सीखते हैं, उसका यही सबक है कि इससे आशा उत्पन्न होती है, जो सुधारों की उर्वर जननी है। हमारा काम साफतौर पर यही है कि हम रास्ते में न आयें, सुधार में रुकावट न डालें, जड़ हो जाने तक बैठे न रहे, बल्कि हर आने वाली सुबह को देखें, और नये दिनों के नये कामों के साथ लगे। शासन जड़ीभूत रहा है, उसे विकासमान् पौधा होना चाहिए। मैं समझता हूँ कि कानून का काम मनुष्य-जाति के दिमाग को व्यक्त करना होना चाहिए, उसमें रुकावट डालना नहीं—नये विचार, नई वस्तुएँ। व्यापार एक साधन था, किन्तु व्यापार भी केवल कुछ समय के लिए है, और उसे कुछ अधिक व्यापक और बेहतर वस्तु के लिए स्थान छोड़ना होगा, जिसके चिह्न अभी भी आकाश में उदय हो रहे हैं।...

"व्यापार द्वारा समाज की स्थिति में हुई क्रान्ति के फलस्वरूप, हमारे काल में शासन अकुशल और भारी-भरकम प्रतीत होने लगा है। अधिक सक्षिप्त विधियों का मार्ग हमने अभी भी देख लिया है। समय शुभ सकेतो से भरा है। इनमें से कुछ फलीभूत होंगे। यह सारा लाभकारी समाजवाद एक मैत्रीपूर्ण सकेत है, जनता की शिक्षा के लिए बढ़ती हुई आवाजें इस ओर सकेत करती हैं, कि महाजन और जल्लाद के अलावा शासन के और भी कुछ काम हैं।

"आस-पास की किसी पहाड़ी से घरती को देखिए, तो भूमि शासन की माँग करती प्रतीत होती है। मनुष्यों के वास्तविक अन्तरो को स्वीकार करना होगा और प्रेम व बुद्धि से उनका सामना करना चाहिए। ये घरती के उठे हुए कोने, जहाँ से नीचे के फैले हुए मैदानों को देखा जा सकता है, स्वामियों की माँग करने प्रतीत होते हैं, वास्तविक स्वामियों, भू स्वामियों की, जो भूमि और उसके उपयोग

को सगभते है, और मनुष्यो की कार्य-क्षमताओ को भी, और जिनका शामन वही होगा जो उसे होना चाहिए, अर्थात् आवश्यकता और पूर्ति के बीच मध्यस्थता । हर नागरिक बड़ी प्रसन्नता से अच्छे निर्देशन को कायम रखने और सबल बनाने के लिए शुल्क दे देगा । .ऐसी वस्तुस्थिति की ओर सचमुच प्रगति होती प्रतीत होती है, जिसमे यह कार्य उन नैमर्गिक कर्मियो द्वारा किये जाएँगे । और यह निश्चय ही चुनावो मे नागरिकों द्वारा अधिक विवेक के प्रदर्शन मे नही होगा, वरन् अधिकृत शासन के प्रति धीरे-धीरे बढ रही इस प्रवृत्ति के द्वारा होगा कि शासन के जो कार्य उससे छूट जाते हैं, उन्हें स्वय अपना लें ।

“हमें राजाओ की भी आवश्यकता है और सामन्तो की भी । प्रकृति हर समाज को राजा और सामन्त प्रदान करती है—लेकिन हम केवल नाम के राजा-सामन्त न रखकर असली रचें । जो सर्वश्रेष्ठ हैं, उन्ही से हम अपना नेतृत्व और अपनी प्रेरणा लें । हर समाज मे कुछ व्यक्ति शासन करने के लिए पैदा होते हैं, और कुछ सलाह देने के लिए । शक्तियाँ मुनिर्दिष्ट हो, प्रेम द्वारा निर्दिष्ट हो, तो हर जगह उनका स्वागत आनन्द और सम्मान के साथ होगा ।..

“मै आप युवको से कहता हूँ कि अपने दिल की बात मानें और इस देश का अभिजात-वर्ग बने । ससार के हर युग में एक अग्रग्रा राष्ट्र रहा है, जिसकी भावनाएँ अधिक उदार हो, जिसके प्रमुख नागरिक, तात्कालिक दृष्टि रखने वालो द्वारा अतिकाल्पनिक और खोजचिल्ली कहलाने का खतरा उठाकर भी, सामान्य न्याय और मानवता के हितो का समर्थन करने को तैयार रहते हैं । ऐसा राष्ट्र कौन होगा सिवाय इन राज्यो ( अमरीका ) के ? कौन इस आन्दोलन का नेतृत्व करे, सिवाय न्यू-इंगलैड के ? नेताओ का नेतृत्व कौन करे, सिवाय युवा अमरीकी के ?...

“सज्जनो, समारे अमरीकी आन्तरिक साधनो का विकास, व्यापार-व्यवस्था के अधिकतम विकास और राज्य को सशोधित करने वाले नैतिक कारणो के प्रकट होने से, भविष्य को महानता का ऐसा रूप मिल रहा है, जिसे अनावृत करते कल्पना कांपती है । एक बात हर सामान्य बुद्धि और सामान्य अन्तरात्मा वाले व्यक्ति के सामने साफ है, कि यहाँ अमरीका मे, मनुष्य का घर है ।”<sup>१</sup>

अमरीकी नियति की इस धारणा ने एक नये प्रकार के लोकतान्त्रिक सिद्धान्त को जन्म दिया । प्रकृति का मार्गदर्शक हाथ, प्राकृतिक नियम का नही था, वरन् भौतिक और मानवी प्राकृतिक साधनो का था, एक अराजनीतिक प्रकार की

१. 'दी वक्स ऑफ राल्फ वाल्डो एमर्सन' ( बॉन्स स्टैन्डर्ड लायब्रेरी लन्दन, १८८५), खण्ड दो, पृष्ठ ३००-३०६ मे स्थान-स्थान पर ।

सामान्य अच्छाई, जो समूचे अमरीकी राष्ट्र को हर दिशा में असीमित प्रगति की सुरक्षा प्रदान करती थी। जब एमर्सन जैसा सौम्य और सावधान दिमाग भी इन अतिशयोक्तिपूर्ण आशाओं का शिकार हो गया, तो उन युवा 'अभिजातो' के, जिनसे एमर्सन ने अपील की थी, असीमित, कट्टर आशावाद और संकीर्ण राष्ट्रवाद की कल्पना की जा सकती है। उनमें से एक सदा-युवक वाल्ट ह्विटमैन ने अपने पत्र, 'डेली ईगल' में शिशु-स्वर में कहा—

“जबकि विदेशी पत्र—कम से कम उनका एक बड़ा हिस्सा—इस गणतन्त्र और इसके चुने हुए नेताओं की हँसी उड़ा रहे हैं, याकीडूडिल का देश पैसठ लाख अश्वशक्ति के भाप के इंजन की अदम्य शक्ति के साथ आगे बढ़ रहा है। दक्षिण और पश्चिम की ओर कोई चीज इसके सामने नहीं टिक रही है, और सम्भव है कि एक दिन यह कनाडा और रूसी अमरीका (अलास्का) को भी अपनी जेब में रख ले। उन कामों को यह परम्परागत 'भद्र' रीति से करता है या नहीं, यह गौण बात है—किन्तु इसमें कोई सन्देह नहीं कि यह चाहे जो भी कदम उठाये, मानवी जीवन, सम्पत्ति और अधिकारों के प्रति इसका दृष्टिकोण कोमल रहेगा। किसी भी स्थिति में, याकीडूडिल का देश चीनी युद्ध, या 'हिन्दुस्तान में अंग्रेजी कार्यवाहियाँ' या 'पोलैंड के विनाश' जैसी चीजों के प्रतिरूप प्रस्तुत करने का दोषी कभी नहीं होगा। पुरानी दुनिया औपचारिकता और अनुदारता के अपने बोझ के नीचे लडखड़ाती रहे। हमारी जाति और भूमि अधिक नयी और ताज़गी भरी है। और हमें सिर्फ पचास वर्ष आगे की ओर सकेत करके इतना कहना है कि जो जीतें, वे हँसें।”<sup>२</sup>

नथेनिएल हॉथार्न का 'युवा अमरीकावाद' एक विशिष्ट प्रकार का लोकतन्त्र था, और उनके गम्भीरतम आदर्शों में से एक को व्यक्त करता था। उनमें यह मूलतः न राजनीतिक लोकतन्त्र था, न आर्थिक, वरन् सामाजिक लोकतन्त्र था—सामाजिक समानता के प्रति लगाव और वर्गहीन समाज की चाह। वे एक 'शुद्ध' लोकतन्त्रवादी, जनता के आदमी थे।

सेलम में, और मेन राज्य के बोडाइन कालेज में एक युवक के रूप में भी, वे जानबूझ कर शर्मिले बने रहे, अर्थात् विशिष्टता न प्राप्त करने को उन्होंने एक आदत और एक आदर्श बना लिया था, जबकि उनके आसपास के सारे लोग

१ याकीडूडिल—अमरीकी स्वतन्त्रता युद्ध के समय लोकप्रिय गीत जो अंग्रेजों के मज़ाक का शिकार होते-होते, अमरीकियों का राष्ट्रीय गीत बन गया।—अनु०

२. वाल्ट ह्विटमैन, 'दी नैदरिंग ऑफ दी फोर्सेज' (न्यूयार्क, १९२०), खण्ड एक, ३२-३३।

विशिष्ट वैयक्तिकता प्राप्त करने की चेष्टा कर रहे थे। उन्होंने किसी मंच पर आगा स्वीकार नहीं किया, और अन्य रीतियों से भी अपने साथियों को समझाया कि लेखन के अपने चुने हुए कार्य-क्षेत्र में भी उनका स्थान छोटा ही रहेगा। 'मैं कभी संसार में विशिष्ट आकृति नहीं बनूंगा, और मेरी सारी आशा और इच्छा यही है कि जनसमूह के साथ जुटा चलता रहूँ।'<sup>१</sup> वे महत्वाकांक्षी नहीं थे और जीविका के लिए काम करना भी उन्हें अप्रिय था। 'श्रम संसार का अभिशाप है, और जा कोई उसमें हाथ लगाता है, वह उस सीमा तक पशु बन जाता है,' उन्होंने ब्रूक फार्म<sup>२</sup> के प्रयोग से निराश होने के बाद अपनी प्रेमिका को लिखा। उन्हें आशा थी कि वहाँ उन्हें कम से कम काम के साथ अधिक से अधिक आराम करने को मिलेगा। किन्तु अपनी आदर्श स्थिति के निकटतम वे उन वर्षों में ही पहुँच पाये, जब सेलम के चुगीघर और लिवरपूल के उप-दूतावास में उन्हें लोकतान्त्रिक दल का राजनीतिक संरक्षण प्राप्त रहा।

लोकतन्त्र<sup>३</sup> को वे परात्परवादी सुधारकों के रोमानी अनुत्तरदायी 'अहवाद' के विरुद्ध सामान्य व्यक्तियों का गम्भीर, यथार्थवादी उद्यम मानते थे। गुलामी-प्रथा की समाप्ति चाहने वालों की कट्टर, पेशेवर लोकोपकारिता के समक्ष, नैतिक-यथार्थवादी बनने की अपनी चेष्टा के फलस्वरूप ही उन्होंने गुलामी की समस्या की गम्भीरता को पूरी तरह नहीं समझा। हॉथार्न और 'युवा अमरीकियों' ने राष्ट्र की नैतिक स्थिति के एक ऐसे विश्लेषण के आधार पर, जो यथार्थ से बहुत दूर प्रमाणित हुआ, विश्वासपूर्वक यह आशा व्यक्त की कि दलगत विरोधों पर राष्ट्रीयता की विजय होगी—

“इसी प्रकार कहा जा सकता है कि दोनों पक्ष एक सामान्य उद्देश्य में एक हैं—हमारे पवित्र सच को उस अटल आधार के रूप में कायम रखना, जिससे न केवल अमरीका बल्कि शायद सारी मनुष्यजाति अपनी नियति की ओर अग्रसर होगी और उसे प्राप्त करेगी। और इस प्रकार मनुष्य असामान्य शान्ति और समरसता में खड़े प्रगति की उस नयी हलचल की प्रतीक्षा में हैं, जिसकी ओर ये हमारे चिह्न संकेत करते हैं।”<sup>३</sup>

१. ब्रिज के नाम पत्र, १३ अक्टूबर, १८५२ से, 'बी कम्प्लीट वर्क्स' (रिवरसाइट संस्करण, कैम्ब्रिज, १८८६) में, खण्ड बारह, पृष्ठ ४६६।

२. ब्रूक फार्म—परात्परवादियों द्वारा बसाई गयी एक आदर्श बस्ती जो असफल रही।—अनु०

३. 'बी कम्प्लीट वर्क्स' (कैम्ब्रिज, १८८६), खण्ड बारह, पृष्ठ ४३६।

उनके लिए यह आस्था कभी सरल नहीं रही। यह मूलतः एक नैतिक संघर्ष था, जिसका दुःखान्त होना स्वाभाविक था।

हाँथार्न की निजी पीड़ा और भी ज्यादा गहरी इस कारण हो गयी कि इंगलिस्तान में अपने आवास के समय, जिसे वे स्नेहपूर्वक 'हमारा पुराना घर' कहने थे, उन्होंने इंगलिस्तानी अभिजात्य-वर्ग के परिपक्व 'उच्च' प्रतिमानों और नैतिक मूल्यों से आनन्दित होना सीख लिया था और अमरीका वापस आने पर हमारी सस्कृति के रूखेपन से उन्हें बड़ा धक्का लगा। पुराने अभिजात्यवर्ग की सुन्दरताओं के प्रति प्रेम और युवा लोकतन्त्र के आदर्शों के प्रति निष्ठा के बीच जो संघर्ष उनके अन्दर चल रहा था, उनके जीवन के अन्तिम वर्ष उसी में गुजरे। इस आन्तरिक संघर्ष और उसके साधारणीकृत द्वन्द्व की उन्होंने 'डाक्टर प्रिमशाँज़, सीक्रेट' में गम्भीर विवेचना की।

"मैं यह जरूर कहता हूँ कि मुझे अपने देश से प्यार है, मुझे उसकी संस्थाओं पर गर्व है, मेरे अन्दर एक भावना है, जो शायद गणतन्त्रवादियों के अतिरिक्त अन्य लोगों के लिए अज्ञात ही रहती है, किन्तु जो मेरे लिए सर्वाधिक गर्व की वस्तु है, कि कोई मनुष्य मुझसे ऊँचा नहीं है—क्योंकि एक अन्य व्यक्ति के रूप में, जिसे मैं उसका पद प्रदान करता हूँ, मैं स्वयं अपना शासक हूँ—और न कोई मुझसे नीचा है। अगर आप मेरी बात समझें तो मैं आपको बताऊँ कि मुझे कितनी लज्जा का अनुभव हुआ, जब इस देश में पाँव रखने के बाद पहली बार मैंने एक व्यक्ति को कहते सुना कि जन्म से उसे कुछ विशेषाधिकार प्राप्त हैं, मजदूरी करने वाले लोगों के प्रति उसे नीची दृष्टि से देखते पाया, जैसे वे किसी निम्न-जाति के हो। और इस बात को मैं कभी नहीं समझ सकता कि अपने से ऊँचे व्यक्तियों और वर्गों पर आपको निश्चित रूप में गर्व होता प्रतीत होता है; जिसे जन्म से ऐसे विशेषाधिकार प्राप्त हैं, जिनमें हिस्सा पाने की आप कभी आशा नहीं कर सकते। यह एक ऐसी चीज़ हो सकती है जिसे सहना पड़े, लेकिन निश्चय ही ऐसी नहीं जिस पर सम्पूर्ण रूप में गर्व हो। फिर भी अंग्रेजों को ऐसा गर्व होता है।"

"उस सन्तोष को समझना हम सबसे कठिन पाते हैं जो अंग्रेजों को अपने से ऊँची एक जाति के बारे में सोच कर होता है, जिसके विशेषाधिकारों में वे हिस्सा नहीं बँटा सकते, जिसे उनका तिरस्कार करने का अधिकार है, और जो उनकी कीमत पर अपना सुन्दर और आकर्षक आचरण प्राप्त करती है—इस जाति के लोग दयालु, सादे और अकृत्रिम होते हैं, क्योंकि ये गुण, घमण्ड की अपेक्षा अधिक

उपयोगी होते हैं, और श्रेष्ठतम पुरुषत्व के नमूने होते हैं। और ये सारे लाभ उन्हें अपनी स्थिति से प्राप्त होते हैं। अगर सामन्त होना केवल नाम की बात हो, तो वह ईर्ष्या की वस्तु नहीं। किन्तु वह केवल नाम ही नहीं और भी बहुत कुछ है। यह सचमुच मनुष्यों को बहुत 'उच्च बनाता है'। गरीब निम्न वर्ग भले ही इसे सह सकते हैं, लेकिन जो वर्ग सामन्तों के तत्काल वाद आते हैं—उच्च मध्यम वर्ग—वे किस प्रकार इतने प्रेम से इसे सहन करते हैं, यह निश्चय ही अमरीकियों को उलझन में डालता है।...

“मैं यह अनुभव करता हूँ कि इग्लिस्तान के विचार और सस्कार चाहे जो भी हो, मेरे अपने देशवासी उनमें बहुत-बहुत आगे चले गये हैं—बौद्धिक दृष्टि से नहीं, वरन् ऐसी रीति से जो उन्हें अपनी यात्रा आगे से आरम्भ करने का अवसर देता है। अगर मैं अपने आप को अग्रेज बनाने के इरादे से वापस आऊँ, विशेषतः पदवी धारी और पैतृक सम्पत्ति वाला अग्रेज बनने के इरादे से, तो मेरे लिए अमरीका की खोज व्यर्थ हुई, जो महान् भावना हमारे अन्दर जगाई गई है, वह व्यर्थ हुई, और मैं उस सब के प्रति द्रोही हूँ।

“लेकिन फिर उसके ऊपर एक वाद की तरह उमड़ती हुई वह सारी प्राचीन शान्ति, लामोशी और गुरुता जो उस पुराने घर पर छाई हुई-सी इतनी सुन्दर और गरिमामय लगती थी। पदवियों की वह सुन्दर व्यवस्था, वह मधुर उच्चता, लेकिन फिर भी, उस सामान्य भाई-चारे से इन्कार नहीं, जो अग्रेज भद्रपुरुष और उसके नीचे के लोगों में था। वह सारा आनन्दमय समागम, जिसमें खुशी निश्चित होती है और जो रूखेपन, नीचता और अप्रिय सघर्ष से पूर्णतः सुरक्षित होता है, जहाँ सार्वजनिक मामलों में सभी लोग मूलतः एक ही विचार के होते हैं, या हमारे कटुतापूर्ण दलों के तीव्र सघर्ष के अम्यस्त अमरीकी राजनीतिज्ञ को ऐसे प्रतीत होते हैं। जहाँ जीवन को इतना आकर्षक, इतना परिष्कृत बना दिया गया था, फिर भी उसमें एक प्रकार का घरेलूपन था, जो यह दिखाता प्रतीत होता था कि वह अपनी सारी शक्ति पीछे छोड़ आया था। ऐसा प्रतीत होना कि जीवन में जो कुछ भी वाञ्छनीय था, उसका सारा सौन्दर्य और आकर्षण, ग्रहण कर लिया गया, फिर भी अति-परिष्कार की सख्त परत जीवन पर कभी नहीं चढ़ी। सभ्यता के प्रति जगली, रूखे और कुनिर्दिष्ट अमरीकी दृष्टिकोण में ऐसा क्या था, जिससे इसकी तुलना की जा सके? इस रसमयता और समृद्धि से किसकी तुलना करें?”

वर्ग-समाज और वर्ग-विहीन समाज के इस सघर्ष से भी अधिक व्यापक एक

और इसी से सम्बन्धित संघर्ष था, जो आजीवन हॉथॉर्न और उनके रोमांसो (रोमानी रचनाओं) पर छाया रहा, आन्तरिक निष्ठा और व्यावहारिक उपलब्धि का संघर्ष, शुद्धतावादी और यान्की का संघर्ष। हॉथॉर्न के अनुसार इस संघर्ष में लोकतन्त्र और शुद्धतावादी अन्तरात्मा, राजनीतिक परम्पराओं के विरुद्ध सहयोगी हैं। युवा अमरीकियों के विद्रोह ने उनकी अन्तरात्मा और उनके यथार्थवाद दोनों को ही आकर्षित किया। वे एक उत्साही पक्षधर बन गये, बिना यह समझे हुए कि उनका दल उनके अपने यथार्थवादी रोमांसो से भी कहीं अधिक रोमानी था, और यह कि उनका अपना आन्तरिक संघर्ष राष्ट्र की दुःखद नियति का एक चिह्न था।

## सीमान्त के समुदाय और विश्वास

अमरीका के सर्वाधिक अल्पायु अंग, निरन्तर पीछे हटते हुए सीमान्त ने एक ऐसे सामाजिक दर्शन को जन्म दिया जो राष्ट्रवाद और व्यक्तिवाद दोनों से बिल्कुल भिन्न था। उसे समुदायवाद कहा जा सकता है। जब से ही मनुष्यों के शिकारी, खानाबदोश कबीले किसी अनन्त सुखमय शिकारगाह, या किसी अदन के बाग, या किसी खेत पर ही बसने का स्वप्न देखने लगे, तभी से इन 'स्वर्गोपम क्षेत्रों' को उन्होंने, किसी ऐसे बड़े परिवार या कबीले के 'उत्तराधिकार' के रूप में देखा है, जो किसी न किसी कारणवश पीढ़ियों से यात्री जीवन विताने को बाध्य रहा था। अतः यह कोई आकस्मिक बात न थी कि जब महान् पश्चिम के द्वार खुले, तो प्रयोगशील व्यक्तियों के छोटे-छोटे समूहों ने अनुभव किया कि ईश्वर या भाग्य ने उन्हें 'पुकारा' है, कि वे पुराने सड़ते हुए सत्तार और उसकी सस्थाओं को छोड़कर, एक नये जीवन का, नयी दुनिया में नये समाज का, आरम्भ करें। यात्री समुदायों, धर्म-समुदायों और परिवारों की कहानी, जिन्होंने एक सुखमय देश की कल्पना से प्रेरित हो कर यूरोप छोड़कर अमरीका के लिए प्रस्थान किया, अमरीकी इतिहास का एक सुपरिचित विषय है। किन्तु पश्चिम की ओर यात्रा भी उसी दुःखद कहानी का उत्तरांग है, जब युद्धों, मदियों और उत्पीड़नों का अनुभव तथाकथित 'नयी' दुनिया के पूर्वी समुद्रतट पर किया जाने लगा। अति शीघ्र ही, यूरोपीय ढाँचा यहाँ भी प्रकट हुआ और यात्रियों की सन्तानें फिर यात्रा पर चल पड़ी। विशेषतः १८०८ के बाद, १८१२ के बाद और १८३७ के बाद, हजारों अमरीकी ऐसे थे, जिन्होंने पश्चिम की ओर बुलाने वाली

कुछ जर्मन प्रोटेस्टेन्ट समुदायों का संगठन निश्चित रूप से मठीय था, विशेषतः 'एफराटा' समुदाय का।

इन छोटे-छोटे नन्त-समागमों में अधिकांश के मूल यूरोपीय थे। पेन्सिलवेनिया और मिगोरी राज्य ऐसे जर्मन सम्प्रदायों से भरे पड़े थे, जिनकी शुरुआत पुरानी दुनिया में हुई थी। उनकी सख्या इतनी अधिक थी कि सब यहाँ गिनाये नहीं जा सकते। उनमें से अधिक पराकाष्ठावादी और माहसिक समूहों में से एक वुर्टेम्बर्ग से आये हुए रेप<sup>१</sup> के अनुयायियों का था, जिन्होंने १८१४ में इण्डियाना राज्य में हारमनी नामक नगर की स्थापना की। यह पादरियत-विरोधी, पवित्रतावादी, नयमी, दयालु, कौमार्यव्रत का पालन करने वाले और मेहनती लोगों का समुदाय था। इसी समूह की एक शाखा ने १८१७ में ओहियो राज्य में जोर नामक नगर की स्थापना की। १८४२ में इससे मिलता-जुलता एक पवित्रतावादी दल, 'सत्य-प्रेरणा समुदाय' या 'एवनेज़र<sup>२</sup> समाज' जर्मनी से आया। उन्होंने अन्ततः १८५४ में अपना स्थायी निवास आयोवा राज्य में अमाना नगर को बनाया। यह किसानों का एक साम्यवादी समाज था, जिसमें न पेसेवर पादरी था, न पेसेवर मनोरञ्जन था। ये बड़े सीधे-सादे धार्मिक सस्कारों और विधियों में हिस्सा लेते और हर सदस्य सीधे ईश्वर में प्रेरणा लेने का अधिकारी था। अमाना समुदाय का अस्तित्व अब भी है, यद्यपि सशोधित रूप में। स्वीडेन के पवित्रतावादियों का एक उत्पीड़ित धर्म-समुदाय था, जो अपने पैगम्बर एरिक जैन्सन के नेतृत्व में आया और अन्ततः उत्तरी इल्लिनायस में एक प्रयोगशील बस्ती के रूप में बस गया (१८४६-६२)। सातवें दशक में दक्षिणी रूस से बहुसंख्यक मेननाइट<sup>३</sup> साम्यवादी या हुटेराइट लोग आये और उन्होंने दक्षिण डकोटा में बस्तियाँ बसायीं जो ब्रूडरहॉफ समुदायों के नाम से प्रसिद्ध हुईं।

'मित्र समाज' या क्वेकरों की कहानी भी वस्तुतः सीमाक्षेत्रीय विश्वासों की इस सक्षिप्त कथा का अंग है, किन्तु न्यू-इंग्लैंड के शुद्धतावादियों की भाँति पेन्सिलवेनिया के क्वेकरों का भी ऊपरी रूप-रंग शीघ्र ही बदल गया और वे हमारे धर्मनिरपेक्ष राज्य के सस्थापकों में शामिल हो गये। किन्तु इस समाज की

१. रेप—जर्मनीवासी, जिन्हें धर्म के एक समाजवादी रूप का प्रचार करने के कारण १८०३ में अमरीका जाना पड़ा।—अनु०

२. एवनेज़र—बाइबिल में वर्णित एक स्मारक पत्थर, ईश्वर की कृपा का प्रतीक।—अनु०

३. मेननाइट—क्वेकरों या बपतिस्मावादियों से मिलता-जुलता एक प्रोटेस्टेन्ट सम्प्रदाय।—अनु०

एक शाखा, 'हिलने वाले क्वेकर' या शेकर्स' सीमान्तक्षेत्रीय समुदायो का एक उत्तम उदाहरण है। माता ऐनली नामक पैगम्बर के इन अनुयायियों का वास्तविक नाम 'नवयुग चर्च' (मिलेनियल चर्च) वा 'विश्वासियों का सयुक्त समाज' (यूनाइटेड सोसायटी ऑफ बिलवर्स) था। उनकी मृत्यु के शीघ्र बाद ही हडसन और कॉनेक्टिकट नदियों की घाटियों में बिखरे हुए उनके अनुयायी कई बड़े परिवारों में 'ईश्वरीय सन्देश की व्यवस्था' में एकत्रित हो गये (१७८७)। इस समुदाय के सदस्य नीचे लिखी शर्तें लेते थे—

“यह . हमारे अनुभव से पुष्ट हमारा विश्वास है कि बिना सयुक्त-हित और सघ के, पूर्णत ईसा के नियमों के अनुसार संगठित कोई चर्च नहीं हो सकता, जिसमें सभी सदस्यों के, आध्यात्मिक और आधिभौतिक वस्तुओं में, अपने कार्य और आवश्यकताओं के अनुसार समान अधिकार और विशेषाधिकार हो। .

“सभी सदस्यों का, जो चर्च द्वारा स्वीकार किए जायें, धार्मिक अधिकार के रूप में एक ही सयुक्त हित होना था। अर्थात् चर्च में सभी वस्तुओं के उपयोग में सभी का अपनी आवश्यकताओं के अनुसार न्यायपूर्ण और समान अधिकार और विशेषाधिकार होना था—बिना इस आधार पर कोई अन्तर किये कि हममें से कौन क्या लाया, जब तक हम चर्च के शासन और व्यवस्था के प्रति आज्ञाकारी रहे और सदस्यों के रूप में सम्बद्ध रहे। इसी प्रकार सभी सदस्य समान रूप में वेंचे थे कि अपनी योग्यता के अनुसार, चर्च के शासन और व्यवस्था के अनुरूप, सघ-वृद्ध रूप में एक सयुक्त-हित को कायम रखें और उसे बल प्रदान करें।...

“यह न चर्च का कर्तव्य था, न चर्च-व्यवस्था में सघवृद्ध होने का उद्देश्य था कि सासारिक वस्तुओं के एक हित को एकत्रित और निर्मित करें। वरन् ईमानदारी से उद्योग करने पर हमारी अपनी जीविका के लिए पर्याप्त से अधिक जो कुछ भी हमें प्राप्त हो, उसे परोपकार के कार्यों में गरीबों को राहत देने और ईश्वरीय नियमों द्वारा निर्दिष्ट अन्य कार्यों में लगाना था। अतः यह हमारा विश्वास था और अब भी है कि चर्च के सयुक्त-हित में जो भी हित या सेवाएँ हम प्रदान करें, उसके लिए चर्च या एक-दूसरे के विरुद्ध ऋण या दोष की कोई बात न उठायें, बल्कि मुक्त रूप से, भाइयों और बहनो की तरह, अपना समय अपनी योग्यताएँ, चर्च की व्यवस्था के अनुसार एक-दूसरे की पारस्परिक भलाई में और अन्य परोपकार के कामों में लगाएँ।”<sup>२</sup>

१. शेकर-सम्प्रदाय का नाम उनके धार्मिक नृत्यों के आधार पर पडा।—  
अनुवादक

२. माग्यू राइट फेलोज मेल्वर, 'दो शेकर ऐडवेचर' (प्रिन्सीटन. १९४१).  
पृष्ठ ८६. ६०-६१।

उनका लक्ष्य संसार के आध्यात्मिक पुनर्जीवन को, या अन्तिम निर्णय की प्रक्रिया, अर्च्छाई और बुराई के अलगाव को, आगे ले जाना था। यह प्रक्रिया माता ऐन में ईसा के दोबारा प्रादुर्भाव या 'नारी-जन्म' से आरम्भ हुई थी और सारे 'नव-युग-काल' में जारी रहने वाली थी।

“ईश्वर ने पृथ्वी के राष्ट्रों का फैसला करना आरम्भ कर दिया है, जो बहुत दिनों से अपने निर्णय में गलतियाँ करते रहे हैं और न्याय व सत्य के मार्ग में भटकते रहे हैं, और यह न्यायपूर्ण फैसला कभी बन्द नहीं होगा, जब तक ईश्वर का कार्य पूर्णतः सम्पन्न नहीं हो जाता।”<sup>१</sup>

‘ईसा के राज्य’ के सदस्यों का नियमन करने वाले विशिष्ट ‘नैतिक सिद्धान्त’ थे—‘संसार से अलगाव, व्यावहारिक शान्ति, भाषा की सादगी, सम्पत्ति का उचित उपयोग और कौमार्थ्य जीवन’। ‘संसार से अलगाव’ और व्यावहारिक शान्ति द्वारा सदस्यों के लिए न केवल युद्ध में भाग लेना निषिद्ध था, वरन् ‘संसार के विवादों’ में भी, ‘जिसमें एक राजनीतिक दल की अपेक्षा दूसरे के निकट अनुभव करें।’ राजनीति में वे कठोर अलगाववादी थे और अपने को शाब्दिक अर्थ में एक अन्य विश्व का नागरिक समझते थे।

इन उत्तरकालीन सन्तों में सबसे अधिक वैचित्र्यमय मॉरमन सम्प्रदाय था। १८२३ में न्यूयार्क के एक किसान को दिव्य-दृष्टि मिली कि ईश्वर के चुने हुए लोगों में जो लोग बचे थे, उन्हें इकट्ठा करके एक नये धर्म-संगठन (ज़ियाँन) का निर्माण करें। युवावस्था में मिले दिव्य-दर्शनो में से एक के उनके अपने विवरण से यह स्पष्ट हो जाता है कि तत्कालीन विश्वासों के प्रति असन्तोष उनकी खोज का एक महत्वपूर्ण तत्व था।

“ईश्वर के समक्ष प्रश्न लेकर जाने में मेरा उद्देश्य यह जानना था कि सारे पन्थों में कौन सही है, ताकि मुझे मालूम हो जाए कि मैं किसमें सम्मिलित होऊँ। अतः जैसे ही मैं अपने पर इतना काबू पा सका कि बोल सकूँ, जो व्यक्ति मुझसे ऊपर प्रकाश में खड़े थे उनसे मैंने पूछा कि सारे पन्थों में कौन सही है—और मैं किसमें सम्मिलित होऊँ।

“मुझे उत्तर मिला कि मुझे उनमें से किसी में भी नहीं जाना चाहिए, क्योंकि वे सारे गलत थे और मुझे सम्बोधित करने वाले व्यक्ति ने कहा कि उनके सारे मत उनकी दृष्टि में तिरस्करणीय थे, कि वे मतानुयायी सारे भ्रष्ट थे, कि

१ ‘ए समरी व्यू ऑफ़ दी मिलेनियल चर्च, ऑर यूनाइटेड सोसायटी ऑफ़ ब्लिवर्स, कॉमनली काल्ड शेकर्स’ संशोधित और सुधारा हुआ दूसरा संस्करण (अलबानी, १८४८), पृष्ठ ३६८।

‘वे अपने शब्दों से मेरे निकट आते हैं, किन्तु उनके हृदय मुझसे दूर है, वे ऐसे मनुष्यों के आदेशों के सिद्धान्त के रूप में सिखाते हैं, जिनमें देवत्व का एक रूप है, किन्तु वे उसकी शक्ति से इनकार करते हैं।’

“उन्होंने फिर उनमें से किसी में शामिल होने से मुझे मना किया। और अन्य बहुतेरी बातें उन्होंने मुझसे कही जो मैं इस समय लिख नहीं सकता। जब मैं फिर होश में आया तो मैंने अपने को आकाश की ओर देखने हुए सीधे लेटे पाया। जब प्रकाश लुप्त हुआ तो मैं बिल्कुल निश्चिंत था। लेकिन जल्दी ही, मेरी हालत कुछ सुधरी और मैं घर चला गया। और जब मैं दीवाल की अगोठी से टिक कर खड़ा हुआ, तो माँ ने पूछा कि क्या बात थी। मैंने उत्तर दिया, ‘चिन्ता न करो, सब ठीक है—मैं काफी अच्छी हालत में हूँ।’ फिर मैंने माँ से कहा, ‘मैंने स्वयं यह जान लिया है कि प्रेस्बिटीरियन मत सत्य नहीं है।’”<sup>१</sup>

कई मरहलो से होकर मॉरमन धर्म-समुदाय की ऊटा यात्रा (१८३१-४८), पश्चिम की ओर सामान्य निष्क्रमण का ही एक सक्षिप्त रूप था और ‘बुक आफ मारमन’ इस बात का एक उत्तम उदाहरण है कि साहसपूर्ण लोगों की पीड़ाएँ और श्रम किस प्रकार अतर्गल वकवास को पवित्र और श्रद्धेय बना सकते हैं।

इन सीमान्त-क्षेत्रीय विश्वासों का अध्ययन करते समय यह आवश्यक है कि उनके मतों और शाब्दिक प्रतीकों के माध्यम से उनकी अत्यधिक शान्दिक व्याख्या न की जाये, बल्कि उनके सामाजिक पक्ष को देखा जाये। ‘मरुभूमि’ को बसाने वालों और जिसका विनाश वे अवश्यम्भावी समझते थे, ऐसे सत्कार से सामाजिक और बौद्धिक पलायन की उनकी इच्छा के उद्देश्यों और आदर्शों का सही मापदण्ड, वे सर्वथा अलग प्रकार के धर्मतन्त्र और सहकारी प्रजाधिपत्य की स्थापना के प्रयास हैं, जो कभी पूरी तरह सफल नहीं हुए। शायद सीमान्त-क्षेत्र के सामाजिक आदर्शों का सबसे महत्वपूर्ण पक्ष अपेक्षतया छोटे समाजों द्वारा पूर्ण स्वतन्त्रता की तीव्र आकांक्षा थी। किन्तु इस स्वतन्त्रता की खोज शायद ही कभी स्वयं एक अधिकार के रूप में, स्वाधीनता के नाम पर की गयी। हर समूह स्वतन्त्रता की चाह इसलिए करना था कि वह अपने को धार्मिक दृष्टि से विशेषाधिकारयुक्त समझना था। दूसरे शब्दों में, इस काल के तीव्र सामाजिक और धार्मिक उद्वेलन ने पूर्व में प्रतिद्वन्द्वी धर्म-संगठनों के विवाद और सभ्रम उत्पन्न किये और पश्चिम में इसने स्वेच्छा पर आधारित समाजों का बाहुल्य उत्पन्न किया, जिनमें से हर एक अपने छोटे से कोने को, अपनी पवित्र ज्योति से प्रकाशित करता था।

१ जॉसेफ स्मिथ, ‘दी पर्ल ऑफ ग्रेट प्राइम’ (साल्ट लेक सिटी, १९२६), पृष्ठ ४८।

एक सामुदायिक जीवन के धर्मनिरपेक्ष समर्थक श्रीर अमरीकी सामुदायिक प्रयोगों के इतिहास के अध्येता को बड़ी अश्चि हुई, जब उन्हें मालूम हुआ कि उनमें से अधिकांश इस कारण असफल हुए कि सदस्यों ने यह पाया कि वे प्रतियोगितापूर्ण व्यवसाय में अधिक मुनाफा कमा सकते हैं। ऐसी 'स्वार्थपरता' की आलोचना के अन्त में उन्होंने कहा कि साम्यवाद इस भावना पर निर्भर है कि 'संसार का मधुरतम आनन्द धन से और धन द्वारा प्राप्य वस्तुओं से नहीं मिलता, बल्कि जिन्दगी के बोझों में दूसरों के साथ हिस्सा बँटाने से मिलता है।'<sup>१</sup> बोझों में हिस्सा बँटाने में इस प्रकार का आनन्द धार्मिक अनुभव और कल्पना का आधारभूत अंग है। अतः यह स्वाभाविक है कि सफरमैना जिन्दगी की कठिनाइयों ने धार्मिक भाई-चारे के सम्बन्धों को और मजबूत बनाया। किन्तु धर्म-निरपेक्ष समुदाय, जिनके उद्देश्य और विचार उपयोगितावादी सिद्धान्तों पर आधारित थे, सम्पद्धता के द्वारा अधिकतम लोगों के अधिकतम सुख की उपलब्धि की आशा करते थे। जब इन धर्म-निरपेक्ष समाजवादियों को, समृद्धि के अर्थ में, सुख का अनुभव कम होने लगा और बोझों में हिस्सा बँटाने के अर्थ में 'आनन्द' का अधिक, तो उन्हें कुछ निराशा का अनुभव हुआ। धर्म-निरपेक्ष समुदायों की तुलना में धार्मिक समुदायों को एक और भी लाभ था। धार्मिक और धर्म-निरपेक्ष दोनों ही प्रकार के अधिकांश समुदायों में निरकुण या पितृसत्तात्मक शासन चलता था। धार्मिक समुदायों में इसे एक प्रकार का धर्मतन्त्र कह कर उचित ठहराया जा सकता था, लेकिन धर्म-निरपेक्ष समुदायों को लोकतान्त्रिक प्रबन्ध के प्रयासों से बड़ी दिक्कत होती थी। जब तक रावर्ट ओवेन जैसा कोई उदार पूँजीपति या पूँजी लगाने वालों का कोई छोटा-सा समूह समुदाय के 'ट्रस्टी' के रूप में सम्पत्ति का मालिक रहता, तब तक प्रबन्ध आमतौर 'व्यावसायिक स्तर' पर रहता, लेकिन जब साम्यवादी सिद्धान्त के हित में परिसम्पत्ति और जिम्मेदारियों का बँटवारा अधिक समान रूप में किया जाता, तो दिक्कत पैदा हो जाती। वास्तव में, 'लोकतन्त्र' शीर्षक के अन्तर्गत इन समुदायों पर विचार करने में काफी व्यग्र है। जहाँ तक ये समुदाय अन्याय के विरुद्ध विद्रोह के चिह्न थे, जहाँ तक इन्हें अल्प-संख्यकों के लिए स्वतन्त्रता की तलाश थी और जहाँ तक इन्होंने सहकारी उद्यम को प्रोत्साहन दिया, वहाँ तक ये निःसन्देह सीमान्त-क्षेत्रीय लोकतन्त्र के रूप में ध्यान देने योग्य हैं। लेकिन उनके आन्तरिक गठन और उनकी राजनीति में बहुधा छोटे पैमाने की निरकुशता ही मिलती थी, और उनमें अन्यथा चाहे जो कुछ भी हो, समानता का प्रेम नहीं था।

१. विलियम ए. हिन्ड्स, 'अमेरिकन कम्युनिटीज ऐन्ड कोऑपरेटिव कॉलोनीज,' दूसरा संशोधित संस्करण (शिकागो, १९०८), पृष्ठ २७५।

व्यावहारिक लोकतन्त्र के अध्ययन के लिये धर्म-निरपेक्ष समुदायो का अनुभव-  
 शिक्षाप्रद है, किन्तु यहाँ हमें सामाजिक सिद्धान्त की उनकी देन से ही मतलब है ।  
 यहाँ हमें कुछ सर्वाधिक ठोस और प्रसिद्ध समुदायो को, जैसे ब्रूक-फार्म, फ्रूटलैंड्स,  
 नार्थ अमेरिकन फ़ैलैक्स, नार्दम्पटन एसोसिएशन, पाजिटिविस्ट विलेज आफ़  
 मॉडर्न टाइम्स एल० आई०, को अपने विचार-क्षेत्र से अलग रखना होगा, क्योंकि  
 ये वस्तुतः सीमान्त-क्षेत्रीय समुदाय नहीं थे । ये एक स्थिर सामाजिक व्यवस्था के  
 अन्तर्गत धर्म और सहकारी उद्योग की समस्याओं को हल करने के प्रयोग थे  
 और उस व्यवस्था का पुनर्निर्माण करने के प्रयास थे । सीमान्त-क्षेत्रीय समुदायो  
 की महत्वाकाक्षाएँ इतनी ऊँची नहीं थी । वे पलायन के माध्यम थे, सहकारिता के  
 आधार पर नयी जगह बसने के प्रयोग थे । रावर्ट ओवेन के न्यू हारमॅनी (१८२५-  
 २८) और यलो स्प्रिंग (१८२४-२५) समुदायो की स्थापना सीमान्त-क्षेत्रीय  
 वस्तियों के रूप में नहीं की गयी थी । वरन् ये उस आधार पर औद्योगिक  
 पुनर्निर्माण के उदाहरण के रूप में निर्मित किये गये, जो स्काटलैण्ड में सफलता-  
 पूर्वक चल चुका था । जिन 'सुधारकों' को ओवेन ने बाहर से बुलाया, वे शीघ्र  
 ही सीमान्त-क्षेत्रीय स्थितियों में असफल सिद्ध हुए और स्वयं ओवेन ने भी समझ  
 लिया कि 'मुक्त भूमि' से घिरे हुए होने के कारण उनका सारा उद्यम अनुपयुक्त  
 था । दूसरी ओर रैप के अनुयायियों को बस्ती 'हारमॅनी' अधिक सफल रही, न  
 केवल अपनी धार्मिक प्रेरणा के कारण, बल्कि इस कारण भी कि उसका नियोजन  
 सीमान्त-क्षेत्र की स्थिति के अनुसार किया गया था । फौरिएर के अनुयायियों की  
 बस्तियाँ इस दृष्टि से बँटी हुई थी । सर्व प्रसिद्ध समुदाय रेड बैंक, न्यू जरसी  
 राज्य में 'नार्थ अमेरिकन फ़ैलैक्स', नई जगह में बसने का प्रयास नहीं था,  
 बल्कि एक औद्योगिक वातावरण में एक पहले से बसी हुई मण्डी के लिए वस्तु-  
 विनिमय पर आधारित सहकारी खेती का एक काफी सफल प्रयास था । पश्चिम  
 में नई बस्तियाँ बसाने के लगभग बीस प्रयास फौरिएर के अनुयायियों ने किये,  
 जिनमें से केवल एक को कुछ सफलता मिली । विस्कॉन्सिन राज्य में १८४४  
 में एक फ़ैलैक्स (समाजवादी बस्ती) का आरम्भ किया गया (जहाँ आजकल  
 'रिपन' नगर है, उसके निकट), जो लगभग ६ वर्ष तक चला । केनोशा,  
 विस्कॉन्सिन राज्य में एक शिक्षण-कक्ष भाषण के बाद इस विषय पर बड़ी लम्बी  
 बहस चली कि 'क्या फौरिएर की विचार-व्यवस्था समाज के ऐसे पुन-संगठन के  
 लिए व्यावहारिक योजना प्रस्तुत करती है, जिसमें हमारी 'सामाजिक बुराइयों से  
 सुरक्षा प्राप्त हो ?' 'सामाजिक बुराइयों' के सत्कार के अन्दर रहकर इस योजना  
 का प्रयोग करने के बजाय, इन नागरिकों ने तय किया कि वे जंगल में जाकर  
 नये सिरे से शुरुआत करें । उन्होंने सरकारी भूमि का एक बिना सुधारा हुआ खण्ड

ले लिया और विशिष्ट सीमान्त-क्षेत्रीय स्थिति में एक गाँव का निर्माण फौरिएरवादी आदर्श के अनुसार किया—मुक्त वादविवाद, धार्मिक सहिष्णुता, नशीले पेयों पर प्रतिबन्ध, श्रम के आधार पर उधार, सयुक्त पूँजी आदि। पहले स्थिर गति से प्रगति होती रही और अन्य सीमान्त-क्षेत्रीय वस्तियों की तुलना में यह प्रयोग निश्चित रूप से सफल हुआ। किन्तु सीमान्त-क्षेत्रीय स्थिति के शीघ्र ही समाप्त हो जाने से इसकी वरवादी हुई।

“यह एक सामाजिक असफलता थी, बहुत कुछ इस कारण कि हम घर को आकर्षक और आनन्ददायक नहीं बना सके। बहुतों ने सोचा कि वे अपने साधनों से बाहर जाकर ज्यादा लाभ उठा सकते थे। हम अन्य साधन-सम्पन्न लोगों को राज़ी नहीं कर सके कि वे हममें शामिल हो जायें और असन्तुष्ट लोगों के हिस्से खरीद ले, क्योंकि उनको बाहर जाने की इच्छा अन्य लोगों को अन्दर आने से निरुत्साहित करती थी और अन्ततः असन्तुष्ट लोगों का बहुमत हो गया और उन्होंने मत द्वारा विघटन का निर्णय कर लिया। रिपन का छोटा-सा नगर, जो हमारे निकट ही अपनी शराब की दूकानों सहित उठ खड़ा हुआ था, बड़ी परेशानी का कारण बन गया और अपने द्वेष, भूँस और दुराचार सहित फैलैक्स के विघटन में बड़ा सहायक हुआ।”<sup>१</sup>

फौरिएर की व्यवस्था से निकट से सम्बन्धित तर्कनावादी लोकतान्त्रिक साम्यवाद का एक अन्य प्रसिद्ध प्रयोग फ्रासीसी सुधारक एतीन कैबे का ‘आइकेरियन’<sup>२</sup> प्रयास था। टेक्सास में नई बस्ती बसाने का वास्तविक प्रयास इन फ्रासी आप्रवासियों के लिए अत्यधिक कठिन सिद्ध हुआ। किन्तु जब सीमाग्य से इन्हे इलिनॉयस राज्य में नौवू के बने बनाये नगर में बसने का अवसर मिल गया, जिसे मॉरमन लोग छोड़ गये थे तो वे सम्पन्न हुए और फ्रासीसी ग्रामीणों का जीवन बिताने लगे। वे तत्काल फ्रासीसी राजनीति में जुट गये, सविधान के बारे में उनमें बड़ा कटु-विवाद उत्पन्न हो गया और वे गुटों में बुरी तरह बँट गये। संक्षेप में, यह सीमान्त-क्षेत्रीय लोकतन्त्र से अधिक फ्रांस की स्थानीय राजनीति के आयात का एक उदाहरण था। स्कानीटेलेस, न्यूयार्क राज्य में, गुलामी-प्रथा के एक उत्साही विरोधी जान ए० कालिन्स ने दो वर्ष तक जो खेतिहर बस्ती चलाई, वह एक छोटा, किन्तु सैद्धान्तिक दृष्टि से महत्वपूर्ण प्रयास था। ‘मनुष्य को अपने अस्तित्व के भौतिक, नैतिक और बौद्धिक नियमों के साथ समरस बना कर, जाति

१ वही, पृष्ठ २८५।

२. आइकेरियन—कैबे के एक उपन्यास में वर्णित आदर्श समाज का नाम ‘आइकेरिया’ था।—अनु०

का एक सम्पूर्ण पुनरुत्थान' इसका उद्देश्य था। इन सिद्धान्तों में सामुदायिक सम्पत्ति, बच्चों की सामुदायिक देखभाल, शाकाहार, अराजकतावाद और अप्रतिरोध शामिल थे।

“हम सारे मतों, पन्थों और दलों का खण्डन करते हैं, चाहे वे किसी भी रूप और शकल में अपने को प्रस्तुत करें। हमारे सिद्धान्त उतने ही व्यापक हैं, जितनी कि सृष्टि और उतने ही उदार हैं, जितने हमारे चारों ओर के तत्व। हम मनुष्य को उसके विशिष्ट विश्वासों से नहीं, उसके कार्यों से परखते हैं और सबसे कहते हैं, ‘तुम जो चाहो विश्वास करो, लेकिन जहाँ तक तुमसे हो सके, कार्य अच्छा करो’।”<sup>१</sup>

आर्थिक दृष्टि से यह समुदाय सफल रहा, किन्तु अप्रतिरोध में श्री कॉलिंग्स के विश्वास का लाभ उठाकर ‘साइराक्यूज़ के एक तीक्ष्ण-बुद्धि, वाक्पटु वकील’ ने समाज की निधि का बड़ा हिस्सा अपने अधिकार में कर लिया। दूसरे शब्दों में, पूर्ण स्वतन्त्रता के इस प्रयोग का नाश नयी जगह बसने की परिस्थितियों ने नहीं, साइराक्यूज़ नगर की निकटता ने किया।

‘ससार’ से निष्साहित निर्वासितों के दिमाग में सीमान्त-क्षेत्र का कार्य यह था कि अनुकूल समूहों के लिए शान्ति और स्वतन्त्रता का अलग स्थान प्रदान करे। किन्तु इस प्रकार का सीमान्त-क्षेत्र अति शीघ्र ही लुप्त हो गया। सघर्ष के ससार में भाई-चारे के द्वीपों के जो सपने मनुष्यों ने देखे, उन्हें बाहरी हस्तक्षेप और आन्तरिक असन्तोष ने नष्ट कर दिया। एक मॉरमन समाजशास्त्री ने एक बार मुझे बताया कि सीमान्त-क्षेत्र का इतिहास किस प्रकार यह प्रमाणित करता है कि अमरीका में कोई भी लोग लम्बे अरसे तक ‘चुने हुए लोग’ बने रहने की आशा नहीं कर सकते। ऐसी तीव्र निराशा के समक्ष, यह जानकर कि जब कोई सीमान्त की ओर भागता है, तो क्रूरता से कठिनाई की ओर भागता है, स्वतन्त्रता, शान्ति और सुख के सव को खोज करता हुआ सीमान्त-क्षेत्रीय दार्शनिक आमतौर पर अपनी जिन्दगी को समझ नहीं पाता था, न यथार्थ-दृष्टि से, न रोमानी दृष्टि से। उसने न ‘चौड़ी कुल्हाड़ी का गीत’ (साग ऑफ़ दी ब्राड ऐक्स) लिखा, न सफरमैना ! ओ सफरमैना’ ( पायनियर्स ! ओ पायनियर्स ! )। ऐसी कविताएँ सीमान्त-क्षेत्र को परिप्रेक्ष्य में, और दूर से चित्रित करती हैं। धके हुए सीमान्तवासी की अधिक विशिष्ट प्रतिक्रिया भविष्य में पलायन की होती थी, इस आशा में कि ईश्वर जब चाहेगा, बुद्धि के परे की रीतियों से उनकी आशाएँ पूरी होंगी।

“मेरी आत्मा को गीत सुनाओ, उसके बुझने हुए विश्वास और आशा को पुनर्जीवित करो,

“मेरे मन्द विश्वास को जगाओ, मुझे भविष्य की कोई दृष्टि दो,

“एक बार मुझे उम भविष्य का ज्ञान और आनन्द दे दो ।

“ओ आनन्दमय, हर्षमय, परिणतिमय गीत ।

“घरती से परे की शक्ति तेरे स्वरो में है,

“विजय के प्रयाण—मनुष्य बन्धन मुक्त—विजयी आखिरकार,

“सार्वत्रिक मनुष्य की सार्वत्रिक ईश्वर को बन्दना—  
पूर्ण आनन्द !

“मानवजाति पुनर्जन्म लेती है—एक दोष रहित  
विश्व, पूर्ण आनन्द !

“नारी और पुरुष, ज्ञानी, भोले और स्वस्थ—  
पूर्ण आनन्द !

“खुली हँसी से भरी क्रीड़ाएँ, परिपूर्ण आनन्द ।

“युद्ध, विषाद, कष्ट गये—दुर्गन्धमय घरती  
परिशुद्ध हुई—बचा केवल आनन्द !

“सागर आनन्द से परिपूर्ण—वातावरण में केवल आनन्द,

“आनन्द ! आनन्द ! स्वतन्त्रता, पूजा, प्रेम में, आनन्द,  
जीवन के उन्माद में ।

“केवल होना ही पर्याप्त ! सास लेना ही पर्याप्त !

“आनन्द ! आनन्द ! सब ओर आनन्द !”<sup>१</sup>

ऐसी दृष्टियों का आनन्द कवियों और रहस्यवादियों के साथ-साथ दार्शनिकों को भी हमेशा उपलब्ध रहा है, क्योंकि ऐसे तीव्र आवेग और आशा को व्यक्त करने में, और ऐसे आदर्श समाज का चित्रण करने में, यद्यपि वह वर्तमान सम्भावनाओं से और सम्भवतः भविष्य की किसी वास्तविक स्थिति से भी पूर्णतः असम्बद्ध होता है, दार्शनिक कल्पना नैतिक साहस को दीर्घायु बनाती है और आज भी वन्य-प्रान्त को नया रूप दे देती है ।

१. वाल्ट व्हिटमैन, 'लीक्स इन ग्रास' में 'दी मिस्टिक ट्रम्पेटर' । यहाँ जिन अन्य कविताओं के शीर्षक दिये गये हैं, वे भी वाल्ट व्हिटमैन की रचनाएँ हैं ।

## स्वतन्त्रता और संघ

छठे दशक में लोकतन्त्र और राष्ट्रवाद के बीच हुए समझौते की आयु बीत गयी, और अन्ततः सिद्धान्त और व्यवहार दोनों के ही वे गम्भीर अन्तर्विरोध सामने आ गये, जिनके द्वारा अमरीकी लोग शान्ति कायम रखने का प्रयास कर रहे थे। समझौते के स्थान पर टालने की प्रवृत्ति आई और टालने के बाद अलग-अलग की। जिस मंच को आधार बना कर 'राष्ट्रीय गणतन्त्रवादी' एक अज्ञात, अन-समझे मध्य-पश्चिमी व्यक्ति को १८६० में राष्ट्रपति चुनवाने में सफल हो गये थे, वह प्रश्नों को टालने का एक फूहड़ ढेर था। लिकन के समर्थक भी यह जानते थे कि अपने खण्ड अभियानों में उन्हें जो अलग-अलग वादे करने पड़े थे, उन्हें एक राष्ट्रीय कार्यक्रम के रूप में इकट्ठा करने पर उनमें कोई तालमेल नहीं होता। किन्तु राजनीति का यह भयकर रूप केवल अमरीकी लोकतन्त्र के पतन की परिणति था, क्योंकि दलीय-राजनीति ने खुलेआम सस्ती लोकप्रियता को और जीत में लूट के वॉटवारे की व्यवस्था को अपना आधार बनाया था। देश के राजनीतिक नेताओं को एक-दूसरे से गहरी चिढ़ थी और देश को उनसे और उनके राजनीतिक खेल से उतनी ही गहरी चिढ़ हो गयी थी। स्वतन्त्रता और संघ एक और अभिन्न' के बारे में भाषण देना और आग्रह करना कि जनता का शासन जनता के लिए और जनता के द्वारा भी होना चाहिए, यहाँ तक तो ठीक था। लेकिन 'राष्ट्रीय लोकतन्त्र' जैसी धारणाएँ अगर आमक नहीं तो काल्पनिक प्रतीत होती थी। लोकतान्त्रिक राजनीति को देखते हुए लोकतान्त्रिक आदर्शों की उपलब्धि कैसे हो सकती थी ?

न्यू-इंग्लैण्ड में गुलामी-प्रथा की समाप्ति के समर्थक और दक्षिण में संघ की समाप्ति के समर्थक, स्वतन्त्रता के लिए संघ की समाप्ति के प्रश्न पर सहमत थे, किन्तु इन पराकाष्ठावादियों के बीच में नागरिकों का विशाल बहुमत और मध्य व पश्चिमी राज्यों के राजनीतिक नेता स्वतन्त्रता को संघ के अधीन रखने के लिए तैयार थे। सर्वप्रथम जैकसन ने घोषित किया था कि संघ को कायम रखना होगा और रखा जाएगा और जैकसन-समर्थक लोकतन्त्रवादियों ने अब इस बात की हताश चेष्टा की कि चतुराई से देश की एकता को बनाए रखें, जबकि उनके अपने सिद्धान्त उसे तोड़ रहे थे।

दक्षिणी सिद्धान्तों का निरूपण करने वाले आमतौर पर प्राकृतिक अधिकार, सामाजिक अनुबन्ध और राज्यों में मात्र संघीय मन्वन्ध के जेफरसनवादी सिद्धान्तों के आधार पर अपनी बात का औचित्य सिद्ध करने का प्रयास करते

थे। प्रधान न्यायाधीश टेनी के प्रसिद्ध निर्णय ने जिस सिद्धान्त को कानून का अंग बना दिया था कि गुलाम व्यक्ति नहीं, सम्पत्ति है—उसके आधार पर वे गुलामों की नागरिक स्वतन्त्रता और समानता के प्रश्न को टाल जाते थे। किन्तु जब विवाद सिमट कर गुलामी प्रथा के प्रश्न तक ही सीमित रह गया, तो अधिकांश विवादियों ने नैतिक सिद्धान्त को विल्कुल ही छोड़ दिया और गुलामी प्रथा का समर्थन उपयोगितावादी, आर्थिक आधारों पर किया। कभी-कभी अर्थशास्त्र में कुछ नैतिकता का पुट भी आ जाता, जैसे, उदाहरण के लिए, चार्ल्सटन (दक्षिणी कैरोलिना) के बपतिस्मावादी सभ के मामले में, जिसने १८५६ में इस आशय का एक प्रस्ताव स्वीकार किया कि “गुलामी-प्रथा वास्तव में राजनीतिक अर्थशास्त्र का प्रश्न है। यह एक सीधा सा सवाल है कि हम मजदूर का सारा समय खरीदें जिसमें हम पर यह जिम्मेदारी होगी कि बीमारी और बुढ़ापे में हम उसकी देखभाल करें और उसे सहारा दें या कि हम उसके समय का केवल एक हिस्सा खरीदें और ऐसी कोई जिम्मेदारी हमारे ऊपर न हो।”

आमतौर पर उत्तर और दक्षिण दोनों को ही भय होने के साथ-साथ कुछ राहत भी मिली, जब राजनीतिक विवादों का स्थान गृह-युद्ध ने ले लिया। ‘स्वतन्त्रता के एक नये जन्म’ और सभ के एक नये सिद्धान्त के लिए वातावरण साफ हो गया। लिंकन ने, जिन पर गुलामों की मुक्ति और सभ की रक्षा का क्रियात्मक बोझ पड़ा, दार्शनिक पुनर्निर्माण की दिशा में काफी अच्छा और ठोस आरम्भ किया, यद्यपि उनके सिद्धान्त भी उनके साथ ही शहीद हो गये। सीमान्त-क्षेत्रीय लोकतन्त्र, द्विग सिद्धान्त और नरम गणतन्त्रवादियों के समझौतावादी ढंग, ये उन्हें निजी विरासत के रूप में मिले थे। युद्ध घोषित हो जाने के बाद, वे स्वतन्त्र थे कि अपने दलीय तरीकों को छोड़ दें और जहाँ तक हो सके, स्वतन्त्रता और सभ का एक-एक उग्र लेकिन मेल पैदा करने वाला कार्यक्रम निरूपित करें। उन्होंने तत्कालीन दलीय नारों का, जो गुलामी वाले राज्यों के संवैधानिक अधिकारों पर और इस धारणा पर आधारित थे कि ‘मुक्ति-भूमि’ के साथ-साथ गुलामी वाले राज्य भी रह सकते थे, परित्याग कर दिया और (१८५८ में ही व्यक्त) अपने इस विश्वास को कि राष्ट्र ‘आधा गुलाम और आधा स्वतन्त्र’ नहीं रह सकता, स्वतन्त्रता के घोषणा-पत्र की एक पुनर्व्याख्या पर आधारित किया। उन्होंने कहा कि उस घोषणा-पत्र के सिद्धान्तों में एक वर्गविहीन समाज निहित है, जिसमें स्वतन्त्रता अलग-अलग सभी मनुष्यों का अधिकार है और उसका सभ भंग नहीं किया जा सकता। उन्होंने स्वतन्त्रता के अपने सिद्धान्त का उपयोग न केवल गुलामों की मुक्ति के सम्बन्ध में किया, वरन् स्वतन्त्र मजदूरों में आर्थिक स्वतन्त्रता की अभिवृद्धि के सिलसिले में भी।

स्वतन्त्र किसान उनका आदर्श था। अन्य सभी के काम को और अन्य सभी के लिए काम करने को, वे व्यावहारिक प्रशिक्षण या अस्थायी दासत्व मानते थे, जिसका स्वाभाविक अन्त इसमें हो कि मजदूर सम्पत्ति के स्वतन्त्र स्वामी के रूप में स्वयं अपना व्यापार या दूकान शुरू करे। लिंकन आशा करते थे कि इस प्रकार वर्गविहीन समाज का आदर्श राजनीतिक और आर्थिक दोनों ही रूपों में उपलब्ध हो सकेगा। यद्यपि पश्चिम की स्थिति के सन्दर्भ में इन विचारों में कुछ औचित्य था, किन्तु दक्षिणी बगानों के आर्थिक ढाँचे में, और उत्तर के बढ़ते हुए औद्योगिक पूँजीवाद के सन्दर्भ में ये पूर्णतः अव्यावहारिक सिद्ध हुए। फलस्वरूप लिंकन द्वारा स्वतन्त्र मनुष्यों के राष्ट्रीय लोकतन्त्र का प्रभावशाली निरूपण, एक लोकप्रिय आदर्श मात्र रहा है। एक भावना और निरपेक्ष प्रतिमान के रूप में उसकी शक्ति हर पीढ़ी के साथ बढ़ती जाती है, जो उसकी उपलब्धि से अपने को अधिकाधिक दूर पाती है।

स्वतन्त्रता और सध का एक अन्य भावुकतापूर्ण मेल हमें वाल्ट व्हिटमैन के जीवन में मिलता है (यह कहना कठिन है कि उसे उन्होंने प्रतिपादित किया)। यह असाधारण कवि उसी प्रकार दार्शनिकों की श्रेणी में रखे जाने के योग्य नहीं है, जैसे भविष्यवक्ता लिंकन। उन्होंने बिना मनुष्यों के विचारों में मेल बिठाने का प्रयास किये, निजी स्तर पर सभी मनुष्यों में मेल बिठाने का प्रयास किया। और जब किसी ने उनसे शिकायत की कि वे लोगों को कोई सगतिपूर्ण दर्शन नहीं प्रदान करते तो उन्होंने उत्तर दिया, “मेरा ख्याल है मैं ऐसा नहीं करता, मैं ऐसा करना भी नहीं चाहूँगा।” उनमें बिना किसी चीज़ का विश्लेषण करने का कष्ट उठाये, हर चीज़ से सहानुभूति रखने की असाधारण योग्यता थी। उन्होंने सब कुछ अपना लिया, एक प्रतिनिधि अमरीकी होने का दावा किया और यह समझ बैठे कि ‘अपना गीत’ (दी साग ऑफ माइसेल्फ) गाते हुए वे न केवल परात्परवादियों के व्यक्तिवाद को व्यक्त कर रहे हैं, बल्कि लोकतन्त्रवादी के ‘ईश्वरीय औसत’ को भी। उनके ‘विलयन’ के साथ-साथ उनकी स्वतन्त्रता भी लगभग असीमित थी, और नागरिक से अधिक प्राकृतिक थी। किन्तु व्हिटमैन का भावुक लोकतन्त्र मात्र भावुकता ही नहीं था, वरन् लिंकन की भाँति, उनकी लोकतान्त्रिक राजनीति के दृष्टि के दृष्टि के एक फल था। लोकतान्त्रिक दल पर से उनका विश्वास उठ गया, जब छठे दशक में उसने ‘खलिहान जलाने वाले’ ‘लोकोफोको’ प्रकार के जैकसनवाद को छोड़ दिया, जिसका व्हिटमैन ने पाँचवें दशक में प्रायोजन किया था। उन्होंने ‘मुक्त-भूमिवादी’ होने का प्रयास किया,

उन्हे जरा भी प्रभावित नहीं किया। आरम्भ से अन्त तक उन्होंने 'खलिहान-जताने' वाली परम्परा के प्रति अपनी धार्मिक निष्ठा को कायम रखा, जिसके सफल होने की उन्हे भी कोई आशा नहीं थी।

‘साहस, यूरोपीय विद्रोही, विद्रोहिणी।

‘नयोंकि जब तक राव कुछ नहीं रकता, तुम्हे भी नहीं रकना।

‘मै नहीं जानता कि तुम किसलिए हो, (मै नहीं जानता कि मै किस लिए हूँ, या कोई किस लिए है)

‘किन्तु असफल होते समय भी मै सावधानी से उसे खोजूँगा,

‘हार, गरीबी, भ्रम, और कैद मे—क्योंकि ये भी महान् है।’<sup>१</sup>

ह्विटमैन और लिंकन अपवाद थे। आमतौर पर सघ-दार्शनिकों ने उग्र लोकतन्त्र का लक्ष्य छोड़कर स्वतन्त्रता के कम लोक-प्रिय रूपों को अपनाया। यह प्रदर्शित करने में दार्शनिकों के साथ वकील भी शामिल हो गये कि सयुक्त-राज्य प्रभु राज्यों का सघ नहीं हैं, बल्कि एक सर्वप्रभुता सम्पन्न 'सघ-राज्य' है। येल विधि-स्कूल के एक स्नातक जान सी० हर्ड ने इस सिद्धान्त पर आधारित एक प्रभावशाली निबन्ध लिखा कि कानून में व्यक्त होने के पहले जनता में स्थित होने के कारण, सघ सविधान से ज्यादा पुराना है। इस बीच फ्रांसिस लाइवर जर्मनी से एक आदर्शवादी उदारवाद लाये और उन्होंने कहा कि जनता की सस्थाओं को जिन पर नागरिक स्वतन्त्रता आधारित है, राज्य के साथ आगिक रूप में सम्बद्ध होना चाहिए। फिर वलन्टिली के अधिक राष्ट्रवादी विचार लोकप्रिय हुए। राजनीति-शास्त्रियों के एक विशिष्ट समूह ने उन्हे अमरीकी राष्ट्रवाद की बढ़ती हुई भावना के अनुरूप ढाला। इनमें येल के थियोडोर ड्वाइट वूल्जे, कोलम्बिया के जॉन डब्ल्यू० बर्गस, जॉन हॉपकिन्स (सस्था) के डब्ल्यू० डब्ल्यू० विलोबी, और प्रिन्सीटन के वुडरो विल्सन प्रमुख थे। आमतौर पर इस समूह ने स्वतन्त्रता से अधिक आगिक एकता की बात उठाई। जब वुडरो विल्सन लोकतन्त्रवादी बने और 'नयी स्वतन्त्रता' का प्रचार करने लगे, तभी जाकर स्वतन्त्रता और सघ की एकता दार्शनिक रूप में पुनः स्थापित हुई।

## आदर्शवादी लोकतन्त्र

अमरीका में लोकतान्त्रिक सिद्धान्त पर हीगेल का प्रभाव आमतौर पर जितना माना जाता है, उसके अधिक था। यह कहना अतिशयोक्ति न होगी कि

मूलतः हीगेल के प्रभाव ने ही राष्ट्रीय समूहवाद को, जिसकी चर्चा पिछले अध्याय में की गयी है, एक निर्णयात्मक अलोकतान्त्रिक मोड़ लेने से रोका और १८८० के बाद हुए राष्ट्रीय समाजवाद और आर्थिक लोकतन्त्र के विकास को समझने के लिये अमरीका को एक उपयुक्त विचार-दर्शन प्रदान किया।

यह सयोगमात्र नहीं था कि अमरीकी हीगेलवाद का पहला केन्द्र, गृह-युद्ध के पूर्व के समझौते का स्थल मिसौरी था—वह स्थान जहाँ उत्तर, दक्षिण, पश्चिम और जर्मन लोग सघर्ष और सश्लिष्ट में मिले थे। सेन्ट लुई में एक युवा जर्मन, हेनरी ब्राँकमेयर ने, १८४८ की क्रान्ति के समय अपने देश से भाग कर आने के बाद, अचानक अपने को उत्तरी और दक्षिणी राज्यों के सघर्ष के केन्द्र में फँसा हुआ पाया। क्या यह एक और क्रान्ति थी? यद्यपि वे शास्त्रीय दार्शनिक नहीं, बल्कि एक व्यापारी थे, किन्तु उन्होंने इस राष्ट्रीय सघर्ष में एक सामान्य अर्थमत्ता खोजने की चेष्टा की। उन्होंने ब्राउन विश्वविद्यालय में, विशेषतः एफ० एच० हेज से, जो उस समय प्राविडेन्स नगर में एकत्ववादी पादरी थे, हीगेल का कुछ अध्ययन किया था।

“जिस प्रकार हीगेल एक संयुक्त जर्मनी के लिए लड़े थे, उसी प्रकार ब्राँकमेयर ने उनके दर्शन में एक पुनः संयुक्त अमरीका का तार्किक आधार देखा। हीगेल के द्वन्द्ववाद को राज्य पर लागू करें तो उसमें ‘अमूर्त अधिकार’ के विरुद्ध एक उतनी ही ‘अमूर्त नैतिकता’ होती है और ‘नैतिक राज्य’ की परिणति में दोनों का मेल होता है। ब्राँकमेयर और उनके अनुयायियों की दृष्टि में दक्षिणी अलगाववादी ‘अमूर्त अधिकार’ के प्रतिनिधि थे और उत्तरी गुलामी-समाप्ति के समर्थक ‘अमूर्त नैतिकता’ के और दुःखद सघर्ष से जो नया सघ निकलने वाला था, वह ‘नैतिक राज्य’ था।”<sup>१</sup>

इस अन्तर्दृष्टि और उत्साह में दो शिक्षक, विलियम टॉरे हेरिस और डेण्टन जे स्नाइडर, उनके साभ्यदार थे जो हीगेल का अध्ययन और अनुवाद करने में लगे। जब शैक्षिक और साहित्यिक क्षेत्रों में उन्हें अपने दर्शन को प्रस्तुत करने का पर्याप्त अवसर न मिला, तो उन्होंने अपना ‘जनरल आफ स्पेकुलेटिव फिलॉसफी’ (परिकल्पित दर्शन की पत्रिका—१८६७) प्रकाशित किया। इस पत्रिका के पहले अंक में सम्पादकों ने ‘पाठक को’ इस प्रकार सम्बोधित किया—

“पिछले कुछ वर्षों में राष्ट्रीय चेतना आगे बढ़कर एक नये मंच पर आ गयी

१ पाल रसेल ऐण्डरसन और मैक्स हेरोल्ड फिग द्वारा संपादित ‘फिलॉसफी इन अमेरिका’ (न्यूयार्क, १९३६), पृष्ठ ४७३।

है। हमारे प्रभार के शामन मे अन्तर्निहित विचार के मूल पक्षों में से अब तक केवल एक ही विकसित हुआ है—भंगुर व्यक्तिवाद—जिसमें राष्ट्रीय एकता एक वास्तु उपकरण प्रतीत होती थी, जिससे गीघ्र ही पूरी तरह छुटकारा पा लेना था और उसके स्थान पर निजी मनुष्य या उसका स्थान लेने वाले निगम के उद्यम को रखना था। अब हम अन्य मूल पक्ष की चेतना तक पहुँचे है, और हर व्यक्ति राज्य को अपने एक ठोम पक्ष के रूप में स्वीकार करता है। नागरिक की स्वतन्त्रता पात्र निरकुशता में नहीं है, वरन् उस तार्किक विश्वास की सिद्धि में है, जो सस्थापित कानून में व्यक्त होता है। राष्ट्रीय जीवन के इस नये पक्ष को समझने और आत्मसात् करने की आवश्यकता है, यह परिकल्पित (दर्शन) के अध्ययन का एक और कारण है।”<sup>१</sup>

‘राष्ट्रीय जीवन को समझने और आत्मसात् करने’ के सामान्य रूप को ब्राँकमेयर ने इस प्रकार प्रस्तुत किया—

“चेतना के मूल में तीन स्थितियाँ होती है—अभिव्यक्ति उपलब्धि और वस्तुकरण। इनमें से प्रथम स्थिति जिस पर अन्य दो परवर्ती स्थितियाँ निर्भर हैं, व्यक्ति मनुष्य में होती है। तर्क-बुद्धि पहले उसमें व्यक्त होती है, तभी वह इस या उस राजनीतिक, सामाजिक या नैतिक सस्था को उपलब्ध कर सकती या उसमें स्थित हो सकती है। और केवल इतना ही आवश्यक नहीं है कि वह व्यक्ति में अपने को व्यक्त करे। उसे उन सस्थाओं में अपने को उपलब्ध भी करना होगा, इसके पहले कि कला, धर्म या दर्शन में उसका वस्तुकरण हो सके।”<sup>२</sup>

अमरीकी इतिहास के इन्द्र का (बहुत कुछ हीगेल की रचना ‘फिलासफी ऑफ राइट’ के सन्दर्भ में) पर्यवेक्षण करते हुए स्नाइडर अन्त में उसके महान् संकट पर आते हैं, जिसका विश्लेषण द्वन्द्वात्मक रूप में प्रस्तुत तीन अवधियों में करने के बाद अपना सक्षिप्त निष्कर्ष इस प्रकार रखते हैं—

“अमरीकी लोक-आत्मा, जैसा हम उसे कह सकते हैं, महान् संकट में है, जो सहन-विन्दु के बहुत आगे, बढ़ता ही जाता है। वह अपने अन्दर ही दो, अगर युद्धरत नहीं, तो विद्वेषयुक्त हिस्सों में बँटी है जो कैन्सास में तो सीधे टकरा जाते हैं। यह एक बँटी हुई लोक-आत्मा बनती जाती है, उत्तर और दक्षिण, या मुक्त-राज्यों और गुलाम-राज्यों में बँटी हुई। हर दिल में यह सवाल जल रहा

१. ‘जर्नल ऑफ स्पेकुलेटिव फिलासफी’, अंक एक (१८६७), पृष्ठ १।

२ फ्रांसिस बी० हारमैन, ‘दो सोशल फिलासफी ऑफ दी सेण्ट लुई हीगेलियन्स’ (न्यूयार्क, १९४३), पृष्ठ ७-८।

है—क्या यह कथित सध एक अनन्त भगड़े में फँसा, द्वैतपूर्ण बना रहेगा, या एक और वास्तविक सध बनेगा ? युग की भावना, इतिहास की चेतना, पहले धीमे स्वर में आदेश देती सुनी जा सकती है, जो शीघ्र ही गर्जन भरे स्वर में फूट पड़ेगा । नियति का वह सूत्र जो सविधान के जन्म के समय ही उसमें बुन दिया गया और जिसने अपने गम्भीरतम अन्तर्विरोध का बोझ उस पर डाल रखा है, उसे अब निकालना होगा । आने वाले नेता के भविष्य-द्रष्टा शब्दों में, यह (लोक-आत्मा) आधी गुलाम आधी मुक्त नहीं रह सकती ।”<sup>१</sup>

स्नाइडर द्वारा गृह-युद्ध की व्याख्या में हैरिस ने एक रोचक टीका जोड़ी ।

“फ्रांस की क्रान्ति मानव इतिहास में द्वन्द्ववाद का एक विशाल विषय-पाठ थी और मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि उस आन्दोलन के अन्तर्विरोधों को हीगेल ने जिस गहराई तक देखा, वह आश्चर्यजनक है । किन्तु मुझे सन्देह है कि कार्लायल की भाँति, हीगेल ने भी शायद उस दिशा-सवेत के निश्चयात्मक महत्त्व को नहीं समझा जो विश्व-इतिहास में ऐसे रूप में व्यक्त होने लगा कि केवल सयुक्त-राज्य के इतिहास में उसे न समझना सम्भव नहीं था । शायद हम कह सकते हैं कि ‘अमरीकी दस वर्षीय युद्ध’ के बाद ही, जिसके बारे में आपने इतनी योग्यता से लिखा है, इस दिशा-सवेत में एक निश्चित अर्थमयता आयी । स्पेन और पुर्तगाल द्वारा औपनिवेशीकरण और फ्रान्स, स्पेन और इटली में लोकतान्त्रिक शासन के प्रयोग केवल तर्क को मर्यादाहीन बनाने के प्रयास हैं । वास्तव में कुछ ऐसा लगने लगा है, जैसे हमारे मजदूर सगठन और आन्दोलन, हमारी खुली चाँदी, हमारे बाल स्ट्रीट (न्यूयार्क का व्यापार-केन्द्र) के ट्रस्ट और इसी प्रकार के सकेतो की एक लम्बी कड़ी हमारे सामने आ रही है या भविष्य में उनकी छाया दिख रही है, जैसे मैकबेथ को देखकर विलाप करने वाले वैक्वो के प्रेतों की पक्ति (मैकबेथ और वैक्वो—शेक्सपियर के प्रसिद्ध दुःखान्त नाटक ‘मैकबेथ’ का नायक और एक पात्र), और लोकतान्त्रिक शासन के लिए खतरा उत्पन्न कर रही है । हमारे विश्वास को बनाये रखने वाली एकमात्र वस्तु यह है कि राजतन्त्र के पुराने रूप की वापसी सम्भव नहीं ।

“फिर हीगेल ने अपने घटना-क्रिया-विज्ञान के एक तिहाई में फ्रांस की क्रान्ति की विवेचना की है ।”<sup>२</sup>

ये उदाहरण पाठक को कुछ आभास देने के लिए पर्याप्त होंगे कि हीगेल के विचारों को अमरीकी राजनीति पर किस प्रकार लायू किया गया । आर्थिक

१. वही, पृष्ठ ६२ ।

२. वही, पृष्ठ ६३-६४ ।

द्वन्द्व और भी रोचक और अमरीकी के लिए बिल्कुल नया है। सस्थाओं के द्वन्द्व का सर्वेक्षण करने के बाद—परिवार (वाद), वैयक्तिक सम्पत्ति (प्रतिवाद) और राज्य (संवाद)—स्नाइडर उसको स्वयं अपने काल और वातावरण पर इस प्रकार लागू करते हैं—

“इस प्रकार व्यक्तिगत स्वामित्व के बाद एक और सस्यात्मक रूप आना चाहिए, या व्यक्तिगत स्वामित्व उसके द्वारा परिवर्तित और सशोधित होना चाहिए, जिसे हमने यहाँ नागरिक साम्यवाद कहा है। समाज को पुनः सम्पत्ति का स्वामी होना चाहिए, विशेषतः उसे स्वयं अपनी सम्पत्ति पर अधिकार करना चाहिए, धीरे-धीरे सावधानी से और न्यायपूर्वक यह निर्णय करते हुए कि उसकी अपनी सम्पत्ति क्या है। कारण, कि स्वतन्त्र व्यक्ति ने परिग्रहण की अपनी स्वतन्त्रता का दुरुपयोग करके समाज के धन को भी हथिया लिया है। फिर भी, निजी स्वामित्व के उचित अधिकार क्षेत्र में उस पर कोई खतरा नहीं आये, बल्कि नयी सामाजिक व्यवस्था में उस पर लगायी गयी सीमाओं के कारण उसे और अधिक सावधानी से सुदृढ और सुरक्षित किया जाये। किन्तु जहाँ यह स्वतन्त्रता का नाश करने वाला, और सचमुच आत्मघाती बन गया है, वहाँ इसे अपने-आप से बचाना जरूरी है। ..

“आज के सम्य ससार में सामाजिक एकतन्त्रवादी (मोनोक्रेट) सबसे रोचक व्यक्ति है। दोनों महाद्वीपों के लोग उसे एक प्रकार के भय के साथ देख रहे हैं, यह सोचते हुए उससे आगे क्या निकलने वाला है। किसी गणतन्त्र का कोई राष्ट्रपति, कोई राजा या सम्राट्, मनुष्य-जाति की दृष्टि को इस प्रकार आकर्षित नहीं करता, उसकी कल्पना को उद्वेलित नहीं करता, जैसे हमारा एकतन्त्रवादी। उनमें से तीन या चार ने विशाल आकृतियाँ प्राप्त कर ली हैं और सारे ससार का ध्यान उनकी ओर जाने लगा है। इस सम्बन्ध में विचित्र तथ्य यह है कि वह लोकतन्त्र की ही उत्पत्ति है और एकतन्त्र, लोकतन्त्र का ही उदीयमान् प्रतिरूप और उसकी परिपूर्ति प्रतीत होता है।

“अभी तक सामाजिक एकतन्त्रवादी अपने कार्य में पूर्णतः वैयक्तिक है, अपने निजी लाभ के लिए ही सचेष्ट है। क्या यही उसका अन्त है, या कि वह एक अन्य और उच्चतर सामाजिक उद्देश्य के लिए विकसित हो रहा है? हम समझते हैं कि वह सामाजिक इकाई का मान्य सस्थात्मक प्रशासक बनने के लिए प्रशिक्षित हो रहा है, जो इकाई उसे अन्ततः किसी प्रकार से चुनेगी। इस समय वह अपनी प्रतिभा के द्वारा अपनी शक्ति को ग्रहण करता है और निरकुश रीति से अपने लिए उसका प्रयोग करता है। किन्तु उसे अपनी वैयक्तिक स्थिति से ऊपर उठना है, और केवल अपने लिए ही कार्य न करके, सामाजिक रूप में

सभी के लिए करना है। वह सामाजिक सस्था का प्रशासन बाहर से नहीं, बल्कि अन्दर से करेगा, क्योंकि वह स्वयं उसका अभिन्न अंग होगा और इस रूप में उसका लक्ष्य सभी सस्थाओं का अन्तिम लक्ष्य होगा—ससार में स्वतन्त्रता का वस्तुकरण। उसकी सत्ता मनमानी या पितसत्तात्मक भी नहीं रह जायेगी, बल्कि सस्थात्मक होगी, जायद सयुक्त राज्य के राष्ट्रपति की भाँति संवैधानिक होगी। एक सघबद्ध सामाजिक ससार उसे अपना प्रमुख बना सकता है। ऐसी उच्च सेवा के लिए उसे पर्याप्त मुआवजा मिलेगा, लेकिन उसे वह अपने लिए स्वयं ही निर्धारित नहीं करेगा। ऐसा प्रतीत होता है कि आसन्न सामुदायिक स्वामित्व अभी ही उसकी माँग कर रहा है, और इस समय अपने भावी सस्थात्मक कार्य की तैयारी की प्रक्रिया में है।<sup>१</sup>

दूसरे शब्दों में, स्नाइडर ने राजकीय समाजवाद या उनके अपने शब्दों में 'एकतान्त्रिक लोकतन्त्र' की कल्पना संस्थागत स्वतन्त्र इच्छा के अन्तिम रूप की शक्ल में की थी। वे और ब्राक्रमेयर दोनों ही स्थानीय राजनीति में सक्रिय भाग लेते थे। ब्राक्रमेयर मिसौरी के नेफिटनेण्ट गवर्नर थे (१८७६-८०)।

दूसरी ओर हैरिस ने अपने मुख्य योगदान के लिए राष्ट्रीय शिक्षा का क्षेत्र चुना। सयुक्त राज्य के शिक्षा-आयुक्त के रूप में (१८८६-१९०६) सेन्ट लुई के दर्शन को शिक्षा के एक सिद्धान्त के रूप में प्रतिपादित करके और राष्ट्रीय, सार्वजनिक शिक्षा को स्वतन्त्रता के अन्तिम मूर्तरूप के रूप में प्रस्तुत करके, उन्होंने उस दर्शन को कार्यरूप में परिणत करने का प्रयास किया। 'शिक्षा अपनी मात्र पशु प्रवृत्ति के स्थान पर सामाजिक व्यवस्था को स्वीकार करने की प्रक्रिया है। यह अनन्त काल की स्वतन्त्रता के लिए क्षण की स्वतन्त्रता का परित्याग है।'<sup>२</sup>

जब ब्रान्सन ऐल्काँट ने सेन्ट लुई की यात्रा के समय यह सब जाना, तो वे अचम्भित रह गये। ये बातें न्यू-इंग्लैंड के परात्परवाद से बहुत दूर थी, जिसमें वे पले थे। फिर भी वे इनसे आकर्षित हुए, क्योंकि उन्होंने तत्काल समझ लिया कि 'आध्यात्मिक सम्बन्ध' में उनकी अपनी रुचि, लोकतन्त्र की इस हीगेलवादी व्याख्या के साथ समरम हो सकती थी। कॉन्क्रॉर्ड में दर्शन के ग्रीष्म विद्यालय के पीछे (१८७७-८०), जिसे ऐल्काँट और हैरिस ने संगठित किया था, यही आशा

१. डेण्डन जे० स्नाइडर, 'सोशल इंस्टिट्यूशन्स' (सेण्ट लुई, १९०१). पृष्ठ ३१६-३२०; ३३१, ३३२, ३३३-३३४।

२. पेसन स्मिथ द्वारा 'इन ऐप्रिसिएशन ऑफ विलियम टी० हैरिस' में उद्धृत, 'दी एजुकेशनल रेकार्ड' अंक सत्रह (१९३६) पृष्ठ १३४।

और योजना थी कि न्यू-इंग्लैंड के परात्परवाद और पश्चिम के लोकतान्त्रिक आदर्शवाद को एक जगह लाया जाये। किन्तु पूर्व और पश्चिम कॉन्फ़ॉर्ड में केवल मिले भर ही, क्योंकि इस समय तक इनमें से किसी में भी इतनी शक्ति शेष नहीं थी कि किसी बड़ी दार्शनिक परम्परा का सूत्रपात कर सके।

हीगेलवादी लोकतान्त्रिक आदर्शवाद को एक बहुत-कुछ असम्भाव्य दिशा से एक नयी प्रेरणा मिली। रेवरेण्ड डाक्टर एलिशा मुलफोर्ड, जो एपिस्कोपैलियन सम्प्रदाय (विशेषो द्वारा चर्च के प्रशासन को मानने वाला सम्प्रदाय) के पादरी थे और जीवन के अन्तिम वर्षों में (१८८०-८५) कैम्ब्रिज के धर्मशास्त्र विद्यालय में प्राध्यापक थे, उपदेशक से अधिक अध्येता थे। उन्होंने कई वर्ष जर्मनी में अध्ययन किया और ऐंग्लिकन मतानुयायी हीगेलवादी और सुधारक फ्रेडरिक डेनिसन मॉरिस के निजी मित्र बन गये। अमरीका वापस आने पर उन्होंने एक पुस्तक 'दी नेशन' (१८७०) प्रकाशित की, जिसे दर्शन और धर्मशास्त्र के पाठकों में बड़ी प्रतिष्ठा प्राप्त हुई। उसके बाद १८८१ में 'दी रिपब्लिक ऑफ गॉड' आई जिसमें उनके राष्ट्रवाद के धार्मिक पहलुओं को अधिक स्पष्ट रूप में व्यक्त किया गया। मुलफोर्ड की 'दी नेशन' कई दृष्टियों से आउनसन की रचना 'दी अमेरिकन रिपब्लिक' का प्रोटोस्टेण्ट प्रति रूप थी। मुलफोर्ड ने अपनी पुस्तक में आउनसन की रचना से बहुतेरे उद्धरण भी दिये, किन्तु उसके लक्ष्य और प्रभाव भिन्न थे। अमरीकी सविधान को पवित्रता का जामा पहनाने के बजाय, उसने लोकतन्त्र की राजनीति से ध्यान हटा कर, लोकतन्त्र के आदर्शों की धार्मिक अभिव्यक्ति की ओर खींचने का कार्य किया और इस प्रकार सामाजिक सिद्धान्त को, अतिरिक्त प्रेरणा प्रदान की। इंगलिस्तान से भिन्न, अमरीका में ईसाई समाजवाद का प्रादुर्भाव पहले आदर्शवादी समुदायों में हुआ। मुलफोर्ड ने अमरीका को 'ईश्वर के राज्य' की उस राष्ट्रवादी धारणा से परिचित कराया, जिसका इंगलिस्तान में कोलरिज और थॉमस आर्नल्ड ने बड़े प्रभावकारी ढंग से प्रचार किया था।

भूमिका में लेखक ने 'लन्दन के रेवरेण्ड श्री मॉरिस, हीगेल और स्टाल, ट्रेपडेलेनबुर्ग और ब्लण्टश्ली' के प्रति आभार प्रदर्शित किया है, किन्तु उनके स्रोतों के इस स्पष्ट वक्तव्य के बिना भी रचना की हीगेलवादी प्रकृति स्पष्ट होती। रचना का आरम्भ इस प्रकार होता है—

“राष्ट्रीय कानूनो और सस्थाओं में स्वयं राष्ट्र का साररूप अपनी उपलब्धि की ओर अग्रसर हो रहा है। राष्ट्र इस प्रकार राजनीतिक ज्ञान की एक वस्तु बन जाता है। ..

“राज्य की इस कल्पना को जिसमें एकता और निरन्तरता निहित है, जो राजनीति-शास्त्र की शर्त है, राजनीतिक अनुभववादी और राजनीतिक रूढ़िवादी

दोनों के विरुद्ध रखना है।... यह ऐसा तर्क है जो राजनीति में पहले से मान लिया जाता है—अगर राजनीति ज्ञान का एक विषय हो—किन्तु यह तर्क राष्ट्र की आवश्यक अवधारणा में निर्मित होता और राष्ट्र की उपलब्धि में व्यक्त होता है। यह तर्क के उन अनुवर्त रूपों में नहीं है, जो स्कूली धारणाओं में मिलते हैं। इस अवधारणा में जो कुछ सुचारु रूप से चलता है, उसे निश्चय ही कायम रखना है, किन्तु राजनीति-शास्त्र को इसके कार्य के नियमों और स्थितियों को समझना है।...

“राष्ट्र एक नैतिक सघटन है।...”<sup>१</sup>

मुलफोर्ड जनता की अग्रणी इच्छा को, जो प्रभु है, उसके सदस्यों के व्यक्तित्वों की उपलब्धि के रूप में प्रस्तुत करते हैं। हर व्यक्ति को ‘मानवी प्रकृति के अधिकार’ हैं, क्योंकि ‘मनुष्य ईश्वर की आकृति में बना है।’ इन प्राकृतिक अधिकारों की उपलब्धि विधेयात्मक अथवा नागरिक अधिकारों के द्वारा होती है, जिसका अर्थ है कि अधिकार को ‘संस्थागत’ बनाना आवश्यक है। राष्ट्र का प्रभु या ‘वास्तविक’ सविधान एक कानूनी सविधान का निर्माण करके और संवैधानिक अधिकारों को निरूपित करके अपने को ‘औपचारिक’ रूप प्रदान करता है। कानूनी व्यवस्था अपने आप में कोई लक्ष्य नहीं है। ‘उसका मूल्य उस जीवन पर ही आधारित है, जिसका वह संरक्षण करती है।’ अतः जनता का प्रतिनिधि किसी विशेष-क्षेत्र या हित के प्रति उत्तरदायी नहीं है, वरन् राष्ट्र के हर सदस्य के निजी विकास के लिए ‘केवल राष्ट्र और ईश्वर के प्रति’ उत्तरदायी है।

अतः आन्तरिक रूप में ‘राज्य-सघ’ की भावना, प्रभुत्व चाहने वाले व्यापार या निजी हितों की भावना है। राष्ट्रीय भावना, स्वाधीनता चाहने वाले प्रजाधिपत्यों की भावना की प्रतिपक्षी है। स्वतन्त्रता की माँग है कि वे राष्ट्र के अधीन हों। बाह्य रूप में, राष्ट्रवाद का प्रतिपक्षी साम्राज्यवाद है, क्योंकि साम्राज्य स्वतन्त्रता के वजाय अपना फैलाव चाहने वालों का समूह है।

इस अन्तिम विषय को मुलफोर्ड ने ‘दी रिपब्लिक ऑफ गॉड’ में सार्विक धर्म-संगठन के एक सिद्धान्त के रूप में विकसित किया। राष्ट्र ईश्वर के हाथों बनते हैं, वे सभी पवित्र, चुने हुए लोग हैं, जिनका लक्ष्य एक ही है, अर्थात् मानवता का उद्धार। धार्मिक भाषा और भावना का लोकतान्त्रिक राष्ट्रवाद से यह मिश्रण अमरीकी समाज में भी वैसी ही सफल शक्ति प्रमाणित हुआ, जैसे यूरोप में। उसने स्पष्टतः सामाजिक नुषार को एक धार्मिक प्रेरणा प्रदान की

१ एलिशा मुलफोर्ड, ‘दी नेशन, दी फाउण्डेशन ऑफ सिविल ऑर्डर ऐण्ड पोलिटिकल लाइफ इन दी यूनाइटेड स्टेट्स’ (बोस्टन, १८८१), पृष्ठ ५-६।

और इस प्रकार धर्म-सगठनों को 'आध्यात्मिकता' पर उनके कथित एकाधिकार से वंचित किया। वस्तुतः इसने सामाजिक लक्ष्य के लिए कार्य करने वालों में धर्म-सगठनों को भी शामिल कर लिया। किन्तु इसका कुछ और भी महत्व था, क्योंकि इसने अत्यधिक शास्त्रीय प्रतीत होने वाली व्यवस्था को एक सामान्य सामाजिक अर्थ प्रदान किया। बहुतेरे शास्त्रीय आदर्शवादियों के लिए हीगेल के दर्शन का यह रूप एक आस्था बन गया और इसने उन्हें धार्मिक निष्ठा का ऐसा क्षेत्र प्रदान किया जो धर्म-सगठन नहीं दे सके थे। राजनीति के शास्त्रीय और राष्ट्रीय दोनों ही क्षेत्रों में दार्शनिक-राजनेताओं की एक पीढ़ी आयी।

इस आदर्शवाद ने शिक्षा के एक दर्शन और एक सामाजिक नीतिशास्त्र को भी जन्म दिया, जिनका अमरीकी संस्कृति पर क्रान्तिकारी प्रभाव पड़ा और उन्होंने लोकतन्त्र को विचार और कार्य की एक व्यापक पद्धति प्रदान की। राष्ट्रीय स्वतन्त्रता को सभी नागरिकों की क्षमताओं की 'उपलब्धि' के द्वारा प्राप्त होने वाले एक विधेयात्मक लक्ष्य के रूप में प्रस्तुत करने से सार्वजनिक शिक्षा-व्यवस्था को अतिरिक्त महत्व मिला और उसका प्रत्यक्ष सम्बन्ध स्कूल के बाहर के सामाजिक अनुभव से स्थापित हुआ। आदर्शवाद के एक शिक्षक ने कहा—

“हमें हीगेल के सामने 'प्रभु-प्रभु' की गुहार लगाने की कोई ज़रूरत नहीं, किन्तु उनके व्यापक प्रभाव के कारणों को स्वीकार करना पड़ेगा। जिस निरपेक्षवाद को बहुतेरे लोग भ्रम उत्पन्न करने के लिए सुविधाजनक पाते हैं, उसका अन्ततः मनुष्य द्वारा अपने को ईश्वर की अनुकृति बनाने के प्रयास से बहुत थोड़ा सम्बन्ध है। बल्कि, उसका सम्बन्ध दार्शनिक और धर्मशास्त्रीय प्रगति की स्थितियों को मिलने वाले कुछ योगदान से है, जिसके बिना वस्तुओं का कोई सिद्धान्त असम्भव या असम्बद्ध हो जायेगा। अनुभव स्वयं ही अपना निर्णायक है। एक शब्द में, यही हीगेल की युग-प्रवर्तक खोज है।”<sup>१</sup>

यह विश्वास कि 'अनुभव स्वयं अपना निर्णायक है,' अमरीकी दर्शन और अमरीकी लोकतन्त्र दोनों के लिए एक आधारभूत सिद्धान्त बन गया। इसके दो नेताओं के दो वक्तव्यों से हमें कुछ पता चलेगा कि इसका व्यवस्थित, प्राविधिक विकास किस प्रकार हुआ।

“मन सहकारी व्यक्तित्वों से मिलकर बनी हुई एक आगिक इकाई है, कुछ उसी तरह, जैसे किसी वाद्य-वृन्द का संगीत मित्र किन्तु सम्बन्धित ध्वनियों से मिलकर बनता है। कोई इस बात को आवश्यक या तर्कसंगत नहीं मानेगा कि

१ आर० एम० वेनली 'कण्टेम्पररी थियॉलॉजी ऐण्ड थिडिज्म' (न्यूयार्क, १८६७), पृष्ठ १८७।

संगीत को दो प्रकारों में विभक्त किया जाये—सम्पूर्ण वाद्य-वृन्द का और अलग-अलग वाद्यों का। इसी प्रकार, सामाजिक मन और व्यक्ति-मन दो प्रकार के मन भी नहीं हैं।

“सामाजिक मन की एकता सहमति में नहीं, बल्कि सगठन में होती है, इस तथ्य में कि उसके अंगों के बीच पारस्परिक प्रभाव या कारणता होती है, जिसके द्वारा जो कुछ भी होता है, वह अन्य हर वस्तु से सम्बन्धित होता है और इस प्रकार सम्पूर्ण का एक परिणाम होता है। परिणाम, वाद्य-वृन्द के संगीत की भाँति समरस होता है या नहीं, यह विवाद का विषय हो सकता है, किन्तु उसकी ध्वनि, चाहे मधुर हो अथवा नहीं, एक मार्मिक सहयोग की अभिव्यक्ति होती है, इससे इनकार नहीं किया जा सकता।

“सामाजिक चेतना, या समाज का एहसास, आत्म-चेतना से अभिन्न है, क्योंकि किसी प्रकार के सामाजिक समूह के सन्दर्भ के बिना हम अपने वारे में नहीं सोच सकते और उस समूह के वारे में भी अपने सन्दर्भ में ही सोच सकते हैं। दोनो चीजें साथ-साथ चलती हैं और वास्तव में हमें एक बहुत कुछ उलभी हुई निजी या सामाजिक इकाई की चेतना होती है जिसका कभी विशिष्ट पक्ष प्रमुख होता है, कभी सामान्य।

“व्यक्ति और समाज जुड़वाँ होते हैं, एक को जानने के साथ ही हम दूसरे को भी जान लेते हैं और एक अलग स्वतन्त्र अह की धारणा भ्रामक है।...

“हमारी लोकतान्त्रिक व्यवस्था का लक्ष्य नैतिक एकता का अधिक विशाल सगठन बनना है और जहाँ तक व्यक्ति की भावना में यह इस लक्ष्य को प्राप्त करती है, वहाँ तक उस व्यक्ति में अन्य मनुष्यों के प्रति इस खुले और सीधे दृष्टिकोण का पोषण करती है। विचार में और बहुत-कुछ तथ्य में भी हम एक प्रजाधिपत्य हैं, जिसमें हर एक, आवश्यकता के साथ-साथ अपनी इच्छा और बुद्धि के अनुसार सदस्य है और तदनुसार जिसमें सदस्यों के बीच पारस्परिक निष्ठा की मानवी भावना स्वभावतः व्याप्त है।

“यह तथ्य ही कि हमारे युग ने बड़ी हद तक सभी प्रकार के गठन का परित्याग कर दिया है, एक दृष्टि से स्थायी उत्पत्ति के अनुकूल है, क्योंकि इसका अर्थ है कि हम फिर से मानव-प्रकृति का सहारा ले रहे हैं, उसका, जो स्थायी और सारभूत है, जिसका पर्याप्त अभ्यास मन की किसी उत्पत्ति को संप्राप्त बनाने का प्रमुख माध्यम होता है।”<sup>१</sup>

१. चार्ल्स हार्टन कूले, 'सोशल आर्गनाइजेशन, ए स्टैंडो ऑफ दी लार्जर माइण्ड' (न्यूयार्क, १९१२), पृष्ठ ३, ४, ५, १२२, १७६।

“लोकतान्त्रिक समाज वाह्य सत्ता के सिद्धान्त का खण्डन करता है, अतः उसके लिए आवश्यक है कि उसके स्थान पर स्वेच्छया प्रवृत्ति और रुचि को रखे। इन्हे केवल शिक्षा द्वारा उत्पन्न किया जा सकता है। किन्तु एक अधिक गम्भीर व्याख्या भी है। लोकतन्त्र केवल एक प्रकार का शासन ही नहीं है। यह मुख्यतः सम्बद्ध जीवन का, संयुक्त सम्प्रेषित अनुभव का एक ढँग है। घरती पर ऐसे व्यक्तियों की संख्या में वृद्धि जो किसी एक रुचि में इस प्रकार सहभागी हो कि हर एक को अपना कार्य दूसरो के कार्यों के सन्दर्भ में करना हो और अपने कार्य को अर्थ और दिशा प्रदान करने के लिए दूसरो के कार्य को ध्यान में रखना हो, वर्ग, जाति और राष्ट्रीय क्षेत्र की उन बाधाओं को तोड़ने का कार्य है जिन्होंने मनुष्यों को अपने कार्यकलाप के सम्पूर्ण अर्थ को समझने से रोका है। सम्पर्कस्थलों की संख्या और विभिन्नता में यह वृद्धि उन उद्दीपनों की विभिन्नता में वृद्धि को व्यक्त करती है जिनकी किसी व्यक्ति पर प्रतिक्रिया होती है। फलस्वरूप यह उसके कार्य में विभिन्नता को प्रोत्साहित करती है। जो शक्तियाँ उस समय तक दबी रहती हैं, जब तक कार्य की प्रेरणाएँ आशिक होती हैं, वे इससे मुक्त हो जाती हैं। किसी भी ऐसे समूह में शक्तियाँ दबी रहेगी जो अपने अलगाव के द्वारा बहुसंख्यक रुचियों को अपने से बाहर रखेगा।

“रुचियों में सहभाग के क्षेत्र का विस्तार और अधिक भिन्नतापूर्ण निजी क्षमताओं की मुक्ति, जो लोकतन्त्र की विशेषता है, निःसन्देह विचार और चेतन-प्रयास का फल नहीं है। इसके विपरीत, ये विशेषताएँ विनिर्माण और व्यापार, यात्रा, निष्क्रमण और पारस्परिक सम्पर्क की पद्धतियों के विकास से उत्पन्न हुईं, जो प्राकृतिक ऊर्जा पर विज्ञान के अधिकार के फलस्वरूप हुआ। किन्तु एक और अधिक वैयक्तीकरण और दूसरी तरफ रुचियों में अधिक व्यापक सहभाग, ऐसा हो जाने के बाद, फिर उन्हें कायम रखना और उनका प्रसार करना सुविचारित प्रयास का विषय है। स्पष्टतः ऐसे समाज को, जिसके लिए अलग-अलग वर्गों में बँट कर जन्म जाना घातक होगा, यह देखना पड़ेगा कि वौद्धिक अवसर सभी को समान और आसान शर्तों पर उपलब्ध हो।”

## समानता और समैक्य

“अष्ट लोकतान्त्रिक शासन अन्ततः राष्ट्र को अष्ट कर देगा और जब

१ जान डुई, 'डेमाक्रेसी ऐन्ड एजुकेशन, ऐन इन्ट्रोडक्शन टु दी फिलॉसफी ऑफ एजुकेशन' (न्यूयार्क, १९१६), पृष्ठ १०१-१०२।

कोई राष्ट्र भ्रष्ट हो जाता है, तो फिर उसका उद्धार नहीं होता। प्राण निकल जाते हैं, केवल लाश बच रहती है और उसे भी भाग्य अपना हल चला कर लुप्त हो जाने के लिए दफन कर देगा।

“लोकप्रिय शासन का अधिकतम गन्दे और पतनशील प्रकार की निरंकुशता में यह परिवर्तन, जो धन के असमान बँटवारे का अनिवार्य फल होता है, अब कोई सुदूर भविष्य की बात नहीं है। संयुक्त-राज्य में यह शुरू हो चुका है और हमारी आँखों के सामने तेज़ी से हो रहा है। हमारी विधान-मण्डलीय सस्थाओं का स्तर निरन्तर गिर रहा है। उच्चतम योग्यता और चरित्र के व्यक्ति राजनीति का परित्याग करने को बाध्य हो रहे हैं और दलाल की चालाकी, राजनेता की प्रतिष्ठा से अधिक महत्वपूर्ण हो गयी है। मतदान अधिक लापरवाही से होने लगा है और धन की शक्ति बढ़ रही है। सुधारों की आवश्यकता के प्रति लोगों को जागरूक बनाना अधिक दुश्कर और उन्हें क्रियान्वित करना अधिक कठिन हो गया है। राजनीतिक मतभेद, सैद्धान्तिक मतभेद कम होते हैं और अमूर्त विचार अपनी शक्ति खोते जा रहे हैं। दल ऐसे नियन्त्रण में जा रहे हैं जिन्हें सामान्य शासन में अल्प तन्त्र और तानाशाही कहा जायगा। ये सब राजनीतिक ह्रास के प्रमाण हैं।”<sup>१</sup>

विवेकशील लोकतन्त्रवादी अधिकाधिक समझ रहे थे कि न केवल दलीय पद्धति, बल्कि आर्थिक व्यवस्था भी ठीक से काम नहीं कर रही है। विशेषतः आठवें दशक की मन्दी के बाद, प्रगति में जिस विश्वास का उपदेश दिया जाता था, उसे कायम रखना असम्भव था। जैसा हेनरी डेमारेस्ट लॉयड ने निर्विवाद रूप में सिद्ध कर दिया, धन से प्रजाधिपत्य नहीं बन रहा था। नियन्त्रण एक घनिक-तन्त्र के हाथ में आ गया था और अब प्रश्न ‘धन बनाम प्रजाधिपत्य’ का था। अगर लोकतन्त्र को जीवित रहना था, तो पुनः समानता प्राप्त करना आवश्यक था। समस्या अत्यधिक यथार्थ और व्यावहारिक थी। इसी तरह समस्या के हल भी व्यावहारिक अनुभव से निकले थे और उनका उद्देश्य उपयोगी होना था। हेनरी जार्ज की रचना ‘प्रोग्रेस ऐण्ड पावर्टी’ (१८७६), एडवर्ड बेलामी की पुस्तक ‘ईक्वालिटी’ (१८६७) और इनके बीच में आने वाले अन्य ग्रन्थों के घरेलू सिद्धान्त, जो पापुलिस्ट मतानुयायियों के लिए धर्मग्रन्थ के समान थे, विद्वान् राजनीति-शास्त्रियों को प्राविधिक त्रुटियों और अनालोचित मान्यताओं से भरे प्रतीत होते थे। फिर भी इन्हें अदार्शनिक कह कर नहीं छोड़ा जा सकता,

१. हेनरी जार्ज, ‘प्रोग्रेस ऐण्ड पावर्टी’ (मॉडर्न लाइब्रेरी संस्करण, न्यूयार्क, १९२६), पृष्ठ ५३२-५३३।

क्योंकि अपने अधिक वैज्ञानिक समकालीनों की अपेक्षा इन्होंने अमरीकी समाज के रोग को अधिक गहराई तक पकड़ा। इनके लेखक स्वयं अपने लोकतान्त्रिक विश्वास के दृष्टिकोण से ये आलोचनाएँ करने में सफल हुए, जिससे उनके तर्क उसी समाज द्वारा पसन्द किये गये, जिसकी उन्होंने आलोचना की, किन्तु जिसके वे सामान्य उदाहरण भी थे। ऐसे लोकतन्त्रवादी दार्शनिक “राजनीतिक अर्थशास्त्र का चरित्र विल्कुल बदल दे सकते हैं, उससे वास्तविक विज्ञान की सम्बद्धता और नैश्चित्य दे सकते हैं और जनसाधारण की आकाक्षाओं के साथ उसकी पूर्ण सहानुभूति स्थापित कर सकते हैं, जिनसे यह अब तक दूर रहा है।”<sup>१</sup> इस प्रकार की रचनाएँ, कठिनाई के समय, सदैव तत्पर सहायको का काम देती हैं और अब भी अमरीकी पुस्तकों की महान् सूची में रखी जाती हैं, और जब भी कभी कोई बड़ा संकट, या समय-समय पर होने वाली मन्दी के कारण सामयिक अन्तर्दर्शन की प्रवृत्ति जागती है, तो इनकी याद की जाती है।

हेनरी जार्ज की ‘प्रोग्रेस ऐण्ड पावर्टी’ की शक्ति को अंशतः इस तथ्य से समझा जा सकता है कि उसका जन्म प्रत्यक्षतया उनके अपने कष्टों और प्रेक्षणों से हुआ। तेज़ी के दिनों में, कैलिफोर्निया में एक सघर्षरत मुद्रक और सवाददाता के रूप में, प्रकृति द्वारा घन के एक अत्यधिक उन्मुक्त प्रदर्शन के बीच स्वयं अपनी गरीबी उन्हें उलझन में डालती थी। वे फिलाडेल्फिया से आये थे और बैजामिन फ्रैंकलिन द्वारा बताये दूरदर्शिता, मितव्ययिता और सद्गुणों के उपाय द्वारा बड़ी ईमानदारी से घनी और ज्ञानी बनने का प्रयास कर रहे थे। आम नई जगह बसने वाले लोगों की तरह मेहनत करते हुए, वे कल्पनाएँ करने लगे और सपने देखने लगे। उन्होंने अपनी बहन को, जो पूर्व में ही थी, लिखा—

“स्वर्ण-युग की, भविष्य के नवयुग की मुझे कितनी चाह है, जब हर कोई अपनी सर्वोत्तम और श्रेष्ठतम प्रवृत्तियों का अनुसरण करने को स्वतन्त्र होगा, उन प्रतिबन्धों और आवश्यकताओं से मुक्त होगा जो हमारे समाज की वर्तमान स्थिति उस पर लादती हैं तब गरीब से गरीब और छोटे से छोटे को भी अपनी सारी ईश्वर प्रदत्त मन शक्तियों का उपयोग करने का अवसर मिलेगा और वह अपने समय के सर्वोत्तम अर्थ को ऐसी ज़रूरतें पूरी करने के लिए मेहनत करने में लगाने को मजबूर नहीं होगा, जो पशु के स्तर से कुछ ही ऊँची हैं। ..

“इसमें क्या आश्चर्य कि मनुष्यों को स्वर्ण की लालसा रहती है और वे उसके लिए लगभग कुछ भी देने को तैयार रहते हैं, जबकि स्वर्ण हर जगह व्याप्त है—उनके हृदयों की शुद्धतम और पवित्रतम आकाक्षाओं और उनकी

श्रेष्ठतम शक्तियों के उपयोग में भी । कितने खेद की बात है कि हम सन्तुष्ट नहीं रह सकते । क्या ऐसा है ? कौन जानता है ? कभी-कभी हमारे अत्यधिक सम्य जीवन के भयकर संघर्ष से मुझे पूर्ण अरुचि हो जाती है और मैं सोचता हूँ कि अच्छा हो मैं शहरो और व्यापार की धक्कमधक्का, खीचतान और चिन्ताओं से बिल्कुल दूर चला जाऊँ और किसी पहाड़ी ढाल पर, जो दूर से इतनी धुँधली और नीली दिखाई देती है, कोई ऐसा स्थान खोज लूँ जहाँ मैं उन सबको एकत्र कर सकूँ जिनसे मुझे प्रेम है और प्रकृति व हमारे अपने साधन जो कुछ प्रदान करें, उसी में सन्तुष्ट होकर रहूँ । लेकिन दुर्भाग्य कि उसके लिए भी धन आवश्यक है ।”<sup>१</sup>

“प्राकृतिक” वाहुल्य के बीच गरीबी के इस विरोधाभास से परेशान और निरुत्साहित, उन्हें बड़ा धक्का लगा और अचम्भा हुआ, जब वे (व्यापार के सिलसिले में) न्यूयार्क गये और वहाँ उन्होंने ‘सामाजिक’ विषमता की पराकाष्ठाएँ देखी, अमीर और गरीब को साथ-साथ देखा । यह समस्या मूलतः उनकी अपनी समस्या जैसी ही थी, उन्होंने इसे हल करने की ‘शपथ ली’ । शैशव के विश्वास और बाद के अनुभव दोनों से ही उन्हें यह यकीन था कि ईश्वर उदार है और भोजन के अभाव को कष्टों का कारण बताने के मैल्यसवादी प्रयास ‘धर्म-निन्दक’ हैं । उन्होंने निरन्तर ‘परमपिता के विदान्य’ की बात कही । इसके अतिरिक्त, उन्हें ईश्वरीय न्याय में एक ‘प्राकृतिक व्यवस्था’ या ईश्वरेच्छा के अनुरूप सामाजिक व्यवस्था में विश्वास था । अन्य प्राकृतिक अधिकारों के साथ, मनुष्य के ‘सम्पत्ति का प्राकृतिक अधिकार’ भी है, एक पवित्र अधिकार, जो इस पर आधारित है कि ईश्वर सबका समान रूप से ध्यान रखता है । ऐसे अधिकारों के खण्डन को जार्ज ईश्वरीय व्यवस्था का श्रद्धालु खण्डन मानते थे ।

यह विश्वास, ईश्वर के समाजीकृत राज्य में हीगेलवादी विश्वास से बिल्कुल भिन्न था । राजकीय समाजवाद और साम्यवाद, दोनों ही जार्ज के विचार में आदर्शवादी समुदायों से जुड़े हुए थे । “ऐसे रूप के निकट किसी रूप में समाजवाद का सफल प्रयोग आधुनिक समाज नहीं कर सकता । एकमात्र उस शक्ति का, जो इसके लिए कभी भी सक्षम प्रमाणित हुई है—एक सवल और निश्चित धार्मिक विश्वास—अभाव है, और वह दिन व दिन कम होनी जाती है ।”<sup>२</sup>

१. जार्ज रेमान्ड गीगर ‘दी फिलॉसफी ऑफ हेनरी जार्ज’ ( ग्रैंट फॉवर्स, एन० डी०, १९३१ ) पृष्ठ ३०-३१ । यहाँ जार्ज की वहन के नाम १६ सितम्बर, १८६१ का एक पत्र उद्धृत किया गया है ।

२. हेनरी जार्ज, ‘प्रोग्रेस ऐण्ड पावर्टी’, पृष्ठ ३२० ।

निजी सम्पत्ति में जार्ज के विश्वास के साथ-साथ उनका यह विश्वास भी था कि पूँजी और श्रम में कोई स्वभावतः अन्तर्निहित सघर्ष नहीं है।

पूँजी और श्रम केवल एक ही वस्तु के भिन्न रूप हैं—मानवी प्रयास। पूँजी श्रम द्वारा उत्पन्न होती है। यह वस्तुतः केवल वस्तु पर लगाया गया श्रम है।...अतः जिन परिस्थितियों में मुक्त प्रतियोगिता चल सकती है, उनमें वेतन को एक सामान्य स्तर पर लाने वाला और मुनाफो में बहुत-कुछ समानता लाने वाला सिद्धान्त, वेतन और व्याज में यह सन्तुलन स्थापित करने और कायम रखने का भी काम करता है।...व्याज और वेतन का एक साथ ही बढ़ना या घटना जरूरी है।”<sup>१</sup>

इतना कुछ उन्होंने जे० एस्० मिल की ‘पोलिटिकल एकाॅनमी’ से सीखा था और इस ‘सिद्धान्त’ को वे न्यायपूर्ण प्राकृतिक व्यवस्था का अंग मानते थे। इसी प्रकार वे यह भी मान कर चले कि श्रम-विभाजन लाभदायक होता है। वे इसे ‘समाकलन की, कार्यों और शक्तियों के विशिष्टीकरण की प्रक्रिया’ कहते थे, जो मनुष्यों को सामाजिक सगठन में एकत्रित करती है।

इन सिद्धान्तों के आधार पर उन्होंने एक ‘प्रगति का नियम’ निरूपित किया, जिससे उनका तात्पर्य उत्पादन-व्यवस्था का एक ऐसा ढँग सुझाना था, जिसमें मनुष्यों को अवसर मिले कि वे मानवी ऊर्जाओं का अधिकतम अंश सुधार करने में लगायें और न्यूनतम अंश ‘केवल अस्तित्व को कायम रखने’ में।

“मनुष्य जब परस्पर अधिक निकट आते हैं और परस्पर सहयोग के द्वारा सुधार में जुगाई जा सकने वाली मानसिक शक्ति में वृद्धि करते हैं, तो वे प्रगति की ओर उन्मुख होते हैं, किन्तु जैसे ही सघर्ष उत्पन्न होता है, या सम्बद्धता से स्थिति की असमानता उत्पन्न होती है, वैसे ही प्रगति करने की यह प्रवृत्ति क्षीण होती है, रुक जाती है और अन्ततः दिशा उलट जाती है।”<sup>२</sup>

यह निरूपण, इतिहास का नियम उतना नहीं है, जितना सुख-प्राप्ति का उपाय। यह एक ‘नैतिक’ नियम है। इतिहास-दर्शन के प्रति जार्ज का दृष्टिकोण शोपेनहॉर<sup>३</sup> के समान तिरस्कार का था। इतिहास प्रगति नहीं है। यह प्रगति और ह्रास के चक्रों का एक क्रम है।

१. वही, पृष्ठ १६८-१६९।

२. वही, पृष्ठ ५०८।

३. हीगेल और स्पेन्सर, दोनों की अपेक्षा जार्ज का रुकाव शोपेनहॉर की ओर अधिक था, इसकी चर्चा के लिए गीगर की पुस्तक पृष्ठ ३३०-३३१ देखिए।

“अगर प्रगति का क्रम इस प्रकार चलता कि उससे मनुष्य की प्रकृति में सुधार होता और इस प्रकार आगे प्रगति होती, तो चाहे कभी-कभी अवरोध आ जाते, किन्तु सामान्य नियम यह होता कि प्रगति निरन्तर होती जाती । एक कदम के बाद अगला कदम उठता और सम्यता का विकास उच्चतर सम्यता में होता । न केवल सामान्य नियम, बल्कि ‘सार्वत्रिक नियम’ इसके विपरीत है । धरती न केवल मृत मनुष्यों बल्कि मृत साम्राज्यों की भी कब्र है । बजाय इसके कि प्रगति मनुष्यों को और अधिक प्रगति के योग्य बनाये, हर सम्यता जो अपने समय में उतनी सशक्त और प्रगतिशील थी जितनी हमारी इस समय है, अपने आप ही रुक गयी ।”<sup>१</sup>

अतः प्रगति की समस्या ऐतिहासिक समस्या न होकर, नैतिक और आर्थिक समस्या थी । किन स्थितियों में ‘प्रगति के नियम’ का उल्लंघन होता है ?

जार्ज का उत्तर बड़ा सीधा-सादा था । साहचर्य से भीड़ उत्पन्न होती है । भीड़ होने से किराये बढ़ते हैं । किरायों की असमानता उनके लिए ‘अनर्जित आय’ उत्पन्न करती है, जिनके पास मूल्यवान् भूमि का एकाधिकार है । अगर भूस्वामी का किराया उससे ले लिया जाये, तो समानता पुनः स्थापित हो जायेगी और प्रगति फिर हो सकेगी ।

हेनरी जार्ज के दुर्भाग्य से, वे हजारों अमरीकी किसान जिन्हें विश्वास हो गया था कि उन्होंने गरीबी का कारण खोज लिया है, उनके निदान से उत्साहित नहीं हुए और उनके निदान का स्वागत करने वाले हजारों गहरी मजदूर उन्हें समाजवाद की अच्छाइयों का विश्वास नहीं दिला सके । फिर भी, दार्शनिक दृष्टि से उन्होंने अपना मूल लक्ष्य प्राप्त कर लिया । उन्होंने अपने देशवासियों में यह चेतना उत्पन्न की कि राष्ट्र के धन का, विशेषतः भू-सम्पत्ति का ‘अप्रगतिशील’ प्रयोग किया जा रहा था और यह कि अगर केवल मनुष्य ‘समानता में साहचर्य’ को अपना लें, तो ‘ईश्वर के विदान्य’ में प्राकृतिक प्रसाधन उन्हें उपलब्ध हो जायें ।

प्राकृतिक प्रसाधनों के सार्वजनिक नियन्त्रण के द्वारा अमरीकियों में गरीबी के विनाश की आशा जगाने में जो काम हेनरी जार्ज ने किया, वही काम एडवर्ड वेल्सामी ने उनमें यह भावना उत्पन्न करने में किया कि औद्योगिक प्रसाधनों और आविष्कारों का अधिक समानतापूर्ण और व्यवस्थित उपयोग करके कितनी प्रगति की जा सकती है । उनके उपन्यास ‘लुकिंग बैकवर्ड’ (१८८८) ने एक समाजवादी राष्ट्रवादी आन्दोलन को जन्म दिया, जिसने देश के सभी भागों में

मध्यमवर्गों के बड़े हिस्से की कल्पना और शक्तियों पर गहरा प्रभाव डाला। अधिकांश बड़े शहरों में 'वेलामी क्लबो' की स्थापना हुई, जिसमें से कुछ श्रम भी है। इन क्लबो के कार्यकलापो के द्वारा सार्वजनिक स्वामित्व की मांग को बढ़ावा मिला और शताब्दी के अन्तिम दशक में पाँपुलिस्ट आन्दोलन के प्रसार की अतिरिक्त गति मिली।

वेलामी के राष्ट्रवाद का दार्शनिक अभिविन्यास असाधारण है। युवावस्था में उन्होंने एक पुस्तिका 'दी रेलिजन ऑफ सॉलिडेरिटी' लिखी जिसमें उन्होंने उन दिनों प्रचलित और लोकप्रिय इस धारणा को एक दार्शनिक व्यवस्था के रूप में विकसित किया कि मनुष्य में अपकेन्द्रिक और अभिकेन्द्रिक शक्तियाँ होती हैं। प्रकृति और समाज, दोनों मूलतः अभिकेन्द्रिक और अपकेन्द्रिक शक्तियों का सन्तुलन है और यह सन्तुलन ही समैक्य का सार है। भौतिक और सामाजिक प्राणी के रूप में मनुष्य एक आगिक इकाई का अंग है। यद्यपि यह विचार लोकतान्त्रिक राष्ट्रवाद का सामान्य अंग था, किन्तु अपने साथी लोकतन्त्रवादियों में से अधिकांश की अपेक्षा वेलामी इसे अधिक गम्भीरता से लेते थे। तब उनके मन में एक असाधारण प्रेरणा आयी—श्रम का समाजीकरण कर दिया जाये और इस प्रकार जनता समैक्य को सम्पूर्ण कर दिया जाये। श्रम एक राष्ट्रीय 'कर्तव्य' हो—

“राष्ट्रवादी...बिना विभिन्न नागरिकों की सापेक्ष विशिष्ट सेवाओं का कोई ख्याल किये, सभी लोगों के निर्वाह की समान व्यवस्था को नागरिकता का एक अंग और एक अनिवार्य शर्त (बनाएँगे)। दूसरी ओर ऐसी सेवाएँ प्रदान करना, भुखमरी के विकल्प के साथ नागरिक इच्छा पर छोड़ने के बजाय, एक सामान्य नियम के अन्तर्गत, एक नागरिक कर्तव्य के रूप में आवश्यक होगा, ठीक उसी तरह जैसे अन्य प्रकार के कराधान या सैनिक सेवा, जो ऐसे सामान्य-कल्याण के हित में नागरिकों पर लागू की जाती है, जिसमें हर एक का समान भाग होता है।”<sup>१</sup>

राष्ट्रीय सेवा के रूप में श्रम के सगठन का लक्ष्य प्राप्त करने के लिए वेलामी और उनके राष्ट्रवादी क्लब मुख्यतः उपयोगी सेवाओं के राष्ट्रीयकरण पर निर्भर करते थे। सारी बुराई की जड़ के रूप में, प्रतियोगिता को पूरी तरह समाप्त कर देना था। इस 'विरादरी' में सारी मनुष्य-जाति शामिल होती। यह महत्वपूर्ण है कि राष्ट्रीयकरण के कार्य-क्रम में समैक्य की राष्ट्रवादी धारणा निहित नहीं थी। आन्दोलन का नैतिक आधार मानवतावादी और बहुदेशीय था। सभी मनुष्य

१. जार्ज वर्नार्ड शॉ द्वारा सम्पादित 'दी केबियन एसेज इन सोशलिज़्म' में 'इन्ट्रोडक्शन टू दी अमेरिकन एडिशन' (न्यूयार्क, १८६०) पृष्ठ १७।

समान हैं क्योंकि हर मनुष्य में 'व्यक्ति का मूल्य और गरिमा' है। यह गरिमा, जो मानवी-प्रकृति का गुण है, सभी मनुष्यों में मूलतः एक ही होती है और इस कारण समानता लोकतन्त्र का मर्म-सिद्धान्त है।<sup>१</sup> 'ईक्वालिटी' में बेलामी ने 'मानवता की विरादरी' की इस धारणा का औचित्य सिद्ध करने का प्रयास किया और एक ऐसी आर्थिक व्यवस्था निरूपित करनी चाही जिसमें 'सभी भौतिक स्थितियाँ' 'व्यक्ति की इस अन्तर्निहित और समान गरिमा' के अधीन हो। इस प्रकार वैयक्तिक स्वतन्त्रता के यान्की आदर्श का परित्याग करते हुए, बेलामी ने व्यक्ति के नैतिक गुणों में परम्परागत अमरीकी आस्था को पुनः प्रतिष्ठित किया और आमतौर पर अपने समूहवादी कार्यक्रम को अपने वातावरण की मध्यम-वर्गीय, प्रोटेस्टेंट अन्तर्भावना के अनुकूल बनाया।

बेलामी और उनके समकालीन मध्यम-वर्गीय मजदूर-नेताओं का समैक्य का सिद्धान्त वर्ग-सहयोग को मान कर चलता था। यह विश्वास मजदूर समस्याओं में उनके अनुभव का ही परिणाम नहीं था, वरन् यह 'सामान्य-जन' में आस्था का सारतत्व बना रहा है। यह लोकतान्त्रिक सिद्धान्तों का न्यूनतम सामान्य तत्व है, किन्तु इसके अलावा, यह एक टिकाऊ किस्म की भावुकता और उत्साह पर आधारित है, जिसकी उपेक्षा अमरीकी विचार के किसी भी विवरण में नहीं की जा सकती। सुबुद्धि की अपेक्षा यह सौभाग्य था जिसने अमरीका को, मार्क्सवाद के कदम रखने के पहले, एक राष्ट्रीय समाजवाद प्रदान किया। फलस्वरूप समैक्य और अनिवार्य राष्ट्रीय सेवा (बेलामी के मामले में एक औद्योगिक सैन्य-दल) के हमारे कट्टरपन्थी समर्थक, सब मिलाकर उदार हृदय, महत्वाकांक्षाहीन और विखरे हुए गरीब लोकोपकारियों का एक समूह थे। उनमें न वर्ग-चेतना थी, न अन्तर्राष्ट्रीय लड़ाकूपन। इन्हीं सिद्धान्तों पर अगर असन्तुष्ट भूतपूर्व सैनिकों के किसी संगठन का विश्वास होता, तो उनमें आसानी से क्रान्तिकारी शक्ति आ सकती थी।<sup>२</sup> अमरीकी राष्ट्रीय समाजवाद मार्क्स के पहले का था किन्तु क्रान्ति के बाद का। यह सघर्ष की पिछली पीढ़ियों के अनुभव पर एक टीका थी। बेलामी शायन, पाउडरलो और कार्नेगी के काल की अपेक्षा, जब आगे सघर्ष में बचने का

१ एडवर्ड बेलामी, 'ईक्वालिटी' (न्यूयार्क, १९३४), पृष्ठ २६।

२. हम अब भी सन् २००० की ओर आगे देख सकते हैं, जहाँ से बेलामी पीछे देख रहे थे। और आधी दूरी के इस पड़ाव पर यह विलुप्त ही निश्चित नहीं है कि अमरीका का राष्ट्रीय समाजवाद मर कर समाप्त हो चुका। किन्तु इसकी सम्भावना अवश्य है कि सन् २००० के राष्ट्रीय समाजवादी इतना काफी पीछे नहीं देखेंगे कि अपने साथ बेलामी के सम्बन्ध को देख सकें।

एक चेतन प्रयास था, जेम्स मैडिसन, कैलाउन और वेव्सटर की राजनीति और उनके सिद्धान्तों में, जब औद्योगिक क्रान्ति अपने शिखर पर नहीं पहुँची थी, वर्ग-संघर्ष की स्वीकृति अधिक थी। सहयोग के उपदेश के पीछे संघर्ष की कटु स्मृतियाँ थी। यह औद्योगिक भोलेपन, किन्तु राजनीतिक प्रौढता का दर्शन था। अमरीकी मध्यम-वर्गीय समाजवाद की इन परिस्थितियों के कारण आवश्यक है कि हम उनकी व्याख्या एक स्थानीय आन्दोलन के रूप में करें, यूरोपीय आन्दोलनों के प्रसार-मात्र के रूप में नहीं। इसी कारण यह भी आवश्यक है कि हम उसके आदर्शात्मक और धार्मिक गुणों का मूल्यांकन इस प्रकार करें जो यूरोपीय लोगों को अप्रौढ प्रतीत हो सकता है। अमरीका में इस प्रकार का धर्म न लोगों के लिए अफीम था, न वैज्ञानिकता-पूर्व की पुराकथा। इसका रूप ऐसी ध्यानपूर्वक निर्मित पुराकथा का था, जिसका उद्देश्य शुद्धतावादियों को सुरक्षा की मिथ्या भावना से जगाना था।

## चौथा अध्याय

# रूढ़िवादिता

### उपदेशात्मक दर्शन

‘अच्छे और स्वस्थ ज्ञान का यह एक गुण है कि वह सड़ जाता है और बहुसंख्यक सूक्ष्म, व्यर्थ, अस्वस्थ और (जैसा मैं कह सकता हूँ) कीड़ो भरे प्रश्नों में विघटित हो जाता है।’<sup>१</sup>

कीड़ो भरे ज्ञान को देखने पर पहचान लेना कठिन नहीं है, किन्तु दर्शन क्यों सड़ता है और सड़ी हुई अवस्था में उसका अस्तित्व क्यों बना रहता है, इसकी आलोचनात्मक व्याख्या करना कठिन और अरुचिकर कार्य है, क्योंकि किसी विचार के जीवन को परिभाषित करना आसान नहीं है और ककालो में जीवन के चिह्न खोजना सुखद कार्य नहीं है। बेकन का अनुसरण करते हुए हम जीवित और मृत दर्शन में अन्तर इस आधार पर करेंगे कि दर्शन का प्रयास और अभ्यास सभी कलाओं और विज्ञानों में ‘ज्ञान की अभिवृद्धि’ के लिए किया जा रहा है, या कि उसे एक विशिष्ट प्रकार के ज्ञान के रूप में पढाया और परिष्कृत किया जा रहा है। यह एक महत्वपूर्ण तथ्य है कि शुद्धतावाद और प्रबुद्धता, दोनों की ही परम्पराओं में ‘दर्शन’ नाम का कोई अलग विषय नहीं था। धर्मशास्त्र, विज्ञान, शासन, लोकोपकार, सभी दार्शनिक थे। प्राकृतिक और नैतिक दर्शन में एक भेद प्रचलित था, कुछ वैसे ही जैसे आजकल हम प्राकृतिक और सामाजिक विज्ञानों में भेद करते हैं। लेकिन खोज के विशिष्ट क्षेत्र या सिद्धान्त-समूह के रूप में दर्शन का कोई अस्तित्व नहीं था। सत्य की खोज कहीं भी हो, चाहे व्यापक हो या विशिष्ट, उसे दार्शनिक उद्यम के रूप में स्वीकार किया जाता था। इस प्रकार दर्शन बिना पढाये ही पनपता रहा। कोई सिद्धान्त या आस्था का विशिष्ट विषय

हुए बिना ही, दर्शन कलाओं और विज्ञानों की आत्मा था। अब हमें यह देखना होगा कि किस प्रकार अमरीकी लोगों की सामान्य संस्कृति से दर्शन के जीवित सम्बन्ध टूट गये और वह शैक्षिक पाठ्यक्रमों में एक प्राविधिक विषय बन गया। साथ ही हमें यह भी देखना होगा कि धर्म और नैतिकता ने धीरे-धीरे अपने दार्शनिक बन्धन किस प्रकार तोड़े और दार्शनिकों की शब्दावली में, अप्रबुद्ध बन गये।

धार्मिक और शैक्षिक रूढ़ियों और अनुदारता के बीच अन्तर करना होगा। अनुदारता का दार्शनिक होना आवश्यक नहीं है और रूढ़िवाद का अनुदार होना आवश्यक नहीं है। एक दार्शनिक भाव के रूप में रूढ़िवाद का नैतिक अनुदारता से कोई सीधा सम्बन्ध नहीं है। इससे केवल इतना सकेत मिलता है कि दर्शन की रूढ़ि परिकल्पनात्मक खोज से हट कर व्यवस्थित शिक्षण पर आ गयी है। अठारहवीं सदी में प्रचलित अर्थ के अनुसार दार्शनिक लोग खोज करने वाले थे (चाहे प्राकृतिक हो या नैतिक)। किन्तु उन्नीसवीं सदी में शिक्षकों के एक ऐसे वर्ग का जन्म हुआ जो दर्शन के प्राध्यापक कहलाते थे। वे मुख्यतः शिक्षक थे और उनकी आकांक्षा थी कि वे रूढ़िवादी हो, सत्य को सिखाएँ, अर्थात्, सर्वश्रेष्ठ लेखकों का सहारा लेकर, व्यवस्थित रचनाओं का उपयोग करके और परिशुद्ध शब्दावलियों का निर्माण करके, सही सिद्धान्त अपने छात्रों को सिखाएँ। इसी प्रकार धर्मशास्त्रियों की अधिकांश परिकल्पनात्मक या दार्शनिक रूढ़ि खतम हो गयी और वे अनुयायियों को प्रसन्न करने और प्रतियोगी धर्मशास्त्रियों को विमूढ करने की दृष्टि से अपनी व्यवस्थाओं का परिष्कार करने में ही सन्तुष्ट रहे। संक्षेप में, अमरीकी दर्शन का हमारा इतिहास अब हमें कालेजों और शिक्षालयों की कक्षाओं में ले जाता है। नैतिक विज्ञान सम्बन्धी अपनी प्रसिद्ध रचना के बारे में फ्रांसिस वेलेण्ड ने जो कुछ कहा, वही रूढ़िवाद का सामान्य आदर्श था—“शिक्षण के उद्देश्य से रचित होने के कारण, इसका लक्ष्य है कि सरल, स्पष्ट और पूर्णतः उपदेशात्मक हो।”<sup>१</sup>

## उदारवादियों में रूढ़िवाद

हमने न्यू-इंग्लैंड के धार्मिक उदारवाद की देशीय जड़ें और विलियम एलेरी चैनिंग में उसका प्रस्फुटन देखा। अब हमें देखना है कि यह उदारवाद, जो

१. फ्रांसिस वेलेण्ड, 'दी एलेमेण्ट्स ऑफ मॉरल सायन्स (बोस्टन, १८४६),

मुख्यतः प्लेटोनी भाववाद और गणतन्त्रवादी दर्शन से प्रेरित था, किस प्रकार धीरे-धीरे एक एकत्ववादी रूढ़ि बन गया, जिसके दार्शनिक मित्र उससे अधिकाधिक अलग होते गये और वह अमरीकी नैतिक प्रश्नों के लिए अधिकाधिक अप्रासंगिक बन गया ।

चैनिंग के उदारवाद ने मानव-प्रकृति की गरिमा से अपनी प्रेरणा ग्रहण की थी और सृष्टि के नियोजित उद्देश्य के तर्कों के पिटे-पिटाये विषयों का तथा आमतौर पर प्राकृतिक धर्म का परित्याग किया था । न्यू-इंग्लैण्ड का एकत्ववाद प्रारम्भ में सर्वप्रथम मानवीय और मानवतावादी था और उसका ध्यान मुख्यतः आत्म-संस्कार और सामाजिक प्रगति पर केन्द्रित था । इसके विपरीत एकत्ववादी रूढ़िवाद ने तार्किक धर्मशास्त्र पर जोर दिया, दिव्य-ज्ञान और अन्य छोटे-मोटे चमत्कारों का विरोध किया, उच्चतर आलोचना के प्रति अधिक उत्साह नहीं दिखाया और उदारता की कीमत पर तर्क बुद्धि का अधिकाधिक आत्म-नुष्टि भरा उपयोग किया । यह इतना सकीर्ण हो गया कि उन उदारवादियों की दार्शनिक शक्तियों और व्यावहारिक निष्ठा को कायम नहीं रख सका जिनके लिए स्वतन्त्रता का प्रेम राजनीतिक विरासत भी था और परात्परवादी मनोवेग भी । प्रमुख परात्परवादियों को खो देने पर एकत्ववाद ने अपनी अधिकांश बौद्धिक स्फूर्ति और नैतिक उदारवाद भी खो दिया । कई पीढ़ियों तक इसका अस्तित्व विकसनशील दिमागों के लिए एक उर्वर भूमि के रूप में बना रहा, किन्तु ये दिमाग आमतौर पर अपनी ज्योति आकाश में खोजते थे और अपनी जड़ों को तिरस्कार की दृष्टि से देखते थे ।

मुक्त-विचारकों का भी ऐसा ही पतन हुआ । जहाँ पहले उनकी गिनती अमरीकी विद्रोह और जेफरसनवादी क्रान्ति के प्रमुख वक्ताओं में होती थी, वहाँ वे केवल लडाकू तर्कवादियों का एक छोटा-सा गुट रह गये । जब फ्रान्स की क्रान्ति के प्रति उत्साह घट गया और जैकोबिनवाद महत्वपूर्ण प्रश्न नहीं रहा, तो मुक्त-विचारकों ने पेन का अनुसरण करते हुए अपना ध्यान मुख्यतः पादरियों की कट्टरता और विशेषाधिकारों का विरोध करने पर केन्द्रित किया । कई दशकों तक (१८३० के बाद तक) प्रेस्बिटीरियन लोगों द्वारा राजनीतिक शक्ति प्राप्त करने के प्रयासों और उत्साही रूढ़िवादियों (जैसे जेदिदिया मॉस) द्वारा मामान्यतः अद्धाहीनों पर किए गये हमलों को लेकर एक जीवन्त संघर्ष चलता रहा । इन वर्षों में मुक्तविचारकों को कोई नयी दार्शनिक प्रेरणा नहीं मिली । ऐदर नौनैण्ट भूतपूर्व सर्ववादी थे और सैम्युएल अण्डरहिल भूतपूर्व कवेकर थे । दोनों ही इसी प्रमाणों के प्रति अधिकाधिक शकालु बने और चिकित्सा-शास्त्र के अर्धवत् ने अण्डरहिल को भौतिकवाद की ओर झुकाया । अमरीका में अपनी भाषण यात्राओं

के समय फ्रांसेस राइट ने बेन्थैम के विचारों का प्रचार करने की चेष्टा की। ओ० ए० ब्राउनसन ने फ्रांस और इंगलिस्तान के सर्ववाद के एक मिश्रण का प्रचार किया। इन योग्य नेताओं के बावजूद, कोई महत्वपूर्ण विकास नहीं हुआ, कोई ऐसी चीज नहीं हुई जिसकी तुलना इंगलिस्तान में उदारवाद के उदय से की जा सके। १८४० के बाद जाकर जर्मन मुक्त-विचारक नये विचार-स्रोत और उद्देश्य लेकर बड़ी सख्या में आये। दूसरी ओर अमरीका में मजदूर आन्दोलन ने कभी भी अनीश्वरवाद से अधिक सहायता नहीं ली। प्रबुद्धताकाल के तर्कनावाद की मशाल को अब भी लेकर चलने वाले उग्रतावादियों के छोटे-छोटे समूहों को हक्सले और स्पेन्सर की रचनाएँ सामने आने के बाद ही कुछ प्रेरणा मिली।

इस उत्तर-कालीन तर्कनावाद का एक विशिष्ट उदाहरण केन्दुकी के जोसेफ बुकानन (१७८५-१८२६) का दर्शन था। वे बेंजामिन रश के शिष्य थे, और उत्साही जेफरसनवादी थे। एक पत्रकार और शिक्षक के रूप में जैकनवादी लोकतन्त्र और प्रचारवादी धर्म की बढती हुई शक्तियों के विरुद्ध उन्होंने संघर्ष किया, यद्यपि उसमें उनकी हार निश्चित थी। उनकी पुस्तक 'फिलाँसफी ऑफ ह्यूमन नेचर' (मानव-स्वभाव का दर्शन १८१२) तर्कनावादी (अगर भौतिकवादी नहीं तो) मनोविज्ञान के पक्ष में एक सुगठित तर्क है, जो मुख्यतः स्कॉटलैण्ड में उस समय प्रचलित चिकित्सा-मनोविज्ञान पर आधारित है, और उसमें ह्यूम, हाट्टेले, थॉमस ब्राउन, और एरास्मस डार्विन के विचारों का समावेश है। वे मन को मनुष्य के भौतिक गठन का और फलस्वरूप मनुष्य की (रश के शब्द में) 'उत्तेजनात्मकता' का अभिन्न अंग मानते हैं। बुकानन के विचार से शिक्षा और आदत पढ़ने से मनुष्य की स्वाभाविक 'उत्तेजना की एकता' कृत्रिम रीति से प्रसारित होती है और 'भावनाएँ' कार्यों से सम्बद्ध हो जाती हैं। शिक्षा के द्वारा भावनाओं के नियन्त्रण में अपनी रुचि के फलस्वरूप उन्होंने बाद में अपने को शिक्षा-सुधार में लगाया। उन्होंने पेस्टालॉजी की विधियों को आगे विकसित किया, और उन्हें आशा थी कि उनकी व्यवस्था लगभग मनचाही रीति से प्रतिभा उत्पन्न कर सकेगी।

“मानव-स्वभाव में भावना कार्य का एकमात्र स्रोत है—एकमात्र शक्ति जो सम्पूर्ण मनुष्य को गतिशील बनाती है और बड़े अंश तक उसकी योग्यताओं का स्तर निर्धारित करती है। स्वयं प्रतिभा के लिए बौद्धिक भावना की शक्ति और स्थायित्व से अधिक आवश्यक और कुछ नहीं। स्वयं समझ का विकास करने में शिक्षक की सफलता इस पर निर्भर है कि वह अपने शिष्यों की भावनाओं पर कितना निर्माणात्मक प्रभाव और तार्किक नियन्त्रण स्थापित कर पाता है।

स्वभाव में उत्साहपूर्ण लगन की प्रतिष्ठा करके वह क्षमता, योग्यता और प्रतिभा उत्पन्न कर सकता है ।<sup>१</sup>

इसी प्रकार बुकानन ने अपने अन्तिम वर्षों में 'लोक प्रियता की कला' (दी आर्ट ऑफ पॉपुलैरिटी १८२०) का निरूपण किया, जिसके द्वारा उन्हें आशा थी कि वे राजनीतिक नेता उत्पन्न कर सकेंगे ।

बुकानन का सक्रिय जीवन उन्नीसवीं शताब्दी के प्रारम्भिक वर्षों के धार्मिक और वैज्ञानिक उग्रतावाद के भाग्य का एक प्रतिनिधि उदाहरण है—उसका आरम्भ सार्वजनिक जीवन और चिकित्सा सम्बन्धी खोज में हुआ और अन्त एक शिक्षण-व्यवस्था में, जो व्यवहार में असफल हुई, किन्तु जो सयोगवश मनोविज्ञान के एक वास्तविक विज्ञान के निरूपण में सहायक हुई ।

## मानसिक दर्शन का उदय

लगभग सन् १८२० तक दर्शन को प्राकृतिक और नैतिक, दो अंगों में विभाजित करने का चलन था । तर्कशास्त्र, तत्त्वमीमासा और प्राकृतिक धर्मशास्त्र जैसे अलंकार-शास्त्र और आलोचना, आमतौर पर स्वतन्त्र विषयों के रूप में बढ़ाये जाते थे और इन्हे शायद ही कभी दर्शन के अन्तर्गत रखा जाता था । प्राकृतिक दर्शन के पाठ्यक्रमों में छात्र प्राकृतिक विज्ञानों (जैसे वे उस समय थे) का अध्ययन करते थे ।

किन्तु १८२० के लगभग दर्शन के शिक्षण के अतिरिक्त इस विचार में ही एक महत्वपूर्ण क्रान्ति हुई कि दर्शन क्या है । स्कॉटलैण्ड का दर्शन इस देश में आया और उसने तेज़ी से पुराने अठारहवीं सदी के ग्रन्थों को स्थानच्युत कर दिया । थॉमस रीड की 'इण्टलेक्चुअल ऐन्ड ऐक्टिव पावर्स' (जैसा उनकी दो रचनाओं को आमतौर पर संक्षेप में कहा जाता था) और डुगाइल्ड स्टेवार्ट की रचनाएँ 'एलेमेन्ट्स ऑफ दी फिलॉसफी ऑफ दी ह्यूमन माइण्ड' (जिसे बहुधा 'इण्टलेक्चुअल फिलॉसफी' कहा जाता है) और 'दी ऐक्टिव ऐन्ड मॉरल पावर्स' ने दर्शन को मानसिक और नैतिक में विभाजित करने की नयी पद्धति आरम्भ की ।

लॉक, वर्कले और ह्यूम के अध्ययन को अब ऐसे पाठ्यक्रम में शामिल

१. 'किन्ट्रुकी गैज़ेट', २ फरवरी, १८११ ।

कर लिया गया, जिसे मानसिक या बौद्धिक दर्शन या मानव मन का विज्ञान कहा गया। इसके साथ नैतिक दर्शन या नैतिकता के विज्ञान का पाठ्य-क्रम था। प्राकृतिक विज्ञान कई भौतिक विज्ञानों में बँट गया। प्राकृतिक धर्मशास्त्र (अर्थात् पाले की रचनाएँ) को आमतौर पर बिल्कुल छोड़ दिया गया और उसका स्थान 'ईसाई प्रमाणों' ने ले लिया। राजनीतिक और आर्थिक विज्ञान या तो नैतिक दर्शन के पाठ्यक्रम से बिल्कुल अलग हो गये—मन की 'नैतिक और सक्रिय' शक्तियाँ नैतिक दर्शन का क्षेत्र बनी—या फिर व्यावहारिक नीतिशास्त्र या कर्तव्यों के सिद्धान्त के रूप में उन्हें मनोवैज्ञानिक नीतिशास्त्र के साथ जोड़ दिया गया। लोगो का ध्यान केन्द्रित था, नये मन-शक्ति मनोविज्ञान या मानव मन की शक्तियों के सिद्धान्त पर। अतः ऐसा कहना अतिशयोक्ति न होगी कि शैक्षिक उद्देश्य के लिए दर्शन का रूप मानसिक दर्शन का हो गया और बौद्धिक तथा नैतिक उसके उप-विभाग हो गये।

यद्यपि स्कॉटलैण्ड के ग्रन्थों ने अमरीकी शैक्षिक रूढ़िवादिता को प्रेरणा और नमूने प्रदान किये, किन्तु अमरीकी ग्रन्थों की भी बाढ़ आ गयी, जो सभी एक ही पद्धति से लिखे गये थे। यह विचित्र बात है कि यह शैक्षिक पद्धति हमें काफी पहले सैमुएल जॉन्सन की पुस्तक 'एलेमेण्टा फिलॉसाफिका' (दर्शन के तत्व, १७५२) में मिलती है, जिसके बौद्धिक (नोएटिका) और नैतिक (एथिका) दो विभाग थे। किन्तु न तो उनका ग्रन्थ सफल हुआ न बर्कले के विचारों का प्रचार करने का उनका प्रयास।

१८३७ और १८५७ के बीच मानसिक दर्शन पर लगभग प्रतिवर्ष एक अमरीकी ग्रन्थ निकलता रहा। इस उत्पादन की परिणति नोह पोर्टर की पुस्तक 'ह्यूमन इण्टलेक्ट' (१८६८) और जेम्स मैक्कांश की 'साइकॉलॉजी' (१८८६) में हुई। इस क्षेत्र के प्रमुख लेखकों में (आसा माँहन फ्रेडरिक राँश, फ्रान्सिस बाँवेन, लॉरेन्स पी० रिक्कोक, जॉसेफ हैवेन, हेनरी एन डे, नोह पोर्टर, जेम्स मैक्कांश) मैक्कांश लगभग अकेले थे, जिन्होंने स्कॉटलैण्ड की धारा का लगभग पूरी तरह अनुसरण किया। हार्वर्ड में बाँवेन वर्षों तक स्कॉटलैण्ड के दर्शन के समर्थक रहे, किन्तु वे अधिकाधिक परात्परवादी नवीनताओं की आलोचना करने, ऐतिहासिक अध्ययन करने और 'ईसाई प्रमाणों' के अधिक सामान्य कार्य में अपना योग देने में लग गये। इगलिस्तान के अनुभववाद के अतिरिक्त जर्मन और फ्रांसीसी प्रभावों ने भी रूढ़िवाद में और मानसिक शक्तियों के सिद्धान्त में बड़ी हद तक अना स्यान बना लिया और विलियम हैमिल्टन के लेखन ने, जिसे बहुत अधिक प्रतिष्ठा मिचो, रीड और स्टेनार्ट के पूर्ववर्ती विचारों को आलोचना को प्रोत्साहित किया। अतः जेम्स के पूर्व शैक्षिक दर्शन की सारी अवधि को स्कॉटलैण्ड की धारा

श्रीरूढ़िवाद की प्रबलता के अन्तर्गत मान लेना बड़ी भूल होगी। यह सच है कि कुछ अपवादों के अतिरिक्त दर्शन के प्राध्यापक और कालेजों के अध्यक्ष पादरी ही थे। किन्तु पादरियों में तेजी से दर्शन का स्वतन्त्र रूप में अध्ययन करने की प्रवृत्ति बढी, अरूढ़ विचारों का स्वागत होने लगा और दुरुह, परम्पराओं से भिन्न, रचनाएँ लिखी गयी, जिन्हे मौलिक ग्रन्थ कहना कठिन है। शैक्षिक रूढ़िवादियों से शैक्षिक भाववाद के इस विकास की चर्चा आगे की गयी है। मनोविज्ञान और नैतिक दर्शन में लारेंस पी० हिकॉक, जॉन वैस्कम, हैनरी एन० डे, जूलियस एच० सील्ये, जे० एम० वाल्डविन और जॉन डुई के महत्वपूर्ण ग्रन्थों में एक ओर तो हमें शैक्षिक व्यवस्था के इस लम्बे प्रयास का फल मिलता है। दूसरी ओर इनके द्वारा वह आलोचनात्मक आन्दोलन आरम्भ हुआ जो नव्वे और दसवें दशक में बीसियों कालेजों और विश्वविद्यालयों में प्रतिष्ठित हो गया।

### नैतिक मनःशक्तियों का उपयोग

उन्नीसवीं सदी में शैक्षिक नैतिक-दर्शन के मनःशक्ति-मनोविज्ञान से प्रभावित होने का भी ऐसा ही विवरण दिया जा सकता है। इस क्षेत्र में प्रथम प्रभावशाली अमरीकी ग्रन्थ ब्राउन विश्वविद्यालय के अध्यक्ष फ्रांसिस वेलेण्ड द्वारा लिखे गये। यद्यपि वेलेण्ड एक वपतिस्मावादी उपदेशक थे, किन्तु उन्हें चिकित्साशास्त्र की भी कुछ शिक्षा मिली थी, उन्होंने ऐण्डोवर सैमिनरी (शिक्षालय) में मॉमेज स्टुअर्ट से शिक्षा ग्रहण की थी, यूनियन कॉलेज के छात्र रहे थे और आमतौर पर उन्होंने अपने को और अपने ग्रन्थों को सम्प्रदायगत धर्मशास्त्रियों की सीमाओं से मुक्त कर लिया था। पाले और बटलर की रचनाएँ पढाते हुए उनका असन्तोष बढ़ता गया और अन्त में उन्होंने इन लेखकों द्वारा मान्य प्राकृतिक धर्मशास्त्र के सारे प्रयास का ही परित्याग कर दिया। उन्होंने बटलर के अन्तरात्मा के सिद्धान्त को स्वीकार किया और उसे अधिक वैज्ञानिक आधार प्रदान करने की चेष्टा की।

वेलेण्ड के बाद अमरीका में नैतिक दर्शन के सबसे प्रभावशाली शिक्षक शायद विलियम्स कॉलेज के मार्क हापकिन्स थे। उनके लेखन की अपेक्षा उनका मौखिक शिक्षण अधिक महत्वपूर्ण था। फिर भी, 'लेक्चर्स ऑन मॉरल सायन्स' (नैतिक विज्ञान पर भाषण) शीर्षक के अन्तर्गत लॉरेल इन्स्टीट्यूट में दिये गये भाषण, जो १८३० में ही तैयार किये गये थे, किन्तु प्रकाशित १८६२ में हुए, एक उपयोगी और विशिष्ट ग्रन्थ बने। नीतिशास्त्र में हापकिन्स का दृष्टिकोण,

वेलैण्ड के दृष्टिकोण का एक रोचक वैपरीत्य प्रस्तुत करता है। दोनो व्यक्ति पाले के विचारो के विरोधी बन गये और हाँपकिन्स ने अनुभव किया कि पाले के स्थान पर उन लक्ष्यो का विश्लेषण करना आवश्यक है, जिनके लिए 'मनुष्य का संघटन' बना है। इस प्रकार मनुष्य के 'संघटन' की ओर मुड़कर (यह शब्द और विचार उन्होने शायद कॉम्बे के कपाल-विज्ञान से लिया हो), हाँपकिन्स सचेत रूप में मात्र 'मानसिक दर्शन' का परित्याग एक अधिक व्यापक अभिस्थापन के पक्ष में कर रहे थे। उन्होने धर्मशास्त्र की नही, वरन् चिकित्साशास्त्र की शिक्षा पायी थी, और मानसिक शक्तियो का भौतिक शक्तियो के साथ एक क्रियात्मक सम्बन्ध स्थापित किये बिना वे मनःशक्तियो का अस्तित्व प्रतिपादित करने को तैयार नही थे। अतः उन्होने एक नियम निरूपित किया, जिसे उन्होने 'परिसीमा का नियम' कहा, जिसके अनुसार अनुकूल और अनुकूलित शक्तियो के अपने स्वभावगत क्षेत्र होते हैं, या सीमाएँ होती हैं। इसके अनुसार, प्रकृति में अनुकूलन के स्तरो का एक आरोही क्रम होता है। मनुष्य तक आकर वे पाते हैं कि उसमें (तर्कबुद्धि के अतिरिक्त) सवेदना और संकल्प दोनो होते हैं, अतः उसमें 'नैतिक रूप में अनुकूलित' होने की क्षमता होती है, अर्थात् वह लक्ष्यो के तार्किक चयन द्वारा परिचालित हो सकता है। मार्क हाँपकिन्स शक्तियो के (गुहत्वाकर्षण से अन्तरात्मा और पूजा तक) इस 'संघटन' को मात्र एक प्राकृतिक व्यवस्था के रूप में नही, बल्कि एक प्राकृतिक विकास के रूप में प्रस्तुत करते हैं, और बड़े सुन्दर ढंग से उस सिद्धान्त का सारांश प्रस्तुत करते हैं, जिसे बाद में उद्गामी विकास कहा गया।

“ईश्वर की पूजा करने में मनुष्य केवल अपनी ओर से ही कार्य नही करता। वह प्रकृति की ओर से पुजारी है। वह प्रकृति में सबसे आगे खड़ा है और केवल वही सृजनकर्ता को पहचानता है। ईश्वर की सृष्टि के सभी अंगो से जो यशोगान उठता है, वह मनुष्य के द्वारा ही बुद्धिपूर्ण अभिव्यक्ति पा सकता है। आदिकाल से ही यह सृष्टि ईश्वर की परिपूर्णता की अभिव्यक्ति रही है। सृजन की प्रगति को देखकर आज हम पाते हैं कि यह अभिव्यक्ति आरम्भ में अपेक्षतया दुर्बल थी, किन्तु हर नये युग में अधिक पूर्ण और अधिक स्पष्ट होती गयी है। समय की प्रगति के साथ उन शक्तियो और उत्पत्तियो की अभिव्यक्ति में उच्चतर दिशा की ओर प्रगति होती गयी है, जिनके क्रम को हम अपने सामने देखते हैं, किन्तु मनुष्य के आने के पहले यशोगान की अभिव्यक्ति चेतन और व्यक्त नही हुई थी। उसे समेटना और स्वर प्रदान करना, मनुष्य का कार्य था और यह कार्य उमका एक उच्च और विशिष्ट परमाधिकार है। उसके लिए इतना ही आवश्यक है कि वह ठीक से कान लगाए, जैसा उसने किया था, जिसने

आकाश को ईश्वर की महिमा घोषित करते सुना, या जैसा पेटमास मे पैगम्बर जॉन ने किया था और सृष्टि को ईश्वर ने जैसा बनाया है, उससे कान मिलाए तो वह गुरुत्वाकर्षण से उठता हुआ, ईश्वर का यशोगान करता एक घीमा स्वर सुन सकता है। और तब जैसे-जैसे वह सम्बद्धता और रासायनिक बन्धुता, वनस्पति जीवन और पशु जीवन और तार्किक जीवन से गुजरता हुआ उठेगा, वह उस स्वर को भी उठते हुए सुनेगा, यहाँ तक कि ईश्वरीय सन्देश के वाहक के साथ उसकी पूर्ण सहानुभूति स्थापित हो जायेगी और उनके साथ ही वह समग्र सृष्टि से ईश्वर के बारे में कहने को तत्पर हो जायेगा, 'और हर प्राणी जो स्वर्ग में है, पृथ्वी पर है और पृथ्वी के नीचे है, और वे जो समुद्र में हैं और वे सारे जो उनमें हैं, सबको मैंने कहते सुना कि घन्यता और सम्मान और महिमा और शक्ति, उसको अर्पित जो सिंहासन पर बैठता है और ईसा को, सदा और सदा के लिए।'<sup>१</sup>

हॉपकिन्स ने मानव प्रकृति के अपने विश्लेषण पर लम्बे समय तक मेहनत की और उसके द्वारा एक तार्किक उद्देश्यवाद प्राप्त किया।

"जब ये भाषण सर्वप्रथम लिखे गये उस समय यहाँ और कॉलेजो में आमतौर पर पाठ्य-पुस्तक पाले की थी। उनसे असहमत होकर और साधुओं के सिद्धान्त को अन्त तक ले जाने में असफल होकर, मैंने काण्ट और कोलरिज द्वारा सिखाये गये अन्तिम औचित्य के सिद्धान्त को अपनाया और उसे साध्य बनाया।"<sup>२</sup>

पाठ्य ग्रन्थ आमतौर पर जोड़ो में लिखे जाते थे। मनोविज्ञान के द्वारा नीति-शास्त्र का आधार स्थापित किया जाता था। ऐसे जोड़ो की परिणति नोह पोर्टर की 'दी एलेमेण्ट्स ऑफ इण्टेलिक्चुअल सायन्स' (१८७१) और 'दी एलेमेण्ट्स ऑफ मॉरल सायन्स' (१८८५) में हुई। येन विश्वविद्यालय के अध्यक्ष के ये ग्रन्थ एक पूरी पीढ़ी तक प्रमुख रहे। ये व्यापक, स्पष्ट, व्यवस्थित और शान्तिपरक थे। आरम्भ में उन्होंने धर्मशास्त्र के विद्यार्थी के रूप में नैथेनिअल टेलर के नरमपन्थी काल्चिनवाद का अध्ययन किया और फिर स्कॉटलैण्ड के मान्य ग्रन्थ पढ़े। तब उन्होंने दो वर्ष बर्लिन में बिताये और अपने अधिकांश समकालीनों की अपेक्षा जर्मन विचारों से कहीं ज्यादा अच्छी तरह परिचित हो गये। इन विचारों के बड़े अग्र का अपने ग्रन्थों में नम्रवेश करने में उन्हें सफलता मिली।

१. मार्क हॉपकिन्स, 'ऐन आउटलाइन स्टडी ऑफ मैन' (न्यूयार्क, १८७३), पृष्ठ ३००-३०१।

२. मार्क हॉपकिन्स, 'लेक्चर्स ऑन मॉरल सायन्स' (बोस्टन, १८६०), पृष्ठ ८।

यद्यपि वे मनःशक्ति-मनोविज्ञान को मानते थे, किन्तु अंग्रेज अनुभववादियों, विशेषतः मिल, स्पेन्सर और वेन का उन्होंने गम्भीर अध्ययन करके उनकी आलोचना की। आमतौर पर उन्होंने अपने ग्रन्थों में ऐतिहासिक अमिस्थापन और स्पष्टीकरण की बड़ी सामग्री का समावेश किया। सबसे बड़ी बात थी कि उनमें वैज्ञानिक तटस्थता प्रतीत होती थी और सचमुच उनकी अपनी परिकल्पना बहुत कम थी जो उनके ग्रन्थों को बोझिल बनाती।

## अमरीकी यथार्थवाद के रूप में स्कॉटलैण्ड की सामान्य बुद्धि

अमरीकी प्रबुद्धता में सर्वाधिक सशक्त अकेली परम्परा शायद स्कॉटलैण्ड की प्रबुद्धता की थी। हचेसन से फर्गुसन तक, ह्यूम और आडम स्मिथ सहित, दार्शनिक साहित्य का ऐसा समूह आया, जिसने अटलाण्टिक के दोनों ओर लोगों को उनकी रूढ़िवादी तन्त्रा से जगाया। अमरीका में बसे स्कॉट और आयरी लोग इस स्रोत से आने वाली प्रबुद्धता के प्रति विशिष्ट रूप में ग्रहणशील थे, क्योंकि धार्मिक और सामाजिक, दोनों दृष्टियों से उखड़े हुए होने के कारण वे अपने देशवासियों के 'तर्कबुद्धि' और 'नैतिक भावना' की बातें सुनने को अपेक्षतया स्वतन्त्र थे। यह याद रखना महत्वपूर्ण है कि जिसे सामान्यतः एडिनबरा धारा कहा जाता है, उसका प्रभाव मुख्यतः इस कारण था कि उसने तर्कबुद्धि और नैतिक भावना, दोनों का व्यवस्थित विवेचन मानव जीवन के पूरक उपादानों के रूप में और अलौकिक प्रसाद तथा श्रुति के स्थानापन्न रूप में किया। एडिनबरा धारा सामान्य बुद्धि पर नहीं, वरन् प्लेटोवाद पर आधारित थी। जब प्रतिक्रिया आरम्भ हुई, जब अमरीका और स्कॉटलैण्ड दोनों में ही शैक्षिक सत्ता प्रस्विटीरियन लोगों के हाथ में आई, तो ऐवरडीन और प्रिंसीटन उसी प्रकार परम्परावाद के चरम केन्द्र बन गये, जैसे एडिनबरा और हार्वर्ड धर्मनिरपेक्षता और आलोचना के केन्द्र रहे थे।

अमरीका में, कम से कम डुगाल्ड स्टेवार्ट और थॉमस ब्राउन अब भी प्रबुद्धता-युग के ही थे, जबकि ग्लासगो के थॉमस रीड निश्चित रूप से प्रतिक्रिया को व्यक्त करते थे। यह सच है कि थॉमस कूपर जैसा चरम भौतिकवादी उन सबको एक ही कोटि में रख सकता था, क्योंकि एडिनबरा में चिकित्साशास्त्र के किसी छात्र को सभी धर्मशास्त्री और तत्व-मीमांसक अन्वकार-ग्रस्त प्रतीत होते थे। उसकी शिकायत थी कि उन्हें 'शरीर-विज्ञान के अवयवों' का भी ज्ञान नहीं

था । किन्तु ऐसे वैज्ञानिकों और चिकित्सा-विशेषज्ञों को छोड़ दें तो थॉमस जेफरसन और चैनिंग जैसे व्यक्तियों ने स्टेवार्ट को 'प्रबुद्ध करने वाला' पाया । थॉमस ब्राउन शैक्षिक 'विज्ञान' की सीमारेखा के अधिक निकट थे । वे धर्मशास्त्रियों के विरोध का मुख्य केन्द्र बने, क्योंकि धर्मशास्त्री समझते थे कि उनका 'तर्कनावाद'—जैसा वे आमतौर पर एक पूर्णतः यान्त्रिक या सम्बद्धतावादी मनोविज्ञान निर्मित करने के ब्राउन के प्रयास को कहते थे—भौतिकवाद की ओर ले जायेगा । जैसा हमने बार-बार कहा है, नैतिकता और धर्म के साथ प्राकृतिक विज्ञान का निवृत्त सम्बन्ध प्रबुद्धता का मर्म था । ब्राउन और एरास्मस डार्विन की विचार-व्यवस्थाएँ शारीरिक मनोविज्ञान और जीव-विज्ञान में वैज्ञानिक कार्य का आधार थी, किन्तु नैतिक और धार्मिक ज्ञान में उनका कोई उपयोग नहीं था । यहाँ आकर रास्ते अलग-अलग हो गये । रीड, वीएटी और सामान्य-बुद्धि की विचारधारा ने नैतिक और धार्मिक निश्चयात्मकता के आधार पुनः स्थापित किये, किन्तु अधिक विवेकशील वैज्ञानिकों को उन्होंने अपने से दूर कर दिया । सक्षेप में, स्कॉटी सामान्य-बुद्धि 'कीडो भरी' इस कारण हो गयी कि पादरियों ने हमारे कॉलेजों में दार्शनिक तर्कों का प्रयोग बहुत अधिक मात्रा में एक नैतिक-शमक के रूप में किया । उन्होंने आशा की कि इस प्रकार वे प्रयोगात्मक विज्ञानों के सशक्त उद्दीपनों के प्रभाव की काट कर सकेंगे ।

अमरीका में स्कॉटी सामान्य-बुद्धि का साहित्य केवल इस कारण ही बढ़ा नीरस नहीं है कि वह शास्त्रीय है, क्योंकि एडिनबरा के सारे भाषण भी आखिरकार शास्त्रीय थे । इसका बड़ा कारण उसका आडम्बर है । सामान्य बुद्धि को विज्ञान का शास्त्रीय आवरण प्रदान करना बुद्धिमत्ता नहीं है और पुरानी, बेकार रूढ़ियों को सामान्य बुद्धि के रूप में प्रस्तुत करना और भी बुरे प्रकार का आडम्बर है । मैक्कोश जैसे 'सामान्य-बुद्धि' वाले प्रोफेसरो के इस दावे को गम्भीरता से नहीं लेना चाहिए कि वे प्रबुद्धता के उत्तराधिकारी थे और उसका प्रयोग अमरीका की दार्शनिक स्वतन्त्रता के लिए बौद्धिक पूँजी के रूप में कर रहे थे । यह दावा केवल एक याकी 'आविष्कार' था । किन्तु यह, रूढ़िवाद के अर्थ में, यथार्थवाद की एक उत्तम परिभाषा है । भाववाद और अनीश्वरवाद, दोनों की ही अमरीकी विचार-जगत् में शक्ति काफी थी, किन्तु शिक्षा-जगत् में उनका प्रवेश नहीं था । दूसरी ओर स्कॉटी यथार्थवाद की सुरक्षित और समझदार व्यवस्था, युवकों को परिकल्पनात्मक पराकाष्ठाओं की ओर जाने से रोकने का एक आदर्श उपाय थी ।

किन्तु तस्वीर का दूसरा पहलू भी है । एडवर्ड्स के बाद धर्म-सन्देशवादी चर्चों के पास अपने विश्वास का कोई दार्शनिक आधार नहीं रह गया था । मैक्कोश और उनके प्रेस्विटीरियन सहयोगियों ने उन्हें फिर से एक दार्शनिक

आधार प्रदान किया। इन चर्चों ने बहुत बड़ी सख्या में कॉलेजो और शिक्षालयो की स्थापना की थी, जिनमें दर्शन का कोई स्थान नहीं था और जिनके लिए सारा दार्शनिक प्रयास निरर्थक था। उनके लिए मैक्काँश जैसे शिक्षक, जो रूढ़ धर्मशास्त्र के 'प्रथम और मौलिक सत्यो' की व्याख्या एक तर्कसंगत तत्वमीमासा के रूप में कर सकते थे और इसके साथ ही जो विज्ञान के प्रति, यहाँ तक कि विकासवाद के प्रति भी, सहानुभूति दिखा सकते थे और जो वस्तुनिष्ठवाद और अनीश्वरवाद का सामना उनके अपने क्षेत्र में जाकर करने की चेष्टा करते थे, एक वरदान के समान थे और एक बहुत बड़ी आवश्यकता की पूर्ति करते थे। अगर यह बात धर्मसमुदायवादियों और प्रेस्विटीरियन लोगो के लिए सच थी, तो मैथाँडिस्ट लोगो में व्यक्तित्ववादियों के लिए और भी अधिक सच थी। इनकी चर्चा हम बाद में करेंगे किन्तु शास्त्रीय रूढ़िवाद में भी इनका स्थान है। प्रिंसीटन में मैक्काँश और वोस्टन में ब्राउन के अध्यापन की खासतौर पर यह विशेषता थी कि वे 'सफाई देने वालो' का परम्परागत दृष्टिकोण न अपनाकर, स्पष्ट और धर्मनिरपेक्ष तर्कों के द्वारा 'तात्त्विक सत्य' की व्याख्या करते थे और धर्मशास्त्रीय पक्ष को निश्चित रूप से गौण स्थान देते थे। उनका रूढ़िवाद पूर्णतः दार्शनिक था। विशेषतः मैक्काँश ने यह बुद्धिमत्ता दिखाई कि अमरीका आकर अपने अध्यापन में उन्होंने सामान्य बुद्धि के स्थान पर यथार्थवाद को और 'मन की अन्तःप्रज्ञा' के स्थान पर 'प्रथम और मौलिक सत्यो' को रख लिया।

मैक्काँश अमरीका में इस हद तक असफल रहे कि अपने स्कॉटी दर्शन के द्वारा यथार्थवाद की नींव डालने में सफलता नहीं मिली। उन्होंने स्वयं जिस प्रकार यथार्थवाद की व्याख्या करने में यथार्थ के तात्कालिक बोध के लिए मनोवैज्ञानिक तर्कों का और स्वयंसिद्ध सत्यो के लिए तर्कशास्त्र का सहारा लिया, उससे पता चलता है कि मैक्काँश के पहले से ही स्कॉटलैण्ड का यथार्थवादी अन्तःप्रज्ञावाद तेज़ी से वस्तुनिष्ठ भाववाद का मार्ग साफ कर रहा था। रूढ़िवाद की स्थापना करने के बजाय स्कॉटलैण्ड के इस 'मन-शास्त्र' (न्यूमेटॉलॉजी) ने फ्रांसीसी 'विचार-दर्शन' को हटाकर केवल जर्मन मनोविज्ञान और परात्परवाद का मार्ग प्रशस्त किया।

## पाँचवाँ अध्याय



# परात्परवादी धारा

## प्रबुद्धता की सन्तान

नेपोलियन के बाद, राजनीतिक और बौद्धिक प्रतिक्रिया की शक्ति का अनुभव अमरीका की अपेक्षा यूरोप को अधिक हुआ। नेपोलियनकालीन संघर्ष के समय अमरीका को बढ़ती हुई शक्ति और भूक्षेत्र ने उसे न केवल 'सन्तोष का युग' प्रदान किया बल्कि यह भावना भी प्रदान की कि उसके पास असीमित विकास के साधन हैं। यूरोपीय शक्तियों के गन्दे वर्ग-सघर्षों और वहाँ पर सामन्ती और सत्थानों के बने रहने के विपरीत अमरीका के भौतिक विकास का रोमानी चरित्र स्पष्ट दिखता था। प्रबुद्धता के सिद्धान्तों के विरुद्ध वेन्थामवादी प्रतिक्रिया का और मध्यमवर्गीय तथा सुखवादी उपयोगितावाद की शक्ति का अनुभव भी अमरीका को कम ही हुआ। अतः प्रबुद्धता से तर्कबुद्धि की सृजन शक्ति और घर्म-निरपेक्ष नैतिकता के सिद्धान्तों में विश्वास को लेकर बिना किसी आघात या प्रतिक्रिया के उन्हें परात्परवाद में समाविष्ट कर लिया गया। रोमानी भाववाद ने अपना महल तर्कबुद्धि में रोमानी विश्वास के खण्डहरो पर नहीं, उसकी नींव पर खड़ा किया। सक्षेप में, १८१५ के बाद अमरीका की स्थिति फ्रांस, इंगलिस्तान, या आस्ट्रिया की अपेक्षा स्कॉटलैण्ड और प्रया के अधिक निकट थी। एमसॉन को बर्क की तरह लड़ना नहीं पडा, बल्कि काष्ठ के जर्मन अनुयायियों, और स्कॉटलैण्ड में फर्गुसन, कार्लियल और एरास्मस डार्विन की भाँति वे आत्मानों में प्रबुद्धता के विश्वास को राष्ट्रीय और वैयक्तिक दोनों स्तरों पर आत्म-मस्कार और आत्म-निर्भरता के सिद्धान्त का रूप दे सके।

## ईसाइयों में आध्यात्मिकता

“ईश्वर के गुणों और सम्पूर्णताओं का ज्ञान हमें कहीं से प्राप्त होता है ? मेरा उत्तर है कि हम उन्हें स्वयं अपनी आत्माओं से प्राप्त करते हैं। ईश्वरीय गुण पहले हमारे अपने अन्दर विकसित होते हैं और तब हमारे सृजनकर्त्ता में अन्तरित होते हैं। ईश्वर का विचार, उदात्त और भय उत्पन्न करने वाला, हमारी अपनी आध्यात्मिक प्रकृति का विचार है, जो परिशुद्धि और विस्तार के द्वारा असीम का रूप लेता है। ईश्वरीयता के तत्व हमारे अपने अन्दर हैं। अतः ईश्वर के साथ मनुष्य की समानता केवल आलंकारिक नहीं है। यह जनक और सन्तान की समानता है, सम्बन्धित प्रकृतियों की समानता है।”

“मैं जानता हूँ कि इन मतों के सम्बन्ध में यह आपत्ति की जा सकती है कि हम ईश्वर का विचार केवल अपनी आत्माओं से ही नहीं वरन् सृष्टि से, ईश्वर की कृतियों से प्राप्त करते हैं। मैं जानता हूँ कि सृष्टि में ईश्वर व्याप्त है। आकाश और पृथ्वी उसकी महिमा की घोषणा करते हैं। सक्षेप में शक्ति, ज्ञान और अच्छाई के चिह्न और प्रभाव सारी सृष्टि में व्यक्त हैं। लेकिन किसके लिए व्यक्त हैं ? वाह्य चक्षु के लिए नहीं, सूक्ष्मतम अनुभवेन्द्रियों के लिए भी नहीं। वरन् सम्बन्धित मन के लिए, जो अपने द्वारा सृष्टि की व्याख्या करता है। केवल विचारों की उस ऊर्जा के द्वारा ही जिससे हम विभिन्न और उलझे हुए साधनों को दूरस्थ साध्यों के अनुकूल बनाते हैं और बहुगुणित प्रयासों को समरसता और सामान्य सन्दर्भ प्रदान करते हैं, हम उस सृजनात्मक बुद्धि को समझ पाते हैं, जिसने प्रकृति की व्यवस्था, आश्रयिताओं और समरसता को सस्थापित किया है। हम ईश्वर को अपने चारों ओर देखते हैं, क्योंकि वह हमारे अन्दर रहता है।”

चैनिंग के प्रसिद्ध धर्मोपदेश के इस अंश को बहुधा अमरीका में परात्परवादी धर्मशास्त्र की पहली स्पष्ट अभिव्यक्ति के रूप में उद्धृत किया जाता है। धर्मोपदेश के विशिष्ट सन्दर्भ से अलग करके देखने पर यह थियोडोर पार्कर के अथद्वालु

१. दी वर्क्स ऑफ विलियम ई. चैनिंग' में लाइफनेस टु गाड : डिस्कोर्स एट दी आर्डिनेशन ऑफ दी रेवरेण्ड एफ० ए० फॉर्ले, प्राविडेन्स, आर० आई० १८२६ ( बोस्टन १८६८ ), पृष्ठ २६३-२६४; जासेफ ब्लॉ द्वारा सम्पादित 'अमेरिकन फिलॉसफिक ऐंड्रैजेजेज १७००-१९००' ( न्यूयार्क, १९४६ ), पृष्ठ ५६६-५८५ ।

कथनो जैसा लगता है, किन्तु चैनिंग का कथन होने के कारण, इसे केवल काल्पनिकवाद के विरुद्ध तत्कालीन प्रतिक्रिया का एक और उदाहरण मान कर बिना किसी शंका के ग्रहण कर लिया गया। वास्तव में यह उस गम्भीर परिवर्तन का एक चिह्न था, जो न केवल धर्मशास्त्र में, वरन् सामान्यतः दर्शन में हो रहा था, जिसके फलस्वरूप प्रकृति के अध्ययन का स्थान आत्मा का अध्ययन ले रहा था। मानसिक दर्शन और 'आध्यात्मिक' धर्म ने परिकल्पनात्मक खोज को एक नया आयाम प्रदान किया। शीघ्र ही ये उत्तेजक विचार बन गये, जिनमें एक नये प्रकार के उदारवाद और मुक्ति की सम्भावना व्यक्त हुई।

इस प्रकार की संस्कृत आध्यात्मिकता के प्रति सर्वप्रथम उत्साह एकत्ववादियों ने नहीं प्रदर्शित किया। एक समूह के रूप में वे अपनी तर्कसंगति के सम्बन्ध में सन्तुष्ट और जिज्ञासाविहीन थे। यह उत्साह उन पादरियों ने दिखाया जो अपने आलोचनात्मक धर्मशास्त्र के बावजूद, ईसाइयत के परम्परागत प्रतीको और संस्कारों की शक्ति का अनुभव करते थे, जिन्होंने अशिक्षितों के बीच पवित्रता के धर्मसन्देशवादी पुनर्जागरण को ईर्ष्याभरी दृष्टि से देखा और जो अपने विद्वानों का तार्किक समर्थन करने में अपने को असमर्थ पाते थे। उनके लिए कोलरिज की पुस्तक 'एड्स टु रिफ्लेक्शन' बड़े समय पर आयी।

'आध्यात्मिक' मनन सम्बन्धी कोलरिज का अनुरोध उन लोगों के लिए दैवी सन्देश बन गया जिन्होंने दिव्य-ज्ञान के सत्यो और दैवी प्रसाद के अवतरण का खण्डन किया था, फिर भी जिन्हे वचन के लिए किसी सहारे की आवश्यकता थी। पुनर्जीवन का स्थान प्रेरणा को लेना था, और 'लिखित शब्द' का अन्तः-प्रज्ञा को। स्वयं कोलरिज के लिए और उनके अधिकांश पाठकों के लिए 'एड्स टु रिफ्लेक्शन' ने इस उद्देश्य की पूर्ति की। दार्शनिक मनन एक नये प्रकार का धर्म था और तर्कबुद्धि के इस उपयोग से धर्म निरपेक्ष बुद्धि और विज्ञान का अन्तर स्पष्ट करने के लिए इसे 'आध्यात्मिक' कहा गया। प्रेरणा, अन्तर्दृष्टि या ज्ञान के लिए मनन की पद्धति को, कोलरिज ने, शैलिंग का अनुसरण करते हुए एक अलग और अनुपम मानवी मनःशक्ति के रूप में प्रतिष्ठा दी। वर्णनात्मक या प्रदर्शनात्मक 'समझ' से इसका अन्तर स्पष्ट करने के लिए उसे 'तर्कबुद्धि' कहा गया। इस प्रकार 'प्राकृतिक धर्म' और 'श्रुत धर्म' दोनों से ही 'आध्यात्मिक धर्म' गुणात्मक रूप में भिन्न था। इसमें बिना अन्धविश्वास के पवित्रता थी और बिना पन्थ के आध्यात्मिकता थी। मार्श तत्काल कोलरिज को अमरीकी आवश्यकताओं के अनुष्ण ढालने में लग गये और उनकी पुस्तक के अपने मस्करण (१८२६) में एक लम्बा परिचयात्मक निबन्ध और बहुसंख्यक टिप्पणियाँ जोड़ीं। मात्र प्राचीन ग्रन्थों के प्राध्यापक थे और यूनानी दर्शन के साथ-साथ कैम्ब्रिज के प्लेटोवाद का उन्हें

अच्छा ज्ञान था। कोलरिज के साधनो और संकेतो का आसानी से उपयोग करके उन्होंने अपनी कक्षाओ के समक्ष न केवल एक आध्यात्मिक धर्म की रूपरेखा प्रस्तुत की, वरन् भाववादी भौतिकी, सौन्दर्य-शास्त्र और तत्व-मीमासा भी निरूपित किये। इन नवीनताओ ने धीरे-धीरे धर्मशास्त्र, नीतिशास्त्र, और ईसापूर्व के ग्रन्थो सम्बन्धी उनके भाषणो को धीरे-धीरे बिल्कुल बदल दिया, जिससे वे पाठ्यक्रम और शिक्षा-पद्धति में एक स्थायी सुधार ला सके और कोलरिज के दर्शन को उन्होंने वरमाण्ट विश्वविद्यालय की एक शैक्षिक परम्परा बना दिया। मार्श ने कहा कि स्वतन्त्र रूप में मन का विश्लेषण अधिकांश मनुष्यो की रुचि और अध्ययन से बहुत दूर जा पड़ता है और इस कारण 'शिक्षण की सर्वाधिक प्रभावशाली विधि' यह है कि 'मनुष्य के आन्तरिक स्वत्व और तर्कबुद्धि, अन्तरात्मा और इच्छाशक्ति की रहस्यमय शक्तियो और साधनो' सम्बन्धी विचार को नैतिकता और धर्म के अध्ययन के साथ जोड़ा जाय। इस प्रकार नैतिक और धार्मिक दर्शन के पाठ्यक्रम, मनोविज्ञान के सहायक बन गये। किन्तु शिक्षा के क्षेत्र के बाहर स्थिति उलटी थी। नया मनोविज्ञान, धार्मिक मनन का एक साधन था और उसने एक नये धर्मशास्त्र को जन्म दिया। पादरियो के लिए कोलरिज के 'अन्तर' राहत का एक नया सन्देश लाये।

“यह प्रदर्शित करना भी इस रचना के लेखक का एक विशेष उद्देश्य है कि आध्यात्मिक जीवन या जिसे हम प्रयोगात्मक धर्म कहते हैं, वह अपने आप में और अपनी समुचित वृद्धि और विकास में, समझ की प्रक्रियाओ और रूपो से मूलतः भिन्न है। और यह कि यद्यपि कोई सच्चा धर्म परिकल्पनात्मक तर्क के किसी सार्विक सिद्धान्त का खण्डन नहीं कर सकता, फिर भी एक अर्थ में वह दर्शन की चर्चाओ से भिन्न होता है और अपनी वास्तविक प्रकृति में वह 'वस्तुनिष्ठ विज्ञान और सैद्धान्तिक अन्तर्दृष्टि' की पहुँच के परे होता है। 'ईसाइयत कोई सिद्धान्त या परिकल्पना नहीं है, वरन् एक जीवन है। जीवन का दर्शन नहीं वरन् एक जीवन और एक जीवन-प्रक्रिया।' अतः इसे ज्ञान का एक प्रकार कहना उतना उचित नहीं है, जितना जीवन का एक रूप कहना।”<sup>१</sup>

'प्रयोगात्मक धर्म' ने अन्ततः एक दर्शन प्राप्त कर लिया था जो एडवर्ड्स का स्थान ले सके।

सृजनात्मक प्रक्रिया के रूप में जीवन का दर्शन, मार्श द्वारा परात्परवाद की

१. सैमुएल टेलर कोलरिज, 'एड्स टू रिप्लेक्शन' में, जेम्स मार्श का प्रेलिमिनरी एसे ( बर्लिंगटन, वरमाण्ट, १८२६ ), पृष्ठ २६।

विवेचना का मुख्य विषय बन गया। वस्तुनिष्ठ तर्कबुद्धि, जो हमारी 'स्वैच्छिक समझ' से भिन्न हमारी 'स्वतः स्फूर्त' चेतना का नियन्त्रण करती है, एक 'जीवन की अंगांगि शक्ति' है, अतः जीवन की शक्ति नीचे से, निकृष्ट तत्वों से नहीं आती, वरन् ऊपर से आती है।<sup>१</sup> सही कहे, तो हम अलौकिक रचनाएँ हैं।—  
स्वचेतन व्यक्ति

“एक उच्चतर जन्म है, एक उच्चतर और आध्यात्मिक ऊर्जा का सिद्धान्त है, जिसके अपने समुचित सम्बन्ध आत्मा के जगत् के साथ होते हैं। कुछ अर्थों में, वह प्रकृति के जीवन में उसी प्रकार प्रवेश करता है, जैसे चेतन जीवन की शक्ति जड़ पदार्थ में प्रवेश करती है। स्वयं अपने सार-रूप में और अपने उचित अधिकार में, यह अलौकिक है और प्रकृति की सारी शक्तियों के ऊपर है।... प्रकृति के जीवन के क्षणिक अनुभवों को, स्वयं अपने अमूर्त रूपों में समझना, विचारना और पुनः प्रस्तुत करना, ...इच्छा-शक्ति को भ्रष्ट करके, इस प्रकार निर्धारित लक्ष्यों की प्राप्ति के प्रयास की ओर ले जाता है। और इस प्रकार आध्यात्मिक सिद्धान्त प्रकृति के जीवन के बन्धन में फँस जाता है।”<sup>२</sup>

“व्यक्ति प्रकृति द्वारा निर्धारित सकीर्ण और वैयक्तिक लक्ष्य से आध्यात्मिक सिद्धान्त को मुक्त करके और उसे आध्यात्मिक नियम के अन्तर्गत लाकर ही, जो उसके अपने सार-रूप के अनुकूल होता है, वह पूर्णतः स्वतन्त्र हो सकता है। उस मुक्तावस्था में आकर, जो ईश्वरीय भावना उसे प्रदान करती है, वह स्वतन्त्र होकर उन महान् और महिमामय लक्ष्यों के लिए प्रयास करता है, जिन्हें तर्कबुद्धि और ईश्वरीय भावना निर्धारित करती हैं।”<sup>३</sup>

इन उद्धारणों से पर्याप्त सकेत मिल जाता है कि यहाँ मार्श ने पाप और प्रसाद का एक दर्शन पाया (जिसे हम उद्गामी विकासवाद का उलटा रूप कह सकते हैं) जिसके फलस्वरूप वे उद्धार के पुराने शुद्धतावादी सिद्धान्त को और 'प्रयोगात्मक धर्म' के सत्यों को एक नया, 'आन्तरिक' अर्थ प्रदान कर मके। उन्होंने इसे आध्यात्मिकता का एक शिक्षित रूप बना कर, मनन की इस आध्यात्मिक कला का उपदेश दिया और साथ ही सामान्यजनों में प्रचलित, भावनात्मक पुनरुत्थानों की भर्त्सना की। उन्होंने कैम्ब्रिज के प्लेटोवादियों की कुछ रचनाओं

१. जोसेफ टारे द्वारा सम्पादित 'दी रिमेन्स ऑफ दी रेवरेण्ड जेम्स मार्श' (बोस्टन, १८४३), पृष्ठ ३७३।

२. वही पृष्ठ ३८२-३८३।

३. वही, पृष्ठ ३८६।

का सम्पादन किया और साधारणतः शुद्धतावादी भाववाद को पुनर्जीवित करने का प्रयास किया।

सम्भवतः रेवरेण्ड फ्रेडरिक एच० हेज की गिनती यहाँ ईसाई परात्परवादियों में नहीं करनी चाहिए। वे क्रमशः मेन राज्य में वेगोर, रोड आइलैण्ड में प्रॉविडेन्स और मॅसाचुसेट्स में ब्रुकलिन के एकत्ववादी धर्म-समुदायों में पादरी रहे। १८५७ से १८८४ तक उन्होंने हार्वर्ड में पहले धर्म का इतिहास, फिर जर्मन साहित्य पढाया। अपनी मुख्य दार्शनिक प्रेरणा उन्हें जर्मन स्वच्छन्दतावादी साहित्य का अध्ययन और अनुवाद करने से प्राप्त हुई। उन्होंने १८१० से १८२२ तक जर्मनी में अध्ययन किया था और जर्मन दर्शन के सम्बन्ध में उनकी जानकारी न्यू इंग्लैण्डवासियों में शायद सबसे अधिक थी। स्पष्टतः हेज परात्परवादी धारा में सम्मिलित नहीं थे, और यह व्यंग्यपूर्ण है कि उनका नाम परात्परवादी क्लब के साथ इतने निकट से जुड़ा हुआ था। इसे कभी-कभी 'हेज-क्लब' भी कहा जाता था, क्योंकि हेज के नगर में आने पर उसकी बैठक होती थी।

फिर भी, उनके धर्मोपदेशों और निबन्धों में मुख्य परात्परवादी विषयों की बहुतेरी प्रतिनिधि विवेचनाएँ हैं। उनके विचार शॉलिंग के सर्वाधिक निकट थे। प्रकृति और चेतन-आत्मा की एकता उनका प्रिय विषय था—'विश्राम की स्थिति में प्रकृति जड़-वस्तु होती है, कार्यशील प्रकृति चेतन-आत्मा होती है।' प्राकृतिक इतिहास और मानवी इतिहास केवल प्रकृति की आत्म-चेतना के विकास के सोपान हैं। 'जो कुछ भी प्राकृतिक है, वह अपने आरोह और कारणता में आध्यात्मिक है; जो कुछ भी आध्यात्मिक है, वह अपने अवरोह और अस्तित्व में प्राकृतिक है।' पौराणिक शब्दावली में—

“आध्यात्मिक बनने में, मनुष्य एक नया प्राकृतिक जन्म प्राप्त करता है, जिसका अर्थ है कि वह ईश्वर के साथ चेतन समागम में प्रवेश करता है, जिसके द्वारा उसकी आत्मा अचेतन रूप में पोषित हुई है। पहली अवस्था आदम की है, दूसरी ईसा की। 'किन्तु दोनों वही, एक ही व्यक्ति हैं—विकास की भिन्न स्थितियों में वही मानवी प्रकृति। पहली पागविक स्थिति है, दूसरी आध्यात्मिक।”<sup>१</sup>

१. रोनाल्ड वेल् वेल्स, 'श्री क्रिश्चियन ट्रान्सेण्डेण्टलिस्ट्स : जेम्स मार्श, कैलेव स्प्राग हेनरी, फ्रेडरिक हेनरी हेज' (न्यूयार्क, १९४३), पृष्ठ १०६-१०७। हेज का उद्धरण 'रीजन इन रेलिजन' (बोस्टन, १८६५), पृष्ठ २६ से लिया गया है।

इस उद्गामी विकास में—इसे यह नाम देना अनुचित न' होगा—तीन सोपान हैं—गति के नियमों द्वारा संचालित प्रकृति, कर्तव्य के नियम द्वारा संचालित नैतिकता और प्रेम के नियम द्वारा संचालित आत्मा ।

हेज के अनुसार आत्मा का क्षेत्र, जिसमें धर्म प्रभावी होता है, व्यावहारिक नैतिकता से बिल्कुल कटा हुआ नहीं है । प्रेम और कर्तव्य एक-दूसरे में ढल जाते हैं । हेज ने मुख्यतः इस बात पर ज़ार दिया कि नैतिकता और धर्म, दो तो में ही सुधार की भावना नकारात्मक न होकर रचनात्मक हो । जिसे उन्होंने धरणा 'व्यापक चर्च' कार्यक्रम कहा, उसके आवार के रूप में उन्होंने सामाजिक और बौद्धिक उदारवाद का समर्थन किया । वे एकत्ववाद के उन नेताओं में से थे, जिन्होंने अलग-अलग और सकीर्णता से बचने का प्रयास किया ।

## एमर्सन

अमरीकी संस्कृति में ऐसी कई प्रवृत्तियाँ थी, जिनका परात्परवाद ने विरोध किया । इनमें से कुछ प्रबुद्धता से उत्पन्न हुई थी, कुछ उसकी प्रतिक्रियाएँ थी । कुछ प्रवृत्तियाँ किसी भी प्रकार के भाववाद की सामान्य शत्रु थी, कुछ अन्य ऐसी विशिष्ट परिस्थितियाँ थी, जिनके अमरीकी विकास के कुछ विशिष्ट गुराँ को समझा जा सकता है ।

प्रबुद्धता द्वारा प्राकृतिक नियम की सर्वोच्च प्रतिष्ठा के साथ प्राकृतिक विज्ञान में हुए विकास को हमने देखा । जैसे-जैसे प्रकृति के अध्ययन का रोमानी आकर्षण समाप्त होता गया और वह प्रयोगशाला का कार्य बनता गया, न केवल उसमें नैतिकतावादियों की रुचि समाप्त हो गयी, वरन् उन्होंने यह भी कहा कि "प्रकृति पर मनुष्य का साम्राज्य निरीक्षण द्वारा नहीं आता ।" परात्परवादियों के इस सूत्र और नारे में विज्ञान का खण्डन नहीं था, वरन् यह अनुभूति थी कि दर्शन या धर्म का स्थान विज्ञान नहीं ले सकता, जिसकी सम्भावना पर लोग प्रबुद्धता काल में विश्वास करने लगे थे । मनुष्य की विजय प्रकृति के 'द्वारा' न होकर प्रकृति के 'ऊपर और परे' होने वाली थी । परात्परवादियों ने एक उच्चता का-सा दृष्टिकोण अपना कर, प्रकृति का जो कुछ भी नैतिक मूल्य उनकी नज़र में था, उसके अनुसार उसका 'उपयोग' किया, किन्तु विस्तृत प्राकृतिक ज्ञान या प्रयोगात्मक प्रगति में बहुत कम रुचि दिखाई । तदनुसार उन्होंने मनुष्य की प्रगति की व्याख्या प्रकृति से एक उच्चतर और अधिक शुद्ध मानाचरण में विज्ञान के

रूप में की। 'निरीक्षण' और प्रकृति की शक्तियों की खोज के दृष्टिकोण के विरुद्ध उनकी मुख्य आपत्ति यह थी कि उसमें एक अधीनता और आज्ञाकारिता की भावना निहित है, जो कभी भी मनुष्य को उसकी वांछित स्वतन्त्रता के उपयोग की ओर नहीं ले जा सकती। परात्परवादी स्वतन्त्रता और विप्रतिषेधवादी थे। वे किन्हीं ऐसे नियमों को नहीं मानते थे जो उनके अपने नियम न हों। बल्कि, वे किन्हीं ऐसे ससारों को भी नहीं मानते थे, जो व्यक्ति आत्माओं द्वारा अपने लिए, वाह्य शक्तियों के ऊपर अपनी प्रभुता की अपनी अभिव्यक्ति के रूप में 'निर्मित' न किये गये हों। यद्यपि वे ईश्वर को 'परमात्मा' के रूप में स्वीकार करते थे, किन्तु उन्होंने स्पष्ट कर दिया कि ईश्वर कोई अधिपति नहीं है और उसकी भावना उस अनुशासन से जुड़ी हुई और उसे व्यक्त करने वाली है, जिसे स्वतन्त्र इच्छा-शक्तियाँ स्वयं अपने सम्बन्ध में व्यक्त करती हैं। या, इस सिद्धान्त को अधिक प्राविधिक रूप में रखें तो, ईश्वर इसी कारण प्रकृति से ऊपर है कि वह मनुष्य की आत्मा में निहित है।

इतिहास के प्रति परात्परवादियों का दृष्टिकोण भी, प्रकृति के प्रति उनके दृष्टिकोण के समान था। वे अपने को उससे ऊपर समझते थे। उन्नीसवीं सदी के तीसरे और चौथे दशक में न्यू इंग्लैण्ड इतिहासकारों का अपना पहला समूह उत्पन्न कर रहा था—बैक्रॉफ्ट प्रेस्कॉट, मोटले, पार्कमैन, हिल्ड्रेथ, और इनसे कम महत्व के अन्य बहुतेरे। पीछे की ओर डाली गयी दृष्टि मजिल पर पहुँच जाने की भावना को व्यक्त करती थी। बोस्टन सस्थापकों के प्रयासों का फल लेकर कुछ देर को सुस्ता रहा था और दो शताब्दियों की प्रगति का सर्वेक्षण कर रहा था। शुद्धतावाद अतीत की वस्तु बन चुका था और अब वह न सद्गुण था न खतरा। प्राचीनता के प्रति अगर प्रेम नहीं, तो एक भावनात्मकता दिखाई पड़ने लगी थी। उदाहरण के लिए हॉथॉर्न शुद्धतावाद और उसकी अन्तरात्मा में किसी रोमानियत की दुनिया का-सा आनन्द पाते थे। अतीत के भण्डार और पुरखों की गलतियों की ऐसी तलाश को परात्परवादी तिरस्कार की दृष्टि से देखते थे। निस्सन्देह वे इतिहास पढ़ते थे और जितना प्राचीन और दूरस्थ इतिहास हो, उतना ही अच्छा, किन्तु वे केवल अपनी कल्पनाओं को जागृत करने या आध्यात्मिक पाठों के लिए सामग्री प्राप्त करने के लिए उसे 'हथिया लेते थे'। उनमें से कुछ आदर्शवादी सुधार की भावना से आगे देखते थे, कुछ शाश्वत की ओर अपने अन्तस् में, किन्तु इतिहासकार की रुचि के साथ पीछे देखने वाले बहुत कम थे। आठरहवीं सदी के संवेग का अनुभव वे अब भी कर रहे थे, और उन्हें विश्वास था कि वे अब भी सृजनात्मक कार्यकलाप के केन्द्र में हैं, इतने व्यस्त कि सम्भरणों के लिए समय नहीं, इतने आशापूर्ण कि कोई खेद नहीं।

वे सामान्य बुद्धि और गँवारपन के विरुद्ध थे। वे वैयक्तिकता का आदर सनक की हद तक भी करते थे, किन्तु ऐसा नहीं कि हर बूढ़े व्यक्ति का आदर करें—वे भद्रता और 'सस्कृति' के प्रस्फुटन थे। उन्हें लोकतन्त्र का दार्शनिक कहा गया है और एक ढीले-ढाले अर्थ में उनका स्वतन्त्रता-प्रेम, परम्परा का तिरस्कार और स्वयं अपने साधनों का विकास, जीवन के लोकतान्त्रिक आदर्श के साथ जोड़ा जा सकता है। किन्तु ऐतिहासिक दृष्टि से वे लोकतन्त्रवादियों के नहीं, उदारवादियों के युग के थे। वे प्रतिनिधि मनुष्य नहीं थे, निश्चय ही राजनीतिक लोकतन्त्रवादी नहीं थे। उनका आचार और बोलचाल का ढँग शिष्ट और बनावटी था। जो स्वतन्त्रता वे प्रदर्शित करते थे, वह स्वतः स्फूर्त नहीं थी, विवेकशील थी। वे डायरियाँ और जर्नल बहुत अधिक लिखते थे। वे दर्शन का उपयोग साहित्यिक उद्देश्यों के लिए करते थे और उनकी आडम्बरपूर्ण भाषा के पीछे बहुधा विलकुल सामान्य विचार झाँकते थे। वे ऐसे यात्री थे जो जानबूझ कर विक्टोरिया-कालीन अग्रेज होने का प्रयास करते थे। वे इतने अधिक 'परिष्कृत' थे कि सुसस्कृत नहीं हो सकते थे। जो कुछ सस्कृति उनमें थी, वह आश्चर्यजनक रूप में बहुदेशीय और हर स्थान से उधार ली हुई थी। प्राचीन, जर्मन, फ्रांसीसी, इटालवी, कान्फूशियसवादी, वैदिक, बौद्ध, सभी साहित्यों को वे अपना लेते थे और वे (जब भाषण न दे रहे होते) स्वयं स्वर्ग को भी सर्वथा अनुकूल पाते, क्योंकि आत्मा के किसी भी और सभी रूपों का वे सोत्साह स्वागत करते थे। इस ग्रहणशीलता में वे निश्चय ही परात्परवादी दर्शन के अपने जर्मन और अग्रेज साथियों से आगे थे, सम्भवतः इस कारण कि अपनी प्रान्तीयता की सीमाओं के कारण उन्हें बाहर से आयी सामग्री पर अधिक निर्भर रहना पड़ता था। जो भी हो, अत्यधिक विभिन्न विश्वासों और अभिव्यक्तियों को अपना लेने में उनका उद्योग और उनकी सहानुभूति, उनकी विद्वत्ता का प्रमाण होने के साथ-साथ, अमरीकी शिक्षा को उनकी देन भी है।<sup>१</sup> इसके बावजूद पढ़ने को वे आत्म-

१. फ्रेडरिक आई० कारपेण्टर ने इस ओर संकेत किया है कि न्यू-इंग्लैण्ड के इस मानवतावाद ने न केवल परात्परवादी स्वच्छन्दतावाद को, वरन् लॉन्गफेलो, और लॉवेल आदि की भद्रता को भी जन्म दिया। शुद्धतावादी मानवतावाद अब फैल कर शास्त्रीय मानवतावाद बन गया। वाइविल का धर्म, पुस्तकों का धर्म बन गया। लॉवेल ने इस निरन्तरता का अनुभव किया, जब उन्होंने अपने विशिष्ट बोन्विल हास्य के साथ भविष्य-वाणी की कि "चींटे मायो और लम्बे सिरों की आखिरकार जीत होगी... और यह काफी होगा कि हम अपने शुद्धतावादी सस्थापकों की भाँति तीव्रता से अनुभव करें कि नासाध्य

निर्भरता के विरुद्ध भान कर उसका तिरस्कार करते थे और इसे केवल वही तक उचित मानते थे, जहाँ तक यह पाठक को प्रतिबिम्बित प्रकाश में स्वयं अपने को देखना सिखाये ।

शायद परात्परवादियों का गम्भीरतम विरोध सस्थाओं के प्रति था । संगठन में निर्भरता की या भौतिक शक्ति की तलाश की स्वीकृति निहित थी और ये दोनों ही भावनाएँ आत्मा के जीवन के लिए विजातीय थीं । वे प्रबुद्ध-काल के व्यक्तिवाद को कट्टरपन्थी पराकाष्ठाओं तक ले गये । उन्होंने सिखाया कि शासन को शाब्दिक अर्थ में स्वशासन होना चाहिये और किसी भी मनुष्य को अन्य किसी मनुष्य पर शासन करने की चेष्टा नहीं करनी चाहिये । निम्नतर या 'भौतिक' स्तर पर संगठन और सस्थाओं को उचित ठहराया जा सकता था, लेकिन भौतिक अस्तित्व की समस्याओं और आत्मा के चिन्तन-क्षेत्र में घपला नहीं करना चाहिये । भौतिक जीवन की समस्याओं को वास्तविक अस्तित्व की आवश्यक 'शर्तों' के रूप में स्वीकार करना चाहिये, उनके 'आधार' के रूप में नहीं । सस्थाओं में भी चर्चों का औचित्य सबसे कम था, क्योंकि वे शासन और सत्ता को आत्मा के क्षेत्र में ले आते थे, जहाँ स्वतन्त्रता का राज्य है । कम से कम न्यू-इंग्लैण्ड में, काल्पितवाद से लड़ना आवश्यक था, क्योंकि एकत्ववाद ने वह काम पहले ही कर दिया था । परात्परवादियों ने अपनी कुछ सबसे तीखी आलोचनाओं का लक्ष्य एकत्ववादियों को बनाया, जिनसे स्वयं उनका विकास हुआ था । एकत्ववादियों और चर्चों के सौभाग्य से, गुलामो-प्रथा की राजनीति ने परात्परवादियों के लिए राज्य को इतना घृणित बना दिया कि उन्होंने अपना पादरियत-विरोध बन्द कर दिया और बहुधा स्वयं धर्मपीठों से उन्होंने शासन की भर्त्सना की । उनमें स्वतन्त्रता का सिद्धान्त और व्यवहार अपने चरम बिन्दु तक पहुँचा ।

सेण्ट लुई के हीगेलवादी डेएटन जे० स्नाइडर ने अमरीकी इतिहास के द्वन्द्व का निरूपण करते हुए बताया कि स्वतन्त्रता के हित में एमर्सन ने सस्थाओं को 'नकारा' लेकिन उन्होंने अपना लक्ष्य या सखिलष्ट स्वतन्त्रता, स्वयं एक सस्था बनकर प्राप्त की । उनका यह कथन, उनके द्वन्द्ववाद से परे, एक अन्तर्भेदी, आनुभविक सत्य है और इस महत्वपूर्ण तथ्य की ओर ध्यान खींचता है कि

के उन अंगों को संस्कृति के द्वारा विस्तार और दीर्घता प्रदान की जा सकती है ।' यद्यपि यह महत्वपूर्ण है कि उन्होंने संस्कृति को साम्राज्य का एक साधन बताया, किन्तु यह बात और भी अधिक महत्वपूर्ण है कि उन्होंने इसे शुद्धतावादी अतीत के साथ जोड़ा और उसे उद्धार का एक जारी रहने वाला साधन बताया ।—(फ्रेडरिक आई० कारपेण्टर 'दी जेण्टल ट्रेडिशन; ए रीईण्टरप्रेटेशन,' 'दी न्यू-इंग्लैण्ड क्वार्टरली' अंक पन्द्रह ( १९४२ ), पृष्ठ ४३६ ।

अमरीकी दर्शन के इतिहास में, न केवल व्यक्ति एमर्सन के मन की व्याख्या करना आवश्यक है, बल्कि अमरीकी संस्कृति में एमर्सन के संस्थात्मक रूप की भी। परात्परवाद जहाँ तक एक सगठित आन्दोलन था और अब भी एक सामाजिक शक्ति है, वहाँ तक वह संस्था-विरोधी संस्था है।

एमर्सन ने अपने को, शाब्दिक अर्थ में, परात्परवादी आत्म-निर्भरता के द्वारा बचाया। १८३२ में अपने को एकत्ववादी पादरियत से मुक्त करने के बाद उन्होंने पाया कि स्वतन्त्रता का बोझ और भी भारी था। शरीर और मन से बीमार, उन्होंने यूरोप की यात्रा का सहारा लिया। यद्यपि यह विश्राम उनके लिए लाभकारी था और निस्सन्देह इंगलिस्तान के परात्परवादियों से मिलकर उन्होंने प्रोत्साहन और सीख पायी, किन्तु उन्हें नयी शक्ति और नया लक्ष्य इन तथ्यों से नहीं मिला। इसे उन्होंने विदेशों में बिताये एक साल की अवधि में, सामाजिक और बौद्धिक दोनों ही क्षेत्रों में आत्म-निर्भरता की कला सीख कर प्राप्त किया। उन्होंने स्वयं अपने लिए सोचना और कार्य करना सीखा और वस्तुओं में स्वयं अपने अर्थ प्राप्त किये। यद्यपि आमतौर पर उन्होंने कोई नये अर्थ नहीं प्राप्त किये, किन्तु उनके लिए महत्वपूर्ण तथ्य यह था कि उन अर्थों को उन्होंने अपना लिया और वे सचमुच 'उनके अपने' अर्थ बन गये। इस खोज को सकेत चिह्न के रूप में लेकर, वे यह देखने के लिए प्रकृति, इतिहास, पुस्तकों, मित्रों, अनुभव आदि की ओर मुड़े कि इनमें से हर एक का उनके लिए क्या अर्थ था। जब वे इस पद्धति का साधारणीकरण करने में सफल हो गये, तो उनके पास न केवल एक भाषण-माला थी, वरन् एक दर्शन भी था। उन्होंने 'स्वयं अपना विश्व निर्मित' कर लिया था और अब वे अपने साथी अमरीकियों से कह सकते थे कि उनमें से हर एक स्वयं अपने विश्व का निर्माण करे। इस तथ्य से, कि यह व्यक्तिनिष्ठ पद्धति उनके लिए एक निजी मुक्ति थी, एमर्सन के लेखन और भाषण की शक्ति को बहुत कुछ समझा जा सकता है। वे हमेशा अपने अनुभव से बोलते प्रतीत होते थे, चाहे वे केवल किसी पदो हुई बात को दोहरा ही रहे होते। इस पद्धति का ही यह स्वाभाविक परिणाम था कि उनके विचारों में कभी स्पष्टता या व्यवस्था नहीं आयी। हर उक्ति आत्मा के सच्चे ज्ञान की तरह होती थी और उसका उपयोग वे स्वयं और अन्य उपदेशक सूत्र के रूप में, लगभग बाइबिल के सूत्रों की तरह, असंख्य घर्मोपदेशों के लिए कर सकते थे।

उनके विचारों की ये दो मौलिक विशेषताएँ एक अमरीकी संस्था के रूप में एमर्सन की शक्ति के बड़े अंश का कारण हैं—(१) उन्होंने एक-निरपेक्ष उपदेश-पीठ, उपदेशात्मक टीका की एक घर्म-निरपेक्ष पद्धति और एक घर्म-निरपेक्ष ज्ञान-

साहित्य' का निर्माण किया, जिससे उनके वाक्यों में एक प्रकार का पैगम्बरी गुण था था, (२) वे एक मनुष्य के रूप में दूसरे मनुष्य को सम्बोधित करते थे, एक अनुभव की ओर से दूसरे अनुभव से अपील करते थे। इस प्रकार उनकी शैली और उनके सन्देश, दोनों का ही ऐसी जनता ने विशिष्ट रूप में स्वागत किया जो घर्मोपदेशों पर पली थी और उनसे ऊँच चुकी थी। उन्होंने अन्य विचारकों को भी, (चाहे हम उन्हें विद्वान् न भी मानें) वही आत्म-विश्वास, आत्म-संस्कार और वैयक्तिकता प्रदान की, जो उन्होंने स्वयं प्राप्त की थी।

एमर्सन का भाववाद न प्लेटो का अनुयायी था, न बर्कले का, यद्यपि दोनों का ही उन्हें थोड़ा-बहुत ज्ञान था। उन्हें न वस्तुओं के सार्वत्रिक रूपों में रुचि थी, न उनके प्राकृतिक अस्तित्व में। उनकी रुचि वस्तुओं में (मनुष्य की) काव्यात्मक कल्पना को जागृत करने की योग्यता में थी, जिसे वे और उनके साथी परास्परवादी विवेक या आत्मा कहते थे।

“यह ‘आत्मा’ दोहरे रूप में व्यक्तिनिष्ठ थी—यह ज्ञान की अपेक्षा कल्पना थी, विज्ञान नहीं, कविता थी और आत्म-ज्ञान उसका स्वीकृत लक्ष्य था। यह अन्तर्दर्शन और विमर्श का संयोग था और इसने एक आत्माभिमान उत्पन्न किया, जो कभी साहसिक होता, कभी कारुणिक।

“काल स्वयं हमारे लिए देखता है, हमारे लिए सोचता है। यह ऐसी खुदंबीन है, जैसी दर्शन के पास कभी नहीं रही। हमारे लिए अन्तर्दृष्टि जो कुछ है, कभी किसी के लिए नहीं रही। कोई शक न करे कि यह क्षण और अक्सर ईश्वरीय हैं। वह जो इस दिन की प्रतिमा का प्रतिनिधित्व करेगा, वह जो अतीत और भविष्य के बीच इस महान् दरार पर खड़ा होकर आलोचना, नीतिशास्त्र, इतिहास के नियम लिखेगा, एक युग के बाद वह न भूटा होगा, न अभागा, बल्कि उसकी गिनती तत्काल उन सभी गुरुओं के समान स्तर पर होगी, जिन्हें हम आज मान्यता देते हैं।.. मैं अभी भी प्रमुख व्यक्तियों में इस प्रयास को देखता हूँ। वे उसका परित्याग कर रहे हैं, जिस पर पहले उन्हें गर्व था। वे तिरस्कार का सामना करते हैं और तिरस्कृत व्यक्तियों के साथ रहते हैं। वे एक अधिक सौम्य, अधिक दिव्य मुखाकृति प्राप्त करते हैं।”<sup>१</sup>

१ ‘दी जर्नल ऑफ राल्फ वाल्डो एमर्सन’ ( बोस्टन, १६०६-१४ ), खण्ड पाँच, पृष्ठ २६३, ३११। थोरे ने यही बात कुछ विनोद के स्वर में कही—

“दियर इज सच हेल्थ ऐण्ड लैंग्थ आफ ईयर्स

“इन दी एलिक्जिजर ऑफ दाई नोट,

“दैंट गाड हिमसेल्फ मोर यंग ऐपोयर्स,

“फ्राम दी रेयर ब्रैगिंग ऑफ दाई थोट।”

एमर्सन ने अपने में और अपने समाज में बुद्धि के काव्यात्मक प्रयोग के अभाव का अनुभव किया। विज्ञान और नैतिकता सामान्य वस्तुएँ थी और प्रबुद्धता की परम्परा में, उन्हें तर्कबुद्धि के जीवन के दो केन्द्र समझा जाता था। आवश्यकता थी सार-ज्ञान, अन्तः प्रज्ञात्मक अन्तर्दृष्टियों, काव्यात्मक परिप्रेक्ष्यों और भविष्यदृष्टा विचारों को विकसित करने की। "संस्कृति, प्रकृति की अपरिष्कृत दृष्टियों को अपूर्वार्थित कर देती है और फलस्वरूप मन जिसे पहले यथार्थ कहता था उसे भासमान् लगता है और जिसे स्वप्नदृष्टि कहता था, उसे यथार्थ कहने लगता है।"<sup>१</sup>

"सामान्य में चामत्कारिक को देखना ज्ञान का अचूक चिह्न है।... प्रकृति की जड़ता या पाश्चविकता, आत्मा का अभाव है। शुद्ध आत्मा के लिए वह तरल, चपल और आज्ञाकारी होती है। हर आत्मा अपने लिए घर बनाती है और घर के परे एक ससार, और ससार के परे एक स्वर्ग। अतः जान लीजिये कि ससार का अस्तित्व आपके लिये है। पूर्ण दृष्य-घटना आपके लिये है।... अतः स्वयं अपना ससार बनाइये। जितनी तेजी से आप अपने जीवन को अपने मन के शुद्ध विचार के अनुरूप बनायेगे, उतना ही उसके महान् अनुपात व्यक्त होंगे। आत्मा के अन्तर्प्रवाह के साथ-साथ वस्तुओं में भी तदनुकूल क्रान्ति आयेगी। प्रकृति पर मनुष्य का साम्राज्य—ऐसा स्वामित्व जो अभी मनुष्य द्वारा ईश्वर की कल्पना के भी परे है—तब वह उसी तरह बिना आश्चर्य किये पा सकेगा, जैसे वह अन्धा आदमी जिसकी सम्पूर्ण दृष्टि धीरे-धीरे वापस लौट आती है।"<sup>२</sup>

एमर्सन का प्राथमिक लक्ष्य यह था कि दिमाग प्रकृति को अस्तित्व के रूप में न देखकर, आत्मा के भोजन के रूप में देखे और भाववाद के पक्ष में यही उनका मुख्य तर्क था। उन्होंने उस मुक्ति का अनुभव किया जो काव्यात्मक कल्पना प्रदान करती है, किन्तु वस्तु की उपेक्षा करके मन की उपलब्धियों का स्वागत करने की उत्सुकता में वे (और उनके अधिकांश मित्र) लगभग हर उस वस्तु का स्वागत करने की फूहड़ हठों तक चले गये, जिसमें अमामान्य शक्ति दिखाई पड़े।

प्राकृतिक समझ की आदतों से आत्मा को मुक्त करने के प्रयास में, लगभग

(तेरे स्वर के अमृत में ऐसा स्वास्थ्य और दीर्घ जीवन है कि तेरे कण्ठ की दुर्लभ डोंग से, ईश्वर भी अविक्र युवा प्रतीत होता है।)

'कलेस्टेड पोएम्स' में 'अपान दी बैंक ऐट अल्लो डॉन' से। कार्ल बोट द्वारा सम्पादित (शिकागो, १९४३) पृष्ठ २०४।

१. 'नेचर' में भाववाद तन्त्रन्धी अघ्याय से।

२. 'नेचर'।

हर अवैज्ञानिक वस्तु को बिना परखे सहानुभूति देने के तत्कालीन फैशन में परात्परवादी भी हिस्सेदार और बढ़ावा देने वाले बने। इस विशेषता में, और आमतीर पर भी, एमर्सन न्यू इंग्लैण्ड के परात्परवाद के मध्यममार्ग का प्रतिनिधित्व करते हैं। यद्यपि उन्होंने अपने आसपास के सुधारको और रहस्यवादियों को सरक्षण दिया और उनसे सहानुभूति रखी, लेकिन वे स्वयं इन दिशाओं में नहीं भटके। विचारों और उत्साहों का आलोचनात्मक आत्म-संस्कार के लिए उपयोग करते हुए, उन्होंने अपने को अलग रखा। न केवल व्यक्ति रूप में, बल्कि संस्था के रूप में भी, एमर्सन उदार आलोचक और रचनात्मक भाववादी दोनों ही थे। उनमें याकी विनोद और गम्भीरता के साथ काव्यात्मक कल्पना और स्वतन्त्रता का मिश्रण था। अपने बौद्धिक और सामाजिक वातावरण और परम्परा के साथ मैत्री पूर्ण सम्बन्ध रखने की उनकी योग्यता ने उन्हें एक महान् अमरीकी मध्यस्थ बनाया। उनके ओता और पाठक उनकी ऐसी बातों को वेदवाक्य की तरह स्वीकार कर लेते, जो अन्य स्वरो या शब्दावलियों में आने पर धर्मविरोध या पाखण्डपूर्ण कह कर अस्वीकार कर दी जातीं।

### आध्यात्मिक साहचर्य

न्यू इंग्लैण्ड के अधिकांश मानवीयतावादी सुधार आन्दोलन प्रबुद्धता से उत्पन्न हुए थे और परात्परवाद के साथ उनका सम्बन्ध अप्रत्यक्ष ही था। चैनिंग, ब्राउनसन, पार्कर, गैरिसन—सभी को अपनी प्रेरणा और प्रारम्भिक आदर्श तर्कबुद्धि के युग से मिले थे। यह बात एक हद तक फोरिएरवादी उत्साह और समाज के पुनर्जीवन की आदर्शवादी योजनाओं के लिए भी सच थी। डब्ल्यू एच० चैनिंग, रिपले, ब्रिस्वेन और अन्य दूसरों ने अपने सम्बद्धता के सिद्धान्त ऐसे स्रोतों से प्राप्त किये जिनमें सामाजिक अनुबन्ध के सिद्धान्त परिलक्षित होते थे, और जब उन्होंने परात्परवादी दर्शन सीखा, तो अपनी सामाजिक योजनाओं को परात्परवादी वार्त्तालाप के लिए अधिक अनुकूल वातावरण प्रस्तुत करने के अवसरों के रूप में देखा। यद्यपि बुक फार्म मुख्यतः परात्परवादियों का समुदाय था, किन्तु शाब्दिक अर्थ में वह परात्परवादी समाज नहीं था। फिर भी, आदर्शवादी समाजवाद पर परात्परवादी सिद्धान्त का महत्वपूर्ण प्रभाव पड़ा, क्योंकि इन समुदायों का, जिनकी कल्पना मूलतः सुधार योजनाओं के रूप में, अम की प्रतिष्ठा, सम्पत्ति की समानता और नैतिक शुद्धि के लिए की गयी थी, परात्परवादियों ने

इस रूप में समर्थन किया कि वे आत्मा को भौतिक चिन्ताओं की गुलामी से बचाती थी। अन्त में ये समुदाय रोमानी भाववाद की समाजीकृत अभिव्यक्तियाँ बन गये।

किन्तु ब्रान्सन ऐल्कांट का मामला कुछ भिन्न है। उनका सामाजिक सिद्धान्त आरम्भ से ही परात्परवादी था। शिक्षक के रूप में उनका कार्य और फ्रूटलैण्ड्स का उनका सामाजिक प्रयोग, एक भाववादी दर्शन को व्यावहारिक रूप देने के प्रयास थे। उन्होंने बोस्टन के टैम्पल स्कूल में बच्चों में आत्म-अभिव्यक्ति और नैतिक विमर्श की आदतों को प्रोत्साहित करना शुरू किया। शैक्षिक अनुशासन के लिए उन्होंने बातचीत और डायरियों को (उनके अपने जीवन की दो बुनियादी आदतें) आधार बनाया। वे 'पेस्टालॉजी' के अनुयायी सुधारक थे, किन्तु शिक्षा सम्बन्धी अपने विचारों में उन्होंने भाववाद में अपनी उस रुचि को भी जोड़ा जो उन्हें मार्श द्वारा प्रकाशित कोलरिज के सस्करण और फिर बर्ड्सवर्थ हर्डर, प्लेटो, प्लोटिनस और उसके बाद अधिकाधिक सख्या में पूर्व और पश्चिम के रहस्यवादियों को पढ़कर प्राप्त हुई। यद्यपि बोस्टन में उनका स्कूल चल नहीं सका, किन्तु उसकी ख्याति इंगलिस्तान तक फैली और इसके फलस्वरूप ऐल्कांट का परिचय इंगलिस्तान के 'संघटनवादी' सुधारकों के एक समूह से हुआ, जिन्होंने 'मानव प्रगति के मित्रों' के रूप में अपनी बैठक की 'सुधार, सक्रमण और निर्माण' पर चर्चा की, और तय किया कि एक स्थान चुना जाये जहाँ नया अदन का वागू लगाया जाये और मनुष्य, बुराई के फन्दे से बचा हुआ, अपने जनक, अपने-आप, अन्य मनुष्यों और सारी वाह्य प्रकृतियों के साथ समरस होकर रहे।<sup>१</sup> फलस्वरूप, १८४३ में, हार्वर्ड मॅसाचुसेट्स में 'फ्रूटलैण्ड्स' का प्रयोग आरम्भ हुआ जिसके लिए घन की व्यवस्था ऐल्कांट के अग्नेज दोस्त चार्ल्स लेन ने की, और 'प्रवन्ध' भी उन्हीं के हाथ में था। ऐल्कांट के लिए यह मूलतः 'पाइथागोरस के' यति-सिद्धान्त के साथ 'सम्बद्ध परिवार' के जीवन को मिश्रित करने का प्रयास था। फ्रूटलैण्ड्स के नये अदन में सेव एक मुख्य भोजन था, लोभ का प्रतीक नहीं। मनुष्य, पशु और यहाँ तक कि भरती को भी अनावश्यक बन्धन और विकारों से बचाना था। परिशुद्ध 'परिवार' को, सारे समाज की आधारभूत सस्था के रूप में अपना औचित्य सिद्ध करना था। इसके अतिरिक्त उन्ने

१. पेस्टालॉजी—स्विट्ज़रलैण्डवासी शिक्षा-सुधारक १७४६-१८२७।

—अनु०

२. ओडेल शेपर्ड 'पेडलर्स प्रोग्रेस, दी लाइफ ऑफ ब्रॉन्सन ऐल्कांट' (बोस्टन, १९३७), पृष्ठ ३२६।

आध्यात्मिक जनन की सृजनात्मक शक्ति का उदाहरण बनना था। ऐल्कांट का सचमुच विश्वास था कि आत्मा वस्तु के पहले आयी और सारी 'उत्पत्ति' आत्मा की है। ईश्वर ने मनुष्य की आत्मा का सृजन किया और मनुष्य ने जैसे-जैसे वह अधिकाधिक पतित और पशुवत् होता गया, अस्तित्व की निम्नतर और भौतिक भ्रष्टताओं को जन्म दिया। संक्षेप में, ऐल्कांट का भाववाद, रहस्यवाद द्वारा भ्रष्ट हो गया। उनके रहस्य-कथन (आफिक सेइग्स) जिनकी शैली और भावना आरम्भ में कोलरिज जैसी थी, बाद में ऐसे बन गये कि विशिष्ट सस्कारयुक्त लोग ही समझ सकें।

डब्ल्यू० टी० हैरिस और सेण्ट लुई के हीगेलवादियों ने उन्हें अशतः उनके भटकाओं से बचाया और उन्हें बाध्य किया कि वे अपने भाववाद को परिभाषित करें और अपने रोमानी व्यक्तिवाद का परित्याग करें। उन्होंने फ्रूटलैण्ड्स की असफलता का कारण भी, आर्थिक और राजनीतिक सस्थाओं की उपेक्षा करते हुए, परिवार पर अपने अत्यधिक 'व्यक्तिवादी' आग्रह को बताया। सेण्ट लुई के हीगेलवादियों के साथ ऐल्कांट के परिचय के फलस्वरूप कॉण्काई में दर्शन के ग्रिष्म स्कूल (१८७२-८७) का जन्म हुआ, जो अमरीकी भाववाद के इतिहास में एक महत्वपूर्ण घटना थी, क्योंकि उससे हीगेलवादी और न्यू-इंगलैण्ड के परात्परवादी एक जगह एकत्र हुए।

## आध्यात्मिक एकान्त

हेनरी थोरो एक स्फूर्तिमय, भले स्वभाव के विद्रोही थे। उन्होंने न केवल शुद्धतावादी अन्तरात्मा को अस्वीकार किया, वरन् परात्परवादी अन्तरात्मा को भी अस्वीकार किया और आत्मसंस्कार के एक सिद्धान्त के रूप में व्रात्यवाद (पैगनिज्म) को अभिव्यक्ति दी। वे न्यू-इंगलैण्ड के नीरसे थे। उनका 'सिविल नाफरमानी' का सिद्धान्त केवल समाज के प्रति, विशेषतः अपने समाज के प्रति उनके पूर्ण तिरस्कार का चेतन और दार्शनिक औचित्य मात्र था। उन्होंने निजी विद्रोह की एक आलोचनात्मक व्यावहारिक योजना खोज ली। ऐसा नहीं था कि उन्हें प्रकृति से अधिक प्यार था, बल्कि उन्होंने पाया कि उनकी आत्मा (अर्थात् कुछ पढ़ने पर उनका मनन) एकान्त और खुली हवा में अधिक मुक्त होती थी। वे अगर प्रकृतिवादी थे तो केवल आकस्मिक रूप में। वे एक कवि थे जिन्हें संस्थात्मक नैतिकता की आवश्यकता का अनुभव नहीं होता था।

“मैं व्यर्थ प्रयासों का एक समूह हूँ, बँधे हुए मयोग के बन्धन से एक साथ,

“इधर-उधर भूलते हुए, उनकी कड़ियाँ इतनी ढीली और चौड़ी बनी थी,  
“मैं सोचता हूँ, अधिक कोमल मौसम के लिए।”<sup>१</sup>

उन्होंने न्यू-इंग्लैण्ड के परात्परवाद के सर्वप्रमुख विषय—अर्थात् आर्थिक और राजनीतिक चिन्ताओं में डूब जाने से स्वतन्त्र आत्मा के जीवन को खतरा—को आकर्षक अभिव्यक्ति प्रदान की।

“छह दिन तुम मेहनत करोगे और अपनी सारी बुनाई करोगे, लेकिन सातवें दिन निश्चय ही अपनी पढाई। वह सुखी है, जो कृतज्ञता की भावना के साथ सितम्बर की इस गुनगुनी धूप में नहा सकता है, जो विश्राम और श्रम दोनों के समय सभी प्राणियों को प्रकाशित करती है। कोई स्वस्थ मनुष्य, जिसका रोजगार टिकाऊ हो, जैसे पचास सेण्ट प्रति गट्टर के लिए लकड़ी काटना और जंगल में एक तम्बू हो, वह ईसाइयत के लिये अच्छा विषय नहीं है। वाइबिल का न्यू टेस्टामेण्ट उसके लिये किन्हीं दिनों उसकी पसन्द की पुस्तक हो सकती है, लेकिन सभी या अधिकांश दिनों के लिये नहीं। वह आराम के घंटों में मछली पकड़ने जाना ज्यादा पसन्द करेगा। इसाई सन्त भी यद्यपि मछुआरे थे, किन्तु वे समुद्री मछुआरों की गम्भीर जाति के थे और उन्होंने घरती की नदियों में कभी छोटी मछलियाँ पकड़ने के लिए बसी नहीं लगाई थी। मनुष्यों में एक विचित्र इच्छा होती है कि वे किसी खास बात के सम्बन्ध में अच्छे हुए बिना अच्छे बनें, क्योंकि, शायद वे अस्पष्ट रूप में सोचते हैं कि अन्ततः यह उनके लिए अच्छा होगा।...हर जगह ‘अच्छे मनुष्य’ पीछे हट रहे हैं, और दुनिया आगे जाकर फिर भोलेपन पर भरोसा करने लगी है। बेहतर हो कि आगे जो कुछ भी हो, उसकी ओर बढ़ें। ईसाइयत केवल आशा करती है। उसने अपना साज पेड़ पर टाँग दिया है और वह अपरिचित देश में गीत नहीं गा सकती। उसने एक उदास सपना देखा है और अभी आनन्द के साथ मुग्ध का स्वागत नहीं करती।”<sup>२</sup>

किन्तु यह धार्मिक और नैतिक विद्रोह नीत्ये के वात्यवाद से इस अर्थ में विलकुल भिन्न है कि यह मिलनसार आडम्बरहीन और श्रद्धालु है।

थोरो के नैतिक व्यक्तिवाद के वावजूद, उनमें ममज्ञ जीवन की एकता की एक भावना, एक प्रकृति-रहस्यवाद, जीवन की सार्वत्रिक बड़कन के साथ मान

१. कार्ल वोड द्वारा सम्पादित, हेनरी डेविड थोरो, ‘क्लेक्टेट पोएम्स’ से साइ एम ए पासैल ऑफ वेन स्टूडियाँ/ज टाइड’ (सिकागो, १८४३), पृष्ठ ८२।

२. हेनरी डेविड थोरो, ‘ए वीक ऑन दी कॉण्फॉर्ड ऐण्ड मेरीमैड रिवर्स’ से ‘सनडे’।

लेने की चेतना विकसित हुई। 'मैं उस अनन्त कुछ को देखता, सूँघता, स्वाद लेता, सुनता और अनुभव करता हूँ, जिसके साथ हम सम्बद्ध हैं।' आशिक रूप में बौद्ध दर्शन और भगवद्गीता पढ़ने के फलस्वरूप और आशिक रूप में जगल में अपने जीवन के बारे में लिखने की आदत के फलस्वरूप, वे केवल समाज से निष्कासित एक अकेले व्यक्ति ही नहीं रहे। वे एक सच्चे ब्राह्मण बन गये और उन्होंने अनन्त जीवन के साथ सबसे कम मुखर किन्तु सबसे अधिक व्यापक समागम में आनन्द पाया। अगर हम उनके 'जर्नल' (डायरी) के आधार पर फैसला करें, तो वे ऐसे व्यक्ति बन गये जिसे पूर्ण में 'वन-निवन्ध' लिखने वाला 'वन्य-यति' कहा जाता है।

"मैं प्रकृति में एक विचित्र स्वतन्त्रता के साथ आता-जाता हूँ। क्या मैं धरती के साथ मौन वार्त्तालाप न करूँ? क्या मैं स्वयं आशिक रूप में पत्तियाँ और वानस्पतिक उपज नहीं हूँ?"<sup>१</sup>

प्रकृति में यह तन्मयता, प्रकृति की व्यवस्था की स्पिनोज़ावादी पूजा नहीं थी, न प्रकृति के प्राणियों और प्रक्रियाओं के निरीक्षण का प्रेम था, वरन् उस जीवन के अनन्तरूप की एक भावना थी, जिसमें मनुष्य भाग लेता है। थोरो उसी प्रकार अनायास अपने को प्रकृति में विलय कर सकते थे, जैसे ह्विटमैन ब्रुकलिन में।

## समुद्र पर

मध्य-शताब्दी के विद्रोहियों में सर्वाधिक विद्रोही प्रकृति, हरमैन मेल्बिले (१८१६-६१) भौगोलिक और दार्शनिक दोनों ही दृष्टियों से न्यू-इंग्लैण्ड के परात्प रवादियों के सीमान्त क्षेत्र से आये थे। उन्होंने अपने प्रारम्भिक और अन्तिम वर्ष न्यूयार्क नगर में बिताये, वे हडसन नदी की घाटी से अल्बानी तक परिचित थे, और कुछ समय तक पश्चिमी मैसाचुसेट्स में अपने कृषि-फार्म में रहे। सत्रह वर्ष की आयु में उन्होंने 'पिस्तौल और गोली के स्थान पर' समुद्र को अपनाया। 'अधेड़ आयु और बाद के जीवन की कटुता की बात न करो, एक लडका भी उस सब का अनुभव कर सकता है। अपने पिता की मृत्यु के पहले मैंने कभी जीविका के लिए काम करने की बात नहीं सोची थी और नहीं जाना था कि दुनिया में कठोर हृदय भी होते हैं।.....अपने समय के पूर्व ही मैंने बहुत

१. हेनरी डेविड थोरो, 'वाल्डेन'।

और कटुता के साथ सोचना सोख लिया था।<sup>१</sup> समुद्री जीवन उनके लिए 'पिस्तौल और गोली' की अपेक्षा कार्य का स्थानापन्न अधिक था। उनकी रोमानियत भी इसी प्रकार नित्यप्रति के काम से भागकर, मन का एकान्त भटकना था। कागज के एक कारखाने 'लड़कियों का नरक' का वर्णन करते हुए उन्होंने लिखा—“खाली दिखते हुए पटलो पर खाली दिखीत हुई लड़कियाँ, अपने खाली हाथों में खाली सफेद, मुड़े कागज लिए, खाली कागज को खाली ढँग से मोड़ती बैठी थी।”<sup>२</sup> तथाकथित सभ्य मनुष्यों और सम्बन्धों में सवेदन-शीलता के अभाव को वे कभी सहन नहीं कर सके और न कभी अपने व्यावहारिक पड़ोसियों के व्यावहारिक आदर्शों को स्वीकार कर सके। जिन सिद्धान्तों को वे समझ सकते थे, वे परात्परवादी निरपेक्षताएँ थी, अपने आप में सम्पूर्ण, लेकिन जिनकी कोई उपयोगिता नहीं थी। शारीरिक साहसिकता को वे समझ पाते थे, और प्राकृतिक शक्तियों के खेल में उनको मजा मिलता था, किन्तु परिकल्पना और नैतिकता दोनों का ही अदृश्य सत्कार उन्हें आतंकित कर देता था। “यद्यपि अपने बहुतेरे दृश्यमान् पक्षों में, सत्कार का निर्माण प्रेम में हुआ प्रतीत होता है, किन्तु अदृश्य क्षेत्रों का निर्माण भय में हुआ।”<sup>३</sup> अतः परात्परवादी भावना से पूर्णतः ओत-प्रोत होने के कारण, मेल्विले पर निरपेक्षों का सत्कार चढ़ा हुआ था। जोना की भाँति उनका मन होता था कि ईश्वर से भागे, लेकिन माँबी डिक के कप्तान अहाब की भाँति वे हड़ थे कि अज्ञान से उसका सामना करेंगे। “अधिकार मनुष्य ईश्वर से डरते हैं और मूलतः उसे नापसन्द करते हैं, इस कारण कि उसके हृदय पर उन्हें पूरा विश्वास नहीं है और वे उसकी कल्पना घड़ी की तरह केवल दिमाग के रूप में करते हैं।”<sup>४</sup> मेल्विले का मूल बौद्धिक दृष्टिकोण यह था कि ईश्वर की ओर 'दिमाग' के द्वारा नहीं, 'दिल' के माध्यम से पहुँचा जाये। उनकी कल्पना थी कि यद्यपि मनुष्य और ईश्वर दोनों ही अपने लिये और एक-दूसरे के लिए अनन्त रहस्य हैं, फिर भी वे एक दु खान्तिका में

१. रेमॉण्ड वीवर 'हरमन मेल्विले मैरिनर ऐण्ड मिस्टिफ' (न्यूयार्क, १९२१) पृष्ठ ७५।

२. एफ० ओ० मैथीसेन, 'अमेरिकन रेनासां, आर्ट ऐण्ड एक्सप्रेसन इन दी एज ऑफ एमर्सन ऐण्ड ह्विटमैन' में उद्धृत, 'दी टारटारस आफ मेड्स' (लंदन और न्यूयार्क, १९४१), पृष्ठ ४०१।

३. रेमॉण्ड वीवर की पुस्तक, पृष्ठ २६।

४. रेमॉण्ड वीवर की पुस्तक में उद्धृत. हॉयॉर्न के नाम पर पत्र से, पृष्ठ ३२२।

एक साथ प्रवेश करते हैं, जिसमें वे दोनों अनुभव और कार्य कर सकते हैं। 'मन की दु खान्तिका' जैसा श्री सेजविक ने इस विषय को उपयुक्त ही कहा है, प्रोमेथियस, जाँव और जोना की दु खान्तिकाओं का मिश्रण है। यह डर कि ईश्वर कहीं सचमुच भयानक न हो, केवल 'बुरा एक-विषयी पागलपन' नहीं है, जैसा कि अहाब की घृणा और पागलपन विवेकहीन पाठक को प्रतीत होते हैं। यह असीम में साहसपूर्ण दार्शनिक प्रवेश के परिणामों का निडर होकर सामना करना है।

परात्परवादी सिद्धान्तों को 'सम्य' प्रतिमानों से मिलाने का कोई भी प्रयास मेल्विले को शैतानियत प्रतीत होता था। एमसन जैसे विचारकों के प्रति उनके मन में केवल तिरस्कार था। उन्होंने कहा कि मुआवज़ों और 'पारस्परिकताओं' में विश्वास करने वालों के 'माथे फूटे हुये हैं'। किन्तु ऐसे लोगों के प्रति उनके मन में अगर तिरस्कार नहीं, तो केवल दया थी, जो इसके विपरीत परात्परवादियों की पूर्णतः उपेक्षा करते थे और बड़ी आसानी से, निर्यातवादी ढंग से यह कहने को तैयार हो जाते थे कि 'पापी, जीवन की छोटी सी अवधि पाप करते काट दे।' वे ईसा के इस सुभाव को पूरी गम्भीरता से लेते थे कि 'नया जन्म' लेना एक मात्र उपाय है, किन्तु उनके अनुसार 'इस' जन्म में 'नये' जन्म के सिद्धान्तों को समझने का आधारभूत महत्व है और उनकी मुख्य परात्परवादी अन्तर्दृष्टि सचमुच यह समझने में थी कि निरपेक्ष और सापेक्ष प्रतिमान एक-दूसरे के लिए आवश्यक हैं, किसी एक को अपने-आप में नहीं समझा जा सकता।

'ह्लाइट जैकेट' में वे मनुष्य जाति को, गुप्त आदेशों के अनुसार चल रहे 'एक तेज चलने वाले, कभी न डूबने वाले जहाज, जिसका शिल्पी ईश्वर था' पर चित्रित करते हैं। इस पुस्तक की अन्तिम पक्तियों की व्याख्या आस्था की स्वीकृति के रूप में भी की जा सकती है, निराशा की स्वीकृति के रूप में भी।

"हम निचली मजिल की अन्ध-विश्वासी गणों पर कान न दें, कि हम किधर जा रहे हैं, क्योंकि अभी तक, जहाज पर हममें से कोई भी इसे नहीं जानता—स्वयं कप्तान भी नहीं। निश्चय ही पादरी नहीं। हमारे प्रोफेसर के वैज्ञानिक अनुमान भी व्यर्थ है। ..और तहखानों में रहने वाले सदा-मुहरंमी लोगों पर विश्वास मत करो, तो तिरस्कार भरी हँसी के साथ तुमसे कहेंगे कि हमारा विश्व-जहाज किसी भी अन्तिम बन्दरगाह की ओर जाने वाला नहीं है। ...कारण कि यह विश्व-जहाज हमारा अन्तिम निवाम स्थान कैसे प्रमाणित हो सकता है,

जबकि गोद के बच्चों के रूप में पहली बार इस पर चढ़ने पर इसके जोर से हिलने-डुलने से—जिसका बाद की जिन्दगी में पता नहीं चलता—हमसे हर एक को समुद्र-रोग हो जाता है ? क्या इससे यह भी पता नहीं चलता कि जिस वायु में हम यहाँ साँस लेते हैं, यह भी अनुकूल नहीं है और केवल धीरे-धीरे आदत पड़ जाने से सहनीय बन जाती है और यह कि कोई श्रेष्ठ शान्त बन्दरगाह अभी चाहे जितनी दूर हो, हम सब के भाग्य में अवश्य होगा ?

‘ओ जहाज के साथियों और सप्तर के साथियों, चारों ओर हम, जो लोग हैं, बहुतेरी बुराइयाँ सहते हैं ।... व्यर्थ हम नीचे अफसरों के बारे में कप्तान से अपील करते हैं । व्यर्थ ही—अपने विश्व-जहाज पर चढ़े हुए—अनिश्चित नौसेना कमिश्नरों से अपील करते हैं, जो हमारी दृष्टि से परे, इतनी दूर ऊपर हैं । फिर भी, अपनी सबसे बड़ी बुराइयाँ हम स्वयं अन्धे होकर अपने पर लादते हैं । हमारे अफसर चाहे भी तो उन्हें कम नहीं कर सकते । अन्तिम बुराइयों से कोई व्यक्ति किसी दूसरे को नहीं बचा सकता । उसमें हर व्यक्ति को स्वयं ही अपना उद्धारक बनना होगा । शेष के लिए हम विद्रोह न करें... हम कभी भी यह न भूलें कि,

“चाहे जो हमें पीड़ित करे, चाहे जो कुछ हमें घेरे,

“जीवन एक यात्रा है, जिसका अन्त घर है ।”<sup>१</sup>

उनकी लम्बी कविता ‘क्लारेल’ इसी प्रकार अस्पष्ट है । यह ‘पवित्र भूमि’ और उसकी यात्रा करने वालों पर एक टीका है । ईसा की भाँति, क्लारेल यरूशालम के लिए रोता है, घृणा से अधिक दया में, किन्तु ईसा की भाँति वह विभिन्न प्रकार के तीर्थयात्रियों और उनके आदर्शों में एक निजी रुचि भी लेता है । तीन पात्रों का चित्रण विशेषतः बड़ी सहानुभूति से किया गया है—क्लारेल (धर्मशास्त्र का एक विद्यार्थी), वाइन (एक मन्यासी)<sup>२</sup> और रोलफ, जो थोरो के प्रकार का परात्परवादी है । मेल्विले के अपने दिमाग के तीन प्रमुख सूत्रों के प्रतिनिधि ये तीन अमरीकी विभिन्न प्रकार के लातिनी, यूनानी, यहूदी और अरब लोगों के सामने आते हैं और अन्ततः सम्यता, विशेषतः अमरीकी सम्यता के दो योरोपीय आलोचकों के सशयवाद को ध्यानपूर्वक सुनते हैं । एक अमरीकी (उगार) अपने भाग्यवाद की व्याख्या के साथ अमरीका सम्बन्धी निम्नलिखित कटु विचारों को भी जोड़ देता है—

१. हरमन मेल्विले, ‘क्लारेल जैकेट’ (न्यूयार्क, १८५०), पृष्ठ ४६३-४६५ ।

२. हेनरी वेल्स के अनुसार वाइन के रूप में हॉपॉन का चित्रण है ।

“ऐ, लोकतन्त्र,



“एक अश्रद्धालु युग की प्रमुख वेश्या,

“और भी गन्दी दुष्टता से उत्पन्न,

“अच्छा है कि उस पर प्रतिबन्ध लगे,

“नही तो विश्व के विशाल भवन को क्षय कर देगी.

“कम से कम एशिया उसे रोकेगा,

“पूर्व को वह पुरानी निष्क्रियता ।



“किन्तु नई दुनिया में चीखे जल्दी करती है ,

“न केवल मनुष्य ‘राज्य’ तेजी से चलता है

“गर्भवान अण्डे और सीपियाँ तेजी से जन्म देती हैं,

“उनीदें दहनशीलो को जिनका विस्फोट निश्चित है—वह आएगा,

वह आएगा ।

“एक जनोत्तेजक बहुत परेशान कर सकता है .

“ऐसे लाख हो तो कैसा होगा ?

“और प्रदत्त बालिग मताधिकार

“छा जाने वाली पशु-शक्ति से

“उनका समर्थन करने को ? क्या बाँधेगा

“तीव्र प्रतिद्वन्द्वी समुदायो के समुद्रो को

“ईसाइयत विहीन ? हाँ, लेकिन वह आयेगा ।

“क्या आयेगा ? तुम्हारा वर्षों (का) युद्ध ।”



“बन्दी सामान्यता का मृत स्तर

“एक आग्ल-संवेसन चीन, देखो,

“शायद तुम्हारे विशाल मैदानो पर जाति को लज्जित करे

“लोकतन्त्र के अन्वे युगो में ।”



“आशा की प्रगति को रुकते अनुभव करना,

“और अन्तिम विरासत को नष्ट होते,

“और पुनारना-सीमाधो के देवता के मन्दिर निर्मित करो !

“कोलम्बस ने धरती की रोमानियत समाप्त कर दी .

“अब मनुष्य जाति के लिए कोई नयी दुनिया शेष नहीं ।”<sup>१</sup>

ये निराशावादी पक्तियाँ, कम से कम मेल्विले के लिए असाधारण रूप में सशक्त हैं और उनके अपने मतों को परिलक्षित करती प्रतीत होती हैं । किन्तु कविता का अन्त इस स्वर पर नहीं होता । तीनों अमरीकी, इन आरोपों का खण्ड तो नहीं कर पाते, किन्तु अपनी नियति में सामान्य रूप से आस्था व्यक्त करते हैं और अपने यूरोपीय आलोचकों की ‘वैज्ञानिक’ आस्था और प्रकृतिवादी विकासवाद का खण्डन करते हैं ।

### आध्यात्मिक समाजवाद और स्वतःस्फूर्ति

विद्रोहियों में, बड़े हेनरी जेम्स (प्रसिद्ध लेखक के पिता) सर्वाधिक खोजी बुद्धि के व्यक्ति थे, किन्तु उनके विद्रोह का रूप इतना विरोधाभासपूर्ण था कि एक ओर तो उन्हें ‘स्वतः स्फूर्ति’ की निरर्थक मुद्राओं का सहारा लेना पड़ा और दूसरी ओर मनुष्य-जाति के देवत्व में एक रहस्यवादी आस्था का । वे उस समूह के सर्वाधिक प्रमुख व्यक्तियों में से थे, जिन्होंने असाधारण रीतियों से वैयक्तिकता के विकास की चेष्टा की । किन्तु उनका विश्वास था कि उनकी विशिष्ट स्वतः स्फूर्ति कोई वैयक्तिक गुण नहीं थी, वरन् एक आध्यात्मिक प्रसाद था, जिसमें सभी मनुष्य सहगामी हैं । उनका प्रयास था कि आध्यात्मिकता की धर्म-निरपेक्ष वारणा के सन्दर्भ में व्यक्तिवाद और समूहवाद में भेद विठायें । किन्तु व्यवहार में वे कुछ कटुतारहिन विचारोत्तेजना उत्पन्न करने के अनिरीक्त और कुछ नहीं कर पाये । अपने तीखे व्यंग्य को उन्होंने अत्यधिक सहृदय श्रद्धा से ढँका और उसे एक बड़ी ही पिय, सरल, सौजी में व्यक्त किया । वे एक प्रतिभाशाली लेखक और विप्रतिषेधवाद के इतिहास में निश्चय ही सर्वाधिक साहसपूर्ण और मौलिक धर्मशास्त्रियों में से एक थे ।

विप्रतिषेधवाद को समझाने की आवश्यकता है । यह कानून और नैतिक व्यवस्था के विरुद्ध नैतिक विद्रोह है । यह आत्मा के जीवन को आत्म-निर्भर, आत्म-केन्द्रित नैतिकता के प्रतिपक्षी के रूप में देखता है । हेनरी जेम्स का विप्रतिषेधवाद इस कारण विशेषतः महत्वपूर्ण है कि उन्होंने इसे एक धर्म-

१. मेल्विले, बनारेल, खण्ड दो, पृष्ठ २४०, २४२-२५० ।

निरपेक्ष रूप दिया। उन्होंने राजनीतिक लोकतन्त्र को मानव-प्रकृति में, और ऐसे समाज की और प्रगति में आस्था की अभिव्यक्ति माना, जिसमें नियम, शासन और सभी निजी भेदों का लुप्त हो जाना निश्चित है। 'हमारी वर्तमान नैतिकता की अस्वच्छता' के आर्थिक पक्षों के विरुद्ध ईश्वर अभिमुख आध्यात्मिक समाज को प्रस्तुत करके, जिसमें 'प्रोप्रियम' (स्वत्व के लिए स्वीडेनवर्ग का शब्द) के साथ सम्पत्ति का लोप हो जाता है, वे विप्रतिषेधवाद को आर्थिक क्षेत्र में ले गये।<sup>१</sup>

अमरीकी प्रेस्बिटीरियन लोगों की आत्म-तुष्टि और संकीर्ण भगडों से चिढ़कर वे इंगलिस्तान गये, जहाँ उनके मित्र जॉसेफ हेनरी ने उनका परिचय महान् भौतिकशास्त्री माइकेल फैरेडे से कराया। बौद्धिक और वैयक्तिक दोनों दृष्टियों से फैरेडे जेम्स के निकट थे और उन्होंने जेम्स का परिचय एक अत्यधिक असाधारण प्रकार के काल्विनवाद से कराया। फैरेडे ग्लासवादी चर्च के सदस्य या सैण्डेमैन के अनुयायियों में से थे। यह अलगाववादियों का एक छोटा-सा स्कॉटी पन्थ था, जिसका विश्वास था कि ईश्वर का साम्राज्य केवल आध्यात्मिक है। धर्मसन्देशवादियों के प्रचलित उत्साह का प्रतिकार करने के लिए वे आस्था द्वारा औचित्य को बड़े ही सरल सन्दर्भों में प्रस्तुत करने में सफल हुए थे। अपने समुर जॉन ग्लास का अनुसरण करते हुए, रॉबर्ट सैण्डेमैन ने कहा था कि प्रमाण की दृष्टि में, किसी स्थापना के सत्य में सामान्य विश्वास ही आस्था है, और यह कि ऐसा विश्वास या तो स्वतः स्फूर्त होता है, या असम्भव। उन्होंने कहा था कि धर्म का सार, विश्वास करने की इच्छा में नहीं, वरन् उन श्रद्धालुओं के बीच भाई-चारे के सस्कारों में होता है, जिन्हें ईश्वर ने अपनी प्रभु इच्छा से प्रसाद प्रदान किया हो। उनके अनुयायियों ने धर्म-सामुदायिक भाई-चारे का एक सरल रूप विकसित किया—बहुधा होने वाले समागम, सम्पत्तियों में सहभाग, सवैतनिक पादरियों और लोकपरक रुचियों का अभाव। "यहाँ किसी व्यक्ति के गर्व को तुष्ट नहीं किया जाता। किसी के पास यह मानने का कोई आधार नहीं है कि ईश्वर की उस पर दूसरों से अधिक कृपा है।"<sup>२</sup> इस अति-लोकतान्त्रिक, अति सरल-श्रद्धा को जेम्स ने सम्पूर्ण हृदय से स्वीकार कर लिया। इसके बाद

१. हेनरी जेम्स, 'लेक्चर्स ऐन्ड मिसलेनीज़' (न्यूयार्क १८५२), पृष्ठ १५, ३७, ४८। पहला भाषण, 'डेमाक्रेसी ऐण्ड इट्स इश्यूज़; दूसरा भाषण, 'प्रापर्टी ऐज ए सिम्बल।'

२. राबर्ट सैण्डेमैन, 'लेटर्स ऑन थेरान ऐण्ड ऐस्पैसियो', आस्टिन वारेन कृत 'दी एल्डर हेनरी जेम्स' (न्यूयार्क, १९३४), में उद्धृत पृष्ठ ३६।

से, वे सैन्डेमैन की भाँति सारे पादरी-धर्म को 'पाखण्ड' और 'अहंकारपूर्ण नैतिकतावाद' मानने लगे। उन्होंने सैन्डेमैन के 'लेटर्स' का एक अमरीकी सस्करण १८३८ में प्रकाशित किया और १८४० में 'रिमावर्स ऑन दी एपॉस्टॉलिक गॉस्पेल' (धर्म-पैगम्बरों के उपदेश पर टिप्पणियाँ) शीर्षक एक सक्षिप्त निबन्ध लिखा।<sup>१</sup> उनके द्वारा अपनी आध्यात्मिक दशा और उससे उत्पन्न संकटावस्था के निम्नलिखित विवरण से स्पष्ट हो जाता है कि वे अपने नये विश्वास को वही गम्भीरता से लेते थे।

"अपने जन्म के समय से ही, न केवल मैंने यह नहीं जाना कि किसी सच्ची आवश्यकता, अपनी प्रकृति की किसी आवश्यकता की पूर्ति न कर पाना कैसा होता है, वरन् अपनी मनमर्जी के अनुसार मैं इतना अपव्यय भी कर सकता था, जो किसी सद्गुणी परिवार के निर्वाह की आवश्यकता के बराबर हो। फिर भी, मेरे निकट ही हजारों व्यक्तियों ने, जो हर दृष्टि से मेरे समकक्ष हैं और कुछ दृष्टियों से मुझसे ऊँचे हैं, कभी अपने सारे जीवन में अच्छा भोजन नहीं पाया, अच्छी नीद नहीं पायी, अच्छा वस्त्र नहीं पाया, सिवाय अपनी निजी मेहनत के बल पर या किसी माता-पिता या सन्तान की कीमत पर और बिना कठोर सामाजिक दण्ड के लज्जाजनक रूप में भाजन बने, वे कभी एक बार भी अपनी मनमर्जी को छूट न दे सके। निश्चय ही यह विल्कुल न्यायोचित है कि मुझे भोजन, वस्त्र और निवास की सुविधा हो और अपने निजी प्रज्ञान से निकाल कर मुझे शिक्षित किया जाय। किन्तु ईश्वरीय न्याय या औचित्य की यह घोर अवज्ञा है कि जिसे समाज कहा जाता है, उसके द्वारा मुझे आजीवन ऐश्वर्य और अपनी मर्जी करने की सुरक्षा प्राप्त हो, जब कि इतने सारे अन्य स्त्री-पुरुष जो मुझसे ऊँचे हैं, सब दिन भोजन, वस्त्र और निवास का कष्ट उठाते रहे और अन्ततः अपने शैशव के ने ही अज्ञान और शक्तिहीनता में मर जाये, यद्यपि, दुर्भाग्यवश वैसे भोलेपन में नहीं।

"मैं लम्बे अरसे से अनुभव कर रहा था कि उल्लिखित और अपमानित ईश्वरीय न्याय से उत्पन्न यह गम्भीर आध्यात्मिक विनाश, बड़े समय में आत्मा के अन्दर दबा हुआ, आहत अन्तरात्मा की ज्वालामुखी जैसी ध्वनियों और आशङ्काओं में व्यक्त होता था, किन्तु निजलने का कोई स्पष्ट मार्ग मुझे नहीं दिखता था। अर्थात् असौम्य कुशाग्रता के नाथ, मैंने यह समझ लिया कि ईश्वरीय विधान का हाथ अगर मेरे गर्व और अहंकार की हर गुप्त आकांक्षा को निरन्तर अपमानित और नष्ट न कर देता, तो मैं भी अत्यधिक अन्यायपूर्ण वर्तमान स्तुस्थिति को स्वीकार कर लेने वाले अन्य किन्हीं भी मनुष्य की तरह होता।

किसी बाह्य अभाव का मुझे ज्ञान न था। अधिकतम सामाजिक प्रतिष्ठा मुझे प्राप्त थी। मैं प्रख्यात व्यक्तियों के वार्त्तालाप और मित्रता का आनन्द उठाता था। वस्तुतः मैं अनौचित्यपूर्ण बाहुल्य के समुद्र पर उतराता था। और सारे समय ईश्वरीय न्याय के प्रति मैं अगर हृदय से विरुद्ध नहीं, तो इतना उदासीन था कि रह-रहकर मेरी प्रमादपूर्ण प्रवृत्तियों और गन्दी महत्वाकांक्षाओं के समक्ष ईश्वरीय न्याय अगर आध्यात्मिक आतङ्क न उत्पन्न करता, तो मैं अपने सारे दिन आत्म तुष्टि के उस कूड़े में ही गुजार देता और मुझे कभी यह स्वप्न भी न आता कि मेरे साथी मनुष्यों की बाह्य आवश्यकताएँ—प्रकृति और समाज सम्बन्धी उनकी आवश्यकताएँ—वास्तव में केवल मेरी अपनी अधिक सच्ची आवश्यकता के, ईश्वर के सन्दर्भ में मेरी अपनी अधिक आन्तरिक कगाली के चिह्न और फल हैं। अतः मेरे प्रसन्नता भरे आश्चर्य और सुखद राहत की कल्पना करें जब स्वस्थ धार्मिक नग्नता की इस स्थिति में, जब ईश्वरीय अप्रसन्नता से मेरी रक्षा करने के लिए, पादरियत के आवरण की एक तन्ही सी पत्ती भी मेरे पास नहीं थी, मैंने दिव्य-ज्ञान की आध्यात्मिक वस्तु की पहली झलक देखी, या ईसाई सत्य की गम्भीर दार्शनिक अर्थमत्ता को पहचाना। इस सत्य ने तत्काल मुझे यह साहस प्रदान किया कि मैं बिना हिचके, चर्च का परित्याग करके, और अपने धार्मिक चरित्र की चिन्ता गैतानो के लिए छोड़ कर स्वयं अपनी पुनर्जीवित बौद्धिक प्रवृत्तियों का अनुसरण कर्हूँ, केवल जिनका ही ऐसा ध्यान प्रेरणाप्रद है। आध्यात्मिक ईसाइयत का अर्थ है, ईश्वर के नाम को पूर्णतः धर्म-निरपेक्ष बनाना, या आगे के लिए उसे केवल मनुष्य की सामान्य या प्राकृतिक आवश्यकता से सम्बद्ध करना—वह आवश्यकता जिसमें सभी मनुष्य पूरी तरह एक है और फलस्वरूप मनुष्य की निजी या वैयक्तिक पूर्णता से उसका पूरी तरह सम्बन्ध-विच्छेद करना, जिसमें हर मनुष्य चेतन रूप में अपने पड़ोसी से अलग है। ताकि, सिवाय अपने सामाजिक या उद्धारित प्राकृतिक रूप में, मैं कभी भी ईश्वरीय कृपा की आकांक्षा न कर्हूँ और ईश्वर की सहनशीलता का पात्र भी कठिनाई से ही बनूँ—अर्थात् उस रूप में, जिसमें सभी जातियों और धर्मों के मनुष्यों के विगल समुदाय के साथ नैतिक दृष्टि में एक रूप रहूँ, किसी अन्य मनुष्य के प्रति विरोधी हिनो की चेतना न ग्रहण कर्हूँ, बल्कि, इसके विपरीत ईश्वर में हर ऐसी निजी आशा को अम्बीकार कर्हूँ, जो पूर्णतः उसके द्वारा मानव-प्रकृति के उद्धार में उत्पन्न न हो, या शुद्ध और सच्चे मानवजाति के प्रति ईश्वर के पक्षपातहीन प्रेम पर आधाग्नि न हो।”

१. विनियम जेम्स द्वारा सम्पादित, 'दी लिटरेरी रिमेन्स ऑफ दी लेट हेनरी जेम्स' (बोस्टन, १८८१), पृष्ठ ८८-९१, ९२, ९३।

हेनरी जेम्स को यह 'दिव्यज्ञान की आध्यात्मिक वस्तु की भूलक' १८४१ में स्वीडेनबर्ग की रचनाएँ पढ़कर प्राप्त हुईं। सैण्डेमैन के अनुयायियों ने उनमें 'स्वत्व' को नष्ट कर दिया था और उन्हें पूर्णरूप से एक विप्रतिषेधवादी बना दिया था। स्वीडेनबर्ग की रचनाओं (विशेषतः गार्थ विलकिन्सन द्वारा उनकी उदार व्याख्या) ने उन्हें 'दैवी प्राकृतिक मानवता' की एक विध्यात्मक धारणा प्रदान की।

जेम्स के लोकतन्त्र के दर्शन की सबसे प्रभावशाली और नाटकीय अभिव्यक्ति गृह-युद्ध आरम्भ होने के बाद, न्यूपोर्ट, रोड आइलैण्ड में उनका चार जुलाई (अमरीकी स्वतन्त्रता दिवस) का भाषण है। इसमें वे अमरीका को वर्ग समाज के विरुद्ध यूरोप के सघर्षों के उत्तराधिकारी के रूप में, प्रस्तुत करते हैं और इस कारण एक ऐसे राष्ट्र के रूप में, जिसे व्यक्तिगत स्वतन्त्रता में अपना विश्वास सुरक्षित रखकर यात्रा 'आरम्भ' करने की विशेष सुविधा है। वे एक ऐसे सामूहिक लोकतन्त्र की उपलब्धि को राष्ट्र का सर्वोच्च लक्ष्य मानते हैं, जिसमें सभी मनुष्य, मनुष्य जाति के एक आध्यात्मिक सघ के सदस्य के रूप में पवित्र हो। यह लोकतान्त्रिक आदर्श निरूपित करने के बाद वे पूँछते हैं—

“अब, हमारे राज्य की सन्देह-रहित रूप में यह भावना होने पर उसकी भौतिक संरचना में, हमारे शाब्दिक अर्थ में मातृक उत्तराधिकारी में क्या दोष था, जिसने इस औचित्यपूर्ण पैतृक भावना को अज्ञान की और उसकी समृद्ध सम्भावना को निष्फल बनाया, इस तरह से कि हम उसके बच्चों को, सार्विक लक्ष्यों के लिए कटिबद्ध मनुष्यों की आशापूर्ण और प्रेममय विरादरी से, लोभी, ऐश्वर्यपूर्ण पशुओं का झुण्ड बना दिया, मर्यादाहीन राजनीतिक साहसिकों और धोखेवाजों का समूह बना दिया, जिसकी अष्टता की दुर्गन्ध सागर के नीले विस्तार पर छाई है, यूरोप के अन्दर तक फैली है और हर सवर्परत, उगती हुई आशा को निराशा से रगण कर देती है।”<sup>१</sup>

उनका उत्तर था कि गुलामी-प्रथा और 'बनलोभ' की दो बुराइयाँ, जो अमरीकी राजनीति और सभ्यता की जड़ में रहीं हैं, उन्हें राष्ट्र के आध्यात्मिक जीवन से निकालना आवश्यक है, अन्यथा अमरीकी 'पृथ्वी पर नर्वाधिक तिरस्करणीय लोग' बन जायेंगे। 'किसी राष्ट्र को जन्म के समय ऐसी सुन्दरतम

१. हेनरी जेम्स 'दी सोशल सिगनिफिकैन्स ऑफ आवर इन्स्टीट्यूशन्स, ऐन ओरेशन डेलिवर्ड. ऐट न्यू पोर्ट, आर० चार्ड० जुनाई, फोर्थ, १८६१' (जेन्टन १८६१), पृष्ठ ३१। जोसेफ वॉन द्वारा सम्पादित 'अमेरिक्न फिनांसिकल ऐट्रिब्यूट १७००-१६०० (न्यूयार्क, १९४६) में यह भाषण पूरा सा पूरा उद्धृत है, पृष्ठ २३४-२५६।

आध्यात्मिक विरासत नहीं मिली ।' किन्तु कहा जाएगा कि उन्होंने 'उसे निर्लज्ज कामना और सफलीभूत छल से बने गन्दे से गन्दे भौतिक मिश्रण के लिए बेच दिया ।'<sup>१</sup>

फौरिएर का अनुसरण करते हुए, हेनरी जेम्स ने 'सभ्यता' शब्द का प्रयोग तिरस्कार व्यक्त करते हुए 'नैतिकता में ढले हुए' मनुष्य के लिए किया और परात्परवादियों में अपने सर्वाधिक सुमस्कृत निकट मित्रों को भी नहीं छोड़ा । उन्होंने विशेषरूप से 'उन बहुसंख्यक व्यक्तियों' की ओर इशारा किया ।

"जो समाज की वर्तमान अति दुर्बल संरचना से सन्तुष्ट होकर रहते और समृद्ध होते हैं—कवि, साहित्यिक निबन्धकार, अध्येता, कलाकार, परात्परवादी आकाक्षी या भाववादी, वैज्ञानिक—जो सारे ही अन्धे होकर नैतिकता को मानव जीवन का परम नियम समझते हैं ।"<sup>२</sup>

जेम्स एमर्सन के विचारों के तीव्र आलोचक थे, यद्यपि उनके निजी सम्बन्ध अच्छे थे । उनकी दृष्टि में आत्म-निर्भरता का सिद्धान्त गर्व और पाप की पराकाष्ठा था । एकत्ववादियों ने 'चर्चों का एक रूप कायम रखा', इस कारण जेम्स ने उनकी हँसी उड़ाई और वे सभी चर्चों से अधिक नैतिकतावादी थे, इस कारण उनकी भर्त्सना की । उन्होंने चर्चों के बाहर 'परात्परवाद', या 'नैतिक संस्कृति' या 'लोकोपकार' के रूप में भी नैतिकतावाद पर व्यंग्य किया और 'आडम्बरपूर्ण आत्मचेतना, और आत्म-संस्कृति वाली न्यू-इंगलैण्ड की अन्तरात्मा'<sup>३</sup> को आमतौर पर अपने व्यंग्य का लक्ष्य बनाया ।

परात्परवादी व्यक्तिवाद के विरुद्ध हेनरी जेम्स के विद्रोह की पूर्णता, को प्रदर्शित करने के लिए उनकी रचनाओं में से और भी प्रमाण इकट्ठा किये जा सकते हैं । किन्तु इस तथ्य की ओर ध्यान खींचना आवश्यक है कि उनके द्वारा काल्पनिकवाद का पुनःस्थापन, प्लेटोनी भाववाद के पुनर्जीवन का प्रयास था ।

हेनरी जेम्स के विचारों में निहित भाववाद इन सुबोध, संक्षिप्त पक्तियों में स्पष्ट हो जाता है—

"मनुष्य के जीवन के तीन क्षेत्र हैं, एक बाहरी या शारीरिक, दूसरा आन्तरिक या मानसिक और तीसरा अन्तरतम का या आध्यात्मिक । इनमें से हर एक अपनी समुचित एकता या सगठन की माँग करता है, पहला 'सवेद्य' सगठन की, दूसरा 'वैज्ञानिक' सगठन की और तीसरा 'दार्शनिक' सगठन की । अब, इनमें से हर एक सगठन या इकाई अपना उपयुक्त प्रकाश माँगती है । बोध का प्रकाश

१. वही, पृष्ठ ४० ।

२. वारेन की पुस्तक, पृष्ठ २०२ ।

३. वही, पृष्ठ २०३ ।

सूर्य है। विज्ञान का प्रकाश तर्क-बुद्धि है। दर्शन का प्रकाश दिव्य-ज्ञान है। दिव्य-ज्ञान सारी मनुष्य जाति के लिए, ईश्वर के समक्ष मनुष्य की एकता स्थापित करता है, जिसका एक बपतिस्मा, और सभी का एक ईश्वर और पिता है, जो सबके ऊपर है, सबके द्वारा और सब में है। इस मनुष्य के स्पष्ट सामाजिक होने के कारण, इसमें सभी सदस्यों के साथ हर व्यक्ति की और हर एक के साथ सब की, ऐसी एकता निहित है जो अन्ततः सारी जातीय विषमताओं को इस पृथ्वी पर से समाप्त करेगी या मनुष्यों के बीच उस सारी आधारहीन और बलात् लादी गयी असमानता का अन्त करेगी जो हमारी वर्तमान बुराई और अपराध का बीज-स्रोत है।”<sup>१</sup>

उदारवाद को इससे अधिक उग्र आलोचना इस देश में कोई और नहीं हुई, यद्यपि इससे अधिक यथार्थवादी आलोचनाएँ कई हैं। शायद हेनरी जेम्स के दर्शन की सबसे तात्कालिक व्यावहारिक उपलब्धि थी, विलियम जेम्स के मन पर पड़ा उसका प्रभाव। इसके बारे में अधिक हम आगे चलकर कहेंगे, किन्तु अपने पिता के ‘लिटरेरी रिमेन्स’ की विलियम द्वारा लिखित भूमिका से निम्न उद्धरण हेनरी जेम्स की विशिष्टता प्रकट करने के साथ-साथ विलियम के विरोधी दृष्टिकोण का पूर्वानुमान लगाने में भी सहायक होगा—

“हर परम नीतिज्ञता, बहुत्ववादी होती है। हर परम धर्म एकवादी होता है। इससे श्री जेम्स की धार्मिक अन्तर्दृष्टि की गहराई का पता चलता है कि उन्होंने आरम्भ से अन्त तक हमेशा नीतिज्ञता को अपनी तीव्रतम आलोचना का लक्ष्य बनाया और उसे धर्म के समक्ष शत्रु के रूप में रखा, जिनमें से एक के सच्चे रूप में जीवित रहने के लिए दूसरे का पूर्ण नाश आवश्यक है। नीतिज्ञता और धर्म का मेल ऊपरी है। उनका विरोध बुनियादी है। केवल दोनों पक्षों के गम्भीरतम विचारक ही यह देख पाते हैं कि एक को जाना पड़ेगा।”<sup>२</sup>

१. हेनरी जेम्स की ऊपर उद्धृत पुस्तक, पृष्ठ ४३-४५।

२. विलियम जेम्स, ‘थ्री लिटरेरी रिमेन्स ऑफ दी लेट हेनरी जेम्स’ (बोस्टन, १८८५), पृष्ठ ११८-११९।

## छठा अध्याय



# विकासवाद और मानवी प्रगति

## ब्रह्माण्डीय दर्शन

१८५६ में, जबकि इंग्लिस्तान में 'दी ओरिजिन ऑफ स्पीसीज' ( डार्विन की प्रसिद्ध पुस्तक ) छप रही थी, मिडिलटन, कॉनेक्टिकट, में एक लडका उत्कण्ठा से किसी ऐसी आस्था की तलाश कर रहा था, जो 'काल्विनवाद के सर्वाधिक अरुचिकर रूप' का स्थान ले सके, जिसमें वह पला था और जिसे अब वह निश्चित रूप से अस्वीकार करता था। जॉन फिस्क केवल सत्रह वर्ष के थे, लेकिन वे यूनानी साहित्य और इतिहास, तुलनात्मक भाषाशास्त्र और 'भूगर्भशास्त्रीय परिकल्पनाओं' में डूबे थे। ज्ञान के इन क्षेत्रों में से किसी का भी ईसाई धर्मशास्त्र से मेल नहीं बैठता था। प्रकाश की आशा में वे उदार काल्विनवादियों की ओर मुड़े, किन्तु वे उनके लिए व्यर्थ से भी बुरे थे। उन्होंने वाद में स्वीकार किया कि 'अन्य किसी वस्तु से अधिक, बुश्नेल की आलंकारिक रचनाओं ने, जिनमें भौतिक विज्ञान का पूर्ण अज्ञान था, मेरे विश्वास को हिला दिया।' अपनी तलाश में उन्हें अचानक दो पुस्तकें मिली, जिन्होंने तत्काल एक ज्वलन्त आस्था भी प्रदान की और एक जीवन-लक्ष्य भी—वान हम्बोल्ट की 'कॉसमॉस' और वकिल की 'हिस्टरी ऑफ मि.विज्ञान इज्जेशन'। पहली पुस्तक उनके लिए सृष्टि का महाकाव्य थी। दूसरी ने उन्हें प्रगति का कारण समझाया। दोनों को मिला देने पर प्रकृति और नैतिकता का एक पूर्ण विज्ञान उपलब्ध हो जाता। लेकिन क्या उन्हें मिलाया जा सकता था? क्या यह प्रदर्शित किया जा सकता था कि मानवी क्रिया के विज्ञान, प्रकृति के विज्ञानों पर निर्भर हैं? क्या कोई सार्विक नियम है, जो प्राकृतिक इतिहास और मानव-इतिहास, दोनों का संचालन करता हो? ऐसा नियम अगर उसका पता चल सके, तो न केवल प्राकृतिक धर्मशास्त्र को पुनः उस उच्च स्थान पर प्रतिष्ठित करेगा जहाँ से वह च्युत हो

गया था, वरन् सम्यता के उदय के विकासमान् नये विज्ञान को, मानव प्रगति के दर्शन को भी अपने में समेट लेगा। एक सामाजिक भौतिकी। उन्हें इसका पता लगाना होगा। कुछ महीनो के अन्दर ही उन्होंने वस्तुनिष्ठावाद को खोज लिया जिसमें विज्ञानो का अपना वर्गीकरण और ऐतिहासिक सोपानो का अपना नियम था, जिससे यह प्रमाणित होता था कि सामाजिक विज्ञानो का भौतिक विज्ञानो पर आधारित होना आवश्यक है। उन्हे यह भी पता लगा कि हर्वर्ट स्पेन्सर अपने सार्विक प्रगति के नियम और एक सर्वव्यापी, सश्लेषी दर्शन के विवरण के द्वारा काँस्टे की विचार-व्यवस्था में सुधार करना चाहते थे। फिस्क ने तत्काल 'सिथेटिक फिलासफी' के अक मँगाने शुरू कर दिये।

ब्रह्माण्डीय दर्शन की माँग यूरोप के साथ-साथ अमरीका में भी व्यापक और गहरी थी, क्योंकि यहाँ भी प्राकृतिक विज्ञान की प्रतिष्ठा बढ़ रही थी और एक नामान्य भय नीतिज्ञो और धर्मशास्त्रियो में फैल गया कि अगर वे प्राकृतिक नियम और प्राकृतिक इतिहास से समझौता नहीं करते, तो उन्हे या तो काँण्ट-समर्थक परात्परवादियो की ऊँची और अ-रूढ़ भूमि ग्रहण करनी होगी, या फिर आगम पद्धतियो के प्रयोग के दावे छोड़ने होंगे और तथ्यो का सहारा लेना होगा। नैतिक विज्ञान की स्वतन्त्रता अधिकाधिक अमान्य ही नहीं, अवाञ्छनीय भी हो गयी। यह कही ज्यादा अच्छा था कि मानव इतिहास में सृष्टि के प्रतिरूपो को देख सकें, जो स्वय, हम्बोल्ट के शब्दो में 'निरन्तर नये रूपो में विकसित और व्यक्त' हो रही है। या, जॉन फिस्क के अप्रतिपूर्ण शब्दो में, 'मनुष्य और प्रकृति एक समान ही काल के पुल को पार कर रहे हैं, जिसका आदि और अन्त शाश्वत के पूर्ण अन्धकार में डूबे हुए हैं।' रोमानी प्रकृतिवाद का यह ब्रह्माण्ड, प्रकृति की वह स्थिर अनन्त व्यवस्था नहीं थी जिसमें ईश्वरवाद का विश्वास था, वरन् एक चल व्यवस्था थी, पार्थिव, घटनात्मक और प्रगतिशील। ससार स्वयं अब एक जैविक गठन के रूप में प्रकट हुआ, काल में जिसकी गति को देखा जा सकता है, यद्यपि उसका मूल और वस्तु हमेशा अज्ञेय रहेंगे। ऊपर छाये हुए विघाता के हाथ में होने की अपेक्षा, ऐसा विश्व कम सुरक्षित प्रतीत होता था। किन्तु रुढ़िवाद में चित्रित घृणित वस्तु की अपेक्षा, या न्यूटन-समर्थको की केवल घूमने और चक्कर काटने वाली सृष्टि की अपेक्षा, यह विश्व अधिक दोषगम्य, अधिक उत्तेजक और मनुष्य के लिए अधिक उपयुक्त घर प्रतीत होता था। इस प्रकार ईश्वर की मानव-समरूपता को नमस्त करने के नाम पर उन्नीसवीं शताब्दी के इन ब्रह्माण्डीय दार्शनिको ने अपने लिए एक ऐसी प्राकृतिक व्यवस्था निर्मित कर ली, जो इनकी अपनी विशिष्ट मनाज-व्यवस्था के मनुकूल थी।

“असीम और परम शक्ति, जिसे मानव-समरूपता के सिद्धान्त ने अनन्त रीतियों से तत्वमीमासा के निरूपणों द्वारा परिभाषित और सीमित करना चाहा है, वह शक्ति है जिसे ब्रह्माण्डवाद तत्वमीमासक निरूपणों द्वारा परिभाषित और सीमित नहीं करता और इस तरह स्वीकार करता है—जहाँ तक मानवी बोली और विचार की आवश्यकताएँ इसकी इजाजत देती हैं—कि वह असीम और परम है। इस प्रकार मानव-समरूपता से ब्रह्माण्डवाद तक प्रगति में धार्मिक दृष्टिकोण आरम्भ से अन्त तक अपरिवर्तित रहता है। इस प्रकार, विज्ञान और धर्म में जो विरोध दिखाई पड़ता है, जो भीरु या छिछले दिमाग के लोगो को हमेशा आतंकित करता है और जिसे दूर करने में वस्तुनिष्ठ दर्शन को अपेक्षतया कम ही सफलता मिली, ब्रह्माण्डीय दर्शन में पूरी तरह और हमेशा के लिए खतम हो जाता है।”<sup>१</sup>

यहाँ इस ओर ध्यान दें कि फिस्क किस प्रकार देववाद<sup>२</sup> के लिए मानववाद की तुलना में प्रकृतिवाद के लाभों पर जोर देते हैं। उनके लिए और उस काल के अन्य कई गम्भीर रूप में धार्मिक दार्शनिकों के लिए, प्राकृतिक ज्ञान की सापेक्षता की खोज आस्था की एक महान् मुक्ति बन गयी, एक असीम, बीजातीत शक्ति का अस्तित्व प्रतिपादित करने का एक नया आधार बन गयी और इससे उन्हें भाववादियों की अपेक्षा ‘परम’ के स्वयं अपने लक्ष्य तक पहुँचने की एक अधिक वस्तुनिष्ठ विधि प्राप्त हो गयी। फिस्क विद्वान् थे, किन्तु उनमें आविष्कार-बुद्धि नहीं थी। ब्रह्माण्डीय दैववाद के प्रति इस उत्साह के दृष्टिकोण से स्पेन्सर के दर्शन की व्याख्या करने के अतिरिक्त फिस्क ने कुछ विशेष नहीं किया। और वे यह जान कर रुष्ट और परेशान दोनों ही हुए कि स्वयं स्पेन्सर ब्रह्माण्ड के विचार को समाविष्ट करने का महत्त्व नहीं समझते थे। स्पेन्सर के लिए वस्तुनिष्ठ विज्ञानों की सश्लिष्टि प्राथमिक लक्ष्य थी। इसके विपरीत फिस्क के लिए, विज्ञान इस कारण रोचक था कि वे उन्हें ‘प्रकृति के महाकाव्य’ तक ले जाते थे और प्रकृति इसलिए रोचक थी कि वह उन्हें ईश्वर तक ले जाती थी।

उनका ब्रह्माण्डीय दैववाद फिस्क को वस्तुनिष्ठावाद के प्रति उनके युवा उत्साह से कितनी दूर ले गया, इसका पता उस समय चला जब कॉन्कॉर्ड में

१. जॉन फिस्क, ‘आउटलाइन्स ऑफ कॉस्मिक फिनासफी’ (लन्दन, १८७४), खण्ड १, पृष्ठ १८४।

२. थोड्डम अयवा ईश्वर के दिव्य-ज्ञान में विश्वास। इसके विपरीत ईश्वरवाद (डाइज्म) ईश्वर में विश्वास करता है, किन्तु उसके दिव्य-ज्ञान में नहीं।—ग्रन्थ०

दर्शन के ग्रीष्म स्कूल में उन्होंने दो महत्वपूर्ण भाषण दिये । १८८४ के भाषण को उन्होंने 'मनुष्य की नियति' (दी डेस्टिनी ऑफ मैन) का शीर्षक दिया और १८८५ के भाषण को 'ईश्वर का विचार' (दी आइडिया ऑफ गॉड) का । अपने दूसरे भाषण की भूमिका में फिस्क ने इस बात पर आश्चर्य प्रकट किया कि 'मनुष्य की नियति' को सामान्यतः इस रूप में समझा गया कि उसमें उनके 'मत-परिवर्तन' का सकेत मिलता था । अतः उन्होंने समझाया कि अब इस ओर इशारा करके कि विकास-सिद्धान्तों के फलस्वरूप एक कॉर्पोरेटिव-विरोधी क्रान्ति हुई थी और उसने मनुष्य को 'सृष्टि में प्रमुखता के पुराने स्थान पर' पुनः प्रतिष्ठित कर दिया था, उसी तरह जैसे वह दार्शनिक और ऐक्विनाँस के काल में था । वे केवल अपने 'ब्रह्माण्डीय दर्शन' में एक और अध्याय जोड़ रहे थे । उन्होंने यह नहीं बताया कि उनकी व्याख्या कहाँ तक स्पेन्सर के 'अज्ञेय' के सिद्धान्त के अनुकूल थी । 'ऐसे कठिन मसले पर यही सबसे उत्तम है कि आदमी महज अपनी ओर से बोले ।'<sup>१</sup> इसके बाद उन्होंने इस प्रकार ईश्वर का वर्णन किया—

“वह 'असीम और अनन्त ऊर्जा जिससे सारी वस्तुएँ निकलती है' और जो वही शक्ति है जो 'हमारे अपने अन्दर चेतना के रूप में उभरती है,' निश्चय ही वह शक्ति है जिसे यहाँ ईश्वर के रूप में मान्य किया गया है । 'अज्ञेय' शब्द का मैंने जानबूझ कर प्रयोग नहीं किया । इस निबन्ध में यह शब्द कही नहीं है । यह केवल ईश्वर के एक पक्ष को व्यक्त करता है, किन्तु इसे हर विचारधारा के छिछले लेखक पकड़े लेते हैं, इसका ऐसे प्रयोग होता है जैसे यह पूर्णतः ईश्वर का पर्याय हो और इसे अत्यधिक निराशाजनक निरर्थक वार्त्ता का विषय बनाया जाता है, जिसकी वाद मध्य-युगीन शास्त्रीयता के बाद अब आयी है ।

“सम्पूर्ण सृष्टि के हर तन्तु में जीवन धडक रहा है—वस्तुतः जीवन के सामान्य सीमित अर्थ में नहीं, वरन् व्यापक अर्थ में । जीवित और अजीवित का अन्तर, जो कभी पूर्ण समझा जाता था, अब सापेक्ष अन्तर बन गया है और

---

१. जान फिस्क, 'दी आइडिया ऑफ गॉड ऐज ऐफेरेटड वाइ मॉडर्न नॉलेज' (कैम्ब्रिज, १८८७) भूमिका, पृष्ठ २५ । १८७६ में हक्सले के साथ 'ईश्वर सम्बन्धी एक गम्भीर वार्त्ता' का वर्णन करते हुए उन्होंने कहा, 'हक्सले ने अपने अन्तरतम के कुछ विचार मेरे सामने व्यक्त किये—हम दोनों दयनीय प्राणी, ऐसे विचारों को समेटने की चेष्टा करते हुए, जो मानव मन में लिए बहुत बड़े हैं ।'—जॉन स्पेन्सर क्लार्क, 'लाइफ ऐण्ड लेटर्स ऑफ जॉन फिस्क' (बोस्टन और न्यूयार्क, १९१७), पृष्ठ ४१२ ।

जैविक गठन में व्यक्त जीवन, सार्विक जीवन का केवल एक विशिष्ट रूप माना जाता है ।

“पदार्थ को मृत या जड़ मानने की धारणा वस्तुतः एक ऐसी विचार-व्यवस्था की है जिससे आधुनिक ज्ञान आगे निकल गया है । अगर भौतिकी का अध्ययन कुछ सिखाता है, तो यही कि प्रकृति में कहीं भी जड़ता या स्थिरता नहीं है । सब कुछ ऊर्जा से कम्पित है ।

“सृष्टि की हर घडकन में जो असीम और अनन्त शक्ति व्यक्त होती है, वह और कुछ नहीं, जीवित ईश्वर है । दृश्य-घटना का अनन्त स्रोत और कुछ नहीं, वह अनन्त शक्ति है, जो औचित्य का निर्माण करती है । आप उसे खोज कर नहीं पा सकते । आप उसमें अपनी आस्था रखें और आपके विरुद्ध नरक के द्वार हावी नहीं होंगे, क्योंकि अनन्त के विरुद्ध न ज्ञान है, न समझ, न विमर्श।”<sup>१</sup>

फिस्क के श्रोताओं का यह सोचना सम्भव था कि वे अपने पूर्वजों के विश्वास पर वापस लौट गये थे । कारण कि यद्यपि उनके ब्रह्माण्डीय दर्शन की भाषा कुछ बदली हुई थी, किन्तु आत्मा ईसाई थी और उद्देश्य मेल करने का था । कॉन्कॉर्ड में एकत्रित परात्परवादी भी उनसे झगड़ नहीं सकते थे ।

चाल्स सैण्डर्स पीयर्स की ब्रह्माण्डीय परिकल्पना विल्कुल भिन्न प्रकार की थी, क्योंकि उन्होंने यूरोपीय विचार-व्यवस्थाओं, विशेषतः जर्मन का ध्यानपूर्वक अध्ययन तो किया, किन्तु उनमें अत्यधिक मौलिक और चतुर सशोधन किये, जिनका ऐतिहासिक महत्व निरन्तर बढ़ रहा है, यद्यपि उनकी अपनी पीढ़ी के समय उनकी बातें विभिन्न प्रकार की अज्ञातावस्था में पड़ी रही । ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने शैलिंग के प्रभाव में अपने ‘सिनेकिस्टिक अगापास्टिक टाइकिज्म’ (नैरन्तर्यवादी, स्नेहपूर्ण सयोगवाद) का निरूपण करना आरम्भ किया ।

“मे कॉन्कॉर्ड के पड़ोस में—यानी कैम्ब्रिज में—उस समय पैदा हुआ और पला था, जब एमर्सन, हेज और उनके मित्र उन विचारों का प्रचार कर रहे थे जो उन्होंने शैलिंग से प्राप्त किये थे और शैलिंग ने प्लॉटिनस, बोएम और पूर्व (एशिया) के बाहियात रहस्यवाद से पीड़ित ईश्वर जाने किन-किन लोगों से प्राप्त किए थे । किन्तु कैम्ब्रिज के वातावरण में कॉन्कॉर्ड के परात्परवाद के कीटाणुओं का नाश करने वाले बहुतेरे तत्व मौजूद थे और मुझे इसका ज्ञान नहीं है कि उन कीटाणुओं में से किसी ने मेरे अन्दर प्रवेश किया हो । फिर भी यह सम्भव है कि कुछ मन्वर्धित कीटाणु, रोग का कोई हल्का रूप अतजाने

१. फिस्क, ‘दी आइडिया ऑफ गॉड’, पृष्ठ २५—२८, १/२-१५०,

ही मेरी आत्मा में प्रविष्ट हो गया और वह अब लम्बे परिपाक के बाद गणितीय धारणाओं और भौतिक खोज-कार्य में प्रशिक्षण द्वारा सशोधित होकर ऊपर आ गया है।”<sup>१</sup>

निरपेक्ष भाववाद से पीयर्स ने एक विकासवादी विचार ग्रहण किया, जो ‘परिवर्धन’ या ‘व्यक्तीकरण’ की सामान्य धारणा से बिल्कुल भिन्न था। सृष्टि, जो पहले मात्र अव्यवस्था थी, धीरे-धीरे ‘मन की आदतें’ ग्रहण करके व्यवस्थित और बोधगम्य बनती जा रही है। यह प्रक्रिया तीन सिद्धान्तों द्वारा निर्देशित होती है—( १ ) स्वतः स्फूर्ति, स्वतन्त्रता, परिवर्तनीयता, सयोग—विश्व में ‘खेल करने’ की, संयोग का सहारा लेने की एक प्रवृत्ति है और प्रकृति का कोई भी कार्य पूर्णतः परिशुद्ध नहीं होता। पीयर्स का विचार था कि सयोग या स्वतः स्फूर्ति का यह तत्व जीव-द्रव्य के गठन और व्यवहार में विशेषतः स्पष्ट और महत्वपूर्ण होता है। इस जीवित पदार्थ, ‘मनुष्य के काचोपम सार’ में सीखने और आदतें डालने की योग्यता प्रमुख है, किन्तु ऐसा मानने का कोई कारण नहीं कि ‘केवल’ जीवित ऊतक ( टिश्यू ) ही आदतें डाल सकते हैं। ( २ ) एकरूपता, नियम, निरन्तरता, दूसरा सिद्धान्त है। आदि स्वतः स्फूर्ति के स्थान पर नियमितता आ जाती है। व्यक्ति पारस्परिक तनाव या ‘सघर्ष’ में, एक दूसरे को अपने-अपने स्थान पर रखते हुए, एक साथ चलते हैं। जड़-वस्तु का नियम पालन, एक पूर्णतः यान्त्रिक व्यवस्था का प्रमाण नहीं है। इसके विपरीत, जड़वस्तु जहाँ तक व्यवस्थित है, वहाँ तक मानसिक गुण प्रदर्शित करती है। ( ३ ) सामान्यता, आदत, आत्मीकरण प्रकार-विकार में यह तत्व दिशा प्रदान करने वाला है। नियमितता बढ़ती या ‘फैलती’ है। पीयर्स ने प्रकृति में व्यवस्थित गति के फैलाव या सामान्यता को, मन में साविकताओं या धारणाओं की अभिवृद्धि के साथ जोड़ा। वह प्राकृतिक आकर्षण जो वस्तुओं को वर्गों या जातियों में व्यवस्थित करता है, विकास का मूल सिद्धान्त है—यह उद्देश्य, आकाशा या ‘विकासात्मक प्रेम’ है और प्लेटोनी प्रेम की भाँति ज्ञान का स्रोत है, क्योंकि इसका लक्ष्य सामान्यता है।

“विकास और कुछ नहीं है, सिवाय एक निश्चित तदय की प्राप्ति के। कोई वर्ग उन वर्गों से अधिक आधारभूत और व्यापक नहीं हो सकता, जो किसी उद्देश्य द्वारा निरूपित होते हैं। कोई भी उद्देश्य एक सक्रिय आरासा होता है। अब, आकाशा हमेशा सामान्य होती है। अर्थात् हमेशा किसी ‘प्रकार’ की वस्तु या

१. चार्ल्स हार्टशॉर्न और पॉल वीस द्वारा सम्पादित, ‘कलेक्टेट पेपर्स ऑफ चार्ल्स सैण्डर्स पीयर्स’ (कैम्ब्रिज, १९३१-३५), सपड ६, पृष्ठ ८३।

घटना होती है, जिसकी आकाक्षा की जाती है। कम से कम उस समय तक, जब तक इच्छा-शक्ति का तत्व, जो हमेशा किसी विशिष्ट अवसर पर किसी विशिष्ट वस्तु के लिए सक्रिय होता है, इतना प्रभावी नहीं हो जाता कि आकाक्षा के सामान्य चरित्र को दबा दे। इस प्रकार, आकाक्षाएँ वर्गों को और अत्यधिक व्यापक वर्गों को जन्म देती हैं। किन्तु आकाक्षाएँ, उनकी पूर्ति के प्रयास में, अधिक विगिष्ट हो जाती हैं।”<sup>१</sup>

पीयर्स ने डार्विन के नैसर्गिक वरण के सिद्धान्त की व्याख्या ‘केवल आकस्मिक परिवर्तनों’ के रूप में की और विकासात्मक प्रेम के अपने सिद्धान्त के साथ इसका मेल बिठाने का विशेष प्रयास नहीं किया।

अमरीकी वैज्ञानिक-दार्शनिकों के बीच, ऐसी सारी ब्रह्माण्डीय और विकासवादी परिकल्पनाओं का कम से कम एक कट्टर विरोधी था—नार्थम्पटन, मसाँचुसेट्स के चॉन्सी राइट, गरिणतज्ञ, ‘नाटिकल अल्मनक’ ( नाविक पत्रिका ) के गणक, ‘अमेरिकन ऐकेडेमी ऑफ आर्ट्स एण्ड सायन्सेज़’ के अभिलेखन सचिव, कुछ समय तक हार्वर्ड में प्राध्यापक, प्रसिद्ध ‘मेटाफिज़िकल क्लब’ के सदस्य, मिल और डार्विन दोनों के निष्ठावान् शिष्य। राइट और पीयर्स में प्राकृतिक विज्ञान की दार्शनिक व्याख्या के सम्बन्ध में कई बार लम्बी बहसें हुईं। पीयर्स यथार्थवाद, उद्देश्यवाद और अव्यवस्था से व्यवस्था के विकास के रूप में विकास के अपने सामान्य सिद्धान्त का समर्थन करते। राइट उन्हें समझाने की चेष्टा करते कि सृष्टि के इतिहास में कोई दिशा नहीं है, वरन् केवल ‘ब्रह्माण्डीय मौसम’ होता है और यह कि डार्विनवाद की व्याख्या विकास की एक सामान्य पद्धति के रूप में नहीं, वरन् शारीरिक अतिजीविता की समस्याओं में उपयोगितावाद के एक विशिष्ट प्रयोग के रूप में करना चाहिये। राइट ने आलोचनात्मक रीति से और हठपूर्वक प्राकृतिक विज्ञान के एक अनुभववादी रूप और नैतिकता तथा उद्देश्यवाद के एक उपयोगितावादी सिद्धान्त का समर्थन किया। सृष्टि के नाथ-साथ मानव जीवन सम्बन्धी उनकी सामान्य धारणा उनके एक प्रारम्भिक लेख में बड़े सुन्दर और संक्षिप्त रूप में व्यक्त हुई है।

“मनुष्य हर जगह अपने को प्रकृति में प्रतिबिम्बित पाता है। मनमौजी, अस्थिर, हमेशा आराम खोजता हुआ, हमेशा नई बुराइयों से प्रेरित, जिनमें से सबसे बड़ी वह स्वयं उत्पन्न करता है—एक पतित प्रकृति के खण्डित जीवन की रक्षा और उसका पोषण करता हुआ, या नष्ट और ध्वस्त करता हुआ—स्वयं नई क्षमताओं को जन्म देने में असमर्थ, किन्तु जो बच रही है, उन्हें समृद्धि के

समय पोषित करता और सकट के समय तीव्रतर बनाता हुआ—वह स्वयं अपने जीवन के कार्यकलाप को प्राकृतिक तत्वों के सघर्ष में देखता है। उसकी शक्तियाँ और कार्यकलाप उसकी आध्यात्मिक क्षमताओं से सम्बन्धित होते हैं, जैसे अजैविक गतियाँ सघटक जीवन से सम्बन्धित होती हैं। उसकी उच्चतर प्रकृति का पुनर्जीवन एक गुप्त, आकस्मिक, असम्बद्ध सृजन के समान होता है। हवा जहाँ चाहती है, बहती है और तुम उसकी आवाज़ सुनते हो, लेकिन यह बता नहीं सकते कि वह कहाँ से आती है और कहाँ जाती है।”<sup>१</sup>

एक स्थल पर, जिसका लक्ष्य निस्सन्देह पीयर्स के विकास सिद्धान्त का विरोध था, यद्यपि उसमें ज़िक्र ऐनेक्सागोरस का है, राइट ने आदि-व्यवस्था के सिद्धान्त की आलोचना की और ‘वास्तविक’ अव्यवस्था में अपना विश्वास प्रकट किया।

“ऐसा सामान्यतः कहा जाता है कि ऐनेक्सागोरस ने प्रकृति के दर्शन में ‘नाउस’ (यूनानी शब्द) या एक स्वतन्त्र कर्ता के रूप में बुद्धि का प्रवेश कराया। इस बात की जानकारी उतनी नहीं है कि उसके साथ ही और इसके प्रतिपक्ष के रूप में, उन्होंने एक और भी विगिष्ट विचार, आदि-अव्यवस्था का विचार रखा। ऐनेक्सागोरस की अव्यवस्था विरोधी बुद्धि, भौतिकविदों और समग्र सृष्टि में ईश्वर को देखने वालों की धारणा नहीं है। एकमात्र अव्यवस्था जिस पर प्राचीन अणुवादियों ने विचार किया, वह अव्यवस्था है जो उन्होंने हमेशा अपने चारों ओर अस्तित्व में देखी। वह अव्यवस्था, जो किसी भी समय, समग्र सृष्टि की अनिश्चित, उलभी हुई, वास्तविक अव्यवस्था में हमेशा रही थी।”<sup>२</sup>

राइट चक्र-प्रक्रियाओं में विश्वास करते थे, लेकिन किसी सामान्य विकासात्मक प्रवृत्ति में नहीं। उनका विचार था कि इन चक्र-प्रक्रियाओं को यान्त्रिक सिद्धान्तों के आधार पर समझा जा सकता है। मिसाल के लिए, उन्होंने मौर-मण्डल की गतियों को सामान्य उष्मागतिक सिद्धान्त के अनुसार नमनाने की चेष्टा की। विकास सिद्धान्त के विरुद्ध और विशेषतः स्पेन्सर के सिद्धान्त के विरुद्ध उन्होंने स्पष्ट रूप से लिखा—

“हमें बड़ा शक है कि ‘विकास’ का नियम उन घटनाओं में दिखाई नहीं पड़ेगा जिनका प्रत्यक्ष या दूरस्थ सम्बन्ध व्यक्ति न घटनों के जीवन में न हो, या

१. चॉन्सी राइट, ‘दो विण्ड्स ऐण्ड दो वेदर’. ‘दो अटलाण्टिक ग्रन्यली’ खण्ड १ (१८५८), पृष्ठ २७६।

२. चॉन्सी राइट, ‘फिलॉसाफिकल डिस्कान्स’ (न्यूयॉर्क, १८७७), पृष्ठ ३८२।

जिनके परिवर्धन का यह सिद्धान्त एक अमूर्त वर्णन है। और, यह राय रूढ़ि-विरोधी प्रतीत हो सकती है, किन्तु हमारा भुकाव, वैज्ञानिक पद्धति के आधार पर, अरस्तू के अल्प-मान्य सिद्धान्त को सर्वाधिक सगत और औचित्यपूर्ण स्थापना स्वीकार करने की ओर है, जो ब्रह्माण्ड को वैज्ञानिक खोज के क्षेत्र में स्थान नहीं देता और प्राकृतिक दृश्य-घटनाओं के ब्रह्माण्डीय सम्बन्धों को (विना सम्पूर्ण की किसी ज्ञातव्य प्रवृत्ति के) ऐसे कारणों और नियमों की असख्य प्रकार की अभिव्यक्तियों के रूप में प्रस्तुत करता है, जिनके मूल तत्व सरल और स्थिर हैं।”<sup>१</sup>

यद्यपि राइट ने दार्शनिक परिकल्पना के वैज्ञानिक मूल्य को स्वीकार नहीं किया, किन्तु धर्म, नैतिकता और कलाओं के समकक्ष, अपने-आप में एक महत्वपूर्ण मानवीय उद्यम के रूप में उन्होंने उसका समर्थन किया। उन्होंने कहा कि उसका मूल्यांकन—

“उसकी अपनी उपलब्धियों के वजाय, उसके उद्देश्यों की गरिमा के आधार पर, जिन मूल्यों की ओर वह हमें ले जाती है, उसके आधार पर होना चाहिये। इस कार्य की इस कारण आलोचना करना कि उसकी उपलब्धियाँ विज्ञान के समान नहीं हैं, उस सब का परित्याग करना होगा जिससे मानव-प्रकृति की वे आदतें, विचार और सम्बन्ध निर्मित हुए हैं, जिन पर हमारा सर्वश्रेष्ठ आधारित है। .. धर्मशास्त्र, धर्म या धार्मिक भावना के हित में विकसित दर्शन था और तत्व-मीमांसा का विकास धर्मशास्त्र के हित में किया गया। दोनों का लक्ष्य सत्य था। दोनों पर उस सरलता के प्रेम और ज्ञान की एकता का निर्णायक प्रभाव था, जो सत्य की सारी खोज को निर्धारित करती है। किन्तु दोनों को केवल सरल सत्य की चिन्ता नहीं थी। जब वे केवल तथ्यगत सत्य के लिए प्रयास करते, तो दोनों ही त्रिगड कर आडम्बर और खोखलेपन की स्थिति में आ जाते।”<sup>२</sup>

“विज्ञान से नैतिक नतीजे निकाले जा सकते हैं और नैतिकता से एक विज्ञान निकाला जा सकता है। यह अस्पष्ट औदात्य के वजाय शायद हास्यास्पद भीरुता है कि हम नीचे लिखी बातें सोचकर वैज्ञानिक प्रयास न करें, फिर भी मैं ऐसा सोचता हूँ— नत्य के लिए, आज्ञाकारी निगमन, विनम्रता और निर्णय स्वीकार करने की अपेक्षा, धैर्यपूर्ण आगमन और निर्णय का प्रयोग कहीं ज्यादा अच्छा है। सत्य सम्बन्धी ऐसी धैर्यपूर्ण व्यस्तता जो कभी-कभी गलती से विनम्रता

१ वही, पृष्ठ ७।

२ वही पृष्ठ ५२।

कहा जाता है। वास्तव में यह उचित गर्व है, यद्यपि कोई तत्वमीमासक अगर इस पर आ जाये, तो उसे विनम्रता कहा जा सकता है। जब हम साफ देखते हो कि हम उड़ नहीं सकते, तो चलना और चढ़ना निम्रता नहीं है, केवल सुबुद्धि है।"<sup>१</sup>

## परिकल्पनात्मक जीव-विज्ञान

'मूल-प्रवृत्ति से तर्क-बुद्धि' को हुए सक्रमण को डार्विनवादी शब्दावली में समझाने की समस्या ने स्वयं डार्विन को भी चिन्तित किया और उन्होंने अपनी चिन्ताएँ अपने प्रथम अमरीकी शिष्य चॉन्सी राइट के समक्ष व्यक्त की। डार्विन का भुक्ताव 'अचेतन चयन' के द्वारा होने वाले भाषा के परिवर्तनों के सन्दर्भ में इस समस्या का हल प्रस्तुत करने की ओर था और इस सम्बन्ध में उन्होंने राइट को लिखा—'आपका दिमाग चूँकि इतना साफ है और आप चूँकि शब्दों के अर्थ पर इतने ध्यानपूर्वक विचार करते हैं, अतः मेरी इच्छा है आप इस पर विचार करने के लिए कोई अवसर निकालें कि उचित रूप में ऐसा कब कहा जा सकता है कि कोई वस्तु मनुष्य के मन द्वारा प्रभावित होती है।"<sup>२</sup> चॉन्सी राइट तत्काल काम में जुट गये और उन्होंने अपना महत्वपूर्ण निबन्ध 'दी इवॉल्यूशन ऑफ सेल्फ-कान्शसनेस' (आत्मचेतना का विकास) लिखा। यह निबन्ध डार्विन की समस्या तो हल नहीं कर सका, किन्तु इसने अमरीका में आनुभविक मनोविज्ञान को नयी गति प्रदान की। राइट के तर्क में उपयोगितावाद और प्राकृतिक चयन के मिश्रण का प्रयास था। बिना यह माने कि मनुष्य के पशु-पूर्वजों में नयी मन गक्तियाँ प्रकट हुईं, उन्होंने सोचा कि वे भाषा और तर्क-बुद्धि के प्रकट होने की व्याख्या इन आधार पर कर सकते हैं कि वातावरण ने परिवर्तनों के फलस्वरूप पुरानी मन गक्तियों (विशेषतः स्मृति और कल्पना) के नये 'उपयोग' हुए। बिना इस इरादे से उनका प्रयोग किये, विन्ड्रो और मुन्नरो ने सम्भवतः सकेत-चिह्नों का काम किया होगा। और तब, सकेत-चिह्नों का आविष्कार करने की आदत से (विशेषतः एक सामाजिक प्राणी में) न्दभाव

१ 'लेटर्स ऑफ चॉन्सी राइट' (कैम्ब्रिज, १८८८) पृष्ठ २१६।

२. देखिए, फिलिप पी० वीनर, 'चॉन्सी राइट, डार्विन ऐण्ड नाइटिडिगल स्पेक्ट्रेलिटी', 'जर्नल ऑफ दी हिस्ट्री ऑफ आइडियाज' अंक ६ (६४३), पृष्ठ ३८।

सकेत-चिह्नो के चेतन प्रयोग और अन्तत आत्म-चेतना का उदय हुआ होगा। इसलिए कि यद्यपि चेतना स्वभावतः बहिर्मुखी होती है, किन्तु यह 'अपने आप में इतनी स्पष्ट होती है कि अलग से ध्यान आकर्षित करे' और इस तरह एक विशिष्ट प्रकार का कार्य, अर्थात् विमर्श उत्पन्न करे।

“इस प्रकार विमर्श, अधिकांश तत्वमीमांसक जेसा मानते प्रतीत होते हैं, उसके विपरीत, मनुष्य में एक मूलतः नयी मनःशक्ति नहीं होगी, जो उतनी ही आदि और तात्त्विक हो जितनी स्मृति, या अमूर्त ध्यान-शक्ति या साधारणीकरण में सकेत-चिह्नो और प्रतिनिधि बिम्बो का कार्य। बल्कि यह अपनी वस्तुओं की प्रकृति द्वारा अन्य मन शक्तियों से अपने विरोधो में निर्धारित होगी। व्यक्ति-पक्ष में उसकी संरचना उन्ही मनःशक्तियों से होगी—अर्थात् स्मृति, ध्यान, और अमूर्तन—जो इन्द्रियों के प्राथमिक उपयोग में प्रयुक्त होती हैं। इन्द्रियाँ स्मृति को जो कुछ प्रदान करती हैं, यह उन्ही पर कार्य करेगा, किन्तु उनके द्वारा प्रस्तुत समूहीकरण या अनुक्रम की किन्ही व्यवस्थाओं से स्वतन्त्र होकर कार्य करेगा, उसी तरह जैसे विभिन्न इन्द्रियाँ स्वयं एक-दूसरे से स्वतन्त्र कार्य करती हैं।”<sup>१</sup>

इस निबन्ध में सर्वाधिक महत्व की बात यह है कि राइट ने चेतना और आत्म-चेतना के अन्तर को समझा है और आत्म-चेतना की व्याख्या करने का गम्भीर प्रयास किया है, जब कि उनके समकालीन अधिकांश लोग चेतना के साथ ही व्यस्त थे।

डार्विन से प्रोत्साहन पाकर, राइट ने मन के एक नये प्रकार के विज्ञान की अवधारणा की, एक नया उद्देश्यवाद, जो चेतना, आदत्ते, आचार और नैतिकता का मूल्यांकन (मानव) जाति की अतिजीविता के सम्बन्ध में, या 'अधिकतम सख्या के अधिकतम सुख' के लिए उनकी उपयोगिता के आधार पर करे। यह विज्ञान उपयोगितावाद और डार्विनवाद की सश्लिष्टि होता।

पश्चिमी सफरमैना समाज में विक्रम-सिद्धान्त आदर के माथ सुना जाने लगा, इसमें जासेफ लाकाण्टे के सृजनात्मक विकास के दर्शन का काफी प्रभाव था। वे न्यूयार्क नगर के चिकित्सकी और मर्जनों के कालेज के स्नातक थे, अगासिज और ग्रे के अधीन हार्वर्ड में अनुसन्धानकर्त्ता छात्र रहे और तब उन्होंने भूविज्ञान में सैद्धान्तिक व्याख्या और व्यवहार दोनों ही क्षेत्रों में महत्वपूर्ण योग दिया। वे उत्तर, दक्षिण और पश्चिम के दूर-दूर तक विस्तरे हुए क्षेत्रों में रहे, पढाया और खोज की, किन्तु उनका सर्वाधिक प्रभाव

१. चॉन्सी राइट, 'फिलॉसॉफिकल डिस्कशन' (न्यूयार्क, १८७३), पृष्ठ २१७।

कैलिफोर्निया विश्वविद्यालय में पढा, जहाँ उन्होने १८७४ से लेकर १९०१ में अपनी मृत्यु तक पढाया। भू-विज्ञान में अपनी बहुसंख्यक खोजों के अलावा, वे अपनी मुख्य वैज्ञानिक देन शक्तियों के तत्त्वान्तरण के अपने सिद्धान्त को मानते थे, जिसे उन्होने १८५६ में 'दी कोरिलेशन ऑफ फिजिकल, केमिकल, ऐण्ड वाइटल फोर्स' (भौतिक, रासायनिक और जीवशक्ति का सहसम्बन्ध) शीर्षक के अन्तर्गत प्रकाशित किया। दर्शन में वे विकास के साधारण सिद्धान्त के उत्साही समर्थक थे। अपने प्रारम्भिक काल में उन्होने डार्विन के नये 'व्युत्पत्ति द्वारा विकास' (इवाल्यूशन बाइ डेराइवेशन) के सिद्धान्त के विरुद्ध अगासिज के 'अभिवृद्धि' (डेवेलपमेण्ट) सिद्धान्त का समर्थन किया, किन्तु नैरन्तर्य और तत्त्वान्तरण सम्बन्धी अपने अध्ययन के प्रभाव से वे नये विकासवाद के उत्साही प्रचारक बन गये, जिसकी व्याख्या प्रकृति में एक निहित इच्छाशक्ति द्वारा सृजन की निरन्तर प्रक्रिया के रूप में की गयी। उन्होने कहा कि विकासवाद, "सचमुच, महान् आनन्द की महान् सूचना है, जो सभी लोगों को प्राप्त होगा। मेरा बुरा हो, अगर मैं इस सन्देश का प्रचार न करूँ। इसे शाब्दिक अर्थ में प्रदर्शित किया जा सकता है कि विज्ञान में जो सारे अघातक और भौतिकवादी निहितार्थ प्रतीत होते हैं, वे विज्ञान की इस अन्तिम सन्तान, या यूँ कहे कि विज्ञान और दर्शन के परिणाम की इस पुत्री द्वारा उलट दिये गये हैं।"<sup>१</sup>

वे विकासवाद को न केवल भू-विज्ञान और जीव-विज्ञान के तथ्यों से निकलने वाला सगत आगमन मानते थे, वरन् काल में कारणाता के नियम के रूप में, विज्ञान का एक स्वयंसिद्ध सिद्धान्त मानते थे, उसी प्रकार, जैसे गुहृत्वाकर्षण दिक् में कारणाता का नियम है।

"विकास 'पूर्णतः निश्चित' है। विकास, पूर्व रूपों से रूपों की व्युत्पत्ति के नियम के रूप में, विकास, नैरन्तर्य के नियम के रूप में, 'बनने' के एक सार्विक नियम के रूप में। इस अर्थ में यह न केवल निश्चित है, वरन् स्वयंसिद्ध है। 'काल में क्रमिक घटनाओं' का सम्बन्ध (कारणाता) कही अधिक निश्चित है, वनिस्रत 'दिक् में एक साथ उपस्थित वस्तुओं' के सम्बन्ध (गुहृत्वाकर्षण) के। पहला 'एक आवश्यक सत्य है', दूसरे को आमतौर पर आकस्मिक मृत्यु के अन्तर्गत रखा जाता है।"<sup>२</sup>

१ विलियम डालम ग्रामेंस द्वारा सम्पादित, 'दी आटोवायप्राफी ऑफ जासेफ लाकांटे' (न्यूयार्क, १९१३), पृष्ठ ३३६।

२ जासेफ लाकांटे, 'इवाल्यूशन, इट्स नेचर, इट्स एविडेन्स, ऐण्ड इट्स रिलेशन टु रेलिजस थॉट', दूसरा संशोधित संस्करण (न्यूयार्क, १८६४), पृष्ठ ६५-६६।

लाकाँटे ने 'जड पदार्थ' से लेकर, जीवन से होते हुए, 'आत्मा' आत्म-चेतना तक, ऊर्जा के 'वैयक्तीकरण' की रेखा खींची। जीव वैयक्तीकरण की चरम परिणति मनुष्य में होती है और आत्मा के वैयक्ती की ईसा के 'देवी व्यक्तित्व' में। इस 'सार्विक अभिकल्पना' की दृष्टि से पर, सारे 'अलग अभिकल्पना' के तर्क अनावश्यक हो जाते हैं और सारी का अन्त अचछाई में होता दिखाई देता है। लाकाँटे ने इस सिद्धान्त 'वैकासिक भाववाद' कहा। यद्यपि उनके शिष्य जोसिया रॉयस ने इसके तत्वों और उत्साहों को अस्वीकार किया, किन्तु रॉयस के अपने भाववाद इसका निर्माणात्मक प्रभाव था।

एक अन्य जीवशास्त्री, जिन्होंने दर्शन में बहुत अधिक हाथ डाले पेन्सिलवेनिया के क्वेकर एडवर्ड ड्रिंकर कोप (१८४०-६७) थे। वे एक जीवशास्त्री (फासिल-विज्ञान के अध्येता) थे, पेन्सिलवेनिया विश्वविद्यालय में प्रोफेसर थे और कई पश्चिमी वैज्ञानिक अभियानों के खोज-कार्यों में उन्होंने भाग लिया था। बड़ी देर से, उन्होंने जीव-विज्ञान में लैमार्क के सिद्धान्तों का समर्थन किया था। एक वैज्ञानिक के रूप में, उन्होंने प्राग्-अनुभविक परिकल्पना का खण्डन किया और स्वयं अपने शब्दों में 'सत्य को तत्व मीमांसा से अलग करने' चेष्टा की। किन्तु 'योग्यतम के उद्गम' सम्बन्धी उनकी परिकल्पनाएँ, जो उनके लिए सच्ची वैज्ञानिक स्थापनाएँ थी, उनके साथी जीवशास्त्रियों की स्थापनाओं में सन्देहास्पद अनुमितियाँ थी, जो ऐसी मान्यताओं पर आधारित थी, जिन्हें प्रामाणिकता जाँची नहीं जा सकती थी। वे स्वयं अपने 'आर्केस्थेटिज्म' सिद्धान्त को (आदि-मन या चेतना सम्बन्धी स्थापना) 'तत्वमीमांसा' विकासवाद' कहते थे, किन्तु उनका विचार था कि उनके पास उसके लिए अप्रमाण्य है। उनके विचार में यह एक वैकासिक मनोविज्ञान के साथ-साथ वैज्ञानिक देववाद का भी आधार था। वे विकासवाद के सिद्धान्त के लिए आवश्यक समझते थे कि जैविक विकास की प्रक्रियाओं को केवल वातावरण द्वारा 'प्राकृतिक चयन' के रूप में प्रस्तुत करने के बजाय, आन्तरिक शक्तियों का कार्य के रूप में समझाया जाये।

तदनुसार कोप ने 'योग्यतम के उद्गम' की व्याख्या एक विशिष्ट प्रकार की ऊर्जा की कल्पना करके की, जिसे उन्होंने 'अभिवृद्धि-शक्ति' या 'वायमिक' कहा और जिसे ऊर्जा या शरीर में कार्य के लिए उपलब्ध ऊर्जा के माध्यम से क्षय की पूर्ति करने की विशिष्ट शक्ति थी। इस शक्ति को, जिसे जीव-विकास विभाजित होने और जीवों की अभिवृद्धि करने में प्रदर्शित करने हैं, उन्हें

अनुकूली यन्त्र के रूप में प्रकट हुआ, जो जीव को चेतन-प्रयास के द्वारा अपनी अतिजीविता के लिए उपयोगी आदतें विकसित करने के योग्य बनाता है।

कोप ने इस सिद्धान्त का विकास न केवल एक प्राकृतिक धर्मशास्त्र के रूप में किया, वरन् नैतिकता के इतिहास या 'विकास' की व्याख्या के एक विषय के रूप में भी किया।

“संगठित नैतिक गुणों की शक्ति मानवी कार्य की प्रेरणाओं के रूप में सामान्यतः उन गुणों से अधिक नहीं हो सकती, जिनसे मनुष्य को शारीरिक परिरक्षण प्राप्त होता है। ऐसे मनुष्यों के वश, जिनमें सहानुभूति और उदारता के गुण, आत्मरक्षा के गुण पर हावी हो जाते हैं, अनिवार्य ही समाप्त हो जायेंगे। इन दो प्रकार की शक्तियों के बीच समानता से अधिक उच्च-स्तर पर मनुष्य जाति विकास के द्वारा नहीं पहुँच सकती (व्यक्तियों में कभी-कभी चाहे जो भी प्रकट हो)। इसके बाद मनुष्य जाति में मस्तिष्क की सामाजिक शक्तियों का संगठन हमेशा दबा दिया जायेगा। फलस्वरूप, अपने-आप विना सहायता के विकास के उच्चतम फल के रूप में हम केवल इतनी ही आशा कर सकते हैं कि सामाजिक शक्तियों और ऐसी शक्तियों में जिनमें स्वार्थ मात्र अधिक है, एक सन्तुलन प्राप्त करें। इस स्थिति में, विरोधी प्रकार की प्रेरणाओं के बीच निर्णय स्थगित हो जाता है और साधारणतः यह हमेशा मन्देहास्पद रहेगा कि फलस्वरूप होने वाला कार्य न्यायपूर्ण और उचित होगा या इसके विपरीत। अतः ऐसा प्रतीत होता है कि मानसिक विकास की प्रक्रिया से 'आत्म-निर्भर निःस्वार्थ न्याय' की कोई संगठित मन शक्ति प्राप्त नहीं की जा सकती। वरन् परिणाम न्याय और अन्याय के बीच निरन्तर चलने वाला एक संघर्ष होता है।”<sup>१</sup>

यहाँ कुछ मोटी-मोटी रेखाओं में बुद्धि के उस आनुवंशिक सिद्धान्त का एक रूप प्रस्तुत है, जिसका आगे चलकर अमरीकी दर्शन में बड़ा महत्वपूर्ण स्थान रहा। मन. शारीरिक समानान्तरवाद में प्रचलित विष्वाम के विरुद्ध चेतना की अनुकूली शक्तियों के इस सिद्धान्त को सिद्ध करने के लिए कोप पर बड़ा जोर डाला गया,<sup>२</sup> और उनके उत्तर से यह स्पष्ट था कि वे नैतिक दर्शन और मनोविज्ञान, दोनों के लिए अपने विचारों के महत्व को अच्छी तरह समझते थे। विलियम जेम्स की भाँति वे उनमें सर्वमनोवाद और स्वतन्त्रता में विश्वास का एक आधार देखते थे, किन्तु उन्हें सवने अधिक चिन्ता इनकी थी कि उन विचारों को चेतना की एक कार्यात्मक व्याख्या के रूप में प्रस्तुत करें।

१. एडवर्ड डिकर कोप 'दी ओरिजिन ऑफ दी फिटिड' (न्यूयार्क, १८८६), पृष्ठ २३७-२३८।

२. एडमण्ड मॉण्टगोमरी के साथ हुई एक चर्चा में।

## आनुवंशिक सामाजिक दर्शन

“इस बात को जितनी जल्दी समझ लिया जाए उतना अच्छा, कि विज्ञान एक है और हम भाषा को जाचें या दर्शन, धर्मशास्त्र, इतिहास या भौतिकी को, हमारे सामने वही एक समस्या रहती है, जिनकी परिणति हमें स्वयं अपने ज्ञान में होती है। बोली का ज्ञान केवल मनुष्य की इन्द्रियो से ही सम्बन्धित है, विचार का उसके दिमाग से, धर्म का उसकी आकाशाओं की अभिव्यक्ति के रूप में, इतिहास का उसके कार्यों के विवरण के रूप में और भौतिक विज्ञानों का उन नियमों के रूप में जिनके अन्तर्गत वह रहता है। दार्शनिकों और धर्मशास्त्रियों को अभी यह सीखना है कि कोई भौतिक तथ्य उतना ही पवित्र होता है, जितना कोई नैतिक सिद्धान्त। हमारी अपनी प्रकृति हमसे इस दोहरी निष्ठा की माँग करती है।”<sup>१</sup>

इन शब्दों के साथ प्रोफेसर अगासिज ने डार्विन की रचना ‘दी ऐक्सप्रेगन ऑफ दी एमोशन्स इन मैन ऐण्ड ऐनिमल्स’ (मनुष्य और पशुओं में भावनाओं की अभिव्यक्ति) का स्वागत किया। उन्होंने आगे कहा, ‘मैं केवल हर्षित हो सकता हूँ कि चर्चा ने यह मोड़ ले लिया है, यद्यपि विषय के प्रतिपादन से मैं बहुत अधिक असहमत हूँ।’ एक विकासवादी पीढ़ी के लिए यह वृद्ध जीवशास्त्री की बौद्धिक वसीयत थी और उस पीढ़ी के समक्ष इसने दार्शनिक पुनर्निर्माण के लक्ष्य प्रस्तुत किये। कारण, कि अगर विज्ञान एक है तो प्राकृतिक ज्ञान अवश्यमेव आत्म-ज्ञान की ओर ले जायेगा। इस कार्य के लिये नये जीव-विज्ञान ने विश्लेषण के श्रेष्ठ साधन प्रस्तुत किये। ‘वातावरण के प्रति अनुकूलन’, ‘स्वतः स्फूर्त परिवर्तन’, ‘अस्तित्व के लिए संघर्ष’, ‘उत्तरजीवन मूल्य’ ये एक साथ ही भौतिक और उद्देश्यवादी धारणाएँ संस्कृति के सभी स्रोतों पर और सभी समस्याओं की आलोचनाओं में सरलता से प्रयुक्त हो सकती थी। इस प्रकार आनुवंशिक पद्धति ने नीतिज्ञों और सामाजिक वैज्ञानिकों को एक ऐसा कार्यक्रम प्रदान किया जिसमें विकासवादी-रुचि का केन्द्र मानवीय उद्गम और ईश्वरीय योजनाओं की समस्याओं से हटकर दैनिक जीवन और समकालीन समाज की समस्याओं पर आ गया।

१. लुई अगासिज, ‘इवॉल्यूशन ऐण्ड दी परमानेन्स ऑफ टाइप’, ‘दी अटलाण्टिक मन्थली’ एण्ड तैतीस (१८७४), पृष्ठ ६५।

सामाजिक वातावरण की माँगों के प्रति जैविक अनुकूलन के उदाहरणों के रूप में, और परिवर्तनशील स्थितियों के सापेक्ष, तर्कशास्त्र, भाषा, रिवाज और नियम की आनुवंशिक व्याख्या, या सामाजिक मनोविज्ञान का नया विज्ञान तेज़ी से विकसित हुआ। आनुवंशिक सामाजिक मनोविज्ञान के प्रयास को विशेष महत्व इस तथ्य ने प्रदान किया कि विकासवादी प्रकृतिवादियों की पूर्व पीढ़ी सामाजिक विकास को गम्भीरता से लेने में असफल रही थी। ऐसा समझा जाता था कि एक ही जाति के अन्दर भी, सभी पशु मूलतः स्वयं अपने अस्तित्व के लिए अलग-अलग संघर्ष करते-रहते हैं। हर जीव, हर अन्य जीवन के 'बाहरी' 'भौतिक वातावरण का अंग था। उन लोगों ने भी संघर्ष को व्यक्तिगत रूप में ही देखा, जिनकी रूचि मुख्यतः मनुष्य-जाति या 'अनुगृहीत जातियों' के अतिजीवन के सिद्धान्त में थी। यह बात स्पेन्सर के अनुयायियों के लिए विशेषतः सच थी, क्योंकि आठवें दशक के आरम्भ में प्रकाशित स्पेन्सर के समाजशास्त्र ने 'योग्यतम के अतिजीवन' के सन्दर्भ में आर्थिक और राजनीतिक व्यक्तिवाद का सिद्धान्त निरूपित किया। इस प्रकार जिसे वैंगेहॉट ने अधिक उचित रूप में 'सामाजिक भौतिकी' कहा था, उसे दुर्भाग्यवश 'सामाजिक डार्विनवाद' कहा जाने लगा और हक्सले के अधिकतम प्रयासों के बावजूद डार्विन के जीव-विज्ञान की ग्रामतौर पर भत्सना की गयी कि वह स्पेन्सर के समाजशास्त्र को अनिवार्य बनाता है।

अमरीका में स्थिति इंग्लिस्तान से भी अधिक व्यग्रपूर्ण थी, क्योंकि स्पेन्सर के सर्वप्रसिद्ध अमरीकी शिष्य, जॉन फिस्क ने योग्यतम के अतिजीवन के नैतिक पक्ष के अधिक कठोर रूपों का परित्याग करके, विकासवादी सिद्धान्त को स्वयं अपना सामाजिक, परार्थवादी और धार्मिक रंग प्रदान किया था। अतः स्पेन्सर के समाजशास्त्र का समर्थन करने का भार एक अन्य यात्री ने उठाया। ये थे येल कालेज में राजनीति और सामाजिक विज्ञान के प्रोफेसर, विलियम ग्राहम समनर। १८७६ में, सामान्य मन्दी के समय, वे इस प्रकार के सांख्यिक भाषण कर रहे थे—

“अगर हमें योग्यतम का अतिजीवन पसन्द नहीं है, तो हमारे सामने एक ही विकल्प है और वह है अयोग्यतम का अतिजीवन। पहला सन्ध्या का नियम है, दूसरा सन्ध्या-विरोध का। हमारे सामने ये दोनों ही रास्ते हैं, या हम अतीत की भाँति, दोनों के बीच भूलते रह सकने हैं, किन्तु कोई तीसरी योजना—जिसका अभाव समाजवादी महसूस करते हैं—ऐसी योजना, जिनमें अयोग्यतम का पोषण करने के माध्यम-माध्यम सन्ध्या की प्रगति हो, कभी किसी को नहीं मिलेगी।”

१. विलियम ग्राहम समनर, 'एसेज', ए० जी० केलर और ग्यार० एम० डैवी द्वारा सम्पादित (न्यू हैवेन १६३४), सण्ट दो पृष्ठ ५६।

निस्सन्देह, समनर न केवल स्पेन्सर के समाजशास्त्र को, वरन् आत्म-निर्भरता, मिताचार और दूरदर्शिता की परम्परागत याकी नैतिकता को भी व्यक्त कर रहे थे। 'हर व्यक्ति गम्भीर, उद्यमी, दूरदर्शी और बुद्धिमान हो और अपने बच्चों को भी ऐसा ही बनाये, तो कुछ ही पीढ़ियों में गरीबी समाप्त हो जायेगी।' जब पुराना स्कॉटी अर्थशास्त्र इस प्रकार सामाजिक डार्विनवाद की भेड़ियों की खाल पहन कर सामने आया, तो अच्छे प्रकृतिवादी गड़रियों के लिए यह अत्यधिक महत्वपूर्ण था कि वे रक्षा के लिए डार्विनवाद का अधिक सामाजिक रूप सामने रखें।

पशु-बुद्धि के नये मनोविज्ञान के विकास से समस्या और भी तीव्र हो गयी। उसने सारे मानसिक दर्शन को 'चयनात्मक विचार' के सिद्धान्त में अन्तर्हित कर देना चाहा। चेतना की व्याख्या अब बाह्य प्रभावों को निश्चेष्ट ग्रहण करने की, या अन्तःप्रज्ञात्मक यथार्थ की मनःशक्ति के रूप में नहीं की जाती थी। इसकी व्याख्या 'कार्यात्मक' रूप में की गयी कि वह जैविक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए उचित साधनों के चयन में जीव के अन्दर भावना की और टटोलने की व्यवस्था से सम्बद्ध है और इस कारण स्वभावतः भावनाओं के अधीन है। भावनाएँ स्वयं व्यवहार में या 'अवशेष रूप में', अभ्यनुकूलन का माध्यम और अतिजीवन का साधन हैं। जब १८६० में जेम्स का 'मनोविज्ञान' (साइकॉलॉजी) प्रकाशित हुआ, तो सक्रिय, चयनपूर्ण व्यवहार के रूप में मन की यह अवधारणा तत्काल लोकप्रिय हो गयी और जेम्स के शब्दों में इसने मनोविज्ञान को 'एक प्राकृतिक विज्ञान' बनने की महत्वाकांक्षा प्रदान की। मन की प्रकृति सम्बन्धी यह अवधारणा व्यक्तिवादी समाजशास्त्र के लिए बड़ी अनुकूल थी, क्योंकि इन पुरानी मान्यता के स्थान पर कि मन का लक्ष्य तर्कबुद्धि है और तर्कबुद्धि का सत्य, अब यह आवश्यक हो गया कि प्राकृतिक चयन की जैविक प्रक्रिया में, उपयोगी परिवर्तनों के रूप में, तर्कबुद्धि की श्रेणियों और वैज्ञानिक विधियों का ही औचित्य सिद्ध किया जाये। जेम्स ने स्पेन्सर के इस मारे सिद्धान्त का ही खण्डन करने के लिये कि मन 'बाह्य' शक्तियों द्वारा ढलता है और वह अनुभव की व्यवस्था को ही पुनः निर्मित करता है, डार्विनवाद का उपयोग प्रभावशाली रीति से किया। जेम्स के अनुसार, मनुष्य का मन 'स्वतः स्फूर्त' परिवर्तनों के एक अनुक्रम का फल है, जिनमें से किसी को भी प्राकृतिक नियम के सन्दर्भ में नहीं ममभा जा सकता। हम नहीं जानते कि परिवर्तन कैसे आते हैं, किन्तु एक बार उत्पन्न हो जाने के बाद, वातावरण उनका मूल्यांकन करता है और जो उपयोगी हाने हैं,

वे बने रहते हैं। जेम्स ने विश्व की व्याख्या करने वाली उपयोगी व्यवस्थाओं का आविष्कार करने के मनुष्य के विभिन्न प्रयत्नों को भी मनुष्य के मानसिक 'परीक्षण द्वारा मूल-सुधार' और 'वाह्य व्यवस्था' के बीच संघर्ष के रूप में प्रस्तुत किया। इस संघर्ष में विचार को 'वैज्ञानिक' पद्धतियाँ 'सगत' सिद्ध हुईं और इस कारण बच रही।

“हमारे विचार की वस्तुओं में उन सम्बन्धों को, जिन्हें 'वैज्ञानिक' कहा जाता है, विशेषता यह है कि यद्यपि वे नैतिक और सौन्दर्यात्मक सम्बन्धों की भाँति ही, वाह्य व्यवस्था का आन्तरिक 'प्रतिरूप' नहीं है, किन्तु उनका उस व्यवस्था से टकराव नहीं है। आन्तरिक शक्तियों की क्रिया से एक बार उत्पन्न हो जाने के बाद, ऐसा पाया जाता है कि उनकी—कम से कम उनमें से कुछ की, अर्थात् वे ही जो इतने काफी समय तक जीवित रहे हैं कि अभिलेखन की वस्तु बनें—उन दिक्-काल सम्बन्धों से 'सगति' है, जो हमारे द्वारा गृहीत प्रभावों में—प्रकट होते हैं।

“दूसरे शब्दों में, यद्यपि प्रकृति की सामग्री, हमारे प्रयासों के फलस्वरूप, नैतिक रूप धीरे-धीरे और कठिनाई से ही ग्रहण करती है और सौन्दर्यात्मक रूप उसकी अपेक्षा कुछ सरलता से ग्रहण करती है, किन्तु वैज्ञानिक रूप वह अपेक्षतया आसानी से और पूर्णता के साथ ग्रहण कर लेती है। यह सच है कि यह रूपान्तर शायद कभी भी समाप्त नहीं होगा। केवल हमारे कहने मात्र में ही बोध-व्यवस्था समाप्त नहीं हो जाती और न उसके स्थान पर उचित प्रत्यय ही तत्काल उत्पन्न हो जाते हैं। बहुधा यह एक कठिन संघर्ष होता है और बहुतेरे वैज्ञानिक किसी जाँच के बाद, जोहान्स मुलर की भाँति कह सकते हैं—'इस कार्य में रक्त जम जाता है।' किन्तु एक के बाद एक हुई विजय हमें आश्वस्त करती है कि हमारे शत्रु का अन्त पराजय में होगा।

“'वैज्ञानिक' होने की आकांक्षा वर्तमान पीढ़ी को ऐसी इष्ट है, हममें से हर एक, माँ के दूध के साथ उसे इस तरह पी लेता है कि हमें किसी ऐसे प्राणी की कल्पना कठिन लगती है जो इसका अनुभव न करता हो और इन्ने मुक्त रूप में एक विल्कुल विशिष्ट और एकांगी रुचि मानना, जो यह वास्तव में है, और भी कठिन लगता है। किन्तु वास्तव में, हमारी जाति के मुमस्कृत व्यक्तियों में भी कम ही ऐसे हैं जो इसमें सहभागी रहे हों। इसका आविष्कार तो केवल एक या दो पीढ़ी पहले हुआ था।”

१. विलियम जेम्स, 'दो प्रिंसिपल्स ऑफ साइकोलॉजी' (न्यूयार्क, १८९०), खण्ड २, पृष्ठ ६३६-६४०।

अतः जेम्स के अनुसार, मानसिक विकास का निरूपण प्राकृतिक नियमों के सन्दर्भ में नहीं, वरन् 'मनुष्य के अत्यधिक अस्थिर दिमाग के कार्यात्मक क्रिया-कलाप में आकस्मिक बिम्बों, कल्पनाओं और स्वतःस्फूर्त परिवर्तनों की आकस्मिक उत्पत्तियों' के सन्दर्भ में करना चाहिये। अतः इतिहास के कोई नियम नहीं हैं।

“मूलतः ये सभी वस्तुएँ और अन्य सभी संस्थाएँ किसी व्यक्ति के दिमाग में प्रतिभा की चमक थी, जिनका हमारे वातावरण में कोई चिह्न नहीं था। जाति द्वारा स्वीकृत होने और उसका उत्तराधिकारी बन जाने के बाद ये जिन नयी प्रतिभाओं को आवृत करती है, उन्हें नये आविष्कारों और खोजों की प्रेरणा देती हैं और इस तरह प्रगति होती चलती है। किन्तु प्रतिभाओं को निकाल ले, उनकी विशिष्टताओं को बदल दें, तो वातावरण में कितनी बढ़ती हुई एकरूपताएँ दिखाई देंगी? हम चुनौती देते हैं कि श्री स्पेन्सर या अन्य कोई व्यक्ति इसका उत्तर दे।

“सीधा-सा सत्य यह है कि विकासवाद का 'दर्शन' (परिवर्तन के विशिष्ट मामलों सम्बन्धी हमारी विशेष जानकारी से अलग) एक तत्त्वमीमासक सिद्धान्त है और अन्य कुछ नहीं।”<sup>२</sup>

मानवी इतिहास और मानसिक शक्तियों सम्बन्धी यह रोमानी धारणा लेकर जेम्स ने डार्विनवादी सामाजिक दर्शनों में व्यक्तिवाद का अपना रूप भी जोड़ दिया। स्पेन्सर-विरोधी, प्राकृतिक नियम-विरोधी और निर्वन्धता-विरोधी होते हुए, यह समनर के व्यक्तिवाद का प्रतिपक्षी था। फिर भी, इसने उन नीतिज्ञों के सामने एक और कठिनाई उपस्थित की, जिनकी सम्यता की प्रगति में विकासवादी आस्था थी।

आनुवंशिक सामाजिक मनोविज्ञान की दिशा में पहली महत्वपूर्ण देन जॉन फिस्क के इस सिद्धान्त की थी कि विकास ने एक 'मानसिक' मोड़ ले लिया था। लेस्टर एफ० वार्ड ने इस सिद्धान्त को अत्यधिक विस्तृत रूप दिया। १८६३ में उनकी रचना 'दी साइकिक फेक्टर्स ऑफ सिविलाइजेशन (सम्यता के मानसिक तत्व) प्रकाशित हुई, जिनमें, जैसा कि उन्होंने कहा, 'ऊपरी ढाँचे को ज्यादा ऊँचा, और नीचे ज्यादा गहरी बना कर' उन्होंने अपनी 'डाइनेमिक मोशियोलॉजी' (गत्यात्मक समाजशास्त्र — १८८३) को सम्पूर्ण करने की चेष्टा की थी। ज्यादा

१. विलियम जेम्स, 'दी विल टु चिलीज, ऐण्ड अदर एमेज इन पाँपुवर फिलासफी' (न्यूयार्क, १८६७), पृष्ठ २४७।

२. वही, पृष्ठ २५३।

गहरी नीव शोपेनहॉर से प्राप्त की गयी थी। ज्यादा ऊँचा ऊपरी ढाँचा, व्यावहारिक सामाजिक समस्याओं का हल करने में, सामाजिक शक्तियों के सिद्धान्त का उपयोग करने का, और इस प्रकार एक नये विज्ञान की नीव डालने का प्रयास था जिसे उन्होंने 'उन्नयनवाद, मानवी या सामाजिक स्थिति के मुधार या उन्नयन का विज्ञान' कहा। शोपेनहॉर से वार्ड को बुद्धि और सकल्प का सही सम्बन्ध समझने में सहायता मिली थी। अब उन्होंने सामाजिक कार्य की व्याख्या सकल्प या इच्छा की शक्ति द्वारा प्रेरित एक विध्यात्मक कला के रूप में की। बुद्धि या वस्तुनिष्ठ मन, भावना या वैयक्तिकता के पहले नहीं आता, जैसा कि सम्बद्धतावादी मनोविज्ञान के अनुसार पहले माना जाता था। यह इच्छा की व्यक्तिनिष्ठ शक्तियों के पीछे आता है, क्योंकि वैयक्तिकता या सकल्प ही यथार्थ और जीवन है। शोपेनहॉर के मनोविज्ञान से, जो साधारणतः जेम्स के समान ही था, वार्ड को यह विचार मिला कि सामाजिक सकल्प या सामाजिक कार्यकलाप के प्रादुर्भाव से विकास ने एक नया मोड़ ले लिया था।

"निम्नतर पशुओं की भाँति ही, केवल उनसे अधिक तीव्रता के साथ, इच्छाओं द्वारा प्रेरित होकर, उन उच्चतर और अधिक सामान्य खुशियों की तलाश करते हुए, जिन्हे सामूहिक रूप में सुख कहा जाता है, मनुष्य ने, लगभग निम्नतर पशुओं की भाँति ही अचेतन रूप में मार्चनिक, निरन्तर और बेचैनी भरे कार्यकलापों के द्वारा विभिन्न, बहुगुणित और अथक प्रयास किये हैं, जिनके फलस्वरूप उसके चारों ओर के वातावरण में व्यापक, उग्र और विशाल परिवर्तन हो गये हैं। निम्नतर प्राणियों में हुए परिवर्तनों की भाँति, ये परिवर्तन हमेशा उपयोगी ही नहीं रहे, किन्तु सब मिलाकर प्रगतिशील रहे हैं और सामूहिक रूप में, जिसे हम सभ्यता कहते हैं, उसका निर्माण करते हैं। अपने आप में ये न प्रकृति का लक्ष्य हैं न मनुष्य का, और जहाँ तक इनके फलस्वरूप लाभ हुआ है, वहाँ इनका सच्चा लाभ समाज को हुआ है, जो इनके प्रति उतना ही निर्वैयक्तिक और चेतनारहित है, जितना पशु-क्रियाकलाप के सम्बन्ध में 'विवान' को मानना होगा। .

"समाज की गत्यात्मकता, मुर्यत, पशु जीवन की गत्यात्मकता ही प्रतिपक्षी है। जिस मानसिक तत्व की चर्चा की गयी है, वह प्रकृति के स्थान पर समाज को ले आता है। अगर हम जैविक प्रक्रियाओं को प्राकृतिक कहने हैं, तो हमें सामाजिक प्रक्रियाओं को कृत्रिम कहना होगा। जीव-विज्ञान का मूल सिद्धान्त प्राकृतिक चयन है, समाजशास्त्र का कृत्रिम चयन। योग्यतामय या यत्नशील, केवल सबल का अतिजीवन है और उसमें दुर्बल का विनाश निहित है और उसे यही कहना अधिक उचित होगा। अगर प्रकृति में दुर्बल के विनाश द्वारा प्रगति

होती है, तो मनुष्य की प्रगति दुर्बल के संरक्षण द्वारा होती है और सर्वत्र ऐसा ही है। सारे सन्दर्भ उलट जाते हैं।”<sup>१</sup>

वार्ड ने देखा कि बुद्धि, या जैसा कि विवाद के उद्देश्यों के लिए अब उन्होंने उसे कहा, ‘अन्तःप्रज्ञा’ विमर्श की मनःशक्ति नहीं है, वरन् सामाजिक वातावरण में ‘अत्यधिक व्यावहारिक’ होती है।

“मनुष्य जब, चाहे कितनी भी आदिम, सामाजिक स्थिति में आया, तो दूरदर्शिता का प्रयोग हुआ, जो अपने आप में एक प्रकार की अन्तःप्रज्ञात्मक मनःशक्ति है और भविष्य के लिए ‘व्यवस्था’ करने की आदत पैदा हुई। इसके तात्कालिक फल हुआ कि उसकी आवश्यकताओं पर तात्कालिक भूख की सीमा नहीं रही। परिणामस्वरूप, जीविका के साधनों की उसकी इच्छा सावधिक होने के बजाय निरन्तर हो गयी, और इस लक्ष्य की पूर्ति के प्रयास असमाप्य बन गये। मनोवेग और उसकी तुष्टि के साधन, दोनों ही स्वयं समाज के विकास की शक्तें थीं और सही दृष्टि से देखें तो ये सभ्यता के भी प्रमुख तत्व रहे हैं। किन्तु यहाँ चूँकि मनुष्य को मनुष्य से निपटना पड़ता है, वैसा ही एक संघर्ष चलता रहा, यद्यपि एक उच्चतर बौद्धिक स्तर पर, जैसा पशु-जगत् में चलता है, वस्तुतः अपने अस्तित्व को बनाये रखने का संघर्ष।

“इस महान् संघर्ष में पशु-शक्ति का स्थान घटता गया और मन का बढ़ता गया। निम्न प्रकार की चतुराई और पशुवत् बुद्धिमत्ता बहुत प्रमुख होने पर भी, उनका स्थान उसी मानसिक सिद्धान्त की अधिक सूक्ष्म और परिष्कृत अभिव्यक्तियों ने ले लिया। सस्थाओं की अभिवृद्धि और सामूहिक जीवन के लिए आवश्यक आचार-संहिताओं की स्थापना से इस विकास में बड़ी तेजी आई। घनगढ़ पशु-पद्धतियाँ असहनीय थी, और अगर अन्यथा नहीं तो प्राकृतिक चयन के द्वारा समाज ने उनका परित्याग कर दिया।”<sup>२</sup>

वार्ड ने इस प्रकार एक ‘सामाजिक सकल्प’ के कार्य को समझाया और इससे उन्हें ‘ममाज-तन्त्र’ या सामूहिक सामाजिक कार्य के कॉम्प्लेक्स के आदर्श में विश्वास करने का एक नया आधार मिला। अतः उनका गत्यात्मक समाजशास्त्र न केवल समनर और गिडिंग के समाजशास्त्र का प्रत्युत्तर बना, बल्कि उसने अमरीकी समाजशास्त्रियों की नयी पीढ़ी को स्पेन्सर द्वारा प्रदर्शित विकासवादी पूर्वग्रहों का परित्याग करने की भी प्रेरणा की। इसने उदार धर्मशास्त्रियों द्वारा

१. लेस्टर एफ वार्ड, ‘दी साइकिक फेक्टर्स ऑफ सिविलाइजेशन’ (बोस्टन, १८८३), पृष्ठ १२६-१३०, १३५।

२. वही. पृष्ठ १५६-१५७।

विकासवादी विश्वास को एक विध्यात्मक सामाजिक सन्देश में परिवर्तित करने के प्रयास का भी समर्थन किया।

सामाजिक विश्लेषण को एक अधिक दीर्घजीवी देन शिकागो के एक समूह की थी—एल्विन स्माल, जान डुई, जेम्स एच० टफ्ट्स, जार्ज एच० मीड, डब्ल्यू, आई० थॉमस और थार्स्टीन वेबलेन। वाल्ड्विन और पूर्ववर्ती आनुवशिकी विज्ञो की भाँति उन्होने सामाजिक कार्यों और आदतो, तथा मात्र भौतिक वातावरण के प्रति शारीरिक अभ्यनुकूलन के गुणात्मक अन्तर पर जोर दिया। व्यवहारात्मक विश्लेषण के द्वारा उन्होने यह दिखाया कि सामाजिक सम्बन्धो और अन्य सम्बन्धो मे निरुपाधि अन्तर होता है। उनके सामाजिक कार्यों के मनोविज्ञान ने मन के आनुवशिक सिद्धान्त के प्रति एक नया और अधिक गम्भीर दृष्टिकोण प्रदान किया।

सामाजिक मनोविज्ञान को डुई की मुख्य देन यह थी कि उन्होने मानवी अनुभव के विकास मे कार्यात्मक और नैतिक हचियो का महत्व प्रदर्शित किया। १८९४ मे उन्होने इस ओर इंगित किया कि लेस्टर वार्ड और अन्य विकासवादियो ने आनुवशिक विश्लेषण को पर्याप्त गम्भीरता से नही लिया, बल्कि उन्होने अत्यधिक मात्रा मे डार्विन-पूर्व के मनोविज्ञान को अनालोचनात्मक रीति से अपना लिया था। और १९०२ में उन्होने स्पेन्सर द्वारा नृवशशास्त्रीय सामग्री के प्रयोग का मजाक उड़ाया।

थॉमस ने 'भोजन और योनि' में आदिम मनुष्य की व्यस्तता मे मध्य मनुष्य की विभिन्न हचियो के विकास का वर्णन किया और "समाज के विभिन्न परिवर्तनीयो—विचार, सस्थाएँ, विश्वास, भावनाएँ, भाषा, कलाएँ, साहित्य—से होकर चेतना के 'लाल सूत्र' का मार्ग चिह्नित करने" की चेष्टा की। इस प्रकार उन्होने वृष्ट के लोक-मनोविज्ञान की अपेक्षा अधिक जीवशास्त्रीय और व्यवहारात्मक लोक-मनोविज्ञान की नींव डाली।

कार्यात्मक परिवर्तनो द्वारा शिकार-ग्रन्थि के रूपान्तरण और मस्कृति के नये प्रकारो के विकास के इस विचार ने शिकागो घाग को एक नया सामाजिक मनोविज्ञान प्रदान किया। आनुवशिक तर्कशास्त्र के लिए इनके महत्व को तो छोड़ ही दें। डुई और उनके नाथियो ने तत्काल शिक्षा और नैतिकता की समस्याओ मे इस सामाजिक मनोविज्ञान का प्रयोग किया। उदाहरण के लिए, एल्विन स्माल के 'गत्यात्मक' समाजशास्त्र ने समाज के विज्ञान को सामाजिक 'प्रभिवद्धि' या सुधार के एक अभिन्न अंग के रूप में देखा। टफ्ट्स ने दिखाया कि नीति-शास्त्र मे ऐसी विकासवादी पद्धति का प्रयोग किस प्रकार आत्म-निर्द्धि के भाववादी सिद्धान्त को एक नया अर्थ प्रदान करने के लिए किया जा सकता है। नापा

करना शुरू किया। उन्होंने सस्थापित अंग्रेजी अर्थशास्त्र ( जिसे उन्होंने बाद में 'सीमान्त तुष्टि का अर्थशास्त्र' कहा ) और शमॉलर के जर्मन ऐतिहासिक अर्थशास्त्र, दोनों से विद्रोह किया। उनके लिए सच्चा विज्ञान 'कारणात्मक' विज्ञान था, कारणता 'निर्वैयक्तिक' और 'सच्यो' थी और एक सचमुच आनुवशिक सामाजिक विज्ञान 'सांस्कृतिक अनुक्रम में आर्थिक हितों' के सचित फलन का पता लगाता।<sup>१</sup> उन्होंने नये 'सक्रिय' मनोविज्ञान की भावना को खुले दिल से स्वीकार किया और आर्थिक प्रक्रियाओं की व्याख्या प्राकृतिक नियमों के सन्दर्भ में न करके, हितों या उद्देश्यपरक कार्यों के सन्दर्भ में की और इन हितों की व्याख्या उन्होंने उनके कारणात्मक सम्बन्धों में, अर्थात् उनकी सामाजिक प्रभावात्मकता और निपुणता के सन्दर्भ में की। उनके सचित प्रभावों या विकास को तटस्थ होकर विल्कुल निर्वैयक्तिक रीति से देखा जा सकता था। कारणता के विज्ञान से अलग, प्रगति के सिद्धान्त के लिए उनके मन में केवल तिरस्कार था। खोज की ऐसी सारी आदतों को वे 'जीववाद' या विधाता में विश्वास के अवशेष मानते थे।

अपने आनुवशिक अर्थशास्त्र का पहला महत्वपूर्ण प्रयोग उन्होंने 'दी थियरी ऑफ दी लेज़र क्लास, ऐन एकॉनामिक स्टडी इन दी इवॉल्यूशन ऑफ इन्स्टिट्यूशन्स' (अवकाशमय वर्ग का सिद्धान्त, सस्थाओं के विकास का एक अर्थशास्त्रीय अध्ययन— १८६६) में किया। इस ग्रन्थ में उन्होंने बताया कि वर्तमान अवकाश युक्त वर्ग की आदतें और प्रतिमान—उसका 'स्पष्ट अपव्यय', अकौशल, खेल-कूद में रुचि और शोषक चरित्र—किसी काल के योद्धा वर्ग के अवशेष हैं, जिसमें वास्तविक 'वीरता' थी और जो लूटमार या गुलामी के सहारे जिन्दा रहता था। इस वर्ग द्वारा आर्थिक शक्ति के प्राचीन प्रयोग से लेकर आर्थिक शक्ति के वर्तमान प्रदर्शन तक, इसके क्रमिक पतन की कहानी ने वेबलेन को एक असाधारण अवसर प्रदान किया कि जिन्हें वे डार्विनवादी पद्धतियाँ समझते थे, उनका प्रयोग सामाजिक इतिहास में करें और उसके साथ ही समकालीन 'अन्यायपूर्ण' और 'अकारणात्मक' वर्ग सम्बन्धों की प्रतिभापूर्ण आलोचना लिखें। कारणात्मक प्रक्रियाएँ 'औद्योगिक गणतन्त्र' की थीं, अर्थात् आधुनिक यान्त्रिकी के उत्पादक कौशल की। 'मूल्य-पद्धति' को और पूंजी-विनियोग में वित्तीय हितों को वे पुरानी मन्त्रियों के अनार्थिक, अनुत्पादक अवशेष मानते थे।

वेबलेन का अर्थशास्त्र इस शिकागो समूह की सामान्य प्रवृत्ति का विशेषण

१ थॉर्स्टन वेबलेन, 'ह्वाइ इन एकॉनामिक नाट ऐन इवॉल्यूशनरी सायन्स?' 'क्वार्टरली जर्नल ऑफ एकॉनामिक्स', खण्ड १० (१८६८), पृष्ठ ३६४।

अच्छा उदाहरण है कि अपनी रुचियों को धीरे-धीरे आनुवंशिक पद्धतियों से हटाकर कार्यात्मक आलोचनाओं की ओर और सामाजिक विकास से हटाकर सामाजिक पुनर्निर्माण की ओर ले जाये।

## हताश प्रकृतिवाद

हेनरी आडम्स की निराशा एक ऐसे व्यक्ति की निराशा थी जिसने एमर्सन की सलाह मानी थी कि 'सुधार के पथ पर अपना रथ हाँक दो' और इस कारण जो सिद्धान्त में गति और परिवर्तन का प्रेमी था, किन्तु जिसने यह समझना सीख लिया था कि उसका अपना और सामान्यतः मनुष्य जाति का जीवन ऐसी शक्तियों के शिकजे में है, जो मानवी नियन्त्रण के बाहर है और यह जीवन ऊर्जा का ऐसा क्षय है जो प्रगति से अधिक अराजकता के निकट है। युवावस्था में, गृह-युद्ध आरम्भ होने के समय उन्होंने बड़े उत्साह से राजनीति में प्रवेश किया और उनका विश्वास था कि उन्हें ह्वाइट-हाउस (राष्ट्रपति निवास) में रहना है। उच्च अंग्रेज समाज में अपना कूटनीतिक जीवन, साहित्यिक पत्रकार का जीवन और वाशिंगटन निवास उन्होंने बड़े आत्म-विश्वास के साथ आरम्भ किया, इस आशा में कि वे एक राजनेता बनने वाले हैं। उनके अचम्भे का कोई अन्त न था, जब उन्होंने देखा कि प्रेसीडेण्ट ग्राण्ट और उनके जैसे लोग मत्तापीठों पर जमे हुए हैं, शरणस्थल के रूप में लोकतान्त्रिक दल विलकुल व्यर्थ है और सारा आडम्स परिवार उन्हें सलाह दे रहा है कि हार्वर्ड में मध्यकालीन इतिहास के सहायक प्रोफेसर का पद स्वीकार कर लें। न केवल अपने सम्बन्ध में, वरन् सामान्यतः लोकतन्त्र के प्रति भी उन्हें राजनीतिक निराशा हुई, क्योंकि उन्हें आशा थी कि अपने पितामह की भाँति वे गम्भीर, वैज्ञानिक सिद्धान्तों के आचार पर एक नये राष्ट्रीय लोकतन्त्र के निर्माण का नेतृत्व करेंगे। लेकिन अब, १८८० में प्रकाशित उनके उपन्यास के एक पात्र के शब्दों में—

“क्या मूल्य था इस नव का, स्त्रियों और पुरुषों का यह जगल, उनना ही एकरस जितने वे भूरे मकान जिनमें वे रहते हैं? अपनी निराशा में उमने हताश उपाय अपनाये थे। उसने मूल जर्मन में दर्शन पढ़ा था और जितना अधिक वह पढ़ती, उतनी ही अधिक निम्नलाहित होती कि इनकी अधिक मन्कृति का पन् बुद्ध भी न हो— कुछ भी नहीं।”

१. हेनरी आडम्स, 'डेमाँक्रेसी, ऐन अमेरिकन नाँवेन' (न्यूयॉर्क, १८८०), पृष्ठ २।

एक सेनेटर को, जो विकासवादी सिद्धान्तों के विरुद्ध भाषण देते रहे थे, यही पात्र उत्तर देता है—

“आप बन्दरो के प्रति बड़े कठोर है ।...बन्दरो ने कभी आपका कोई नुकसान नहीं किया । वे सार्वजनिक जीवन में नहीं हैं । वे तो मतदाता भी नहीं हैं । अगर होते, तो आप में उनकी बुद्धि और सद्गुण के प्रति बड़ा उत्साह होता । आखिरकार हमें उनका कृतज्ञ होना चाहिए, क्योंकि इस उदास मसार में मनुष्य क्या करते, अगर बन्दरो से उन्हें वसीयत में उल्लास न मिला होता— और भाषण कला भी ।”

१. वही, पृष्ठ १०२-१०३ । एक अन्य पात्र, नथान गोर, मसाचुसेट्स का एक साहित्यिक जो विदेश में किसी सरकारी पद का अभिलाषी है, इस प्रश्न का उत्तर बड़ी गम्भीरता से देता है कि ‘क्या तुम स्वयं सोचते हो कि लोकतन्त्र सर्वोत्तम शासन है और बालिग मताधिकार सफल हुआ है ?’ उसके द्वारा व्यक्त मत शायद वही हो जो आडम्स का उस समय था—

“ये ऐसे मामले हैं जिनके बारे में मैं शायद ही कभी समाज में बात करता हूँ । ये निजी ईश्वर के सिद्धान्त, या अगले जन्म, या श्रुत-धर्म के समान हैं—ऐसे विषय जिन्हें आदमी स्वभावतः निजी विमर्श के लिए सुरक्षित रखता है । किन्तु आपने चूँकि मेरा राजनीतिक मत पूछा है, अतः आपको बताऊँगा । मेरी केवल यही शर्त है कि यह बात केवल आपके लिए होगी, इसे आप कभी दोहराएँगे नहीं, न मेरी कह कर उद्धृत करेंगे । मैं लोकतन्त्र में विश्वास करता हूँ, मैं उसे स्वीकार करता हूँ । मैं निष्ठापूर्वक उसकी सेवा और रक्षा करूँगा । मैं इसमें विश्वास करता हूँ, क्योंकि जो कुछ इसके पहले हो चुका है, यह मुझे उसका अनिवार्य परिणाम प्रतीत होता है । लोकतन्त्र इस तथ्य को प्रमत्त करता है कि जनसामान्य की बुद्धि का स्तर अब पहले से ऊँचा हो गया है । यह लक्ष्य हमारी सारी सभ्यता का साध्य है । इसमें सहायक होने के लिए हम जो कुछ कर सकते हैं, करना चाहते हैं । मैं स्वयं इसका फल देना चाहता हूँ । मैं स्वीकार करता हूँ कि यह एक प्रयोग है, किन्तु यही एक दिशा है जिसे समाज ग्रहण कर सकता है, जो उसके ग्रहण करने योग्य है । उसके कर्तव्य की एकमात्र इतनी काफी व्यापक धारणा है जो उसकी मूल-प्रवृत्तियों को मनुष्य कर सके । एकमात्र फल है, जो प्रयास करने या जोड़िम उठाने के योग्य है । हर अन्य सम्भव कदम पीछे जाना है और अतीत को दोहराने में मेरी कोई रुचि नहीं है । समाज को ऐसे प्रश्नों में उलझने देना वर मुझे पुरानी होती है, जिनके प्रति कोई भी व्यक्ति तटस्थ नहीं रह सकता ।

दोष-दृष्टि के ऐसे दौरों के द्वारा हेनरी आडम्स ने अपने को दिलासा देने की चेष्टा की, किन्तु उनसे उन्हें सामान्य ह्लास के कारणों सम्बन्धी कोई अन्तर्दृष्टि प्राप्त नहीं हुई ।

१८६३ की जबरदस्त मन्दी के समय तक उन्होंने नहीं समझा था, जैसा उन्होंने बाद में कहा कि वे और उनकी पीढ़ी 'रेल-कम्पनियों के पास बन्धक रख दिये' गये थे और यह कि बोस्टन और वाशिंगटन दोनों ही न्यूयार्क के 'स्वर्णकोटी' और वाल स्ट्रीट ( न्यूयार्क का व्यापार-केन्द्र ) के लुटेरे सरदारों की मुट्ठी में थे । इतिहास का एक ऐसा दर्शन निरूपित करके, जो इस स्थिति की व्याख्या करता था, उनके छोटे भाई ब्रुक्स आडम्स, दौद्धिक-दृष्टि से अपने को इस स्थिति के अनुकूल बनाने में सफल हुए । उन्होंने पाया कि सारा इतिहास ऊर्जा के केन्द्रीकरण और क्षय के बीच, लोभ और भय के बीच, रसाकशी का एक सघर्ष है ।

“प्रस्तावित सिद्धान्त इस मान्य वैज्ञानिक सिद्धान्त पर आधारित है कि शक्ति और ऊर्जा का नियम प्रकृति में सर्वत्र लागू होता है और यह कि पशु जीवन उन माध्यमों में से एक है, जिनके द्वारा सूर्य की ऊर्जा क्षय होती है ।

“इस मूल स्थापना से आरम्भ करके, पहला निगमन यह है कि मानवी समाज चूँकि पशु जीवन के ही रूप है, अन. इन समाजों की ऊर्जा में परस्पर उस अनुपात में अन्तर होगा, जिस अनुपात में प्रकृति ने उन्हें ऊर्जामय सामग्री की कम या अधिक बहुलता प्रदान की है ।

“विचार मानवी ऊर्जा की अभिव्यक्तियों में से एक है और विचार के प्रारम्भिक और अधिक सरल सोपानों में दो सोपान स्पष्ट दिखाई देते हैं—भय और लोभ । भय, जो कल्पना को उद्दीपित करके एक अदृश्य सत्ता में विश्वास उत्पन्न करता है और अन्ततः एक पादरियत का विकास करता है और लोभ, जो युद्ध और व्यापार में ऊर्जा को क्षय करता है ।

“सम्भवतः किसी समुदाय के सामाजिक आन्दोलन की गति उसकी ऊर्जा और घनत्व के अनुपात में होती है और उसका केन्द्रीकरण उसकी गति के अनुपात में होता है । अतः मानवी आन्दोलन की गति तीव्र होने पर समाज केन्द्रित होते हैं । केन्द्रीकरण की प्रारम्भिक अवस्थाओं में, भय वह माध्यम प्रतीत

“...मुझे विश्वास है । शायद पुराने मताग्रहों पर नहीं, किन्तु नये मताग्रहों पर है । मानव प्रकृति में विश्वास है । हम अपने काल के प्रति मत्ते हों, श्रीमती ली ! अगर हमारे युग को हारना है, तो हम युद्धपंक्ति में मरें । अगर हमारी विजय होनी हो, तो हम पंक्ति का नेतृत्व करने वाले में प्रयत्न हों । किसी भी स्तर में हम खूँने या शिकायत करने वाले न बनें ।” (वही, पृष्ठ ७६-७८) ।

होता है जिसके द्वारा ऊर्जा सर्वाधिक सरलता से मार्ग पाती है। तदनुसार, आदिम और बिखरे हुए समुदायो में कल्पना स्पष्ट होती है और उत्पन्न मानसिक प्रतिरूप धार्मिक, सैनिक या कलात्मक होते हैं। समैक्य बढ़ने के साथ-साथ भय के स्थान पर लोभ आ जाता है और भावनात्मक या रणात्मक गठन के ऊपर आर्थिक गठन के हावी होने की प्रवृत्ति आती है।”<sup>१</sup>

किन्तु हेनरी आडम्स को ऐसी सरल व्याख्या से कोई सन्तोष नहीं मिला। उनका अपना स्वभाव ऐसा था कि बारी-बारी से लोभ और भय उन पर हावी हो जाते थे। अपना आधा समय वे किसी ‘स्वर्णकीट’ की भाँति अपने पैतृक धन को संचित करने में व्यतीत करते और शेष आधा सम्पूर्ण व्यवस्था के अन्तिम रूप से ध्वस्त होने की निराशापूर्ण भविष्यवाणियाँ करने में। ऊर्जा के केन्द्रीकरण और क्षय की ऐसी लहरें, अनुभव की सामग्री थी, किन्तु ये इतिहास का ‘वैज्ञानिक नियम’ नहीं थी। उनका विचार था कि ब्रुक्स के सिद्धान्त को डार्विनवाद का रूप माना जा सकता था, क्योंकि उससे ‘सबसे सस्ते का अतिजीवन’ प्रमाणित होता था। किन्तु उन्हें स्वयं इतिहास के एक वास्तविक भौतिक विज्ञान की खोज थी, अर्थात् कोई ऐसा सूत्र जो भौतिक विज्ञान के ज्ञात नियमों के सन्दर्भ में मानवी अनुभव और इतिहास को नाप सके। यान्त्रिक कार्य के लिए उपलब्ध ऊर्जा का सिद्धान्त ( एन्ट्रॉपी ) केवल उष्मागतिकी का दूसरा नियम था। इतिहास का सच्चा विज्ञान ऊर्जा के क्षय के सिद्धान्त को और भी अधिक साधारण शक्ति के सिद्धान्त में सश्लिष्ट करेगा, जो मानवी कम होगा, गणितीय अधिक। इस तरह वर्षों तक वे अपने समकालीनों पर ‘किसी अंग्रेज की तरह गुराते’, निःशक्त और ज्वाराक्रान्त से किसी ‘अनुदारवादी ईसाई अराजकतावादी’ की भाँति विनाश के दिन की और उसे बोधगम्य बनाने वाली प्रेरणा की प्रतीक्षा करते, अपने में ही डूबे रहे।

जब वे इस प्रकार सामाजिक व्यवस्था का तिरस्कार करते हुए जाँव ( वाइविल का एक पात्र ) के समान अपने सिद्धान्तों को प्रमाणित कर रहे थे, जाँव के समान ही ईश्वर की प्राकृतिक शक्ति ने उन्हें दुःख कर विनम्रता का मौन प्रदान किया। १८७० में उन्हें अपनी वहन के पास जाना पड़ा, जो घनुस्तम्भ रोग की पीड़ा में मर रही थी। अचानक उनमें ‘एक भयकर स्वप्न, शक्तियों के एक पागलपन’ के रूप में प्रकृति के ‘जीवन के प्रति दृष्टिकोण’ की ‘गम्भीर चेतना’ आयी।

१. ब्रुक्स आडम्स, ‘दी लाँ ऑफ मिडिनाइजेसन ऐण्ड डिफे, ऐन एन प्रान्त हिस्ट्री’ (न्यूयार्क, १९४३), पृष्ठ ५६-६०।

“पहली बार, इन्द्रियो की मच-सज्जा ध्वस्त हो गयी। मानव मन ने अपने को नग्न होते अनुभव किया, आकारहीन ऊर्जाओं के एक शून्य में कांपते हुए, जो अदम्य घनत्व के साथ उसी को टकरा, दबा, नष्ट और ध्वस्त कर रही थी, जिसे इन्हीं ऊर्जाओं ने निर्मित किया था और अनादि काल से सम्पूर्ण बनाने के लिए श्रम करती रही थी। समाज सगतिहीन हो गया, यान्त्रिक गति वाले मौन-नाट्य का एक दृश्य। और उसका कथित विचार, मात्र जीवन के एक भाव में और उस भाव की खुशी में विलयित हो गया। सामाजिक चिकित्सा की सामान्य पीडा नाशक औषधियाँ स्पष्टतः छल बन गयीं। समभाव (स्टॉइकिज्म) शायद सर्वोत्तम था। धर्म सर्वाधिक मानवीय था। किन्तु यह विचार कि मनुष्य में केवल विकृत और पागल स्वभावों में मिलने वाली पाशविक क्रूरता से किसी बेचारी स्त्री को यातना देने में किसी निजी दैव को खुशी या लाभ मिल सकता था, एक क्षण को भी नहीं माना जा सकता। यह ऐसी शुद्ध धर्म निन्दा है कि इसकी तुलना में शुद्ध अनीश्वरवाद बेहतर है। जैसा चर्च कहता है, ईश्वर एक पदार्थ हो सकता है, किन्तु वह कोई व्यक्ति नहीं हो सकता।”

फिर, १८८४ में जब उनकी पत्नी की मृत्यु हो गयी, तो उन्होंने अपनी सामाजिक और राजनीतिक रुचियाँ त्याग दी और आग्रह किया कि दुनिया के लिए वे मर चुके और अपने कलाकार मित्र जॉन ला फार्ज के साथ पूर्व (एशिया) की यात्रा पर चले गये। वहाँ उन्हें निर्वाण या जैसा वे उसे कहना पसन्द करते थे, ‘ईश्वरीय शान्ति’ मिली, अनिवार्य की एक स्तब्ध स्वीकृति, शोक और दुःख के परे—वाशिंगटन के रॉक क्रीक कब्रिस्तान में आडम्स की समाधि पर सगमरमर की बनी सेन्ट गॉडेन की प्रतिमा इस दृष्टिकोण को बड़े प्रभावोत्पादक रूप में व्यक्त करती है। किन्तु पूर्व में, निर्वाण में प्रवेश करने के समय ही, उनमें रग, रूप और मौन-नाट्य के प्रति एक स्वतःस्फूर्त आनन्द भी उत्पन्न हुआ, भाव और बिम्बों में समृद्ध कलात्मक जीवन, किन्तु जिसके परिणाम उद्वेलित करने वाले या नैतिक नहीं थे। इस दोहरी तटस्थता का दृष्टिकोण लेकर वे यूरोप लौटे और अचानक उन्होंने देखा कि मध्यकालीन इतिहास, जिसमें हार्वर्ड में उन्हें ऊब होती थी, उनके अन्दर जीवित हो उठा है। उन्होंने ‘माण्ट नेण्ट मिचेल ऐण्ड चार्ट्रेस’ की रचना की और उनमें कुमारी मरियम की शक्ति की चेतना आयी। वे ‘विद्युत्-यन्त्र और कुमारी मरियम’ के विषय में डूब गये, दो शाक्तियाँ जिनके बीच वे अपने को जकड़ा हुआ महसूस करते थे, वे जकड़ा हुआ इस अर्थ में

१. हेनरी आडम्स, ‘दी एजुकेशन ऑफ हेनरी आडम्स’ (बोस्टन १९१८).  
पृष्ठ २८८-२८९।

महसूस करते थे कि उन्हें ऐसी शक्तियाँ बहा ले जाती जिन्हें वे निरूपित नहीं कर पाये। चामत्कारिक शक्ति के धर्मशास्त्र से उन्हें कुमारी मरियम की 'यथायं उपस्थिति' को समझने में सहायता नहीं मिली, किन्तु गोथिक कला से मिली।

धीरे-धीरे आडम्स ने शक्ति का एक बड़ा ही चतुर और संगतिहीन दर्शन निरूपित किया। अब उनका विचार था कि शक्ति के 'सोपानों' में प्रगति हो सकती है, जिसे ऊर्जा के उद्गामी रूपों का विकास कहा जा सकता है, किन्तु जिसका मानव प्रगति के परम्परागत सिद्धान्तों से कोई सम्बन्ध नहीं। इस सिद्धान्त ने इतिहास को भौतिकी बना दिया। उन्होंने ऐतिहासिक गुरुत्वाकर्षण (आकर्षण या दबाव) और सांस्कृतिक त्वरा का एक सिद्धान्त निरूपित किया, जिसके अनुसार पदार्थ के 'सोपान' (ठोस, तरल, वायवी, विकीर्ण, ईथरीय और अवकाशिक) क्रमिक युगों के अनुकूल होते हैं। शक्तियाँ सघनता के अनुसार प्रकट हुईं। पहले मूल-प्रवृत्ति का, या पशु-प्रकृति की स्वचालित शक्तियों द्वारा नियन्त्रण का 'ठोस' युग था, जिन शक्तियों में मुख्य प्रजनन की उर्जा थी। दूसरा आस्था की शक्ति के अन्तर्गत धार्मिक काल था। फिर यन्त्र काल, फिर विजली काल, जो विद्युत्-यन्त्र (डाइनेमो) के आविष्कार और साधारण उपयोग से आरम्भ हुआ। एक अल्प 'ईथरीय सोपान' आने वाला था, जब विचार 'अपनी सम्भावनाओं की सीमा' तक पहुँच जायेगा। इससे इतिहास का अन्त हो जायेगा, किन्तु 'अवकाश' या शुद्ध गरिणत का एक अनिश्चित काल तब भी बच रहेगा, जिसकी आनुभविक वस्तु की भविष्यवाणी करना कठिन है। ऐसा हो सकता है कि ऊर्जा निर्वाण में, 'सम्भाव्य विचार के सागर में' प्रविष्ट होकर शान्त हो जाये। किन्तु—

“अगर, इसके अन्तिम सोपानों के अत्यधिक तीव्र कम्पन में, विचार उसी तरह सार्विक विलायक का कार्य करता रहे, जैसा कि वह अब है और अणु, परमाणु व एलेक्ट्रॉन को वैसा ही निर्मूल्य सेवक बना ले जैसा उसने पृथ्वी और वायु, आग और पानी के पुराने तत्वों को बना लिया है, अगर मनुष्य प्रकृति की असीमित शक्तियों को मुक्त करता रहे और ब्रह्माण्डीय पैमाने पर ब्रह्माण्डीय शक्तियों का नियन्त्रण प्राप्त कर सके, तो परिणाम उतने ही आश्चर्यजनक हो सकते हैं, जितना पानी का भाप में, कीड़े का तितली में, रेडियम का एलेक्ट्रान में परिवर्तन।”<sup>१</sup>

अगर त्वरण का नियम इतिहास के लिए सही है, जैसा कि होगा ही, तो प्रतिलोम-वर्ग नियम के आधार पर ऊर्जा के महान् रूपान्तरणों की तिथियों का

१. हेनरी आडम्स, 'दो डिप्रेडेशन ऑफ दो डेमांस्ट्रिक टॉन्गा' में 'दो बल ऑफ फेज एनाइड टु हिस्ट्री', (न्यूयार्क १९२०). पृष्ठ ३०६।

मोटा हिसाब लगाना सम्भव हो सकता है। पहली अवधि की लम्बाई का हिसाब नहीं लगाया जा सकता। धार्मिक काल ( लगभग ६०,००० वर्ष ) का अन्त सन् १६०० में गैलिलियो के साथ हुआ। यन्त्र-काल १८७० में समाप्त हुआ।<sup>१</sup> विजलीकाल का अन्त १९१७ में हुआ। चार त्वरित वर्षों के बाद, ईथरीय काल का १९२१ में। १९१८ में जब हेनरी आडम्स की मृत्यु हुई, तो वे सोचते थे कि उनकी भविष्यवाणियाँ शायद शब्दशः प्रमाणित हो जायें।

‘इतिहास के विज्ञान’ के रूप में, यह तर्कहीन योजना हास्यास्पद है और इतिहासकारों को गम्भीरता से इसका अध्ययन करते देख कर निश्चय ही हेनरी आडम्स को हँसी आती। उद्गामी विकासवाद के एक दर्शन के रूप में भी यह एक बूढ़े व्यक्ति के खिलौने से अधिक विशेष कुछ नहीं है। इसमें महत्व इस बात का था, जिसने स्वयं हेनरी आडम्स के लिए भी इसे अर्थमय बनाया कि इसने उन्हें उनके इस विश्वास के लिए एक आकर्षक पुराकथा प्रदान की कि उन्नीसवीं से बीसवीं शताब्दी में संक्रमण का समय शक्ति के इतिहास में संकट का समय था। उन्हें भय था कि प्रकृति जिन ऊर्जाओं को मनुष्य के माध्यम से क्षय करती है, वे उसे जितना छोड़ती हैं, बीसवीं सदी में मनुष्य उससे भी अधिक दूटेगा। उन्होंने लिखा—

“वम बड़ी सबलता से शिक्षित करते हैं और वेतार के तार या वायुयानों से भी समाज का पुनर्निर्माण आवश्यक हो सकता है...नया अमरीकी—अगरणुधु... विद्युत्-शक्ति और विकीर्ण ऊर्जा...की सन्तान . प्रकृति की किसी पूर्व रचना की तुलना में एक प्रकार का ईश्वर होगा।”<sup>२</sup>

“हम भिखारों नहीं हैं। हमें क्या परवाह

“आशाओं या भयों की, प्रेम या घृणा की ?

“सृष्टि की क्या ? हम देखते हैं

“केवल अपनी निश्चित नियति

“और भाग्य का अन्तिम शब्द।”

“पकड़ो फिर, परमाणु को। तोड़ो उसके जोड़।

“खींच लो उससे उसके गुप्त स्रोत !

“उसे पीस कर मिटा दो।—यद्यपि वह संकेत करता है

“हमें, और उसका जीवन-रक्त अभिषिक्त करता है

“मुझे—मृत परमाणुराज।”

१. इस काल की लगभग ३०० वर्ष की लम्बाई सारे हिसाब का मापार है।

२. ‘दो एजुकेशन ऑफ हेनरी आडम्स’, पृष्ठ ४६६।

महसूस करते थे कि उन्हें ऐसी शक्तियाँ बहा ले जाती जिन्हें वे निरूपित नहीं कर पाये। चामत्कारिक शक्ति के घर्मशास्त्र से उन्हें कुमारी मरियम की 'यथायं उपस्थिति' को समझने में सहायता नहीं मिली, किन्तु गोथिक कला से मिली।

धीरे-धीरे आडम्स ने शक्ति का एक बड़ा ही चतुर और संगतिहीन दर्शन निरूपित किया। अब उनका विचार था कि शक्ति के 'सोपानों' में प्रगति हो सकती है, जिसे ऊर्जा के उद्गामी रूपों का विकास कहा जा सकता है, किन्तु जिसका मानव प्रगति के परम्परागत सिद्धान्तों से कोई सम्बन्ध नहीं। इस सिद्धान्त ने इतिहास को भौतिकी बना दिया। उन्होंने ऐतिहासिक गुरुत्वाकर्षण (आकर्षण या दबाव) और सांस्कृतिक त्वरा का एक सिद्धान्त निरूपित किया, जिसके अनुसार पदार्थ के 'सोपान' (ठोस, तरल, वायवी, विकीर्ण, ईश्वरीय और अवकाशिक) क्रमिक युगों के अनुकूल होते हैं। शक्तियाँ सर्घनता के अनुसार प्रकट हुईं। पहले मूल-प्रवृत्ति का, या पशु-प्रकृति की स्वचालित शक्तियों द्वारा नियन्त्रण का 'ठोस' युग था, जिन शक्तियों में मुख्य प्रजनन की उर्जा थी। दूसरा आस्था की शक्ति के अन्तर्गत धार्मिक काल था। फिर यन्त्र काल, फिर बिजली काल, जो विद्युत्-यन्त्र (डाइनेमो) के आविष्कार और साधारण उपयोग से आरम्भ हुआ। एक अल्प 'ईश्वरीय सोपान' आने वाला था, जब विचार 'अपनी सम्भावनाओं की सीमा' तक पहुँच जायेगा। इससे इतिहास का अन्त हो जायेगा, किन्तु 'अवकाश' या शुद्ध गरिणत का एक अनिश्चित काल तब भी बच रहेगा, जिसकी आनुभविक वस्तु की भविष्यवाणी करना कठिन है। ऐसा हो सकता है कि ऊर्जा निर्वाण में, 'सम्भाव्य विचार के सागर में' प्रविष्ट होकर शान्त हो जाये। किन्तु—

“अगर, इसके अन्तिम सोपानों के अत्यधिक तीव्र कम्पन में, विचार सभी तरह सार्विक विलायक का कार्य करता रहे, जैसा कि वह अब है और अग्नि, परमाणु व एलेक्ट्रॉन को वैसा ही निर्मूल्य सेवक बना ले जैसा उसने पृथ्वी और वायु, आग और पानी के पुराने तत्वों को बना लिया है, अगर मनुष्य प्रकृति की असौमिन शक्तियों को मुक्त करता रहे और ब्रह्माण्डीय पैमाने पर ब्रह्माण्डीय शक्तियों का नियन्त्रण प्राप्त कर सके, तो परिणाम उतने ही आश्चर्यजनक हो सकते हैं, जितना पानी का भाप में, कीड़े का तितली में, रेडियम का एलेक्ट्रॉन में परिवर्तन।”

अगर त्वरण का नियम इतिहास के लिए सही है, जैसा कि होगा ही, तो प्रतिलोम-वर्ग नियम के आधार पर ऊर्जा के महान् न्यूनानों की क्रियाओं का

१. हेनरी आडम्स, 'दो डिप्रेडेशन ऑफ दो डेमाकेटिक डॉग्मा' में 'दो बल ऑफ फेज एनाइड टु हिस्ट्री', (न्यूयार्क १९००), पृष्ठ ३०६।

एकमात्र रूप था। 'भाग्य के विधान द्वारा, कुछ लोग ससार को उस ओर ले जाते प्रतीत होंगे, जिस ओर वह जाता है,'<sup>१</sup> किन्तु यह एक भ्रम है।

मनुष्य की एकमात्र शक्ति आत्म-ज्ञान की शक्ति है और इस शक्ति का प्रयोग करने में भी उन्हें संघर्ष और निराशा का सामना करना पड़ता है। इसलिए कि ज्ञान के प्रकाश में केवल अन्धकार ही दिखता है। किन्तु अन्धकार के ज्ञान में रहना, केवल अन्धेरे में रहने से बहुत भिन्न है। साहस के द्वारा मनुष्य भाववादी हो सकता है, यद्यपि उसका अस्तित्व भौतिक है। रॉबिन्सन की लगभग सारी ही कविता में यह विचार और आदर्श निहित हैं।

रॉबिन्सन ने अपने को एक 'न्यू-इंग्लैण्ड की अन्तरात्मा' कहा था और यह उनका अपना लक्षण-वर्णन विशिष्ट रूप में उलभन में डालने वाला है। उनका भाग्यवाद, भौतिकवादी यान्त्रिकता से सम्पुष्ट, शुद्धतावादी पूर्व-निर्धारणवाद का एक घर्म-निरपेक्ष रूप कहा जा सकता है। उनके द्वारा आत्मज्ञान की लगनपूर्ण, अनथक खोज, मनःविश्लेषण में रूपान्तरित, पाप की शुद्धतावादी भावना और स्वीकारोक्ति हो सकती है। उनकी कविता, 'अन्तिम निर्णय' का अभ्यास-लेखन हो सकती है। निश्चय ही उन्होंने तटस्थ रीति से, बिना भावुकता के और पूरी ईमानदारी के साथ जानने की चेष्टा की। वे नरक-दण्ड का निर्णय बिना द्विके सह सकते थे। इस प्रकार वे एमर्सन और थोरो की अपेक्षा पुराने न्यू-इंग्लैण्ड के अधिक निकट थे। आत्म-निर्भरता और पलायन दोनों का वे तिरस्कार करते थे।

किन्तु रॉबिन्सन के भाववाद का विशिष्ट और कटु गुण, न्यू-इंग्लैण्ड की विशिष्टता नहीं था। उन्नीसवीं सदी के अन्तिम दशक में, हार्वर्ड कालेज में अपनी युवावस्था में उन पर हार्डी और शोपेनहॉर का प्रभाव पड़ा और जैसा कि उस समय चलन था, भावुक निराशावाद में वे आनन्द लेते थे। बहुत सम्भव है कि रॉयस की रचना 'स्पिरिट ऑफ मॉडर्न फिलासफी' का, जिसमें शोपेनहॉर की सहानुभूति पूर्ण व्याख्या की गयी थी और नैतिक निर्णय के जीवन को साहस और सहनशीलता के जीवन के रूप में चित्रित किया गया था, उन पर दीर्घकालिक प्रभाव पड़ा। जो भी हो, दुःख सम्बन्धी हार्डी की धारणा की भावुक वक्तव्य को छोड़कर रॉबिन्सन शीघ्र ही आगे बढ़ गये और ज्ञान की पीड़ा, वास्तविक नय, मानवी बन्धन के सत्य तक पहुँचने के लिए, भ्रम की परत के बाद परत को चीरने की यातना उन पर छा गयी। यह विश्वास करने में भी उन्होंने रॉयस का

१. एडविन आलिंगटन रॉबिन्सन, 'क्लेप्टेड पोएम्स' में 'दो मैन एग्रेन्ट दी स्काई' (न्यूयार्क, १९३७), पृष्ठ ६७।

“डाइनेमो से प्रार्थना” की इन पक्तियों के साथ-साथ ‘कुमारी मरियम से प्रार्थना’ की कुछ पक्तियों को भी रखना चाहिये ।

“मुझे उठाने में सहायता दो । मेरा अपना शिशु-भार नहीं,  
‘वरन् तुम्हारा, जिसने उठाया असफलता को, ईश्वर की  
“ज्योति, शक्ति, ज्ञान और विचार की—  
“असीम की निष्फल मूर्खता की ।”



“सदियों तक मैं अपनी चिन्ताएँ तुम्हारे पास लाया,  
“और एक बच्चे की बोलियों से तुम्हें तग किया,  
“तुमने मेरी प्रार्थनाओं की बोझिल बात सुनी;  
“तुम उन्हें स्वीकार नहीं कर सकती थी, किन्तु तुम कम से कम मुस्कुराई ।”  
“अगर तब मैंने तुम्हें छोड़ दिया, तो यह मेरा अपराध नहीं था,  
“या अगर अपराध था, तो केवल मेरा ही नहीं ।  
“घुमक्कड़ समय के साथ सभी बच्चे भटकते हैं ।  
“मुझे भी क्षमा करो ! तुमने एक बार अपने पुत्र को क्षमा दी थी !”  
“क्योंकि उसने तुमसे कहा—‘क्या तुम नहीं चाहती कि मैं  
“अपने पिता के कार्य में लूँ ?’ इसलिए  
“अपने पिता को खोजता वह अपने मार्ग पर गया  
“सीधे उस सलीब को जिसकी ओर हम सभी को जाना पड़ता है ।”  
“इस तरह मैं भी उस दल के साथ भटक गया  
“जिसने पिता का चिह्न खोजने के लिए धरती को छान डाला ।  
“मैंने पिता को नहीं पाया, लेकिन मैंने खो दिया  
“जिसकी कदर अब मैं ज्यादा करता हूँ, माँ—तुमको ।”<sup>१</sup>

एडविन आर्लिंगटन रॉविन्सन ने विल्कुल भिन्न प्रकार की कविता की रचना की यद्यपि छिछले पाठक को वे भी असीम की व्ययंता के अन्तहीन गीत गाते प्रतीत होते हैं । इसके विपरीत, जिनके जीवन भाग्य द्वारा निर्दिष्ट हैं, उनके लिए पूर्ण मृत्यु की अनन्त मोज ही रॉविन्सन के अनुगान न्वतन्त्रता और अयंमयता का

१. मेवेत ला फार्ज ‘लेटर्म टू ए नीस ऐण्ड प्रेयर टू दै चर्चिन आंग चाट्रेग’  
(कैम्ब्रिज १९००), पृष्ठ १२१, १२६,

एक प्रतीकात्मक नाटक के रूप में, और अन्ततः अज्ञान और ज्ञान तथा आकांक्षा के एक साध्यावसान रूपक के रूप में।<sup>१</sup>

इस दुःखान्तिका में, सामाजिक तूफान से बच निकलने वाला एकमात्र पात्र 'जो' है, जो जीवन शक्ति और बुद्धि का मूर्त रूप है और अन्तर्मुखी प्रवृत्ति की सारी आदतों व 'न्यू-इंग्लैण्ड की अन्तरात्मा' के नैतिकतावाद से मुक्त है। यह कविता व्यंग्य का श्रेष्ठ उदाहरण है और इससे पता चलता है कि रॉबिन्सन ने गम्भीर भावना के साथ-साथ पूर्ण निस्संगता से, प्रयोजनों की आन्तरिक प्रक्रियाओं के अतिरिक्त, सामाजिक वातावरण का विश्लेषण करने की भी क्षमता थी, जैसे जञ्जीरो में जकड़ा हुआ कोई प्रॉमिथियस अन्य सभी जीवों की बेचैन, अन्धी गतियों को देख रहा हो।

हार्वर्ड के उदास युवा तत्वमीमासक कवियों में, जिनमें से हर एक उसी सत्य द्वारा प्रेरित था, किन्तु जो निरपवाद असामाजिकता में अलग-अलग रहते थे, जार्ज सान्तायना भी एक थे। स्नातकीय छात्र के रूप में उन्हें भी रॉयस द्वारा प्रस्तुत शोपेनहॉर ने आकृष्ट किया था और उत्तर-स्नातकीय शिक्षा के लिए वर्लिन में विताये एक या दो वर्षों में उन्होंने शोपेनहॉर और निर्वाण पर ड्यूसेन के भाषण सुने थे। जब वे १८८८ में रॉयस के अधीन डॉक्टर की उपाधि लेने की वापस आये, तो उन्होंने अनुरोध किया कि उन्हें शोपेनहॉर पर लिखने की अनुमति दी जाये, किन्तु उन्हें लोत्से पर निबन्ध लिखना पड़ा, जो एक सामान्य, अगम्भीर कार्य प्रमाणित हुआ। इस बीच उनके अन्दर, बहुत कुछ शोपेनहॉर के समान, एक दोहरा उत्साह पलता रहा। ऐसा प्रतीत होता है कि यह उत्साह वर्लिन में पॉलसेन द्वारा प्रथम उपसत्र में यूनानी नीति-शास्त्र पर और दूसरे उपसत्र में स्पिनोज़ा के 'नीतिशास्त्र' पर दिये गये भाषणों से उत्पन्न हुआ। उन्होंने हेब्रू (यहूदी) विचार-पद्धति और यूनानी विचार-पद्धति के प्रतिस्थापन और सस्थापन की समझा—मनुष्य-जाति के उद्गम और इतिहास के सम्बन्ध में प्रकृतिवाद और नैतिक भावना में, तर्कबुद्धि की प्रेरणा के रूप में निष्ठा, जिसके द्वारा मानव मन सत्य और शाश्वत की अवधारणा करता है और आदर्श रूप में उनमें भाग लेता है।<sup>२</sup>

अपने युवा स्वच्छन्दतावाद में सान्तायना ने यूनानी, स्पिनोज़ावादी और निराशावादी नीतिशास्त्र के एक मिश्रण के रूप में प्राकृतिक पवित्रतावाद की

१. हरमन हेगोडॉर्न, 'एडविन आर्लिंगटन रॉबिन्सन' (न्यूयार्क, १९३८), पृष्ठ ३६६।

२. जार्ज सान्तायना, 'दो मिडिल स्पैन' (न्यूयार्क, १९४५), पृष्ठ ६-७

अनुसरण किया कि पूर्ण अवबोध वैज्ञानिक वर्णन के द्वारा नहीं, वरन् सहानुभूति-पूर्ण रस-ग्रहण के द्वारा होता है।

रॉबिन्सन की कविताओं का वर्गीकरण मानव अस्तित्व के विभिन्न पक्षों पर इस सिद्धान्त को लागू करने के क्रमिक प्रयोगों के रूप में किया जा सकता है। सर्वप्रथम समूह ने, जिसकी परिणति 'दी मैन अगेस्ट दी स्काइ' में हुई, मनुष्य को उसकी ब्रह्माण्डीय पृष्ठभूमि में और भौतिक अस्तित्व की 'छायाओं' पर 'प्रकाश' के लिए सघर्ष करते हुए प्रस्तुत किया।

“हम, रात्रि की सन्तान,

“उस आवरण को उतार दें जो दाग को छिपाता है !—

“हम प्रकाश की सन्तान बनें,

“और युगों को बतायें कि हम क्या हैं।”

इन कविताओं में उनका दर्शन और उनकी छन्द-रचना, दोनों ही अपेक्षतया परम्परानुगत हैं। फिर कुछ ऐसी कविताएँ आयी जो मनुष्य द्वारा अपने 'किन्नों' से निकलने के प्रयास पर केन्द्रित थी—किले रोमानी प्रेम और शौर्यात्मक कर्तव्य के मिले-जुले प्रतीक थे। उन्होंने प्रेम और कर्तव्य के सघर्ष और पलायन की रामानी प्रक्रिया का चित्रण करने के लिए आर्थर (इंग्लिस्तानी इतिहास में शौर्य के प्रतीक) की किम्बदन्ती का प्रयोग किया। इस क्रम की सर्वप्रमुख कविता 'मर्लिन' है। इसके बाद उन्होंने मनुष्य के घरों पर, विवाह की समस्याओं पर विचार किया और उनके विभिन्न द्वारों में सभी को 'रात्रि' की ओर खुलने वाला चित्रित किया। अन्त में उन्होंने 'दैत्यो और चिमनियो' के बारे में, जनता की अन्धी इच्छा और शक्ति के लिए आर्थिक सघर्ष के बारे में लिखा। इस विषय पर उनकी महान् रचना 'किंग जैस्पर' है जो सचमुच एक श्रेष्ठ दुःखान्तिका है।

“ 'किंग जैस्पर' का विचार रॉबिन्सन को, फ्रेंकलिन रज्जवेल्ड के पदामीन होने के बाद बैंक की छुट्टी के समय बोस्टन के स्टेट स्ट्रीट में टहलते हुए मिला। इसके मुख्य पात्र का नाम, उस खदान का नाम था जिसमें पैंतीस वर्ष पूर्व उन्होंने अपनी पैतृक विरासत खोपी थी। गमकालीन विषय के सम्बन्ध में वे एकालु थे, किन्तु जिसे उन्होंने अपना 'अर्थशास्त्र पर निबन्ध' कहा, उसे निगने का लोभ वे मरणात् नहीं हटाने। उन्होंने कविता को तीन स्तरों पर अर्थमत्ता प्रदान की। सर्वप्रथम यह दुःखी व्यक्तियों की कहानी के रूप में, जो ऐसे तूफान में फँसे हैं, जो उनके लिए मारा जीवन है, फिर पूँजावादी व्यवस्था के विघटन के

“तेरे सिवाय अन्य सारा प्रेम । मेरा भूखंतापूर्ण जीवन समाप्त हुआ ।

“किन्तु ओ पहाड़ियो, जिन्हे मैं दीर्घकाल से जानता हूँ,

“जिन्हें सूर्य ने क्षत नहीं किया, ओ हिमानी समूह,

“सदा निद्रित, मुझे अपने अचल मे ले लो

“और दृढ़ चट्टानो की अपनी बाहो मे

“मेरा जलता हृदय सुला लो । मेरे ऊपर फैलाओ

“अपना बर्फीला कफन और हिम सुमनो से मुझे ढँक दो,

“कि अनन्त घडियो मे मैं तुम्हारे साथ देखूँ

“और कुछ भाव न रहे । देखो ! मैं अपना सर उठाता हूँ,

“शून्य मे, उस सब के तिरस्कार में जो जीवित है,

“आशा और पीडा और निरर्थक युद्धो मे ।

“इसलिए कि शोक को जानकर, मैं शोक करना भूल गया हूँ,

“और पीडा सहकर, बिना आंसुओ के स्वीकार करता हूँ,

“अपने राशि-ग्रहो का आगमन ।”<sup>१</sup>

कवि १८६८ में प्रोफेसर बन गये और इसके बाद एक दर्जन से अधिक वर्षों की ऐसी अवधि आई, जिसे बाद में सान्तायना ने ‘निद्राचार’ के ‘मध्यम-वर्ष’ कहा, किन्तु कार्य-फल के आधार पर, जो अत्यधिक फलदायक और नव मिलाकर, शैक्षिक सम्बन्ध और सृजन के सुखद वर्ष थे । अगर हम मानव-प्रगति के सोपानो का वर्णन करने वाली सान्तायना की योजना को स्वयं उनके जीवन पर लागू करें, तो इन वर्षों को हमें उनका ‘तर्कनावादी’ काल कहना चाहिये, जो उन्हें तर्क-पूर्व की कविता से तर्कोत्तर एकान्त मनन की ओर ले गया । यह गम्भीर अवधि हीगेल के ‘फेनामेनॉलाजी डेस जीस्टेस’ (बौद्धिक सक्रियता का घटना-क्रिया-विज्ञान) पर रॉयस के भाषणो, मनोविज्ञान पर विलियम जेम्स के भाषणो, और इतिहास-दर्शन पर स्वयं सान्तायना के भाषणो से आरम्भ हुआ । दर्शन, कला और धर्म के इतिहास का अधिक निकट से परिचय प्राप्त करने पर, उनके मन मे ‘दी लाइफ ऑफ रीजन’ (तर्कबुद्धि का जीवन) का विचार आया । मानव प्रगति की, मनुष्य और समाज मे तर्कबुद्धि के व्यक्तिपरक और वस्तुपरक विकास की यह आकर्षक व्याख्या अरस्तू के नीतिशास्त्र और हीगेल के घटना-क्रिया-विज्ञान का मिश्रण है और भद्र परम्परा के श्रेष्ठ निरूपणों के बीच चिरस्थायी स्थान पाने के योग्य है । इसके बारे मे सचार्ड के माथ वही कहा जा

१. जार्ज सान्तायना, ‘ल्यूसिफर- ए चियॉलॉजिकल ट्रेजेटी’ (शिक्षागो. १८६६), पृष्ठ १८६-१८७ ।

अवधारणा की। प्रकट रूप में, अगर हम उनके सॉनेटो पर विश्वास करें तो इसाई धर्म के स्थान पर, जो अब असहनीय था, वे प्राकृतिक धर्म की ओर मुड़े। 'शाश्वत माँ, मैं गोलगोथा' से चलकर तेरे पास आया।' यह कोई आराम देने वाला धर्म नहीं था, किन्तु सुन्दर था और सबसे अधिक बौद्धिक दृष्टि से साहसपूर्ण था। उन्हें आराम की तलाश नहीं थी और वे इतना सशक्त अनुभव करते थे कि युवावस्था की 'उस ग्रीष्म तन्द्रा' से 'अपने आगे निराशा और पीछे मिथ्या-भिमान पाने के लिए' जागे। अपने अतिशयतापूर्ण नाटक 'ल्यूसिफर' में अपनी प्रॉमेथियस से भी आगे जाने वाली अवज्ञा को उन्होंने काव्यात्मक अभिव्यक्ति प्रदान की। इसमें यूनानी और इसाई देवताओं को एक ही स्थान पर लाने का प्रयास है, किन्तु वे एक-दूसरे से अपनी बात स्वीकार नहीं करा पाते और अन्त में दोनों निःशक्त प्रमाणित होते हैं। आद्यविद्रोही ल्यूसिफर (शैतान) के साथ वे अन्ततः दृढता, किन्तु निराशा के साथ खड़े होते हैं।

"ईश्वर महान्, जब गैलिली का तेरा क्षीणकाय पुत्र

"परित्यक्त, सलीब पर अपनी मृत्यु के निकट था,

"तेरे हाथों में उसने अपनी साँस समर्पित कर दी।

"मृत्यु का व्यर्थ विस्मरण मेरे लिए कोई मरहम नहीं।

"अब से मैं सूर्य को देखूँगा

"शोक से, क्योंकि मेरा चक्र अभी पूरा नहीं हुआ,

"मेरी अनन्त पीड़ा का चक्र।

"मेरी पीड़ा ज्यादा बड़ी है, उससे जितनी किसी व्यक्ति की हो सकती थी।"

"जिसका पिता स्वर्ग में था, और जो, सचमुच,

"अपने को सुखी समझता था। और यह आवश्यक है कि मैं प्राप्त करूँ,

"उसमें बड़ा, उससे अधिक प्रिय, जो मुझे सहारा दे।

"ओ सत्य, ओ सत्य, अनन्त कटु सत्य,

"तू मेरी शरण बन, जब अन्य नव कुछ अन्धा है।

"तू मेरे उन्नत मन का सार है,

"तेरे शुद्ध स्रोतों पर मैं अपना जीवन पुनः नया करूँगा।

"तेरा आगन्द-हीन उर कभी अनुदार नहीं रहा,

"उसके प्रति जिम्मे तुझे प्यार दिया, अब हम एक हो जायें।

"मेरा कोई अन्य मित्र नहीं, मैंने छोड़ दिया है

१. गोलगोथा—यह मन्वेन के निम्न की पहाड़ी जहाँ इसाई की सत्याय पर चढ़ाया गया था।—अनु०

“तेरे सिवाय अन्य सारा प्रेम । मेरा मूर्खतापूर्ण जीवन समाप्त हुआ ।

“किन्तु ओ पहाड़ियो, जिन्हे मैं दीर्घकाल से जानता हूँ,

“जिन्हें सूर्य ने क्षत नहीं किया, ओ हिमानी समूह,

“सदा निद्रित, मुझे अपने अचल में ले लो

“और दृढ़ चट्टानों की अपनी बाहों में

“मेरा जलता हृदय सुला लो । मेरे ऊपर फैलाओ

“अपना बर्फीला कफन और हिम सुमनों से मुझे ढँक दो,

“कि अनन्त घड़ियों में मैं तुम्हारे साथ देखूँ

“और कुछ भाव न रहे । देखो ! मैं अपना सर उठाता हूँ,

“शून्य में, उस सब के तिरस्कार में जो जीवित है,

“आशा और पीड़ा और निरर्थक युद्धों में ।

“इसलिए कि शोक को जानकर, मैं शोक करना भूल गया हूँ,

“और पीड़ा सहकर, बिना आँसुओं के स्वीकार करता हूँ,

“अपने राशि-ग्रहों का आगमन ।”<sup>१</sup>

कवि १८६८ में प्रोफेसर बन गये और इसके बाद एक दर्जन से अधिक वर्षों की ऐसी अवधि आई, जिसे बाद में सान्तायना ने ‘निद्राचार’ के ‘मध्यम-वर्ष’ कहा, किन्तु कार्य-फल के आधार पर, जो अत्यधिक फलदायक और मजबूत मिलाकर, शैक्षिक सम्बन्ध और सृजन के सुखद वर्ष थे । अगर हम मानव-प्रगति के सोपानों का वर्णन करने वाली सान्तायना की योजना को स्वयं उनके जीवन पर लागू करें, तो इन वर्षों को हमें उनका ‘तर्कनावादी’ काल कहना चाहिये, जो उन्हें तर्क-पूर्व की कविता से तर्कान्तर एकान्त मनन की ओर ले गया । यह गम्भीर अवधि हीगेल के ‘फेनामेनॉलाजी डेस जीस्टेस’ (बौद्धिक सक्रियता का घटना-क्रिया-विज्ञान) पर रॉयस के भाषणों, मनोविज्ञान पर विलियम जेम्स के भाषणों, और इतिहास-दर्शन पर स्वयं सान्तायना के भाषणों से आरम्भ हुआ । दर्शन, कला और धर्म के इतिहास का अधिक निकट से परिचय प्राप्त करने पर, उनके मन में ‘दी लाइफ ऑफ रीज़न’ (तर्कबुद्धि का जीवन) का विचार गया । मानव प्रगति की, मनुष्य और समाज में तर्कबुद्धि के व्यक्तिपरक और वस्तुपरक विकास की यह आकर्षक व्याख्या अरस्तू के नीतिशास्त्र और हीगेल के घटना-क्रिया-विज्ञान का मिश्रण है और भद्र परम्परा के घेष्ठ निम्पणों के बीच चिरस्थायी स्थान पाने के योग्य है । इसके बारे में सचाई के गद्य बही करा जा

१. जार्ज सान्तायना, ‘ल्यूसिफर ए विमॉलॉजिडन ट्रेजेडी’ (शिकागो, १८६६), पृष्ठ १८६-१८७ ।

सकता है, जो सान्तायना ने अपनी वाद की 'व्यवस्था' के बारे में कहा कि "इसका उद्देश्य केवल मानवीय ज्ञान में योग देना, एक विमर्शात्मक, चयनात्मक और स्वतन्त्र मन की अभिव्यक्ति बनना है।"<sup>१</sup> इसमें मौलिकता नहीं है, किन्तु उदार सार्विकता है और यह उस बात को व्यवस्थित, आकर्षक रीति से कहती है, जिसे दर्शन का हर प्रोफेसर कहने की चेष्टा करता है। पहले, और सैद्धान्तिक दृष्टि से आधारभूत खण्ड, 'रीजन इन कॉमन सेन्स' (सरल समझ में तर्कबुद्धि) में उठने अनुभव के विश्लेषण के रूप में जेम्स के मनोविज्ञान की व्याख्या की। उन्होंने बताया कि 'प्रवाह' (जेम्स का 'चेतना-प्रवाह') किस प्रकार 'इरादे' रूचि या सकल्प (जेम्स की 'बुद्धि' या 'कुशाग्रता') की चयनात्मक या विवेकशील क्रिया के द्वारा बोधगम्य सग्रथनों (वस्तुओं) में सगठित होता है। नैरन्तर्य के साहचर्य पर आधारित सग्रथन भौतिक वस्तुओं का ज्ञान प्रदान करते हैं। समानता के साहचर्य पर आधारित सग्रथन विचार या सम्भाषण के शब्द प्रदान करते हैं। अतः ज्ञान के दो घुव हैं—भौतिकी, अस्तित्व में होने वाले सग्रथनों का उद्घाटन, और द्वन्द्वान्मक तर्क, विचारों, मूल्यों और 'इरादे' के लक्ष्यों का स्पष्टीकरण। 'सम्भाषण में सग्रथन' को वे कभी-कभी 'दीर्घायु सार' कहते हैं, और उनमें अनुभव के प्रवाह में एक ओर, तथा भौतिक अस्तित्व में दूसरी ओर स्पष्ट अन्तर किया गया है।

अपने वस्तुपरक मूत्तन में तर्कबुद्धि का जीवन सस्थाओं का रूप लेता है—समाज, धर्म, कला और विज्ञान। अपनी वृत्ति में ये सस्थाएँ जीवन का वही रूप प्रदर्शिन करती हैं, जो वैयक्तिक अनुभव प्रदर्शिन करता है। प्रगति के तीन स्तर या सोपान देखे जा सकते हैं—पूर्वतात्त्विक, जिसमें जीवन मूल-प्रवृत्ति, आकांक्षा और रीति के प्राकृतिक आवेगों द्वारा नियन्त्रित होना है; तार्किक, जिसमें जीवन इन आवेगों की चेतन अभिव्यक्ति, स्पष्टीकरण और वस्तुकरण के द्वारा नियन्त्रित होता है और तर्कोत्तर, जिसमें जीवन चेतना और कल्पना की मुक्त प्रक्रिया के अधीन होता है। 'दी लाइफ़ ऑफ़ रीजन' के विभिन्न खण्ड क्रमशः समाज, धर्म, कला और विज्ञान के इन तीन स्तरों का वर्णन करते हैं।

जैसा उन्होंने वाद के निबन्धों में कहा, दर्शन भी इसी जीवन में सहभागो होते हैं। उनका जन्म स्वभाव 'कार्य के नक़्तों' या 'पशु-प्रात्या' की मन्तानों के रूप में होता है, किन्तु वे धीरे-धीरे स्वयं अपना एक जीवन उत्पन्न करने हैं, जिसमें मनुष्य का सामान्य जीवन 'त्रिशात्मक आकाश', 'भावनात्मक काउ' और 'साहित्यिक मनोविज्ञान' के प्रतिबन्धों में स्थापित हो जाता है। त्रिमय के इन

प्रतिरूपो को उनके उद्गमो और लक्ष्यों के सन्दर्भ में रखकर देखने पर, ये मनुष्य के सुख और उसकी प्रबुद्धता में सहायक हो सकते हैं, किन्तु यह भी सम्भव है कि वे स्वयं लक्ष्य बन जाएँ और अपने स्वाभाविक सन्दर्भ और प्रयोगो की पूर्ण उपेक्षा करते हुए, मन को मुक्त परिकल्पना और रहस्यात्मक आनन्दो के क्षेत्र में ले जायें।

जैसे ही सान्तायना अपने शैक्षिक कार्यों को छोड़ सके, वैसे ही उन्होंने अपने को मुक्त आत्मा बनने की इस तर्कोत्तर कला में लगाया। संयोगवश, उनके अमरीका से अपना सम्बन्ध तोड़ने के शीघ्र बाद ही विश्व-युद्ध शुरू हो गया और तब से अधिकांश मनुष्यो की शक्तियाँ सघर्ष में क्षय होती रही हैं। किन्तु सान्तायना अपने महान् परित्याग पर कायम रहे। वे प्रकृति से भागे नहीं, न उन्होंने अलौकिक रहस्यवाद में ही पलायन किया, किन्तु वे अपनी एकाकी, सशयालु उच्चता से समाज, मानववाद और नैतिकता को कुछ तिरस्कार से देखते रहे, जहाँ संस्कृत निर्दोषिता और विशाल उदारता के साथ वे साफ देख सकते थे कि मनुष्य की व्यावहारिक चिन्ताएँ 'केवल स्वाभाविक' हैं।

“अन्तिम वस्तुओं पर निष्पक्ष विचार सभी प्राकृतिक आवेगो को, विना उनकी भर्त्सना किये, परिशुद्ध करता है, क्योंकि प्राकृतिक होने के कारण वे अनिवार्य और अपने आप में निर्दोष हैं और 'केवल' प्राकृतिक होने के कारण वे सब सापेक्ष और एक अर्थ में, व्यर्थ हैं।...

“आध्यात्मिकता केवल पक्षियो और शिशुओं जैसी निर्दोषिता की ओर एक प्रकार की वापसी है। संसार का अनुभव, विना दृष्टि धुँधली किये, चित्र को उलझा सकता है। यद्यपि अतिजीवन के हितो में, प्रमुख घटनाओं के पशु-कार्य में बुद्धि का जन्म और विकास विल्कुल प्राकृतिक रीति से होता है, किन्तु मूलतः बुद्धि अपने को इस अधीन कार्य से मुक्त कर लेती है (जो केवल बुद्धि की इन्द्रिय का कार्य है) और आरम्भ से ही उसका अपना दृष्टिकोण परिकल्पनात्मक और निष्पक्ष होता है, और वह ईश्वर, सत्य और शाश्वत का दृष्टिकोण अपने मन को चोरी नहीं समझती। . .

“...जब अन्ततः आत्मा सत्य के समक्ष आती है, तो परम्परा और अनगंलता का कोई स्थान नहीं होता। इसी तरह मानववाद और भद्र परम्परा का कोई स्थान नहीं होता और स्वयं नैतिकता का भी।...

“एक वीभल पवित्रता, जिसका हमेशा एक अस्वच्छ पक्ष होता है, आदरयोग्य सद्गुण का स्थान ले लेती है और बहुसंख्यक शत्रुओं का भय, आत्मा का सबसे बड़ा शत्रु बन जाता है। किसी वस्तु की 'प्राकृतिकता' को, उस निर्दोष आवश्यकता को समझे बिना, जिसके द्वारा उसने अपना विशेष और शायद

असाधारण रूप ग्रहण किया हो, उस वस्तु को सचमुच समझना सम्भव नहीं है।”<sup>१</sup>

उन्होंने समझा कि वे अकेले खड़े होने को तैयार, एक प्राकृतिक पवित्रता और साहस को स्वीकार करते हुए, ‘खुले आकाश के नीचे, अप्रतिश्रुत और नग्न’ किसी लूथर या स्पिनोज़ा की स्थिति में हैं। किन्तु उन दोनों के विपरीत, उन्होंने विघाता में विश्वास और प्राकृतिक व्यवस्था से प्रेम को भी त्याग दिया।

“क्या ऐसा प्रतीत नहीं होने लगा कि एक नग्न आत्मा का एकाकीपन, गायद एकाकी न हो ? जिस अनुपात में हम अपने पशु अधिकारों और दायित्वों का त्याग करते हैं, उसी अनुपात में क्या हम अधिक ताज़ी और अधिक स्वास्थ्य-वर्द्धक वायु में सांस नहीं लेने लगते ? क्या ऐसा नहीं हो सकता कि हर वस्तु का परित्याग हर वस्तु को परिशुद्ध कर दे, और हर वस्तु को उसके वास्तविक यथार्थ रूप में हमें वापस कर दे, और साथ ही हमारे सकल्पों को भी परिशुद्ध करते हुए, हमें उदार बनने की क्षमता प्रदान करे।”<sup>२</sup>

निरुद्धिग्न और एकाकी, अब उन्होंने अस्तित्व के क्षेत्र का सर्वेक्षण किया और मुक्त आत्मा के स्वाभाविक निवास के रूप में एक व्यवस्थित सार-तत्व सिद्धान्त ( आँटोलाजी ) का निर्माण किया। उन्होंने अपनी जेम्स से ली गयी ‘सरल-समझ’ को, ‘इरादे’ और ‘प्रवाह’, सकल्प और चेतना-प्रवाह के आनुभविक मिश्रण में अपने विश्वास को त्याग दिया और ह्यूम के मनोविज्ञान को पुनः अपनाया। उन्होंने कहा कि ‘विवेकशील सारों की अन्तःप्रज्ञा, वस्तुओं में ‘पशु-विश्वास’ से विल्कुल असम्बद्ध हो सकती है। किसी प्रस्तुत वस्तु का अस्तित्व आवश्यक नहीं है, क्योंकि ज्ञान की उत्पत्ति प्रस्तुत की अन्तःप्रज्ञा में नहीं होती, वरन् अन्य भौतिक वस्तुओं के साथ जीवों की परस्पर प्रक्रिया से होती है। कल्पना या अन्तःप्रज्ञा की प्रक्रिया इस खोज द्वारा मुक्त हो गयी है कि विज्ञान का एक व्यावहारिक, पशु आधार है। इस प्रकार, शोपेनहॉर के प्रति अपने युवावस्था के उत्साह को सान्तायना ने एक अधिक नश्यवादी घटना-क्रिया-विज्ञान और अधिक व्यवहारवादी ज्ञान-मीमांसा के द्वारा गम्भीरता प्रदान करके समयानुसृत बनाया। ‘दो रिआम्स ऑफ वीडिंग’ ( अस्तित्व के क्षेत्र ) के चार खण्डों में क्रमशः सार, पदार्थ, सत्य और आत्मा का अन्वेषण किया गया है और नश्यवाद

जार्ज सान्तायना, ‘दो जेण्टिल ट्रेडिशन ऐंड वे’ (न्यूयार्क, १९३१), पृष्ठ ४६, ६४, ६५, ७१-७२, ७३।

२ जार्ज सान्तायना, ‘सॉपिटर मिथ्या, नेशचम, एमेच मेच रिग्न’ (न्यूयार्क, १९३६), पृष्ठ २८७।

तथा पशु आस्था के इस मिश्रण की व्याख्या एक व्यवस्थित सार-तत्व विज्ञान के रूप में की गयी है। किन्तु यह ग्रन्थ केवल सार-तत्व विज्ञान ही नहीं है, क्योंकि इसमें सान्तायना ने अपने सौन्दर्य-बोध के साथ-साथ, जो कुछ सासारिक ज्ञान उनके पास था उसका भी समावेश किया है। निस्सन्देह यह दार्शनिक सरचना के सर्वश्रेष्ठ उदाहरणों में से एक है और निश्चय ही हमारे काल के बाद भी जीवित रहेगा, क्योंकि यह किसी भी युग और सस्कृति के मननशील पाठक को सम्बोधित करता है और एक दीर्घकालिक सत्य को एक नयी भाषा में व्यक्त करता है। यह आग्रह करके कि हार्वर्ड में सिद्धान्त की जो कई तूफानी हवाएँ उनके चारों ओर बह रही थी और जो अब भी अमरीकी दर्शन में विरोधी दिशाओं में बहती हैं, उन्हें स्थिरता और दिशा प्रदान करने के प्रयास के रूप में, निकट अतीत के अमरीकी विचार के परिप्रेक्ष्य में इस पर विचार किया जाए, इसके लेखक से विवाद करना व्यर्थ होगा, क्योंकि जहाँ भी दर्शन पनपे, वहाँ यह ग्रन्थ एक स्मरणीय उपलब्धि के रूप में स्थान पाने के योग्य है। फिर भी, यह बता देना उचित होगा कि इसकी आन्तरिक कठोरता में 'अन्तिम शुद्धतावादी' का इतना अंश है और इसके सिद्धान्त में प्रकृतिवादी तत्वमीमासा का इतना अंश है कि इससे अवश्य ही अमरीका में इसके प्राकृतिक उद्गम का पता चल जाता है, चाहे अधिक स्वच्छ आकाशों के नीचे और अधिक सूक्ष्म रुचियों वाले लोगों के बीच, अन्ततः इसका भाग्य जो भी हो।

## सातवाँ अध्याय



# भाववाद

## शैक्षिक जागरण

शैक्षिक रूढ़िवाद की भूमि से भाववाद का उद्भव धीरे-धीरे हुआ, किन्तु अपने विकास के साथ यह एक नया जीवन लाया। अमरीकी विचार और शिक्षा में इस नयी भावना का सम्पूर्ण प्रभाव आश्चर्यजनक था और इसे अगर पुनर्जागरण नहीं, तो पुनः-स्वास्थ्यलाभ अवश्य कहना चाहिये। उन्नीसवीं शताब्दी की अन्तिम चौथाई में, हमारे प्रतिष्ठित कॉलेजो और विश्वविद्यालयों के संकायों में, 'दर्शन' एक स्वतन्त्र विभाग का नाम हो गया। दार्शनिक विमर्श की कला को इससे लाभ हुआ या हानि, यह अब भी एक विवादास्पद प्रश्न है, किन्तु स्पष्टतः यह पाठ्यक्रम में एक महत्वपूर्ण परिवर्तन था और दर्शन की शैक्षिक प्रतिष्ठा में इस अन्तर के कुछ अधिक सामान्य सांस्कृतिक निहितार्थ भी थे। दार्शनिक विचार और लेखन व्यावसायिक बन गये और फलस्वरूप दर्शन की अमरीकी 'व्यवस्थाएँ' उत्पन्न होने लगी। अमरीकी सस्थाओं में दर्शन की पूर्ण-विकसित, देशीय व्यवस्थाएँ इतनी देर से प्रकट हुईं, यह मुख्यतः इस तथ्य के कारण था, जिसका जिक्र हमने शैक्षिक रूढ़िवाद के उदय की चर्चा करते समय किया था कि दार्शनिक विचार मुख्य धर्मशास्त्रीय, राजनीतिक और आर्थिक विचार-व्यवस्थाओं का एक अभिन्न अंग था और यह कि 'मानसिक दर्शन' का उदय होने के पहले एक स्वतन्त्र अनुशासन के रूप में दर्शन की मांग बहुत कम थी। अब हमें एक शैक्षिक अनुशासन के रूप में 'मानसिक दर्शन' के विभाजन का वर्णन करना है, एक ओर 'मानसिक विज्ञान' या मनोविज्ञान में, और दूसरी ओर परिकल्पनात्मक विचार के अवशेष में, जिसकी अवधारणा अब बौद्धिक परमता, 'स्वतः दर्शन' या 'प्राथमिक दर्शन' के रूप में की गयी, जिसमें ब्रह्माण्ड-दर्शन, तत्त्व-मीमांसा और ज्ञान-मीमांसा का मिश्रण था। धर्मशास्त्र, अलंकार-शास्त्र और राजनीति में

स्वतन्त्र, सार-रूप और आदर्श में शिक्षा-शास्त्र से भी स्वतन्त्र, यद्यपि इसके प्रोफेसर आमतौर पर अध्यापकों के रूप में अपनी जीविका अर्जित करते हैं, दर्शन और मनोविज्ञान का व्यावसायिक रूप स्वयं जर्मनी से लाया गया था। अतः यह बात समझी जा सकती है कि भाववाद की जर्मन-धाराओं को अमरीकी जीवन में सबसे पहले व्यवस्थित अभिव्यक्ति मिली।

जर्मन भाववाद की व्यवस्थित व्याख्या करने वाले पहले अमरीकी धर्मशास्त्री और प्रोफेसर, यूनियन कॉलेज के लारेन्स परसियस हिक्कॉक (१७९८-१८८८) थे। कैलेब स्प्राग हेनरी की भाँति, छात्र-जीवन में उन्होंने उस विलक्षण अध्यापक एलिफालेट नाँट से प्रेरणा पायी और (वेस्टर्न रिजर्व तथा आर्बर्त सेमिनरी में) धर्मशास्त्र के प्रोफेसर के रूप में उनका दृढ़ निश्चय था कि एक पूर्णतः, आलोचनात्मक, तर्कनावादी धर्मशास्त्र निरूपित करें। यह ध्यान देने योग्य है कि उनकी सर्वप्रथम प्रकाशित रचना आलोचनात्मक, व्यावहारिक भाववाद की एक अभिव्यक्ति है। १८३३ में जब वे लिचफील्ड, कानेक्टिकट में पादरी थे, उन्होंने 'कानेक्टिकट पीस सोसायटी' के समक्ष एक आकर्षक रूप में तर्क-संगत और प्रभावकारी भाषण 'दी सोसेज ऑफ मिलिटरी डेल्यूजन ऐण्ड दी प्रेक्टिकेविलिटी ऑफ देयर रिमूवल' (सैनिक भ्रम के स्रोत और उसे दूर करने की व्यावहारिकता) पर दिया। १८६८ में यूनियन कॉलेज की अध्यक्षता से अवकाश ग्रहण करने के बाद, हिक्कॉक ऐमहर्स्ट, मैसाचुसेट्स राज्य में रहने लगे, जहाँ वे अपने भाजे और भूतपूर्व छात्र, ऐमहर्स्ट कॉलेज में दर्शन के प्रोफेसर और बाद में कॉलेज के अध्यक्ष जूलियस एच-सील्ये के साथ रह सकते थे। सील्ये ने उनके सर्वाधिक लोकप्रिय ग्रन्थों को सशोधित किया और इस प्रकार उनके प्रभाव को कई शैक्षिक पीढ़ियों तक जारी रखा।

हिक्कॉक ने काण्ट के पदार्थों के सिद्धान्त को, सवेद, समझ और तर्कबुद्धि की तीन मन शक्तियों से सम्बद्ध तीन 'प्राग् अनुभव वौद्धिक क्रियाओं' की एक व्यवस्था में पुनः निर्मित किया। सवेद अनुभव के एक आसाधारण रूप में आलोचनात्मक विवरण के बाद, जिसका अन्तिम और असामान्य खण्ड 'दृश्य-घटना का वैध अस्तित्व' सम्बन्धी था, उन्होंने समझ के 'रचनात्मक' कार्यों का विस्तृत विवेचन किया और 'प्रकृति की भूठी व्यवस्थाओं का पर्दाफाश' किया, जिनमें वे कडवर्थ के प्लेटोवाद और न्यू-इंग्लैण्ड के एडवर्ट्स समर्थक धर्मशास्त्रियों को भी गिनते थे। उनकी आलोचनात्मक रचना के अन्त में, तर्कबुद्धि में प्राग् अनुभव 'अर्धग्रहण' का विश्लेषण है। उनके मतानुसार तर्कबुद्धि की प्राग् अनुभव वौद्धिक क्रिया का सम्बन्ध 'पूर्णतः अलौकिक से' था और इसका क्षेत्र वह था "जिसे काण्ट ने सारे परिकल्पनात्मक दर्शन से अलग कर दिया है और उस

विशिष्ट क्षेत्र के अन्तर्गत रखा है, जो उनके अनुसार, व्यावहारिक तर्कबुद्धि है।<sup>१</sup> हिकॉक के अनुसार तर्कबुद्धि शुद्ध स्वतःस्फूर्ति या क्रिया का अर्थ ग्रहण कर सकती है।

“सरल शुद्ध क्रिया की यह तर्कबुद्धि-अवधारणा, इस प्रकार, दिक्-काल और वस्तुओं की प्रकृति से किसी प्रकार सीमित नहीं है और सभी रूपों में प्रकृति से आगे जाने की एक प्राग्-आनुभविक शर्त है। सिवाय शुद्ध माध्यम की इस तर्क बुद्धि-अवधारणा के, जो प्रकृति की किन्हीं भी स्थितियों के अन्तर्गत नहीं आती और जिसमें तार्किक निर्णय के आवश्यक सम्बन्धों में से कोई भी उपस्थित नहीं होता, प्रकृति से अलौकिक की ओर जाने का कोई भी मार्ग खोजना बिल्कुल असम्भव है। और यही व्यक्तित्व का हमारा पहला तत्व होगा।...

“अर्थग्रहण की क्रिया की मन-शक्ति के रूप में, तर्कबुद्धि के पूर्ण विचार का, इस प्रकार व्यक्तित्व में परम स्थान है। ‘प्रकृति को किसी शुद्ध स्वतः-स्फूर्ति, स्वायत्तता और स्वतन्त्रता में समझा जा सकता है।’ या, वही बात दूसरे शब्दों में—‘तर्कबुद्धि प्रकृति को एक परम व्यक्ति के दायरे में समझ सकती है।’<sup>२</sup>

‘राशनल साइकॉलॉजी’ (तर्कवादी मनोविज्ञान) जहाँ समाप्त होती है, वही से ‘राशनल कास्पोलॉजी’ (तर्कवादी ब्रह्माण्ड-दर्शन) आरम्भ होती है।

“कहीं कोई स्थिति ऐसी अवश्य होगी जहाँ से साफ देखा जा सके कि सृष्टि के ऐसे नियम हैं जो अवश्यमेव अटल और शाश्वत सिद्धान्तों द्वारा निर्धारित होते हैं। प्रकृति में किसी वस्तु को और उसी प्रकार स्वयं प्रकृति को भी, वही तक बोधगम्य बनाया जा सकता है, जहाँ तक वह किसी तार्किक सिद्धान्त के अन्तर्गत आती है। और, ऐसा सिद्धान्त, प्रकृति के उद्गम में ही नियन्त्रक रहा होगा और बनाया गया होगा। अन्यथा, प्रकृति सदैव अर्थहीन और लक्ष्यहीन रहेगी। अतः सिद्धान्त किसी सर्वथा सम्पूर्ण अन्तर्दृष्टि को अपने में ही दिखा देगा कि तथ्य क्या होंगे और परम-तर्कना के लिए तथ्यों के किसी भी आगमन की आवश्यकता नहीं हो सकती।”<sup>३</sup>

१. लॉरेन्स परमियस हिकॉक, ‘राशनल साइकॉलॉजी, और दो सन्श्रेक्टिव आइडिया ऐण्ड दो अन्श्रेक्टिव लॉ ऑफ आल इण्टेलिजेन्स’ (शेनेक्टैडो, न्यूयार्क, १९५४), पृष्ठ १५६।

२. वही, पृष्ठ ६२०।

३. लॉरेन्स परमियस हिकॉक, ‘राशनल कास्पोलॉजी, और दो एटर्नल प्रिन्सिपल्स ऐण्ड दो नेवेसरी लॉज ऑफ दो यूनिवर्स’ (न्यूयार्क, १९५८), पृष्ठ ३।

परम तर्कना या ईश्वर का ज्ञान कभी भी 'सम्बन्धकारक समझ के निर्णयों की वस्तु' नहीं हो सकता, वरन् केवल 'तर्कना की अन्तर्दृष्टि की वस्तु' हो सकती है। पर्याप्त है कि सृष्टि में हम प्रकृति में उत्पन्न होने वाले तथ्यों के सम्बन्ध में एक असदिग्ध वयात्मकता पाते हैं।<sup>१</sup>

ईश्वर तर्कनापरक है, इसका एकमात्र प्रमाण हमारे पास यही है कि उसकी सृष्टि की परिणति तर्कबुद्धि में होती है। हिकॉक ने प्रभावशाली रूप में सृष्टि को बेचैनी से 'अपने को पाने और खोने' की प्रक्रिया के रूप में चित्रित किया, जब तक कि अन्त में उसने मनुष्य में अपने जनक के साथ तार्किक समागम प्राप्त करके विश्राम की स्थिति प्राप्त नहीं की।

अपनी अगली महान् रचना, 'ह्यूमैनिटी इम्मॉर्टल, ऑर मैन ट्राइड, फालेन ऐण्ड रेडीम्ड' (अमर मानवता, या मनुष्य का विचारण, पतन और उद्धार, १८७२) में हिकॉक ने मनुष्य के इतिहास को, उसके प्राकृतिक जीवन से शाश्वत जीवन में आरोहण की प्रक्रिया के रूप में, 'पूर्ण विचार में समझने' की चेष्टा करके अपने इस सिद्धान्त को पूरा किया कि मनुष्य सृष्टि का अन्तिम रूप है। मनुष्य को एक 'मध्य अवस्था' में चित्रित किया गया है, जिसमें वह अन्तिम निर्णय की प्रतीक्षा कर रहा है, जब मनुष्य की परिमित आत्मा की सीमाएँ, सृजनकर्ता के 'बहुतेरे कार्यों की साम्यता को समझने' में उसकी अयोग्यता दूर हो जायेगी और ईश्वर का उद्देश्य 'स्पष्ट हो जायेगा'।

मानव इतिहास के इस सिद्धान्त में निहित सशयवाद का अनुभव सबसे अधिक स्वयं हिकॉक ने किया। रुढ़िवादी पादरियो ने उन्हें पैन्थीस्ट<sup>२</sup> कह कर उनकी आलोचना की थी, किन्तु इन आरोपों से उन्हें इतनी चिन्ता नहीं हुई, जितनी स्वयं अपने इस बोध से कि प्रागनुभव सिद्धान्तों और नियमों पर निर्भर रहने से परम तर्कना का अस्तित्व चाहे प्रमाणित हो सके, किन्तु इससे मानवी अनुभव की गति केवल उद्धार की पुराकथा के सन्दर्भ में ही बोधगम्य रह जाती है। श्रुत धर्मशास्त्र या मात्र प्राकृतिक नियम के सन्दर्भ में मानवी अनुभव की एक पूर्णतः तर्कनावादी समझ असम्भव प्रतीत होती थी। अतः हिकॉक का ध्यान इतिहास के तर्क में लगा। अनुभव के युक्तिकरण के रूप में भरस्तू और हीगेल, दोनों के तर्कशास्त्रों का ध्यानपूर्वक अध्ययन करने के बाद वे इस नतीजे पर पहुँचे कि 'भरस्तूवादी चल नहीं सकता और हीगेलवादी रुक नहीं सकता।' अतः उन्होंने

१. वही, पृष्ठ २५७।

२ पैन्थीस्ट—यह सिद्धान्त कि ईश्वर हर वस्तु है और हर वस्तु ईश्वर है।—अनु०

संग्रहित सार्विकता के तर्कशास्त्र का निर्माण करने का अन्तिम और साहसपूर्ण प्रयास किया, जिसे उन्होंने 'तर्कना का तर्कशास्त्र, सार्विक और शाश्वत' (दीलाजिक आफ रीजन, यूनिवर्सल ऐण्ड एटर्नल, १८७५) कहा। भाववादी तर्कशास्त्र के इस पुनर्निरूपण में उन्होंने तार्किक और आनुभविक पद्धतियों के द्वैत को दूर करने की चेष्टा की, जो चेष्टा उनकी अन्य सभी रचनाओं में निहित है और मानवी अनुभव में परम अनुभव की रेखाओं को चिह्नित करने का प्रयास किया। अर्थात् उन्होंने यह दिखाने का प्रयत्न किया कि यहाँ और इस समय भी मानवी अनुभव में ऐसे तत्व हैं जिनकी विशेषता है कि वे 'आत्म-सारभूत, आत्म-बुद्धिपूर्ण, आत्म-भरित, आत्म-अधिकृत, और आत्म-स्वीकृत' हैं। उन्होंने यह आशा व्यक्त की कि एक पूर्णतः अमूर्त विज्ञान के रूप में गणितीय तर्कशास्त्र, अपनी सीमाओं से मुक्त हो सकेगा और एक 'सार्विक' विज्ञान का आधार बन सकेगा, जिसके सन्दर्भ में 'संग्रहित सार्विकताओं' का पर्याप्त निरूपण हो सके।

“यद्यपि अपेक्षतया कम लोग अभी यह देख पाते हैं कि ऐसा ज्यादा अच्छा तर्कशास्त्र, एक सर्व-व्यापी सशयवाद से बचने का एकमात्र उपाय है, किन्तु इसका पूर्ण विश्वास कि वह समय ज्यादा दूर नहीं जब यह एक सामान्य विश्वास बन जायेगा और एक नये और बेहतर तर्कशास्त्र की आवश्यकता का व्यापक रूप में अनुभव होगा, हम पर एक अतिरिक्त भार डालता है कि हम न केवल इस स्थिति को शीघ्र लाने के लिए जो कुछ हो सके करें, वरन् इस आवश्यकता की पूर्ति के लिए भी जो कुछ हम कर सकते हो करें।”<sup>१</sup>

एमहर्स्ट के शैक्षिक जागरण को, जिसकी नींव हिक्कॉक ने इतनी अच्छी डाली थी, उनके एक शिष्य चार्ल्स एडवर्ड गारमैन की रचनाएँ एक असाधारण पुनर्जागरण तक ले गयी। उन्होंने कॉलेज के दिनों में, हिक्कॉक की रचनाओं को, या कॉलेज के अध्यक्ष सील्वे के अनुसार 'ज्योति' को रटते हुए बहुतेरा समय व्यर्थ गँवाया था। किन्तु बाद के वर्षों में, स्वतन्त्र अध्ययन और मनन के द्वारा, उन्हें भाववादी सिद्धान्त के महत्व का निजी रूप में बोध हुआ। कॉण्ट के दर्शन ने, विशेषतः उनके अपने अनुभव में एक नया जीवन प्राप्त किया। गारमैन ने अपना सारा जीवन इस कला के विकास में लगाया कि छात्र शैक्षिक नमस्याओं को महत्वपूर्ण निजी चिन्ता का विषय समझें। उनका विचार था कि जिम प्रकार उनकी अपनी पीढ़ी प्रकृतिवाद द्वारा उत्पन्न धार्मिक संकट में व्यस्त रही, उसी प्रकार अगली पीढ़ी उस सामाजिक संकट में व्यस्त रहेगी, जो 'लोभ और भ्रष्टाचार' की अभिवृद्धि में

१. लारेन्स परसियस हिक्कॉक, 'दी लाजिक ऑफ रीजन, यूनिवर्सल ऐण्ड एटर्नल' (बोस्टन, १८७५), पृष्ठ ४।

उत्पन्न हो रहा था। अतः उनके लिए भाववाद का अर्थ था, दोहरी नागरिकता का सिद्धान्त—प्रकृति की नागरिकता और राज्य की नागरिकता। उन्होंने ज्ञान और आचार दोनों में ही 'मानव-समरूप' पूर्वग्रहों के आलोचनात्मक स्थानापन्न के रूप में 'आध्यात्मिक सिद्धान्तों' या वस्तुपरक मानकों की शिक्षा देने में हिकाँक के सामाजिक दर्शन का बड़ी प्रभावकारी रीति से उपयोग किया। किन्तु हिकाँक के ग्रन्थों का उपयोग करने के बजाय, दार्शनिक समस्याओं का व्यावहारिक महत्व प्रदर्शित करने के लिए (एक समय में एक) और इस प्रकार अपने छात्रों को कक्षा में गम्भीर वाद-विवाद के लिए और पाठ्य-ग्रन्थों को बुद्धिपूर्वक पढ़ने के लिए तैयार करने के उद्देश्य से, उन्होंने स्वयं अपनी कुछ 'पुस्तिकाएँ' अपनी कक्षाओं में बाँटी। इस प्रकार उन्होंने सील्वे के निष्प्राण ग्रन्थ को—सील्वे को 'दर्शन के लेखकों में सबसे गहरा—पैठने वाला, सबसे-अधिक-देर-तक-नीचे-ठहरने-वाला, और सबसे बड़ा कीचड़-निकाल-लाने-वाला'<sup>१</sup> कहा जाता था—एक निजी अनुशासन में परिवर्तित कर दिया, जिसने बहुसंख्यक प्रतिष्ठित अमरीकी विचारकों को जन्म दिया। उनका उत्साह सक्रामक था, क्योंकि वे सचमुच विश्वास करते थे कि न्यू-इंग्लैण्ड के शैक्षिक क्षेत्र में हो रहा दार्शनिक जागरण अमरीकी जीवन में एक महान् सुधार का आरम्भ होगा।

अमरीकी जीवन और नैतिकता को सुधारने वाली शक्ति के रूप में काँण्ट के भाववाद पर गारमैन की आस्था में शिक्षकों का एक विशिष्ट समूह सहभागी था। इनमें से हर एक को अपनी अलग विचार-व्यवस्था थी, किन्तु वे अपने छात्रों में दर्शन के महत्व की भावना जगाने में और इस प्रकार चर्चों में स्वतन्त्र 'आध्यात्मिक ऊर्जा' के एक स्रोत का निर्माण करने में सफल हुए। ये भाववादी, चर्चों की प्रतिद्वन्द्विता में अलग उपदेशपीठों की स्थापना करना नहीं चाहते थे, फिर भी इन्होंने शैक्षिक आस्था और नैतिकता को पादरियों के प्रभाव से मुक्त किया, जैसा कि साहित्यिक परात्परवादियों ने शिक्षा नस्थाओं के बाहर किया था। ये लगभग सारे ही दैवीवादी थे, किन्तु ईश्वर के प्रति उनकी दृष्टि प्रार्थना की अपेक्षा आलोचना की थी और उन्होंने उस धर्म-निरपेक्ष आध्यात्मिकता का विकास किया, मार्श और हेनरी जिमके पैगम्बर रहे थे। हार्वर्ड में जॉन हर्ट्ट पानर ऐसा सामाजिक नीति-शास्त्र पढ़ा रहे थे, जिसका उद्देश्य मुट्टावाद और हीगेलवाद के बीच मध्यस्थता करना था। 'मैसाचुसेट्स इन्स्टिट्यूट ऑफ़

१. चार्ल्स एडवर्ड गारमैन, 'लेटर्स. लेक्चर्स ऐण्ड ऐड्रेसेज', एलिजा माइनर गारमैन द्वारा सम्पादित (कैम्ब्रिज १९०६), पृष्ठ ४४३।



## भाववाद की धाराएँ

इस शैक्षिक पुनर्जागरण से, दर्शन के लगभग—महान् प्रोफेसरो की महान् पीढ़ी से, जिनमे से हर एक ने स्वतन्त्र रूप से जर्मन भाववाद का एक अमरीकी सस्करण निरूपित किया, दर्शन की कई धाराएँ विकसित हुईं, जो एक पीढ़ी से अधिक समय तक प्रभावी रही हैं और जिनमें से हर एक अपने विशिष्ट प्रकार के भाववाद को प्रतिष्ठित करती है। हम चार मुख्य धाराएँ पहचान सकते हैं, जिनमें से हर एक का एक प्रभावशाली शैक्षिक केन्द्र है, एक संस्थापक है और न्यूनाधिक निष्ठावान् शिष्यो की एक पीढ़ी है। इन्हें सुविधापूर्वक इस प्रकार रखा जा सकता है—

१. वैयक्तिकता : बोस्टन विश्वविद्यालय, बोर्डेन पार्कर वाउन ,

२. परिकल्पनात्मक या वस्तुपरक भाववाद : कॉर्नेल विश्वविद्यालय, जेम्स एडविन क्रीटन ,

३. गत्यात्मक भाववाद; मिशिगन विश्वविद्यालय, जार्ज सिल्वेस्टर मॉरिस, और

४ परम भाववाद : हार्वर्ड विश्वविद्यालय, जोसिया रॉयस ।

इनमें से वैयक्तिकता दैववाद और शैक्षिक रूढ़िवाद के क्षेत्र के सर्वाधिक निकट रही है, सर्वाधिक व्यक्त रूप में एक धर्म के दर्शन का कार्य करती रही है और इसमे एक सम्बद्ध विचारधारा के बाह्य चिह्न सबसे अधिक कायम रहे हैं। यह मेथॉडिस्ट (धर्म-सन्देशवादी) चर्च की सकीर्ण बौद्धिक सीमाएँ तोड़ने में सहायक हुई। मेथॉडिस्ट चर्च में अश्रुत सिद्धान्तो के प्रति भय और निरस्कार की धर्म-सन्देशवादी भावना आ रही थी, किन्तु अपने वैयक्तिकतावादी धर्मशास्त्रियों को सुन-सुन कर वह दार्शनिक शब्दावली का और अगर उसके सर्वाधिक साहसपूर्ण नेताओ को देखें, तो मन के दार्शनिक दृष्टिकोणो का भी अन्यस्त हो गया है। बोस्टन विश्वविद्यालय के प्रोफेसर वाउन अपनी पीढ़ी के सर्वाधिक प्रतिभाशाली अध्यापको और स्वतन्त्र-बुद्धि व्यक्तियो में थे और यद्यपि उनकी पुस्तको के सिद्धान्त पुराने पड़ गये हैं, किन्तु अपनी स्पष्टता और विचार तथा अभिव्यंजना-शक्ति के कारण पढ़ने में अब भी रोचक हैं। वाउन ने अपना ध्यान साहसपूर्वक अपने काल के शैक्षिक दर्शन की दो मुख्य समस्याओ में लगाया— उन्होंने मन-शक्ति मनोविज्ञान की दुर्बलताएँ प्रदर्शित कीं और एक सारवान् आत्मा में पुरानी पड़ी आस्था के स्थान पर आत्मा के आनुभविक यथार्थ की विवेचना प्रस्तुत की। सर्वप्रथम दार्शनिक प्रेरणा उन्हें उस समय मिली जब वे न्यूयार्क विश्वविद्यालय में एक छात्र थे, जहाँ उन्होंने स्पेन्सर की एक सद्यक्त आलोचना

लिखी। फिर, जर्मनी में स्नातकोत्तर अध्ययन के समय उन पर लॉट्जे का प्रभाव पड़ा। एक ओर शैक्षिक रूढ़िवाद तथा दूसरी ओर अंग्रेजी अनुभववाद की आलोचना करने में लॉट्जे के आनुभविक आत्म के सिद्धान्त की महत्वपूर्ण प्रासंगिकता का उन्हें तत्काल अनुभव हुआ। लॉट्जे के सिद्धान्त में आत्म या व्यक्ति एक अन्तिम, आनुभविक यथार्थ है, जिसकी एकता अनुभव और प्रकृति दोनों के लिए आधारभूत बताई गयी है। बाउन ने इस 'परात्परवादी अनुभववाद' के देववादी निहितार्थों को विकसित किया और काँष्ट के पदार्थों के सिद्धान्त को पुनर्निरूपित किया। अपने तर्क को पर्याप्त कारण के सिद्धान्त पर आधारित करते हुए वे इस नतीजे पर पहुँचे कि व्यक्तियों का कारण केवल व्यक्त ही हो सकते हैं, और यह कि अन्तिम कारण या जनक को 'कम से कम वैयक्तिक' अवश्य होना चाहिए। बाउन अच्छी तरह समझते थे कि परिकल्पनात्मक स्थापनाएँ और अभिधारणाएँ 'ज्ञान की प्रगति' में उपयोगी नहीं, होती, किन्तु इसके बाद भी उन्होंने इनको मनुष्य के सकल्प के अनिवार्य और प्राकृतिक रूप कह कर इनका समर्थन किया।

“स्थापनाएँ दो प्रकार की होती हैं। कुछ केवल तथ्यों की व्याख्या प्रस्तुत करती हैं और हमें तथ्यों पर कोई नया नियन्त्रण नहीं प्रदान करती। ये पर्याप्त कारण की माँग को सन्तुष्ट करने के लिए आवश्यक हैं। और जब कोई प्रतियोगी स्थापना मन को उतना अधिक सन्तुष्ट नहीं करती, तो हम उससे मिलने वाली मानसिक शान्ति के लिये उसे अपनाते हैं, यद्यपि ज्ञान की प्रगति के लिये हम उसका उपयोग नहीं कर सकते। अणु सिद्धान्त, भूविज्ञान के अधिकांश सिद्धान्त, भौतिकी के नवतरे सिद्धान्त, विश्व का देववादी दृष्टिकोण आदि ऐसी ही स्थापनाएँ हैं।

“दूसरे प्रकार की स्थापनाओं में निगमन सम्भव होता है और वे हमें घटनाओं पर नियन्त्रण प्रदान करती हैं। इनका प्रमाण केवल इनका ही नहीं होना कि ये ज्ञात तथ्यों के सम्बन्ध में पर्याप्त होती हैं, वरन् यह भी कि उनके परिणाम अन्य तथ्यों से भी मैन खाने हैं जो मूलतः नोचे या देखे न गये हों। गुप्तत्वात्पण का सिद्धान्त और प्रकाश का ईवर सिद्धान्त इसके उदाहरण हैं। उनका उपयोग ज्ञान की प्रगति के लिए हो सकता है और ये सामान्यतः गणितीय होते हैं। कभी-कभी कोई वस्तुनिष्ठ प्रवृत्तियों का विचारक निर्णय कर देता है कि वे उन दूसरे प्रकार की स्थापनाएँ ही अनुमेय हैं। पहले प्रकार की स्थापनाओं को कल्पना की सन्तान कह कर, जिनकी प्रामाणिकता परखी नहीं जा सकती, वह उनको अस्वीकार कर देता है। दुर्भाग्यवश इस सम्बन्ध में उसकी धारणा हमेशा पूर्णतः

स्पष्ट नहीं होती कि प्रामाणिकता का अर्थ क्या है और इसके अतिरिक्त, मानव मन उसके विरुद्ध है ।”

वाउन की 'स्टडीज़ इन थोज़्म' (१८७६), 'फिलॉसफी ऑफ थोज़्म' (१८८७) और 'प्रिन्सिपिल्स ऑफ एथिक्स' (१८६३), लोकप्रिय पाठ्य-पुस्तकें थी, विशेषतः मैथाडिस्ट शिक्षालयों और कॉलेजों में। उनकी पुस्तक 'पर्सनलिज़्म' (१६०८) ने भाववादी दर्शन और धर्मशास्त्र की एक विशिष्ट धारा को व्यवस्थित निरूपण प्रदान किया। वाउन ने वैयक्तिकता का समर्थन परम्परागत ब्रह्माण्ड-दर्शन के आधार पर किया था, किन्तु बाद में इस धारा के समर्थकों, विशेषतः जी० ए० को, ई० एस० ब्राइटमैन, ए० सी० नुडसन और आर० टी० फ्लेवेलिंग ने इसका समर्थन मूल्यों या आदर्शों के एक दर्शन के रूप में अधिक किया। उनके कथनानुसार चूंकि सारे मूल्य, परिप्रेक्ष्य और अर्थ व्यक्तित्व में ही स्थित हैं, अतः व्यक्तित्व ही अन्तिम आनुभाविक यथार्थ है और ईश्वर व्यक्तियों का व्यक्ति है। यह दर्शन स्पष्टतः दैववाद का समर्थक है और इस प्रकार एक रूप में, ईसाइयत की ओर से सफाई देने का प्रयास है, किन्तु यह केवल भाववाद के पक्ष में 'मानसिकता' के या तर्कों के 'तर्कों' की पुनर्प्रतिष्ठा नहीं है। इसका दृष्टिकोण मनोवैज्ञानिक है, किन्तु इसका मनोविज्ञान अनुभववाद का आलोचक है। विशेषतः ब्राइटमैन ने अपने दैववाद को और एक 'परिमित ईश्वर' में विश्वास के अपने समर्थन को, एक साधारण मूल्य-मीमांसा या मूल्य की तत्व-मीमांसा के अधीन रखा है, जिसके फलस्वरूप वैयक्तिकता का उनका रूप हॉविसन, काल्विन और लेटन की वैयक्तिकता के और भाववादी विचार के अन्य प्रचलित रूपों के कुछ निकट है। ये भाववादी 'परिमित आत्म' या आनुभाविक आधार को चेतन क्रिया के रूप में देखते हैं और मूल्यांकन या चयन में ऐसी क्रिया सर्वाधिक स्पष्ट रूप में विद्यमान है। वस्तुपरक मन की खोज, अगर उनका अस्तित्व है तो, उन मानकों में जा सकती है जिनके द्वारा आत्माएँ अपना और एक-दूसरे का संचालन करती हैं। इस प्रकार ये वैयक्तिकतावादी वाउन के मूल-इकाई सिद्धान्त, उद्देश्यवाद और नीतिशास्त्र को और विकसित करने में सफल हुए हैं, यद्यपि उन्होंने दैववाद के पक्ष में ब्रह्माण्ड दर्शन के उन तर्कों को नहीं अपनाया जिन पर वाउन की प्रारम्भिक रचनाएँ आधारित थीं। अधिकतर, वे अपने पक्ष को इस सिद्धान्त पर आधारित करके सन्तुष्ट हैं कि "जिसमें मूल्यों और अर्थों की स्थायी, वास्तविक प्रतिष्ठा हो सके, ऐसी एकमात्र

१ वॉडें पी० वाउन, 'थियरी ऑफ थॉट ऐण्ड नॉलेज' (न्यूयॉर्क, १८६७), पृष्ठ २०८-२०९।

विश्वदृष्टि वही है, जिसके लिए मन, व्यक्तित्व और उनके मूल्य सर्वोच्च हों।”

कॉर्नेल विश्वविद्यालय की धारा का वस्तुपरक भाववाद, वैयक्तिकता का प्रतिपक्षी है। यहाँ आत्मा का एक ऐसा दर्शन पनपा है, जो मनोविज्ञान के प्रति उदासीन है और जो मानवी अनुभव को उसकी ऐतिहासिक काल-गति और सस्यागत रूपों में समझने को ही एकमात्र पूर्ण अनुभववाद मानता है। कॉर्नेल के 'सेज स्कूल ऑफ फिलॉसफी' में 'वस्तुपरक मन' का जो यह अध्ययन होता रहा है, वह भाववाद के अन्तर्गत उस आन्दोलन का अमरीकी पक्ष है, जिसने जर्मनी और इंग्लिस्तान दोनों में ही, पदार्थों के आलोचनात्मक विश्लेषण (काँट की परम्परा) के साथ मानव आत्मा की ऐतिहासिक अवधारणा (हीगेल की परम्परा) को सम्बद्ध किया। इस प्रकार एक आलोचनात्मक तर्कशास्त्र और एक इतिहास दर्शन को संयुक्त करके, व्यक्ति और समाज दोनों में ही, एक सघटित इकाई के रूप में, अनुभव के एक सिद्धान्त का रूप दिया गया।

सेज स्कूल के पहले आचार्य, बाद में विश्वविद्यालय के अध्यक्ष, जैकब गूल्ड शुरमन थे। काँट के प्रति अपना उत्साह उन्हें स्कॉटलैण्ड में प्राप्त हुआ था, जो कनाडा में भी उनके साथ रहा, जहाँ वे कई वर्षों तक डलहौजी कॉलेज में दर्शन पढ़ाते रहे। १८८६ में जब उन्हें कॉर्नेल बुलाया गया, तो उनके अन्दर यह विचार विकसित हुआ कि आलोचनात्मक भाववाद का अमरीका के लिये विशेष महत्व है, क्योंकि यह सिद्धान्त मूलतः महान् मध्यस्थ था और राष्ट्रों के बीच महान् मध्यस्थ बनना अमरीकी की नियति थी। ह्यूम के अनुभाववाद और लाइबनीज़ के तर्कनावाद के बीच मेल विठाने में काँट ने जिस रीति से सफलता प्राप्त की थी, उस पर शुरमन ने काँट की व्याख्या करते हुए विशेष जोर दिया और उन्होंने पदार्थों के सिद्धान्त को आनुभविक तर्कना के आवश्यक रूपों के विज्ञान के रूप में विकसित किया। उन्होंने ज्ञान के प्रागनुभव और अनुभवजन्य तत्त्वों को परस्पर पूरक और किसी भी विज्ञान के लिए समान रूप में आवश्यक माना। इसी प्रकार, विज्ञानों और कलाओं के बीच मध्यस्थता को उन्होंने दर्शन का मुख्य कार्य माना। १८९२ में जब उन्होंने 'फिलॉसॉफिकल रिव्यू' का प्रकाशन आरम्भ किया, तो इस पत्रिका के कार्य-लक्ष्य की व्याख्या उन्होंने सांस्कृतिक मध्यस्थता के सन्दर्भ में की और यह विचार भी प्रस्तुत किया कि अमरीकी दर्शन और भी अधिक मध्यस्थता करने वाला होगा क्योंकि अमरीकी संस्कृति को सामान्यतः पूर्व और पश्चिम के बीच महान् समाधानकारक बनना होगा।

१. जे० ए० सेटन, 'दी प्रिन्सिपल ऑफ इण्टेलिजुअलिटी ऐण्ड वैल्यू', ब्रिलफोर्ड वैरेट द्वारा सम्पादित 'कण्टेम्पोरेरी आइडिपलिसम इन अमेरिका' में, (न्यूयार्क, १९३२), पृष्ठ १६०।

“ऐसा मानने के सभी कारण हैं कि ‘उसी’ और ‘अन्य’ ( प्लेटो की विशेष उपयुक्त शब्दावली में ) के मिश्रण-स्थल के रूप में, अमरीका ही वह मंच होगा जिस पर वह श्रेष्ठ सृजनकर्तृ मानव-आत्मा, दार्शनिक अन्वेषण, व्याख्या और रचना का अपना अगला विश्व-सोपान प्रस्तुत करेगी ।...यूनानी संस्कृति की विशेषता थी स्वतन्त्रता—नगर राज्यों के लिए शासन की स्वतन्त्रता, व्यक्ति के लिए कार्य की स्वतन्त्रता और धर्म में विचार की स्वतन्त्रता ( जिसमें सिद्धान्त की कोई एकरूप व्यवस्था नहीं थी और न कोई बाह्यशक्ति-युक्त, नियमित रूप से सगठित पुजारियत थी ) । दूसरी ओर रीति और नियम के प्रति आदर और समग्र के प्रति व्यक्ति की अधीनता भी यूनानी संस्कृति की विशेषता थी । इन विरोधी विशेषताओं ने यूनानी दर्शन के जन्म के समय के लगभग, विकास की पूर्ण समरसता प्राप्त कर ली थी । यूनानी संस्कृति की मौलिकता और स्वतन्त्रता के साथ-साथ उसकी व्यवस्था और क्रम-बद्धता का, उसकी रचनात्मक प्रवृत्तियों का श्रेय भी इन्हीं विशेषताओं को है । यूनानी सम्यता के ये अनुकूल पक्ष अजब अमरीका में पुनः प्रकट हुए हैं—स्वतन्त्रता का अमरीकी प्रेम और नियम का अमरीकी आदर; काउण्टी और नगर शासनो सहित लगभग पचास ‘प्रभु’ प्रजाधिपत्यो की एक संघीय अध्यक्ष के अधीन एकता; अमरीकी चर्चों का लोकतान्त्रिक संगठन और उनके बहुविध तथा लचीले मत; विचार और बोली की अमरीकी स्वतन्त्रता, जिसमें हमेशा मात्र ध्वंस की ही नहीं, वरन् निर्माण की प्रवृत्ति रही है । अन्यथा तो यह कल्पना करना कठिन है कि पृथ्वी के निवासियों में ( यूनानी सम्यता के ) ये गुण, सन्निकटता में भी, कहाँ मिल सकते हैं ।

“दर्शन के विकास के लिए नैसर्गिक गुणों, संस्कृति और परिस्थितियों का ऐसा अनुकूल संयोग छह-सात करोड़ जन-संख्या के राष्ट्र में विद्यमान हो, यह मानव सम्यता के भविष्य के लिए अत्यन्त आशाजनक संकेत है । किन्तु यह आवश्यक नहीं है कि हमारी भावनाएँ मात्र आशा के सहारे जियें । संकेत और शकुन इस समय भी फलीभूति हो रहे हैं । स्थिति में जो कुछ पूर्व अनुमेय है, समय उसे आज भी विकसित करके जन्म दे रहा है । हमारे इतिहास में कभी भी दार्शनिक विषयों में रुचि इतनी गम्भीर और इतनी व्यापक नहीं रही । पहले की अगम्भीर, अविचारशील, ‘आशावादी मन-स्थिति अब भले ही न हो, किन्तु हम इस तथ्य को छिपा नहीं सकते कि राष्ट्र अपने जीवन की दूसरी शताब्दी में वैचैनी की एक नयी भावना और पहले से अधिक गम्भीरता और मनन की प्रवृत्ति लेकर प्रवेश कर रहा है । अगर वस्तुओं, ‘बीजों और दुर्बल आरम्भों’ को लेकर, ‘जिनमें अभी जीवन नहीं आया है’, भविष्यवाणी की जा सकती हो, तो हम इस सशक्त दार्शनिक क्रियाकलाप को लेकर, बसतैं कि स्थितियाँ ऐसी ही बनी रहें, यह

भविष्यवाणी करने का साहस कर सकते हैं कि इससे विचारो की वैसी ही पीष उत्पन्न होगी जैसी ईसा पूर्व की चौथी शताब्दी में यूनानी में हुई थी, या जिसे लगभग तीन पीढी पूर्व ही जर्मनी में प्रौढता प्राप्त हुई थी। किन्तु एक महत्वपूर्ण अन्तर होगा। हमारे राष्ट्र में दर्शन का जन्म विशेष दार्शनिक रुचियो के प्रति तिष्ठा का और विशेष दार्शनिक क्षेत्रों में मार्ग का फल होगा। हमारी संस्थापित विचार-व्यवस्थाएँ, अगर कभी उनका निर्माण हुआ तो, किसी भी पूर्वकालिक दार्शनिक व्यवस्था की तुलना में, तथ्यो के कही अधिक व्यापक आगमन पर आधारित होगी। यह सचमुच सौभाग्य की बात है कि विशेषज्ञता की भावना दर्शन में व्याप्त हो गयी है और अमरीकियो द्वारा की गयी विशेष खोजो और विशेष प्रकाशनों पर हम अपने को बघाई दे सकते है। किन्तु सहयोग के बिना श्रम-विभाजन से कोई लाभ नहीं होता।”<sup>१</sup>

जब गुरमन १८६२ में कॉर्नेल विश्वविद्यालय के अध्यक्ष बन गये, तो सेज स्कूल के आचार्य के रूप में उनका स्थान जेम्स एडविन क्रीटन ने लिया, जो डलहौजी में गुरमन के शिष्य रह चुके थे और १६२४ में अपनी मृत्यु के समय तक भाववाद की कॉर्नेल धारा के मुख्य प्रतिनिधि रहे। उनके सहयोगी असाधारण रूप में सक्षम अध्यापक थे। अध्यापको और विद्वानो की इस प्रतिष्ठित परम्परा की पहली पीढी में ही फ्रेंक थिली (पॉलसेन के शिष्य, उनकी कुछ रचनाओ और अन्य जर्मन ग्रन्थो के अनुवादक), विलियम ए० हैमाण्ड और अर्नेस्ट ऐल्वी जैसे व्यक्ति थे। अमरीका में दर्शन के अध्यापको के एक बड़े हिस्से ने कॉर्नेल में शिक्षा पाई और उनके माध्यम से कॉर्नेल के सिद्धान्तो और पद्धतियो ने दार्शनिक शिक्षण और खोज-कार्य में प्रभावी स्थान प्राप्त किया। १६०२ में ‘अमेरिकन फिलॉसॉफिकल एसोसिएशन’ (अमरीकी दार्शनिक सघ) के निर्माण में भी कॉर्नेल ने अग्रग्राई की और क्रीटन उसके पहले अध्यक्ष बने। व्यावसायिक और सहयोगी दार्शनिक अध्ययनो में कॉर्नेल का यह प्रमुख भाग आकस्मिक नहीं था। इस धारा द्वारा मन की वस्तुपरक अवधारणा और विचार की सामाजिक प्रकृति में विश्वास का यह व्यावहारिक प्रयोग था। अपने अध्यक्षीय भाषण में क्रीटन ने इसे स्पष्ट कर दिया।

‘खोज-कार्य के हर विभाग में यह विश्वास बढता हुआ प्रतीत होता है कि वास्तविक प्रगति के लिए बौद्धिक साहचर्य और सहयोग आवश्यक है। हममें अन्तर्निहित मान्यता यह है कि वैज्ञानिक कार्य में आवश्यक है कि शक्तियो का संयोजन हो और कुछ अलग-अलग व्यक्तियो के रूप में नहीं, वरन् सहयोगी

१. जैकब गूल्ड गुरमन, ‘दी फिलॉसॉफिकल रिस्पू’ में ‘प्रिफेटरी नोट’, गण्ड एक (१८६२), पृष्ठ ३-४, ५।

दिमागो के एक सामाजिक समूह के रूप में कार्य किया जाये। हमने सीख लिया है कि बौद्धिक रूप में अपने को अलग कर लेना अपने कार्य को निष्फल बनाना है, कि हर पीढ़ी में समस्याओं की एक मुख्य दिशा होती है और अगर सामान्य उद्देश्य की पूर्ति में हम कोई योग देना चाहे, तो हमारे लिए उसी दिशा में काम करना आवश्यक है।<sup>१</sup>

और अपने सर्वोत्तम निबन्धों में से एक में उन्होंने इसी विचार को विकसित किया।

“मन एक पूर्ण इकाई है, और अगर अनुभव के कुछ रूपों में उसकी सामाजिक प्रकृति प्रदर्शित होती है, तो हम यह आशा नहीं कर सकते कि वह अपने किसी पक्ष में एकाकी और आत्म-केन्द्रित बना रहेगा। फिर भी, सामान्य विचार और मनोवैज्ञानिक विश्लेषण दोनों में ही विचारशील मन को एक विशिष्ट प्रकार का अस्तित्व मानने की प्रवृत्ति है, जो किसी प्रकार एक शरीर के अन्दर स्थित रहता है और एक मस्तिष्क के कार्यों को व्यक्त करता है। जिस प्रकार एक शरीर दूसरे शरीर को अपने स्थान से बाहर रखता है, उसी प्रकार व्यक्ति के विचारशील मन को एकाकी, विकर्षक और अपने में सीमित माना जाता है। विचारक को एक अकेला व्यक्ति माना जाता है, जो अकेले, विना सहायता के, स्वयं अपनी समस्याओं से उलझता है। ऐसा माना जाता है कि वह अपने मन की शक्ति से, स्वयं अपने विश्लेषणों और मनन के द्वारा सत्य का सृजन करता है। इस मत के विरुद्ध, मैं कहना चाहता हूँ कि प्रामाणिकता की जाँच की प्रक्रिया में हमेशा बहुतेरे मनो का सहयोग और परस्पर-कार्य सम्मिलित होता है। अन्य मनुष्यों के विचारों के सहारे और उनके प्रकाश में ही, व्यक्ति अपने को वैयक्तिक कल्पनाओं और जल्दीबाजी में किये गये सामान्यीकरण से मुक्त करता है और इस प्रकार सार्विक सत्य को प्राप्त करता है। परिणाम इस अर्थ से मौलिक नहीं होता कि वह पूरी तरह उसी के दिमाग से निकला हो, बल्कि वह बहुतेरे मनो ने मिलकर काम करने का फल होता है। विचार की क्रिया किसी अमूर्त, व्यक्ति-मन के कार्य का फल नहीं, वरन् मनो के एक समाज के कार्य का फल होती है, उसी प्रकार जैसे नैतिकता और राजनीतिक सत्याएँ और धर्म, व्यक्तियों की ऐसी ही अगाधि एकता से उत्पन्न होते और उन्हीं में स्थित होते हैं। ‘विना समाज के व्यक्ति नहीं’, यह वक्तव्य मनुष्य के विचारक रूप पर उन्हीं तरह लागू होता है, जैसे उसके नैतिक या राजनीतिक रूप पर।<sup>२</sup>

१. जेम्स एडविन क्रोटन, 'स्टडीज इन स्पेडुलेटिव फिलॉसफी' (न्यूयार्क, १९२५), पृष्ठ ७।

२. वही, पृष्ठ ५०-५१।

जिस कारण विचार सामाजिक है, उसी कारण से ऐतिहासिक भी है। अनुभव की निरन्तरता और एकता को (मनुष्य की) एक चेतन सम्पत्ति बनना होगा।

“दार्शनिक विज्ञान, ‘प्राकृतिक’ विज्ञान नहीं है और उससे अपने ‘तथ्य नहीं ले’ सकता। ऐसा करने का अर्थ होगा दर्शन के स्थान पर ‘मनोविज्ञानवाद’ और ‘प्रकृतिवाद’ को स्थापित करना। किन्तु दर्शन को, दर्शन बन सकने के लिए, तथ्यों का मानवीयकरण करना होता है, अर्थात् उन्हें पूर्ण और आत्म-चेतन मानवी अनुभव के दृष्टिकोण से देखना होता है, क्योंकि इसी दृष्टिकोण से उनका कोई अर्थ प्राप्त किया जा सकता है। इस प्रकार, दार्शनिक मूलतः प्रकृतिवादी होने की अपेक्षा मानववादी होता है और उसका निकटतम सम्बन्ध उन विज्ञानों से होता है जिनका कार्य-क्षेत्र मनुष्य के विचार और सोद्देश्य क्रिया-कलाप के फल होते हैं। प्राकृतिक विज्ञान के साथ अपने सम्बन्ध में, उसकी दिलचस्पी तथ्यों के वस्तुपरक रूप की अपेक्षा उन वैचारिक क्रियाओं में अधिक होती है, जिनके द्वारा ये तथ्य प्राप्त किये गये। वह प्राकृतिक विज्ञान के दृष्टिकोण को नहीं अपनाता, वरन् उसे पूरी तरह रूपान्तरित करके, चेतन अनुभव के सन्दर्भ में प्राकृतिक तथ्यों को एक नयी व्याख्या प्रदान करता है। इसी प्रकार सम्पूर्ण प्रकृति के प्रति भौतिक प्रकृतिवादी के अमूर्त दृष्टिकोण को दार्शनिक व्याख्या के द्वारा मानवीय बनाना होता है। दार्शनिक व्याख्या ‘भिन्न रीति से तथ्यों के अर्थ ग्रहण करती’ है और प्रकृति में मनुष्य के मन के साथ वह अनुकूलता देखती है, जिसके द्वारा ही प्रकृति बोधगम्य होती है। दूसरी ओर दार्शनिक दृष्टिकोण इसे आवश्यक बनाता है कि मनोवैज्ञानिक ‘प्रकृतिवादी’ द्वारा प्रस्तुत मन के तथ्यों के विवरण से भिन्न एक विवरण प्रस्तुत किया जाये। मनोवैज्ञानिक प्रकृतिवादी के मात्र वैयक्तिक दृष्टिकोण को उसी प्रकार प्रस्थान-विन्दु नहीं बनाया जा सकता, जैसे भौतिक-विद् के मात्र वस्तुपरक दृष्टिकोण को। जिस प्रकार भौतिक तथ्यों को मन के सन्दर्भ में देखकर दर्शन उन्हें मानवीय रूप देता है, उसी प्रकार वह वैयक्तिक तथ्यों को ऐसे कार्यों के रूप में देख कर, जिनके द्वारा व्यक्ति, प्रकृति के साथ और अन्य मनुष्यों के साथ अपनी एकता को उपलब्ध करता है, उन्हें वस्तुपरक बनाता है।”

पाठक इन पक्तियों में ‘जीस्टविसेनशाफ्ट’ (कला) की भावना को पहचान लेंगे। यह भाववाद पद्धति और रुचि दोनों में ही मानववादी था। प्रकृति की व्याख्या मनुष्य के वातावरण, उसके अनुभव-स्यल के रूप में की जानी थी—

प्रकृति न बाहर थी, न केन्द्र में थी। इसी प्रकार, प्रकृति के विपरीत ध्रुव पर स्थित व्यक्ति, मन के लिये न केन्द्रीय है, न आकस्मिक। प्रकृति, समाज और व्यक्ति मिलकर विचार और सस्कृति का एक समुदाय बनाते हैं। स्वयं अपने विचार में और साथ ही अपने अध्यापन और सम्पादन में भी, क्रीटन ने आप्रह किया कि अब 'सफरमैना' कार्य सम्भव नहीं था, अब केवल कलाओं और विज्ञानों के विशाल विकसित क्षेत्र में अशदायी श्रम ही सम्भव था। विचार का अर्थ है सामान्य कार्यों में अन्य मनो के साथ काम करना। स्पष्टतः यह सिद्धान्त मात्र ज्ञान-मीमासा या मात्र शैक्षिक अध्ययन का कार्यक्रम भी नहीं था। जर्मनी और इंग्लिस्तान के समान अमरीका में भी यह मानवी कार्य और स्मृति के यथासम्भव व्यापक क्षेत्रों से दर्शन को सम्बद्ध करके, उसे एक नयी प्राणशक्ति प्रदान करने का (लेबेन्सफिलॉसफी—जीवन्त दर्शन) प्रयास था। जैसा अधिकांश दार्शनिक विचारों के साथ और निश्चय ही अधिकांश आदर्शों के साथ होता है, इसका सिद्धान्त कि यथार्थ क्या है, इसका सूचक है कि महत्वपूर्ण क्या है। अतः यह कथन कि समग्र अनुभव एक सम्पूर्ण, सम्बद्ध आगिक इकाई है, उसे ऐसा बनाने के एक सबल प्रयास का अंग था।

कॉलेज से भी अधिक जीवन के तर्कों से चेतन रूप में सम्बद्ध, गत्यात्मक भाववाद की धारा थी, जो कुछ वर्षों तक जॉन्स हॉपकिन्स विश्वविद्यालय में और कुछ अधिक समय तक मिशिगन विश्वविद्यालय में पनपी। इस धारा ने मानवी-अनुभव की सांस्कृतिक प्रकृति के साथ-साथ उसकी जैविक प्रकृति पर भी जोर दिया। हार्टमथ कॉलेज के स्नातक और यूनियन थियोलॉजिकल सेमिनरी के छात्र, जार्ज सिल्वेस्टर मॉरिस उन बहुतेरे युवा उदारवादी पादरियों में से थे जिन्होंने घर्मपीठ को अपनाते के बजाय जर्मनी में अपना अध्ययन जारी रखना पसन्द किया और इस निर्णय के फलस्वरूप ईसाई पादरियों का कार्य हमेशा के लिए छोड़ कर अपने को दर्शन के अध्यापन में लगाया। उन पर हाले नगर के उलरिकी और वॉलिन में ट्रेण्डेलेनबुर्ग का प्रभाव पड़ा। इनसे उन्होंने छय-ईसाई हीगेलवादी घर्मशास्त्र के बजाय, एक वास्तविक 'अस्तित्व के विज्ञान' में, अरस्तू की तत्वमीमासा द्वारा प्रबुद्ध परात्परवाद में सत्य की खोज करना सिखाया। १८६८ में अमरीका वापन आने के बाद कई वर्ष तक वे बौद्धिक और शैक्षिक दृष्टि में टटोलने में ही लगे रहे। वे आधुनिक साहित्य और भाषाएँ पढ़ाने के लिए १८७० में मिशिगन गये, किन्तु अमरीका में भाववाद की एक विशिष्ट धारा के सस्यापक के रूप में उनकी भूमिका १८७८ में ही निश्चित हुई, जब उन्होंने मिशिगन और जॉन्स हॉपकिन्स दोनों में ही पढ़ाना आरम्भ किया।

वे जर्मनी से कॉण्ट के पदार्थों की क्रियावादी व्याख्या और भाववाद में गति,

इसी व्यापक अर्थ में कर रहे थे।) मनोविज्ञान 'एक केन्द्रीय विज्ञान' क्यों है, इसे समझाते हुए डुई ने लिखा—

“अन्य सभी विज्ञानों का सम्बन्ध तथ्यों या घटनाओं से होता है, किन्तु 'ज्ञान' का जो तथ्य उन सभी में होता है, उसके बारे में किसी ने कुछ नहीं कहा है। उन्होंने तथ्यों को केवल 'विद्यमान' तथ्य माना है, जबकि वे 'ज्ञात' तथ्य भी हैं। किन्तु ज्ञान में आत्म या मन का सन्दर्भ निहित है। ज्ञान एक बौद्धिक प्रक्रिया है, जिसके मानसिक नियम हैं। यह आत्मा द्वारा अनुभव की गयी क्रिया है। अतः भौतिक विज्ञान के सारे 'सार्विक' तथ्यों में, कुछ 'व्यक्तिगत' क्रिया पूर्वमान्य रही है। ये तथ्य सारे ही ऐसे तथ्य हैं, जो किसी मन को ज्ञात हैं और इस कारण किसी न किसी रूप में मनोविज्ञान के क्षेत्र में आते हैं। अतः यह विज्ञान मात्र अन्य विज्ञानों के समकक्ष एक विज्ञान ही नहीं है, यह एक केन्द्रीय विज्ञान है, क्योंकि इसकी 'विषय-वस्तु', ज्ञान, उन सभी में विद्यमान है।..

हम मानसिक प्रक्रियाओं की एकता...और इस कारण उनकी अन्तिम व्याख्या, इस तथ्य में ( पाते हैं ) कि मनुष्य एक आत्म है; कि आत्म का सार-तत्त्व सकल्प की आत्म-निर्धारक क्रिया है, कि यह सकल्प एक वस्तुकारक क्रिया है, जो अपना वस्तुकरण करके सार्विक बन जाती है। इस क्रिया का फल है 'ज्ञान'। वस्तुकृत सकल्प विज्ञान है। वस्तुकारक क्रिया बुद्धि है। यह सकल्प या क्रिया, स्वयं अपने कार्यों का विवरण भी 'अपने' समक्ष रखती है। यह स्वयं अपने लिए आन्तरिक है। वस्तुपरक सार्विक परिणाम इसके साथ ही व्यक्ति की चेतना के माध्यम में भी विद्यमान रहता है। इस क्रिया का यह व्यक्ति-पक्ष भावना है। क्रिया की प्रगति या बाधा की अभिव्यक्ति के रूप में यह खुशी या पीडा है। वास्तविक सिद्धि के एक सहचर के रूप में, इसमें अन्तर्वस्तु है और यह गुणात्मक है।

“जो क्रिया व्यक्तिपरक भी है और वस्तुपरक भी, जो व्यक्ति और समष्टि को मयोजित करती है, जिसकी प्रेरक भावना है और फल ज्ञान है और जो साथ ही इस ज्ञात वस्तु को अनुभूत विषय में परिवर्तित करती है, वह महत्त्व है, मानसिक जीवन की एकता है।

“मन सृष्टि का एक निष्क्रिय दर्शक नहीं रहा, वरन् उमने कुछ परिणाम उत्पन्न किये हैं, और कर रहा है। ये परिणाम वस्तुपरक हैं, उनका अध्ययन सभी वस्तुपरक ऐतिहासिक तथ्यों की भाँति किया जा सकता है और म्यायी है। ये हमारे लिए सर्वाधिक निश्चित, बँधे हुए और नार्विक मवेत हैं नि मन किस प्रकार काम करता है। भाषा और विज्ञान जैसे तथ्य, बुद्धि के क्षेत्र में मन को ऐसी वस्तुपरक अभिव्यक्तियाँ हैं। महत्त्व के क्षेत्र में सामाजिक और राजनीतिक

मस्थाएँ है। भावना के क्षेत्र में कला है। सम्पूर्ण आत्म के क्षेत्र में धर्म है। भाषा-विज्ञान, विज्ञान का तर्कशास्त्र, इतिहास, समाजशास्त्र आदि इन विभिन्न विभागों का वस्तुपरक रूप में अध्ययन करते हैं और उनके तत्वों को जोड़ने वाले सम्बन्धों का पता लगाने की चेष्टा करते हैं। किन्तु इनमें से कोई भी विज्ञान इस तथ्य को ध्यान में नहीं रखता कि विज्ञान, धर्म, कला आदि सारे ही, स्वयं अपने ही नियमों के अनुसार अपने को निरूपित करते हुए मन या आत्म की उत्पत्ति हैं और इस कारण, इनका अध्ययन करने में हम केवल चेतन-आत्म की मूल प्रकृति का ही अध्ययन करते हैं। मानवी ज्ञान, क्रिया और सृजन के इन व्यापक विभागों में ही हम आत्म के बारे में सर्वाधिक जानकारी प्राप्त करते हैं और उनके अन्वेषण कार्यों के द्वारा ही हम उसके क्रिया-कलाप के नियमों को सर्वाधिक स्पष्ट रूप में व्यक्त होते पाते हैं।”

डुई ने ‘आउटलाइन्स ऑफ एथिक्स’ ( नीतिशास्त्र की रूपरेखा—१८६१ ) में सकल्प के वस्तुपरक मनोविज्ञान को और आगे विकसित किया। डुई जब नीतिशास्त्र सम्बन्धी अपनी विचार-व्यवस्था को सञ्चोधित कर रहे थे, उन्हीं दिनों जेम्स की ‘साइकॉलॉजी’ में प्रतिपादित उपकरणवाद का ज्ञान हुआ और फल-स्वरूप तर्कशास्त्र और नीतिशास्त्र के प्रति अपनी जोब-वैज्ञानिक दृष्टि के विस्तृत भाववादी आधार का परित्याग करके, उन्होंने अधिक प्रकृतिवादी और कम क्लिष्ट शब्दावली अपनायी।

अन्त में हम भाववाद की उस धारा पर आते हैं, जिसे हमने ‘परम भाववाद’ कहा है, यद्यपि यह सज्ञा उसे उपयुक्त रूप में व्यक्त नहीं करती। इसमें जोमिया रॉयस द्वारा प्रस्तुत परम सिद्धान्त के भिन्न रूप और उनके द्वारा अन्य धाराओं की विशेषताओं को अपनाने के क्रमिक प्रयास आते हैं, ताकि वे ईश्वर का एक व्यापक चित्र प्रस्तुत कर सकें—खिचड़ी रूप नहीं। हार्वर्ड में रॉयस स्वयं ही एक धारा बन गये थे और यद्यपि उन्होंने भाववादियों का कोई गुट नहीं तैयार किया, किन्तु उनकी अपनी विवेचना इतनी स्पष्ट और प्रभावकारी थी कि उसने कई देशों में कई प्रकार के दार्शनिकों पर गम्भीर प्रभाव डाला। उनकी चर्चा हम एक अलग खण्ड में करेंगे।

### जोसिया रॉयस

बर्कले में कैलिफोर्निया विश्वविद्यालय के द्वार खुलने ( १८७३ ) के दो वर्ष बाद ही जोमिया रॉयस नामक एक लाल बालों वाला लड़का, जिसके चेहरे

१. जान डुई, ‘साइकॉलॉजी’ (न्यूयार्क, १८८७), पृष्ठ ४, ४२३, ११-१२।

पर धूप के दाग पड़े हुए थे, वहाँ से ए० बी० की ( स्नातकीय ) उपाधि लेकर, अध्ययन के लिए जर्मनी जा रहा था। 'ऐशिलस के प्रामेथियस का धर्मशास्त्र' शीर्षक उनके निबन्ध ने वहाँ बस्ती बसाने वाले कुछ समृद्ध लोगों को इतना अधिक प्रभावित किया कि वे उन्हें इतना काफी कैलिफोर्निया का स्वर्ण देने को तैयार हो गये जिससे वे जर्मनी में गेलिंग, शोपेनहॉर, और फ्लीडरर का अध्ययन करते हुए और गॉट्टिन्जेन में लॉटजे का भाषण सुनते हुए दो वर्ष बिता सके। वे ऐसे समय पर अमरीका वापस लौटे कि जॉन्स हॉपकिन्स की सर्वप्रथम शिक्षा-वृत्तियों में से एक उन्हें मिल गयी। उन्होंने एक काँण्टवादी समस्या पर अपना प्रबन्ध लिखा, और मॉरिस ने दर्शन के इतिहास में उनकी परीक्षा ली। डॉक्टर की उपाधि प्राप्त करने के बाद ( १८७८ ) वे तर्कशास्त्र और अलकारशास्त्र के शिक्षक के रूप में कैलिफोर्निया वापस आये। कुछ वर्षों में ही, उन्होंने फिर पूर्व की यात्रा की, इस बार हार्वर्ड में साहित्य और दर्शन पढ़ाने के लिए। सभी लोग तत्काल उनसे प्रभावित हुए और तीन वर्ष के अन्दर ही अध्यक्ष इलियट ने उन्हें लावेल भाषणमाला के भाषण देने के लिए निमन्त्रित किया। इसके लिए उन्हें एक हजार डालर मिलने थे। भाषणमाला के सरक्षक श्री लावेल ने युवक रॉयस को समझाया कि भाषण चूँकि धर्म पर होने थे, अतः अनुबन्ध पक्का होने के पहले उन्हें एक सरल मत-वक्तव्य पर हस्ताक्षर करने होंगे। इस पर रॉयस ने धोपणा की कि वे धन के लिए किसी मत पर हस्ताक्षर नहीं करेंगे, और लावेल भाषण देने के बजाय वे 'कैलिफोर्निया, एक स्टडी ऑफ अमेरिकन कैरेक्टर' ( कैलिफोर्निया; अमरीकी चरित्र का एक अध्ययन ) शीर्षक एक निबन्ध तैयार करने में लग गये। इस निबन्ध का अन्तिम अंश उद्धृत करने योग्य है—

“राज्य या सामाजिक व्यवस्था ही ईश्वरीय है। हम सब केवल मिट्टी हैं, सिवाय जहाँ तक समाज-व्यवस्था हमें जीवन देती है। अगर हम उसे अपना साधन, अपना खिलौना मानें, और अपनी निजी समृद्धि को ही एकमात्र लक्ष्य बनाएँ, तो शीघ्र ही यह समाज-व्यवस्था हमारे लिए टुट्ट वन जाती है। हम उसे गन्दी, पतित, भ्रष्ट और अनाध्यात्मिक कहते हैं और पूछते हैं कि हम हमें हमेशा के लिए कैसे बच सकते हैं। किन्तु अगर हम फिर मुट कर केवल अपनी ही नहीं, बरन् समाज-व्यवस्था की सेवा करते हैं तो हम शीघ्र ही पाते हैं कि हम जिम्मेरी सेवा कर रहे हैं वह आध्यात्मिक रूप में केवल हमारी अपनी उन्नत आध्यात्मिक नियति है। 'यह' कभी भी नचमुच गन्दी या भ्रष्ट या अनाध्यात्मिक नहीं होती। 'हम' ही ऐसे होते हैं, जब हम अपने कर्तव्य ही उभे या गये हैं।”

१. जोनिया रॉयस, 'कैलिफोर्निया, ए स्टडी ऑफ अमेरिकन कैरेक्टर' (बोस्टन १८८६) पृष्ठ ५०१।

एक रोमानी भाववादी के लिए यह आरम्भ कितना उपयुक्त था। उनका बड़ा सिर और ऊँचा माथा प्रामिथियस, गैलिंग और गोपेनहॉर से भरा हुआ था, और इसी मन-स्थिति में उन्होंने अपना पहला आलंकारिक, दार्शनिक धर्मोपदेश लिखा, जिसका शीर्षक था 'दी रेलिजस आस्पेक्ट ऑफ फिलॉसफी' ( दर्शन का धार्मिक पक्ष )।

इस रचना में निराशावाद और सगयवाद का चतुर, द्वन्द्वात्मक उपयोग किया गया है। इसके तर्क के दो भाग हैं—निराशावाद की 'नैतिक' समस्या और निर्णय की तार्किक समस्या। नैतिक शका कैसे सम्भव है? त्रुटि कैसे सम्भव है? वे गोपेनहॉर के निराशावाद से आरम्भ करते हैं, जो अन्तिम विश्लेषण में, इस तथ्य से उत्पन्न नैतिक निराशा प्रमाणित होता है कि किसी विशिष्ट आदर्श का हर तार्किक आत्मा द्वारा स्वीकृत होना 'वाछनीय' है, इसे प्रमाणित करना असम्भव है। किन्तु इस शका की कड़वी घूंट पीते ही उन्हें पता चला कि 'मामले का सत्य शका में ही छिपा है।' कोई विशिष्ट परम 'वाछनीयता' खोजने में उसकी असफलता खोजने वाले को निराशावादी बनाती है, इस तथ्य में ही निहित है कि उसमें यह नैतिक सकल्प या माँग है कि सभी विशिष्ट आदर्शों में 'समरसता लाना वाछनीय' है। ऐसे व्यक्ति के लिए, जिसे नैतिक संघर्ष निराशावादी बनाता है, नैतिक शान्ति की अर्च्छाई अपने आप में स्पष्ट होगी। अतः आनुभविक निराशावाद इसी कारण सम्भव है कि निराशावाद का घटना में ही एक परम आदर्श का आग्रह किया जाता है। इस परम आदर्श को वे इस प्रकार निरूपित करते हैं—इस प्रकार जियो जैसे तुम्हारे लिए तुम्हारा और तुम्हारे पड़ोसी का जीवन एक ही हो।

यह सद्भावना के काँटवादी नीति-शास्त्र का एक पुनर्वक्तव्य है। वाद में उन्होंने निष्ठा के दर्शन के रूप में इसे पुनर्निरूपित किया जिसका निष्काम नियोग है कि, निष्ठा के प्रति निष्ठावान् रहो। निम्नलिखित उक्तियों के द्वारा वे इस सूत्र को ठोस अन्तर्वस्तु प्रदान करने की चेष्टा करते हैं—(१) व्यक्ति के रूप में सुखी होने की चेष्टा मत करो—कोई विशिष्ट वस्तु अन्तिम नहीं हो सकती। (२) सारे जीवन को सगठित करो। आने वाली नैतिक मानवना के जीवन के लिए ऐसा कार्य उपलब्ध करो जो इतना व्यापक और निश्चित हो कि उन दोषरहित स्थिति में, चाहे मनुष्यों का जीवन कितना भी नमूद्द और ऋणमयी दयों न हो, हर मनुष्य के जीवन का हर क्षण उस एक उच्चतम निर्देयक्ति कायों की पूर्ति में लगे।<sup>१</sup> सगठन की सम्पूर्ण रूप में उपलब्ध विज्ञान और गज्य में

१. जोसिया रॉयस, 'दी रेलिजस आस्पेक्ट ऑफ फिलॉसफी' (शेम्पन, १८८२), पृष्ठ २११।

होती है। राज्य के बारे में वे किसी प्रशासी (जर्मन) या कैलिफोर्नियावासी के से उत्साह से बात करते हैं। कला सगठन का केवल एक दोषपूर्ण माध्यम है, क्योंकि कलाकार वैयक्तिकता को विकसित करते हैं।

यह नैतिक अन्तर्दृष्टि प्राप्त करने के बाद रॉयस अब धर्मशास्त्रीय सशयवाद की ओर मुड़ते हैं। क्या ईश्वर है? इस प्रश्न के दो अर्थ हो सकते हैं। इसका अर्थ हो सकता है कि क्या सृष्टि का कोई सृजनकर्त्ता और संचालक है, अर्थात् क्या कोई परम शक्ति है? या इसका अर्थ हो सकता है—क्या कोई परम आधार-सिद्धान्त, कोई परम सत्य है? शक्ति के रूप में ईश्वर का उन्हें कोई प्रमाण नहीं मिलता। बाह्य शक्तियों के समग्र विश्व के आधार-सिद्धान्त निरूपित करना विल्कुल आवश्यक नहीं है, उसके बारे में पूर्ण शका की जा सकती है। इसके अतिरिक्त कोई एक परम कारण, अपने परिणाम के साथ एकरूप होगा। अतः कारणों का बाह्य विश्व मूलतः बहुत्ववादी है, सघर्ष, शका, विघटन और विकास, अच्छाई और बुराई, निरन्तर विरोध का क्षेत्र है।

किन्तु आधार-सिद्धान्तों के क्षेत्र में हमारे सामने वैसी ही स्थिति आ जाती है, जैसी नैतिक आदर्शों के क्षेत्र में। परिमित त्रुटि की स्वीकृति में परम सत्य निहित है। यह उनके जॉन्स हॉपकिन्स में प्रस्तुत निबन्ध का मुख्य विषय है। कारण, कि त्रुटि कैसे सम्भव है?

‘हम अपने महान् हास्य-लेखक की अब मुपरिचित बात को लें कि दो व्यक्तियों के बीच हर वार्त्ता में छह व्यक्ति भाग लेते हैं। अगर जॉन और थॉमस आपस में बात कर रहे हैं, तो वास्तविक जॉन और थॉमस, क्रमशः अपने सम्बन्ध में उनके विचार, एक-दूसरे के सम्बन्ध में उनके विचार, ये सब उम बातचीत में भाग लेते हैं। हम इनमें से चार व्यक्तियों पर विचार करें, अर्थात् वास्तविक जॉन और थॉमस, थॉमस की दृष्टि में जॉन, और जॉन की दृष्टि में थॉमस। जब जॉन निर्णय करता है, तो किसके बारे में सोचता है? स्पष्टतः उमके बारे में जो उसके विचारों की वस्तु बन सकता है, अर्थात् ‘अपने’ थॉमस के बारे में। किसके बारे में वह गलती कर सकता है? अपने थॉमस के बारे में? नहीं, क्योंकि उसे वह बहुत अच्छी तरह जानता है। वास्तविक थॉमस के बारे में? नहीं, क्योंकि.. अपने विचार में वास्तविक थॉमस में उमका कोई सम्बन्ध नहीं, कारण कि वह थॉमस कभी उमके विचार का कोई अंग बनता ही नहीं। ‘मिन्तु’, कोई वह नकल है, ‘यहाँ कोई तर्कदोष अवश्य होगा, क्योंकि हम निर्दिष्ट हैं कि जॉन वास्तविक थॉमस के बारे में गलती कर सकता है।’ हम नहीं हैं कि नहीं, मनुष्य वह ऐसा कर सकता है, किन्तु यह तर्कदोष प्रमाण नहीं है। मानव बुद्धि ने यह गलती हुई है। मानव बुद्धि ने कहा है—थॉमस नहीं भी था।

के विचारो के नहीं होता, फिर भी जॉन, थॉमस के बारे में बड़ी भूल कर सकता है। इस गुत्थी को हम कैसे सुलझायें ?

“कोई वर्तमान विचार और कोई बीता विचार वस्तुतः अलग होते हैं, जैसे जॉन और थॉमस अलग थे। हर एक का अर्थ वह वस्तु होता है जिसे वह सोचता है। उनका कोई सामान्य लक्ष्य कैसे हो सकता है ? क्या वे सदैव के लिए भिन्न विचार नहीं होते, जिनमें हर एक का अपना अलग लक्ष्य होता है ? किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि तथ्य की वस्तुओं के सम्बन्ध में त्रुटि के अस्तित्व को बोधगम्य बनाने के लिए, हमें यह अवोधगम्य मान्यता स्वीकारनी होगी कि इन दो भिन्न विचारों का एक ही लक्ष्य है और ये एक ही हैं।

“या तो त्रुटि जैसी कोई चीज़ ही नहीं है, जो स्पष्टतः एक अन्तर्विरोधपूर्ण वक्तव्य है, या फिर चेतन विचार की एक असीम एकता है, जिसमें सारा सम्भव सत्य विद्यमान है।”<sup>१</sup>

दूसरे शब्दों में, कोई विचार अपने प्रति सच या झूठ नहीं हो सकता, केवल किसी अन्य विचार के प्रति हो सकता है और यह कड़ी अनन्त चली जाती है। अतः अगर कोई विचार गलत है, तो वह ऐसा केवल इस कारण है कि एक असीम निर्णायक है। अन्य भाववादियों को सत्य की सम्भावना के बारे में चिन्ता हुई थी। एक रोमानी प्रतिभा ही यह देख सकी कि भाववादी सिद्धान्तों के आधार पर त्रुटि की उपलब्धि भी उतनी ही कठिन है, जितनी सत्य की।

क्या त्रुटि ‘वास्तविक’ हुए बिना ‘सम्भव’ नहीं हो सकती ? या, परिवर्तित रूप में, यह द्वन्द्वात्मकता क्या मात्र इतना ही प्रमाणित नहीं करती कि परम सत्य की ‘सम्भावना’ असीम रूप में दूरस्थ है ? जायस के अनुसार, नहीं। इसलिए, कि ‘मात्र’ सम्भावना कोई सम्भावना है ही नहीं। जो स्थितियाँ त्रुटि को सम्भव बनाती हैं, उनका वास्तविक होना आवश्यक है। और चूँकि असीम निर्णायक त्रुटि की सम्भावना की एक आवश्यक शर्त है, अतः ‘त्रुटि’ वास्तविक है, तो वह भी वास्तविक होगा। अतः, रॉयस ने लगभग प्रानन्दोन्मादपूर्ण उत्साह के साथ और अपनी कैलिफोर्निया की आलंकारिकता का पूर्ण उपयोग करते हुए कहा—

“असीम त्रुटि और वुराई वास्तविक है और एक व्यापक असीम विचार अनन्त रूप में उन्हें ऐसा निर्णीत करता है। इस धार्मिक अन्तर्दृष्टि में मन विश्राम कर सकता है।” रॉयस अचछी तरह समझते हैं कि यह ‘परम’ चर्चों का ईश्वर नहीं है, किन्तु यह ‘दर्शन का धार्मिक पक्ष’ है। यह रोमानी निगनावाद और परम एकता का मेन है। यह वह औपचारिक समरनता है, जो मरण को सम्मद बनाती है।

सकल्प या उद्देश्य, वस्तु-करण या बाह्य सिद्धि की माँग करते हैं। हमारे बाह्य तात्पर्य या विचार हमारे आन्तरिक तात्पर्य की पूर्त्तियों या सन्तुष्टियों के रूप में गृहीत होने की माँग करते हैं। अतः जिसे हम बाह्य विश्व कहते हैं, उसका अस्तित्व उस आदर्श या लक्ष्य के रूप में है, जिसकी ओर हमारे उद्देश्य हमें खींचते हैं। व्यक्तिकरण किये हुए लक्ष्यो की वस्तुपरक पूर्त्ति ही यथार्थ है।

यह सब जर्मन भाववाद के पुनः प्रतिपादन से अधिक विशेष कुछ नहीं है, सिवाय इसके कि इसमें परम सकल्प पर जोर दिया गया है और विलियम जेम्स के चयनात्मक ध्यान के सिद्धान्त को घर्मशास्त्र का रूप दे दिया गया है। इंग्लिस्तान में एफ० एच० ब्रैडले भी उसी द्वन्द्वतात्मकता से जूझ रहे थे, जो रॉयस को परेशान कर रही थी और ब्रैडले के इस कथन ने रॉयस को काफी उद्वेलित किया कि असीम पूर्णतः आदर्श या अमूर्त है, उसे अस्तित्व में नहीं पाया जा सकता। दूसरे शब्दों में, अधिकांश दार्शनिकों की भाँति, ब्रैडले अचानक ऐसी स्थिति में आकर उलझन में पड़ गये जिसमें असीम प्रतिगमन निहित था। इसके विपरीत, असीम को समस्या के रूप में नहीं, वरन् निश्चयात्मकता के आधार के रूप में देखकर रॉयस उसके प्रति बड़े उत्साहपूर्ण रहे थे। अब रॉयस के लिए यह प्रदर्शित करना कठिन हो गया कि असीम का वास्तविक अस्तित्व सम्भव है।

किन्तु यहाँ आकर चार्ल्स पीयर्स ने रॉयस पर कृपा की और एक ऐसा परामर्श दिया जिसने उनके दर्शन में मौलिक परिवर्तन कर दिया। पीयर्स ने जो कुछ कहा उसका तात्पर्य था—रॉयस, तुम गणितीय तर्कशास्त्र का अध्ययन क्यों नहीं करते? इससे तुम्हारी समस्या स्पष्ट होगी और तुम्हारी दार्शनिक व्यवस्था में कसाव आयेगा। रॉयस ने यह सलाह मान ली और उन्हें वही कुछ मिल गया जिसकी उन्हें आवश्यकता थी - असीम श्रेणी का गणितीय विचार और व्याख्या के समूह का विचार। इन विचारों के आधार पर उन्होंने अपनी सम्पूर्ण व्यवस्था को पुनः निरूपित किया। 'दी वर्ल्ड ऐण्ड दी इण्टेलिजुअल' (विश्व और व्यक्ति) के पहले खण्ड के पूरक निबन्ध में उन्होंने यही कार्य किया। पीयर्स के सुझावों के आधार पर उन्होंने यह प्रमाणित करने की चेष्टा की कि असीम, अस्तित्व में 'अनाकिन्ता' का चिह्न नहीं है, वरन् 'दोषरहित व्यवस्था' का, अर्थात् एक 'मुव्यवस्थित श्रेणी' का चिह्न है।

उदाहरण के लिए, पूर्ण समस्याओं का अनुक्रम ले—पूर्वक सत्याओं की उग असीम श्रेणी को परम में स्थित व्यक्ति आत्मा की श्रेणी मान लें। किन्हीं दो पूर्ण समस्याओं के बीच भिन्नो की एक असीम श्रेणी को रचना सम्भव है, उस प्रकार ही दो पूर्ण समस्याओं को जोड़ने वाली भिन्नो की श्रेणी, पूर्ण समस्याओं की श्रेणी के गठन की व्याख्या करता, ता उसे पूर्णनिर्मित करना है। ऐसी श्रेणी

आत्म-बिम्बित या 'अपनी व्याख्या स्वयं करने वाली' होती है। यह असीम इस कारण नहीं है कि अनन्त है, वरन् अपने गठन में ही असीम है, अर्थात् इसके सदस्य सम्पूर्ण के गठन के सन्दर्भ में एक-दूसरे की व्याख्या करते हैं। ऐसी अपनी व्याख्या स्वयं करने वाली स्थितियों या श्रेणियों का अस्तित्व सम्भव है और ये केवल गणितीय निर्मितियाँ ही नहीं होती। रॉयस ने कहा कि उदाहरण के लिए, ऐसे नकशे में, जिसमें अकित वस्तुओं में वह नकशा भी सम्मिलित है, नकशों की एक असीम श्रेणी निहित है। इसी प्रकार विचार के विचार, आदर्शों के आदर्श, वाछनीयताओं की वाछनीयता और ज्ञान के ज्ञान में। ऐसी स्थितियाँ केवल गणितीय दृष्टि से सुव्यवस्थित श्रेणी के अस्तित्व सम्बन्धी उदाहरण हैं। फिर पूर्ण सत्याओं की अपनी श्रेणी को लें। कल्पना करें कि उनमें से दो, बीच के पदों (भिन्नो) के द्वारा एक-दूसरे से सम्पर्क की चेष्टा करते हैं। यद्यपि सम्पर्क की यह असीम श्रेणी उन्हें एकताबद्ध होने में रोकती है, किन्तु पूर्ण सत्याएँ किस प्रकार एक-दूसरे से सम्बद्ध हैं, इसका यह वास्तविक वर्णन करती है। इसी प्रकार व्यक्ति त्रिसूत्रीय रीति से व्याख्या के एक समूह में सम्बद्ध होते हैं। 'क', 'ख', की व्याख्या 'ग' से करता है। यह त्रिसूत्रीय सम्बद्धता असीम है और यथार्थ का मूल प्रतिरूप है।

इस प्रकार रॉयस, ज्ञान की परम्परागत समस्या से—और उसकी विचार और वस्तु, उद्देश्य और लक्ष्य के सम्बन्ध की द्वैतवादी समस्या से—अपने तर्क को हटा कर, बिल्कुल भिन्न भूमि पर, भाषा और प्रतीकों के सामाजिक प्रयोग की भूमि पर ले गये। ज्ञान की समस्या को ज्ञान-मीमांसा के द्विसूत्रीय सम्बन्धों से हटाकर, व्याख्या के त्रिसूत्रीय सम्बन्धों पर ले जाकर, रॉयस भाववादी दर्शन की एक नयी और महत्वपूर्ण पुन रचना में सफल हुए। इस अवधारणा में उन्हें न केवल पीयर्स से, वरन् हॉविसन के 'ईश्वर के नगर' के सिद्धान्त से भी सहायता मिली।

अब उन्होंने साफ-साफ देखा कि ज्ञान सामाजिक है, और अगर यथार्थ का वही गठन प्रदर्शित करना हो, तो वह भी सामाजिक होगा। उन्होंने अन्तिम सत्य के सहयोगी प्रयास में लगे हुए वैज्ञानिकों के असीम समुदाय के पीयर्स के सिद्धान्त को ज्यों का त्यों लेकर उसे एक तत्व-मीमांसा का रूप दे दिया। विश्व, व्यक्तियों का, अपनी व्याख्या स्वयं करने वाला समुदाय है।

"व्याख्या की किन्नी प्रक्रिया में, अवश्यमेव ही, व्याख्या के ज्यों का त्यों असीमित क्रम सम्मिलित होता है। जिनकी हम प्रकार परस्पर व्याख्या होती है, उन सभी आत्मों में एक अनन्त विभिन्नता भी हममें निहित है। ये आत्म भिन्न कर अपनी नारी विभिन्नताओं सहित, एक ही 'व्याख्या के समूह' का जीवन

यूरोपीय दृष्टि वाले पाठक को याकी लोगो की पुरानी चतुराई प्रतीत होगा। फिर भी, यह इस ग्रंथ में शिक्षाप्रद है कि इसमें एक निर्भय और अन्तर्भावनाशील भाववादी द्वारा अपने विचार को बदलते हुए यथार्थों के अनुरूप परिवर्तित करने की योग्यता व्यक्त होती है।

## तब से अब तक

भाववाद की धाराएँ अब अलग-अलग और स्पष्ट नहीं हैं। पिछले दिनों प्रकाशित ऐसी महत्वपूर्ण रचनाएँ तो हैं, जो मुख्यतः इनमें से किसी एक धारा की परम्परा को आगे ले जाती हैं, किन्तु पिछले दिनों भाववादियों के नेताओं ने अपने परम्परागत आधार छोड़ दिये हैं, और वे इस हद तक भाववाद की पुनरचना कर रहे हैं कि 'भाववाद' शब्द भी बुँबला पड़ गया है और भाववाद से आगे जाने की इच्छा भाववादियों ने बहुधा व्यक्त की है। रॉयस के काल के बाद, व्यवस्थाओं में एक सामान्य जकड़ाव आया है और किसी भी 'वाद' का अधिक गम्भीरता से न लेने की प्रवृत्ति आयी है। अब, जितने भाववादी हैं, लगभग उतने ही प्रकार के भाववाद हैं और इतनी विविधता में जो इतिहासकार प्रवृत्तियाँ और उद्गामी एकरूपताएँ खोजना चाहें, उमें पैगम्बर बनना पड़ेगा। ऐसी परिस्थितियों में, जो पाठक अमरीकी भाववाद का पिछला इतिहास जानना चाहें, उसके लिए ज्यादा अच्छा होगा कि आगामी पृष्ठों में सामान्य प्रवृत्तियों का पता लगाने के प्रयास की ओर ध्यान देने के बजाय, तत्काल साहित्य की ओर मुड़ जाये, और वहाँ 'तथ्यों' की उलझन में डालने वाली भीड़ का सामना करे। जिस व्यक्ति ने इसके अतीत पर नजर डाली हो, उसकी अपेक्षा वर्तमान व्यवस्था उन व्यक्ति के लिए अधिक बोधगम्य होगी जो भविष्य में देख सकते हैं। फिर भी, कुछ सामान्य निष्कर्षों पर ध्यान देना सत्य के रूप में प्रस्तुत किये जा सकते हैं, 'भावों अनुभव भरी महावना करे'—जैम्स ने जैम्स के व्यवस्थावाद के सम्बन्ध में कहा था।

पिछले दिनों के भाववादी साहित्य के पठन के लिए देना है। यह है

द को  
वमा

द्वितीय, दो

रचनाएँ दे

श्रीर आकस्मिक ज्ञान-मीमासा से मुक्त करने की आकाक्षा का फल है, जिसने लॉक के समय से ही इसे दूषित कर रखा है, और जिसे उदाहरणार्थ, बूडिन 'दार्शनिक रोग, मनोविज्ञान-रोग' कहते हैं। परिकल्पनात्मक और गत्यात्मक भाववाद की धाराएँ तथाकथित बाह्य विश्व की समस्याओं का तिरस्कार करती थी और उनके अनुयायी ऐसे आलोचकों<sup>१</sup> से अधिकाधिक रुष्ट प्रतीत होते हैं, जो समझते हैं कि भाववाद, इंग्लिस्तानी तत्ववाद से या जर्मन घटना-क्रिया-विज्ञान से भी, जुड़ा हुआ है। उनमें से बहुतों के लिए भाववाद उतना ही प्राचीन और व्यापक है, जितना प्लेटोवाद और कुछ के लिए '(विशेषतः अर्बन और हाल में कैलिफोर्निया के नव-पूर्वविद् ऐल्डस हक्सले), 'शाश्वत दर्शन' कहलाने वाली, प्लेटोवाद और अरस्तुवाद की एक आग्ल-कैथोलिक सखिलिष्टि। किसी 'शाश्वत दर्शन' की ऐतिहासिक सत्यता सम्बन्धी विशिष्ट विवाद को छोड़ें, तो भी, भाववाद को आधुनिक दर्शन की एक धारा मात्र से अधिक व्यापक रूप में देखने का और इसे वस्तुपरक मन की युगो-पुरानी खोज का ही एक रूप मानने का व्यापक प्रयास है।

वस्तुपरक मन के सिद्धान्त का, जो निश्चय ही भाववादियों का एक मुख्य विषय रहा है, विभिन्न धाराओं के तर्कशास्त्रियों और तत्व-मीमासकों ने प्रतिभापूर्ण रीति से विकास किया है, जिसके फलस्वरूप यह एक अपेक्षतया सचयी, फलदायक और स्वतन्त्र दार्शनिक अन्वेषण और सिद्धान्त बन गया है। इसने तर्कनावाद को एक नया जीवन और आलोचनात्मक आधार प्रदान किये हैं और सार-तत्व विज्ञान से तर्कशास्त्र के सम्बन्ध की पुरातन समस्या का पुनः परीक्षण करने के लिए न केवल भाववादियों को, वरन् यथार्थवादियों, व्यवहारवादियों, वस्तुनिष्ठावादियों को भी बाध्य किया है। दूसरे शब्दों में, पदार्थों के काँण्टवादी सिद्धान्त की अमरीकी आलोचनाएँ एक ऐसी तत्वमीमासा के पुनर्जीवन में फलीभूत हुई हैं, जो ज्ञान-मीमासात्मक विवादों से अपेक्षतया मुक्त हैं।

कोहेन, ल्युइस, मैकिगवेरी, पेरी, सेवरी, शिमट, ह्याइटेहेड और वुट्ट्रिज जैसी आलोचनात्मक बुद्धियों की, जिनके प्रारम्भिक विचार काँण्ट के अध्ययन में ओत-प्रोत थे और जिनकी विचार-व्यवस्थाएँ प्राकृतिक ज्ञान के प्रति आलोचनात्मक दृष्टि के सशोधन के रूप में हैं—दार्शनिक 'साहमिकताओं' से पता चलता है कि अगर हम उनके नैतिक विचारों के धुँधले कोनों में ध्यान न दें, तो भाववादी परम्परा को अब भी पहचाना जा सकता है, किन्तु अपनी मुख्य रचनाओं में

१. उदाहरण के लिए कुमारी कात्किन्स जैसे माननिकतावादियों और कुछ वैयक्तिकतावादियों की रचनाओं को और पेरी, प्रेट, मॉन्टेगू और अन्य यथार्थवादियों की ज्ञान-मीमासात्मक आलोचनाओं को देखिए।

## आठवां अध्याय



# मौलिक अनुभववाद

## व्यवहारवादी बुद्धि

जब विलियम जेम्स ने मनोविज्ञान को एक प्राकृतिक विज्ञान बनाना चाहा, तो अमरीकी दार्शनिकों को एक तेज़ झटका लगा। अपनी 'आलोचनात्मक' मताग्रही नीद में, वे प्राकृतिक और नैतिक विज्ञान के वैपरीत्य के आदी हो गये थे, जैसे सारी पाठ्य पुस्तकों का रोगित आवार होने के अतिरिक्त, यह आस्य का अटल आधार भी हो। यूरोप में इगलिस्जान के सवेदनावाद (यह सिद्धान्त कि सारे विचार सवेदना से उत्पन्न होते हैं—अनु०) और फ्रान्स तथा जर्मनी के गत्यात्मक मनोविज्ञान ने इस विचार के लिये द्वार खोल दिया था कि बुद्धि की अवधारणा एक प्राकृतिक प्रक्रिया के रूप में की जा सकती है। किन्तु डार्विन भी, जो अन्तरात्मा और भावनाओं सम्बन्धी अपनी रचना में मनो-जीवविज्ञान के क्षेत्र में गवेषणा आरम्भ कर रहे थे, अत्यधिक सतर्क थे। जेम्स १८६८ में डार्विन, हेल्महोल्ट्ज़, चारकाँट, और अन्य प्रकृतिवादियों से प्रेरणा ले यूरोप से लौटे थे। किन्तु उन पर भी काँण्ट का प्रभाव इतना काफी था कि नैतिकता के आधार प्राण-आनुभविक होने पर उनका विश्वास बना रहा। किन्तु बुद्धि, आत्मा का जीवन, मानसिक क्रिया, यह क्षेत्र जो अपनी उद्देश्यवादी प्रकृति के कारण नैतिक विज्ञान के अन्वीन रखा गया था, उस कनाओं के क्षेत्र को अब जीव-विज्ञान में समाहित होना था। अब तर्क-बुद्धि की व्याख्या पशु-बुद्धि की स्वामानिक मन्तान के रूप में की जानी थी। 'गत्यात्मक' भाववादियों ने भी इस विचार का विरोध किया। उनके मतानुसार कोई तार्किक आदर्श या नैतिक लक्ष्य, 'जो सारी प्रक्रियाओं की व्याख्या करता है, उन्हें अर्थ देता और संयुक्त करता है', उसका आधार 'पदार्थ की तार्किक और आध्यात्मिक संरचना में' ही हो सकता है। अगर हम 'मौलिक कारणों को तार्किक उद्देश्य के सन्दर्भ में समझें', तभी हम 'पदार्थ के गहन में ही

नैतिक लक्ष्यो को' समाविष्ट कर सकते हैं। भौतिक विज्ञान, मनुष्य को यान्त्रिक बनाने और प्रकृति से उसकी दिव्यता छीनने की चेष्टा में, केवल विज्ञान को अपमानवी बनाता है।<sup>१</sup> और जे० एच० हिस्लॉप ने सामान्य विश्वास को सशक्त रीति से व्यक्त किया, जब उन्होंने लिखा - 'विकासवाद व्याख्यात्मक है, नीतिशास्त्र विधि-निर्मायक है।... क्या हम मात्र शक्ति के आधार पर मनुष्य जाति के लिये विधि-निर्माण कर सकते हैं?... इसमें सन्देह नहीं कि वस्तुएँ जैसी हैं, उनका निर्धारण करने में शक्ति के वास्तविक प्रभाव का वर्णन प्रकृतिवादी सिद्धान्त बहुत अच्छा करता है।'<sup>२</sup> किन्तु 'गिथुओ और जंगलियों के मस्तिष्क को टटोल कर... और तब मनुष्य की 'प्रकृति' के सिद्धान्त की घोषणा करना, जिसमें सारी 'प्रकृति' बाहर ही छूट जाती है', हर उच्च विश्वास का विध्वंस करने वाला कार्य है। "विषय की इस दृष्टि से, हमें इसकी चिन्ता नहीं कि जंगलियों के व्यवहार वास्तव में क्या हैं। हम फिर भी इसकी जाँच कर सकते हैं कि उन्हें क्या वही होना चाहिये जो वे हैं।"<sup>३</sup> "सचमुच, विज्ञान हमें सद्गुण, कर्तव्य या भलाई की वैधता के बारे में कुछ नहीं बता सकता... उनका औचित्य, अन्तिम विश्वलेषण में, एक अज्ञेय चेतना में है कि उनका हम पर अधिकार है, उनकी हम पर सत्ता है।"<sup>४</sup> भाववादी तर्क यह था कि जो कुछ हमारी नैतिक प्रकृति के लिए सच है, वह हमारी तार्किक प्रकृति के लिए भी सच है और इस कारण मनोविज्ञान सामान्य रूप में वैधता की हमारी 'अज्ञेय चेतना' पर ही आधारित हो सकता है।

इन परिचित और पूर्णतः संगत आपत्तियों को जीव-वैज्ञानिक और आनुवंशिक अनुभववादियों की नयी धारा ने अनसुना कर दिया। उनका मन का प्राकृतिक विज्ञान इससे सम्बन्धित नहीं था कि हमें क्या सोचना चाहिये, वरन् इससे कि हम कैसे सोचते हैं और जो कुछ हम विश्वास करते हैं, वह क्यों,

१. यहाँ उद्धृत अंश और प्रस्तुत विचार जॉन डुई के 'एथिक्स ऐण्ड फिजिकल सायन्स' से लिये गये हैं—'ऐण्डोवर रिस्पू', खण्ड सात ( १८८७ ) पृष्ठ ५७३-५८१ ।

२. जे० एच० हिस्लॉप, 'इवॉल्यूशन ऐण्ड एथिकल प्रॉब्लेम्स' 'ऐण्डोवर रिस्पू', खण्ड नौ ( १८८८ ), पृष्ठ ३१८-३६६ ।

३. ये दो उद्धरण जे० एच० हिस्लॉप द्वारा 'शुरुमन' की रचना, 'एथिकल इम्पोर्ट ऑफ डार्विनिज्म की समीक्षा से लिये गये हैं, 'ऐण्डोवर रिस्पू' खण्ड नौ, ( १८८८ ), पृष्ठ २०३-२०६ ।

४. जे० जी० शुरुमन, 'दी एथिकल इम्पोर्ट ऑफ डार्विनिज्म' ( न्यूयार्क, १८८७ ), पृष्ठ २६४ ।

चाहे हमारे विश्वास तर्कसंगत हो या मूर्खतापूर्ण, वैध हो या अवैध। यह नया मनोविज्ञान अब आदशत्मक नहीं होगा, मानसिक स्वास्थ्य के नियम प्रतिपादित नहीं करेगा। यह लाक्षणिक होगा, मनुष्यों को बतायेगा कि उनके मन किस प्रकार काम करते हैं, उस समय भी जब वे ठीक से काम नहीं करते। इन मनोवैज्ञानिकों में विलियम जेम्स दर्शन के लिए विशेष महत्वपूर्ण बन गये। १८७८ में, हार्वर्ड में उनका पाठ्य-क्रम, जिसका शीर्षक पहले था, 'शरीर-क्रियात्मक मनोविज्ञान—हर्बर्ट स्पेन्सर के मनोविज्ञान के सिद्धान्त, अब दर्शन ४। मनोविज्ञान—बुद्धि पर टेन के विचार' बन गया। उन्होंने आरम्भ में बड़े दावे नहीं किये। अध्यक्ष इलियट के समक्ष नये पाठ्य-क्रम का समर्थन करते हुए उन्होंने लिखा—

“विकास सिद्धान्त से और पुरातत्व, स्नायुतन्त्र और बोधेन्द्रियों के तथ्यों से मनुष्य का एक वास्तविक विज्ञान अब निर्मित हो रहा है। अभी भी इसका व्यापक भौतिक प्रसार हो चुका है, पत्र-पत्रिकाएँ ऐसे निवन्धों और लेखों से भरी रहती हैं, जो न्यूनाधिक इससे सम्बन्धित होते हैं। प्रश्न यह है कि क्या छात्रों को पत्रिकाओं के सहारे और पूर्णतः साहित्यिक पद्धति में शिक्षित अध्यापक जो कुछ शिथिल ध्यान इस विषय पर दे सकते हैं, उसी के सहारे छोड़ दिया जाये? या कि कॉलेज ऐसे व्यक्ति को नियुक्त करे जिसका वैज्ञानिक प्रशिक्षण उसे पूरी तरह इस योग्य बनाता हो कि वह प्राकृतिक इतिहास के सारे तर्कों के बल को पहचान सके और साथ ही, अधिक अन्तर्मुखी प्रकार के लेखकों से उसका परिचय उसे कुछ उन अपरिष्कृत तर्कों से बचाये जो मात्र, प्रयोगशाला की दृष्टि रखने वालों में सामान्यतः मिलते हैं?”

“मेरी अपनी बात से बिल्कुल अलग, मेरा यह दृढ़ विश्वास है कि कॉलेज में एक जीवन्त विज्ञान के रूप में मनोविज्ञान के शिक्षण की व्यवस्था किसी ऐसे व्यक्ति के माध्यम से नहीं हो सकती, जो स्नायविक शरीर-क्रिया-विज्ञान के तथ्यों से भलीभाँति परिचित न हो। दूसरी ओर कोई मात्र शरीर-क्रिया-वैज्ञानिक स्वयं अपने विषय के मनोवैज्ञानिक अंशों की सूक्ष्मता और कठिनता को पर्याप्त रूप में नहीं समझ सकता, जब तक उसने मनोविज्ञान को उसकी पूर्णता में पढ़ाने, या कम से कम उसका अध्ययन करने की चेष्टा नहीं की हो। अतः एक व्यक्ति में इन दो 'अनुशासनो' का मेल, सर्वाधिक स्वाभाविक प्रतीत होता है।”<sup>१</sup>

शीघ्र ही उन्होंने अपने प्रयोगात्मक अनुभववाद को, अर्थात् विकामवाद, शरीर-क्रिया-विज्ञान और अन्तर्दर्शन के अपने मेल को, नव्य दार्शनिक विद्वानों पर भी

१. राल्फ वार्टन पेरी, 'दो थॉट ऐण्ड दैरेक्टर ऑफ विलियम जेम्स' (बोस्टन, १९३५) एण्ड दो, पृष्ठ ११।

लागू करना आरम्भ किया। वे 'तार्किकता की भावना' को लाक्षणिक जाँच के लिये अपनी मनोवैज्ञानिक प्रयोगशाला में ले गये। उन्हें यह पूछने की धृष्ट और विचलित करने वाली आदत थी कि आस्था की हठपूर्वक मान्य इतनी अधिक वस्तुएँ क्यों हैं, जिनके लिए प्रमाण, या वस्तुपरक वैधता बहुत कम हो सकती है। और, जब वे स्वयं सत्य को मनोवैज्ञानिक रूप देने लगे और पूछने लगे कि हम वैधता में कैसे विश्वास करने लगते हैं, या किसी स्थापना की प्रामाणिकता से कब सन्तुष्ट होते हैं, तो यह धृष्टता ही व्यवहारवाद ( प्रैग्मैटिज़्म ) का दर्शन बन गया। उन्होंने ये सवाल भौतिकवाद की दृष्टि से नहीं, वरन् 'सामान्य-बुद्धि' की दृष्टि से उठाये थे। उन्हें आशा थी कि इस प्रकार वे अपने इस विश्वास के लिये प्रयोगात्मक प्रमाण एकत्र कर सकेंगे कि 'मानव मन हमेशा तथ्यों की व्याख्या अपने नैतिक हितों के अनुसार करता रहा है और हमेशा करता रह सकेगा।'<sup>१</sup> तर्क-बुद्धि की नैतिकता के प्रति अधीनता के इस पुनः प्रतिपादन से रूढ़िवादियों को कैसे सन्तोष मिलता, जबकि स्वयं नैतिकता को तर्कना के सर्वोपरि स्थान से च्युत करके मानवी 'हितों' के बीच छोड़ दिया गया था।

इस व्यवहारवाद की पूर्व-भूमिकाएँ भी थी। १८६४ में ही<sup>२</sup> एफ० ई० ऐवट ने संवेदनावाद के नाम-सिद्धान्त ( कि सारी अमूर्त धारणाएँ केवल नाम होती हैं—अनु० ) की आलोचना की थी और कहा था कि सम्बन्धों की वस्तुपरकता का मनुष्य को प्रत्यक्ष अनुभव होता है और यह कि वैधता के सिद्धान्त, सामान्य रूप में, समझ के मात्र प्राग्-अनुभव रूप नहीं हैं, वरन् अनुभव के फल हैं। वे केवल अन्त प्रज्ञा में स्काँटी सामान्य-बुद्धि के विश्वास को दोहरा नहीं रहे थे। वे एक आधारभूत, यथार्थवादी ज्ञान-मीमासा प्रस्तुत कर रहे थे, जिसके अनुसार मन न तो एक निश्चेष्ट 'निरूपण की क्रिया' है, न घटनाओं को आदेशित करने वाली सृजनात्मक क्रिया, वरन्, वह सम्बन्धित-वस्तुओं के साथ 'क्रिया और प्रतिक्रिया' में लगा हुआ है। उन्होंने कहा कि इससे उत्पन्न 'मनोधारणाएँ', 'मानसिक दृष्टि या सम्बन्धों का प्रत्यक्ष-ज्ञान' थी। अतः सार्विकताओं या वस्तुपरक सम्बन्धों की अवधारणा, पृथक् घटनाओं की सखिलिष्टि की प्रक्रिया के द्वारा न होकर, सम्बन्धित वस्तुओं के प्रयोगात्मक विश्लेषण की प्रक्रिया के द्वारा होती है। इस प्रकार एक सघटित, जीव वैज्ञानिक मनोविज्ञान के मूल विचार ऐवट में विद्यमान थे, किन्तु

१. १८७७ के एक सार्वजनिक भाषण में। देखिए, पेरी की पूर्व उद्धृत पुस्तक, पृष्ठ २७।

२. एफ० ई० ऐवट, 'दी फिलॉसफी ऑफ स्पेस ऐण्ड टाइम.' 'नार्थ अमेरिकन रिव्यू' खण्ड ६६ ( १८६४ ), पृष्ठ ६४-११६।

उनका पर्याप्त विकास करने के लिए न उनके पास वैज्ञानिक साधन थे, न मनोवैज्ञानिक रुचि ही थी। उनके लिए ज्ञान का यह यथार्थवादी सिद्धान्त केवल 'वैज्ञानिक दैववाद' और सघटनात्मक ब्रह्माण्ड-दर्शन की भूमिका था। अतः कॉण्ट की ऐसी आलोचना के साथ चेतना और मन के एक अधिक विध्यात्मक, जीव-वैज्ञानिक सिद्धान्त को जोड़ने का काम एडमण्ड मॉण्टगोमरी जैसे प्रकृतिवादियों के हिस्से में आया। हैमिल्टन की तत्व-मीमासा पर ऐबट के मित्र चॉन्सी राइट की निर्भरता को हिलाने में ऐबट के तर्क असफल रहे थे, किन्तु जे० एस० मिल द्वारा हैमिल्टन की आलोचना और डार्विन को रचना 'ओरिजिन ऑफ स्पेशीज' (जातियों का उद्गम) ने उन्हें हिला दिया। १८७३ में वे डार्विन के साथ 'मनो-प्राणि-विज्ञान' की चर्चा कर रहे थे, जब डार्विन ने उनसे यह बार-बार उठने वाला प्रश्न किया कि वस्तुएं मन में हैं, ऐसा कब कहा जा सकता है? राइट ने अपने उत्तम निबन्ध, 'दो इवॉल्यूशन ऑफ सेल्फ-कॉन्शसनेस'<sup>१</sup> (आत्म-चेतना का विकास) में मानसिक प्रक्रियाओं और मन शक्तियों को एक जीव-वैज्ञानिक ढाँचा प्रदान करने का मौलिक किन्तु परिकल्पनिक प्रयास किया।

जिस प्रकार ऐबट यथार्थवाद को राइट से नहीं मनवा सके, उसी प्रकार राइट 'लगभग नित्य' की चर्चाओं में सी० एम० पीयर्स से जीव-वैज्ञानिक उपयोगितावाद को स्वीकार नहीं करा सके। फिर भी, पीयर्स ने समस्या को देखा और वे सार्विकताओं का स्वयं अपना एक व्यवहारवादी सिद्धान्त विकसित कर रहे थे। वर्कले के फ्रेजर सस्करण की समीक्षा में इसका सर्वप्रथम संकेत मिला कि पीयर्स के विचार किस दिशा में जा रहे हैं।<sup>२</sup> यहाँ पीयर्स ने ऐसी स्थापनाएँ प्रस्तुत की जो कई पीढ़ियों तक विवाद का विषय बनी रही और जिनका व्यवहारवाद के इतिहास में आधारभूत महत्व है—(१) ज्ञान की वैधता के प्रश्न को एक वैज्ञानिक समस्या के रूप में आगमन की पद्धति से देखा और सुलझाया जा सकता है, (२) प्रयोगात्मक सत्यापन, निरीक्षणों में अन्ततोगत्वा सहमति होने के विश्वास पर आधारित है, और ज्ञानियों के समुदाय द्वारा अन्ततोगत्वा मान्य सार्विकताएँ ही यथार्थ और सत्य हैं, (३) कॉण्ट के इस सिद्धान्त की व्याख्या, कि यथार्थ वस्तु मन द्वारा निर्धारित होती है, इस अर्थ में की जानी चाहिये कि वस्तुओं के हमारे अनुभव में वस्तुपरक दृष्टि से वैध सार्विकताएँ, 'मानसिक क्रिया'

१. इसकी चर्चा छठे अध्याय में 'परिकल्पनात्मक जीव-विज्ञान' के अन्तर्गत देखिए।

२. चार्ल्स एस० पीयर्स, 'दो वर्ल्स ऑफ जॉर्ज बर्कले,' 'दो नाथ अमेरिकन रिप्यू, सण्ड, ६३ (१८७१), पृष्ठ ४४६-४७२।

के एक समुदाय की सामान्य उत्पत्तियाँ हैं, अप्रज्ञेय कारण नहीं, (४) गणितीय तर्कशास्त्र के द्वारा यथार्थवाद को पुनर्जीवित करके विज्ञान को नाम-सिद्धान्त, व्यक्तिवाद और भौतिकवाद के दोषों से मुक्त करना है, (५) दर्शन और गणित को अपना मन्दगति लालित्य छोड़ कर, समुदाय के यथार्थ को प्रमाणित करने की समस्या में अपने को लगा कर व्यावहारिक रूप ग्रहण करना चाहिये ।

आठवें दशक में, राइट, पीयर्स, जेम्स, ऐबट और तथाकथित 'मेटाफिजिकल क्लब' के कुछ अन्य सदस्यों के बीच इन स्थापनाओं पर लम्बी बहसें हुईं । इस क्लब की बैठकों का वर्णन करते हुए पीयर्स ने लिखा—

“सम्भव है कि हमारे कुछ पुराने साथी अब ऐसी युवा-सुलभ मूर्खताओं का सार्वजनिक प्रकाशन पसन्द न करें, यद्यपि उस समूह में कोई दुर्गुणमय तत्व नहीं था । किन्तु मेरा विश्वास है कि जस्टिस होल्म्स इस बात से बुरा नहीं मानेंगे कि उनकी सदस्यता को हम गर्व से याद करते हैं, न श्री जॉसेफ वार्नर ही बुरा मानेंगे । निकोलस सेन्ट जॉन ग्रोन, एक कुशल और विद्वान् वकील, तथा जरमी वेन्थाम के शिष्य, सबसे अधिक रुचि लेने वाले सदस्यों में थे । जीवन्त और संप्रण सत्य पर से पिटे-पिटाए सूत्रों का आवरण हटाने में उनकी असाधारण शक्ति, हर जगह लोगों का ध्यान उनकी ओर आकृष्ट करती थी । विशेषतः वे बहुधा विश्वास की वेन द्वारा प्रस्तुत इस परिभाषा को लागू करने के महत्व पर जोर देते थे, कि ( विश्वास ) 'वह है जिस पर मनुष्य कार्य करने को तैयार हो' । इस परिभाषा के बाद, व्यवहारवाद बहुत दूर नहीं रह जाता । अतः मैं उन्हें व्यवहारवाद के पितामह के रूप में देखता हूँ ।... राइट, जेम्स, और मैं, वैज्ञानिक दृष्टि के व्यक्ति थे । तत्व-मीमांसकों के सिद्धान्तों को आध्यात्मिक दृष्टि से महत्वपूर्ण मानने के वाज्य हम उनके वैज्ञानिक पक्ष का निरीक्षण करते थे । हमारे विचार का स्वरूप निश्चय ही इगलिस्तानी था । हममें से केवल मैं ही, कौण्ट के माध्यम से, दर्शन की भूमि पर आया था और मेरे विचारों में भी इगलिस्तानी स्वर आ रहा था ।

“...हमारी तत्व-मीमांसात्मक कार्यवाहियाँ सारी ही पंख लगे शब्दों में हुई थी (और वह भी अधिवाश तेज पंख) । अन्त में, यह सोच कर कि हमारा क्लब कहीं कोई भौतिक 'स्मारिका' छोड़े बिना ही विघटित न हो जाये, मैंने एक छोटा सा निबन्ध तैयार किया, जिसमें मैंने कुछ ऐसे मत व्यक्त किये, जिन्हें मैं व्यवहारवाद के नाम पर बराबर प्रतिपादित करता आ रहा था । इस निबन्ध का ऐसी अप्रत्याशित उदारता से स्वागत हुआ कि लगभग छह वर्ष बाद, महान् प्रकाशक श्री डब्ल्यू० एच० ऐपिटन के निमन्त्रण पर मैंने इसे कुछ विस्तार देकर 'पॉपुलर

सायन्स मन्थली' के नवम्बर १८७७ और जनवरी १८७८ के अंको में देने का साहस किया।<sup>१</sup>

इन तीन 'विज्ञान के व्यक्तियों' में वस्तुनिष्ठावाद के मार्ग से सबसे कम विचलित राइट हुए और इस कारण पीयर्स ने उन्हें 'तीक्ष्ण पर छिछला व्यक्ति' कहा।<sup>२</sup> वे अपने इस सूत्र पर टिके रहे कि "विज्ञान में अमूर्त सिद्धान्तों के विकास का औचित्य और कुछ नहीं है, सिवाय प्रकृति के हमारे मूर्त ज्ञान के विस्तार में उनकी उपयोगिता के।"<sup>३</sup>

किन्तु उन्होंने स्वीकार किया कि जहाँ धर्मशास्त्रीय और तत्वमीमासात्मक परिकल्पनाओं की उपयोगिता पूर्णतः नैतिक या व्यावहारिक होती है, वहाँ वैज्ञानिक अमूर्तनों की उपयोगिता सज्ञानात्मक हो सकती है, इस सीमा तक कि उनके 'परिणामों का ऐन्द्रिय सत्यापन हो सकता है, या ये परिणाम ऐसे विचारों से सयुक्त होते हैं, जिनका सत्यापन सम्भव होता है।'<sup>४</sup> यह सिद्धान्त केवल अनुभववाद के मूल सिद्धान्त का पुनर्प्रतिपादन है, जिसमें विचारों के उद्गम की समस्या के बजाय, विचारों के सत्यापन की समस्या पर आग्रह किया गया है। किन्तु राइट परम्परागत अनुभववाद से काफी आगे बढ़ गये, जब उन्होंने व्यक्ति और वस्तु (सब्जेक्ट ऐण्ड ऑब्जेक्ट) के अन्तर की ठोस उपयोगिता का प्रश्न उठाया और कहा कि यह अन्तर 'अन्तःप्रज्ञात्मक' नहीं है, 'जैसा कि अधिकांश तत्वमीमासक मानते हैं', बल्कि 'एक समुदाय के सदस्यों के बीच सम्पर्क' के सामाजिक उद्देश्यों के लिये 'निरीक्षण और विश्लेषण द्वारा किया गया वर्गीकरण' है।<sup>५</sup> यह एक नया, स्पष्टतः निरूपित, मौलिक अनुभववाद था। दुर्भाग्यवश

१. चार्ल्स हार्टशॉर्न और पॉल वीस द्वारा सम्पादित, 'क्लेरेंट डेपर्स ऑफ चार्ल्स सैण्डर्स पीयर्स' (कैम्ब्रिज १९३१-३५), खण्ड ५, पृष्ठ ७-८।

२. राल्फ वार्टन पेरी, 'दो थॉट ऐण्ड कैरेक्टर ऑफ विलियम जेम्स' (बोस्टन, १९३५), खण्ड २, पृष्ठ ४३६।

३. 'दो फिलॉसफी ऑफ हर्बर्ट स्पेन्सर' (१८६५), चान्सी राइट, 'फिलॉसॉफिकल डिस्कशन' (न्यूयॉर्क, १८७७) में पुनर्मुद्रित, पृष्ठ ५६। उन्होंने आगे कहा—“गणितीय गणितज्ञों और तबान जिन विचारों पर आधारित हैं, प्राकृतिक इतिहास के आकृति-विज्ञान से मध्यम विचार, और समाज के सिद्धान्त ऐसे ही कार्यकारी विचार हैं—जब के मात्र माराज नहीं, बल्कि उसे प्राप्त करने वाले”—(स्टडीज इन दै रिप्टर ऑफ आइडियाज न्यूयॉर्क, १९३५, खण्ड ३, पृष्ठ ४२८)।

४. राइट, 'फिलॉसॉफिकल डिस्कशन', पृष्ठ ४७।

५. 'इयॉ-पुनन ऐण्ड मे-क रान्जमनेन' पृष्ठ २१७-२१८।

इसे निरूपित करने के शीघ्र बाद ही राइट की मृत्यु हो गयी और कोई नहीं कह सकता कि अगर वे और कुछ समय जीवित रहते तो इसका विकास पीयर्स की दिशा में करते, या जेम्स की दिशा में ।

पीयर्स ने भी उसी वस्तुनिष्ठावादी सूक्ति से आरम्भ किया, जिस पर राइट ने जोर दिया था—‘किसी वस्तु का हमारा विचार उसके सवेद्य प्रभाव का हमारा विचार ‘होता है’ और अगर हम सोचते हैं कि हमारा विचार कुछ अन्य होता है, तो हम धोखे में हैं और विचार के साथ होने वाली मात्र सवेदना को विचार का ही एक अग मानने की भूल करते हैं । ऐसा कहना निरर्थक है कि विचार के एकमात्र कार्य से असम्बद्ध उसका कोई अर्थ होता है ।’ अतः किसी वस्तु की हमारी अवधारणा यह विचार करने से स्पष्ट हो सकती है कि हमारी वस्तु के ‘क्या प्रभाव है, जिनकी व्यावहारिक प्रासंगिकता सोची जा सकती हो ।’ ‘हाउ टु मेक आवर आइडियाज़ क्लीयर’ ( अपने विचारों को स्पष्ट कैसे करें— १७७८ ), शीर्षक अपने अब प्रसिद्ध लेख में पीयर्स अगर इसके आगे न जाते, तो उनमें और राइट के वस्तुनिष्ठावाद में विशेष अन्तर न होता । किन्तु उनका मुख्य उद्देश्य यह दिखाना था कि इन वस्तुनिष्ठावादी सन्दर्भों में भी, ‘अमूर्तनों’ और साविकताओं के यथार्थ और उनकी उपयोगिता को समझाया जा सकता है ।

“हर अन्य गुरु की भाँति, यथार्थ भी उन विशिष्ट सवेद्य प्रभावों में होता है, जो उसमें भाग लेने वाली वस्तुएँ उत्पन्न करती हैं । यथार्थ वस्तुओं का एकमात्र प्रभाव विश्वास उत्पन्न करना होता है, क्योंकि उनके द्वारा उद्दीपित सारी न वेदनाओं का चेतना में विश्वासों के रूप में उद्गम होता है । अतः प्रश्न यह है कि सच्चे विश्वास ( या यथार्थ में विश्वास ) और भूठे विश्वास ( या कल्पना में विश्वास ) के बीच अन्तर कैसे किया जाये । अब.. सच और भूठ के विचारों का सम्बन्ध, अपने पूर्ण विकास में, केवल मत निश्चित करने की प्रयोगात्मक पद्धति से होता है ।...

“चूँकि विश्वास कार्य का एक नियम है, जिसके प्रयोग में और अधिक शक्ति तथा और अधिक विचार सम्मिलित होते हैं, अतः विश्वास एक विराम-विन्दु होने के साथ साथ ही एक नया प्रस्थान-विन्दु भी होता है । इसी कारण मैंने विश्वास को विश्राम-स्थित विचार कहा है, यद्यपि विचार मूलतः एक क्रिया होता है । विचार करने का ‘अन्तिम’ परिणाम होता है इच्छा-शक्ति का प्रयोग और विचार अब इसका अग नहीं रह जाता । किन्तु विश्वास केवल मानसिक क्रिया का क्रोडा-क्षेत्र है, विचार द्वारा हमारी प्रकृति पर डाला गया प्रभाव है, जो भविष्य के विचारण को प्रभावित करेगा ।

“आदत का निर्माण विश्वास का सार-तत्व है । विभिन्न विश्वासों की

विशिष्टता कार्य की विभिन्न रीतियाँ होती है, जिन्हे ये विश्वास उत्पन्न करते हैं। अगर विश्वासो में कोई अन्तर इस प्रसंग में नहीं होता, अगर वे कार्य का वही नियम उत्पन्न करके उसी शका का समाधान करते हैं, तो उनकी चेतना किस प्रकार होती है, इससे सम्बन्धित कोई अन्तर उन्हें भिन्न विश्वास नहीं बना सकता। उसी प्रकार, जैसे किसी धुन को भिन्न सप्तको में वजाने पर भिन्न धुनें नहीं बन जाती।”<sup>१</sup>

दूसरे शब्दों में पीयर्स सोचते थे कि उन्होंने यह प्रमाणित कर दिया था कि चेतना या भावना की किसी विशिष्ट स्थिति से भिन्न, किसी अवधारणा, सार्विकता या विचार को व्यावहारिक रूप में विश्वास की आदतों के सन्दर्भ में परिभाषित किया जा सकता था और यह कि ये विश्वास की आदतें स्वयं व्यावहारिक रूप में कार्य की आदतें हैं। आदत किसी सामान्य विचार की जैविक प्रतिमूर्ति होती है। सार्विकताओं के यथार्थ की वह व्याख्या, पीयर्स को व्यवहारवाद का केन्द्रीय सिद्धान्त प्रतीत होती थी। उनकी रुचि एक अति विशिष्ट प्रकार की ‘क्रिया’ में थी— सामान्यीकरण की क्रिया।

“मैंने इसे पहले की अपेक्षा ज्यादा अच्छी तरह समझ लिया है कि मात्र पशु-शक्ति के प्रयोग के रूप में क्रिया सब का उद्देश्य नहीं है, वरन् जिसे हम सामान्यीकरण कह सकते हैं—ऐसी क्रिया जो विचार को नियमित करती और उसका वास्तविकीकरण करती है, जो ( विचार ) क्रिया के बिना अविचारित रह जाता है।...ऐसा बहुत-कुछ है जिसके फलस्वरूप मैं पहले से भी अधिक यह मानता हूँ कि अवधारणा का एकमात्र वास्तविक अर्थ अलग-अलग कार्य में होता है। किन्तु पहले से भी अधिक मैं अब यह देख पाता हूँ कि कार्य की मात्र स्वेच्छ शक्ति मूल्यवान नहीं होती, वरन् विचार को वह जो जीवन प्रदान करता है, वह मूल्यवान होता है।”<sup>२</sup>

पीयर्स ने आग्रह किया कि एकमात्र अन्तर्भावनाशील और पूर्णता तक जाने वाला व्यवहारवाद वही था जो ‘याद रखे’—

“जिन व्यावहारिक तथ्यों की ओर यह ध्यान खींचता है, वे, अन्तिम रूप में, एकमात्र अच्छा कार्य यही कर सकते हैं कि ठोस रूप में तात्किकता के विनाश को प्राप्ति बढ़ायें। अतः इस अवधारणा का अर्थ किन्हीं व्यक्तिगत प्रतिक्रियाओं में

१. जस्टिस बुचनर द्वारा सम्पादित, ‘टी फ़िनामफी ऑफ़ पीयर्स; मेनेक्टेड राइटिंग्स’ ( न्यूयॉर्क, १९४० ) पृष्ठ ३६-३७, २८-२९।

२. पेरी की पुस्तक, शब्द दो, पृष्ठ २२२।

बिल्कुल भी नहीं है, वरन् इसमें है कि ये प्रतिक्रियाएँ किस प्रकार उस विकास में योग देती हैं।”<sup>१</sup>

किन्तु जेम्स सर्वप्रथम एक व्यक्तिवादी थे और वे इसमें पीयर्स से सहमत नहीं हो सके कि ‘इस अवधारणा का अर्थ किन्हीं व्यक्तिगत प्रतिक्रियाओं में बिल्कुल भी नहीं है।’ उन्होंने व्यवहारवाद का अपना एक संस्करण निरूपित किया। इसका पहला प्रकाशित आभास १८७६ में ‘ब्रूट ऐण्ड ह्यूमन इण्टलेक्ट’ (पशु और मानव बुद्धि) शीर्षक एक लेख में मिला, जो ‘जर्नल ऑफ स्पेकुलेटिव फिलॉसफी’ में प्रकाशित हुआ। फिर, इंगलिस्तान में समानान्तरवाद पर चल रहे विवाद में भाग लेने के लिये लिखे गये, और ‘माइण्ड’ में प्रकाशित लेख ‘आर वी ऑटोमेटा?’ (क्या हम स्वचालित यन्त्र हैं) में, पहले लेख के वैज्ञानिक तर्कों को उन्होंने अधिक दार्शनिक और विवादात्मक रूप दिया। इन लेखों में जेम्स पर चॉन्सी राइट का प्रभाव स्पष्ट है, यद्यपि जेम्स ने उनका जिब्र नाम लेकर नहीं किया और अपने इस मत का औचित्य प्रतिपादित करने के लिये, कि भावना या चेतना में उपयोगिता होती है, उन्होंने अपने दृष्टिकोण को रार्विनवादी कहा।

“मैंने यह दिखाने की चेष्टा की है कि सारी तर्कना मन की इस योग्यता पर निर्भर करती है कि जिस घटना के बारे में तर्क किया जा रहा हो, उसकी पूर्णता को आशिक खण्डों या तत्वों में विभाजित कर सके और उनमें से उस विशिष्ट तत्व को चुन सके जो हमारी विशिष्ट सैद्धान्तिक या व्यावहारिक समस्या में हमें उचित परिणाम तक ले जा सके। किसी अन्य समस्या को किसी अन्य परिणाम की आवश्यकता होगी और उसके लिये किसी अन्य तत्व को चुनना होगा। प्रतिभाशाली व्यक्ति वह होता है जो हमेशा सही स्थान पर उँगली रख कर सही तत्व को चुन लेता है—अगर समस्या सैद्धान्तिक हुई, तो सही ‘तर्क’ को, व्यावहारिक हुई तो सही ‘साधन’ को। मैं यह प्रदर्शित कर चुका हूँ कि समानता द्वारा साहचर्य, प्रस्तुत वस्तुओं को उनके तत्वों में विभाजित करने में महत्वपूर्ण सहायक होता है। किन्तु यह साहचर्य केवल उसी चयन का न्यूनतम है, जिसका अधिकतम है सही तर्क को चुनना।...तर्कना उस चयनात्मक क्रिया का ही एक रूप है, जो मानसिक स्वतःस्फूर्ति का वास्तविक क्षेत्र प्रतीत होती है।

“मन की स्वतःस्फूर्ति वस्तुपरकता के किसी नये अ-संवेदनात्मक गुण को

१. हार्टशॉर्न और वीम की पुस्तक में उद्धृत, खण्ड ५, पृष्ठ २। जे० एम० बाल्डविन द्वारा सम्पादित ‘डिक्शनरी ऑफ़ फ़िलॉसफी ऐण्ड साइकॉलॉजी’ में पीयर्स के लेख ‘प्रैग्मैटिक ऐण्ड प्रैग्मैटिज़्म’ से।

कल्पित कर लेने में नहीं होती। यह केवल इसका निर्णय करने में होती है कि वह विशिष्ट सम्बेदना कौन सी होगी जिसकी अपनी वस्तुपरकता शेष सभी की वस्तुपरकता से अधिक वैध मानी जायेगी।...

“ये मानसिक कार्य संवेदना के सर्वप्रथम आरम्भ होने के समय ही चलने लगते हैं और इसके अतिरिक्त, संवेदना के सरलतम परिवर्तनों से भी, सभी कोटियों की चेतना सम्बद्ध होती है—समय, स्थान, संख्या, वस्तुपरकता और कारणाता। ऐसा नहीं है कि पहले स्वयं संवेदना की निश्चेष्ट क्रिया हो और उसके बाद मन द्वारा वस्तुपरकता के गुणों की उत्पत्ति या प्रक्षेप (‘अनुमिति’) हो।

इस, संवेद्यगुणों के साथ इकट्ठा ही आते हैं और अस्पष्टता से स्पष्टता को उनकी प्रगति ही एकमात्र प्रक्रिया है, जिसकी मनोवैज्ञानिकों को व्याख्या करनी है।

“प्रयोगशालाओं में शिक्षित व्यक्तियों में यह इच्छा निश्चय ही बड़ी तीव्र होती है कि उनके भौतिक तर्कों का भावना जैसे असंगत तत्वों से घालमेल न हो। वे सामान्यतः चेतन घटनाओं को मूलतः इतना अस्पष्ट और वायवी बताते हैं कि जैसे उनका अस्तित्व भी सन्देहास्पद हो। मैंने एक बड़े ही बुद्धिमान जीव-वैज्ञानिक को कहते हुए सुना, ‘अब समय आ गया है कि वैज्ञानिक व्यक्ति, वैज्ञानिक अन्वेषण में चेतना जैसी किसी वस्तु की मान्यता का विरोध करे।’ सक्षेप में, भावना अस्तित्व का ‘अवैज्ञानिक’ अर्द्धांश है और कोई भी व्यक्ति जो ‘वैज्ञानिक’ कहलाना पसन्द करता है, बड़ा प्रसन्न होगा अगर उसे अपने मनोवाञ्छित अध्ययन में शब्दों की अमिश्रित समरूपता प्राप्त हो जाये। इसके बदले में उसे केवल एक द्वैत स्वीकार करना पड़ेगा, जो मन को अस्तित्व का स्वतन्त्र स्थान देने के साथ-साथ ही उसे कारणात्मक निष्क्रियता में निर्वासित कर देता है, जहाँ से उसके द्वारा किसी दखल या हस्तक्षेप का कोई भय नहीं रह जाता।

“किन्तु सामान्य-बुद्धि की भी अपनी मौन्दर्यात्मक माँगें हो सकती हैं और उनमें एकता की आकांक्षा भी हो सकती है। वस्तुओं की प्रकृति में एक अन्तिम और अविवेचनीय द्वैत उतना ही असन्तोषजनक हो सकता है जितनी बहुजातीय शब्दों को लेकर काम करने की मजबूरी।...

“और अब, ऐसी प्रतियोगी मौन्दर्यात्मक आवश्यकताओं के बीच फैसला कौन करेगा? ...दोनों, एक समान ही, सम्भव की धारणाएँ हैं और हमारे ज्ञान का वर्तमान स्थिति में, इनमें से किसी एक की मत्तना का आकार पना, एक अत्यधिक अवैज्ञानिक कार्य होगा।”

१. विनियम जेन्स, ‘आर० यो० थॉटोमेटा?’, ‘माउण्ड, १ अक्टूबर १९११, रिपब्लिक साइन्सोंजी ग्रेण्ट फ़िज़िऑलॉजी गण्ड, ४, १९०६) पृष्ठ १२, ११,

यह जेम्स के मनोविज्ञान के साथ-साथ उनकी 'विश्वास-की-इच्छा' और उनके व्यवहारवाद का भी सार है। उन्होंने कहा 'कि प्रमस्तिष्क लचीला या निदेशित होने वाला होता है और चेतना स्पष्टतः निदेशन करने के लिये, विवेक के लिये होती है। इसका अनिवार्य परिणाम है कि प्रमस्तिष्क और चेतना के लिए इकट्ठा काम करना 'आवश्यक' है। यद्यपि नैतिक रूप में वे परस्पर-क्रिया के सम्बन्ध में निश्चित थे, किन्तु अपने 'मनोविज्ञान' में उन्होंने इसे एक वैज्ञानिक प्रश्न मानना स्वीकार नहीं किया और इसे अपने विचार के तत्वमीमासात्मक विभाग में रखा—एक सुविधाजनक ढंग, जिसका अपने 'मनोविज्ञान' में उन्होंने बहुधा उपयोग किया।

जिन दिनों वे ये लेख लिख रहे थे, उन्हीं दिनों उन्होंने जॉन्स हॉपकिन्स में अन्योन्यक्रियता पर कुछ भाषण भी दिये और उनके अन्त में कहा—

“एक वैज्ञानिक व्यक्ति और एक व्यावहारिक व्यक्ति, दोनों ही रूपों में मैं इससे पूरी तरह इनकार करता हूँ कि विज्ञान मुझे यह मानने को बाध्य करता है कि मेरी अन्तरात्मा कोई मरीचिका या वहिष्कृत वस्तु है और मुझे विश्वास है कि आज के प्रमाणों को देखने के बाद आपका भी यह स्वाभाविक विश्वास अधिक दृढ़ हो जायेगा कि आपके सुख और दुःख, प्रेम और घृणा, आकांक्षाएँ और प्रयास, जीवन के रणक्षेत्र में वास्तविक योद्धा है, सघर्ष के मात्र नि शक्त, पशु दर्शक नहीं।”<sup>१</sup>

१. पेरी की पुस्तक, खण्ड २, पृष्ठ ३१। इन भाषणों के समय जेम्स 'अशान्त और अनीदे' थे। उन्हें चिन्ता थी कि जिस लड़की से उन्होंने विवाह का प्रस्ताव किया था, वह निश्चय करके प्रस्ताव स्वीकार करेगी या नहीं। जब अन्त में प्रतीक्षित उत्तर आ गया और अपनी अस्वचालित प्रेमिका के साथ उनका विवाह हो गया, तो दोनों ने मिल कर 'आर वी ऑटोमेटा?' शीर्षक लेख 'माइण्ड' पत्रिका को भेज दिया। स्वचलता और भौतिकवाद का प्रश्न १८६८ में व्यवहारवाद के प्रसंग में फिर उठा जब जेम्स ने स्वीकार किया कि उन्होंने 'स्वतः भावना' को ध्यान में नहीं रखा था। स्वचालित प्रेमिका के अस्तन्तोष-जनक होने का दृष्टान्त देकर उन्होंने (कैलिफोर्निया के भाषण में) भौतिकवादी और दैववादी ब्रेह्माण्ड-दर्शन के व्यावहारिक अन्तर सम्बन्धी अपनी विवेचना को संशोधित किया। सी० सी० एवरेट ने इस समस्या को ओर उनका ध्यान खींचते हुए एक अन्य उदाहरण का प्रयोग किया—'हम एक मानवी-हृदय वाली मुर्गी की कल्पना करें। मुझे ऐसा लगता है कि इस रूप के मस्तिष्क जो मुर्गी होगी, उसमें इतने काफ़ी अन्तर पड़ जायेगा कि उसे माँ-मुर्गी ने मरदा, या उसे

इस परिणाम पर पहुँचते ही, उन्होंने इसे विचार के अधिकतम परिकल्पनात्मक रूपों पर लागू किया और 'रिफ्लेक्स ऐक्शन ऐण्ड थ्रीडिज्म' (सहज-क्रिया और दैववाद) शीर्षक निबन्ध लिखा ! इसमें इनका अपना व्यवहारवाद अपने विशिष्ट रूप में प्रस्तुत हुआ —

“हमारी प्रकृति का संकल्प विभाग...अवधारण विभाग और भावन विभाग दोनों पर प्रभावी होता है। या, सीधी-सादी भाषा में, प्रत्यक्ष-ज्ञान और विचारण केवल आचरण के लिए होते हैं। मुझे विश्वास है कि आधुनिक शरीर-क्रियात्मक अन्वेषण की सम्पूर्ण धारा हमें जिस ओर ले जाती है, उसके आधारभूत निष्कर्षों में इसे भी एक मानना गलत नहीं होगा। अगर पूछा जाये कि पिछले वर्षों में मनोविज्ञान को शरीर-क्रिया-ज्ञान की बड़ी देन क्या रही है, तो मुझे विश्वास है कि हर सक्षम अधिकारी व्यक्ति का यही उत्तर होगा कि उसका प्रभाव अन्यत्र कहीं भी इतना गम्भीर नहीं रहा जितना इस व्यापक और सामान्य दृष्टिकोण के लिए विशाल मात्रा में उदाहरण, सत्यापन और समैक्य प्रस्तुत करने में।”<sup>१</sup>

यद्यपि १८६५ में 'समर स्कूल ऑफ एथिक्स' में उनका 'दी विल टु विलीव' शीर्षक भाषण चौदह वर्ष बाद हुआ, किन्तु इसमें उन्होंने पहले लेख के सकल्पवाद और 'दिव्य-ज्ञान-विराव' को पुनः प्रतिपादित करने के अतिरिक्त, विशेष कुछ नहीं कहा। फिर भी, पहले लेख और कुछ अन्य लेखों के साथ १८६७ में इसके प्रकाशन का बड़ा ज़बरदस्त प्रभाव पड़ा। उनके मित्रों को भी यह लेख पसन्द नहीं आया। उन्होंने इसे क्रिया-के-लिए-क्रिया के समर्थन और जो कुछ विश्वास करना चाहो उस पर विश्वास करने की वकालत के रूप में देखा। पीयर्स के अनुसार, जिन्हें यह पुस्तक समर्पित की गयी थी, यह 'एक बहुत ही

अण्डे सेने की मशीन में गरम रखा गया—चाहे अण्डे सेने की मशीन से उसे वह सब कुछ मिल जाये जो उसे माँ-मुर्गी से मिल सकता हो। भीतिरवाद के साथ क्या एक कठिनाई यह नहीं है कि वह विश्व को एक अण्डे सेने की मशीन में परिवर्तित कर देता है ?” (जेम्स की पत्र, २६ अक्टूबर, १८६८। पेरी की पुस्तक में प्रकाशित, खण्ड २, पृष्ठ ४६४) इस प्रश्न पर, 'आइण्ड एंड विहेवियर' (कोलम्बस, ओहियो, १९२४) में ई० ए० मिगर् की और 'दी मीनिंग ऑफ ट्रूथ' (न्यूयॉर्क, १९०६) पृष्ठ १८६ एन, में विलियम जेम्स की विवेचना भी देखिए।

१. विलियम जेम्स, 'दी विल टु विलीव एण्ड अदर एमेज इन पायुण्ड क्लोमफी' (न्यूयॉर्क, १८६३) पृष्ठ ११४।

अतिशयोक्तिपूर्ण वक्तव्य' था, जैसे वक्तव्य 'किसी गम्भीर व्यक्ति को बहुत अधिक हानि पहुँचाते हैं।' उन्होंने जेम्स को एक यथामम्मव सहानुभूतिपूर्ण पत्र लिखा, जिसे ऊपर उद्धृत किया गया है और 'मात्र क्रिया' का विरोध करने के बाद मन्त में कहा—

“जहाँ तक 'विश्वास' और 'अपना मन बनाने' की बात है, अगर उनका अर्थ इससे अधिक कुछ हो कि हमारी एक कार्यप्रणाली है और उस प्रणाली के अनुसार हम आचरण का कोई विशिष्ट वर्णन करने की चेष्टा करेंगे, तो मैं समझता हूँ कि उनसे लाभ की अपेक्षा हानि अधिक होती है।”<sup>१</sup>

जेम्स के मित्र जॉन जे० चैमैन ने लिखा—

“जो व्यक्ति आपके बताये उपायो से आस्था का औचित्य सिद्ध करता है, उसकी मानसिक स्थिति का वर्णन ठीक ही है। वह अपने आप को सन्तुष्ट कर लेता है। उसकी भोपड़ी उसके जीवन भर चल जायेगी। उसके पास किसी प्रकार का अलकतरा या आशाएँ होती हैं, जो उसके अन्दर आस्था को बनाये रखेंगी और उसे उड़ जाने से रोकेंगी। किन्तु वह उसे कभी किसी अन्य व्यक्ति तक पहुँचा नहीं पायेगा, उसे किसी अन्य व्यक्ति में जगा या उत्पन्न नहीं कर पायेगा।... ऐसा कह कर, हम कुछ घुमा फिरा कर यही कहते हैं कि ऐसे व्यक्ति में आस्था है ही नहीं। जिस आस्था की आप बात करने लगते हैं, वह इस प्रकार पुष्ट की गयी है और उचित ठहराई गयी है, बाँध-बूँध कर और सिलवटें निकाल कर उसे हर जगह चलाने की चेष्टा की गयी है—मैं उसे आस्था नहीं कहता ! यकीनन, मैं उसे आस्था नहीं कहता !... ”

“यह सारी झंझट क्यों—कोई मनुष्य विश्वास करता है या नहीं, इससे 'अन्तर' क्या पड़ता है ? यह प्रश्न इतना महत्वपूर्ण क्यों है कि इस पर बहस की जाये ?... मैं समझता था कि... विश्वास और आचार के सम्बन्ध (का विचार)... दुनिया के अस्वीकृत विचारों में से है, जैसे ज्योतिष या ज़मीन में पानी का पता लगाने वाली घड़ी—ऐसी वस्तु जिसमें सत्य का कोई तत्व है जो शायद अन्वेषण के योग्य हो, किन्तु जो (इस समय) अपनी व्यक्त त्रुटि के कारण तिरस्कृत है। स्वयं अपने अध्ययन के फलस्वरूप मैं यह विश्वास करने लगा हूँ कि ऐसे मनुष्य हो सकते हैं, जो कुछ मामलों में कभी-कभी अपने धार्मिक विश्वासों के रूप से प्रभावित होते हैं और अगर कोई विशिष्ट मताग्रह न होता, तो उनके कार्य और भावनाएँ वैसी न होती जैसी कि होती हैं। किन्तु यह बड़ी दुर्लभ और बड़ी उलझी हुई घटना है और निस्सन्देह, बड़ी तेजी से चुप्त हो रही है।”<sup>२</sup>

१. पेरो की पुस्तक, खण्ड २, पृष्ठ २२२।

२. वही, पृष्ठ २३६।

वैयक्तिक तत्व पर जोर देना चाहते थे। किन्तु उनका दुर्भाग्य था कि इसका प्रतिपादन वे गलत जगह पर कर रहे थे। कॉर्नेल में, जहाँ वे १८६३ से १८६७ तक शिक्षक रहे, ऐसा वैयक्तिक भाववाद इष्ट नहीं था और वे ऑक्सफोर्ड वापस चले गये। वहाँ भी यह इष्ट नहीं था, किन्तु वहाँ यह अधिक आकर्षक और हलचल पैदा करने वाला था। अपने अन्तिम वर्षों में, जो उन्होंने दक्षिणी कैलिफोर्निया विश्वविद्यालय में बिताये, वे इतने मातृवादी बन चुके थे कि वहाँ जमे हुए वैयक्तिकतावादी दैववादी उनसे प्रसन्न नहीं हो सकते थे। 'एक्जियम्स ऐज पाँस्युलेट्स' पर उनके प्रथम महत्वपूर्ण निबन्ध ने अनुभववादी तर्क को एक प्रयोगवादी मोड़ दिया। 'ऐतहासिक और मनोजातीय' दृष्टि से काँण्ट के पदार्थों की और तथाकथित आवश्यक प्राग्-अनुभव सत्यों की अलोचना करने के बजाय, और उन्हे अतीत अनुभव तथा विकासात्मक स्वर्प द्वारा प्रमाणित मानने के बजाय, उन्होंने उनको 'दार्शनिक मन की समस्याएँ' या प्रयोगात्मक जाँच के लिए उपयुक्त स्थापनाएँ माना। वे इस अर्थ में प्राग्-अनुभविक है कि वे विशिष्ट अनुभवों का फल नहीं हैं। ये 'माँग'-अभिधारणाएँ हैं, जो आत्म या पूर्ण के रूप में कार्यरत जीव समग्र विश्व के समक्ष प्रस्तुत करता है।

'जब हम 'सारे ज्ञान के अस्तित्व में निहित प्रागनुभव सिद्धान्तों' की बात करते हैं, तो हमारा तात्पर्य 'तार्किक रूप में' निहित से होता है या 'मनोवैज्ञानिक रूप में?' अर्थात्, वह 'तार्किक' विश्लेषण का फल है, या 'मानसिक तथ्यों का? जिसे 'प्राथमिकता' की बात कही जाती है, वह 'समय में' प्राथमिकता (मानसिक तथ्य) है, या 'विचार में' प्राथमिकता (तार्किक व्यवस्था)? या, भयानक बात है, क्या यह सम्भव है कि 'प्रागनुभव' जैसा कि इगना प्रयोग होना है, थोड़ा-बहुत दोनों है, या बारी-बारी में दोनों है और यह कि हमारे स्वयंतथ्यों का सारा प्राग्-अनुभविक विवरण इस आधारभूत सन्नम पर आधारित है?।

'न तो प्राग् अनुभविक विवरण धार्य है, न अनुभववादी। दोनों अमनोप जनक प्रमाणित हुए हैं। पहला इस कारण कि उसने स्वयंतथ्यों को हमारे मानसिक मनोवन के मात्र पशु तथ्यों के रूप में प्रस्तुत किया (या तो पूर्णतः अमन्यद या केवल अपने बीच अमन्यद), और दूसरे ने एक पूर्णतः निश्चयित मन पर एक मनोवैज्ञानिक दृष्टि में अनुभव अनुभव की वापसिता छापी के रूप में।

'मूलतः दोनों विवरणों को अमन्यता का कारण पुरा है। दोनों को एक ऐसे बुद्धिवाद में दूषित है, जो दोनों प्रकृति पर अमन्य है और जिसे अमन्य हमारी प्रकृति के नैर्भावित गुणों के सम्बन्ध में उसी दृष्टि पर अमन्य है। उस सामान्य बुद्धिवाद के कारण के अमन्य तथ्य का अमन्य नहीं है, जो हमें उन मान्य अमन्य सामने या जाता है, पर हम निश्चयित अमन्य है।

अमूर्त दृष्टिकोणों को छोड़ कर, अपने सम्पूर्ण अनुभव के साथ अपने सम्बन्ध को समझने की चेष्टा करते हैं—यह तथ्य कि संप्राण जीव-गठन 'एक इकाई' के रूप में कार्य करता है।' या, इस केन्द्रीय तथ्य के पक्षों को अलग-अलग प्रस्तुत करने के लिये, जिसकी अनुभववाद और प्रागनुभववाद अपने-अपने ढंग से गलत व्याख्याएँ करते हैं, हम कह सकते हैं कि 'जीव-गठन सक्रिय है और जीव-गठन एक है'।

“विचार को क्रिया की सन्तान के रूप में देखना चाहिए, ज्ञान को जीवन की और बुद्धि को सकल्प की सन्तान के रूप में। मस्तिष्क को, जो बौद्धिक चिन्तन का साधन बन गया है, जीवन की आवश्यकताओं के प्रति अनुकूलताएँ लाने वाला सूक्ष्मतम, अन्तिम और सर्वाधिक सशक्त अंग मानना होगा।

“जब हम अनुभव को उसकी सम्पूर्णता में समझने की चेष्टा करते हैं, तो हमें अपने आपको उस मनोवैज्ञानिक वर्गीकरण के बोझिल अमूर्तनों से ऊपर रख कर देखना चाहिये, जो अपनी वैधता की सीमाओं का उल्लंघन कर गया है। स्वयतथ्यों को मूलतः अभिधारणाओं के रूप में देख कर, जिनकी निमित्त एक अन्ततोगत्ता व्यावहारिक लक्ष्य के लिए हुई है, हम अपनी प्रकृति के विभिन्न कार्यों के बीच कृत्रिम रीति से उत्पन्न की गयी खाई को पाटते हैं और बुद्धिवाद की त्रुटियों को दूर करते हैं। हम स्वयतथ्यों को मनुष्य की आवश्यकताओं से उत्पन्न कारक के रूप में, उसकी आकाशाओं द्वारा प्रेरित, उसके सकल्प द्वारा स्वीकृत, संक्षेप में उसकी भावनात्मक और सकल्पात्मक प्रकृति द्वारा पालित और पोषित देखते हैं।”<sup>१</sup>

ऐसा तार्किक सिद्धान्त स्पष्टतः जेम्स के व्यवहारवाद के निकट था और गिलर इसे अच्छी तरह समझते थे। उन्होंने लिखा—

“व्यावहारिक अभिधारण उनके 'विश्वास के सकल्प' के सिद्धान्त का वास्तविक तात्पर्य है, जिसे बड़े गलत रूप में समझा गया है। भविष्य में हमें 'क्या करना चाहिये,' यह सिद्धान्त इसका प्रबोधन उतना नहीं है, जितना इसका विश्लेषण कि अतीत में हमने क्या किया है।' और इस सिद्धान्त के आलोचकों ने अधिकांश 'विश्वास के सकल्प' में जोड़ी गयी सारभूत बात 'अपने जोखिम पर' की उपेक्षा की है। इस बात को जोड़ देने पर, मान्य विश्वास के व्यावहारिक परिणामों के अनुभव द्वारा उसकी जाँच करने की पूरी गुंजाइश बनी रहती है।”<sup>२</sup>

१. हेनरी स्टुर्ट द्वारा सम्पादित, 'पर्सनल आइडियलिज्म फ़िलॉसॉफ़िकल एसेज बाइ एट मेम्बर्स ऑफ़ दी युनिवर्सिटी ऑफ़ ऑक्सफ़ोर्ड' (लन्दन, १९०२), पृष्ठ ७२, ८४, ८५, ८६।

२. वही, पृष्ठ ६१ एन।

वस्तु उसे प्रिय नहीं। और तीसरे, उसका सीधा सा खुला डरावा सत्य के पुराने नाम और ढँग के अन्तर्गत व्यापार चलाते रहने का है। उसका कहना है कि 'आखिरकार, क्या हम सब को ही उधार-मूल्य प्रिय नहीं है?'"<sup>१</sup>

उत्तर में जेम्स ने, बौद्धिक आराम या 'नैतिक छुट्टियों' के आधार पर, उन लोगों के लिए किसी परम प्रतिमान के व्यवहारवादी मूल्य की अनुमति दे दी, जिन्हें कभी-कभी, या अन्तिम रूप से विश्राम की आवश्यकता थी। किन्तु उन्होंने यह स्वीकार नहीं किया कि 'ताकिक रूप में' कोई 'परम' आवश्यक है।

"यह बताते हुए कि मैं स्वयं परम में विश्वास क्यों नहीं करता फिर भी यह देख कर कि इससे उनको 'नैतिक छुट्टियाँ' मिल सकें, जिन्हें उनकी आवश्यकता है और (अगर नैतिक छुट्टियाँ प्राप्त करना अच्छा है तो) इस हद तक इसे सच समझ कर, मैंने इसे एक समाधानकारक गान्ति-चिह्न के रूप में अपने शत्रुओं के समक्ष रखा। किन्तु उन्होंने, जैसा कि ऐसी भेंटों के साथ सामान्यतः होता ही है, इस भेंट को पैरो तले कुचल दिया और उलट कर देने वाले पर टूट पड़े। अवधारणाओं के अर्थ के व्यवहारवादी परीक्षण का प्रयोग करते हुए, मैंने यह प्रदर्शित कर दिया था कि परम की अवधारणा का 'अर्थ' और कुछ नहीं, केवल छुट्टी देने वाला, ब्रह्माण्डीय भय को दूर करने वाला, है। जैसा मैंने दिखाया, जब कोई कहना है कि 'परम का अस्तित्व है,' तो उसकी वस्तुपरक घोषणा गिरा इतनी ही होती है कि 'सृष्टि की विद्यमानता के समक्ष, सुरक्षा की भावना का कुछ श्रौचित्य' है और यह कि सुरक्षा की भावना को विकसित करने में अगर कोई निरन्तर समझ-बूझ कर इनकार करता है, तो वह अपने भावनात्मक जीवन की ऐसी प्रवृत्ति के विरुद्ध कार्य करता है, जिसे भविष्यदर्शी गान कर उसका आदर किया जा सकता है।

"ऐसा प्रतीत होता है कि मेरे परमवादी आलोचक ऐसे किसी चित्र में स्वयं अपने मनो की कार्यप्रणाली नहीं देख पाते। फलस्वरूप मैं केवल माफी माँग कर अपनी भेंट वापस लेना चाहता हूँ। अत्र 'परम' ज़िगी भी रूप में गत्य 'नहीं' है और मेरे आलोचकों के निर्णय के अनुसार, उम रूप में तो विन्तुन भी नहीं, जो मैंने उसे प्रदान किया था।"<sup>२</sup>

'नत्य' और 'नत्यता' में अन्तर उनके और यह मान लें कि उन्तर का 'सत्यता' ने मतलब था, वे सत्य ही 'अमूर्त' प्रकृति के पक्ष पर गौमर्ग और

<sup>१</sup> जोनिया राचन 'दो क्विन्सफो ऑफ़ मायटी (न्ययार्क, १९०८), पृष्ठ ३३१-३३२, ३४६-३४७।

<sup>२</sup> जेम्स, 'दो क्विन्स ऑफ़ ट्रुथ', पृष्ठ ६-७०।

भाववादियों के आगे हार मानने वाले थे, जब हुई ने उन्हें नीचे लिखी कड़ी चेतावनी दी—

“किसी व्यवहारवादी का यह कहना कि प्रश्न ‘लगभग पूर्णतः शास्त्रीय’ है, क्या विरोधियों को बहुत अधिक आलोचना का अवसर नहीं दे देता ? दूसरी ओर, अगर यह एक लगभग पूर्णतः शास्त्रीय प्रश्न है, तो यह कैसे स्वीकार किया जा सकता है कि ‘सत्यता’ बहुत अधिक महत्वपूर्ण विचार है, जैसा कि अन्तिम पैरा में सकेत मिलता है। मैं इस सम्बन्ध में आपको लिखने का साहस न करता, अगर मुझे निश्चित रूप में यह जानकारी न होती कि ये दोनों पैरा उन लोगों के मार्ग में बाधक रहे हैं, जिन्होंने अपना मन नहीं बनाया था और व्यवहारवाद के विरोधियों के लिए प्रसन्नता का कारण रहे हैं।

“यह लिखने में मेरा मुख्य उद्देश्य उपयुक्तता का प्रश्न उठाना है, किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि स्ट्रांग का लेख बड़ी स्पष्टता के साथ आपके आलोचकों के सम्भ्रम को सामने लाता है, ‘सत्य’ और ‘सत्यता’ के बीच अन्तर करके आप जिसका उत्तर देने की चेष्टा कर रहे हैं। ‘क्या यह सच है कि मार्च १८१४ के अन्तिम दिन नेपोलियन प्रॉवेन्स में उतरा ?’ अगर इसका कुछ अर्थ है, तो इसका इन दो में से कोई एक अर्थ ही हो सकता है—(क) क्या यह ‘वक्तव्य’, ‘विचार’ या ‘विश्वास’ कि नेपोलियन इस प्रकार उतरा सच है ? या (ख) क्या नेपोलियन का उतरना (मात्र अस्तित्व का तथ्य) सत्य है। अब, जहाँ तक मैं समझता हूँ, अन्तिम परिणति तक जाने वाला तर्कनावादी (जैसे रॉयस) मानता है कि मात्र अस्तित्व का तथ्य, तथ्य ‘रूप में’ स्वयं ही सत्य की ‘प्रकृति’ का एक रूप है, अर्थात्, वह पहले से ही, कम से कम वाह्य रूप में, एक सत्य व्यवस्था (और इसलिए बौद्धिक व्यवस्था) में समाहित एक तत्व है। अब, स्ट्रांग (और आपके बहुतेरे अन्य आलोचक) इसे ‘नहीं’ मानते, जैसे आप स्वयं नहीं मानते। स्ट्रांग का कथन ‘सच है कि नेपोलियन उतरा’ केवल घुमा-फिरा कर कही गयी यही बात हो सकती है कि विचार या विश्वास सच है।’ अब, मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि अगर हम आलोचकों को (जो परम-भाववादी प्रकार के नहीं हैं), केवल पशु अस्तित्वो या घटनाओं (जो निश्चय ही ‘सत्य’ नहीं हैं) और इन अस्तित्वों सम्बन्धी . बौद्धिक वक्तव्यों (केवल जिनसे ही सच-भूट की प्रकृति सम्बन्धित है) के अन्तर के प्रश्न पर पकड़े, तो हम उन्हें दिखा सकते हैं कि सम्भ्रम उनमें है, और यह कि सत्य (मात्र सत्यता ही नहीं), आलोच्य अस्तित्व के ‘प्रभावों’ और आलोच्य बौद्धिक स्थिति या उक्ति के ‘प्रभावों’ का सम्बन्ध हो सकता है।

“आप मेरे इस कथन के लिये मुझे क्षमा करें, किन्तु मुझे ऐसा लगता है कि वेहतर समझ के लिये, किसी आलोचक की यह बात मान लेना कि घटना

वही है जो सत्य, उसी बात को मान लेना है जिसमें आलोचक का सम्भ्रम स्थित है और उस सम्भ्रम को प्रोत्साहित करके आप उसी बेहतर समझ को रोकते हैं, जो आपका लक्ष्य है।”<sup>१</sup>

यह एक कुशल मीमांसक की उत्तम विवादात्मक सलाह थी। किन्तु जेम्स के लिए यह बहुत अधिक थी। सारे ‘सत्य’ सम्बन्धी विवाद से वे ऊबने लगे थे। उन्होंने कहा कि उनके लिए व्यवहारवाद केवल एक पद्धति-सम्बन्धी भूमिका थी, जिससे उनके असली दर्शन—मौलिक अनुभववाद पर फलदायक चर्चा हो सके। जो उनके लिए केवल एक ‘चर्चा चलाने की पद्धति’ थी, शिलर और डुई अगर उसमें से किसी दर्शन का निर्माण करना चाहे तो करें।

“‘सत्य’ से ‘हमारा तात्पर्य क्या है?’ यह किस रूप में ज्ञात है? ये ऐसे प्रश्न हैं, जिन पर अगर चर्चा आरम्भ हो जाये, तो हर पक्ष दूसरे पक्ष का आदर कुछ अधिक करने लगे। विचार के इस सारे ढँग के जनक के रूप में मेरा नाम जिस ढँग से घसीटा गया है, उस पर मुझे हँसी आती है। मैं स्वीकार करता हूँ कि इसमें उन आशिक विचारों को आगे बढ़ाया गया है, जो मैंने व्यक्त किये हैं। किन्तु मेरे लिये ‘व्यवहारवाद’ चर्चा चलाने की एक पद्धति (यह सच है कि एक सर्वोच्च पद्धति) से अधिक कभी कुछ नहीं रहा और आपने व डुई ने इस अवधारणा को जो व्यापक क्षेत्र प्रदान किया है, वह मेरे अधिक भीरु दार्शनिक विचारण की सीमा से आगे बढ़ गया है। मैं इसका स्वागत करता हूँ, इसकी प्रशंसा करता हूँ, किन्तु मैं अभी इसके कुछ अंगों को निरूपित नहीं कर सकता। परन्तु मेरे अन्दर यह विश्वास जरूर है कि उन्हें सफलतापूर्वक निरूपित किया जा सकता है और यह कि दार्शनिक मनुष्य के लिये वह एक महान् दिन होगा।

“निश्चय ही, मैं बड़ी गीली, धीमी जलने वाली बाग्द हूँ और अन्य लोगों का निहाज बहुत ज्यादा करता हूँ, क्योंकि मैं स्वीकार करता हूँ कि इन चीजों को पढ़ने के बाद ही (इसी तात्पर्य में आपने जो कुछ लिखा है, उनमें और पापमय विश्व को फँसला सुनाने वाले आपके स्वर के बावजूद), ऐसा प्रतीत माना है कि मैं जीवन और पुनरुद्धारण के लिए कार्यक्रम के पूर्ण महत्त्व को और उमंग ‘महान्’ परिप्रेक्ष्य में, तथा मानववाद के ‘सभी वस्तुओं’ का नवीकरण करने वाले चरित्रों में समझ पाया हूँ और रात की हवा में हिल कर जीवन का आभास देने वाले सौराष्ट्रकान के वस्त्रों की तरह, सारे बुद्धिवाद के निश्चयपन को और बुद्धिवादी मूर्तियों की प्रजा करने वाले सभी लोगों की दृष्टिगतता और प्राणुतीता को भी समझ पाया हूँ। एक नये महान् युग के जन्म से विश्व जीवन, धर्म और दर्शन एक साथ हैं सापेक्ष होता निश्चय मानता है।

“लोगो को यह दिखाना महत्वपूर्ण है कि अवधारणाओं का कार्य व्यावहारिक होता है, किन्तु शुरू-शुरू में ही यह सुन कर आदमी उलझन में पड़ जाता है कि ऐसा करने में आप जिन अवधारणाओं का प्रयोग करते हैं, वे स्वयं ही तरल होते हैं। और आखिरकार, हमारे अनुभव को अब तक उनमें से ‘कुछ’ को व्यवहारवादी घनता में प्रतिष्ठित कर देना चाहिये था। इस प्रकार मैं शैक्षणिक रीति से वह दरार डालता हूँ, जिसे आगे बढ़ा कर आप (शिलर) और हुई सारी ज्ञानमीमासा को चीरने में लगे हैं। हम दोनों की ही पद्धतियों के लिये स्थान है, किन्तु आपकी टीकाओं और आलोचनाओं का परिणाम यह होगा कि मैं कथन के अपने रूपों की अनन्तिमता को अधिक स्पष्ट रूप में स्वीकार करूँ।”

‘लोगो को यह दिखाना कि अवधारणाओं का कार्य व्यावहारिक होता है,’ सचमुच जॉन हुई और उनकी शिकागो धारा के लिये महत्वपूर्ण था। हुई का ध्यान आरम्भ से ही व्यवहार के तर्कशास्त्र पर केन्द्रित रहा था और जेम्स की ‘साइकॉलॉजी’ में उन्होंने वह उपकरणवादी तर्कशास्त्र पाया जिसने उनके नीतिशास्त्र के सिद्धान्त में क्रान्तिकारी परिवर्तन कर दिया। १८९१ में हुई की पुस्तक ‘आउटलाइन्स ऑफ ए क्रिटिकल थियरी ऑफ एथिक्स’ (नीतिशास्त्र के एक आलोचनात्मक सिद्धान्त की रूपरेखा) के प्रकाशन के बाद, जेम्स को लिखे गये उनके एक पत्र से पता चलता है कि अपने आप को ‘उपदेशात्मक नीतिशास्त्र’ से मुक्त करने में जेम्स ने किस प्रकार उनकी सहायता की थी।

“सिद्धान्त और व्यवहार दोनों में ही, वर्तमान उपदेशात्मक ढाँचा इतना बड़ा है और इतना वजनदार है कि पुस्तक की सफलता की मुझे कोई आशा नहीं है। किन्तु जब आप जैसा एक आदमी भी वह कुछ कहता है जो आपने मुझे लिखा, तो पुस्तक सफल हो गयी।

“किन्तु, जैसा आपने कहा है, अगर कोई व्यक्ति कानून के बजाय, पहले से ही, मान्य सिद्धान्त के अधीन नहीं रह रहा है, तो उसे सम्बोधित किये गये शब्द हवा की तरह होते हैं। वह समझता नहीं कि आपका तात्पर्य क्या है और अगर समझ ले तो विश्वास नहीं करेगा कि आप का वह तात्पर्य है। उठती हुई पीढ़ी में ही आशा प्रतीत होती है। मैं देखता हूँ कि मेरे कई छात्रों में काफी भ्रम है। वोभ के नीचे से निकलने और अपने जीवन में विश्वास करने के किन्हीं अवसर का वे बड़े उत्साह से स्वागत करते हैं। ..

“मुझे याद नहीं मैंने आपको बताया था या नहीं कि मेरे पास इन वर्ष चार प्लातकों की एक कक्षा थी, जो आपके मनोविज्ञान का अध्ययन कर रहे थे और

हम सब को उसमे बड़ा आनन्द आया। मुझे विश्वास है कि आप को बड़ा सन्तोष हो, अगर आप देख सके कि आप की पुस्तक हमारे लिए कहां तक मानसिक स्वतन्त्रता की उद्दीपक होने के साथ-साथ पद्धतियाँ और सामगियाँ प्रदान करने वाली रही है।<sup>१</sup>

जब कि जेम्स डम प्रकार एक 'मनोवैज्ञानिक नीतिशास्त्र' निरूपित करने में हुई की सहायता कर रहे थे, जो उपदेशों के बजाय वास्तविक, सक्रिय आकाशाओं पर आधारित था, फ्रैंकलिन फोर्ड नामक एक पत्रकार ने उन्हें बताया कि सामाजिक परिप्रेक्ष्य से भी किस प्रकार बुद्धि और नैतिकता को प्रयोगात्मक अन्वेषण के एक विषय के रूप में लिया जा सकता था। हुई ने अपनी १८६१ में प्रकाशित रचना 'एथिक्स' की भूमिका में विशेष रूप से, 'एक आदर्श क्रिया के रूप में, वास्तविक परिग्रह के विरुद्ध, आकाशा के विचार की ओर' ध्यान खींचा। 'क्षमता और वानावरण सहित, व्यक्तित्व का कार्यरूप में विश्लेषण, विज्ञान और कला के सामाजिक सन्दर्भों की विवेचना (जिसके सम्बन्ध में मैं अपने मित्र श्री फ्रैंकलिन फोर्ड का ऋणी हूँ)।'<sup>२</sup> गत्यात्मक भाववाद के आधार पर बड़ी मेहनत और बड़ी गूढ़ना के साथ उन्होंने जो विचार-व्यवस्था निर्मित की थी, अब उन्होंने उसे पूरी तरह त्याग दिया और दो भागों में नीतिशास्त्र की एक नयी व्यवस्था (और पाठ्य-क्रम) निरूपित की—मनोवैज्ञानिक नीतिशास्त्र और सामाजिक नीतिशास्त्र। इसी नीतिशास्त्रीय व्यवस्था की दोहरी मन्दर्भ योजना के अन्तर्गत हुई और उनके सहयोगियों ने प्रसिद्ध 'स्टडीज इन लॉजिकल थियरी' (तर्कशास्त्र के सिद्धान्त की विवेचनाएँ—१६०३) की अवधारणा की, जिसका प्रकाशन उपकरणवाद की शिकागो धारा के उदय का आरम्भ-चिह्न था।

मिशिगन और शिकागो में हुई और अन्य लोगों द्वारा भाववाद की जो जीव-वैज्ञानिक और विकासवादी पुन. रचना हो रही थी, उसे हम पहले ही देख चुके हैं।<sup>३</sup> हुई विचार-क्रिया के रूप में और विचार के नियमों का गति या क्रिया के नियमों के रूप में देखने के अभ्यस्त थे। उन्होंने द्रष्टात्मक शब्दवाचों में निर्गुण के मध्यम्यता तार्क्य को भी निरूपित किया था। जब मार-तटों की उद्देश्यवादी प्रकृति के सिद्धान्त को लेकर जेम्स की 'माइकालाजी' प्रकाशित हुई और मार्क्सवादी के आदर्शों में स्थित होने का सिद्धान्त लेकर पीयरस के लेख

१ वही, पृष्ठ ५१८।

२. पेरी की पुस्तक में उद्धृत, पृष्ठ ५१८ एवं १।

३. इनकी चर्चा पृष्ठ ५१८ पर 'मातुरैजिक सामाजिक विज्ञान' और 'मातुरैजिक भाववाद की धाराएँ' के अन्तर्गत देखिए।

सामने आये, तो डुई ने समझ लिया कि कार्य के 'नियामक विचारो' के रूप में पदार्थों की व्याख्या का सामान्यीकरण करके, उसे सभी विचारो पर लागू किया जा सकता है। सभी विचार उद्देश्यात्मक या उपकरणात्मक होते हैं। इस स्थापना के विश्लेषण को अब अनुवशिक परिकल्पना की भूमि से हटा कर अनुभविक मनोविज्ञान की भूमि पर ले जाया जा सकता था। डुई इस प्रकार अब अनुभव की 'मध्यस्थता' का वर्णन 'प्रतिवर्त्त-चाप की अवधारणा' के सन्दर्भ में करने को और क्रिया की भाववादी तत्व-मीमासा को छोड़ कर, निर्णय-कार्य के शरीर क्रियात्मक विश्लेषण को अमानने के लिए तैयार थे। इस सिद्धान्त को व्यवस्थित रूप में सर्व-प्रथम डुई ने अपने लेख 'लॉजिकल कण्डिशनस् ऑफ ए साइण्टिफिक ट्रीटमेण्ट ऑफ मोरालिटी' (नैतिकता की वैज्ञानिक विवेचना की तार्किक शर्तें) में, मीड ने अपने लेख 'डेफिनिशन ऑफ दी साइकिकल' मानसिक की परिभाषा) में और ए० डब्ल्यू मूर ने अपने लेख 'सम लॉजिकल आस्पेक्ट्स ऑफ परपज़' (उद्देश्य के कुछ तार्किक पक्ष) में एक साथ ही प्रतिपादित किया। इनमें से मूर की दृष्टि सर्वाधिक प्रत्यक्ष और सरल थी। उन्होंने कहा कि, रॉयस और जेम्स दोनों ही विचारो की सोद्देश्यता को मानते हैं, किन्तु वे इसको व्याख्या करने में असफल रहते हैं कि जब 'वेचैनी और असन्तोप' का, 'सगतिहीन, उलझन में डालने वाले, पशु यथार्थ' का अनुभव, 'परिपूर्ण अर्थ' के अनुभव में रूपांतरित हो जाता है, तो वस्तुतः होता क्या है। विस्तार में उन्होंने रॉयस की आलोचना की कि वे अपनी समस्या को ध्यानपूर्वक हल करने के बजाय, अस्पष्ट रीति में परम अनुभव का सहारा लेते हैं।

"मानवी अनुभव का यह पूर्णतः 'खण्ड'-चरित्र, अपेक्षनया उस विघटित स्थिति का एक अमूर्त्तन, है, जिसमें अनुभव अस्थायी रूप से पड़ जाता है। फिर, इस तथ्य की उपेक्षा करके कि अनुभव खण्डित इसीलिए होता है कि फिर ने सम्पूर्ण बने, इस अमूर्त्तन को एक निश्चित गुण के रूप में पुनः प्रतिष्ठित कर दिया जाता है। परम व्यवस्था, अन्तिम परिपूर्ति के साथ भी ऐमा ही है। यह भी पूर्ण बनने के कार्य का, पूर्ण बनाने और परिपूर्ण करने के कार्य का, जो 'सन्तुष्टि के विरामो' के बीच व्यक्त होता है, एक अमूर्त्तन है, जिसे दबी व्यक्तित्व का रूप दे दिया गया है। .

"वेचैनी शून्य में नहीं उत्पन्न होती। किन्तु यह क्रिया ऐसी स्थिति में चयी आ जाती है जिसे 'अनिश्चित वेचैनी' और असन्तोप कहा जाय ?

"एक तार्किक चर्चा में, मनो-शरीर क्रियात्मक और जीववैज्ञानिक सिद्धान्तों का समावेश, बहुतों को अरुचिकर तो लगेगा, किन्तु मैं नवीकान करता हूँ कि हम किन्तु पर आकर प्रश्न का प्रत्यक्ष रीति से सामना करने पर, मैं कोई अन्य उपाय

नहीं देखता और मुझे ऐसा लगता है कि इस बिन्दु पर आकर, महान् तत्ववादियों के भय ने ही तर्कशास्त्र को इतने वर्षों तक ब्रियावान में भटकाये रखा है ।...

“अतः इस कारण ही कि इस वेचैनी की प्रतिक्रिया में, विचार ‘एक योजना के रूप में’ प्रक्षेपित और निर्मित होता है, विचार की परिपूर्ति इस वेचैनी से सम्बद्ध होगी । जब वेचैनी के इस आधार-द्रव्य से उत्पन्न, उद्देश्य या योजना रूपी विचार परम व्यवस्था की आकाक्षा करने लगता है और अपने नीचे स्तर के पूर्व-वृत्त की उपेक्षा करने या उसे अस्वीकार करने की चेष्टा करता है, तभी परिपूर्ति सम्बन्धी कठिनाइयाँ उत्पन्न होती हैं । ये कठिनाइयाँ हर उस महत्वाकाक्षा के सामने आती हैं, जो ऐसी वस्तुओं की आकाक्षा करता है, जो उसकी वशागत शक्तियों और उपकरणों के लिए विजातीय होती हैं ।

“निष्चय ही हम (यथार्थ को) ‘विचारों की एक निश्चित परम व्यवस्था’ में नहीं खोजेंगे जो ‘प्रेम और आशा, आकाक्षा और सकल्प, आस्था और कार्य की वस्तु’ है, ‘लेकिन कभी भी वर्तमान प्राप्ति की नहीं’ । बल्कि प्रेम और आशा करने, आकाक्षा और सकल्प करने, विश्वास और कार्य करने में ही हम उस यथार्थ को पायेंगे, जिसके लिए ‘तथ्य रूप में विश्व’ और ‘विचार रूप में विश्व’, दोनों का ही अस्तित्व है ।”

डुई के लेख, ‘दी लॉजिकल कण्टिगन्स ऑफ ए साइण्टिफिक ट्रीटमेण्ट ऑफ मोरालिटी’ में परम भाववाद का विरोध कम था और तथ्य-निर्णय तथा मूल्य-निर्णय सम्बन्धी कॉण्टवादी द्वैत को तोड़ने का प्रयत्न अधिक । उन्होंने उम मिद्दलान्त का विकास किया कि विचारों या साविक्रताओं को, निष्चय करने की आदतों या योजनाओं के रूप में, अनुभव में स्थित देखा जा सकता है और यह कि विचारों की प्रकृति सम्बन्धी यह कार्यात्मक दृष्टि न केवल कार्य और निर्णय के बीच, वरन् वैज्ञानिक निर्णय और नैतिक निर्णय के बीच भी निरन्तरता पर विशेष आग्रह करती है । उन्होंने तब ही पर पीयर्स के सिद्धान्त का जिक्र किया कि ‘भिन्न मार्गों पर’ चल कर वह एन्टी पन्निगामो पर पहुँचना है ।

“निर्णय करने वाले की आदतों और आवेगों प्रवृत्तियों के माध्यम में ही । विज्ञान की ध्यातव्य स्थापनाएँ या साविक्रताएँ प्रभावों से मानी हैं । उनकी अपनी कोई कार्य-प्रणाली नहीं होती ।

“जहाँ तक मैं जानता हूँ, इन सिद्धान्त की आगे सर्वप्रथम ध्यान रखने वाले और इनके आधारभूत नैतिक महत्त्व पर जोर देने वाले श्री चार्ल्स गोड

पीयर्स थे (देखिए, 'मोनिस्ट' खण्ड दो, पृष्ठ ५२४-३६, ५४८-५६)। श्री पीयर्स इसे निरन्तरता के सिद्धान्त के रूप में प्रस्तुत करते हैं—कोई अतीत विचार उसी हद तक कार्य कर सकता है, जहाँ तक उसका मानसिक रूप में उससे नैरन्तर्य हो जिस पर वह कार्य करता है। सामान्य विचार, केवल एक जीवित और फैलती हुई भावना है और आदत किसी विशिष्ट मानसिक नैरन्तर्य के कार्य करने की विशिष्ट प्रणाली का वक्तव्य है। मैं उक्त परिणाम पर इतने भिन्न मार्गों से चल कर पहुँचा हूँ कि श्री पीयर्स के वक्तव्य की अग्रता और उसके अधिक सामान्यीकृत तार्किक चरित्र का महत्व किसी प्रकार कम किये बिना, मैं अनुभव करता हूँ कि मेरे अपने वक्तव्य का मूल्य बहुत कुछ एक स्वतन्त्र पुष्टि का सा है।

“सभी व्यापक वैज्ञानिक स्थापनाओं, सभी नियम-वक्तव्यों, सभी समीकरणों और सूत्रों का चरित्र पूर्णतः आदर्शक होता है। उनके अस्तित्व का एक मात्र औचित्य, उनके मूल्य की एक मात्र कसौटी, व्यक्तिगत मामलों के वर्णनों का नियमन करने की उनकी क्षमता होती है। यह मत कि ये शीघ्रलिपि के रजिस्टर या अमूर्त वर्णन होते हैं, उक्त मत का खण्डन करने के वजाय उसकी पुष्टि करता है। शीघ्रलिपि में, और अग्रथार्थ वक्तव्य प्रस्तुत ही क्यों किया जाये, अग्रथार्थ के साथ सम्बन्ध में वह उपकरण का कार्य नहीं करता?..

“अगर हम वैज्ञानिक निर्णय को एक कार्य के रूप में स्वीकार करते हैं, तो मान्य विज्ञानों की सामग्री के तर्क और आचार के तर्क के बीच कोई सीमा रेखा खींचने का कोई प्राण-अनुभव कारण नहीं रह जाता।...

“निस्सन्देह, यहाँ प्रस्तुत दृष्टिकोण निश्चित रूप में व्यवहारवादी है। किन्तु व्यवहारवाद के कुछ रूपों में अभिप्रेत अर्थों के सम्बन्ध में मैं पूर्णतः निश्चित नहीं हूँ। कभी-कभी उनकी यह मंशा प्रतीत होती है कि तर्कनापन्क और तर्कसगत वक्तव्य एक सीमा तक ठीक होते हैं, किन्तु उसकी निश्चित बाह्य सीमाएँ होती हैं, जिसके फलस्वरूप नाजुक अवसरों पर ऐसे विचारों का अवलम्बन करना पड़ता है, जो निश्चित ही अ-तर्कनापरक और अ-तर्कसगत प्रकार के होते हैं और इस अवलम्बन को चुनाव और 'क्रिया' के रूप में देखा जाता है। इन प्रकार व्यावहारिक और तार्किक एक-दूसरे के विरोधी हो जाते हैं। मैं जो कुछ स्थापित करने की चेष्टा कर रहा हूँ, वह इसके त्रिकुल विपरीत है। अर्थात् यह कि जो तार्किक है, वह व्यावहारिक की अन्तर्निहित या अगोचर अनिश्चितता होता है और इस तरह, व्यावहारिक रूप में कार्य करते समय वह स्वयं अपने तार्किक आधार और लक्ष्य की परिपूर्ति करता है। मेरा यह नातर्य नहीं है कि जिसे हम 'विज्ञान' कहते हैं, 'बाहरी' नैतिक विचार उसे मनमाना रीति से सीमित करते हैं और इसके फलस्वरूप विज्ञान का नैतिक क्षेत्र में प्रवेग नहीं

हो सकता, वरन् इसके विल्कुल विपरीत मेरा तात्पर्य है कि विज्ञान अनुभूत वस्तुओं के विश्व के साथ हमारे सम्बन्धों को नियन्त्रित करने की प्रणाली है और इस कारण ही नेतिक अनुभव को ऐसे नियमन की बहुत अधिक आवश्यकता है और 'व्यावहारिक' से मेरा तात्पर्य केवल अनुभूत मूल्यों में नियमित परिवर्तन से है।''

फिर 'स्टडीज इन लॉजिकल थियरी' में डुई ने विचारों के इस उपकरणवादी सिद्धान्त को तार्किक वस्तुओं के सिद्धान्त पर लागू किया। उन्होंने अपने तर्क को लॉट्जे की रचना 'लॉजिक' की आलोचना के रूप में प्रस्तुत किया। वे यह स्पष्ट करना चाहते थे कि लॉट्जे द्वारा विचार और उसकी विषय-वस्तु के मौलिक अलगाव की वस्तुपरक भाववादियों ने जो आलोचना की थी, उससे सहमत होते हुए भी वे उनके इस निष्कर्ष से सहमत नहीं थे कि विचार ही यथार्थ का 'निर्मायक' है। उन्होंने यह दर्शाया कि विचारों, अमूर्तों या 'तार्किक वस्तुओं' की अनुभव में विशिष्ट भूमिका है, अर्थात्, वे सम्भ्रमित क्रियाओं का स्पष्टीकरण करते हैं। इस प्रकार, बिना इस भाववादी सिद्धान्त को स्वीकार किये कि विचार ही यथार्थ हैं, वे लॉट्जे के विचार वनाम यथार्थ के द्वैत से बच सके। डुई और उनके सहयोगियों के लिये इसका अर्थ था, न केवल भाववाद में, वरन् सभी प्रकार की तत्वमीमासा से ज्ञान के सिद्धान्त की मुक्ति। इन्हें बुद्धि का एक विज्ञान प्राप्त हो गया था।

अगर विलियम जेम्स १९३८ में डुई की पुस्तक 'लॉजिक, दी थियरी ऑफ इन्वेंचयरी' (तर्क शास्त्र, अन्वेषण का सिद्धान्त) का प्रकाशन देखने को जीवित रहते, जिसे ज्ञान के प्रयोगवादी सिद्धान्त को पूर्णतम अभिव्यक्ति मिली है, तो शायद वे इस ग्रन्थ को उस 'अमर रचना' के सन्निकट पाने, जिसे लिखने के लिए वे जीवित नहीं रहे। डुई की 'लॉजिक' में जेम्स की कई विशिष्टियाँ मौजूद हैं। जेम्स ने लिखा—

"अगर मैं कर सकूँ, तो एक अन्य अमर रचना लिखना और प्रकाशित करना चाहता हूँ, जो 'प्रैग्मैटिज्म' से कम लोकप्रिय बल्कि अधिक मौलिक होगी। ऐसा प्रतीत होता है कि कोई भी इसे ('प्रैग्मैटिज्म' से) दूर तरह नहीं समझता— कहा जाता है कि यह इसी नियमों, विज्ञानों के कारणों और साधनों के उपयोग के लिए बनाया गया दर्शन है, जहाँ वस्तु, विचारों के सम्बन्ध में ज्ञान की

तैयार थे, जानने के कार्य के उससे अधिक सूक्ष्म और बारीक सैद्धान्तिक विश्लेषण से इसका विकास हुआ।”<sup>१</sup>

## अनुभव और प्रकृति

जब विलियम जेम्स मनोविज्ञान के अपने ‘प्राकृतिक विज्ञान’ के निरूपण में लगे थे, तो वे जानबूझ कर तत्वमीमासा की समस्याओं को अलग रखते रहे— स्वयं अपने मन से नहीं, जहाँ वे दृढ रूप में स्थित थी, वरन् मन के अपने विज्ञान से। सर्वप्रथम, उनका इरादा रीत्यात्मक अर्थ में अनुभववादी होने का था, और अपनी रचना ‘प्रिन्सिपिल्स ऑफ साइकॉलॉजी’ (मनोविज्ञान के सिद्धान्त) के पाठक को वे समय-समय पर सूचित करते रहे कि वे कुछ ऐसी समस्याओं को जिन्हें आनुभविक प्रमाण द्वारा मुलभाया नहीं जा सकता, ‘रचना के अन्त के लिये’ स्थगित कर रहे थे। किन्तु जब वे अन्त पर आये और अपना अन्तिम तत्वमीमासात्मक अध्याय ‘नेसेसरी टूथ्स ऐण्ड दी एफेक्ट्स ऑफ एक्स-पीरिएन्स’ (आवश्यक सत्य और अनुभव के प्रभाव) लिखा, तो सभी स्थगित समस्याओं की विवेचना सम्भव नहीं थी। अधिक से अधिक वे इतना ही कर सकते थे कि अनुभव में उठने वाली समस्याओं को प्राकृतिक तथ्य सम्बन्धी समस्याएँ बनाने के लिए उन्हें जिस रूप में ढालना आवश्यक था, उसे बतायें। इस ‘दार्शनिक’ समस्या को उन्होंने इस प्रकार निरूपित किया—

“हम वस्तुओं की आनुभविक व्यवस्था और उनकी तुलना की तर्कनापरक व्यवस्था में (अन्तर करते हैं) और यथासम्भव हम पहले को दूसरे में रूपान्तरित करने की चेष्टा करते हैं क्योंकि वह हमारी बुद्धि के अधिक अनुकूल है।

“वस्तुओं का ऐसे शब्दों में समावेश, जिनके बीच ऐसे वर्गीकरणात्मक सम्बन्ध, अपने दूरस्थ और बीच के व्यवहारों सहित कायम हो, वस्तुओं को एक अधिक तर्कनापरक योजना के अन्तर्गत लाने की एक रीति है।

“इस प्रकार प्रागनुभव या अन्त प्रज्ञात्मक रूप में आवश्यक गत्यों का एक बड़ा समूह है। सामान्यतः, ये केवल ‘तुलना’ के सत्य होते हैं और सर्वप्रथम ये मात्र मानसिक पदों के बीच सम्बन्धों को व्यक्त करते हैं। किन्तु प्रकृति इस प्रकार कार्य करती है जैसे उसके कुछ यथार्थ इन मानसिक पदों में एतन्त्र

हो। जहाँ तक वह ऐसा करती है, हम प्राकृतिक तथ्य के सम्बन्ध में प्राग-अनुभव स्थापनाएँ कर सकते हैं। विज्ञान और दर्शन दोनों का लक्ष्य है कि ऐसे पहचाने जा सकने वाले पदों की संख्या बढ़ाये। अभी तक भावनात्मक प्रकार के मानसिक पदों की अपेक्षा, यान्त्रिक प्रकार के मानसिक पदों की प्राकृतिक वस्तुओं के साथ एकरूपता दर्शित करना ज्यादा आसान साबित हुआ है।

“तार्किकता की अधिकतम व्यापक अभिधारणा यह है कि विश्व, ‘किसी’ आदर्श व्यवस्था के अनुरूप, पूरी तरह तार्किक रूप में बोधगम्य है। दर्शनों का सारा युद्ध आस्था के इस प्रश्न पर है।”<sup>१</sup>

इस प्रकार जेम्स एक ‘आदर्श व्यवस्था’ निर्मित करने के प्रयास के साथ ‘दर्शनों के युद्ध’ में प्रवेश करने को तैयार थे, ऐसी व्यवस्था जो यान्त्रिक व्यवस्था से अधिक व्यापक हो और परम दैववाद की व्यवस्था से कम कठोर हो। इस व्यवस्था को उन्होंने ‘मौलिक अनुभववाद’ कहा। इसका लक्ष्य एक रीतिविधान बनना नहीं था, बल्कि ‘मानसिक पदों से एकरूप देखी जा सकने वाली’ प्रकृति की एक व्याख्या बनना था।

अ-आनुभविक, ‘तत्त्वमीमासात्मक’ समस्याओं को साफ करने के लिए उन्होंने व्यवहारवाद निकाला। इसका उद्देश्य ‘दार्शनिक चर्चा’ को सुविधा और स्पष्टता प्रदान करना था। दुर्भाग्यवश, इसका परिणाम उलटा ही हुआ। यह विवाद का एक और प्रश्न बन गया, जिन आस्थाओं की प्रामाणिकता जाँची नहीं जा सकती, उनका ‘श्रीचित्य सिद्ध करने की एक और योजना बन गयी। रीत्यात्मक विवाद के सम्भ्रमों और उलझनों के बीच, जहाँ तक हो सकता था, जेम्स ने अपनी दार्शनिक व्यवस्था को आगे बढ़ाया।

व्यवहारवाद से अधिक गम्भीर बाधा भी, चेतना की प्रकृति की समस्या, जो उनके समकालीन अन्य लोगों की भाँति जेम्स को भी बार-बार परेशान करती रही और जिसे वे कभी इस प्रकार हल नहीं कर पाये कि उनमें उन्हें स्वयं सन्तोष हाता। चेतना के ‘कार्य’ का विश्लेषण उन्होंने पर्याप्त रूप में कर लिया था। चेतना ‘तथ्यों के लिए लड़ने वाली’ है या कम से कम ‘ऐसी प्रतीत होती थी’। लेकिन चेतना का ‘अस्तित्व — वह क्या हो सकता था? इस समस्या के साथ उनके सुधार का उनका अपना निवृत्त विनादपूर्ण उँग में प्रदर्शित करता है कि मौलिक अनुभववादी हाना चित्तना कठिन है। उन्हें चेतना का वस्तु एक ‘दान’ के रूप में, निरन्तर चलने वाली वस्तु के रूप में प्रश्न में मकनना

१. प्रिन्सिपल जेम्स, ‘दो प्रिन्सिपल ऑफ माइक्रानांती (न्यूयार्क, १९००),

मिली थी, जिसके हिस्से अगागि रूप में सम्बन्धित थे और इस कारण जिससे एक 'अग' के रूप में कार्य करने की अपेक्षा की जा सकती थी। किन्तु जब उन्होंने इस एकीकृत मानसिक क्रिया का मेल भौतिक विश्व के साथ बिठाने की चेष्टा की, जिसके तत्व आगपिक थे और जिसके सम्बन्ध 'वाह्य' थे तो उन्होंने देखा कि उनका यह कार्य दुष्कर था।

“करणिकात्मक या यान्त्रिक दर्शन के सिद्धान्तों के अनुसार, अलग-अलग अणु, या अधिक से अधिक जीव-कोष ही, एकमात्र यथार्थ हैं। 'मस्तिष्क' में उनका सग्रह सामान्य बोली की एक कल्पना है। ऐसी कल्पना किसी भी मानसिक स्थिति के वस्तुपरक रूप में यथार्थ प्रतिरूप का स्थान नहीं ले सकती। केवल कोई सचमुच भौतिक तत्व ही ऐसा कर सकता है। किन्तु आणविक तथ्य ही एकमात्र असली भौतिक तथ्य है। फलस्वरूप, ऐसा प्रतीत होता है कि अगर हम कोई प्राथमिक मनो-भौतिक नियम बनाना ही चाहे, तो हमें पीछे जाकर पुन मनो तत्व सिद्धान्त<sup>१</sup> जैसी किसी वस्तु का सहारा लेना पड़ेगा, क्योंकि अणविक तथ्य, 'मस्तिष्क का एक तत्व होने के कारण, स्वभावतः सम्पूर्ण विचारों के बजाय, विचार के तत्वों के अनुरूप प्रतीत होता है।

“तब हम क्या करें? इस विन्दु पर आकर, बहुतेरे लोग अज्ञेय के रहस्य को सोत्साह स्वीकार करके और ऐसे सिद्धान्त के हाथों अपनी उलझनों को अन्तिम रूप से साँपने में जैसी हमसे अपेक्षा की जाती है, उस तरह 'चकित' होकर चैन की साँस लेंगे। अन्य लोग प्रसन्न होंगे कि जिस परिमित और अलगावपूर्ण दृष्टिकोण को लेकर हमने आरम्भ किया था, उसके अन्तर्विरोध अन्ततः सामने आ गये हैं और वह शीघ्र ही हमें द्वन्द्वात्मक रीति से किसी 'उच्चतर संश्लिष्ट' की ओर ले जायेगा, जिसमें असंगतियाँ परेशान करना बन्द कर देती हैं और तर्कों विध्वंस की स्थिति में आ जाता है। यह एक स्वभावगत दोष हो सकता है, किन्तु बौद्धिक पराजय में आनन्द लेने के ऐसे तरीकों का सहारा मैं नहीं ले सकता। इनसे केवल आध्यात्मिक बेहोशी उत्पन्न होती है। इससे अच्छा है कि हमेशा तीखी धार पर रहे, समस्या को सुलझाने के अन्तहीन प्रयास में लगे रहे।...”<sup>२</sup>

“यथासम्भव ईमानदारी और धीरज के साथ, मैं वर्षों तक इस समस्या में लडता रहा। इस कठिनाई के सम्बन्ध में स्वयं अपने मन में उठने वाले विरोधी विचारों से और टिप्पणियों व यादियों से मैंने सँकड़ो सके भर डाले। कई

१. मनो-तत्व सिद्धान्त—यह सिद्धान्त कि मानसिक अस्तित्व का कोई आद्यरूप ही यथार्थ है, और भौतिक द्रव्य उसी का एक पक्ष है। —अनु०

२. वही, खण्ड एक, पृष्ठ १७८-१७९।

चेतनाएँ, एक ही समय में, एक चेतना कैसे हो सकती हैं ? एक और वही एक तथ्य, अपना अनुभव इतनी भिन्न रीतियों से कैसे कर सकता है ? सारा सघर्ष व्यर्थ हुआ । मैंने अपने को गतिरोव की स्थिति में पाया । मैंने देखा कि मेरे सामने दो ही रास्ते थे । या तो मैं 'आत्मा के विना मनोविज्ञान' को अन्तिम रूप से त्याग दूँ, जिसके साथ मेरी सारी मनोवैज्ञानिक और काँण्टवादी शिक्षा ने मुझे बाँध रखा था, अर्थात्, संक्षेप में, मानसिक स्थितियों के ज्ञान के लिए मैं आध्यात्मिक कारको को वापस ले आऊँ, कभी अलग-अलग तो कभी संयुक्त रूप में । या फिर मैं स्पष्टतः स्वीकार कर लूँ कि समस्या का हल असम्भव है और तब या तो अपने बुद्धिवादी तर्कशास्त्र को, एकरूपता के तर्कशास्त्र को छोड़ दूँ और तर्कना के किसी उच्चतर (या निम्नतर) रूप को स्वीकारूँ, या अन्ततः इस तथ्य का सामना करूँ कि जीवन तार्किक दृष्टि से अ-तर्कनापरक है ।...

"जहाँ तक मेरा सम्बन्ध है, मैंने अपने को 'इस तर्कशास्त्र को' साफ-साफ, प्रत्यक्ष रूप में और हमेशा के लिए 'छोड़ देने को' मजबूर पाया । मानव जीवन में इसकी एक अनश्वर उपयोगिता है, किन्तु यह उपयोगिता यथार्थ की सारभूत प्रकृति से हमारा सैद्धान्तिक परिचय कराने की नहीं है ।...

"मैं अभी भी मुक्त न होता, इतने हल्के दिल से तर्कशास्त्र को अधीनता का स्थान न देता, या दर्शन के अधिक गम्भीर क्षेत्र से हटा कर उसे सरल मानवी व्यवहार के जगत् में अपना उपयुक्त और आदरणीय स्थान लेने को न भेजता, अगर मैं एक अपेक्षतया युवा और अत्यधिक मौलिक फ्रांसीसी लेखक, प्रोफेसर हेनरी वॉगनन से प्रभावित न होता । उनकी रचनाएँ पढ़ कर ही मैं साहसी बनता हूँ ।...

"मेरे अपने विचार को इतने दिनों तक शिकजे में जकड़ रखने वाली विशिष्ट बुद्धिवादी कठिनाई की... यह समझ पाने की असम्भवता कि 'मुझ्कारा' अनुभव और 'मेरा' अनुभव, जो अपनी 'इस रूप में' परिभाषा के अनुसार एक-दूसरे के प्रति सचेत नहीं हैं, फिर भी, किस प्रकार, उसी समय एक विश्व-अनुभव के सदस्य हो सकते हैं, जिसकी स्पष्ट परिभाषा यह है कि उनके बारे में अग एकदूसरे के चेतन या ज्ञात हैं ।"

जेम्स की द्विविधा इन कारणों इतनी प्रभेद्य हो गयी थी कि उन्होंने 'साइकोनाजी' और 'प्युरिनिस्टिक यूनियन' के बीच के बीच मानों में, इन मान्यता का परिचय कर दिया था—जो 'साइकोनाजी' के मध्य 'द्वय दार्शनिक

१. विनियम जेम्स, 'द प्युरिनिस्टिक यूनियन' (न्यूयॉर्क, १९०८), पृष्ठ

विचारधारा की आधारभूत मान्यता' थी—कि चेतन अस्तित्व का एक अलग प्रकार है और इसके स्थान पर चेतना के एक सम्बन्धात्मक सिद्धान्त को स्वीकार कर लिया था। 'साइकॉलॉजी में भी इसके संकेत मिलते हैं कि इस रूढ़ मान्यता के सम्बन्ध में उन्हें शंका थी। समान्तरवाद की द्विविधा से बचने की सम्भावना उन्होंने इस नये 'पिछले दरवाजे' में देखी थी कि वे अस्तित्व के दोनो प्रकारों के एक-दूसरे के लिए वाह्य होने से इनकार करें। किन्तु वे यह निश्चय नहीं कर पाये कि दोनो में प्रथम कौन है। 'साइकॉलॉजी' में वे पूरी पुस्तक में ही बारी-बारी से कार्यात्मक जीव-वैज्ञानिक दृष्टि और अन्तर्मुखी, 'विचार की धारा' वाली दृष्टि अपनाते हैं। दोनो 'ही' आनुभविक दृष्टियाँ थी, किन्तु उनमें सगति तभी तक थी जब तक जेम्स ने 'दार्शनिक' प्रश्नों को अलग रखा और यह मानते रहे कि उनका सम्बन्ध एक वस्तुनिष्ठ, प्राकृतिक विज्ञान से है। हर पाठक जानता था और पाठको से अधिक स्वयं जेम्स जानते थे कि कभी न कभी उन्हें तत्व-मीमासा के प्रश्न पर राय बनानी पड़ेगी।

निश्चय १९०४ में उनके लेख "डॉ. कान्सासनेस एक्जिस्ट" (क्या 'चेतना' का अस्तित्व है?) में प्रकट हुआ। यह लेख उनकी पुस्तक 'एसेज इन रैडिकल एम्पिरिसिज्म' (मौलिक अनुभववाद के निबन्ध) का प्रारम्भिक अध्याय था। यहाँ भी जेम्स स्वयं अपना इतिहास बताते हैं—

"जैसा आपको कुछ उन लेखों से पता चलेगा जो मैं पिछले दिनों आपकी भेजता रहा हूँ, मैं मनोवैज्ञानिक रीतियों से बिल्कुल अलग होकर काम करने लगा हूँ। मेरी रूचि एक तत्वमीमासात्मक व्यवस्था ('मौलिक अनुभववाद') में है, जो मेरे अन्दर निर्मित होती रही है। वस्तुतः इतनी रूचि मुझे पहले कभी किसी चीज में नहीं रही। .."१

"पिछले बीस वर्षों से मेरे मन में 'चेतना' के अस्तित्व रूप के बारे में शंका रही है। पिछले सात या आठ वर्षों से मैं उसके अस्तित्व की बात अपने छात्रों के समक्ष रखता रहा हूँ और अनुभव के यथार्थों में उसके व्यावहारिक पर्याय बताने की चेष्टा करता रहा हूँ। मेरा ख्याल है अब समय आ गया है कि इसे खुलेआम और सर्वत्र त्याग दिया जाये।

"चेतना' का अस्तित्व है, इससे सीधे इनकार करना, देखने में इतना अनर्गल प्रतीत होता है—क्योंकि 'विचारों' का अस्तित्व है, इससे इनकार नहीं किया जा सकता—कि मुझे भय है कि कुछ पाठक मेरी बात इसके आगे नहीं पढ़ेंगे। मैं

१ राल्फ वार्टन पेरी, 'दी थॉट ऐण्ड कैरेक्टर ऑफ विन्डियम जेम्स' (बोस्टन, १९३५), खण्ड २, पृष्ठ ३८७।

तत्काल ही बता दूँ कि इस शब्द से किसी अस्तित्व का बोध होने को ही मैं अस्वीकार करता हूँ, किन्तु पूरे जोर के साथ आग्रह करता हूँ इससे एक कार्य का बोध होता है।...

“मौलिक होने के लिए, कोई अनुभववादी अपनी निर्मितियों में किसी ऐसे तत्व को सम्मिलित नहीं कर सकता जो प्रत्यक्ष रूप में अनुभूत न हो और न किसी प्रत्यक्ष रूप में अनुभूत तत्व को छोड़ सकता है। ऐसे दर्शन के लिए ‘अनुभवों को जोड़ने वाले सम्बन्धों का स्वयं भी अनुभूत सम्बन्ध होना आवश्यक है और किसी भी प्रकार के अनुभूत सम्बन्ध की व्याख्या उतने ही ‘यथार्थ’ रूप में करनी आवश्यक है, जैसे व्यवस्था में किसी अन्य वस्तु की’।...

“अब, वावजूद इसके कि सयोजक और वियोजक सम्बन्ध अनुभव के पूर्णतः समंग भागों के रूप में प्रस्तुत होते हैं, साधारण अनुभववाद में हमें यह प्रवृत्ति होती है कि वह वस्तुओं के सयोजनों को छोड़कर, वियोजनों पर ही सर्वाधिक आग्रह करता है।...

“यहाँ नैरन्तर्य एक निश्चित प्रकार का अनुभव है। उतना ही निश्चित जितना विच्छेद-अनुभव, जिससे वचना में उस समय असम्भव पाता हूँ, जब मैं अपने किसी अनुभव से आपके किसी अनुभव में सक्रमण करना चाहूँ। इस मामले में मुझे चल कर फिर रुकना पड़ता है, जब मैं एक जी गयी वस्तु से एक अन्य केवल अवधारित वस्तु को गुजरता हूँ।”

वस्तुतः जेम्स ने किया यह था कि उन्होंने चेतना में नैरन्तर्य के मनोवैज्ञानिक सिद्धान्त को विस्तार दे कर, उसे ‘वस्तुओं और विचारों’ के बीच अस्तित्व में नैरन्तर्य का तत्वमीमासात्मक सिद्धान्त बना दिया। जिस सामान्य विषय में हम लोगों का अस्तित्व वस्तु और विचारक दोनों रूपों में होता है, उसे उन्होंने ‘शुद्ध अनुभव के विश्व’ के रूप में देखा, अनुभव का ऐसा विश्व जो माय ही, अलग में किसी का अनुभव नहीं था। व्यवहारवादी तर्क के प्रयोग में उन्हें ‘तटस्थ’ अनुभव की ऐसी अभिधारणा का समर्थन करने में सहायता मिली।

“आपनी वस्तुएं बारम्बार वही होती हैं जो मेरी। अगर मैं आप में पृथक् हूँ कि आपको कोई वस्तु ‘कहाँ’ है, मिमाल के लिए हमारा पुगना भोग्यत्व हाल, तो आप ‘अपने’ हाथ से, जिसे मैं देखता हूँ, ‘मेरे’ भोग्यत्व हाल का इंगित करते हैं। अगर आप अपने विश्व में किसी वस्तु को परिवर्तित करा है, मिमाल के लिए, मेरी दृष्टिकोण में भोग्यत्व युक्ति है, तो ‘मेरी’ भोग्यत्व

१. विलियम जेम्स, ‘एमेड इन रैडिकल एग्जिस्टेंसियलिज्म’ (न्यूयॉर्क, १९१२), पृष्ठ ३, ४०, ४२-४३, ४१६

‘अपने-आप’ बुझ जाती है। आपके अस्तित्व का अनुमान मैं इसी से लगाता हूँ कि आप मेरी वस्तुओं को बदलते हैं। अगर आपकी वस्तुओं का मेरी वस्तुओं से सम्मिलन नहीं होता, अगर वे उस एक ही स्थान पर नहीं होती जहाँ मेरी हैं, तो उनका विध्यात्मक रूप में कही अन्यत्र होना प्रमाणित करना पड़ता। किन्तु उनका कोई अन्य स्थान निर्देशित नहीं किया जा सकता। अतः उनका स्थान एक ही होगा, जैसा कि प्रतीत होता है।

“अतः व्यवहार में, हमारे मन वस्तुओं के जगत् में मिलते हैं, जो उनके लिये सामान्य होती है।”<sup>१</sup>

अगर मौलिक अनुभववाद केवल यह सामान्य-बुद्धि का यथार्थवादी दृष्टिकोण होता कि ‘हमारे मन वस्तुओं के जगत् में मिलते हैं’ तो उसमें एक तत्वमीमासा के रूप में उतनी नवीनता न होती, जितनी व्यवहारवादी पद्धति में है, जिसके द्वारा उसका समर्थन किया गया है। किन्तु जेम्स के लिए, मन के भावित हुए बिना उसका ‘प्रत्यक्ष अनुभव’ नहीं किया जा सकता था। उनके अनुभववाद में भावना-जगत् का चरम स्थान था और चेतना के अस्तित्व में अपने विश्वास का परित्याग कर देने के बाद भी, उन्होंने क्रिया, प्रयास और सम्बन्ध की ‘भावनाओं’ पर जोर दिया। उन्होंने भावात्मक अनुभव के क्षेत्र पर जोर दिया, क्योंकि परम्परागत रूप में प्रकृतिवादी इसे वस्तु-जगत् से अलग रखते थे और इस कारण कि वे रॉयस के इस मत से सहमत थे कि ‘वर्णन के विश्व’ की अपेक्षा ‘परिवोध के विश्व’ में अनुभव का एकीकरण अधिक तत्काल हो सकता था।

“‘विश्व’ निश्चय ही ‘सम्पूर्ण’ विश्व है, जिसमें हमारी मानसिक प्रतिक्रिया भी शामिल है। विश्व से अगर हम इसे ‘निकाल दें’ तो वह एक अमूर्तन रह जाता है, किन्हीं उद्देश्यों के लिए उपयोगी, किन्तु हमेशा आवरित हो सकने वाला। शुद्ध प्रकृतिवाद निश्चय ही अधिक व्यापक उद्देश्यात्मक या परिवोधक निर्धारणों में, आवरित हो सकने वाला होता है। अधिकांश व्यक्ति उसे इस प्रकार घेरने की चेष्टा करते हैं। आप इस प्रकार बात करते हैं जैसे सत्य के दृष्टिकोण से ऐसे प्रयोग पहले से ही त्याज्य हो किन्तु हम व्यवहारवादी न केवल इनमें उचित समझते हैं, वरन् यह भी कहते हैं कि स्वयं प्राकृतिक विश्व की संरचना को उनमें परिवोधात्मक सत्य के समकक्ष लाकर ही समझा जा सकता है।”<sup>२</sup>

अब उन्होंने चेतना के एक ‘मातृ-समुद्र’ में निजी अनुभव के विलय या चेतन के ‘संयोजन’ के अर्थ में ‘मनो के मिलने’ की मनोवैज्ञानिक सम्भावना को देखा।

१. वही, पृष्ठ ७६।

२. पेरी की पुस्तक, खण्ड २, पृष्ठ ४७६।

उन्होंने सर्व-मनोवाद को हमेशा गम्भीरता से लिया था और अब उन्हें भय था कि कहीं उनकी स्थिति मानसिक एकतत्त्ववाद की न हो जाये, जिसमें वैयक्तिकता का उसी प्रकार पूर्ण लोप हो जाता है, जैसे भाववादियों के 'परम अनुभव' में या निर्वाण के समुद्र में। मनो के 'संयोजन' को स्वीकार करने के बाद वे अपनी 'बहुत्ववादी सृष्टि' और व्यक्तिवाद का समर्थन कैसे कर सकते थे? क्या उनकी नैरन्तर्य की तत्व-मीमांसा उनके नैतिक दर्शन के अनियतत्ववाद को खतरे में डाल रही थी?

“परम वैसा असम्भव अस्तित्व नहीं है जैसा मैं कभी सोचता था। मानसिक तथ्य, एक ही समय में, अलग-अलग और इकट्ठे, दोनों रूपों में कार्य करते हैं। और हम परिमित मनो को, साथ-साथ ही, एक अतिमानवी बुद्धि में एक-दूसरे की सह-चेतना हो सकती है। केवल, परम की ओर से बलात्-आवश्यकता के अत्युक्तिपूर्ण दावों का ही प्रागनुभव तर्कों के द्वारा खण्डन करना आवश्यक है। सादृश्य या आगमन के आधारों पर अपनी सम्भाव्यता प्रस्तुत करने की चेष्टा करने वाली स्थापना के रूप में, यह उचित है कि हम परम के पक्ष को धैर्य से सुनें।...

“जो कुछ भी विशिष्ट, वैयक्तिक और अस्वास्थ्यकर है, उसके प्रति तर्कना-वाद के तिरस्कार के बावजूद, वह सारा प्रमाण जो हमारे पास है, हमें बड़ी तेजी से इस विश्वास की ओर ले जाता प्रतीत होता है कि किसी प्रकार का अति मानवी जीवन है, जिसके साथ हम अनजाने में ही सह-चेतन हो सकते हैं। सृष्टि में हम वैसे ही हो सकते हैं जैसे हमारे पुस्तकालयों में कुत्ते और विल्लियाँ, जो किताबों को देखते हैं और बातचीत सुनते हैं, किन्तु इस सब के अर्थ का उन्हें जरा भी ज्ञान नहीं होता।”<sup>१</sup>

विलियम जेम्स अन्त तक इस प्रकार परिकल्पनाएँ करते रहे। उनका अनुभववाद उनकी आश्चर्यजनक कल्पना और अत्यधिक सहिष्णुता द्वारा मस्कारित था। कोई भी 'तार्किक दृष्टि से' सम्भव वस्तु, गम्भीरता में विचार करने योग्य सुझाव के रूप में इन्हें आकर्षित करती थी। उनके अनुभव की अपेक्षा, उदात्त मन या जिनने उनके विश्व को उन्मुक्त रखा।

पीयर्स की नैरन्तर्य की अनुभवादी तत्व-मीमांसा ने जेम्स की तन्व-मीमांसा में विलम्बित भिन्न दिशा ली। उनकी दार्शनिक व्यवस्था अनुभव या तन्व-मीमांसात्मक विवरण नहीं थी, बल्कि वैज्ञानिक अन्वेषण की भूमिका के रूप में, अनुभव का एक नकशा थी। उन्होंने इसे पदार्थों के परास्तरवादी निपटन के स्थान पर

१. जेम्स, 'एमेस इन गैडिकन एम्पिरिजिज्म : ए एक्सप्लेनैटिव प्रोविजन',  
खण्ड २, पृष्ठ २६२-२६३, ३२६।

रखा। उन्होंने इसे घटना-क्रिया-विज्ञान, या दृश्यमान-परीक्षण कहा। पीयर्स की शब्दावली में, मन की कोई भी वस्तु घटना या दृश्यमान है, उसका यथार्थ चाहे जो भी हो। अनुभव के सर्वाधिक सामान्य लक्षणों का निरीक्षण, स्वयं अनुभव द्वारा ही हम पर आरोपित एक अनुशासन है, क्योंकि भविष्य के उपद्रवों का पूर्वानुमान लगाने और उन्हें शासित करने के लिए, तथ्य हमें अपने मनोराज्य जगत् का पुनर्निर्माण करने को बाध्य करते हैं।

“हम दो ससारों में रहते हैं, एक तथ्य का ससार और दूसरा मनोराज्य का ससार। हममें से हर एक यह सोचने का अभ्यस्त है कि वह अपने मनोराज्य के संसार का जनक है। उसके आदेश देते ही, वह ससार बिना प्रतिरोध और बिना प्रयास के अस्तित्व में आ जाता है और यद्यपि यह बात सत्य से इतनी दूर है कि मुझे भय है कि पाठक के श्रम का अधिकांश मनोराज्य के ससार में ही लग जाता है, फिर भी, प्रथम अनुमान के रूप में यह सत्य के काफी निकट है। इस कारण हम मनोराज्य के जगत् को आन्तरिक जगत् कहते हैं और तथ्य के जगत् को बाह्य जगत्। इस बाह्य जगत् में, हममें से हर एक केवल अपनी ऐच्छिक पेशियों का ही स्वामी होता है, अन्य किसी वस्तु का नहीं। किन्तु मनुष्य चतुर है और इसे अपनी आवश्यकता से कुछ अधिक बना लेता है। इसके आगे, वह अपने ऊपर सन्तुष्टि और अभ्यास का आवरण डाल कर, कठोर तथ्य की नोकों से अपनी रक्षा करता है। इस आवरण के बिना, वह अपने आन्तरिक जगत् को बहुधा बुरी तरह अस्त-व्यस्त पाता और बाहर से विचारों के कठोर अतिक्रमण उसके आदेशों को उलट देते। हमारी विचार-प्रणालियों के ऐसे बलात् सशोधन को मैं तथ्य-जगत् या ‘अनुभव’ का प्रभाव कहता हूँ। किन्तु ये अतिक्रमण बचा हो सकते हैं, इसका अनुमान लगा कर और हर ऐसे विचार को अपने आन्तरिक जगत् से बाहर रख कर, जिसके इस प्रकार अस्त-व्यस्त हो जाने की सम्भावना हो, वह अपने आवरण की मान्यता कर लेता है। अनुभव के कुसमय पर आने की प्रतीक्षा करने के बजाय, वह उसे ऐसे समय उत्तेजित करता है जब उससे कोई हानि नहीं हो सकती और अपने आन्तरिक जगत् के शासन में तदनुसार परिवर्तन कर लेता है।”<sup>१</sup>

घटना-क्रिया-विज्ञान, दर्शन के तीन अंगों में प्रथम है और निम्नलिखित योजना के अनुसार विज्ञानों से सम्बन्धित है—

१. चार्ल्स हार्टशॉर्न और पॉल वीस द्वारा सम्पादित, क्लेकटेड पेपर्स ऑफ चार्ल्स सैण्डर्स पीयर्स (कैम्ब्रिज, १९३१-३५), खण्ड १, पृष्ठ ३२१।

### सैद्धान्तिक विज्ञान

#### १. अन्वेषण ( निरीक्षण के विज्ञान )

(क) गणित ( काल्पनिक वस्तुओं का निरीक्षण )

(ख) दर्शन ( सामान्य निरीक्षण, अर्थात् साधारण निरीक्षण जिसमें किन्हीं विशेष उपकरणों या प्रविधियों की आवश्यकता नहीं होती )

(१) आवश्यक ( सार्विक अनुभव का निरीक्षण )

(क) घटना-क्रिया-विज्ञान

(ख) आदर्शक विज्ञान ( तर्कशास्त्र, नीतिशास्त्र, सौन्दर्य-शास्त्र )

(ग) तत्व-मीमांसा ( जिसे पुराने लोग 'भौतिकी' कहते थे, सामान्य प्राकृतिक विज्ञान )

(२) 'भौतिक रूप में महत्वपूर्ण सत्य और भावुक अनुदारता', 'भौतिक रूप में महत्वपूर्ण विषयों के सम्बन्ध में सारी बुद्धिपूर्ण बात अतिसामान्य होगी, उनके बारे में सारे तर्क असंगत होंगे और उनका सारा अध्ययन संकीर्ण और गन्दा होगा ।

#### २. समीक्षा

##### व्यावहारिक विज्ञान

"शिक्षण-शास्त्र, सुनारी, गिष्ठाचार, कवूतरवाजी, हिसाब-किताब, घड़ीसाजी, सर्वेक्षण, नौकाचालन आदि...में स्वीकार करता हूँ कि इसकी बहुसंख्यी भीड़ मुझे बिल्कुल सम्भ्रमित कर देती है ।"<sup>१</sup>

सार्विक अनुभव के सर्वाधिक सार्विक पक्षों के सामान्य निरीक्षण से हमें तीन पदार्थ मिलते हैं—गुण, तथ्य और विचार, जिन्हें पीयर्स मुविद्या के लिए प्रथमता, द्वितीयता और तृतीयता कहते हैं ।

पीयर्स के पदार्थ-सिद्धान्त के चिह्न तो १८६० में भी देखे जा सकते हैं, जब उन्होंने गणित में चिह्नों, सूत्रों और प्रतीकों के बीच अन्तर किया और १८९७ में भी, जब उन्होंने 'लक्षणों' का वर्गीकरण गुणों, सम्बन्धों और निष्पत्तियों में किया ।<sup>२</sup> किन्तु अपने व्यवस्थित घटना-क्रिया-विज्ञान का आरम्भ उन्होंने १८६०

१. वही, खण्ड १, पृष्ठ ६७७, २४६ ।

२. वही, खण्ड १, पृष्ठ ५६०-५६७ । पीयर्स ने इनका वर्णन किया है कि युवावस्था में किम प्रकार अपने गणितीय विना की प्रेरणा ने उन्होंने कांस्ट के पदार्थों के सिद्धान्त का अध्ययन किया और इन नवीन पर पशुवे कि कांस्ट का यह पद्यन सहो या कि विचारों के पदार्थ का प्रसार में औपचारिक वर्णशास्त्र पर निर्भर होने है और फिर किम प्रकार आरम्भ और उन्म स्थांशम के अध्ययन

के लगभग किया, जब उन्होंने 'ए गेस ऐट दी रिडिल' ( पहली बूझने की एक चेष्टा ) शीर्षक रचना का मसौदा तैयार किया । इस मसौदे के आरम्भ में उन्होंने कहा, "और यह पुस्तक अगर कभी लिखी गयी और अगर मैं ऐसा करने की स्थिति में हुआ तो शीघ्र ही लिखी जायेगी, तो काल के जन्मों में से एक होगी ।"<sup>१</sup> उन्ही की शब्दावली का प्रयोग करते हुए, इस पहले मसौदे को हम प्रसव-पीड़ा कह सकते हैं । इसमें वे बहुतेरी चतुर परिकल्पनाएँ प्रस्तुत करते हैं और हेत्वनुमान से लेकर जीव-द्रव्य तक हर प्रकार की विशिष्ट विषय-वस्तु पर अपने तीन पदार्थों को लागू करते हैं । किन्तु शताब्दी के अन्तिम दशक में उन्होंने गणित के तर्कशास्त्र के सम्बन्ध में इस सिद्धान्त को अधिक व्यवस्थित रूप में विकसित किया । १९०२ में घटना-क्रिया-विज्ञान उनके 'सूक्ष्म तर्कशास्त्र' ( माइन्ट लॉजिक ) का एक प्रमुख अंग बना और १९०३ में उन्होंने उसे 'व्यवहारवाद सम्बन्धी भाषण' ( लेक्चर्स ऑन प्रैग्मैटिज्म ) में स्थान दिया ।

पीयर्स का दृश्यमान् परीक्षण ( या घटना-क्रिया-विज्ञान ) वह नहीं है जिसे आजकल सामान्यतः घटना-क्रिया-विज्ञान के रूप में जाना जाता है । यह किसी विशिष्ट विषय-वस्तु का घटना-क्रिया-विज्ञान नहीं है, दृश्य-घटनाओं का घटना-क्रिया-विज्ञान तो बिल्कुल ही नहीं है । यह 'जो प्रकट होता है उसका कथन' नहीं है, वरन् 'जो प्रतीत होता है उसका अध्ययन' है । यह किसी दी हुई वस्तु का वर्णन, या किसी तथ्य का आग्रह नहीं है, वरन् एक विश्लेषण है । अन्य घटना-क्रिया-विज्ञानों से यह इस अर्थ में मिलता है कि इसमें यथार्थ का कोई सिद्धान्त सम्मिलित नहीं है । अपने सिद्धान्त का विस्तृत विकास करते हुए पीयर्स ने घटनाओं के पूर्णतः आकारी विश्लेषण और उनके वस्तुपरक विश्लेषण में अन्तर किया । एकसूत्र, द्विसूत्र और बहुसूत्र ये आधारभूत आकारी गठन हैं, किन्तु बहुसूत्रों को सयोजित त्रिसूत्रों में विश्लेषित किया जा सकता है । एकसूत्र व्यक्ति हैं । द्विसूत्र ध्रुवीय सम्बन्धी होते हैं । त्रिसूत्र व्याप्तियाँ होते हैं । उदाहरण के लिए, मैं एक गणितीय मिसाल हूँ जिसका प्रयोग पीयर्स ने नहीं किया है ।

के द्वारा वे एक तार्किक और तत्त्वमीमासात्मक रहस्यवाद पर पहुँचे । उनका निबन्ध 'ऑन ए न्यूलिस्ट ऑफ कैटेगोरीज' ( पदार्थोंकी नयी सूची पर ) अमेरिकन ऐकेडेमी ऑफ आर्ट्स ऐण्ड सायन्सेज की १८६७ की 'प्रोसीडिंग्स' ( कार्यवाही ) में छपा था । १८६३ में उनका इरादा उसे अपनी रचना 'ग्राउंड लॉजिक' का पहला अध्याय बनाने का था ।

१. वही, खण्ड १, पृष्ठ १८१ एन० । छठे अध्याय में 'ब्रह्माण्डीय दर्शन' के अन्तर्गत भी देखिए ।

अगर क, ख, ग तीन बिन्दु हों, तो ये बिन्दु एकसूत्र हैं, क ख, ख ग और क ग रेखाओं के अन्तिम बिन्दु, जोड़ो में, द्विसूत्र हैं और क ख ग त्रिकोण का क्षेत्रफल त्रिसूत्र है। जब इन गठनात्मक अन्तरो की, जो सांख्यिक रूप में किसी भी घटना पर लागू किये जा सकते हैं, किसी घटना के वस्तुपरक 'तत्वों' के रूप में व्याख्या की जाये, तो उनसे हमें गुण, तथ्य और नियम के आधारभूत 'तत्वमीमाणात्मक' अन्तर प्राप्त होते हैं। उदाहरण के लिए, अपनी गुणात्मक अद्वितीयता में भावनाएँ व्यक्ति हैं, घटनाएँ या तथ्य नहीं। इस रूप में वे शाश्वत हैं, दुहरायी जा सकने वाली हैं, 'मात्र सम्भाव्य जिनकी सिद्धि आवश्यक नहीं' हैं, ताकिक दृष्टि में सामान्य नहीं हैं, सुख या पीड़ाएँ नहीं हैं, वे घटित न होने वाली, मात्र 'ऐसापन' हैं। 'मात्र सम्भाव्यता विना किसी सिद्धि के चल जाती है।' किन्तु तथ्य, घटनाएँ, अस्तित्व, अपनी प्रकृति में द्विसूत्रीय, ध्रुवीय होते हैं, उनमें सत्य, तनाव, सकल्प का समावेश होता है। विचार या अर्थ त्रिसूत्री होते हैं, उनमें निरूपण, आदत, सामान्यता का समावेश होता है। इस प्रकार हम तत्व-मीमाणात्मक दृष्टि से 'होने' के तीन मूल प्रकार देख सकते हैं—सम्भवता, अस्तित्व और सामान्यता।

कही-कही पीयर्स ने सुझाया कि पदार्थों का विकास एक-दूसरे से हुआ और इस प्रकार अपने घटना-क्रिया-विज्ञान को अपने विकास सिद्धान्त में जोड़ने की चेष्टा की।

“जब मैं कहता हूँ कि शून्यता, एकसूत्र की सम्भवता है, कि इकाई, द्विसूत्र की सम्भवता है, आदि, तो ऐसे कथनों का स्वर हीगेलवादी प्रतीत होता है। निस्सन्देह, उनको आन्तरिक प्रकृति वही है। ऐसे अर्थों में मैं एक विकास-क्रम में अनुसार चलता हूँ—सम्भवता से वास्तविकता का विकास होता है। हीगेल भी ऐसा ही करते हैं। हर पदार्थ पर वे पिछले पदार्थों ने चत कर जैसे 'अगता'। पुनः कर पहुँचते हैं। अगले को लाने की और उसके जाने पर उसे पहचानने की उनकी प्रक्रिया क्या ( है ), वह चाहे जिनकी भी महत्वपूर्ण बात हो, अपने-आप एक विस्तार की बात है, जिसमें मैं कभी उन महान् आदर्शवादी में महमत् होता हूँ और कभी मेरा मार्ग उनसे भिन्न होता है। ऐसा हम फारस हि मेरी अपनी प्रणाली तर्कान्त के व्यापक सिद्धान्त के अधिक विमर्शपूर्ण परीक्षण का परिणाम है ( जिनमें हीगेल का युग, विमेयन, उनका अपना देश और उनमें भी अधिक वे स्वयं निरिचा रूप में दुर्बल थे )। फलस्वरूप मेरी प्रणाली का एक अर्थात् व्यापक है, उसमें वैभिन्न्य की ऐसी क्षमता है जिसमें वह अपने का मूल अन्तर्गत

के किसी विशेष रूप के अनुकूल बना सके। अभी उसे निरूपित करने का समय नहीं है। मैं उसका प्रयोग करता हूँ। पाठक अगर ऐसा कर सकता है, तो सहमति से उसका अनुसरण करता है।”<sup>१</sup>

इन पंक्तियों की व्याख्या सम्भवतः पीयर्स द्वारा हीगेल की 'फेनोमिनालॉजी' (घटना-क्रिया-विज्ञान) से एक कदम आगे जाने के अर्द्ध-नाम्मीर प्रयास के रूप में करनी चाहिये। अपनी श्रेष्ठ विनोदप्रियता में पीयर्स अपने जीवन के अन्त तक अपने पदार्थों से खिलवाड़ करते रहे। ये पदार्थ एक उत्तम खिलौना प्रमाणित हुए। सम्भवतः हम उनके साथ अधिक न्याय करेंगे अगर हम उनके घटना-क्रिया-विज्ञान को परिकल्पनात्मक रीति से उसके सम्भव प्रयोगों में देखें, वजाय इसके कि तत्वमीमासा के जगल में उनके बहुसंख्यक अभियानों को सिद्धान्त के एक सीधे, सरल राजमार्ग का रूप देने की चेष्टा करें। पीयर्स को 'निर्देशक सिद्धान्त' बड़े प्रिय थे, किन्तु वे उन्हें किन दिशाओं में ले जाते थे, इसके प्रति वे अत्यधिक उदासीन प्रतीत होते थे।

मौलिक अनुभववाद के तत्वमीमासाको में एक अन्य 'सृजनात्मक बुद्धि' जॉर्ज एच० मीड की थी।<sup>२</sup> मीड सर्वप्रथम एक सामाजिक मनोवैज्ञानिक थे। उन्होंने मन को व्यक्ति चेतना के सन्दर्भ में नहीं, वरन् सामाजिक कार्यों के सन्दर्भ में देखना सीखा था। उनके लिए इस लोभ-पड जाना आसान था कि जिसे वे 'सम्पूर्ण यथार्थ' को अनुभव के अन्तर्गत लाने की विशाल आयोजना' कहते थे, उसमें (अपने शिक्षक) रॉयस जैसे भाववादियों का अनुसरण करें और एक परम समुदाय के गठन पर आधारित, यथार्थ का एक सिद्धान्त निर्मित करें। किन्तु उन्होंने इसके बिल्कुल विपरीत कार्य किया। उन्होंने समुदायों और मनो के उद्गम की व्याख्या, प्राकृतिक उद्गम की अधिक सामान्य प्रक्रिया के एक उदाहरण के रूप में की। उनके मतानुसार, यथार्थ और अनुभव दोनों को ही अस्तित्वमय रूप में समझना होगा और 'अस्तित्व में होने' का अर्थ है, कालिक वर्तमान में होना, जिसका एक अतीत और एक भविष्य हो। कालिक वर्तमान, अस्तित्व का चरम रूप और स्थल है और 'विश्व, घटनाओं का विश्व है।' 'होने' का अर्थ है—नवीनताओं का अन्तहीन उद्गम, प्राकृतिक घटनाओं और गुजरते हुए परिप्रेक्ष्यों में भाग लेना, अस्तित्व में आने का सकटपूर्ण अस्तित्व। ऐसे सक्रमणशील और बहुत्वपूर्ण वर्तमान, प्रकृति की किसी शाश्वत व्यवस्था में

१. वही, खण्ड १, पृष्ठ ४५३।

२. उनके मनोविज्ञान का विवरण छठे अध्याय में 'आनुवंशिक सामाजिक दर्शन' के अन्तर्गत देखिए।

घटित नहीं होते। प्रकृति अपनी सम्पूर्णता में अवोद्योग्य है और शाश्वत वर्तमान एक अन्तर्विरोधी शब्द है। अतः अस्तित्व और ज्ञान की वस्तुपरकता को, यहाँ और अभी, परिप्रेक्ष्यो को पारस्परिकता या सम्बद्धता में खोजना होगा। चूँकि अनुभव न तो परम है और न व्यक्तिपरक, अतः सापेक्षता के सिद्धान्त में वस्तुपरकता को जिस अर्थ में लिया जाता है, उस अर्थ में अनुभव वस्तुपरक हो सकता है। यह सम्बन्धात्मक भी है और तरल भी, अगोचर भी है और कालिक भी।

मोड के अनुसार, यथार्थकालिक परिप्रेक्ष्यो' या 'स्थितियों' का एक समुच्चय है, जिसमें हर स्थिति उतनी ही चरम है जितनी अन्य कोई। और हर अस्तित्व किसी ऐसी नवीनता या 'विरोधी तथ्य' के सन्दर्भ में परिभाषित होता है, जिसके एक वस्तुपरक व्यवस्था में समाहित हो सकने के पहले पूर्वागत परिप्रेक्ष्यो की पुनरचना आवश्यक होती है। हर स्थिति या वर्तमान का अपना अतीत होता है, जिसके अस्तित्व रूप में अपरिवर्तनीय होने पर भी, जिसकी निरन्तर पुनर्व्याख्या और पुनरुपलब्धि होती रहती थी। हर वर्तमान का अपना भविष्य भी होता है, जिसका पूर्वानुमान लगाने की वर्तमान चेष्टा करता है, किन्तु जो अस्तित्व में आने पर नयी घटनाएँ, नये परिप्रेक्ष्य लाता है, और इस तरह नयी स्थितियाँ उत्पन्न करता है। इस प्रकार, जीवन केवल एक स्थिति के बाद दूसरी होता है, और इसमें भी बुरा, एक स्थिति में दूसरी स्थिति होता है। हर घटना कई परिप्रेक्ष्यो के सापेक्ष होने के कारण उलझ जाती है। जब कभी घटनाएँ कई वर्तमानों की क्रियाओं में भाग लेनी हुई पुनः प्रस्तुत होती है, तो समुदाय और अनुभव की सम्भावना उत्पन्न हो जाती है। अनुभव के समुदायों के दो घन आयाम होते हैं—कालिक आयाम, भविष्य की दृष्टि में अतीत का पुनर्निर्देशण होने के कारण, मानसिक होता है। और दिक्-आयाम या 'दूरी' का आयाम, 'क्रिया-क्षेत्र' का क्षेत्र होता है। अतीत की पुनरचना के द्वारा, और एक जैव-घटन के कार्यों में दूरस्थ वस्तुओं के गृहीत होने के द्वारा बहुत परिप्रेक्ष्यो का प्रथम निर्मित होता है। यह प्रथम एक वर्तमान के लिए अपने आप को उभो रूप में देगता सम्भव बनाता है, जिस रूप में उसे दूसरे देखने है और इस प्रकार आत्म-ज्ञान की प्राप्ति को सम्भव बनाता है। 'क्रिया-क्षेत्र' में ऐसी बुद्धि में प्राकृतिक प्रक्रियाओं में महत्वपूर्ण परिवर्तन हो जाता है। एतिसी प्राकृतिक प्रक्रियाओं का अन्तर्भाव होता है, समूह मानसिक यातायात का होता है और व्यक्तिगत अन्तर्भाव होता है। इस प्रकार, प्राकृतिक प्रक्रियाओं में बुद्धिपूर्ण अनुभव का उत्पन्न रूप एक ऐसी घटना है जो किसी प्राकृतिक 'मिशन' में उत्पन्न परिवर्तन कर देती है, किन्तु उनी भी अपने प्राकृतिक और आत्मिक अर्थ का पूर्ण अर्थ नष्ट नहीं करती।

“सह रूपान्तरी विश्व, किसी सम्भव क्रिया के सन्दर्भ में प्रतिक्रिया के सगठन को उत्तर देता है। उस क्षेत्र के अन्तर्गत कोई गतिशील वस्तु, अगर वह ध्यान की वस्तु है, समंजन की अभिवृत्ति उत्पन्न करती है। वस्तु की स्थिति में हर परिवर्तन के साथ, भूदृश्य की एक सकेतितन समरूपी पुन-रचना होती है। पुनः रचना की मात्रा उन सकेतित प्रतिक्रियाओं की मात्रा पर निर्भर होती है, जो गतिशील वस्तु से उत्पन्न होती हैं।...

“हम एक ऐसे विश्व में रहते हैं जिसका अतीत, उसके वैज्ञानिक विवरण में होने वाले हर परिवर्तन के साथ बदलता है। फिर भी हममें यह प्रवृत्ति होती है कि हम अपने जैविक और सामाजिक जीवन का अर्थ ऐतिहासिक सस्याओं के बँधे हुए रूपों में और अतीत की घटनाओं के क्रम में देखते हैं। हम परिवार, राज्य, चर्च और स्कूल को उन रूपों के द्वारा समझना पसन्द करते हैं जो इतिहास ने उनके सामाजिक गठनों को प्रदान किये हैं, बजाय इसके कि इन संस्याओं के इतिहास का अर्थ उन कार्यों और सेवाओं में देखें जो हमारा सामाजिक विज्ञान प्रदर्शित करता है।

“किन्तु सामाजिक सस्याओं का सारा विकास धर्मशास्त्रीय व्याख्या से दूर हट गया है और उसने जीवन का अर्थ अतीत या भविष्य के बजाय वर्तमान में पाया है। व्यवहारवाद के प्रकार की तत्वमीमासा, एक स्वाभाविक अमरीकी उत्पत्ति थी। प्रकृति की समझ के द्वारा शक्ति के सकल्प के साथ यह पूर्णतः समरस है।”<sup>१</sup>

सामाजिक कार्यों और नैतिक आचरण पर आग्रह मीड की अधिकांश तत्वमीमासा की विशेषता है। किन्तु आधुनिक प्राकृतिक विज्ञान में सापेक्षता के विकास से, और ह्याइड्रोजन, रसेल, मैग्निटवैरी की विचार-व्यवस्थाओं जैसी प्रकृतिवादी यथार्थवाद की व्यवस्थाओं की रचना से उन्हें प्रेरणा मिली कि अपने ‘कार्य के दर्शन’ को भौतिक विज्ञान पर लागू करें। ‘दी फिलॉसफी ऑफ दी प्रेजेण्ट’ (वर्तमान का दर्शन) शीर्षक अपने कारण भाषणों में, जो उनकी मृत्यु के कुछ बाद १९३२ में प्रकाशित हुए, उन्होंने ह्याइड्रोजन की रचना ‘प्रोसेस ऐण्ड रियलिटी’ (प्रक्रिया और यथार्थ) का एक व्यवहारवादी रूपान्तर प्रस्तुत किया। अपने मौलिक सापेक्षवाद का अधिक विस्तृत विश्लेषण उन्होंने कुछ उत्तम लेखों में किया, जिनमें मुख्य थे, ‘दी एक्सपेरिमेंटल वेसिस ऑफ नैचुरल मायन्स’ (प्राकृतिक विज्ञान का प्रयोगात्मक आधार) और ‘दी प्रोनेस ऑफ माइण्ड’ इन

१. जॉर्ज हर्बर्ट मीड, ‘दी फिलॉसफी ऑफ दी ऐक्ट’ (शिकागो, १९३८), पृष्ठ २२८, ६२६।

नेचर' (प्रकृति में मन की प्रक्रिया) इन लेखों को पढ़ना बहुत ही कठिन है, क्योंकि इनमें न केवल शिकागो धारा के प्रारम्भिक काल की अनगढ़ 'कार्यात्मक' भाषा दिखाई देती है, बल्कि वैज्ञानिक पद्धति की ऐसी नयी अवधारणाओं की तलाश भी परिलक्षित होती है, जो न्यूटन द्वारा 'प्रकृति के द्विभाजन' और यथार्थवादियों द्वारा अनुभव के अमूर्तन, दोनों को निष्प्रभावित कर सकें। किन्तु अपनी सारी कठिनायियों और गवेषणात्मक भटकावों के बावजूद, ये लेख किसी मौलिक अनुभववादी द्वारा भौतिकी के लिए एक तत्व-मीमासा निर्मित करने का सर्वाधिक पूर्णता तक जाने वाला प्रयास हैं।

मीड ने प्राकृतिक विज्ञान के लिए जो कुछ करने का प्रयास किया, जुरि ने 'एक्सपेरिमेंस ऐण्ड नेचर' (अनुभव और प्रकृति) शीर्षक अपने कारण भाषणों में (१९२५) वही प्रयास प्रकृति के साथ अनुप्य के अधिक सामान्य व्यवहार के सम्बन्ध में किया। मानव अस्तित्व के सर्वाधिक 'व्यावहारिक' और सामान्य विषय, जिन्हें पीयर्स ने अत्यधिक 'सम्भ्रमित करने वाले' कह कर छोड़ दिया, और जिनका मीड ने इस तरह परिष्कार किया कि उनका रूप ही बदल गया, उनकी विवेचना इन भाषणों में अनाधारणत प्रत्यक्ष, अनौपचारिक और आक्षेपक शक्ति से की गयी है। जुरि के भाषणों को तत्वमीमासात्मक-व्यवस्था बहना कठिन है, किन्तु मानव जीवन के जितने पक्षों के साथ जैसा न्याय उनमें किया गया है, वैसा मौलिक अनुभववाद तो किसी अन्य अमरीकी की देन में प्राप्त तक नहीं किया गया है। स्वयं प्रकृति का वर्णन करने की कौड़ी चेष्टा नहीं की गयी है, और इस कारण ऐसे लोग हमेशा ही रहेंगे जो मानव अस्तित्व के उनके दर्शन की व्याख्या, व्यक्तिनिष्ठावाद से शीत एक प्रकृति-निष्ठान के रूप में करेंगे। किन्तु जॉर्ज एस० मॉरिस और मिशिगन के अन्य भाषवादियों की भाँति जुरि भी तथाकथित 'वास्तु' विद्वानों के अस्तित्व को पहले से मान कर चलाए थे, और उन्होंने प्रकृति के अस्तित्व को कभी किसी सम्भ्रमित शक्ति का विषय नहीं माना था। १९०६ में ही जुरि ने जेम्स को लिखा था कि उनका 'ज्ञान का उत्पन्न-

१. 'यद्यपि जुरि की सुन्दर अविश्रयनीय रूप में सरासरी टंग में निर्मित नयी है, किन्तु जुरि का पढ़ने के बाद, मुझे लगा कि उनमें प्रकृति की धारणाओं के साथ निश्चय ही एक ऐसा भावना है, जो अनुप्य है। मुझे ऐसा लगता है ईश्वर से अलग अविश्रयनीय की धारणा न होगी, किन्तु यह बात भी तब ही होना होती कि कल्पित बला है तो यह इसी प्रकार योजना।—[ अमरीकी वेबसाइट होल्डिंग्स एन। जेम्स जुरि द्वारा सम्पादित 'श्रीराम दोस्तों के लिए' (द्वितीय १९५५) में, पृष्ठ २, पृष्ठ २२३। ]

सिद्धान्त स्पष्टतः अन्तर्विरोध पूर्ण है, अगर ऐसे स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं हैं जिन्हें विचार ध्यान में रखते हैं और जिनके रूपांतरण के लिए वे कार्य करते हैं।<sup>१</sup> उन्होंने आगे कहा, “मैं न जाने कितनी बार कह चुका हूँ कि सज्ञानात्मक स्थितियों और उद्देश्यों के पहले और बाद में अस्तित्व होते हैं और ‘इनका सारा अर्थ’ (सज्ञानात्मक स्थितियों और उद्देश्यों का) इसमें है कि स्वतन्त्र अस्तित्वों के नियन्त्रण और पुनर्मूल्यांकन में वे किस प्रकार हस्तक्षेप करते हैं।”<sup>१</sup> फिर भी हुई के विचार धीरे-धीरे प्रकृतिवाद की ओर मुड़े। इस अर्थ में नहीं कि उन्होंने प्रकृति का कोई सिद्धान्त निरूपित किया, वरन् इस अर्थ में कि मानव अस्तित्व के अपने सिद्धान्त के सार-तत्त्वोप अभिप्रायो को उन्होंने अविकाधिक समझा। १९०७ में उन्होंने जेम्स को लिखा—

“मेरे अपने मत कहीं अधिक प्रकृतिवादी है और ये न केवल बुद्धिवादी और एकतत्त्ववादी भाववाद के, वरन् नैतिक आदर्शों को छोड़ कर, सभी प्रकार के भाववाद के विरुद्ध मेरी प्रतिक्रिया है। मुझे लगता है कि इस प्रश्न पर मैं शिलर की अपेक्षा आपके अधिक निकट हूँ, किन्तु मैं निश्चित रूप से नहीं कह सकता। दूसरी ओर, अपने पिछले लेखन में शिलर उस अच्छे परिणाम पर जोर देते प्रतीत होते हैं, जो किसी विचार की कसौटी होता है—अच्छा, स्वयं अपनी प्रकृति में उतना नहीं, जितना इसमें कि चाहे जो भी विचार हो, उसकी माँग की पूर्ति कहाँ तक होती है। और यहाँ मैं आपकी अपेक्षा उनके अधिक निकट प्रतीत होता हूँ।”<sup>२</sup>

जिसे हुई और मीड ‘सक्रिय प्रक्रिया’ कहते थे, वह उन्हें इतनी व्यापक और प्रकृति तथा मानवी अनुभव दोनों को अपने में समेटने वाली प्रतीत होती थी, कि उसके सम्पूर्ण रूप का कोई सिद्धान्त न आवश्यक था, न सम्भव।

“मैं ऐसा सोचने विना नहीं रह सकता कि क्रिया का कोई पर्याप्त विश्लेषण तथ्य-जगत् और विचार जगत् को स्वयं सक्रिय प्रक्रिया के ही दो अनुत्पी वस्तुपरक कथनों के रूप में प्रस्तुत करेगा—अनुरूपी इस कारण कि हर एक को अपना एक कार्य करना रहता है, जिसे करने में उसे दूसरे की सहायता की आवश्यकता पड़ती है। सक्रिय प्रक्रिया स्वयं किसी सम्भव वस्तुपरक कथन के परे होती है (चाहे तथ्य के सन्दर्भ में, या विचार के), महज इस कारण कि ये वस्तुपरक कथन अन्ततः उसके अपने कार्य-कलाप से सम्बद्ध होते हैं—उम्के लिए होते हैं। प्रत्यक्ष-ज्ञानात्मक, या अवधारणात्मक, किसी भी प्रकार के वस्तुमन

१. पेरी की पुस्तक, खण्ड २, पृष्ठ ५३२।

२. वही, पृष्ठ ५२८-५२९।

बुराई की समस्या का अनुभव करे और जो उसकी चिन्ता अच्छाई की समस्या से अधिक करें। यह तत्वमीमासा नहीं, नैतिकता का प्रभाव है जो हममें गलतियों की चेतना और उनके लिये उत्तरदायी होने की भावना उत्पन्न करता है, जबकि घटनाओं के अधिक नियमित और सन्तोषप्रद क्रम को हम एक वस्तुपरक व्यवस्था के रूप में स्वीकार कर लेते हैं। किन्तु वास्तव में, सारे कार्य जैव-गठन और उसके वातावरण दोनों के होते हैं। कर्त्ता और वस्तु में, उद्दीपन और प्रतिक्रिया में किया गया कोई अन्तर क्रिया को नियन्त्रित करने के उद्देश्य से किया गया गौण अन्तर होता है। कारिन्दगी कभी यहाँ मानी जाती है, कभी वहाँ। किन्तु प्रकृति मूलतः न स्वतन्त्रकर्त्ताओं से बनी होती है, न निष्क्रिय संहतियों से, वरन् गतियों से, परस्पर-क्रियाशील, व्यवहाररत पिण्डों से बनी होती है।

ऐसे विश्व को सम्पूर्ण रूप में सघटित या जीवित, बुद्धिपूर्ण या सोद्देश्य कहना निरर्थक है। यह वारी-वारी से और कहीं-कहीं यह सब होता है। किन्तु अपने आप में, यह जो कुछ भी होता है, समय-समय पर होता है और सम्पूर्ण रूप में इसे कोई अर्थ नहीं प्रदान किया जा सकता। अर्थ, उद्देश्य, विचार, मन, ये प्राकृतिक क्रिया की अन्य विशिष्ट उत्पत्तियों के साथ निरन्तर उत्पन्न किये जाते रहते हैं। अतः मन को, अन्य क्रियाओं के साथ उसके प्राकृतिक सम्बन्धों या कार्यों में, एक विशिष्ट प्रकार की क्रिया के रूप में समझना चाहिये। अन्ततः, मन को उसकी सापेक्ष क्रिया में, अर्थात् उसके वातावरण में समझना चाहिये। फिर मन का विशिष्ट कार्य क्या है? हुई के अनुसार, क्रियाओं के परिणामों का पूर्वानुमान लगा कर उन्हें पुनर्निर्देशित करना मन का कार्य है। मन केवल अपना रास्ता खोजती हुई प्रकृति है, स्वयं अपने अँधेरे में स्वयं अपने प्रकाश से टटोलती हुई, अपने को परखती हुई, स्वयं अपने लिये पता लगाती हुई कि वह क्या कर सकती है, क्या नहीं। संक्षेप में, मन का क्रिया-क्रम मनुष्य के साथ-साथ प्रकृति के लिए भी महत्वपूर्ण होता है। तर्कबुद्धि न तो प्रकृति की सामग्री है, न उसका प्राथमिक गठन। तर्कबुद्धि एक प्राकृतिक विकास है, जीवन का एक रूप है। किन्तु जीवन स्वयं अन्य अस्तित्वों के बीच एक अनिश्चित अस्तित्व बना रहता है।

“हम जिस प्रकृति के चाहे जितने भी दुर्बल अंग हैं, उसके प्रति निष्ठा की माँग है कि हम अपनी आकाशाओं और आदशों का पोषण करें, जब तक हम उन्हें बुद्धि में परिवर्तित नहीं कर लेते, प्रकृति द्वारा प्रदत्त सम्भव उपायों और साधनों के सन्दर्भ में उन्हें सगोधित नहीं कर लेते। जब हम अपने विचार का अधिकतम प्रयोग कर लेते हैं और वस्तुओं के गतिशील असन्तुलित सन्तुलन में अपनी तुच्छ शक्ति लगा देने हैं, तो हम जानते हैं कि चाहे विश्व हमें नष्ट कर

दे, किन्तु हम भरोसा कर सकते हैं, क्योंकि अस्तित्व में जो कुछ अच्छा है, हमारा भाग्य उसके साथ जुड़ा हुआ है। हम जानते हैं कि ऐसा विचार और प्रयास, बेहतरी के अस्तित्व में आने की एक शर्त है। जहाँ तक हमारा सम्बन्ध है, यही एकमात्र शर्त है, क्योंकि केवल यही हमारे क्रावू में है। इससे अधिक की माँग करना बचपना है। किन्तु इससे कम की माँग करना उतना ही अहंकारपूर्ण पतन है, उसी हद तक विश्व से आपको काट लेना है, जैसे यह अपेक्षा करना कि विश्व हमारी हर इच्छा को स्वीकार और सन्तुष्ट करे। ईमानदारी के साथ अपने-आप से इतना माँगने का अर्थ है कल्पना की हर क्षमता को गतिशील बनाना और कार्य में हर कौशल और साहस को प्राप्त करना।”<sup>१</sup>

## आनुभविक आमूल-परिवर्तनवाद

अमरीकी सस्कृति में व्यवहारवाद और प्रयोगवाद के व्यावहारिक प्रयोगों का कुछ न कुछ विवरण देना उचित प्रतीत होता है, क्योंकि इन प्रयोगों की जानकारी के बिना दर्शन में इस आन्दोलन के व्यावहारिक अर्थ का पता नहीं चलेगा। ऐसे विवरण का आरम्भ विज्ञानों में ज्ञान के सिद्धान्त के उपयोग से आरम्भ करना चाहिये, क्योंकि इस आन्दोलन की सर्वाधिक तात्कालिक निष्ठा तर्कशास्त्र और वैज्ञानिक पद्धति के एकीकरण में थी। अपनी सामाजिक रुचियों और राजनीतिक विश्वासों में इन अनुभववादियों की आमूल-परिवर्तनवादी दृष्टि में इतनी विभिन्नता थी कि इन्हे किसी विशिष्ट सामाजिक कार्यक्रम के विचार-दार्शनिक कहना असंगत होगा। एकमात्र रुचि जिसमें ये सचमुच सहभागी थे और जो इनके विवादों को व्यावहारिक एकता प्रदान करती थी, दर्शन और विज्ञान के एकीकरण की थी। दर्शन को अपनी समस्याएँ प्रयोगात्मक निरूपण और मत्यापन के लिये प्रस्तुत करनी थी और विज्ञान को कार्यपद्धति की दृष्टि से आत्म-चेतन या दार्शनिक बनना था। किन्तु उन विभिन्न रीतियों की विवेचना, जिनके द्वारा गणित, जीव-विज्ञान, मनोविज्ञान और भौतिकी ने व्यवहारवादी कार्य-पद्धति को अपना लिया है, या अधिक प्राविधिक भाषा में, इन विज्ञानों में 'आचरणवाद' (विहेवियरिज्म) और 'सक्रियावाद' (ऑपरेगनलिज्म) के इतिहास का चित्रण इतना कठिन और विशेषज्ञतापूर्ण होगा कि इन पुस्तक के पाठकों पर

उसे लादना उचित नहीं। इतना काफी होगा कि हम उपर्युक्त विज्ञानों में ऐसी अवधारणाओं और स्थापनाओं से मुक्त करने की, जो प्रयोगशाला में बेकार हो, और उपयोगी अमूर्तनों को पीयस द्वारा सुझाये गये सन्दर्भों में परिभाषित करने की सामान्य प्रवृत्ति को देख ले। इस प्रकार अमरीकी विज्ञान में बाहर से लाये गये, अधिक निकट अतीत के तार्किक वस्तुनिष्ठावाद के आन्दोलन की नींव पड़ी, जिसने व्यवहारवादी आन्दोलन के कुछ पक्षों को प्राविधिक विस्तार प्रदान किया है और कुछ अन्य पक्षों को भ्रष्ट किया है। व्यवहारवादियों ने कभी भी जैसा सोचा था, उससे अधिक 'विज्ञान की एकता' के प्रवर्तन के लिये इसने चेष्टा की है और वैज्ञानिक तर्कशास्त्र का आग्रह तथ्यात्मक प्रयोगशीलता से हटा कर शाब्दिक या भाषा के जोड़-तोड़ पर लगाया है। इसमें व्यवहारवाद का वस्तुनिष्ठावाद अधिक पराकाष्ठावादी हो गया है और अनुभववाद इतना तार्किक हो गया है कि 'मौलिक' नहीं रह गया।

पिछले दिनों के वैज्ञानिक इतिहास की अपेक्षा, धर्म में व्यवहारवाद के प्रयोग का इतिहास ज्यादा आसानी से बताया जा सकता है, क्योंकि यहाँ उसका प्रभाव उल्टा पड़ा था—इसका प्रभाव प्रविधि-विरोधी, लोकप्रिय और भावुक था। जेम्स ने जिस हल्के ढंग से उनकी 'गम्भीरतम' समस्याओं को खत्म कर दिया, उससे धर्मशास्त्री और दार्शनिक दोनों ही बड़े क्षुब्ध हुए। वे आस्था को अधिक तर्कसंगत और धर्मशास्त्र को अधिक दार्शनिक बनाना चाहते थे। जेम्स की यह पूर्वमान्यता थी कि धर्म स्वतःस्फूर्त रूप में जिस प्रकार जिया जाता है, उसमें मूलतः कुछ अगर अलौकिक नहीं तो 'अतिपूर्ण' और अधि-तार्किक होता है। वह तर्कनापरक प्रतीत हो, इसके सारे प्रयास असफल सिद्ध होंगे। निश्चय ही यह विश्वास उन्होंने शुरू-शुरू में अपने पिता से प्राप्त किया और यद्यपि उन्होंने अपने पिता के एकत्ववाद और 'समाजवाद' का परित्याग कर दिया, किन्तु उनके पादरियस-विरोध, तर्कनावाद के विरोध और नैतिकता-विरोध पर उनका विश्वास बना रहा।

'१८७४ में ही उन्होंने ब्रेञ्जामिन पॉल ब्लड की रचना 'ऐनेस्थेटिक रेवेलेशन' (सवेदनहारी दिव्य-ज्ञान) पढ़ी थी और उसके बाद के उनके सारे विचार में वह एक आधार-शिला बनी रही। उनके अपने जीवनकाल में लिखित और प्रकाशित अन्तिम रचना में इसी लेखक की प्रशंसा थी और उसका शीर्षक था 'ए प्लूरलिस्टिक मिस्टिक' (एक बहुतत्ववादी रहस्यवादी)। १८८८ में उन्हें एडमण्ड गर्नी के 'हाइपोथेटिकल सुपरनैचुरलिज्म' (परिकल्पनात्मक अलौकिकवाद) ने आकर्षित किया था, जिसमें 'प्रकृति की वर्तमान व्यवस्था से निरन्तर एक

अदृश्य व्यवस्था' का विचार प्रस्तुत किया गया था और यहाँ से १९०२ के 'खण्ड' या 'स्थूल' अलौकिकवाद को एक स्वाभाविक सक्रमण है।<sup>१</sup>

धर्मशास्त्रीय ज्ञान के प्रति उनकी सामान्य अवज्ञा उनके प्रारम्भिक लेख 'रिफ्लेक्स ऐक्शन ऐण्ड थीइज़म' ( सहज-कार्य और दैववाद ) में ही स्पष्ट थी, किन्तु १९०२ तक, जब उन्होंने अपने प्रसिद्ध गिफोर्ड भाषण 'दी वेराइटीज़ ऑफ़ रेलिजस एक्सपीरिएन्सेज़' ( धार्मिक अनुभव के विभिन्न रूप ) लिखे, वे अपने विश्वासों में अधिक मताग्रही हो गये थे।

"दर्शन का तर्क...है...कि धर्म को एक सार्विक रूप में विश्वसनीय विज्ञान में परिवर्तित किया जा सकता है।...तथ्य ( है ) कि किसी भी धार्मिक दर्शन ने विचारको के समूह को सचमुच आश्वस्त नहीं किया।...

"पूरी उदास ईमानदारी से मैं समझता हूँ कि हमें यह मान लेना चाहिये कि पूर्णतः बौद्धिक प्रक्रियाओं के द्वारा प्रत्यक्ष धार्मिक अनुभव के कथनों की सत्यता प्रदर्शित करने का प्रयास सर्वथा निष्प्रयोजन है।...

"अतः मैं समझता हूँ कि हमें मताग्रही धर्मशास्त्र से निश्चयात्मक विदा ले लेनी चाहिये। पूर्ण ईमानदारी से, हमारी आस्था को इस अधिपत्र के बिना ही काम चलाना होगा। मैं फिर कहता हूँ कि आधुनिक भाववाद ने इस धर्मशास्त्र से हमेशा के लिये विदा ले ली है। क्या आधुनिक भाववाद आस्था को उदादा अच्छा अधिपत्र प्रदान कर सकता है, या आस्था को अब भी स्वयं अपनी गवाही पर ही निर्भर करना होगा?...

"सब कुछ कहने-सुनने के बाद, क्या प्रिन्सिपल केर्ड ने—और उनका जिक्र मैं केवल उस सारी विचार-पद्धति के एक उदाहरण के रूप में कर रहा हूँ— भावना और व्यक्ति के प्रत्यक्ष अनुभव के क्षेत्र के परे जाकर, निष्पक्ष तर्कबुद्धि में धर्म की नींव डाली है? क्या उन्होंने सबल तर्कों के द्वारा धर्म को सार्विक बनाया है, उसे निजी आस्था से सार्वजनिक नैश्चित्य बनाया है? क्या उन्होंने उसके अभिवचनों को दुर्दृष्टता और रहस्यमयता से निकाल लिया है?

"मुझे विश्वास है कि उन्होंने ऐसा कुछ नहीं किया, धरन् उन्होंने केवल अधिक सामान्यीकृत शब्दावली में व्यक्ति के अनुभवों की पुनः पुष्टि कर दी है। और फिर, मेरे लिये प्राविधिक रूप में यह प्रमाणित करना आवश्यक नहीं है कि परात्परवादी तर्क धर्म को सार्विक नहीं बनाते, क्योंकि मैं इस तीधे-सादे तथ्य को ओर इशारा कर सकता हूँ कि अधिकांश विद्वान, धार्मिक दृष्टि रखने वाले विद्वान् भी, उन्हें विश्वसनीय मानने से दृढतापूर्वक इनकार करते हैं।...

१. राल्फ वार्टन पेरी, 'दी घांट कैरेक्टर ऑफ़ विलियम जेम्स' ( बोस्टन, १९३५ ), खण्ड २. पृष्ठ ३३४।

“दर्शन शब्दों में जीवित रहता है, किन्तु सत्य और तथ्य उभर कर ऐसी रीतियों से हमारे जीवन में आते हैं, जो शाब्दिक निरूपण की सीमाओं से बाहर चली जाती हैं। प्रत्यक्ष-ज्ञान के जीवित कार्य में हमेशा कुछ ऐसा होता है जो झलकता और झिलमिलाता है, लेकिन पकड़ में नहीं आता और जिसके लिए विमर्श बड़ी देर से आता है। कोई इसे उतनी अच्छी तरह नहीं जानता जितना दार्शनिक। उसे अपनी अवधारणात्मक बन्दूक से नयी शब्दावलियों की वीछार करनी पड़ती है, क्योंकि यह उद्योग ही उसके व्यवसाय का दण्ड है, लेकिन मन ही मन वह इसके खोखलेपन और अप्रासंगिकता को जानता है।...

“धर्म का एक आलोचनात्मक विज्ञान शायद ..अन्ततोगत्वा उतनी ही सामान्य जन-स्वीकृति प्राप्त कर ले, जितनी किसी भौतिक विज्ञान को प्राप्त होती है। निजी रूप में अ-धार्मिक व्यक्ति भी सम्भवतः इसके निष्कर्षों को भरोसे के आधार पर स्वीकार कर लें, बहुत कुछ वैसे ही जैसे अन्ये व्यक्ति आज दृष्टि सम्बन्धी तथ्यों को स्वीकार कर लेते हैं—उनसे इनकार करना उतना ही मूर्खतापूर्ण प्रतीत हो सकता है। किन्तु सर्वप्रथम, दृष्टि-विज्ञान के लिए देखने वाले व्यक्तियों द्वारा अनुभूत तथ्य प्रस्तुत करने पड़ते हैं और उनकी प्रामाणिकता की निरन्तर जाँच करनी पड़ती है। अतः धर्म का विज्ञान अपनी मौलिक सामग्री के लिए निजी अनुभव के तथ्यों पर निर्भर होगा और अपनी सारी आलोचनात्मक पुन. रचनाओं में उसे निजी अनुभव के साथ मेल बिठाना होगा। ठोस जिन्दगी से वह अपने को कभी अलग नहीं रख सकेगा।”<sup>१</sup>

यहाँ धर्मशास्त्र और दर्शन को उपकरण या ‘मध्यस्थ’ भी नहीं माना गया है, वरन् धार्मिक अनुभव की सारभूत विविधता, निजता, और अ-तर्कानुपरकता के प्रत्यक्ष रूप में विरुद्ध माना गया है।

“धर्म को जीवित रखने वाली वस्तु अमूर्त परिभाषाओं और तार्किक रूप में सम्बन्धित विशेषणों की व्यवस्थाओं से भिन्न है और धर्मशास्त्र के सकाथों और प्रोफेसरो से विष्कुल अलग है। ये सारी चीजें बाद की उत्पत्तियाँ हैं, ऐसे ठोस धार्मिक अनुभवों के समूह में जुड़ जाने वाले गौण तत्व हैं, जो सामान्य निजी मनुष्यों के जीवन में पीढ़ी दर पीढ़ी अपना नवीकरण करने वाली भावना और आचरण से अपने को परस्पर सम्बद्ध करते हैं। अगर आप पूछें कि ये

१. विलियम जेम्स, ‘दी वेराइटीज ऑफ रेलिजस एक्सपीरिएन्स, ए स्टडी इन ह्यूमन नेचर’ (न्यूयॉर्क, १९०३), पृष्ठ ४५४ एन०, ४५५, ४४८, ४५३-४५४, ४५६-४५७, ४५६।

अनुभव क्या हैं, तो ये अदृश्य के साथ वात्ताएँ हैं, स्वर और दृष्टियाँ हैं, प्रार्थना के उत्तर हैं, हृदय के परिवर्तन हैं, भय से मुक्ति हैं, सहायता का पहुँचना है।”<sup>१</sup>

अतः जेम्स के ‘धार्मिक अनुभव’ का सहारा लेने का मतलब था धार्मिक विश्वासों के बौद्धिक पक्षों और सस्थागत धर्म के परम्परागत पक्षों का परित्याग। जेम्स केवल धार्मिक अनुभवों की विविधता को ही नहीं, वरन् धार्मिक चेतना की असामान्यता को उसके ‘असवेद्यता’ के गुण को धर्म का सारभूत तथ्य मानते थे। उन्होंने ‘बीमार आत्माओं’ के नैदानिक मामले मानसिक स्वास्थ्य की समस्याएँ उठाने के लिए नहीं, वरन् यह दिखाने के लिये प्रस्तुत किये कि ‘मन का स्वास्थ्य’ धर्म के लिए असामान्य है। इस कारण उन्होंने यह माना कि किसी भी असली धर्म के साथ किसी प्रकार का ‘स्थूल अलौकिकतावाद’ किसी प्रकार की दैववादी तत्व-मीमांसा या ब्रह्माण्ड-दर्शन ज़रूर जुड़ा रहेगा। और इस कारण, किसी ऐसे ईश्वर में विश्वास को, जिसके गुण भूलतः ‘नैतिक’ या मानवी अनुभव से सम्बद्ध हों, धार्मिक अनुभव का एक आवश्यक तत्व मान कर उसका समर्थन किया जा सकता है, यद्यपि वह किसी तर्कानुपरक धर्मशास्त्र का आधार नहीं बन सकता।

धर्म के मामलों में डुई का अनुभववाद इतना ‘अतिपूर्ण’ नहीं है। जेम्स की भाँति उनका विश्वास है कि अनुभव में एक धार्मिक गुण होता है जो संस्थागत धर्मों के परम्परागत विश्वासों और आचारों से अपेक्षतया स्वतन्त्र होता है। किन्तु वे ‘धार्मिक मूल्यों’ को सभी प्रकार के ब्रह्माण्ड-दर्शन और अलौकिकता से मुक्त रखना चाहते हैं। वे मानववादी हैं। “धार्मिक मूल्यों को मैं जिस रूप में देखता हूँ, उसमें और धर्मों में जो विरोध है उसे मिटाया नहीं जा सकता। इन मूल्यों की विमुक्ति अत्यधिक महत्वपूर्ण होने के कारण ही धर्मों के मतों और सम्प्रदायों से उनका सम्बन्ध-विच्छेद आवश्यक है।”<sup>२</sup> वे मानवी अनुभव का

१. ‘कलेक्टड एसेज ऐण्ड रिव्यूज’ (न्यूयार्क, १९२०), में ‘फिलांसांफिकल कॉन्सेप्शन्स ऐण्ड प्रैक्टिकल रिजल्ट्स’ पर जेम्स के कौन्सिलोनिया में दिए गये भाषण से, पृष्ठ ४२७-४२८।

२. जॉन डुई, ‘ए कॉमन फेथ’ (न्यू हैवेन, १९३४); पृष्ठ २८। उनके जीवन सम्बन्धी उनकी पुत्री का निम्नलिखित वक्तव्य भी देखें—श्रीमती डुई की चर्चा करते हुए उन्होंने लिखा है—“उनका स्वभाव गम्भीर रूप में धार्मिक था, किन्तु किसी चर्च के मत्ताग्रह को उन्होंने कभी स्वीकार नहीं किया। उनके पति ने उनसे ही यह विश्वास ग्रहण किया कि धार्मिक दृष्टिकोण प्राकृतिक अनुभव से ही उत्पन्न होता है, और यह कि धर्मशास्त्र तथा धर्म संगठनात्मक नस्लानों ने

धार्मिक तत्व निजी चेतना की असामान्यताओं में नहीं, वरन् 'सहभागी अनुभव' में खोजते हैं। वे धार्मिक आस्था को ऐसी वस्तु मानते हैं जो मनुष्यों में सामान्य हो सकती है और होनी चाहिये। मनुष्य जो कुछ यथार्थ रूप में इकट्ठा अनुभव करते हैं और जिसे इकट्ठा आदर्श मानते हैं, उन्हें सम्बद्ध करने के मौलिक उद्यम से धार्मिक आस्था मनुष्यों में एकता लाती है। विश्वास करने वालों की इस एकता के प्रतीक और वास्तविकता तथा आदर्श को आशिक एकता के नाम के रूप में ईश्वर, स्वीकृति के वजाय निष्ठा का पात्र है। अतः डुई न्यूनतम धर्मशास्त्र और ब्रह्माण्ड-दर्शन तथा अधिकतम प्रकृतिवादी उदारवाद से सन्तुष्ट हो जाते हैं।

धार्मिक अनुभववादी आमूल-परिवर्तनवाद के अन्य कई महत्वपूर्ण रूपों की चर्चा की जा सकती है, किन्तु जेम्स और डुई के इन दो उदाहरणों से पता चल जाता है कि व्यवहारवाद ने किस प्रकार आस्था के एक सिद्धान्त को पुनःप्रतिष्ठित करने के साथ-साथ सभी परम्परागत सस्थाओं, सत्ताओं, धर्मशास्त्रों और मतों को अविश्वसनीय सिद्ध करना चाहा। किन्तु आस्था के व्यवहारवादी सिद्धान्त से भी अधिक महत्वपूर्ण यह धारणा रही है कि धार्मिक अनुभव भावनात्मक, तात्कालिक, रहस्यात्मक होता है, जिसे मनोविज्ञान या सम्भवतः मानव-विज्ञान के सन्दर्भ में समझा जा सकता है और वह समग्र सृष्टि के वजाय मानव-प्रकृति और मानवी 'समंजसों' पर प्रकाश डालता है।

धर्म और दैववाद में जेम्स की निरन्तर रुचि के कारण, जो निश्चय ही व्यवहारवाद की लोकप्रियता का एक प्रमुख कारण था, उनके कुछ अधिक 'कठोर-प्रवृत्ति' के मित्र उनसे दूर हो गये। ये मित्र नैतिक दर्शन से भावना को निकाल देना चाहते थे और व्यवहारवाद को राजनीतिक और आर्थिक यथार्थवाद का सा ठोस रूप देना चाहते थे। इनमें सर्वाधिक स्पष्ट-वक्ता जस्टिस ओलिवर वेण्डेल होल्म्स थे, जिन्होंने बहुत पहले हार्वर्ड में हुई तत्वमीमासात्मक चर्चाओं में से कइयों में भाग लिया था, जेम्स की 'साइकॉलॉजी' का स्वागत किया था और जो कानूनी व्यवहारवाद के मान्य नेता बन गये थे। किन्तु जब जेम्स की रचना, 'प्रेमैटिज्म' प्रकाशित हुई तो उन्होंने अपने मित्र सर फ्रेडरिक पोर्लॉक को लिखा—

“मैं समझता हूँ कि विलियम जेम्स के प्रशसनीय और सुलिखित, जीवन के आयरी प्रत्यक्ष-ज्ञान से भिन्न, उनकी अविनाश परिकल्पनाओं के समान व्यवहारवाद भी एक मनोरञ्जक पाखण्ड है। मुझे वे सारी परिकल्पनाएँ अवचेतन में की गयी

उसे आगे बढ़ाने के वजाय गतिहीन बना दिया था।”—[जेन एम० डुई, 'बायग्रफो ऑफ जॉन डुई,' पी० ए० शिल्प द्वारा सम्पादित 'दी फिलासफी ऑफ जॉन डुई' में, ( एवांसटन, इलिनॉयस, १९३६ ), पृष्ठ २१ । ]

प्रार्थना को उनके उत्तर के ही रूप प्रतीत होती हैं—ओभा का यह वादा कि अगर आप रोशनी कम कर दें तो वह चमत्कार दिखायेगा। जैसा मैं बहुधा कह चुका हूँ, सत्य से मेरा तात्पर्य उसी से होता है जिसे सोचे बिना मैं न रह सकूँ। बहुत दिन पहले लिखा गया एक उदाहरण है, तो मुक्त सकल्प के पक्ष में विलियम जेम्स का तर्क भी मुझे उसी कोटि का प्रतीत हुआ था जिसका जिक्र मैंने ऊपर किया है। वह तर्क स्वतन्त्र विचार वाले एकत्ववादी पादरियो और महिलाओं को प्रसन्न करने वाला था। मुझे हमेशा ब्रुक्स आडम्स की एक बात याद आती है कि दार्शनिकों को आराम से रहने वाले वर्ग ने यह प्रमाणित करने के लिए भाड़े पर लगा रखा है कि सब कुछ ठीक है। मैं भी समझता हूँ कि सब कुछ ठीक 'है' किन्तु बिल्कुल भिन्न कारणों से।...सारी बात का लक्ष्य और उद्देश्य धार्मिक है।...अगर यह निष्कर्ष न होता, तो मैं समझता हूँ हम उनसे इस विषय पर कभी कुछ न सुनते। सारी बात का महत्व इसी को मान कर मैं उसे नमस्कार करता हूँ।”<sup>१</sup>

किन्तु जस्टिस होल्म्स में उनकी अपनी भावुकता थी—जीवन के सघर्ष की महिमा, निर्णायक कार्य का मूल्य, अन्तिम अर्थों की तलाश की व्यर्थता।

“जीवन क्रिया है, अपनी शक्तियों का प्रयोग। उनकी सीमा तक उनका प्रयोग हमारा आनन्द और कर्तव्य है। अतः यही लक्ष्य है जिसका औचित्य अपने आप में है।”<sup>२</sup>

“जीवन को अपने-आप में एक लक्ष्य समझें। जो कुछ है, कार्यात्मकता है—जिसे हम उच्चतर प्रकार की कार्यात्मकता कहते हैं, उसी में हमारी अधिकतम प्रसन्नता है। मैं सोचता हूँ कि क्या विचार, अंतर्दृष्टियों से ज्यादा महत्वपूर्ण होता है।”<sup>३</sup>

ऐसा 'मात्र जैविक उत्तेजना का यशोगान' जेम्स को उतना ही अप्रिय था जितना जेम्स की धार्मिक परिकल्पनाएँ होल्म्स को थी।

“मुझे यह विचित्र वचन लगता है, और वेण्डेल हमेशा यह भूल जाते हैं कि उनके अपने शब्दों में, कर्तव्यशील लोग भी उनके नियम की पूर्ति करते हैं। वे भी कठिन जीवनदाता हैं और अपने विरोधी नैतानों से अपने सघर्ष का

१ एम० डीवुल्फ हॉवे द्वारा सम्पादित 'होल्म्स-पोलाक लेटर्स' (कैम्ब्रिज, १९४१), खण्ड १, पृष्ठ १३८-१४०।

२ ओलिवर वेण्डेल होल्म्स, 'स्पीचेज' (न्यूयॉर्क, १९१३), पृष्ठ ८२।

३. 'होल्म्स-पोलाक लेटर्स', खण्ड २, पृष्ठ २२।

आनन्द लेते हैं। अतः उन्हें अलग छोड़ दें !...मात्र उत्तेजना एक अप्रौढ आदर्श है, सर्वोच्च-न्यायालय के अधिकृत अनुमोदन के अयोग्य है।”<sup>१</sup>

होल्म्स ने जिस भावुक, परुष व्यक्तिवाद का प्रचार किया, वह याकी लोगो के लिए कोई नया दर्शन नहीं था और उसका व्यवहारवाद से कोई प्रत्यक्षसम्बन्ध नहीं था। किन्तु जब उन्होंने कानूनी निर्णय में उसका आलोचनात्मक प्रयोग किया, तो उन्होंने विधिशास्त्र का एक हलचल मचा देने वाला सिद्धान्त निर्मित किया, जिससे कानूनी व्यवहारवाद या यथार्थवाद के नाम से प्रसिद्ध महत्वपूर्ण आन्दोलन आरम्भ हुआ। होल्म्स ने जेम्स के ‘दिव्य-ज्ञान विरोध’ को सामान्य कानून पर लागू किया।

“कानून का जीवन.. तर्कशास्त्र नहीं रहा, अनुभव रहा है। मनुष्य जिन नियमों द्वारा शासित हो, उनका निर्धारण करने में हेतुनुमान की अपेक्षा समय की अनुभूत आवश्यकताओं का प्रचलित नैतिक और राजनीतिक सिद्धान्तों का, सार्वजनिक नीति की घोषित या अव्यक्त अन्तःप्रज्ञाओं का, यहाँ तक कि उन पूर्वग्रहों का भी जो अन्य मनुष्यों के साथ-साथ न्यायाधीशों में भी होते हैं, बहुत अधिक हाथ रहा है।”<sup>२</sup>

ऐसे अनुभववाद को प्रस्थान-विन्दु बना कर उन्होंने १८६७ में कानून की अपनी प्रसिद्ध व्यवहारवादी परिभाषा निरूपित की कि (कानून) ‘अदालतों के माध्यम से सार्वजनिक शक्ति के घटन का पूर्व-कथन’ है। और उसी श्रेष्ठ भाषण, ‘दी पाथ ऑफ दी लॉ’ (कानून का मार्ग) में उन्होंने आगे कहा—

“भ्रूँके बहुधा सन्देह होता है कि अगर कानून से नैतिक महत्व का हर शब्द विल्कुल निकाल दिया जाए, और अन्य शब्द अपना लिये जाएँ जो कानूनी विचारों को कानून के बाहर के प्रभावों से विल्कुल मुक्त रख कर प्रस्तुत करें, तो क्या इससे लाभ नहीं होगा। हम इतिहास के काफी बड़े हिस्से के पुराने जड़ीभूत अभिलेखों को और नैतिक सम्बन्धों से प्राप्त बहुतांश को खो देंगे किन्तु अनावश्यक सम्भ्रम से अपने को मुक्त कर लेने में, विचारों की स्पष्टता की दृष्टि से हमें बड़ा लाभ होगा।...न्यायिक निर्णय की भाषा मुख्यतः तर्कशास्त्र की भाषा होती है और तार्किक पद्धति और रूप, निश्चय और स्थिरता की उस आकांक्षा को सन्तुष्ट करते हैं, जो हर मानव मन में होती है। किन्तु तार्किक रूप के पीछे विधि-निर्माण के प्रतियोगी आधारों के सापेक्ष मूल्य और महत्व सम्बन्धी निर्णय होता है।...विधि-निर्माण की नीति के प्रश्न पर एक छिपा हुआ, अर्द्ध-चेतन सघर्ष

१. पेरी की पुस्तक, खण्ड २, पृष्ठ २५१।

२. ओलिवर वेण्डेल होल्म्स, ‘दी कॉमन लॉ’ (बोस्टन, १८८१), पृष्ठ १।

होता है और अगर कोई ऐसा सोचता है कि निगमन के द्वारा या हमेशा के लिए इसे सुलझाया जा सकता है, तो मैं केवल इतना ही कह सकता हूँ कि मेरे विचार से वह सैद्धान्तिक गलती करता है ।...

“कानून अपने लिए मनुष्य की गम्भीरतम मूल-प्रवृत्तियों से ज्यादा अच्छा औचित्य नहीं माँग सकता ।..

“दर्शन उद्देश्य नहीं प्रदान करता, किन्तु वह मनुष्यों को दिखाता है कि जो कुछ वे पहले से ही करना चाहते हैं, उसे करना मूर्खता नहीं है ।”<sup>१</sup>

कानूनी दर्शन में यह मौलिक सकल्पवाद केवल कानून के प्राचीन निगमन सिद्धान्त की आलोचना ही नहीं था, जिसे विधि-शास्त्र की ऐतिहासिक और विकासवादी धारा ने पहले ही समाप्त कर दिया था । यह न्यायिक कार्यपद्धति की अवधारणात्मक परिभाषा सम्बन्धी पीयर्स की उक्ति का प्रभावकारी प्रयोग था । होल्म्स की परिभाषा के अनुसार, किसी कानून का अर्थ निर्धारित करने के लिये जज उसके आनुभविक परिणामों की ओर ध्यान दे सकता था । जिसे समाज-शास्त्रीय विधि-शास्त्र कहा गया, उसके लिये इससे द्वार खुल गया और अदालतें स्पष्टतः सरकारी नीति की एजेंट बन गयी । विधि-निर्माण में समूहवादी प्रवृत्तियों के प्रति होल्म्स का अपना दृष्टिकोण ‘दोषान्वेषणपूर्ण तीखेपन’ का था । किन्तु उनमें इतनी काफी सहिष्णुता थी कि जब ये प्रवृत्तियाँ विधान-मण्डल की इच्छा को स्पष्ट रूप में व्यक्त करती, तो वे उन्हें लागू करते, यद्यपि एक नागरिक के रूप में वे उन्हें अत्याचारपूर्ण कह कर उनकी निन्दा करते । वे अपनी ‘तर्कबुद्धि’ को लोगों की ‘गम्भीरतम मूल-प्रवृत्तियों’ के विरुद्ध खड़ा करने को तैयार नहीं थे और न वे इसे अपना नैतिक कर्तव्य समझते थे कि जनसामान्य के ‘मनोवेगों’ को रोकें, जैसा कि सयम और सन्तुलन का पुराना सिद्धान्त सिखाता था । निजी रूप में वे नीतिज्ञता के विरोधी थे और मानते थे कि कानून को धर्म-दण्ड की गुरुता, पांडरियत के आवरण और धर्मपीठों में उसकी विधेपाधिकारयुक्त स्थिति से मुक्त करके वे कानून की सच्ची सेवा कर रहे थे ताकि उसे वाजार की समतल जमीन पर हड़ उपयोगितावादी आचार पर खड़ा किया जा सके ।<sup>२</sup>

१. ओलिवर वेण्डेल होल्म्स, ‘क्लेक्टेट लीगल पेपर्स’ ( न्यूयार्क, १९२० ), पृष्ठ १७६-१८३, २००, ३१६ । अन्तिम उद्धरण ‘नैचुरल लॉ’ ( प्राकृतिक नियम ) पर उनके निबन्ध से लिया गया है ।

२. किन्तु निजी रूप में वे एक भद्र पुरुष का सस्कार-युक्त जीवन ही बिनाने रहे । उस कठिन परिश्रम के प्रति वे स्वयं तिरस्कार का अनुभव करने थे, भावी जजों के लिए जिसकी व्यवस्था उनके अपने सिद्धान्त कर रहे थे । मर फ्रेडरिक

यह कार्य सैद्धान्तिक क्षेत्र में रोस्को पाउण्ड और व्यवहार में जस्टिस ब्रेण्डीस और जस्टिस कारडोजो के हिस्से में आया कि एक समाजशास्त्रीय विधि-शास्त्र का विकास करें, जिसके सन्दर्भ में नैतिक सिद्धान्त और सामाजिक नीति एक-दूसरे का समर्थन कर सकें।

“सिद्धान्तों, नियमों और प्रतिमानों के ठोस मामलों में परीक्षण की प्रक्रिया के द्वारा, जज वास्तविक कानून बनाता है। वह उनके व्यावहारिक प्रयोग को देखता है और बहुतेरे कारणों के अनुभव से धीरे-धीरे पता लगाता है कि उनका प्रयोग किस प्रकार करे जिससे उनके द्वारा न्याय कर सके।।।।

“सुनीति के विकास के द्वारा कानून में नैतिकता का प्रवेश, विधि-निर्माण की उपलब्धि नहीं, वरन् अदालतों का कार्य था। व्यापारियों के चलनों का कानूनों में समावेश, अधिनियमों के द्वारा नहीं हुआ, वरन् न्यायिक निर्णयों के द्वारा हुआ। एक बार वैधानिक विचार और न्यायिक निर्णय की धारा के किसी नये मार्ग पर मुड़ने के बाद, न्यायिक अनुभववादी की हमारी ऐंग्लो-अमरीकी पद्धति हमेशा

पोलाक के नाम एक पत्र के निम्नलिखित अंश, उनकी निजी गुरुता और उनके लोकतान्त्रिक विधि-शास्त्र के विरोध को व्यक्त करते हैं—“गर्मियों में मैं जो काम करता हूँ, उनके सम्बन्ध में ब्रेण्डीस ने उस दिन मुझे एक बड़ी तीखी बात कही। उन्होंने कहा, आप अपना दिमाग सुधारने की बात करते हैं, किन्तु आप उसका प्रयोग केवल उन विषयों पर करते हैं, जिनसे आप परिचित हैं। आप किसी नई चीज के लिए प्रयास क्यों नहीं करते, तथ्य के किसी क्षेत्र का अध्ययन क्यों नहीं करते? मॅसाचुसेट्स के वल उद्योगों को ले ले और सम्बन्धित रपटों का पर्याप्त अध्ययन करने के बाद आप लॉरेन्स जा सकते हैं और कुछ जान सकते हैं कि वास्तव में है क्या। मुझे तथ्यों से नफरत है। मैं हमेशा कहता हूँ कि मनुष्य का सुख लक्ष्य सामान्य स्थापनाओं का निरूपण करना है—फिर यह जोड़ देता हूँ कि सारी सामान्य स्थापनाएँ मूल्यहीन होती हैं। बेशक, सामान्य स्थापना केवल तथ्यों को पिरोने का धागा होता है और मुझे इसमें सन्देह नहीं कि अगर मैं उनमें पैठूँ, तो मेरी अनश्वर आत्मा को लाभ होगा, अपने कार्य के सम्पादन में भी मुझे लाभ होगा। लेकिन मैं इस ऊब से बचता हूँ—बल्कि ऐसा कहूँ कि इस या उस चीज को पढ़ने का अवसर खोना नहीं चाहता, जिसे एक भद्र-पुरुष को मरने के पहले पढ़ लेना चाहिए। मुझे याद नहीं कि मैंने कभी मकियावेली की रचना ‘प्रिन्स’ पढ़ी हो—और मैं (ईश्वरीय) निर्णय के दिन की बात सोचता हूँ।” —(‘होलम्स-पोलाक लेटर्स’, खण्ड २, पृष्ठ १३-१४)।

पर्याप्त सिद्ध हुई है। हमारे सामान्य कानून में ऐसे साधन हैं कि नये आधार-सूत्रों को लेकर वह न्याय की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये उन्हें विकसित करे, और परिणामों को एक वैज्ञानिक व्यवस्था में ढाले। इसके अतिरिक्त, उसमें नये आधारों को गहरा करने की शक्ति है जैसा उसने सुनीति (ईक्विटी) के विकास में और व्यापारिक नियमों को समाविष्ट करने में किया। वस्तुतः लगभग अनजाने ही, हमारी कानूनी व्यवस्था में आधारभूत परिवर्तन होते रहे हैं, हमारी निर्णायक विधि में एक परिवर्तन होता रहा है। हमारी विधि-निर्माण नीति में परिवर्तन इतना स्पष्ट होने के पहले ही हम उन्नीसवीं शताब्दी के व्यक्तिवादी न्याय से जिसे कानूनी न्याय का अर्थपूर्ण नाम दिया गया था, आज के सामाजिक न्याय की ओर बढ़ रहे थे।”<sup>१</sup>

यहाँ दृष्टिकोण जेम्स और होल्म्स के सकल्पवाद से कुछ हट कर हुई और टपट्स, ब्रैण्डीस और कारडोज़ो के सामाजिक नीतिशास्त्र पर आ गया है। कानून का अस्तित्व, ‘उस सघर्ष में जो जीवन है’, विभिन्न शक्ति-सकलों की सेवा के लिये नहीं, वरन् उस कला के द्वारा, जो शासन है, आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये है।

“विधि-शास्त्री मानवी सकलों के बजाय मानवी आवश्यकताओं या आकांक्षाओं के सन्दर्भ में सोचने लगे। वे सोचने लगे कि उन्हें केवल सकलों में समानता या समरसता नहीं लानी थी, वरन् आवश्यकताओं की पूर्ति में अगर समानता नहीं, तो कम से कम समरसता लानी थी। वे दावों या आवश्यकताओं या आकांक्षाओं का तुलन या सन्तुलन और समाधान करने लगे, उन्नी प्रकार जैसे पहले वे सकलों का सन्तुलन या समाधान करते थे। वे सोचने लगे कि कानून का लक्ष्य अधिकतम स्वाग्रह नहीं, वरन् आवश्यकताओं की अधिकतम पूर्ति है। फलस्वरूप कुछ समय तक वे नीतिशास्त्र, विधिशास्त्र और राजनीति की समस्या को मुख्यतः मूल्यांकन की समस्या, हितों के सापेक्ष मूल्य की कसौटियाँ खोजने की समस्या मानते रहे। विधि-शास्त्र और राजनीति में उन्होंने देखा कि हमें न्यायिक या प्रशासकीय सरकारी कार्य के द्वारा हितों को प्रभावी बनाने की सम्भावना की व्यावहारिक समस्याओं को भी जोड़ना होगा। किन्तु पहला प्रश्न यह था कि किन आवश्यकताओं को मान्यता दी जाये—किन हितों को स्वीकार और सुरक्षित किया जाये। ऐसी आवश्यकताओं, दावों और हितों की सूची तैयार करने के बाद, जिनका प्राग्रह किया जा रहा है और जिनके लिये कानूनी सुरक्षा

१. रोस्को पाउण्ड, ‘दी लिपरिट ऑफ़ दी कॉमन लॉ’ (बोस्टन, १९२१), पृष्ठ १७६, १८४-१८५।

मांगी जा रही है, हमें उनका मूल्यांकन करना था, जिन्हें मान्यता देनी थी उनका चयन करना था और अन्य मान्य हितों की दृष्टि में, उन सीमाओं का निर्धारण करना था, जिनके अन्दर उन्हें प्रभावी बनाना था और पता लगाना था कि कानूनी कार्यवाही की अन्तर्निहित सीमाओं की दृष्टि में, कहीं तक हम उन्हें कानून द्वारा प्रभावी बना सकते हैं।”<sup>१</sup>

“हम अमरीकी न केवल सामाजिक न्याय से बँधे हैं, उन चीजों से बचने के अर्थ में जिनसे कष्ट और हानि होती है, जैसे धन का असमान वितरण, वरन् हम मूलतः लोकतन्त्र से बँधे हैं। जिस सामाजिक न्याय के लिए हम प्रयास कर रहे हैं, वह हमारा मुख्य लक्ष्य नहीं, वरन् हमारे लोकतन्त्र की एक घटना है। यह कहना अधिक उचित होगा कि यह लोकतन्त्र का फल है—शायद उसकी सर्वोत्तम अभिव्यक्ति—किन्तु यह लोकतन्त्र पर ही आधारित है, जिसमें जनता द्वारा शासन निहित है और इस कारण, जिस लक्ष्य के लिये हमें प्रयास करना है, वह जनता द्वारा शासन की उपलब्धि है, जिसमें राजनीतिक लोकतन्त्र के साथ-साथ औद्योगिक लोकतन्त्र भी निहित है।...

“कोई ऐसा व्यक्ति क्या सचमुच स्वतन्त्र हो सकता है, जिसे निरन्तर यह खतरा हो कि उसे मात्र जीवन-निर्वाह के लिये स्वयं अपने प्रयास और आचरण से भिन्न किसी वस्तु या व्यक्ति पर निर्भर होना पड़े? आर्थिक निर्माता की सगति स्वतन्त्रता के साथ तभी होती है, जब अनुपोषण का दावा अधिकार पर आधारित हो, अनुग्रह पर नहीं।

“व्यक्ति की स्वतन्त्रता सफल लोकतन्त्र की उतनी ही आवश्यक शक्ति है, जितनी उसकी शिक्षा। अगर शासन ऐसी स्थितियों की अनुमति देता है, जो नागरिकों के बहुसंख्य वर्गों को आर्थिक दृष्टि से पराधीन बनाती हैं, तो राज्य को चाहिये कि स्वयं उसकी कमियों से उत्पन्न बोझ को किसी रूप में स्वयं अपने ऊपर लेकर, या तो ऐसा करके कि दूसरे उसे अपने ऊपर ले लें, पराधीनता की ज़बदस्त बुराई को कम से कम करे।...

“स्वतन्त्रता प्राप्ति का मूल्य आमतौर पर बहुत अधिक होता है।”<sup>२</sup>

अमरीकी कानून के इस अनुभववादी आन्दोलन के वामपक्ष में तथाकथित यथार्थवादियों का एक समूह है, जो नैतिक सिद्धान्तों, ‘विधीय अभिधारणाओं’,

१. रोस्को पाउण्ड, ‘ऐन इण्ट्रोडक्शन टु दी फिलॉसफी ऑफ लॉ’ (न्यू हैवेन, १९२२), पृष्ठ ८६-९०।

२. अल्फ्रेड लीफ द्वारा सम्पादित, ‘दी सोशल ऐण्ड एकाॅनॉमिक ब्यूच ऑफ मिस्टर जस्टिस व्रैण्डीस’ (न्यूयार्क, १९३०), पृष्ठ ३८२, ३६६।

और अन्य प्रकार की 'परात्परवादी बकवास' से मुक्त, कानून के एक वस्तुपरक विज्ञान की आकांक्षा रखता है। उन्हे आशंका है कि सामान्य सुख के उपयोगितावादी सिद्धान्तों की आड़ में, समाजशास्त्रीय विधि-शास्त्र के समर्थक चुपके-चुपके कुछ सामान्य सामाजिक लक्ष्यों को, लोकतान्त्रिक मताग्रहों को, कानूनी व्यवस्था के सिद्धान्तों को और अन्य नैतिक कसौटियों को ले आना चाहते हैं, जो वास्तव में आनुभविक नहीं हैं। वे एक 'आदर्शक विज्ञान' चाहते हैं, जो सामान्य लक्ष्यों और मूल्यों पर नहीं, बरन् मनुष्यों के वास्तविक लक्ष्यों और हितों पर निर्मित हो। उनका आग्रह आपराधिक कानून की अपेक्षा दीवानी कानून पर अधिक है और वे कानून को समस्याओं की किसी वकील की सी दृष्टि से देखते हैं—न्यायिक निर्णयों के पूर्वानुमान की समस्याओं के रूप में। वे आश्चर्य होना चाहते हैं कि विधि-शास्त्र में जो भी कानूनी नियम या नैतिक मूल्य सम्मिलित किये जाएँ, वे केवल प्रतिद्वन्द्वी दावों को सुलझाने की व्यावहारिक प्रक्रिया के उपकरण हों, उनका आनुभविक सत्यापन हो सके और वे केवल प्रासंगिक रूप में कही गयी बातें न हों, जो किसी निर्णय के बाद उसे आकर्षण तो प्रदान करें, लेकिन कोई बौद्धिक कार्य न करती हों।

कानून के प्रति व्यवहारवादी दृष्टियों में जो विभिन्नता दिखाई देती है, वैसी ही विभिन्नता राजनीति के प्रति व्यवहारवादी दृष्टियों की समीक्षा करने पर सामने आती है। विलियम जेम्स स्वभाव से और दार्शनिक रूप में व्यक्तिवादी थे। उन्हे 'विशालता' अपने आप में अप्रिय थी, अधिकतम स्थानीय राजनीति के अतिरिक्त सारी राजनीति से अरुचि थी, साम्राज्यवाद से आवेशपूर्ण घृणा थी, यहाँ तक कि 'कुतिया-देवी सफलता' से भी नफरत थी। वे वीरता और मेहनती जीवन में विश्वास करते थे, लेकिन इन गुणों को विल्कुल निजी रूप में और छोटे पैमाने पर लेते थे। बहुसंख्यक छोटे-छोटे निजी संघर्ष करने वालों से उन्हे सहानुभूति थी और उनकी वे सहायता करते थे, किन्तु, साम्राज्यवाद के विरुद्ध संघर्ष के अतिरिक्त, बड़े पैमाने के राजनीतिक प्रश्नों और संघर्षों में उन्होंने दार्शनिक रुचि बहुत कम प्रदर्शित की। इसके विपरीत डुई ने अपना नीतिशास्त्र बहुत-कुछ अपने काल के मुख्य राजनीतिक और आर्थिक प्रश्नों के सन्दर्भ में विकसित किया था। वे 'जनता और उसकी समस्याओं' में इतना अधिक उलझे रहे हैं कि कभी-कभी शिकायतें हुई हैं कि वे निजी व्यक्तियों में विश्वास ही नहीं करते। किन्तु डुई का सामाजिक दर्शन उनके आत्म-सिद्ध के नीतिशास्त्र पर आधारित है और जिसे वे 'नया व्यक्तिवाद' कहते हैं, वह यह विश्वास है कि किसी व्यक्ति को 'प्रभावी स्वतन्त्रता' प्रदान करने के लिए और अपने विशिष्ट हितों और आवश्यकताओं के अभिप्रायों को व्यावहारिक समझ प्रदान करने के लिये, नानुद्धिक कार्य छोड़

सार्वजनिक अनुभव आवश्यक हैं। वे लोकतान्त्रिक समाजवाद के मुख्य अमरीकी व्याख्याता और संरक्षक बन गये हैं।

किन्तु, हमारे इतिहास की दृष्टि से, व्यवहारवादी दार्शनिकों के राजनीतिक मतों से अधिक महत्वपूर्ण राजनीतिक चिन्तन की वे व्यवहारवादी आदतें हैं जो व्यावहारिक राजनीतिज्ञों में न्यूनाधिक स्वतःस्फूर्त ही विकसित हो गयी है, यहाँ तक कि पिछले दिनों के अमरीकी सामाजिक अनुभव के एक चेतन विचार-दर्शन का निर्माण हो गया है। यह विचार-दर्शन अभी एक सुनिर्मित व्यवस्था में गठित तो नहीं हुआ है, फिर भी इसे एक विजिष्ट अमरीकी सामाजिक सिद्धान्त के रूप में पहचाना जा सकता है। हमारे उद्देश्यों के लिए यह दुर्भाग्यपूर्ण है कि इस सिद्धान्त को एक मत-समूह की अपेक्षा एक सामाजिक शक्ति के रूप में ज्यादा आसानी से पहचाना जा सकता है। किन्तु हम मोटे तौर पर प्रयोगात्मक रूप में इसकी मुख्य विशेषताओं का चित्रण कर सकते हैं, यह याद रखते हुए कि इनके, बिना पूर्व सूचना के तो नहीं, किन्तु 'स्थिति' से ज़रा सी भी चैतावनी मिलने पर ही परिवर्तित हो जाने की सम्भावना है। सर्वप्रथम, इस विचार-दर्शन की यह नकारात्मक प्रमुख विशेषता है कि इसने कोई इतिहास-दर्शन निरूपित नहीं किया और यह असफलता इसके व्यवहारवादी स्वभाव का मुखर प्रमाण है। अमरीकी इतिहास की आर्थिक व्याख्या भी, जिसने मार्क्सवादियों की प्रेरणा से इतिहासकारों में कुछ प्रगति की थी और यह सम्भावना थी कि उससे अमरीकी राजनीति को परम्परागत इतिहासों की अपेक्षा अधिक यथार्थपूर्ण परिप्रेक्ष्य प्राप्त होगा, ऐसा प्रतीत होता है कि बीयर्ड और अपने अन्य मित्रों द्वारा (जल्दबाजी में) छोड़ी जा रही है। और इतिहास की यह व्याख्या भी, सामान्य इतिहास की एक दार्शनिक रूपरेखा होने के बजाय, इतिहासकारों का एक प्राविधिक औज़ार ही रही है। हीगेलवादी उत्साह के हास के बाद, न तो मार्क्सवादी इतिहास-दर्शन ने और न किसी अन्य इतिहास-दर्शन ने ही, अमरीकी सामाजिक दर्शन पर कोई गम्भीर प्रभाव डाला है। अमरीकी काल्पनिक-समाजवादी और अमरीकी बन चुके ईसाई दार्शनिक कभी-कभी जन-मानव पर छा जाते हैं, किन्तु सब मिला कर, वे ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य प्रदान करने में उतने प्रभावशाली नहीं हैं—जितने एक ओर 'मानव प्रकृति' सम्बन्धी प्रभावी चिन्ता में और दूसरी ओर प्रगति में आस्था में अपना योग देने में। पिछले दिनों प्रगति में अमरीकी आस्था इतिहास पर नहीं, वरन् अपने मानवी और प्राकृतिक प्रसाधनों पर हमारे विश्वास पर आधारित रही है। इससे हम राजनीतिक व्यवहारवाद के दूसरे लक्षण पर आ जाते हैं—मुख्यतः यह शक्ति का, या ऐसा कहें कि शक्तियों का बहुतत्ववादी, अवसरवादी सिद्धान्त है। डुई ने सामान्यतः दर्शन के लिए जो कुछ कहा था,

वह विशिष्ट रूप में पिछले दिनों के अमरीकी राजनीतिक दर्शन की भावना को परिलक्षित करता प्रतीत होता है।

“अगर अमरीकी दर्शन अमरीका की अपनी आवश्यकताओं और सफल कार्य के उसके अपने निहित सिद्धान्त को चेतना के स्तर पर नहीं ले आता, तो वह बहुत पहले ही लकड़ी हो चुके ऐतिहासिक चारे को चबाते रहने, या परित्यक्त लक्ष्यों (प्राकृतिक विज्ञान में परित्यक्त) की ओर से सफाई देने में, या एक शास्त्रीय, आयोजनात्मक नियम-निष्ठता में खो जायेगा।”<sup>१</sup>

इस दर्शन का मुख्य केन्द्र शिकागो था। वहाँ डुई, टपट्स, मीड और वेवलेन द्वारा विकसित सामाजिक मनोविज्ञान का विवरण हम पहले दे चुके हैं।<sup>२</sup> उन्होंने लोकतन्त्र के एक सिद्धान्त का निरूपण मात्र शासन के एक रूप की शकल में नहीं, बरन् साहचर्यपूर्ण जीवन की एक पद्धति के रूप में किया। यह सिद्धान्त इन विचारों पर आधारित था कि वैयक्तिकता और स्वतन्त्रता स्वयं सामाजिक उत्पत्तियाँ हैं और लोकतान्त्रिक समाज वह है जो अपनी सस्थाओं को, अपने सदस्यों को बौद्धिक और भावनात्मक विकास का अवसर देने के आधारभूत लक्ष्य के अधीन रखता है। इस लक्ष्य की पूर्ति के लिये वह उनके चिन्तन ‘सहभागी के क्षेत्रों’ को अधिक व्यापक बनाता है, संचार और सार्वजनिक अभिव्यक्ति के साधनों में वृद्धि करता है और सभी को सामाजिक और भौतिक नियन्त्रण की प्रक्रियाओं में उत्तरदायित्वपूर्ण भाग प्रदान करता है। इस आदर्श को डुई ने शिक्षा सुधार पर लागू किया, जेन ऐडम्स ने नगर समाज और अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के सुधार पर, वेवलेन और एयर्स ने औद्योगिक प्रबन्ध और निहित स्वार्थों के सुधार पर। शासन-सिद्धान्त के रूप में इस दर्शन को आर्थर एफ० वेण्टले और शिकागो की त्रिमूर्ति—चार्ल्स ड० मेरियम, एच० डी० लासेल और टी० वी० स्मिथ ने अधिक प्राविधिक और व्यवस्थात्मक विस्तार प्रदान किया। स्मिथ ने विशेष रूप में यह प्रदर्शित किया है कि व्यवहारवादी दर्शन को किस प्रकार समानता के सिद्धान्त, समझौते की कला, और ‘लोकतान्त्रिक अनुशासन’ के नीति शास्त्र पर लागू किया जा सकता है। दवाव गुटों की परस्पर प्रक्रिया के सन्दर्भ में राजनीति को निरूपित करने में वेण्टले, वीयर्ड और मेरियम अग्रगण्य रहे हैं और इस प्रकार, उन्होंने एक ऐसे समाज में जिसमें वर्ग अस्पष्ट हैं, किन्तु संघर्ष निरन्तर चलते हैं, वर्ग-संघर्ष की भावसंवादी धारणाओं के स्थान पर एक व्यावहारिक, बहुतत्ववादी धारणा प्रस्तुत की। ‘प्रयोगात्मक

१. जॉन डुई और अन्य, ‘क्रिएटिव इण्टेलिजेन्स’ (न्यूयॉर्क, १९१७). पृष्ठ ६७।

२. छठे अध्याय में ‘आनुवंशिक सामाजिक दर्शन’ के अन्तर्गत देखिए।

अर्थशास्त्र' के रूप में टगवेल और 'न्यू डील' (१९२६ की मन्दी के बाद, राष्ट्रपति रूजवेल्ट के शासन में १९३२ से चलाया गया सामाजिक और आर्थिक सुधार का कार्यक्रम अनु० ) के अन्य प्रतिपादक इस दर्शन को वाशिंगटन ले गये, जहाँ इसे व्यावहारिक प्रयोग की अग्नि-परीक्षा से गुजरना पडा ।

मौलिक व्यवहारवाद जब इन बहुत कुछ अव्यवस्थित सामाजिक कलाओं से ललित कलाओं की ओर मुड़ा, तो एक कही अधिक नाजुक कार्य उसके सामने आया । कलात्मक क्रिया-कलाप का विश्लेषण करने और यह दिखाने के प्रयासों में कि ललित कलाएँ और 'परिणति-अनुभव' के अधिकतम कल्पनामय आनन्द किस प्रकार नित्य-प्रति के जीवन की चिन्ताओं से जुड़े हुए हैं, जॉन डुई और ऐल्बर्ट सी० वार्नेस ने आनुभविक और व्यवहारवादी विश्लेषण का अन्तिम प्रयोग किया । वार्नेस ने बताया कि कलाकार, जिसके लिये कला एक कौशल या सृजन की पविधि है और भावक, जो दूसरों की कला-कृतियों का आनन्द लेता है, दोनों के ही लिए किस प्रकार विश्लेषणात्मक बुद्धि, अनुशासन और सम्प्रेषणीयता आवश्यक है । अतः सौन्दर्यात्मक अनुभव उतना ही बौद्धिक और सामाजिक है, जितना वैज्ञानिक या मशीनी अनुभव । डुई ने इस सिद्धान्त का अधिकतम उपयोग किया, क्योंकि इससे उन्हें यह दिखाने का उत्तम अवसर मिल गया कि साध्यों का उपभोग और लक्ष्यों का प्रयास किस प्रकार सम्बद्ध है ।

“जब कलात्मक वस्तुएँ उद्गम की स्थितियों और अनुभव की क्रिया, दोनों से अलग कर दी जाती है, तो उनके चारों ओर एक दीवार खड़ी कर दी जाती है, जिससे उनकी वह सामान्य अर्थमत्ता लगभग ओझल हो जाती है, जो सौन्दर्य-शास्त्र के सिद्धान्त का विषय है । कला को एक अलग क्षेत्र में डाल दिया जाता है, जहाँ अन्य हर प्रकार के मानवी प्रयास, अनुभव और उपलब्धि की सामग्रियों और लक्ष्यों से उसका सम्बन्ध टूट जाता है । अतः जो व्यक्ति ललित कलाओं के दर्शन पर लिखने बैठता है, उसकी एक प्राथमिक जिम्मेदारी हो जाती है । यह जिम्मेदारी है, अनुभव के परिष्कृत और घनीभूत रूपों, जो कला-कृतियाँ हैं और सार्विक रूप में अनुभव मानी जाने वाली नित्य-प्रति की घटनाओं, कार्यों और पीडाओं के बीच निरन्तरता को पुनः स्थापित करना ।”<sup>१</sup>

“हम उपयोगी कलाओं और ललित कलाओं के सम्बन्ध के बारे में ऐसे निष्कर्ष पर पहुँचते हैं, जो अलगाववादी सौन्दर्यशास्त्रियों के अभिप्राय के ठीक विपरीत है, अर्थात् ललित कला का चेतन रूप में किया गया निर्माण अपने आप में, विशिष्टत उपयोगी गुण वाला होता है । यह शिक्षा के लिये चलायी गयी

प्रयोग की एक पद्धति है। इसका अस्तित्व एक विशेष उपयोग के लिये है। वह उपयोग है प्रत्यक्ष-ज्ञान की पद्धतियों का एक नया प्रशिक्षण। सफल होने पर, ऐसी कला-कृतियों के निर्माता वैसी ही कृतज्ञता के पात्र हैं, जैसी हम सूक्ष्मदर्शी या ध्वनिबद्धक यन्त्रों के आविष्कारकों के प्रति अनुभव करते हैं। अन्ततोगत्वा, वे हमारे निरीक्षण और उपभोग के लिये नयी वस्तुएँ प्रस्तुत करते हैं। यह एक सच्ची सेवा है। किन्तु सम्भ्रम और दम्भ की संयुक्ति का युग ही इस विशेष उपयोगिता की पूर्ति करने वाली कृतियों को ललित कला का अलग नाम देगा।”

इस अन्तिम उद्धरण से और वस्तुतः डुई के अधिकांश लेखन से ऐसा लगता है कि सब वस्तुएँ ‘शिक्षा के लिए चलायी जाती हैं।’ उन्होंने कहा कि ‘दर्शन शिक्षा का सामान्य सिद्धान्त है।’ और हम यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि कलाएँ शिक्षा का सामान्य व्यवहार हैं। निस्सन्देह, मन के जीवन को इस प्रकार शिक्षा की एक प्रक्रिया कहना, ‘शिक्षा’ शब्द का प्रयोग बड़े व्यापक अर्थ में करना है। किन्तु, मौलिक अनुभववाद की दृष्टि से, यह मात्र संयोग नहीं है कि शिक्षा को इतने व्यापक अर्थ में समझा जाये। जैसा अपनी प्रारम्भिक और सर्वाधिक प्रभावशाली पुस्तकों में से एक, ‘स्कूल ऐण्ड सोसायटी’ (स्कूल और समाज) में डुई ने कहा था, कक्षा का अनुशासन केवल मानव जीवन के आधारभूत अनुशासन का एक प्रारम्भिक सोपान है। सीखने में शास्त्रीय कुछ भी नहीं है और इस प्रक्रिया की कोई सीमाएँ नहीं बाँधी जा सकती।

“हमारी वर्तमान शिक्षा ..अत्यधिक विशेषतापूर्ण, एकांगी और सकीर्ण है। यह ऐसी शिक्षा है जो लगभग पूर्णतः सीखने की मध्ययुगीन धारणा से प्रभावित है। अधिकांश यह केवल हमारी प्रकृतियों के बौद्धिक पक्ष को, सीखने की जानकारी एकत्र करने की हमारी आकांक्षा को और शिक्षण के प्रतीकों पर नियन्त्रण प्राप्त करने की इच्छा को ही आकर्षित करती है। उपयोगिता या कला के रूप में बनाने या करने की, सृजन या उत्पन्न करने की प्रवृत्तियों और आवेगों को यह आकर्षित नहीं करती। शारीरिक प्रशिक्षण, कला और विज्ञान के नुस्त्रन्ध में आपत्ति की जाती है कि ये प्राविधिक हैं, इनमें मात्र विशेषता की प्रवृत्ति है यह तथ्य ही इसका बड़ा से बड़ा सम्भव प्रमाण है कि एक विशेषतापूर्ण लक्ष्य प्रचलित शिक्षा का नियन्त्रण करता है। अगर शिक्षा को लगभग पूरी तरह मात्र बौद्धिक प्रयास, मात्र अध्ययन ही न मान लिया गया होना, तो इन नारी गानत्रियों की पद्धतियों का स्वागत होता, इनका अधिकतम सत्कार किया जाना।

“अध्ययन के व्यवसाय के प्रशिक्षण को संस्कृति का प्रतिरूप माना जाता है, उदार शिक्षा माना जाता है, जबकि कारीगर, संगीतज्ञ, वकील, डाक्टर, किसान, व्यापारी या रेल कम्पनी के प्रबन्धक के प्रशिक्षण को पूर्णतः प्राविधिक और व्यावसायिक माना जाता है। फलस्वरूप हम अपने चारों ओर ‘सुसंस्कृत’ लोगो और ‘मजदूरों’ का विभाजन, सिद्धान्त और व्यवहार का अलग-अलग देखते हैं।...हमारे शिक्षा-जगत् के नेता शिक्षा के लक्ष्य और साध्य के रूप में संस्कृति की, व्यक्तित्व के विकास की बातें करते हैं, जबकि स्कूलों के शिक्षण से गुजरने वालों का बहुत बड़ा बहुमत इसे केवल संकीर्ण रूप में व्यावहारिक औजार मानता है, जिसकी मदद से वह एक सीमित जिन्दगी बिताने भर को रोटी कमा सके। अगर हम अपने शैक्षणिक लक्ष्य और साध्य को इतने अलग-अलग ढंग से न देखें, ऐसे लोगो को आकर्षित करने वाली क्रियाओं को भी शैक्षणिक प्रक्रियाओं में सम्मिलित करें, जिनकी मुख्य रुचि करने और बनाने में होती है, तो अपने सदस्यों पर स्कूलों का प्रभाव अधिक जीवन्त, अधिक दीर्घ और अधिक सकार-युक्त हो जायेगा।...

“सक्रिय कार्यों का, प्रकृति के अध्ययन, प्रारम्भिक विज्ञान, कला और इतिहास का समावेश, मात्र प्रतीकात्मक और औपचारिक ज्ञान को गौण स्थान पर रखना, स्कूल के नैतिक वातावरण में, छात्र और अध्यापक के सम्बन्ध में, अनुशासन सम्बन्धी परिवर्तन, अधिक सक्रिय, अभिव्यजनात्मक और आत्म-निर्देशक तत्वों का समावेश—ये सब मात्र सयोग नहीं हैं, वरन् अधिक व्यापक सामाजिक विकास की आवश्यकताएँ हैं।

“अगर हम एक बार जीवन में विश्वास करें, ...तो सभी कार्य और उपयोग तो सारा इतिहास और विज्ञान...कल्पना के और उसके द्वारा (जीवन की) समृद्धि और व्यवस्था के...विकास के उपकरण और सकार की सामग्रियाँ बन जायेंगे। जहाँ हम आज केवल बाह्य कर्म और बाह्य उत्पत्ति देखते हैं, वहाँ, सारे दृश्य परिणामों के पीछे मानसिक दृष्टिकोण का पुनःसमंजन है, अधिक व्यापक और सहानुभूतिपूर्ण दृष्टि है, बढ़ती हुई शक्ति का अनुभव है और अन्तर्दृष्टि तथा क्षमता दोनों को ही विश्व तथा मनुष्य के हितों से एकरूप मानने की तत्पर योग्यता है। अगर संस्कृति केवल ऊपरी पॉलिश नहीं है, पीतल पर सोने का पानी चढ़ाना नहीं है, तो वह कल्पना की व्यापकता, लचीलेपन और सहानुभूति की अभिवृद्धि है, जब तक कि वह जीवन जिससे व्यक्ति जीता है, प्रकृति और समाज के जीवन से अनुप्रेरित न हो जाये।”

१. जान डुई, ‘दी स्कूल ऐण्ड सोसायटी’ (शिकागो, १९००), पृष्ठ ४१-

डुई की विचार-व्यवस्था में 'लोकतन्त्र' और 'शिक्षा' लगभग पर्यायवाची हैं और दोनों ही शब्दों का उद्देश्य यह व्यक्त करना है कि मौलिक अनुभववाद के सिद्धान्तों पर चलने का क्या अर्थ है।

“लोकतन्त्र यह विश्वास है कि मानवी अनुभव में ऐसे लक्ष्यों और पद्धतियों को जन्म देने की योग्यता है जिनके द्वारा और अधिक अनुभव व्यवस्थित समृद्धि में विकसित हो सके। अन्य हर प्रकार का नैतिक और सामाजिक विश्वास इस विचार पर आधारित है कि अनुभव पर किसी प्रकार का बाह्य नियन्त्रण—अनुभव की प्रक्रिया के बाहर की किसी 'सत्ता' का नियन्त्रण—किसी न किसी विन्दु पर आवश्यक होता है। लोकतन्त्र यह विश्वास है कि अनुभव की प्रक्रिया किसी विशेष उपलब्ध परिणाम से अधिक महत्वपूर्ण होती है। फलस्वरूप, उपलब्ध विशेष परिणाम अन्ततः वही तक मूल्यवान् होते हैं, जहाँ तक उनका उपयोग चल रही प्रक्रिया को समृद्धि और व्यवस्थित बनाने के लिये होता है। अनुभव की प्रक्रिया में शैक्षिक होने की क्षमता है, अतः लोकतन्त्र में आस्था और अनुभव तथा शिक्षा में आस्था, एक ही हैं। सारे साध्य और मूल्य, जो चल रही प्रक्रिया से कटे हुए होते हैं, रुकावट और जकड़ाव बन जाते हैं। वे लाभ का उपयोग मार्ग को उन्मुक्त करने और नये तथा बेहतर अनुभवों की ओर निर्देश करने में, करने के बजाय बाँधने की चेष्टा करते हैं।

“अगर कोई पूछे कि इस प्रसंग में अनुभव का अर्थ क्या है, तो मेरा उत्तर है कि अनुभव वातावरण की स्थितियों के साथ, विशेषतः मानवी वातावरण के साथ, व्यक्ति मनुष्यों की अन्योन्य-क्रिया है, जो वस्तुओं की यथास्थिति का ज्ञान बढ़ा कर आवश्यकता और आकांक्षा की पूर्ति करती है। सम्प्रेषण और सहभाग के लिए यथास्थिति का ज्ञान ही एकमात्र ठोस आधार है। अन्य सारे सम्प्रेषण का अर्थ है किन्हीं व्यक्तियों के मत के प्रति किन्हीं अन्य व्यक्तियों की अधीनता। आवश्यकता और आकांक्षा—जिनसे उद्देश्य और ऊर्जा के निर्देशन का विकास होता है—वर्तमान अस्तित्व के आगे जाती हैं और इस कारण ज्ञान और विज्ञान के भी आगे जाती हैं। वे निरन्तर अनखोजे और अनुपलब्ध भविष्य का मार्ग उन्मुक्त करती हैं।”<sup>१</sup>

१ जॉन डुई, 'दी फिलॉसफ़र ऑफ़ दी क्लामन मैन' (न्यूयॉर्क, १९४०), में 'क्रिएटिव डेमांडेसी-दी टास्क विफोर अस,' पृष्ठ २२७।

## नये प्रकृतिवाद और यथार्थवाद का उदय

### विलियम जेम्स के दो दर्शन

जेम्स की पुस्तक 'प्रिन्सिपिल्स ऑफ साइकॉलॉजी' के दो बड़े-बड़े खण्डों के पाठक का ध्यान रचना के सगठन की असम्बद्धता की ओर जाता है। निश्चय ही, उन दिनों (१८९०) मनोविज्ञान एक शिशु-विज्ञान ही था और तब तक उसका कोई परम्परागत ढाँचा नहीं था, फिर भी, अध्यायों के अनुक्रम के प्रति लेखक की उदासीनता स्पष्ट है। हर अध्याय अपने आप में एक निबन्ध के रूप में है, और उनमें से कई वस्तुतः लेखों के रूप में प्रकाशित भी हुए थे। किन्तु बहुसंख्यक पाठ-टिप्पणियों का पाठक देखेगा कि लगभग हर अध्याय में ही लेखक ने कुछ समस्याएँ उठाई हैं और कहा है कि वैज्ञानिक उद्देश्यों के लिये इनका हल अनावश्यक या असम्भव है। दर्शन में इन समस्याओं की परिकल्पनात्मक या तत्वमीमासात्मक प्रासंगिकता के कारण, वे अन्तिम अध्याय में इनकी चर्चा करने के इरादे से इन्हें स्थगित कर देते हैं। अपने-आप में यह कोई विशेष आश्चर्य की बात नहीं, क्योंकि विक्टोरिया-कालीन दृश्य-घटनावादी सामान्यतः ऐसा करते थे, उसी प्रकार जैसे इधर घटना-क्रिया-वैज्ञानिक कुछ तत्वमीमासात्मक प्रश्नों को सामान्यतः 'इकट्ठा' कर देते हैं। बहुतेरे दार्शनिक पाठक इस ढंग से धोखे में पड़ गये और उन्होंने जेम्स की रचना के अधिकांश को मात्र अनुभववाद कह कर छोड़ दिया और जेम्स के दर्शन की रूपरेखा अन्तिम अध्याय में खोजनी चाही। किन्तु यह एक गम्भीर भूल है, क्योंकि 'नेसेसरी ट्रूथ ऐण्ड दी एफेक्ट ऑफ एक्सपीरिएन्स' (आवश्यक सत्य और अनुभव का प्रभाव) शीर्षक अन्तिम अध्याय में, जेम्स द्वारा उठाये गये परिकल्पनात्मक प्रश्नों में से केवल एक की ही चर्चा है। इसे उन्होंने 'मनो-उत्पत्ति' की समस्या कहा है, यह प्रश्न कि मानसिक गठन का मूल बीजातीत है या आनुभविक। प्रश्न इस पर वे अपना मत तत्काल

प्रकट कर देते हैं<sup>१</sup>, जिसका साराश यह है—परात्परावादी 'तथ्य' के प्रश्न पर सही है, और प्रकृतिवादी 'कारण' के प्रश्न पर सही है। प्रकृतिवादियों से उनका तात्पर्य डार्विनवादियों से था। जैविक गठनों को समझाने के लिये, हर्बर्ट स्पेन्सर द्वारा अप्रौढ़ रीति से 'जाति के अनुभव' का सहारा लेने की जेम्स ने जो आलोचनाएँ की, यह अध्याय भी उनमें से एक है। जेम्स 'कारण' की एक डार्विनवादी व्याख्या के पक्ष में है, अर्थात्, मनुष्य का पदार्थीय मानसिक और नैतिक गठन उन बहुतेरे सम्भव 'स्वतः स्फूर्त परिवर्तनों' में से एक है, जो घटनाक्रम में सयोगवश हुए और यह अपनी उपयोगिता के कारण बचा रहा। ऐसे डार्विनवादी 'कारण' स्पष्टतः प्रकृतिवादी व्याख्याएँ नहीं हैं, वरन् विकासवादी अभिधारणाएँ हैं। इस प्रकार, यह सारी चर्चा इसका एक और उदाहरण है कि एकरूपता में और अनुभव में साहचर्य के नियम की न्यूनाधिक यान्त्रिक क्रिया में स्पेन्सर के विश्वास की अपेक्षा, जेम्स प्रकृति के परिवर्तनों की 'स्वतः स्फूर्ति' में डार्विनवादी विश्वास के पक्ष में थे। अपने मनोविज्ञान में जेम्स जिन सकल्पवादी पदार्थों का प्रयोग करने के अभ्यस्त थे, उनके लिये प्रकृति में स्वतः स्फूर्ति उन्हें एक अपेक्षतया वैज्ञानिक स्थापना प्रतीत होती थी। अनुभव में विचार के कार्यात्मक स्थान सम्बन्धी अपने पुराने लेख के विषय को फिर से उठाकर वे अपने सारे दर्शन का साराश प्रस्तुत करने की चेष्टा करते हैं।<sup>२</sup> इसमें वे चार आधारभूत शब्दों के सम्बन्ध परिभाषित करने की चेष्टा करते हैं—

१ यथार्थ या तथ्य, जिसका अस्तित्व 'द्रव्यमय आकाश' के रूप में है,

२ अनुभव, प्रस्तुत, बिना (विचार के) चयनात्मक कार्य के 'खण्ड अनुभवों की अराजकता' या 'हमारे अनुभव की पशु व्यवस्था,'

३. विचार, जो संकल्प के हित में (२) को विचार के प्राग्-आनुभविक गठन में बैठाता है,

४. सकल्प, मनुष्य के 'निश्चित वैयक्तिक उद्देश्य, अधिमान्यताएँ'।

'प्रिन्सिपिल्स ऑफ साइकॉलॉजी' में (२), (३) और (४) के परस्पर सम्बन्धों की विवेचना है। इस पुस्तक में जेम्स ने (१) और (४) के सम्बन्ध की चर्चा नहीं की है, जो उनके जन सामान्य को सम्बोधित लेखों और भाषणों का विषय है, और जिसमें निजी रूप से उनकी आधारभूत नैतिक रचि थी। (६),

१. विजियम जेम्स, 'प्रिन्सिपिल्स ऑफ साइकॉलॉजी' (न्यूयॉर्क. १८९०), खण्ड २, पृष्ठ ६१८।

२. वही, खण्ड २, पृष्ठ ६३४ और 'दो विल टु विलीव' (न्यूयॉर्क १९०८) में पुनर्मुद्रित निबन्ध सम्बन्धी पाद-टिप्पणी।

यथार्थ या तथ्य के सिद्धान्त को, न केवल 'साइकॉलॉजी' में, वरन् अपने सारे लेखन में जेम्स ने इतना ही कह कर टाल दिया है कि वे अस्तित्व को मान कर चलते हैं, या वे एक सरल-विश्वासपूर्ण, सामान्य-बुद्धि यथार्थवादी हैं, या कि 'भाववादी प्रश्न' को वे उठा ही नहीं रहे हैं।<sup>१</sup> उनकी दार्शनिक समस्याओं का विषय भी केवल (२), (३) और (४) के साथ (१) के तथ्य सम्बन्ध हैं।

किन्तु यह तथ्य-विश्लेषण 'मन' के दो विल्कुल भिन्न विवरणों में बँट जाता है, हर एक अपने में पूर्ण, जो इस पर निर्भर है कि वे अपना विश्लेषण (२) से आरम्भ करते हैं, या (४) से। (२) पर आधारित दर्शन को उनका 'मन का अन्तर्दर्शनवादी सिद्धान्त' या 'चेतना का घटना-क्रिया-विज्ञान' कहा जा सकता है। 'साइकॉलॉजी' में इसका आरम्भ सातवें और आठवें अध्याय में रीति-विधान सम्बन्धी प्रारम्भिक चर्चा के बाद नवें अध्याय से होता है। 'विचार की घारा' (दी स्ट्रीम ऑफ थॉट) शीर्षक यह अध्याय १८८४ में ही 'ऑन सम ओमिशन ऑफ इण्ट्रास्पेक्टिव साइकॉलॉजी' (अन्तर्दर्शनात्मक मनोविज्ञान की कुछ कमियाँ) नाम से प्रकाशित हो चुका था। इस निबन्ध में प्रतिपादित विषय किन परिस्थितियों में उनके दिमाग में आया, इसकी चर्चा उन्होंने स्वयं वाद में की है।

“कई वर्ष पहले, जब टी० एच० ग्रीन के विचार अत्यधिक प्रभावशाली थे, उनके द्वारा अंग्रेजी 'सवेदनावाद' की आलोचना मुझे काफी परेशान करती थी। उनका एक शिष्य विशेषतः मुझसे हमेशा कहता—'हाँ! सचमुच, 'शब्दों' का मूल सम्भवतः सवेदनात्मक हो सकता है। लेकिन 'सम्बन्ध' क्या है, सिवाय सवेदनाओं पर ऊपर से आने वाले शुद्ध रूप में बुद्धि के, और एक उच्चतर प्रकृति के कार्यों के?' मुझे अच्छी तरह याद है कि एक दिन यह समझ कर मुझे अचानक कितनी राहत मिली थी कि कम से कम दिक्-सम्बन्ध उन शब्दों के सजातीय हैं जिनके बीच वे मध्यस्थता करते हैं। शब्द स्थान थे, और सम्बन्ध बीच में आने वाले अन्य स्थान थे।”<sup>२</sup>

स्थान के प्रत्यक्ष-ज्ञान सम्बन्धी अध्याय में और पुस्तक के इस सारे अंश में जेम्स का ध्यान स्पष्टतः उस समस्या पर है जो अंग्रेजी भाववाद की केन्द्रीय समस्या है, अर्थात्, सम्बन्धों को प्रस्तुत करने के लिये कैसे सम्बन्धित किया जा सकता है? जेम्स का सीधा सा उत्तर था कि सम्बन्ध और शब्द दोनों ही प्रस्तुत होते हैं। उन्होंने 'सापेक्षता की भावना' पर जोर दिया। इस आधार पर उन्होंने

१. देखिए, 'दी मीनिंग ऑफ ट्रूथ' (न्यूयॉर्क, १९०६), पृष्ठ ५० एन०, १६५।

२. वही, पृष्ठ ३२२ एन।

दसवाँ अध्याय 'दी कान्शासनेस ऑफ सेल्फ' ( आत्म-चेतना ) निर्मित किया, जिसमें उन्होंने यह विचार विकसित किया कि 'गुजरता हुआ विचार ही विचारक है।' इसके बाद पन्द्रहवें से उन्नीसवें अध्याय तक की परिणति उनके 'यथार्थ के प्रत्यक्ष-ज्ञान' के सिद्धान्त में होती है। इस क्रम के अन्तिम, इक्कीसवें अध्याय में वे विश्वास के भावनात्मक पक्ष को उठाते हैं—वे कहते हैं कि कोई विश्वास एक दृष्टिकोण होता है। यहाँ वे स्पष्ट रूप में टेन का अनुसरण करते हैं। अन्त में वे चर्चा का साराश इस रूप में प्रस्तुत करते हैं कि 'विश्वास और ध्यान एक ही तथ्य हैं। किसी क्षण में हम जिसकी ओर ध्यान देते हैं, वह यथार्थ होता है।<sup>१</sup> इस चर्चा को पढ़ने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि यहाँ जेम्स निरन्तर एक मनोवैज्ञानिक है और वे यथार्थ की चर्चा ऊपर दिये विश्लेषण में (?) के अर्थ में नहीं, वरन् चेतना में यथार्थ के अर्थ या प्रत्यक्ष-ज्ञान के अर्थ में कर रहे हैं।

इस प्रकार 'साइकॉलॉजी' के इस मध्य-भाग में चेतना का एक परस्पर सम्बद्ध विवरण है, जिसका आरम्भ प्रस्तुत की 'पशु-व्यवस्था' या 'बड़े, फैले, शोर भरे सभ्रम' से होता है, और जिसकी परिणति विश्वास के मनोविज्ञान में होती है, जिससे बाद में उनके व्यवहारवाद का विकास हुआ। मन का यह सारा विवरण प्रस्तुत के रूप में मन सम्बन्धी आन्तरिक, तात्कालिक दृष्टि पर ध्यान केन्द्रित करता है और इसमें मूलतः उसका विस्तृत निरूपण है जिसे आजकल 'प्रस्तुत की सोद्देश्यता' कहा जाता है। वे 'परिचय ज्ञान' और 'सम्बन्ध ज्ञान' या तर्कनात्मक ज्ञान के अन्तर के सन्दर्भ में अपनी स्थिति स्पष्टतः निरूपित करते हैं।<sup>२</sup>

इन शब्दों में, उनके मन के सिद्धान्त को परिचय ज्ञान के 'सम्बन्ध में ज्ञात' क्या है, इसका विवरण कहा जा सकता है। इस दृष्टिकोण से मन 'विचारक और गुजरते हुए विचार' की एकरूपता है। और सारा विचारण किसी न किसी प्रकार का दृष्टिकोण या भावना है। दूसरे शब्दों में, चेतना के ऐसे विज्ञान की परिणति भावनाओं के स्वरूप के विश्लेषण में होती है, उनके कारणों या परिणामों के विश्लेषण में नहीं। जेम्स का यह सिद्धान्त भावनात्मक जीवन का एक घटना-क्रिया-विज्ञान है, जिसमें विश्वास करने और जानने के दृष्टिकोणों पर जोर दिया गया है।

किन्तु जेम्स की 'साइकॉलॉजी' में एक और दर्शन भी है, जिसे हम उनका प्रकृतिवाद या क्रियावाद कह सकते हैं। एक से छह, न्याह से चौदह, और द्वादस से छब्बीस, इन अध्यायों में उनके द्वारा मानसिक गायों के जीव-वैज्ञानिक विवरण

१. 'प्रिन्सिपिल्स ऑफ साइकॉलॉजी', खण्ड २, पृष्ठ ३२० एन०।

२. वही, खण्ड १, पृष्ठ १८५-२२१।

की सम्बद्ध विवेचना है, जिसकी परिणति सकल्प की प्रकृतिवाद विवेचना में होती है। वे कहते हैं कि 'मनोविज्ञान एक प्राकृतिक विज्ञान है।'<sup>१</sup> 'लक्ष्यो की प्राप्ति का प्रयास' मानसिक कार्यों की उनको जीव-वैज्ञानिक परिभाषा है।<sup>२</sup> फिर मस्तिष्क के कार्य के शरीर-क्रियात्मक विश्लेषण के बाद 'आदत' सम्बन्धी उनका प्रसिद्ध अध्याय आता है। वे कहते हैं कि जैव आदतें 'जैव सामग्रियों के लचीलेपन' के कारण होती हैं।<sup>३</sup> तब वे आदत को प्रयत्न से जोड़ते हैं, और अपनी विशिष्ट उक्ति निर्मित करते हैं, जो उनके नीतिशास्त्र की एक आधारभूत स्थापना है— 'प्रयत्न की मनःशक्ति को जीवित रखें।'<sup>४</sup> इससे वे ध्यान के जीव-विज्ञान पर और तर्कना के पूरे सिद्धान्त पर आ जाते हैं, जिसकी परिणति अवधारणा और तर्कना सम्बन्धी दो अध्यायों में होती है। इस सिद्धान्त में महत्वपूर्ण मत यह है— 'सार-तत्व का एकमात्र अर्थ उद्देश्यवादी है।'<sup>५</sup> यह दर्शन पशु-बुद्धि या चातुर्य के तर्क-बुद्धि में विकास का सिद्धान्त है। इसमें कहा गया है कि मन का व्यावहारिक रूप में कार्य करना सामान्यीकरण की आदतों पर और कार्य के लिये प्रासंगिक सार-तत्वों का चयन करने की योग्यता पर निर्भर है। यहाँ मन उपर्युक्त (१) के अर्थ में एक प्राकृतिक तथ्य या 'यथार्थ' है और उसकी क्रिया (४) द्वारा नियन्त्रित एक प्रकार का जीवन या कार्य है किन्तु (४) अर्थात् सकल्प भी इसी जीव-वैज्ञानिक तथ्यों के लचीलेपन के तथ्यों के क्षेत्र में हैं। जेम्स की साइकॉलॉजी के इस अंश में स्पष्टतः पशु-बुद्धि और मानवी तर्क-बुद्धि के सम्बन्ध में एक विकासवादी दृष्टि है।

जेम्स ने 'साइकॉलॉजी' के अन्तिम अध्याय में मन के इन दो विल्कुल भिन्न सिद्धान्तों को सम्बद्ध करने का प्रयास किया है—चेतना का घटना-क्रिया-विज्ञान (जिसकी परिणति मानसिक रूपों की प्रागनुभव प्रकृति के समर्थन में होती है) और बुद्धि का जीव-विज्ञान (जिसकी परिणति प्राकृतिक स्वतः स्फूर्ति में उनके विश्वास में होती है)।

कई वर्षों तक जेम्स दोनों दर्शनों पर बहुत-कुछ स्वतन्त्र रूप में कार्य करते रहे, यद्यपि ऐसा प्रतीत होता है कि कभी-कभी उन्हें अनुभव होता था कि वे बड़े गहरे फँस गये हैं। जिन दो दृष्टिकोणों से जेम्स बँधे हुए थे, उनके आधारभूत

१. वही, खण्ड १, पृष्ठ १८३।

२. वही, खण्ड १, पृष्ठ ५, ११।

३. वही, खण्ड १, पृष्ठ १०५।

४. वही, खण्ड १, पृष्ठ १२६।

५. वही, खण्ड २, पृष्ठ ३३५।

अन्तर के सम्बन्ध में जेम्स की चेतना का एक दयनीय उदाहरण उनके द्वारा भावनात्मक आधार पर 'स्वचालित यन्त्र सिद्धान्त' की अलोचना में मिलता है। वे मन की एक पूर्णतः यान्त्रिक व्याख्या पर गम्भीरता से विचार कर रहे थे, जब (अपने मधुमास के बीच) उन्हें यह ख्याल आया कि कोई स्वचालित प्रेमिका, यान्त्रिक दृष्टि से सर्वथा निर्दोष होने पर भी पारस्परिक संवेदना, बोध या आन्तरिकता के अभाव में पूर्ण या सन्तोषजनक प्रेमिका नहीं होगी। उस समय और उसके बाद बार-बार उन्होंने कहा कि उद्देश्य या मन का एक पूर्णतः प्रकृतिवादी दर्शन कभी भी 'मनुष्यो' के लिए सन्तोषजनक नहीं होगा, वैज्ञानिकों को वह चाहे जितना विश्वसनीय लगे।

अन्त में, अपने दर्शन में निहित टकराव के सम्बन्ध में उनकी चिन्ता ने यह निर्णय करने की असमर्थता का रूप लिया कि विचारों का संयोजन हो सकता है या नहीं। उनके सामने द्विविधा थी कि वे या तो मानसिक अणुओं में विश्वास करें, या सर्वमनोवाद में, जबकि दोनों को ही वे अपने अनुकूल नहीं पाते थे। यहाँ वर्गसैन ने यह विश्वास दिला कर उनकी रक्षा की कि उनका भाववादी 'एकरूपता का तर्क' एक त्याज्य 'बुद्धिवाद' था।

किन्तु जेम्स यहाँ रुके नहीं। यह मान कर कि चेतना स्वयं कोई अस्तित्व न होकर एक अमूर्तता है, उन्होंने मन के एक सम्बन्धात्मक सिद्धान्त का विकास किया, जिसे उन्होंने 'शुद्ध अनुभव' का दर्शन कहा, यद्यपि परवर्ती यथार्थवादियों ने उसकी व्याख्या 'वस्तुपरक सापेक्षवाद' के रूप में की। किन्तु इस नये यथार्थवाद पर नज़र डालने से पहले, जिसकी ओर जीवन के अन्तिम वर्षों में जेम्स का झुकाव था, हमें इस विकास के विवरण को बीच में ही छोड़ कर, देखना होगा कि जेम्स के एक छात्र ने उनके मनोविज्ञान के विरोधी विचारों को किन प्रकार एक व्यवस्थित द्वैतवाद में विकसित किया।

## सान्तायना का व्यवस्थित द्वैतवाद

कुछ अमरीकी यथार्थवादी अब भी सान्तायना के शब्दों का प्रयोग आप्त-वाक्यों की तरह करते हैं, इसलिए नहीं कि वे एक यथार्थवादी दार्शनिक थे, वरन् इसलिए कि उनकी काव्यात्मक आलंकारिकता यथार्थवादी उपदेशों के लिए अति उत्तम सामग्री है। उन्होंने यथार्थवादी आन्दोलन को मार्क्सवाद की व्याख्या और उत्साह, दोनों ही प्रदान किये। उन्होंने नयी यथार्थवाद के लिए एक

लिखने के बाद उन्होंने प्रकृति को अधिक गम्भीरता से और मनुष्य के मामलो को कम गम्भीरता से लेना सीखा। उन्होंने कहा कि इन्द्रिय-वेदन से प्रकृति का उदय वताने में उनका तात्पर्य प्रकृति सम्बन्धी विचार से था, क्योंकि प्रकृति कभी किसी वस्तु से उदित नहीं होती।

‘स्केप्टिकिज्म ऐण्ड ऐनिमल फेथ’ (१६२३) में जीव-वैज्ञानिक प्रकृतिवाद और अन्तर्दर्शनात्मक अनुभववाद का यह सारा मिश्रण, जो जेम्स की और प्रारम्भिक काल में सान्तायना की विशेषता है, लुप्त हो जाता है। यहाँ प्रस्तुत और विश्वस्त के बीच एक बहुत ही साफ अलगव है। चेतना के अस्तित्व के सम्बन्ध में जेम्स के परवर्ती सन्देहों की स्वयं अपनी व्याख्या करते हुए वे साफ कहते हैं कि ‘किसी भी प्रस्तुत वस्तु का अस्तित्व नहीं है।’ मानव मन (‘साइके’, सान्तायना की शब्दावली में एक नया और महत्वपूर्ण शब्द) के दो मूलतः भिन्न कार्य होते हैं—प्रस्तुत की अन्तःप्रज्ञा और अप्रस्तुत में पशु आस्था। मात्र परिचय या तात्कालिकता, किसी भी अस्तित्व का ज्ञान नहीं है। फिर भी, इसकी अपनी उपयुक्त वस्तुएँ होती हैं, अर्थात्, सारतत्व। यहाँ समानता द्वारा साहचर्य का सारा सिद्धान्त, जिस पर उन्होंने और जेम्स ने सार-तत्व के प्रत्यक्ष-ज्ञान सम्बन्धी अपनी उद्देश्यवादी दृष्टि को आधारित किया था, समाप्त हो जाता है। उसके स्थान पर यह घटना-क्रियात्मक प्रतिपादन है कि किसी आधार-सामग्री की उपस्थिति मात्र में, बिना किसी विश्वास के, कोई पहचानी जा सकने वाली वस्तु निहित होती है। शुद्ध अन्तःप्रज्ञा के ऐसे कार्य में एक आध्यात्मिक अनुशासन आवश्यक है, क्योंकि सामान्यतः मन अपनी पशु-आस्था या मूल-प्रवृत्ति को व्यक्त किये बिना नहीं रहता। सार-तत्वों में उद्देश्यवादी रुचि की सामान्य या ‘पशु’ आदतों का मुकाबला करने के लिये, सान्तायना अब तटस्थता या मनन की आदतों के विकास पर जोर देते हैं। अब उन्हें ऐसा प्रतीत होता था कि केवल अस्तित्व के प्रसंग में सार-तत्वों के बारे में सोचने का अर्थ है अनुदारता से विज्ञान के पक्ष में कल्पना का, पशु आस्था के प्रयोग के पक्ष में सार-तत्व के उपभोग का बलिदान करना।

दूसरी ओर, ‘स्केप्टिकिज्म ऐण्ड ऐनिमल फेथ’ में वे बताते हैं कि उन्होंने सर्वप्रथम ‘पद्धति सम्बन्धी सकोच के कारण’ अन्तःप्रज्ञा की चर्चा करना आवश्यक समझा। उनका मौलिक सशयवाद मुख्यतः रीतिविधान सम्बन्धी है, प्राकृतिक ज्ञान के सिद्धान्त में चेतना से ही छुटकारा पाने का एक ढग है। तदनुसार, हम देखते हैं कि उनकी विचार-व्यवस्था का ‘पशु आस्था’ वाला भाग बड़ा ही कट्टर ‘आचरणवाद’ (विहेवियरिज्म) है, जैसा कि ऐसे सिद्धान्तों को अमरीका में कहा जाने लगा है। संशयवाद को रीतिविधान सम्बन्धी श्रद्धाजलि देने के बाद, ह्यूम की भाँति, वे जिस आस्था के कार्य की ओर मुड़ते हैं, वह

केवल जेम्स के समान, पशु बुद्धि का कार्य होने के अर्थ में ही 'पशु' नहीं है। सान्तायना के लिए अब यह मुद्राओं, सचारों, सामाजिक यान्त्रिकियों की एक व्यक्त, वस्तुपरक व्यवस्था है। अपने ज्ञान और दूसरों के ज्ञान, दोनों के ही लिये, कार्यों या भौतिक गतियों के माध्यम से ही दृष्टिकोण सज्जानात्मक बनते हैं। इस कारण कि सारतत्वों की चेतना या शुद्ध अन्तःप्रज्ञा में आत्म-चेतना निहित नहीं है। जिस प्रकार अन्तःप्रज्ञात्मक ज्ञान का सिद्धान्त पूरी तरह सार-तत्वों के आन्तरिक सम्बन्धों पर आधारित है, उसी तरह अस्तित्व सम्बन्धी ज्ञान पूरी तरह प्राकृतिक वस्तुओं के बीच बाह्य सम्बन्धों पर आधारित है। पशु आस्था और अस्तित्व सम्बन्धी ज्ञान के सान्तायना के आचरणवादी सिद्धान्त ने ही अमरीकी यथार्थवाद और नये प्रकृतिवाद के साहित्य में विशेष योग दिया है।

किन्तु सान्तायना स्वयं अन्त तक अपने व्यवस्थित द्वैतवाद को विकसित करते रहे और सिद्धान्त तथा व्यवहार दोनों में ही तटस्थ जीवन और व्यावहारिक ज्ञान में लिप्ति के वैपरीत्य को तीव्रतर करते रहे। वे अधिकाधिक एक सन्यासी का सा जीवन विताने लगे और अधिकाधिक 'शक्तियों और प्रभुत्वों' से अपनी मुक्ति से आनन्दित हुए। अपनी अन्तिम पुस्तकों में से एक, 'दी आइडिया ऑफ क्राइस्ट इन दी गॉस्पेल्स' (धर्म-सिद्धान्तों में ईसा सम्बन्धी विचार) में उन्होंने 'रूपान्तरित' उद्धारक को चित्रित करने की अपनी बड़ी पुरानी इच्छा को सन्तुष्ट किया। इसमें उन्होंने ईसा के जीवन के उस अंग को लिया है जो 'पुनर्जीवन' और 'स्वर्गारोहण' के बीच में आता है, जब सान्तायना के शब्दों में, 'उनका एक पैर धरती पर था और दूसरा स्वर्ग में।' ऐसा जीवन सान्तायना को न केवल दिव्य, बल्कि मानवी दृष्टि से भी अति उत्तम प्रतीत होता है।

"क्या अब ऐसा प्रतीत नहीं होने लगा कि नग्न आत्मा का एकाकीपन शायद एकाकी न हो? जिस अनुपात में हम अपने पशु अधिकारों और दायित्वों का परित्याग करते हैं, उस सीमा तक क्या हम अधिक ताजी और स्वास्थ्यवर्द्धक वायु में साँस नहीं लेने लगते? क्या ऐसा नहीं हो सकता कि हर वस्तु का परित्याग हर वस्तु को परिशुद्ध कर दे और हर वस्तु को उसके वास्तविक यथार्थ रूप में हमें वापस कर दे और माय ही हमारे सन्तुष्टों को भी परिशुद्ध करने हुए, हमें उदार बनने की क्षमता प्रदान करे।"<sup>१</sup>

अमरीका में भी इस प्रकार के मन्तों जैसे मन्त्रोद्यन की व्यापक प्रतिक्रिया होती है, किन्तु ऐसे चार्करीणों के समक्ष समर्पण करने समय इस अमरीकी यथार्थवाद की भावना में बहुत दूर होते हैं।

१ लिपिनोक्षा के सम्मान में दिये गये एक भावपूर्ण अन्तिम रेफरेंस है।

## मनों का व्यवहारवादी मिलन

१९०४ के अपने निबन्ध 'क्या चेतना का अस्तित्व है' में, और 'भौतिक अनुभाववाद' पर अपने वाद के निबन्धों में विलियम जेम्स ने उस द्वैतवादी दर्शन का साफ शब्दों में खण्डन किया, जिसे एक 'नव-काँष्ठवादी' के रूप में उन्होंने मान्यता दी थी। और साथ ही, व्यक्तिनिष्ठ और वस्तुनिष्ठ के अन्तर का, जिसे वे द्वैतवाद का अन्तिम दुर्ग समझते थे, ध्वंस करने में लग गये। अपने सम्बन्धों के अनुसार, वही 'वस्तुएँ' या 'पद' व्यक्तिपरक या वस्तुपरक रूप में कार्य कर सकते हैं। चेतना के बारे में सम्बन्धात्मक दृष्टि अपनाते के बाद, जेम्स अब सरल-विश्वासपूर्ण यथार्थवादी नहीं थे। 'अस्तित्व के द्रव्यमय आकाश' और 'ऐन्द्रिक अनुभव की अव्यवस्था' के बीच सामान्य-बुद्धि का अन्तर करने के बजाय, उन्होंने एक नये पदार्थ का आविष्कार किया, जो अपने में दोनों को ही समाविष्ट करे और जो परिभाषा से न वस्तुपरक हो, न व्यक्तिपरक। इस 'तटस्थ' सत्ता को उन्होंने 'शुद्ध' अनुभव कहा। अनुभववादी दृष्टि से उन्होंने इसे द्रव्य के स्थान पर रखा।

चेतना के संयोजन के किसी बोधगम्य सिद्धान्त की आवश्यकता स्वीकार करने के बाद से, जेम्स इस दिशा में परिकल्पनाएँ करते रहे थे। 'शुद्ध अनुभव' का यह नया पदार्थ उनकी समस्या को हल करता प्रतीत हुआ, क्योंकि मानसिक स्थितियों को अन्तरो में संयोजित करने के रूपक से उत्पन्न कठिनाइयों को वे अब सम्बन्धात्मक व्यवस्थाओं में रूपान्तरित कर सकते थे। जैसा उन्होंने भाववाद के विरुद्ध अपने प्रारम्भिक निबन्धों में कहा था, सम्बन्धों के वस्तुपरक यथार्थ रहते हुए भी, उनका व्यक्तिपरक अनुभव किया जा सकता था। अब वे अपने विचार की धारा के सिद्धान्त की पुनर्व्याख्या, सन्दर्भों या सम्बन्धात्मक व्यवस्थाओं की विविधता के सिद्धान्त के सन्दर्भ में कर सकते थे। इन सम्बन्धात्मक व्यवस्थाओं में 'शुद्ध' या तात्कालिक अन्तर्वस्तु, भिन्न सज्ञानात्मक उद्देश्यों के लिये व्यवस्थित की जा सकती थी। किन्तु 'शुद्ध' या तात्कालिक अनुभव का रूपक उनके यथार्थवाद के लिए दुर्भाग्यपूर्ण सिद्ध हुआ। इसके फलस्वरूप उन्होंने मनोवैज्ञानिक दृष्टि से इस तटस्थ क्षेत्र की व्याख्या भावनात्मक अनुभव के सन्दर्भ में की। भावनाएँ, विचार नहीं होती, और इस कारण परम्परागत अर्थ में मानसिक नहीं होती। जेम्स ने उन्हें 'भावात्मक तथ्य' कहा, और यह तर्क दिया कि इन तथ्यों का अधिकतम तत्वमीमासात्मक महत्व है, क्योंकि ये तर्कनात्मक ज्ञान और विज्ञान की अवधारणाओं की अपेक्षा 'यथार्थ के अधिक निकट' होते हैं। भावनाओं

## नये प्रकृतिवाद और यथार्थवाद का उदय

के सारवान् होने के सिद्धान्त के पीछे काफी बड़ी पृष्ठभूमि थी। इन को समझते हुए, जेम्स ने अपने मौलिक अनुभववाद के स्वच्छन्दतावादी लक्ष्यार्थों को समझा। कुछ तत्वमीमासको ने, जिनमें ह्याइटहेड प्रमुख थे, इस विचार का वैज्ञानिक उपयोग करने की चेष्टा की। किन्तु अमरीकी यथार्थवादियों के विशाल बहुमत ने, इसके व्यक्तिपरक और स्वच्छन्दतावादी दोषों के कारण इसे अस्वीकार किया। वे 'तटस्थ एकत्ववाद' की भाषा ज्यादा पसन्द करते थे।

इस बीच में, यह समझकर कि शुद्ध अनुभव का यह सिद्धान्त अनुभववाद के पहले से ही सम्भ्रमित खेमे में अधिक सम्भ्रम उत्पन्न कर रहा था, जेम्स के कुछ मित्र, विशेषतः सी० ए० स्ट्राग और डिकिन्सन मिलर, व्यवहारवादी पद्धति से प्राप्त एक सुभाव लेकर उनकी रक्षा को आये। उन्होंने जेम्स से आग्रह किया कि वे मनोवैज्ञानिक के रूप में तात्कालिकता सम्बन्धी अपनी व्यस्तता को छोड़ें और 'सामान्य वस्तुओं' के एक व्यवहारवादी सिद्धान्त का विकास करें। उन्होंने जेम्स का ध्यान इस तथ्य की ओर खींचा कि एक प्रारम्भिक लेख में उन्होंने स्वयं बताया था कि कई मनो में किस प्रकार सामान्य वस्तुएँ हो सकती हैं। व्यवहारवादी आधारी पर, क्यों न ऐसा माना जाये कि विश्व का सामान्य प्रत्यक्ष-ज्ञान होता है। यह सामान्य विश्व, भावनाओं या विश्वासों का विश्व उतना नहीं है, जितना अपने प्रत्यक्ष-ज्ञान की वस्तुओं के स्थान-निर्देश के लिये प्रयुक्त बहुतेरे निरीक्षकों का एक सयुक्त सन्दर्भ। और स्थान-निर्देशन की इस प्रक्रिया की व्याख्या वस्तुपरक रीति से, सामाजिक रीति से की जा सकती है। जेम्स ने यह सुभाव सोत्साह स्वीकार किया और अपने मौलिक अनुभववाद में इसे समाविष्ट करने की चेष्टा की। जब आपके मोमवत्ती बुझाने पर मेरी मोमवत्ती भी बुझ जाती है, तो हम ऐसा क्यों न कहें कि हमारी एक सामान्य मोमवत्ती है? जेम्स ने कहा कि हमारी मोमवत्तियों के इस तरह आचरण करने पर हमारे मन मिलते हैं। जेम्स के दर्शन में चेतना के संयोजन सम्बन्धी उनकी चिन्ताओं का स्थान अब मनो को व्यवहारवादी मिलन की इस व्याख्या ने ले लिया। और विचित्र बात है कि इस सिद्धान्त को उन्होंने 'प्राकृतिक यथार्थवाद' कहा। इससे उनके कई मित्रों और अनुयायियों को व्यवहारवादी पद्धति के साथ यथार्थवाद को जोड़ने में सहायता मिली, किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि जेम्स स्वयं अपने व्यवहारवाद और अपने 'प्राकृतिक यथार्थवाद' के सम्बन्ध को नहीं देख पाये।

फिर भी, जेम्स और उनके साथी यथार्थवादियों के लिए, सिद्धान्त के इस मोड़ का सामान्य प्रभाव यह हुआ कि उनके दर्शन भौतिक विज्ञानों के अधिक निकट आ गये। जेम्स ने इस ओर संकेत किया कि हमारे प्रत्यक्ष-ज्ञान की दस्तुन

## मनों का व्यवहारवादी मिलन

१९०४ के अपने निबन्ध 'क्या चेतना का अस्तित्व है' में, 'अनुभववाद' पर अपने बाद के निबन्धों में विलियम जेम्स ने उस का साफ शब्दों में खण्डन किया, जिसे एक 'नव-काँटवादी' के मान्यता दी थी। और साथ ही, व्यक्तिनिष्ठ और वस्तुनिष्ठ के द्वैतवाद का अन्तिम दुर्ग समझते थे, ध्वंस करने में लग गये अनुसार, वही 'वस्तुएँ' या 'पद' व्यक्तिपरक या वस्तुपरक हैं। चेतना के बारे में सम्बन्धात्मक दृष्टि अपनाने के व विश्वासपूर्ण यथार्थवादी नहीं थे। 'अस्तित्व के द्रव्यमय अनुभव की अव्यवस्था' के बीच सामान्य-बुद्धि का अन्त एक नये पदार्थ का आविष्कार किया, जो अपने में और जो परिभाषा से न वस्तुपरक हो, न व्यक्ति उन्होंने 'शुद्ध' अनुभव कहा। अनुभववादी दृष्टि पर रखा।

चेतना के संयोजन के किसी बोधगम्य करने के बाद से, जेम्स इस दिशा में परिवर्तन का यह नया पदार्थ उनकी समस्या को हल स्थितियों को अन्तरों में संयोजित करने के सम्बन्धात्मक व्यवस्थाओं में रूपान्तरित विरुद्ध अपने प्रारम्भिक निबन्धों में का हुए भी, उनका व्यक्तिपरक अनुभव की धारा के सिद्धान्त की विविधता के सिद्धान्त के सन्दर्भ में 'शुद्ध' या तात्कालिक की जा सकती थी। किन्तु यथार्थवाद के लिए दुर्भाग्यपूर्ण दृष्टि से इस तटस्थ क्षेत्र भावनाएँ, विचार नहीं होती। जेम्स ने उन्हें का अधिकतम तत्त्व विज्ञान की

## नये प्रकृतिवाद और यथार्थवाद का उदय

भाववाद दृढता से जमा हुआ था। ( सातवें अध्याय में, 'भाववाद की धाराएँ' के अन्तर्गत देखिए। ) हार्वर्ड में जोसिया रॉयस अब भी उसके उत्साहपूर्ण समर्थक थे। कॉर्नेल में 'सेज स्कूल ऑफ फिलासफी' बन रहा था और बोज़ाववे के युवा शिष्यों को सारे देश में शैक्षिक पदों पर भेज रहा था। नवनिर्मित अमरीकी दार्शनिक सभ का नेतृत्व भी भाववादी था। व्यवहारवादियों से और विलियम जेम्स की महान् लोकप्रियता से परेशान होने के बजाय, भाववादियों ने व्यवहारवादी अपालो से उत्पन्न 'व्यक्तिनिष्ठावाद' और सम्भ्रम का पूरा उपयोग किया और परम भाववाद को दर्शन में वस्तुपरकता के एकमात्र गढ़ के रूप में प्रस्तुत किया। युवा यथार्थवादियों के एक समूह ने अपना अवसर देखा—वे भाववादियों से वस्तुनिष्ठा का झण्डा छीनने को तत्पर हुए।

इस समूह के नेता राल्फ वार्टन पेरी थे। विलियम जेम्स जिस अनुकूल ढंग से यथार्थवाद की ओर, विशेषतः पेरी द्वारा निरूपित यथार्थवाद की ओर बढ़े थे, उससे उन्हें बड़ा सन्तोष मिला था। पेरी दर्शन को अन्तर्दर्शनात्मक मनोविज्ञान और ज्ञान-मीमांसा के सन्दर्भ से बाहर निकालने को उत्सुक थे, ताकि उसे अधिक वस्तुपरक विज्ञानों से सम्बद्ध कर सकें, विशेषतः प्राकृतिक विज्ञानों और सम्बन्धों के तर्कशास्त्र के साथ। १९१० के आरम्भ में 'जर्नल ऑफ फिलासफी' में प्रकाशित 'दी ईगो-सेण्ट्रिक प्रेडिकामेण्ट' ( स्व-केन्द्रिक स्थिति ) शीर्षक लेख से उन्होंने अपना अभियान आरम्भ किया। यह भाववादी पद्धति से स्वतन्त्रता की घोषणा थी, और इस घोषणा के समर्थन में जो तर्क दिया गया, उसे संक्षेप में इस प्रकार रखा जा सकता है—

'कर्त्ता ( व्यक्ति ) के रूप में स्पष्टतः मैं कोई वस्तु खोज रहा हूँ। जो कुछ भी मैं पाता हूँ, वह 'अपने आप ही' मेरी अपनी वस्तु है। शत कोई ऐसी चीज नहीं खोजी जा सकती जो मेरे लिये या किसी अन्य व्यक्ति के लिए प्रस्तुत न हो। हर ज्ञात वस्तु किसी को ज्ञात होगी। ज्ञाता को ज्ञात में अलग करना असम्भव है। इस स्पष्ट तथ्य में ज्ञान की सामान्य प्रक्रिया या स्थिति का दर्शन है, किन्तु जब इसका सामान्यीकरण किया जाता है, जैसा भाववादी करते हैं, तो यह महत्वहीन हो जाता है। इनका अर्थ केवल इतना हो जाता है कि जो कुछ ज्ञान है, वह ज्ञान है। भाववादियों के वावजूद, हमने यह निष्कर्ष नहीं निकालना कि सभी वस्तुएँ ज्ञान हैं, या कि उनका अस्तित्व केवल व्यक्तियों की वस्तुओं के रूप में है। अन्तः ज्ञान की स्थिति में, जिम्मे स्व-केन्द्रिक स्थिति वस्तुनिष्ठ और अस्तित्व के अन्य ज्ञात प्रकारों के बीच अन्तर करना आवश्यक है। अन्तः ज्ञान ज्ञात सम्बन्धों में स्वाधीनता का सम्बन्ध भी है। इनके अर्थों में, स्व-केन्द्रिक स्थिति के वावजूद स्वाधीन और पराधीन वस्तुओं के अन्तः का अन्तः ज्ञान

जाने लगे) और 'आलोचनात्मक यथार्थवादियों' का प्रतिद्वन्द्वी समूह, दोनों ही सगठित समूहों या 'घाराओं' के रूप में महत्वपूर्ण नहीं थे। बड़ी हद तक, 'सुधार वातावरण' दार्शनिक चर्चा और विचार को बन्धन-मुक्त करने में विलियम जेम्स की सफलता का परिचायक था। जैसा पेरी ने कहा, ये व्यक्ति जहाँ विलियम जेम्स के विचारों का अनुसरण नहीं करते थे, वहाँ भी वे 'विलियम जेम्स की भावना के अनुसार' काम कर रहे थे। आन्दोलन का सर्व-वस्तुनिष्ठावाद किसी भी तरह उन्नीसवीं शताब्दी के 'विज्ञानवाद' का दुर्बल अवशेष नहीं था। यह एक नया सृजन था, एक रचनात्मक विद्रोह था।

वस्तुपरक विश्लेषण के पहले बड़े कार्य के रूप में राल्फ बार्टन पेरी ने यह दिखाना चाहा कि सोद्देश्य व्यवहार का अध्ययन और उसकी परिभाषा जीव-विज्ञान की साधारण निरीक्षण-आत्मक पद्धतियों से की जा सकती है और उद्देश्यों या अधिमान्यताओं को हमेशा 'वैयक्तिक' तथ्य कहने की जेम्स की आदत का अनुसरण करने का कोई कारण नहीं है। एक लेखमाला में उन्होंने सोद्देश्य और निरुद्देश्य कार्यों के बीच पूर्णतः आचारणवादी अन्तर किया। यह कर चुकने के बाद, वे 'निरीक्षित हितों' के सन्दर्भ में मूल्यों का एक सामान्य सिद्धान्त निर्मित करने को तैयार थे। कोई मानवी हित, चाहे सामाजिक हो या नहीं, स्थायी हो या भंगुर, अन्य हितों या मूल्यों से सम्बन्धित किया जा सकता है। हितों से बाधाओं के साथ मूल्य भी उत्पन्न होते हैं। हितों का टकराव, हितों का सगठन, मूल्यों की व्यवस्था आदि सभी वास्तविक अध्ययन के क्षेत्र थे, जिसमें पेरी ने अपना अधिकांश जीवन लगाया। इस प्रकार पेरी का नीतिशास्त्र और मूल्य का सामान्य सिद्धान्त अमरीकी यथार्थवाद की एक ठोस उपलब्धि बन गये। ये प्रभावकारी रूप में परम्परागत भाववादी नीतिशास्त्र का सामना करने में समर्थ थे, जिसके अनुसार हितों और मूल्यों को प्रतिपक्षी माना जाता था। पेरी द्वारा हितों की पूर्ति के रूप में मूल्यों का व्यवस्थित विश्लेषण न केवल भाववाद को एक सीधी चुनौती है, बल्कि उपयोगितावाद को एक वस्तुपरक आधार पर पुनर्निर्मित करने का प्रयास भी है।

विलियम पेपरेल माँप्टेगू ने यथार्थवाद को कई चीजें दी, और वे कई अवसरों पर भाववाद और व्यवहारवाद विरुद्ध यथार्थवादी तत्वमीमासा और ज्ञान के प्रमुख अधिकारों का, किन्तु उनकी सर्वाधिक विशिष्ट देन, जिसपर अधिकार है, का चेतन ऊर्जा का भौतिकवादी सिद्धान्त, आधार, न स्यात्, वन किया कि न मे, की सं, वे चेतना

के ऐसे सिद्धान्त को यथार्थवाद के सामान्य विकास के लिए महत्वपूर्ण मानते थे, क्योंकि वे चेतना के अस्तित्व के विषय पर जेम्स से असहमत थे और अपने अधिकांश नव-यथार्थवादी सहयोगियों से भी, जो चेतना की सम्बन्धात्मक व्याख्या करते थे, उनका मत भिन्न था। वे इसे एक विशिष्ट, भौतिक ऊर्जा के रूप में पहचानना सम्भव समझते थे। उन्हें चैतन्य व्यवहार के कार्यात्मक अध्ययन पर, जैसा कि पेरी ने किया था, कोई आपत्ति नहीं थी, किन्तु उनका विचार था कि कार्यों की शरीर-क्रियात्मक व्याख्याएँ की जा सकती थी। सामान्यतः, मॉण्टेगू और रॉय वुड सेलर्स यथार्थवादी आन्दोलन के भौतिकवादी पक्ष का प्रतिनिधित्व करते हैं। किन्तु उनके भौतिकवाद एक जैसे नहीं हैं और आमतौर पर अमरीकी यथार्थवादी विचार में भौतिकवाद का स्थान गौण है। आन्दोलन को अपनी अन्य दोनों के माध्यम से मॉण्टेगू और सेलर्स कहीं अधिक प्रभावशाली थे—मॉण्टेगू एक परिकल्पनात्मक प्रकृतिवादी के रूप में और सेलर्स एक संघर्षशील मानववादी के रूप में।

कथित नवयथार्थवादियों की मनोविज्ञान में कोई विशेष रुचि नहीं थी और वे ज्ञानमीमांसा को बिल्कुल छोड़ देना चाहते थे। इनके विपरीत 'आलोचनात्मक, यथार्थवादियों का समूह था, जो अब भी प्रत्यक्ष-ज्ञान के मनोविज्ञान और बाह्य विश्व के साथ अनुभव के सम्बन्ध की समस्या में व्यस्त था। इनमें से मैं केवल दो की चर्चा करूँगा, यद्यपि यह समूह शायद नवयथार्थवादी समूह से बड़ा था, क्योंकि उनके कार्य में नवीनता कम थी और वे सहयोग की बात कम करते थे।

कोलम्बिया विश्वविद्यालय में मनोविज्ञान के प्रोफेसर चार्ल्स आँगम्ट्स स्ट्राग, जो अब अवकाश ग्रहण करके गान के साथ पेरिस और फीतोले में रह रहे थे, 'व्हाई दी माइण्ड हैज ए वॉर्ड?' (मन का एक शरीर क्यों है) के लेखक के रूप में प्रसिद्ध हुए थे। मनोवैज्ञानिक विश्लेषण का यह एक बहुत ही गम्भीर और जानकारीपूर्ण नमूना है। किन्तु दार्शनिकों ने इसे बहुत गम्भीरता से नहीं लिया, कुछ लेखक की सूक्ष्म और व्यंग्यपूर्ण विनोदप्रियता के कारण और कुछ इस कारण कि यह एक पूर्णतः मनोवैज्ञानिक रचना समझी जाती थी। उनसे उद्धृत हुए बिना स्ट्राग ने अपने सामाजिक और बौद्धिक अवलेपन में प्रत्यक्ष-ज्ञान का एक विस्तृत 'प्रक्षेप' सिद्धान्त निरूपित किया। अपने सनकालीनों को उन धारणा से ग्रस्त देख कर कि दृश्य-घटनाएँ मात्र आधार-नामिकाँ या उपस्थितियाँ होती हैं, उन्होंने घोषित किया कि वे पचास वर्ष तक अनुवायियों की आशा नहीं करन— जब तक कि उपस्थिति का विचार दाय नहीं हो जाता। परन्तु आगत दृश्य-घटनावाद के विरुद्ध, उन्होंने कहा कि जिने प्रस्तुत कहा जाता है, वह जिन कॉण्टवादियों की धारणा से अधिक शाब्दिक अर्थ में 'वॉर्डेनुग' (निम्न-नाट्य)

हैं और फेंच शब्द 'रीप्रेजेंटेशन' जैसा व्यक्त करता है, उससे अधिक प्रतीकात्मक है। उन्होंने कहा कि हम वस्तुओं का अनुभव अपनी ज्ञानेन्द्रियों 'में' नहीं करते, वरन् केवल उनके 'माध्यम से' करते हैं। वस्तुएँ दूरी पर अनुभव की जाती हैं और हमारी ज्ञानेन्द्रियाँ परिप्रेक्ष्य स्थल में उन्हें इस प्रकार निर्दिष्ट करती हैं कि अगर हमारा शरीर उनसे प्रत्यक्ष सम्पर्क (स्पर्श) करना चाहे, तो वे वही पाई जा सकें जहाँ वे सचमुच हैं। दूसरे शब्दों में, उन्होंने ऐन्द्रिक अनुभव को मूलतः प्रेरक प्रतिक्रिया के रूप में देखा, जिसके साथ भौतिक वस्तुओं द्वारा हमारे अन्दर उद्दीपित प्रभावों को एक तीन आयामों वाले परिप्रेक्ष्य-पट पर, जो भौतिक यथार्थ नहीं है, अन्तर्हित करने की युक्ति (प्रत्यक्ष-ज्ञान परिप्रेक्ष्य) जुड़ी हुई है। हम सोचते हैं कि हम वस्तुओं को वही देखते हैं जहाँ वे सचमुच हैं, किन्तु हमारा देखना प्रतीकात्मक है।

जिस प्रकार स्ट्रॉग का ध्यान दिक्-प्रत्यक्षज्ञान पर केन्द्रित था, उसी प्रकार जॉन्स हॉपकिन्स विश्वविद्यालय के आर्थर ओ० लवजॉय का ध्यान कालिक प्रत्यक्षज्ञान पर केन्द्रित था। अनुपस्थित को किस प्रकार उपस्थित बनाया जाता है, इस सम्बन्ध में सार्त्र के कुछ विश्लेषणों का पूर्व-रूप उनमें मिलता है। उनके अनुसार अतीत धीरे-धीरे भविष्य को प्रस्तुत करना अनुभव का मूल कार्य है। अतः अनुभव का क्रम और घटनाओं का क्रम, ये दो बिल्कुल भिन्नकालिक गठन हैं। इस अन्तर्दृष्टि के फलस्वरूप लवजॉय ऐसे समय में एक द्वैतवादी दर्शन के समर्थक बन गये जब अमरीकी दार्शनिकों की बहुसंख्या द्वैतवाद के विरुद्ध विद्रोह कर रही थी। जिसे वे 'तेरह व्यवहारवाद' कहते थे, प्रथम उन्होंने उसकी आलोचना की और यह प्रमाणित करने की चेष्टा की कि व्यवहारवादी सिद्धान्त और सम्भ्रम, ज्ञान की वास्तविक समस्या को टालने का प्रयास थे। अन्त में उन्होंने अपनी मुख्य विवादपूर्ण रचना 'दी रिवोल्ट अगेन्स्ट डुअलिज्म' (द्वैतवाद के विरुद्ध विद्रोह) प्रकाशित की, जिसमें उन्होंने यह प्रदर्शित करने का प्रयास किया कि द्वैतवाद से बचने के विभिन्न प्रकृतिवादी, प्रयोगवादी और यथार्थवादी प्रयास असफल हुए थे।

चाहे वे असफल थे या नहीं, किन्तु यह एक तथ्य है कि पिछले दिनों अधिकांश अमरीकी दार्शनिकों ने अपना ध्यान ज्ञान की समस्या के उस रूप से हटा लिया है जिसका भाववादियों ने उपयोग और निरूपण किया था और ऐसे कार्यों की ओर मुड़े हैं जो उन्हें अधिक रचनात्मक प्रतीत हुए। उन्हें विश्वास हो गया कि प्रत्यक्ष-ज्ञान, बोव-सामग्री, और जिमे स्ट्रॉग ने 'चेतना की यान्त्रिकी' कहा था, उसकी वास्तविक समस्याएँ शरीर-क्रियात्मक मनोवैज्ञानिकों के लिए छोड़ी जा सकती हैं। दर्शन के समक्ष अन्य, अधिक आकर्षक और अधिक

सामान्य समस्याएँ थीं। यह अमरीकी यथार्थवाद का विशिष्ट दृष्टिकोण है, जो उसे इंगलिस्तानो यथार्थवाद से अलग करता है। डुई ने एक बार स्वीकार किया था कि 'हमने समस्या को हल नहीं किया, हम उसे लाँघ गये।'

## अमरीकी यथार्थवाद के अन्य स्रोत

भाववादी समूहों के विरुद्ध छह यथार्थवादियों ने १९१० में जो युद्ध घोषित किया था, उसमें यथार्थवाद की पूर्ण विजय हुई। यथार्थवाद पनपा, अधिकाधिक वैविध्यपूर्ण बना, अन्तर्वस्तु में अधिक समृद्ध हुआ, समर्थकों में सबल हुआ और शैक्षिक जगत् में अधिक प्रभावी हुआ। भाववाद पीछे हटा, उसके समर्थक दो हिस्सों में बँट गये। व्यक्तिनिष्ठ या 'मानसिकतावादी' भाववादी, जो अब भी विशप बर्कले के सिद्धान्तों में विश्वास करते थे, सत्या में बहुत कम रह गये। वे न केवल यथार्थवादियों की वरन् तथाकथित 'परिकल्पनात्मक दार्शनिकों,' वस्तुनिष्ठ या 'कॉर्नेल' भाववादियों के सशक्त समूह की आलोचनाओं के भी शिकार हुए। ये परिकल्पनात्मक भाववादी उलझन में डालने वाली हद तक यथार्थवादी वस्तुनिष्ठा का स्वागत करते थे। वे भी विश्वास करते थे कि मन एक वस्तुपरक गठन है। वे भी प्रत्यक्ष-ज्ञान के मनोविज्ञान से ऊब गये थे। वे अपने मत को तार्किक आधारों पर रखने को तैयार थे। वे स्वीकार करते थे कि नित्सन्देह, वस्तुएँ उनके प्रत्यक्ष-ज्ञान से स्वतन्त्र होती हैं, किन्तु जिन कारणात्मक सम्बन्धों के सन्दर्भ में हम वस्तुओं को 'अवधारित' करते हैं, क्या वे तार्किक सम्बन्धों से स्वतन्त्र हैं? बहुतेरे यथार्थवादियों को यह मत भाववाद का परित्याग प्रतीत होता था। जैसा जे० बी० प्रैट ने कहा, 'भाववादी ऐसे तार्किक यथार्थवादी निकले' जिनमें बहुतेरे यथार्थवादी महमत होने को तैयार थे। यद्यपि इस प्रश्न ने यथार्थवादियों को भी विभाजित कर दिया, किन्तु उनमें इन मतभेद को सहने की क्षमता भाववादियों से अधिक थी। इन बीच में व्यवहारवादी आलोचना ने 'परम' के भाववादी सिद्धान्त को कमजोर कर दिया था और 'परम' के ह्रास के साथ इस भाववाद की लोकप्रियता भी बहुत-कुछ नमास हो गयी, क्योंकि इसका 'धार्मिक पक्ष' अब नहीं रहा। किन्तु भाववाद पर यथार्थवादियों की यह सामरिक विजय उन्हें कोई ठोस कार्यक्रम नहीं दे सकी, जिन पर वे एन हो सकते। उन्होंने तो सोचा था कि युद्ध वर्षों तक चलेगा। अब क्या करें!

जिसे 'वाह्य' विश्व समझा जाता था, उसके एक युद्ध ने १९११ में

अमरीका को भी समेट लिया। युद्ध ने इस शास्त्रीय संघर्ष को पीछे डाल दिया और अमरीकी दार्शनिकों के लिये एक व्यापक सांस्कृतिक आधार की उपलब्धि को आवश्यक बना दिया। १९३० के बाद अमरीका में जो यथार्थवाद पनपा, वह एक हद तक १९१० के यथार्थवाद का प्रसार तो था, किन्तु अधिक प्रत्यक्ष रूप में वह सांस्कृतिक संकट का फल था, अमरीका द्वारा अपने बौद्धिक और नैतिक साधनों की खोज से उत्पन्न हुआ था। इस संकट ने ऐसी विचारधाराओं में मेल पैदा किया, जिनमें मेल होना असम्भव समझा जाता था और इसने नयी सैद्धान्तिक समस्याओं में सच्ची दार्शनिक रुचि उत्पन्न की, जिनके लिए पुरानी धाराएँ बहुत-कुछ अप्रासंगिक थीं। ये समस्याएँ विश्व-युद्ध और मन्दी से उत्पन्न तात्कालिक राजनीतिक और अन्तर्राष्ट्रीय समस्याएँ नहीं थीं। एक राष्ट्रीय विचार-दर्शन की उपलब्धि में अमरीकियों को जो कुछ थोड़ी सी सफलता मिली, उसमें दार्शनिक अभिस्थापन कम से कम था। दोनों विश्व-युद्धों के बीच अमरीकी दार्शनिक जिन समस्याओं की ओर मुड़े, वे शायद पहले से भी अधिक परिकल्पनात्मक और सैद्धान्तिक थीं—तर्कशास्त्र और भाषा, तत्त्व-मीमांसा और सार-तत्त्व-विज्ञान, मानववाद और प्रकृतिवाद की समस्याएँ। दार्शनिक विचार की इस उथल-पुथल को 'यथार्थवाद' कहना शायद इस शब्द का अनौचित्यपूर्ण रूप में ढीला-ढाला प्रयोग हो। किन्तु इसे किसी और 'वाद' की सजा देना और भी कम उपयुक्त होगा। जिस विचार का उदय हुआ, उसका कोई प्राविधिक नाम नहीं है और उसमें औपचारिक एकता बहुत कम है, किन्तु वर्तमान थोड़ी सी ऐतिहासिक दूरी से भी, यह एक सचमुच अमरीकी चीज प्रतीत होती है। यह कोई राष्ट्रीय दर्शन नहीं है। इसमें राष्ट्रीय आत्म-चेतना नहीं थी। किन्तु अमरीकी विचारकों के बीच यह स्थिति का जायजा लेने की एक प्रक्रिया थी। अमरीकी दार्शनिक पहली बार सचमुच इकट्ठे हुए। और यद्यपि उन्होंने सहयोगी कार्य बहुत कम किया, किन्तु उन सभी ने, जो कुछ भी सामग्री उनके पास थी उसे लेकर, अमरीका या विश्व के लिए नहीं, वरन् दर्शन के लिए नये और ज्यादा अच्छे आधार प्रस्तुत करने की चेष्टा की। दार्शनिक अन्वेषण अमरीकी संस्कृति में, अपने-आप में एक गम्भीर, व्यावसायिक, प्राविधिक उपलब्धि बन गया और अमरीकी दार्शनिकों ने उस प्रकार की आत्म-निर्भरता प्राप्त कर ली, जिसकी एमर्सन ने कामना की थी और जिसने उन्हें इस योग्य बनाया कि वे अपने लिये कुछ महत्वपूर्ण आधार और कुछ ऐसे ढाँचे भी बना लें, जो सम्भवतः बाहर भी जा सकें।

मेरे लिए और शायद मेरे समकालीन किसी भी व्यक्ति के लिए उस अमरीकी यथार्थवाद का सामान्य चित्रण असम्भव है, जो १९३० के बाद अपने चरम-बिन्दु पर पहुँचा और जो अब किसी अन्य वस्तु में बदलता प्रतीत हो रहा है, मुझे नहीं

मालूम क्या। सम्भव है इन वर्षों में बड़े परिश्रम से तैयार किये गये इन आघारों का भविष्य में बहुत कम उपयोग हो। किन्तु विचार की भावी दिशा से यह तथ्य नहीं बदलेगा कि उन वर्षों में आघार डाले जा रहे थे। पिछले अध्याय में जिनकी चर्चा की गयी है, उनके अतिरिक्त अमरीकी यथार्थवाद के अन्य सस्थापकों में से मैं केवल चार की चर्चा करूँगा—चार्ल्स एस० पीयर्स ( जो मृत्यु के बाद भी, इन वर्षों में दार्शनिक दृष्टि से बड़े जीवन्त बने रहे ), एफ० जे० ई० वुडब्रिज, जॉन ह्यूई और जॉर्ज एच० मीड। प्रथम दो ने तर्कशास्त्र और प्राकृतिक नियम के एक यथार्थवादी दर्शन की नींव डाली। अन्तिम दो ने अमरीकियों को एक यथार्थवादी सामाजिक दर्शन प्रदान किया, जिसमें सामाजिक परिवर्तन का सिद्धान्त और बुद्धि के संगठन और सम्प्रेषण का सिद्धान्त, दोनों ही थे। प्रथम दो प्रकृतिवादी पक्ष के प्रतिनिधि हैं, अन्तिम दो मानववादी पक्ष के।

प्रतीकात्मक तर्कशास्त्र और व्यवहारवादी पद्धति में अपने आघार-निर्मायक कार्य के अतिरिक्त ( आठवे अध्याय में 'व्यवहारवादी बुद्धि' के अन्तर्गत देखिए ), पीयर्स निश्चय ही पहले अमरीकी यथार्थवादी थे। १८७१ में ही उन्होंने जागलक ढंग से ब्रिटिश अनुभववाद के नामवाद का और भाववाद का खण्डन किया था और पदार्थों सम्बन्धी कॉण्ट के कार्य की यथार्थवादी व्याख्या प्रस्तुत की थी। उस समय लगता था कि वे डन्स स्कॉट्स के शिष्य हैं, किन्तु शीघ्र ही प्रतीत होने लगा कि वे किसी के भी शिष्य नहीं हैं। अपने कार्य के प्रारम्भ में ही उन्होंने समझ लिया था कि नामवाद और यथार्थवाद के बीच झगड़ा केवल तात्त्विक ही नहीं है, नैतिक और सामाजिक भी है। उन्होंने सामान्यता का एक सामान्यीकृत सिद्धान्त निर्मित करने की चेष्टा की। प्रत्यक्ष-ज्ञान और व्यक्ति-वस्तु सम्बन्ध से ध्यान हटा कर, सम्प्रेषण, भाषा और तर्कशास्त्र के सिद्धान्त की ओर ले जाने में, पीयर्स द्वारा ज्ञान के त्रिसूत्रीय गठन ( जिसके लिए व्याख्या की जाये, जिसकी व्याख्या हो और जो व्याख्या करे ) पर किये गये आग्रह का महत्वपूर्ण योग था। नाविकताओं के सम्बन्ध में उनका यथार्थवादी सिद्धान्त यह था कि किसी स्थापना के 'सामान्य' अर्थ को, 'प्रयोगशाला' की स्थितियों में किये गये विधिष्ठ प्रयोगों की एक श्रेणी में बदला जा सकता है और इस कारण, विचार का सज्ञानात्मक मूल्य वही होगा जो एक प्रयोगात्मक स्थापना के रूप में उनका मूल्य होगा। इनका मतलब था कि किसी विचार के अर्थ और सत्य दोनों का ही निम्नस्त सक्षम अन्वेषकों के एक समुदाय को करना होगा—अर्थात् ऐसे लोगों का, जो उसके लिए प्रयोगात्मक कसौटियाँ निर्धारित कर सकें। अर्थ का मापन प्रयोगों की एक श्रेणी के द्वारा होगा। सत्य का मापन वैज्ञानिकों के समुदाय में, या उस विचार के प्रयोगात्मक निरीक्षकों के बीच सहमति के द्वारा होगा। इस प्रकार

पीयर्स ने अमरीकी यथार्थवाद के दो विषयो की नीव डाली—(१) उन्होने सार्विकताओ के सिद्धान्त को प्राकृतिक विज्ञान के एक अंग के रूप में देखा और (२) वे अपनी पदार्थों की व्यवस्था को एक प्रयोगात्मक तत्व-मीमासा मानते थे, अर्थात् वैज्ञानिक कार्यपद्धति का एक औपचारिक विश्लेषण और एक सार-तत्व-विज्ञान, दोनो ही ।

फ्रेडरिक जे० ई० बुडब्रिज ने भी यथार्थवाद के इन्ही दो पक्षो पर जोर दिया, यद्यपि वे यथार्थवाद तक एक विल्कुल भिन्न मार्ग से पहुँचे थे । एक नव-काँण्टवादी के रूप में प्रशिक्षित होने पर भी, वे अधिकाधिक अरस्तूवादी बन गये । उन्होने आधुनिक शब्दावली में और आधुनिक विज्ञान के लिए, एक 'प्रथम दर्शन' या अस्तित्व के सर्वाधिक सामान्य लक्षणो का सिद्धान्त निरूपित करने का प्रयास किया । ऐसे सिद्धान्त के लिए सर्वाधिक सामान्य ढाँचा उन्होने 'तर्कशास्त्र के क्षेत्र' या 'वार्त्ता के विश्व' को पाया । तर्कशास्त्र और सार-तत्व-विज्ञान की एकता का सशक्त समर्थन करने के कारण, वे यथार्थवादियो के एक ऐसे समूह के नेता बन गये, जो मूलतः तार्किकतावादी न होने पर भी यह मानते थे कि यथार्थवादी दर्शन का आधार ज्ञान के मनोविज्ञान की अपेक्षा तार्किक गठन का सिद्धान्त होना चाहिये ।

विषय-वस्तु और सार का अन्तर बुडब्रिज के यथार्थवाद का मूल तत्व है— अरस्तू के शब्दो में 'दु हाइपोकीमेनॉन' और 'औसिया' का अन्तर । बुडब्रिज ने 'दु हाइपोकीमेनॉन' की व्याख्या प्रस्तुत के रूप में नहीं की और निश्चय ही प्रस्तुत के 'अधिष्ठान' के रूप में भी नहीं, वरन् बोली और अन्वेषण की सभी सम्भव वस्तुओ की एक पदसंज्ञा के रूप में की । वार्त्ता का यह विश्व सर्व-व्यापी है और इस कारण इसका गठन सर्वाधिक सामान्य है । इसी के अन्दर अस्तित्व के सारे अन्तर और प्रकार उठते हैं । इस विश्व तक बोली के द्वारा पहुँचा जा सकता है, किन्तु इसमें अन्य पक्ष या ढाँचे भी सम्मिलित हैं, जिन्हे अलग-अलग 'विश्वो' के रूप में पहचानना मनुष्य सीख लेता है, जैसे द्रव्य या पदार्थ का विश्व, प्राकृतिक वातावरण का दृश्य-जगत्, मानवी आशाओ, आशंकाओ और सुख-प्राप्ति के प्रयासो का जगत्, जो मूल्यो का जगत् है । इस प्रकार मानव अस्तित्व के चार आयामो में से तीन वस्तुपरक, यथार्थ गठन हैं ।

इन विश्वो में सर्वाधिक व्यापक 'वार्त्ता के विश्व' को बुडब्रिज ने 'बीजातीत मन' कहा ।<sup>१</sup> इसका कारण कुछ तो यह था कि उन्होने सान्तायना द्वारा डम

१. विशेषत देविए, 'नेचर ऐण्ड माइण्ड' ( न्यूयॉर्क, १९३७ ), पृष्ठ १६५. १७१-१७२ ।

शब्द के प्रयोग को लाभदायक पाया और कुछ यह कि वे यथार्थवादी उद्देश्यों के लिए भाववाद का उपयोग करना चाहते थे। यान्त्रिक जगत्, द्रव्य-जगत् में, वे प्राकृतिक उद्देश्यवाद और मनुष्य के 'विचार-यन्त्र' की प्रक्रियाएँ, दोनों को स्वीकार करते थे। तीसरी व्यवस्था, दृश्य-जगत्, प्रकाशीय परिप्रेक्ष्य का विश्व है। बुडब्रिज का विश्वास था कि आकाश ज्यामितीय होने की अपेक्षा प्रकाशीय है। या, ज्यादा सही रूप में कहे तो उनका विश्वास था कि दृष्टि का जगत्, जिसमें समानान्तर रेखाएँ क्षितिज की ओर बढ़ते हुए मिलने लगती हैं, गति के जगत् के समान ही वस्तुपरक है, जिसमें समानान्तर रेखाएँ कभी नहीं मिलती और उसका सर्वांगीय है। गति-जगत् के समान ही, दृश्य-जगत् में स्थान-निर्देश करने में परिप्रेक्ष्यो की एक अपरिमित सख्या सम्मिलित होती है, जिनमें से किसी का कोई विशेष स्थान नहीं होता। कोई परम दृष्टिकोण नहीं होता, यद्यपि परिप्रेक्ष्यो का गठन अपने आप में परम होता है। इन तीन वस्तुपरक जगतों के विरुद्ध बुडब्रिज ने मानवी-मूल्यों के जगत् को रखा, जिसमें मनुष्य सृजनकर्त्ता है। किन्तु मनुष्य सृजनशील वही तक होता है, जहाँ तक वह अपने मूल्यों को अपने अस्तित्व के अन्य क्षेत्रों से समजित करना सीख लेता है।

पीयर्स और बुडब्रिज के विचारों का मिलन मॉरिस आर० कोहेन के व्यक्तित्व में हुआ। कोहेन स्वयं एक योग्य तार्किक और बड़े ही प्रभावशाली अध्यापक थे। प्रकृति के दर्शन और मानव-जीवन के दर्शन, दोनों ही रूपों में वे इन दो व्यवस्थाओं की संश्लिष्टि में सफल हुए। उनका यथार्थवाद, अमरीकी यथार्थवादी विधिशास्त्र के विकास के लिए विशेषतः महत्वपूर्ण था। कोहेन और उनके छात्रों के माध्यम से इस प्रकार का यथार्थवादी प्रकृतिवाद पिछले दिनों के अमरीकी विचार की एक विशिष्ट प्रवृत्ति बन गया। इस प्रवृत्ति में सामान्यतः यथार्थवादी आन्दोलन का तर्कनावादी पक्ष है, जिसका एक लक्ष्य यह है कि तार्किक पद्धतियों और प्रयोगात्मक विज्ञानों के एक संयोजन को सभी समस्याओं पर विशेषतः सामाजिक और नैतिक विज्ञानों पर लागू किया जाये।

जिसे मैंने यहाँ 'यथार्थवाद' कहा है, जॉन डुई का कार्य भी, पीयर्स की भाँति उसकी सीमाओं से बाँधा नहीं है और ज्ञान व तत्त्वमीमा के यथार्थवादी सिद्धान्तों के कई प्राविधिक मतों से डुई असहमत थे। फिर भी आन्दोलन जो उनकी देन विलियम जेम्स से अधिक थी। वे कभी भी सरल-विश्वासपूर्ण यथापवादी नहीं रहे, जैसा जेम्स अपने को कहते थे और आरम्भ से ही उनका एक यथार्थ का सिद्धान्त था, जिसके फलस्वरूप अनुभव और आनुभविक पद्धति सम्बन्धी उनकी चारणा जेम्स से बिल्कुल भिन्न थी (छाठवे अध्याय में 'व्यवहारवादी दृष्टि' के अन्तर्गत देखिए)। मॉरिस और ट्रेण्टलेनबर्ग का अनुसन्धान करने के लिए

हीगेल द्वारा निरूपित विचार के द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त की आलोचना की और विश्व को गति के पदार्थों या पुनर्रचनात्मक क्रिया के रूप में देखा । उनका विचार था कि परिवर्तन एक चरम यथार्थ है, और अस्तित्व के पदार्थ, अस्तु के पदार्थों की भाँति, गति के पदार्थ होंगे, जिनमें विचार की गतियाँ भी सम्मिलित होंगी । ट्रैण्डेलेनबुर्ग की भाँति उन्होंने हेत्वनुमान के सिद्धान्त को वास्तविकीकरण के सिद्धान्त के अधीन रखा और वास्तविकीकरण को पुनर्रचना के । विशेषतः जेम्स के जीव-वैज्ञानिक मनोविज्ञान की जानकारी के बाद, डुई के लिये 'क्रिया' की प्रकृति-वादी और जीव-वैज्ञानिक परिभाषा करना आसान था । इस प्रकार, डुई के अनुसार, मनुष्य और उसके सारे कार्य, कार्य के एक प्राकृतिक विश्व के अन्तर्निहित अंग हैं । यथार्थ का चरम पदार्थ 'कार्यवस्तु' हैं (लातिनी में 'रेस') । मनुष्य 'कार्य-वस्तुओं के मध्य में' रहता है । मनुष्य जाति के कार्यों और पीडाओं को परिवर्तन के अधिक सामान्य विश्व से अलग नहीं किया जा सकता और शारीरिक तथा मानसिक कार्यों या क्रिया के बाह्य और आन्तरिक सोपानों के बीच एक व्यावहारिक रेखा से अधिक कोई विभाजन सम्भव नहीं है ।

'अनुभव की सत्तात्मक वस्तु' की यह यथार्थवादी अवधारणा उनके प्रारम्भिक लेखन में भी मिलती है, और अन्तिम लेखन में भी ।<sup>१</sup> अपनी बात को तीक्ष्णता प्रदान करने के लिये, अपने अन्तिम वर्षों में उन्होंने वस्तुओं के बीच परस्पर-क्रिया के परम्परागत विचार के वजाय, वस्तुओं के बीच 'व्यापार' की अवधारणाएँ अपनायी । केवल मनुष्य ही अपनी कार्यवस्तुओं का 'व्यापार चलाता' हो, ऐसा नहीं है, क्योंकि शारीरिक कार्य भी समावेश और व्याख्या के कार्य हैं । यथार्थ के इस सिद्धान्त को मानने के कारण उन्होंने कभी भी सामान्य-बुद्धि के विश्व को पूर्व-मान्यता नहीं दी और तथाकथित बाह्य विश्व के अस्तित्व की समस्या को न स्वीकार करने के लिए आलोचनात्मक कारण दिये ।

विचार की क्रियाओं जैसी विशेष क्रियाओं को विश्व की वस्तुपरक क्रियाओं के अधिक व्यापक आधार-स्थल से वियुक्त कर देने के खतरे पर डुई का निरन्तर आग्रह, एक नीतिज्ञ के रूप में यथार्थवाद को उनकी देन थी । क्रियाओं का सत्याकरण बोधगम्य है, और समन्वय तथा वस्तुपरक सिद्धि की प्रक्रिया के रूप में उसे उचित ठहराया जा सकता है । किन्तु वे इस खतरे की ओर बार-बार सचेत करते हैं कि क्रियाओं की प्राविधिक निष्पत्ति और व्यवसायीकरण संचार में बाधा हो सकते हैं और वियुक्त हितों और मूल्यों को उत्पन्न कर सकते हैं ।

१. देखिए, जॉन डुई और आर्थर एफ वेण्टले, 'नोइंग ऐण्ड दी नोन' (बोस्टन, १९४६), पृष्ठ २७२-२८४ ।

मूल्यांकन की उनकी सामान्य पद्धति यह थी कि वे किसी विशिष्ट हित को सम्बद्ध कार्यों के अधिक व्यापक सन्दर्भ में रख कर यह भरोसा करते थे कि यह व्यापक सन्दर्भ, विशेष हितों का मूल्यांकन करने में एक कसौटी का काम करेगा। वे नीतिशास्त्र को एक सर्वथा पृथक् विषय-वस्तु के रूप में न पढा कर, मानकों के यथार्थवादी परीक्षण के रूप में पढाते थे—ऐसे मानक, जो अस्थायित्व के कार्य को नयी परिस्थितियों के अनुकूल बनाने के लिये वास्तविक स्थितियाँ निरन्तर उत्पन्न करती रहती हैं। कानूनी मानकों के प्रयोगात्मक परीक्षण की प्रक्रिया में उन्होंने विधिनिर्माण-विवाद-न्यायिक निर्णयों के परस्पर सम्बन्ध का एक प्रभावी विश्लेषण किया। लोकतन्त्र में उनकी आस्था इस विश्वास पर आधारित थी कि प्रकाशन, अर्थात् सामाजिक सम्बन्धों और सघर्षों के स्रोतों और परिणामों की खुली स्वीकृति, नियन्त्रण का सर्वाधिक प्रभावकारी माध्यम है। उनका नीतिशास्त्र न उक्तियों की नैतिकता थी, न अनुल्लघनीयों की और न परिणामों की उपयोगितावादी गणना ही थी, वरन् ऐसे वास्तविक हितों और मूल्यों की खोज थी, जिन्हें प्रभावी हित और मूल्य उपेक्षित या छिपे हुए पडे रहने देते हैं। इन दबे हुए या डूबे हुए तत्वों को चेतन या सार्वजनिक बना कर, 'दन्द समाज' अपने को एक खुला समाज बना लेता है और परम्परागत मानक वास्तविक आवश्यकताओं के आधार पर सुधारे जाते हैं। विश्लेषण की यथार्थवादी आदतों के कारण डुई 'आदर्शक' नीतिशास्त्र से बचते रहे। उनका विचार था कि शुद्ध मानक निःशक्त होते हैं। ऊपर से लादे गये विधानों को वे न्यूनानाधिक स्वेच्छ और इस कारण प्रभावहीन मानते थे। हमारे शब्दों में, प्रयोगात्मक वैधता पर उनका आग्रह उनके व्यवहारवाद के समान ही उनके यथार्थवाद का भी एक पक्ष था।

शिकागो और मिशिगन विश्वविद्यालयों में डुई के साथ अपने सहयोग के काल में, जॉर्ज एच० मीड डुई के इन सामाजिक यथार्थवाद से सहमत थे। किन्तु जब डुई शिकागो छोड़ कर कोलम्बिया विश्वविद्यालय में चले गये, तो मीड ने इस सामाजिक दर्शन को इस प्रकार प्राकृतिक प्रक्रिया और इतिहास के एक सामान्य सिद्धान्त में विकसित किया, जिसका डुई ने कभी प्रयास नहीं किया। इस विचार-व्यवस्था को 'वस्तुपरक सापेक्षवाद' कहा जाने लगा और प्रकृति के यथार्थवादी सिद्धान्त में इसका प्रमुख योग रहा है।

यह दर्शन परिप्रेक्ष्यों के समन्वय के सिद्धान्त पर आधारित है। जिस प्रकार किसी मुद्रा या सम्पर्क के अन्य प्रयास जैसे 'नामाजिक काय' में, भाग लेने वाले की एक परिप्रेक्ष्य से हट कर दूसरे परिप्रेक्ष्य में जाने की योग्यता आवश्यक होती है, उसी प्रकार प्राकृतिक प्रक्रियाओं की प्रत्यक्षता परिप्रेक्ष्यों के अन्तर्गत ही हीन पर निर्भर होती है। मीड का विचार था कि परिप्रेक्ष्यों के सह-सम्बन्ध का मूल

प्रकार कालिक अनुभव में मिलता है—वर्तमान के एक परिप्रेक्ष्य से दूसरे में जाने के साथ-साथ अतीत की व्याख्या की पुनः रचना। वर्तमान के परिवर्तित होने के साथ 'नये अतीत हमारे पीछे उदित होते हैं'। यद्यपि मीड अपने सिद्धान्त को पूरी तरह निरूपित करने के लिये जीवित नहीं रहे, किन्तु अपनी रचना 'दी फिलॉसफी ऑफ दी प्रेजेण्ट' (वर्तमान का दर्शन—१९३२) में उन्होंने इसकी एक रूपरेखा प्रस्तुत की जिसमें उन्होंने प्राकृतिक ज्ञान को ऐतिहासिक ज्ञान में समाविष्ट करने की चेष्टा की। आरम्भ में उन्होंने कहा कि 'विश्व एक घटनाओं का विश्व है' और सारी घटनाएँ किसी वर्तमान में घटित होती हैं। अतीत और भविष्य हमेशा किसी वर्तमान के सापेक्ष होते हैं और जब तक वर्तमान परिवर्तित होता रहता है, इतिहास को पुनर्व्याख्या करनी पड़ेगी। उन्होंने ऐतिहासिक ज्ञान में इस 'वस्तुपरक सापेक्षता' को भौतिक विज्ञान में सापेक्षता से जोड़ना चाहा और दिक्-काल में बिन्दु-क्षणों के एक चार आयामों के नैरन्तर्य को एक परम सन्दर्भ-क्षेत्र के रूप में स्वीकार करने के लिये उन्होंने सैमुएल अलेक्जेंडर मिकोव्स्की और ह्लाइटहेड की आलोचना की। एक सच्चा 'उद्गामी विकासवाद' अधिक पूर्ण रूप में सापेक्षवादी होगा, ऐसा उनका दावा था। उक्त नैरन्तर्य उन्हें उसी तरह का अमूर्तन प्रतीत होता था, जैसे कालावधि के अणुओं का सिद्धान्त, जिनसे किसी वर्तमान की रचना की जा सकती हो। उनका इरादा ऐतिहासिक और प्राकृतिक दोनों प्रक्रियाओं में 'यथार्थ' वर्तमान की विवेचना करने का था। अतः उन्होंने दूरी के सापेक्षतावादी सिद्धान्त का स्वागत किया, क्योंकि स्थानिक व्याख्या में ऐसा सापेक्षवाद 'कार्य के क्षेत्र' को या 'कार्य-कौशल के क्षेत्र' को अधिक व्यापक बनाता है, जिसके सन्दर्भ में अतीत और वर्तमान सम्बन्धित होते हैं। सभी तथ्य गुजरने के तथ्य होते हैं और ये तथ्य उसी हद तक 'प्रस्तुत' होते हैं, जिस हद तक वे किसी वर्तमान के अतीत या उसके भविष्य से सम्बन्धित होते हैं। तदनुसार, सारा 'होना' गुजरने के तथ्यों द्वारा उत्पन्न परिवर्तित परिप्रेक्ष्यों के कारण, अतीत का वर्तमान में 'बचाना' होता है।

दूसरे शब्दों में, मीड का वर्तमान का दर्शन जेम्स के 'विश्वसनीय वर्तमान' के सिद्धान्त का वस्तुपरक प्रतिरूप है। चेतना की धारा में, वर्तमान में, घटनाओं की धारा वस्तुपरक रूप में सार्थक हो जाती है, क्योंकि इस तरह से परिप्रेक्ष्य उत्पन्न और सह-सम्बन्धित होते हैं।

'सामाजिकता' के सिद्धान्त को भौतिक सापेक्षता के सिद्धान्त के साथ सयुक्त करने के मीड के महत्वाकांक्षापूर्ण प्रयास को अमरीकी यथार्थवाद में आगे विकसित करने का प्रयास बहुत कम हुआ है। मीड जब इस पर कार्य कर रहे थे, उस समय जैसा प्रतीत होता था, शायद भविष्य के कार्य के लिये यह उतना व्यापक

आधार न प्रभाषित हो। जो भी हो, जिस प्रकार की दार्शनिक संरचना में अमरीकी यथार्थवाद पड गया, उसके उदाहरण के रूप में इसे यहां अंकित कर देना उचित है। ह्याइटहेड के दर्शन के प्रभाव ने अमरीकियों के लिए इस प्रकार की संश्लिष्ट को उलभा दिया है। शायद इस दर्शन को भी अमरीकी यथार्थवादी आन्दोलन के एक प्रमुख अंग के रूप में शामिल कर लेना चाहिये। मैंने इस आधार पर इसे शामिल नहीं किया कि उसकी मुख्य विशेषताएँ इंगलिस्तान से आयी हैं, और मेरा ख्याल है कि इसका वर्तमान प्रचलन शायद एक 'गुजरने वाला तथ्य' हो। किन्तु मैं इस समय यह स्वीकार करता हूँ कि यह यथार्थवादी आन्दोलन अभी भी गतिशील है और इसे सम्पूर्ण रूप से, या इसके परिणाम को अंकित करने का सचमुच अभी समय नहीं आया है। कहानी अभी और है, जो समय कहेगा और जिसे किसी दिन शायद कोई ऐसा इतिहासकार कहे जो इसे अधिक पर्याप्त परिप्रेक्ष्य में देख सके।



