ನೀನಾಸಮ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶಿಬಿರ

ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೨೦೦೫

ಕಳೆದ ೨೫ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನೀನಾಸಮ್ ಪ್ರತಿ ಅಕ್ಟೋಬರ್‌ನಲ್ಲಿ ಚಲನಚಿತ್ರ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶಿಬಿರಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಈ ವರ್ಷದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶಿಬಿರವೂ ಅದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಜಿತವಾಗಿದ್ದು, **ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೯ರಿಂದ ೧೫ರವರೆಗೆ** – ಏಳುದಿನ – ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಈ ಶಿಬಿರದಲ್ಲಿ ರಂಗಭೂಮಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ, ಚಲನಚಿತ್ರ ಮುಂತಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ವೈವಿಧ್ಯ, ಮೀಮಾಂಸೆ, ವಿಮರ್ಶೆ, ಈ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಒಟ್ಟೂ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಪರ್ಕ – ಈ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಭ್ಯಾಸ, ಚರ್ಚೆ, ವಿಚಾರವಿನಿಮಯ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜತೆಗೆ ಪ್ರತಿದಿನ ಸಂಜೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಉತ್ಸವ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಶಿಬಿರ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ಒಟ್ಟೂ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ಸ್ಥೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಕಿರು ಅಧಿವೇಶನದಿಂದ. ಆಮೇಲಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಸಂಗೀತ-ನೃತ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಚಲನಚಿತ್ರ ಸಹೃದಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಸಂವಹನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಉಪನ್ಯಾಸ ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷಿಕೆ-ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಶಿಬಿರ ನಡೆಯುವಾಗಲೂ ಆಯಾ ಮಾಧ್ಯಮದ ಆಯ್ದ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಬಿರ ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ೯ ಗಂಟೆಯಿಂದ ೧ ಗಂಟೆ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ೨-೩೦ರಿಂದ ೬ರತನಕ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿದಿನ ಸಂಜೆ ರಂಗ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು (ತಿರುಗಾಟ ೨೦೦೫ರ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು), ಸಂಗೀತ, ನೃತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು — ಶಿಬಿರಾರ್ಥಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕರಿಗಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ.

ಶಿಬಿರಾರ್ಥಿಗಳ ಊಟೋಪಚಾರಗಳಿಗಾಗಿ ನಿಗದಿಪಡಿಸಿದ ಶುಲ್ಕ ರೂ. ೧,೦೦೦=೦೦.

ಆಸಕ್ತ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಗಳು ಕೆಳಗಿನ ವಿಳಾಸಕ್ಕೆ

೨೦೦೫ ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ ೩೦ರೊಳಗೆ ಅಭ್ಯರ್ಥಿಪತ್ರ ಕಳಿಸಬೇಕು.

ನೀನಾಸಮ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಶಿಬಿರ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಸಾಗರ ಕರ್ನಾಟಕ ೫೭೭೪೧೭

ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಜನತಂತ್ರ

ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ

ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ, ಈ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಸಂಸ್ಥೆಯ ವೇದಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡಲು ಅವಕಾಶ ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಬಂಧುಗಳಿಗೆ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅದಾದ ಮೇಲೆ, ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸ್ಥಾಪಕರಾದ ದಿ. ವಿ.ಕೆ.ಆರ್.ವಿ. ರಾವ್ ಅವರನ್ನು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ-ಸಂಶೋಧನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿರುವ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳನ್ನೂ ಗೌರವದಿಂದ ಸ್ಮರಿಸುತ್ತೇನೆ. ದಿ. ರಾವ್ ಅವರು ದೇಶದ ಹಿರಿಯ ಚಿಂತಕರು ಎಂಬುದಲ್ಲದೆ, ಅವರು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನೀನಾಸಮ್ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಬಲು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ನೆರವು ನೀಡಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾನಿಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ, ಇಲ್ಲಿನ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಪ್ರಿಯ ಡಾ॥ ಗೋಪಾಲ್, ಕೆ. ಕಡೇಕೋಡಿ ಅವರು, ನಿಸ್ಸಂಚಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ನನ್ನನ್ನು ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರೀತಿಗೆ ನಾನು ಋಣಿ.

ಇವತ್ತಿನ ನನ್ನ ಉಪನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯ, 'ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಜನತಂತ್ರ' ಎಂಬುದು. ಸಮುದಾಯ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ನಾನು ಬಹುದಿನಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದೇನೆ. ಈಗ ನಿಮ್ಮೆದುರು, ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಡೆಮೊಕ್ರಸಿ -ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾನು ಬಳಸುವ ಸಮುದಾಯ ಶಬ್ದದ ಸ್ಥೂಲಸ್ವರೂಪ (ಸ್ಥೂಲಲಕ್ಷಣ) ವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾದೀತೆ ಅಂತ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ... ನನ್ನ ಕೌಮಾರ್ಯದ ಕಥನವೊಂದರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತೇನೆ.

••• ••• •••

೧೯೪೮ರ ಬೇಸಿಗೆಯೆಂದು ನೆನಪು. ಆಗ ನಾನು ಸಾಗರದ ಮುನಿಸಿಪಲ್ ಹೈಸ್ಕೂಲಿನಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತಿದ್ದೆ. ಒಂದು ದಿನ, ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ಸು. ೨ ಗಂಟೆ ಸಮಯಕ್ಕೆ, ಅಲ್ಲೇ ಸಮೀಪದ ದೊಡ್ಡ ಕಟ್ಟಡವೊಂದಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿ ಹೊತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ಸುದ್ದಿ ಬಂತು. ಶಾಲೆಗೆ ರಜೆ ಘೋಷಿಸಿದರು. ನಾವು ಹತ್ತಿಪ್ಪತ್ತು ಹಳ್ಳಿಯ ಹುಡುಗರು – ಹಳ್ಳಿಗೆ ಮರಳಲು ಹೇಗೂ ಸಂಜೆಯ

ತನಕ ಅವಕಾಶವಿದೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಯೋಚನೆಯಿಂದ – ಆ ಕಟ್ಟಡದ ಕಡೆಗೆ ಹೋದೆವು. ಅದು ಪೇಟೆಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲೇ ಇದ್ದ, ಸು. ಏಳೆಂಟು ಸಾವಿರ ಚದರಡಿಗಳಷ್ಟು ವಿಸ್ತೀರ್ಣ ಹರಡಿಕೊಂಡ, ಮೂರು ಅಂತಸ್ತಿನ ಭಾರೀ ಕಟ್ಟಡವಾಗಿತ್ತು. ಆಗಲೇ ಹತ್ತಾರು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಹೊತ್ತಿ ಉರಿಯುತ್ತಿತ್ತು, ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಹೊಗೆ ಆವರಿಸಿತ್ತು, ಹೆಂಚುಗಳು ಸಿಡಿದು ಹಾರುತ್ತಿದ್ದವು. ಅದಾಗಲೇ ಅಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ನೂರು ಮಂದಿ – ಎಲ್ಲ ವೃತ್ತಿ-ವರ್ಗ-ಜಾತಿ-ವಯಸ್ಸುಗಳ ಜನರೂ – ಜಮಾಯಿಸಿ, ಬೆಂಕಿ ಆರಿಸುವ ಸಾಹಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರು. ನಾವೂ ಜತೆಗೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡೆವು ಆಮೇಲೆ ಕೂಡ ಜನರು – ಅನೇಕಾನೇಕ ಹೆಂಗಸರು ಕೂಡಾ – ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇದ್ದರು.

ಕೊಡ-ಹಂಡೆ-ಪಾತ್ರೆಗಳು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಂದಲೋ ಒಟ್ಟುಗೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದವು. ಸುತ್ತಣ ಎಲ್ಲ ಮನೆಗಳ ಬಾವಿಗಳಿಂದಲೂ ನೀರು ಸರಬರಾಜಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ದೂರದ ಕೆರೆಗಳಿಂದಲೂ ನೀರನ್ನು ವಾಹನಗಳ ಮೇಲೆ ತುಂಬಿ ತರುತ್ತಿದ್ದರು; ಮಣ್ಣು ಮರಳುಗಳನ್ನೂ ಹೊತ್ತು ತಂದು ಬೆಂಕಿಗೆ ಸುರಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಹರಸಾಹಸ ನಡೆದು ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಪೂರ್ತಾ ಆರಿಸುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಂಜೆ ಎಂಟು ಗಂಟೆಯಾಗಿತ್ತು. ಕಡೆಗೂ ಉಳಿದದ್ದು ದೊಡ್ಡ ಬೂದಿರಾಶಿಯೇ ಆದರೂ ಇಡೀ ಊರು ಬಚಾವಾಗಿತ್ತು.

ಐವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ವರ್ಷಗಳ ಅನಂತರ, ಇವತ್ತು ಈಗ ನೆನೆದರೆ ಕೂಡ, ಆ ಚಿತ್ರವು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅವತ್ತಿನ ಆ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಯು ಒಂದು ಭಾರೀ ಕಾರ್ಖಾನೆಯ ಬಹುದಕ್ಷ ನಿರ್ವಹಣೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸಿತ್ತು. ಯಾವ ಯೋಜನೆ-ಕಾರ್ಯನಕ್ಷೆ ಮತ್ತು, ಯಾವುದೇ ಭಾರೀ ಯಂತ್ರಸರಣಿಯೂ ತರಬೇತುಗೊಂಡ ಕಾರ್ಮಿಕರೂ ಉಸ್ತುವಾರಿ-ಮೇಲುಸ್ತುವಾರಿ-ನಿರ್ವಾಹಕ ದಳವೂ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಈ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ದಕ್ಷವಾಗಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಡೆದುಮುಗಿದಿತ್ತು. ಅತ್ಯನಿರೀಕ್ಷಿತವಾದ ತುರ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜಮಾಯಿಸಿಕೊಂಡ ಬೀದಿ ಜನರ ಪಡೆಯು, ಒಂದು ಸಮರ್ಥ ಕಾರ್ಖಾನೆಯೆಂಬಂತೆ ಸಂಘಟಿತವಾಗಿ ದುಡಿದ ಈ ಪರಿ ವಿಸ್ಮಯ ಕಾರಕವಾಗಿತ್ತು.

ಎತ್ತಿ ಕಥಿಸಿದ ಈ ಘಟನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಮುಂದೆಯೂ ನಿತ್ಯಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಾನು ಕಂಡ ಅಥವಾ ಯಾರೂ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಇಂಥ ಘಟನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಒಂದು ಅರ್ಥ-ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು, ನನ್ನ ಉದ್ದ ಬದುಕಿನ ಉದ್ದಾನುದ್ದವೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದೇನು ? ಒಂದು ತುರ್ತು ಘಟನೆಯು ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸಿ, ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಹಲವು ಮಂದಿಯನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು

ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಏಕೋಕ್ರಿಯೆಯ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಕರಗಿ, ಅವರೆಲ್ಲರ ಸಂಯೋಜಿತ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಏಕೋಶರೀರವೊಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅಂಥ ಏಕೋಶರೀರವು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅತಿಸರಳ-ಅತಿಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ನಾನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವ ಇಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾನು ‘ಕ್ರಿಯಾ ಸಮುದಾಯ’ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಈಗ ನಾನು ಇನ್ನೊಂದು ಕಥನವನ್ನು ನಿಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತೇನೆ. ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಂಚ ಹೇಳಬೇಕು. ನನ್ನಂಥ ನಮಗೆ, ಎಂದರೆ ಭಾರತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಆಂದೋಲನದ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಜತೆ ಒಡನಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಪೀಳಿಗೆಯವರಿಗೆ, ನಮ್ಮ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಆಸಕ್ತಿ; ಇಲ್ಲಿ ನಡೆವ ಘಟನೆಗಳು ಮರ್ಮಕ್ಕೇ ತಾಗಿ ವಿಚಲಿತಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ನಮಗೆ, ೧೯೭೫ರ ‘ತುರ್ತುಪರಿಸ್ಥಿತಿ’ ಯೆಂಬುದು ಭಾರೀ ಆಘಾತವೆನಿಸಿತ್ತು. ಕಾಲುಶತಮಾನ ಕಳೆಯುವುದರಲ್ಲಿ, ‘ಚರ್ಚಿಲ್ ಭವಿಷ್ಯ ನುಡಿದಿದ್ದ ಹಾಗೇ, ನಮ್ಮ ಜನತಂತ್ರ ನಾಶವಾಯಿತಲ್ಲ’ ಅಂತ ಅನೇಕರು ಹೆದರಿದ್ದರು. ಇಂದಿರಾಜೀ, ನೆಹರೂನಂತರ ತಾನೇ ಎಂದೂ, ಅವರ ಹಾಗೆ ತಾನೂ ಆಜನ್ಮ ಪ್ರಧಾನಿ ಎಂದೂ ಬಹುಶಃ ನಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅದೇ ಸ್ಥೈರ್ಯದಿಂದ ೧೯೭೭ರಲ್ಲಿ ಮುಂದಾಗಿ ಚುನಾವಣೆಯನ್ನು ಘೋಷಿಸಿದರು. ಆಗ ಒಂದು ಪವಾಡವೇ ನಡೆಯಿತು. ಆ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಜನರು, ಎಲ್ಲ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನೂ ಸುಳ್ಳುಮಾಡಿ ಆಕೆಯನ್ನೂ ಅವರ ಪಕ್ಷವನ್ನೂ ಕಿತ್ತುಹಾಕಿದರು. ಅದೊಂದು ಮಹಾ ವಿಸ್ಮಯ. ಕಾಶ್ಮೀರದಿಂದ ಕನ್ಯಾಕುಮಾರಿಯತನಕ ಇಡೀ ಉಪಖಂಡವನ್ನೇ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಇಲ್ಲಿನ ಜನವರ್ಗಗಳು – ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರಿ ಕೂತು ಚರ್ಚಿಸಿ ಮೊದಲೇ ನಿರ್ಣಯ ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದರು ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ – ರಾತ್ರಿ ಬೆಳಗಾಗುವುದರೊಳಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರಾಡಳಿತವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದರು. ಅದಾದ ಮೇಲೆ ಇಂದಿರಾಜಿ, ದೀರ್ಘಕಾಲ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಬೇರೆ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನೂ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು.

ನಮಗೆ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೌತುಕದ ಅನುಭವವಾದದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂದಣ ೧೯೮೦ರ ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಸಲ ನಮ್ಮ ಅದೇ ಜನವರ್ಗಗಳು – ಹಿಂದಣ ಅದೇ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ – ಇಂದಿರಾಜಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಪಕ್ಷವನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಬಹುಮತದಿಂದ ಗೆಲ್ಲಿಸಿದರು. ‘ಹಿಂದೆ ನೀನು ಜನರ ಆದೇಶಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯಾಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದೆ; ಆದರೆ ನೀನು ನಮ್ಮವಳೇ, ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಮಗಳು; ನಿನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಭಯವಿಲ್ಲ, ಬೇಸರವೂ

ಇಲ್ಲ; ಈಗ ಪುನಃ ಅಧಿಕಾರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ, ಹಿಂದಿನ ಪಾಠದಿಂದ ಕಲಿತವಳಾಗಿ, ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ವಿವೇಕವಂತಳಾಗಿ ಆಳು ಬಾ' ಎಂದು ಎಲ್ಲ ಒಗ್ಗೂಡಿ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲಿಸಿದ್ದರು. ಇಡೀ ಜನಸಮೂಹದ ಇಂಥ ಐಕಮತ್ಯವೂ ಸ್ಥೈರ್ಯವೂ ವಿವೇಕವೂ ನಮ್ಮನ್ನು ದಂಗುಬಡಿಸಿತ್ತು.

••• ••• •••

ಈ ಘಟನೆಗಳಿಂದಾಗಿ ನಾನು ನಮ್ಮ ಜನತಂತ್ರ ಸಂಘಟನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಹುಕಾಲ ಯೋಚಿಸುವಂತಾಯ್ತು. ಈ ನಮ್ಮ ಜನತಂತ್ರ ಸಂಘಟನೆಯು 'ಸಮುದಾಯ'ದ ಕಿಂಚಿತ್ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸಬಹುದೆ – ಎನ್ನುವ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ನಮ್ಮ ಜನತಂತ್ರ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸಾವಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸತೊಡಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗ, ಈ ಜನರ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ವಾಸ್ತವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು – ಅದರ ಮಿತಿಯನ್ನು– ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸು. ಐದು ವರ್ಷದಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಚಲಾಯಿಸಬಹುದಾದ ತಲಾ ಒಂದು ಓಟು ಮಾತ್ರವೇ ಇವರ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಹತ್ಯಾರ. ಇಂಥ ಓಟುಗಳ ಒತ್ತಡದಿಂದಲೇ ಏನೇನು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಇವರ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಬಗೆಯ ಕಸರತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈಗ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವಾಗ ಇವರು ತೋರಿಸಿರುವ ವಿವೇಕವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ೫೫ ವರ್ಷಗಳ ನಮ್ಮ ಜನತಂತ್ರದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಭಿನ್ನ ಹಂತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲ ಸು. ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ – ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಸ್ಥಿರಪರಂಪರೆಯುಳ್ಳ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷವೇ ಆಯ್ಕೆಯಾಗುತ್ತ ಬಂದಿತು; ಅನಂತರದ ಹಂತದಲ್ಲಿ– ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಪಕ್ಷಗಳು ಎಂಬ ವಿನ್ಯಾಸ ಕಾಣಿಸಿತು; ಮೂರನೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ – ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿಯಂತೆ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲೂ ಭಿನ್ನಪಕ್ಷಕ್ಕೇ ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯಿತು; ನಾಲ್ಕನೇ ಹಂತ – ಮಿಶ್ರಪಕ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಾಯಿತು.

ಆಯ್ಕೆಯ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಈ ಜನರ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ವಿವೇಕಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇವರು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅಖಂಡತೆ ಮತ್ತು ಭದ್ರತೆಯ ಬಗ್ಗೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದೇಶವಿಭಜನೆಯ ದೊಡ್ಡ ಆಘಾತವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅನಂತರದ ಮತೀಯ

ಹಿಂಸಾಚಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅಖಂಡತೆಗೆ ಇನ್ನು ಭಂಗವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಒಮ್ಮೆ ಮನದಟ್ಟಾದ ಮೇಲೆ, ರಾಜ್ಯಗಳ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು, ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಳೀಯಾಸಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಭಿನ್ನ ಪಕ್ಷಗಳಿಗೆ ನೀಡುವ ನಿರ್ಣಯ ಮೂಡಿತು. ಅದಾದಮೇಲೆ, ಭಿನ್ನ ಪಕ್ಷಗಳೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಷ್ಟೇ ಸಮರ್ಥವಾದವು – ಅಥವಾ ಅಸಮರ್ಥವಾದವು ಎಂಬುದು ಸಾಬೀತಾಗಿ, ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲೂ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸೇತರ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡಲಾಯ್ತು. ಮುಂದಣದು ಮಿಶ್ರಪಕ್ಷಗಳ ಅವಧಿ. ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಪಕ್ಷಗಳೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಹೀನವಾಗಿ ಬರೀ ಪಕ್ಷಗಳಷ್ಟೇ ಆಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದವು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಹಲವು ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿರುವ ಸಮರ್ಥರು ಒಗ್ಗೂಡಿ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಡೆಸುವ ಮಿಶ್ರವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಲಾಯಿತು.

ಇತ್ತೀಚಿನ ೨೦೦೪ರ ಮಹಾ ಚುನಾವಣೆಯಂತೂ ಜಗತ್ತಿನ ಆಸಕ್ತರನ್ನೆಲ್ಲ ದಂಗುಬಡಿಸುವಂಥ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಕ್ಷವೂ ನಮ್ಮದಲ್ಲವೆಂದು ನಿರಾಕೃತವಾಗಲಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಯಾವ ಪಕ್ಷವೂ ನಮ್ಮ ನಿಜ ಹಿತೈಷಿಯೆಂದು ಪುರಸ್ಕೃತವಾಗಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಪಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಅವರವರಿಗೆ ಅವರವರ ಸ್ಥಳ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಣಿಸಿ ಕೂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಲದ ಆಯ್ಕೆಯು ಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಥರದ ಸುಲಭ ನಿರ್ಣಯಗಳ ಅವಕಾಶವನ್ನೇ ಕಿತ್ತುಹಾಕಿ, ಶ್ರಮಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವೇಕ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಲು ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮಿಶ್ರಾಡಳಿತ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲಿಟ್ಟು, ದೊಡ್ಡ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪಕ್ಷಗಳ ಆಯ್ಕೆಯ ವಿಷಯವಾದ ಮೇಲೆ ಎರಡನೆಯದಾಗಿ – ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿತವಾಗಿರುವ ಮೌಲಿಕ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಜನರ ಪಾತ್ರವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಭೂಸುಧಾರಣೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ನಿವಾರಣೆ, ಪಂಚಾಯತಿ ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಮೀಸಲಾತಿಯ ವಿಧೇಯಕ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣ ನೀತಿ ಮುಂತಾದವು – ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅದೆಷ್ಟೇ ದೋಷಪೂರ್ಣವಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜಾರಿಗೊಳ್ಳದೆ ಉಳಿದಿರಲಿ – ದೇಶದ ಮೌಲಿಕ ರಾಜನೀತಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆ; ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ಹೆಮ್ಮೆಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಸಾಧನೆಗಳು. ಇವು ಒಂದೊಂದೂ ನಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷದ ತೆವಲು ಹೋರಾಟಗಳಿಂದ ಸಾಧಿತವಾದ್ದಲ್ಲ; ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲೂ ಅರೆಮನಸ್ಸು - ಅನುಮಾನ - ವಿರೋಧಗಳಿದ್ದವು. ಇದೇನಿದ್ದರೂ ಜನರು, ತಮ್ಮ ಓಟಿನ ಅಧಿಕಾರದ ಒತ್ತಡ ತಂದು ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಆದೇಶಕೊಟ್ಟು ತಾವೇ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೆಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ – ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಹಾರ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆ ಕ್ಷೀರೋದ್ಯಮ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಜನರು ಸರ್ಕಾರಿ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ಅವನ್ನು ಸ್ವತಃ ಶ್ರಮದಿಂದ ಆಗುಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು (ರಸ್ತೆ-ಶಾಲೆ-ಆಸ್ಪತ್ರೆ-ಅಂಚೆ-ವಿದ್ಯುತ್ತು ಇ.) ಒತ್ತಡ ಹೇರಿ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಜನರಿಗೆ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು, ಪಾಲುಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದರೆ – ತಜ್ಞರಿಂದಲೇ ಯೋಜಿತವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಣೆಗೊಂಡ ಆಧುನಿಕ ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳು. ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಜನರು ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡು ಹೊರಗೆ ನಿಲ್ಲುವಂತಾಯಿತು. ನಮ್ಮ ಮಹಾನೇತಾರ ನೆಹರೂ ಅವರೇ ಕ್ರಮಕ್ರಮೇಣ, ಜನರ ಉತ್ಪಾದನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ತಜ್ಞರ ಉದ್ಯಮ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ನಂಬಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಇಂಥ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನೆಹರೂ ತಜ್ಞರ ಬಲವಿರುವ ತನ್ನ ಸರ್ಕಾರವೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲುದು ಮತ್ತು ಜನರೇನಿದ್ದರೂ ತನಗೆ ಬೆಂಬಲಕೊಟ್ಟು ನಿಲ್ಲುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸತೊಡಗಿದರು. ಹೀಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಜನತಂತ್ರವಾದಿ ನೆಹರೂ, ಅರಿವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಜನರನ್ನು ಓಟಿನ ಭಂಡಾರವೆಂದಷ್ಟೇ ಗಣಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪುವಂತಾದ್ದು ಒಂದು ಕ್ರೂರ ವ್ಯಂಗ್ಯ.

ಹೀಗೆ, ನನ್ನ ಅರಿವಿನ ಮಿತಿಯೊಳಗೆ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತ, ಕ್ರಮೇಣ ನನಗೆ, ನಮ್ಮ ಜನತಂತ್ರವು ಸಮುದಾಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುವಂಥದು ಎನ್ನುವುದು ದೃಢವಾಯಿತು.

••• ••• •••

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ, ನಾನು ಈತನಕ ಹೇಳುತ್ತ ಬಂದ 'ಜನರು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಒಟ್ಟೂ ಭಾರತೀಯ ನಾಗರಿಕರಲ್ಲಿ ಯಾರನ್ನು ನಾನು 'ಜನರು' ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ? ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಭಾರತೀಯ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಬಹು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವಿಭಜನೆಯೊಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ ಅಂತ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲರೂ ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಆ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು, ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಮತ್ತು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಎಂದೋ ಅಥವಾ ನಗರಭಾರತ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮಭಾರತ ಎಂದೋ ಅಥವಾ ಇಂಡಿಯಾ ಮತ್ತು ಭಾರತ ಎಂದೋ ಭಿನ್ನ ಹೆಸರುಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೇ ನಾನು ಎರಡು ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ, ಶಿಕ್ಷಿತ ಆಧುನಿಕರು ಮತ್ತು ಅಂಥ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಹಚ್ಚಲಿಕ್ಕಾಗದಿರುವ 'ಜನರು' ಎನ್ನುತ್ತೇನೆ. ಇಂಡಿಯಾ ಮತ್ತು ಭಾರತ

ಇತ್ಯಾದಿ ಮೇಲಿನ ವಿಭಜನೆಗಳಿಗೆ ಇದೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ವಿಭಜನೆಯೇ.

ವಿಭಜನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರಲಿ ಎಂದು, ಇದಕ್ಕೆ ನಾನು ಮತಚಲಾವಣೆಯ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇನೆ. ಕಳೆದ ಸು. ಐವತ್ತೈದು ವರ್ಷಗಳ ನಮ್ಮ ಚುನಾವಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಮತಚಲಾಯಿಸಿದವರ ಅಂದಾಜು ಸಂಖ್ಯೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ನಮ್ಮ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿನ ಸು. ಶೇ. ಅರುವತ್ತೆಪ್ಪತ್ತು ಮಂದಿ, ಸತತವಾಗಿ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮತಚಲಾಯಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಂಥವರನ್ನು, ಎಂದರೆ ಅದಾವುದೋ ಗಾಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಮತಚಲಾಯಿಸುತ್ತ ಬಂದವರನ್ನು ನಾನು 'ಜನರು' ಎನ್ನುತ್ತೇನೆ. ಇವರೇ ನಮ್ಮ 'ಸಮುದಾಯ'ದ (ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯಜನತಂತ್ರದ) ಗಟ್ಟಿ ತಿರುಳು. ಇನ್ನುಳಿದ ಮೂವತ್ತು ನಲವತ್ತರಷ್ಟು ಮಂದಿ ಶಿಕ್ಷಿತ ಆಧುನಿಕರು ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಶಿಕ್ಷಿತ ಆಧುನಿಕರಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಹಲವಾರು ವಿವಿಧ ನೇಸಲುಗಳ ಜನರಿದ್ದು, ಅವರು ಸಮುದಾಯ ತಿರುಳಿನ ಸುತ್ತ, ಅದಕ್ಕೆ ತಾಗಿಕೊಂಡು ಆದರೆ ಅದರೊಳಕ್ಕೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗದೆ, ಹೊರ ಕವಚಗಳಾಗಿ ಸುತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವವರು.

ಇಂಥವರಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಆಳವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇಸರ-ಸಂದೇಹ-ಸಿನಿಕತೆಗಳಿಂದ ವಿಚಲಿತರಾಗುತ್ತ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಉಮೇದು ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರ ಗೊಣಗುತ್ತಲೇ ಮತಚಲಾಯಿಸುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಅಥವಾ -- ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಬೇಕು, ಚುನಾವಣಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾಗಿ ಪುನರ್ರೂಪಿಸಬೇಕು, ನಮ್ಮ ಪಕ್ಷರಾಜಕಾರಣದ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲೇ ದೊಡ್ಡ ದೋಷಗಳಿವೆ – ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ತಮ್ಮ ಯೋಚನೆಯ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತ ಪ್ರಸಾರಗೊಳಿಸುತ್ತ ಆ ಮೂಲಕ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ದಾರಿಗೆ ಹಚ್ಚಬೇಕೆನ್ನುವ ಧೀರಸುಧಾರಕರಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಥವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಂದಿ ತಮ್ಮ 'ವೈಚಾರಿಕತೆ' ಯ ಬಹಿರಂಗ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಕಡೆಗೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಮತಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪಾಲುಗಳೊಳ್ಳದೆ ಹೊರಗೇ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತಿರುಳು ಜನವರ್ಗವನ್ನು (ಸು. ಶೇ. ೬೦-೭೦) ಜನತಂತ್ರ ಕಲ್ಪನೆಯ 'ಆಸ್ತಿಕರು' ಎಂದೂ ಉಳಿದವರನ್ನು 'ಅಸ್ಥಿರರು' ಅಥವಾ 'ನಾಸ್ತಿಕರು' ಎಂದೂ ವಿಭಜಿಸಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಸಮುದಾಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮೂಲತಃ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಕಲ್ಪನೆ – ಸುಮಾರಾಗಿ ಭಾರತಮಾತೆ ಅಥವಾ ಕನ್ನಡತಾಯಿ ಇ.,

ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಹಾಗೆ. ಇದೇನಿದ್ದರೂ ದೃಶ್ಯ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಅಥವಾ ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ್ಯೂ , ಕಲ್ಪಿತವಾಗುವ ಒಂದು ಮನೋರಚನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಆದ್ಯಪ್ರಮಾಣ; ಉಳಿದವು ಗೌಣ. ಇದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಅಥವಾ ತಾರ್ಕಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಿಂದ ಅಳೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ನಿಶ್ಚಿತ ತಿರುಳು ಜನವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯವೆಂಬೆರಡನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಇದರಿಂದ ಅದನ್ನೂ ಅದರಿಂದ ಇದನ್ನೂ ಪರಸ್ಪರ ತಾಳೆನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲೇ ನಾನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ 'ಬೆಂಕಿಯ ಘಟನೆ' ಯನ್ನು ಪುನಃ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಆರಿಸಲು ಬಂದು ಕೂಡಿಕೊಂಡವರು – ೧. ಯಾವುದೇ ಕರೆ ಅಥವಾ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಂದ ನೇರ ಬದ್ಧರಾಗಿ ಬಂದವರಲ್ಲ; ಬಹುತೇಕ ತಮ್ಮದೇ ಒಳ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿ ಸ್ವಯಮೇವ ಬಂದವರು. ೨. ಯಾವದೋ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಶ್ಚಿತ ಅಂತಿಮ ಫಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳುವೆವೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಬಂದವರಲ್ಲ; (ಉದಾ – ಅಂಗಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಇಂಥದೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕೊಂಡು ತರಬೇಕು ಎನ್ನುವಂತೆ, ಅಥವಾ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಶಾಲೆಗೆ ಕಳಿಸಿ ಅವರ ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಉತ್ತೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವಂತೆ ಅಲ್ಲ.) ಇದನ್ನು ೧. ಸ್ವಯಂ ಸೇವೆ, ೨. ಫಲತಾಟಸ್ಥ್ಯ ಎನ್ನೋಣ.

ನಮ್ಮ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ವಿಧಾನಚಟುವಟಿಕೆ (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚುನಾವಣಾಕ್ರಿಯೆ) ಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡು 'ಜನರು' (ಸಮುದಾಯ ತಿರುಳು) ಕೂಡಾ – ೧. ಯಾವ ಕಟ್ಟು ಕಡ್ಡಾಯಗಳಿಲ್ಲದೆ ಸ್ವಂತ ಉಮೇದು ಉತ್ಸಾಹ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಂದ ಬರುವವರು ಮತ್ತು ಅದೊಂದು ಊರಿನ ಉತ್ಸವವೆನ್ನುವಂತೆ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ ಖುಶಿಯಿಂದ ಬರುವವರು; ೨. ಇದರಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ದೊಡ್ಡ ದೇಶೋದ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಅಂತಲೋ ಅಥವಾ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಹಸಿವು-ಬಡತನ-ಬವಣೆ-ಅರಕೆಗಳು ಮರುದಿನ ದಿಂದಲೇ ದೂರವಾಗುತ್ತವೆ ಅಂತಲೋ ನಿಶ್ಚಿತ ಉದ್ದೇಶವಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಬರುವವರೂ ಅಲ್ಲ. ಅಂದರೆ, ಸಮುದಾಯವೆಂಬ ದೃಷ್ಟಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ಗುಣಗಳನ್ನು ಈ ತಿರುಳುಜನ ವರ್ಗದಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವಾದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಾನು ಸಮುದಾಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ.

••• ••• •••

ಈತನಕದ ನನ್ನ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು, ಈ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ, ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಮುಖ್ಯ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪೂರ್ವಪಕ್ಷವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿಕೊಂಡು

ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಈ ಇಂಡಿಯಾ ದೇಶವು ನೂರುಕೋಟಿ ಮಿಕ್ಕು ಜನ ಬಾಹುಳ್ಯವಿರುವ, ಬಹುಶಃ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚು ವೈವಿಧ್ಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ತುಂಬಿರುವ ಪ್ರದೇಶ. ಈ ಅಪಾರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿರುವ ಜನವರ್ಗವು 'ಜನತಂತ್ರ' ವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ, ಅದೂ ವಿಧಾನರಾಜಕಾರಣ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ವಿರಳಸಂದರ್ಭ ಗಳಲ್ಲಿ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಏಕೋ ಮನಸ್ಸಿನ ಏಕೋ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಕರಗಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ ಅಂತ ಯೋಚಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟವಲ್ಲವೆ? ಇದು ಒಂದು ಮುಖದ ಸಂದೇಹವಾದರೆ, ಇದೇ ಸಂದೇಹದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಅಥವಾ ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಜನವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವ (ಮತ್ತು, ಇದೇ ಈಗಾಗಲೇ ಇದ್ದುಬಿಟ್ಟಿದೆ) ಹೀಗೆಃ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವೆಂಬ ಆಡಳಿತಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಾವು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷರಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ರೂಢಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದ್ದೇವೆ; ಬ್ರಿಟನ್ ಮತ್ತು ಅಮೆರಿಕಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಕ್ರಮವಾಗಿ ರೂಢಿಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದಾರೆ. ನಾವೂ ಅವರ ಹಾಗೆ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿ ಕೈವಶಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳೇ ಬೇಕು; ನಮಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಉಪಖಂಡದ ಜೀವನಪರಂಪರೆಗೆ ಇದು ತೀರಾ ಹೊಸತು – ಇಂಥ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ನಾವು (ಆಧುನಿಕರು) ಈ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಯಶಸ್ಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕಾತರರಾಗಿದ್ದೇವೆ; ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಅಶಿಕ್ಷಿತತೆ ಅಜ್ಞಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುತ್ತ, ಅವರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿತ ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನಾಗಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಜನೆ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ, ಬಲು ಕಾಳಜಿಯಿಂದ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾದ 'ಸಮುದಾಯ' ವೆಂಬ ಯಾ ಕಾಲದ್ದೋ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತೂರಿಸಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಅದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಬೇರುಕೊಡದ ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಶಿಥಿಲಗೊಳಿಸಿ ಹಾಳುಮಾಡಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ?

ಉತ್ತರಿಸುತ್ತೇನೆಃ ಜನತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಮಗೆ ಹೊಚ್ಚಹೊಸದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಹೊಸತು-ಹಳತೆಂಬ ಮಾತು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸತೆಂಬುದು ಹಚ್ಚ ಹಳೆಯದೂ ಆಗಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಇತಿಹಾಸದ ವಿನ್ಯಾಸವು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಲೆ ಇರುವಂಥದು ಎನ್ನುವಹಾಗೆ, ಇತಿಹಾಸವು ಸದಾ ಮರುಕೊಳಿಸು ತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಅಂತಲೂ ಹೇಳುತ್ತಾರಲ್ಲ? ಹತ್ತೈವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಾವೇ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುವಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕಂಡಿರುತ್ತೇವೆ; ಹಾಗಾದರೂ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಬುದ್ಧಿ ಇ., ಮೂಲದ್ರವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದೆಷ್ಟು ಸಹಸ್ರಮಾನ ಕಳೆದರೂ ಬದಲಾಗಲೇ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ಅಂತಲೂ ಅಚ್ಚರಿಗೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಡೆಮಾಕ್ರಸಿಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಂಕುರಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಎಷ್ಟೋ ಹಿಂದೆ ಗ್ರೀಕರ 'ನಗರರಾಜ್ಯ'ಗಳಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಗೊಂಡ ಜನಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೇ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧಯುಗದ ಉತ್ತರಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ 'ಗಣರಾಜ್ಯ' ಗಳಿದ್ದವು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತಚಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬ ವಿವರಗಳೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಬ್ದಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿವೆ. ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇತಿಹಾಸಪೂರ್ವ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೇ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಅಮೆರಿಕದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಜೀವನಕ್ರಮವು 'ಪ್ರಿಮಿಟಿವ್ ಕಮ್ಯುನಿಸಮ್' ಎಂಬ ಸ್ವರೂಪದ್ದೆಂದು ಕಂಡು, ಎಂಗೆಲ್ಸ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ರ ಹೊಚ್ಚಹೊಸ 'ಕಮ್ಯುನಿಸಮ್' ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅದು ಪೂರ್ವಮಾದರಿಯಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಹಳತು - ಹೊಸತುಗಳೆಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದವು.

ಭಾರತವೆಂಬ ಬೃಹದ್ದೇಶವೊಂದು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಇರಲೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡದಾಗಿತ್ತೆನ್ನುವ ಅಶೋಕನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ಕೂಡಾ, ಇಂಗ್ಲಿಷರು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಇದರ ಅರ್ಧವೋ ಮುಕ್ಕಾಲೋ ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಏಕಾಡಳಿತದ ಭೂಘಟಕವಾಗಿ ಯಾವತ್ತೂ ಇದ್ದಿಲ್ಲದ ಈ ಉಪಖಂಡವು ಭಾರತ-ಭರತವರ್ಷ ಆರ್ಯಾವರ್ತ-ದಕ್ಷಣಾಪಥ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಜನಪದ ಭಾವಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮೈದಾಳಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಭಾವದ ನೆಲೆಯ ಈ ಮನೋರಚನೆಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಹಸ್ರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಬಾಳಿಬಂದಿವೆ. ಹಿಮಾಲಯ ವಿಂಧ್ಯ ಮುಂತಾದ ಮಹಾಪರ್ವತಗಳು, ಉತ್ತರ ತುದಿಯಿಂದ ದಕ್ಷಿಣತುದಿ ತನಕವಿದ್ದ ಹಲವು ಮಹಾನದಿಗಳು ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲಕಡೆ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಯಾತ್ರಾಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಮುಂತಾದವು ಆ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸೂಕ್ತ ಭೌತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದವು ಮತ್ತು ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತ ಮುಂತಾದ ಕಾವ್ಯ ಇತಿಹಾಸಗಳು ವಾಙ್ಮಯದ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಿದ್ದವು. ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳು (ಜತೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಪುರಾಣಗಳು) ಬರಿಯ ಇತಿಹಾಸ ಕಾವ್ಯಕಥಾನಕಗಳಾಗದೆ ಉಪಖಂಡದ ವಿಶಿಷ್ಟ 'ಭಾಷೆ' ಗಳಾದವು; ವಿವಿಧ ಪ್ರಾಂತಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮದೇ ಹೊಸಹೊಸ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುತ್ತ, ಆ ಮುಖಾಂತರ ಪರಸ್ಪರ ಚರ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾಧ್ಯಮದಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಇಂಥ ವಾಙ್ಮಯ ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೂ ನಮ್ಮ 'ಭಾರತ ಸಮುದಾಯ'ವೆಂಬ ಆಕೃತಿಯು ಬೆಳೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿದೆ.

ಇನ್ನು, ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ಸ್ವಯಮಾಡಳಿತ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅನುಷ್ಠಾನಗಳು ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಕಾಲಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಂತ್ಯಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ಸ್ವಯಮಾಡಳಿತ ರೂಢಿಯು ಏರಿಳಿತಗಳಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದರೂ ಅದು ದೇಶಾದ್ಯಂತ ಯಾವತ್ತೂ ಖಿಲವಾದದ್ದಿಲ್ಲ. ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದ ತನಕವೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ಸ್ವಯಮಾಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿಯು ಪ್ರಚಲಿತವಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ. ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲದೆ, ನಮ್ಮ ನಿಕಟಪೂರ್ವ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಸು. ಒಂದು ಶತಮಾನದ (೧೮೫೭-೧೯೪೭) ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ – ಇದರ ಮೊದಲ ಅರ್ಧದ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ನಮಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಡೆಮೋಕ್ರಸಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪರಿಚಯವಾಗತೊಡಗಿತ್ತು. ಇದರ ದ್ವಿತೀಯಾರ್ಧದ ಸಂಘಟನೆ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಜನತಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಪಳಗಿಸಿ ರೂಢಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದೆವು. ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಸ್ವತಃ ಜನತಾಂತ್ರಿಕ ಸರ್ಕಾರಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿ ಅದರ ತಾಲೀಮು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದವು.

••• ••• •••

ಗಾಂಧಿಜಿ ಈ ದೇಶಕ್ಕೆ ಮರಳಿಬಂದು ಇಲ್ಲಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ, ಎಂದರೆ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರಥಮಾರ್ಧದಲ್ಲೇ ಭಾರತದ ಸಮಸ್ತ ಜನರೂ ಎರಡು ದೃಢನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದರು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಕೈಗೊಂಡ ಘೋಷಿತ ನಿರ್ಧಾರವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಂಥದೊಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ-ದೃಢ-ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯವು ಮನೋಸಂಕಲ್ಪವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತ್ತು. ಆ ನಿರ್ಧಾರಗಳೆಂದರೆ :

೧. ಯಾವ ನಮ್ಮ ಭಾರತವನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷರು ಮೊತ್ತಮೊದಲ ಸಲ ಅಖಂಡ ಭೌತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿದ್ದರೋ ಅದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಭೌತಿಕ ಅಖಂಡರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು; ೨. ಹಾಗೆ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಿರುವ ರಾಜಾಡಳಿತ ಪ್ರಾಂತಾಡಳಿತಗಳನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸಿ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು. ಅಂದರೆ, ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವು ಈ ದೇಶದ ಜನರ ಪೂರ್ವಸಂಕಲ್ಪವಾಗಿ ಜಾರಿಗೊಂಡಿದ್ದು; ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬರುವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಧಿಡೀರ್ ಆಗಿ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಮಧ್ಯಭಾಗ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿಜಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದದ್ದು

ಮತ್ತು ದೇಶಕ್ಕೆ ಆತನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ದೊರೆತದ್ದು ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದ ಪುಣ್ಯ. ಜನರಾದರೂ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ನಾಯಕನೆಂದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಏಕೈಕ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ಮಹಾನಾಯಕನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪಟ್ಟವೇರಿಸಿಕೊಂಡರು, ಗಾಂಧಿ ನಾಯಕತ್ವದ ಆ ಸು. ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ತುತ ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅವಧಿ; ಪ್ರಾಚೀನ-ಆಧುನಿಕಗಳು ಬಹು ಭದ್ರವಾಗಿ, ಬೆಸೆದುಕೊಂಡ ಕೊಂಡಿಕಾಲ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ದೊರೆಯದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಈ ದೇಶವು ಈಗಿರುವ ಹಾಗೆ ಉಳಿದಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ – ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ. ಒಂದೋ, ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದುರಾಷ್ಟ್ರ' ವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕ ಚೀನಾದ ಹಾಗೆ, ತನ್ನ ಪೂರ್ತಿಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ತಟ್ಟನೆ ಕತ್ತರಿಸಿ ಆಧುನಿಕವನ್ನಪ್ಪಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಆ ಎರಡೂ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇಂಡಿಯಾ ತನ್ನ ಪೂರ್ವಸ್ಮೃತಿ ಪರಂಪರೆಗಳಾವುದನ್ನೂ ನಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಆಧುನಿಕವಾಗಲು ಹೆಣಗಿತು. ಇಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಕಲ್ಪದ ಫಲವಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಹೊಸ ಸ್ವತಂತ್ರಭಾರತವು, ಈಗ ನಮಗೆ ಅದೆಷ್ಟೇ ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತ-ಅಸಹ್ಯ -ವಿದೂಷಕ-ವಿಕಟ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ – ನನಗೆ ಕಾಣುವಂತೆ – ಈಯೊಂದು ಕಿರುಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ (ಸು. ೩ ದಶಕ) ಇಂಡಿಯಾ ಹೀಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಪುನರ್ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿನ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪವಾಡವೇ ಅಂತ ನಾನು ದೃಢವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದೇನೆ. ಅದನ್ನು ಕೊಂಚ ವಿಶದವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಈ ಪವಾಡವು ಸಾಧಿತವಾಗಲು ಸೂಕ್ತ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಒದಗಿದ್ದು, ಏಕೋ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಾಂಧಿಯಿಂದಲೇ.

ಗಾಂಧಿಯು ಅಪ್ಪಟ ಸಾಮುದಾಯಿಕ. ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಬಳಕೆಯ ಸಮುದಾಯ ಗಳ ಸುಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತನ್ನದೇ ಸ್ವಂತ ಅರಿವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ತಾನು ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಅಭಿನ್ನವಾಗಿಸಿಕೊಂಡವನು ಸಾಮುದಾಯಿಕ; ಅದರ ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿ ಗಾಂಧಿ.

ಗಾಂಧಿಯು ಕಲಿಯಲಿಕ್ಕೆಂದು ಇಂಗ್ಲಂಡ್‌ಗೆ ಹೋದಾಗ, ಆ ದೇಶ-ಜನ-ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಂಡು ಬಹುವಾಗಿ ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡ. ತಾನೂ ಅಪ್ಪಟ ಇಂಗ್ಲಿಷನಾಗಲು ಬಲು ಶ್ರಮಪಟ್ಟು, ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯೂ ಆದ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಆತನ ಆಳವಾದ ಚಹರೆಯು, ಕಾಥೆವಾಡಿ ವೈಷ್ಣವ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಜೈನಸಮುದಾಯ ಇವುಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಂಡದ್ದು ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿನ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ನೀತಿಗಳು ಆತನಿಗೆ ಹೊಸದೆನಿಸದೆ ಪರಿಚಿತವೇ ಎನ್ನಿಸಿದ್ದವು. ಅಲ್ಲೇ ಮೊದಲ

ಬಾರಿಗೆ 'ಭಗವದ್ಗೀತೆ' ಯನ್ನು (ಆರ್ನಾಲ್ಡ್‌ರ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ) ಮಿತ್ರರ ಜತೆ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವಾಗ, ಆ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಹಿಂದೆ ತಾನು ಕಂಡದ್ದೇ ಇಲ್ಲವಾದರೂ, ಅದರ ಸಾರವೆಲ್ಲ ತನಗೆ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯ ನಡಾವಳಿಗಳಿಂದ, ತಾಯಿಯಿಂದ ದತ್ತವಾಗಿ ಬಂದಂಥದೇ ಅಂತ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಮುಂದೆ ಆತನು ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ, ಅಲ್ಲಿನ ಭಾರತೀಯರು ಮತ್ತು ಕಪ್ಪು ಜನಗಳ ಸನಿಹದಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇದ್ದು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತ ನಡೆದಾಗ, ತನ್ನ ಹೊಸ ಗಳಿಕೆಯ ಹೊಸ ಹೊರಚಹರೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡು ತಾನು ತಾನೇ ಆಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. ಈ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ, ತನ್ನ ಮೂಲದ ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಹಾದುಬಂದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಂದ (ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಹಾಗೂ ಫಲವಾಗಿ) ಚಹರೆಗೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ 'ತಾನು' ಎಂಬುದರ ಅರಿವಾಯ್ತು. ಆತ ಕಲಿತದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಸಮುದಾಯದಿಂದ, ನೇರವಾಗಿ. ಗಾಂಧಿಯ ಆತ್ಮಕಥೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳಿವೆ.

ಗಾಂಧಿಯೇ ಬರೆದ ಆತನ ಆತ್ಮಕಥೆಯ ಎರಡು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇನೆ. ಮೊದಲನೆಯದು – ಗಾಂಧಿಯು ಪ್ರಿತೋರಿಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮದರ್ಜೆ ರೈಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡುವಾಗ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಬಿಳಿಯ ಪ್ರಯಾಣಿಕನಿಂದ ಅವಮಾನಗೊಂಡದ್ದು; ಬಿಳಿಯನು ಪೇದೆಯೊಬ್ಬನ ಮೂಲಕ ತನ್ನನ್ನು ಗಾಡಿಯಿಂದ ಎಳೆದು ಹೊರಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿದ್ದು. ಇನ್ನೊಂದು ಘಟನೆ (ಆತ್ಮಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆಲ್ಲೋ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು) – ಪತ್ನಿ ಕಸ್ತೂರಿ ಬಾ ರ ಜೊತೆಗಿನ ಜಗಳ; ದರ್ಬಾನ್‌ನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಗ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದು (ಎರಡೂ ಘಟನೆ ರಾತ್ರಿವೇಳೆ ನಡೆದದ್ದು). ತನ್ನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಆಕೆ ಸಂತೋಷವಾಗಿಯೆ ನಿರ್ವಹಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕೋಪಗೊಂಡು, ಆಕೆಯನ್ನು ದರದರ ಎಳೆದುಕೊಂಡುಹೋಗಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಹಾಕಲು ತುಡುಕಿದ ಪ್ರಸಂಗ. ಆಕೆ ಅಳುತ್ತಳುತ್ತ, 'ಇದೇನು ನಾಚಿಕೆ ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ನಡುರಾತ್ರಿ ಹೀಗೆ ಹೊರ ಹಾಕಿದರೆ ನಾನೆಲ್ಲಿ ಹೋಗಲಿ? ನನ್ನ ತಾಯಿತಂದೆಯರೂ ಬಳಿಯಿಲ್ಲ... ಯಾರಾದರೂ ಕಂಡಾರು, ಬಾಗಿಲು ಹಾಕಿ. ರಾದ್ಧಾಂತ ಮಾಡಬೇಡಿ' ಅಂತ ಗೋಗರೆದಾಗ, ಗಾಂಧಿಗೆ ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆಯೇ ನಾಚಿಕೆಯೆನಿಸಿತು; ಆತನಿಗೆ ಬಹುಶಃ ಅವತ್ತು ಬಿಳಿಯನೊಬ್ಬನು ತನ್ನನ್ನು ಹೀಗೆ ಎಳೆದುಬಿಟ್ಟದ್ದು ನೆನಪಾಗಿರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ತನ್ನದೇ ಕಿರುಕುಟುಂಬದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಆತ ಕಲಿತ. ಗಾಂಧಿಯು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಒಂದೆರಡು ವರ್ಷ ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಮರಳಿ ಬಂದು ನೆಲೆಸಿದ್ದಾಗ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳದೆ ಇಡೀ ಇಂಡಿಯಾ

ದೇಶವನ್ನು ಸಂಚರಿಸಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ ವೈವಿಧ್ಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಇಲ್ಲಿನ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಮೂಲಕವೇ ಆತನ 'ಭಾರತೀಯ ಮಹಾ ಸಮುದಾಯ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹರಳುಗಟ್ಟಿತು.

ಗಾಂಧಿಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಏನನ್ನೂ ನೇರ ಪಡೆದದ್ದಿಲ್ಲ; ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಮೊದಲು ಕಲಿತು ಆಮೇಲೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಥನೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡದ್ದಷ್ಟೇ. ಹಳೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ -ತಾತ್ವಿಕ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರವೇಶವಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಅವನು ಕೂತು ತಜ್ಞರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದು ಭಗವದ್ಗೀತೆ, ಈಶಾವಾಸ್ಯೋಪನಿಷತ್, ಪತಂಜಲಿಯ ಯೋಗಸೂತ್ರಗಳ ಕೆಲವು ಭಾಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಕೆಲವೇ. ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳನ್ನೂ ಆತನು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಆದ್ಯಂತ ಓದಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಗಾಂಧಿಯು ಗ್ರಂಥಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಾತರಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ, ಸ್ವಂತ ಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಕೊಟ್ಟವನಲ್ಲ. ೧೯೦೮ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ 'ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್ಯ' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ – ಭಾರತದ ಬಡತನ ನಿವಾರಣೆಗೆ ರಾಟೆ ಮತ್ತು ಕೈಮಗ್ಗಗಳೇ ನಿಜವಾದ ಮದ್ದು ಎಂದು – ತನ್ನ ಸಮುದಾಯ ವಿವೇಕದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ವಾದಿಸಿದ್ದ. ಮುಂದೆ ೧೯೧೬ ರಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟಪಟ್ಟು ಹುಡುಕಿದಾಗ, ಗುಜರಾತಿನ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಚರಖಾ (ರಾಟೆ) ನೋಡಲು ಸಿಕ್ಕಿತು; ನೂಲಿಗೆ ಬೇಡಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಆ ಕಸಬುಗಾರರು ಚರಖಾವನ್ನು ಅಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿದ್ದರು. ಆದಾದಮೇಲೆ, ನೂಲುವುದು ನೆಯ್ಯುವುದು, ಖಾದಿಬಟ್ಟೆ ತಯಾರಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ – ಚಳುವಳಿಯ ಅಂಗವಾಗಿ – ಪ್ರಚಲಿತಗೊಳಿಸಲಾಯ್ತು.

'ವಿದೇಶೀ ವಸ್ತ್ರದಹನ ಚಳುವಳಿ' ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಾಗ, ಬಡವರಿಗಿದ್ದ ತುಂಡು ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನೂ ಈತ ಸುಡಿಸತೊಡಗಿದ್ದಾನಲ್ಲ, ಎಂಬ ಆಕ್ಷೇಪ ಬಂದಿತು. ಖಾದಿಯು ದುಬಾರಿಯಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆ ಕೂಡ ಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧಿಯು ಬಹುಕಾಲ ಚಿಂತಿಸಿದ. ಮಧುರೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಒಮ್ಮೆ, ಒಂದು ದಿನ ಆತನು ತನ್ನ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಳಚಿಹಾಕಿ ಟೊಂಕವಸ್ತ್ರ ಮಾತ್ರವನ್ನೇ ತೊಡುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಕೈಗೊಂಡ. ಕಾರ್ಯಕರ್ತರೆಲ್ಲ ಮುಜುಗರಗೊಂಡು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿದರೂ ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಜನ್ಮ ಪರ್ಯಂತ ಪಾಲಿಸಿದ. ಹೀಗೇ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ, ತಾನು ಸ್ವತಃ ಭಾರತೀಯರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಹರೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿದ. ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದು ಆತನಿಗೆ ಅನ್ನಿಸಿದ ಲಾಂಛನಗಳು ಎರಡು – ಜುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜನಿವಾರ. ಇದರಲ್ಲಿ ಜನಿವಾರವು

ಸರ್ವತ್ರವಾದದ್ದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಜಾತಿಸೂಚಕ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಜುಟ್ಟನ್ನು ಖಾಯಂ ಆಗಿ ಆಯ್ದುಕೊಂಡ.

ಈತನಕ ಕೊಂಚ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ ಆತನ 'ಸಾಮುದಾಯಿಕತ್ವ' ವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಪ್ರಾಚೀನದ ಪುನರುತ್ಥಾನವೇ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಹುದು. ಅದು ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ತಾನು ಆಧುನಿಕ ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸದಾ ಆತನಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಮರೆಯಕೂಡದು. ಇಂಗ್ಲಂಡಿನಲ್ಲೇ ಅವನು 'ಆಧುನಿಕತೆ' ಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವತಃ ಕಂಡು ಅದರ ನಡುವಿನಲ್ಲೇ ಬದುಕಿದ್ದ, ಅದರ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬದುಕಿನ, ಶ್ರಮ-ಶ್ರದ್ಧೆ-ಕ್ಲಪ್ತತೆ-ವೇಳೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ-ಶಿಸ್ತು-ಕಾನೂನುನಿಷ್ಠೆ -ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಕಂಪ- ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಇಂಥವನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿದು ಮೆಚ್ಚಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಖಾಯಂ ಆಗಿ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ. ಅವರ ಡೆಮೊಕ್ರಸಿ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿ - ನ್ಯಾಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಆತನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮೆಚ್ಚಿ ಅವೆಲ್ಲ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೂ ರೂಢಗೊಳ್ಳ ತಕ್ಕದ್ದೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಮುಂದೆ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಆತನು ತನ್ನ ಟೊಂಕವಸ್ತ್ರ ತೊಡಿಗೆಯನ್ನು ಅಂತಿಮಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸ್ಮರಣಿಕೆಯೆಂಬಂತೆ, ಜೇಬುಗಡಿಯಾರವನ್ನು ಟೊಂಕಕ್ಕೆ ನೇಲಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ.

••• ••• •••

ಗಾಂಧಿಯು ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಮರಳಿದಾಗ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸಂಸ್ಥೆಯು, ಆಯ್ದ ಕೆಲವು ನಾಯಕರು ಮತ್ತು ಕೆಲವೇ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರುಗಳ, ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಒಂದು ಸಂಘಟನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಲಾಯರುಗಳು, ಪತ್ರಕರ್ತರು, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸೇವೆಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಸುಶಿಕ್ಷಿತ ಉದಾರಿಗಳು ಮುಂತಾದ ಮಿತ ವರ್ಗಗಳ ಮಿತಸಂಖ್ಯಾತರು ಅದರಲ್ಲಿದ್ದರು. ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಉದ್ದೇಶವುಳ್ಳ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮನವಿಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವುದು, ಅಷ್ಟೋ ಇಷ್ಟೋ ಜನಸಂಘಟನೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಇ. ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಗಾಂಧಿಯು ಕಾಂಗ್ರೆಸಿನೊಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅದರ ಮುಂದಾಳುವೆನಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಆತನು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸ, ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಪಲ್ಲಟಿಸುವ ಕೆಲಸ. ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗ ಜಾತಿ ಮತ ವರ್ಗ ಸ್ತ್ರೀ ದಲಿತ ಕಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಇ., ಸಮಸ್ತರನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಬಹುವ್ಯಾಪಕ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನಾಗಿ – ಭಾರತೀಯ ಜನಪದದ ಒಂದು ಕಿರು ಆಕೃತಿಯೆನ್ನುವಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕ ಅಸ್ತಿವಾರ ವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿ – ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡಿದ. ಮೊದಲಿಂದ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ

ರೂಢಿಗೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ‘ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟರಿ ನಡಾವಳಿ’ ಯೆಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಾಪಕಗೊಳಿಸಿದ, ಭದ್ರಗೊಳಿಸಿದ. (ಇಲ್ಲಿಯೇ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ೧೯೩೩ ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಭಾವೀ ಭಾರತದ ‘ಸಂವಿಧಾನ ಮಾದರಿ’ ಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಿ ಅನುಮೋದನೆ ಪಡೆದಿತ್ತು.) ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶದ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಗಾಂಧಿ, ಭಾರತೀಯ ಜನಜೀವನದ ಸಮಸ್ತ ಅಂಗ-ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿಸಿ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆತನು ವಿಧಾನರಾಜಕಾರಣದ ಜತೆಗೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಾರು ಪಟ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ವಿಧಾಯಕ (ಕನ್‌ಸ್ಟ್ರಕ್ಟಿವ್) ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ. ಹಲವಾರು ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು, ಅದಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಸ್ವಯಂಶಿಕ್ಷಣ ನಿಯಂತ್ರಣ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ. ‘ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ’ ವೆಂಬ ಉದ್ದೇಶವು ಗಾಂಧಿಗೆ ಒಂದು ಅನುಷಂಗಿಕ ಸಂಗತಿಯಷ್ಟೇ. ಆತನ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವು, ಸಂಭಾವಿತ ಭಾರತೀಯ ಸಮುದಾಯದ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು, ಆ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕ ಮಾನವ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾಣಿಸುವುದು. ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಆತ ಬಳಸಿದುದು, ಸಮುದಾಯ ವಿವೇಕ; ಅದೇ ಆತನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಕೂಡಾ. ಈ ವಿವೇಕದಿಂದಾಗಿ ಆತನ ದೃಷ್ಟಿ ಅಥವಾ ಲೋಕಾಕಾರವು ಸಮಗ್ರವಾದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಧರ್ಮ-ಆಧ್ಯಾತ್ಮ-ರಾಜಕಾರಣ-ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ- ನಿತ್ಯ ದುಡಿಮೆ ಇವೆಲ್ಲ ಆತನಿಗೆ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರೆತು ಏಕಾಕಾರಗೊಳ್ಳುವ ಬದುಕಿನ ಒಳಸಂಗತಿಗಳಾಗಿದ್ದವು.

ಪಶ್ಚಿಮ ಕಲ್ಪನೆಯ ‘ಡೆಮೊಕ್ರಸಿ’ಗೆ ಸೂಕ್ತ ಸೂತ್ರವಾಕ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದವನು, ಅಬ್ರಹಾಮ್ ಲಿಂಕನ್;‘ಗವರ್ನಮೆಂಟ್ ಆಫ್ ದಿ ಪೀಪಲ್, ಬೈ ದಿ ಪೀಪಲ್ ಅಂಡ್ ಫಾರ್ ದಿ ಪೀಪಲ್’ ಎಂಬ ಸೂತ್ರ. ಆದರೆ ಅದರ ಜತೆಜತೆಯಲ್ಲೇ ಈ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮನೋಸಂಕಲ್ಪವೊಂದು ಪಶ್ಚಿಮ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ (ಅಮೆರಿಕ ಮತ್ತು ಯುರೋಪು) ಮೂಡಿ ಬೆಳೆಯಿತು; ವೀರ ಪೌರುಷದಿಂದ ಕಾರ್ಯಗತವಾಗತೊಡಗಿತು – ಅದೇ ವಸಾಹತುಗಳ ಆಕ್ರಮಣ, ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಅನ್ಯರ ಸಂಪತ್ತುಗಳ ಲೂಟಿ. ಈ ಸಂಕಲ್ಪ ಮತ್ತು ದುಸ್ಸಾಹಸಗಳೇ ಡೆಮೊಕ್ರಸಿಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ನಿಷೇಧಿಸಿತು, ಅಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸಿತು. ಜಗತ್ತಿನ ತುಂಬ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ವಸಾಹತು ಸಂಖ್ಯೆಯು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಪೂರ್ತಾ ಕರಗಿಹೋದರೂ, ಬೇರೆ ಬಲು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಹೊಸಹೊಸ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಆ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಅಘೋಷಿತ ವಸಾಹತುಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹುನ್ನಾರದಲ್ಲಿ, ಜಗತ್ತಿನ ಬಹುಭಾಗ ವಸಾಹತು ಸ್ಥಿತಿಗೇ ತಲುಪಿ ನಿಂತಿರುವುದನ್ನು ಈಗ ನಾವೇ

ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಗಾಂಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯ ಜನತಂತ್ರವು ಈ ದೋಷಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಆಕೃತಿಯಾಗಿತ್ತು.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಹಾ ಚಿಂತಕರನೇಕರು (ಪ್ಲೇಟೋನಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು), ಮನುಷ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ, ಆಡಳಿತವೇ ಅನಗತ್ಯವಾಗುವ, ‘ರಾಜ್ಯವು ಉದುರಿಹೋಗುವ’ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು; ನಾಗರಿಕತೆಯ ಅಂತಿಮ ಅವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧಿಸುವ, ಆಡಳಿತವೇ ಇಲ್ಲದ,‘ಆದರ್ಶರಾಜ್ಯ’ ಅದು ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದರು. ಇನ್ನು ‘ಅರಾಜಕತೆ’ ಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವರೂ ಕೆಲವರಿದ್ದರು. ಗಾಂಧಿಯು ‘ಅರಾಜಕತೆ’ ಗೆ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದ; ಪ್ರಕೃತಿಧರ್ಮವು ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಕ್ಷಣವೂ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಆತನು ನಂಬಿದ್ದ. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ನೆಲೆ ಎರಡರಲ್ಲೂ ‘ನಿಯಂತ್ರಣ’ವು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದೂ ಆದರೆ ಅದು, ಬಾಹ್ಯ ನಿಯಂತ್ರಣವಾಗದೆ ‘ಸ್ವಯಂ ನಿಯಂತ್ರಣ’ ವಾಗಬೇಕೆಂದೂ ಆತನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಬಾಹ್ಯ(ಅನ್ಯ) ನಿಯಂತ್ರಣವೇ ‘ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ’ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ನಿಯಂತ್ರಣವೇ ‘ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ’ ವಾಗಿತ್ತು. ಇನ್ನು, ‘ಆದರ್ಶ ರಾಜ್ಯ’ ವೆಂಬುದು ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ದೊಡ್ಡ ಭ್ರಮೆ. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಜೀವಗಳು ದುಡಿಯುವುದು, ಸವೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಕಶ್ಮಲಗೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರಕೃತಿ ಧರ್ಮ; ಮನುಷ್ಯನು ಪ್ರತಿದಿನವೂ ತನ್ನ ಪಾಲಿನ ಶ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕ ಸಲ್ಲಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಹಾಗೂ ದಿನದಿನವೂ ಪ್ರಯತ್ನ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತೊಳೆದು ಶುಚಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು; ಇಂಥ ಪ್ರಕೃತಿ ಧರ್ಮವು ಅನಂತಕಾಲಕ್ಕೂ ಇರುವಂಥದು, ಅದಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ – ಎಂಬುದು ಗಾಂಧಿಯ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿತ್ತು.

ಈ ತತ್ತ್ವಗಳ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ‘ಸಮುದಾಯ ವಿವೇಕ’ದ ಭದ್ರ ಅಸ್ತಿವಾರದ ಮೇಲೆ ಆತನ ಜನತಂತ್ರವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆತನು ಡೆಮೊಕ್ರಸಿ ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ‘ಸ್ವರಾಜ್ಯ’ ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ. ಅದು ಸಮುದಾಯ ರೂಪದ್ದು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ‘ಗ್ರಾಮರಾಜ್ಯ’ ವೆಂತಲೂ ಕರೆದ. ಜತೆಗೆ ಇದಕ್ಕಿರುವ ಪರಂಪರೆಯ ಬೇರನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ‘ರಾಮರಾಜ್ಯ’ವೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪ್ರಚಲಿತಗೊಳಿಸಿದ. (ಬಹುಶಃ ಸ್ವರಾಜ್ಯವೆಂಬ ಹೆಸರು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸ್ವಧರ್ಮ ಎಂಬುದರಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ್ದು; ‘ರಾಮರಾಜ್ಯ’ ಎಂಬುದು ತುಲಸಿದಾಸನ ‘ರಾಮಚರಿತ’ ದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ್ದು.)

••• ••• •••

ಗಾಂಧಿಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದ ಕಿರು ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ, ಆ ಕಾಲದ ಭಾರತ ಜನಪದವು ಪೂರ್ವಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದ ದೀಪ್ತಗೊಂಡು, ಆಧುನಿಕ ಸಮುದಾಯ-ಜನತಂತ್ರವೆಂಬ ಒಂದು ಆಕೃತಿಯಾಗಿ ತಕ್ಕಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿತು. ಆ ಕಾಲದ ಸಂಸ್ಕಾರವು, ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಐದಾರು ದಶಕಗಳಲ್ಲೂ ಸವೆದು ನಷ್ಟಗೊಳ್ಳದೆ, ಬಾಳಿಬಂದಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಜನತಂತ್ರವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ, ಈ ದೇಶದ ಜನರ ಸಮುದಾಯ ಭಾವದಿಂದ ಆವೃತಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವ ಯುಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಾನು 'ಸಮುದಾಯ' ವೆಂಬ ಬಹುಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಮೂರ್ತ ಸಂಬಂಧ ಭಾವವನ್ನು ಒಂದು 'ಆಕೃತಿ'ಯಾಗಿ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿಸಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇದರಿಂದ ಸಮುದಾಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥೂಲಗೊಳಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ನನ್ನ ನಿರೂಪಣೆಯ ಧಾಟಿಯು ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಜನತಂತ್ರ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದಂತೆ ಕೂಡಾ ಕಂಡೀತು. ಈ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಿಜವಾಗಿ ನನ್ನ ಮಾತುಗಳು ನನಗೇ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಇಕೋ ಈಗ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆ – ಕಾಣಿಸುವುದೇನು, ನಾವೇ ಅದರೊಳಗಿದ್ದು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆ -- ಈ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಮಗೆ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥದು. 'ಜಗತ್ತಿನ ಅತ್ಯಂತ ಬೃಹತ್ತಾದ ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆ' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗುವ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರವು ನಿಜದಲ್ಲಿ ಬೃಹತ್ ನರಕವಾಗಿದೆ.

ಇಂಥ ಈಗಿನ ದುಃಸ್ಥಿತಿಗೆ ಡೆಮೊಕ್ರಸಿಯೆಂಬ ರಾಜಕೀಯದ ಮೂಲಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಲಿಖಿತ ಸಂವಿಧಾನದ ಅಸ್ತಿವಾರವಾಗಲೀ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನದ ಚೌಕಟ್ಟು ದೀರ್ಘ ಚಿಂತನೆ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಒಳ್ಳೆಯ ಮಾದರಿಯೆನ್ನುವಂತಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಅದರ ಅಪೇಕ್ಷೆ, ಸಂಕಲ್ಪ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿರ್ದೇಶನಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ನಮ್ಮ ಆಡಳಿತವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ದೋಷ ಮತ್ತು ಕೊರತೆಗಳಿಂದ ಅನುಪಯುಕ್ತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ, ವಿಕೃತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ; ಹೆಜ್ಜೆಹೆಜ್ಜೆಯಲ್ಲೂ ಅದು ಮುಂದುವರಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಸಂವಿಧಾನದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಂತೆ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಆಡಳಿತವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅದನ್ನು ಅತಿಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿರಾಜಕಾರಣದ ವ್ಯಾಪಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಸಮಸ್ತರನ್ನೂ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯ ತಜ್ಞರ ಕೈಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಕ್ರಮೇಣ ಅದು ತಜ್ಞರು, ಬೃಹತ್ ಉದ್ಯಮಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೋಭಿ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ವಿಷವೃತ್ತವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ಈ

ದುಷ್ಟಕೂಟ ರಾಜಕಾರಣವು ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನೇ ಅಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಆದ್ಯಂತ ಆ ದುಷ್ಟಕೂಟದ ಸೂತ್ರದ ಬೊಂಬೆಯಾಗಿದೆ.

ಇದರಮೇಲೆ, ಈಚಿನ ಒಂದೆರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಜಾಗತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಣಾಮಗಳು – ಜಾಗತಿಕ ಉದ್ಯಮಗಳ ವಿಷಕೂಟ ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಣಾಮಗಳು – ಜಾಗತಿಕರಣವೆಂಬ ಹುಸಿಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ, ಇಂಥ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಪೋಷಿಸಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತಿವೆ; ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ತಮ್ಮ ಮೋಹಕವಂಚನೆಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಜನತಂತ್ರದ ಮೂಲವಾದ ಪ್ರಜಾಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸತೊಡಗಿವೆ ಮತ್ತು ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ನಮ್ಮ ಡೆಮೊಕ್ರಸಿಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿನತನಕವೂ ನಾಶವಾಗದೆ ಉಳಿದಿರುವುದೇ ದೊಡ್ಡ ಸೋಜಿಗವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಜನಾಂಗ-ಧರ್ಮ-ಭಾಷೆ- ಪರಿಸರ-ಜಾತಿ-ನಡಾವಳಿ ಇ., ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಮುಖಿಯಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ದೇಶವು, ಸದ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಡೆಮೊಕ್ರಸಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬದಲಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವುದು ಕೂಡ ಅಸಾಧ್ಯವೇ ಸರಿ. ಈ ಅಂಶವೇ ನಮ್ಮ ಜನತಂತ್ರವು ಈವರೆಗೂ ತಾಳಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಮ್ಮೆ, ಸಂಯುಕ್ತ ರಾಜ್ಯಕೂಟವಾಗಿರುವ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರವು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಮೂಲೆಯಿಂದ ಛಿದ್ರಗೊಳ್ಳಲು ತೊಡಗಿದರೆ ಆಗ ಜನತಂತ್ರವು ತಾನಾಗಿಯೇ ನಾಶಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಕೂಲಗಳು ಬಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ತನಕ ನಮ್ಮ ಜನಪದದ ಸು. ಶೇ. ಅರುವತ್ತು-ಎಪ್ಪತ್ತು 'ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು' ಈ ಜನತಂತ್ರವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶವಾಗದಂತೆ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ; ಅದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈಗ, ಪ್ರತಿಕೂಲ ಮಾರುತಗಳೇ ಗರಿಷ್ಠವಾಗಿ ಬಾಧಿಸುತ್ತಿರುವ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಜನಪದದ ಇನ್ನುಳಿದ ಸು. ಶೇ. ಮೂವತ್ತು-ನಲವತ್ತು 'ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು' ಉಳಿದ ಜನವರ್ಗದ ಜೊತೆ ಕೈಗೂಡಿಸಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಜನತಂತ್ರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಾಗೂ ದೃಢವಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ.

••• ••• •••

ಉಪಸಂಹಾರವಾಗಿ, 'ಸಮುದಾಯ' ಎಂಬ ನನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿವೇದಿಸುತ್ತೇನೆ.

'ಸಮುದಾಯ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಹಳೆಯದು. ಆದರೆ ಅದರ

ಅರ್ಥಪರಂಪರೆಗಳು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಬಂದಿವೆ. ಸದ್ಯ ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ 'ಸಮುದಾಯ' ಶಬ್ದವು ಪಶ್ಚಿಮದ (ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ) ಕಮ್ಯುನಿಟಿ ಎಂಬ ಪದದ ಅನುವಾದವಾಗಿದೆ. ಅನುವಾದಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆ ನಾವು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಪದವು ನಮ್ಮ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಾಗಿ ಮೂಲಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ – ಬಹುಶಃ ವಿಶಾಲವೂ ಆದ – ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಭಾಷಾಂತರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಸಹಜ. ನಮ್ಮ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಾನು ಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ.

ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಮತ್ತು 'ನಾವು' ಎಂಬ ಎರಡು ಸರ್ವನಾಮಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ನಾನು' ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಘಟಕವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ನಾವು' ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದು 'ನಾನು' ವಿನಿಂದ ಹೊರಕ್ಕಿರುವ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮೂಹ ಘಟಕಗಳನ್ನು (ಅನೇಕ ನಾನುಗಳನ್ನು) ನನ್ನ ಜೊತೆಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಲ್ಲುದು; ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಲಗತ್ತಾಗಿ, ಇಬ್ಬರಿಂದ ತೊಡಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತ ಇಡೀ ಮಾನವಕುಲವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಲ್ಲದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಾತಾಡುತ್ತಾ ಕೂತಿರುವ ಇಬ್ಬರು 'ನಾವು' ಆಗಬಹುದು; ಈ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೇ ಎದುರಿನವನನ್ನು ಹೊರಗಿಟ್ಟು ನನ್ನೊಬ್ಬನ ಜತೆ ಸೇರುವೆಗೊಳ್ಳುವ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ, ಏಕ ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಜನರ ಕೂಟವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ 'ನಾವು' ಆಗಬಹುದು; ಅಥವಾ, ನಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದವರು, ಊರವರು, ಜಿಲ್ಲೆಯವರು, ಪ್ರಾಂತ-ರಾಜ್ಯ-ವಿಶ್ವ ಮುಂತಾದಲ್ಲಿನವರು – ಹೀಗೆ 'ನಾವು' ಎಂಬುದು ಅಸಂಖ್ಯ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ, ಭಿನ್ನಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲುದು. ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರ ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಖಚಿತ ಅರ್ಥವು ಸಿದ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. 'ನಾವು' ಎಂಬ ಈ ಸರ್ವನಾಮದ ಭಾವವು ಯಾವುದೋ ಅದೇ 'ಸಮುದಾಯ' ಶಬ್ದದ ಭಾವ. 'ನಾವು' ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ, 'ಸಮುದಾಯ' ಶಬ್ದವೂ ಮಾತಿನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಲಗತ್ತಾಗಿ, ಚಮತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಫೋಟಿಸಿ ಅನಂತರ ಚಮತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಿಸರ್ಜಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ನಾವು' ನ ಅರ್ಥಪ್ರತಿಮೆಯೇ 'ಸಮುದಾಯ'ದ ಅರ್ಥಪ್ರತಿಮೆ.

ದಿ. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು ತಮ್ಮ 'ನಾಯಂ ಹಂತಿ ನ ಹನ್ಯತೇ' (೨೦೦೨ರಲ್ಲಿ ಗುಜರಾತ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡ ಕುರಿತದ್ದು) ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, ಮಾನವ ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುತ್ತ, 'ಸಂಘಟನೆ'ಯೆಂಬುದು ಹಿಂಸೆಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಆಕರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅತ್ಯಂತ ಕಿರಿದಾದ ಮತ್ತು ಜೈವಿಕ (ರಕ್ತ) ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಕುಟುಂಬ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲೇ ಕ್ರಮೇಣ ಹಿಂಸೆಯು

ಪ್ರಾರಂಭಗೊಂಡು ಬಲಿಯುವುದನ್ನು ಅವರು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಿರುಕೂಟದಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು, ವೃತ್ತೋಪರಿವೃತ್ತಗಳಾಗಿ ವ್ಯಾಪ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುವ ಊರು-ಜಾತಿ-ಸಮಾಜ ಇ.ಇ. ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಅನೇಕಾನೇಕ ವಿಧಿ-ನಿಷೇಧ-ಕಟ್ಟು-ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸುವ ಮುಖಾಂತರ ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ರಾಜ್ಯ-ದೇಶ-ಸರಕಾರ ಮುಂತಾದವಂತೂ ಕಾನೂನು-ಅಪರಾಧ-ಶಿಕ್ಷೆ ಇ., ಅನುಲ್ಲಂಘನೀಯಗಳ ಮೂಲಕ ಗರಿಷ್ಠ ದಮನಕಾರಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಜಟಿಲಗೊಳಿಸುತ್ತ, ಇವು ಹೊಸಹೊಸ ಹಿಂಸಾತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸುತ್ತ ಜನರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಮರ್ದಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ತಾವು ಮತ್ತೂಮತ್ತೂ ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ.

ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ಮಾತನ್ನು ನಾನು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ್ದೆಂದು ಗಣಿಸಿದ್ದೇನೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ – ಸಂಘಟನೆಯು ಹಿಂಸೆಯ ದೊಡ್ಡ ಮೂಲ ಎಂಬುದು ಎಷ್ಟು ನಿಜವಾಸ್ತವವೋ ಹಾಗೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ್ದೂ ವಾಸ್ತವವೇ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಕೇವಲ ಏಕಾಂಗಿಗಳಾಗಿ ಬಾಳಲಾರರು; ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಜೈವಿಕಶ್ರದ್ಧೆ, ಮಾನವೀಯತೆ, ಮಾರ್ದವಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತಗೊಂಡು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದು ಅಸಾಧ್ಯ ಅಥವಾ ದುಃಸಾಧ್ಯ ಅನ್ನಿಸಬಹುದು; ಆದರೆ ಬೇರೆ ಸುಲಭದ ದಾರಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಸಮುದಾಯ (ನಾವು) ಭಾವವು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರು ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನೂ ತಾವೇ ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಮತ್ತು ಹಾಗಾಗಿ ತಾವೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಸಮುದಾಯ (ನಾವು) ಸಂಘಟನೆಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ತ್ರಿಕರಣನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಪಾಲಿಸಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಜನತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನಮ್ಮ ಜನರು ಈ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಅತಿ ಕಿಂಚಿತ್ತಾದರೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ, ಇದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಭಯವಿಲ್ಲ ನನಗೆ.

'ನಾವು' ಭಾವದಿಂದ ಆರ್ದ್ರಗೊಂಡಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ, ಸಂಘಟನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ-ತಾತ್ಕ್ಷಣಿಕ ಸತ್ಯ (ಘಟಕ)ಗಳಾಗಿ ಅನುಭವಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ 'ಸ್ವ' ಎಂಬುದಾಗಲೀ 'ಅನ್ಯ' ಎಂಬುದಾಗಲೀ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಭಾವ, ಆಯಾ ಕ್ಷಣದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಾಗಿ ಸೃಜನಗೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ಪೂರಯಿಸಿದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ತಂತಾನೇ ವಿಸರ್ಜಿತಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಭಾವಪ್ರತಿಮೆ. ಇಲ್ಲಿ, 'ಸ್ವ'ಕ್ಕೆ 'ಅನ್ಯ' ಅಥವಾ 'ಪ್ರತಿ' ಎನ್ನುವಂಥ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಥಿರಘಟಕ ಇರಲಾರದು; ಅದರಿಂದ,

ಅನ್ಯ-ಪ್ರತಿ-ವಿರೋಧ ಇ., ಕುರಿತು ಭಯ-ಹಗೆತನಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವತ್ವ-ಅನ್ಯತ್ವಗಳು (ಅವುಗಳ ತೀವ್ರ ಸಂಘರ್ಷ) ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಯಿಯಲ್ಲ, ಸಂಚಾರಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮಾತ್ರ. ಇಂಥ 'ನಾವು ಭಾವ' ವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಮುದಾಯವು ಪ್ರಭುತ್ವಕೇಂದ್ರ-ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ತ್ರಿಕರಣಪೂರ್ವಕ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಜೈವಿಕನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ (ಪವರ್-ನಾಲೆಜ್) ಗಳು ಒಗ್ಗೂಡಿ ಅವುಗಳ ವಿಷವೃತ್ತವು ಪ್ರಬಲಿಸಲು ಅವಕಾಶವುಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಅರ್ಥ ಡೆಮೊಕ್ರಸಿ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಜನತಂತ್ರವಾಗಿ (ಸಮುದಾಯ ಜನತಂತ್ರ) ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಮುದಾಯ (ನಾವು) ಭಾವದ ಭದ್ರ ಅಸ್ತಿವಾರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮತ್ತು, ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಹಿಂಸೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣ ಹಾಗೂ ಸತ್-ಭಾವ ಪ್ರಚಲಿತಗೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆ ಸುಲಭದ ದಾರಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.

ಇವೆಲ್ಲ ನೀತಿಪಾಠ-ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ-ಅಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು ಅಂತ ಹುಬ್ಬೇರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇಡೀ ಜೀವಲೋಕದಲ್ಲಿ – ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಆದ (ನಾವು ಭಾವಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ) ಜೈವಿಕಪ್ರೇರಣೆಯು ದತ್ತವಾಗಿ ಇರುವಂಥದು.

ಕಾಲಿದಾಸಕವಿಯು (ತನ್ನ ಮೇಘದೂತದಲ್ಲಿ) ಪಕ್ಷಿಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಚರ್ಯೆಯನ್ನು ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಗಮನಿಸಿ ಬಣ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಬೆಳ್ಳಕ್ಕಿ (ಬಲಾಕ ಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು) ಕುರಿತದ್ದು. ಆಷಾಢ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ (ಮಳೆಗಾಲದ ಪ್ರಾರಂಭ), ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಚೆದುರಿರುವ ಈ ಹಕ್ಕಿಗಳು, ತುಂಬುಮೋಡವು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದನ್ನು ಕಂಡದ್ದೇ ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾದ ಬೆದೆಯು ಹುಟ್ಟಿ, ಬಿಡಿಯಾಗಿರುವ ಅಷ್ಟೂ ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಬೆಸೆದು ಮಾಲೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. (ಬೆದೆ ತೀರಿದ ಮರುಕ್ಷಣ ಅವೆಲ್ಲ ಮತ್ತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡು ಹಾರಿಹೋಗುತ್ತವೆ.) ಪ್ರಾಣಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಈ ಜೈವಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು – ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಬೇಟ ಮುಗಿದಕ್ಷಣವೇ ಬೇರೆಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು – ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ 'ನಾವು-ಭಾವ' (ಸಮುದಾಯ) ದ ಜೈವಿಕ ಮೂಲವೆಂದು ನನ್ನ ಕಲ್ಪನೆ.

ಇಂಥ ಜೀವಮೂಲ ಸಮುದಾಯ ಭಾವದಿಂದ ನಮ್ಮ ಬಹುಜನರು (ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದ ನಮ್ಮ ಶೇ. ೬೦-೭೦ ಮಹಾಜನರು) ನಮ್ಮ ಹೊಸ ಜನತಂತ್ರ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಐವತ್ತು ವರ್ಷ ಮಿಕ್ಕಿದ ಈ ದೀರ್ಘಕಾಲದಲ್ಲಿ, ನಾಶವಾಗದ ಹಾಗೆ – ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾರಂಭದ ಭೌಗೋಲಿಕ ದೇಶಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಛಿದ್ರವು ಉಂಟಾಗದಂತೆ – ಸಂಗೋಪಿಸಿ ಜತನವಾಗಿ ಸಾಕಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ

ಬಹುಶಃ ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು, ಅದರ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೇಗೆ ತಿದ್ದಿ ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬಂಥ ಚಿಂತೆಯಿಂದ ಬಾಧಿತರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂವಿಧಾನದ ಪ್ರಪ್ರಾರಂಭದ, 'ನಾವು ಇಂಡಿಯಾದ ಅರ್ಥಾತ್ ಭಾರತದ ಜನಗಳೆಲ್ಲ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿ...' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗುಚ್ಛದ ಭಾವವನ್ನು ಅವರು ಸ್ವಯೇಚ್ಛೆ ಸಂತೋಷಗಳಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಹೃದಯಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ. ನನ್ನ ಬದುಕಿನ ಉದ್ದದಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಕಲಿತುದಿದ್ದರೆ ಅದು ಈ ಸಮುದಾಯದಿಂದ, ಅದೇ ನನ್ನ ಏಕೈಕ ಪರಮಗುರು ಎಂಬ ನನ್ನ ಋಣವನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

••• ••• •••

ಅಧ್ಯಯನ-ಅಧ್ಯಾಪನ-ಸಂಶೋಧನ-ಶಾಸ್ತ್ರರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ತೊಡಗಿ ಕೊಂಡಿರುವ ನೀವು, ಯಾವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ತಜ್ಞನಲ್ಲದಿರುವ ನನ್ನ ನಿತ್ಯಾಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಕೂತು ಲಾಲಿಸಿದ್ದೀರಿ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ನಿಮಗೆ ಕೃತಜ್ಞ - ನಮಸ್ಕಾರ.

---

೨೬ ನವೆಂಬರ್ ೨೦೦೪ರಂದು ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಫಾರ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಎಕನಾಮಿಕ್ಸ್ ಛೇಂಜ್ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣ

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಿಧನರಾದ
ಕವಿ
ಡಾ. ಬಿ.ಸಿ. ರಾಮಚಂದ್ರಶರ್ಮ
ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕದ
ಪ್ರೊ. ಸಿ.ಡಿ. ನರಸಿಂಹಯ್ಯ
ಸಾಹಿತಿ
ಎನ್ಕೆ ಕುಲಕರ್ಣಿ
ಇವರಿಗೆ ನೀನಾಸಮ್‌ನ ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ.

ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು
ಭಾಷೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ಕೊಡುಗೆ

ಬಿ.ಕೆ. ಮತಿಲಾಲ್
ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ಎಂ. ಎ. ಹೆಗಡೆ

'ಮಾತುಕತೆ'ಯ ಹಿಂದಿನ (೨೩) ಸಂಚಿಕೆಯಿಂದ, 'ದಿ ವರ್ಡ್ ಆ್ಯಂಡ್ ದಿ ವರ್ಲ್ಡ್' ಎಂಬ (ದಿ. ಬಿಮಲ್ ಕೃಷ್ಣ ಮತಿಲಾಲ್ ಅವರ) ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಪುಸ್ತಕದ ಅನುವಾದವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. (ಅದು ಸರಣಿಯಾಗಿ ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲೂ ಮುಂದಿನ ಸಂಚಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.) ಸಿದ್ದಾಪುರ (ಉ.ಕ.) ಕಾಲೇಜಿನ ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಾಲರೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರೂ ಆದ ಶ್ರೀ ಎಂ. ಎ. ಹೆಗಡೆ ಅವರು ಅನುವಾದಕರು. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅತ್ಯುಪಯುಕ್ತವಾಗುವ ಪುಸ್ತಕ ಇದು ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ.

ಲೇಖಕರು ಹೇಳುವಂತೆ, 'ಈ ಪುಸ್ತಕ ಇಂದು 'ಭಾಷಾತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದರ ಕುರಿತದ್ದು. ಇಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಯ ಹಾಗೂ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಅವಧಾನಪೂರ್ವಕ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಭಾರತದ ಹಾಗೂ ಇತರ ದೇಶಗಳ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಲಾಭ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರಗಳೊಡನೆ ಸುಲಭ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ನೀಡಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಪಠ್ಯಗಳು ಹೇಳಬೇಕಾದುದನ್ನು ತಾವೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ಇಲ್ಲಿನ ನಿರೂಪಣೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟ, ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ; ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಯತ್ನ ನನ್ನದು. ನಾನು ಕೇವಲ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿ ಕೈಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ; ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಇಡೀ ಪುಸ್ತಕದ ತುಂಬ ಅನುಸ್ಯೂತವಾಗಿರುವ ವಿಷಯ ಒಂದೇ: ***ಭಾಷೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ಕೊಡುಗೆ.*** *(ಇದು ಪುಸ್ತಕದ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆ.)'*

ಅಧ್ಯಾಯ ೩

ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ

೧. ಶಬ್ದಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣ

ಯಾಸ್ಕನ ಪ್ರಕಾರ ಶಬ್ದಗಳು (ಅವನು ಅವುಗಳನ್ನು ಪದಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ) ನಾಲ್ಕು ವಿಧ: ನಾಮ (ನಾಮಪದ), ಆಖ್ಯಾತ (ಕ್ರಿಯಾಪದ), ಉಪಸರ್ಗ (ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಹಿಂದೆ ಹತ್ತುವಂಥದು), ನಿಪಾತ (ಅವ್ಯಯಗಳು). ಈ ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾದ ವಿಂಗಡಣೆಯ ಕ್ರಮದ ಹಿಂದೆ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿದೆಯೆಂದು ಬ್ರೋ (೧೯೫೩) ಊಹಿಸಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ವೇದಗಳನ್ನು ಸಂಹಿತೆ ಮತ್ತು ಪದಪಾಠವೆಂದು ವಿಂಗಡಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ವೈದಿಕ ಸೂಕ್ತಗಳನ್ನು ಪಠಿಸುವಾಗ ಅನುಸರಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಹಿತೆ – ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುವ ಪಾಠವೆಂದು ಹೆಸರು. ಅವುಗಳ ಪದಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲಿಡುವುದು ಪದಪಾಠ – ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿದಾಗ ತೋರುವ ಪದರೂಪಗಳು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಪದಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿದಾಗ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೊಂದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ವಿವಾದದ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಪ್ರಾತಿಶಾಖ್ಯವು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ 'ಸಂಹಿತಾ ಪದಪ್ರಕೃತಿಃ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಪದಪ್ರಕೃತಿಃ' ಎಂಬುದೊಂದು ಸಮಸ್ತಪದ. ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಪದಗಳು ಪ್ರಕೃತಿ – ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶ, ಅವುಗಳಿಂದ ರಚನೆಯಾದುದು ವಾಕ್ಯ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ವಿಗ್ರಹದ ಪ್ರಕಾರ ವಾಕ್ಯವೇ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಸ್ತು. ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಪೃಥಕ್ಕರಣದಿಂದ ಪದಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಮುಖ'ವೆಂದರೆ ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದು, ಗೌಣವೆಂದರೆ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾದುದು. ಇದನ್ನು ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಸಂಘಾತವೆಂದೋ ಪೃಥಕ್ಕರಣಗೊಂಡ ಘಟಕವೆಂದೋ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು ಯಾವುದೆಂಬ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ವಿವಾದವು ಸಾಕಷ್ಟು ದೀರ್ಘವೂ ಲಂಬಿತವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಎಷ್ಟೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಯಾಸ್ಕನು ತಿಳಿದಿರಲಾರ. (೧೦ನೇ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ನೋಡಿ)

೨. ವಸ್ತುಗಳ ವಿಭಾಗಗಳು

ಪದಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ವಿಧವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾಡುವ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಭಾಗಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ

ಯಾಸ್ಕನು ಸಂಕೇತಿತಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವು ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಸ್ತುವಿಭಾಗಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ಆಯಿತು. (ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ) ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ವಿಭಾಗ ಅಥವಾ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಪದಾರ್ಥ'ವೆಂಬ ಮಾಯಿಕ ಪದವಿದೆ. ಇದರ ಅರ್ಥ 'ಪದವು ಸೂಚಿಸುವಂಥದು' ಅಥವಾ 'ಸಂಕೇತಿತ.' ಪದಗಳನ್ನು ಅವು ಸೂಚಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವಾಗ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಾರ್ಥವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಪತಂಜಲಿಯಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಯಾಸ್ಕನ ಕೊಡುಗೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಅವು – ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಥವಾ ಇರುವಿಕೆ. ಎಲ್. ಸರೂಪ್ ಅವರು ಈ ಭಾವ-ಸತ್ತ್ವಗಳ ವೈದೃಶ್ಯವನ್ನು ತೋರಲು ಪರಿಚಿತಪದಗಳಾದ 'ಆಗುವಿಕೆ' (ಬಿಕಮಿಂಗ್) ಮತ್ತು 'ಇರುವಿಕೆ' (ಬೀಯಿಂಗ್) ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ (ಸರೂಪ್ ೧೯೨೧, ೫). ಈಚೆಗೆ ಇ. ಕರ್ಸ್ ಅವರು ಈ ಅನುವಾದದ ಸಾಧುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಭಾವಕ್ಕೆ 'ಇರುವಿಕೆ' (ಬೀಯಿಂಗ್) ಮತ್ತು ಸತ್ತ್ವಕ್ಕೆ 'ಅಸ್ತಿತ್ವ' (ಎಂಟಿಟಿ) ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಕರ್ಸ್ ೧೯೪೯, ೧೧೭-೧೮). 'ಭಾವ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ 'ಇರುವಿಕೆ' ಎಂಬ ಅನುವಾದ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಸಹಾಯಮಾಡುವುದೆಂದು ನಾನು ಹೇಳಲಾರೆ. ಬೌದ್ಧರ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಭಾವ'ವೆಂಬ ಪದವು 'ಇರುವಿಕೆ' ಅಥವಾ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ಒಂದು ದ್ರವ್ಯ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟೀತು. ಉದಾ: ನಾಗಾರ್ಜುನನ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಇದು ದಾರಿತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆಂಗ್ಲಪದಗಳ ಜೋಡಿಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಯಾಸ್ಕನು ಭಾವ ಮತ್ತು ಸತ್ತ್ವಗಳೆಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದಂತೆ ವೈದೃಶ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಸ್ಕನು ಮೊದಲು ಆಖ್ಯಾತ ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯಾಪದದ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಿ ನಾಮಪದದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ; ಮೊದಲು ಪದಗಳ ವಿಂಗಡಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅನುಸರಿಸಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹಿಂದೆಮುಂದೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ, ಕ್ರಿಯಾಪದವು ವಾಕ್ಯದ ಕೇಂದ್ರಭಾಗವೆಂಬ ವೈಯಾಕರಣರ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಭಾವ (ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ) ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು ಆಖ್ಯಾತ ಮತ್ತು ಸತ್ತ್ವ (ವಸ್ತು) ಪ್ರಧಾನವಾದುದು ನಾಮವೆಂದು ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ನನಗೆ ಕರ್ಸ್ ಅವರ ವಾದದತ್ತ ಒಲವಿದ್ದರೂ, ಸತ್ತ್ವ-ಭಾವಗಳ ವೈದೃಶ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ವಸ್ತು-ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ (ಥಿಂಗ್-ಪ್ರೊಸೆಸ್) ಗಳೆಂಬ ಪದಗಳ ಜೋಡಿಯು ಉತ್ತಮವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಅಪರಗಳೆಂಬ

ಹಂತಗಳಿವೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವಾಗ ವ್ರಜತಿ–ಹೋಗುತ್ತಾನೆ, ಪಚತಿ–ಬೇಯಿಸುತ್ತಾನೆ ಮುಂತಾದ ಪೂರ್ಣಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡಿದ್ದಾಗ ಅಥವಾ ಆಕಾರತಳೆದಿದ್ದಾಗ (ಮೂರ್ತ) ಭಾವನಾಮಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ವ್ರಜ್ಯಾ–ಹೋಗುವಿಕೆ, ಪಕ್ತಿ–ಬೇಯಿಸುವಿಕೆ. ಈ ಕೊನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಗೌಣವಾಗಿದ್ದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕ್ರಮವು ಮಾಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಕ್ರಿಯಾಪದದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾದ ನಾಮಪದವಿದೆ.

ಯಾಸ್ಕನು ದರ್ಶಕ ಸರ್ವನಾಮವಾದ 'ಅದು' ಎಂಬುದನ್ನು ಬಳಸಿ, 'ಅದು' ಎಂಬ ಸರ್ವನಾಮವು 'ನಾಮಪದ' ಅಥವಾ 'ವಸ್ತು'ವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದೆಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾದ ಒಳನೋಟವಿದೆ. ಆಕಳು, ಆನೆ ಅಥವಾ ಕುದುರೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತ ನಾವು 'ಅದು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದಾಗ ಅದು ನಾಮಪದದ ಸಂಕೇತಿತ ಅರ್ಥವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. (ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ) ಅಮೂರ್ತವಾದ ಕಲ್ಪನೆ, ಅಥವಾ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೂಡ ನಾಮಪದವು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕೂಡ ನಾವು 'ಅದು' ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಯಾವುದೇ 'ವಸ್ತು'ವನ್ನಾದರೂ ನಾಮಪದದಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಹುದು ಮತ್ತು ಸರ್ವನಾಮವು ನಾಮಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರದ ಆರಂಭ ಆಗಿರಬಹುದು. ಯಾಸ್ಕನ ಕಾಣ್ಕೆ ಸರಿಯಾದುದು. ಬಹುಶಃ ವಾಕ್ಯಪದೀಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಲಾರಾಜನು ದ್ರವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಇದಕ್ಕೆ ಪುನರ್ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. 'ವಸ್ತು' ಅಥವಾ 'ದ್ರವ್ಯ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯು 'ಅಸ್ತಿತ್ವ' ಅಥವಾ 'ಸತ್ತಾ' ಅಥವಾ 'ದ್ರವ್ಯತ್ವ' ಕಲ್ಪನೆಯತ್ತ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳ ನೇರವಾದ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಬಹುದು. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮತ್ತೆ ನೋಡೋಣ.

ಪೂರ್ವ-ಕ್ರಿಯಾಪದ ಅಥವಾ ಉಪಸರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆಯೆಂದು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಿಗಣಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಮಹತ್ವವಿರುವುದು ತಾವು ಸೇರಿದ ಮುಖ್ಯಕ್ರಿಯಾಪದದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ನೀಡುವ ಕೊಡುಗೆಯಲ್ಲಿ. ಉಪಸರ್ಗಗಳು ಸೇರಿದಾಗ ಮುಖ್ಯ ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಅರ್ಥವು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಾರ್ಪಟ್ಟರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗುವುದುಂಟು. ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ (ಅನಂತರದ) ಶ್ಲೋಕವೊಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಗಂಗೆಯ ಜಲದ ಮಾಧುರ್ಯವನ್ನು ಸಾಗರದ ಜಲವು ಕೆಡಿಸುವಂತೆ ಉಪಸರ್ಗಗಳು ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಹೃ'

ಧಾತುವಿಗೆ ‘ಕಳುವುದು’ ಎಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ‘ಪ್ರ’ ಸೇರಿದಾಗ ‘ಪ್ರಹಾರ’—ಹೊಡೆಯುವುದು, ‘ಆ’ ಸೇರಿದರೆ ‘ಆಹಾರ’—ತಿನ್ನುವುದು, ‘ಪರಿ’ ಸೇರಿದರೆ ‘ಪರಿಹಾರ’—ತ್ಯಜಿಸುವುದು. ಕೆಲವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಉಪಸರ್ಗಗಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥದ ‘ವಾಚಕ’ ಅಥವಾ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಪ್ರತಿಪಾದಕಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು; ಆದರೆ ಅವು ಧಾತುವಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡ ಯಾವುದೋ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ‘ಲಕ್ಷಕ’ ಅಥವಾ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥಪ್ರತಿಪಾದಕಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಧಾತುವಿನ ಅರ್ಥವು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂಥ ಧಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳು ಹುದುಗಿರುತ್ತವೆ. ಧಾತುವಿನಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಹುದುಗಿರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊರಗೆಳೆಯುವ ಕೆಲಸ ಉಪಸರ್ಗದ್ದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಪಸರ್ಗಗಳು ಅರ್ಥಪ್ರಯೋಜಕಗಳೇ ಹೊರತು ಅರ್ಥವಾಚಕಗಳಲ್ಲ. ಧಾತುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅರ್ಥಸಮೂಹ ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳ ನಡುವೆಯಿರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥದ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಬೀರುವ ದೀಪದಂತೆ ಉಪಸರ್ಗವಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವರೂ ಇದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ನಿಪಾತಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಪದಗಳ ಗುಂಪುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿವೆ. ಯಾಸ್ಕನ ಪ್ರಕಾರ (ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ) ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಅರ್ಥವೈವಿಧ್ಯವಿದೆ; ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅಂಶಗಳೇ ಮುಂತಾದವು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಪಾಣಿನಿಯ ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಪಟ್ಟಿ ‘ಚ’—‘ಮತ್ತು’ ಪದದಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅವು ಅಸತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೆನ್ನಲಾಗಿದೆ (೧.೪.೫೭). ಪಾಣಿನಿಯು ಅವುಗಳನ್ನು ಬದಲಾಗದವು ಅಥವಾ ಅವ್ಯಯಗಳೆಂದು ಕರೆದು ವಿಶಾಲವಾದ ವರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಉಪಸರ್ಗಗಳು ಆ ವಿಶಾಲವಾದ ವರ್ಗದ ಉಪವಿಭಾಗಗಳಾಗಿವೆ. ಇಂಥ ಉಪಸರ್ಗಗಳ ಇನ್ನೊಂದು ಉಪವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ‘ಕರ್ಮಪ್ರವಚನೀಯ’ಗಳೆಂದು ಹೆಸರು. ಇವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಪಸರ್ಗಗಳಾಗಿದ್ದು ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳ ಜೊತೆ ಸೇರದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವು ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಇವು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ನಾನು ‘ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ’ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಕಾರಣವಿಷ್ಟೇ – ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಉಪಸರ್ಗಗಳಿಗೆ ವಾಚಕಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ; ಕರ್ಮಪ್ರವಚನೀಯಗಳನ್ನೂ ಅದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ‘ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ’ಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು.

ಆದರೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು? ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ‘ಕರ್ಮಪ್ರವಚನೀಯ’ವೆಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕರ್ಮವೆಂದರೆ ‘ಕ್ರಿಯಾಪದ’. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ಮಪ್ರವಚನೀಯವು ಉಪಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದು ಸೇರಿದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಿಗೆ ಬದಲಿಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳು ಸಂಬಂಧವಾಚಕಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಪ್ರವಚನೀಯವು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಪದವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಶೇಷಿಸುವ ಅಥವಾ ವಿಶದಪಡಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ‘ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ನಂತರ ಅವನಿಗೆ ವರವು ದೊರೆಯಿತು’ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ. ಇಲ್ಲಿ ‘ನಂತರ’ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದ ‘ಅನು’ವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ‘ಅನು ’ (ನಂತರ) ಎಂಬ ಪದವು ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಮತ್ತು ವರದಾನಗಳ ಕಾಲಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸಿ ವಿರಮಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ‘ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದ ನಂತರ’ ಎಂಬುದನ್ನೂ ವಿಶದಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ‘ಕೇಳುವುದು’ ಎಂಬ ಕ್ರಿಯಾಪದವನ್ನು ಗೃಹೀತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ‘ಮರದ ಕಡೆಗೆ ಮಿಂಚು ಬೆಳಗುತ್ತದೆ’. ಇಲ್ಲಿ ‘ಕಡೆಗೆ’ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಪದವಾದ ‘ಅನು’ವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಕೇವಲ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ‘ಅದನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ’ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತದೆ (ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಎಂಬುದು ಗೃಹೀತ).

೩. ಶಬ್ದದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಗೌಣಾರ್ಥ: ರೂಪಕ

ಹಿಂದೆ ‘ಅನೇಕಾರ್ಥಕ’ ಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ವಾಚ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದೂ (ಅದನ್ನು ಕೋಶಕಾರರು ನಮೂದಿಸಿರುತ್ತಾರೆ) ಇತರ ಅರ್ಥಗಳು ಗೌಣ ಅಥವಾ ನಿಷ್ಪಾದಿತವೆನಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇದರಿಂದ ಸಹಜಭಾಷೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಪದಗಳನ್ನು ಅನೇಕಾರ್ಥಕ ಪದಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಬೇಕಾದುದು ಅಗತ್ಯ. ಅನೇಕಾರ್ಥಕ ಪದಗಳು ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತವಾದರೂ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅಂಶಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಅರ್ಥನಿರ್ಣಯ ಮಾಡಬಹುದು. (ಮುಂದೆ ನೋಡಿ.) ಎರಡು ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ‘ಅನೇಕಾರ್ಥಕ ಪದ’ಗಳೆಂದು ಮಿತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಹಜಭಾಷೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿನ ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದವು, ಅದು ಒಂದು ಅಥವಾ ಹಲವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು

ಗಣಿಸದೆ, ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಬಹುದು (ಅಥವಾ, ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು). ಆದರೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಆಲಂಕಾರಿಕರು ರೂಪಕ ಅಥವಾ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ಪ್ರಯೋಗವೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಶಬ್ದಾರ್ಥದ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ವಿಸ್ತಾರವೆಂದೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಎಷ್ಟೊಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಏನಾದರೂ ಅರ್ಥವಿದೆಯೆಂಬುದೇ ಸೋಜಿಗವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೆಂಬುದು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿದೆ ಅಥವಾ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದೂ ಇರಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೆಂದರೆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ (ಈ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಅವುಗಳನ್ನು ಪದೇಪದೇ ಬಳಸುವುದರಿಂದ ಬಂದದ್ದು) ಕಲಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಶಬ್ದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆ ಪದದಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಬಯಸಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ವಿಸ್ತಾರವೆಂದು ವಿವರಿಸುವುದು.

ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕರು (ವಿಶೇಷತಃ ನೈಯಾಯಿಕರು) ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಶಬ್ದದ ಎರಡು ಭಿನ್ನವಾದ 'ಶಕ್ತಿಗಳು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ: ಮೊದಲನೆಯದು 'ಹೇಳುವುದು' (ಅಭಿಧಾನ), ಎರಡನೆಯದು 'ತೋರಿಸುವುದು', 'ಸೂಚಿಸುವುದು' ಅಥವಾ ಲಕ್ಷಿಸುವುದು (ಲಕ್ಷಣಾ). ಮೊದಲನೆಯದು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಎರಡನೆಯದು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದರಿಂದ ಪದವು 'ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ'; ಎರಡನೆಯದರಿಂದ ಅದು ಕೇವಲ ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ರೂಪಕವು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ: 'ಗಂಗಾ (ನದಿಯ) ಮೇಲೆ ಹಳ್ಳಿಯಿದೆ' (ಗಂಗಾಯಾಂ ಘೋಷಃ). ಇಲ್ಲಿ 'ಗಂಗಾ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗಂಗಾ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನದಿಯು ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ. ಆದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ (ಮೀನುಗಾರರ) ಹಳ್ಳಿಗೆ ಗಂಗಾನದಿಯು ನೆಲೆಯಾಗಿದೆ. 'ಗಂಗಾ' ಪದದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಣಿಸಿದರೆ ಇದು ಅಸಾಧ್ಯಕೋಟಿಯ ಮಾತು. ಉಚ್ಚರಿಸಿದ ವಾಕ್ಯವು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತವಾದುದು. ಮಾತನ್ನಾಡುವವರಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ರೂಢಿಯಾದ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ವಿಸ್ತರಣೆಯಿಂದ (ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಸಂಸ್ಕೃತವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಈ ರೂಢಿಯಿದೆ) 'ಗಂಗಾ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ (ಅದರ ಲಕ್ಷಣಾಶಕ್ತಿಯಿಂದ) 'ಗಂಗಾತಟ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ವಾಕ್ಯವು 'ಗಂಗಾತಟದ ಮೇಲೆ ಹಳ್ಳಿಯಿದೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದು ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವ ತರ್ಕಬದ್ಧ ನಿರ್ಣಯ, ಅಥವಾ ಕೇಳುಗನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ರೀತಿ.

ಇದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ನೈಯಾಯಿಕರು ಎರಡು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ: ಅ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವು ಆ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ವಾಕ್ಯದ ಇತರ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಆ. ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವು (ವಕ್ತೃವು ಹೇಳಲು ಬಯಸಿದ್ದೆಂದು ತಿಳಿದುದು) ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಭಾಷಿಕರ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸ್ಥಾಪಿತ ಮಾರ್ಗ (ರೂಢಿ) ಗಳಿರುತ್ತವೆ; ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಕ್ತೃವಿನ ವಿವಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶ್ರೋತೃವು ವಕ್ತೃವಿನ ಮನಸ್ಸನ್ನೇನೂ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಇತರ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ವಿವಕ್ಷಿತಾರ್ಥದ 'ದರ್ಶನ'ವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ತಂತಾನೆ ನಡೆದುಹೋಗುವುದರಿಂದ ಕೇಳುಗನಿಗೆ ಈ ಅರ್ಥವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆಲಂಕಾರಿಕರು ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಸಮಗ್ರವಸ್ತುವಿಗೆ ಭಾಗ, ತಿರುಳಿಗೆ ಪಾತ್ರ, ಜಾತಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಜಾತಿ ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಆಹಾರವನ್ನು ಕಾಗೆಗಳಿಂದ ಕಾಪಾಡು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನೇ ನೋಡಿ. ಇಲ್ಲಿ 'ಕಾಗೆಗಳು' ಎಂಬ ಪದ ಕಾಗೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆಹಾರವನ್ನು ಕೆಡಿಸಲು ಬರುವ ಎಲ್ಲ ಪಕ್ಷಿಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಅರ್ಥದ ವಿಸ್ತರಣೆ. ಇದು ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನಿಂದ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಡವಳಿಕೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂಥ ಆದೇಶವನ್ನು ಕೇಳಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಹಾರವನ್ನು ಕೆಡಿಸಲು ಬರುವ ಯಾವುದೇ ಪಕ್ಷಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಓಡಿಸಿ ಆಹಾರವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಕಾಗೆಗಳು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಈ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥ ಬರುವುದು ಸಂದರ್ಭದ ಕಾರಣದಿಂದ. 'ಕಾಗೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥಗಳೆಲ್ಲ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥವೆಂದು ಯಾವ ಕೋಶಕಾರನೂ ನಮೂದಿಸುವ ಕನಸನ್ನೂ ಕಾಣಲಾರ.

ಆಲಂಕಾರಿಕರು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪದಗಳಿಗೆ ಅಭಿಧಾ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಾಶಕ್ತಿಗಳಲ್ಲದೆ ಮೂರನೆಯದಾದ 'ವ್ಯಂಜನಾಶಕ್ತಿ'ಯೆಂಬುದೊಂದಿದೆಯೆಂದೂ

ಆಲಂಕಾರಿಕವಾದ ಮಾತು ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಪದಕ್ಕೆ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಮೀರಿದ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವೂ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಉತ್ತಮ ದರ್ಜೆಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವು ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದೆಂದು ಆನಂದವರ್ಧನ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಅಂದರೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥ(=ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ, ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥ)ಗಳಿಗಿಂತ ಸುಂದರವೂ ಆಕರ್ಷಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದರ್ಥ. ಮುಖ್ಯಾರ್ಥ ಅಥವಾ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಅಥವಾ ಕೋಶಕಾರರು ಕೊಡುವ ಅರ್ಥವು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊಂದದಿರುವಾಗ ಮಾತ್ರ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ಸೂಚ್ಯ ಅಥವಾ ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥವು ಅವಶ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಯಾರ್ಥಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ. ಇದು ಅರ್ಹನಾದ ಶ್ರೋತೃವಿಗೆ ಮಾತ್ರ ವೇದ್ಯ; ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಂವೇದನಾಶೀಲನಾದ ಸಹೃದಯನನ್ನು ಮಾತ್ರ ರಂಜಿಸುತ್ತದೆ. ಆನಂದವರ್ಧನನು ಇದನ್ನು ಶಬ್ದ ಅಂದರೆ ಮಾತಿನಿಂದ ಅರ್ಥದ 'ಧ್ವನನ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. 'ಗಂಗಾಯಾಂ ಘೋಷಃ' ಎನ್ನುವ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಕೇಳಿ 'ಗಂಗೆಯ ದಡದ ಮೇಲೆ ಹಳ್ಳಿಯಿದೆ' ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಕೇಳುಗನು ಮತ್ತೂ ಯೋಚಿಸಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಸರಳತೆ, ಸೌಂದರ್ಯಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುವ ಉದ್ದೇಶವು ವಕ್ತೃವಿನಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. (ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನದಿಯ ಅತಿಶಯ ಸಾಮೀಪ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.)

೪. ವ್ಯಂಜನಾಶಕ್ತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆ

ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಮೂರನೆಯ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿದೆಯೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ವಾದವು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನೆದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಜನರು ಸೂಚ್ಯಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರಾದ್ದರಿಂದ ಪದಗಳು ಸೂಚಕಗಳಾಗಬಹುದು. ಕೇಳುಗರು ಸೂಚ್ಯಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ತುಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಸೂಚನಾಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ವ್ಯಂಜನಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಮಾನ ಪ್ರಮಾಣದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಅದನ್ನೊಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪದಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪದ ಅಥವಾ ಉಪಾಯಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಸೌಂದರ್ಯ, ಚಮತ್ಕಾರ ಮತ್ತು ರಸಗಳನ್ನು ವ್ಯಂಜಿಸಲು ಖಚಿತವಾದ ಮತ್ತು ಚೆನ್ನಾಗಿ

ರೂಢವಾದ ಮಾರ್ಗಗಳಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಪದಗಳಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಂಜನಾಶಕ್ತಿ' ಯೆಂಬ ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಧರ್ಮದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. (ಮಹಿಮಭಟ್ಟನೆಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕ ವ್ಯಂಜನಾಶಕ್ತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಆನಂದವರ್ಧನನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾನೆ.) ಅಭಿಧಾ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣಾಶಕ್ತಿಗಳ ಮಾತೇ ಬೇರೆ. ಎರಡೂ ಅಭಿಧಾಯಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾದುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ವಾಕ್ಯಾರ್ಥಜ್ಞಾನವು ಅಸಾಧ್ಯ. ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಲಾಕ್ಷಣಿಕ ಅರ್ಥವು ಬಹಳಷ್ಟು ಬಾರಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದಂತೆಯೇ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವು ಶ್ರೋತೃ-ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ: 'ಸೂರ್ಯನು ಮುಳುಗಿದನು.' ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮೂವರಿಗಾದರೂ ಮೂರು ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಗಳು ಸೂಚ್ಯವಾದಾವು. ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕಳ್ಳನು ಕಳ್ಳತನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಸಮಯ ಬಂತೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ; ವಿಟನು ಪ್ರೇಯಸಿಯ ಬಳಿಗೆ ತೆರಳುವ ಸಮಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ; ಕರ್ಮಠ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಸಂಧ್ಯಾವಂದನೆಯ ಸಮಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥವು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಓದುಗನನ್ನು ಅಥವಾ ಸಹೃದಯನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ.

೫. ಮಾತಾಡುವವನ ಇಂಗಿತ

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದರ ಕುರಿತೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತಾತ್ಪರ್ಯ ಅಥವಾ ಮಾತಾಡುವವನ ಇಂಗಿತವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡ ಪದಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಾಗ ಮಾತಾಡುವವನ ಇಂಗಿತಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ತ್ವದ ಪಾತ್ರವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಿರುವಾಗ 'ತಾತ್ಪರ್ಯ'ವೆಂಬ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅನಗತ್ಯ. 'ಸೈಂಧವವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದಾಗ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದವನು ಊಟಕ್ಕೆ ಕುಳಿತುಕೊಂಡಿದ್ದಾನಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಉಪ್ಪನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಕೇಳಿದವನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. 'ಸೈಂಧವ' ಶಬ್ದದ ಉದ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸಲು ಅಥವಾ ಊಹಿಸಲು ಸಂದರ್ಭವು (ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶವು) ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಸೈಂಧವ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಉಪ್ಪು ಮತ್ತು ಕುದುರೆ ಎಂಬ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಈ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಪದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುವವನ ಇಂಗಿತದ ಅರಿವು ಅವಶ್ಯವಾದುದರಿಂದ ಅದು ಒಂದು ನಿಯಮವಾಗಿದೆ.

೬. ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅಂಶಗಳು

ಸಹಜಭಾಷೆಯ ಬಹಳಷ್ಟು ಪದಗಳ ಅರ್ಥವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪದ ಅಥವಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಲ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅಂಶಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಕೆಲ ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಇಂಥ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಂಶಗಳ ಯಾದಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರಲ್ಲದೆ ಅರ್ಥನಿರ್ಧಾರಣೆಯ ಬಗೆಯನ್ನು ಸೋದಾಹರಣವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅಂಶಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಸಂದಿಗ್ಧ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಬಗೆಗೆ ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ, ಮುಂದಿನ ದಾರ್ಶನಿಕರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಯಾದಿಯನ್ನೇ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಅ. ಸಂಯೋಗಃ 'ಹರಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಷ್ಣು, ಮಂಗ, ಮತ್ತಿತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎಂದೆಲ್ಲ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ 'ಶಂಖಚಕ್ರಗಳುಳ್ಳ ಹರಿ' ಎಂದಿದ್ದಾಗ ಇದು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಶಂಖ-ಚಕ್ರಗಳ ಸಂಯೋಗವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಆ. ವಿಪ್ರಯೋಗಃ 'ಧೇನು' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಆಕಳು ಅಥವಾ ಹೇಸರಗತ್ತೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಆದರೆ 'ಕರುವಿಲ್ಲದ ಧೇನು' ಎಂದಾಗ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಜೊತೆಗಿರುವ ಪದಗಳು ವಿಪ್ರಯೋಗ ಅಥವಾ ವಿಯೋಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ನಾವು ಈಗ ಕರುವಿಲ್ಲದ ಆಕಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಇ. ಸಾಹಚರ್ಯಃ 'ರಾಮ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮಣರು' ಎಂದಾಗ 'ರಾಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಸೋದರನಾದ ರಾಮನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಕೃಷ್ಣನ ಸೋದರನಾದ ಬಲರಾಮನಿಗಲ್ಲ. (ಬಲರಾಮನಿಗೂ ರಾಮನೆಂದೇ ಹೆಸರು.) ಸಾಮಾನ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದನ್ನು ಸಂಯೋಗವೆಂದು (ಅಥವಾ ವಿಯೋಗವೆಂದು) ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಮಾಸಗಳು ಇದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆ ಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಗ ಅಥವಾ ವಿಯೋಗ ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು (ಹಿಂದಿನ ಎರಡು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದಂತೆ) ಬಳಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಈ. ವಿರೋಧಿತಾಃ 'ಛಾಯಾ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಅಥವಾ ನೆರಳು ಎಂದು ಅರ್ಥ. 'ಛಾಯಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶ' ವೆಂದಾಗ ಇದಕ್ಕೆ 'ನೆರಳು' ಎಂಬ ಅರ್ಥ

ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಸಾಹಚರ್ಯ (ಮಾನಸಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಂಶ) ದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥನಿರ್ಧಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಉ. ಅರ್ಥಃ 'ಸ್ಥಾಣು' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಕಂಬ ಅಥವಾ ಶಿವ ಎಂದರ್ಥ. 'ಸ್ಥಾಣುವನ್ನು ಪೂಜಿಸು' ಎಂದಾಗ ಅರ್ಥದ ಬಲದಿಂದ 'ಶಿವ' ಎಂಬುದು ಶಬ್ದಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಊ. ಪ್ರಕರಣ ಅಥವಾ ಸಂದರ್ಭಃ 'ಸೈಂಧವವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಾ' ಎಂದು ಊಟಕ್ಕೆ ಕುಳಿತವನು ಹೇಳಿದರೆ 'ಉಪ್ಪು' ಎಂದು ಅರ್ಥ, ಕುದುರೆಯೆಂದಲ್ಲ.

ಋ. ಲಿಂಗ ಅಥವಾ ಚಿಹ್ನೆಃ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದು ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಃ 'ಒದ್ದೆಯಾದ ಮರಳನ್ನು ವೇದಿಯ ಮೇಲಿಡಬೇಕು'. ಮರಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ದ್ರವದಿಂದ ಒದ್ದೆಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತುಪ್ಪವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ತುಪ್ಪವನ್ನು ಚಿಹ್ನೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಮರಳನ್ನು ಮೊದಲು ತುಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ಆರ್ದ್ರಗೊಳಿಸಿ ಅನಂತರ ವೇದಿಯ ಮೇಲಿಡಬೇಕೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು.

ೠ. ಅನ್ಯಶಬ್ದಸನ್ನಿಧಿಃ ಇದೂ ಕೂಡ ಸಾಹಚರ್ಯವೇ. ಬಹುಶಃ ಭೌತಿಕಸಾನ್ನಿಧ್ಯ ಹಾಗೂ ರಾಚನಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಉದ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು. 'ಪುರಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿದ ದೇವ'ನೆಂಬಲ್ಲಿ ಶಿವನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪುರಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದವ'ನೆಂಬುದು ಯಾವುದೇ ರಾಜನಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು.

ಎ. ಸಾಮರ್ಥ್ಯಃ 'ನಾನು ಮಧುವಿನಿಂದ ಮತ್ತನಾಗಿದ್ದೇನೆ.' ಇಲ್ಲಿ 'ಮಧು' ಎಂದರೆ ಮದ್ಯ; ವಸಂತಮಾಸವಲ್ಲ.

ಏ. ಔಚಿತ್ಯಃ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮತ್ತೊಂದು ವೈವಿಧ್ಯ. ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ನಾನು ಮಧುವಿನಿಂದ (ವಸಂತಮಾಸದ ಆಗಮನದಿಂದ) ಮತ್ತನಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಉಚಿತವಾದೀತು.

ಐ. ದೇಶಃ 'ಒಡೆಯನು ಅಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದಾನೆ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ 'ಒಡೆಯ' ಎಂಬ ಪದವು ರಾಜ ಅಥವಾ ಬೇರೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ದೇವರನ್ನಲ್ಲ.

ಒ. ಕಾಲಃ 'ಚಿತ್ರಭಾನುವು ಬೆಳಗುತ್ತಿದ್ದಾನೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಹಗಲಿನ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದರೆ 'ಸೂರ್ಯ' ನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಾದರೆ ಬೆಂಕಿ ಅಥವಾ ದೀಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಓ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಔ. ಸ್ವರಃ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯಾಕರಣದ ಅಂಶಗಳಾದ ಲಿಂಗ, ಸ್ವರ ಮುಂತಾದವು ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುತ್ತವೆ. 'ಮಿತ್ರ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಪುಲ್ಲಿಂಗ

ದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಸೂರ್ಯನನ್ನು ನಪುಂಸಕಲಿಂಗದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಗೆಳೆಯನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ‘ಇಂದ್ರಶತ್ರು’ ಎಂಬ ಸಮಾಸದಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯವರ್ಣಕ್ಕೆ ಉದಾತ್ತಸ್ವರವು ಬಂದರೆ ‘ಇಂದ್ರನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವವನು’ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ; ಆದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಉದಾತ್ತ ಸ್ವರವು ಬಂದರೆ ‘ಇಂದ್ರನು ಕೊಲ್ಲುವವನು (ಇಂದ್ರನಿಂದ ಕೊಲ್ಲಲ್ಪಡುವವನು)’ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲಿನ ಯಾದಿಯು ಸಮಗ್ರವಲ್ಲ; ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯಾವರ್ತಕವೂ ಅಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಕರಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳು (ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಕೇವಲ ವ್ಯಾಕರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ) ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಸಾಂದರ್ಭಿಕವನ್ನು ಶಾಬ್ದಿಕ ಮತ್ತು ಶಾಬ್ದೇತರ ಅಥವಾ ಸಾನ್ನಿವೇಶಿಕವೆಂದು ಉಪವಿಭಾಗ ಮಾಡಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಶವಾದ ಸಾಹಚರ್ಯವು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

೭. ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧ: ನಿತ್ಯ ಅನಿತ್ಯ

ವೈಶೇಷಿಕ ಸೂತ್ರ ೭.೨.೨೪ರ ಪ್ರಕಾರ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ರೂಢವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯ (ಸಮಯ) ಮಾತ್ರ. ಇದು ನೈಯಾಯಿಕ ಮತ್ತು ವೈಶೇಷಿಕರ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಲುವು. ಇದು ವೈಯಾಕರಣರು ಹಾಗೂ ಮೀಮಾಂಸಕರು ತಳೆದ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಲುವಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಪತಂಜಲಿಯು ತನ್ನ ಮಹಾಭಾಷ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದದ ನಿತ್ಯಾನಿತ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅನಂತರ ‘ಸಂಗ್ರಹ’ ವೆಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. (‘ಸಂಗ್ರಹ’ವು ವ್ಯಾಡಿಯದೆಂದು ಕೈಯಟನು ತನ್ನ ಪ್ರದೀಪ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಇನ್ನೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.) ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪರಿಹಾರವೆಂದರೆ ಶಬ್ದವು ನಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದು ಧ್ವನ್ಯಂಗಗಳಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗುವುದಾದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನಿತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ‘ಸಂಗ್ರಹ’ವು ನೀಡುವ ಪರಿಹಾರ. ಕಾತ್ಯಾಯನನ ವಾರ್ತಿಕವು ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯ (ಸಿದ್ಧ—ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು, ನಾವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಲ್ಲ) ವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪತಂಜಲಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆತ್ತುತ್ತಾನೆ.

ಪದದ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದು? ಸಾಮಾನ್ಯಧರ್ಮವೊ, ಸಾಮಾನ್ಯವೊ, ಅಥವಾ ಒಂದು ವಿಶೇಷವೊ ವಸ್ತುವೊ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಆದ್ದರಿಂದ

ಪತಂಜಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವಾದರೆ, ಅರ್ಥವು ಕೂಡ ನಿತ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ (ನಿತ್ಯಧರ್ಮ)ವೇ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವಂತೆ ವಸ್ತುಗಳು ನಿತ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ನಿಲುವು ಅಥವಾ ಈ ಪರಿಹಾರವು ಸ್ವೀಕಾರಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ದ್ರವ್ಯದ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಬಹುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ನಿತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. (ಇಲ್ಲಿ ‘ಆಕೃತಿ’ ಯೆಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಥವಾ ಆಕಾರ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.) ಬಂಗಾರದಿಂದ ಬೇರೆಬೇರೆ ತೆರನ ರೂಪ ಅಥವಾ ಆಕಾರಗಳುಳ್ಳ ಆಭರಣಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಬಹುದಾದರೂ ದ್ರವ್ಯವಾದ ಬಂಗಾರವು ನಾಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ನಿತ್ಯ.

ಪತಂಜಲಿಯ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇನ್ನೂ ಮಹತ್ತ್ವದ್ದು. ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವೋ? ಅನಿತ್ಯವೋ? ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಹೀಗೆ: ನಾವು ಅದನ್ನು ಹಿರಿಯರ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಹೇಗೆ? ಜನರು ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಗಡಿಗೆ, ಇದು ನಶ್ವರ; ಒಂದು ಕಾರ್ಯ ಅಥವಾ ಉತ್ಪಾದಿತ ವಸ್ತು. ನಮ್ಮ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಗಡಿಗೆಯ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆಯೆಂದಾಗ ನಾವು ಕುಂಬಾರನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬಳಕೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಗಡಿಗೆಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಲು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದೇ ನಿಲುಮೆಯನ್ನು ಶಬ್ದಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಾಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಶಬ್ದಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬಳಕೆಗೆ ಶಬ್ದದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿದ್ದಾಗ ವೈಯಾಕರಣರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಡಿರೆಂದು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಜೈಮಿನಿಯು ತನ್ನ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ (೧.೧.೫) ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ‘ಅವ್ಯುತ್ಪನ್ನ’ ಅಥವಾ ‘ಸೃಷ್ಟಿರಹಿತ’ (ಔತ್ಪತ್ತಿಕ) ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಜೈಮಿನಿ ಮತ್ತು ಕಾತ್ಯಾಯನರಿಬ್ಬರೂ ‘ಔತ್ಪತ್ತಿಕ’ ಮತ್ತು ‘ಸಿದ್ಧ’ಗಳೆಂಬ ಕಠಿಣವಾದ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಪಾರದರ್ಶಕವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಾದ ಶಬರ ಹಾಗೂ ಪತಂಜಲಿಯರು ಆ ಪದಗಳನ್ನು ನಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಶಾಶ್ವತ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಶಬರನು ಔತ್ಪತ್ತಿಕವೆಂದರೆ ‘ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದುದಲ್ಲ’ (ಅಪೌರುಷೇಯ) ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಶಬರನು ವಿರೋಧಿಗಳ ವಾದವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ: ಶಬ್ದವು ವರ್ಣಗಳ

ಸಮುದಾಯವಾಗಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಮಾತನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ; ಅದು ಸೂಚಿಸುವ ವಸ್ತುವು ನೆಲವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ (ಉದಾಃ ಒಂದು ಗಡಿಗೆ). ಉಚ್ಚರಿಸಿದೊಡನೆಯೇ 'ಗಡಿಗೆ' ಎಂಬ ಪದದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ 'ಗಡಿಗೆ' ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದು ನೆಲದ ಮೇಲಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇವೆರಡೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಾಸ್ತವಗಳಾಗಿವೆ. ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಗವುಂಟಾದಾಗ (ಹತ್ತಿರ ತಂದಾಗ) ಆ ಸಂಯೋಗವು ಮನುಷ್ಯಕೃತ ಅಥವಾ ಕೃತಕವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು'ಸಹಜ' ಅಥವಾ ನಿತ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆ ಎರಡು ಗಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಹಗ್ಗದಿಂದ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಭೌತಿಕಸಂಯೋಗದ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೆಂದಾದರೆ 'ಸಿಹಿ' ಎಂದು ಉಚ್ಚರಿಸಿದ ತಕ್ಷಣ ನಾಲಿಗೆ ಸಿಹಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು; 'ಚೂರಿ' ಎಂದು ಹೇಳಿದ ತಕ್ಷಣ ಕತ್ತರಿಸಿ ಹೋಗಬೇಕಿತ್ತು. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಭಾವವೆಂದೋ ಆಶ್ರಯ-ಆಶ್ರಯಿಭಾವ ಸಂಬಂಧವೆಂದೋ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ನಿಮಿತ್ತ (ಪ್ರತ್ಯಾಯ್ಯ-ಪ್ರತ್ಯಾಯಕ) ವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರತ್ಯಾಯ್ಯ-ಪ್ರತ್ಯಾಯಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು 'ಗ' ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಕರೆಯೋಣ.

ಈಗ ಏಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದುಃ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ 'ಗ' ಸಂಬಂಧವಿರುವುದಾದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಸಲ ಶಬ್ದವೊಂದನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ನಮಗೆ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವೇಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ? (ಶ್ರೋತೃವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯದಿದ್ದಾಗ.) 'ಗ' ಸಂಬಂಧವು ಸೃಷ್ಟಿರಹಿತ ಹಾಗೂ ನಿತ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಕೇಳದಾಗಲೂ ಕೇಳಿದವನಿಗೆ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನ ಅರ್ಥಾತ್ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನವಾಗಬೇಕಾಗಿತ್ತಲ್ಲವೇ? ಅದು ಮಾನವಕೃತವೂ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದೂ ಆಗಿದ್ದರೆ ಥಟ್ಟನೆ ಅರ್ಥಜ್ಞಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥವೆಂಬ ರೂಢಿಯನ್ನು ತಿಳಿದವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಆಗುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೇ?

ಶಬರನು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ತುಂಬ ಜಾಣತನದಿಂದ ಉತ್ತರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕತ್ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ; ಆಗಲೂ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಸನ್ನಿಕರ್ಷವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೆಳಕಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕವಾದ ಮತ್ತು ಇತರ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಹಿರಿಯರನ್ನು ನೋಡಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಬೇಕಾಗು ತ್ತದೆ. ಇದು ಕೇಳಿದ ಶಬ್ದವು ವಸ್ತುವಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಜೈಮಿನಿ ಮತ್ತು ಶಬರರು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಃ

ಅ. 'ಗಡಿಗೆ', 'ಮೇಜು' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಆಯಾ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳ (ನಾಶವಾಗದ) ಆಕೃತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಗಡಿಗೆ, ಮೇಜು ಮುಂತಾದ ನಾಶವಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಆಕೃತಿ'ಯೇ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ (ವಸ್ತು). ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದ - ವಸ್ತು (ಅಂದರೆ, ಅರ್ಥ) ಗಳ ಸಂಬಂಧವು ನಿತ್ಯಸ್ವರೂಪದ್ದೆಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದು.

ಆ. ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಈ ಅರ್ಥವೆಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಥವಾ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನಾಗಲಿ ನಾವು ಕಂಡಿಲ್ಲ; ಅಂಥವರು ಇದ್ದ ನೆನಪೂ ಇಲ್ಲ. (ಇದನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಆಕರವಾವುದೂ ಇಲ್ಲ.) ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪಾಣಿನಿಯು ವ್ಯಾಕರಣದ ಸಲುವಾಗಿ 'ವೃದ್ಧಿ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಆ,ಐ,ಔ ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಛಂದಃಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಪಿಂಗಲನು 'ಮ' (ಗಣ) ಎಂಬ ಪದ ಮತ್ತು ಮೂರು ದೀರ್ಘಸ್ವರಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಇವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳಾಗಿದ್ದು ಪಾಣಿನಿಯ ವ್ಯಾಕರಣ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಪಿಂಗಲನ ಛಂದಃಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರ ಬಗೆಗೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಬಹಳಷ್ಟು ಪದಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಾರ್ಥಸಂಬಂಧವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ಸಹಜ ಹಾಗೂ ಸೃಷ್ಟಿರಹಿತವಾದುದಾಗಿದೆ.

ಇ. ಮಗುವು ತನ್ನ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳಿಂದಲೋ ಗುರುವಿನಿಂದಲೋ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವಾಗ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅದು ಸೂಚಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗೆ ಅವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯಾದರೂ ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದರೆ ಮಗುವು ಏನನ್ನೂ ಕಲಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುವುದು ಪ್ರತ್ಯಾಯ್ಯ-ಪ್ರತ್ಯಾಯಕ ಭಾವವನ್ನು ಗೃಹೀತವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಆ ಸಂಬಂಧವು ಅಕೃತಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಅರ್ಥಾತ್ ಶಬ್ದಾರ್ಥ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಬಂದುದಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಶಬರನು ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆಃ

ವಸ್ತುವಿನೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರದೆ ಶಬ್ದವು ಮಾತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ

ಕಾಲವು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಲು ಈಗಾಗಲೇ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಲ್ಲವೆ? ಆ ಎರಡನೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದವರು ಯಾರು? ಅದು ಇಂಥ ಇನ್ನೊಂದು ಶಬ್ದದಿಂದ ಎಂದಾದರೆ ಮೂರನೆಯ ಸಂಬಂಧಕರ್ತ ಯಾರು? ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸಂಬಂಧಕರ್ತ ಯಾರು? ಇದು ಅನವಸ್ಥೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೃತಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ನಾವು ಬಳಸುವ ಬಹಳಷ್ಟು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಕರ್ತರಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೀಮಾಂಸಕರ ಮತವನ್ನು ನ್ಯಾಯ-ವೈಶೇಷಿಕರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ-ಅರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಬಂದುದೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪಾಣಿನಿಯು ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ಶಬ್ದ-ಅರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಾನೇ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಉದಾ: 'ವೃದ್ಧಿ' ಯೆಂದರೆ ಆ,ಐ,ಔ ಗಳು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದವನು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. 'ಅ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು 'ಕ' ಎಂಬ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸತಕ್ಕದ್ದು; 'ಬ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು 'ಡ' ಎಂಬ ವಸ್ತುವಿನ ಹೆಸರಾಗತಕ್ಕದ್ದು. ಇದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಬಳಸುವವನ ಇಚ್ಛಾನುವರ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವುದೆಂದರೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕಲಿಯುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲೊಂದು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆ – ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಬಳಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯಾರು? ಭಾಷೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಇತಿಹಾಸದ ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳು ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಬೇಕು, ಕೆಲವು ನಿಶ್ಚಿತ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ತೆರನಾದ ಒಮ್ಮತ ಮೂಡಿತ್ತೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅಸಂಭಾವ್ಯವೇನಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಾಂಗವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿರಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಸಂಪ್ರದಾಯಕರ್ತರನ್ನಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಪಾಣಿನಿ, ಪಿಂಗಲರಂಥ ಸಂಪ್ರದಾಯಕರ್ತರನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ನೈಯಾಯಿಕರು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪರಮಾತ್ಮನೇ ಭಾಷೆಯ ಜನಕನೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮತದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಪಂಚದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟ. ಈ ವಾದವು ಬೈಬಲ್ಲಿನ ವಾದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ.

ಎರಡೂ ವಾದಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಸತ್ಯಾಂಶಗಳಿವೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದವನ್ನೊಪ್ಪಿದರೆ ಭಾಷೆಯು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅದನ್ನು

ಬಳಸುವವನ ಚಿತ್ತಲಹರಿಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿದೆಯೆಂಬ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಾದೀತು. ಆಗ ನಾವು 'ಹಂಪ್ಟಿಡಂಪ್ಟಿ' ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ಅಂತಿಮವೆಂದು ತಿಳಿಯ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಅಂದರೆ ಪದಗಳಿಗೆ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು.) ಈಶ್ವರನನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಕರ್ತನೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರ ಉದ್ದೇಶ ಇಂಥ ಅಸಂಗತಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿದೆ. ನಿತ್ಯತ್ವವಾದಿಯು ಕೂಡ ಭಾಷೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಹಾಗೂ ಶಬ್ದ-ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ಮಹತ್ತ್ವದ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಷಿಕ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಕೆಡಿಸಲಾಗದು. ನಿತ್ಯತ್ವವಾದ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಗಳ ನಡುವಿನ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷಿಕವಾದ ಅರ್ಥಗಳೆರಡೂ ಅರ್ಹನಾದ ವಕ್ತೃ ಮತ್ತು ಶ್ರೋತೃಗಳ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಅಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸ್ಫೋಟದಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನೊಪ್ಪುವುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಗಳಿವೆಯೆಂಬುದು.

ಅಧ್ಯಾಯ ೪

ನಾಮ ಮತ್ತು ವಸ್ತು: ಸಾಮಾನ್ಯ

೧

ಪಾಣಿನಿಯ ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಪೂರಕನಿಯಮಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಬರೆದ ಕಾತ್ಯಾಯನ ಸೂತ್ರರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೊಂದು ಮುಂದೆ ಭರ್ತೃಹರಿ ಮತ್ತು ದಿಙ್ನಾಗರ ನಡುವಿನ ವಿವಾದದ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಯಿತು. ಪಾಣಿನಿಯ ೫.೧.೧೧೯ರ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ವಾರ್ತಿಕವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತ ಕಾತ್ಯಾಯನ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಯಾವ ಗುಣಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ನಾಮಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಭಾವವಾಚಕ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳಾದ 'ತಾ' ಮತ್ತು 'ತ್ವ' ಗಳು (ಅವು ನಾಮಪದಗಳಿಗೆ ಹತ್ತುತ್ತವೆ) ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ (ಅಭಿ-ಧಾ). ಈ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯು ನಾಮಪದದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ತಾ' ಅಥವಾ 'ತ್ವ' ಇದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವೇನಾಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಪಾಣಿನಿಯ ವ್ಯಾಕರಣದ ಪ್ರಕಾರ ನಾಮಪದ + ತಾ ಅಥವಾ ತ್ವ = ಮತ್ತೊಂದು (ಭಾವ) ನಾಮ. ಉದಾ: ಘಟ + ತ್ವ = ಘಟತ್ವ – ಗಡಿಗೆತನ). ಅಲ್ಲದೆ, ಇಲ್ಲಿ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಆಸಕ್ತಿಕಾರಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಇದೆ;

ವಸ್ತುಗಳ ನಾಮಗಳಿಗೆ ಆಧಾರ (ನಿಮಿತ್ತ) ವೇನು ? ಇಂಥಲ್ಲಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ - ನಿಮಿತ್ತವೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಸಲ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ – 'ಕ' ಎಂಬ ಪದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ -ನಿಮಿತ್ತ ಯಾವುದು ? ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ – 'ಕ' ಅಂದರೆ ಏನು ? ಶಬ್ದಶಃ ಇದರ ಅರ್ಥ (ಒಂದು ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ಪದದ) 'ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರ'. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆಬೇರೆ ತೆರನಾಗಿ ರಚಿಸಬಹುದು: ವಸ್ತುವಿಗೆ ಆ ಹೆಸರು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದುದು ಗುಣವೋ ? ಅಥವಾ ವಿಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮವೋ ? ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದರ ಬಲದ ಮೇಲೆ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವಸ್ತುಸಮೂಹವನ್ನು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೇ ? ಮುಂದುವರಿದು ಕೇಳಬಹುದು: ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳು ವಸ್ತುವನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆಯೇ ? ಅಥವಾ ಇದು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಮಾತ್ರವೋ ? ಅಥವಾ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗೆಗಿನ ಅರಿವೋ ?

ಕಾತ್ಯಾಯನನ ವಾರ್ತಿಕದಲ್ಲಿ ಗುಣವೆಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದು ಕೇವಲ ಉಪಾಧಿಯಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಜಾತಿಯಾಗಿರಲೂಬಹುದು. ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಗುಣ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಗುಣಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸರಳವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು (ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಅಥವಾ ಭಾಷಿಕವಾದ) ಜಾತಿಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ (ಮತಿಲಾಲ್ ೧೯೭೧, ೧೦೧-೭). ಕೈಯಟನು ತನ್ನ ಪ್ರದೀಪವೆಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಗುಣವೆಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥವು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಗುಣದ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ದ್ರವ್ಯಗಳು ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಾತ್ಯಾಯನನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ಗುಣವೆಂಬುದು ಯಾವುದು ? ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುರುತಿಸ ಬಹುದಾದ ಸರಳವಾದ ಲಕ್ಷಣವೇ ? ನಮ್ಮ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ (ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೃತಕವಾಗಿ) ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಅನುಕೂಲಕರವಾದ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಧರ್ಮವೇ ? ಅಥವಾ ವಸ್ತುವಿಗೆ ತನ್ನತನವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಜಾತಿಯೇ ? ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು 'ನೀಲಿ'ಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ನೀಲಿಯ ಬಣ್ಣ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು; 'ಘಟ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಘಟತ್ವ ಜಾತಿಯು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆ, ದೇಶ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೆಸರು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗುಣವು ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೇಳಹೊರಟಿದೆ, ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

೨

ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಇದರ ಜೊತೆಗಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಉತ್ತರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶಬ್ದವು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ ? ಶಬ್ದದ 'ಅರ್ಥ'ವೆಂದರೇನು ? ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ೨.೨.೬೮ರಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವು ಮೂರು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿ, ವಸ್ತುವಿನ ಆಕಾರ (ಆಕೃತಿ) ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣ (ಜಾತಿ – ಯೂನಿವರ್ಸಲ್). ಹೀಗೆ 'ಗೋ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು 'ಗೋ' ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಆಕಳಿನ ಆಕಾರ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಮೆಗೂ ಅನ್ವಯಿಸ ಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಬಂಗಾರದ ಆಕಳು'. ಅಲ್ಲದೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಗೋತ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಥವಾ ಜಾತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾತ್ಯಾಯನನ ಪ್ರಕಾರ ಆಕಳನ್ನು 'ಆಕಳು' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ನಿಮಿತ್ತವಾದುದು 'ಆಕಳತನ' (ಗೋತ್ವ) ಅಲ್ಲಿರುವುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ನೈಯಾಯಿಕರ ಪ್ರಕಾರ 'ಗೋ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಗೋವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಗೋತ್ವಜಾತಿಗಳೆಂಬ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳು ಅದೇ ಶಬ್ದದಿಂದಲೇ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತವೆ. ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರದ 'ಆಕೃತಿ' ಎಂಬ ಪದವು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಅದು ಆಕಳನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ 'ಆಕಾರ'ವಾಗಿರಬಹುದು. ನಾಗೇಶನು ಅರ್ಥದ ಬಗೆಗಿನ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ಈ ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಅಲ್ಲಿನ ಮೂರು ಪದಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಹೀಗೆ: ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬ ಪದವು ಕೇವಲ ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ; ಬದಲಿಗೆ ಆ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಯಾವುದೇ ಆಧಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಆಕೃತಿ'ಯೆಂಬ ಪದವು ಆ ಜಾತಿಯ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಚಿಹ್ನೆ (ಲಿಂಗ) ಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವಸ್ತುವಿನ ತೋರಿಕೆ, ಬಣ್ಣ, ಕ್ರಿಯೆ ಮುಂತಾದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳ ನ್ನೊಳಗೊಂಡ (ಮೂರ್ತವಸ್ತುವಿನ) ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಕಾರ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ 'ಆಕಳನ್ನು ಬಿಡಿಸು' ಎಂದಾಗ ನಾವು ವಕ್ತೃವು ಆಕಳಿನ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬಿಡಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. (ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಿಜವಾದ ಆಕಳನ್ನಾಗಲಿ, ಜಾತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಈ ಆದೇಶಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.) ಶಬ್ದವು ಸಮ್ಮಿಶ್ರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವುದೆಂಬ ನೈಯಾಯಿಕ ಮತವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರೆ ಅದು ಪ್ರಾಚೀನ ವೈಯಾಕರಣರಾದ ಕಾತ್ಯಾಯನ ಮತ್ತು ಅವನನ್ನು ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಅನುಸರಿಸುವ ಪತಂಜಲಿಯಂಥವರಿಗೂ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಾಗುವುದೆಂದು ನಾಗೇಶನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕೆಲವು ನವ್ಯ ನೈಯಾಯಿಕರು 'ಗೋ' ಶಬ್ದವು ಗೋತ್ವ ಜಾತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ (ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ) ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ

ನ್ಯಾಯಸೂತ್ರ ೨.೨.೬೬ರಲ್ಲಿರುವ 'ಆಕೃತಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ.

೩

ಪತಂಜಲಿಯು ತನ್ನ ವೈಯಾಕರಣ ಮಹಾಭಾಷ್ಯದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ: 'ಗೌ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವೆಂದರೇನು ?' ಅದು ಗೋತ್ವ ಜಾತಿಯಲ್ಲ, ಗೋ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ, ಅದರ ಗುಣಗಳಲ್ಲ, ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲ ಎಂದು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ: ಯಾವುದನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸಿದಾಗ ಗಂಗೆದೊಗಲು, ಬಾಲ, ಹಿಣಿಲು, ಗೊರಸು, ಕೋಡು ಮುಂತಾದವುಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುವಿನ ಅರಿವು ಮೂಡುವುದೋ ಅದು 'ಗೋ' ಶಬ್ದ. ಇಲ್ಲಿ ಗೋ ಶಬ್ದದ ಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು (ವಸ್ತುಗಳನ್ನು) ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಪತಂಜಲಿಯು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂದು ನಾಗೇಶನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಅಥವಾ ಅರ್ಥಗಳೆಂದರೆ ಗೋಶಬ್ದ, ಗೋವ್ಯಕ್ತಿ, ಗೋತ್ವಜಾತಿ, ಕೆಲವು ಗುಣಗಳು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಆದರೆ 'ಗೋ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಇತರ ಘಟಕಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಸಬಾರದು. ಇದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪತಂಜಲಿಯು (ನಾಗೇಶನ ಪ್ರಕಾರ) 'ಗೋ ಶಬ್ದವೆಂದರೇನು ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಘಟಕಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಹವಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಶಬ್ದವೆಂದರೇನು ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ಫೋಟಸಿದ್ಧಾಂತದತ್ತ ಒಯ್ಯಬಹುದು (ಅಧ್ಯಾಯ ೭ ರ ೫ನೇ ಉಪವಿಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿ).

ಶಬ್ದವು ಮೂರು ವಿಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು (ವ್ಯಕ್ತಿ, ಆಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜಾತಿ) ಬೋಧಿಸುವುದೆಂಬ ಪ್ರಾಚೀನ ನೈಯಾಯಿಕರ ಮತವನ್ನು ಪತಂಜಲಿಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ನಿಮಿತ್ತಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಶಬ್ದಗಳ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವು ಜಾತಿ, ಗುಣ, ಕ್ರಿಯಾ, ಯದೃಚ್ಛಾ ಅಥವಾ ದ್ರವ್ಯ ವಾಚಕಗಳಾಗಿವೆ (ಪಾಣಿನಿಯ ಶಿವಸೂತ್ರ ೨ರ ಮೇಲಿನ ಭಾಷ್ಯ). ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಲೇಖಕರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ; ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ: 'ಓಡಾಡುತ್ತಿರುವ ಡಿತ್ಥನೆಂಬ ಬಿಳಿ ಎತ್ತು' (ಗೌಃ ಶುಕ್ಲಃ ಚಲೋ ಡಿತ್ಥಃ). ಇಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕೂ ಶಬ್ದಗಳು ಅದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅಂದರೆ ಎತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆಯಾದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು

ಶಬ್ದದ ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ನಿಮಿತ್ತವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ; ಅಥವಾ ಒಂದೇ ವಸ್ತುವಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತೋರಲು ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಮೇಲಿನ ವರ್ಗೀಕರಣವು ನಿಮಿತ್ತ ಅಥವಾ ನೆಲೆಯ ಭೇದವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ 'ಗೋ' ಶಬ್ದವು ಜಾತಿವಾಚಕವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದರ ಪ್ರಯೋಗದ ಆಧಾರವು ಸಾರಭೂತವಾದ ವರ್ಗಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ. 'ಬಿಳಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಗುಣವಾಚಕ; ಇದರ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದುದು ಗುಣ; ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಣ್ಣ. ಅದೇರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಓಡಾಡುತ್ತಿರುವ' ಎನ್ನುವುದು ಕ್ರಿಯಾವಾಚಕ; ಅದರ ಪ್ರಯೋಗದ ಆಧಾರವು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ; ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿನ ಚಲನೆ. 'ಡಿತ್ಥ' ಎಂಬುದು ಅಂಕಿತನಾಮ; ಈ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ; ಅದು ನಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದು. ವಕ್ತೃವಿನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ನಾಲ್ಕೂ ನಿಮಿತ್ತಗಳು ಅರ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿರಬೇಕು; ಇಲ್ಲವಾದರೆ ವರ್ಣನೆಯು ಕೇವಲ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವರ್ಣನೆಯು ಉಪಯುಕ್ತ ಮಾಹಿತಿಯ ನ್ನೊದಗಿಸುವುದರಿಂದ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಹಿಂದೆ ಆಧಾರವಿದ್ದು ಅದು ಅಂಥ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ದಾರಿತೋರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದವು ಫ್ರೀಜ್‌ನ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ವಾದವನ್ನು ಭಾಗಶಃ ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನು 'ಸಂಜೆಯ ನಕ್ಷತ್ರ' ಮತ್ತು 'ಬೆಳಗಿನ ನಕ್ಷತ್ರ' ಗಳಂಥ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಭೇದವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದುಂಟು. ಆದರೆ ನಾವು ಅಂಥ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಫ್ರೀಜ್ ತನ್ನ ಅರ್ಥದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದ ಹಲವಾರು ಮಾತುಗಳು 'ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ನಿಮಿತ್ತ' ವನ್ನು ಫ್ರೀಜ್‌ನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗಣಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತವೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಹೆಸರನ್ನಾಗಿ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಆಧಾರ ಅಥವಾ ನಿಮಿತ್ತವಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನಷ್ಟೇ ಭಾರತೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂಕಿತನಾಮಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಹೆಸರನ್ನಿಡುವವನ ಮರ್ಜಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ.

೪

ಮೀಮಾಂಸಕರು ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ತ್ರಿವಿಧವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆಯೆಂಬ ನೈಯಾಯಿಕರ ವಾದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯವೊಂದೇ ಅರ್ಥ; ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ; ಆಕೃತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ

ಮೀಮಾಂಸಕರ ಈ ವಾದವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮೀಮಾಂಸಕರ ಭಾಷಾತತ್ತ್ವದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು ಅವಶ್ಯ. ಮೀಮಾಂಸಕರ ಪ್ರಕಾರ ಶಬ್ದಗಳು ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯ ಖಂಡಗಳು ನಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಶಾಶ್ವತ ವಸ್ತುಗಳು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಬ್ದವು ಎರಡು ವಿಧವಾದುದು; ಕೇವಲ ಧ್ವನಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದು ಒಂದು; ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಣರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದೂ ಪದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳ ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಧ್ವನಿಗಳು ಕ್ಷಣಿಕರೂಪದವು. ಆದರೆ ವರ್ಣಗಳು ನಿತ್ಯ, ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಹಾಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸತ್ತೆಗಳಾಗಿವೆ. ಧ್ವನ್ಯಂಗಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಧ್ವನಿಗಳು ಈ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಗಳೂ ಶಾಶ್ವತ ಇರುವಂಥವೂ ಆದ ವರ್ಣಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ನೈಯಾಯಿಕರದು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮತ. ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ವರ್ಣಗಳೆಂದರೆ ಧ್ವನಿಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ಕಂಪನದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಶಾಬ್ದಿಕ ಉಚ್ಚಾರಣೆಗಳು ಮಾತ್ರ. ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರು ಉಚ್ಚರಿಸುವ 'ಕ' ವರ್ಣವು ಭಿನ್ನತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ 'ಕತ್ವ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದಸಾಮಾನ್ಯವು ಈ ಭಿನ್ನ ಉಚ್ಚಾರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಮೀಮಾಂಸಾಮತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವನು ಪ್ರಾಚೀನ ಆಚಾರ್ಯ ಉಪವರ್ಷನೆನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಅವನ ವಾದವನ್ನು ವಾಚಸ್ಪತಿಮಿಶ್ರನು ತನ್ನ ಭಾಮತೀ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಹೀಗೆ: 'ಕ' ವರ್ಣವನ್ನು ಮೊದಲಬಾರಿ ಉಚ್ಚರಿಸಿದಾಗ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ; ಅಂತೆಯೇ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಉಚ್ಚರಿಸಿದಾಗ ಪುನಃ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪುನಃ ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು 'ಕ' ವರ್ಣವೆಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ; ಅದು 'ಕ' ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಸದೃಶವಾದುದೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ 'ಅದರಂತೆ ಇದು' ಎಂದು ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆಕಳುಗಳ ವರ್ಗವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ನಾವು ಒಂದು ಆಕಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಕಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ 'ಕ' ವರ್ಣವನ್ನು ನಾವು ಏಕತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. 'ಕ' ವರ್ಣ, 'ಚ' ವರ್ಣಗಳನ್ನು 'ಕ' ಮಾದರಿ, 'ಚ' ಮಾದರಿ (ಅವು ಸಾಮಾನ್ಯಗಳಾದುದರಿಂದ ಅವಿನಾಶಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ) ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ನಿಜವಾದ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯನ್ನು ಚಿಹ್ನೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು

ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಉಪವರ್ಷನು ಉಚ್ಚಾರಣೆಗಳು 'ಕ' ವರ್ಣವನ್ನು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಮೀಮಾಂಸಕರ ಶಬ್ದ-ಅರ್ಥ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮರಳೋಣ. ಶಬ್ದವೇ ಅರ್ಥದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆ-ಕ-ಳು ಎಂಬ ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ವರ್ಣವನ್ನುಚ್ಚರಿಸಿದಾಗಲೂ ಅದರ ಸಂಸ್ಕಾರವು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮ ವರ್ಣವನ್ನುಚ್ಚರಿಸಿದಾಗ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ಅದು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಅರ್ಥವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಖಂಡವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಇರುವಂಥದು ಅಥವಾ ಕಾಲಾತೀತವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸೂಚಿಸುವ ವಸ್ತುವೂ ಕೂಡ ಶಾಶ್ವತವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದು ಅಥವಾ ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೂಡಿದ ಮೀಮಾಂಸಕರು 'ಆಕಳು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಗೋತ್ವಸಾಮಾನ್ಯ ಅಥವಾ ಗೋತ್ವಸೂಚಕ –(ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ) – ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ನಾವು 'ಗೋ' ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥದ ಬಲದಿಂದ ಅಥವಾ ಲಕ್ಷಣಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಥವಾ ಜಾತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಶ್ರಯಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸಕರು ಅನೇಕ ವಾದಗಳನ್ನು ಹೂಡಿದ್ದಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಅವುಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಮೀಮಾಂಸಕರ ವಾದದ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ತ್ವದ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ಭಾಷಿಕ ಖಂಡಗಳು ಮಾತ್ರ ನಿತ್ಯವಸ್ತುಗಳಲ್ಲ; ಅವು ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧವೂ ನಿತ್ಯವಾದದ್ದು. ಅಂದರೆ ಶಬ್ದ ಅರ್ಥಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಸೃಷ್ಟಿರಹಿತ, ಸಹಜ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿವುವಂಥದು. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದೇ ನಮ್ಮ ಕಲಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ನ್ಯಾಯದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದು. ನ್ಯಾಯದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ ಭಾಷಿಕ ಘಟಕಗಳಾದ ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ವರ್ಣಗಳು ಕ್ಷಣಿಕ ವಸ್ತುಗಳು; ಇಂದ್ರಿಯ ಗ್ರಾಹ್ಯಗಳು (ಅವು ಶಬ್ದಸಾಮಾನ್ಯಗಳಿಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಾಗಿದ್ದರೂ). ಅಂತೆಯೇ ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಕೂಡ 'ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ'ವೇ ಹೊರತು 'ಸಹಜ'ವಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನು ಭಾಷೆಯ ಆರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರಬಹುದೆಂದು ನೈಯಾಯಿಕರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಶಬ್ದಾರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಸಹಜವಾದುದೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮೀಮಾಂಸಕರು ಸರಳವಾದ ಈ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ: ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ

ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದವರು ಯಾರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವರು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿರಲೇಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆರಂಭವೇ ಅಸಂಭವ. ಹೀಗೆ ಅಸಂಗತತೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲಿಕ್ಕಾದರೂ ಒಂದು ತೆರನಾದ ಸಹಜವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೈಯಾಯಿಕರು ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈಶ್ವರೇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೫

ವೈಯಾಕರಣರು ಸಹ ಭಾಷಿಕ ಘಟಕಗಳು ಉತ್ಪಾದಿತವಲ್ಲ; ಆದ್ದರಿಂದ ನಿತ್ಯ; ಮತ್ತು ಅವುಗಳೊಡನೆ ಅರ್ಥದ ಸಂಬಂಧವೂ ನಿತ್ಯವಾದುದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾತ್ಯಾಯನನು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದೋ ಗುಣದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ದೇಶಕಾಲಗಳುಳ್ಳ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಾಮಪದವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಅರ್ಥವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ಭಾಷಿಕ ಘಟಕವು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಾಚಕವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭರ್ತೃಹರಿಯು ವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಹರ್ಸ್ ಬರ್ಜರ್, ೧೯೮೧ - ೧೮). ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದಗಳನ್ನು ಅವನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾದವು ಪ್ರಾಚೀನ ವೈಯಾಕರಣನಾದ ವ್ಯಾಡಿಯದು; ಇನ್ನೊಂದು ವಾಜಪ್ಯಾಯನನದು; ಇಬ್ಬರೂ ಪಾಣಿನಿಯ ಸಮಕಾಲೀನರು. ಮೊದಲನೆಯ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ, ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ. ಎರಡನೆಯ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯವೇ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ, ಜಾತಿವಾದ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನಾದ ಹೇಲಾರಾಜನು ಮೂರನೆಯ ವಾದವನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ; ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಜಾತಿಯನ್ನು ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅರ್ಥಾತ್ ಜಾತಿವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ. ಮುಂದೆ ಇದನ್ನೇ (ನವ್ಯ) ನ್ಯಾಯಮತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಭರ್ತೃಹರಿಯು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅಥವಾ ಭೌತಿಕ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳ ಬದಲು 'ಶಬ್ದ' ಸಾಮಾನ್ಯದತ್ತ ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥಜಾತಿ (ವಸ್ತು-ಸಾಮಾನ್ಯ)ಯಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಶಬ್ದಜಾತಿ (ಶಬ್ದ-ಸಾಮಾನ್ಯ): ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದಗಳೂ ಮೊದಲಿಗೆ ತಮ್ಮ (ಶಬ್ದ) ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ (ಅರ್ಥ ಅಥವಾ ವಾಚ್ಯ) ಮತ್ತು ಅನಂತರ (ಬಾಹ್ಯ) ವಸ್ತುಗಳ ಮಾದರಿ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಆರೋಪಿತವಾದವು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದು ವಿಶ್ವಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ನಾಮವಾದ (ನಾಮಿನಲಿಸಮ್) ವಲ್ಲ; ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಬಾಹ್ಯ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ

ಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಶಬ್ದಸಾಮಾನ್ಯಗಳೇ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಸಾಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಸಾಮಾನ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಆತ್ಮೀಯವಾದ (ಜನ್ಮಜಾತವಾದ) ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರನಾದ ಹೇಲಾರಾಜನ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ಒಂದೇ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಎರಡು ಹಕ್ಕಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತದೆ. 'ಗೋ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ 'ಗೋತ್ವ'ವು ಆಧಾರವೆಂದಾದರೆ (ಕಾತ್ಯಾಯನನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನೋಡಿ) 'ಗೋತ್ವ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾವುದು? ಗೋತ್ವದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುಸಾಮಾನ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಶಬ್ದಸಾಮಾನ್ಯವನ್ನು ಆಧಾರವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ) 'ಕಲ್ಪಿಸುವುದು' ಎಂಬ ಪದವು ಶಬ್ದಸಾಮಾನ್ಯವು ವಸ್ತುಸಾಮಾನ್ಯಕ್ಕಿಂತ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಕೇವಲ 'ರೂಪಾಂತರದ ತೋರಿಕೆ' (ವಿವರ್ತ) ಎಂಬುದನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಅಂಶವು ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕಷ್ಟ.

ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಭರ್ತೃಹರಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ತತ್ತ್ವವೆಂದರೆ ಭಾಷೆಯ ಘಟಕಗಳಾದ ವರ್ಣ, ಪದ, ವಾಕ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ನಿಯತಸ್ಫೋಟವೆಂಬುದು. (ವರ್ಣಸ್ಫೋಟ, ಪದಸ್ಫೋಟ ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯ ಸ್ಫೋಟ). ಇದು ನಿಯತ, ಕ್ರಮರಹಿತ, ಅವಯವರಹಿತ ಅಖಂಡ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿರುವ ಕೇಳಬಹುದಾದ ಸಂವಾದಿ ಧ್ವನಿಯಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಸ್ಫೋಟದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ ಘಟಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥ ಅಥವಾ ಅದು ಬೋಧಿಸುವ 'ವಿಚಾರ' ಗಳೆರಡೂ ಒಂದಾಗಿದ್ದು ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ಭಾಷೆ ಅಥವಾ ಶಬ್ದಗಳೊಂದಿಗೆ ಅಂತರ್ವ್ಯಾಪಿಸಿದ ಹೊರತು ಸರಿಯಾದ ಅರಿವಿನ ಕಥೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಶಬ್ದಗಳು ಮತ್ತು ಅವು ಬೋಧಿಸುವ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಬೇರೆ ತೆರನಾದ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದು, ಅವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. (ಅಧ್ಯಾಯ ೭,೮,೯ ನೋಡಿ.)

ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮಹತ್ತ್ವದ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವು ನಾಮಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ 'ಆಧಾರ' ಅಥವಾ 'ತಳಹದಿ'ಯಾಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ವಿವಿಧ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವ ನಾಮಗಳಿಗೆ ಕೂಡ ಅಂಥ ಅನ್ವಯ ಅಥವಾ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾದ 'ಆಧಾರ' ಅಥವಾ 'ತಳಹದಿ'ಯಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು

ಭರ್ತೃಹರಿಯು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗೆ ವಿಭಿನ್ನಸ್ವರೂಪದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳು ಜಾತಿವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದರೆ ಆನಂತ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಭಿಚಾರಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ದೋಷ ಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು: ೧. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳು ಅನಂತವಾಗಿವೆ (ಉದಾ: ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಆಕಳುಗಳು); ಆದ್ದರಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವುದಾಗಲಿ, ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಾಗಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ೨. ಕಲಿಯುವ ರೂಢಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ 'ದಾರಿತಪ್ಪ'ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ವ್ಯಭಿಚಾರ). ಅಂದರೆ ಯಾವ ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಬೇಕೆಂದು ನಾವು ಕಲಿತಿರು ತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನಲ್ಲದೆ ಇನ್ನಿತರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗೆಗೂ ಆ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡ ದಿಙ್ನಾಗನು ತನ್ನ ಅಪೋಹ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಾದವು ವಸ್ತುಸಾಮಾನ್ಯ ಅಥವಾ ಭೌತಿಕ ಸಾಮಾನ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ 'ಅಪೋಹ' (ಹೊರತುಪಡಿಸುವಿಕೆ) ವೇ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೆನ್ನುತ್ತದೆ. ನೈಯಾಯಿಕರು ಕೆಲವು ವಸ್ತುಸಾಮಾನ್ಯಗಳಾದರೂ ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾದ ಪದಾರ್ಥಗಳೆಂದೂ ಅವು ಸಮಾನವಾಗಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ವಿಶೇಷಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗೋವುಗಳಿಗೆ 'ಗೋ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಗೋವುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಗೋವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವ 'ಗೋತ್ವ' ಜಾತಿಯೇ ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾಗಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿದೆ. ದಿಙ್ನಾಗನು ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿವಾಚಕ ಶಬ್ದಗಳ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಆಧಾರ ಅಥವಾ ಪ್ರವೃತ್ತಿ-ನಿಮಿತ್ತ ರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಸಕಾರಣವಾಗಿ (ಆನಂತ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಭಿಚಾರ) ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಯಸಮರ್ಥವಾದ (ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬದ್ಧತೆಯಿಲ್ಲದ) ಧರ್ಮವೊಂದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಅಥವಾ ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗು ತ್ತದೆ) ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪದಗಳ ಸಮಾನ ಪ್ರಯೋಗದ ಸಮಾನ ಆಧಾರವೆಂದು ಇತರ ವಾದಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧರು ಈ ಕಾರ್ಯಸಮರ್ಥ ಧರ್ಮವನ್ನು 'ಅದು ಅಲ್ಲದವುಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸುವುದು' ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸಿ ದರು. ಇಲ್ಲಿ 'ಅದು' ಎಂಬುದು ಜಾತಿವಾಚಕ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಬರುವ

ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕಾರ್ಯಸಮರ್ಥಧರ್ಮವು ಜಾತಿಯ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾ: 'ಆಕಳು' ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಭೂತ, ಭವಿಷ್ಯದ್, ವರ್ತಮಾನಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಆಕಳಲ್ಲದ (ಕುದುರೆಗಳು, ಮೇಜುಗಳು) ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಆಕಳುಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಕಾರ್ಯಸಮರ್ಥಧರ್ಮವು ಗೋಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾದ ಸಾಮಾನ್ಯವೆನಿಸಿದ 'ಗೋತ್ವ'ವು ಗೋವುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಜಾತಿವಾಚಕ ಗೋಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೬

ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಪೂರ್ವವಾದ ಅಪೋಹವಾದವನ್ನು ಬೌದ್ಧದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿಸಿದವ ದಿಙ್ನಾಗ. ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಕೇಳಿದವನಿಗೆ ವಸ್ತುಜ್ಞಾನ ವುಂಟಾಗಲು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾನ್ಯದ ಅವಲಂಬನೆಯು ಅವಶ್ಯವಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಈ ವಾದ ಹೊರಟಿದೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು: 'ಆಕಳು' ಮುಂತಾದ ಜಾತಿವಾಚಕ ಪದಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಮೂರ್ತಧರ್ಮಗಳಾದ ಗೋತ್ವಸಾಮಾನ್ಯದಂಥವುಗಳ ನೆರವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಹೊರತುಪಡಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಕುದುರೆಗಳೇ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಬಹುದು. ದಿಙ್ನಾಗನ ಪ್ರಕಾರ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಶಬ್ದ ಅಥವಾ ಭಾಷೆಗಳು ಸಮಾನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಎರಡೂ ವ್ಯಾವರ್ತನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಹೊಗೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಬೆಂಕಿಯಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವಾಗ, ಈ ಜ್ಞಾನವು ಬೆಂಕಿಯು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ (ವಿಪಕ್ಷವ್ಯಾವೃತ್ತ) ಮತ್ತು ಬೆಂಕಿ ಹಾಗೂ ಹೊಗೆಗಳು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದರ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ (ಸಪಕ್ಷಸತ್ತ್ವ). ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಗೋ' ಶಬ್ದವು ಗೋವು ಗಳಲ್ಲದವುಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಗೋವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವಾರು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಗೋವಿನ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ಗೋಶಬ್ದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕಲಿತಿದ್ದರ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ.

ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯು ಅಪೋಹವಾದವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧರ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಲುವಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಅರಿವು ಬಹುಶಃ ಅದನ್ನು ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ದಿಙ್ನಾಗನಿಗೂ ಇದ್ದಿರಲಾರದು. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ಅಪೋಹದ ಬಗೆಗಿನ ವಿವಾದವು ಸುಮಾರು ಏಳು ಶತಮಾನಗಳವರೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೦೦ರವರೆಗೆ). ಬೌದ್ಧ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭಾವನಾವಾದದ ನೆಲೆಯಿಂದ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಾಮಮಾತ್ರ ವಾದದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಪೋಹವಾದವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡು ನಿಲುಮೆಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿಯೇ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಿವೆ; ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಹೊರತುಪಡಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಅಪೋಹವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುವ ನಿಷೇಧವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿರುದ್ಧ (ಪ್ರತಿದ್ವಂದ್ವಿ) ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ದೂರವಾಗಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತಲುಪುವ ಅರ್ಥಾತ್ ಜ್ಞಾನದ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಡುವ ಗುಣವಾದಿಗಳದು ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪು. ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರಪಂಚ ದೃಷ್ಟಿಯು ಕೇವಲ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ವಸ್ತುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಭಾಷಾವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಕು ತಲೆದೋರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಗೆ ತೊಡಗುವಾಗ ನಾವು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಾಯಿತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಹೊರಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಪ್ರಮಾಣದ ಕುರಿತಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದುದು. ದಿಙ್ನಾಗನ ಪ್ರಕಾರ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ವಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ದೂರವಾದುದು ಅಥವಾ ಭಾವಾತ್ಮಕ ರಚನೆಗಳಿಲ್ಲದ್ದು (ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪಕ). ಈ ವಾದದ ಫಲಿತವೆಂದರೆ (ಅದನ್ನು ದಿಙ್ನಾಗನು ಒತ್ತಿಹೇಳಿಲ್ಲ) ಅಂಥ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವು ಭಾಷಾಪೂರ್ವ ಅಥವಾ ಭಾಷಾರಹಿತ ಅರಿವು ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಭರ್ತೃಹರಿಯ ವಾದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ವಿರುದ್ಧ ವಾದುದು. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಇಂದ್ರಿಯಜನ್ಯ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅರಿವೂ ಭಾಷಿಕವಾಗಿದ್ದಾಗ ಅಥವಾ ಶಬ್ದನಿಬದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದರಹಿತವಾದ ಅರಿವು ಕುರುಡು; ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕಲ್ಪನಾರಹಿತ ವಾದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವೂ (೧೨ನೇ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನೂ ನೋಡಿ). ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಎತ್ತಿದ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಭಾಷಾತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಶಾಲವಾದ ಪ್ರಮಾಣಶಾಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರು ವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಧರ್ಮಕೀರ್ತಿಯ ವಾದ ಇದು: ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯು

ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮತ್ತು ಏಕೈಕ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ಅರಿವಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಅಥವಾ ಸಾದೃಶ್ಯವು ತೋರುತ್ತದೆ. (ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಾವು 'ಗೋ' ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ.) ಇದಕ್ಕೆ ನಾವು ಒಂದೇ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸೇರಿಸುವುದೇ ಅಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ಸದೃಶರಾಗಿ ಅಥವಾ ಸಮಾನರಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಅರಿವಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಅಥವಾ ಸಾದೃಶ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯುದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾಗಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ನಿಷೇಧವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಗುಣವಾದಿಗಳ ನಡುವಿನ ವಿವಾದವಿಷಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಮೊದಲಿನವರಿಗೆ ಭಾಷೆಯ ಕಾರ್ಯವು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ (ಅಪೋಹ); ಅದು ಮಾತನ್ನು ಗೋತ್ವಸಾಮಾನ್ಯವೇ ಮುಂತಾದ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳ ಅಧೀನವಾಗಿಸಲು ಸಿದ್ಧವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನಂತರದವರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಗಮನಸೆಳೆದು, ಭಾಷೆಯು ಏನನ್ನಾದರೂ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತದೆ.

ನೀನಾಸಮ್ ಮರುತಿರುಗಾಟ

ಮರುತಿರುಗಾಟ ೨೦೦೫ಕ್ಕೆ ಮಣಿಪುರದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಿರ್ದೇಶಕರಾದ ಹೆಚ್. ಕನ್ಹಯ್ಯಲಾಲ್ ಮತ್ತು ಅವರ ಪತ್ನಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ನಟಿ ಶ್ರೀಮತಿ ಸಾವಿತ್ರಿ ಅವರು 'ಕಾಲದಿವ್ಯ' ಎಂಬ ನಾಟಕವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದರು. ಇದು ದಕ್ಷನ ಮಗಳೂ ಶಿವನ ಪತ್ನಿಯೂ ಆಗಿರುವ ಸತಿಯ ಕತೆ, ರೋಮನ್ ಗ್ಲಾಡಿಯೇಟರ್‌ನ ಸ್ಪಾರ್ಟಕಸ್‌ನ ಕತೆ ಮತ್ತು ಮಣಿಪುರದಲ್ಲಿ ಮಿಲಿಟರಿ ಕಾನೂನಿನ ಅಮಾನುಷ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿದ್ದು ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಉಪವಾಸನಿರತಳಾಗಿರುವ ಶರ್ಮಿಳಾ ಮತ್ತು ಹುತಾತ್ಮ ನಾದ ಯುವಕನ ಕತೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದು ಕಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ರಂಗಕೃತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಮರುತಿರುಗಾಟ ತಂಡವು ೨೦೦೫ರ ಮಾರ್ಚ್-ಎಪ್ರಿಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಲವು ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಈ ಸಾಲಿನ ತಿರುಗಾಟವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದೆ.

ನೀನಾಸಮ್ ವರದಿಗಳು

ನೀನಾಸಮ್ ರಂಗಶಿಕ್ಷಣ ಕೇಂದ್ರ

ಫೆಬ್ರುವರಿ-ಮಾರ್ಚ್ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ರಘುನಂದನ ಅವರು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗಾಗಿ ಅಭಿನಯ ಕಾರ್ಯಾಗಾರ ನಡೆಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಅದರ ಅಂಗವಾಗಿ ಅವರು ಹೆನ್ರಿಕ್ ಇಬ್ಸೆನ್‌ನ 'ಎನಿಮಿ ಆಫ್ ದಿ ಪೀಪಲ್' ನಾಟಕವನ್ನು 'ಸಮಾಜದ್ರೋಹಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅನುವಾದಿಸಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದರು; ಮಾರ್ಚ್ ೨೬ರಿಂದ ೨೯ರವರೆಗೆ ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು ನಡೆದವು. ಅನಂತರ ಶ್ರೀಮತಿ ಮಲ್ಲಿಕಾಪ್ರಸಾದ್ ಅವರು 'ಪರಾಕ್ರಮಣ' ಎಂಬ ನಾಟಕವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದರು (ಪೀಟರ್ ಷಾಫರ್‌ನ 'ರಾಯಲ್ ಹಂಟ್ ಆಫ್ ದಿ ಸನ್' ನಾಟಕ, ಅನುವಾದ: ಪ್ರಕಾಶ್ ಬೆಳವಾಡಿ); ಏಪ್ರಿಲ್ ೩೦ರಿಂದ ಮೇ ೩ರವರೆಗೆ ಇದರ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳು ನಡೆದವು. ಈನಡುವೆ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಉಡುಪಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಕೇಂದ್ರದವರು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ಯಕ್ಷಗಾನ 'ಪೂರ್ವರಂಗ' ಮತ್ತು 'ಯಕ್ಷೋತ್ತಮರ ಕಾಳಗ' ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸಿದರು. ಸಂಯಮಂ ಮಣೂರು ತಂಡದವರು ಇಲ್ಲಿಬಂದು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗಾಗಿ 'ಕೃಷ್ಣಸಂಧಾನ' ಯಕ್ಷಗಾನ ತಾಳಮದ್ದಲೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಎಪ್ರಿಲ್ ೧೨ರಿಂದ ೧೪ರವರೆಗೆ ನೀನಾಸಮ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆದ 'ವಿಜ್ಞಾನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ' ಕಮ್ಮಟದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೆಲ್ಲ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದರು. ಮೇ ೧೨ರಿಂದ ೧೫ರವರೆಗೆ (ಈ ವರ್ಷ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ನಾಟಕಗಳ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ) ನಾಟಕೋತ್ಸವವನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ಮೇ ೬ರಿಂದ ೧೬ರವರೆಗೆ ಈ ವರ್ಷದ ವಾರ್ಷಿಕ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ನಡೆದವು.

ವಿಜ್ಞಾನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ

ನೀನಾಸಮ್ ಮತ್ತು ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಜವಾಹರಲಾಲ್ ನೆಹರೂ ಉನ್ನತ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಸಹಯೋಗದೊಂದಿಗೆ ಹೆಗ್ಗೋಡಿನಲ್ಲಿ ಎಪ್ರಿಲ್ ೧೨ ರಿಂದ ೧೪ ರವರೆಗೆ ಮೂರು ದಿನ 'ವಿಜ್ಞಾನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ' ಎಂಬ ಕಮ್ಮಟವನ್ನು ನಡೆಸಲಾಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನೇತರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರ ನಡುವೆ ನಡೆಯಬಹುದಾದ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಈ ಕಮ್ಮಟದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿವಿಧ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯು ತ್ತಿರುವ ಹಲವು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರು.

ಗೋಷ್ಠಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯಗಳು: ಐನ್‌ಸ್ಟೈನ್‌ನ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾಲ, ಆಕಾಶ ಮತ್ತು ಬ್ರಹ್ಮಾಂಡಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪುನಾರೂಪಿಸಿದ ರೀತಿ (ಪ್ರೊ. ಸಿ.ವಿ.ವಿಶ್ವೇಶ್ವರ), ಅಣು-ಪರಮಾಣುಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಕ್ವಾಂಟಮ್ ಸಿದ್ಧಾಂತ (ಪ್ರೊ. ಹರಿದಾಸ್), ಈ ಎರಡು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಅಳವಡಿಕೆಯಿಂದ ಪರಮಾಣು ಘಟಕಗಳಾದ ಮೂಲಭೂತ ಕಣಗಳ ಪರಿಚಯ (ಪ್ರೊ. ಅನಂತನಾರಾಯಣ), ಅಣುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ವಸ್ತುಗಳ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ರಾಸಾಯನಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಚಯ (ಪ್ರೊ. ವಿಷ್ಣು ಕಾಮತ್), ಸಜೀವ ವಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಭೂತ ಸ್ವರೂಪದ ನೆಲೆಗಳಾದ ಡಿಎನ್‌ಎ ಮತ್ತು ಪ್ರೊಟೀನ್ ದೈತ್ಯಾಣುಗಳು ಮತ್ತು ಜೀವಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಪಾತ್ರ (ಪ್ರೊ. ವಿದ್ಯಾನಂದ ನಂಜುಂಡಯ್ಯ), ಜೀವರಾಶಿಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಡಾರ್ವಿನ್‌ನ ವಿಕಾಸವಾದ (ಪ್ರೊ. ಅಮಿತಾಭ ಜೋಶಿ), ಕೀಟಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ, ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರ (ಪ್ರೊ. ರಾಘವೇಂದ್ರ ಗದಗಕರ್), ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರದ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಚಾಂಚಲ್ಯ ಸಂಗಮವಾದ 'ಚಾಂಚಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣತೆ' (ಖೇವೋಸ್ ಮತ್ತು ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸಿಟಿ), ತನ್ನ ಚಂಚಲಗುಣದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅದರ ಪೂರ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಸತತ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಹವಾಮಾನ (ಪ್ರೊ. ರೊದ್ದಂ ನರಸಿಂಹ), ಮಾನವ ಸಮಾಜ, ಮಿದುಳು, ಪರಿಸರ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಕೀರ್ಣ ವ್ಯೂಹಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮೂಲಭೂತ ಗುಣಗಳು (ಪ್ರೊ. ಸಂಜಯ್ ಜೈನ್), ಮಿದುಳು, ಮನಸ್ಸು, ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು (ಡಾ. ಶೋಭಿನಿ ರಾವ್), ಗಣಕ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಲ್ಗಾರಿದಮ್‌ಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪಾತ್ರ (ಪ್ರೊ. ವಿಜಯ ಚಂದ್ರು). ಪ್ರಧಾನ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳ ನಂತರ ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ ಚರ್ಚೆ ಸಂವಾದಗಳು ನಡೆದವು.

ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ಡಾ. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರೊ. ಸುಂದರ ಸಾರುಕ್ಕೈ ಅವರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತ ವಿಜ್ಞಾನದ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನೂ, ವಿಜ್ಞಾನ ಸೃಜಿಸುವ ಶ್ರೀಮಂತ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿದರು. ಇತರ ರಂಗಗಳ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚುವಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ, ವಿಜ್ಞಾನದ ಆಲೋಚನೆ, ರೀತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ವಿಚಾರ, ಕ್ರಮಗಳ ಹೋಲಿಕೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ 'ಸತ್ಯ'ದ ನಿಖರವಾದ ಅರ್ಥವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಚರ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು.

ಮಾತುಕತೆ ೭೪

ನೀನಾಸಮ್ ಹೆಗ್ಗೋಡು (ಸಾಗರ) ಕರ್ನಾಟಕ ೫೭೭ ೪೧೭

ದೂರವಾಣಿ: ೦೮೧೮೩-೨೬೫೬೪೬

ಖಾಸಗಿ ಪ್ರಸಾರದ ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಸಂಪರ್ಕಪತ್ರ

(ಫೆಬ್ರವರಿ-ಮೇ-ಆಗಸ್ಟ್-ನವೆಂಬರ್)

ಸಂಪಾದಕ: ಜಸವಂತ ಜಾಧವ್

ಸಹ ಸಂಪಾದಕ: ವೆಂಕಟರಮಣ ಐತಾಳ ಬಿ. ಆರ್.

ವಾರ್ಷಿಕ ವರ್ಗಣಿ: ಐವತ್ತು ರೂಪಾಯಿ

ಅಕ್ಷರ ಜೋಡಣೆ: ಅಕ್ಷರ ಗಣಕ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, ಮುದ್ರಣ: ಅಚ್ಚುಮೆಚ್ಚು, ಹೆಗ್ಗೋಡು

ಮೇ ೨೦೦೫ ವರ್ಷ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಸಂಚಿಕೆ ಎರಡು

---

೧. **ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಜನತಂತ್ರ**
ಕೆ. ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ — ಪುಟ ೨

೨. **ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು**
ಬಿ.ಕೆ. ಮತಿಲಾಲ್ (ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ಎಂ.ಎ. ಹೆಗಡೆ) — ಪುಟ ೨೫

೩. ನೀನಾಸಮ್ ವರದಿಗಳು — ಪುಟ ೫೫

second cover

MAATHUKATHE MAY 2005 (YEAR 19 ISSUE 2)
NINASAM QUARTERLY NEWS LETTER
PUBLISHED EVERY FEB;MAY;AUG;NOV.
ANNUAL SUBSCRIPTION: Rs.50 (FIFTY ONLY)
FOR PRIVATE CIRCULATION
NINASAM HEGGODU (SAGAR) KARNATAKA 577 417

third cover

ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ

ಹೆಗ್ಗೋಡು (ಸಾಗರ) ಕರ್ನಾಟಕ - ೫೭೭ ೪೧೭

ಈಚಿನ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು

ಬೆಳಕಾಯಿತು ಕರ್ನಾಟಕ
(ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯುತ್ತಿನ ಇತಿಹಾಸ - ಗಜಾನನ ಶರ್ಮ) ರೂ. ೨೭೫

ಭರತಮುನಿಯ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ
(ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ , ಮರುಮುದ್ರಣ - ಆದ್ಯ ರಂಗಾಚಾರ್ಯ) ರೂ. ೪೨೫

ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ (ಭರ್ತೃಹರಿಯ ವಾಕ್ಯಪದೀಯದ ಕಾಲಸಮುದ್ದೇಶ
ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯಾಸಮುದ್ದೇಶ - ಅನು: ವಿ.ಎನ್. ರಂಗನಾಥ ಶರ್ಮಾ) ರೂ. ೬೫

ದಡ ಬಿಟ್ಟ ದೋಣಿ (ಕವನಸಂಕಲನ - ಕೆ.ಪಿ.ಸುರೇಶ) ರೂ. ೪೫

ಝೆನ್ (ಒಗಟು-ಸಂವಾದ-ಮುಂಡಿಗೆ ಇತ್ಯಾದಿ;
ಅನುವಾದ: ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ) ರೂ. ೪೫

ಅರೆಶತಮಾನದ ಅಲೆಬರಹಗಳು
(ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ - ಲೇಖನ ಸಂಕಲನ ೧೯೫೪-೨೦೦೪) ರೂ. ೩೭೫

ಅವಸ್ಥೆ (ಕಾದಂಬರಿ, ಮರುಮುದ್ರಣ: ಯು.ಆರ್, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ) ರೂ. ೮೫

ಭವ (ಕಾದಂಬರಿ, ಮರುಮುದ್ರಣ: ಯು.ಆರ್, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ) ರೂ. ೬೦

ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನ (ವಿಮರ್ಶೆ: ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ) ರೂ. ೮೦

ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ: ಎರಡು ಅಧ್ಯಯನಗಳು
(ವಿಮರ್ಶೆ, ಮರುಮುದ್ರಣ: ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ) ರೂ. ೮೫

ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿ: ಎರಡು ಅಧ್ಯಯನಗಳು
(ವಿಮರ್ಶೆ: ಟಿ.ಪಿ. ಅಶೋಕ) ರೂ. ೫೫

ದಾವ್ ದ ಜಿಂಗ್ (ಅನುವಾದ: ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ) ರೂ. ೭೦

ಕಲ್ಲು ಪಾರಿವಾಳಗಳ ಬೇಟ (ಕವನಗಳು: ಎಸ್. ಮಂಜುನಾಥ್) ರೂ. ೬೦

ಸಂಸ್ಕಾರ (ಕಾದಂಬರಿ, ಮರುಮುದ್ರಣ: ಯು.ಆರ್, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ) ರೂ. ೭೦

ಭಾರತೀಪುರ (ಕಾದಂಬರಿ, ಮರುಮುದ್ರಣ: ಯು.ಆರ್, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ) ರೂ. ೧೧೫

ವಿಜ್ಞಾನ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ (ರೊದ್ದಂ ನರಸಿಂಹ ಅವರ ಬರಹಗಳ ಅನುವಾದ
ಅನು: ಅಕ್ಷರ ಕೆ.ವಿ.) ರೂ. ೭೦

ನಾಣೇಭಟ್ಟನ ಸ್ವರ್ಗದ ಕನಸು ಮತ್ತು ಇನ್ನೆರಡು ಮಕ್ಕಳ ನಾಟಕಗಳು
(ಗಜಾನನ ಶರ್ಮ) ರೂ. ೭೫

ಕ್ರೌಂಚ ಪಕ್ಷಿಗಳು (ಕಥಾಸಂಲನ: ವೈದೇಹಿ) ರೂ. ೬೦

ಜೈಸಿದನಾಯ್ಕಾ (ನಾಟಕ: ಪಠ್ಯ ಆವೃತ್ತಿ: ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ) ರೂ. ೩೫