..........ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಮಾನವಿಕಗಳನ್ನು(ಹ್ಯುಮಾನಿಟೀಸ್) ಹೇಗೆ ಬೆಸೆಯಬೇಕು ಮತ್ತು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡು ನೀತಿಮುಕ್ತ ಸಮಾಜದ ಬದಲಿಗೆ ನೀತಿಯುಕ್ತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಾಣುವ ಅಥವಾ ಕಂಡರಿಸುವ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಜ್ಞಾನಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಈ ಮೂಲಕ ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತಿದೆ. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ, ಜ್ಞಾನೋತ್ಪಾದನೆಯ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಜ್ಞಾನವಲಯಗಳಲ್ಲಿನ ತಾರತಮ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಲಯದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುವ ಅಧಿಕೃತತೆ ಮತ್ತು ತಾರತಮ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಾನು ನೇಯಬೇಕಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಹಚ್ಚಡದ ಎಳೆಗಳು ಸಿಗಲಾರವು.

ಜ್ಞಾನ ಪರ್ವದ (ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್) ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನದ ಸಮ್ಮೋಹನದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ಯಾವತ್ತಾದರೂ ನೋಡಿದ್ದಿದೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವೀಗಾಗಲೇ ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಷಣದ ಉದಾಹರಣೆ ಈಗಾಗಲೇ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಇದೆ. ವಿದ್ವತ್ ಸಂವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗುಳ್ಳ ಎಲ್ಲರೂ ಗಮನಿಸಿರುವಂತೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಯಾದ ಪ್ರಜಾವಾಣಿಯಲ್ಲಿ 'ವಚನ' ಮತ್ತು 'ಜಾತಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಬಲು ದೊಡ್ಡ ಸಂವಾದವೊಂದು ನಡೆಯಿತು. ಆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸುವುದು ಈ ಸಂಪಾದಕೀಯದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಹಾಗೊಂದು ವಾಗ್ವಾದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾವ 'ಸ್ವರೂಪ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನು 'ವಿಚಾರಿಸುವುದು' ಇಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

'ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ'ದಂತಹ ಒಂದು ವಿದ್ವತ್‌ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರತರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಪಾದಕೀಯ ಬಳಗಕ್ಕಿರುವ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಆಸಕ್ತಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ 'ಸ್ವರೂಪ'ವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಆಗಿದೆ. ಈ ವಾಗ್ವಾದಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಗೆದ್ದರು..? ಯಾರು ಸೋತರು..? ಎನ್ನುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕಿರುವ ಕುತೂಹಲದಲ್ಲಿ 'ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ' ಬಳಗಕ್ಕೆ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣ ಚರ್ಚೆ ಅನ್ನುವುದು ಟಗರು ಕಾಳಗವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿದ್ವತ್ ವಾಗ್ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾದವರು ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ತಿವಿಯುವುದರಿಂದ, ಕೆಣಕುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಬೆಳಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವೂ ನಮ್ಮ ಸಂಪಾದಕೀಯ ಬಳಗಕ್ಕಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿದ್ವತ್ ವಾಗ್ವಾದಗಳ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಯೇ ಇದೆ. ಆ ವಾಗ್ವಾದಗಳೇ ನಮಗಿವತ್ತು ಒಂದು 'ಬೃಹತ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯ'. ಆ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದವರಿಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ 'ಓದುತ್ತೇವೆ' ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ, ನಾವು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊರಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ರಮಗಳ (ಮೆಥಡಾಲಜಿ) ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿದೆ..? ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಹಲವಾರು ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ತಾಳುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಹತ್ತು ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವುದಕ್ಕೆ ವಿಫುಲ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಂತೂ ವಿದ್ವತ್ ವಾಗ್ವಾದ, ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಯನಾಸಕ್ತ'ರ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ರಿಲೇ ಓಟ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ, ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ 'ಬ್ಯಾಟನ್'ನನ್ನು ಮುಂದಿನವರಿಗೆ ದಾಟಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಋಜು ಮಾರ್ಗ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಹಸ್ಪರ್ಧಿಗಳಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲೊಂದು ಫಲಿತಾಂಶವೋ ಅಥವಾ ಸತ್ಯವೋ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮಧ್ಯಯುಗದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ವಾಗಿ ಇವತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಮುಂದಿರುವ ವಚನಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ನಡೆದ ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇದ್ದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯ'ವನ್ನು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕದವರು 'ಓದುವ ಬಗೆ' ಹೇಗೆ ಎಂಬುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಎರಡೂ ಶಿಸ್ತಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಂದುಗೂಡುವ ಬಿಂದು ನಮ್ಮ ಓದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿದೆಯೇ..? ಇಲ್ಲವೆ..? ಹಾಗಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಚರ್ಚೆ ಏನಿದೆ ಇದು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯದ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕದವರ ಮೆಥಡಾಲಜಿಯ (ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ರಮ) ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರು 'ಓದುವುದು' ಹೇಗೆ ಎಂಬುದರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು.

(ಸಂಪಾದಕೀಯದ ಮಾತುಗಳು)

Loka Jnana : A Triannual Research Journal of Cultural Studies in Kannada. Vol: 1 Edition:2 May–August 2013. Pages: 112+4
Edited by : Dr. Nithyananda B Shetty, Associate Professor, Dr. DVG Kannada Study Centre, Tumkur University, Tumkur - 572 103
Published by : The Director, Prasaranga, Vishwavidyanilaya Karyalaya, Tumkur University, Tumkur - 572 103

ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ ಸಂಪುಟ: ೧ ಸಂಚಿಕೆ: ೨ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆ

ಸಂಪಾದಕ : ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ ಶೆಟ್ಟಿ

ISSN 2321 – 001X ಸಂಪುಟ: ೧ ಸಂಚಿಕೆ: ೨ ಮೇ–ಆಗಸ್ಟ್ ೨೦೧೩

ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ

– ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು
ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆ

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ

ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆ

ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿ

ಸಂಪಾದಕ

ಡಾ. ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ ಶೆಟ್ಟಿ

ಸಹ ಸಂಪಾದಕರು

ಡಾ. ಎನ್ ಎಸ್ ಗುಂಡೂರ್

ಡಾ. ಅಶೋಕ್ ಆ್ಯಂಟನಿ ಡಿ'ಸೋಜ

ಅಶ್ವಿನ್ ಎ ಪಿ

LOKA JNANA
A Triannual Research Journal of
Cultural Studies in Kannada

Vol. : 1
Edition : 2
May - August 2013

Editor : **Dr. Nithyananda B. Shetty**
Associate Professor, Dr. DVG Kannada Study Centre
Tumkur University, Tumkur – 572103
Mobile : 9901863961

Published by : **The Director**
Prasaranga, Tumkur University
Tumkur – 572 103, Karnataka State, India

ISSN : 2321 – 001X

Pages : 112+4

Price : Rs. 75 Annual Subscription : Rs. 200

ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ
ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು
ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನ ಚಾತುರ್ಮಾಸಿಕ

ಸಂಪುಟ: ೧
ಸಂಚಿಕೆ: ೨
ಮೇ–ಆಗಸ್ಟ್ ೨೦೧೩

ಬೆಲೆ : ಬಿಡಿ ಪ್ರತಿ ರೂ. 75 ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ : ರೂ. 200

ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ : **ಕಲ್ಲೂರು ನಾಗೇಶ**

ಒಳಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು
ಮುದ್ರಣ : **ಆಕೃತಿ ಪ್ರಿಂಟ್ಸ್**
ಲೈಟ್‌ಹೌಸ್ ಹಿಲ್ ರಸ್ತೆ, ಮಂಗಳೂರು – 575 001
ದೂರವಾಣಿ : 0824 2443002

1. ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖನಗಳ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಆಯಾ ಲೇಖಕರದ್ದೇ ಆಗಿದ್ದು; ಇಲ್ಲಿಯ ಲೇಖನಗಳ ಯಾವುದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೂ ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ನಿಲುವಿಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.
2. ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ ರೂ. 200/–ನ್ನು ಕಳುಹಿಸುವವರು ಚೆಕ್/ಡಿ.ಡಿ. ಮೂಲಕ ಕಳುಹಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಡಿ.ಡಿ.ಯು ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಡಿ.ಡಿ.ಯ ಜೊತೆಗಿರಿಸಿರುವ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹೆಸರು, ವಿಳಾಸ, ದೂರವಾಣಿ ಮತ್ತು ಇ–ಮೈಲ್ ವಿಳಾಸಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆದಿರಬೇಕು.

ಕುಲಪತಿಗಳ ಮಾತು

ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ತನ್ನ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಗಳ ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಎರಡನೆಯ ಸಂಚಿಕೆಯನ್ನು ಇದೀಗ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

'ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ'ದ ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಚಿಕೆಗೆ ಬಂದ ವ್ಯಾಪಕ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದ ಮಾತುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಪಾದಕೀಯ ಬಳಗದ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಇಮ್ಮಡಿಗೊಳಿಸಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಸಾಕಷ್ಟು ಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬರೆಯುವವರಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಬರೆಹಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವವರು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ.'ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ' ಪತ್ರಿಕೆ ಆ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನ ಬರೆಹಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಇರುವ ಪತ್ರಿಕೆ.ಯಾಕೆಂದರೆ ಇವತ್ತು ಯಾವುದೇ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ 'ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತು' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಲಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೊಸ ವಾದ ಮಂಡನೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷವನ್ನೇ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಲಾಗದೆ ಹೋದಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಎದುರಾಳಿಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡದೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವಾದವೂ ದುರ್ಬಲ ಎಳೆಗಳಿಂದ ಜೋಡಣೆಗೊಂಡು ಬಹು ಬೇಗನೇ ಶಿಥಿಲವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ವಾದವನ್ನೇ ಮಾಡುವವರಾದರೂ, ಯಾವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರಾದರೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟುವುದೇ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ. ಆ ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ಬಿಗಿ ಮತ್ತು 'ಶಿಸ್ತು' ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರ'ಬಂಧ'ವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಬಂಧ'ವೇ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗದ್ದು ಪ್ರಬಂಧ ವಾಗುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ..? ಆದುದರಿಂದ 'ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ' ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಿಗಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಬರೆಹಗಳ

ಮೂಲಕವೇ ಅಧ್ಯಯನಾಸಕ್ತ ಸಂಶೋಧಾನಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಕಲಿಸುವ ಇರಾದೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಎಲ್ಲ ಲೇಖನಗಳೂ ಇದೇ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಾವು ಇರುವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸಿವೆ. ಹೊಸ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡುವ ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ 'ಜ್ಞಾನ' ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಉದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದರ್ಥ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಉದ್ದೇಶವೂ 'ಜ್ಞಾನ ನಿರ್ಮಾಣ' ಮತ್ತು 'ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸರಣ'.ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ 'ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ' ಸಂಶೋಧನ ಪತ್ರಿಕೆ ಈ ಎರಡೂ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಮೇ 4, 2013 **ಪ್ರೊ. ಡಿ. ಶಿವಲಿಂಗಯ್ಯ**
ತುಮಕೂರು ಕುಲಪತಿಗಳು (ಪ್ರಭಾರ)

ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಮಾನವಿಕಗಳ ನಡುವಿನ ಬಿರುಕು ಮತ್ತು ಬೆಸುಗೆಗಳ ಕುರಿತು

• ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ. ಶೆಟ್ಟಿ

ಪದ್ಯದ ಮಾತು ಬೇರೆ

ನಾನು ಕಾಗದಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ
ಬರೆಯೋದಿಲ್ಲ. ಬರೆದರೂ
ಪೋಸ್ಟ್ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪೋಸ್ಟ್ ಮಾಡಿದರೂ
ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ ಅದು ಬರೆದವರಿಗೆ ಹೋಗಿ
ಸೇರೋದಿಲ್ಲ. ಸೇರಿದರೂ
ಅವರು ಅದನ್ನ ಪೂರ್ತಿ ಓದೋದಿಲ್ಲ. ಏನೇನೋ
ಕೆಲಸ ಅವರಿಗೆ. ಹಾಗೆ ಓದಿದರೂ
ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದೊಂದು, ಅವರಿಗೆ ಅರ್ಥ
ಆಗಿದ್ದೊಂದು.ಇದರಿಂದ ಮನಸ್ತಾಪ ಬೇರೆ.
ನನಗೆ ಮಿಕ್ಕವರಿಂದ ಕಾಗದ ಬಂದಾಗಲೂ
ಇದೇ ಗತಿ. ಅದಕ್ಕೇ ನಾನು ಕಾಗದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ
ಬರೆಯೋದಿಲ್ಲ.

ಪದ್ಯದ ಮಾತು ಬೇರೆ.

ಅದು
ಕುದುರಿಬಿಟ್ಟರಂತೂ
ಅಪಾರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ
ಅದೂ ಒಂದು ತರಹ ಅರ್ಥವೇ
ಅಂತ
ಅನಿಸಿಬಿಡುತ್ತೆ,
ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನರ್ಥ ವ್ಯರ್ಥ ಸಾರ್ಥ
ಅನಿಸಿದರೆ
ಅವೆಲ್ಲ ನಿರರ್ಥಕದ ಕಲ್ಲು ಮಣ್ಣಿನ ಗಣಿ
ಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಅರ್ಥ
ಸೋಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಂತ್ರ.
ಎಲ್ಲವೂ ಸಮರ್ಥ. ಸುಳ್ಳು ಕೂಡ ನಿಜ.
ಪದವೇ ಪದಾರ್ಥ.
ಅದರ ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನದ ಕಣ.

ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ನರ.
ಕೆಸರಿನಲ್ಲೂ ಚಾಲೀಸ ಬಡಿದ ಹಳದಿಕಣ್ಣು,
ಕೆತ್ತನೆಗೆ ಕಾದಿರುವ ವೈಢೂರ್ಯ.
ಲಂಕೆ ಸುಟ್ಟಿದ್ದು ಹೇಗೆ..? ಅಂತ ಚರಿತ್ರೆ
ಕೇಳಿದವರ ಮನೆಯನ್ನೇ 'ಹೀಗೆ!'
ಅಂತ ಸುಟ್ಟು ತೋರಿಸಿ
ತೆನಾಲಿ ರಾಮ
ಆ ಹೊಗೆ ಆ ಬೂದಿ ಆ ಹಾಹಾಕಾರದೊಳಗೆ,
'ನೋಡಿ ಇಲ್ಲಿ,
ಯಥಾರ್ಥ ರಾಮಾಯಣ ಇದೇ' ಅಂತ
ತೋರಿಸಿದನಲ್ಲ,
ಹಾಗೆ.

– ಎ ಕೆ ರಾಮಾನುಜನ್

ಕುಂಟೋ ಬಿಲ್ಲೆ, ಮನೋಹರ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ಧಾರವಾಡ, 1990, ಪುಟ 49

***

ಕನ್ನಡ ವಿದ್ವತ್ ಪತ್ರಿಕೆಗಳ ವಲಯದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ 'ಲೋಕಜ್ಞಾನ'ವು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭಗಳ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಸ 'ಓದು' ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ರಮಕ್ಕೆ (ಮೆಥಡಾಲಜಿ) ಒಳಪಡಿಸುವ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ವೇದಿಕೆಯನ್ನೊದಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ಇದರ ಕುರುಹಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಓದುಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿರುವ ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರು ತಮ್ಮ ಶಿಸ್ತಿಗೆ 'ಹೊರಗಿನದು' ಎಂದೆನಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ಇತಿಮಿತಿಗಳ ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತೆಯೇ ಪ್ರಿಟ್ಸ್‌ಸ್ಟಾಲ್‌ರಂಥ 'ವಿದೇಶೀ' ವಿದ್ವಾಂಸ 'ಪೂರ್ವ'ದ ವಿಧ್ಯುಕ್ತ ಆಚರಣೆಗಳ ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ಲೇಖನದ ಅನುವಾದವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯವನ್ನು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿದ ರಾಮ ಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾರವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ರಾಜರಾಮ ತೋಳ್ಪಾಡಿಯವರು ಇಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವಾಣಿಜ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯವಹಾರ ನಿರ್ವಹಣೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಉದಯ ಕುಮಾರ್ ಇರ್ವತ್ತೂರುರವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಅಂತರ್ಶಿಸ್ತೀಯ ಹೊಳಹುಗಳನ್ನು ನೀಡಿರುವ ಲೇಖನವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ 'ಸಿದ್ಧ' ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಇಂದಿನ ಸಂದರ್ಭದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೂಲಕ ಆರೋಗ್ಯಪೂರ್ಣ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಸಲದ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಸಾಹಿತ್ಯ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ಶಿಸ್ತಿ'ನ ಓದುಗರಾಗಿರುವ ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್‌ರವರು "ಕಾದಂಬರಿಯೊಂದು ರಾಜಕಾರಣ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆಗಳು, ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ಸಂಕಥನಗಳೊಂದಿಗೆ ಎಳೆ ಹರಿಯಲಾರದ ಒಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೈ ಪಡೆಯುವ ರೀತಿ

ಮಾತ್ರ ವಿಭಿನ್ನ" ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾ "ತನಗೊದಗುವ ಭಾಷೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್‌ಸಂಕಥನಾತ್ಮಕ ಸ್ಪೇಸ್ ಒಂದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್‌ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ" ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಈ ಬಾರಿಯ ಸಂಪಾದಕೀಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕೆಂದಿದ್ದ ವಿಷಯವೊಂದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಆರಂಭವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಪಡಿಕ್ಕಲ್‌ರವರ ಮಾತು 'ಸಾಹಿತ್ಯ'/ 'ಕಾದಂಬರಿ'ಯಂಥ ಕೃತಿ 'ಆಕೃತಿ'ಯೊಂದನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಗಳು ಮೇಳೈಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ.

ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಮೈದಾಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅವತರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ (ಇಳಿದು ಬರುವುದು) ನಮ್ಮ ಇಡಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಆ ಕೃತಿಯ 'ಓದು' ಅಥವಾ 'ಅಧ್ಯಯನ'ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ವಿಧಾನಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತ್ವದ ಸವಾಲು. ಹಾಗಾಗಿ ಲಾಗಾಯ್ತಿನಿಂದಲೂ ಮಾನವಿಕ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಮೆಥಡಾಲಜಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡಿದ್ದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಅದು ಜ್ಞಾನ ಪರ್ವದ (ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್) ಕಾಲ.

ಯುರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ (ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್) ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಯಾಕೆ ಅಬ್ಜೆಕ್ಟಿವಿಟಿಯ, ವ್ಯಾಲ್ಯೂ ನ್ಯೂಟ್ರಾಲಿಟಿಯ ಹಾಗೂ ಸಬ್ಜೆಕ್ಟ್ ಮತ್ತು ಒಬ್ಜೆಕ್ಟ್‌ನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿದ್ದದ್ದು 'ರಿಲಿಜನ್'ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಮತ್ತು 'ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ'ದ ಮೀಮಾಂಸಕರು. ಯುರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪರ್ವ ಒಂದು ಆಂದೋಲನದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೃಹತ್ತಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದವರು ಮತ್ತು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದವರು ಇದೇ 'ರಿಲಿಜನ್'ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು. ಇವರಿಂದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಂತರವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸತ್ಯದ ದರ್ಶನಾಕಾಂಕ್ಷಿಗಳಾಗಿದ್ದವರು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದಿಂದ ಹೊಸಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎತ್ತಲ್ಪಟ್ಟು, ಹಳೆಯ ಉತ್ತರಗಳು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಲ್ಪಟ್ಟವೋ ಆಗ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಂಡ 'ಸತ್ಯ'ಗಳಿಂದ, ಅದೂ ನೇರವಾಗಿ ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಸತ್ಯಗಳಿಂದ ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಗೊಂಡರು.

ನಮ್ಮ ಯೋಚನೆಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಅದನ್ನನುಸರಿಸಿದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ನಾವು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಗೂಢತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಒಮ್ಮೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಹುದು, ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡುಗೊಳಿಸಬಹುದು. 'ದೈವ ನಿರ್ಮಿತ' ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೇ ನಮಗೆ ಬೇಕು–ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡು ಮಾಡಬಹುದೆಂದಾರೆ ಈ 'ಮನುಷ್ಯ ನಿರ್ಮಿತ' ಸಮಾಜವನ್ನು ಮಾರ್ಪಾಡುಗೊಳಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವೇ..? ಸಮಾಜವನ್ನೂ ನಮಗೆ ಬೇಕು–ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ತಿದ್ದಿ–ತೀಡಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎನ್ನುವಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಾರ್ಯ–ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಾದ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. 20ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲಿನ ವಿಜ್ಞಾನ 'ಸುನಿಶ್ಚಿತತೆ', 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ', 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ'ಗಳೇ ತನ್ನ ಘನಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿತ್ತು.

ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನವೂ ವಿಜ್ಞಾನದ ಆಕರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಅನುಸರಣೆಯಿಂದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಬಲಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತು ಆಗಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂತು. ಹಾಗಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ'ವೊಂದು ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು

ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ 'ಗಳಿಸಬೇಕು', 'ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಬೇಕು' ಎಂಬ ಧೋರಣೆ, ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ಸತ್ಯವು ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪುಡಿಯನ್ನು ಅಂಟಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಾರದು ಎಂಬ ನಿಲುವು – ಇವೆಲ್ಲವೂ ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಮತ್ತು ಪರಿಪಾಲಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನವೂ ಇದನ್ನೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂತು.

ಆದರೆ 20ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಭೌತವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕೆಲವು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿಂದ ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಂಡ ವಿಜ್ಞಾನ ಈ ಮೊದಲಿನ ತನ್ನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೇ ಅವಲಕ್ಷಣಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ತದ್ವಿರುದ್ಧಗೊಂಡಂತೆ 'ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ', 'ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಪೇಕ್ಷತೆ', 'ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರತತ್ತ್ವಗಳನ್ನಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಮೌಲ್ಯಮುಕ್ತವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂಬುದಿಲ್ಲ ಅದೂ ಕೂಡ ಮೌಲ್ಯಯುಕ್ತವಾದುದು ಎಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಿತು. ಇದರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಒಂದು ಅಯೋಮಯ ವಿದ್ಯಮಾನವೇನೆಂದರೆ ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಈ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅವಗುಣಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ತನಗಿಂತ ಕೀಳೆಂದು ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತೋ ಈಗ ಅವುಗಳನ್ನೇ ತನ್ನ ಸದ್ಗುಣಗಳೆಂದು ಮೆರೆಸಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಆದರೆ ಅಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಮಾತ್ರ ಈ ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಅತಿನಿಖರ ಸತ್ಯಶಿಖರವನ್ನು ಏರಬೇಕೆಂಬ ಹುಚ್ಚುಸ್ಪರ್ಧೆಗಿಳಿದು ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಸರ್ಜಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದ್ದವು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಕೂಡ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ (ಶಿವವಿಶ್ವನಾಥನ್: ಮಾತುಕತೆ–65: ನೀನಾಸಂ).

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಮಾನವಿಕಗಳನ್ನು(ಹ್ಯುಮಾನಿಟೀಸ್) ಹೇಗೆ ಬೆಸೆಯಬೇಕು ಮತ್ತು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡು ನೀತಿಮುಕ್ತ ಸಮಾಜದ ಬದಲಿಗೆ ನೀತಿಯುಕ್ತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಾಣುವ ಅಥವಾ ಕಂಡರಿಸುವ ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಜ್ಞಾನಪ್ರಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಈ ಮೂಲಕ ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತಿದೆ. ವಿಪರ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ, ಜ್ಞಾನೋತ್ಪಾದನೆಯ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಜ್ಞಾನವಲಯಗಳಲ್ಲಿನ ತಾರತಮ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವಲಯದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುವ ಅಧಿಕೃತತೆ ಮತ್ತು ತಾರತಮ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಾನು ನೇಯಬೇಕಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಹಚ್ಚಡದ ಎಳೆಗಳು ಸಿಗಲಾರವು.

ಜ್ಞಾನ ಪರ್ವದ (ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್) ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನದ ಸಮ್ಮೋಹನದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ಯಾವತ್ತಾದರೂ ನೋಡಿದ್ದಿದೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವೀಗಾಗಲೇ ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಷಣದ ಉದಾಹರಣೆ ಈಗ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಇದೆ. ವಿದ್ವತ್ ಸಂವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗುಳ್ಳ ಎಲ್ಲರೂ ಗಮನಿಸಿರುವಂತೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಮುಖ ದಿನಪತ್ರಿಕೆಯಾದ ಪ್ರಜಾವಾಣಿಯಲ್ಲಿ 'ವಚನ' ಮತ್ತು 'ಜಾತಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಬಲು ದೊಡ್ಡ ಸಂವಾದವೊಂದು ನಡೆಯಿತು. ಆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸುವುದು ಈ ಸಂಪಾದಕೀಯದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಹಾಗೊಂದು ವಾಗ್ವಾದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾವ 'ಸ್ವರೂಪ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತು ಎಂಬುದನ್ನು 'ವಿಚಾರಿಸುವುದು' ಇಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

'ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ'ದಂತಹ ಒಂದು ವಿದ್ವತ್‌ಪತ್ರಿಕೆಯನ್ನು ಹೊರತರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಪಾದಕೀಯ ಬಳಗಕ್ಕಿರುವ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಆಸಕ್ತಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ 'ಸ್ವರೂಪ'ವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಆಗಿದೆ. ಈ ವಾಗ್ವಾದಗಳ

ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಗೆದ್ದರು..? ಯಾರು ಸೋತರು..? ಎನ್ನುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕಿರುವ ಕುತೂಹಲದಲ್ಲಿ 'ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ' ಬಳಗಕ್ಕೆ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣ ಚರ್ಚೆ ಅನ್ನುವುದು ಟಗರು ಕಾಳಗವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿದ್ವತ್ ವಾಗ್ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾದವರು ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ತಿವಿಯುವುದರಿಂದ, ಕೆಣಕುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಬೆಳಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅರಿವೂ ನಮ್ಮ ಸಂಪಾದಕೀಯ ಬಳಗಕ್ಕಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿದ್ವತ್ ವಾಗ್ವಾದಗಳ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪರಂಪರೆಯೇ ಇದೆ. ಆ ವಾಗ್ವಾದಗಳೇ ನಮಗಿವತ್ತು ಒಂದು 'ಬೃಹತ್ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯ'. ಆ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದವರಿಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ 'ಓದುತ್ತೇವೆ' ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ, ನಾವು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊರಗಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ರಮಗಳ (ಮೆಥಡಾಲಜಿ) ಸ್ವರೂಪ ಹೇಗಿದೆ..? ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಹಲವಾರು ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು ತಾಳುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಹತ್ತು ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವುದಕ್ಕೆ ವಿಪುಲ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಂತೂ ವಿದ್ವತ್ ವಾಗ್ವಾದ, ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಅಧ್ಯಯನಾಸಕ್ತ'ರ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ರಿಲೇ ಓಟ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ, ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ 'ಬ್ಯಾಟನ್'ನನ್ನು ಮುಂದಿನವರಿಗೆ ದಾಟಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಋಜು ಮಾರ್ಗ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಹಸ್ಪರ್ಧಿಗಳಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲೊಂದು ಫಲಿತಾಂಶವೋ ಅಥವಾ ಸತ್ಯವೋ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಮಧ್ಯಯುಗದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ವಾಗಿ ಇವತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಮುಂದಿರುವ ವಚನಗಳನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ನಡೆದ ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇದ್ದ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯ'ವನ್ನು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕದವರು 'ಓದುವ ಬಗೆ' ಹೇಗೆ ಎಂಬುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಎರಡೂ ಶಿಸ್ತಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಂದುಗೂಡುವ ಬಿಂದು ನಮ್ಮ ಓದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿದೆಯೇ..? ಇಲ್ಲವೆ..? ಹಾಗಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಚರ್ಚೆ ಏನಿದೆ ಇದು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯದ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕದವರ ಮೆಥಡಾಲಜಿಯ (ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ರಮ) ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರು 'ಓದುವುದು' ಹೇಗೆ ಎಂಬುದರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು.

ಭಾರತದ ಮಧ್ಯಯುಗವನ್ನು ಕಾಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಧಿಬಿಂದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಯ 'ಭಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ನಮ್ಮನ್ನೆಲ್ಲ ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಾಡಿದೆ. ಲಂಕೇಶರಂತೂ ಇದನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ನೋವಿರುವ ಹಲ್ಲಿಗೆ ನಾಲಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೊರಳುವಂತೆ' ಎಂದೇ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದ ' ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನ'ವನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮದೇ ಪರಂಪರೆಯ ಈ 'ಭಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿದ್ದೆವು. 'ಕ್ಷಾತ್ರ'ದ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ನಮ್ಮ 'ರಾಷ್ಟ್ರ'ವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟವರಾದುದರಿಂದ 'ಭಕ್ತಿ'ಯಂತಹ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುವ, ಅಂದರೆ ನಮ್ಮೊಳಗೇ ಇರುವ, ನಮ್ಮವನೇ ಆದ ಓರ್ವ ಕಟು ಟೀಕಾಕಾರನನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೊರಗಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದೆವು. ಅದರ ಅಂತಿಮ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮವೇ 20ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಓರ್ವ ಮಹಾನ್ 'ಭಕ್ತ'ನಾದ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ 'ರಾಷ್ಟ್ರ ಭಕ್ತ'ರು ಕೊಂದು ಹಾಕಿದ್ದು. 'ಭಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಸಂಸಾರಸ್ಥರ ಅಖಂಡ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಮಗ್ರತೆಯ

ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡದೆ ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ/ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊರಗಿಟ್ಟು ಈ ಕೊಲೆಯ ಘೋರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದುರಂತವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. (ಈ 'ಅಮಾನವೀಯ' ಕೊಲೆಯನ್ನು 'ಘೋರ' ಎಂದೋ ಅಥವಾ 'ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದುರಂತ' ಎಂದೋ ಕರೆಯುವುದು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನ ಪ್ರಕಾರ 'ಅಸಂಗತ'. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತು 'ನೈತಿಕತೆ'ಯನ್ನು ಅಂಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು.)

ಮಧ್ಯಯುಗದ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ 'ಭಕ್ತಿ' ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಹೊಲಸಿನ ಕುರಿತು, ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಹೊಲಸಿನ ಕುರಿತು ಅಂದರೆ ನಾವೆಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಕೊಳೆಯುತ್ತೇವೋ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಮಾಜದ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ತಂದಂತಹ, ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದಂತಹ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಡ್ಡಿದಂತಹ ಒಂದು ಅಮೋಘ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿತ್ತು ಆದರೆ ಒಂದು 'ರಾಷ್ಟ್ರ'ವಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದ ಸಕಲ ಪ್ರತಿಷೇಧಗಳನ್ನು (ಕಾಂಟ್ರಡಿಕ್ಷನ್ಸ್) ಬದಿಗೊತ್ತುವ ಧಾವಂತದಲ್ಲಿದ್ದ ನಮಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಭಕ್ತಿ'ಯ ಕಾಣ್ಕೆಗಳು ಬೇಡವಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆ ಪ್ರಜಾವಾಣಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕೆಲವೊಂದು ಚರ್ಚೆಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಧ್ವನಿ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಯಾವ ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಆಗಿದ್ದು, ಭಕ್ತಿಯಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಏನೂ ಕೆಲಸ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತ್ತು.

ಜ್ಞಾನ ಪರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಗಮಗೊಂಡ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ತೊಡಕುಗಳ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ, ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಪರಂಪರೆಯ, ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲೂ ಹಲವು ಒಡಕುಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಾದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬಹುದು. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಭಕ್ತಿ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅಥವಾ ಭಕ್ತಿ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ನಮಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟದ್ದು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಅವುಗಳ ಸಂಗ್ರಹಕಾರರು. ಹಾಗಾಗಿ ಮೂಲಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತ ಅವುಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳೇ ನಮಗಿಂದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಂತಿವೆ. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಮೂಲಕ ಕರ್ನಾಟಕತ್ವವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುವಾಗ, ಪಂಪನ ಮೂಲಕ ಕರ್ನಾಟಕತ್ವವನ್ನು ರಚಿಸುವಾಗ ಹಾಗೆಯೇ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಅಂದಾಜಿಸುವಾಗಲೂ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ/ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನಾ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕ ಇಂದು ನಮಗೆ ದತ್ತವಾಗುವ ಕರ್ನಾಟಕ ಏನಿದೆ ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮರುಸಂಯೋಜನೆಗೊಂಡ ಕರ್ನಾಟಕ. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಗಳಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಶಾಸನಗಳಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಇನ್ನಿತರ ಆಕರಗಳಿಂದಲೋ ನಮಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಅನ್ನುವುದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒದಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕೂಡ. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ಇವತ್ತು ಮರುನಿರೂಪಿಸುವುದು ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಮತ್ತು ಇತರೆ ಆನುಷಂಗಿಕ ದಾಖಲೆಗಳ ಮೂಲಕ. ಈ ಬಗೆಯ 'ಪುರಾವೆ'ಗಳ ಮೂಲಕ 'ಅಧಿಕೃತ'ಗೊಳಿಸುವ ಕರ್ನಾಟಕತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವಿಂದು ಒಂದು ಖಚಿತ ಆಕೃತಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. 'ಸತ್ಯೋತ್ಪಾದನೆ'ಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ನಮ್ಮ ಕೆಲವು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಸಂಶೋಧನೆಗಳೂ ಈ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮತ್ತು ಇದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ 'ಇದಮಿತ್ಥಂ' ಎಂದು ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೊರಟಿವೆ.

ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ವಚನದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಕೀರ್ತನೆಯವರೆಗಿನ ಪಠ್ಯಗಳ

ರಚನೆ ಅಥವಾ ವಿನ್ಯಾಸ ಏನಿದೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವ ಮತ್ತು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಅದರ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದಿಂದ. ಆ ಮೂಲಕ ಪಠ್ಯವೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ.ಈ ಮಾತನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದಾದಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆರ್‌ಎಸ್‌ಎಸ್ ಪ್ರಾಯೋಜಿಸುವ ಮಾತೃ ಭೋಜನ/ಗುರು ದಕ್ಷಿಣೆ ಅಥವಾ ಸಾಮೂಹಿಕ ಗಣೋಶೋತ್ಸವ/ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ಪೂಜೆಗಳಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳು ಅಥವಾ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕರಾವಳಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಲುಸಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಬ್ರಹ್ಮಕಲಶೋತ್ಸವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಸೇವಕರಿಗೆ ವಿತರಿಸುವ ಕೇಸರಿ ಪಂಚೆ-ಶಾಲುಗಳು ಇವುಗಳು ತಮ್ಮ ಹೊರರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಸರಳವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿ ಅಂದರೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಊಟ ಮಾಡುವುದು, ಒಟ್ಟಿಗೆ ಪೂಜಿಸುವುದು, ಒಂದೇ ಬಣ್ಣದ ಬಟ್ಟೆ ತೊಡುವುದು-ಹೀಗೆ (ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಸಮಾನತೆಯಂತೆ) ಸರಳವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಆ ಸರಳತೆ ಘನವಾದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತಹ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿ. ವಚನವೂ ಕೂಡ ಇಂತಹುದೇ ಸರಳವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಂತಹ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ವಚನದ ಭಾಷೆ ಸರಳ ಎಂದು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಆ ಭಾಷೆಯೂ ಒಂದು ರಿಚ್ಯುವಲ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗಂತ "ಸುಲಿದ ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣಿನ" ಹಾಗಿರುವ ಈ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಸರಳವಾದದ್ದೇ..?

ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಿಯಾಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗಿರುವ ಬಲುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು. ನಮ್ಮ ನಡುವಿನ ಎಲ್ಲ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಹೀತವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಇರುತ್ತದೆ, ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಸ್ಮಿತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಪಠ್ಯಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವನ್ನೂ ತಾಳುತ್ತವೆ. ಇವು ಮೂರು ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೂ ಅವುಗಳದ್ದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಇರುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ನಾವು ಇವತ್ತು ವಚನಗಳಂತಹ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅವುಗಳ ಜೀವನಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡೇ ಓದಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನಗಳು ಒಂದು ಪಠ್ಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬಹು ಸರಳವಾದ ಭಾಷಿಕ ರಚನೆಯ ಮೌಖಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಅಂದರೆ ಒಂದು 'ಮಾತು' ಆಗಿ ಒಂದು 'ಪದ'ವಾಗಿ ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ..? ವಚನವನ್ನು ನಾವು ಇವತ್ತು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ (ಅಂದರೆ ಅದರ ಗುಣ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಿಯೇ ಹೊರತು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಅರ್ಥದಿಂದಲ್ಲ) ಓದುವಾಗ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಸಮಾಜ ಬಿಟ್ಟು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಸಮಾಜ ಹೀಗಿರಬೇಕು ಅನ್ನುವ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದೇ ಅದು ಆ ಸಮಾಜದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಅಂಗವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿದೆ. ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗ-ಬಹಿರಂಗಗಳ ಸಾನುರೂಪ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಪಾರದರ್ಶಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ 'ಸ್ವ'-ಭಾವದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಂದರೆ ಹಲವು ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಘಟಕಗಳನ್ನು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗೆ ತರುವುದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಬೃಹತ್ ಘಟಕ/ರಚನೆ (ಸಮಾಜ) ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಚನ ಇಲ್ಲ. ಆ ಮೊದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗಿರಬಾರದು ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದೆ. ಆ ಅಂಥ ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಇಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಅರಿವಿನಿಂದ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡೆ-ನುಡಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಅಂತರಂಗ-ಬಹಿರಂಗದ ಬಗ್ಗೆ, ಶುದ್ಧ-ಅಶುದ್ಧದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ.

‘ಬಾಹ್ಯ’ದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಲ್ಲದೆ, (?) ನಮ್ಮ ಬಗೆಗಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ನಾವೇ ಕೇಳಿಕೊಂಡೆವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಷಣ ನಮಗೆ ಒದಗುವುದೇ ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ನಮ್ಮ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿ. ಇಲ್ಲೂ ಅಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾದಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕೇಳಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲೋ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಒಂದೆರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೇಳಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಕೆಲ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೆ ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಪಶ್ಚಿಮದ ‘ಶಿಸ್ತು’ಗಳು ಏನಿವೆ ಅವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಳಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳು ಇಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ ಕ್ರಮಗಳು ತಾವು ಹೊಲಿದ ಚಡ್ಡಿಯನ್ನು ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ತೊಡಿಸಹೊರಟಿವೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಆ ಚಡ್ಡಿ ಸರಿಹೊಂದಲಾರದು. ಹಾಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಹೊಸ ಚಡ್ಡಿಯೊಂದನ್ನು ಹೊಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಇದೆ ಎಂದು.

ಯಾವ ಸಮಾಜವೇ ಇರಲಿ ಅದು ಹೊರಗಿನ ಸಮಾಜ/ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾಗದೆ, ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಸ್ವಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ವ–ವಿಮರ್ಶನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಸಾಧ್ಯ..? ‘ನಾವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಆದರೆ ಆ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆ ಆಂಗ್ಲರು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದ ಮಾನದಂಡಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ನಡೆಯಬಾರದು’ ಎಂದು ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಿರುವ ಗಾಂಧಿಯೂ ಹೇಳಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಮೋಹನ ದಾಸ ಕರಮ್‌ಚಂದ್ ಗಾಂಧಿ, ‘ಗಾಂಧೀಜಿ’ಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡ ವಿದ್ಯಮಾನವೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಂದದ್ದೇ ಅಲ್ಲವೇ..? ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣ ಎಂದರೆ ಏನು..?

ಮಧ್ಯಯುಗದ ವಚನಗಳನ್ನು ನಾವು ಇವತ್ತು ಅದನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ರಾರಾಜಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಗೂ ನಮ್ಮ ವಚನಗಳಿಗೂ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು ‘ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ’ ಅಲ್ಲ. ವಿಪರ್ಯಾಸ ಅಂದರೆ ವಚನದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ನೈತಿಕತೆಯೂ–ಭಾಷೆಯೂ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯೂ ಮೇಳೈಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹುಸಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತುಂಡು–ತುಂಡಾಗಿಸುವ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮಾನವಿಕವೂ–ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನವೂ ಪರಸ್ಪರ ಬೆರೆಯದೆ ಬಿಗುಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಮಾನವಿಕದ ‘ಭಾಷೆ’ಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಗುವ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ಮೆಥಡಾಲಜಿಗೆ ಅರಿವಿಗಿಂತ ತರ್ಕ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ದೂರ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಲಾರದು.

ಪದ್ಯದ ಮಾತು ಬೇರೆ.

ಪುಟನೋಟ

1.	ಕುಲಪತಿಗಳ ಮಾತು		v
2.	ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಮಾನವಿಕಗಳ ನಡುವಿನ ಬಿರುಕು ಮತ್ತು ಬೆಸುಗೆಗಳ ಕುರಿತು	☐ ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ. ಶೆಟ್ಟಿ	vii
3.	ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ: ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು	☐ ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ	1
4.	ಆಚರಣೆಯ ನಿರರ್ಥಕತೆ	☐ ಫ್ರಿಟ್ಸ್ ಸ್ಟಾಲ್	13
5.	ಉಲ್ಲಂಘನೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕಥನ	☐ ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್	31
6.	ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ತ್ವಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮತ್ತು ರಾಮ ಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ	☐ ರಾಜಾರಾಮ ತೋಳ್ಪಾಡಿ	40
7.	ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ದೃಷ್ಟಿ	☐ ಉದಯಕುಮಾರ ಇರ್ವತ್ತೂರು	51
8.	ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಆಧುನಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನ	☐ ಸೌಮ್ಯ ಎಚ್	61
9.	ನಾಕುತಂತಿಯ ಒಂದು ಕವಿತೆ ಪಂಪನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ	☐ ಜಿ ಬಿ ಹರೀಶ್	77
10.	ನಾಡು–ನುಡಿಯ ಅಧ್ಯಯನ	☐ ಮನು ವಿ. ದೇವದೇವನ್*	81

(* ಕಳೆದ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದ ಮನು ವಿ ದೇವದೇವನ್‌ರವರ 'ನಾಡು –ನುಡಿಯ ಅಧ್ಯಯನ' ಲೇಖನ ಮುದ್ರಣ ಲೋಪದಿಂದ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವಿಷಾದಿಸುತ್ತ ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದೇ ಲೇಖನವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ– ಸಂ.)

ಗೋಪಾಡ್ಕರ್

ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ : ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

• ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ

ಭಾಗ – 1

ಕೆಲವು ಸೀಮಿತವಾದ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ (Social Theory) ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕೆಲವು ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು, ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದ ಸಂಶಯಗಳನ್ನು, ವೈಚಾರಿಕ ಅತೃಪ್ತಿಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ತಾರ್ಕಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನನಗೇ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹವ್ಯಾಸಿ ಓದುಗ ಮಾತ್ರನಾಗಿದ್ದರೂ ನನ್ನ ಆಸಕ್ತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪಡಿನೆಳಲಾಗಿದೆಯೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಶಯವು ಗಾಢವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಓದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ನವ್ಯತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಈ ಚರ್ಚೆಗಳು ದಿಕ್ಕಿಲ್ಲದ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದು ನಿಂತಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಿಬಿಟ್ಟಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಹೀಗಾಗಿ ನಾನು ಹಿಂಬಾಗಿಲಿನಿಂದ ಮತ್ತೆ ನವ್ಯ ಪರ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಅಪಾರ್ಥವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನದೇ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಾಗ 'ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ'ಯು ಕಲ್ಪನೆ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ.

ನಾನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಕೃತಿಗಳು ಮೂಲತಃ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುವಂಥವು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬಹುಬೇಗನೇ Postನಿಂದ Beyond; beyond ನಿಂದ After ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ತಲುಪುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು 'beyond post colonialism' ಎನ್ನುವ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ಜನಪ್ರಿಯ ಕೃತಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಭಾರತದ ನಾಡಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಕನ್ನಡದ, ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದರ ನಾಗರೀಕನು ಹಾಗೂ ಮಹಾನಗರಗಳಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ರಾಜ್ಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಶಿಕ್ಷಕನಾಗಿ ನನಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಈ ಭರಾಟೆ, ಅವುಗಳ ಅಲ್ಪಾಯಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಸಂಬಂಧ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ತಬ್ಬಿಬ್ಬೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಾನಗರದ

ಅತಿ ಶ್ರೀಮಂತ mall ಒಂದರ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ 'ಕಾಕಾ' ಅಂಗಡಿಯಲ್ಲಿ ನಾನಿದ್ದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಈ mall ನನಗೆ ವಿಚಿತ್ರವಾದ, ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಪಾರ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಈ ಕೃತಿಗಳು ಬಹುಪಾಲು ವಸಾಹತುವಾಗಿದ್ದ ಇಂಡಿಯಾದ ಬಗ್ಗೆ, ಇಲ್ಲಿಯ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ, ಅಂಚಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಬಗಗೆ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ, ಇಲ್ಲಿಯ ಬಂಡಾಯಗಾರ ರೈತರ ಬಗ್ಗೆ, ಜಾತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇವೆ. ಅಂದರೆ ನನ್ನದು ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅನುಭವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು ಬಹುಪಾಲು ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಅಥವಾ ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗಿರುವ ಅಥವಾ ವರ್ಷದ ಅನೇಕ ತಿಂಗಳುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕಳೆಯುವ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿಯ ವಿದ್ವತ್‌ವರ್ಗಕ್ಕಾಗಿ ಬರೆಯುವ 'ಅನಿವಾಸಿ' ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ಹಾಗೂ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ cosmopolitinise ಆಗಿರುವ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕೂಡ ಇದೇ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅವರು ಸೇರಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗ, ವರ್ಚಸ್ಸು ಇವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಮಾತಲ್ಲ. ವಿಶ್ವದ ಹಲವಾರು ಬಹುದೂರದ ಜ್ಞಾನ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ, ಬರೆಯುವ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ವಿದ್ವತ್ ವಲಯವು ಅದೆಷ್ಟು ಸಮಾನರೂಪವಾಗಿದೆ (homogeneous) ಎನ್ನುವ ಆಶ್ಚರ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ ಮೂಲತಃ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ನಡೆಸುವ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಈ ಭಿನ್ನತೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಇಂಡಿಯಾದ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿಶ್ವದ (ಅದರಲ್ಲೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಥಮ ಜಗತ್ತಿನ) ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬೆರೆಯುವ ಅವಕಾಶ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅನ್ಯೋನ್ಯತೆಯು ನನಗೆ ಅತ್ಯಂತ asymmetrical ಆಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಬೆರಗಿನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಆತಂಕ ಹಾಗೂ ಬೆರಗುಗಳನ್ನು ನಾನು ಎಚ್ಚರವಾಗಿ ಕಾಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತೇನೆ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ನೆಲೆಯನ್ನು fact ಮತ್ತು interpretation ಅಂದರೆ ವಸ್ತುಸಂಗತಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ದ್ವಂದ್ವ ಪದಗಳಿಂದ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ವಸ್ತುಸಂಗತಿಗಳು ನನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆಯಾದರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಪಶ್ಚಿಮ ಮೂಲದ್ದಾಗಿವೆ ಅಥವಾ ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಅವುಗಳ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದಿವೆ. ಇದು ಯಾಕೆ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವಾಗಬೇಕಿದೆ ಎಂದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ದ್ವಂದ್ವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಇದು ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮವು ಪೂರ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಂಕಥನವಾದ (ಅಥವಾ ಸಂಕಥನಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ) ಪೌರ್ವಾತ್ಯವಾದವು ಇಂಥದೇ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿವರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮವು ಪೂರ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ವಿವರಣೆಯು ಪೂರ್ವದ ವಿವರಣೆಯೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸ್ವವಿವರಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಪಶ್ಚಿಮವು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ, ತನ್ನದೇ ಆದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಹಾಗೂ ನೋಟಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕ ಪೂರ್ವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ನೀಡಿತು. ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಿತು.[1] ನಿಜವೇನೆಂದರೆ ಪೂರ್ವದ ಬಗೆಗಿನ ಪಶ್ಚಿಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಅಧಿಕಾರದ (power) ಸಾಧನ ಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದವು. ಅಂದರೆ ಪೌರ್ವಾತ್ಯವಾದದ ಮೂಲ ದಲ್ಲಿಯೇ ವಸ್ತು ಸಂಗತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮಧ್ಯದ ಬಿರುಕಿದೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಈ ಬಿರುಕನ್ನು ತುಂಬುವ ವ್ಯರ್ಥ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಈ ಬಿರುಕನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಷದವಾಗಿ, ಖಚಿತವಾಗಿ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಮುಖವಾಡಗಳನ್ನು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಕಿತ್ತೆಸೆದು ಪೌರ್ವಾತ್ಯವಾದವು ಹಾಗೂ ಇತರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನಗಳು ಮೂಲತಃ ಪಶ್ಚಿಮದ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಲಂಬಿಸುವ ಬದಲಾಗಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ತಲುಪಿದ ಒಮ್ಮತದ ವೈಚಾರಿಕ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು.

1. ನಾವು ಪಶ್ಚಿಮವನ್ನು ಚರಿತ್ರೀಕರಣಗೊಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ (historicise) ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದೇನೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ–ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ವೈಚಾರಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. 17ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಶುರುವಾದ ಜ್ಞಾನ ಪರ್ವ, ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ

ಚಿಂತನೆ, ನಾಗರೀಕತೆಯ ಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿಯ ನಂಬಿಕೆ, 'reason'ನಲ್ಲಿ rationalityಯಲ್ಲಿ ಬೆಳಸಿಕೊಂಡ ಅಪಾರವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಆಧುನಿಕತೆಯೆಂಬ ಸಂಕಥನ ಇವುಗಳು ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಬೆಂಬಲಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಈ ವೈಚಾರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ಹೊಂದಿರದ ತನ್ನ ಅನ್ಯವೊಂದನ್ನು (other) ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು. ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತಾನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಅದು ತನ್ನ 'ಅನ್ಯ'ವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಇದೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಯಿಂದಾಗಿ ಈ 'ಅನ್ಯವನ್ನು' ಪಶ್ಚಿಮೇತರ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪೂರ್ವದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಪರಾವಲಂಬನೆಯಿಂದಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಂಕಥನದ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಂದಾಗಿ ವಸಾಹತು ಸಮಾಜಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿಸಿಕೊಂಡವು. ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಧೀಮಂತ ವರ್ಗಗಳು ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದವು. ಈ ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣಾ ಚಳುವಳಿಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ಜ್ಞಾನದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆಯೇ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡವು. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಷಾಹಿ ಯುಗದಲ್ಲಿಯೇ ಆರಂಭಗೊಂಡ ವಸಾಹತು ವಿರೋಧಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಈ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದವು. (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗಾಂಧಿಯವರ ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್‌ದ ಚಿಂತನೆಗಳು). ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ನಂತರ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ ತಲುಪಿದ ತೀರ್ಮಾನವೆಂದರೆ ನಾವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನಗಳು ಹಾಗು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಲ್ಲವೆಂದೂ ಹಾಗೂ ಅವು ಕೇವಲ ಯುರೋಪಿನ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ದೀಪೇಶ್ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯವರು 'Provincialising Europe' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ[2]. ಹಾಗೆಯೇ ಇತರ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಕಾರ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುವುದೆಂದರೆ ಪಶ್ಚಿಮವು ತಾನು ಕಲಿತಿದ್ದದ್ದನ್ನು ಮರೆಯಬೇಕು (unlearning) ಎಂದು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚಿಂತನೆಯು ವಸ್ತುಸಂಗತಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಮಧ್ಯದ ಬಿರಕನ್ನು ಮೂಲಸತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಟು ದೀರ್ಘ ಪಯಣದ ನಂತರ ಇಂಥ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ತಲುಪಿದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಕಾರ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಂಡ ಪಶ್ಚಿಮವು ಅದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಗತಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ (ಅಂದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ತನ್ನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಘಟ್ಟದ ಬಗ್ಗೆ) ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ (ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೂ ಇದೆ). ಅಂದರೆ ಈಗಲೂ ಕೂಡ ಪಶ್ಚಿಮದ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಪಶ್ಚಿಮವೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಷ್ಟೇ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ (ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ) ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಪಶ್ಚಿಮವೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಅಂದಿನ ವಸಾಹತುಗಳು ಇಂದಿನ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿದ್ದಾವೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಈಗಲೂ ಪಶ್ಚಿಮವೇ ಈ ಚಿಂತನೆಯ ಕೇಂದ್ರ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಪಶ್ಚಿಮವು ಈ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಒಂದು ಘಟ್ಟದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರಿವು ಪಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ unlearn ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಹೊಸ ಅವತಾರವಾದ ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿನ ಯುರೋಪೀಕರಣದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದೆ. ಹಿಂದಿನಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ತನಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಕೇಂದ್ರಗಳ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತಕರು ತಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಹಿಂದಿನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ಬರೆಯುವ ಇವರು ಇಂದಿನ ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ವಿದ್ವಾಂಸನಿಗೆ ಢಾಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ಇವೆರಡು ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಾತತ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಉಗ್ರ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ನೋಮ್ ಚಾಮ್ಸ್ಕಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತಕರಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೇ Orientalism ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ (1978) ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕಗೊಳಿಸಿದ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈಯೀದ್ ತಾನು ನೆಲೆಸಿದ ಅಮೇರಿಕನ್

ರಾಷ್ಟ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ನೋಮ್ಸ್ಕಿ ತರಹದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಎಂದೂ ಮಾಡಲೇ ಇಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಅತಿಸಣ್ಣ ಉಪಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸುದೀರ್ಘ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಅಮೇರಿಕದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಮೇರಿಕವು ವಿಶ್ವದ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಿನಾಶಕಾರಿ ಆಕ್ರಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದೇ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ತೀವ್ರವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾದ ಚಿಂತಕರು ನವವಸಾಹತು ಶಾಹಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನವಾಗಿರುವುದು ಗಂಭೀರ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಇಂದು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಸ್ವರೂಪದ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ವೈಚಾರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದಾಗಿದೆ.

ಈ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆರೀಫ್ ಡರ್‌ಲಿಕ್ ಮತ್ತು ಎಜಾಜ್ ಅಹಮದ್ ಮುಂತಾದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರ ಪ್ರಕಾರ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಅನೇಕ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚಳುವಳಿಗಳ ಬಳುವಳಿಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದೆ.[3] ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಚನಗೊಳಿಸುವ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರಹವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯು ತನ್ನದೇ ಆತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಕೇವಲ elite ವರ್ಗಗಳ ರಾಜಕೀಯವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಆ ಚಳುವಳಿಯ ಲಾಂಛನದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳು, ವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಲಿಲ್ಲ.

ಅದೇ ರೀತಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಬೃಹತ್ ಕಥನವನ್ನು (mega narrative) ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲರಚನೆಗೆ ಅತಿಯಾದ ಮಹತ್ವ ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅದು ವರ್ಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಹೊರಗಿಟ್ಟಿತು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಸಾಮಾನ್ಯಜನರು' ಅಥವಾ sub-altern ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಿ ಭಾಗವಾಗಿರುವ sub-altern studies ಬಗ್ಗೆ 'Social Scientist' ಪತ್ರಿಕೆಯ ಎಡಪಂಥೀಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ವಿಷದವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ sub-altern ಅಧ್ಯಯನಗಳು ರಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಥನದ (historiography) ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎನ್ನುವುದು. Elite ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅಥವಾ sub-altern ಸಮುದಾಯಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಚರಿತ್ರೆಯ ದೊಡ್ಡ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೇ ಸರಿ ಸಬ್‌ಆಲ್ಟರ್ನ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಘಟನೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿತವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದರ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಸಬ್ ಆಲ್ಟರ್ನ್ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅವ್ಯಕ್ತ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಜೀವಂತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಥನವನ್ನು ಅವು ರೂಪಿಸಿದವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅನುಮಾನದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಬ್ ಆಲ್ಟರ್ನ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಗುಂಪಿನ ಸದಸ್ಯರಾಗಿದ್ದ ಸುಮಿತ್ ಸರ್ಕಾರ್ ಅವರು 'The Decline of Sub-altern Studies' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ.[4] ಅಂದರೆ sub-altern ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ತನ್ನ ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಥಳೀಯ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಅತಿಯಾದ ಮಹತ್ವದಿಂದಾಗಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಖರತೆಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವು. ನನಗೆ ಕಾಣುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಂಥ ಬೃಹತ್ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಗಳು ಬೃಹತ್ ಕಥನಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕ್ರಾಂತಿಯ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳುವ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷಗಳು ಕೂಡ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಸಬ್ ಆಲ್ಟರ್ನ್ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಲಾಗದು. ಈಗ ನಾವು ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಜಾಗತೀಕರಣವು ಕೂಡ ಅಂತರ್‌ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬಂಡವಾಳದ ಬೃಹತ್ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಬೃಹತ್ ಕಥನವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದಾಗಲೀ, ವಿವರಿಸುವುದಾಗಲೀ ಕೇವಲ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಈ ದುರ್ಬಲತೆಗೆ ಒಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಅದು ರಾಚನಿಕೋತ್ತರ (Post-structeralist) ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ (post-modernist) ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸಖ್ಯವೇ

ಆಗಿದೆ. ಇದು ಸಖ್ಯದ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇಡಿಯಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈಯೀದ್ ತನ್ನ ಮೇರು ಕೃತಿಯಾದ Orientalismನ ಮೂಲ ಆಧಾರವಾಗಿ ಫ್ರೆಂಚ್ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತಕ Michel Foucault (ಮಿಶಲ್ ಫೂಕೋ) ನ ಜ್ಞಾನ–ಅಧಿಕಾರಗಳ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸೈಯೀದ್‌ನ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಂದುಕಡೆಗೆ ಶಕ್ತಿ ಲಭಿಸಿದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ವೈಚಾರಿಕ ವೈರುಧ್ಯವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು. ಪೌರ್ವಾತ್ಯವಾದವು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ; ಅದು ಅಧಿಕಾರದ ಸಾಧನ ಹಾಗೂ ಶಸ್ತ್ರವೆಂದು ಅವನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಫೂಕೋನು ಅಧಿಕಾರದ (power) ಬಗ್ಗೆ ನಡೆಸಿದ ಚಿಂತನೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ. ಇದು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಒಳನೋಟವಾಯಿತು. ಒಂದು ಪ್ರಬಲವಾದ paradigm ಅನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಫೂಕೋ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲಗಳಲ್ಲಲ್ಲ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುವ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಲ್ಲೆಡೆಗೆ ಅಗೋಚರ ವಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದರ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಯಾವುದು ಮುಕ್ತವಾಗಿರಲಾರದು. ಅದರ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೂ ಕೂಡ! ಬಹುಪಾಲು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ Orientalism ಕೃತಿಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಾತೀತವಾದ ಹಾಗೂ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಬಂದ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ಸೈಯೀದ್ ವಿವರಿಸಲು ಅಶಕ್ತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯು ಅಗೋಚರವೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ; ಕೇಂದ್ರ ರಹಿತವೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಫೂಕೋ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸೈಯೀದ್‌ನ ನಂತರದ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತಕರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಬಂದ ವಿರೋಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹೋಮಿ ಭಾಭಾ Mimicry, hybridity ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾಯಿತು.[5]

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವದ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಣಯವೆಂದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಆ ಸಂಕಥನಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಭೌತಿಕ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸತೊಡಗಿತು. ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು discourse analysis ಅಥವಾ ಸಂಕಥನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವುದರ ಅರ್ಥವೆಂದರೆ ಅದು ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಭೌತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ಕೇವಲ ಸಂಕಥನಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೊಡಗಿತು ಎನ್ನುವುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ನವಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಆಚಾರ್ಯಪುರುಷನಾದ ಆ್ಯಂಟೋನಿಯೋ ಗ್ರಾಮ್‌ಶಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾದ ಯಜಮಾನ್ಯ (hegemony), ಸಬ್–ಆಲ್ಟರ್ನ್ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅದು ಬಹಳವಾಗಿ ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಗ್ರಾಮ್‌ಶಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಅಚ್ಚ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ ಅದನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ.[6] ಇದರ ಅಂತಿಮ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವಾದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರಭಾವಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಹೊರತಾಗಿ ಇನ್ನಾವ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಭ್ರಮೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತೆ. ಅಪಾರವೂ, ಅಮಾನವೀಯವೂ ಆದ ಶೋಷಣೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅದಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಅವುಗಳ ಓದಿನಿಂದ ನೆನಪಿಗೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಬದಲಾಗಿ ಸಂಕಥನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗಿದ್ದಕ್ಕೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಇಂದಿನ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಫ್ರೆಡ್‌ರಿಕ್ ಜೇಮ್ಸ್‌ನ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಇತ್ತೀಚಿನ ಸ್ವರೂಪದ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರತಿಫಲನವಾಗಿದ್ದು, ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಅದರ ಪ್ರಭಾವದ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿದೆ.[7] ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ತನ್ನನ್ನು anti-foundationalist ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದಿಂದೀಚೆಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಯ ಹಾಗೂ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಾಧಾರಗಳಾಗಿದ್ದ ಅನೇಕ ತಳಪಾಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೇ ಅದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ self (ಸ್ವ), ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯ, ಕ್ರಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಯಾವ ವಾಸ್ತವಗಳೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಕೇವಲ ಖಾಲಿ ಸಂಕೇತಗಳ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ನಂಬಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ

ರಾಜಕೀಯ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಂತಿಮ ತರ್ಕವುಳ್ಳ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಂಥ ಅತ್ಯಂತ ಮೂರ್ತವೂ, ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವೂ ಆದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಬಗೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವೀರ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದು ದುರಂತವಾಗಿದೆ.

ನಾನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕೊಟ್ಟ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನ್ಯೂನತೆಯಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಏಕರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಾನು ವಿವರಿಸಿದ ಬಗೆಯದು ಮಾತ್ರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅದು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವೆಂದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಹಲವು ರೂಪಗಳಿವೆ. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ಶಾಖೆಗಳನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಒಂದು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಚಿಂತನೆ. Frant Fanon ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿಯವರ ಚಿಂತನೆ ಈ ಬಗೆಯದು. ಹಾಗೆಯೆ Ngugi ಯ ಚಿಂತನೆ ಕೂಡ.[8] ಆದರೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಖೆಯೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಸಂಕಥನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ತನ್ನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಅ-ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿರ್ವಾತದಲ್ಲಿ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ವಿಮುಖವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೋರಾಟಗಳಿಂದ ದೂರವಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವ ನವ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ಅದು ನೇರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಮನೆಯಾದ ಅಮೇರಿಕಾವನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವ ಅಪಾಯವೆಂದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಈ ಮಾದರಿಯೇ ನಮ್ಮ ವಿದ್ವತ್ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿಯಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಗುರುತು ಅಥವಾ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಬಗ್ಗೆ (identity) ವಿಶೇಷವಾದ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿತ್ತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಮೂಲಕ ಎರಡು ನಾಗರೀಕತೆಗಳ / ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮಧ್ಯ ಸಂಪರ್ಕ ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಉಂಟಾದಾಗ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಗುರುತಿನ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಆತಂಕಗಳು ಉಂಟಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡ ಗುರುತಿನ ಬಗೆಗಿನ ಆತಂಕಗಳಲ್ಲಿಯೇ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಗುರುತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಂದರೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ ಈ ಆತಂಕಗಳೂ ತೀವ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಹೊಸ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಆದ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆ/ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು (subjectivity) ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ತೆರೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಅಸಮಾನತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವುದರಿಂದ ವಸಾಹತುವಿನ ಯಾವ ಪ್ರಜೆಯೂ ಈ ಮೂಲ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ತನ್ನ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ತನ್ನ ಪ್ರಜೆಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸದಾ ಹದ್ದುಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತದೆ. ಫೂಕೋ ಬಳಸುವ ಅರ್ಥವಿನ್ಯಾಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾದ 'disciplining'ನ ಮೂಲಕ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ತನ್ನ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾ ಅವರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ನಿಗಾ ಇಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಮೂಲತಃ ಜೆರೆಮಿ ಬೆಂಥಮ್‌ನಿಂದ (Jeremy Bentham) ಪಡೆದುಕೊಂಡ ರೂಪಕವೊಂದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೂಪಕವೆಂದರೆ panopticon ಎನ್ನುವುದಾಗಿದೆ. ವರ್ತುಲಾಕಾರವಾದ ಜೈಲೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಅಲ್ಲಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಕೊಠಡಿಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಿಗಾ ಇಡಲು ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಕಾವಲು ಬುರುಜನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಈ ರೂಪಕವು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವಲು ಬುರುಜಿನ "ದಿವ್ಯದೃಷ್ಟಿ"ಯ ನಿಗಾದಿಂದ ಯಾವುದೂ ಹೊರತಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಸುಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ನಿಖರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಾದ ರೂಪಕವಾಗಿದೆ. ಅದರ ನಿರಂತರವಾದ ನಿಗಾ ಹಾಗೂ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಜೆಯು ತನ್ನ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನಿಗಾ ಹಾಗೂ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಅರಿವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ತನಗೆ ಲಭ್ಯವಾದ ಆಯ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆತನಿಗೆ ಉತ್ಸಾಹವಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ದೇಸೀ ಸಮಾಜದ

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕವಾದ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಅಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ತನ್ನನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆತನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅವನಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಆಧುನಿಕತೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಪಶ್ಚಿಮದ ಕೊಡುಗೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಮೂಲಕ ಅದು ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತು ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯೂ ಕೂಡ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದಾದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿದ್ದ ಸಂಕಥನವಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ 17ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ತಾನು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಯುಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದೇನೆಂದು ಸ್ವ-ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಪಶ್ಚಿಮವು ಈ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದಾಗಿಯೇ ತಾನು ನಾಗರೀಕತೆಗಳ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಡೆಗಿನ ಚಲನದಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದೇನೆಂದು ನಂಬಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಭಾರತದಂಥ ನಾಗರೀಕತೆಗಳಿಗೆ ಈ ಆಧುನೀಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವುದು ತನ್ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪಾತ್ರ ಅಥವಾ ದೈವವೆಂದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಸಮರ್ಥನೆಯೂ ಆಗಿ ಬಿಟ್ಟಿತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಗಳಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಯೂರೋಪಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಆಧುನಿಕತೆಯಾಗಿರದೇ ಸೀಮಿತವಾದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕತೆಯಾಗಿತ್ತು. (colonial modernity) ಹೋಮಿ ಭಾಭಾ ಅವರ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ, ಅದು ಮಿಶ್ರ ಅಥವಾ ಸಂಕರ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿತ್ತು. (hybrid) ಆದ್ದರಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಜೆಯು ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸಮಾನತೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ಅಗಾಧವಾದ ಕೊರಕಲುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದವು. ಹಲವಾರು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಘಟನೆಗೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾದ ಫ್ರಾಂಜ್ ಫ್ಯಾನನ್ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮನೋವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಗುರುತು ಅಥವಾ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾದ ಬಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ. ಈ ಗುರುತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವೂ ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಒಂದು ಮುಂಚೂಣಿವರ್ಗವೇ ಆಧುನೀಕರಣಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮತ್ತು ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಬಂಗಾಳದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ 'ಭದ್ರಲೋಕ' (ಧೀಮಂತ, ಶಿಕ್ಷಿತ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ) ದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೆನ್ರಿ ದರೋಜಿಯೋನಂಥ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಿಕ್ಷಕ, ಕವಿ 'ಭದ್ರಲೋಕ' ಯುವಕರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣದ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಲು ಹೊರಟ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಕಟ್ಟಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಈ ಎರಡು ಅತಿಗಳ ಮಧ್ಯ ಬಂಗಾಳದ ಅನೇಕ ಧೀಮಂತರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುಧಾರಣಾ ಚಳುವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ರಾಜಾರಾಮ್ ಮೋಹನ್ ರಾಯ್ ಅವರು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಹಾಗೂ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಹವಾಲುಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದರು. Intimate Enemy ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಶೀಸ್ ನಂದಿ ಹೇಳುವಂತೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ತೀವ್ರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬಂದವು.[9] (ಅಂದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣ, ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಮರಳುವುದು, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಸುಧಾರಣೆ ಮಾಡುವುದು). ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿರುವ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಮಾದರಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನವು (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪೌರ್ವಾತ್ಯವಾದವು) ಭಾರತೀಯ ಪುರುಷರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲ, ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಪುಕ್ಕಲು ಹಾಗೂ ವೀರ್ಯದ ಗುಣವೇ ಇಲ್ಲದ, ಕ್ಲೈಬ್ಯತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ 'ಹೆಣ್ಣಿಗ' ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿತ್ತು. (ಇಂಥ ಒಂದು stereotype ಅಥವಾ ಪಡಿಯಚ್ಚು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೌಕರಿ ಮಾಡುವ ಬಂಗಾಲಿ ಬಾಬುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗಿತ್ತು). ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆದರ್ಶ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆಂದರೆ ಸಧೃಡವಾದ, ದೈಹಿಕವಾದ ಸಶಕ್ತವಾದ ಮತ್ತು ವೀರ್ಯವತ್ತಾದ ಪುರುಷ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ. (ಇದನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಗಾರರಾಗುವ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಗಂಡಸರಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು). ಆ ಕಾಲದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್‌ನಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದ ಪುರುಷನ ಕಲ್ಪನೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದಾಗಿ ಅತಿಪೌರುಷತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. (hyper masculinity) ಏಕೆಂದರೆ

ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಭಾವದ ಭಾರತೀಯ ಪುರುಷರನ್ನು 'ಆಳುವ' ಕರ್ತವ್ಯವು ಈ ಆಡಳಿತಗಾರರಿಗಿತ್ತು. ಇಂಥ ಪಡಿಯಚ್ಚನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ ಗಾಂಧಿ ಸ್ತ್ರೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. (ಗಾಂಧಿ ಹಾಗೂ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಈ ಲೇಖನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಗಾಂಧಿಯವರ ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸ್ತ್ರೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಹಾಗೂ ಉಪವಾಸದ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಾಯಿ ಹಾಗೂ ಪತ್ನಿಯಿಂದ ಕಲಿತದ್ದನ್ನು ಇದರ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ). ಗಾಂಧಿಯವರ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ವಿವೇಕಾನಂದರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪುರುಷ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ಆಧುನಿಕ ಹಿಂದೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸದೃಢ, ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಹಾಗೂ ವೀರ್ಯವತ್ತಾಗಿರುವಂತೆ ರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ನಂದಿಯವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಾಗ ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ವಿರೋಧಾಭಾಸದ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಬಲಪಂಥೀಯ ಹಿಂದೂ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಕೂಡ ಅತಿ ಪೌರುಷದ ಹಿಂದೂ ಪುರುಷ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದವು. ಈಗಲೂ ಕೂಡ ವಿವೇಕಾನಂದರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ಮಗ್ಗುಲನ್ನು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅವರನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನಾಗಿ (cultural icon) ಅವು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಗುರುತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಕಂಡಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಗಾರರು, ಪೌರಸ್ತ್ಯವಾದಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಾಗೂ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಶನರಿಗಳು ಸೇರಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ವೈದಿಕ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದವು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತಕರ ಒಮ್ಮತದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ 'ಹಿಂದು ಧರ್ಮ' ಎನ್ನುವ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದದ್ದು; ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದ್ದ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಅದನ್ನೇ ಹಿಂದೂ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ/ ಧರ್ಮವನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಏಕರೂಪಿಯಾದ ಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಥಿಯಾಲಜಿ ಹಾಗೂ ಮಿಶನರಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಎಂದು ಎಸ್.ಎನ್. ಬಾಲಗಂಗಾಧರ, ನಿಕೋಲಾಸ್ ಡರ್ಕ್ಸ್, ರಿಚರ್ಡ್ ಕಿಂಗ್ ಮುಂತಾದವರು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ.[10] ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಗಾರ–ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ದೇಸಿ ಮಾಹಿತಿಗಾರರು (native informers) ಹಾಗೂ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಅಧಿಕೃತ ವಕ್ತಾರರು ಆಗಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಲು ಕಾರಣವೆಂದು ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಹಿಂದು ಧರ್ಮ/ ಪರಂಪರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ದೊರೆತ ಮುಂಚೂಣಿ ಸ್ಥಾನದಿಂದಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವು ಅಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿತು ಎಂದು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದರೆ ಇಂಥ ಒಂದು 'ಆವಿಷ್ಕೃತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು' (invented tradition) ವಸಾಹತು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ವರ್ಗವು ಅನುಮೋದಿಸಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ/ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಅಧಿಕೃತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವೆಂದು ಬಿಂಬಿತವಾಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರವಾದಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಆಂದೋಲನದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಕೂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿತ್ತು. ಪಾರ್ಥಾ ಚಟರ್ಜಿ ಮತ್ತು ಇತರರು ವಾದಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ ಈ ಆಂದೋಲನದ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಮೂಲಕ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದ ಎರವಲು ವೈಚಾರಿಕತೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ–ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರವೆನ್ನುವ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಪ್ರಭಾವಿಯೂ ಬಲಶಾಲಿಯೂ ಆಗಿದ್ದುದು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'; ಅಂದರೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹೊರಗಿನ ಆವರಣ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಬಂದ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರಭುತ್ವದ್ದು (nation state) ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಹೂರಣ ಮಾತ್ರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯದಾಗಿತ್ತು. ಇನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಗತಕಾಲವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ, ಒಂದೊಮ್ಮೆ ನಿರ್ಮಲವೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿ ನಂತರ "ಪರಕೀಯ ಆಕ್ರಮಣಗಳಿಂದ" ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಆರ್ಷ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಮಾದರಿಯದ್ದಾಗಿತ್ತು. ತನ್ನ ಈ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಪೌರ್ವಾತ್ಯವಾದಿಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಹಿಂದೂ/ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಬಹುಮುಖಿ ಬಹುಭಾಷಿಕ, ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣ, ಪರಂಪರೆಗಳ ಬದಲಾಗಿ ವೈದಿಕ

ಪರಂಪರೆಯೊಂದು ಭಾರತೀಯವೆಂದು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನಾಹುತಗಳ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವೇ ತಮ್ಮೆದುರಿಗಿದೆ. ಇರಲಿ. ನನ್ನ ವಿವರಣೆಗೆ ಮರಳುವುದಾದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಭಾರತೀಯ' ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಅಸ್ಮಿತೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟವು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದು ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು.

ಇದಕ್ಕೇ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ (social formations) ವಿವಾದಾತ್ಮಕವಾದ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆ. ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನಾವಶ್ಯಕವಾದ ತರ್ಕದ 'ಹೋರಟೆ'ಗಳಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ಶಕ್ತಿಯು ವ್ಯಯವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಬಹು ಪೂರ್ವದ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅನ್ಯದೇಶೀಯರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಬೆರಗು, ಆಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ರಚನೆಯೆಂದರೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಇದು ಪಶ್ಚಿಮದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಪಶ್ಚಿಮೇತರ ಸಮಾಜ/ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಬಂದವರಿಗೆ ಕೂಡಾ ಆದ ಅನುಭವವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇಬ್ನ ಬತೂತಾ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಶನರಿಗಳು ಅಥವಾ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತಗಾರರಿಗೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡಿತು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದು ಅನೇಕ ತಪ್ಪು ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಬರೆದ ನಿಕೋಲಾಸ್ ಡರ್ಕ್ಸ್ ಅವರ Castes of Mind (2001) ಕೃತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಜಾತಿಯನ್ನು ಅದರ ಆಧುನಿಕ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಬಳಸಿದ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ಮೂಲಕವೇ. ಅದರಲ್ಲೂ ಆ ಕಾಲದ ಮಿಶನರಿಗಳು ಮತ್ತು ಆಡಳಿತಗಾರ–ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ಐರೋಪ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ನೋಟಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕ ನೀಡಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೇ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿದ್ದು, ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುತ್ತಲೇ ಇದ್ದ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದಾಗಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ, ಬದಲಾವಣೆಯೇ ಇಲ್ಲದೆ ನಿಶ್ಚಲವಾಗಿದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದಾಗಿ ವಿವರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಹೀಗಾಗಿ "ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆ" ಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಾಗಬಹುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮಾದರಿಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಂದರೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದವರು ಕೂಡ ಇದೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು ಎಂದು ಡರ್ಕ್ಸ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಹೇಗೆ 'ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ'ವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಉತ್ಪನ್ನವೋ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಹಾಗೆಯೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವಂಥದು. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಈಗಿರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಕೂಡ ತನ್ನ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗಿದೆ.

ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಅತ್ಯಂತ ವಿವಾದಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶವು ಇದಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ (general) ಅಂಶಗಳಿವೆ.

ಅ) ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ತನ್ನ ಮೂಲ ರಾಜಕೀಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ದೂರವಾಗುತ್ತ ಬಂದ ಹಾಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂಕಥನಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಯು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಂಕಥನವಾಗಿ ನೋಡಿದೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಶಯವೂ ನಿರಾಧಾರವಲ್ಲ. ಬಹುಶಃ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತು ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಈ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಬರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರ ಸಮರ್ಥನೆಗಾಗಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅನುಭವಜನ್ಯ ವಿವರಗಳನ್ನು (empirical facts) ಅಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡಲಾಯಿತು. ಇವುಗಳಿಗಿಂತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಆಂತರಿಕ ಸುಸಂಬದ್ಧತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಯಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಮಿಶನರಿಗಳು ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಅಂದರೆ textualist ವಿಧಾನವನ್ನು

ಬಳಸಿದರೆಂದು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತಕರು ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಶಾಸ್ತ್ರ, ಧರ್ಮಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡರು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದು ವಾದಿಸುವಾಗ ಇದೇ ಚಿಂತಕರು ತಾವೂ ಮಿಶನರಿ ಬರಹಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಹೇಗೆ ನೋಡಿತು ಎನ್ನುವುದೇ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆ) ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಇತರ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಚರ್ಚೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಗಮನದಿಂದ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳ, ಸಮಾಜಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯು ತನ್ನ ಪ್ರದೇಶದಿಂದಲೇ ಆರಂಭವಾಯಿತು ಎಂದು ನಂಬುತ್ತದೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ ಕೂಡ ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನಾಸಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವಲಯದಿಂದಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೂರ್ವ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಉಪಯುಕ್ತ ಇತಿಹಾಸದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು empirical ಎಂದು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಿಕೋಲಾಸ್ ಡರ್ಕ್ಸ್‌ರಂತೆ ಅನೇಕರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವವಲ್ಲವೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞೆ ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್ ಆಧಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಶ್ರಮಣ ಪರಂಪರೆಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದದ್ದು ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ತಮ್ಮ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಶೆಲ್ಡನ್ ಪೋಲಾಕ್ ಅವರು ಜೈನ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಟೀಕೆಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ವೈದಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಪ್ರಧಾನವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದ್ದವು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಈ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೇ ಅಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಯಿಂದಲೇ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದು ಎಂದು ವಿತಂಡ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಡರ್ಕ್ಸ್ ಹಾಗೆಂದು ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ಅವರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೂರ್ವದ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿವರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನಾಸಕ್ತ ರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅನಾಸಕ್ತಿ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೇ ವೈಧಾನಿಕ ದೋಷವೂ ಆಗಿದೆ. (methodological error).

ಇ) ಈ ಲೇಖನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ನಾನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ಅನಿವಾಸಿ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಾಗೂ ಅವರ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತಿರುವ ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಂಕಥನವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ; ಅಥವಾ ಅದರ ಆಧುನಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಕಲೆಹಾಕಿದ ಜಾತಿ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ethnographic ಎಂದು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ಬೆಳೆದುಬಂದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಜನಾಂಗೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದಾಗಿ ವಿಕೃತಗೊಂಡಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳಿಂದಾಗಿ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿದ್ದುದು ನಿಜವಾದರೂ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ತನ್ನನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯಿಂದ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿದ ಆಧುನಿಕತೆ ಯಿಂದಾಗಿ ಅನೇಕ ದಮನಿತ ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಮಾಡಿದ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಅದು ಗಮನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬಗ್ಗೆ ವಿವಿಧ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡವು. ಇವು ವಿದ್ವತ್ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಯೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ದಮನಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡನಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಸಂಕಥನಗಳು ಹಾಗೂ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆಯೆ ನನಗೆ ಆಕ್ಷೇಪವಿದೆ. ಬಹುದೊಡ್ಡ ಮನ್ವಂತರದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ನೂರಾರು ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಿಂದ, ಈಗಲೂ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ದಾಖಲೆಯಾಗದ ಚಳುವಳಿಗಳಿಂದ, ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮಾರ್ಪಾಡಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಇದನ್ನು ಅಮಾನ್ಯಮಾಡಿ ಕೇವಲ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಮೇಲೆ ಗಮನಕೊಡುವುದರಿಂದಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ರಾಜಕೀಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನವೇ ನಮಗೆ ಲಭ್ಯವಿರುವುದು. ಗಾಂಧಿ ಹಾಗೂ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬಗೆಗಿನ ವಿದ್ವತ್ ಚರ್ಚೆಗಳು textualist

ಆಗಿವೆ. ಅಂದರೆ ಅಂದಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ರಾಜಕೀಯ–ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬದಲಾಗಿ ಅವರ ಬರಹ–ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಇವು ನಡೆದಿವೆ. ಇಂದಿಗೂ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ರಾಜಕೀಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಗ್ರವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಇದೆಲ್ಲದಕ್ಕೂ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ದೂಷಿಸುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ವಸ್ತು–ಸಂಗತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ನಡುವಣ ಬಿರುಕನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ negotiate ಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ನನಗೆ ಆತಂಕವಿರುವುದು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂರ್ತವಾದ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಹಾಗೂ ಹಿರಿದಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾದ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗುತ್ತಿದೆಯೆನ್ನುವುದು. ಅದರಲ್ಲೂ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವ, ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಜನರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ (agency), ಇತಿಹಾಸದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಅಧಿಕೃತತೆ ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಮೂಲಭೂತ ವೈಚಾರಿಕ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೇ ಬುಡಸಮೇತ ಕಿತ್ತಿಹಾಕಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ವಿವರಿಸುವ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಚಿಂತನೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಶೋಧಕನೂ ಇಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ category ಗಳನ್ನು ಅದೆಷ್ಟು ಅತಿಯಾದ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಬಳಸುತ್ತಾರೆಂದರೆ ನನಗಂತೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ತುಂಬಾ ಪರಿಮಿತವಾದ ಓದಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನನಗನ್ನಿಸುವುದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು anti-foundationalist ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಅಮೂಲಾಗ್ರ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿವೆ. (epistomologyಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ). ಮೊದಲನೆಯದು ನಾವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ರೀತಿಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆ? ಅಂದರೆ, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳ ಆಚೆಗೆ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೇ? ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಪರ್ಕದ ಸನ್ನಿವೇಷದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ತನ್ನ ಸ್ವವಿವರಣೆಯಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಬರಲಾರದು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಅದು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವೂ ಅಲ್ಲ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಇಲ್ಲಾ ಸ್ವವಿವರಣೆ ಯಾಗುತ್ತದೆ; ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಅಧಿಕಾರದ ಸಾಧನವಾಗಿರಬೇಕು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಈ ಎರಡೂ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದೆ. ಪೌರ್ವಾತ್ಯವಾದವು ಪಶ್ಚಿಮವು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಪೂರ್ವದ ವಿವರಣೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸ್ವ–ವಿವರಣೆಯಾಗಿದೆಯೆನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಪಶ್ಚಿಮವು ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಸೋತಿತು. ಅಥವಾ ಇಡೀ ವಿಶ್ವದ ಯುರೋಪೀಕರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು Wilhelm Halbfassನಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದರು.[11] Husserlನಂಥ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಇದನ್ನು ಗಂಭೀರ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹೇಳಿಕೆಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಸಮರ್ಥನೆ ಹಾಗೂ ಸಾಧನವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ವಿವರಣೆಗಳು ಅದಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ? ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ (universal) ಅಂಶಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆ? ಅಥವಾ ಅವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬುವ ಯುಗವೊಂದರಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆಯೆ? ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಯಾವುದೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ categoryಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅತಿಯಾದ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಇದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಖೈರಾದ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಅನುಭವವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಆಚೆಗೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದವು (universalism) ತನ್ನ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ಈಗಿರುವ ಸವಾಲೆಂದರೆ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನೆಲೆಯ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಪಶ್ಚಿಮೇತರ ಎಲ್ಲಾ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆಯೆನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಲ್ಲ. ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈಯೀದ್‌ನ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿರೋಧ ಹಾಗೂ ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಕ್ರಿಯಾಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗೆ (agency) ಆಸ್ಪದವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತಕರು ಮುನ್ನಡೆಗೆ ತಂದ ವಾದವೆಂದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಮಗ್ರವೂ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯೂ ಆದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಕೂಡ ವಸಾಹತುವಿನ ಪ್ರಜೆಗಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡಲಾರದು. ಅವರು ಎಂದೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವರು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ವಿವಿಧ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿದ್ಯಮಾನದ ಹಿಂದೆ ಕೂಡ ಜ್ಞಾನಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದಿದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನವು ಅಧಿಕಾರದ, ನಿಯಂತ್ರಣದ ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾದ ಸಾಧನವಾಗಬಹುದಾದರೂ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಮಧ್ಯದ ಸಂಬಂಧವು ಬಿರುಕೇ ಇಲ್ಲದ ಬೆಸುಗೆಯ ಮಾದರಿಯದ್ದಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಿ ಚಿಂತಕನಾದ ಫೂಕೋವಿನ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವಲಯದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಿರಚನಗೊಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳಿಗೆ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲದ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮರಣದ ಗಂಟೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

(ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು–ಸಂ.)

Works Cited

1. Aijaz, Ahmad. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso, 1992. Print.
2. Ashcroft, Bill, and Hussein Kadhim, eds. *Edward Said and the Post-colonial*. Huntington, NY: Nova Science, 2001. Print.
3. Balagangadhara, S. N. *The Heathen in His Blindness ... ": Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005. Print.
4. Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994. Print.
5. Chakravarthy, Dipesh. *Provincialising Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 2000. Print.
6. Dirlik, Asif." Placing Edward Said: Space Time and the Travelling Theory. " *Edward Said and the Post Colonial.* Ed. Ashcroft, Bill, and Hussein Kadhim. Huntington, NY: Nova Science. 2001. Print.
7. Dirks, Nicholas B. *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Delhi: Permanent Black, 2002. Print.
8. Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. [Ringwood]: Penguin Book, 1967. Print.
9. Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International, 1971. Print.
10. Halbfass, Wilhelm. *Europe and India: An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York, 1988. Print.
11. Jameson, Fredric. *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke UP, 1991. Print.
12. King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'* London: Routledge, 1999. Print.
13. Nandy, Ashis. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi: Oxford, 1983. Print.
14. Ngu~gi~, Wa Thiong'o. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: J. Currey, 1986. Print.
15. Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage, 1979. Print.
16. Sarkar, Sumit. *Writing Social History*. New Delhi: Oxford UP, 1997. Print.

ಆಚರಣೆಯ ನಿರರ್ಥಕತೆ
(The Meaninglessness of Ritual)*

• ಫ್ರಿಟ್ಸ್ ಸ್ಟಾಲ್*

ಸ್ವರ್ಗೇಪಿ ಪಿಪೀಲಿಕಾ ಸಂತಿ
"ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲೂ ಇರುವೆಗಳಿವೆ"
– ಸಂಸ್ಕೃತ ಸುಭಾಷಿತ

ಕೇರಳದ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಚಯನ ಎಂಬ ೩೦೦೦ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯದಾದ ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞವನ್ನು* ನಂಬೂದಿರಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದರು. ಹನ್ನೆರಡು ದಿನಗಳ ಕಾಲ ನಡೆದ ಈ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಚಿತ್ರೀಕರಿಸಿ, ಇದರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಲಾಯಿತು. ಅಂದಾಜು ಇಪ್ಪತ್ತು ಗಂಟೆಗಳ ಅವಧಿಯ ಚಿತ್ರೀಕರಣದ ದಾಖಲಾತಿಯಿಂದ ರಾಬರ್ಟ್ ಗಾರ್ಡ್‌ನರ್ ಹಾಗೂ ನಾನು ೪೫ ನಿಮಿಷಗಳ "ಆಲ್ಟರ್ ಆಫ್ ಫೈರ್" (ಅಗ್ನಿಕುಂಡ) ಎಂಬ ಚಿತ್ರವೊಂದನ್ನು ತಯಾರಿಸಿದೆವು. ಎರಡು ಚಿತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬತ್ತು ಗಂಟೆಗಳ ಕಾಲದ ದಾಖಲೀಕರಣದಿಂದ ಆಯ್ದ ಮಂತ್ರಪಠಣ ಹಾಗೂ ಸೂಕ್ತಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲು ಯೋಜಿಸಲಾಯಿತು. ಆಡಿಲೈಡ್ ಡೆ ಮೆನಿಲ್ ಅವರು ಕ್ರಿಯಾವಿಧಿಗಳ ಛಾಯಾಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದಿದ್ದರು. ನಂಬೂದಿರಿ ಪುರೋಹಿತರ ಹಾಗೂ ಇತರ ವಿದ್ವಾಂಸರ ನೆರವಿನೊಂದಿಗೆ ಈ ಯಜ್ಞದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕಥನವನ್ನು ನಾನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಇದು "ಅಗ್ನಿ – ದಿ ವೇದಿಕ್ ರಿಚುವಲ್ ಆಫ್ ದಿ ಫೈರ್ ಆಲ್ಟರ್" ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿ ಎರಡು ಸಚಿತ್ರ

---

* ಮೂಲ ಪ್ರಕಟಣೆ ಮತ್ತು ಅನುಮತಿ ಕೃಪೆ: Staal, Frits. "The meaninglessness of ritual." *Numen* 26.1 (1979): 2-22. ISSN 0029-59731©Koninklijke BrillNV, Leiden, Netherlands

* ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ: ಡಾ. ಶ್ರೀಪಾದ ಭಟ್, ಸಹಾಯಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ, ಡಾ. ಡಿ. ವಿ. ಗುಂಡಪ್ಪ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು

* ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮೂಲದಲ್ಲಿ 'ritual' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಪದ 'ಆಚರಣೆ' ಹಾಗೂ 'ಯಜ್ಞ' ಎರಡೂ ಪದಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದೆಯೋ, ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ 'ಯಜ್ಞ' ಎನ್ನುವ ಅನುವಾದವನ್ನೂ, ಮತ್ತು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ 'ritual' ಪದವನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥ ಬರುವಂತೆ ಬಳಸಲಾಗಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ 'ಆಚರಣೆ' ಎನ್ನುವ ಅನುವಾದವನ್ನೂ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಲಿದೆ.

ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಕಾಳಜಿ ಇರುವುದು ಆಚರಣೆಯ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿವರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ. ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞಗಳು ಮನುಕುಲದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಚರಣೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆಚರಣೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಇದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಆಕರವನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಮೂಲ. ಅದರರ್ಥ ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞಗಳು ಯಾವುದೋ "ಮೂಲಭೂತ" ಆಚರಣೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞ ಆದಿಮವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಮೂಲ ಆಚರಣೆ ("ಉರ್ ರಿಚುವಲ್") ಕೂಡ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಸುಸಂಸ್ಕೃತವಾದ ಹಾಗೂ ದೀರ್ಘ ಕಾಲದ ಬೆಳವಣಿಯನ್ನು ಕಂಡ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದು ಮನುಕುಲದ ಎಲ್ಲ ಆಚರಣೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ದೀರ್ಘವಾದ, ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಹಾಗೂ (ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೈಪಿಡಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ) ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸಲಾದ ಆಚರಣೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಹ್ಯೂಬರ್ಟ್ ಮತ್ತು ಮಾಸ್ ಅವರು ೧೮೯೮ರಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಪ್ರಾಣಿವಧೆಯನ್ನು ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಮೂಲಮಾದರಿಗೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.[1] ಆದರೆ ಈ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಈಗಲೂ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದು ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞದ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ವಿಚಾರಗಳು ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಯಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ೧೯೭೫ರ ಯಜ್ಞದ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೈಪಿಡಿಗಳ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಯಜ್ಞಗಳ ಆಚರಣೆಗೆ ಮೀಸಲಾದ ವಿಸ್ತೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನಿಸಿದ, ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಎಂಟರಿಂದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನಗಳ ನಡುವೆ ರಚಿತವಾದ ಶ್ರೌತಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

1

ಯಜ್ಞಗಳ ಕುರಿತಂತೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಹಾಗೂ ದೋಷಪೂರಿತವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಬೇರೇನನ್ನೋ ಹೇಳುವ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು. ಆದರೆ, ಯಜ್ಞಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೇ ಅದರ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂಮಗ್ನವಾದ ಬಗೆ. ಅಂದರೆ, ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವವರು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಹಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ದೋಷರಹಿತವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಪವಿತ್ರವಾದ ಆವರಣದೊಳಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆ, ಮಂತ್ರೋಚ್ಚಾರಣೆ ಮತ್ತು ಸೂಕ್ತಗಳ ಸಮರ್ಪಕತೆಯೆಡೆ ಮಾತ್ರ ಗಮನ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿರುವ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದೇ ಅವರ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞಗಳ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥಗಳೂ ಸುಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಂಥ ಕಾರ್ಯಮಗ್ನತೆಯ ಮಾತ್ರಕ್ಕೇ, ಯಜ್ಞಗಳ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಇಂಥ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪುರೋಹಿತರನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗಲೂ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಕುರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಎಂದೂ ಉತ್ತರ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ, ಪೂರ್ವಿಕರು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ನಾವೂ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ; ಇದನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಅರ್ಹತೆ ನಮಗೆ ಇದೆ; ಇದರಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಳಿತಾಗುತ್ತದೆ; ಇದು ಒಳ್ಳೆಯದು; ಇದು ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯ; ಇದರಿಂದ ಅಮರತ್ವ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ; ಇದರಿಂದ ಅಮರತ್ವ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕಾನೇಕ ಉತ್ತರಗಳಿವೆ. ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞ ನಡೆಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆರ್ಥಿಕವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಲಾಭವುಳ್ಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡವರು ಗಮನಿಸದೇ ಇರಲಾರರು. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿ ನಾನು ಕೆಲವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಕೆಲವು ಹುಡುಗರಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸಹಜ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಮಂತ್ರಪಾಠ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿತ್ತು; ಅವರು ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಾಧಿಸುವ ವೇಳೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಮತ್ತೇನೂ ಮಾಡುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅಥವಾ ಉತ್ತೇಜನ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಇತರರು ಸ್ಪರ್ಧಾ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಉತ್ತೇಜಿತರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರೇಕೆ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ತೃಪ್ತಿದಾಯಕವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಲು ಬಹಳಷ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ನೀವೇಕೆ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೀರೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಕೇಳಿದರೆ ನಾನೂ ಉತ್ತರಿಸಲಾರೆ.

ಇಂಥ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಕೇಳಬೇಕು? ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಯಜ್ಞದ ಹಿಂದಿರುವ ಅರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ಉತ್ತರ ಸಿಗಬಹುದು. ಇಂಥ ಕೆಲವು

ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಹಾಗೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವಂಥ ಉತ್ತರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಯಜಮಾನ ಅಥವಾ ಯಜ್ಞದ ಪೋಷಕ "ತಾಯಿ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ, ಮರುಹುಟ್ಟು ಪಡೆಯಲು ಸಿದ್ಧವಾದ ಮಗುವಿನಂತೆ" ತನ್ನೆರಡೂ ಕೈಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿರಬೇಕು. ಅಗ್ನಿಕುಂಡ ಪಕ್ಷಿಯ ಆಕಾರದಲ್ಲಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅಗ್ನಿ ಮತ್ತು ಸೋಮನನ್ನು ಪಕ್ಷಿಯು ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ದಿಕ್ಕು ಅಶುಭವಾದ್ದರಿಂದ ಪುರೋಹಿತರು ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಳೆ ಬರಲೆಂಬ ಆಶಯದಿಂದ ಅಗ್ನಿಕುಂಡದ ಕೆಲ ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂಥ ಸರಳ ಉತ್ತರಗಳು ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಾತ್ರ ಸಿಗುತ್ತದೆ, ಅದೂ ಇಂಥವೇ ಸರಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಇಂಥ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಹಲವಾರು ಸಂಕೀರ್ಣ ನಿಯಮಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ತಮಗೇ ತೃಪ್ತಿದಾಯಕವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡವರು ನೀಡಲಾರರು. ಈ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿನಿಂದ ವೀಕ್ಷಿಸುವವರು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಂತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹರಿಯಬಿಡಬಹುದಷ್ಟೇ. ಆದರೆ, ಅದೂ ಯಾವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನೂ ಬಗೆಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವ ಜನ ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಏನೇನೂ ತಿಳಿಯದ ಹಿಂದೂಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವವರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕೇಳಿಬರುವ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉತ್ತರ ಎಂದರೆ, ಇದು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯಾದ್ದರಿಂದ ನಿಯಮಾನುಸಾರ ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು. "ಇವು ನಮ್ಮ ಆಚಾರಗಳು. ಇದನ್ನು ನೋಡಿ; ಕೇಳಿ!" ಎಂಬುದೇ ಅವರು ನೀಡುವ ಉತ್ತರದ ನಿಜ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವವರ ಪಾಲಿಗಂತೂ ಯಜ್ಞಗಳು ಎಂದರೆ, ನೃತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಇಸಡೋರಾ ಡಂಕನ್ ಅವರು "ನೃತ್ಯದ ಅರ್ಥವೇನೆಂದು ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ, ನರ್ತಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ.

ಅಂದಮೇಲೆ, ಯಜ್ಞ ಎಂದರೆ ಮೂಲತಃ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಸುವ್ಯಕ್ತವಾದ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗುವ ಚಟುವಟಿಕೆ ಇದು. ನೀವೇನು ಮಾಡುತ್ತೀರಿ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೇ ವಿನಾ ನೀವೇನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುತ್ತೀರಿ, ನಂಬುತ್ತೀರಿ ಅಥವಾ ಹೇಳುತ್ತೀರಿ ಎಂಬುದಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದು ಎಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೂಲ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ನಂಬಿಕಸ್ಥರು ಅಥವಾ ಶುದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕರನ್ನಲ್ಲ (ಅಂದರೆ ಆರ್ಥೊಡಾಕ್ಸ್ ಜನರನ್ನಲ್ಲ). ಬದಲಾಗಿ ಆಚಾರವಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರನ್ನು (ಅಂದರೆ, ಆರ್ಥೋಪ್ರಾಕ್ಸ್ ಜನಗಳನ್ನು). ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆರ್ಥೋ ಅಂದರೆ ಸರಿಯಾದ, ಸಿಂಧುವಾದ ಎಂದೂ, ಪ್ರಾಕ್ಸಿಸ್ ಎಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥ. ಈಚೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಭಾರತವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹೊರಟಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಲೇಖಕರಾದ ವಿ ಎಸ್ ನೈಪಾಲ್ ಮತ್ತು ಎನ್ ಸಿ ಚೌಧುರಿಯಂಥವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದೇ ಇರುವುದು ಆಚರಣೆಯ ಈ ಲಕ್ಷಣ.

2

ಯಜ್ಞಗಳ ಅರ್ಥ ಅಥವಾ ತತ್ತ್ವವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ; ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಆನೆಯನ್ನು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಕಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಕಲಾವಿದನೇ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಯಾರನ್ನೋ ಕೇಳುವ ಮುನ್ನ ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸ್ವತಃ ಏನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆ ಬಹಳ ಅಚ್ಚುಮೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇರಳವಾಗಿ ಸಾಮಗ್ರಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾದ ಚಿಂತನೆಗೂ ಮುನ್ನ ರೂಪಕದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಸುರಾಸುರರು ಹೋರಾಡಿ ಪರಸ್ಪರ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸಲೊಮ್ಮೆ ಹಾಗೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಪಠಣ ಮತ್ತು ಛಂದಸ್ಸುಗಳೊಂದಿಗೆ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಆರಂಭಿಕ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಉದ್ದೇಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗದಿದ್ದರೂ ಸುರಾಸುರರು ಯಜ್ಞಗಳ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಮಗ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ, ಆರೋಗ್ಯ, ಅಧಿಕಾರ, ಸಂತಾನ, ವಿಜಯ, ಸ್ವರ್ಗ, ಮತ್ತಿತರ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಯಿತು. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು

ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳ ಈ ಪಟ್ಟಿ ಆಧುನಿಕ ಮಾನವನ ಅಗತ್ಯಗಳ ಪಟ್ಟಿಗಿಂತ ಬಹಳ ಭಿನ್ನವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತಕರು ಹೇಳಿದಂತೆ ಖಂಡಿತ ಇದೇನೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಕ್ಕೇ ಮೀಸಲಾದುದಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಮತ್ತೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿಯಿತು. ಯಜ್ಞಗಳು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದಂತೆಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನಾವರ್ತನದ ಹುಟ್ಟು, ನಾಮಕರಣ, ಮದುವೆ, ಹಾಗೂ ಸಾವಿನಂಥ ಮನೆವಾರ್ತೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗೃಹ್ಯಕರ್ಮಗಳು ("rites de passage") ಹಾಗೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶ್ರೌತಕರ್ಮಗಳು ("rites solennels") ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಾಗೂ ರಾಚನಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶ್ರೌತಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮೂರು ಅಗ್ನಿಕುಂಡಗಳೂ ಅನೇಕ ಪುರೋಹಿತರೂ ಅಗತ್ಯವಾದರೆ, ಗೃಹ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಅಗ್ನಿಕುಂಡ, ಒಬ್ಬನೇ ಪುರೋಹಿತ ಸಾಕು. ಗೃಹ್ಯಕರ್ಮಗಳ ಅರ್ಥ ಸಾಕಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೆ, ಶ್ರೌತಕರ್ಮಗಳ ಅರ್ಥ ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲ. ಅಸಂಖ್ಯ ಶಾಖೆಗಳುಳ್ಳ ಶ್ರೌತಕರ್ಮಗಳು ಯಜ್ಞದ ಸಂರಚನೆ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಅವಿರತವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗೃಹ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಶ್ರೌತಕರ್ಮದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಗೃಹ್ಯಕರ್ಮಗಳು ವಾನ್ ಜಿನೆಪ್‌ರ *Rites de passage* (1909) ನಂಥ ವಿವರಣೆಗೂ ಒಗ್ಗುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವಿವರಣೆಗಳು ಶ್ರೌತಕರ್ಮಾಚರಣೆಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ, ಗೃಹ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಶ್ರೌತಕರ್ಮಗಳಿಗೂ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ, ಒಂದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗದ ವಿವರಣೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಮೇಲೆ, ಇಂತಹ ವಿವರಣೆಗಳು ಅನುಪಯುಕ್ತವೆಂದೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೇ ಪೂರ್ಣವಾಗಲು ಒಂದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷ ಹಿಡಿಯುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಯಜ್ಞಗಳೂ ಇವೆ. ಇದು ಕೆಲವು ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದವೇ ವಿನಃ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಚರಿಸಲು ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು (ವೈಯಾಕರಣಿ ಪತಂಜಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಅನಂತ ಬಳಕೆಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ) ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರಲ್ಲಿರುವ "ಮಿಥ್ಯೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆ" ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಹಿಲ್‌ಬ್ರಾಂಟ್ ಮಾಡಿದಂತೆ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಲಾಗದು.[5] ಯಜ್ಞಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತ ರೂಪಿಸಲು ಇವು ವಾಸ್ತವಿಕ ವ್ರತಾಚರಣೆಗಳಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಬಹಳಷ್ಟು ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿ ಈ ಎರಡೂ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ನಡುವಿನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವಂಥವು. 1975ರಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಲಾದ ಅಗ್ನಿಚಯನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಯಜ್ಞವಾಗಿದ್ದು, ಅದರ ಪಠ್ಯ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಕೆಲವು ವಿಸ್ತರಣೆಗಳು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವೆಂದು ಅನ್ನಿಸಿದರೂ ಅದು ಯಾವಾಗಲೂ "ನಿಜ"ವಾಗಿಯೂ ಮಾಡುವ ಯಜ್ಞವಾಗಿದ್ದಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ವೈದಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಶ್ರೌತಸೂತ್ರಗಳು ಯಜ್ಞಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಆಗಾಗ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗುವ ಸೂಕ್ತಿಯೊಂದು ಅದು ದ್ರವ್ಯ, ದೇವತಾ ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗ – ಈ ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತೀಬಾರಿ ಆಹುತಿ ನೀಡಿದಾಗಲೂ ಯಜಮಾನ ಅದರ ಫಲವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಧಾನ ಪುರೋಹಿತ ಯಜಮಾನನ ಪರವಾಗಿ ದೇವತೆಗೆ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಗ್ನಿಗೆ, ಆಹುತಿಯನ್ನು ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಯಜಮಾನ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

"ಅಗ್ನಯೇ ಇದಂ ನ ಮಮ" (ಇದು ಅಗ್ನಿಗಾಗಿ, ನನಗಲ್ಲ).

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸಾಂಗತ್ಯವೊಂದು ಕಾಣಿಸಲಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಎನಿಸಿದ ಮೀಮಾಂಸಾಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿನ ರೂಢಿಗತ ನಿದರ್ಶನ:

"ಸ್ವರ್ಗ ಬಯಸುವವರು ಅಗ್ನಿಷ್ಟೋಮ ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಆಹುತಿ ಕೊಡಬೇಕು" (ಅಗ್ನಿಷ್ಟೋಮೇನ ಸ್ವರ್ಗಕಾಮೋ ಯಜೇತ)

ಆದರೆ ಯಜಮಾನ ತ್ಯಾಗದ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ ಈ ಫಲವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಜ್ಞದ ಉದ್ದೇಶಿತ ಫಲ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತೊಂದು ಅಸಾಂಗತ್ಯದಿಂದ ಫಲಶ್ರುತಿಯ ಚಿತ್ರಣ ಇನ್ನೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳನ್ನು "ಕಡ್ಡಾಯ" (ನಿತ್ಯ) ಮತ್ತು "ಐಚ್ಛಿಕ" (ಕಾಮ್ಯ) ಎಂದು ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ಉಪವಿಂಗಡಣೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಮ್ಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಅಗ್ನಿಚಯನದಂತಲ್ಲದ ಅಗ್ನಿಷ್ಟೋಮ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ ಆಚರಿಸಲೇಬೇಕಾದ

ನಿತ್ಯ ಕರ್ಮಾಚರಣೆಯು ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಗ್ನಿಚಯನವು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಬಯಸುವವರಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ (ಇದು ಯಾರ ಕರ್ತವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ) ಐಚ್ಛಿಕವಾಗಿರುವ ಯಜ್ಞವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಇದೂ ವಿಧಿಸಲಾದ ಕರ್ತವ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಇದೂ ಐಚ್ಛಿಕವಲ್ಲ; ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಇದರಲ್ಲೂ ಫಲವನ್ನು ಪರಿತ್ಯಜಿಸುವುದರಿಂದ ಇದರಿಂದಲೂ ಯಾವುದೇ ಫಲ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಪಠ್ಯಗಳು ಇಂಥ ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಕೈಪಿಡಿಯಾದ ಮೀಮಾಂಸಾ ಸೂತ್ರ, ಕರ್ಮಾಚರಣೆಗಳು ಆನಂದ ನೀಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಋಜುವಿಮಲ ಎಂಬ ಅದರ ಟೀಕು ಇದು ಆಚರಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಕರ್ಮಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಮೀಮಾಂಸಾ ತತ್ತ್ವಜ್ಞರು ಮತ್ತೊಂದು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಜ್ಞದ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಅದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಫಲವೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರ ಪರವಾಗಿ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಯಜಮಾನ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೇನೂ ಹೋಗಿಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ತಿರುವುಮುರುವಾಗುತ್ತದೆ: ಆತ ಮನೆಗೆ ತೆರಳುತ್ತಾನೆ, ಹಾಗೂ ಪಠ್ಯಗಳೇ ಹೇಳುವಂತೆ, ಆತನ ಜೀವನ ಮೊದಲಿನಂತೆಯೇ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆತ ಜೀವಮಾನಪರ್ಯಂತವೂ ನಿತ್ಯ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಜೆ ಅಗ್ನಿಹೋತ್ರವನ್ನು ಆಚರಿಸಲೇಬೇಕು. ಯಜ್ಞಗಳ ಫಲ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೀಮಾಂಸೆ ಇದಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಾಯ ಹಾಡುತ್ತದೆ. ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಆನಂತರದಲ್ಲಿ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಾವಿನ ನಂತರ, ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕರ್ಮಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇದೂ ಇದೆ ಎಂದು ತೋರಿಸಲು ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ವಿಸ್ತೃತ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಲು ಅರ್ಥಪತ್ತಿ ಎಂಬ ವಿಶೇಷ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯುಳ್ಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ವಾದಗಳು ಏನೇ ಹೇಳಿದರೂ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಗಳಿಗೆ ಬೇರಾವ ಪರಿಹಾರವೂ ಸಿಗದಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಕೊನೆಯ ಆಯ್ಕೆಯಾಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದ್ದರ ಮೊರೆಹೋಗಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೂ ಮೀಮಾಂಸೆ ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೇ ವಿನಃ ಬೇರೇ ಯಾವ ಕಾರಣಗಳಿಗೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು.

ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶದ ಮೂಲಕ ಹಿಂದೂ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕರ್ಮದಿಂದ ದೊರೆಯಬಹುದಾದ ಫಲಾಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಯಾವುದೇ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಜೀವನದ ಪರಮ ಗುರಿ ಎಂದು ಇದರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕರ್ಮಫಲತ್ಯಾಗ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

3

ಭಾರತೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಯಜ್ಞಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಲವು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದರ ಕುರಿತ ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಭಾರತೀಯ ಕೊಡುಗೆ ಎಂದರೆ ಬಹುಶಃ "ಕರ್ಮ" ಎಂಬ ಪದವೇ. ಮೂಲತಃ ಯಜ್ಞ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಇದು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅರ್ಥ ಪಡೆಯಿತು. ಈಗ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದು ಗಮನಿಸೋಣ. ಯಜ್ಞಗಳು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪುನಃ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಬಹುಕಾಲದವರೆಗೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಈ ಚಿಂತನೆ ಸೃಷ್ಟಿಪುರಾಣವನ್ನು ಪಠಿಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ಯಾಬಿಲೋನಿಯನ್ನರ ಹೊಸವರ್ಷದ ಹಬ್ಬದಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಪಡೆದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಊಹೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇದು ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ: ಯಾರಾದರೂ ಪುರಾಣವನ್ನು ಪುನಃ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲು ಏಕೆ ಬಯಸಬೇಕು? ಯಜ್ಞಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಇತ್ತೀಚಿನ ಅನೇಕಾನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೂ ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಯಜ್ಞಗಳ ರಚನೆಗಳ ನಡುವೆ ಹಲವು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಾದೃಶ್ಯಗಳಿವೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ಇಷ್ಟು ಸುತ್ತುಬಳಸಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಏಕೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಬೇಕು ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ದೋಷದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಇಂಥ ಉತ್ತರ ದೊರಕದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು

ಕೈಬಿಡುವುದೇ ಲೇಸೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ನಡುವೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ "ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು" ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ರವಾನಿಸಲು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದು. ಇದು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಅದರ ಒಳಗಿದ್ದವರು ನೀಡುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಊಹೆ ಅನಗತ್ಯ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಸಾಕ್ಷರ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಚರಣೆಗಳು ಸೀಮಿತವಲ್ಲ (ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೇ ಅಸಾಕ್ಷರ ಸಮೂಹಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು); ಆದರೆ ಅಂಥ ಮೌಲ್ಯಗಳು (ಉದಾಹರಣೆಗೆ ದೇವರು, ಪುರಾಣ, ಬಂಧುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ) ಅಜ್ಜಿಯರಿಂದ ಹಾಗೂ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಸರಳವಾಗಿಯೇ ರವಾನೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ಪುನಃ ರವಾನೆಯಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ರವಾನೆಯಾಗುವ ಏಕೈಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದರೆ, ಆಚರಣೆಗಳಷ್ಟೇ.

ಜನಜನಿತವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ, ಯಜ್ಞಗಳು ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪವಿತ್ರ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು. (ಇದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮತ್ತೊಂದು ದುರ್ಬಲ ರೂಪವೆಂದರೆ, "ಪರಿವರ್ತನೆ" ಎಂಬುದರ ಬದಲು ಈ ಎರಡು ಪ್ರಪಂಚಗಳ ನಡುವೆ "ಸಂವಹನ"ವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು). ಇದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸರಳವಾದರೂ, ನಿಜಕ್ಕೂ ತುಂಬ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. "ಪರಿವರ್ತನೆ" ಅಥವಾ "ಸಂವಹನ" ಎಂಬಂಥ ಪದಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನೇನೂ ಉಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ "ಪವಿತ್ರ" ಮತ್ತು "ಲೌಕಿಕ" ಎಂಬ ಪದಗಳು ಖಂಡಿತ ಸಮಸ್ಯೆ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಂದೋ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನೇ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ tautological ದೋಷವಿದೆ – ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ (ಅಥವಾ ವಸ್ತು) ಒಂದು ಯಜ್ಞದ ಮೊದಲು ಮತ್ತು ಯಜ್ಞದ ನಂತರ ಇರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ, ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಯಜ್ಞದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಯಜ್ಞದಿಂದಷ್ಟೇ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರ ಎಂಬ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದಮೇಲೆ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಪವಿತ್ರ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ವರ್ತುಲಾಕಾರದ ವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ವಾದ ಏನನ್ನೋ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಅನ್ನಿಸಿದರೂ ನಿಜಕ್ಕೂ ಇದು ಏನನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ, ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರ ಬೇರೊಂದು ಮೂಲದಿಂದ ಮೊದಲೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ದೈವಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ "ಪವಿತ್ರ" ಎಂಬುದನ್ನು ದೇವರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೆಂದು "ಲೌಕಿಕ" ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾನವರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ತೋರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಜ್ಞಗಳ ಜಗತ್ತಿನ ಹೊರಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಸುಲಭವಾಗಿ ಕಾಣವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೇ ಇಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೊಸದೇನನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಯಜ್ಞಗಳ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಮಾನವ ಜಗತ್ತು ದೈವೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ (ಅಥವಾ ಎರಡೂ ಜಗತ್ತಿನ ನಡುವೆ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ) ಎಂದಷ್ಟೇ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ, ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞದಲ್ಲೇ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಅಪವಾದ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸೋಮಯಾಗದಲ್ಲಿ "ಪ್ರಾಚೀನ ವಂಶ"ವು "ಮಹಾವೇದಿ"ಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಮಾನವನ ನೆಲೆ ಎಂದೂ ಎರಡನೆಯದನ್ನು ದೈವೀ ನೆಲೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಯಜ್ಞದ ಒಳಗೇ ಮಾನವಜಗತ್ತಿನಿಂದ ದೈವೀಜಗತ್ತಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಯಜ್ಞವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಲಾರದು.

4

ಯಜ್ಞದ ಅರ್ಥ, ಗುರಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಇಷ್ಟೇಕೆ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ? ಪರಸ್ಪರ ಅಸಂಗತವಾಗಿರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಸಲೂ ಕಷ್ಟವಾಗುವಂಥ ಅಷ್ಟೊಂದು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಉತ್ತರಗಳು ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಏಕಿವೆ? ಇಂಥ ಎಲ್ಲಾ ಗೊಂದಲಮಯ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಸಮಾಧಾನ ನೀಡುವಂಥ ಒಂದು ಸರಳ ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು: ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗಲೀ ಗುರಿಯಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಉದ್ದೇಶವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಈ ಊಹೆ.

ಇದೇ ನಿಜವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ನನ್ನ ಶಂಕೆ. ಯಜ್ಞ ಎಂಬುದು ಅರ್ಥ ಅಥವಾ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲದ ಶುದ್ಧಾಂಗವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಇಲ್ಲೊಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಚಾರ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೇ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಬೇರೊಂದು ವಿಷಯದ ಸಲುವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಯಜ್ಞವು ಬೇರೆ ಯಾವುದೋ ವಿಷಯದ ಸಲುವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನಾನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಾದರೆ, ಅಂತಹ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳ ನಡುವೆ ಅಂದರೆ, ಅರ್ಥ, ಕಾರ್ಯ, ಗುರಿ ಅಥವಾ ಉದ್ದೇಶಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಯಜ್ಞ ಕೇವಲ ಯಜ್ಞದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾನು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಜ್ಞ ಎಂಬುದು ಯಜ್ಞದ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲ, ಗುರಿ ಅಥವಾ ಉದ್ದೇಶವಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಯಜ್ಞಗಳ ಆಚರಣೆಯೇ ಯಜ್ಞಗಳ ಆಚರಣೆಯ ಗುರಿ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ಹೇಳಿದಂತೆಯೇ. ಹಾಗೆಂದು ಅದರಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಲ್ಲ ಅದರೊಳಗೇ ಅಂತರ್ಗತವಾದವು.

ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯ ಜೀವನದ ಉಪಯುಕ್ತ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಜೊತೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಯಜ್ಞವು ಶುದ್ಧ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ತನ್ನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಯಜ್ಞಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಿಯಮಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ವಿನಾ ಫಲಗಳಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ತದ್ವಿರುದ್ಧ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಕ್ರಿಯೆ "ಅಗ್ನಿ ಪ್ರಾಣಾಯನ" – ಅಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನವಂಶದಿಂದ ಮಹಾವೇದಿಗೆ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಸಾಗಿಸುವುದು. ಇದು ಮಾನವ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ದೈವೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುವುದರ ಲಕ್ಷಣ. ಆದರೆ ಪುರೋಹಿತರು ಮೊದಲು ಮಾನವನ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸಿ ಅನಂತರ ದೇವರ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಚಿಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಯಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ತಪ್ಪಿಲ್ಲದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು, ಅಸಂಖ್ಯ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಂತ್ರೋಚ್ಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದಷ್ಟೇ ಯಜ್ಞಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಇದರ ಫಲಿತಾಂಶವೂ ಮುಖ್ಯವೇ, ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿರುವುದು ಕೇವಲ ಯಜ್ಞದ ಉಪಯೋಗ ಅಷ್ಟೇ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಯಜ್ಞವಿಧಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪುರೋಹಿತರಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಹಾಯ ಮಾಡೋಣ ಎಂದು ನಾನು ಯಜ್ಞವೇದಿಯ ಒಳಗೆ ಬಂದು ಹಳೆಯ ಅಗ್ನಿಕುಂಡದಿಂದ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಒಯ್ದು ಹೊಸ ಕುಂಡದಲ್ಲಿ ಹಾಕುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ನಾನೇನಾದರೂ ಅಂಥ ಅಧಿಕಪ್ರಸಂಗದ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರೆ, ಇಡೀ ಯಜ್ಞವೇ ಅಪವಿತ್ರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಭಗ್ನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ನಡೆಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೋಮಾಗ್ನಿಯನ್ನು ಯಜ್ಞದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಲ್ಲದೇ ಚಹಾ ತಯಾರಿಸಲೋ ನೀರು ಕಾಯಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೋ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಳಸಿದ್ದರೂ ಇಂಥದ್ದೇ ಅನಾಹುತಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಈಗ ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡೋಣ. ಸುಮಾರು ಮೈಲು ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಬಸ್ ನಿಲ್ದಾಣಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಸೂಟ್‌ಕೇಸನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಸಾಗಿಸಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ನಾನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವ ನಿಯಮಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರಿದರಾಯಿತು ಅಷ್ಟೆ. ಸೂಟ್‌ಕೇಸನ್ನು ನಾನು ಗಾಲಿಗಳ ಮೇಲೆ ತಳ್ಳಬಹುದು ಅಥವಾ ನನ್ನ ಸಹೋದರ ಬೈಸಿಕಲ್ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಸಾಗಿಸಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ನಾವಿಬ್ಬರೂ ವಾಹನದಲ್ಲಿ ಸೂಟ್‌ಕೇಸನ್ನು ತಲುಪಬೇಕಾದ ತಾಣಕ್ಕೆ ತಲುಪಿಸಬಹುದು.

ಯಜ್ಞಾಚರಣೆ ಹಾಗೂ ದಿನನಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ವಿರೋಧಾಭಾಸವೂ ಇಲ್ಲದೇ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಬಹುದು. ಎರಡು ಮರದ ಕಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಉಜ್ಜಿ ಯಜ್ಞವಿಧಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಕುಂಡಕ್ಕಾಗಿ ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಪುರೋಹಿತರು ಯಾಗಶಾಲೆಯಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಂದು ಬೆಂಕಿಕಡ್ಡಿಯಿಂದ ಸಿಗರೇಟು ಹೊತ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಗೀತ ಕಛೇರಿ ಮುಗಿಸಿ ಮನೆಗೆ ಮರಳಿದ ಆರ್ಥರ್ ರೂಬಿನ್‌ಸ್ಟೈನ್ ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಿತ ಸಂಗೀತ ಹಾಕಿಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಇದೇನೂ ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ವಲಯಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಬಾರದು ಅಷ್ಟೇ. ಪುರೋಹಿತ ಹೋಮಾಗ್ನಿಯಿಂದ ಸಿಗರೇಟು ಹೊತ್ತಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ತಪ್ಪು. ಹಾಗೆಯೇ ಪುರೋಹಿತನಾದವನು ಎರಡು ಕಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಉಜ್ಜಿ ವಿಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತಾನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಿದ ಬೆಂಕಿಯಿಂದಲೇ ಸಿಗರೇಟು ಹೊತ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋದರೆ ಅವನನ್ನು ಹುಚ್ಚನೆಂದೋ ಅಥವಾ ಅತಿರೇಕದವನೆಂದೋ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಯಾಗಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯಬಳಕೆಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದು ಎರಡೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದಂಥವು.

ದಿನನಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎದುರಾಗಬಹುದು.

ಇಂಥ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಯಜ್ಞಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದೂರ ಇಡುತ್ತವೆ. ದಿನನಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಿತ ಗುರಿಯನ್ನು ತಲುಪುವಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ವೈಫಲ್ಯ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಸೈಕಲ್ಲು ಲಗೇಜಿನ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಲುವೆಗೆ ಉರುಳಬಹುದು ಅಥವಾ ದರೋಡೆಕೋರರು ಸೂಟ್‌ಕೇಸನ್ನು ಅಪಹರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ, ಯಜ್ಞದ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಚಟುವಟಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಾವೇ ನಿಯಮ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದು ನಮ್ಮ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಶಸ್ಸಿನ ಖಾತ್ರಿಯೂ ಇದೆ. ಒಂದು ಆಚಾರದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾದರೆ ಅದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬರಬಹುದು. ಯಜ್ಞಗಳು ಇಷ್ಟು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿ, ನಿರುಪಯುಕ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಏಕೆ ಆಚರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಸರಿಯಾದ ವಿವರಣೆ ನೀಡಬಹುದು. ಯಜ್ಞಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ಹಿತವಾದ, ಆರಾಮದಾಯಕ ಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಅದರ ಈ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ. ಬಯಕೆಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದರೆ ಸುಖವಾಗಿರುತ್ತೀರಿ. ಈ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಯಜ್ಞವನ್ನು ಯಜ್ಞದ ಸಲುವಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವ ಚಿಂತನೆಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ 'ತ್ಯಾಗ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಸೆಲೆಗಳು. ಇದರ ಛಾಯೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಉಪದೇಶದಲ್ಲಿ, ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವ ತಾವೋ ಧರ್ಮದ ಯೂ–ಯೀ (ಕರ್ಮ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು) ಅಥವಾ ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ categorical imperative ಮತ್ತಿತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಆಟಗಳ ನಡುವಿನ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹ್ಯೂಜಿಂಗ ಮತ್ತು ಕಾಯ್ಲೋಸ್ ಅವರು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇವೆರಡೂ ಫಲವನ್ನೂ ನೀಡದ (unproductive) ಕೆಲಸಗಳು. ಆದರೆ ಆಟಗಳಿಗಿಂತ ಆಚರಣೆಯೇ ಮೇಲು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೀವು ಸೋಲಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿನ ನಿರರ್ಥಕತೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಈ ಅಂಶಗಳೇ ಆಚರಣೆಯ ನಿಜವಾದ ಸಾರವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇವರು ಸೋತಿದ್ದಾರೆ. ಆಚರಣೆ "ಉಚ್ಚಾರಣೆ, ಕೈಕರಣ, ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ಕುಶಲ ಬಳಕೆಯ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇಂತಹ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಣೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಿಗಳು ಆಯಾಯಾ ಆಚರಣೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬರುವಂಥದಲ್ಲ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಪುರಾಣದಿಂದ ಬರುವಂಥದು" ಎಂದು ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (L'homme nu, 1971, ಪುಟ 600). ಈ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿನ "ಅಂತರ್ಗತ" ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಿದರೆ (ಅಂದರೆ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕ ಎನ್ನುವ ಲೇಖಕನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವರ್ಜಿಸಿದರೆ) ನಾನು ಸರಿಯಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಿದ್ದೇನೋ ಅದನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಬಹುದು. ಆಚರಣೆ ನಿರರ್ಥಕ ಎಂಬ ಚಿಂತನೆಯ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ವಾನ್ ಜಿನೆಪ್ ಬಂದಿದ್ದ. ರೈಟ್ಸ್ ಡೆ ಪ್ಯಾಸೇಜ್ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿದ ನಂತರ, ಬಹಳಷ್ಟು ಸಮಾಜಗಳ ಮದುವೆ ಸಮಾರಂಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೋಕ್ಷಣೆಯ ಆಚರಣೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಆತ ಇದನ್ನು ಫಲವತ್ತತೆಯ ಆಚರಣೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಗುಲಾಮನನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಾಗ, ಪಟ್ಟಣಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಅತಿಥಿ ಬಂದಾಗ, ಮಳೆ ಬರಿಸಲು ಅಥವಾ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಗಡಿಪಾರು ಮಾಡುವಾಗ ಕೂಡ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರೋಕ್ಷಣೆಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಮತ್ತಿತರ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಂತೆ ವಾನ್ ಜಿನೆಪ್ ಈ ಒಂದೊಂದು ಆಚರಣೆಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. "ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಪ್ರೋಕ್ಷಣೆಯ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಥವಾ ಮೂಲಭೂತ ಅರ್ಥ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾರಂಭದ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇಡೀ ಸಮಾರಂಭದ ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ಆಚರಣೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು"[6] ಎಂದು ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರೋಕ್ಷಣೆಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಮಾನವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಲ್ಟರ್ ಬರ್ಕರ್ಟ್‌ರವರು ಬರ್ಕ್‌ಲಿಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ ಸಥರ್ ಉಪನ್ಯಾಸ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ದ್ರವವನ್ನು ಚಿಮುಕಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ವಾಸಸ್ಥಳವನ್ನು ಗುರುತುಮಾಡುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಸ್ತನಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ: "ಕಲ್ಲಿನ ಬಳಿ ನಾಯಿಯ ವರ್ತನೆ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಮಗೆಲ್ಲ ತಿಳಿದಿದೆ". – ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಮ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ "ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥ"ದಿಂದ ಹೊರಟು "ಯಾವ ಆಂತರಿಕ ಅರ್ಥವೂ

ಇಲ್ಲದಿರುವುದು" ಮತ್ತು "ರಾಚನಿಕ ಅರ್ಥ" ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದು ಎಂದೂ, ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಂದ "ಏನೂ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳುವುದು ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಹೆಜ್ಜೆಯಷ್ಟೆ.

ಯಜ್ಞ ಅನುಪಯುಕ್ತ ಎಂದರೆ ಅದು ಉಪಯುಕ್ತ ಉಪಪರಿಣಾಮ ಹೊಂದಿರಲಾರದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಯಜ್ಞ ಭಾಗವಹಿಸುವವರ ನಡುವೆ ಬಾಂಧವ್ಯ ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ, ಅವರಲ್ಲಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತದೆ, ನೈತಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಪಿತೃಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದೇ ರೀತಿ ಇನ್ನಿತರ ವಿಧಿ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಕಾಪಾಡಬೇಕು ಎಂದು ವಿವರಿಸಲು ಇಂಥ ಕಾರಣಗಳು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದರೂ ಯಜ್ಞಗಳ ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಇಂಥ ಉಪಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ಇಂಥವು ಯಜ್ಞಗಳು ಅರ್ಥಹೀನವೆಂದು ತಿಳಿದರೂ, ಅವುಗಳನ್ನು ಏಕೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬಹುದಷ್ಟೇ. ಸೋಲೋಮನ್‌ನ್ನೂ ಚಕಿತಗೊಳಿಸಿದ ಯಹೂದಿಗಳಲ್ಲಿನ ಕೆಂಪು ಆಕಳ ಬಲಿಯ ಆಚರಣೆ, ಯಾವುದೇ ತರ್ಕಬದ್ಧ ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ ಮಂಡಿಸಲಾಗದ ಒಂದು ದೈವೀ ಆಜ್ಞೆಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿರುವಂತೆ.

ಆಚರಣೆಯ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲಕರ ಸಂಗತಿಯೊಂದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಈ ಉಪಪರಿಣಾಮಗಳು ವಿಫಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಏಕೆ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪರಾಕಾಷ್ಠತೆಗಳಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗುತ್ತದೆ? ಆಚರಣೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕೆ ಬರುವ ಯಾವ ಸಂಸ್ಥೆಯಾದರೂ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು (ಅಥವಾ ಕಡಿಮೆ) ಉಪಯುಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಬಹುದು. ಅನುಪಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ; ಅನುಪಯುಕ್ತವಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಅರ್ಥವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕೈಬಿಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಸಂರಕ್ಷಿಸಬಹುದಷ್ಟೆ. ಆಚರಣೆಯ ನೆಲೆಯ ಹೊರಗೆ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಳೆದ 3000 ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಭಾಷೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಕಾಲ ಕಳೆದಂತೆ ಮಧ್ಯ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಇಂಡೋ-ಆರ್ಯನ್ ಭಾಷೆಗಳು ಇದರ ಜಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದವು. ಈ ಎಲ್ಲ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಮಂತ್ರಗಳು ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆ ಇಲ್ಲದೇ ಮೌಖಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಗಿಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ಏಕೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಅವು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದವು. ಅರ್ಥವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದರಿಂದ, ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ನಿರಂತರ ಬಳಸಲಾಗುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಭಾಷೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಹೀನ ಶಬ್ದಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಅಥವಾ ಮರೆಯಬಹುದು.

ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ನ್ಯೂರೋಸಿಸ್‌ಗಳ ನಡುವಿರುವ ಸಾಮ್ಯದತ್ತ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದ್ದಾನೆ. ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಆವರಿಸುವ ಗೀಳು, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಆಚರಣೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಬರುವ ತೀವ್ರಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಉದ್ವೇಗಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಒತ್ತು ನೀಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇಂಥ ಭಾವನೆಗಳೇ ಆಚರಣೆಗಳ ತಳಹದಿ ಎಂದೂ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ ವಾಸ್ತವಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿಚ್ಛಿನ್ನ ಮಾಡಿ ಮತ್ತೆ ಅದನ್ನು ಪುನಃ ತನ್ನ ಮೂಲರೂಪಕ್ಕೆ ಬೆಸೆಯಲಾಗದ್ದಕ್ಕೆ ಆಚರಣೆಗಾರರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಭಯವೆಂದು ಲೆವಿ ಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಇಂಥ ಕಾತುರತೆಯನ್ನು ತನ್ನ "ಲಹೋಮ್ ನು" (ನಗ್ನ ಮನುಷ್ಯ) ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಗೀಳಿನ ರೀತಿಯ ಸ್ವಭಾವ ಕೂಡ ಅದರ ನಿರರ್ಥಕತೆಯ ತಕ್ಷಣದ ಪರಿಣಾಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಸುಲಭವಾಗಿ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅಡುಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಗುಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದಾಗ ಅದರ ಕಾರಣ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದಾಗ, ನಮಗೆ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಅತವಾ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವೂ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ್ದೇನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದೂ ಖಾತ್ರಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೇ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಯಾವ ಮಾರ್ಗವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪರಿಚಿತ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುವ ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ, ಅಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಭಂಗವಾಯಿತೇ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಂತೆ. 1975ರ ಅಗ್ನಿಚಯನ ಯಜ್ಞದ ನಂತರ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿರಬಹುದಾದ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ದೀರ್ಘವಾದ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ

ಕರ್ಮಗಳು ನಡೆದವು. ನಾವೇಕೆ ಕಾತುರರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗದಿರುವಾಗ ನಮ್ಮ ಕಾತುರತೆ ತೀವ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆಚರಣೆಗೆ ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವುದೇಕೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಚರಣೆಯ ನಿರರ್ಥಕತೆಯೇ ವಿವರಣೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಲ್ಲದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೊಂದು ವಾಸ್ತವ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹೋಲದೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಚರಣೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಮತ್ತಿನ್ನೇನನ್ನೋ ಹೋಲುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ಪುರಾಣದ ಲಕ್ಷಣಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ಇಂಥವನ್ನು ಅದು ಹೋಲುವುದು ಹೀಗೆ. ಆಚರಣೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಇತರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಿದ್ದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಆಚರಣೆಯೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಮಾನವನ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಆಚರಣೆಯಾಗಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಆ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಬದಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಒಟ್ಟಂದವಾಗಿದ್ದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ–ಕಾದಾಟ. ಇಂಥ ಆಚರಣೆ ಹೊಸ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಚೋದಕವಾದ ಕಾರಣ ಇವು ಮೈಥುನಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದೇ ಆಚರಣೆಯ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ವಿವಾಹೋತ್ತರ ಅಥವಾ ಸಂತಾನೋತ್ತರವಾದ್ದರಿಂದ ಇದರ ಪ್ರಯೋಜನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಜೀವವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಹಲವು ಗೊಂದಲಗೊಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿದೆ (ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಹಕ್ಸಲೀ[7]).

ಮಾನವ ಆಚರಣೆಗಳು ಕೂಡ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಬಹಳ ನಿಕಟವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾದಾಟ, ಅದು ಕೃತಕವಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಸಹಜವಿರಲಿ, ಇಂದಿಗೂ ಮಾನವರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಚೋದನಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾನವನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆಗಳು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆಯೇ ವಿನಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸುವಂತಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಚರಣೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಬೆಂಕಿಯ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ. ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಹುಕಾಲದವರೆಗೂ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಹೇಗೆಂದು ಮನುಕುಲಕ್ಕೆ ತಿಳಿದೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ 250,000 ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಹಿಂದೆ ಬೆಂಕಿಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಮಾನವ ಅರಿತ; ಆದರೆ ತನಗೇ ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ನೈಸರ್ಗಿಕ ದಳ್ಳುರಿಯಿಂದ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಕಾದಿಟ್ಟು ಅಗತ್ಯವಿರುವೆಡೆ ಸಾಗಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಕಾದಿಡಲು ವಿಸ್ತೃತವಾದ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಯಿತು. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸುಮಾರು 50,000 ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಬೆಂಕಿ ಉತ್ಪಾದಿಸುವುದು ಹೇಗೆಂದು ಮಾನವ ಕಲಿತ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಅಗ್ನಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ವಿಧಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಅಗತ್ಯವಿದ್ದಾಗ ಅಗ್ನಿ ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ತನ್ನ ಕೌಶಲವನ್ನು ನೆಚ್ಚುವ ಬದಲು (ಬೇಸಗೆ ಅಥವಾ ಒಣ ಹವೆಯಂಥ ಅನುಕೂಲಕರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದ್ದಾಗಲೂ) ಬೆಂಕಿ ಒಯ್ಯುವುದನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಮುಂದುವರೆಸಿದ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ "ಚಿರಂತನ" ಮತ್ತು "ನೂತನ" ಅಗ್ನಿ (ನಾವೇ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಅಗ್ನಿ) ಎಂದು ಭೇದ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಯಿತು. ಬರಬರುತ್ತಾ ನಾವು ಈ ಭೇದವನ್ನು ಅತಾರ್ಕಿಕ ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವರಿಗೆ ಹಾಗೂ ಇಂದಿಗೂ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪಾಲಿಗೆ ಅಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಭಿನ್ನ ಬಗೆಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಬಾರದು. ಇಂಥ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನುರಿತರಾದ ತಜ್ಞರು ಹೇಳುವ ಪ್ರಶಸ್ತ ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಶಮನಗೊಳಿಸಬೇಕು ಅಥವಾ ಹೊಸದಾಗಿ ಉತ್ಪಾದಿಸಬೇಕು. "ಚಿರಂತನ" ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸುಮಾರು 200,000 ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೊಂದರ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತೀಕಿಸುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಈಚಿನ ನಿದರ್ಶನ ಅಗ್ನಿಚಯನದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.[2] ಹಳೆಯ ಯಜ್ಞಕುಂಡದಿಂದ ಹೊಸ ಕುಂಡಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ತರುವ ಅಗ್ನಿಪ್ರಾಣಾಯನ ವಿಧಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತರು ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಮಂತ್ರೋಚ್ಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಂತ್ರ ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಯುದ್ಧದ ಋಕ್ಕು. ಅಪ್ರತಿರಥ ಅಥವಾ "ಸೋಲಿಸಲಾಗದ ವೀರನಿಗೆ" ಸಂಬಂಧಿಸಿದ (ತೈತ್ತರೀಯ ಸಂಹಿತಾ 4.6.4, ಋಗ್ವೇದ 10.103 ಹಾಗೂ 6.75) ಸೂಕ್ತಗಳದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನನ್ನು ಅಪ್ರತಿಮ ವೀರನನ್ನಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. "ವಧೆಗಳಿಂದ ಸಂತಸಪಡುವವ, ಜನರನ್ನು ಕಾಡುವವ" ತನ್ನ ಬಾಣ, ರಥ ಹಾಗೂ ಸೇನೆಯ ನೆರವಿನಿಂದ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಸಂಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ

ಪುರೋಹಿತ “ಸ್ನೇಹಿತರೇ, ಇಂದ್ರನ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ!” ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆತ ದೇವಾರಾಧನೆ ನಡೆಸುವವನಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಒಂದು ಯುದ್ಧತಂಡದ ಮುಖಂಡನೋ ಅಥವಾ ಸೇನಾಧಿಪತಿಯೋ ಆಗಿರುವಂತೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ಮೂಲವೇನು? ಆರಂಭಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಆರ್ಯನ್ನರು ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಚಲಿಸುತ್ತ ಭಾರತ ಉಪಖಂಡದತ್ತ ಬರಲು ಹೋರಾಡಿದರು. ಅಗ್ನಿಪ್ರಾಣಾಯನ ವಿಧಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಬೆಂಕಿಯನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುರೋಹಿತರೇನೂ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರ ದಾಳಿಯನ್ನು ಪುನಃ ಆಚರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟಕ್ಕೂ ಅದು ಅವರ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇರಲೂಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸೂಕ್ತಗಳ ಉಪಯೋಗ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಚರಣೆಯಾಗಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಅಂದರೆ ಉಪಯೋಗವೇ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿದೆ.

ಆಚರಣೆಯ ನಿರರ್ಥಕತೆಯ ಊಹಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಕಾಸ ಅಥವಾ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದೇ? ಹಾಗೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಮಾನವನ ಮೂಲವನ್ನೇ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಅದರಲ್ಲೂ ಜರ್ಮನಿಯ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಸ್ವಯಂಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು (self-consciousness) ಮಾನವನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆಂದರೇನೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಮಾನವ ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಮೂಲತಃ ಒಬ್ಬ ಕರ್ತೃವಾಗಿ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಇತರ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಅದಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿತ್ತಲ್ಲದೇ ಮಾನವ ಸಂತತಿಯ ಇತರರೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂವಹನವನ್ನೂ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ (ಅಂದರೆ ಅದಾಗಲೇ ಅವನಿಗೆ ಭಾಷೆ ತಿಳಿದಿತ್ತು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ). ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರ ತನ್ನನ್ನೇ ಚೆಂಡಾಡುವುದನ್ನು ತಡೆದು, ಆ ಪರಿಸರದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುವ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಮೂಲಕ ತಾನು ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಕಂಡುಕೊಂಡ. ಈ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಅಪಾಯದ ಹಾಗೂ ಸವಾಲಿನ ಕೆಲಸವೇ ಸರಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಆತ ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾದ, ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೇ ಸಾಫಲ್ಯ ಹೊಂದುವ ಆಚರಣೆಗಳ ಅಥವಾ ಆದರ್ಶ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಪ್ರಪಂಚ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ. ಇದು ಮಾನವನಿಗೆ ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಇರುವ ಅರಿವಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ನಂತರದಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಇದು ದಾರಿಮಾಡಿತು. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸೋಣ. ಅದರ ನಂತರ, ಸಾಮಾನ್ಯದ ನಿತ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಆಚರಣೆ ಇದಿರುಬದಿರಾದಾಗ, ಅದರ ನಿರರ್ಥಕತೆಯ ಲಕ್ಷಣ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಆಗ ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಿಧ ಕಾರಣಗಳೂ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿದವು. ಆಗ ಆಚರಣೆ ರಹಸ್ಯ ಮತ್ತು ಅಜ್ಞಾತವನ್ನು ಬಯಸುವ ರಿಲಿಜನ್ನಿನೊಳಗೆ ಆಳವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಗಳಿಗೂ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತಳಕುಹಾಕಲಾಯಿತು. ಕಾಲಕಳೆದಂತೆ ಆಚರಣೆಗಳು ಅನುಪಯುಕ್ತವೂ ಶುದ್ಧವೂ ಆಗಿ ಉಳಿಯುವ ಬದಲು ಉಪಯುಕ್ತವೂ ಪುಣ್ಯಪ್ರದವೂ ಆದವು.

ಆಚರಣೆ ಕುರಿತ ಮಾನವನ ಚಿಂತನೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ತೋರುವ ಸುಳಿವೆಂದರೆ, ಅದರ ಮೂಲಲಕ್ಷಣವೇ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂಬುದು. ಭಾರತೀಯರು ಶ್ರೌತ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಧ್ಯಾನಿಸಿದಂತೆ, ಆಚರಣೆ, ವ್ರತಾಚರಣೆ, ಸನ್ನಡತೆಯ ನಿಯಮಗಳು ಹಾಗೂ ಸೂಕ್ತ ವರ್ತನೆ, ಶಿಷ್ಟಾಚಾರ ಎನ್ನುವ *ಲಿ* ಕುರಿತು ಚೀನೀಯರೂ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ಫ್ಯೂಶಿಯನ್ ತತ್ತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಹ್ಯುಯೆನ್ ತ್ಸಾ (ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನ) *ಲಿ*ಯ ಉಗಮವನ್ನು ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ:

> ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಆಸೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಆಸೆಗಳು ಈಡೇರದಿದ್ದರೆ, ಅವು ತೃಪ್ತಿಯಾಗುವವರೆಗೆ ಆತ ಸುಮ್ಮನಿರಲಾರ. ತೃಪ್ತಿಯ ಈ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಮೇಲಾಟ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮೇಲಾಟ ನಡೆಯುವಾಗ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಾಣಿಸಿದಾಗ ಎಲ್ಲವೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಿಕಾಲದ ರಾಜರು ಈ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸಿ, *ಲಿ* ಯನ್ನು ಹಾಗೂ ನ್ಯಾಯದ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಈ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಮಿತಿ ಹಾಕಲು, ಮನುಷ್ಯನ ಆಸೆಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸಲು ಹಾಗೂ ಈ ಆಸೆಗಳು ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಹೋಗದಂತೆ ಮಾಡಲು ಇಲ್ಲವೇ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಆಸೆಗಳು ತೃಪ್ತಿ ಹೊಂದಲು; ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಮತ್ತು ಹಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಮುಂದುವರಿಯ ಬೇಕೆಂದುಕೊಂಡರು. ಹೀಗೆ *ಲಿ* ಉಗಮವಾಯಿತು.[8]

5

ಮೇಲುಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಸಾಕು. ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯಮಗಳ ನಿಖರವಾದ ನೆರವೇರಿಕೆ ಇದ್ದರೆ ಆ ನಿಯಮಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಶ್ರೌತಸೂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ಶ್ರೌತಕರ್ಮಗಳ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಿಲೆಮ್ ಕಾಲಂಡ್‌ರೇ ಮೊದಲಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ಇವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದೊರಕುವಂತಾದವು. ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯಲು ವೇದಗಳಿಂದ ಹೊರತಾದ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಹೊರಟರೆ ಅಂಥ ಯಾವ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡು ಮೂಲಭೂತ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಲಹೋಮ್ ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ (ಪುಟ 601–603) ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ವಿಘಟನೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪುನರಾವರ್ತನೆ. ಆದರೆ ಆತ ನಿಜಕ್ಕೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಯಾವೊಂದು ನಿಯಮಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹ್ಯೂಬರ್ಟ್ ಮತ್ತು ಮಾಸ್ ಅವರು ಆಚರಣೆಗೆ ಆರಂಭ, ಮಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೇನನ್ನೂ ಹೇಳಲಾಗಿಲ್ಲ. ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಳತೆಯ ನಿಯಮ, ಗಣಿತ ಅಥವಾ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅವರ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆಬಿದ್ದಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಹಲವು ನಿಯಮಗಳು ಅವರಿಗೆ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಪರಿಚಿತವಾಗಿವೆ. ಆಚರಣೆಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಲ್ಲಿ – ಅವರು ಧಾರ್ಮಿಕ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಥವಾ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರಾಗಿರಬಹುದು – ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಬರೀ ಮೇಲ್ಮೈಯ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನಷ್ಟೇ. ಈ ಉದಾಸೀನಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಆಚರಣೆಯ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲೇ ಇದೆ: ವಸ್ತುವೊಂದು ಅನುಪಯುಕ್ತವಾದರೆ, ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ಗಣಿತ ಅಥವಾ ವ್ಯಾಕರಣದ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ ನಿಖರ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಖಂಡಿತ ಒಳಪಡುವಂತಿದ್ದರೂ ಆಚರಣೆಯ ಬಗೆಗಿನ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ.

ನಾವಿರುವ ಈ ರೀತಿಯ ಅರೆವಿಜ್ಞಾನದ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಆಚರಣೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೇನಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞದಿಂದಲೇ ಕೆಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತೇನೆ. ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆಗೆ ನೋಡಿ: ಸ್ಟಾಲ್).[5] ಶ್ರೌತಕರ್ಮಗಳು ಒಂದು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮೊದಲು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ದಪ್ಪಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಹೇಳುವ ನಾಲ್ಕು ಶ್ರೇಣಿಗಳನ್ನು ಕೆಳಕಂಡ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ:

D: “ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಮತ್ತು ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ ವ್ರತಾಚರಣೆ” (ದರ್ಶಪೂರ್ಣಮಾಸ)
P: “ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ” (ಪಶುಬಂಧ)
A: “ಅಗ್ನಿ ಸ್ತೋತ್ರ” (ಅಗ್ನಿಷ್ಟೋಮ, ಸೋಮಯಾಗದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾದರಿ)
C: “ಅಗ್ನಿಯನ್ನು ಸಂಚಯಿಸುವುದು” (ಅಗ್ನಿಚಯನ)

ಈ ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆ ನಮ್ಮ ಇಚ್ಛಾನುಸಾರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕರ್ಮವನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆಚರಿಸಲು ಯೋಗ್ಯನಾಗಬೇಕಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಹಿಂದಿನದ್ದನ್ನು ಅವನು ಆಚರಿಸಿರಲೇಬೇಕು. ಪ್ರತಿ ಯಜ್ಞವೂ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಯಜ್ಞದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೇ ಹಿಂದಿನ ಯಜ್ಞದ ಒಂದು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇಂತಹ ಒಳಹೆಣಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ಯಜ್ಞಗಳು ಸಂಕ್ಷೇಪಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವು ಮಾರ್ಪಾಟಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಒಳಹೆಣಿಗೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು:

ಅಗ್ನಿಗೆ ಹೆಂಚಿನ ಕಪಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಆಹುತಿ ಸಮರ್ಪಿಸಿದಾಗ ಹಾಗೂ ಅಗ್ನಿ–ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಹನ್ನೊಂದು ಕಪಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಆಹುತಿ ಅರ್ಪಿಸಿದಾಗ **P** ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ **D** ಯಜ್ಞದ ಆಚರಣೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

A ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ **P** (ಅಗ್ನಿ–ಸೋಮ ಮತ್ತು ಸೋಮನ ಸಂಪೀಡನಗಳಿಗೆ) ಹಾಗೂ **D** ಯಜ್ಞದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು (ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ, ಮುಂದುವರಿಕೆ, ಅಂತಿಮ ಮಜ್ಜನ, ಉಪಸಂಹಾರ ಹಾಗೂ ನಿರ್ಗಮನ

ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ) ಸೇರುತ್ತವೆ. **D** ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ **P** ಯಜ್ಞದ ಆಚರಣೆಗಳು ಸೇರಿವೆ ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ.

C ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ **A** ದಿಂದ ಒಂದು, **P** ದಿಂದ ಹದಿನಾಲ್ಕು, **D** ದಿಂದ ಅಸಂಖ್ಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, **A** ಮತ್ತು **P** ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸೇರಿದ ಕೆಲವು ಸೇರುತ್ತವೆ.

ಈ ಪಟ್ಟಿ ಸಂಪೂರ್ಣವೇನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಒಳಹೆಣಿಗೆ ಇದರಲ್ಲಿರುವ ರಚನೆಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲು ನೆರವಾಗಬಹುದು.

ಹೀಗೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾದಾಗ ಯಜ್ಞಗಳ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವೇಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ವಿವಿಧ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳನ್ನು ಈಗ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದೆಂದರೆ, ವಿವಿಧ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಯಜ್ಞಗಳು ಸಮರ್ಪಣೆಯಾಗುವ ದೇವತೆಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಕನಿಷ್ಟಪಕ್ಷ ಅನೇಕ ಮಂತ್ರೋಚ್ಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಾದರೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇರುತ್ತದೆ. **D** ಯಜ್ಞವನ್ನೇ ನೋಡುವುದಾದರೆ, ಪೌರ್ಣಿಮೆಯಂದು ಅಗ್ನಿ–ಸೋಮರಿಗೆ ಆಹುತಿ ನೀಡುವುದು ಪ್ರಮುಖವಾದರೆ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ–ಅಗ್ನಿಗಳಿಗೆ ಆಹುತಿ ನೀಡುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ವಿವಿಧ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ವಿವಿಧ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅರ್ಪಣೆಯಾಗುವ **P** ಯಜ್ಞದ ಮಂತ್ರೋಚ್ಚಾರದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಬದಲಿ ಬಳಕೆಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಸಂಖ್ಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳಿವೆ. ಇವು ಸೇರ್ಪಡಿಕೆಯಿಂದಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸರಳ ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. **D** ದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹದಿನೈದು ಸಾಮಿಧೇನಿ ಸೂಕ್ತಗಳಿವೆ. ಸಮಿತ್ತುಗಳನ್ನು ಅಗ್ನಿಗೆ ಹಾಕುವಾಗ ಇವನ್ನು ಪಠಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ **P** ದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿದ **D** ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ–ವಿಷ್ಣುಗಳಿಗೆ ಹನ್ನೊಂದು ಕಪಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಆಹುತಿ ಅರ್ಪಿಸುವಾಗ ಹದಿನೇಳು ಸಾಮಿಧೇನಿ ಸೂಕ್ತಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಕೊನೆ ಇಲ್ಲದ ಇಂಥ ಅಸಂಖ್ಯ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಬಹುದು.

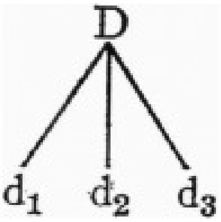
ಈ ಎಲ್ಲ ಯಜ್ಞಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಟು ಮತ್ತು ಸೇರ್ಪಡಿಕೆಗಳಿದ್ದರೂ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಯಜ್ಞಕ್ಕೂ ಅನನ್ಯ ವಿವರವಿದೆ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ **C** ಯಜ್ಞವನ್ನು ಅತಿರಾತ್ರ ವೆಂದು ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅಗ್ನಿಕುಂಡದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಇದು **A** ಯಜ್ಞದ ಮಾರ್ಪಾಟು. ಇಂಥದ್ದೊಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರಲ್ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನೇ ಬಯಸುತ್ತದೆ; ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಏನೆಂದರೆ ಇದು ಮಾರ್ಪಾಡು ಮತ್ತು ಸೇರ್ಪಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಷ್ಟೆ.

ಈ ಸಂರಚನೆಗಳ ಸೂತ್ರದ ಸುಳಿವು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿ ನಾನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯತ್ತ ಹೋಗಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಯಮಗಳನ್ನು ವಿಶದಗೊಳಿಸಲು "ಸ್ಕೀಮ್ ಅಬ್‌ಸ್ಟ್ರೈಟ್ ಡು ಸ್ಯಾಕ್ರಿಫೈಸ್" ಎಂದು ಹ್ಯೂಬರ್ಟ್ ಮತ್ತು ಮಾಸ್ ಅವರು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಸರಿಹೋಗುವ ಹೆಚ್ಚು ಔಪಚಾರಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಎನಿಸುವ ಆಚರಣೆಯೊಂದರ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿ ಸರಳಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳಲು **D, P** ಮತ್ತು **A** ಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕೃತಕ ಊಹಾತ್ಮಕ ವಾದಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತೇನೆ. ಈ ಕೃತಕ ಊಹೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಂದ ಯಜ್ಞಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಮಾದರಿ ತಯಾರಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಷ್ಟೆ ಇವುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣ. ಈ ಮಾದರಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಚರಿಸುವ ಯಜ್ಞಗಳ ಸಂರಚನೆಯಂತೆಯೇ ಇದ್ದರೂ ಆ ಯಜ್ಞಗಳಷ್ಟು ವಿವರವಾಗಿಲ್ಲ. ವಿನ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರ್‌ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿರುವ ಯಜ್ಞದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿರುವ ಕೃತಕ ಮಾದರಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

ಯಜ್ಞ ಸಣ್ಣ ಘಟಕಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇವುಗಳನ್ನು ನಾನು ಕರ್ಮಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇನೆ. **D** ಯಜ್ಞದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು d ಎಂದು, **P** ಯಜ್ಞದ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು p ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಸಣ್ಣಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವೀಗ ಇನ್ನೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೆನಿಸುವ ಊಹೆ ಮಾಡೋಣ. **D** ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ d_1, d_2 ಮತ್ತು d_3 ಎಂಬ ಮೂರು ಕರ್ಮಗಳು ಸೇರಿರಲಿ. ನಾನು ಇದನ್ನು ನಿಯಮವಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ:

$\mathbf{D} \rightarrow d_1, d_2, d_3$

ಇದನ್ನು ಚಿತ್ರ 1ರಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಬಹುದು:



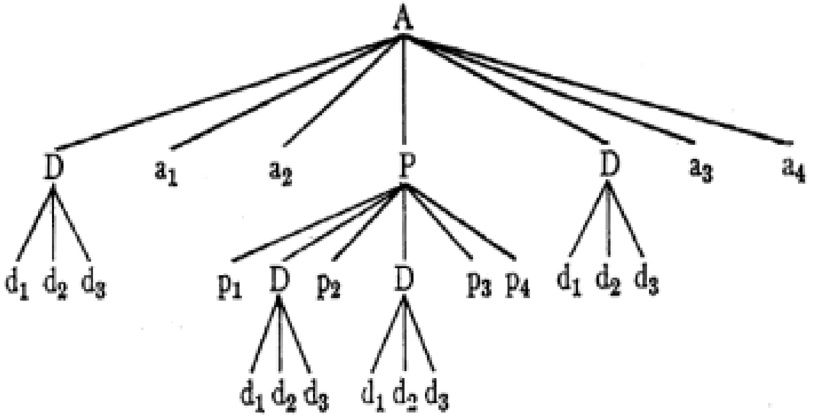
P ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ **D** ಯಜ್ಞದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆ ಊಹಿಸುವಾ:

$$\mathbf{P} \rightarrow p_1\, D\, p_2\, D\, p_3\, p_4 \qquad (2)$$

ಅಂತೆಯೇ **A** ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ **P** ನಂತೆಯೇ ಹಾಗೂ ನೇರವಾಗಿ **D** ಯಜ್ಞದ ಆಚರಣೆಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಉದಾ:

$$\mathbf{A} \rightarrow D\, a_1\, a_2\, P\, D\, a_3\, a_4 \qquad (3)$$

ಈ (3)ನೇ ವಿನ್ಯಾಸದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರ 2ರಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ:

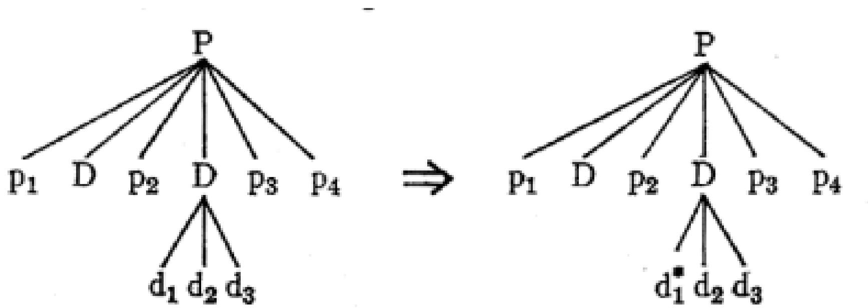


ಈ ಚಿತ್ರ ಯಾವುದೇ ನೈಜ ಯಜ್ಞವನ್ನೂ ಹೋಲುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ ಯಜ್ಞಗಳ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವಾದ ಒಳಹೆಣಿಗೆಯ ರೂಪವನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ.

ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಎರಡನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ: ಅಂದರೆ ಒಳಹೆಣಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ಯಜ್ಞಗಳು ಮಾರ್ಪಾಟಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು. ಮಾದರಿಯಾಗಿ ನೀಡಿದ ಚಿತ್ರ 1 ನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು **D** ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಕರ್ಮವಾದ d_1 ಹದಿನೈದು ಸಾಮಿಧೇನಿ ಸೂಕ್ತಗಳ ಪಠಣವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಇನ್ನೂ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ **P** ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿನ ಎರಡನೆಯ **D**ದಲ್ಲಿನ d_1 ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹದಿನೇಳು ಸಮಿಧೇನಿ ಸೂಕ್ತಗಳನ್ನು ಪಠಿಸಲಾಗುವ d_1^* ಆಕ್ರಮಿಸಲೇಬೇಕು.

$$d_1 \rightarrow d_1^* \; (4)$$

ಎಂಬ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದಾಗ d_1ರ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೂ d_1^* ನಿಂದ ಬದಲಿಸುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವೇನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದರೆ **P** ಯಜ್ಞದಲ್ಲಿನ ಎರಡನೆಯ **D** ದಲ್ಲಿನ d_1ರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ d_1^* ರಿಂದ ಬದಲಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ಬೇರೆ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅಂದರೆ, ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಬಾಣದ ಗುರುತಿನ ಬದಲು → ಎರಡು ಬಾಣದ ಗುರುತನ್ನು => ಬಳಸಿ ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡಬೇಕಾದ d_1ನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಬೇರೆ ರೀತಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಕಾರಣ d_1 ಸಂಭವಿಸುವ ಸಮಗ್ರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಡಲೇಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಮಾಡಬಹುದು:



(5)

ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ, ಈ ನಿಯಮ ಯಾವುದೇ ನೈಜ ನಿಯಮದೊಂದಿಗೆ ಸರಿಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಮಾರ್ಪಾಟು ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಯಜ್ಞದ ವಿನ್ಯಾಸದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಇದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಸೇರ್ಪಡಿಕೆ ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದರ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಯಜ್ಞಗಳ ನಿಯಮಗಳೂ ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು "ರಿಚುವಲ್ ಸಿಂಟ್ಯಾಕ್ಸ್" ಎಂಬ ನನ್ನ ಮುಂಬರುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇನೆ.

6

ಒಬ್ಬ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿ ಏನಾದರೂ ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಈ ಯಜ್ಞಗಳ ನಿಯಮ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಕರಣದ (syntax) ನಿಯಮಗಳ ನಡುವಿನ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕೂಡಲೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೇರ್ಪಡಿಕೆಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಒಂದು ಬಾಣದ ಗುರುತಿನ ನಿಯಮವು syntaxನ phrase structure rules (ವಾಕ್ಯಾಂಗ ವಿನ್ಯಾಸದ ನಿಯಮಗಳು) ಅನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ; ಮಾರ್ಪಾಟಿನ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಎರಡು ಬಾಣದ ಗುರುತಿನ ನಿಯಮವು ವಾಕ್ಯಪರಿವರ್ತನೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು (transformational rules) ಹೋಲುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಕರಣದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೋಲುವ ಯಜ್ಞಗಳ ನಿಯಮಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ನಾನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಸೇರ್ಪಡಿಕೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಪಡಿಕೆಯ ನಿಯಮಗಳು ಆಚರಣೆಯ ಅಥವಾ ಕನಿಷ್ಠ ಪಕ್ಷ ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞಗಳ ಮೂಲಭೂತ ನಿಯಮಗಳಾಗಿವೆ.

ವ್ಯಾಕರಣ ಮತ್ತು ಯಜ್ಞಗಳ ನಡುವಿನ ಈ ಸಾದೃಶ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರು ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿತಾಗ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿದ್ದ ವ್ಯಾಕರಣದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ನನ್ನ ಒಲವು ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯತ್ತ: ವ್ಯಾಕರಣ ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಆಚರಣೆಯಿಂದ. ಈ ಚಿಂತನೆಗೆ ಬೆಂಬಲ ನೀಡುವ ಸರಳವಾದ ಸಬೂತು ಎಂದರೆ, ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೂ ಆಚರಣೆ ಇದೆ, ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಆದರೆ ಇನ್ನೂ ಬಲವಾದ ಸಬೂತುಗಳಿವೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಣೆ ಬೇಡುವ ಭಾಗವೇ ವ್ಯಾಕರಣ. ಭಾಷೆಯು ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿ ನೆಲೆ (ಇವುಗಳನ್ನು ಭಾಷಾ ಧ್ವನಿಶಾಸ್ತ್ರ – phonetics –ಮತ್ತು ಧ್ವನಿವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ – phonology - ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ) ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ನೆಲೆ (ಇದನ್ನು ಅರ್ಥವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ – semantics – ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ) ಇರಬೇಕಾದುದು ಅವಶ್ಯ. ಭಾಷೆ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಸರಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ನೇರವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಮಾನವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ, ವಿವಿಧ ಮಾನವ ಭಾಷೆಗಳು ಕೂಡ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ನೇರವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಆಗ ಕೇವಲ ಶಬ್ದಕೋಶಗಳ ನೆರವಿನಿಂದ ಭಾಷಾಂತರ ಮಾಡಬಹುದಿತ್ತು. ಕೃತಕ ಭಾಷೆಗಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ, ತಾರ್ಕಿಕರಿಗೆ ಕೆಲಸವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ, ನಿಜಕ್ಕೂ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು. ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಧ್ವನಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಮತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ವ್ಯಾಕರಣದ ನಿಯಮಗಳ ನೆಲೆಯಾದ syntaxನಲ್ಲಿ. ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ನಡುವಿನ ಪರಿವರ್ತನೆ ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ, ಸುತ್ತುಬಳಸಿದ್ದಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಗಣಿತದ ನಿಯಮಗಳ ಪ್ರಕಾರ ನೋಡಿದರೆ ಅಸಂಗತವಾಗಿದೆ. "ವಿವೇಕವುಳ್ಳವರು

ಯಾರೂ phrase structure ನಿಯಮಗಳು ಹಾಗೂ transformational ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಕೃತಕ ಭಾಷೆಯೊಂದನ್ನು ರಚಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ" (ಜೆ ಎ ಫೋಡರ್[11]). ಇಂತಹ ಅನಗತ್ಯದ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸುವುದು? ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ದೋಷಗಳನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಸಂವಹನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಇರುವುದು ಸಂವಹನಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಇವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಿಜವಲ್ಲ. ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಸಂವಹನದ ದೋಷಗಳನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಇಂಥ ಪುನರಾವರ್ತನೆ ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ, ಅದು ಅಗತ್ಯವೆಲ್ಲಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಯಾದೃಚ್ಛಿಕವಾಗಿ ಬಂದರೆ ಸಾಕು. ಹಾಗಾದಾಗ, ವ್ಯಾಕರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿರುವುದು ಯಾದೃಚ್ಛಿಕವಾದ ಘಟಕಗಳಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಯಮಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿನ್ಯಾಸ. ನಿಜವಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಇದು ಮತ್ತಷ್ಟು ಅತಾರ್ಕಿಕ ಹಾಗೂ ಅಪ್ರಯೋಜಕವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲದ, ನಿಮಿತ್ತವೂ ಇಲ್ಲದ ಈ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನಿಯಮಗಳು ಬೇರೆಲ್ಲಿಂದಲೋ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಇದು ಬೇರಾವುದೋ ಸಂಗತಿಯ ಮೂಲಪರಿಕರಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಕರಣದ ನಡುವಿನ ಸಾದೃಶ್ಯ (,) ವ್ಯಾಕರಣದ ಮೂಲ ಆಚರಣೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಾಕರಣದ ಮೂಲ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಭಾಷೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ರಿಲಿಜನ್‌ಅನ್ನೂ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೂರು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ: ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಭಾಷೆಯಿಂದ ತುಂಬಿಹೋಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಬಾರಿ ಆ ಭಾಷೆಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಗ್ನಿಚಯನದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಕುಂಡದ ಕೆಳಗೆ ಚಿನ್ನದಿಂದ ತಯಾರಿಸಿದ ಮನುಷ್ಯನ ಸಣ್ಣ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಹೂತುಹಾಕಿದಾಗ ಸಾಮವೇದದ ಮುಖ್ಯ ಪುರೋಹಿತ ಕೆಳಕಂಡ ಧ್ವನಿಯುಳ್ಳ ಹಾಡನ್ನು ಪಠಿಸುತ್ತಾನೆ:

ಕಾ ಹ್ವಾ ಹ್ವಾ ಹ್ವಾ ಹ್ವಾ ಹ್ವಾ
ಫಲ್ ಫಲ್ ಫಲ್ ಫಲ್ ಫಲ್
ಹಾಉ ಹಾಉ ಹಾಉ ಹಾಉ ಹಾಉ
ಭಂ ಭಂ... (ಹದಿನೆಂಟು ಬಾರಿ).

ಇಂಥ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸದ ಧ್ವನಿಗಳು ಆಚರಣೆಯ ವ್ಯಾಕರಣದಲ್ಲಿ ಪಾಲುಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬಹಳಷ್ಟು ಮಂತ್ರಗಳಿಗೂ ಇದೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲತಃ ಇಂಥ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸದ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಜೋಡಿಸಿದಾಗಲೇ ಭಾಷೆ ಹುಟ್ಟಿತು. ಭಾಷೆ ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೊದಲಿನ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಉಚ್ಚರಣೆಗಳಾಗಿ ಹಾಗೂ ಮಂತ್ರಗಳಾಗಿ ರಿಲಿಜನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. (ಅಬ್ರಕಡಬ್ರ, ಹ್ರಾಂ, ಹ್ರೀಂ.. ಮುಂತಾಗಿ). ಭಾಷೆಯಂತಲ್ಲದೇ, ಇವು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದವು ಹಾಗೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭಾಷಾಂತರ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದಲ್ಲಿನ ಇಂಥ ಹೇರಳ ಸೂತ್ರಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಆ ಧರ್ಮ ಪರದೇಶವಾದ ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಅದಾಗಲೇ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದ ತಾವೋ ಧರ್ಮದ ಪವಿತ್ರ ಸದ್ದುಗಳಿದ್ದುದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಮಾರ್ಗ ಸುಲಭವಾಯಿತು.

ಎರಡನೆಯ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದರೆ, ಅನುಭಾವವು (ಮಿಸ್ಟಿಸಿಸಂ) ಭಾಷೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದೇ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಭಾಷಿಕ–ಪೂರ್ವ ಸ್ಥಿತಿಯತ್ತ ಬೆರಳು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾನು *ಎಕ್ಸ್‌ಪ್ಲೋರಿಂಗ್ ಮಿಸ್ಟಿಸಿಸಂ* ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದಂತೆ ಇದು ಆಚರಣೆಯ ಮೂಲಕ, ಪಠಣದ ಮೂಲಕ, ಮಂತ್ರಗಳ ಮೌನ ಧ್ಯಾನದ ಮೂಲಕ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಚೋದಿತವಾಗಿರಬಹುದು. ಅರ್ಥ, ಧ್ವನಿ ಹಾಗೂ (ಆಚರಣೆಯ) ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಲು ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಧಾನಗಳು ನೆರವಾಗುತ್ತವೆ.

ರಿಲಿಜನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಗಿರುವ ಸ್ಥಾನದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಟ್‌ಗೆನ್‌ಸ್ಟೈನ್‌ಗೆ ಸುಳಿವು ಇತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

> ರಿಲಿಜನ್ನಿಗೆ ಮಾತು ಅಗತ್ಯವೇ? ಬೋಧನೆಗಳೇ ಇಲ್ಲದ ಹೀಗಾಗಿ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳದ ರಿಲಿಜನ್ನನ್ನು ನಾನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲೆ. ಮಾತು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಮೂಲಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇದನ್ನೇ ಹೀಗೂ ಹೇಳಬಹುದು:

ಮಾತುಗಳು ಬಂದರೆ, ಅದು ಕೂಡ ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಅನುಷ್ಠಾನಗಳ ಭಾಗವೇ ವಿನಾ ಅದೇ ರಿಲಿಜನ್ ಬಗೆಗಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಶಬ್ದಗಳು ನಿಜವೇ ಸುಳ್ಳೇ ಅಥವಾ ಅಸಂಬದ್ಧವೇ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.[9]

ವ್ಯಾಕರಣದ ಮೂಲ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕುತೂಹಲಕರ ಸಂಗತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡೆದಿದೆ. ನಾನು ಮೊದಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದಂತೆ, ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದು ಬರೀ ಯಜ್ಞಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಛಂದಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸೂಕ್ತಗಳಿಂದಲೂ. ಎಂಥ ಅಸಾಧಾರಣ ಸಂಗತಿ! ಆದರೆ ಅಲ್ಲ, ಹಾಗಲ್ಲ. ಛಂದಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸೂಕ್ತಗಳು ಆಚರಣೆಯಂತೆಯೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಾಕ್ಯವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಶುದ್ಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವು ಶುದ್ಧ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತವೆ.

7

ನಾವು ನಮ್ಮ ಶೋಧದ ಅಂತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಈಗಷ್ಟೇ ನಮ್ಮ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಾನು ತೋರಿಸಲು ಬಯಸಿದ್ದೇನೆಂದರೆ ಇದುವರೆಗೂ ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಿಗದಂತಿದ್ದ ಆಚರಣೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ನಿರರ್ಥಕವಾದದ್ದು ಹಾಗೂ ಗಂಭೀರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಲು ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು. ಮೇಲ್ಮೈಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ಪುನಃ ಪುನಃ ಮೆಲುಕುಹಾಕುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಒಮ್ಮೆ ಕೆಲಸಮಾಡತೊಡಗಿದರೆ ಈಗಲೋ ನಂತರವೋ ಅಂತೂ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸುತ್ತದೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಭಾಷೆಯ, ರಿಲಿಜನ್ನಿನ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಯಃ ಮನುಷ್ಯನ ಉಗಮದ ಬಗೆಗೂ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಆಚರಣೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೇಗಿರಬಹುದು? ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಅಗ್ನಿಚಯನವನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ. ನಾಲ್ಕು ಪದರಗಳಲ್ಲಿ ತಲಾ 200 ಹಾಗೂ ಮೇಲಿನ ಐದನೆಯ ಪದರದಲ್ಲಿ 205 ಇರುವಂತೆ 1005 ಸುಟ್ಟ ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳಿಂದ ಪಕ್ಷಿಯ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಅಗ್ನಿಕುಂಡವನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು, ಮೂರು ಮತ್ತು ಐದನೆಯ ಪದರಗಳ ರಚನೆ ಒಂದೇ ಬಗೆಯದು; ಅಂತೆಯೇ ಎರಡು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪದರಗಳ ರಚನೆ ಒಂದೇ ಬಗೆಯದು. ಪ್ರತಿ ಪದರದ ಮೇಲ್ಮೈ ಕ್ಷೇತ್ರ ಯಜಮಾನನ ಉದ್ದದ 7–1/2 ಪಟ್ಟಿನಷ್ಟಿರುವ ಚೌಕ. ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳು ಹತ್ತು ಬಗೆಯ ಆಕಾರದಲ್ಲಿವೆ. 136 ಚಚ್ಚೌಕ ಹಾಗೂ ಒಂದೇ ಗಾತ್ರದ 48 ಹಾಗೂ ಬೇರೆ ಗಾತ್ರದ 302 ಆಯತಗಳಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ 207 ಅರ್ಧ ಚೌಕಗಳು, 202 ಅರ್ಧ ಆಯತಗಳು ಹಾಗೂ ಇನ್ನಷ್ಟು ಉಪವಿಂಗಡಣೆ ಮಾಡಿ ಮೊದಲಿನ ಆಕಾರದಿಂದ ಲೆಕ್ಕಮಾಡಿದ ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳ ಐದು ರಾಶಿಗಳಿವೆ. ಉಳಿದ ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ದಪ್ಪನಾದ ಹತ್ತು ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳಿವೆ. ಎಲ್ಲ ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳು ಸೇರಿ ಮತ್ತೆ ಇನ್ನೊಂದು ಗುಂಪಾಯಿತು. ಪ್ರತಿ ಗುಂಪಿಗೂ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಹೆಸರಿದೆಯಲ್ಲದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಂತ್ರಗಳಿಂದ ಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ, ಬಹಳ ಸುತ್ತುಬಳಸಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸಿ; ಉಳಿದವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುವ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸಿ ಕೊನೆಯ ಇಟ್ಟಿಗೆಯ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳ ಮೇಲೆ ಚಿತ್ರ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಉಳಿದವನ್ನು ಅವುಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾಗದಿಂದ ತೆಗೆದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಪವಿತ್ರಗೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲು ಅಗ್ನಿಕುಂಡದ ಸುತ್ತ ಹಿಡಿದು ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಹಾಕಿ ಮತ್ತೆ ಮೊದಲ ಜಾಗದಲ್ಲೇ ಇಡಲಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಷ್ಟು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಖಚಿತವಾದ ಅಸಂಖ್ಯ ನಿಯಮಗಳಂತೆಯೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಬಹುಪಾಲು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿವರ ನೀಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಯಮಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಅಂತೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸಲೇಬೇಕು. ಇವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ವಿವಾದ ಅಥವಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭೇದಗಳಾದಾಗ ವಿವಿಧ ಪಂಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಮತಗಳಂತಲ್ಲದೆ, ಆಚರಣಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಶಾಂತಿಯಿಂದ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಗೊಡವೆಯೇ ಇಲ್ಲದ ಹಾಗೂ ಮತಾಂತರದ ಬಯಕೆಯೂ ಇಲ್ಲದ, ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಆಚಾರಗಳು. ಈ ಲಕ್ಷಣ ಕೂಡ ಭಾರತದ ರಿಲಿಜನ್ನುಗಳ ಗುರುತಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ.

ಆಚರಣೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೇಗಿರಬಹುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಾವೀಗ ಮರಳಬಹುದು. ಉಪಯುಕ್ತವಾದರೂ ಅಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದು ಸ್ವತಃ ಆಚರಣೆಯ ಸಂಗತಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸರಳವಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಚಾಮ್‌ಸ್ಕಿ ಮತ್ತು ಹಾಲ್ ಅವರ ಸೌಂಡ್ ಪ್ಯಾಟ್ರನ್ ಆಫ್ ಇಂಗ್ಲಿಷ್, ಯೂಕ್ಲಿಡ್‌ನ ಎಲಿಮೆಂಟ್ಸ್ ಹಾಗೂ ಶ್ರೌತಸೂತ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವಂತೆ ಅದರ ಅಸಂಖ್ಯ ನಿಯಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ಕೊನೆಯದೊಂದು ಮಾತು ಹಾಗೂ ಸಮಾಧಾನ. ಆಚರಣೆ (ರಿಲಿಜನ್ನು ಹಾಗೂ ಭಾಷೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ) ಸಂಕೀರ್ಣವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಿರರ್ಥಕ ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಓದಿ ಆಘಾತಗೊಂಡ, ಕೋಪಗೊಂಡ ಅಥವಾ ಖಿನ್ನರಾದ ಓದುಗರಿರಲೇಬೇಕು. ನನಗೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಂಚವೂ ವಿಷಾದವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರಂತೆಯೇ ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳೂ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿರಬೇಕು, ಬೇರೆ ಯಾವುದೋ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಯಾರೋ ಆಗಬಾರದು ಎಂದು ಬಯಸುವವ ನಾನು. ಯಾಗಯಜ್ಞದ ಮಾತು ಬಿಡಿ. ನಮ್ಮ ಜೀವನವೇ ನಿರರ್ಥಕ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಖಾತರಿ? ಹೊರಗಿನಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಇರುವೆಯೊಂದರ ಜೀವನ ಕೂಡ ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ರಾಜ ಸಾಲೋಮನ್‌ನಿಗೆ ಕಂಡಂತೆ. (ಪ್ರಾವರ್ಬ್ಸ್ 6:6). ಇರುವೆಗಳಾಗಲಿ, ನಾವಾಗಲಿ ಇದರಿಂದ ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದಾದರೂ ಏನು?

End Notes

1. H. Hubert and M. Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice” *Melanges d’histoire et des religions,* 1909, page 22
2. A. Hillebrandt, *Rituol-Literatur, Vedische* 0*pier und Zauber,* Strassburg 1897, page 158
3. “De la methode a’ suivre dans I’etude des rites et des mythes,” *Revue de 1’ttniversite de Bruxelles,* I9II, pages 505-2.3; English translation in J. Waardenburg (ed.), *Classical Approaches to the Study of Religion,* The Hague - Paris 1973, I, page 299.
4. Huxley (ed.), “A Discussion on Ritualization of Behavior in Animals and Man,” P*hilosophical Transactions of the Royal Society of London, 1966,* Series B, No. 772, Vol. 251, page 254.
5. Cf. J. C. Heesterman, “Vratya and Sacrifice,” *Indo-Iranian Journal* 6, 1962, pages 34-36.
6. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy,* transl. Derk Bodde, Princeton I952, I, page 297.
7. “Ritual Syntax,” *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honor of Daniel H. H. Ingalls;* “Ritual Structure,” *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar,* volume II.
8. In: F. Smith and G. A. Miller (eds), *The Genesis of Language: A Psycholinguistic Approach,* Cambridge, Mass. 1966, page 270.
9. F. Waismann, “Notes on Talks with Wittgenstein,” *The Philosophical Review* 74, 1965, page 16.

‘ಉಲ್ಲಂಘನೆ’
ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕಥನ*

● ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್

1

ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೊಂದಿಗೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಯೇ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ನನ್ನ ‘ನಾಡು ನುಡಿಯ ರೂಪಕ’ದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರ, ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತೀಯ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಬೇರುಗಳು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗದ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ನೌಕರ ಶಾಹಿಯ ಜೊತೆಗಿನ ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿ–ದ್ವೇಷದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕನಸನ್ನು, ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು, ದೇಶಭಾಷೆಗಳ ತಲೆಯೆತ್ತುವಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದಾಗ ಕಾದಂಬರಿಯಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಅದಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಯಾರದೋ ಕತೆಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ, ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ, ಪರವಹಿಸಿ ಮಾತನಾಡುವ, ಟೀಕಿಸುವ, ಅವುಗಳಿಗೊಂದು ಭವಿಷ್ಯ ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನ ಎಂದು ವಾದ ಮಾಡಿದ್ದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ರಾಜಕಾರಣ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆಗಳು, ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ಸಂಕಥನಗಳೊಂದಿಗೆ ಎಳೆ ಹರಿಯಲಾರದ ಒಳಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೈ ಪಡೆಯುವ ರೀತಿ ಮಾತ್ರ ವಿಭಿನ್ನ. ಕಾದಂಬರಿ ಅಂದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲೊಂದು ಕತೆ, ಕಾಲ, ಸ್ಥಳ, ಸಮಯ, ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಪಾತ್ರಗಳು ಇರಲೇಬೇಕು. ಹಾಗೆಂದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಈ ವಸ್ತು ವಿವರಗಳೇ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲ. “ಇಲ್ಲಿನ ಕಥಾವಸ್ತು ಅಥವಾ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಇಡಿಯಾಗಿ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಂಟ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಎಂದು ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಉದ್ದೇಶ ನನಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ನಾನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಗೆ ಮಾರುಹೋಗಿ ಮತ್ತು

* ಡಾ. ನಾ. ಮೊಗಸಾಲೆಯವರ ‘ಉಲ್ಲಂಘನೆ’ ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಂದು ತತ್ಕಾಲೀನ ಓದು

ಕಥಾವಸ್ತುವಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ." (ಮೊಗಸಾಲೆ: ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ಮಾತು xxiii) ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ವಸ್ತು ವಿವರಗಳೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಜೀವಾಳವಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪದಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಕೇವಲ ಪ್ರತಿ ಪದಾರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಭಾಷೆಯೇ ಕೈ ಜಾರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ! ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿವರಗಳು ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ಸಂಜ್ಞಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ ಅನುಬಂಧಗಳೇ ಮುಖ್ಯ. ಅಂದರೆ ಪಾತ್ರ, ಘಟನೆ, ಕತೆಯಂತಹ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣುವ ವಿವರಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿ ಇನ್ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವನ್ನೂ ಅಮೂರ್ತವನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಅಥವಾ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರುವುದೇ ಹೌದಾದರೂ ಹಾಗೆಯೇ ಆಗಬೇಕೆಂದೇನಿಲ್ಲ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಡಿಲತನ, ಜಾಳುಜಾಳಾಗಿರುವಿಕೆ, ವೈರುಧ್ಯಗಳು, ಬಿರುಕುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ನಾವು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯದೇ ಗುಣ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಲೇಖಕನ ಕೈಯಿಂದ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ಬರುವ ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೂಸನ್ನು ಹತ್ತು ಹಲವರು ಎತ್ತಿ ಮುದ್ದಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಕಲೂಬಹುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸಾವಯವ ಶಿಲ್ಪದ ಸಮಗ್ರೀಕರಣವೆಂದೋ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದೆಡೆಗೆ ತುಡಿಯುವ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಪ್ರಯೋಗವೆಂದೋ ನೋಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಒಂದು ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಭಾಷಾ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಂದ ಹೊಮ್ಮಿದ ಸಂಕಥನ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಹೀಗೆ ಅಂದುಕೊಂಡಾಗ ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಅನೇಕ ಓದುಗಳೂ ಒದಗಿಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಉಲ್ಲಂಘನೆ'ಯ ನನ್ನೊಂದು ಓದನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡು ಕೆಲವು ಆನುಷಂಗಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇದು 'ಉಲ್ಲಂಘನೆ'ಯ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಓದು. ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಅಂತಿಮವಲ್ಲ.

ಈಗಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ 'ಉಲ್ಲಂಘನೆ' ತಾನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರ, ಘಟನೆ, ಕತೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ವಿವರಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಬಾರಿ ಇದೊಂದು ಅನುಬಂಧದ ಸಂಬಂಧವಾದರೆ ಕೆಲವೆಡೆ ವೈರುಧ್ಯದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಈ ಸಾದೃಶ್ಯ-ವೈದೃಶ್ಯದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾದಂಬರಿ ಮೈ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ಬಗೆಯ ಮರು ಸಂದರ್ಭೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಮರುಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ, ತಮಗೆ ತಾವೇ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆದ ಹಲವು ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಕಲಸಿ ಬೆರೆಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೃತಿ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ರೊಲಾಂಡ್ ಬಾರ್ಥ್ಸ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಬಟ್ಟೆಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ.[1] ವಿವಿಧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಂದ ನೂಲನ್ನೆಳೆಯುವ ಕೃತಿಕಾರ ಹೊಸದೇ ಪಠ್ಯದ ಹಾಸನ್ನು ನೇಯುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ನೂಲು ತನ್ನ ನೂಲುತನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡೂ ಹೊಸಬಟ್ಟೆಯಾಗಿ, ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಕಂಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾದಂಬರಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆ. ತನಗೊದಗುವ ಭಾಷೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ ಸಂಕಥನಾತ್ಮಕ ಸ್ಪೇಸ್ ಒಂದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಅಥವಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ.

'ಉಲ್ಲಂಘನೆ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಅನೇಕ ಆಕರಗಳ -ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಜಾನಪದ ಇತ್ಯಾದಿ ಬಗೆಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಬಹಳಷ್ಟು ಮಂದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವು ಹೇಗೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. 'ಉಲ್ಲಂಘನೆ' ಚರಿತ್ರೆ, ದಾಖಲೆ, ಋತುಮಾನ ವರ್ಣನೆ, ಯಕ್ಷಗಾನ, ಕಂಬಳ, ಪಾಡ್ದನ, ಊಟ-ತಿಂಡಿ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಅದು ಕೇವಲ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಲ್ಲ. ಈ ವಾಸ್ತವಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಲೇ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಹೊಸ ವಾಸ್ತವಿಕೆಯೊಂದನ್ನು, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅಂತರ್ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನೇಯುವ ಮೂಲಕ ಅದು ಹೊಸ 'ಇಂಬು'ವೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ತೆರೆದ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳಿಗೂ ಹೊಸ ಹೊಳಪು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಂತರ್ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದರಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸುವ ಕಾದಂಬರಿ ತಾನು ಉತ್ಪಾದಿತವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೇ ಹೊಸ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆಯುತ್ತದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಇಂತಹ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಡರ್ಕ್‌ವೀಮನ್ ಎನ್ನುವ ಲೇಖಕನ ಪ್ರಕಾರ

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿನದು. ಪಠ್ಯಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಉತ್ಪಾದಿತವಾಗುತ್ತಲೇ ಅವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾತನ್ನು ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯವು ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ, ಕಲಸಿ ಜೋಡಿಸಿ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಸಾದೃಶ್ಯ-ವೈದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದ ರಾಜಕಾರಣ ತನಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಒಳಗೆ, ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ಬಂಧಿತ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರೂಪಿತ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು, ಕಲ್ಪಿತ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದೆ.[2] ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯ ಯಾವಾಗಬೇಕಾದರೂ ಮಂಗಳನ ಅಂಗಳಕ್ಕೆ ಹಾರಬಲ್ಲುದು. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದೂ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ. ವಸಾಹತು ಸನ್ನಿವೇಶವಿರಲಿ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭವಿರಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ತನ್ನ ನಂಟನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. 'ಉಲ್ಲಂಘನೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಕರು ಅದು "ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಜಗತ್ತಿನ ದರ್ಶನದ ಜೊತೆಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ"[3] ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲಾಗಲೀ, ಅದನ್ನು "ತಲೆಮಾರುಗಳ ಕತೆ" ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗಲಾಗಲಿ, ಆಧುನಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರವೇಶದ ನಂತರದ ಈ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಆತಂಕದಿಂದ, ಬೆರಗಿನಿಂದ, ವಿಷಾದದಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತ ಒಪ್ಪಿಸುವ ಕಾವ್ಯಶಃ ವಿಸ್ಮಯ" ಎನ್ನುವ ಮಾತಾಗಲೀ, ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ "ಉಲ್ಲಂಘನೆ"[4] ಎಂದು ಅನ್ವರ್ಥಗೊಳಿಸುವಾಗ ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅದು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನೇ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಆಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಲೇಖಕನ ನಂಬಿಕೆ.

2

ಹಿಂದಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಡೆಯುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮೊದಲ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅಥವಾ ಸುಮಾರು ಕಳೆದ ಶತಮಾನದ ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದವರೆಗೂ ಬಂದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಆಧುನಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದೊಂದು ಇದೆ ಮತ್ತು ಯುರೋಪ್ ಅದರ ಮಾದರಿ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜವಾಹರಲಾಲ್ ನೆಹರೂ ಅಂತಹವರು ಭಾರತದ ಬಡತನ, ಜಾತಿ ವೈರುಧ್ಯ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಕೋಮು ವೈಷಮ್ಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಈ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಹುಚ್ಚು ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಚ್ಚಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಅಂತಹ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆಷ್ಟು ಬೇಕು-ಬೇಡ, ಯಾವುದು ಹಿತ ಯಾವುದು ಅಹಿತ ಎನ್ನುವುದರ ಚರ್ಚೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತೇ ಇಂದು ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಎದ್ದಿವೆ. ಒಂದು ಆದರ್ಶ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ, ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ, ಏಕರೂಪದ ಆಧುನಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರಿದ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕ ಪಾರ್ಥ ಚಟರ್ಜಿ ಅನುವಾದ ರೂಪಕವೊಂದನ್ನು ಬಳಸಿ ಭಾರತದ ಆರಂಭಿಕ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಎಂದು ಕರೆದರು. ಅಂದರೆ ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಆಳಿಸಿಕೊಂಡ ವರ್ಗದವರು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಆಧುನಿಕತೆ. ಅದಕ್ಕೂ "ಮೂಲ" ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಆಧುನಿಕತೆಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಕಲಾ ವಿಮರ್ಶಕಿ ಗೀತಾ ಕಪೂರ್ ಅವರು ಭಾರತದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಧುನಿಕ ಎಂಬ ದ್ವಿಗುಣ ಸಂಕಥನ ಎಂದು ಕರೆದರು. ಈ ದ್ವಿಗುಣ ಅಥವಾ ಡಬಲ್ ಡಿಸ್ಕೋರ್ಸ್ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದೆಡೆ ಅದು ಆಧುನಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ನುಂಗಿ ಹಾಕಲು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ನಾನಾ ಕಡೆಯ ಆಧುನಿಕತೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತದ ಆಧುನಿಕತೆಯೂ ಒಂದಲ್ಲ, ಹಲವು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಗಳಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಒಂದು ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಪ್ರಪಂಚೀಕರಣ, ಅಮೂರ್ತ ಆಧುನಿಕತೆ ಎನ್ನುವ ಕೈಗೆಟಕದ ಗುಮ್ಮನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಂಟ್ರೆಂಚ್ಡ್

ಅಥವಾ ನೆಲೆಯೂರಿದ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವುದು ಸೂಕ್ತ ಎನ್ನುವುದು ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[5] ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ಬಹುಜಾತಿಗಳ, ಬಹು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಮತ್ತು ಹತ್ತು ಹಲವು ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅರಿವು, ಅದರ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು, ಸಂಭ್ರಮ ಮತ್ತು ಸಂಕಟಗಳು ವಿಭಿನ್ನ. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಈಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭೌಗೋಳಿಕ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಮತ್ತು ಬಾರದಿರುವ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಈ ಕಥನಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗಳ ಸಂಕಥನಗಳು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನೇ ಕೈಗಿತ್ತು ತಂದರೂ ಆ ಕಥನಗಳ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ವಿವಿಧ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವೆನ್ನುವ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವು ಆ ಪ್ರದೇಶದ ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಗಳು.

3

'ಉಲ್ಲಂಘನೆ'ಯು ಮನೆ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಎನ್ನುವ ಎರಡು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಥನವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಎನ್ನುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಯೋಜನೆಯೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾದ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನೆಲೆಯೂರುತ್ತಿದೆ, ದೈನಿಕದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ತನ್ನ ಘೋಷಿತ ಆಶ್ವಾಸನೆಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿದೆ, ರಾಷ್ಟ್ರ ರಾಜಕಾರಣ ಸಾಮಾಜಿಕರ ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತಂದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವುದು ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನ ಯಾವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೈಗಾರೀಕರಣ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿಸ್ತರಣೆ, ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿ, ವಸಾಹತೋತ್ತರ ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರ್ಮಾಣ, ಸಮೂಹ ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಜನಾಂದೋಳನಗಳ ಹೆಚ್ಚಳ, ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯ ಮುನ್ನಡೆ ಮುಂತಾದ ಜಾಗತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು, ನಮ್ಮ ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನ ಹತ್ತು ಹಲವು ಅತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನೂ, ಹೊಸ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ಹೊಸ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನೂ ಆಧುನಿಕತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.[6] ಹೆಸರಿಗೆ ಸಾಂತೇರ್ ಗುತ್ತಿನ ಕತೆಯಾದರೂ 'ಉಲ್ಲಂಘನೆ'ಯು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳಿಗೂ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಕಥನವಾಗಿದೆ.

'ಉಲ್ಲಂಘನೆ' ಕಾಲ ಮತ್ತು ಮನೆ ಎನ್ನುವ ಎರಡು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಎರಡು ಆಶಯಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಪರಿವರ್ತನೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ನಡೆದಿರುವಂತಹುದು. ಉಲ್ಲಂಘನೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ದನಿಯನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಓದಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಶಬ್ದ ಶಕ್ತಿ ನಿಜಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕು. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ ಹಾಗೆಯೇ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಬದಲಾಗದ ಕಾಲ ಕೂಡಾ. ಇದನ್ನು ವಾಲ್ಟರ್ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಎನ್ನುವ ಲೇಖಕ "ಏಕರೂಪದ ಖಾಲಿ ಸಮಯ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಕಾದಂಬರಿ ನಾಟ್ಯೀಕರಿಸುವುದೇ ಹೋಮೋಜಿನಿಯಸ್ ಎಮ್ಟಿಟೈಂನ್ನು.

ಬೆಂಜಮಿನ್ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರಾತ್ಮಕ ಅಥವಾ ಉದ್ಧಾರಕ ಕಾಲಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲವೆಂದರೆ ಕ್ಯಾಲೆಂಡರ್, ಗಡಿಯಾರ, ಗಂಟೆ, ನಿಮಿಷ, ಸೆಕೆಂಡ್‌ಗಳ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುವ ಸಮಯ. ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ ಏಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂದಿನಂತೆಯೇ ನಾಳೆ, ನಾಳಿನಂತೆಯೇ ನಾಡಿದ್ದು. ಅದು ಖಾಲಿ ಯಾಕೆಂದರೆ ಬದುಕಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ, ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಯಾವ ವಿಶೇಷ ಕ್ಷಣಗಳೂ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸುಖಾಸುಮ್ಮನೆ ಸರಿದುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಖಾಲಿ ಸಮಯ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರ್ಮಾಣ. ಅದು ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯ ಫಲ. ಫಲ ಅನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಖಾಯಿಲೆ.

ಆದರೆ ಉದ್ಧಾರಕ ಕಾಲ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಏಕರೂಪದ

ಖಾಲಿ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಎಲ್ಲ ದಿವ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ದಿವ್ಯವೊಂದಕ್ಕೆ ತುಡಿಯುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿದಿನದ, ಲೌಕಿಕದ, ಏಕರೂಪದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಲಗ್ಗೆಯಿಡುವ ಮೆಸ್ಸಾನಿಕ್ ಟೈಂ ಲೌಕಿಕದ ಕಾಲದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿ ದಿವ್ಯದತ್ತ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ ಈ ಕಾಲ ಕಲ್ಪನೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವೂ ಹೌದು. ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಧಾರದ ಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಮಾನವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಜಾಗೃತಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ಷಣ. ಗತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಸ್ಫೋಟಕಗಳಿಗೆ ಕಿಡಿ ಸೋಕುವ ಕ್ಷಣ. ಹೊಸ ಯುಗವನ್ನು ಸೃಜಿಸುವ ಕ್ಷಣ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಬೆಂಜಮಿನಿಗೆ ಅದು ಸಮಾಜವಾದಿ ಯುಟೋಪಿಯಾದಲ್ಲಿರ ಬಹುದು. ಪ್ರಾಯಶಃ ವಚನಕ್ರಾಂತಿ ಅಂತಹ ಒಂದು ಕ್ಷಣವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬಂದ ಬಳಿಕ ಬೂರ್ಶ್ವಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ನಿರ್ಮಾಣದ ಬಳಿಕ ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಕಾರ ಉಳಿದುದು ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಏಕರೂಪದ ಖಾಲಿ ಸಮಯ. ಕಾದಂಬರಿ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ಕಥನ. ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ.

'ಉಲ್ಲಂಘನೆ'ಯನ್ನು ಓದಿದ ಬಳಿಕ ತಕ್ಷಣ "ಪ್ರಕೃತಿಯ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಮತ್ತು ಉಲ್ಲಂಘನೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿ" ಎನ್ನುವ ಪದವಿನ್ಯಾಸ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂತು. ತಲೆಮಾರುಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮೂರು ಪೀಳಿಗೆಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕತೆಯಿಂದಾದರೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತಾಟಸ್ಥ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ ಅನ್ನಿಸಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಿದ ಯುಗಪಲ್ಲಟಗಳಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಂತಹ ಯುಗ ಪರಿವರ್ತನೆ ಕಳೆದ ನೂರು – ಇನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದೇ ಇಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ತಣ್ಣನೆಯ ಕ್ರಾಂತಿ' ಅಥವಾ 'ಪ್ಯಾಸಿವ್ ರೆವೊಲ್ಯೂಷನ್' ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ರಾಜಕೀಯ ಮುಂದಾಳುತನದ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗಣ್ಯ ವರ್ಗ ಬಹುತೇಕ ಮೇಲ್ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ತಳವರ್ಗಗಳೊಡನೆ ಅಂತಹ ಹೊಕ್ಕು ಬಳಕೆಯಾಗಲೀ, ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಅರಿವಾಗಲೀ ಗಾಢವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದೇನಿದ್ದರೂ ಅನುಕಂಪ ಮೂಲವಾದ ಕಾಳಜಿ. ಅಲ್ಲದೆ ತನಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಇದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಇವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮತ್ತು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಚುಕ್ಕಾಣಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದವರು ಇವರೇ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದರ ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅನಂತರದ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳೂ ಕೂಡಾ ನಿಧಾನವಾಗಿ, ಕಣ್ಣು ಕಾಣದ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತರಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ ನಿಧಾನ ಸುಧಾರಣೆಗಳೇ ಹೊರತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯ ತರುವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಕ್ರಮಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.[7]

ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಈ ನಿಧಾನ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಮಾಜವನ್ನು. ಅಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳೂ ಉಲ್ಲಂಘನೆಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಹೊಸದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸಂಘಟಿಸುವ, ಪುನರ್ ನಿರೂಪಿಸುವ ಮತ್ತು ಹೊಸದೇ ಆದ ಚೈತನ್ಯ ಹೊಮ್ಮುವ ಉದ್ಧಾರಕ ಅಥವಾ ಚರಿತ್ರಾತ್ಮಕ ಕಾಲ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಉಲ್ಲಂಘನೆಗಳನ್ನೂ ಕ್ರಮೇಣ ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಹೊಂದಿಕೊಂಡು, ಅರಿವಿಗೆ ಬರದಂತೆ ಕಾಲವೂ ಜನಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ದಾಖಲೆಯೇ ಉಲ್ಲಂಘನೆ. ಅದು ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಹೌದು. ಇಲ್ಲೊಂದು ಕುತೂಹಲಕರ ಅಂಶವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ನೆಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಸಾರ್ವಜನಿಕ–ಖಾಸಗಿ ಎನ್ನುವ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಖಾಸಗಿಯಾದ ವಿವರಗಳು ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಘಟನೆಗಳು ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಪರಿಪೋಷಿಸುತ್ತಾ ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಕಾಲದಂತೆಯೇ ಮನೆಯೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಂಘಟನಾ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಮನೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪಕ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಹೋಮ್ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗಲು ಈ ಎರಡೂ ಆಶಯಗಳು ನೆರವಾಗಿವೆ.

ಆದುದರಿಂದಲೇ ಇದು ಸಾಂತೇರ್‌ಗುತ್ತಿನ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದರೂ ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಬಹುದಾದ ಹಾಗೆ ಬಂಟ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಮನೆತನದ ಪೀಳಿಗೆಗಳ ಕತೆಯಲ್ಲ. ಆ ಕಥಾ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗಳು ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿವೆ.

ಭಾರತೀಯ ಎನ್ನುವ ಏಕರೂಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಈಚಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶ. ಅವು ರಾಷ್ಟ್ರ ಕಟ್ಟುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ ಒಡೆಯುವ ಕೃತಿಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಬಹುರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮತ್ತು ಏಕಾಕಾರದ ರಾಷ್ಟ್ರ ಸಂಕಥನ ಸಂಕೀರ್ತನೆಗಳ ಗೆರೆ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮನೆಯ ಹಾಗೆಯೇ 'ಸ್ಥಳ'ವೂ ಆಶಯವಾಗಿ ಬರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು, ಬೊಳುವಾರರ ಮುತ್ತುಪ್ಪಾಡಿಯ ಹಾಗೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸ್ಥಳೀಕರಣ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಆಶಯವೆಂಬಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸ್ಥಳೀಕರಣ ನಡೆದಾಗ ಪ್ರದೇಶವೊಂದರ ಮೇಲೆ ಒತ್ತು ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶ ಕಲ್ಪನೆ ಕೆಲವು ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅನೇಕ ಆಶ್ವಾಸನೆಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ವಿಫಲಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಕಲ್ಪನೆ ತೀರಾ ಅಮೂರ್ತವೆನ್ನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಸ್ಮಿತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ದೂರಾಗುವ, ವಿರೋಧವೂ ಆಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿವೆ. ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿವೆ. ಅಜಯ್ ಝುಕರಿಯಾ ಮತ್ತು ಅಲನ್ ಕೊನ್‌ಫಿನೋ ಎನ್ನುವ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರವು ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನೂ ಮೀರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯ ನಿರಾಕರಣೆಯಾಗಲೀ, ತಿರಸ್ಕಾರವಾಗಲೀ ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ಣತ್ವವನ್ನೂ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನೂ ಪಡೆಯುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಜಯ ಭಾರತ ಜನನಿಯ ತನು ಜಾತೆ ಜಯ ಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ" ಅಂದರೆ ಅದೇ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಸ್ಥಳೀಯತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಇರುಸುಮುರುಸಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನೇ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

'ಉಲ್ಲಂಘನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಚರ್ಚೆ ಕುತೂಹಲಕರವಾದುದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಗೈರು ಹಾಜರಾದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಸ್ಥಳೀಕವಾಗಿದ್ದೂ, ಮನೆ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿದ್ದೂ ಇವೆರಡೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗ ಬಹುದಾದ ರಾಷ್ಟ್ರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಒಂಬತ್ತು ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ, ಈ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಈ ಉಳ್ಳಾಲದಲ್ಲಿ, ಈ ಮಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಏನಾಗಿದೆ? ಎತ್ತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದಲಿತ ಮೊದಲಾದ ತಳವರ್ಗಗಳಿಂದ ಬಂದ ಹಲವು ಕೃತಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರ ಸಂಕಥನದ ಬಿರುಕು ಗೆರೆಗಳನ್ನು ತೋರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದನ್ನು ತೀವ್ರ ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯತೆಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

'ಉಲ್ಲಂಘನೆ' ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆಕರಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಹಲವು ದೊಡ್ಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗಿಂತ ಅದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ವಿವಿಧ ಆಕರಗಳನ್ನು ಒಳಗು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅದರ ಅಂತರ್ ಪಠ್ಯೀಯತೆಯಿಂದ. ಉಲ್ಲಂಘನೆಯ ಪಠ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ದಾಖಲೆ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳು, ಪಾಡ್ದನ, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ, ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಜನಾಂಗದ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ನೇಯ್ದು ಮಾಡಿದ ಕೃತಿ. ಕೃಷಿ, ಕ್ರೀಡೆ, ಅಡುಗೆ-ಪಡುಗೆ, ಮಿಡಿ ಉಪ್ಪಿನಕಾಯಿ, ಸಂಡಿಗೆ ಯಾವುದುಂಟು ಯಾವುದಿಲ್ಲ? ಅಂದರೆ ಇದು ವಸ್ತು ವಿವರ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಜಡವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವ ಪಠ್ಯವಲ್ಲ. ಮೂಲ ಆಕರಗಳು ಅವುಗಳ ಮೂಲ ನಿರೂಪಣಾ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ತಾದಾತ್ಮ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಪರಿ ಬೆರಗಿನದು. ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ನೆನಪಲ್ಲ, ಪಾಡ್ದನ ಬರೀ ಜಾನಪದವಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ತುಣುಕಲ್ಲ, ಹುಟ್ಟು ಸಾವಿನ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಕುತೂಹಲ ತಣಿಸಲು ಬಂದವಲ್ಲ, ನಾಟಿಯ ವಿವರಣೆ ಕೃಷಿಕ ಬದುಕಿನ ಜೋಪಾಸನೆಗಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಕಂಬಳ ಕಂಬಳವಲ್ಲ ಆಟ ಆಟವಲ್ಲ ಎಂಬ ಹಾಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಜ್ಞಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧ ಜಾಲವೊಂದನ್ನು ಅರ್ಥಜಾಲವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗದ್ದೆ ನಾಟಿಯ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಶೀನಪ್ಪ ಹೆಗ್ಡೆಯವರ ಕಾಲದ ಈ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು "ಎರಡು ದಿನಗಳ ಮೇಲೆ ಚುಮುಚುಮು ಬೆಳಕು ಹರಿಯುವಾಗಲೇ ಎದ್ದು ಕುಳಿತ ಹೆಗಡೆಯವರು, ಮೊನ್ನೆ ಬಂದ ಆಳುಗಳೂ ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ನಾಲ್ಕಾರು ಆಳುಗಳು ತಮ್ಮ ಕೋಣಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗುತ್ತಿನ ಬಾಕಿಮಾರು ಗದ್ದೆ ಉಳಲು ಬರಬಹುದೆಂಬ ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ, ಅಂಗಳಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟರು. ಮೂಲದ ಆಳುಗಳು ತಮ್ಮ ಹಟ್ಟಿಯಿಂದ ಕೋಣಗಳನ್ನು ಗದ್ದೆಗೆ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಇಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೋ ಎಂದು ಕುತ್ತಿಗೆ ಉದ್ದ ಮಾಡಿಯೂ ನೋಡಿದರು. ಹೌದು, ದೂರದಲ್ಲಿ, ನಾಲ್ಕು ಮಂದಿ ಮೂಲದಾಳುಗಳು ಬರುವುದು ಕಾಣಿಸಿತು".[9]

ಸಾಂತೇರ್‌ಗುತ್ತಿನ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬಿದ್ದ ಮರುದಿನವೇ ಸೇರುತ್ತಿದ್ದ ಜನ, ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕಪ್ಪ ಹೆಗ್ಡೆಯವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಕುತ್ತಿಗೆ ಉದ್ದ ಮಾಡಿ ನೋಡಬೇಕಾದ, ಜನ ಬಂದಾರೆಂಬ ಊಹೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಭ್ರಮ ಪಡಬೇಕಾದ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಕಾಣಿಸುವ ಈ ನಾಟಿ ಎಲ್ಲಿ?

ವೆಂಕಪ್ಪ ಹೆಗ್ಡೆಯವರ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ, 'ದೂಳೆಪ್ಪೊದ ದಿನ', ಬೊಜ್ಜದ ವಿವರ, ಗಡಿ ಹಿಡಿಯುವ ಸಂಭ್ರಮ, ಕಣಿಯ ಚಿತ್ರಣ ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಇತರ ಮತ್ತು ಇತರೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಿತ್ರಣದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಲೇಖಕರು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರಬಯಸುವ ಕಲ್ಪಿತ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಸ್ಥಾಂತರದ ಆಶಯವನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಈ ವಿವರಗಳು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾ ಜಾನಪದ ದಾಖಲಾತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಗೂ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೈ ಪಡೆಯುವ ರೀತಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದು ಕೇವಲ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತ ವಾಸ್ತವಿಕತೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ನಿರೂಪಣಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ನೆಮ್ಮಿದಾಗಲೂ ಕೃತಿ ಪಠ್ಯವೊಂದು ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ವ್ಯಂಜನಾರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವಿವರಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುತ್ತವೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂರನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಂಗಳೂರಿಗೆ ರೈಲು ಬಂದು ಹೋದ ಸುದ್ದಿ ರೆಕ್ಕೆ ಪುಕ್ಕ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹರಡಿದ ವಿವರಗಳಿವೆ. 'ಉಳ್ಳಾಲದ ದರ್ಗಾಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಜನ ಸೇರಿದ್ದು, ಮಂಜೇಶ್ವರದ ತೇರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚೆ?' ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದು, ಟಿಕೇಟ್ ಇಲ್ಲದ ರೈಲು ಪ್ರಯಾಣ, ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ವಿನೋದ ಪ್ರಸಂಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಂಗಳೂರಿನ, ಕಮ್ತಿರ ಅಂಗಡಿಯ ವೆಂಕಟೇಶ ಪೈಗಳ ಹೋಟೆಲಿನ – ಹೀಗೆ ಘಟನೆ, ಸ್ಥಳ, ಅನುಭವ, ವಸ್ತು ಮೊದಲಾದವುಗಳ ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಾದ ಮಿಶ್ರಣ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಛಾಪನ್ನು ಹೊದ್ದಿದೆ. ಅವು ಒಂದು ಕಾಲ, ಕಾಲಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆಗ ಮೂಡಿಬರುತ್ತಿದ್ದ ನಾಗರಿಕತೆಯ ರೂಪವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲೆಂದು ಬಳಕೆಯಾದ ಸಂಕೇತಗಳು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ವಸ್ತುಗಳು, ದಾಖಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಉದ್ಧೃತಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನೇ ಮಾಡಬಹುದು. 'ಉಲ್ಲಂಘನೆ' ಅಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಿಪುಲ ಅವಕಾಶ ಕೊಡುವ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಪೂರ್ವ ಧ್ಯಾನಿಸಿ ಈ ವಿವರ, ಘಟನೆ ಪಾತ್ರಗಳು ಹೀಗೆ ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕು, ಬರಬೇಕು ಎಂದು ಯೋಜಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲೂ ಪಠ್ಯದ ಚಿಕ್ಕ ವಿವರಗಳು ಅದರ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮೈ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಪಾಡ್ದನ, ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ದಾಖಲೆ, ಆಚರಣೆ, ಊಟ–ತಿಂಡಿ, ಋತುಮಾನ, ನೆನಪು ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಹೊಸದೊಂದು ಪುರಾತತ್ತ್ವವನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ದಾಖಲೀಕರಣ ಮತ್ತು ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಪುರಾತತ್ತ್ವ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನೂ ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಇರಬಹುದಾದ ಏಕಮುಖ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವಂತಹ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪುರಾತತ್ತ್ವವಲ್ಲ. ಇದು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಅರಿವಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಎದುರು ಬದುರಾಗಿಸಿ ಕಟ್ಟಿರುವಂತಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾದ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಆಕರಗಳು ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾಷಾ ವ್ಯಾಕರಣದ ವಿವಿಧ ಅಂಶಗಳ ಹಾಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೊಂದು ಅರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವುದು ಉಲ್ಲಂಘನೆಯ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯು ನೆಮ್ಮದಿ ಬಯಸುವ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಆಶಯ ಕೇವಲ ಅತ್ಯದ್ಭುತ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಾಗಲೀ ಅದಕ್ಕಿಂತ ವಿಸ್ಮಯಕಾರೀ ಬೇರೆಯದೇ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದಾಗಲೀ

ಅಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅವಸ್ಥಾಂತರ ಈ ಕೃತಿಯ ಆಶಯ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ತುರ್ತು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಪರಿಕ್ರಮ ಎರಡೂ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯಿಂದಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಮೊಗಸಾಲೆಯವರು ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪುರಾತತ್ತ್ವ 'ಉಲ್ಲಂಘನೆ'ಯು ಒಂದು ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಉತ್ಕಂಠೆಯಿಂದ ಆಶಿಸುವ ಮತ್ತು ತನ್ನದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಪುರಾತತ್ತ್ವ. 'ಉಲ್ಲಂಘನೆ'ಯ ಆಶಯವೇ ಯಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು, ಒಟ್ಟಿಗೆ ತರಬೇಕು, ಹೆಸರಿಸಬೇಕು, ವರ್ಣಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ವಿವರ, ಚಿಕ್ಕ ಘಟನೆ, ಒಂದು ಮುಂಜಾವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಕಟ್ಟಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಪುರಾತತ್ತ್ವ ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬಾರದು.

ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಾನವೀಯ ಮತ್ತು ಮಾನವತಾವಾದೀ ಕಾದಂಬರಿ. ಮಾನವೀಯತೆಯ ಹಿರಿಮೆಯೂ ಅದಕ್ಕುಂಟು ಹಾಗೆಯೇ ಮಾನವತಾವಾದದ ಮಿತಿ ಕೂಡಾ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಮತೆಯ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನು ಅದರ ಮೂಲಭೂತ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವುದಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಘನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಕೃತಿ ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ಅದು ಗೋವಿಂದಣ್ಣ ದೀವಟಿಕೆ ಹಿಡಿದ ಪ್ರಸಂಗವಾಗಲೀ, ಮೂಸಬ್ಬ ಸುಂದರನನ್ನು ಗುತ್ತಿನ ಮನೆಗೆ ಕರೆತಂದು ಆಡುವ ಅಂತಃಕರಣದ ಮಾತಾಗಲೀ, ಇತರ ಧೀಮಂತ ಪಾತ್ರಗಳ ಚಿತ್ರಣವಾಗಲೀ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಈ ಪಠ್ಯವು ಪೃಥಕ್ಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ 'ಉಲ್ಲಂಘನೆ'ಯಲ್ಲಿ ಗಾಢ ವೈಷಮ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಲ್ಲ. 'ಮಿತ್ತಬೈಲು ಯಮುನಕ್ಕೆ'ಯಂತಹ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿದ್ವೇಷ, ಪೈಪೋಟಿ, ನಾಟಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಗಳು 'ಉಲ್ಲಂಘನೆ'ಗೆ ಹೊರತು. ಕೋಮು ದ್ವೇಷದಂತಹ ಹೊತ್ತಿ ಉರಿಯುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಮೂಸಬ್ಬನಂತಹವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿವೇಕದಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತವೆ.

6

ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದರೂ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದಂತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಕಾಲಾಂತರದಿಂದಲೂ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ, ಸಹಜೀವಿಗಳೊಂದಿಗೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಬಾಳುತ್ತಲೂ ಹೋರಾಡುತ್ತಲೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಲೂ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ನುಡಿಮಾತಿನ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಜೈನ ಅನಂತರ ಬಂಟ ಮನೆತನವಾದ ಸಾಂತೇರ್ ಗುತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರೀಕರಣದ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವಸಾನವಾಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಜೈನ ಹುಡುಗನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಸಾಂತೇರ್ ಗುತ್ತಿಗೆ ಮರಳಲು ಮನೆಮಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅಂತಹ ಒಂದು ಸೂಚನೆ. ಲೇಖಕರೇ ರಚಿಸಿ ನೀಡಿದ ಮಾದಿರ ಪದಗಳು ಇನ್ನೊಂದು. ಪ್ರಕೃತಿ ತನ್ಮಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಕ್ಕಿಳಿದು, ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುವುದನ್ನು ಈ ಎರಡೂ ಸೂಚಿಸಿ 'ಉಲ್ಲಂಘನೆ'ಯ ಚಕ್ರಗತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ ಅಮುಖ್ಯರಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ದನಿ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಇರುವಂತಿದೆ. ತನ್ನ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲೇ ಬೆಳಗಾಗುವುದೆಂಬ ಹುಂಬ ಹುಂಜದ ಕೊಕ್ಕೊ.. ಕೊ.. ಕೊಕೋ ಈ ವಿವೇಕಕ್ಕೆ ಬರೆದ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮುನ್ನುಡಿ.

ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ 'ಆಧುನಿಕ'ವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಪರಿಶೋಧಿಸುವ ಕೃತಿ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ಕೇವಲ ಸಾಂತೇರ್ ಗುತ್ತಿನ ಕತೆಯಾಗದೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕಥನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತು ಫ್ರೆಡರಿಕ್ ಜೇಮ್ಸನ್ ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ "ಕಾದಂಬರಿ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅನ್ಯೋಕ್ತಿ"[10]

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ರೊಲಾಂಡ್ ಬಾರ್ಡ್ಸ್ "ಡೆತ್ ಆಫ್ ದಿ ಆಥರ್" ಇಮೇಜ್–ಮ್ಯೂಸಿಕ್–ಟೆಕ್ಸ್ಟ್ (ಲಂಡನ್: ಪೊಂಟಾನಾ, 1987)
2. ಡರ್ಕ್ ವೀಮನ್ ಝಾನ್ರ್ಸ್ ಆಫ್ ಮಾಡರ್ನಿಟಿ (ಅಮ್‌ಸ್ಟರ್ ಡ್ಯಾಂ : ರೊಡೊಪಿ, 2008)
3. ಮಾಧವ ಕುಲಕರ್ಣಿ "ಮುನ್ನುಡಿ" ಉಲ್ಲಂಘನೆ (ಬೆಂಗಳೂರು : ಸುಮುಖ ಪ್ರಕಾಶನ, 2010)
4. ಬಿ. ಜನಾರ್ದನ ಭಟ್, ಬೆಳಗೋಡು ರಮೇಶ ಭಟ್ ಮತ್ತು ಅಜಕ್ಕಳ ಗಿರೀಶ ಭಟ್ ಅವರ ಲೇಖನಗಳಿಂದ ಉದ್ಧೃತ.
5. ಆಧುನಿಕತೆ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ : ಗೀತಾ ಕಪೂರ್, ವೆನ್‌ವಾಸ್ ಮಾಡರ್ನಿಸಂ (ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ: ತೂಲಿಕಾ : 2000); ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನ, "ಹೂಸ್ ಕಲ್ಚರ್ ಈಸ್ ಇಟ್? ಕಂಟೆಸ್ಟಿಂಗ್ ದ ಮಾಡರ್ನ್. ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ಆರ್ಟ್ಸ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಐಡಿಯಾಸ್ 25–26 (ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ: 1993); ಪಾರ್ತಾ ಚಟರ್ಜಿ ನೇಶನ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಇಟ್ಸ್ ಫ್ರಾಗ್ಮೆಂಟ್ಸ್ (ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ: ಒಯುಪಿ, 1993); ದೀಪಂಕರ್ ಗುಪ್ತಾ ಮಿಸ್ಟೇಕನ್ ಮಾಡರ್ನಿಟಿ : ಇಂಡಿಯಾ ಬಿಟ್ವೀನ್ ವರ್ಲ್ಡ್ಸ್ (ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ: ಹಾರ್ಪರ್ ಕಾಲಿನ್ಸ್, 2000) ಜಾವೇದ್ ಅಲಂ ಇಂಡಿಯಾ: ಲಿವಿಂಗ್ ವಿದ್ ಮಾಡರ್ನಿಟಿ (ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ: ಒಯುಪಿ, 1999)
6. ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ.
7. ಪಾರ್ತಾ ಚಟರ್ಜಿ, ನ್ಯಾಶನಲಿಸ್ಟ್ ಥಾಟ್ ಆ್ಯಂಡ್ ದ ಕಲೋನಿಯಲ್ ವರ್ಲ್ಡ್ (ಮಿನಾಪೊಲಿಸ್: ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಆಫ್ ಮಿನ್ನೆಸೋಟ ಪ್ರೆಸ್ 1995)
8. ಮಿಶೆಲ್ ಫುಕೊ. ದ ಆರ್ಕಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ನಾಲೆಡ್ಜ್ (ಲಂಡನ್–ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್, ರೌಲೆಜ್ 2002)
9. ಬೆಳಗೋಡು ರಮೇಶ ಭಟ್ "ಡಾ. ನಾ. ಮೊಗಸಾಲೆಯವರ ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಎಂಬ ಮಹಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನ"
10. ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಪುಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು : ಅರ್ಮ್‌ಸ್ಟ್ರಾಂಗ್ ನ್ಯಾನ್ಸಿ ಡಿಸ್ಯಾರ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಡೊಮೆಸ್ಟಿಕ್ ಫಿಕ್ಷನ್ ಎ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ನಾವೆಲ್ (ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್: ಒಯುಪಿ, 198 : ಅಸಿಮ್ ಫಿರ್ದೋಸ್, ದ ಕಲೋನಿಯಲ್ ರೈಸ್ ಆಫ್ ನಾವೆಲ್ (ಲಂಡನ್–ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್: ರೌಲೆಜ್, 1993); ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಜೇಮ್ಸನ್ ದ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಅನ್‌ಕಾನ್‌ಶಿಯಸ್ (ಲಂಡನ್: ಮ್ಯಾದ್ಯೂಯೆನ್, 1981); ಭಾಭಾ ಹೋಮಿ ನೇಶನ್ ಆ್ಯಂಡ್ ನರೇಶನ್ (ಲಂಡನ್–ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್, ರೌಲೆಜ್, 1991) ಡರ್ಕ್ ವೀಮನ್ ಜಾನ್ರ್ಸ್ ಆಫ್ ಮಾಡರ್ನಿಟಿ (ಅಮ್‌ಸ್ಟರ್ ಡಾಂ–ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್: ರೊಡೊಪಿ, 2008); ಮೀನಾಕ್ಷಿ ಮುಖರ್ಜಿ ರಿಯಲಿಸಂ ಆ್ಯಂಡ್ ರಿಯಾಲಿಟಿ (ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ : ಒಯುಪಿ, 1985) ಮತ್ತು ದ ಪೆರಿಶೆಬಲ್ ಎಂಪಾಯರ್ (ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ: ಒಯುಪಿ, 2000) ಇ.ವಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣನ್ ನರೇಟಿಂಗ್ ಇಂಡಿಯಾ (ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ: ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, 2005) ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ನಾಡು–ನುಡಿಯ ರೂಪಕ (ಮಂಗಳೂರು : ಮಂವಿವಿ, 2001)

ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ತ್ವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮತ್ತು ರಾಮ ಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ

• ರಾಜಾರಾಮ ತೋಳ್ಪಾಡಿ

ಇಂದು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವ ತಾತ್ವಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನದ ಕುರಿತು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮೂಡಿಬರುತ್ತಿವೆ. ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಹೊಸ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೆ ಅವು ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಾಗೂ ಜನವರ್ಗಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಕಡೆ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೂಲ ಜಿಜ್ಞಾಸಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ ಮರು ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ, ಬಿರುಕುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಈ ವಿಶ್ವದ ಅನೇಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಅಸ್ಮಿತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತೆಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಹೊಸ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ ಇಂದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂದರೇನು? ಅದು ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಅನೇಕಾನೇಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪುನಃ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತದನಂತರ ಕಂಡು ಬಂದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಹೊಸ ಬೆಳಕುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲಿಚ್ಛಿಸುತ್ತದೆ. ಚೌಕಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಅನುಕೂಲಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಈ ಲೇಖನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಸಮಾಜವಾದಿ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಚ್ಛಿಸಿದ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಚಿಂತನಶೀಲ ಗುಂಪಿನ ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಕಡೆಗೆ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಸಮಾಜವಾದ ಅಥವಾ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಈ ಸಣ್ಣ ಚಿಂತನಶೀಲ ಗುಂಪು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ತದನಂತರ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮತ್ತು ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಕೊಡ ಬಯಸಿತು. ಈ ಚಿಂತನಶೀಲ ಸಮಾಜವಾದಿ ಗುಂಪು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಮೂಲ ಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮೈತಳೆದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮುಂದಿಡಲು ಈ ಲೇಖನ

ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಅತ್ಯಂತ ಚಿಂತನಶೀಲ ಸಮಾಜವಾದಿ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರಾದ ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾರ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಅತ್ಯಂತ ನಡುವಿನ ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

I

ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾಗರೀಕತೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಅಸಾಧಾರಣ ಕೊಡುಗೆಯಾದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಏಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಹೌದು ಅಂತೆಯೇ ಅದು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವಿಧಾನ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಧೋರಣೆಯಾಗಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಸತ್ಯದ ಕುರಿತು ಚಲನಶೀಲ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಈ ಮೊದಲೇ ನಿರ್ಧರಿತವಾದ ಅಥವಾ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಸತ್ಯ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ನಿರಂತರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಸಂವಾದ ಹಾಗೂ ಸಮಾಲೋಚನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಚಿತವಾಗುವ ಯಾ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ, ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ದೇಶ ಕಾಲಗಳ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಅಥವಾ ಮರು ನಿರೂಪಿತವಾಗುವ ಹಾಗಾಗಿ ಬದಲಾಗುವ ಸತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಸತ್ಯ ಕಾಲದೇಶ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದುದ್ದು ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಂತಿಕೆ ಹಾಗೂ ಸಹಭಾಗಿತ್ವಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ರೂಪ ಪಡೆಯುವಂತಹದ್ದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಇತ್ತೀಚಿನ ಚಿಂತನೆಗಳು ವಿಚಾರವಂತಿಕೆ, ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಹಭಾಗಿತ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ.[1] ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ತತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಸತ್ಯದ ಕುರಿತು ಒಂದು ತೆರೆದ ಅಂಚಿನ (open ended) ಹಾಗೂ ತಳಹದಿ ರಹಿತ (non foundational) ನಿಲುವೊಂದನ್ನು ಮುಂದಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ದೇಶ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ವಿಧಾನ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಅಥವಾ ವಿಧಾನಕ್ರಮವಾಗಿ ಅದು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಒಳಿತನ್ನು (Common Good) ಸಾಧಿಸುವ ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಒಳಿತು ಜನರ ನೇರ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಚಾರ ವಿನಿಮಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಒಳಿತು ಜನರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೋಸುವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ನಿರ್ವಚನಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಸಂಘ–ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು, ನಿಯಾಮವಳಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಚುನಾವಣೆಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು, ಸಂಸತ್ತು, ನ್ಯಾಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಾಗ ಮೇಲೆದ್ದು ಬಂದ ಔಪಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸ ಹೊಂದಿದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಎನ್ನುವ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕತೆ (Constitutionalism) ಮತ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿತ್ವ (Representation)ಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ನಾವು ಸಾಂವಿಧಾನಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಆಧಾರ ಸ್ತಂಭಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸರಕಾರಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಏಕಮೇವ ಮಾದರಿ ಎಂದು ಕೂಡ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ.

ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ತನ್ನ ಐರೋಪ್ಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಇತರ ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ, ಪಂಥನಿರಪೇಕ್ಷತೆ (Secularism)ಮತ್ತುಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದ(Liberalism) ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಅನೇಕ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಭಾಗಗಳಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಅಂತೆಯೇ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ ಹಾಗೂ ಭ್ರಾತೃತ್ವಗಳಂತಹ ಮೇರು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಮಾದರಿಗಳ ಒಡಲನ್ನು ಸೇರಿವೆ. ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ, ಪ್ರಜಾತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳು

ಒದಗಿಬಂದಂತಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಸುಮಾರು 500 ವರುಷಗಳ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕಾಸದಿಂದ ರೂಪುತಳೆದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಮುಂದೆ ಇರಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ, ಮುಂದಿಡಲ್ಪಟ್ಟ ಪಾಶಿಮಾತ್ಯ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಪ್ರದರ್ಶನ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನೆ ನಾವು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಅಸಲು ಮಾದರಿಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ.

ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಕಾಸದ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸ್ವಯಂ ತಂತ್ರವಾದ ಎನ್ನುವ ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ತಾತ್ವಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನದ ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಒಡಂಬಡಿಕೆ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದದ್ದು. ಸ್ವಯಂ ತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕತೆ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಗತಿಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನ. ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದದ ಜೊತೆಗಿನ ತನ್ನ ನಿಕಟ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಾಗಿ ಅದರ ಬಹಳಷ್ಟು ಅಂಶಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಒಳಗೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತಗೊಂಡಿದೆ ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದಗಳ ನಿರಂತರ ನಿಕಟ ಸಂಪರ್ಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬಾಂಧವ್ಯ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಅಥವಾ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದವೇ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವೆಂದು ಬಗೆಯುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಪ್ರಖರವಾಗಿ ಮೇಲೆದ್ದು ಬಂದಿವೆ.[2] ಆದರೆ ಸತ್ಯಾಂಶವೆಂದರೆ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಕ್ತಾರ. ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಏಕಮೇವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ಅದರ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದಿ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮೂಲ ಜಿಜ್ಞಾಸಿಕವಾಗಿ ಮರು ನಿರೂಪಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ತಾತ್ವಿಕ ಕಲ್ಪನೆಯ ಒಳಗೆಯೇ ನಿಹಿತವಾಗಿದೆ.

II

ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಹೊಸ ಉತ್ಕರ್ಷದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಕೆಲವು ಹೊಸ ಬೆಳಕುಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಬಹುಶಃ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ನಡೆಸಿದ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸೆಣಸಾಟ ಅತ್ಯಂತ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು. ಈ ಹೋರಾಟದ ವಿವಿಧ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ ಹಾಗೂ ಸ್ವರಾಜ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಹೊಸ ನೋಟಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆದ ಒಂದು ಚಿಂತನಶೀಲ ಗುಂಪು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಸಮಾಜವಾದಿ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡ ಈ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಯುವಕರ ತಂಡ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಭೀತಿಯಿಂದ ಎದುರಿಸಿತು ಹಾಗೂ ಈ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ವೇದಿಕೆಯಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆದ್ದು ಬಂದ, ತನ್ನನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸಮಾಜವಾದಿ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಯುವಕರ ಈ ಗುಂಪು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕ ಮೊನಚಿನಲ್ಲಿ ಮರುಪರಿಶೀಲಿಸಿತು.[3] ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಒಳಗಿನ ಈ ಯುವ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ನಿರನುಮಾನದ ರಾಷ್ಟ್ರ ನಿಷ್ಠೆ ಅಥವಾ ದೇಶಭಕ್ತಿ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕವಾಗಿ ಮರು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಈ ಯುವ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮುಖವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು ಅಥವಾ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರವಾಗಿ ತನ್ನ ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವನ್ನು ಮರುನಿರ್ವಚಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಅವರು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಯುವ ಸಮಾಜವಾದಿ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ

ಪ್ರಮುಖರಾದ ಆಚಾರ್ಯ ನರೇಂದ್ರದೇವ, ಜಯಪ್ರಕಾಶ್ ನಾರಾಯಣ್, ಅಶೋಕ ಮೆಹ್ತಾ, ಅಚ್ಯುತ ಪಟವರ್ಧನ್, ಸಂಪೂರ್ಣನಂದ ಹಾಗೂ ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾರಂತಹ ಚಿಂತನಶೀಲ ನಾಯಕರು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷದ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದಿ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಮೊನಚು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸಿದರು ಹಾಗೂ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ, ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರಗಳಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರು. ಅಂದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅವರು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಮೇರು ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ರೂಪು ತಳೆದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು.

ತಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳ ಕೂಡುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಖರವಾದ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಒಲವುಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಯುವ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಒಳಗೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಅವರು ಸಮಾಜವಾದಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಹೊಸ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ದಾಖಲಾದ ಸಂಗತಿ.[4] ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಒಳಗೆ ಹಾಗೂ ತದನಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಹೊರಗೆ ತಮ್ಮ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಯಾಕೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಜೊತೆಗಿನ ಅವರ ಭಿನ್ನಮತದ ಕಾರಣಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಈ ಬರಹದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡ ಇವರ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳಾವುವು ಅದನ್ನು ಅವರು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ವೈಖರಿಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಖರವಾದ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತಕರು ಹಾಗೂ ನಾಯಕರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ಆಳಗೊಳಿಸುವ, ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕಾಳಜಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಅದನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯ ನರೇಂದ್ರ ದೇವ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ತಾನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅಂತೆಯೇ, ಜಯಪ್ರಕಾಶ ನಾರಾಯಣ, ತಮ್ಮ ದೀರ್ಘಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕಒಡಕುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ, ಗಾಂಧಿ ಚಿಂತನೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಪಕ್ಷರಹಿತ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಹಾಗೂ ವಿಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ಸಮುದಾಯಮುಖಿ ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅನುಷ್ಠಾನಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಅಂತಿಮ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜಯಪ್ರಕಾಶ ನಾರಾಯಣ್ ಸಮಗ್ರ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ಹಾಗೂ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಚಿರಸ್ಮರಣೀಯವಾದದ್ದು.[5] ಇವರಂತೆಯೇ, ಅಶೋಕ ಮೆಹ್ತಾ ಮೊದಲಾದ ಸಮಾಜವಾದಿ ನಾಯಕರು ಭಾರತದಂತಹ ಅಸಮಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ನಿರಂತರ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದರು.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡ ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ವಿವಿಧ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಹೋದ ಈ ಚಿಂತನಶೀಲ ಮಂದಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಭಾರತದ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಅನುಷ್ಠಾನಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಮೊನಚುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದರು. ಅವರು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಭಾರತದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗೆಗೆ ನಡೆಸಿದ ಚಿಂತನಶೀಲ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಭಾರತದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳೊಂದಿಗೆ ಅದನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದವುಗಳು. ಸಂಸದೀಯ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಕುರಿತು ಅವರು ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಳು, ರಾಜ್ಯದ ಪುನರ್‌ಸಂಘಟನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳು ಹಾಗೂ

ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಇರಬೇಕಾದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಒದಗಿಸಿದ ಪ್ರತಿಫಲನಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಿವೆ. ನೆಹರು ನಾಯಕತ್ವದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ರಾಜಕಾರಣ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟ್ ಪಕ್ಷಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನವ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರಗಳ ನಡುವೆ ಭಾರತದ ಈ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಖರವಾದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದರು.

III

ಭಾರತದ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತಕರ ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾರ ಹೆಸರು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಲೋಹಿಯಾ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಇತರ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳಂತೆಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಯಸಿದರು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ತಮ್ಮ ಇತರ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸ್ನೇಹಿತರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ತಾತ್ವಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದರು. ಭಾರತದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಲೋಹಿಯಾರನ್ನು ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತಕರೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿರುವುದು ಹೌದಾದರೂ ಮತ್ತು ಲೋಹಿಯಾರೇ ಸ್ವತಃ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಬ್ಬ ಸಮಾಜವಾದಿ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ನಿಜವಾದರೂ, ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕುರಿತು ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂವೇದನೆ ಕೂಡ ಸಮಾಜವಾದದಷ್ಟೇ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಲೋಹಿಯಾರ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿತವಾದ ಮತ್ತು ಸಮಾನವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವೆಂದರೆ, ಒಂದು, ಭಾವಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ನಿಬಿಡವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಎರಡು, ಪ್ರಖರವಾದ ನಾಗರೀಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಂದ ಮೈ ತಳೆದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆ, ಮೂರು, ಐರೋಪ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮೀರಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಸಮಾಜವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿ.[6] ಲೋಹಿಯಾರ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆ ಯಾವತ್ತು ಈ ಮೂರು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಅಥವಾ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಲೋಹಿಯಾರ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಆದರೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಇತರ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಸಹಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಲೋಹಿಯಾರ ಸೆಣಸಾಟವನ್ನು ಕನಿಷ್ಟ ನಾಲ್ಕು ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು, ಅವರ ಬಾಲ್ಯ ಹಾಗೂ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಬದುಕಿನ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಘಟ್ಟ, ಎರಡನೆಯದ್ದು, ತಮ್ಮ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಮಹತ್ವದ ವರ್ಷಗಳು, ಮೂರನೆಯದ್ದು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅವರ ಕಾಳಜಿಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅವರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಸೆಣಸಾಟಗಳು.

ಉತ್ತರಪ್ರದೇಶದ ಸಣ್ಣ ಪಟ್ಟಣವೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯ ವ್ಯಾಪಾರ ವ್ಯವಹಾರದ ಕುಟುಂಬವೊಂದರಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಳೆದ ಲೋಹಿಯಾ ಬಹಳ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಬಿಸಿಯಾದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದವರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಲೋಹಿಯಾರ ತಂದೆ ಹೀರ್‌ಲಾಲ್‌ರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ನಿಕಟ ಸಂಪರ್ಕ. ಸ್ವತಃ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗರಾಗಿ ಗಾಂಧೀ ಅಭಿಮಾನಿಯಾಗಿದ್ದ ಹೀರ್‌ಲಾಲ್ ಲೋಹಿಯಾರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲೆ ಆಳವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಲೋಹಿಯಾ ಬಹಳ ಸಣ್ಣ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಭೇಟಿಯಾಗಿದ್ದರು. ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಜೊತೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾದ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದನ್ನು ಲೋಹಿಯಾ ತದನಂತರ ತಮ್ಮ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾರೆ.[7] ಬಹಳ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಲೋಹಿಯಾ ತನ್ನ ಊರು, ಮನೆ ಹಾಗೂ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಪರಿಸರದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದರು. ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ರಾಜಕಾರಣದ ದೆಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಊರು ಬಿಟ್ಟು ಮುಂಬಯಿಗೆ ಬಂದ ಅವರು ಅಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಮೆರವಣಿಗೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು ಹಾಗೂ ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಜೊತೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅಧಿವೇಶನವೊಂದನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸಿದರು. ಮುಂದೆ ಕಲ್ಕತ್ತದ ಕಾಲೇಜೊಂದರಲ್ಲಿ

ತನ್ನ ಸ್ನಾತಕ ಪದವಿಗಾಗಿ ನೆಲೆ ನಿಂತ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಿನ ಪುನರ್‌ಜೀವನ ನಿಬಿಢ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಇವೆಲ್ಲದರಿಂದಾಗಿ, ಲೋಹಿಯಾ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಭಾವಶೀಲ ಧೋರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರು. ಆದರೆ ಈ ಭಾವಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ತೀರಾ ಬೋಳೆಯಾದ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸ್ನಾತಕ ಪದವಿ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದ ಅವರು ರಾಷ್ಟ್ರಾಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ದೇಶಭಕ್ತಿಗಳ ಕುರಿತು ಸಂವೇದನಾಶೀಲ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಅವರ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಅಥವಾ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಭಿಲಾಷೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅವ್ಯಕ್ತ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಕಾಳಜಿ ಮನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತ್ತು.[8]

ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕುರಿತು ಲೋಹಿಯಾರ ಚಿಂತನೆ ತನ್ನ ಮೊನಚನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡದ್ದು, ಸುಮಾರು ಐದು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲದ ಅವರ ಜರ್ಮನಿಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಾಸದಲ್ಲಿ. ತಮ್ಮ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಹಾಗೂ ಡಾಕ್ಟೋರಲ್ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸುಮಾರು 1929ರ ವೇಳೆಗೆ ಜರ್ಮನಿಯ ಹಂಬೋಲ್ಟ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಲೋಹಿಯಾ ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕುರಿತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರು.[9] ಬರ್ಲಿನ್‌ನಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚಿಂತನ ವರ್ತುಲಗಳಲ್ಲಿ ಒಡನಾಡಿದ ಲೋಹಿಯಾ ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ರೂಪುರೇಷೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವಾದಿಗಳು ಹಾಗೂ ನಾಜ್ಸಿವಾದಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಮನಾಗಿ ಬೆರೆತ ಲೋಹಿಯಾ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಚಿಂತನ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಕ್ಕು ಬಳಕೆಯ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರತಿಭಾವಂತರೆಂದು ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದರೂ, ಅವರ ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಲೋಹಿಯಾರಿಗೆ ಸಹಮತವಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವಾದಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುವ ಚಿಂತಕರೆಂದು ಅವರು ಕಂಡುಕೊಂಡರೂ, ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವಾದಿಗಳ ರಾಜಕೀಯ ನಿಸ್ತೇಜತೆ ಅವರನ್ನು ಕಂಗೆಡಿಸಿತು. ನಾಜ್ಸಿವಾದಿಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಲಾಸವಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಬರ್ಬರತೆ ಲೋಹಿಯಾರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗದಿದ್ದರೂ, ನಾಜ್ಸಿ ಮನೋಭಾವದ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅವರು ನಡೆಸಿದರು (ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಲೋಹಿಯಾರನ್ನು ನಾಜ್ಸಿ ಪ್ರಿಯರೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ).[10]

ಲೋಹಿಯಾ ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ಐದು ವರ್ಷಗಳು ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಬಹು ಪ್ರಮುಖವಾದದ್ದು. ಈ ಕಾಲಾವಧಿ ಜಾಗತಿಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಲೋಹಿಯಾ ಜರ್ಮನಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ವೇಳೆಗೆ ಜರ್ಮನ್ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೀನಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು (ಈ ಕಾಲಾವಧಿ ಜಾಗತಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಕುಸಿತದ ಕಾಲವು ಆಗಿತ್ತು). ಜರ್ಮನ್ ಸಮಾಜ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಮುಗ್ಗಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅತ್ಯಂತ ದೈನ್ಯಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ತಮ್ಮನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಲು ಬಂದ ದೇವದೂತನಂತೆ ಹಿಟ್ಲರ್ ಜರ್ಮನರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾಲ ಅದಾಗಿತ್ತು. ಲೋಹಿಯಾ ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇಡಿಯ ಜರ್ಮನ್ ಸಮುದಾಯವೇ ಹಿಟ್ಲರ್ ಹಾಗೂ ನಾಜ್ಸಿವಾದ ತನ್ನ ಮುಂದಿರಿಸಿದ ಉಜ್ವಲ ವರ್ಣಮಯ ಭವಿಷ್ಯದ ಭರವಸೆಯನ್ನು ತಕರಾರಿಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಂಡರು. ನಾಜ್ಸಿವಾದದ ಬೆಡಗು ಬಿನ್ನಾಣಗಳಿಗೆ ಜರ್ಮನ್ ಜನತೆ ಶರಣಾಗುತ್ತಿರುವ ವೈಖರಿ ಅವರನ್ನು ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವಂತೆ ಮಾಡಿತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಮೌಲಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಪುನರವಲೋಕಿಸುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿತು.

ಇಡಿಯಾದ ಜನಸಮುದಾಯ ಹಿಟ್ಲರ್ ಹಾಗೂ ಆತನ ನಾಜ್ಸಿವಾದಕ್ಕೆ ಬೇಷರತ್ತಾಗಿ ಮಾರುಹೋದ ಜರ್ಮನ್ ಸಮಾಜದ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಹೇಗೆ ಭಾವೋದ್ರಿಕ್ತವಾದ ಜನ ಸಮುದಾಯ ಭವ್ಯ ಭವಿಷ್ಯದ ತನ್ನ ಜಯದ್ರತ ನಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾತ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಸ್ಮಿತೆಗಳನ್ನು ಹೊಸಕಿ ಹಾಕಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನಗಂಡರು. ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾಕತೆ ಜನರ ಉದ್ರಿಕ್ತತೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾಥವಾಗುವ, ಮೂಲೆ ಪಾಲಾಗುವ, ನಾಮಾವಶೇಷವಾಗುವ ಅತ್ಯಂತ ನಾಜೂಕಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಗತಿ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ತರಹದ ಬಹುಮತೀಯ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಹೇಗೆ ಮಾನವ ಶಾಂತಿ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗೆ ಮಾರಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಒಳಗೆ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಂತಿರುವ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಅವರನ್ನು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲಿಸುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿತು. ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ತಾತ್ವಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ

ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಿಂದಲೇ ಮೇಲೆದ್ದು ಬಂದ ಹಿಟ್ಲರ್ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಮೂಲ ಸೆಲೆಗಳನ್ನೇ ಗಾಳಿಗೆ ತೂರಿ ಬಿಟ್ಟ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಚೈತನ್ಯಶೀಲವಾದ ನಾಗರೀಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಒಳಗೆ ಮರುಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ರೀತಿಗಳನ್ನು ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತಿಸಿದರು. ಪ್ರಜಾ ತಾಂತ್ರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಮಾನವನ ಆಂತರಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ನಡೆಸಬಾರದು ಅಥವಾ ಮಾನವನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವದ ಮೇಲಿನ ಹಲ್ಲೆ ಎಲ್ಲ ಇತರ ಹಲ್ಲೆಗಳಂತೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ತಿಳಿವಿಗೆ ಲೋಹಿಯಾ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಲೋಹಿಯಾ ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿದ ಮಾನವನ ಆಂತರಿಕ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಅದಕ್ಕೆ ಒದಗಿಸಿದ ಮಹತ್ವ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಅರಿವಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ.

ಇಂದು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ವಿವಿಧ ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗಾಗಿ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕಾನೇಕ ಹೋರಾಟಗಳು ಲೋಹಿಯಾ ತಮ್ಮ ಜರ್ಮನ್ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಬೆಳಕನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎನ್ನುವ ಅತ್ಯಂತ ಉದ್ರಿಕ್ತವಾದ ಆದರೆ ಆಳದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಸಾಮುದಾಯಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆಗೆ ಮಾರಕವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ನಾವು ಬೇಷರತ್ತಾಗಿ ಶರಣಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯ ಸ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮರುನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಆಂತರಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವದ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ತರಹದ ಹಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಲೋಹಿಯಾ ವಿಶ್ವಶಾಂತಿಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾರಕವಾದವುಗಳು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಲೋಹಿಯಾ ಭಾರತದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ 'ಸಪ್ತಕ್ರಾಂತಿ' ಎನ್ನುವ ವಿಶ್ವಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.[11]

ಜರ್ಮನಿಯ ತಮ್ಮ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಬಳಿಕ ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಲೋಹಿಯಾ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರು. ಆಳವಾದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಪ್ರಖರವಾದ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಉಕ್ಕಿ ಹರಿಯುವ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಅವರನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಮ್ಮಿ ತನ್ನಂತೆ ಯೋಚಿಸುವ ಇತರ ಯುವ ಸಮಾಜವಾದಿ ಗೆಳೆಯರ ಸನಿಹಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯಿತು. ಮುಂದೆ ಅವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಒಳಗೆ ಒಂದು ಗುಂಪಾಗಿ ಆರಂಭಗೊಂಡ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷದ ಸಕ್ರಿಯ ಸದಸ್ಯರಾದರು ಮತ್ತು ಆ ಪಕ್ಷದ ಮುಖವಾಣಿ ಪತ್ರಿಕೆಯಾದ 'ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೋಶಿಯಲಿಸ್ಟ್'ನ ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿಯ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸದಸ್ಯರಾದರು. ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು 'ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೋಶಿಯಲಿಸ್ಟ್' ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಬರೆದ ಸಂಪಾದಕೀಯ ಬರಹಗಳು ಲೋಹಿಯಾರ ಪ್ರಖರವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಪಾದಕೀಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವೆಂದು ನನಗೆ ಕಾಣಿಸುವ 'ಡೆಮೋಕ್ರಸಿ ಆ್ಯಂಡ್ ಸೋಶಿಯಲಿಸಂ', 'ದ ಡೈಲಮಾಸ್ ಆಫ್ ಎ ಆ್ಯಂಟಿ ಇಂಪಿರಿಯಲಿಸ್ಟ್', 'ಇಂಪಿರಿಯಲಿಸಂ ಆ್ಯಂಡ್ ವಾರ್' ಹಾಗೂ ' ರಷ್ಯನ್ ಟ್ರಾಯಲ್ಸ್' ಮೊದಲಾದ ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಲೋಹಿಯಾರ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ.[12] ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಒಬ್ಬ ತತ್ವ ಚಿಂತಕರಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಲೋಹಿಯಾ ಜಾಗತಿಕ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ, ಸಮಾಜವಾದ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳ ಕುರಿತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಲೋಹಿಯಾರ ಜಗತ್ತು ಅವರ ಕಾಲದ ಇತರ ಅನೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಾಯಕರಂತೆ ಐರೋಪ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಯುರೋಪಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಪತ್ಯದ ಆಚೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಖರತೆ ಲೋಹಿಯಾರ ಈ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು, ಆಫ್ರಿಕಾದ ಕ್ಷಾಮ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವಿಭಿನ್ನ ಬಗೆಯ ಜನ ಹೋರಾಟಗಳು, ರಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಮಾನವ ಅತಿರೇಕ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ಅವರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳ ನಿಖರತೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಈ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು ಹಾಗೂ ಈ ಅಂಕಿಅಂಶಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಹೇಗೆ ಕೇವಲ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಮೋಚನೆಯ

ವೈರಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದು ಮೂಲತ: ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಶತ್ರು ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಈ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಮೊದಲ ಪಂಕ್ತಿಯ ಚಿಂತಕರೆಂದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಮೊದಲೇ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ಲೋಹಿಯಾ 'ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೋಶಿಯಲಿಸ್ಟ್' ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಬರೆದ ಡೆಮೋಕ್ರಸಿ ಆ್ಯಂಡ್ ಸೋಶಿಯಲಿಸಂ (ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದ)ಎನ್ನುವ ಲೋಹಿಯಾರ ಲೇಖನ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕುರಿತು ವಿಶೇಷವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ.[13] ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಯುರೋಪಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಬಗೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಲೋಹಿಯಾ ಅದರ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದ ಎನ್ನುವ ಇನ್ನೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಅದನ್ನು ಜೋಡಿಸಿದಾಗ ಇದಿರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಆ ವಿಕಾಸದ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಂಡ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದ ತನ್ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ರೂಪುರೇಷೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ತಕರಾರುಗಳನ್ನು ಲೋಹಿಯಾ ಒಬ್ಬ ಸಮರ್ಥ ರಾಜನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೇಗೆ ಯುರೋಪಿನ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಸೋವಿಯತ್ ರಷ್ಯಾದಂತಹ ಸಮಾಜವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಸಮಾಜವಾದದ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದವು ಎನ್ನುವ ಅಂಶ ಲೋಹಿಯಾರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದೇ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ 'ಡೆಮೊಕ್ರಸಿ ಆ್ಯಂಡ್ ಸೋಶಿಯಲಿಸಂ' ಎನ್ನುವ ಲೋಹಿಯಾರ ಲೇಖನ ತನ್ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಅತ್ಯಂತ ಅಪರೂಪದ ತಾತ್ವಿಕ ಹೇಳಿಕೆ. ಬಹುಶ: ಅದು ಆಧುನಿಕ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ರಾಜಕೀಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಮೊದಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ.

ಹೆಚ್ಚು ಕಮ್ಮಿ, ಲೋಹಿಯಾ 'ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸೋಶಿಯಲಿಸ್ಟ್' ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಸಂಪಾದಕೀಯ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವೇಳೆಗೇನೇ ಅವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಅಂತರ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿಭಾಗದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಯಾಗಿ ನೇಮಕಗೊಂಡರು. ಈ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ ಹುದ್ದೆ ಲೋಹಿಯಾರಿಗೆ ಅಂತರ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಆಸ್ತೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಒದಗಿಸಿತು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅವರು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮರುನಿರ್ವಚಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು.ಇದರಿಂದಾಗಿ, ಅವರ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳು ಇನ್ನೂ ನಿಖರವಾದ ಜಾಗತಿಕ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಮರುನಿರೂಪಿತವಾದವು.ಯುದ್ಧ,ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ, ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ಅಸಮಾನತೆ, ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅಸ್ಮಿತೆಗಳು ಅವರ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿಸಿತು. ಭಾರತ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಂಡು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಳಿಸುವ ವೇಳೆಗೆ ಲೋಹಿಯಾ ಒರ್ವ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಸಮಾಜವಾದಿ ತತ್ವಚಿಂತಕರಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದರು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಹೊರಗೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷ ಅಥವಾ ಪಕ್ಷಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ತಮ್ಮ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು, ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅವರು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಸಂಘಟನೆ,ಗೊತ್ತುಗುರಿ ಮತ್ತು ನಾಯಕತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳು ಭಾರತದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದವುಗಳು ಆಗಿವೆ. ಒಂದು ಕಡೆ, ನೆಹರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ, ಭಾರತದ ಕಮ್ಯೂನಿಷ್ಟ್ ಪಕ್ಷಗಳ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ನಡುವೆ ಲೋಹಿಯಾ, ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷದ ಇತರ ಸಹೋದ್ಯೋಗಿಗಳಂತೆ, ಒಂದು ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯಶೀಲ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕನಸನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಭಾರತದಂತಹ ಅಸಮಾನ ಮತ್ತು ಅಸಮತೋಲಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ಅದರ ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ವಿಶೇಷತ: ಸಮಾನತೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಗಳ

ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸೆಯದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಕೇವಲ ತಮಾಷೆಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲೋಹಿಯಾ ಖಡಾಖಂಡಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ತಾನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಹಾಗೂ ಚೈತನ್ಯಶೀಲಗೊಳಿಸುವ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿ ಅವರು ಕಂಡರು. ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ತಮ್ಮ ಚುನಾವಣಾ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಹೋಗಿ ಜನರನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಗ್ರಹಣದ ದಾಳಗಳಾಗಿ ಬಳಸುವ ಸಂಸದೀಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಭೀಕರತೆಯ ಅರಿವು ಲೋಹಿಯಾರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಅವರು ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಚದುರಂಗದಾಟದ ವೇದಿಕೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ವಾಹಕವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದರು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷದ ಸಂಘಟನೆಯ ಒಳಗೆ ಅವರು ಸಮಾಜವಾದಿ ಯುವಜನ ಸಭಾ, ಜಾತಿ ವಿನಾಶ ಸಂಘ ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಮರುಸಂಘಟನೆಯ ವೇದಿಕೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು.

ಬಹುಶ: ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನ (Procedural Democracy)ಹಾಗೂ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಮೂಲೋದ್ದೇಶ (Substantive Democracy) ಎನ್ನುವ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಭಾಗೀಕರಣದ ಪೂರ್ಣ ಅರಿವು ಲೋಹಿಯಾರಿಗಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಕೇವಲ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರದೆ ಅದು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಮೂಲೋದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಜನರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಹೋರಾಟಗಳು ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಪ್ರಮುಖ ದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿತು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ, 1955ರಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಪಕ್ಷದ ಸರಕಾರ ತಿರುವಂಕೂರ್ ಕೊಚ್ಚಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಜನರ ಮೇಲೆ ಗುಂಡು ಹಾರಿಸಿದಾಗ ಸರಕಾರ ತತ್‌ಕ್ಷಣ ರಾಜೀನಾಮೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷದ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಯಾಗಿದ್ದ ಲೋಹಿಯಾ ಹೇಳಿಕೆ ನೀಡಿದರು. (ಈ ಘಟನೆ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷ ಇಬ್ಭಾಗವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾದ್ದದ್ದು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಸಂಗತಿ)

ಸುಮಾರು ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಕಾಲಾವಧಿಯ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಅನೇಕ ಹೋರಾಟಗಳ ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದರು. ಅದು ಸರಕಾರದ ಅಸಮರ್ಪಕ ಕೃಷಿ ನೀತಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಇರಬಹುದು. ಹೋರಾಟ ಲೋಹಿಯಾರ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಅಥವಾ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಸಮಾಜವಾದದ ಮೂಲಚಿಲುಮೆ. ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದ ಲೋಹಿಯಾ ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಈ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಮೂಲಕ ಭಾರತದ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಭಿನ್ನ ಮತಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದರು. ಅಂದರೆ ಇಂದು ನಾವು ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಉಳಿವಿಗೆ ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯಶೀಲತೆಗೆ ತೀರಾ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯ (public sphere)ದ ಸ್ಪಷ್ಟಕಲ್ಪನೆ ಲೋಹಿಯಾರಿಗೆ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಲೋಹಿಯಾ ನಡೆಸಿದ ಅನೇಕಾನೇಕ ಹೋರಾಟಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು.

ಬಹುಶ: ಲೋಹಿಯಾ ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಹೋರಾಟದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದದ್ದು. ಭಾರತದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಅವರ ಪ್ರಮುಖ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ 'ಅಂಗ್ರೇಜಿ ಹಟಾವೋ' (ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ತೊಲಗಿಸಿ) ಎನ್ನುವ ಹೋರಾಟ ಪ್ರಜ್ವಲವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಕಡೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಂತಹುದು. ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅವರು ಬರೆದ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಇದನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ.[14] ದುರದೃಷ್ಟವೆಂದರೆ ಲೋಹಿಯಾರ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಮೊಳಗುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಜಾಸತ್ತೆಯ ನಿಲುವು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಎಲ್ಲಾ ಎಡಪಂಥೀಯ ಹಾಗೂ ಬಲಪಂಥೀಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಅಪಾರವಾದ ಟೀಕೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಲೋಹಿಯಾರನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಮತ್ತು ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಹಿಂದಿವಾದಿಯೆಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ನಿಂದಿಸಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ, ತಮ್ಮ ಭಾಷಾ ರಾಜಕಾರಣದ ಈ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಸಂಯಮದಿಂದ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಿದಾಗ

ಲೋಹಿಯಾ ತಮ್ಮ ಭಾಷಾ ರಾಜಕಾರಣದ ಮೂಲಕ ಯಾವ ಬಗೆಯಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳು ಯಾಕೆ ಭಾರತದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಚೈತನ್ಯಶೀಲತೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಲೋಹಿಯಾರ 'ಅಂಗ್ರೇಜಿ ಹಟಾವೋ' ಹೋರಾಟ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿರೋಧಿಯೂ ಅಲ್ಲ ಅಥವಾ ಹಿಂದಿ ಪರವೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಒಂದು ಮಹಾನ್ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಕನಸು.

ಸುದೀರ್ಘ ಕಾಲದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪಾರುಪತ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಜರ್ಜರಿತಗೊಂಡ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಪುನಶ್ಚೇತನದ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದ ಲೋಹಿಯಾರ ಭಾಷಾ ರಾಜಕಾರಣ ಆಳವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ ಅದು ಪ್ರಖರವಾದ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನೂ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಮೂಲೆ ಪಾಲಾಗಿ ಹೋದ, ಜನರಾಡುವ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಕೋಲೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿ ಈ ಭಾಷೆಗಳು ತಮ್ಮ ನಡುವೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಸಿರಿವಂತಗೊಳಿಸುವ ಒಂದು ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಅದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾರ ಭಾಷಾರಾಜಕಾರಣ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಭಾಷಾಭಿಮಾನದ ರಾಜಕಾರಣವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಜನರಾಡುವ ಭಾಷೆಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಷೆಯ ಅಟ್ಟಹಾಸದಲ್ಲಿ ನಲುಗಿಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಲ್ಪಡಬೇಕಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ರಾಂತಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಲೋಹಿಯಾ ತಮ್ಮ ಭಾಷಾ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಜನರ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಭಾಷೆ ಜನಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಅಡಿಪಾಯವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರು 'ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿಯ ಗತಿ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ನೆರೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಚ್ಚಿ ಹೋಗಲಿ. ಆದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾತ್ರ ಭಾರತ ಬಿಟ್ಟು ತೊಲಗಲೇಬೇಕು.'[15]

ಭಾಷಾ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಮಾಡಿದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಳು ಮತ್ತು ನಡೆಸಿದ ಸೆಣಸಾಟಗಳು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಅವರನ್ನು ಭಾರತದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಅತ್ಯಂತ ಅಪರೂಪದ ವಕ್ತಾರರನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ, ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರವನ್ನು ಹಾಗೂ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಅಥವಾ ಜನತಂತ್ರವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನರಲ್ಲಿ ನೆಲೆಯೂರಿಸುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1 ಭಾರ್ಗವ ರಾಜೀವ್, ಆಚಾರ್ಯ, ಅಶೋಕ್(ಸಂ), 2009. ***ಡೆಮೊಕ್ರಸಿ***, ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಥಿಯರಿ, ಪಿಯರ್ಸನ್: ನವದೆಹಲಿ, ಪು:106–128

2 ಸೈಮನ್ಸ್ ಎ. ಜಾನ್, 2008. ***ಡೆಮೊಕ್ರಸಿ***,ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಫಿಲಾಸಫಿ, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್: ನವದೆಹಲಿ,ಪು: 105–124

3 ಸಿನ್ಹಾ ಸಚ್ಚಿದಾನಂದ, 1984. ***ಫಿಫ್ಟಿ ಇಯರ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೋಶಿಯಲಿಸ್ಟ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್:ಆ್ಯನ್ ಓವರ್‌ವ್ಯೂವ್***, .ಫಿಫ್ಟಿ ಇಯರ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೋಶಿಯಲಿಸ್ಟ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ರೆಡ್ಡಿ, ಜಿ.ಕೆ.ಸಿ(ಸಂ), ಸಮತಾ ಎರಾ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್:ನವದೆಹಲಿ

4 ಮೋಹನ್ ಸುರೇಂದ್ರ, 1984, ***ದ ಟರ್ಬ್ಯುಲೆಂಟ್ ಇಯರ್ಸ್ 1952–55***, ಫಿಫ್ಟಿ ಇಯರ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೋಶಿಯಲಿಸ್ಟ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ರೆಡ್ಡಿ, ಜಿ.ಕೆ.ಸಿ (ಸಂ), ಸಮತಾ ಇರಾ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್, ನವದೆಹಲಿ, ಪು. 54–60

5 ಆಸ್ಟರ್ ಗಾಡ್ ಜೆಫ್ರಿ, 1985, ***ನಾನ್ ವಾಯಿಲೆಂ ಟ್ ರೆವೊಲ್ಯೂಷನ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ***, ಗಾಂಧಿ ಪೀಸ್ ಫೌಂಡೇಶನ್, ನವದೆಹಲಿ

6 ಯಾದವ್ ಯೋಗೀಂದ್ರ, 2010, ***ಓನ್ ರಿಮೆಂ ಬರಿಂ ಗ್ ಲೋಹಿಯಾ***, ಇಕಾನಾಮಿಕ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ವೀಕ್ಲಿ, ಸ೦.25, ನಂ. 40, ಅಕ್ಟೋಬರ 2, ಪು.46–50

7 ಲೋಹಿಯ ರಾಮಮನೋಹರ, 1964, ***ಎನೆಕ್ಡೋಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂ ಧಿ***, ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಗಾಂಧಿ ಆ್ಯಂಡ್ ಸೋಷಿಯಲಿಸಂ, ರಾಮ ಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯ ಸಮತಾ ವಿದ್ಯಾಲಯನ್ಯಾಸ್, ಹೈದರಾಬಾದ್, ಪು. 139–178

8 ಕೇಲ್ಕರ್ ಇಂದುಮತಿ, 1996, *ಡಾ. ರಾಮ ಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಇಸ್ ಲೈಫ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಫಿಲೋಸಫಿ*, ಅನಾಮಿಕ ಪಬ್ಲಿಷರ್ಸ್, ನವದೆಹಲಿ
9 ಒಸ್ವರೆ ಹೆಲ್ಡ್ ಜಾಕಿನ್, 2010, *ಲೋಹಿಯಾ ಆಸ್ ಎ ಡಾಕ್ಟೋರಲ್ ಸ್ಟುಡೆಂಟ್ ಇನ್ ಬರ್ಲಿನ್*, ಇಕಾನಾಮಿಕ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ವೀಕ್ಲಿ, ಸಂ.25, ನಂ. 40, ಅಕ್ಟೋಬರ 2, ಪು.95–91
10 ಕುಮಾರ್ ಕುಲ್‌ದೀಪ್, 2004, **ಡಿವೈಸಿ ಆ್ಯಂಡ್ ಫ್ರಾಕ್ಚರ್ಡ್**, ಸೆಮಿನಾರ್, ಜುಲೈ 539
11 ಲೋಹಿಯ ರಾಮಮನೋಹರ, 1964, *ಸಾತ್ ಕ್ರಾಂತಿಯಾ*, ರಾಮ ಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯ ಸಮತಾ ವಿದ್ಯಾಲಯನ್ಯಾಸ್, ಹೈದರಾಬಾದ್
12 ಲೋಹಿಯ ರಾಮಮನೋಹರ, ***ಅರ್ಲಿ ರೈಟಿಂಗ್ಸ್***, ಮಸ್ತ್ ರಾಮ್ ಕಪೂರ್ (ಸಂ.), ಅನಾಮಿಕಾ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ನವದೆಹಲಿ
13 ಲೋಹಿಯ ರಾಮಮನೋಹರ, 2011, ***ಸೋಶಿಯಲಿಸಂ ಆ್ಯಂಡ್ ಡೆಮೋಕ್ರಸಿ*** ಕಲೆಕ್ಟೆಡ್ ವರ್ಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಡಾ. ರಾಮಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯಾ ಮಸ್ತ್ ರಾಮ್ ಕಪೂರ್ (ಸಂ.), ಅನಾಮಿಕಾ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ನವದೆಹಲಿ
14 ಲೋಹಿಯ ರಾಮಮನೋಹರ, 1966, **ಲಾಂಗ್ವೆಜ್**, ನವಹಿಂದ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೈದರಾಬಾದ್,
15 ಲೋಹಿಯ ರಾಮಮನೋಹರ, 1972, **ಲಾಂಗ್ವೆಜ್**, ನೋಟ್ ಆ್ಯಂಡ್ ಕಮೆಂಟ್ಸ್, ರಾಮ ಮನೋಹರ ಲೋಹಿಯ ಸಮತಾ ವಿದ್ಯಾಲಯನ್ಯಾಸ್, ಹೈದರಾಬಾದ್ ಪು. 103–107

ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆ
ಪಶ್ಚಿಮದ ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ದೃಷ್ಟಿ

● ಡಾ. ಉದಯಕುಮಾರ ಇರ್ವತ್ತೂರು

'ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆ' ಎನ್ನುವ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಈಗ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಅಮೇರಿಕಾ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ರಂಗಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಇದೀಗ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಜನಾ ಪರಿಣಿತರ, ಸಂಶೋಧಕರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ 'ಚಿಂತಕರ ಚಾವಡಿಯ' ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕಳೆದೆರಡು ದಶಕಗಳಿಂದ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆ'ಯ ಕುರಿತಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಾನುಷ್ಠಾನ ಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ಅಪಾರ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಂಪನ್ಮೂಲವೂ ಹರಿದುಬರುತ್ತಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು/ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಶೀಲ ದೇಶಗಳು ಇದನ್ನೊಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ವಿನ್ಯಾಸ; ಸಕಲ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಯೋಚನೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ತರುವಾಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಒಟ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಏರಿಕೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಹಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಸಮಾನತೆ, ಪ್ರಗತಿಯಾದ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತಿರುವ ಜನಾಂಗ ದ್ವೇಷ, ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ನಿರುದ್ಯೋಗ, ಪರಿಸರ ಸಂಬಂಧೀ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ಥಿರತೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಸವಾಲುಗಳು ಎದುರಾದಾಗ ಪರಿಹಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಹಲವು ಹೊಸ ಪರಿಹಾರ ಸೂತ್ರಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆ'ಯೂ ಒಂದಾಗಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಅವು ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಭೂಮಿಕೆಗಳು ಯಾವುವು? ಇದೊಂದು ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅಥವಾ ಈಗಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರವೇ? ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಇದೊಂದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಪರಿಹಾರವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಇದು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದಂತಹ ವಿನ್ಯಾಸವೇ? ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುರೂಪಿ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು, ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಉಪಖಂಡದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶ.

ಭಾಗ – 1

ಉತ್ಪಾದನಾ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸಂಪತ್ತು ಸೃಜಿಸುವ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಅನ್ವೇಷಕ ಮನೋವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅನ್ವೇಷಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಜನರು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಅಂತಹ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಂಪತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗಲು ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಜನಸಮುದಾಯದ ಜೀವನದ ಬದುಕಿನ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳು (ಆಸನ, ವಸನ, ವಸತಿ,) ಹಾಗೂ ಆಶೋತ್ತರಗಳು ಈಡೇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಮೇರಿಕಾ, ಜಪಾನ್, ಫ್ರಾನ್ಸ್, ಜರ್ಮನಿ ಮುಂತಾದ ದೇಶಗಳು ಮುಂದುವರಿಯಲು ಅಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಮತ್ತು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳು ಕಾರಣ. ಇಂತಹ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆಯಬೇಕಿದ್ದರೆ ಅನ್ವೇಷಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಅಥವ ಮನೋಧರ್ಮದ ಜನಸಮುದಾಯ ಕಾರಣ.[1] (ಇಂತಹ ಮನೋವೃತ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅನೇಕಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿವೆ) ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಚರ್ಚೆ ವ್ಯಾಪಾರ, ವ್ಯವಹಾರ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ವಲಯಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕಳೆದ ಒಂದೆರಡು ದಶಕಗಳಿಂದ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖವೂ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಸೃಜನೆಗೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ (ಉದ್ಯಮಶೀಲ) ಅನ್ವೇಷಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಜನ, ಒದಗಿಬರಬಹುದಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಹಲವೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ವಿಮರ್ಶೆಗೊಳಪಡಿಸಿ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತಾ' ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಠ ಸ್ವರೂಪ ನೀಡುವ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭೂಮಿಕೆ ಒದಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಆಶಯ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾದ, ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ಉಳ್ಳ, ಒಲವು ಹೊಂದಿದೆ. ಅಂತಹ ಗುರಿ ಸಾಧನೆಗೆ ಯಶಸ್ವೀ ಉದ್ಯಮ ಜಗತ್ತು ಅನುಕರಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಅನುಸರಿಸಿದ ದಾರಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ನಡೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳ ಮಿಶ್ರತಳಿಯಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಸಮಾಜಮುಖಿ ಚಿಂತನೆ ಬಹುಪಾಲಿಗೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದರೆ, ಉದ್ಯಮ ಜಗತ್ತಿನ ಯಶಸ್ವಿವ್ಯೂಹಗಳು, ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಗಳು, ವ್ಯವಹಾರಾಡಳಿತದ ಚತುರತೆ ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯೂಹಾತ್ಮಕ ಪ್ರಾವೀಣ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಮತ್ತು ನಿಭಾಯಿಸುವ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿವೆ.[2]

ಅಮೇರಿಕಾದಿಂದ ಅಥವಾ ಅಮೇರಿಕಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ವ್ಯವಹಾರಾಡಳಿತ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಯಾ ಪರಿಹಾರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒಲವು ತೋರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಬಹುಪಾಲು ಉದ್ಯಮಿಗಳು ಅನ್ವೇಷಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಉದ್ಯಮ ಜಗತ್ತಿನ ಯಶಸ್ವೀ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. 'ಹಾರ್ವರ್ಡ್ ಬಿಸಿನೆಸ್ ಸ್ಕೂಲ್', 'ಅಶೋಕಾ ಫೌಂಡೇಶನ್', 'ಸ್ಕಾಲ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ' ಮತ್ತಿತರರು ಇಂತಹ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ.[3] ಯುರೋಪ್‌ನ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕತೆ (Social Economy) ಸಹಕಾರಿ ಚಳುವಳಿಯ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಜನ ಪಡೆಯಲಾರದವರು ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ಜನವರ್ಗವನ್ನು ಆಧರಿಸುವ ಒಂದು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಉತ್ತರದಾಯಿತ್ವವಿರುವ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಮ್ಯೂನಿಟಿ ಇಂಟ್ರೆಸ್ಟ್ ಗ್ರೂಫ್ ಕಂಪೆನಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಇಟಲಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಹಕಾರಿ (Social Co-opratives) ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೇನೇ ನಿಯಂತ್ರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡ ಸಮಾಜವಾದಿ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಾದ ರೊಮಾನಿಯಾ, ಪೋಲೆಂಡ್, ಪೂರ್ವ ಜರ್ಮನಿಯೇ ಮುಂತಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಜನವರ್ಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನಾಗಿ

ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಭಾರತದಂತಹ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತು ಶೋಷಿತ ಜನವರ್ಗಗಳ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈಡೇರಿಸುವ ನೂರಾರು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಉತ್ತರದಾಯಿತ್ವದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ಜನರ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವ ಸರಕಾರೇತರ, ಲಾಭದ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಲ್ಲದ ಸಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕಾರ್ಯವೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಲು ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಸರಕಾರೇತರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಉದ್ಯಮವಲಯ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಕ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ವಿವಿಧ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಯಾವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಯಾವ ಮಾದರಿಯ, ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಮೂರು ಪ್ರಮುಖ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

1. ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದಿಂದೀಚೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ತೃತೀಯವಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ತೃತೀಯ ವಲಯದೊಳಗೇನೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಆಯಾಮ ಪಡೆಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಕೂಗು ಇದರ ಆಳದಲ್ಲೆಲ್ಲೋ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇಡೀ ತೃತೀಯವಲಯದ ಹುಟ್ಟು, ಬೆಳವಣಿಗೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ಚರ್ಚೆ, ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯನ್ನು ಲೆಜಿಟಿಮೈಸ್ ಮಾಡುವ ಇಡೀ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಬಹಳ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಖಾಸಗೀವಲಯವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸಂಘಟನೆಗಳು (ತೃತೀಯವಲಯದ) ಯಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಸ್ವಾವಲಂಬಿ ಸ್ವಾಯತ್ತ, ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭದ್ರಗೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯವಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವು ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಿರುವ ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ಅವೇ ಸ್ವತ: ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಬೇಕು. ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವು ಉದ್ದಿಮೆಗಳು ಅನುಸರಿಸುವ ವ್ಯವಹಾರಾಡಳಿತದ ಕಸರತ್ತುಗಳನ್ನು ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮುನ್ನಡೆಯಬೇಕು. ಹೀಗಾದಾಗ ಅವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಯಾರ ಹಂಗೂ ಇಲ್ಲದೆ ಈಡೇರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರೀ ಒಡೆತನದ, ಖಾಸಗೀ ಒಡೆತನದ ಉದ್ಯಮವಲಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಲಾಭಗಳಿಕೆಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಕೊಂಚ ವಿಮುಖವಾಗಿ ಲಾಭಗಳಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಮರುಸಂಘಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಆಶಯವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಾಗಿದೆ.[4]

2. ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೋಸೆಫ್ ಷಂಪೀಟರ್ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆ ಅನ್ವೇಷಣೆ (Innovation)ಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ನೀಡಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ರೀತಿಯ ಅನ್ವೇಷಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಗಳಿಸಬಲ್ಲ ಸ್ವಾವಲಂಬೀ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಾಗಿ ರೂಪಿಸಿ ಉದ್ಯಮಶೀಲ ಮನೋಭಾವದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಹೊಸರೀತಿಯ ಸೇವೆ, ಉತ್ಪನ್ನ, ಮೌಲ್ಯಯುತಸೇವೆಯ ಒದಗಣೆ ಹೀಗೆ ಒಂದು ಹೊಸದಿಕ್ಕಿನೆಡೆ ಹೊಸನೋಟವಿರುವ ಕಾರ್ಯ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜೋದ್ಧಾರಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸುವ ಚೈತನ್ಯ ತುಂಬಿರುವ ಮುಂದಾಳುಗಳ ದೃಷಾಂತಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ.[5]

3. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಪ್ರಕಿಯೆಯಲ್ಲೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿತವನ್ನು ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿಸಿ ಕೊಂಡ, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಒಡೆತನವಿರುವ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ತರದಾಯಿತ್ವ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳು ಬಹುಪಾಲು ಯೂರೋಪಿನ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳಿಕೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿತದ ಬೆಳಕಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಮಿತಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ

ಇಡೀ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳಿಕೆಗೆ ಅನುಸರಿಸಲಾಗುವ ಇಡೀ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತದ ಗುಣಮಟ್ಟವೂ ವೃತ್ತಿಪರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಇಡೀ ಹಿರಿಮೆ ಇರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ತರದಾಯಿತ್ವದ ಮೂಲಕ ಪಾರದರ್ಶಕವಾಗಿ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯುತವಾಗಿ ನಡೆಯಲು ಅನುವಾಗುವ ರೀತಿಯ ಸಂಘಟನೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ 'ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆ' ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಯೂರೋಪ್‌ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರ ಗಾಢವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ.[6]

ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರ ಆರ್ಥಿಕ ವಿನ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಒಟ್ಟು ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕಿದೆ. ಮುಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಗಳಿವೆ? ಅಕಾಡೆಮಿಕ್, ಉದ್ಯಮವಲಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನಗಳು ಈ ಉದ್ಯಮ ಜಗತ್ತಿನ ಹೊಸ ತಳಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ಯಾವ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ? ಎನ್ನುವ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಭಾಗ 2

ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡರೆ ಅಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಹೊಸವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಅನ್ವೇಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಇಂತಹದೇ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಜಾಗತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವುದೇ ಆದರೆ ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೀತಲ ಸಮರದ ನಂತರ ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀ ಮುಕ್ತ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜಾಗತಿಕ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಬಿಗಿಗೊಳಿಸಿದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ (ಬೇಡಿಕೆ ಪೂರೈಕೆ ಆಧಾರಿತ) ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಆಧಾರಿತ, ಅನಿಯಂತ್ರಿತ (ಆಡಂಸ್ಮಿತ್ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಸ್ವನಿಯಂತ್ರಿತ) ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಲಗೊಂಡಿದೆ. ಬೇಡಿಕೆ, ಪೂರೈಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವ ಇಂತಹ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಲಾಗದ ಒಂದು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ತಲುಪಲು ಹೊಸರೀತಿಯ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯಗಳನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸಲಾಗಿದ್ದು ಅಂತಹ ಇಡೀ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ತೃತೀಯವಲಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ತೃತೀಯ ವಲಯದೊಳಗಿನ ಹಲವು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪ್ರಭೇಧಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆ ಕೂಡಾ ಒಂದು. ಈ ಮೊದಲೇ ವಿವರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಈ ಮಿಶ್ರ ತಳಿಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಉದ್ದೇಶ, ಕಾರ್ಯವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಒಟ್ಟಾರೆ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಇದು ಈಗಷ್ಟೇ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಕಾರಣ, ಭಾರತೀಯ ಉಪಖಂಡದಲ್ಲಿ ಈ ಹಿಂದೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ (ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ) ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಉದ್ಯಮಶೀಲ ಮಾದರಿಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನೀಕತೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆರಂಭವಾದ ದಿನದಿಂದಲೇ ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದಿದ್ದುವು ಮತ್ತು ಇಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ.[7] ಈಗ ನಾವು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಪರ್ವ ಆರಂಭವಾದ ನಂತರದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಶೀಲ ದೇಶಗಳು ಕಲಿಸಿದ ಹೊಸ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುವ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಇಂತಹ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ ಈಗ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತದರ ಆಧುನಿಕ ವಾಙ್ಮಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸ್ಥಾನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡೇ ನಾವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ವಿಶ್ವದೆಲ್ಲೆಡೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದರೂ, ಅವುಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಸಂಘಟಿತವಾಗಿರುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಧ್ಯೇಯೋದ್ದೇಶಗಳು ಕೇವಲ ಲಾಭ–ನಷ್ಟ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೂ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣ ಎನ್ನುವುದು (ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯ) ಕೃಷಿ, ಕೈಗಾರಿಕೆ, ಸೇವಾವಲಯವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ. ಮಠ ಮಾನ್ಯಗಳು, ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಿತವಾಗಿರುವ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಆರೋಗ್ಯ ಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಅಂಶ ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರನ್ನು

ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಿಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದೋ ಅಂತಹ ಹಲವಾರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.[8] ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಈ ವಾಙ್ಮಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇದೊಂದು ಏಕಾಏಕಿಯಾಗಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಅನ್ವೇಷಿಸಲಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗಲೂ ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಯಾ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ನೆಲೆಯಿಂದ ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಬಹುಮುಖೀ ಚಿಂತನಾ ವಿನ್ಯಾಸದ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಒಳಗೊಳ್ಳದಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.[9]

ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯೆನ್ನುವುದು ಈ ತೃತೀಯ ವಲಯದ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಬರುವ ಒಂದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ವಿನ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವಿನ್ಯಾಸದ ಕುರಿತಂತೆ ವಿಮರ್ಶೆ, ಇದರ ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮರು ನಿರೂಪಣೆಯ ಅಗತ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಲಂಕುಶವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಿದೆ. ನಾವು (ಭಾರತದ ಅರ್ಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆ) ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ವಿನ್ಯಾಸ ನಿವಾರಿಸಬಹುದು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಮಾದರಿ ಯಾವುದು, ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಏನು? ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಭಾಗ – 3

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಹಲವು ದಶಕಗಳ ನಂತರವೂ ಆರೋಗ್ಯ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗ ನೀಡಲು ನಮ್ಮ ಸರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ವಯಸ್ಕರ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸ್ವಉದ್ಯೋಗ ಯೋಜನೆ, ಮಹಿಳಾ ಸಬಲೀಕರಣವೇ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸರಕಾರೇತರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ಖಾಸಗೀ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪುಟಾಣಿ ಸಾಲ ಯೋಜನೆ (Micro Finance Program) ಬಹಳ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಯೋಜನೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಮಹಿಳಾ ಸಶಕ್ತೀಕರಣ, ಸಾವಯವ ಕೃಷಿಯ ಮೂಲಕ ಆಹಾರ ಉತ್ಪಾದನೆ, ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳ ಉಪಯೋಗ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಲ್ಲದ ಇಂದನ ಉತ್ಪಾದನೆ, ತ್ಯಾಜ್ಯ ಮರುಬಳಕೆ, ಪರಿಸರ ಸ್ನೇಹೀ ಕಟ್ಟಡ ನಿರ್ಮಾಣ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳು, ಭಿನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ, ಹೆಚ್.ಐ.ವಿ. ಪೀಡಿತರಿಗೆ ಪುನರ್ವಸತಿ ಒದಗಿಸುವುದು, ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದ ನಿರ್ವಸಿತರಾದವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಒದಗಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಪರಿಹರಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಗಳು, ಉದ್ಯಮಶೀಲರು ಕಾರ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಅಹಮದಾಬಾದಿನ ಸೇವಾ, ಪುಣೆಯ ಲಿಜ್ಜತ್, ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಸೆಲ್ಕೊ, ಬಿಹಾರ ಮೂಲದ ಬಿಂದೇಶ್ವರ, ದುಬೆಯವರು ಸುಲಭ್ ಶೌಚಾಲಯ, ವಾಧ್ವಾನಿ ಫೌಂಡೇಶನ್, ಚೆನ್ನೈಯ ವರ್ಕಿಂಗ್ ವಿಮೆನ್ಸ್ ಫೋರಂ, ಅರವಿಂದ ನೇತ್ರಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರಿನ ನಾರಾಯಣ ಹೃದಯಾಲಯ, ಮಹೀಂದ್ರಾ ಸ್ಪಾರ್ಕ್ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.[10]

ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮ ವಲಯವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವ ಕೆಲಸವು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮುಂಬೈಯ ಟಾಟಾ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಅಹಮದಾಬಾದಿನಲ್ಲಿರುವ ಎಂಟ್ರಪ್ರಿನರ್‌ಶಿಫ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಅಫ್ ಇಂಡಿಯಾ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಕುಟ ಪ್ರಾಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಾಗಿರುವ ಐ.ಐ.ಟಿ ಯಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕೂಡಾ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಜನರ ಸಹಭಾಗಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯ ನೀಡಬಲ್ಲ ಉದ್ಯಮಗಳಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖವಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚಟುವಟಿಕೆ, ಚಿಂತನೆ, ಕಾರ್ಯ ಯೋಜನೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ.[11]

ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂತಹ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಸಾಗರದ ಹೆಗ್ಗೋಡಿನ ರಂಗ ಕರ್ಮಿ ಪ್ರಸನ್ನ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಕೂಸಾಗಿರುವ 'ಚರಕ' ಮಹಿಳಾ ವಿವಿಧೋದ್ದೇಶ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಹಕಾರಿ

ಸಂಘ ಮತ್ತು 'ದೇಸೀ' ವಸ್ತ್ರ ಮಾರಾಟದ ಮಳಿಗೆಗಳು ಬಹಳ ಪ್ರಮುಖವಾದದ್ದು. ಇದು ಪ್ರಮುಖವಾದದ್ದು ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿನ ಹಿಂದಿರುವ ಚಿಂತನೆ, ಅವು ಸಂಘಟಿತವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ರೀತಿ. ಪ್ರಸನ್ನ ಅವರು 'ದೇಸೀ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿ' ಮತ್ತು 'ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕಳಚೋಣ' ಎನ್ನುವ ತಮ್ಮ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಎರಡು ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಆಶಯ ಗ್ರಹೀತ ಮತ್ತು ಉದ್ಯಮಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆ ಆಶಯದ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಕಲ್ಪನೆ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.[12] ದಾವಣಗೆರೆಯ 'ಸಂವೇದ, ಹರೀಶ್ ಹಂದೆಯವರ 'ಸೆಲ್ಕೋ' ಇವುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸ ಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೇನೇ ಅಶೋಕಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನದಂತಹ ಹಲವಾರು ವಿದೇಶೀ ಮೂಲದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನಗಳು, ಅಸೋಚೆಮ್‌ನಂತಹ ಉದ್ಯಮಶೀಲರ ವ್ಯಾಪಾರಸ್ಥರ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತಾ ವಲಯದ ಮೇಲೇ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತಿವೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸವಾಗಿ, ಸಮಾಜಕಲ್ಯಾಣ ಸಾಧನೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

ಭಾಗ – 4

ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಚಿಂತಕರ, ಸಂಶೋಧಕರ ಉದ್ಯಮ ವಲಯದ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜಕರ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದೆಯಾದರೂ ಇದಿನ್ನೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆ. ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಡೆಸಲಾದ ಯಶಸ್ವೀ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಸುತ್ತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ) ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಿತ ವರ್ಗಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಂತಹ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿಯುಳ್ಳ, ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿರುವ, ಇಂತಹ ಮಾದರಿಗಳು (ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಉದ್ಯಮ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯವಹಾರ ಆಡಳಿತ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ) ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ. ಇವು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಿರುವಾಗ ಈ ಯಶಸ್ವೀ ಮಾದರಿಗಳ ಹಿಂದಿನ ನಿರ್ಧಾರಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಭೇಧಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆ ಎನ್ನುವ ಈ ಎರಡು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಸಿ ಮಾಡಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆ ಎನ್ನುವ ಮಿಶ್ರ ತಳಿಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇದು ಕ್ರಮಿಸಿದ ಹಾದಿ ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪಿನ ಕೆಲವೊಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕುರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲವು (ಕವಲುಗಳನ್ನು) ಪದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ.[13]

ಆರೋಗ್ಯ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗ ಒದಗಿಸುವುದು ಪರಿಸರ, ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ, ನಗರೀಕರಣ ಇತ್ಯಾದಿ ವಲಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ಅನ್ವೇಷಿಸಲಾದ ಯಶಸ್ವೀ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ತೆಗೆದು ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಏನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆಯೋ ಆ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದೆ ಕೆಲವು ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಿದೆ ಎನ್ನುವ ಗುಮಾನಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರಾಧಾರವಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಮಾದರಿಗಳು ಬಳಸುವ ತಂತ್ರಗಳು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಭಾಷೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಇರುವ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಪರಿಹರಿಸಿ ಬಿಡಬಹುದೆನ್ನುವ ತರ್ಕ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತವೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪುಟಾಣಿ ಸಾಲಯೋಜನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬಡದೇಶಗಳು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಬೇಡಿಕೆಯ ಮಗ್ಗುಲಿನಿಂದ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಕೊರತೆಯನ್ನು ನೀಗಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಅದೇ ಮುಂದುವರಿದ ದೇಶಗಳು ಈ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಉಳಿತಾಯದ ಹೂಡಿಕೆಗಿರುವ ಅವಕಾಶಗಳ

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಣಕಾಸು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ನೀಡುವ ಬಡ್ಡಿಯ ದರಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕ ಬಡ್ಡಿ ಲಭ್ಯವಾಗಬಲ್ಲ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಾತ್ ಒಂದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಜನ ಸಮುದಾಯ ಅರ್ಥೈಸುವ ರೀತಿ ಮತ್ತು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಇಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ, ಕಾರ್ಯದಕ್ಷತೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಶಿಸ್ತು, ಪರಿಣಾಮಕಾರೀ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ತರದಾಯಿತ್ವ, ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಸಾಧನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನಿಲ್ಲದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿವೆ.[14] ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಿತರನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ತರಲು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಈಗಾಗಲೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾದ ತೃತೀಯ ವಲಯವನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಇದೊಂದು ಸೂಕ್ತ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರವೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವಾಗ ಇದೊಂದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಕ್ರಮವಾಗಬಹುದೆನ್ನುವುದರತ್ತ ಬಹಳಷ್ಟು ಒತ್ತು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ದಾನಿಗಳಿಂದ, ಸರಕಾರಗಳಿಂದ, ಸಹಾಯ ಮತ್ತು ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಪಡೆಯುವ ಸರಕಾರೇತರ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಹಣಕಾಸಿನ ನೆರವು ನೀಡುವ ದಾನಿಗಳು ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಗು ತೂರಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿ ಉಂಟು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಕಿರಿಕಿರಿಯಿಂದ ಪಾರಾಗಬಹುದೆನ್ನುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಎಲ್ಲಾ ವಾದಸರಣಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾ ಹೋದಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ಮುಕ್ತ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತು ಯಾವ ರೀತಿಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತರಲಾಯಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಈಗಲೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ದೇಶಗಳು ನಿರೀಕ್ಷಿತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದದೇ ಇರುವುದಕ್ಕೆ, ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಪೂರ್ಣ ವಿಕಸನಕ್ಕೆ ಸರಕಾರೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಉಂಟು ಮಾಡಿರಬಹುದಾದ ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಮುಂದಿಡಲಾಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಅಡ್ಡಿ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ವಿಕಸನಕ್ಕೆ ಸೂಕ್ತ ಅವಕಾಶಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ದರದಲ್ಲಿ ಏರಿಕೆಯಾಗಿ ಬಡತನ, ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ, ನಿರುದ್ಯೋಗದಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ನಿವಾರಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿತ್ತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳ ಹಿಂದೆಯು ಇಂತಹದೇ ಗ್ರಹೀತಗಳು ಹುದುಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.[15]

ಇಂದು ನಾವು ಏನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕೆ ಜಾಗತಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇತ್ತು, ಇದೆ ಮತ್ತು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸದಾಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗಿಂತ ದೂರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದು ಬಿಡುವ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸಮುದಾಯವಾದರೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯದ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಈ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡದೇ ನಿರ್ಧಾರಕ ಅಂಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಂತಹ ಒಂದು ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ marginalisationನ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿರುವ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪಗಳು 'ಏಕಶಿಲಾಮಾದರಿಯ' ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ದಾಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಇಂತಹ ಹಲವೊಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ವಿಮರ್ಶೆಗೊಳಪಡಿಸಿ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತಾ' ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪ ನೀಡುವ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭೂಮಿಕೆ ಒದಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಯಥಾಪ್ರಕಾರ ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ದೇಶಗಳು ಮುಂದಿವೆ. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅಥವಾ ನವೀನ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನಾ ವಿನ್ಯಾಸ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ, ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕಾ ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಮೀರಿ ಬೆಳೆದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ತೃತೀಯ ವಲಯವನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸೂತ್ರ ಆವರಿಸಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಶಕ್ತಿ ಕಳಕೊಂಡ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಇದರಿಂದ ಕವಡೆ ಕಾಸಿನ

ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಆಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಇಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಬಹುಪಾಲು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ಯಮಶೀಲತೆ'ಯ ಚರ್ಚೆ ಕೈಗಾರಿಕ ಆಧಾರಿತ, ನಗರಕೇಂದ್ರಿತ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಆನ್ವಯಿಕ ಎಲೀಟ್ ಜನರ ಆಡೊಂಬಲವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಆದ್ಯತೆ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಸಂಚಯನವೇ ಆಗಿದೆ (ಹಣಕಾಸಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾವಲಂಬಿಯಾಗುವುದು). ಆದರೆ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲರಾಗಿರುವ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಕೊರತೆ. ಅಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಕೆ ಮಾಡಿದರೆ,ಇದು ದುರ್ಬಲರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿಭಿನ್ನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಕಾರ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ, ಪರಂಪರಾನುಗತ ರೀತಿಯ ಸಮಾಜಮುಖೀ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ಜರೂರಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಿದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಉದ್ಯಮ ವಲಯದ ಶೋಧ ನಡೆಯಬೇಕಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನ ಹಾಗೂ ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂದರೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬರುವ ಕಾರ್ಯ ಸೂಚಿಯನ್ನು ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತು ನಡೆಯುವುದಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಇಂತಹ ಕಾರ್ಯ ಸೂಚಿಯ ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ಏನಿದೆ? ಯಾವ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಮ್ಮ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಈ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿ ಉಪಯುಕ್ತ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಿದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಉತ್ತರಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಕಾರ್ಯಸೂಚಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ನೋಡಿ ಉದಯಕುಮಾರ ಎಂ.ಎ., (2002), "ಎ ಸ್ಟಡಿ ಆನ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್‌ಶಿಪ್ – ವಿತ್ ರೆಫರೆನ್ಸ್ ಟು ವುಮನ್ ಎಂಟ್ರಪೆನರ್ಸ್ ಇನ್ ಕರ್ನಾಟಕ", ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಲಾದ ಪ್ರೌಢಪ್ರಬಂಧ.
2. ಎಮರ್‌ಸನ್ ಜೆ. (2003), "ದಿ ಬ್ಲೆಂಡೆಡ್ ವಾಲ್ಯೂ ಪ್ರಪೋಸಿಶನ್ : ಇಂಟಗ್ರೇಡಿಂಗ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಎಂಡ್ ಫೈನಾನ್ಸಿಯಲ್ ರಿಟರ್ನ್ಸ್", ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯಾ ಮ್ಯಾನೇಜ್‌ಮೆಂಟ್ ರೀವ್ಯೂ 45(4) ಪುಟ 35–51.
3. ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಂತರ್‌ಜಾಲ ತಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿವರಗಳು ಲಭ್ಯವಿವೆ.
4. ವೀಸ್‌ಬ್ರಾಡ್, ಬಿ.ಎ. (1998), "ಟು ಪ್ರಾಫಿಟ್ ಆರ್ ನಾಟ್ ಫಾರ್ ಪ್ರಾಫಿಟ್ : ದಿ ಕಮರ್ಷಿಯಲ್ ಟ್ರಾನ್ಸ್‌ಫಾರ್ಮೇಶನ್ ಆಫ್ ದಿ ನಾನ್‌ಪ್ರಾಫಿಟ್ ಸೆಕ್ಟರ್", ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್.
5. ಡಿಫೌರ್ನಿ, ಜೆ. ಮತ್ತು ನೈಸೆನ್ಸ್ ಎಂ., (2010), "ಕನ್‌ಸೆಪ್ಶನ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಎಂಟರ್‌ಪ್ರೈಸ್ ಎಂಡ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್‌ಶಿಪ್ ಇನ್ ಯುರೋಪ್ ಎಂಡ್ ದಿ ಯುನೈಟೆಡ್ ಸ್ಟೇಟ್ಸ್ : ಕನ್‌ವರ್ಜೆನ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಡೈವರ್‌ಜೆನ್ಸ್", ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್‌ಶಿಪ್ 1(1), 32–53.
6. ಡೀಸ್, ಜೆ.ಜೆ. (1998), "ಎಂಟರ್‌ಪ್ರೈಸಿಂಗ್ ನಾನ್ ಪ್ರಾಫಿಟ್ಸ್" ಹಾರ್ವರ್ಡ್ ಬಿಸಿನೆಸ್ ರೀವ್ಯೂ 76(1), 55–67.
7. ಬೊರ್‌ಜಗಾ, ಸಿ ಮತ್ತು ಡಿಫೌರ್ನಿ ಜೆ., (2001), "ದಿ ಎಮರ್‌ಜೆನ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಎಂಟರ್‌ಪ್ರೈಸ್" ರಟ್‌ಲೆಡ್ಜ್ ಲಂಡನ್
   ನೈಸೆನ್ಸ್ ಎಂ. (ಸಂಪಾದಿತ) (2006), "ಸೋಶಿಯಲ್ ಎಂಟರ್‌ಪ್ರೈಸಸ್ ಎಟ್ ದಿ ಕ್ರಾಸ್‌ರೋಡ್ಸ್ ಆಫ್ ಮಾರ್ಕೆಟ್, ಪಬ್ಲಿಕ್ ಪಾಲಿಸೀಸ್ ಎಂಡ್ ಸಿವಿಲ್ ಸೊಸೈಟಿ", ರಟ್‌ಲೆಡ್ಜ್, ಲಂಡನ್
   ಡಿಫೌರ್ನಿ ಜೆ. ಮತ್ತು ನೈಸೆನ್ಸ್ ಎಂ. (2012), "ದಿ ಇಎಮ್.ಇ.ಎಸ್. ಅಪ್ರೋಚ್ ಆಫ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಎಂಟರ್‌ಪ್ರೈಸ್ ಇನ್ ಎ ಕಂಪೇರಿಟಿವ್ ಪರ್‌ಸ್ಪೆಕ್ಟೀವ್", ಇಎಮ್‌ಇಎಸ್ ವರ್ಕಿಂಗ್ ಪೇಪರ್ 12–13.
8. ಉದಯಕುಮಾರ ಎಂ.ಎ. ಮತ್ತು ರಾಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಎನ್.ಕೆ., (2010), "ಪಂಡಿತಾ ರಮಾ ಬ್ಯಾ ಸರಸ್ವತಿ : ಮೇಕಿಂಗ್ ಆಫ್ ಎ ಸೋಶಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೈನರ್", ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ವುಮೆನ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೈನರ್ ಶಿಪ್ ಎಂಡ್ ಎಜುಕೇಶನ್, ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಆಫ್ ಇಕನಾಮಿಕ್ ಸೈನ್ಸಸ್, ಬೆಲ್‌ಗ್ರೇಡ್ 1(2)
9. ಪಾಸ್ಕಲ್ ಡೇ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ ಸ್ಟೇಯಾರ್ಟ್ (2010) "ದಿ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ನೇಟಿಂಗ್ ಸೋಷಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರ ಪ್ರೆನ್ಯೂರ್‌ಶಿಪ್"

ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ಎಂಟರ್ ಪ್ರೈಸಿಂಗ್ ಕಮ್ಯುನೀಟೀಸ್ – ಪೀಪಲ್ ಎಂಡ್ ಪ್ಲೇಸಸ್ ಇನ್ ಗ್ಲೋಬಲ್ ಇಕಾನಮಿ ಸಂಪುಟ – 4, ಸಂಚಿಕೆ 01 ಪುಟ 85 – 108

10. ಸಂಬಂಧಿತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಅಂತರ್‌ಜಾಲ ತಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಇದರ ಕುರಿತ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ವಿವರಗಳೂ ಲಭ್ಯ.
11. ನೋಡಿ ಉದಯಕುಮಾರ್+ರಾಜಲಕ್ಷ್ಮಿ ಅವರ ಪೇಪರ್ (ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥ ಸಂಖ್ಯೆ 14)
12. ಪ್ರಸನ್ನ (2009), "ಯಂತ್ರಗಳನ್ನು ಕಳಚೋಣ ಬನ್ನಿ", ಒಂಟಿದನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು ಮತ್ತು
    ಪ್ರಸನ್ನ (2005), "ದೇಸೀ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿ", ಒಂಟಿದನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು
13. ನೋಡಿ ಅಲೆಕ್ಸ್ ನಿಕೋಲ್ಸ್ (2010), "ದಿ ಲೆಜಿಟಿಮೆಸಿ ಆಫ್ ಸೋಶಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್‌ಶಿಪ್ : ರಿಫ್ಲೆಕ್ಟಿವ್ ಇಸೋಮೊರ್‌ಫಿಸಮ್ ಇನ್ ಎ ಪ್ರಿ–ಪ್ಯಾರಾಡೈಮೆಟಿಕ್ ಫೀಲ್ಡ್", ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್‌ಶಿಫ್ ಥಿಯರ್ ಎಂಡ್ ಪ್ರಾಕ್ಟೀಸ್, ಬೇಲರ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ, 611–633.
14. ರೀಡ್ ಕೆ. ಮತ್ತು ಗ್ರಿಫಿಥ್ ಜೆ., (2006), "ಸೋಶಿಯಲ್ ಎಂಟರ್‌ಪ್ರೈಸ್, ಮಿಥಾಲಜಿ, ಕ್ರಿಟೀಕಿಂಗ್ ಸಮ್ ಎಸಮ್‌ಶನ್ಸ್", ಸೋಶಿಯಲ್ ಎಂಟರ್‌ಪ್ರೈಸ್ ಜರ್ನಲ್ 2, ಪುಟ 1–10.
15. ಡೊರೆಡೋ ಎಸ್., (2006), "ಸೋಶಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನೇರಿಯಲ್ ವೆಂಚರ್ಸ್
    ವೀಸ್‌ಕೋಫ್ ಆರ್. ಮತ್ತು ಸ್ಟೇಯಾರ್ಟ್ ಸಿ., (2009), "ಮೆಟಾ ಮೊರ್‌ಪೋಸಿಸ್ ಇನ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನರ್‌ಶಿಪ್ ಸ್ಟಡೀಸ್ : ಟುವರ್ಡ್ಸ್ ಎನ್ ಎಫರ್‌ಮೆಟಿವ್ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರಿಂಗ್.
    ಜೋರ್ತ್ ಡಿ. ಮತ್ತು ಸ್ಟೇಯಾಟ್ ಸಿ. ಇವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಗ್ರಂಥ "ದಿ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಎಂಡ್ ಎಸ್ತೆಟಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್‌ಶಿಪ್", ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಎಲ್ಗರ್, ಶೆಲ್ತನ್‌ಹ್ಯಾಮ್, ಪುಟ 183–201.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

1. ಪಾಸ್ಕಲ್ ಡೇ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ ಸ್ಟೇಯಾರ್ಟ್ (2010) "ದಿ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ನೇಟಿಂಗ್ ಸೋಷಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರ ಪ್ರೆನ್ಯೂರ್‌ಶಿಪ್" *ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ಎಂಟರ್ ಪ್ರೈಸಿಂಗ್ ಕಮ್ಯುನೀಟೀಸ್ – ಪೀಪಲ್ ಎಂಡ್ ಪ್ಲೇಸಸ್ ಇನ್ ಗ್ಲೋಬಲ್ ಇಕಾನಮಿ ಸಂಪುಟ –* 4, ಸಂಚಿಕೆ 01 ಪುಟ 85 – 108
2. ಕರೀಂ, ಎಲ್ (2008) "ಡಿ ಮಿಸ್ಟಿಫೈಯಿಂಗ್ ಮೈಕ್ರೋ ಕ್ರೆಡಿಟ್: ದಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬ್ಯಾಂಕ್, ಓಜಿಒ ಎಂಡ್ ನಿಯೋಲಿಬರಲಿಸಮ್ ಇನ್ ಬಾಂಗ್ಲಾದೇಶ" ಕಲ್ಚರಲ್ ಡೈನಾಮಿಕ್ಸ್ ಸಂಚಿಕೆ 20 ಪುಟ 5 –29
3. ನಿಕೋಲ್ಸ್ ಎ. (2006) "ಸೋಷಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರ ಪ್ರೆನ್ಯೂರ್‌ಶಿಫ್ ನ್ಯೂಮೋಡೆಲ್ಸ್ ಆಫ್ ಸಸ್ಟೇನೇಬಲ್ ಸೋಷಿಯಲ್ ಚೇಂಜ್" ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್
4. ಮೋರೆ, ನಥಾಲೀ ಮತ್ತು ರಾಬಿನ್ (2009) "ದಿ ಆರ್ಗನೈಸೇನಲ್ ಗೋಲ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೋಷಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್ಸ್: ಹೌ ಸೋಷಿಯಲ್ ಆರ್ ದೇ?" ಫ್ರಾಂಟಿಯರ್ಸ್ ಆಫ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್ಸ್‌ಶಿಫ್ ರಿಸರ್ಚ್ ಸಂಪುಟ 29, ಸಂಚಿಕೆ 21
5. ಕಾಲಿಮಾ ರೋಸ್ , (1992) "ವೇರ್ ವಿಮೆನ್ ಆರ್ ಲೀಡರ್ಸ್ : ದಿ ಸೇವಾ ಮುವ್‌ಮೆಂಟ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ" ವಿಸ್ತಾರ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್ ನವದೆಹಲಿ
6. ಜಯ ಅರುಣಾಚಲಂ ಮತ್ತು ಇತರರು(2003) "ಸ್ಟಕ್ಚರಿಂಗ್ ಎ ಮೂವಮೆಂಟ್ ಎಂಡ್ ಸ್ಪೇಡಿಂಗ್ ಇಟ್ ಆನ್ "ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಂಡ್ ಗ್ರೋತ್ ಆಫ್ ವರ್ಕಿಂಗ್ ವಿಮೆನ್ಸ್ ಫೋರಮ್ : ವಿ.ಐ.ಕೆ. ಫ್ರಾಂಕ್‌ಪರ್ಟ್
7. ಜೋಹಾನ್ ಮೈಯರೋ (2010) ಸೋಷಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್ಸ್‌ಶಿಫ್ ಟೇಕಿಂಗ್ ಸ್ಟಾಕ್ ಎಂಡ್ ಲುಕಿಂಗ್ ಅಹೆಡ್" *ವರ್ಕಿಂಗ್ ಪೇಪರ್ 888, ಐ.ಇ.ಎಸ್.ಇ ಬಿಸಿನೆಸ್ ಸ್ಕೂಲ್* ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಆಫ್ ನಾರಾ ಸ್ಪೈನ್
8. ಆಲ್ಪರ್ ಕೆ. (2008) "ಸೋಷಿಯಲ್ ಎಂಟರ್ ಪ್ರೈಸ್ ಟೈಪಾಲಜಿ' ಅಂತರ್‌ಜಾಲತಾಣ http:rinnovations.edublogs.org/files/2008/07/setypology
9. ರಶ್ಮಿ ಬನ್ಸಾಲ್ (2011) "ಐ ಹ್ಯಾವ್ ಎ ಡ್ರೀಮ್ ದಿ ಇನ್‌ಸ್ಪೈರಿಂಗ್ ಸ್ಟೋರಿಸ್ ಆಫ್ 20 ಸೋಷಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್ಸ್‌ಶಿಫ್ ಹೂ ಫೌಂಡ್ ನ್ಯೂ ವೇಸ್ ಟು ಸಾಲ್ವ್ ಪ್ರಾಬ್ಲೆಮ್ಸ್ " ವೆಸ್ಟ್ ಲ್ಯಾಂಡ್ ನ ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ
10. ರಿಫೋರ್ಟ್ ಆನ್ ದಿ ಫೀಲ್ಡ್ ಆಫ್ ಸೋಷಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್ಸ್‌ಶಿಫ್ ಎ ರಿಫೋರ್ಟ್ ಪ್ರೋಮ್ ದಿ ಸೆಂಟರ್ ಫಾರ್ ಅಡ್ವಾನ್ಸ್‌ಮೆಂಟ್ ಆಫ್ ಸೋಷಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್ಸ್‌ಶಿಫ್ " ಪುರುವಾ ಸ್ಕೂಲ್ ಅಫ್ ಬಿಸಿನೆಸ್ ಡ್ಯೂಕ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ (2008)

11. ಡಿ ಫೌರ್ನಿ ಜೆ. ಮತ್ತು ಎಂ. ವೈಸ್ಸೆನ್ಸ್ (2008) "ಸೋಷಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್‌ಶಿಫ್ ಇನ್ ಯೂರೋಪ್ – ರಿಸೆಂಟ್ ಟ್ರೇಂಡ್ಸ್ ಎಂಡ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್" ಇ.ಎಂ.ಇ.ಎಸ್ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ರಿಸರ್ಚ್‌ನೆಟ್‌ವರ್ಕ್, ವರ್ಕಿಂಗ್ ಪೇಪರ್ 08/01

12. ಟ್ರೇಸಿ ಪಿ ಮತ್ತು ಜಾರ್ವಿಸ್.ಓ (2007) "ಟುವರ್ಡ ಎ ಥಿಯರಿ ಆಫ್ ಸೋಷಿಯಲ್ ವೆಂಚರ್ ಫ್ರಾಂಚೈಸಿಂಗ್" ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್‌ಶಿಫ್ ಥಿಯರಿ ಎಂಡ್ ಪ್ರಾಕ್ಟೀಸ್, ಸಂಚಿಕೆ 5 ಸಂಪುಟ 31 ಪುಟ 667– 85

13. ಉದಯಕುಮಾರ್ ಎಂ.ಎ. ಮತ್ತು ರಾಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಎನ್.ಕೆ "ಪಂಡಿತಾ ರಮಾಬಾಯಿ ಸರಸ್ವತಿ – ಮೇಕಿಂಗ್ ಆಫ್ ಸೋಷಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್ – ಬೆಲ್‌ಗ್ರೇಡ್

14. ಉದಯಕುಮಾರ್ ಎಂ.ಎ. ಮತ್ತು ರಾಜಲಕ್ಷ್ಮೀ ಎನ್.ಕೆ "ಕಂಟೆಂಟ್ ಎಂಡ್ ದಿ ಕಾಂಟೆಕ್ಸ್ಟ್ – ಟುವರ್ಡ್ಸ್ ಎ ಕಾಂಪ್ರೆ ಹೆನ್ಸಿವ್ ಡೆಫಿನಿಷನ್ ಆಫ್ ಸೋಷಿಯಲ್ ಎಂಟ್ರಪ್ರೆನ್ಯೂರ್‌ಶಿಫ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ" ಇಂಟರ್ನೇಶನಲ್ ಸೊಸೈಟಿ ಫಾರ್ ಥರ್ಡ ಸೆಕ್ಟರ್ ರಿಸರ್ಚ್ ಏಶಿಯಾ ಫೆಸಿಫಿಕ್ ಸಮ್ಮೇಳನ ಬಾಲಿ ಇಂಡೋನೇಶಿಯ ಇಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧ 2011

ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಆಧುನಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನ

• ಸೌಮ್ಯ ಎಚ್

'ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆ, ಶೋಧ, ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ನಾವು ಎಪಿಸ್ಟೋಮಾಲಜಿಯ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

1. ಆಕ್ಸಫರ್ಡ್ ಡಿಕ್ಷನರಿಯಲ್ಲಿ ಎಪಿಸ್ಟೋಮಾಲಜಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹೀಗಿದೆ, "ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿ ಹೇಳುವ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಶಾಖೆ"

2. Merriam webster,s dictionaryಯಲ್ಲಿ "ಜ್ಞಾನದ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪ, ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುತ್ತದೆ."[1]

3. ಅಮೇರಿಕಾದ ಚಿಕಾಗೋ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಪೌಲ್. ಕೆ. ಮೋಸರ್ ಎಪಿಸ್ಟೋಮಾಲಜಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ, "ಎಪಿಸ್ಟೋಮಾಲಜಿ ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ದಾಖಲೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಶಿಸ್ತಿನ ಒಳಗೆ ಎಪಿಸ್ಟೋಮಾಲಜಿಯು ಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಿರ್ವಚನೀಯ ಘಟಕಗಳು, ಅಸ್ತಿತ್ವೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಅಥವಾ ಆಧಾರಗಳು, ಜ್ಞಾನದ ಮಿತಿ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಬದ್ಧತೆಗಳ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನ[2]

ಒಟ್ಟಾರೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಎಪಿಸ್ಟೋಮಾಲಜಿ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ವೈಧಾನಿಕ ಕ್ರಮ. (Thory of knowlege) ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಆವರಣದ ಒಳಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿಳಿಯತಕ್ಕಂತಹ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣ, ನ್ಯಾಯಬದ್ಧತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಎಪಿಸ್ಟೋಮಾಲಜಿ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಜ್ಞಾನದ ನಿಶ್ಚಿತ ಘಟಕಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ನಿಶ್ಚಿತ ಘಟಕಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರಗಳ ಅರ್ಹತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ. ನ್ಯಾಯಬದ್ಧತೆಗಳ ಮಿತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ. ಜ್ಞಾನ ಎಂದರೇನು? ಜ್ಞಾನದ ಸಂಗ್ರಹ ಹೇಗೆ? ನಾವು ಏನನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ? ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜ್ಞಾನದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿ, ಜ್ಞಾನ, ಸತ್ಯ, ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಬದ್ಧತೆಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅಧ್ಯಯನ. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಜ್ಞಾನದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇದು ಗಮನಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಪಿಸ್ಟೋಮಾಲಜಿಯನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತು, ಅದರ ಸಂಪಾದನೆಯ ಕುರಿತು ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕುರಿತು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ವಾಗ್ವಾದದ ಜೋಡಣೆಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ.

ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ವಿದ್ಯುಕ್ತ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಾವು ಯೂರೋಪಿನಲ್ಲುಂಟಾದ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಅವಧಿಯಿಂದ ಆರಂಭಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದುವರೆಗಿನ ಎಲ್ಲಾ ಚಿಂತಕರೂ ಕೂಡಾ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಚರ್ಚೆ ಬಂದಾಗ, ಮೆಟಾಫಿಸಿಕ್ಸ್ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟವರಾಗಿದ್ದರು. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲು, ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು 'ಜ್ಞಾನಪರ್ವ' [the age of enlightenment] ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಪರ್ವ ಯೂರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚನೀಯಗೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯೇ ಒಂದು 'ಕಾರಣದ ಯುಗ' ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಯೂರೋಪ್‌ನಲ್ಲಾದ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಳುವಳಿ. ಇದು ಮಾಡಿದ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸಂಚಯಿಸಿದ್ದು. ಇದು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯನ್ನು, ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆಯನ್ನು, ಚರ್ಚ್ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯ ನಡೆಸುವ ಕಿರುಕುಳವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಪರ್ವವನ್ನು ಸ್ಪಿನೋಜನಿಂದ ವಿದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಆರಂಭವಾಯಿತೆಂದು ಗಮನಿಸಬಹುದಾದರೂ ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವಾದ ಪೋಸ್ಟ್ ಮಾಡರ್ನಿಸಂ ಇದರ ನಿಶ್ಚಿತ ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಕೂಡಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಕಾಸದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬರೂಚ್ ಸ್ಪಿನೋಜಾ, ಜಾನ್ ಲಾಕ್, ಪಿಯರೆ ಬೈಲೆ, ಐಸಾಕ್ ನ್ಯೂಟನ್, ಮತ್ತು ವಾಲ್ಟೆರ್‌ರಿಂದ ಜ್ಞಾನೋದಯ ಪ್ರಚೋದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಜ್ಞಾನೋದಯ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತೆಂದರೆ, ಆ ಶತಮಾನದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಕೂಡಾ ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಜಿತವಾದ ಜ್ಞಾನೋದಯದ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೆಲವು ಯುವ ರಾಜಕುಮಾರರು ತಮ್ಮ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಜ್ಞಾನೋದಿತ ನಿರಂಕುಶತ್ವ ಎಂದೂ ಕೂಡಾ ಕರೆದರು. ಇದು ಜ್ಞಾನೋದಯದ ಬಗೆಗೆ ಯೂರೋಪಿನ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಎಷ್ಟು ಆಕರ್ಷಣೆಗೊಳಗಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನೋದಯ ಅಗಾಧವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಯೂರೋಪಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿತು. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕೂಡಾ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 19ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದ ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಸಿಸಂ ಕೂಡಾ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಫಲಶ್ರುತಿ. ರೋಮ್ಯಾಂಟಿಸಿಸಂ ಕೂಡಾ ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್‌ನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ಭಾವನೆ, ಸಂವೇದನೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತಿ ಜ್ಞಾನೋದಯದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಯೋಚನಾಗುಚ್ಛವಾಯಿತು.

ಜಾಗತಿಕ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಚಿಂತಕ ಪೀಟರ್ ವ್ಯಾಟ್ಸನ್ ಪ್ರಕಾರ, ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್‌ನ ಕೇಂದ್ರ ಫ್ರಾನ್ಸ್. ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಕೋಶ ಮತ್ತು ನಿಘಂಟುಗಳನ್ನು ಸಂಚಯಿಸಿ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸರಣೆ ಮಾಡಿದ ಡೆನಿಸ್ ಡಿಡೆರೋ ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಪ್ರಭಾವಿ ಚಿಂತಕರುಗಳಾದ ವಾಲ್ಟೆರ್, ಮಾಂಟೆಸ್ಕೋ ಮತ್ತು ರೂಸೋ ಇದನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಅಮೇರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಫ್ರಾಂಕ್ಲಿನ್, ಥಾಮಸ್ ಜಫರ್‌ಸನ್, ಮೆಡಿಸಿನ್ ಮುಂತಾದವರು ಹಕ್ಕುಗಳು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಂವಿಧಾನ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣದ ತರ್ಕದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹರಿಯಬಿಟ್ಟರು.

ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದವನ್ನು ಮೊದಲು ಬಳಸಿದ್ದು ಫ್ರಾನ್ಸ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ 1937ರಲ್ಲಿ ಡುಬೋಸ್ ಎನ್ನುವ ವಿದ್ವಾಂಸ. ಈತ ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಲುಮಿಯರ್ಸ್ [lumiars] ಫ್ರೆಂಚ್ ಶಬ್ದ ಬಳಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಇಮ್ಯಾನುವಲ್ ಕಾಂಟ್ 'AUFKLARONG' ಶಬ್ದವನ್ನು ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ.[3] ಅನೇಕ ಜನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದರು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಂಟ್ "ಮನುಷ್ಯ ಜನಾಂಗದ ಅಂತಿಮವಾದ ಪರ್ವ ಅಥವಾ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದೋಷಪೂರಿತ ದೃಷ್ಟಿ ಕಳೆದುಹೋಗಿ ಪ್ರೌಢವಾದ ಮನುಷ್ಯನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅವಸ್ಥೆ, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೂಡಿಬಂದ ಯುಗವೆಂದು ಆತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ರಾಯ್ ಪೋರ್ಟರ್ ಪ್ರಕಾರ ಇದು "ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ವಿಧಿನಿಷೇಧದ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದ ಸ್ಥಿತಿ[4]

ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದಾರ್ಶನಿಕ ಬರ್ಟ್ರಂಡ್ ರೆಸೆಲ್ "ಮಾನವನ ಪ್ರಗತಿ ಸಹಿತವಾದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ"[5] ಎಂದು ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಸಿದ್ದ ವಿದ್ವಾಂಸ ಚಾರ್ಟಿಯರ್ ಪ್ರಕಾರ, 'ಆ ಯುಗದ ಗಣತಂತ್ರದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ.[6] ಜೋನಾಥನ್ ಇಸ್ರೆಲ್ ಎನ್ನುವ ಇತಿಹಾಸಕಾರ "1650ರಂದ 18 ನೇ ಶತಕದ ಅಂತ್ಯದ ವರೆಗೆ ಮೂಡಿಬಂದ ಸಮಾಜೋ ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜೋಡಿತವಾದ ಯೂರೋಪಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಗತಿ"[7] ಎಂದೇ ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತಕರು ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತಕರು ಒಪ್ಪುವ ಹಾಗೆ ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯಿಂದ ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್ ವಿದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಉಗಮವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಬಹುದು.

1. ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಥಾಮಸ್ ಹಾಬ್ಸ್‌ನ ಲೆಪಿಯೋಕೋನ್ ಮಾದರಿ.

2. ಲಾಕ್, ರೋಸ್ಕಿ, ರೋಸೋ, ವಾಲ್ಟೆರ್ ಮುಂತಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನವನವೀನ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿರ್ಮಿತಿ.

3. ಆಡಮ್ ಸ್ಮಿತ್‌ನ 'wealth of nation' ಮಾದರಿಯ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆ.

4. ರಷ್ಯನ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಗ್ರಂಥಾಲಯ, ರಂಗಕೇಂದ್ರ, ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮದ ತತ್ವಗಳು.

5. ಸ್ಪೈನ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದಂತಹ ಚರ್ಚ್ ಪ್ರತಿಬಂಧದ ಸುಧಾರಣೆಗಳು.

6. ನ್ಯೂಟನ್‌ನ 'ಪ್ರಿನ್ಸಿಪೀಯಾ ಮೆಥಮೆಟಿಕಾ' ಮತ್ತು ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣ ನಿಯಮಗಳು ಸಾರಿದ ಕ್ರಾಂತಿ, ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಡಾರ್ವಿನ್‌ನ ಪೂರ್ವ ನಡೆದ 'ನೆಷನಲ್ ಹಿಸ್ಟರಿ' ಅಥವಾ ಜೀವ ವಿಕಾಸ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಚರ್ಚೆಗಳು.

7. ಹೊಸದಾಗಿ ಉಗಮಗೊಂಡ ಪುಸ್ತಕದ ಉದ್ಯಮ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕಾಂಟ್ ತನ್ನ ಕೃತಿ [what is enlightenment]ನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ, 'ವಿದ್ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಪ್ರತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತನ್ನ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವೀಯ ಕ್ರಮ ಕೂಡಾ ಇದರ ಲಕ್ಷಣ'. ಇದಲ್ಲದೇ ಅನುಭವಜನ್ಯತೆಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಲಂಬನೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕುತೂಹಲದ ಮಹದಾಸಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೇಲೆ ಮೂಡಿಬಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಸುರಿಮಳೆ.

ಈ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಜನತೆಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಕುರಿತು ಅಪಾರ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಲ್ಲದೇ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾನವನ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆತನ ಒಳಿತಿಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಮಾನವನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವ ದೊರೆತು, ಮನುಷ್ಯ ಕಾರಣವಾದ, ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಿದ ಸಂದರ್ಭ ಇದು. ಹಾಗೆಯೇ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸ್ಕೊಲಾಸ್ಟಿಕ್ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊರಗಟ್ಟಿದ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತಾಂಧತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕೂಡಾ. ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಯೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಸ್ವಭರವಸೆ, ಜೀವನಾಸಕ್ತಿ, ಆಶಾವಾದಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದವು. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಅವಧಿಯಿಂದಲೇ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಆರಂಭವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಡೆಕಾರ್ಟೆಯ ಗಣಿತೀಯವಾದ ವಿಚಾರವಾದದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಆರಂಭವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಯ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ದೊರೆತು, ಇಂದ್ರಿಯ, ವೈಚಾರಿಕ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಗಮನಿಸಲಾಯಿತು.

ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಡೆಕಾರ್ಟೆ ಜ್ಞಾನದ, ವಿಜ್ಞಾನದ ತಳಹದಿಯಾದ **"ಕಾರಣವಾದ"** [reason]ವನ್ನು ಯೋಚಿಸಿದ ಮತ್ತು ಮೆಟಾಫಿಸಿಕ್ಸ್ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. ಕಾರಣವನ್ನು ವಿಚಾರವಾದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತವಾದ (solid and permanent) ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾಗುವ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಗಣಿತ ಸಹಾಯಕವಾಯಿತು. ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಗಣಿತವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೇ ಆದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ್ದನ್ನು ಸಾಧಿಸಬಹುದೆಂದು ಡೆಕಾರ್ಟೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಗಣಿತವನ್ನು ಭೌತ ಮತ್ತು ಖಗೋಳದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿ ಸಾಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಗಣಿತದ ಮೂಲಕ ನಿಜವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯವನ್ನು [universal truth] ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಡೆಕಾರ್ಟೆ, ಆಧುನಿಕ ಯೂರೋಪ್‌ನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಣಿತದ ಆಧಾರದ

ಮೇಲೆ 'ಪರಮಸತ್ಯ'ದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ಮೊದಲಿಗನಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಯೂರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿ, ತದನಂತರ ಒಂದು ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹದಿನೆಂಟನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.[8]

ಯೂರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣದವು ಮತ್ತು ಈ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಕೆಲವು ಮಹಾಕಥನಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. 1. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತಕರು ಮಾನವನ ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ವಿಕಾಸದ ಬಗ್ಗೆ, ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಧರ್ಮ–ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಲೆ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾನವರೆಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು. 2. ವಿಜ್ಞಾನದ ಅರಿವಿಗೆ ಹೊರತಾದದ್ದು ಈ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ ವಿಶ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವನ್ನು, ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಯಿತು. 3. ಮಾನವನಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ವಿಕಾಸವನ್ನು ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಗತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಯಿತುಲಾಯಿತು.[9] ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹದಿನೇಳು, ಹದಿನೆಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಯೂರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ವಿಚಾರವಾದದ ಮೂಲಕ, ವಿಜ್ಞಾನದ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ, ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಉಗಮದಿಂದ ಯೂರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಶಕೆ ಆರಂಭವಾಗಿ ಅದು ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಂತಾಯ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಉತ್ಪತ್ತಿಗಳಾದ ರಾಷ್ಟ್ರ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ನಾಗರಿಕತೆಯ ಸರಳ ರೇಖಾತ್ಮಕ ಚಲನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾನವನ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ನಂಬಲಾಯಿತು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ, ಪಶ್ಚಿಮೇತರ ದೇಶಗಳ ಮೇಲೂ ಅನ್ವಯಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆ ತನ್ನ ಪ್ರಗತಿಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಏಕರೂಪತೆಯ ಒಳಗೆ ತರುವ ಮೂಲಕ ಬಹುತ್ವದ ಯೋಚನೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಕುರಿತು ವಿನಯ್ ಲಾಲ್ ಮತ್ತು ಆಶಿಶ್ ನಂದಿಯವರ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ, *"ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಇಂಥ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು– ಒಂದು ಕಾಲಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ದೇಶ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪಲ್ಲಟ. ಕಾಲವೆಂಬುದು ಏಕಮುಖಿಯಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಾ 'ಅನಾಗರಿಕ' ಆಗಿರುವಂತದ್ದನ್ನು 'ನಾಗರಿಕಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಗತಿಯ ಧಾರೆ ಎಂಬುದು ಆಧುನಿಕ ಪಶ್ಚಿಮ ಪ್ರಣೀತವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಾದರೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಕಾಲಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದೊಳಗೂ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮೇತರ ಜಗತ್ತುಗಳೊಳಗೂ ಇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇಶವೆಂಬುದು ಭೌತಿಕವಾದ ಭೂಪಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿಖರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ ಕಾಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹ ಹಲವು ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಸಮೂಹ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದೇ ಬಗೆಯದು; ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ದೇಶ ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನೊಳಗೆ ಬೇಕಷ್ಟಿವೆ. ಮತ್ತು ಕಾಲದೇಶಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿನ ಇಂಥ ಪರಿವರ್ತನೆ–ಪಲ್ಲಟಗಳ ಫಲವಾಗಿಯೇ ಇವತ್ತಿನ ಹಲವು ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸಿವೆ."*[10]

ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ವಸಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಗಳು ಅಧಿಕಾರದ ಮೂಲಕ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟವು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ–ಕೆಳ ಎನ್ನುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಈ ಮೂಲಕ ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆ ಜನಾಂಗದ ಜ್ಞಾನಗಳು ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರದ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯದ ಕುರಿತು, ಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಸಮಾಜದ ಪ್ರಭಾವೀ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಅಧಿಕಾರಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಫೂಕೋ 'ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅಧಿಕಾರ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ರೂಪು ಪಡೆವಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಚಿಂತನೆಗಳಾದ ರಾಷ್ಟ್ರ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಭದ್ರಪಡಿಸುತ್ತಾ ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ತಳವೂರಿದವು ಆ ಮೂಲಕ ಪಶ್ಚಿಮ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಕಾರದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸಿದವು. ಸೈದ್‌ನ 'ಪೌರಸ್ತ್ಯವಾದ'ದ ಪ್ರಕಾರ ಪಶ್ಚಿಮ ಪೂರ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರ ಕುರಿತು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಪಶ್ಚಿಮ ಪೂರ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ, ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸರಿಸಮಾನವಾಗಿ ಗುರುತಿಸದೇ, ಪೂರ್ವವನ್ನು

ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನ್ಯವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ, ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜ್ಞಾನದ ನಡುವೆ ರೇಖೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಪೂರ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಪಡೆದುಕೊಂಡಾಗ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಪೂರ್ವದ ಎಲ್ಲಾ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮ ಪಡೆದುಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ.[11] ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಪೂರ್ವದ ಜನಜೀವನ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೇರುಗಳ ಅನನ್ಯತೆ, ಅಂತಃಸತ್ವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅರಿಯದೇ ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪೂರ್ವವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪಶ್ಚಿಮ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಪೂರ್ವಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಾನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸಬಲ್ಲೆ. ಶಿಸ್ತು, ನ್ಯಾಯ, ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು, ನಾಗರೀಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನದೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನಾಗರಿಕ, ಅವೈಚಾರಿಕ, ಮೌಢ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಅವುಗಳನ್ನು ನಾಗರಿಕ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಹಕ್ಕು ತಮಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮ ತಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಾದ ಆಧುನಿಕ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ರಾಷ್ಟ್ರ, ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು, ಪರಂಪರೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಅದನ್ನು ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಾದವಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ದೇಸಿಯ ನೆಲೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು, ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಎದುರು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ದೇಸಿ ಚಿಂತಕರ, ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಗತ್ಯತೆಯಾಗಿ ಕಂಡುರುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ವಿ ತನ್ನ ಕಥನದ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿಯೂ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ದೇಸಿ ಚಿಂತನಾ ಪರಂಪರೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು, ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು , ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಜ್ಞಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಮುಖರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಕಾನೂನು, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತನ್ನ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಕೂಡಾ ತೇಜಸ್ವಿ ಮುಖ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಎಪಿಸ್ಟೋಮಾಲಜಿ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಯೂರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರ್ಥಾತ್ ಸತ್ಯಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ , ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ, ಪ್ರಮೇಯಗಳೊಳಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕವೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತೇಜಸ್ವಿಯ ಕಥನದ ವಿವಿಧ ಪಾತ್ರಗಳು, ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಚೀಂಕ್ರ, ಮಂದಣ್ಣ, ಎಂಕ್ಟ ಮತ್ತು ನಿಗೂಢವಾದ ಸೃಷ್ಟಿ ಇವುಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಗಳಿಗಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವೈಧಾನಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನದ ಪಾತ್ರಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತರ್ಕ, ಪ್ರಮೇಯ, ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಲ್ಲದೇ ಸತ್ಯಾನ್ವೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಫಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನ ಮೂಲಗಳು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿ, ಬಹುರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಪಶ್ಚಿಮ ಪ್ರಣೀತ ಯೋಚನೆಗಳಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸ ನಡೆಸಿದಾಗ, ಪರಂಪರೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅರಿಯಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕುರಿತು ತೇಜಸ್ವಿ ಹೇಳುತ್ತಾ, "*ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ತಿರುಳು, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ರಮ, ಶಿಕ್ಷಣ ಮಾಧ್ಯಮ ಇವು ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಯ ಪರಮಾವಧಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ನನಗೆ ಅರಿವಾಯ್ತು. ಈ ನಿಗೂಢ, ಅಪರಿಚಿತ ಭಾರತದ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಸಿದ್ದು ಲೋಹಿಯಾ. ನಮ್ಮ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಮಾರ್ಗ, ಠಕ್ಕಿನ ಪ್ರೌಢವಿಮರ್ಶೆ ಇವೆಲ್ಲಾ ಈ ಅವ್ಯಕ್ತ ಭಾರತದ ಎದುರು ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಹೋದವು. ಆದರೆ ಇದರೊಡನೆಯೇ ಲೋಹಿಯಾರವರ ಕಾಣ್ಕೆ, ತತ್ವಚಿಂತನೆಗಳು ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವನದ ಹೊಸ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ನನಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ತಂದಿತ್ತವು.*"[12] ಹಾಗಾಗಿ ತೇಜಸ್ವಿ ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು ಕೃತಿಯ ನಂತರ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನವ್ಯೋತ್ತರರಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಠಕ್ಕಿನ ಮಾರ್ಗ'ವೆಂದು ಅದರ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ, ರೂಪಕಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತೇಜಸ್ವಿ ತಮ್ಮ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಆಂಗ್ಲ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಎರವಲು ತಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗಿಂತ ದೇಸಿ

ಮೂಲದ ಜೀವನಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ 'ಅವ್ಯಕ್ತ ಭಾರತ'. ಇನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗದ, ನಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಸಿಗದ, ನಮ್ಮ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ಭಾರತ. ಅಂದರೆ ಯೂರೋಪ್‌ನ ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ, ತಾಂತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನಾವು ಅರಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಷ್ಟು ನಮ್ಮ ಯೋಚನೆಗೆ ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಸಿಗದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಯೋಚನಾ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಅರಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಲೋಹಿಯಾ, ಕುವೆಂಪು, ಕಾರಂತರ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ***"ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಪರಿಪೂರ್ಣ ನಾಗರೀಕತೆಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಹೋರಾಟವೆಂದರೆ ಮಾತ್ರ ನಾವು ನವ್ಯರಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು"*** [13] ಅವರ 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು' ಕಥಾ ಸಂಕಲನ ಮತ್ತು ನಂತರದ ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ವಿಯ ಯೋಚನೆಗಳಲ್ಲಾದ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನವ್ಯದ ಕೃತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಯೋಚನೆಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ, ಬದುಕನ್ನು ಹಲವಾರು ಮಗ್ಗಲಿನಿಂದ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನವ್ಯ ಕಾವ್ಯದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾಲ, ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾ ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಕಾಲದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಹೋದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ. **"**ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಲೋಕಕ್ಕೂ, ನನ್ನ ಕಣ್ಣೆದುರಿನ ಈ ಅವ್ಯಕ್ತ ಭಾರತಕ್ಕೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ನಾನು ಮಾರ, ಪ್ಯಾರ, ಕಿವಿ, ಮಂದಣ್ಣ, ಕರಿಯಪ್ಪ, ಮಾಸ್ತಿ, ಭೈರ, ಎಂಕ್ಟ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿದ್ದ ಬೇರೊಂದು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬಂದಿಳಿದಿದ್ದೆ.**"**[14] ಭಾರತದ ಸಮಕಾಲೀನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವ ವಿಚಾರಗಳು ತೇಜಸ್ವಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕುರಿತು ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಕ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತಿ, ಕಲಾವಿದನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗುವ, ನಾಯಕನಾಗುವ ಹೊಸ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಕೊಂಡರು.

ತೇಜಸ್ವಿ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕಗೊಳಿಸುವುದು ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಸಿಗದ ಜ್ಞಾನಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಮೂಲಕ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ 'ಪರಿಸರದ ಕತೆ', 'ಏರೋಪ್ಲೇನ್ ಚಿಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಕತೆಗಳು' ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದವುಗಳಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಪರಿಸರದ ಕತೆ' ಕತಾ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿರುವ 'ಎಂಕ್ಟನ ಪುಂಗಿ' ಕತೆಯ ಹಾವಾಡಿಗ ಎಂಕ್ಟನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ವಿ ಆತನ ಹಾವು ಹಿಡಿಯುವ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಸಂಶಯಿಸುವುದು ಆವರು ಪಡೆದ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ವೈಚಾರಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ. ಯೂರೋಪ್‌ನ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿಚಾರವಾದ ಮತ್ತು ಅನುಭವವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತರ್ಕ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಚಿಂತನೆಗಳಾದ ವಿಚಾರವಾದ ಮತ್ತು ಅನುಭವವಾದಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಅನುಭವ ಮತ್ತು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ವಿಚಾರಗಳು ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಪುಂಗಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಹಾವು ಹಿಡಿಯುವ ಎಂಕ್ಟನಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಾಗಲೀ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಯ ಸತ್ಯಗಳಾಗಲೀ ಕಾಣಲಾಗದ ಕಾರಣ, ಆಧುನಿಕ ಶಿಕ್ಷಿತ ಮನಸ್ಸುಳ್ಳ ತೇಜಸ್ವಿ, ಮತ್ತವರ ಜೊತೆಗಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಮಿತ್ರರು ಅನುಮಾನಿಸುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸಿ, ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ 'ವಿಚಾರವಾದ'ದಲ್ಲಿ 'ಸಂದೇಹ ವಿಧಾನ' ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಡೆಕಾರ್ಟೆಯ ಸಂದೇಹವಾದವನ್ನು **ವೈಧಾನಿಕ ಸಂದೇಹವಾದ** ಎಂದೇ ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಇದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ವಿಧಿನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಸಂದೇಹವಾದವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಈ ಸಂದೇಹವಾದ ಅನುಗಮನ ಗಣಿತ ಮತ್ತು ತರ್ಕವನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿ ಹೊಂದಿತು. ಡೆಕಾರ್ಟೆಯ ಸಂದೇಹವಾದ ಸಂದೇಹಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಸಂದೇಹವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅನುಭವದ ಮೇಲಿನ ಸಂದೇಹ. ಈತ ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಂಶಯಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ.[15] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನಾ ರೂಪದ ಶಿಕ್ಷಣ, ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ಸಂಶಯಿಸಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ನಮಗೆ ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನಗಳು ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಕಡೆಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ, ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನವಿಧಾನಗಳ ಶೋಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶೋಧ ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕ ಸಂರಚನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ

ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭದ್ದಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕುರಿತು ಫೆಡರಿಕ್ ಅಪ್‌ವೆಲ್ ಮಾರ್ಗ್ಲಿನ್ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು, “*ದಮನಿತ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳ ಮೋಹಕ ಅಲೆಗಳ ಕೆಳಗೆ ಅಡಗಿರುವ ಹವಳದ ಬಂಡೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚಬೇಕು. ಆದರೆ ಅವು ನಮ್ಮ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸಬಹುದು. ಜ್ಞಾನವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಥವಾ ಕಡೆಯ ಪಕ್ಷ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಈ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂತಹ ಒಂದು ಅಪಾಯ*”[16] ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ ವಿಚಾರವಾದದ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾದ ಸಂಶಯದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿ ಸತ್ಯವೆಂದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವ ತಾರ್ಕಿಕ ನೆಲೆಯ ವಿಧಾನದಿಂದ ನಿರೂಪಕ ಎಂಕ್ಟನನ್ನು ಸಂಶಯಿಸಿ, ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ತರ್ಕಕ್ಕೊಡ್ಡಿ ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕತೆ ತಾನು ಅರಿಯಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸತ್ಯವಾಗಿ ಸಂದೇಹದಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಮೌಢ್ಯವೆಂದು ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕರಾರುವಕ್ಕಾದ ಆತನ ವಿಚಾರ ಮಂಡನೆಗೆ ನಿರೂಪಕನೆ ಸೋಲೋಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ತರ್ಕ, ವಿಚಾರ, ವಿಜ್ಞಾನದಾಚೆ ಎಂಕ್ಟನ ಜ್ಞಾನದ ನಿಲುವು ನಿಂತಿರುವುದು ತರ್ಕಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಗಣಿತದ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಹೇಳುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸತ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಆದಿವಾಸಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು, ವಿಚಾರವನ್ನು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಗಣೀತೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಅನ್ವಯಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ, ವೈಚಾರಿಕ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮಾತ್ರ ವಿಚಾರಗಳು ದಕ್ಕುತ್ತವೆ. ಸತ್ಯ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯದ್ದೇ ಆದ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆ, ಆಲೋಚನೆಗಳು ಅವರ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯಿಂದಲೂ ಹಾವು ಹಿಡಿಯುವುದು, ಹಾವುಗಳ ಚರ್ಯೆ, ಅವುಗಳ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವ ಎಂಕ್ಟನನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವೈಚಾರಿಕ ಯೋಚನೆಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಅನುಮಾನಿಸುವುದು, ಸಂಶಯಿಸುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತಾದ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಧೋರಣೆಯಾಗಿಯೇ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. “*ನಮ್ಮ ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಹೊರತಾದ ಪ್ರಪಂಚಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಷ್ಟು ಸಿನಿಕತನ, ಅಸಹನೆ, ಅಹಂಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಸ ನಾಗರಿಕತೆ ಕಲಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆಯೆ! ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಎತ್ತುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ತೇಜಸ್ವಿ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ವೀಕ್ಷಕನಾಗಿ ಇಂತಹ ಪರಂಪರೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳ 'ವೀಕ್ಷಣೆ' ಮಾತ್ರ ಆಗದೆ ನಿರೂಪಕರ ಅರಿವಿನ ವಿಕಾಸದ ಕಥನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪರ-ವಿರೋಧಗಳ ಸರಳ ಆಯ್ಕೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನೂ, ಕಲಾತ್ಮಕ ತಾಟಸ್ಥ್ಯದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವೇ ಅರಿವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪಥವನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.*”[17] ತೇಜಸ್ವಿಯದು ಎಂಕ್ಟನಂತಹ ಹಾವಾಡಿಗನ ಮೂಲಕ, ಮಾರ, ಪ್ಯಾರನಂತವನ ಮೂಲಕವೂ ಜ್ಞಾನದ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಹೌದು.

ತೇಜಸ್ವಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳಂತೆ, ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತಕರಂತೆ ವಿರೋಧಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಹುಡುಕಾಟ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ತಳಮಟ್ಟದ ಜನತೆಗೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಅವರ ಕೆಳಸ್ತರದ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಮಾರ್ಗ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಹಾಗಾಗಿ ತೇಜಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ ಪರಸ್ಪರ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳ್ಳುವ ವಿಚಾರವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ಕೆ. ವಿ ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು, “*ಪಶ್ಚಿಮದ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆದದ್ದು ಸರಳವಾದ ಕೊಡುಕೊಳುಗೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ, ಆಳವಾದ ವ್ಯಾಪಕವಾದ, ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಘರ್ಷ, ಮಂಥನಕ್ರಿಯೆ. ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯು ಥೀಸಿಸ್ ಆಗಿ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಆ್ಯಂಟಿಥೀಸಿಸ್ ಆಗಿ ಎರಡರ ಮಥನ ಮೈಥುನಗಳಲ್ಲಿ 'ಹೊಸ ಸಿಂಥೆಸಿಸ್' ಉದ್ಭವಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಹೆಣಗಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇದು. ಇದು ಇಂಡಿಯಾ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಉತ್ತರಗೋಲದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ವಿಜ್ಞಾನ, ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ, ದಕ್ಷಿಣದ ಭೂಗೋಲವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮತ್ತು ಅನಭಿವೃದ್ಧಿ ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಹೆಸರುಗೊಂಡಿರುವ ಭಾಗದ ಎಲ್ಲಾ ರಾಷ್ಟ್ರಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆದಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇದು; ಆಯಾಯ ರಾಷ್ಟ್ರ, ಜನಾಂಗ ಜನಪದಗಳ ಪರಂಪರೆಗೂ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಿಗೂ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ*

ಸ್ವಂತಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.”[18] ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಶಿವರಾಮ್ ಪಡಿಕ್ಕಲ್‌ರವರ ನಾವೆಲ್ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ನಾವೆಲ್ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಕನ್ನಡದ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಾರ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ “ಪಶ್ಚಿಮದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ‘ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ’ಯೊಂದರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತೆಯೇ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾಗದ ಟೊಳ್ಳು ಕಲ್ಪನೆ ಭಾವುಕತೆ ಅದರ ಬಂಡವಾಳ.”[19] ಹಾಗಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಂಸರ್ಗದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ, ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ದೇಶಿಚಿಂತನೆಗಳ ಜ್ಞಾನದ ವೈಧಾನಿಕತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ‘ಸ್ವ’ ತನ್ನೆದುರಿರುವ ‘ಅನ್ಯ’ ವನ್ನು ಎದುರಿಸಿಯೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ತೇಜಸ್ವಿಗೆ ನವ್ಯದವರಂತೆ ನಗರದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಆಧುನಿಕತೆ ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಮಾಜದ ಬಿರುಕಿನ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಕೃತಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧದ ಕಡೆಗೆ ಮನ ತುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ‘ಕರ್ವಾಲೋ’ದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಹಾರುವ ಓತಿಕ್ಯಾತನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಪಕ್ಕಾ ನ್ಯಾಚುರಲಿಸ್ಟ್ ಅಗಿರುವ ಮಂದಣ್ಣ, ಇವುಗಳ ಜೊತೆ ಮೈತ್ರಿ ಸಾಧಿಸಿ ಹೊರಡುವ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಕರ್ವಾಲೋ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಎರಡು ನೆಲೆಯ ಅನುಭವಜನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೇಳೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು, ಕರ್ವಾಲೋ ಪಡೆದಿರುವ ಆಧುನಿಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಯ ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಂದ ಒಡಮೂಡಿದ ಜ್ಞಾನ. ಎರಡನೆಯದು ಮಂದಣ್ಣನ ಅಕ್ಷರಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಗೊಳ್ಳದ ಆತ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ಬೆಳೆದಿರುವ, ಆತನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಜ್ಞಾನ. ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ವಾಲೋ ಮಂದಣ್ಣನ ಜೊತೆಗೂಡುವಿಕೆಯೂ ಕೂಡಾ ತೇಜಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪಶ್ಚಿಮದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅನುಭವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮಂದಣ್ಣನ ಪ್ರಾಕೃತಿಕವಾಗಿರುವ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಜಾಗ್ರತಗೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನದ ಮೇಳೈಸುವಿಕೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿ ಕರ್ವಾಲೋ ಮಂದಣ್ಣನ ಹಳ್ಳಿಯ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಬದುಕಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು, ಪೆದ್ದುತನವನ್ನು, ವಿಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಸಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆತನಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಅಡಗಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿಯ, ಪರಿಸರದ ಕುರಿತಾದ ಅಪಾರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು, ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕರ್ವಾಲೋ ಮಂದಣ್ಣನ ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ. *“ನಾನು ಪ್ರೊಫೆಸರು, ಮಂದಣ್ಣ ಹಳ್ಳಿ ಗಮಾರ, ಇವೆಲ್ಲಾ ಹೆಬ್ಬುಬ್ಬೆ ನೀನು ನಿಜಾಂತ ತಿಳಿದರೆ ಏನಪ್ಪಾ ಕಲಿತಂತೆ ಆಯ್ತು? ಇದರಲ್ಲೇ ನಿನ್ನ ಆಯಸ್ಸು ಮುಗಿದುಹೋಗತ್ತೆ. ಸತ್ಯದ ಕಿಂಚಿತ್ ದರ್ಶನಾನೂ ಆಗೋಲ್ಲ ನಿನಗೆ. ಈ ಮಾಯೇನೆಲ್ಲಾ ಮೀರಬೇಕು ನಾವು. ಆಗಲೇ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಗತ್ತು, ಪ್ರಪಂಚ ಕಾಣ್ತದೆ.”*[20] ತೇಜಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜ್ಞಾನದ ಮುಖಾಮುಖಿ ಕೆ. ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಹೇಳುವಂತೆ, ಕೇವಲ ಸಂಘರ್ಷವಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಮಂಥನ, ಮೈಥುನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ತೇಜಸ್ವಿಯ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರ ಯಾವುದೆಂದರೆ, **ನಾವು ಏನನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ?** ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನದ ವೈಧಾನಿಕತೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಗಳ ಕುರಿತ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ. ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ವೈಧಾನಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ನಿಖರವಾದ, ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆವಲ್ಲಿ ಗಣಿತ, ತರ್ಕ, ಕಾರಣದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ವಿಚಾರವಾದದ, ಪ್ರಯೋಗ, ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಮೂಲಕ ಅನುಭವವಾದದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಜ್ಞಾನದ ವೈಧಾನಿಕತೆಯ ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ವಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಲುವು ಹೊಂದಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ‘ಪರಿಸರದ ಕತೆ’ಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. *“ನಾನು ತೋಟ ಮಾಡಲು ಆರಂಭಿಸಿದ ಮೊದಲ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕೋವಿ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ದಿನವಿಡಿ ಅದರೊಡನೆ ಕಾಡು ಅಲೆಯುವುದೇ ಕೆಲಸವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಓದುವುದು, ಬರೆಯುವುದು ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ತಿಲಾಂಜಲಿ ಕೊಟ್ಟು ನಿರ್ಜನ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಗೊತ್ತುಗುರಿ ಇಲ್ಲದೇ ಅಲೆಯುತ್ತಿರುವ ನನ್ನನ್ನು ನೋಡಿ ಇವನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಾಳಾದನೆಂದು ವ್ಯಸನ ಸೂಚಿಸಿದವರೂ ಅನೇಕರಿದ್ದಾರೆ”*[21] ತೇಜಸ್ವಿಯದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಗೊತ್ತುಗುರಿಯಿಲ್ಲದ ಅಲೆಮಾರಿಯ ಹುಡುಕಾಟ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಕೂತೂಹಲ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಅವರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರದೇ ಆದಂತಹ ಬಹುಮುಖಿ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ, ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ? ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ

ನಿಶ್ಚಿತವಾದ, ಕರಾರುವಕ್ಕಾದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ಪರಿಸರದ ಕತೆ, ವಿಸ್ಮಯಲೋಕ, ಮುಂತಾದ ಅವರ ಅನಂತರದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಶೈಲಿ, ವಿಧಾನವೂ ಕೂಡಾ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದ ವಿಭಿನ್ನ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ನಾವು ಏನನ್ನು ಹೇಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಂರಚಿಸಿದ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನವಿಧಾನಗಳಿಂದ, ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ಅವರ ಕಾಡುಮೇಡಿನ ಅಲೆದಾಟದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಜೊತೆಯಾಗುವವರು ಆಧುನಿಕರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಅನಾಗರಿಕರೆಂದು, ಅವೈಚಾರಿಕರೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮಾರ, ಚೀಂಕ್ರ, ಕರಿಯಣ್ಣ, ಮಾಸ್ತಿ, ಭೈರ, ಪ್ಯಾರರಂತವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೇಂದ್ರದ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಮಿತ್ರರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಕಾಡುಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಬದುಕುವ ಮಾಸ್ತಿ, ಭೈರರಿಂದಲೂ ಶಿಕಾರಿಯ ಕಲೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ, ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿ, ನಾಗರಿಕ, ಅನಾಗರಿಕ, ಆಧುನಿಕ, ಹಳ್ಳಿಯವನು ಎನ್ನುವ ಭೇದವಿಲ್ಲದೇ ಎಲ್ಲಾ ಜನರೊಂದಿಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವ, ಆ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಬಹುಮುಖಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ತೇಜಸ್ವಿಯದು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರವಾದ ಗಣಿತೀಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಗಣಿತದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದದ್ದನ್ನು ಮೂರ್ತಗೊಳಿಸಲು, ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಗಣಿತದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ನಿಖರವಾದದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗಣಿತದ ತರ್ಕದ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಇದ್ದಾಗ, ಅವುಗಳನ್ನು ಅವೈಚಾರಿಕ, ಮೌಢ್ಯ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತೇಜಸ್ವಿ ಈ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳುಳ್ಳ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲೂ ಮೌಲ್ಯಯುತ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೇಜಸ್ವಿಯ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳಾದ ಮಂದಣ್ಣ, ಎಂಕ್ಟ, ಚೀಂಕ್ರ, ಮಾರ ಇವರೆಲ್ಲಾ ಆಕ್ಷರಿಕ ಜ್ಞಾನವಿಲ್ಲದ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುಮುಖಿ ಚಿಂತನಾಪರಂಪರೆ, ಬಹುವೈವಿಧ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆ ಇರುವ ದೇಶಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆ ಒಂದು ಸವಾಲಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬಹಳಷ್ಟಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಾದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಶಿಕ್ಷಣ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಇವೆಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ನೆಲದ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು ಆಧುನಿಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳೇ, ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳೇ ಜ್ಞಾನದ ಮಾನದಂಡವಾಗಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನದ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ತೇಜಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕಗೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದರ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ' ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮಾನವ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಆಶಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಂಗತಿ. ಆದರೆ, ಈ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಇಂದಿನ ಜಾಗತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾಳಿದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದು ಉತ್ಪನ್ನಗೊಂಡ, ಉಗಮಗೊಂಡ ಉದ್ದೇಶದ ನಡುವೆ ಒಂದುಗೂಡಿಸಲು ಆಗದಷ್ಟು ಅಂತರಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವಾಭಿವೃದ್ಧಿಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇಂದು ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಸಂದೇಹಗಳಿಗೆ, ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಕುರಿತು ಮಜಿದ್ ರೆಹನೆಮಾ ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. *"ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ವಾಗ್ವಾದವು ಯಾವುದರ ವಿರುದ್ಧ ತಾನು ಹೋರಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದೆಯೋ, ಅದೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಆಳುವವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವಂತಹ ಒಂದು ಟ್ರೋಜನ್ ಕುದುರೆಯಲ್ಲವೇ? ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಅಂಗೀಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಜನರು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಾದರೆ, ಈ ತಥಾಕಥಿತ ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಆತಂಕಿತವಾಗಿರುವ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಜೀವನಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಈ ತಥಾಕಥಿತ ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಿಂದ ಅಪಾಯಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಿಲಿಯಗಟ್ಟಲೆ ಜನರಿಗೆ ಯಾವ ಪರ್ಯಾಯವಿದೆ?"*[22] ಈ ಪರ್ಯಾಯದ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಇಂದಿನ ಜಾಗತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಮುಖ ಶೋಧವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಜನತೆ ತಮ್ಮ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರಗತಿಯತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಳಸಲಾಯಿತು. ಅಂದರೆ, ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮುದಾಯ, ರಾಷ್ಟ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು, ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯಂತಹ

ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಶಬ್ದವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳ ಬದಲಿಗೆ ಹೊಸತೊಂದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಸಮುದಾಯ, ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಆಧುನೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿ ಮಜೀದ್ ರೆಹನೆಮಾ ಹೇಳುವಂತೆ, "*ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ವಸಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ವಿದೇಶಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'ಯು ಒಂದು ಸವಾಲು ಮತ್ತು ಪರಿಹಾರ ಎಂದು ಮೊದಮೊದಲು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ನಿಜ ಆದರೆ ಈಗ ಆ ಜನಗಳಿಗೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕುರಿತ ವಿಶ್ವಾಸ ಹೊರಟುಹೋಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಾನೂನು ಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದು, ಅರಣ್ಯ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು, ಜನರ ಪ್ರತಿರೋಧ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾಶ ಪಡಿಸುವುದು, ಹಾಗೂ ಜನತೆಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭೆಗಳನ್ನು ಹರಾಜು ಹಾಕುವುದು– ಎಂದೇ ಜನ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ.*"[23] ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ವಿನಾಶಕಾರಿ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ನಡೆದ ಚರ್ಚೆ ವಿರಳ. ಆದರೆ ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಕುರಿತು ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಹೇಳಿಕೆ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ "*ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಥದ ಬಗ್ಗೆ ಟೀಕೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿದೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಇದರ ಕೆಲವು ಮುಖಗಳನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿ, ಡಾ.ರಾಮಣ್ಣ, ಡಿಸೋಜ. ಸಾರಾ ಅಬೂಬಕರ್ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ತೇಜಸ್ವಿಯವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲರೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸಿರುವುದು ರಾಜಕೀಯ ಅವನತಿಯ ಬಗೆಗೆ, ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತ್ರ. ಅದರಲ್ಲೂ ಡಾ. ರಾಮಣ್ಣ ಹಳ್ಳಿಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ ವಿನಾಶಕಾರೀ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ, ತೇಜಸ್ವಿ ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ಒಟ್ಟು ನಾಗರೀಕತೆಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ನೋಡಲು ತಹತಹಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಈಚಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಆಳವಾದ ಘನತೆ ಬಂದಿದೆ*"[24] ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆ ರೂಪಿಸಿದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಶಿಕ್ಷಣ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮುದಾಯದೊಳಗೆ ಅನ್ವಯಗೊಂಡಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಸಂಘರ್ಷ, ಮುಖಾಮುಖಿಗಳನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿಯ ಕಥನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ತೇಜಸ್ವಿಯ ಕೃತಿಗಳಾದ ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು, ಚಿದಂಬರ ರಹಸ್ಯ, ಜುಗಾರಿಕ್ರಾಸ್‌ನಂತಹ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಭಾರತದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ತೇಜಸ್ವಿಯ ಪರಿಸರದ ಕತೆ, ಹಳ್ಳಿಯ ಸಾವಯುವ ಬದುಕನ್ನು, ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ, 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು' ಕಥಾಸಂಕಲನ ಆಧುನಿಕತೆ ಭಾರತದ ವವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ವ್ಯತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಹೇಳುವ ಬದುಕಿನ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೊಳಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರ್ಶಸಮಾಜದ, ನೈತಿಕ ಸಮಾಜದ ಭದ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ತೊಡಕಾಗಿ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಾವಯುವ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿಲ್ಲದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತಬರ, ಬೋಬಣ್ಣ, ತುಕ್ಕೋಜಿ ಆಧುನಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲಲಾಗದೇ ಅಸಹಾಯಕರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು, ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ವಿಕಾಸವನ್ನು, ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಗುವ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. "*ಇಡಿಯಜಗತ್ತನ್ನು 'ನಾಗರಿಕಸಮಾಜ'ವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳಿಸುತ್ತೇನೆಂಬ ವಾಗ್ವಿಲಾಸವೊಂದನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಇವತ್ತಿನ ಯಜಮಾನಶಕ್ತಿಗಳು ಉಳಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಾಮಾವಶೇಷ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇವತ್ತಿನ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಆಧುನಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಚಾರವಲ್ಲ; ಅದೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ಕಾರ್ಯಶೀಲತೆಯ ಮಾರ್ಗವೂ ಹೌದು.*"[25] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಅಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅದು ದೇಶಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸುವ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತೇಜಸ್ವಿಯ 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು', 'ಕಿರಗೂರಿನ ಗಯ್ಯಾಳಿಗಳು', 'ಚಿದಂಬರ ರಹಸ್ಯ', 'ಜುಗಾರಿಕ್ರಾಸ್' ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ' ತೀವ್ರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು' ಕಥಾಸಂಕಲನವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿನ ಸಮುದಾಯ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೇಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ನಡೆಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯವಾಗಿಯೂ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿ, ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯ ಎದುರಿಸಿದ ಬದಲಾವಣೆಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳ

ದಾಖಲೆಯಾಗಿಯೂ, ನೋಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ 'ಪ್ರಗತಿ'ಯ ಮಾದರಿಗಳು, ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮಾದರಿಗಳು, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ರಾಜಕೀಯ ಇವೆಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಗಳು ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಚಾರಗಳೊಂದಿಗೆ, ಜನಸಮುದಾಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆವರಣಗಳಿರುತ್ತದೆ. ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಪಾರಂಪರಿಕ ದೇಸಿ ಜ್ಞಾನಮೂಲಗಳು, ರೂಪುರೇಷೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಭಿನ್ನತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುರುತನ್ನು, ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು, ಸತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕ ದೇಸಿಜ್ಞಾನಮೂಲಗಳು ಎಂದು ಬಳಸುವ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಒಂದು ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ದಿಢೀರ್ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವುದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ದಿಢೀರ್ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗಿರುವುದೂ ಅಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾವುದೋ ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು, ಉಳಿದಿರುವಂತಹ ಸತ್ವವನ್ನು, ಚಿಂತನೆಯನ್ನು, ಪರಂಪರೆ, ದೇಸಿಯತೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ದೇಸಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ತೇಜಸ್ವಿಯಂತಹ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ 'ಸ್ವ'ದ ಅನನ್ಯತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು, ದೇಸಿ ಚಿಂತನಾಮೂಲಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ ನಡೆಸುತ್ತಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸತ್ವಯುತವಾದ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆವರಣಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಊರುಗಳು ಕೂಡಾ ಇವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕೆಸರೂರು, ಅಬಚೂರು, ಕಿರಗೂರು, ಗುರುಪುರ ಇತ್ಯಾದಿ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮುದಾಯದೊಳಗೆ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯಾಚಟುವಟಿಕೆಗಳು, ಆಲೋಚನೆ, ಜೀವನಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಜನತೆಯ ಭಯ, ವಿಶ್ವಾಸ, ಭರವಸೆ, ತಲ್ಲಣಗಳು, ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲ ದೇಶಬದ್ಧವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ದೇಶಿ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ಎನ್ನುವಾಗ ಈ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯೂ ಅದರ ಮುಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅನ್ಯ ದೇಶದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅಂದರೆ, ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಯೂರೋಪ್‌ನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಹರಿದು ಬಂದಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅವುಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಜನಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೇಲೆ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮ ಇವುಗಳನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳಾಗಿ, ಅನ್ಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ದೇಸಿಯ ಅಂಶಗಳ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ, ಸೃಜನಶೀಲತೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ವಯುತವಾಗಿರುವ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕೂಡಾ ತೇಜಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫಿಸು' ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಊರಿಗೆ ಬಂದ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು ಮೊದಲು ಪೋಸ್ಟ್‌ಮ್ಯಾನ್ ಬೋಬಣ್ಣನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಗೌರವದ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ನೀಡಿತು. *"ಬೋಬಣ್ಣನಿಗೆ ತಾನು ದಿಲ್ಲಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿರುವ ಭಾರತದ ಪ್ರಜೆ ಎಂಬ ಹೆಮ್ಮೆಯುಂಟಾಯಿತು."*[26] ಆದರೆ ನಂತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು, ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆತ ಸಂಶಯದಿಂದ ಬಂದ ಪತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಗ್ನಚಿತ್ರಗಳನ್ನು, ರಹಸ್ಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದ. ಇದು ಮುಂದೆ ಬೋಬಣ್ಣನ ದಾಂಪತ್ಯಜೀವನದ ಒಡಕಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಊರಿನಲ್ಲಿಯೂ ಪರಸ್ಪರ ಅಶಾಂತಿ ಹಬ್ಬಿ, ಎಲ್ಲರ ನೆಮ್ಮದಿ ನಾಶವಾಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು ನಿಂತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. "*ಈ ಪರಿಯಾಗಿ ಸುಮಾರು ಮೂರು, ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ಕಾಲಹಾಕಿದ್ದ ಬೋಬಣ್ಣ ಇಂದು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂತುಷ್ಟನೂ, ದುಃಖಿಯೂ ಆಗಿದ್ದನು. ಏಕೆ ಸಂಕಟಗ್ರಸ್ತನಾಗಿದ್ದನೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಬಗೆಹರಿಯದಾಯಿತು. ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಅವನು ಕಾರಣ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದಿರಲಿ, ಸಂಕಟಗಳೇ ಏನೆಂದು ಅವನಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.*"[27] 'ತುಕ್ಕೋಜಿ' ಕತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಗತಿಯ ಮಾದರಿಗಳು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ. ಗುರುಗಳ್ಳಿಯ ದರ್ಜಿಯಾದ ತುಕ್ಕೋಜಿ ಮೊದಲೆಲ್ಲಾ "*ಸುಮ್ಮನೆ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕು ಆ ಹುಡುಗ, ಹುಡುಗಿಯರ ಮೈಯ ಓರೆಕೋರೆಗಳ ಉದ್ದಗಲ ಅಳತೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಹೊಳೆದುಬಿಡುತ್ತಿದ್ದವು. ತುಕ್ಕೋಜಿ ಹೊಲಿದು ಕೊಟ್ಟ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡರೆ ದೇವರು ಕೊಟ್ಟ ಚರ್ಮದಂತೆ ಅವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ*

ಹೊಂದಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತಿದ್ದವು"[28] 'ಗುರುಗಳ್ಳಿ' ನಾಗರಿಕವಾದಂತೆ, ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಬೆಳೆದಂತೆ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಗತಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಗುರುಗಳ್ಳಿಯ ಜನರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ, ಸ್ಥೈರ್ಯ, ಧೈರ್ಯಗಳು ಮೊದಲಿದ್ದಂತೆ ಇರದೇ ಕುಗ್ಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಬದುಕು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಜನರ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಯಾವುದೋ ರೀತಿಯ ಅತೃಪ್ತಿಯಿಂದ, ಅಸಮಾಧಾನದಿಂದ ಚಡಪಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸುಖಿಗಳಾಗುವ ಬದಲು ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿಚಲಿತರೂ, ಅಸುಖಿಗಳೂ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕತೆ ತುಕ್ಕೋಜಿ ಮತ್ತು ಆತನ ಉಡುಪುಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. *"ತುಕ್ಕೋಜಿಯ ಈ ಅಸಹನೀಯ ಉಡುಪುಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವೇನೆಂದರೆ ಅವುಗಳ ನ್ಯೂನ್ಯತೆ ಏನೆಂದು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಯಾರಿಂದಲೂ ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಉಡುಪುಗಳ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಭಾಗದ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಎಳೆ ದೇಹದ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಸಣ್ಣಗೆ ಬಿಗಿಯುವುದೋ ಕೊಯ್ಯುವುದೋ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಿತ್ತು. ಇದು ಸುಮ್ಮನೆ ಅದನ್ನು ಧರಿಸಿದ ಜೀವಿಯ ಆತ್ಮಗಮ್ಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತೇ ವಿನಹ ಏನು ತಿಪ್ಪರಲಾಗ ಹಾಕಿದರೂ ಕಂಡು ಹಿಡಿಯಲಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ".*[29] ಆಧುನಿಕತೆ ಬದುಕನ್ನು ಹಸನಾಗಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕುಸಿಯತೊಡಗುತ್ತದೆ. ತುಕ್ಕೋಜಿಯ ಪರಸ್ಪರ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ದಾಂಪತ್ಯ ನಂಬಿಕೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಆಧುನಿಕತೆ ಕೇವಲ ತುಕ್ಕೋಜಿಯ ಬದುಕನ್ನು, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅಸ್ವಸ್ಥಗೊಳಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೇ ಆತನ ಮೂಲಕ, ಆತನನ್ನು ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಡೀ ಊರು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಟಾದ ಚಡಪಡಿಕೆ, ಗಲಿಬಿಲಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. *"ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕವಾಯತಿನಂತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ನಾಗರಿಕತೆಯ ನಡಿಗೆಯ ಛಂದಸ್ಸನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡತೊಡಗಿದ ತುಕ್ಕೋಜಿ"*[30] 'ತಬರನ ಕತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಕುರಿತು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತಬರ ತನಗೆ ಬರಬೇಕಾದ ಪಿಂಚಣಿ ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಮುನಿಸಿಫಾಲಿಟಿ, ಡಿ.ಸಿ, ತಹಶೀಲ್ದಾರರು ಹೀಗೆ ಅಲೆದಾಡಿ ನ್ಯಾಯ ಸಿಗದೇ ಅಸಹಾಯಕನಾದವನು. ತಬರನ ಹೆಂಡತಿ ಕಾಲು ಬೆರಳಿಗೆ ಗ್ಯಾಂಗ್ರಿನ್ ಆಗಿ ನಂತರ ಅದು ಇಡೀ ಕಾಲನ್ನು ಆವರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು, ಈ ಕಾಯಿಲೆ ಗ್ಯಾಂಗ್ರೀನ್‌ನಂತೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಭ್ರಷ್ಟ, ಅದಕ್ಷ, ಅಮಾನವೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಸಾಂಕೇತಿಕಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಪಡುಗೆರೆಯ ಸುಬ್ಬುಶೆಟ್ಟರು *"ಅಯ್ಯೋ ಸರ್ಕಾರದ ಹಣ, ಶ್ಮಶಾನದ ಹೆಣ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಕಣೋ. ನಿನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಇರಲಿ, ನೀನು ಸಾಯೋದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಬರುತ್ತದೇನು ನೋಡಿಕೋ ಎಂದು ಶಕುನ ಹೇಳಿದರು.", "ತಬರನಿಗೆ ಮಾನವರನ್ನು ಪೋಲೀಸು, ಆಫೀಸು, ಶ್ಯಾನುಭೋಗ, ಪಟೇಲ, ಜವಾನ ಮುಂತಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾ ಎಂಥೆಂಥದೋ ಗೀಚಿದ ಫೈಲುಗಳನ್ನು ಅಂತರಾತ್ಮನಂತೆ ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾ ಇರುವ ಒಂದು ನಿರ್ದಯ ಅರ್ಥಹೀನ ವ್ಯೂಹದ ಅರಿವು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಆಗತೊಡಗಿತು. ಮಾನವನನ್ನು, ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನೂ ಕರಕರ ಜಗಿದು ಅಗಿದು ಉಗಿಯುತ್ತಾ ಇರುವ ಒಂದು ಸೈತಾನ ವ್ಯೂಹ ಕಂಡಿತು. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕೊಂದು ಒಣ ಮೀನಿನಂತೆ ಒಣಗಿಸಿ ಫೈಲಿನೊಳಗೆ ಮಡಚಿಡುವ ದೆವ್ವವಾದ ತಹಶೀಲ್ದಾರ, ಫೈಲು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಎಂಥೆಂತದೋ ಸಂಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಆತ. ನುಗ್ಗುನುರಿಯಾದ ಜೀವಾತ್ಮಗಳು ಡೆಸ್ಕಿನಿಂದ ಡೆಸ್ಕಿಗೆ ಬಿಗಿದು ಕಟ್ಟಿದ ಫೈಲಿನೊಳಗೆ ಸಾಗುತ್ತಿದ್ದವು"*[31] *"ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತಬರನಿಗೆ ರೌರವ ನರಕದ ಕಾರ್ಖಾನೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿತೇ ವಿನಃ ಮನುಷ್ಯನಿಗಾಗಿ ಮಿಡಿಯುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾನವೀಯತೆ, ಮನುಷ್ಯತ್ವಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲದ, ಅಂತಃಕರಣವಿಲ್ಲದ, ಕರುಣೆ ಇಲ್ಲದ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ "ತಾನು ಎಂದೋ ತೀರಿಕೊಂಡ ಪ್ರೇತಪ್ರಪಂಚ ಒಂದರಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು". ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ ಹೆಂಡತಿ ತೀರಿಕೊಂಡಾಗಲೂ ನಗುತ್ತಿದ್ದ. "ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅವನನ್ನು ಕಂಡಾಗ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭೀಕರ ವಿರಾಡ್ರೂಪ ಮಿಂಚುತ್ತಿತ್ತು. ಯಾವುದೋ ಅರಿಯದ ಭೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ನಡುಗುತ್ತಿದ್ದರು"*[32] 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು', 'ತುಕ್ಕೋಜಿ', 'ತಬರನ ಕತೆ' ಈ ಮೂರೂ ಕತೆಗಳೂ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಾನವೀಯತೆ, ಪ್ರಗತಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಕಾನೂನು, ಫೈಲು, ರಸೀತಿಯ ಒಳಗೆ ತುರುಕಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ, ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯಾಗಿಯೇ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯ ಪ್ರಗತಿ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮುದಾಯದ ಮೇಲೆ ಅನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ, ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಸಿಗಲಾರದು. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆ ತನ್ನ ಪ್ರಗತಿಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ

ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಏಕರೂಪತೆಯ ಒಳಗೆ ತರುವ ಮೂಲಕ ಬಹುತ್ವದ ಯೋಚನೆಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ದೇಶಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದರೂ ಇದು ತನ್ನ ಚಿಂತನೆಗಳೊಳಗೆ ಕೂಡಾ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಇಲ್ಲದಂತೆ ನಿರ್ಮಿತಗೊಂಡಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕೀಕರಣದ ಆಡಳಿತದ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಮತ್ತಷ್ಟು ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕೀಕರಣ ಪ್ರಗತಿಯ ಮಾದರಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಈ ಛಿದ್ರೀಕರಣದ ಆಡಳಿತ ಮಾದರಿಗಳು ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನದಲ್ಲೂ ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಕೃಷ್ಣೇಗೌಡನ ಆನೆ' ಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಾವಿದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು ಫಾರೆಸ್ಟರ್ ನಾಗರಾಜ ನಿರೂಪಕನಲ್ಲಿ, ***"ಪಿಡಬ್ಲ್ಯುಡಿನವರು, ಕರೆಂಟಿನವರು, ಟೆಲಿಫೋನಿನವರು, ಈ ಮೂರು ಡಿಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟುಗಳು ನಮಗೆ ಎನಿಮಿ ನಂಬರ್ ಒನ್. ಇವರುಗಳಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಕಲಿಸೋದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ..."***[33] ಈ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾದ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ವಿಭಾಗೀಕರಣ ಕೊನೆಗೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲಾಗದೇ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಕಚ್ಚಾಡುತ್ತಾ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ತೇಜಸ್ವಿ ಆಧುನಿಕರಣದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯ ಶೋಷಣೆಯ ಮುಖಗಳನ್ನು, ಅದರ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಛಿದ್ರೀಕರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಲೋಹಿಯಾರ ಪ್ರಭಾವ ದಟ್ಟವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತೇಜಸ್ವಿಯ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳೂ ಕೂಡಾ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ 'ಕೇಂದ್ರ ಅಬ್ಕಾರಿ ಇಲಾಖೆ', 'ಆರ್ಥಿಕ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ, ದೇಶದ ಪುನರ್ರಚನೆ', 'ಸಾಲವೇ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯಾದಾಗ'[34] ಈ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ದರ್ಪದ ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿ, ಕಾನೂನು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜನಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಪುನಃಶ್ಚೇತನ ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ದೇಶದ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿರುವ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯ ಕ್ರೂರಮುಖಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಾಫಿ ಎಕ್ಸೈಜ್ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ವತಃ ಕಂಡವರು.

ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನತೆ ಉತ್ತಮ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅನಾಹುತಕಾರಿ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಸಂದೇಹಗಳಿಲ್ಲದೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಹದಿನೆಂಟನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯೂರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ ಅಣುಭೌತವಿಜ್ಞಾನ, ಆಕಾಶಕಾಯ, ಸಾಟ್‌ಲೈಟ್ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಹನ, ಎಲೆಕ್ಟ್ರೋನಿಕ್ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ಜಿನೆಟಿಕ್ ಸಂಶೋಧನೆ, ಕೃಷಿ ಸಂಶೋಧನೆ, ವ್ಯಾಧಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ತರುವಲ್ಲಿ ಈ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕ್ರಾಂತಿ, ಜ್ಞಾನ ಅಪಾರ ನಂಬುಗೆಯನ್ನು, ಜನತೆಯ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿತು ಮತ್ತು ಮಾನವನ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ, ಆತನ ಒಳಿತಿಗೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಎಂದೆನಿಸಿತು.[35] ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಇಂದು ತನ್ನ ನೈತಿಕತೆಯ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ತೀವ್ರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತು ಇಟ್ಟ ಭರವಸೆಯನ್ನು ಇಂದು ಜಾಗತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ವಿನಾಶಕಾರಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಕಾರಣ ಜ್ಞಾನಪರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಪರಂಪರೆಯ ನಂಬಿಕೆ, ನೈತಿಕತೆಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗುತ್ತಾ ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರ-ಪ್ರಭುತ್ವ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ನಿಲುಕದಾಗ ವಿಜ್ಞಾನ ಕೂಡಾ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮತ್ತೊಂದು ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಮೈತ್ರಿ ಸಾಧಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಜನರನ್ನು ಒಳಪಡುವಂತೆ ಮಾಡಿತು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪಡೆದ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಲಾಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮಾರಕವಾಗುವ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳಾದಾಗ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ, ವಿರೋಧಿಸುವ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಕುರಿತು ಡಿ. ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ***"ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ದಮನಕಾರಿ ಮುಖಗಳ ಎದುರು ಸಾಹಿತ್ಯವೊಂದೇ ಸಂದೇಹಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲದು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಉಳಿದ ಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಅಪಾರ ದೀಪ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆ".***[36] ***"ವಿಜ್ಞಾನದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕಳೆದ ಇನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನಿಷೇಧದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೀಡಲು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿರಲಿ ಅದರ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಆತ್ಮನಿಷೇಧದ ಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮಾರಕವಾಗುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾಜದ ವ್ಯವಸ್ಥತೆಯನ್ನು ಅವ್ಯವಸ್ಥಗೊಳಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು***

ಹೇರಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು".[37] ಮಾನವನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಸಂಪತ್ತಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಅವರ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯ ಸ್ವತ್ತಾಗಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯನನ್ನು ಶೋಷಿಸುವ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಡಿ. ಆರ್ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನಮೀಮಾಂಸೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವ, ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾನವಾಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ, ಪ್ರಗತಿಗೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ ಸಂಪೂರ್ಣ ಒಪ್ಪಿತ ನಿಲುವಾಗದೇ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ. ಡಿ. ಆರ್ ತೇಜಸ್ವಿಯ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತು ಅವರಿಗಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ, "ಈ ನಾಗರೀಕತೆಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ದುರಂತದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ್ದೂ ಕೂಡಾ ಸಮಪಾಲಿರಬಹುದು ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಕೂಡಾ ಅವರಲ್ಲಿ ಸುಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ," ಆದರೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ವತ: ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ನೋಡುವ, ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವ, ತೇಜಸ್ವಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಥನದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಮಿತ್ರರನ್ನು ಲೇವಡಿ, ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಲೇವಡಿ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಹಿಂದೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಇಂದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ***"ತೇಜಸ್ವಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅದು ಎಲ್ಲ ಸಂದೇಹಗಳಿಗೂ ಅಂತಿಮ ಉತ್ತರ–ಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ ಎಲ್ಲ ಸಂದೇಹಗಳಿಗೂ ಯಾವಾಗಲೂ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮುಕ್ತ ನೆಲೆಗಾಗಿ".***[38] ತೇಜಸ್ವಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಗತಿಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಆಭಿವೃದ್ಧಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಂದೇಹಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ವಿಜ್ಞಾನ ಒಂದು ಕ್ರಮವಾದರೆ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಅದರ ಕಾರ್ಯರೂಪ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸುವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಅನಾಹುತಕಾರಿ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಜಾಗತಿಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತೃತೀಯ ಮತ್ತು ಹಿಂದುಳಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳನ್ನು ಶೋಷಿಸುವ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿ ಮನಗಾಣುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲಸವೇ ಈ ರೀತಿಯ ಅಪಾಯದ, ಶೋಷಣೆಯ ಮುಖಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿದೆ. ತೇಜಸ್ವಿಯ ಪರಿಸರವಾದವೂ ಕೂಡಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸುವ ಅದರ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಗುಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ತನ್ನ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ, ಬಳಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ತೀವ್ರವಾದದ್ದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇತರ ಜೀವರಾಶಿಗಳಿಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸಾಧನಾತ್ಮಕ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಗತಿಯ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಮಾದರಿಗಳಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಧನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಿರುಪಯುಕ್ತವಾಗದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ದಮನಕಾರಿ, ನಿಯಂತ್ರಣದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಡಿ. ಆರ್ ಭಾರತೀಯ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕಿರುವ ಆತ್ಮನಿಷೇಧದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಕೂಡಾ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ಮಾನವಾಭಿವೃದ್ಧಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಆತನ ಒಳಿತಿನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ 'ಸಂರಕ್ಷಣೆ' ಕೂಡಾ ಮಾನವನಿಂದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೊಳಪಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅಹಂನಿಂದ ಕೂಡಿರದೆ, ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮದೊಳಗೆ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಪೂಜೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಆರಾಧನೆ, ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಕೃತಿ–ಪುರುಷ'ರ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ದಮನಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಳಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಜೀವರಾಶಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮಷ್ಠಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನಿಸರ್ಗದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗದ ಕುರಿತು ಭಾರತೀಯ ದೃಷ್ಠಿಕೋನದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ತೇಜಸ್ವಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇತರ ಜೀವರಾಶಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು, ವಿಶಿಷ್ಠವಾಗಿರುವುದು, ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿರುವುದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಡುವೆ ಅಂತರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ತೇಜಸ್ವಿ ಪರಿಸರವಾದಿಯಾಗಿ ನಿಸರ್ಗದ ಒಳಗೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ

ಮನುಷ್ಯ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪರಿಸರವಾದಿಯಾಗಿ ತೇಜಸ್ವಿ 'ಇಕಾಲಜಿ'ಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸುಖೀ ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. 20ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಓಜೋನ್, ಗ್ರೀನ್‌ಹೌಸ್ ಸಮಸ್ಯೆ, ಇವೆಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಮುಂದುವರಿದ ದೇಶಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರಣವೇ ಹೊರತು ಹಿಂದುಳಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಕಾಲಜಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ, ಪರಿಸರದ ಅಳಿವು–ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ತೇಜಸ್ವಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ತೇಜಸ್ವಿಯ ಪರಿಸರ ಕಾಳಜಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಲೇಖನಗಳು, 'ಪರಿಸರದ ಕತೆ', 'ವಿಸ್ಮಯ ಲೋಕ' ಕೃತಿಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಪರಿಸರದ ಕತೆ' ಕೇವಲ ಪರಿಸರದ ಕುರಿತು ಬರೆದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ, ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿ, ಕೀಟಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಮಸ್ತ ಜೀವರಾಶಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಪರಿಸರವಾದವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಪರಿಸರ ಕಾಳಜಿಯ ಕುರಿತು ತೇಜಸ್ವಿ ಹೇಳುತ್ತಾ, ***"ನನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಪರಿಸರದ ಬಗ್ಗೆ ಆತಂಕ, ಕಳವಳ, ಮುಂಬರುವ ತಲೆಮಾರುಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳಾದ ಕಾಡು, ಪರ್ವತ, ನದಿ, ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿ ಉಳಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆನ್ನುವ ತವಕ ಇರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಈಚಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿ ಪರಿಸರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಎಂದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು."*[39]**

ಒಟ್ಟಾರೆ ತೇಜಸ್ವಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಆಧುನಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಹೇಳುವ ಒಟ್ಟು ಮಾನವನ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲಾ ವರ್ಗಗಳ, ಕೆಳಸ್ತರದ, ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿದ ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮುನ್ನಡೆಯುವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಗತಿಯ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು, ಬಹುರೀತಿಯ ಯೋಚನೆಗಳು, ಪರಂಪರೆಯ ಮೌಲ್ಯಯುತ ಯೋಚನಾಕ್ರಮಗಳು ನಾಶವಾಗುವ ಭೀತಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಬಹುಮುಖಿ ಪರಂಪರೆ, ಬಹುರೀತಿಯ ಯೋಚನಾಕ್ರಮಗಳಿರುವ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನದ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ವಿಕಾಸದ ಮಾದರಿಗಳು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬಲ್ಲದು ಮತ್ತು ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಪ್ರಗತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೀಡಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಬದಲಾವಣೆ ಯಾವ ರೀತಿಯದ್ದು? ಭಾರತೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಯಾವೆಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಗೊಂದಲಗಳಾಗುತ್ತದೆ? ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಜಾಗತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಯಾವ ರೀತಿ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅವರ ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ವೈಚಾರಿಕ ಲೇಖನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. marriam websters on dictionary 11th edition
2. poul. k .moser, Ed; The oxford handbook of epistemology, oxford; oxford university press 2002 page no.3.
3. oxford English dictionary, 3rd edn[revised]
4. roy porter, the enlightenment
5. bertrand reseal, history of western philosophy p.no.492.
6. roger chartier, the cultural origins of the French revolution [1991] cambridge. U. press. 2008
7. jonathan I Israel, radical enlightenment, oxford, 2002 page. No. 3
8. From sacraties to Sartre the philosophic quest, t. z. Levin bantam book. 1989, page. No 92.
9. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ, ಡಾ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.2002, ಪುಟ 6,7
10. ಹೊಸ ಶಸತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು, ವಿನಯ್ ಲಾಲ್ ಮತ್ತು ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಪರಿಭಾಷಾಕೋಶ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು.2007, ಪುಟ. ಸಂಖ್ಯೆ 6.

11. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ, ಡಾ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು. 2002, ಪುಟ 41, 42
12. 'ಹೊಸ ದಿಗಂತದೆಡೆಗೆ' ಲೇಖನ, ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು ಕಥಾ ಸಂಕಲನ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, 2011.
13. 'ಹೊಸ ದಿಗಂತದೆಡೆಗೆ' ಲೇಖನ, ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು ಕಥಾ ಸಂಕಲನ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, 2011.
14. 'ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳು' ಕೆ.ಪಿ ಪೂರ್ಣ ಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, 2012, ಪುಟ ಸಂಖ್ಯೆ 297
15. From sacraties to Sartre the philosophic quest, t. z. Levin bantam book. 1989, page. No 95.
16. ಹೊಸ ಶಸತವಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು, ವಿನಯ್ ಲಾಲ್ ಮತ್ತು ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಪರಿಭಾಷಾಕೋಶ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು, 2007, ಪುಟ. ಸಂಖ್ಯೆ 120.
17. 'ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನ', ಟಿ. ಪಿ. ಅಶೋಕ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, 2004, ಪುಟ. 40.
18. 'ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ',ಸಂಪಾದಕ ಎಚ್. ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರ ರಾವ್.ಪುಟ.436.
19. ನಾಡುನುಡಿ, ಶಿವರಾಮ್ ಪಡಿಕ್ಕಲ್, ಪುಟ 6
20. 'ಕರ್ವಾಲೋ', ಕೆ.ಪಿ ಪೂರ್ಣ ಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ,
21. 'ಪರಿಸರದ ಕತೆ', ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಪುಟ 2.
22. ಹೊಸ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು, ವಿನಯ್ ಲಾಲ್ ಮತ್ತು ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಪರಿಭಾಷಾ ಕೋಶ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು.2007, ಪುಟ. ಸಂಖ್ಯೆ 25.
23. ಹೊಸ ಶಸತವಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು, ವಿನಯ್ ಲಾಲ್ ಮತ್ತು ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಪರಿಭಾಷಾಕೋಶ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು.2007, ಪುಟ. ಸಂಖ್ಯೆ 27.
24. 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ', ಡಿ. ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್, 'ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂದೇಹಿಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಲೇಖನ.
25. ಹೊಸ ಶಸತವಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು, ವಿನಯ್ ಲಾಲ್ ಮತ್ತು ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಪರಿಭಾಷಾಕೋಶ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ ಹೆಗ್ಗೋಡು.2007, ಪುಟ. ಸಂಖ್ಯೆ 7
26. 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು', ಕೆ.ಪಿ ಪೂರ್ಣ ಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, 2011, ಪುಟ 1.
27. 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು', ಕೆ.ಪಿ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, 2011, ಪುಟ 2.
28. 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು', ಕೆ.ಪಿ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, 2011, ಪುಟ 68.
29. 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು', ಕೆ.ಪಿ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, 2011, ಪುಟ 78.
30. 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು', ಕೆ.ಪಿ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, 2011, ಪುಟ 78.
31. 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು', ಕೆ.ಪಿ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, 2011, ಪುಟ 105.
32. 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು', ಕೆ.ಪಿ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, 2011, ಪುಟ 106.
33. 'ಕಿರಗೂರಿನ ಗಯ್ಯಾಳಿಗಳು', ಕೆ.ಪಿ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, 2011, ಪುಟ 65.
34. 'ಹೊಸವಿಚಾರಗಳು', ಕೆ.ಪಿ ಪೂರ್ಣ ಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ,2012,
35. From sacraties to Sartre the philosophic quest, t. z. Levin bantam book. 1989, page. No 135.
36. 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ', ಡಿ. ಆರ್ ನಾಗರಾಜ್, 'ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂದೇಹಿಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ', ಪು.250.
37. ಅದೇ.ಪುಟ.
38. ತೇಜಸ್ವಿ ಕಥನ', ಟಿ. ಪಿ. ಅಶೋಕ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು, 2004, ಪುಟ.32.
39. ಹೊಸವಿಚಾರಗಳು', ಕೆ.ಪಿ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ,2012, ಪುಟ.338

ನಾಕುತಂತಿಯ ಒಂದು ಕವಿತೆ ಪಂಪನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

● ಜಿ ಬಿ ಹರೀಶ್

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ನಾಕುತಂತಿ'ಯ ಎಲ್ಲಾ ಕವನಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ, ವಿವರಣೆ, ವಿಮರ್ಶೆ ಇನ್ನೂ ಆಗಬೇಕಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕವಿತೆಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ವಿಮರ್ಶಕರು, ವಿದ್ವಾಂಸರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದು ಸಂದರ್ಭದ ಸರಿಯಾದ ಗ್ರಹಣವಾಗದ ಕಾರಣ ಸಮಾಧಾನಕರವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆದಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೆಟರ–ಡೊಕ್ಸೀ' (ಮೂವತ್ತನೆಯ ಕವನ)ವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ಎರಡು ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಕವನವನ್ನು ನೋಡೋಣ:

ಹಾಕು ಮಣೆ
ಫ್ರಾಯ್ಡು – ಆ್ಯಡ್ಲರು –ಯುಂಗು
ಹಚ್ಚು ಹಣೆ ಪಾದಕ್ಕೆ, ಬಂದ ಉಗುಳಗು ನುಂಗು
ಪಿತಾ–ಪಿತಾಮಹಾ–ಪ್ರಪಿತಾಮಹಾ
ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಲ್ಲದ ಶ್ರಾದ್ಧ, ಸರ್ವತೋ ಭದ್ರ!
ಪೊಲಿಟಿಕ್ಸೆ ಮಿಸ್ಟಿಕ್ಸು ಮಿಕ್ಸು ಮಿಕ್ಸು
ಸೋಶಲ್ ಡಾಯನಾಮಿಕ್ಸು
ಡಾಯ್ನಾಮಾಯಿಟೀ ಭಿಕ್ಷು
ಶ್ರೇಯಾಂಸಿ ನೀಡಿದಾ ಇಕ್ಷುರಸವಲ್ಲ –ಭೋ!
ಪಾದರಸ, ಶ್ರೀಪಾದರಸ!
ಆಲ್‌ಕೆಮಿಸ್ಟ್ರಿ Transforms History
Into mere geography
Spirit does not matter
Mister! Silence is better,

ಶಬ್ದವೇಧವ ಮಾಡಿ, ಶ್ರಾವಣನ ಕೊಂದ
ದಶರಥ ಪಡೆದ
ದಶಮುಖಾಸುರನ ಕೊಲುವ ರಾಮನನು!
ಮರಮರನೆ ತಿರುಗಿ ಬರೆದನಾ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣವ

ಸೀತಾ ಬಾ ಈ! ರಾಮಗಿದೆ ಅಗ್ನಿ ಪರೀಕ್ಷೆ
ಹೊಸ–ಹೊಸ–ದೀಕ್ಷೆ
ಹೃದಯಕ್ಕೆ ಹೃದಯವೇ ಸಾಕ್ಷಿ
ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ Proxy.
ಇಲ್ಲಿರುವ 'ಶ್ರೇಯಾಂಸಿ ನೀಡಿದಾ ಇಕ್ಷುರಸವಲ್ಲ – ಭೋ
ಪಾದರಸ, ಶ್ರೀಪಾದರಸ!"

ಎಂಬ 9–10ನೇ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ವೇದ (ಪ್ರೊ. ಕೆ.ಎಸ್. ನಾರಾಯಣಚಾರ್ಯ) ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ:

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಿಕ್ಷು ಪ್ರಾಯಃ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಕೆ.ಎಸ್. ನಾರಾಯಣಚಾರ್ಯ "ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವಿಲ್ಲದೆ, ಹಂಚಿಕೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಚುರವಾದರೆ, ಎಲ್ಲರೂ ಭಿಕ್ಷುಗಳೇ ಆಗಿಬಿಡುವ 'ಡಾಯನಾಮೈಟು' ಇವನ ವಾದ!" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ (ಕೆ.ಎಸ್ ನಾ: 1995).

ಮುಂದಿನ ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ:

"ಇದು ಶ್ರೇಯಾಸಿ ನೀಡಿದಾ ಇಕ್ಷುರಸವಲ್ಲ! ಇದರಲ್ಲಿ ಇಹ–ಪರ ಸೇತು ಶ್ರೇಯಸ್ಸು–ಪ್ರೇಯಸ್ಸುಗಳ ಜೋಡಣೆ ಇಲ್ಲ–ಇದು ಕಬ್ಬಿನ ರಸವಲ್ಲ!! ಮತ್ತೇನೆಂದರೆ 'ಪಾದರಸ' quick revolution ವಾದದ ಪಾದರಸ!.." (ಕೆ.ಎಸ್.ನಾ: 1995).

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇಂದ್ರೆಯದು ಮಿಂಚಿನ ಪ್ರತಿಭೆ. ಸಾಲಿನಿಂದ ಸಾಲಿಗೆ ಅವರ ಕವಿಪ್ರತಿಭೆ ಹಾರುವಾಗ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಂದ ದಾರ್ಶನಿಕರಿಗೆ, ಯುಗದಿಂದ ಯುಗಕ್ಕೆ ಜಿಗಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅವರದು ಭಳಂಗ ಮಾರ್ಗ. ಇಲ್ಲೂ ಅದೇ ಆಗಿದೆ. ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಶ್ರೇಯಾಂಸಿ ಎಂಬ ಸೂಚನೆಯಿಂದ ಕೆ.ಎಸ್.ನಾ ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಮ–ನಚಿಕೇತ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಪ್ರೇಯಸ್ಸಿನ ಚರ್ಚೆ ಬಂದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಬಲ್ಲ ಕೆ.ಎಸ್.ನಾ ಕವನದಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರೇಯಾಂಸಿಯನ್ನು ಶ್ರೇಯಸ್ಸು–ಪ್ರೇಯಸ್ಸಾಗಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿನ ಹಾಲಿನ ರಸ (ಇಕ್ಷುರಸದ) ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಈ ಸಾಲನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸುವುದು? ಸಂಸ್ಕೃತ, ಮರಾಠಿಯಷ್ಟೇ ಬೇಂದ್ರೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಅಂಗೈನಲ್ಲಿ ಕಾಯಿ. 'ಶ್ರೇಯಾಂಸಿ ನೀಡಿದಾ ಇಕ್ಷುರಸವಲ್ಲ' ಈ ಸಾಲಿನ ಮೂಲವಿರುವುದು ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಜಿನಸೇನನ ಪೂರ್ವಪುರಾಣದಲ್ಲಿ.

ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಹೋದ ಋಷಭದೇವನು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಹಾರ ಸೇವನೆಗೆ ಅಯೋಧ್ಯೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಯಾಂಸ ಮಹಾರಾಜ ಆಳುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಋಷಭದೇವ ಇಕ್ಷುರಸವನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಭಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಸೇವಿಸುವ ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಋಷಭದೇವನ ಹತ್ತು ಜನ್ಮಗಳ ಕಥೆ ಆದಿಪುರಾಣ. ಶ್ರೀಮತಿ–ವಜ್ರಜಂಘ, ಲಲಿತಾಂಗ–ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೇ? ಇತ್ಯಾದಿ ಭವಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಗಿ ಬಂದ ಜೋಡಿ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಋಷಭ–ಶ್ರೇಯಾಂಸ ರಾಜನಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ನೆನಪಿನಿಂದ ಋಷಭದೇವನ ಸಂಕಲ್ಪದ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರೇಯಾಂಸನಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವನು ಇಕ್ಷುರಸವನ್ನು ಋಷಭನಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. (ಆದಿತೀರ್ಥಂಕರರು ಇಕ್ಷುರಸ ಪಡೆದ ದಿನವೇ ಜೈನರ ಪಾಲಿಗೆ ಅಕ್ಷಯ ತದಿಗೆ; ಆ ವಿವರ ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತ).

ಎಲ್. ಗುಂಡಪ್ಪನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಆದಿಪುರಾಣ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷಯದಾನಂ ಎಂಬ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ವಿವರಗಳಿವೆ.

"ಆಗಳಾದಿ ತೀರ್ಥ ಕರ್ತಾರನ ದಿಗಂಬರ ರೂಪಮಂ ಕಾಣಲೊಡಂ ಶ್ರೀಮತಿಯಾದ ಭವದೊಳ್ ವಜ್ರಜಂಘನುಂ ತಾನುಂ ಚಾರಣ ಯುಗಳಕ್ಕೆ ಮಹಾದಾನಮನಿತ್ತುದನಾಗಳಾಗಳೆ ಪುಟ್ಟಿದ ಭವ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದಂ ಸವಿಸ್ತರ ಮ__ದು,

ಈಯಲ್ ಬಂದತ್ತು ಕಲ್ಪಾಂಘ್ರಿಪಮಭಿಮತಮಮಂ ಪೂರ್ವಪುಣ್ಯಾರ್ಜಿತಂಕೊಳ್
ಈಯಲ್ ಬಂದಿತ್ತಿದೊಂದಕ್ಷಯನಿಧಿಯೆನುತುಂ....
ಶ್ರೇಯಾಂಸಂ ಪ್ರೋನ್ನತಾಂಸಂ ಸುಕವಿ ಜನಮನೋ ಮಾನಸೋತ್ರಂ ಸ ಹಂಸಂ 249
"....ತೀವಿದಮಾತ ರಸ ಸಮಾನ ಧವಳೇಕ್ಷು ರಸಧಾರೆ ಪುಣ್ಯಧಾರೆಯಂತೆ
ಸೊಗಯಿಸುವಿನಂ ವಿಶಾಲ ಪಾಣ ಪಾತ್ರದೊಳೆವಿತಿವುದಂ"...

(ಎಲ್. ಗುಂಡಪ್ಪ: 2001)

ಹೀಗೆ ಹೆಟರ–ಡಾಕ್ಸೀ ಕವನದಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮನಃಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ರಸವಿದ್ಯೆ, ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಶ್ರಾದ್ಧದ ಸಂಬಂಧ, ಹಿಸ್ಟರಿ, ರಾಮಾಯಣ ಪ್ರಸಂಗ, ಹೃದಯದ ಮಹತ್ವ ಇವುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಹಲವು ಪದರಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದರವು ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣದಿಂದ ಬಂದುದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕಠೋಪನಿಷತ್ತಿನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು–ಪ್ರೇಯಸ್ಸು ಕಲ್ಪನೆಗಳೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ.

'ಹೂತ್ವದ ಹುಣಸಿ' ಲೇಖನ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಜಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರೂ 'ಹೆಟರ–ಡಾಕ್ಸೀ' ಕವನವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆ.ಎಸ್.ನಾ. ಅವರು ಭಿಕ್ಷುವನ್ನು ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಎಂದರೆ (ಪ್ರಾಯಃ), ಜಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು– ಫ್ರಾಯ್ಡ್, ಆ್ಯಡ್ಲರು, ಯುಂಗು ಇವರನ್ನು ಭಿಕ್ಷುಗಳು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ (ಜಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ: 2000).

ಶ್ರೇಯಾಂಸಿ ನೀಡಿದಾ...! ಸಾಲನ್ನು ಶ್ರೀಯುತರು ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ: "ಇಡೀ ಮನುಕುಲದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಬಯಸುವ ಆ ಚಿಂತಕರು ನೀಡಿದ ಇಕ್ಷುರಸವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಬೂಟಾಟಿಕೆಯ ಮಿಸ್ಟಿಕ್ಸನ್ನು ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್‌ನಂತೆ ಬಳಸುವ ಶ್ರೀಪಾದ ಶ್ರೀಗಳ–ಪಾದ ತೊಳೆದ ನೀರಿಗೆ 'ಪಾದರಸ ಶ್ರೀ ಪಾದರಸ'ಕ್ಕೆ ಬಾಯ್ಬಿಟ್ಟವರ ಗತಿ ಹೀನಾಯ ಎಂದು ನವ್ಯಕಾವ್ಯದ ಆಧುನಿಕ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನುಡಿದಿದ್ದಾರೆ." (ಜಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ: 2000).

ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಫ್ರಾಯ್ಡ್– ಆ್ಯಡ್ಲರ್–ಯುಂಗ್ ಇವರನ್ನು "ಇಡೀ ಮನುಕುಲದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸನ್ನು ಬಯಸುವ" ಚಿಂತಕರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕವನದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ "ಬಂದ ಉಗುಳನು ನುಂಗು" ಎಂಬ ಸಾಲಿದೆ: ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಅಶ್ರದ್ಧೆ (ಶ್ರದ್ಧಾಹೀನತೆ)ಯ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥನವಿದೆ.

ಶ್ರದ್ಧೆ:
ಅಶ್ರದ್ಧೆ
ಶ್ರಾದ್ಧ — ಬಂದ ಉಗುಳನ್ನು ನುಂಗು ಮೂವರು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು
ಇಕ್ಷುರಸ ಪ್ರಸಂಗ
(ಭಿಕ್ಷು–ಶ್ರೇಯಾಂಸಿ)
ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಮರಮರ ತಿರುಗಿ
ರಾಮಾಯಣ ಬರೆದದ್ದು
Spirit
ರಾಮನಿಗೆ ಅಗ್ನಿ ಪರೀಕ್ಷೆ
ಮನಸ್ಸಲ್ಲ ಹೃದಯ – ಮೆದುಳು

ಶ್ರೇಯಾಂಸದ ಇಕ್ಷುರಸ ದಾನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ, ರಾಮನ ಕಣ್ತೆರೆದ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ಜೀವಿತದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆ ಹೇಳದೆ ಸಹೃದಯರ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಕಲ್ಪನೆ, hetrodoxy ಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು: Orthodoxy ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರು, ಶ್ರದ್ಧಾಳುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ವಿಚಾರ ಇದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದು ಶ್ರಾದ್ಧ ಎಂಬ ನಿರ್ವಚನ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವುದು. ಅದನ್ನೇ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು 'ಶ್ರದ್ಧೆ ಇಲ್ಲದ ಶ್ರಾದ್ಧ ಸರ್ವತೋ ಭದ್ರ' ಎಂದಿರುವುದು. ಸರ್ವತೋ ಭದ್ರ ಒಂದು ಛಂದಸ್ಸು.

ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾನವನ ಅಂತರಂಗದ ಶ್ರದ್ಧೆ ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಈಡಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳಾದ ಅದು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದೇ 'ಹೆಟಿರ–ಡೊಕ್ಸೀ' ಕವನದಲ್ಲಿರುವ ಅಶ್ರದ್ಧೆಯ ಪಾತಳಿ. ಅದೇ ಪಾದರಸ (ಮರ್ಕ್ಯುರಿ). (ಅದನ್ನೇ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಶ್ರೀಪಾದರಸ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ ಕವಿ.)

ಮರ್ಕ್ಯುರಿ ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ ಆಲ್‌ಕೆಮಿಸ್ಟ್ರಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬಂದಿದೆ. ಶ್ರದ್ಧಾವಂತರು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೌನವಹಿಸುವುದೇ ಉತ್ತಮ ಎಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. (silence is better). ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೆಟರ–ಡೊಕ್ಸೀಯು ಮೆದುಳು, ಮನೋ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಪಾದರಸ (ಚುರುಕು, ಚಂಚಲತೆ)ಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಕಥೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಥೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಜೈನಪುರಾಣ ಮತ್ತು ರಾಮನ ಕತೆಯಲ್ಲಿನ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಹೃದಯದ ಅಂಶವನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಅಗ್ನಿಪರೀಕ್ಷೆಗೂ ಬಾಹ್ಯ ತಜ್ಞರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ, ಶರಾ ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು ಹೃದಯದಲ್ಲಿ. ಶ್ರೇಯಾಂಸನಿಗೆ ಆದಿನಾಥನ ಹೃದಯ ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳಿಂದ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಜೈನರು ಜನ್ಮಾಂತರ ನಂಬುತ್ತಾರೆ, ಕರ್ಮ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರದ್ಧೆ ಇದೆ. ರಾಮನಿಗೆ ಸೀತೆಯ ಹೃದಯ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ರಾಮನಿಗೆ ಇರುವ ಅಗ್ನಿ ಪರೀಕ್ಷೆ (ಆಧುನಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೀರಾದ'

ಅದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ) ಕೂಡ ಬೇಂದ್ರೆ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಹೋಲಿಕೆ ಕೂಡ ಶ್ರದ್ಧೆ ಕಡೆ ಬೆರಳು ತೋರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಹೃದಯ ಸಾಕ್ಷಿಯ ನಡುವೆ ತೂಗಾಡುವ ಕವಿತೆ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂದೇಹವಾದ, ಆಲ್‌ಕೆಮಿಸ್ಟ್ರಿಯ ಚಿನ್ನಮಾಡುವ ವಿದ್ಯೆ, ದುರಾಸೆಗೆ ಮಾನವ ಇತಿಹಾಸ ಭೂಗೋಳವಾಗುವ ದುರಂತವನ್ನು ಕಂಡರಿಸಿದೆ. ಸಂದೇಹ – ದುರಾಸೆಗೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಸೂಚಿಸುವ ಪರಿಹಾರ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ, ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸಗಳು. ಹಾಗಾಲ್ಲದ ಮನುಕುಲದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬೇಂದ್ರೆ ಹೆಟರ–ಡೊಕ್ಸೀ ಎಂದು ಕರೆದು, ತಲೆಬರೆಹಕ್ಕೂ ಅದನ್ನೇ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಶ್ರಾದ್ಧದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, Politics-Social dynamics-Dynamite-Alchemistry ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಿ ಶ್ರದ್ಧಾ ವಿಹೀನತೆ ತೋರಿಸಿ, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಡಬೇಕು (ಮಣೆ ಹಾಕಬೇಕು) ಎಂಬ ದೊಡ್ಡ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕವನ ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೃದಯ ದೊಡ್ಡದು ಎಂಬ ಸೂಚನೆಯೊಂದಿಗೆ ಕವನ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತಿಕೆ, ಹೃದಯವಂತಿಕೆ, ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಕಡೆಗೆ ಕವನದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಸರಮಾಲೆ ಸಾಗಿ ಬಂದಿದೆ.

ಆಧಾರ:

1. ನಾಕುತಂತಿ ಅಂಬಿಕಾತನಯದತ್ತ, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, 1982 (ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪುಟ)
2. ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಷ ದೃಷ್ಟಿ–ಪ್ರೊ.ಕೆ.ಎಸ್. ನಾರಾಯಣಚಾರ್ಯ, 1996
3. ಹೂತದ ಹುಣಸಿ – ಡಾ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ, ಶ್ರೀರಂಗ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, 2000

ನಾಡು–ನುಡಿಯ ಅಧ್ಯಯನ

• ಮನು ವಿ. ದೇವದೇವನ್

ಷ. ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರು ರಚಿಸಿದ *ಶಂಗಂ ತಮಿಳಗಂ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನಾಡು–ನುಡಿ: ಆರಂಭ ಕಾಲದ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಬಂಧಗಳ ಚಿಂತನೆ* ಪ್ರಕಟವಾದ್ದು 2007ರಲ್ಲಿ.[1] ಆಗಲೇ ಓದುಗರ ನಡುವಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಕಷ್ಟು ಕುತೂಹಲ ಕೆರಳಿಸಿತ್ತು. ಮುಂದೆ ನಾಡಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಕೃತಿ ಕುರಿತು ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು. ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರ ಸಾಧನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶಂಸೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಈ ಕೃತಿಗೆ ಎರಡೇ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸಂದುಬಂದಿರುವ ಗೌರವಗಳು ಸಣ್ಣದಲ್ಲ. ಎರಡು ಆವೃತ್ತಿಗಳು, ನಾಲ್ಕೈದು ಮರುಮುದ್ರಣಗಳು, ಕೇಂದ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕೆಡೆಮಿಯ ಭಾಷಾ ಸಮ್ಮಾನ್ ಸೇರಿದಂತೆ ಹಲವು ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳು, ನಾಡಿನ ಅನೇಕ ಹಿರಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಮನ್ನಣೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿರುವ ಕೃತಿಗಳು ವಿರಳ. ಇವುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ಕೃತಿಯ ಗುಣಮಟ್ಟವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದಲ್ಲಿ *ಶಂತಮಿ* ಕನ್ನಡದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಂಶೋಧನಾಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಕೂಡ. ಆದರೆ ಈ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಗಳು ತಾವಾಗಿಯೇ ಬಂದುದ್ದಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಅ) ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಿಡುಗಡೆ ಸಮಾರಂಭಗಳು, ಆ) ಊರೂರುಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸಲಾದ ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣಗಳು,[2] ಇ) ಇದು ನಮ್ಮ ನೂರನೇ ಪುಸ್ತಕ ಎಂಬ ಪ್ರಕಾಶಕರ ಜಾಹೀರಾತು, ಈ) ಹಿಂದೆ "ಸಂಕಲನ" ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿ ಲೇಖನಗಳಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಾಷೆಯ ಸ್ಥಾನ ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ಬೇಡಿಕೆ ತೀವ್ರಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಪುಸ್ತಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊರತಂದದ್ದು, ಹೀಗೆ *ಶಂತಮಿ* ಯಶಸ್ವಿಯಾದುದ್ದರ ಹಿಂದೆ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ಕಥೆಯೇ ಇದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಿದ್ಧತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶರ ಮುನ್ನುಡಿಯೊಂದು ಸೇರಿದಾಗ *ಶಂತಮಿ* ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ–ವಿರೋಧಿ ಎಂಬ ಕೀರ್ತಿಗೂ ಪಾತ್ರವಾಯ್ತು. ತಮ್ಮ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್ ಲಿಬರಲ್–ವಾದದ ತೀವ್ರ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಧೀಮಂತ ಚಿಂತಕ ಶೆಲ್ಡನ್ ಪೊಲೋಕ್ ಅವರನ್ನೇ ಲಿಬರಲಿಸ್ಟ್ ಎಂದು ಬಗೆದಿರುವುದಲ್ಲದೆ[3] ಅವರ ಮೇಲೆ ಪೆಂಟಗನ್ ರಾಜಕಾರಣದ ವಕ್ತಾರ ಎಂಬ ಟ್ಯಾಬ್ಲಾಯ್ಡ್–ಕ್ವಾಲಿಟಿ ಆರೋಪವನ್ನೂ ಹೊರಿಸಿದ್ದಾರೆ.[4] ನಾಡಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ಇದು ಸ್ವೀಕೃತವೂ ಆಗಿದೆ.[5] ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರ ಕೃತಿ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಮನ್ನಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ರಂಗದ ಮೇಲಿನ ಅದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕಿಂಥ ನೇಪಥ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಸಿದ್ಧತೆಗಳೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಶಂತಮಿ ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನ. ಆದಾಗ್ಯೂ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಅಶೋಕ ಶೆಟ್ಟರ್ ಬರೆದ

ಲೇಖನವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಲ್ಲಿ ಮತ್ತಾರೂ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಲಿಖಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡಿಲ್ಲ.[6] ಹೆಚ್ಚು ಕುತೂಹಲ ತೋರಿರುವವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿದ್ವಾಂಸರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣರು ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೆಚ್ಚಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಲೇ ಶೆಟ್ಟರ್ ತಮಿಳು ಮತ್ತು ಇತರ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಆಗಷ್ಟೇ ಬೆಳೆದು ಬರತೊಡಗಿರುವ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಭಾಷೆಗಳಾಗಿ ಕಂಡಿರುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.[7] ಉಳಿದಂತೆ ಶೆಟ್ಟರ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವ ಕ್ರಮ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ.[8]

ಇಂಥ ಒಂದೆರಡು ಸಣ್ಣ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಶಂತಮಿ ಅತ್ಯಂತ ತೆಳುವಾದ ಅಧ್ಯಯನ. ಅದು ಅಸಮರ್ಪಕವಾಗುವುದು ನಾಲ್ಕು ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ. ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ತರ್ಕಸರಣಿ, ವಿಧಾನ, ಪ್ರಮಾಣ. ನಾಲ್ಕನ್ನೂ ಕೂಲಂಕಶವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಅದು ನೂರೈವತ್ತು ಪುಟಗಳ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕವೇ ಆದೀತು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಅದು ಅನಗತ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕೂ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ, ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಮೊದಲಿಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯ ವಿಚಾರ. ಆರಂಭದ ಕೆಲವು ಪುಟಗಳಲ್ಲೇ ಅದರ ಗುಣಮಟ್ಟ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ನನ್ನೂಲ್ ಎಂಬ ತಮಿಳು ಲಕ್ಷಣಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಟೀಕೆ ಬರೆದವರು ಮಯಿಲೈನಾಥರ್. ಆದರೆ *ಶಂತಮಿ* ಟೀಕಾಕಾರರನ್ನೇ ಗ್ರಂಥಕಾರ ಎನ್ನುತ್ತದೆ.[9] ಮೊದಲ ಹಂತದ ತಮಿಳು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹದಿನೆಂಟು ಮೇಲ್ಗಣನೆ (ಪದಿನೆಣ್-ಮೇಲ್ಕಣಕ್ಕು) ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟು ಕೆಳಗಣನೆ (ಪದಿನೆಣ್-ಕೀೞ್ಕಣಕ್ಕು) ಎಂಬ ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯುಂಟು. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪದಿನೇೞ್ಕಣಕ್ಕು ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ *ಶಂತಮಿ*. ಹದಿನೇಳು ಗಣನೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಕೊಡುವ ಈ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹದಿನೇಳು ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಕೃತಿಗಳೆಂದು ಭಾಷಾಂತರಿಸಲಾಗಿದೆ.[10] ಇದು ಎಲ್ಲಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಾಹಿತಿಯೋ ತಿಳಿಯದು. ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ತಪ್ಪುಗಳು ನಡೆಯುವುದು ಸಹಜವೇ. ನುರಿತ ಸಂಶೋಧಕರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇಂಥ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದುಂಟು. ಇಂಥ ಒಂದೆರಡು ತಪ್ಪುಗಳನ್ನೇ ದೊಡ್ಡ ದೋಷವೆಂದು ಬಗೆಯುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದೆರಡು ತಪ್ಪುಗಳಿರುವುದಕ್ಕೂ ಕಂಡಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಬರೀ ತಪ್ಪುಗಳೇ ಇರುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. *ಪುಱನಾನೂಱು* 51, 109, 129 ಮತ್ತು 167, ಈ ನಾಲ್ಕು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಮೂವೇಂದರುಗಳು (ಚೋೞ, ಚೇರ ಮತ್ತು ಪಾಂಡ್ಯ ಒಡೆಯರುಗಳು) ಒಮ್ಮೆ ಒಂದೇ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿದ್ದುದಾಗಿ ಅವ್ವೈಯ್ಯಾರ್ ಹೇಳಿದ್ದಾಳೆಂದು ಶೆಟ್ಟರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[11] ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಈ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಒಂದೂ ಹಾಡು ಅವ್ವೈಯ್ಯಾರ್‌ಳದಲ್ಲ. ಇವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಐಯ್ಯೂರ್ ಮುಡವನಾರ್, ಕಪಿಲರ್, ಉೞ್ಯೆಯೂರ್ ಏಣಿಚ್ಚೇರಿ ಮುಡಮೋಚ್ಚಿಯಾರ್ ಮತ್ತು ಕೋನಾಟ್ಟು ಎಱಿಚ್ಚಿಲೂರ್ ಮಾಡಲನ್ ಮದುರೈಕ್ಕುಮರನಾರ್ ರಚಿಸಿದ ಗೀತೆಗಳು. *ಪುಱನಾನೂಱು* 150 ಮತ್ತು 5ರಲ್ಲಿ ಆಯ್ ಎಂಬ ಚೋೞ ದಂಡನಾಯಕನು ಕೊಂಗರನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮ ಸಮುದ್ರದವರೆಗೆ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದನೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಶೆಟ್ಟರ್.[12] ಆದರೆ *ಪುಱನಾನೂಱು* 5 ಪೆರುಂಚೇರಲ್ ಇರುಂಪೊಱೈ ಕುರಿತು ನರಿವೆರೂಉತ್ತಲೈಯಾರ್ ರಚಿಸಿದ ಹಾಡು. 150 ವನ್‌ಪರಣರ್ ಹಾಡಿದ ಕಂಡಿರುಕ್ಕೋ ಪೆರುನಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಒಡೆಯನ ಸ್ತುತಿ. ಎರಡರಲ್ಲೂ ಆಯ್ ಅಥವಾ ಕೊಂಗರ ಯಾವ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೂ ಇಲ್ಲ. *ಕುಱುಂದೊಗೈ* 144 ಪನಂಬಾರನಾರ್ ಬರೆದ ಹಾಡೆಂದು ಶೆಟ್ಟರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[13] ಆದರೆ *ಕುಱುಂದೊಗೈ* ಪ್ರಕಾರ ಪನಂ ರಚಿಸಿದ್ದು 144ನೇ ಹಾಡಲ್ಲ, 52ನೇ ಹಾಡು. 144ರನ್ನು ಬರೆದದ್ದು ವೆಳ್ಳಿವೀದಿಯಾರ್. *ಪುಱನಾನೂಱು* 151ರಲ್ಲಿ ಹತ್ತರಿಂದ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಸಾಲುಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

> ಪಾಡುನರ್ಕ್ಕೈತ್ತ ಕದವಿನಾಡುಮಟ್ಟೈ
> ಅಣಂಗು ಚಾಲಡುಕ್ಕುಂ ಪೊೞಿಯುನು
> ಮಣಂಗಮಟ್ಕಾಲ್ವರೈ ವರೈಂದನರೆಮರೇ

ಈ ಸಾಲುಗಳಿಂದ ಶೆಟ್ಟರ್ ಕೊಂಕಣನಾಡಿನ ಬೆಟ್ಟಪ್ರದೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಹೊರಗೆಡವಿದ್ದಾರೆ![14] ಇಲ್ಲಿ ನಾಡೊಂದರ ಉಲ್ಲೇಖವೇನೋ ಇದೆ. ಕದವಿನಾಡು. ಅದನ್ನು ಕೊಂಕಣನಾಡೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಯಾವ

ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೋ ತಿಳಿಯದು. ಪುಱನಾನೂಱು 35, 43, 58, ಈ ಮೂರು ಹಾಡುಗಳು ಕಾವೇರಿಯನ್ನು ಮನುಕುಲದ ಮಾತೃ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತವೆಯಂತೆ.[15] ಅದೃಷ್ಟವಶಾತ್, ಮೂರು ಹಾಡುಗಳಲ್ಲೂ ಕಾವೇರಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. 35ರಲ್ಲಿ "ಸುಂದರವಾದ ಕಾವೇರಿ" (ಅಂದಣ್ ಕಾವಿರಿ), 43ರಲ್ಲಿ "ಉಕ್ಕಿಹರಿದು ಬರುವ ಕಾವೇರಿ" (ಮಿಕ್ಕುವರುಮಿನ್ನೀರ್ಕ್ಕಾವಿರಿ), 58ರಲ್ಲಿ "ತಂಪು ನದಿ ಕಾವೇರಿ" (ತಣ್ಪುನರ್ ಕಾವಿರಿ), ಇವೇ ಆ ಮೂರು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಕುಲದ ಮಾತೃ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಹೊರಡಿಸುವ ವಿಶೇಷಣ ಯಾವುದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಚೋಟ ಮತ್ತು ಪಾಂಡ್ಯ ದೊರೆಗಳು ಒಮ್ಮೆ ಕಾವೇರಿಯ ದಡದ ಮೇಲೆ ಸಂಧಿಸಿದರೆಂದು ಪುಱನಾನೂಱು 399ರಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಶೆಟ್ಟರ್.[16] ಅಂಥ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಸಂಗ 399ನೇ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವುದು ಪುಱನಾನೂಱು 58ರಲ್ಲಿ. ಕುಱುಂದೊಗೈ 393 ವಿರಹಿಣಿಯೊಬ್ಬಳು ಗೆಳತಿಯ ಹತ್ತಿರ ತನ್ನ ಸಂಕಟ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಡು. ಇದರಲ್ಲಿ ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೋ ಗಜಕಾಳಗ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ![17] ಪದಿಱ್ಱುಪ್ಪತ್ತು ಹತ್ತು ಸಂಕಲನಗಳ ಒಂದು ಪುಂಜ. ಪ್ರತಿ ಸಂಕಲನದಲ್ಲೂ ಹತ್ತತ್ತು ಹಾಡುಗಳಿವೆ. ಒಟ್ಟು ನೂರು ಹಾಡುಗಳು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಸಂಕಲನ ಈಗ ಲುಪ್ತವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಎಂಟು ಸಂಕಲನಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹಾಡುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಎಂಬತ್ತು. ಶೆಟ್ಟರ್‌ರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದುಕಡೆ ಪದಿಱ್ಱುಪ್ಪತ್ತು 253ರ ಎಂದಿದೆ.[18] ಇರುವ ಎಂಬತ್ತು ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ 253ನೆಯದು ಯಾವುದು? ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಪದಿಱ್ಱುಪ್ಪತ್ತು 2.20 ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.[19] ಅಂದರೆ ಎರಡನೇ ಸಂಕಲನದ ಹತ್ತು ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯದು! ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಪದಿಱ್ಱುಪ್ಪತ್ತು 5.12.[20] ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಹುಡುಕಬೇಕಾದ್ದು ಐದನೇ ಸಂಕಲನದ ಹತ್ತು ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡನೆಯದನ್ನು! *ಶಂತಮಿ* ರಚಿತವಾಗಿರುವುದು ಈ ತರಹದ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ. ಮೊದಮೊದಲು ತಪ್ಪು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಅಚ್ಚರಿಯಾಗುವ ನಮಗೆ ಕ್ರಮೇಣ ಅದು ರೂಢಿಗತವಾಗಿ ಕೊನೆಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಕಂಡುಬಂದಾಗ "ಅರೆ?" ಅನ್ನಿಸತೊಡಗುತ್ತದೆ. ತಮಿಳಿನ ಎಟ್ಟುತೊಗೈ ಮತ್ತು ಪತ್ತುಪಾಟ್ಟು ಗೀತೆಗಳ ಪರಿಚಯ ಇರುವವರಿಗೆ ಒಂದುವೇಳೆ ಲೇಖಕರು ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯನ್ನು ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಯಾವುದೋ ಕೆಪಿಒ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ವಹಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಆ ಸಂಸ್ಥೆ ಗೂಗಲ್.ಕಾಮ್‌ನಿಂದಲೋ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಂದಲೋ ಅದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ನೀಡಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಗುಮಾನಿ ಉಂಟಾದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಶೆಟ್ಟರ್ ಮಂಡಿಸಿರುವ ತರ್ಕಗಳು ಈ ತರಹದ "ಮಾಹಿತಿ"ಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿವೆ.

ಇನ್ನು ತರ್ಕವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸೋಣ. ಶೆಟ್ಟರ್‌ರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಮುಖ್ಯ ತರ್ಕ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು–ಅನೇಕ ಸಲ ತಪ್ಪುತಪ್ಪಾಗಿ–ಕಲೆಹಾಕುವುದನ್ನೇ ಅವರ ಬಹುತೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಜಲಕುಂಡಗಳ ಮತ್ತು ಜಲಕ್ರೀಡೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಬರೆದ ಲೇಖನವೂ ಇದೇ ರೀತಿಯದು. ಮಧುರಾವಿಜಯಂ ಏನನ್ನುತ್ತದೆ, ವಿದೇಶಿ ಯಾತ್ರಿಗಳು ಏನಂದಿದ್ದಾರೆ, ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಜಲಕುಂಡಗಳಿವೆ, ಅವುಗಳ ಆಳ ಎಷ್ಟು, ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಈ ಲೇಖನ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ ಹೊಸ ಸ್ವತ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲಿ ದೇಹವನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಸ ರೀತಿಗಳ ಕುರಿತಾಗಲಿ ಕಳೆದ ಒಂದೆರಡು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಮೌಲಿಕವಾದ ಹಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಜೊತೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುವ ಯಾವುದೇ ಶ್ರಮ ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ.[21] ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ *ಶಂತಮಿ* ಭಿನ್ನವಾದ ಕೃತಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವೋಪಜ್ಞವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಲಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಚಾರಗಳೂ ಸೇರಿ ಸಮಗ್ರವಾದ ಒಂದು ವಾದಸರಣಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬರುವಂತೆ ರಚನಾಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಶೆಟ್ಟರ್.

ತನ್ನ ಕೇಂದ್ರ ತರ್ಕವನ್ನು *ಶಂತಮಿ* ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದರೂ ಕೃತಿಯನ್ನು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಓದಿದಾಗ ಅದರ ಎಳೆಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಮೌರ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ವಿಸ್ತರಣೆ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯ ಉತ್ತರದಂಡೆಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ನಡೆದಿತ್ತು. ಅದರ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಅಶೋಕ ಅಲ್ಲಿನವರಿಗೇ "ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು" ಅವನ ಶಾಸನಗಳು "ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸುವುವು".[22] ತಮಿಳು ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ತಮಿಳೇತರ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದೇ ಶಿಲಾಶಾಸನಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರ ಹಿಂದೆ ಅಶೋಕನಿಗಿದ್ದ ಉದ್ದೇಶ![23] (ಇದರಿಂದ ತಮಿಳು ಪ್ರದೇಶ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿವರೆಗೆ ಚೆಲ್ಲಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.) ತುಂಗಭದ್ರೆಯ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕಿದ್ದ ಜನಾಂಗಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಿಯರು. ಅವರು ಅಶೋಕನ ಧಮ್ಮವನ್ನಾಗಲಿ

ಅವನ "ಬ್ರಾಹ್ಮೀ" ಲಿಪಿಯನ್ನಾಗಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ.[24] ಮುಂದೆ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ಬಳಿಕ ಕನ್ನಡಲಿಪಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮೇಲಷ್ಟೇ ಇವರು ಲಿಪಿಕೇಂದ್ರಿತ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ದಕ್ಷಿಣಕರ್ನಾಟಕದ ಈ ಪ್ರದೇಶ ತಮಿಳಿನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೂ ಗುರಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. (ಹಾಗಿದ್ದ ಮೇಲೆ ತಮಿಳು ಪ್ರದೇಶ ಅಶೋಕನ "ಗಡಿಗುಂಡು"ಗಳಿದ್ದ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳವರೆಗೆ ಚೆಲ್ಲಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂದು ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ್ದು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ?) ಐ. ಮಹಾದೇವನ್ ಅವರು ನೀಡಿರುವ ಚಿತ್ತನ್ನವಾಸಲ್ ಶಾಸನದ ತಪ್ಪು ಓದನ್ನೇ ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ *ಶಂತಮಿ* ಇದರ "ಆಧಾರ"ದ ಮೇರೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಭಾವ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ತಂಜಾವೂರುವರೆಗೆ ಹರಿದಿತ್ತು ಎನ್ನುತ್ತದೆ.[25] ತಂಜಾವೂರು, ದಿಂಡಿಗಲ್ ಸೇರಿದಂತೆ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎರುಮೈನಾಡು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಮೈಸೂರು ಪ್ರದೇಶದ ಜನರ ಆಡಳಿತ ನಡೆದಿತ್ತೆಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು "ಆಧಾರ"ವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ *ಶಂತಮಿ*. ಅದೇ ಎರುಮೈ ಅಥವಾ ಎರುಮಿ ಎಂಬ ಪದ. ದಿಂಡಿಗಲ್ ಬಳಿ ಇರುವ ಎರುಮೈನಾಯಕನ್‌ಪಟ್ಟಿ ಎಂಬ ಊರು ಮೈಸೂರು ಪ್ರದೇಶದವರ ವಶದಲ್ಲಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಊರಿನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಎರುಮೈ ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗವಿದೆ![26] ಈ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುವುದಾದರೆ ಕೇರಳದ ಪಾಲಕ್ಕಾಡ್ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಲತ್ತೂರ್ ಬಳಿ ಇರುವ ಎರುಮಿಯೂರ್, ಶಬರಿಮಲೆಯ ಸಮೀಪದ ಎರುಮೇಲಿ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮೈಸೂರಿನ ಜನಾಂಗಗಳು ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶಗಳೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದೀತು. ಇಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಎರುಮೈನಾಡಿನ ಪ್ರಭುಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದೂ ಆಕರವನ್ನು ಬಿಡದೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿಹೋದದ್ದು ಹೇಗೆ?

ಕನ್ನಡನಾಡು ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಸ್ವಾಮ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿನ ಜನ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದರು, ಅಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆ ಕಲಿತರು, ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯನ್ನೂ ನಡೆಸಿದರು.[27] ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಜನ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆ ಕಲಿಯಲಿಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನೂ ರಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆ? ಧರ್ಮಪುರಿಯಿಂದ ದಿಂಡಿಗಲ್‌ವರೆಗಿನ ಪ್ರದೇಶ ತಮಿಳರ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಶೆಟ್ಟರ್. ಅವು ಬಹುಭಾಷಿ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಬಹುಭಾಷಿ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರತಿಬಂಧದಿಂದಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣದ ತಮಿಳರಿಗೆ ಉತ್ತರದ ಕನ್ನಡನಾಡನ್ನು ತಲುಪಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದೇ? ಇಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಮೀರಿ ಮೈಸೂರು ಪ್ರದೇಶದ ಜನ ತಂಜಾವೂರುವರೆಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲವೆ? ಹೀಗಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣಕರ್ನಾಟಕ ತಮಿಳಿನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗದಿರಲು ಇಲ್ಲಿನ ಜನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಿಯರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬುದೊಂದೇ ಕಾರಣ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪ್ರಿಯರಾದ ಜನರು ಇತರರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಪರತಂತ್ರಗೊಳಿಸಲು ಯಾಕಾದರೂ ಹವಣಿಸಿದರು?

ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಉತ್ತರದ ಮೌರ್ಯರ ಪ್ರಭಾವ ಉಂಟಾಗಲಿಲ್ಲ, ದಕ್ಷಿಣದ ತಮಿಳು ಪ್ರಭಾವವೂ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದೊಂದು ಸ್ವಯಂಪೂರಿತ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಬಫ಼ರ್ ಪ್ರದೇಶವೂ ಆಗಿತ್ತು.[28] ಕನ್ನಡ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಶಾಸನಗಳು ಈ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಮಲ್ಲೋಹಳ್ಳಿ, ಹಲ್ಮಿಡಿ ಮುಂತಾದ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಪತ್ತೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡತನ ಅಥವಾ ಕನ್ನಡದ ಸ್ವತ್ವ ಈ ಬಫ಼ರ್ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಇತರ ಮೂಲಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಜನ್ಮಪಡೆಕೊಂಡಿತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ–ಇದು *ಶಂತಮಿ* ಮಂಡಿಸಲು ಹೊರಟಿರುವ ವಾದಸರಣಿಯ ತಿರುಳು. ಇದರರ್ಥ ಕನ್ನಡಿಗರು ಇತರರ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಚಲಾಯಿಸುವ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದಿಗಳು. ಇತರರಿಂದ ಏನನ್ನೂ ಕಲಿಯಲು ಅಥವಾ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ದುರಭಿಮಾನಿಗಳು!

ತನ್ನ ಈ ತರ್ಕವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಲ್ಲಿ *ಶಂತಮಿ* ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾದ ಹಲವು ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಅಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಅ) ಧರ್ಮಪುರಿ ಪ್ರದೇಶ ಬಹುಭಾಷಿ ಜನಾಂಗಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿತ್ತು. ಇದು ಅಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ನೆಡುಮಾನ್ ಅಂಜಿ ಮುಂತಾದ ಒಡೆಯರುಗಳು ಬೇರೆ ಯಾವುದೋ ಭಾಷೆಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದು ತಮಿಳನ್ನು ಕೇವಲ ಆಡಳಿತಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಸಾಬೀತುಪಡಿಸುತ್ತದೆ.[29] ಆ) ಅಶೋಕನ ಪ್ರಭಾವ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯ ಉತ್ತರದ ದಂಡೆಯವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬನವಾಸಿಯು ಆ ನದಿಯ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕಿದ್ದ ಸ್ವತಂತ್ರ ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.[30] ಇ) ಶೆಟ್ಟರ್ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದ 33ನೇ ಪುಟ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಬನವಾಸಿಯ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೂ ಅಶೋಕನ ಯಾವ ಪ್ರಭಾವವೂ ಬಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 83ನೇ ಪುಟ ತಲುಪುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಆ ಪ್ರಭಾವ ಅದೆಷ್ಟು ಗಾಢವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ "ಬ್ರಾಹ್ಮೀ" ಲಿಪಿಯನ್ನು ಶ್ರೀಲಂಕಾಗೆ ಬನವಾಸಿಯಿಂದಲೇ ಕೊಂಡೊಯ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಈ)

ದಕ್ಷಿಣಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಸ್ವತಂತ್ರ ರಾಜ್ಯ ಎರುಮೈನಾಡು. ಇದರಿಂದ ತಮಿಳರ ಪ್ರಭಾವ ವೇಂಗಡಂ (ತಿರುಪತಿ) ವರೆಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕೊಡಗಿನ ತಲಕಾವೇರಿವರೆಗೆ ಹರಡಿತ್ತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ![31] ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ತಮಿಳರ ಪ್ರಭಾವ ಇದ್ದದ್ದು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ? ಅಶೋಕನ "ಗಡಿಗುಂಡು"ಗಳವರೆಗೆಯೇ? ತಲಕಾವೇರಿಯವರೆಗೆಯೇ? ಅಥವಾ ಬಹುಭಾಷಿ ಪ್ರದೇಶದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ದಿಂಡಿಗಲ್‌ವರೆಗೆಯೇ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. ಎಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಗ್ನಕಾರ್ಟಾ ಓದಿ ಅದರ "ಆಧಾರ"ದ ಮೇಲೆ ಮೆಕಾಂಗ್ ನದಿ ಹರಿದು ಕ್ಯಾಸ್ಪಿಯನ್ ಸಮುದ್ರ ಸೇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆಯೇ?

ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಣೆ, ತರ್ಕಸರಣಿ, ಇವೆರಡನ್ನೂ ನೋಡಿದ್ದಾಯ್ತು. ಈಗ ವಿಧಾನದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗೋಣ. ವಿಧಾನ ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕತೆ, ಭೌತಿಕವಾದ, ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಸಂಕಥನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮುಂತಾದ ಸಂಶೋಧನಾಮಾರ್ಗಗಳನ್ನೇನೂ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ತಾನೇ ಹೇಗೆ? ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಸಣ್ಣದ್ದು. ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಇತ್ತೀಚಿನ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಶೆಟ್ಟರ್ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾರೆಯೇ? ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಕೇಳಬಯಸುವುದು ಇದೊಂದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ.

1970ರ ದಶಕದಿಂದ ಈಚೆಗೆ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಎಟ್ಟುತೊಗೈ ಮತ್ತು ಪತ್ತುಪಾಟ್ಟು ಗೀತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ನಡುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯೊಂದು ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಯಾದದ್ದು 1974ರಲ್ಲಿ ಕೆ. ಶಿವತಂಬಿ ಬರೆದ ಲೇಖನ.[32] 70ರ ದಶಕದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಿಂದ ರಾಜನ್ ಗುರುಕ್ಕಳ್, ಆರ್. ಚಂಪಕಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಕೇಶವನ್ ವೆಳುತ್ತಾಟ್, ವಿಜಯಾ ರಾಮಸ್ವಾಮಿ, ಎಂ.ಜಿ.ಎಸ್. ನಾರಾಯಣನ್ ಮುಂತಾದವರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಕೃತಿಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಿರುವ ಪರಿಣಾಮ ಕ್ರಿ.ಪೂ. 300–ಕ್ರಿ.ಶ. 300 ಕಾಲದ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ರೀತಿಭೇದವೇ (paradigm shift) ನಡೆದಿದೆ. ಆವಾಸ ಕೇಂದ್ರಗಳ ವಿನ್ಯಾಸ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆ, ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಸ್ತರಣೆ, ಕುಲಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿಘಟನೆ, ವೀರಾರಾಧನೆಯ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳು, ಕಾಮ, ವಿರಹ, ಅಧಿಕಾರ, ಒಡೆತನಗಳ ಆಳ್ವಿಕೆ, ರಾಜ್ಯಸ್ಥಾಪನೆ ಮುಂತಾದ ಹತ್ತುಹಲವು ವಿಷಯಗಳು ಚರ್ಚೆಗೀಡಾಗಿವೆ.[33] ಇದರಿಂದ ಅಂದಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆಯದೇ ಆದೊಂದು ಚಿತ್ರ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಈ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿದ್ದು ಎಟ್ಟುತೊಗೈ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಶ್ರಮ ನಡೆದಿದೆ.[34] ಈ ಯಾವ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳೂ ಶೆಟ್ಟರ್ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ! ಈಗಲೂ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿದ್ದ ಶೇಷ ಐಯ್ಯರ್, ಪಿ.ಟಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಐಯ್ಯಂಗಾರ್, ಸೋಮಸುಂದರ ಭಾರತಿ, ವಿ.ಆರ್.ಆರ್. ದೀಕ್ಷಿತರ್ ಮುಂತಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನೇ ಅವರು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ಯಾಸನ್ ಇಲ್ಲ, ಮಲೋನಿ ಇಲ್ಲ, ದಿವಂಗತ ಪೀಟರ್ ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಇಲ್ಲ. ರೋಮ್‌ನೊಂದಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣಭಾರತಕ್ಕಿದ್ದ ವ್ಯಾಪಾರಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಶೆಟ್ಟರ್ ಗಮನಿಸಿರುವ ಕೊನೆಯ ಕೃತಿ 1928ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಇ.ಬಿ. ವಾರ್ಮಿಂಗ್‌ಟನ್‌ನ ಅಧ್ಯಯನ. ಸುದೈವಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಕೆ. ರಾಜನ್‌ರ ಪರಿಚಯವಿದೆ, ಆದರೆ ಅರಿಕಮೇಡುವಿನಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉತ್ಖನನ ಕೈಗೊಂಡ ದಿವಂಗತ ವಿಮಲಾ ಬೆಗ್ಲೆಯವರ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಕಳೆದ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಣಂ, ಕೊಡುಮಣಲ್ ಮುಂತಾದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಮಹತ್ವದ ಉತ್ಖನನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಇಲ್ಲ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜರದು.[35] ಮತ್ತೊಂದು ಶೆಲ್ಡನ್ ಪೊಲೋಕ್‌ರದು.[36] ಈ ಕೃತಿಗಳೂ ಅವರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೈಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ತನಕ ಹೊರಬಂದಿರುವ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳರು. ಆದರೆ ಆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ರೀತಿಭೇದವೇ ನಡೆದಿರುವಾಗ ಅದನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಸಂಶೋಧಕನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ. ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ನಿಭಾಯಿಸುವಲ್ಲಿ *ಶಂತಮಿ* ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಫಲವಾಗಿದೆ.

ಇದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡ ವೈಕೃತ್ಯವೊಂದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿದೆ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಕ್ರಿ.ಶ. ಒಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕೃತಿ. ತೊಲ್ಕಾಪ್ಪಿಯಂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಒಂಬತ್ತು ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯ ಗ್ರಂಥ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಶೆಟ್ಟರ್.[37] ಅಲ್ಲದೆ ಎಟ್ಟೊತೊಗೈ ಮತ್ತು ಪತ್ತುಪಾಟ್ಟು ಕೃತಿಗಳ ರಚನೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ಮೂರನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಕೊನೆಗೊಂಡಿತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[38] ಈ ತಮಿಳು ಕೃತಿಗಳ ರಚನೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೩೦೦–ಕ್ರಿ.ಶ. ೩೦೦ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂಬ ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಕೈಗೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನ *ಶಂತಮಿ*.[39] ಅದರಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಲಾಗಿರುವ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಈ ಕಾಲನಿರ್ಣಯವೇ ಆಧಾರ. ಆದರೆ ನಾಡುಗಳ ಬಗ್ಗೆ "ಚರ್ಚೆ" ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವಾಗ ಹಠಾತ್ತನೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯ ಮೂಡತೊಡಗುತ್ತದೆ. "ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಾದವಿರುವ ಈ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಆಕರವನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ [ನಾಡು ಎಂಬ] ಈ ಆಡಳಿತ ಘಟಕದ ಮೂಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯ", ಹೀಗಾಗಿ ನಾಡುಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಾವು ಶಾಸನಗಳನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಶೆಟ್ಟರ್.[40] ಯಾಕೆ? ಕಾರಣ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಎರುಮೈನಾಡು ದಕ್ಷಿಣಭಾರತದ ನಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದು ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಶಾಸನಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಸಾಬೀತುಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ, ಅದೂ ಚಿತ್ತನ್ನವಾಸಲ್ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖ ಪಡೆದಿರುವ ನಾಡು ಎಂಬ ಪ್ರಯೋಗ ಆಡಳಿತ ಘಟಕವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ನಂಬಿದರೆ ಮಾತ್ರ. ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಈಗಾಗಲೇ 37 ವರ್ಷಗಳು ಕಳೆದಿವೆ.[41] ಎಟ್ಟುತೊಗೈ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ "ನಾಡು" ಹೇರಳವಾಗಿಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಪ್ರಯೋಗ. ಪುಱನಾನೂಱು ಸಂಕಲನವೊಂದರಲ್ಲೇ ಅದರ ಉಲ್ಲೇಖ ನೂರ ಏಳು ಸಲ ನಡೆದಿದೆ.[42] ನಾಡಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರದೇಶ ಎಂಬ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಆಡಳಿತ ಘಟಕ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಒಮ್ಮೆಯೂ ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಪರಲೋಕವನ್ನು "ಎದ್ದವರ ನಾಡು" (ಉಯರ್ನ್ದೋರ್ ನಾಡು) ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.[43] ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲಕ್ಷಿಸಿ ಈ ಕೃತಿಗಳ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಶಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಎರುಮೈನಾಡನ್ನು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ನಾಡೆಂದು ಕರೆಯಲಾದೀತು. ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಕರಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಹಿಂದುಮುಂದುಗೊಳಿಸುವ ಈ ಚಂಚಲತೆಯೊಂದೇ ಸಾಕು ಅಧ್ಯಯನದ ಗುಣಮಟ್ಟವನ್ನು ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ. ನಾಡುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ "ಶಂಗಂ ಸಾಹಿತ್ಯ" ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುವ ಮುನ್ನ ಶೆಟ್ಟರ್ ತಾವೇ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ "'ನಾಟ್ಟು' (ನಾಡು) ಘಟಕದ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುವುದು ಶಂಗಂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನಾದರೂ ಮರೆಯಬಾರದಿತ್ತು.[44]

ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರಮಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದೆರಡು ಮಾತುಗಳು. ಕ್ರಿ.ಪೂ. 300–ಕ್ರಿ.ಶ. 300 ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಎರುಮೈರಾಜ್ಯ ಎಂಬ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪತ್ತೆಹಚ್ಚಿದ್ದಾರೆ ಶೆಟ್ಟರ್![45] "ಇದು ಕನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶದ ಸ್ವತಂತ್ರ ರಾಜ್ಯ"ವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ "ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ".[46] ಈ ರಾಜ್ಯ "ಕನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶದ ಅತಿಪೂರ್ವಕಾಲದ ರಾಜಮನೆತನದ" ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿತ್ತು.[47] ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ರಾಜ್ಯಗಳಿದ್ದವು. ಅಂಥ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಕೊಂಗುರಾಜ್ಯ ಹಸುಗಳ ಮತ್ತು ಕುರಿಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು![48] ಅಶೋಕನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಪಡೆದಿರುವ ಚೋಟಿ, ಪಾಂಡ್ಯ, ಸತ್ಯಪುತ್ರ, ಕೇರಳಪುತ್ರ ಮುಂತಾದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ರಾಜ್ಯವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.[49] ತಮಿಳುನಾಡು ಅನೇಕ ರಾಜ್ಯಗಳ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಚೋಟಿರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಮಂತವರ್ಗವೂ ಇತ್ತು![50] ಬೈಕ್ಯಾಮೆರಲ್ ಲೆಜಿಸ್ಲೇಚರ್ ಇತ್ತೆಂದು ಹೇಳುವುದೊಂದು ಬಾಕಿ. ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯೇತರ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ನಡುವಿನ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮನಗಾಣದೆ ನಾಳೆ ಇವರು ಬೃಹತ್‌ಶಿಲಾ ರಾಜ್ಯ, ಸಂಗನಕಲ್ಲು ರಾಜ್ಯ ಅಥವಾ ಹುಣಸಗಿಯಲ್ಲಿ 3.5ಲಕ್ಷ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಹಳೆಯ ಶಿಲಾಯುಗದ ಎಶೂಲಿಯನ್ (Acheulian) ರಾಜ್ಯ ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಹೇಳತೊಡಗಿದರೆ ಯಾವ ಆಶ್ಚರ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಜ್ಯ ಎಂದರೇನು? ರಾಜ್ಯಕ್ಕೂ ರಾಜ್ಯೇತರ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎಂಥದ್ದು? ರಾಜ್ಯಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಕನಿಷ್ಠತಮ ಬೇಡಿಕೆಗಳೇನು? ಇಂಥ ಪ್ರಮಾಣಪ್ರಾಯವಾದ ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸೇರಿಲ್ಲ.

ಗಡಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಶೆಟ್ಟರ್ ನಡೆಸಿರುವ "ಚರ್ಚೆ"ಯೂ ಇದೇ ತರಹದ್ದು. ಗಡಿಗಳು ಎರಡು ಕೃತಕ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹಾಕಲಾದ ಕೃತಕ ರೇಖೆಗಳು. ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಈ ರೇಖೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಾಕಿಸ್ತಾನಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಅಂಥ ರೇಖೆಯೊಂದನ್ನು ಆರು ದಶಕಗಳ ಹಿಂದಷ್ಟೇ ಎಳೆಯಲಾಯ್ತು. ಎರಿಥ್ರಿಯಾ–ಇಥಿಯೋಪಿಯಾ, ಉತ್ತರ ಕೊರಿಯಾ–ದಕ್ಷಿಣ ಕೊರಿಯಾ, ಪೂರ್ವ ತೀಮೂರ್–ಇಂಡೋನೇಷ್ಯಾ ಮುಂತಾದ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳ ನಡುವಿನ ರೇಖೆಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನದೆಂದು ನಮಗೆಲ್ಲ ತಿಳಿದಿದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಂಥ ರೇಖೆಗಳು ಅಳಿದುಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಉಂಟು. 1989ರಲ್ಲಿ ಬರ್ಲಿನ್ ಗೋಡೆ ಕುಸಿದಕೂಡಲೆ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಜರ್ಮನಿಗಳ ನಡುವಿನ ಗಡಿ ಇಲ್ಲದಂತಾಯ್ತು. ಇಂಥ ರೇಖೆಗಳನ್ನು ಎಳೆಯುವುದರ ಹಿಂದಿರುವ

ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಚೋದನೆಯೆಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗಾಗಿ ನೆಲವನ್ನು ನನ್ನದು–ನಿನ್ನದು ಎಂದು ವಿಂಗಡಿಸುವುದು. ನೆಲವನ್ನು ತುಂಡರಿಸುವ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಸ್ವಾಸ್ತಿ (private property) ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೌದ್ಧರ *ದೀಘನಿಕಾಯ* ಗ್ರಂಥದ "ಅಗ್ಗಞ್ಞಸುತ್ತ"ದಲ್ಲಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿಕಥನವೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.[51] ಹೀಗಾಗಿ ಗಡಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸುವಾಗ ಮೊದಲಿಗೇ ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ವಾಸ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯ. *ಶಂತಮಿ* ಅಂಥ ಯಾವುದೇ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಕೈ ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. "ವಡವೇಂಗಡಂ ತೆನ್‌ಕುಮರಿ" ಎಂಬ ಪನಂನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನೂ[52] "ಕಾವೇರಿಯಿಂದ ಗೋದಾವರಿವರೆಗೆ" ಎಂಬ ಶ್ರೀವಿಜಯನ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೂ[53] ಪ್ರೀಕ್ಯಾಂಬ್ರಿಯನ್ ಯುಗದಕಲ್ಲೇ ತಯಾರಾದ ಭೌತಿಕ ಸತ್ಯ ಎಂಬಂತೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ *ಶಂತಮಿ*.

ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಿಲುಕದ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಭಾಷೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ *ಶಂತಮಿ* ನಡೆಸಿರುವ "ಚರ್ಚೆ"ಯಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣರು ಈಗಾಗಲೇ ಆಕ್ಷೇಪ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರಿಶೀಲನೆ ಅನಗತ್ಯ.

ಮೇಲಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ *ಶಂಗಂ ತಮಿಳಗಂ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನಾಡು–ನುಡಿ* ಎಂಬ ಭಾಷಾ ಸಮ್ಮಾನ್ ಪುರಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಶೆಟ್ಟರ್ ಕೈಗೊಂಡ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲ ಆಕ್ಷೇಪವನ್ನೂ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಓದುಗರ ಮುಂದಿಡಲು ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದೇನೆ. ತಪ್ಪಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಪ್ರಮಾಣಪರ ವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಅವೈಧಾನಿಕವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಕೆಲವು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ ತರ್ಕಗಳ ಪುಂಜವೇ *ಶಂತಮಿ* ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲು ಈ ಸಮೀಕ್ಷೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಮಂಜಸವಾದ ತೀರ್ಮಾನವೇ? ಓದುಗರೇ ನಿರ್ಣಯಿಸಲಿ.

(ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆಯಲು ನನಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದವರು ಅಶೋಕ್ ಶೆಟ್ಟರ್. ಅವರಿಗೆ ನನ್ನ ಸಹಾನುಭೂತಿಗಳು ಮತ್ತು ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.)

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1 ಷ. ಶೆಟ್ಟರ್, *ಶಂಗಂ ತಮಿಳಗಂ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನಾಡು–ನುಡಿ: ಆರಂಭ ಕಾಲದ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಬಂಧಗಳ ಚಿಂತನೆ*, ಅಭಿನವ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2007. (ಇಲ್ಲಿಂದಾಚೆಗೆ *ಶಂತಮಿ*).

2 ಈ "ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣ"ಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರದ ಕಿರಣಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ "ಭಲಾ ಭೇಷ್!" ಎಂಬ ಉದ್ಗಾರಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೇಳಿಬಂದವೆಂದು ಅಧಿಕೃತ ಮೂಲಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ.

3 ಎಚ್.ಎಸ್. ಶಿವಪ್ರಕಾಶ್, "ಮುನ್ನುಡಿ: ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಿಂದ ಕವಿ–ಜನಮಾರ್ಗದವರೆಗೆ", ಷ. ಶೆಟ್ಟರ್, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪುಟ xii.

4 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ ix.

5 ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ, ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, "ಶಂಗಂ ತಮಿಳಗಂ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನಾಡು–ನುಡಿ (ಆರಂಭ ಕಾಲದ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಬಂಧಗಳ ಚಿಂತನೆ)", ಪುಟ 33, *ದೇಶಕಾಲ*, 14, 2008, ಪುಟ 32–37.

6 ಅಶೋಕ ಶೆಟ್ಟರ್, "ಶಂಗಂ ತಮಿಳಗಂ ಮತ್ತು 'ಕನ್ನಡದೊಳ್ ಭಾವಿಸಿದ ಜನಪದಂ': ಆರಂಭಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಕಾಲದ ಕರ್ನಾಟಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊಸ ಒಳನೋಟಗಳು", ವಸು ಎಂ.ವಿ. (ಸಂ), *ಕನ್ನಡದೊಳ್ ಭಾವಿಸಿದ ಜನಪದಂ (ಕರ್ನಾಟಕ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಸಂಶೋಧನಾ ಲೇಖನಗಳು)*, ಚಿಂತನ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2009, ಪುಟ 15–32.

7 ನಾರಾಯಣ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪುಟ 35–36.

8 ಅಂಥ ಯಾವುದೇ ಬರಹ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ.

9 *ಶಂತಮಿ*, ಪುಟ 7. ನನ್ನೂಲ್ ಎನ್ನುವ ಬದಲು ಇಲ್ಲಿ ನಣ್ಣೂಲ್ ಎಂಬ ತಪ್ಪಾದ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಂಥ ಉಚ್ಚಾರಣಾದೋಷ ಈ ಗ್ರಂಥದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಇದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನನ್ನನ್ ಬದಲು ನಣ್ಣಣ್, ಮಾಮೂಲನಾರ್ ಬದಲು ಮಾಮೂಲಣಾರ್, ಇತ್ಯಾದಿ.

10 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 19 ಟಿ. 7.

11 *ಶಂತಮಿ*, ಪುಟ 35–36 ಮತ್ತು 42 ಟಿ. 33.

12 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 169 ಮತ್ತು 182 ಟಿ. 8.

13 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 30 ಮತ್ತು 41 ಟಿ. 15.

14 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 170 ಮತ್ತು 182 ಟಿ. 14.
15 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 99 ಮತ್ತು 124 ಟಿ. 5.
16 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 99 ಮತ್ತು 124 ಟಿ. 6.
17 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 172 ಮತ್ತು 182 ಟಿ. 21.
18 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 182 ಟಿ. 12.
19 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 42 ಟಿ. 30.
20 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 93 ಟಿ. 22.
21 ಷ. ಶೆಟ್ಟರ್, "ವಿಜಯನಗರ ಜಲಕುಂಡಗಳು ಜಲಕ್ರೀಡೆಗಳು", ವಸು ಎಂ.ವಿ, (ಸಂ), ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಚಿಂತನ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು, 2009, ಪುಟ 33–46. ಇತ್ತೀಚಿನ ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, Velcheru Narayana Rao, David Shulman and Sanjay Subrahmanyan. *Symbols of Substance: Court and State in Nayaka-Period Tamil Nadu*. Oxford University Press, New Delhi, 1992 ಮತ್ತು ಇವರದೇ, *Textures of Time: Writing History in South India 1600-1800*, Permanent Black, New Delhi, 2001.
22 *ಶಂತಮಿ*, ಪುಟ 33.
23 ಇಲ್ಲಿಯೇ.
24 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 78.
25 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 144–45 ಮತ್ತು 152. ಚಿತ್ತನ್ನವಾಸಲ್ ಶಾಸನದ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನೊಂದಿಗೆ ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ ವೈ. ಸುಬ್ಬರಾಯಲು ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಆಭಾರಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.
26 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 140.
27 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 185–93.
28 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 33.
29 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 140–41.
30 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 33.
31 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 34.
32 K. Sivathamby, "Early South Indian Society and Economy – The *Tinai* Concept", *Social Scientist* 29, 1974, ಪುಟ 20-37.
33 ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವೆಂದರೆ Rajan Gurukkal, "Aspects of Early Iron Age Economy – Problem of Agrarian Expansion in Tamilagam", in Brajadulal Chattopadhyaya (ed), *Essays in Ancient Indian Economic History*, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1987, ಪುಟ 46-57; ಇವರದೇ, "Forms of Production and Forces of Change in Ancient Tamil Society", *Studies in History*, 5 (2), 1989, ಪುಟ 159-175; ಇವರದೇ, "Early Social Formation of South India and Its Transitional Process", in H.V. Sreenivasa Murthy, B. Surendra Rao, Kesavan Veluthat and S.A. Bari (eds), *Essays on Indian History and Culture: Felicitation Volume in Honour of Professor B. Sheik Ali*, Mittal Publications, New Delhi, 1990, ಪುಟ 9–23; ಇವರದೇ, "From Clan and Lineage to hereditary Occupations and Caste in Early South India", in Dev Nathan (ed), *From Tribe to Caste*, Indian Institute of Advanced Studies, Shimla, 1997, ಪುಟ 205–222; ಇವರದೇ, "The Beginnings of the Historic Period – The Tamil South (up to the End of the Fifth Century A.D.)", in Romila Thapar (ed), *Recent Perspectives of Early Indian History*, Popular Prakashan, Bombay, 1998, ಪುಟ 246–274; ಇವರದೇ, "Towards a New Discourse – Discursive Processes in Early South India" in R. Champakalakshmi and S. Gopal (ed), *Tradition, Dissent and Ideology – Essays in Honour of Romila Thapar*, Oxford University Press, New Delhi, 2001, ಪುಟ 313–334; R, Champakalakshmi, *Trade, Ideology and Urbanization – South India 300 BC to AD 1300*, Oxford University Press, New Delhi, 1999; Kesavan Veluthat, "Into the 'Medieval' – and Out of It: Early South India in Transition", Presidential Address, Section II, *Proceeding of the*

Indian History Congress, Bangalore 1997, ಪುಟ 166-205; Vijaya Ramaswamy, "The Kudi in Early Tamilaham and the Tamil Women from Tribe to Caste", in Dev Nathan (ed), ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪುಟ 223-246; M.G.S. Narayanan, "The Mauryan Problem in Sangam Works in Historical Perspective", *Journal of Indian History*, 53 (2), 1975; ಇವರದೇ, "The Vedic, Puranic, Sastraic Elements in Tamil Sangam Society and Culture", *Proceedings of the Indian History Congress*, Aligarh, 1975, ಇವರದೇ, "Cattle Raiders of the Sangam Age", *Proceedings of the Indian History Congress*, Bhubaneswar, 1977; ಇವರದೇ, "The Warrior Settlements of the Sangam Age", *Proceedings of the Indian History Congress*, Kurukshetra, 1982; ಇವರದೇ, "Peasants in Early Tamilakam", in H.V. Sreenivasa Murthy, B. Surendra Rao, Kesavan Veluthat and S.A. Bari (eds), ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪುಟ 25–47.

34 Manu V. Devadevan, "Lying on the Edge of the Burning Ground: Rethinking *Tinai*s", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 49 (2), 2006, ಪುಟ 199–218.

35 D.R. Nagaraj, "Critical Tensions in the History of Kannada Literary Culture", in Sheldon Pollock (ed), *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*, Oxford University Press, New Delhi, 2004, ಪುಟ 323–382.

36 Sheldon Pollock, "The Cosmopolitan Vernacular", Journal of Asian Studies, 57 (1), 1998, ಪುಟ 6-37. ಜೊತೆಗೆ ನೋಡಿ, Pollock (ed) ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಮತ್ತು ಇವರದೇ, The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture and Power in Premodern South Asia, Permanent Black, New Delhi, 2007.

37 *ಶಂತಮಿ*, ಪುಟ 24.

38 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 167.

39 ಈ ಕೃತಿಗಳ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವರಾದರೂ ಸಂಶಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ, Herman Tieken, "Old Tamil Cankam Literature and the So-Called Cankam Period", *Indian Economic and Social History Review*, 40 (2), 2003, ಪುಟ 247–278.

40 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 146.

41 Y. Subbarayalu, Political Geography of the Chola Country, State Department of Archaeology, Madras, 1973.

42 ಪುಱನಾನೂಱು, 2, 4, 6, 7, 17, 20, 22, 23, 29, 30, 31, 32, 35 (2 ಸಲ), 38, 40, 41, 42, 49, 52, 54, 57 (2 ಸಲ), 58, 60, 61, 63, 67, 68, 70 (2 ಸಲ), 71, 72, 76, 97, 98, 109, 110, 117, 118, 119, 120, 122, 126, 130, 135 (2 ಸಲ), 137, 141, 146, 148, 150 (3 ಸಲ), 151, 152 (2 ಸಲ), 157, 158, 165, 166, 170, 172, 174, 177 (2 ಸಲ), 184, 187, 193, 200, 201, 202, 212, 215, 217, 229, 232, 236, 239, 240 (2 ಸಲ), 242, 249, 266, 301, 306, 313, 359, 362, 363, 374, 375, 377 (3 ಸಲ), 381, 382, 383, 386 (2 ಸಲ), 388, 390, 393 (2 ಸಲ), 394, 397, 400.

43 ಇದರಲ್ಲೇ, 362.

44 *ಶಂತಮಿ*, ಪುಟ 55.

45 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 140.

46 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 34.

47 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 143.

48 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 169.

49 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 77–78.

50 ಇದರಲ್ಲೇ, ಪುಟ 133.

51 **"ಅಗ್ಗಞ್ಞಸುತ್ತ"**, 18.

52 **"ಚಿಱಪ್ಪುಪ್ಪಾಯಿರಂ"**, *ತೊಲ್ಕಾಪ್ಪಿಯಂ*.

53 *ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ*, 1.36.

ಲೇಖಕರ ವಿಳಾಸ

ಪ್ರೊ. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಶಂಕರಘಟ್ಟ-ಶಿವಮೊಗ್ಗ

Prof. Shivarama Padikkal
Professor, CALTS
University of Hyderabad
P.O. Central University
Hyderabad - 500 046

ಪ್ರೊ. ರಾಜಾರಾಮ ತೋಳ್ಪಾಡಿ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ರಾಜಕೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ
ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮಂಗಳೂರು

ಡಾ. ಉದಯಕುಮಾರ್ ಇರ್ವತ್ತೂರು
ಸಹಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ವಾಣಿಜ್ಯ ವಿಭಾಗ
ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಕಾಲೇಜು, ಹಂಪನಕಟ್ಟ,
ಮಂಗಳೂರು

ಸೌಮ್ಯ ಎಚ್
ಕನ್ನಡ ಉಪನ್ಯಾಸಕಿ
ಡಾ ಬಿ ಬಿ ಹೆಗ್ಡೆ ಕಾಲೇಜ್, ಕುಂದಾಪುರ
ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆ

ಡಾ. ಜಿ ಬಿ ಹರೀಶ
ಎ 202 ಎಪಿಟೊಮಿ ಕ್ರೌನ್ ಅಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್ಸ್
ರಂಕ ಕಾಲೋನಿ ರಸ್ತೆ, ಬಿ ಜಿ ರೋಡ್ ಸಮೀಪ
ಬಿ ಟಿ ಎಮ್ 2ನೇ ಹಂತ, ಬೆಂಗಳೂರು - 76

ಮನು ವಿ ದೇವದೇವನ್
149, ಮೊದಲ ಮಹಡಿ, ಹನುಮಂತ ನಿಲಯ
4ನೇ ತಿರುವು, ವೆಂಕಟಗಿರಿಯಪ್ಪ ಲೇಔಟ್
5ನೇ ಬ್ಲಾಕ್, ದೊಡ್ಡಬೊಮ್ಮಸಂದ್ರ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯಪುರ ಅಂಚೆ
ಬೆಂಗಳೂರು - 97

ಸಂಪಾದಕರ ವಿಳಾಸ

ಸಂಪಾದಕ
ಡಾ. ನಿತ್ಯಾನಂದ ಬಿ ಶೆಟ್ಟಿ
ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ
ಡಾ. ಡಿವಿಜಿ ಕನ್ನಡ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು
ದೂ : 9901863961

ಸಹ ಸಂಪಾದಕರು
ಡಾ. ಎನ್ ಎಸ್ ಗುಂಡೂರ್
ಸಹ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು
ದೂ : 9036564522

ಡಾ. ಅಶೋಕ್ ಆ್ಯಂಟನಿ ಡಿ'ಸೋಜ
ಸಹಾಯಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ
ಸಮಾಜಕಾರ್ಯ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು
ದೂ : 9036948843

ಅಶ್ವಿನ್ ಎ ಪಿ
ಸಹಾಯಕ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ತುಮಕೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ತುಮಕೂರು
ದೂ : 9900366861

ಲೋಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ:

ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ಬರೆಯಲಾದ ವಿದ್ವತ್‌ಪೂರ್ಣ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪತ್ರಿಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತದೆ.

1. ಎಲ್ಲ ಲೇಖನಗಳೂ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯ ಬದಲು, ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು.
2. ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳ/ಲೇಖನಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕು.
   - 2.1. ಪುಸ್ತಕವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ : ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಟಣಾ ವರ್ಷ, ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಾಶಕರ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ
   - 2.2. ಸಂಪಾದಿತ ಗ್ರಂಥದಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ: ಲೇಖನದ ಲೇಖಕರ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಟಣಾ ವರ್ಷ, ಸಂಪಾದಕರ ಹೆಸರು, ಗ್ರಂಥದ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಾಶನದ ಹೆಸರು, ಸ್ಥಳ.
   - 2.3. ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ: ಲೇಖಕನ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಟಣಾ ವರ್ಷ, ಲೇಖನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆ, ಪುಸ್ತಕದ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಾಶನದ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ.
   - 2.4. ಜರ್ನಲ್/ನಿಯತಕಾಲಿಕದಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ: ಲೇಖಕನ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಟಣಾ ವರ್ಷ, ಲೇಖನದ ಶೀರ್ಷಿಕೆ,/ಜರ್ನಲ್/ನಿಯತಕಾಲಿಕದ ಹೆಸರು, ಸಂಪುಟ/ಸಂಚಿಕೆಗಳ ವಿವರ, ಹಾಗೂ ಪ್ರಕಾಶನದ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ.
   - 2.5. ಅಂತರ್‌ಜಾಲದಿಂದ ಆರಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ: ಲೇಖಕನ ಹೆಸರು, ಲೇಖನದ ಹೆಸರು, ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ದಿನಾಂಕ, ವೆಬ್‌ಸೈಟ್‌ನ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಳಾಸ.
3. ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ನುಡಿ ಅಥವಾ ಬರಹ ತಂತ್ರಾಂಶ ಬಳಸಿರಬೇಕು. ಫಾಂಟ್ ಸೈಜ್ 14ರಲ್ಲಿರಬೇಕು.
4. ಲೇಖನಗಳು 8000 ಪದಗಳನ್ನು ಮೀರಿರಬಾರದು.
5. ಅನುವಾದಿತ ಲೇಖನವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಕೃತಿಯ ಹಕ್ಕುದಾರರಿಂದ ಅನುವಾದಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿ ನೀಡಿದ ಪತ್ರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ಲೇಖನದ ಜೊತೆಗೆ ಲಗತ್ತಿಸಿರಬೇಕು.
6. ಲೇಖಕರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನವನ್ನು ಲೋಕಜ್ಞಾನದ ಇ-ಮೈಲ್ ವಿಳಾಸಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಬೇಕು. lokajnana26@gmail.com
7. ಯಾವ ಲೇಖನಗಳಿಗೂ ಗೌರವ ಸಂಭಾವನೆ ನೀಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.
8. ಎಲ್ಲ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಲೋಕಜ್ಞಾನದ ಪರಿಶೀಲನಾ ಸಮಿತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಆದ್ಯತೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಈ ನಿಯಮವು ಆಹ್ವಾನಿತ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ.