

आत्म विमर्श

ATMA VIMARSA

अर्द्ध वार्षिक, द्विभाषिक पत्रिका

VOLUME 2 NO.2

JANUARY 2018

खण्ड 2, संख्या 2

जनवरी 2018

Editor : Dr. K.L. Sharma

PHILOSOPHICAL PRAXIS COUNSELLING
AND SPIRITUAL HEALING SOCIETY

आत्म विमर्श

ATMA VIMARSA

(षाण् मासिक, द्विभाषिक)

(Half-yearly & Bi-lingual)

खण्ड 2, संख्या 2, जनवरी 2018

(Volume 2 No. 2, January 2018)

परामर्श मण्डल

प्रो. रामजी सिंह

प्रो. एस. आर. भट्ट

प्रो. राजेन्द्र स्वरूप भटनागर

प्रो. रतन सिंह

प्रो. अम्बिका दत्त शर्मा

सह-सम्पादक

डॉ. राजवीर सिंह शेखावत

प्रबन्ध-सम्पादक

डॉ. दीपक श्रीवास्तव

डॉ. राजकुमार

मूल्य : रु. 200/-

Printed and published by Dr. K.L. Sharma, C-207, Manu Marg, Tilak Nagar, Jaipur - 302004 (Rajasthan) on behalf of Philosophical Praxis, Counselling and Spiritual Healing Society, C-207, Manu Marg, Tilak Nagar, Jaipur - 302004 (Rajasthan), Printed at Udai Printers, 43A, Mali Colony, Chandpole Baahar, Jaipur and published at C-207, Manu Marg, Tilak Nagar, Jaipur - 302004 (Rajasthan), Editor - Dr. K.L. Sharma

आत्म-विमर्श खण्ड-2, संख्या-2, जनवरी 2018

(3)

विषय-वस्तु

	पृष्ठ संख्या
सम्पादकीय	4
1. Religion, Again R. S. Bhatnagar	5-12
2. Can Mahabharata be considered as Manual of Moral and Social Commitment. Rajjan Kumar	13-20
3. जीवन का तकनीकी रूप और समीक्षात्मक अवकाश दिलीप चारण	21-30
4. तकनीकी और मूल्य के सम्बन्ध का स्वरूप दीपक श्रीवास्तव	31-38
5. मूल्य और तकनीकी देशबन्धु त्यागी	39-45

सम्पादकीय

फिलॉसोफिकल प्रैक्सिस काउन्सलिंग एण्ड स्पिरिचुअल हीलिंग सोसायटी द्वारा प्रकाशित 'आत्म विमर्श' पत्रिका के इस अंक को प्रस्तुत करते हुए बड़ी प्रसन्नता का अनुभव हो रहा है।

प्रस्तुत अंक में 5 लेख प्रकाशित किये जा रहे हैं। ये लेख जिनमें समस्याएँ कहीं से भी उठायी गयी हों, मानवीय यथार्थ के प्रति एक दृष्टि विकसित करते हैं। जहाँ प्रो. भटनागर अपने लेख 'Religion, Again' में धर्म के वास्तविक स्वरूप को स्पष्ट करने का प्रयास करते हैं, वहीं डॉ. रज्जन कुमार अपने लेख 'Can Mahabharata be considered as Manual of Moral and Social Commitment' में बताते हैं कि मानव का लक्ष्य आत्मनिष्ठता से वस्तुनिष्ठता, वैयक्तिक शुभ से सामान्य शुभ व भौतिकता से आध्यात्मिकता की ओर अग्रसर होना है। 'जीवन का तकनीकी रूप और समीक्षात्मक अवकाश' लेख में प्रो. दिलीप चारण ने तकनीकी आधारित आज के जीवन में समीक्षात्मक चिन्तन की आवश्यकता पर बल दिया है। उनका कहना है कि तकनीकी समाज को समीक्षात्मक चिन्तन का स्वयं अपने भीतर सृजन करना होगा। यह चिन्तन ही तकनीकी में मूल्य सृजन करने में समर्थ होगा। तकनीकी नियतिवाद बनाम नैतिक स्वतन्त्रता का प्रश्न डॉ. दीपक श्रीवास्तव ने अपने लेख 'तकनीकी और मूल्य के सम्बन्ध का स्वरूप' में उठाया है। डॉ. देश बन्धु त्यागी ने अपने लेख 'मूल्य और तकनीकी' में उद्घाटित किया है कि तकनीकी का जिस तीव्रता से प्रचार और प्रसार हो रहा है उसके कारण सामाजिक संस्थाओं एवं मूल्यों पर नकारात्मक प्रभाव पड़ा है।

ये सभी लेख मानवीय यथार्थ से समस्याओं को उठाकर उन्हें कहाँ तक विमर्श का विषय बनाते हैं, यह तो सुविज्ञ पाठक ही बतायेंगे।

Religion, Again

-R. S. Bhatnagar

Sceptical reaction is a part of our reflexive consciousness and has asserted itself whenever society as a whole or the quality of life has been in question. Any aspect of life or society compels attention when it becomes disfunctional or counterfunctional to a certain ideal of life or society. In its turn it leads to a deeper reflection about the accepted norms, values or ideals themselves.

In the case of religion, sceptical perspectives in themselves have had different forms and different directions arising out of different kind considerations. For one who had realistic, positivistic or empiricist leanings the notion of a world different from the world we live in, and all that depends on that notion is suspect. This perspective itself has assumed several forms. For the sensualist the pleasures and pains involved in the experiences arising out of the occupation with the objects of this world are more real than the promised delights or imaginary threats of the other world. For the cerebrated meaningful discourse in the cognitive enterprise is basically confined to what is tangible, measurable, manipulable or within the access of human control. The hard headed positivist does not take the talk of the other world at all seriously. The polite positivist many just withhold his comments about it. Religion from this point of view is irrational and anti-scientific.

Those who are interested in bringing about change in the existing conditions of the society, there being oppression, exploitation, and suppression of human dignity, look at religion as a conservative force which prevents people from noticing that the causes of their misery are to be found within the structure of this world and induces an indifference to their sufferings believing that their destiny obliges them to suffer. So a programme for change would include a demolition of religious institutions also. Obviously religion has no place in their ideal society.¹

It may be pointed out in the context of social change itself that religion has had a revolutionary² and reformatory role also. It is because of this that the need of social change has some time led to revivalism and in its train to fundamentalism. The sceptic may point out that while it may be true that a great religion begins as revolutionary force but it is soon appropriated by the vested interests³ and is used to support status quo. The fundamentalists go back to distinctions which have become counterfunctional.

Metaphysically too, the existence of the other world and the existence of god's are vulnerable concepts. It may not be an exaggeration to suggest that immense amount of thinking both in the West as well as in the East has been

occupied with countering anti-religious scepticism. This situation itself indicates a persistent and stubborn challenge to religious beliefs.

The challenge is again but with a different face. In the context of our country the problem has appeared in multi dimensions having socio-political canvas. These dimensions involve a certain understanding of history and historical justice, an attempt to identify and assimilate cultural roots, a desire to have an image and identity amongst nations of the world, and the problem of co-existing with people of different cultures and religious persuasion. While some of these concerns may be genuine and need serious investigation they patently cover the political motivation for winning the race in the political arena. The competitors have found religion in positive or negative form, as the most convenient tool, for it succeeds in catching attention of a large part of the population and also mobilizing it under a banner.

Since religion has allowed itself to become a bone of contention and the programme of social re-construction and progress is getting into background and may become a casualty in the fray one is tempted to ask 'has not religion become disfunctional or counterfunctional in the society?' 'instead of binding people, is it not generating hate and hostility?' 'if it leads people to kill and torture each other, should we not get ride of it?' 'can we not dispense with it?'

We have been using the term religion as if it were an agency or agent what it is after all? it is necessary to clear of some of the semantic cobwebs before proceeding further. As everyone knows recently there has been a lot of discussion as to what constitutes dharma and what does not. A major note in these discussions has been to emphasize that dharma should not be understood as an appropriate translation of religion. While appeal to wider aspect of dharma is made yet contentions are kept alive by surreptitious use of dharma as religion. Since this presentation is concerned with religion in more specific sense I would not be concerned with dharma in its wide-ranging usage in a central way.

I would like to draw your attention to at least three different though not entirely unrelated usages of the word 'religion' which for the sake of convenience may be called: factual, aspirational and socio-historical. Factually, the word 'religion' is used to refer to a cluster of phenomena characterizing our day to day life in a general sense. I use the expression 'in a general sense' for there may be exceptions. The phenomena referred to include certain activities in the daily routine of the individual (such as performing worship or some deity, recitation of some text's, visiting some shrine, singing devotional songs ...), observing fast's or festivities on certain date's. All these may have association with some historical/mythical personalities or episodes. The element of sincerity, devotion or dedication may vary from person to person, and from

time to time in relation to same person. With these activities are connected a whole cluster of beliefs concerning the existence and nature of the universe, purpose of life, good and evil, and god's. An individual may or may not be aware of them, may be partially aware of them not necessarily in a systematic form. He may have come to learn about them by oral communication or through some text's.

For some individuals some or all these features may have little relevance to an ideal religious awareness or attitude. Such an awareness may be an affair between the individual and his orientation to some transcendent being, being completely private to that individual; or it may be visualized in terms of a consonance between the life of the individual's and the cosmic order or meaning, in cognitive, affective and volitional aspects; or it may be akin to or itself be a metaphysical attitude towards the universe and beyond; or finally it may be confined to an aspiration for good living⁴ determined by moral consciousness without having any necessity to recline on a transcendental ground. Thinking of god in an impersonal way as truth or reality itself or feeling his presence in the poorest or in every being and informed in disposition and action can be seen as another variant of religious consciousness. In the absence of a more suitable word I call these views as instantiating 'aspirational'.

While factual usage purports to describe a sort of phenomena, aspirational usage recommends a stipulative use as to how 'religion' ought to be understood. This latter usage has no necessary connection with how religion has actually come about as a social reality. The sociohistorical point of view permits a more comprehensive understanding. From the socio-historical point of view the attention is directed to the origin of a religion in a society at a time in the past. What conditions prevailed when a religion came into existence? What role did it play in the society then? How did it determine the course of history in that society? Raising these questions in a generalized way may be seen to assume that the conditions of origin of all religions were more or less of the same sort, all religions met more or less the same sort of requirements and all of them had more or less the same sort of effects on the course of events in a given society. Since the present description does not purport to be a historical survey the specific differences (certainly being there) will not be attended to. The common usage of the term 'religion' in the various cases does suggest a family resemblance and permits a generalized description.

Fortunately the material available in the form of religious texts in itself affords a rich source of information which enables us to find workable answers to the questions raised. We learn from the experts on religion and religious studies that the oldest material available is in the form of inscriptions on clay tablets and writings on papyri. Besides, ethnographers have also collected

numerous chants and hymns from tribal folks which are considered as preserving the oldest forms of religious invocations. This material predates the major scriptures which came to be written later- sometime in the lifetime of the religious leader but very often after he had passed away but gives us preview of all the major concerns occupying later scriptures.

it is amazing to find the material relating to religious attitude and behaviour belonging to very early stage of human culture, as already evincing a consciousness of right and wrong, feelings of repentance on having committed something wrong and sinful, and entreaties for pardon and protection. Notice for example the following lines from a Babylonian penitential psalm:

Mankind is perverse, and no one has understanding.

Among all who are, who knows anything ?

Whether they do evil or good, no one has knowledge.⁵

.....

Forgive me my sins, and I will humble myself before thee.⁶

.....

May thy heart be pacified as that of a mother who has given birth, as that of a father who has begotten a child.⁷

Still more interesting feature is the fact that people feel grateful for what they receive from nature and often think of nature and related phenomena as if they were like mother or father to them.

The intimate relationship that people visualized between themselves and nature involved the emotional need of being looked after, of being cared for, of there being some one to whom one could open one's heart and ask for support:

I sought for help, but no one took me by the hand,

I wept, but no one came to my side,

I broke forth into lamentations, but no one hearkened unto me.

Full of sorrow, I am overpowered and cannot look up.

To my compassionate god I turn, proclaiming my sorrow.⁸

This note from the same Babylonian penitential psalm quoted earlier brings to mind the staple theme of bhakto lyrics.

These folks believed that there is some sort of order in the existence which manifests in the form of anger of some transcendent being on men's doing evil and in the love and care for those who behaved - kept themselves on the right path.

We also learn from these early prayers, hymns and chants about the beliefs relating to how the world may have come about, luminous bodies giving light, regular seasons, facts of agriculture and living in general. Similar features are found in the culture of other early tribes across the world.

These few typical examples inform us about the early beliefs relating to

creation of the world, and the happenings in the world, norms and laws regulating the behaviour and relationship amongst men, the manner in which gods were to be regarded and approached and worshipped. They reflect the needs the early man felt to take hold of and organize his life. All of such beliefs later found a much more elaborated form in the scriptures belonging to major religion of the world.

The major religions arose generally when people were unsettled and were looking for a homeland or a place to settle or when they had to struggle with neighbouring sects or communities or suffered oppression, exploitation, and indignities. Such conditions needed someone to captain the ship through troubled waters. Such captains appeared in the form of great spirituals, who were exceptional human beings endowed with unusual wisdom, insight and courage and who had vast love for their fellow beings, and were capable of infinite endurance and great sacrifices.

This perspective reveals that religion has played a revolutionary role in building, unifying and organizing communities, infusing in them a sense of purpose. However, the centralization of authority coupled with a finality and absolutism which characterized the institutions which developed subsequently transformed religion into a most conservative force. The institution of priests further ossified it. Religion which had linked man and god in an immediate relationship later placed a wedge between the two which could be negotiated only through the good offices of priestly bureaucracy. The rigid frame of religious institutions gradually failed to keep up with the changing conditions of the society. Not only that, within the institution itself a section grew for which either some basic change was needed within the institution or a new institution had to be founded. The result was a schism - leading to the appearance of another spiritual leader, another scripture being written, another sect being formed, all together generating another religion which in turn were to undergo the same sort of fate. The process seems to continue.²¹

* * *

On the basis of the three approaches listed above we are now in a position to describe roughly the various needs that religion seems to fulfil. They are : emotional needs such as solace, love, hope, protection and confidence; needs of action such as orientation, awareness of right and wrong, awareness of good and avoidance of evil, fighting with evil forces (e.g., excesses, exploitation, magic, superstition ...); need of a set of laws and authority regulating mutual behaviour and forging an order in the community or society, bringing unity and cohesion in the community; educational needs relating to a transformation into a better human being, providing for sanskaras, yama, niyama, imparting wisdom - worldly and other worldly; finally the need to understand

oneself and the existence itself. This list indicates that religion in its origin had to meet requirements covering almost the whole gamut of human life.

If we now repeat our question and ask whether we can do without religion the answer seems to be No for religion seems to infiltrate all aspects of our life. But this answer ignores gradual differentiation of functions and their being taken over by related domains of action and knowledge as culture has evolved. It is neither easy nor necessary to articulate this process as falling into a neat scheme having a universal application. For inspite of the progressive differentiation and specialization and related institutions, religious institutions have persisted in maintaining their identity in the original form. This has been responsible for many conflicts between these institutions and other institutions. Historically it is well known that in the West the conflict between terrestrial claims as against the celestial ones and between the gradual ascension of reason and science as against dogma and faith marked the beginning of modern period. The substantial role of religion gradually diminished so far as the fulfillment of needs other than some emotional ones were concerned. Morality Law, State, Science, Education, Arts, Literature that the secular sector have appropriated had taken over the originally - established wide concerns of religion.

The squeezing of religions effectiveness in the social fabric in the West has now made the religion a matter of polite ritual or a refuge for the tender hearted. Looking to our country no direct conflicts, such as we encounter in the west are discernible. However, encounter with the west _ with their culture, science, education and religion on the one hand, a heightened consciousness of the ills with which our society suffered and the need to get rid of these ills generated vigorous thinking on the other, led to conflict with established traditions - religious or otherwise.²² The politico-historical causes also intensified community awareness of identity both in Muslims and Hindus. Unfortunately the community identities were seen to depend on religious identities.

The pressures of modern life which has a large technological input have modified the actual role and practice of religious concerns in our country also. Nevertheless the Indian psyche is still potentially religiously chargeable. This fact is thoroughly exploited by the political interest. It is surprising that even educated and well-meaning people fail to notice the trap politicians lay for them. It is unfortunate that the notion of relative autonomy of different areas concerned with knowledge and action has not seeped in our consciousness. Paradoxically in practice moral imperatives embedded in religion seem to have little effect on what we do and how we think in our day to day life. Politicians have well-planned strategies meant to attain definite objectives. However most of us live our day to day life as being motivated by, what may be called, material

benefits quick gain and success and a life of comfort and convenience. Opportunism, compromises, unscrupulousness and unconcern with rules and accountability seem to be our guiding angels. Life governed by small and immediate gains affords a fertile field for political manoeuvres.

Now considering the fact of differentiated autonomous fields together with the ritualistic and routine place of religious activities unrelated with other concerns of the day it leaves a very attenuated place for true religious spirit. Thus factually speaking religion virtually has little place in our life.

Religion as managed by large foundations associated with numerous sects either related to major religions or related with recently come up faiths does not remain untouched with the problems making inroads into any institution or organization having immense financial reserves and related power. Narrow identities, sectarian confines, and appropriation of god-hood have hardly anything to do with the true religious spirituality.

In contrast thoughtful men having intense reformatory zeal with a mission to serve mankind without any distinction have proposed renewal of true spiritual attitude which defines the various forms of aspirational approach. Such a concern would be intensely personal on the one hand but as informing the consciousness would also involve a profound concern for others. It would be directed by a sense of meaning and purpose going much beyond the narrow interests and identities. On this plane no man who is religious can feel stranger or unsecured against an individual who is also religious or perhaps even an atheist. Obviously, in this preferred sense of the word 'religion', we cannot afford to be without religion. Religion in any other sense is merely humbug and sooner we get rid of it the better.

REFERENCES:

1. 'Religion is the sigh of the oppressed creature, the heart of a heartless world, just as it is the spirit of spiritless conditions. It is the opium of the people.
'To abolish religion as the illusory happiness of the people is to demand their real happiness.'
'... Religion is only the illusory sun which revolves round man as long as he does not revolve round himself.' Marx 'Contribution to the critique of Hegel's philosophy of Law', ON Religion, p. 39.
2. 'The history of early Christianity has notable points in common with the modern working-class movement.' Like the latter, Christianity was originally a movement of oppressed people : it first appeared as the religion of slaves and freed men, of poor people deprived of all rights, of people

subjugated or dispersed by Rome.

... religious risings in the Mohammadan world ... The Bedouins, poor and hence of strict morals, contemplate with envy and covetous ness these riches and pleasures. They unite under a prophet ...', F. Engels, 'on the History of Early Christianity', *On Religion*, pp. 275, 6.

3. 'The social principles of Christianity justified the slavery of antiquity, glorified the serfdom of the Middle Ages and are capable, in case of need, of defending the oppression of the proletariat, ...' K. Marx, 'The Communism of the *Rheinischer Beobachter*', *On Religion*.
4. In his Kamla lectures, Radhakrishnan's presentation of the need for religion includes all the aspects that we here list under the aspirational usage. Speaking of spiritual revival he remarks, 'Religion is based on the discovery of the essential worth and dignity of the individual and his relation to a higher world of reality ... Religion is the discipline which touches the conscience and helps us to struggle with evil and sordidness, saves us from greed, lust and hatred, releases moral power, and implies the submitting of our thinking and conduct to the truths of spirit.
5. The text is published in Rawlinson, IV (2nd ed.), P.10 and transliterated and translated by Zimmern in *Babylonische Busspsalmen*, pp 61ff see also Jastrow, *Die Religion babyloniens und Assyriens*, ii, pp 101 off.
6. *ibid*
7. *ibid*
8. *ibid*

R. S. Bhatnagar
Rtd. Professor
Deptt. of Philosophy,
University of Rajasthan,
Jaipur (Raj.)

Can Mahabharata be considered as Manual of Moral and Social Commitment

- Rajjan Kumar

The ultimate purpose of the teachings of the *Mahabharata* is thoroughly and essentially an ethical one. That is why we see that more or less the different *Parvas* of the Epic try to search some basic principle of morality and make it rationally acceptable.

"To preach morality is easy, to give it a foundation is hard", says Schopenhauer. And giving morality a foundation is the main concern of the authors of the *Mahabharata*, Though they try to search a basic foundation of morality and make it rationally acceptable. The real problem of ethics lies in the apparent conflict between individual pleasure and social good. Impelled by self-interest and the desire for sensual pleasures, man takes resort to such activities, which go against social good Ethics, therefore, tries to bring about a harmony between individual pleasures and social good by assimilating individual good into the social good.

Ethics can be treated from three different points of view: (i) as the doctrine of traditional duties, (ii) as the doctrine of virtues and (iii) as the doctrine of material goods. ¹ As the doctrine of traditional duties, it is the acceptance and observance of old customs and traditions as a matter of habits. The man who observes them is respected and honored and is considered good, whereas, one who does not observe them rather breaks them, is despised and considered bad. There is, however, no rational basis behind the observance of customs and traditions. A man is subordinate to the group, and the tribal group bonds are powerful enough to ensure his observance to the old customs and traditions sanctioned by society and religion without questioning their validity.

But, when old traditional bonds are loosened and customs and traditions do not satisfy any longer, rational justification has to be provided for the virtuous behaviors of man. According to the doctrine of virtue, ethics lays curbs on the egoistic instincts of man and puts a check on his selfish desires and activities so that there may not arise any clash between the individual and the society.

The egoistic instincts of man, however, are so powerful that they do not easily accept the sway of the ethics of virtue. Instead of accepting the social good prescribed by the ethics of virtue, the individual generally thinks of his own personal material good as the aim of his life, and his selfish desires and impulses motivate him to such activities which go against the social good and also retard his spiritual development.

This tendency of the egoistic fulfillment of the material urges finds philosophical justification in hedonism, which tries to provide rational justification for the ethics of personal good and pleasure. There is no doubt that the urge for material pleasure is very strong in man and it must be taken into account in every system of ethics; but all the same, the spiritual and moral development must not be sacrificed at its altar.

A sound ethical system tries to harmonize all the three points of view mentioned above. It does away with the conflict between individual and social good by identifying the two. This is what the authors of the Mahabharata try to do.

Man has got two selves, the lower and the higher, the material and the spiritual, the irrational and the rational. The lower self of man --- his ego (*ahamkara*)--- motivates him towards selfishness, unsocial activities, bodily pleasures, and towards irrational material desires and then fulfillment. When he is fully engrossed in the overpowered by the lower self, he fulfils his selfish desires by all means, fair or foul, he does not scruple in resorting to even unfair means for the fulfillment of those desires. Further, man's ego is not satisfied with his own self-only, and then he establishes his family, (wife and children) property and estate.

The family and property are the extension of man's ego. He is interested in the fulfillment of his bodily desires and wants to indulge in material pleasures. He thinks of deriving the utmost personal gain from the family, the neighborhood, the clan, the personal gain, the state and the society. In the *Brhadanyaka Upanisad*, *Yajñvalkyā* says that not for the love of the husband, the husband is dear but for the love of the self; not for the love of the sons, sons are dear, but for the love of self; not for the love of the wealth, the wealth is dear, but for the love of the self; not for the love of the world, the world is dear, but for the love of the self.²

Yajñvalkyā says that everything is dear for the love of the self, but soon he also asks, what is the self? Is it body, which is perishable, or the spirit, which is imperishable? And he ultimately declares that the real self of man is not the material body but the spirit --- the soul. When man is deluded, he does not recognize this real self of his and thinks of the material body, his family and

property (his extended self) to be the real self and does thing, fair and foul, to cater to their needs. This misconception resulting in a misdirected approach to life creates a rift between him and the society. He does not hesitate even to harm society to serve his personal interest and achieve his self-aggrandizement. In every sphere of life he is guided by self-interest, opportunism and self-seeking.

But when wisdom dawns on him, and he recognizes his real self, the whole approach to life is changed. He begins to feel that the real aim of life is not to cater the needs of the material body but to the needs of the spiritual soul, the real self. He ceases to hanker after the material gains and pleasures; selfishness and opportunism are supplanted by universal love and social service. This is why Socrates says, 'know thyself', and the *Upanisads* tell. '*Atmanam Viddhi*'. This wisdom reveals to man that body is not the end rather it is the means. The soul is the charioteer, and the body is the chariot.³ The body is the vehicle of instrument of the soul and its utility lies in fulfilling the needs of the soul.

Man is the soul using the body. The realization of this truth will transform the whole approach to life. The self-interest that it is the root of all the evils in the world, would be gone, and it is replaced by virtue and justice. When man realizes the distinction of body and soul and identifies itself with social good Knows that the soul is the real self, his ego would merge itself in the social good and the conflicts of society be lessened, and the unrighteousness and selfishness would cease to be prominent.

The authors of the *Mahabharata* preached this truth, but they also realized that the simple theoretical teaching of this truth would not drive home its importance. Hence they provided for the establishment of such social and political institutions, which would create conditions in which the lower material self of men, his irrational and self-seeking desires, would be sublimated and curbed. Further, the authors of the *Mahabharata* realized that '*Necessity*' is very powerful, and man easily falls a victim to it. Hence they stressed the need for creating such institutions, which will allow the least possible occasions for the play of irrational desires pertaining to the lower self of man. The ultimate end of *Mahabharata* as mentioned was to preach such theories that would negate injustice or *Adharma*, and make justice or *Dharma* prevail.

Moreover, the authors of the *Mahabharata* do not subscribe to the ethics of negation of World or life. They preach the reform of the world and prescribe the ethics of virtue. They want to ennoble human soul by sublimating the spirit and appetite or the '*Rajasa*' and '*Tamasa*' and not negate them altogether, for, it is neither possible or desirable to do so. What they aim at is the subordina-

tion of the material aspect of human life to the moral and spiritual development of man.

Svadharma : Ethical and Social

The Ethics of *Svadharma*, propounded in the *Gita*, is generally supported in the *Mahabharata*. Accordingly, each class has its own set of duties and obligations and for the sake of the solidarity and progress of society as a whole each class or social unit is expected to act up to it. A man, whatever be his caste or position, should discharge his duties to himself as well as to society according to his position in life. There is an organic relationship of classes to society in which each limb has to perform its functions well in order to maintain the health of the body-society. If it does not do so, there occurs a disintegration of the body-society in which not only the others starve and perish, but it itself meets the same fate. An individual realizes himself by fulfilling the duties attached to him according to his station in life.

"Devoted each to his own duty man attains the highest perfection", says the *Gita*⁴. It again says, "To action alone thou hast a right and never at all to its fruits; let not the fruits of action be thy motive; neither let there be in thee any attachment to inaction"⁵. It means that one should do his duty without attachment. This is what is called 'niskama karma'-action without attachment or desires for fruits.

The *Gita*, however, does not advocate asceticism. It rather condemns the excessive practice of austerities in the name of yoga.⁶ It does not, all the same, support hedonistic philosophy. It advocates neither the life of indulgence nor the complete suppression of senses. It rather preaches the sublimation of appetites and instinct by performing one's action without attachment. It corresponds substantially to the conception of the moral ideal--- 'one's Station in life and its duties'.⁷ This is the highest ethical ideal, which everybody should try to follow.

In the *Gita* there is an ethical idealization of the *Varna* system, which does not emphasize the hierarchical gradation, the hereditary principles and the differences, rather stresses the important principle of interdependence. It conceives of society as an integrated whole, which can prosper only, when the various sections of it properly perform the functions assigned to them. The considerations of whether the function is high or low and to one's liking or not, is not important. *Svadharma* is the law of one's being and the fulfillment of one's nature. By proving true to one's self and to the society of which he is an integral part, one helps in the fulfillment of human destiny.

Like the *Gita*, the episode of *Dharmavyadha* and *Tuladharm*a also lay stress on *Svadharma*. Both *Vyadha* and *Tuladharm*a maintain that no occupa-

tion is mean. One should be satisfied with the lot ordained by the character in accordance with one's previous *Karma* and perform the duties to the best of one's capacity.⁸ One should not be puffed up with joy, when one achieves success; nor should he feel sorry, when things go against him. In any case one should not leave one's *Dharma*⁹. The profession of a *Vyadha* is not regarded to be good, but still he follows it, because it is the profession adopted by his forefathers.¹⁰ One, who leaves is *Svadharma*, commits a sin. Those who follow their *Svakarma*, follow the *Dharma*.¹¹

In the dialogue between *Tuladharm*a and *Jajali*, it is maintained that the highest form of *Dharma* consists in a living which is founded upon total harmlessness towards all creatures or, if it be not possible, upon the smallness of such harm.¹² *Tuladharm*a holds that *Dharma* consists in universal friendliness and beneficence to all creatures.¹³ He upholds the principle of *Niskama Karma* and non-attachment. The performance of one's acts and the fulfillment of one's duties without attachment constitute the real *Dharma*. This is the substance of the teaching of *Tuladharm*a.¹⁴

So far as the *Dharma* in the sphere of an individual's life is concerned, the *Mahabharata* gives importance to 'Sadacara' and 'Sila'. It holds that 'Acara' is the main support of *Dharma* and that it consists in self-control.¹⁵ Self-control leads to the highest merit. There is no greater *Dharma* than self-control.¹⁶ Through self-control a person enjoys the highest happiness, both in this world and the next. A man who is without self-control always suffers misery. Such a man brings upon himself many calamities, all begotten by his own faults. A self-controlled man is never fettered by attachments originating from earthly connections.¹⁷

The *Mahabharata* holds that three *Gunas* - *Sattva*, *Rajasa* and *Tamasa* - which are the three constituents of *Prakrti*, form the material structure of the universe and all the objects of the universe are evolved from *Prakrti* consisting of these three *Gunas*.¹⁸ The manifold objects of the universe, both physical and psychical, are possessed of these three *Gunas*. These are the material cause of the psychic and physical universe, and they coexist and cohere in every object of the universe, though on specific occasions one of them predominates over the others. In human mind, *Sattva* expresses itself as tranquility, purity and calmness; *Rajasa* as passion, restlessness, aggressive activity; and *Tamasa* as stupidity, laziness and inertia.¹⁹ *Rajasa* and *Tamasa* drive man's mind towards evil,²⁰ and *Sattva* elevates him to a higher level and leads to goodness.²¹

In chapter XVI of the *Gita*, a detailed description of the *Gunas* has been given. The three *Gunas* are present in human beings. None is free from them. In

each soul one or the other of the *Gunas* predominates which determines its character and nature. From *Sattva* arises knowledge and from *Rajasa* greed; negligence and error arise from *Tamasa*. Those who are established in *Sattva* rise upwards, the passionate (*Rajasic*) remain in the middle and the dull (*Tamasic*) steeped in lower tendencies sink downwards.²² *Arjuna* asks in the *Gita*, "By what is a man impelled to commit sin, as if by force, even against his will". The Lord replies, "it is *Kama* (desires or lust) and *Krodha* (anger) produced out of *Rajasa* quality. They are our inborn enemies."²³ hence one should get rid of these by suppressing the *Rajasic* and *Tamasic* elements in him.

Ideals of Higher and Lower Selves in Men

There are two selves in men, one, the higher and the other, the lower. The lower self of man should lift up and purified by the higher self. What keeps us down in the scale of life is excessive attachment to the objects of senses actuated by the *Rajasic* and *Tamasic* elements. Man is a dual being, a child of both earth and heaven. He belongs to two worlds-the natural world and the spiritual world. He has a body and mind, which belong to the former, and a soul, which belongs to the latter. He has also a lower nature and a higher nature. The lower nature draws the man to earth and binds him to sensual life, the life of *Rajasa* and *Tamasa*. The *Sattva* in man elevates him and leads to the higher life of self-realization.

The *Mahabharata*, including the *Gita*, preaches that one should control the *Rajasika* and *Tamasika* elements in him and should develop the *Sattvika* nature. There is, in man, a soul, his real self, which is the purest of the pure. Our passions and senses, however, cloud our mental horizon and darken our vision as a result of which we do not realize its importance and confuse it with body and senses. This brings about the ego, which is the root of all our conflicts, of self-centeredness, cruelty, greed, and other vices. In order to get rid of these vices we have to cultivate the virtue of self-control. It is by virtue of self-control that man keeps the *Rajasa* and the *Tamasa* elements in check and becomes an integrated personality.

The three *Gunas*- of Nature- are evidently to be found in all human beings. None is quite devoid of one or the other. All are active in him. All men have in them in some degrees the *Sattvika* element of light and happiness, the *Rajasika* impulse of desire and activity and the *Tamasika* incapacity and ignorance or nescience. But they are not constant in any man rather vary from time to time and man to man. They are in a continual state of mutual impact, interaction and displacement of one by another. Sometimes one is predominant and sometimes the other and each subjects us to its characteristic mode of behavior. This being the nature of man, it is desirable that man should not allow himself to be

swayed by the *Rajasika* elements in him *Tamasika* elements rather adhere to the *Sattvika* elements in him which lead him to goodness and virtue and finally to salvation.

There is in man a soul disguised in his body. It is his real eternal self. The body is an appendage, an instrument to serve the purpose of the soul. Hence one should not confuse the body with the soul. The real purpose of life is the tendency of the soul. This can be possible only by self-control, the control of *Rajasa* and *Tamasa*. The question is how to keep the soul pure while one is placed in and round the hard situations of life amidst jealousy and greed, provocations and allurements, unkindness and uncharity. The *Gita* finds a way out; it prescribes *Niskama Karma*, the performance of one's duty clear of all attachments, without any expectation of reward or fear of punishment. The duties have to be carried on without any attachment to objects or hope for gain. This is what *Dharmavyadha* and *Tuladharmas* say in the *Mahabharata*.

This can be possible only by self-control-by '*Indriyanigraha*'. For the worldly people, the *Gita* advises not to suppress or annihilate desires completely (because it is not possible) and asks for their sublimation in everything that we do. It is by non-attachment only that man can live a happy and contented life. Non-attachment is not a negative state of mind but a positive state of self-control, discrimination and understanding. It is not a mechanical life, but a deliberate behavior of man based on the understanding of the nature and the purpose of the universe.

References:

1. C. Ritter, *The Essence of Plato's Philosophy*, Routledge, 2015 p. 57.
2. *Brhad*, II.4.5.
3. *Katha*, III; Phaedrus, 253
4. *Gita*, XVIII.45.
5. *Ibid*, II. 47.
6. *Ibid*, XVII.5 – 6.
7. cp. F.H. Bradley, *Ethical Studies*, Chap. 5., Oxford university Press, 1988
8. *Mahabharata*. III. 206. 21.
9. *Ibid*, III. 206. 43.
10. *Ibid*, III. 207. 8.
11. *Ibid*, III. 207. 9.
12. *Ibid*, XII. 262. 6.
13. *Ibid*, XII. 262. 9.
14. *Ibid*, XII. 260. 10 ff
15. *Ibid*, XII. 160.6.

- 16 *Ibid*, XII. 160.10.
17. *Ibid*, XII. 160.13ff
18. *Ibid*, XII. 314.1.
19. *Ibid*, XII. 313.17ff
20. *Ibid*, XII. 254.11.
21. *Ibid*, CII. 314.3.
22. *Gita*, XIV. 17-18.
23. *Ibid*, III. 36-37.

Dr. Rajjan Kumar

Associate Professor And Head Deptt. of Philosophy
M.J.P. Rohilkhand University, Bareilly (U.P.)

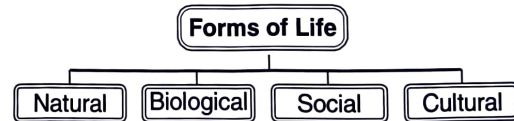
जीवन का तकनीकी रूप और समीक्षात्मक अवकाश

- दिलीप चारण

वर्तमान टेक्नोक्रेटिक समाज में समीक्षात्मक अवकाश (Critical Space) की संभावना इस युग की प्रमुख समस्या है। वैश्विक सूचना व्यवस्था या सत्ता ने राष्ट्रसमाज (समाज आधारित या समाज अवलम्बित राष्ट्र) को अपदस्थ किया है। विवेचन और समीक्षा की स्थापना के लिए हमें एक परात्पर अवकाश की आवश्यकता है। मगर तकनीकी आश्रित वैश्विक सूचना ने इस परात्पर अवकाश को मिटा दिया है। इसलिए हमें समीक्षात्मक चिन्तन का जो अवकाश बाहर प्राप्त नहीं है उसे भीतर से उजागर करना होगा। अर्थात् तकनीकी समाज को समीक्षात्मक चिन्तन के अवकाश को स्वयं अपने भीतर से सृजन करना होगा। यह समीक्षात्मक स्पेस का सृजन ही मेरे मत से मूल्य की धरोहर बन सकती है।

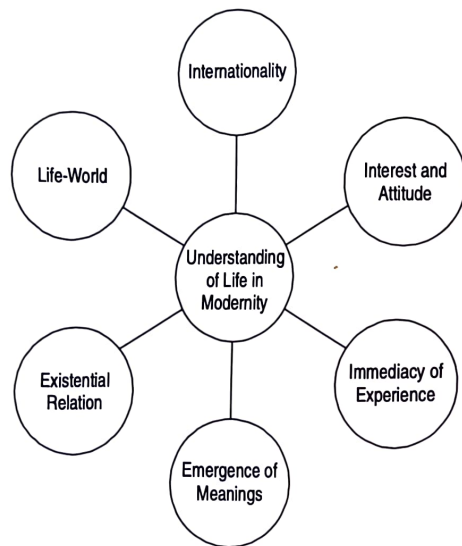
जीवन के रूप (Forms of Life)

जीवन के रूप के सन्दर्भ में यह स्पष्ट समझना चाहिए कि जीवन और उसके रूपों में भिन्नता है। जीवन का रूप जीवनदृष्टि है। वस्तु और व्यक्ति के साथ हमारा व्यवहार कैसा है। नृवंशशास्त्र और दैनंदिन संस्कृति में जीवन का रूप क्या है? हम सांस्कृतिक बहुलता (Multi Culturalism) में जी रहे हैं जिसका अर्थ है- एक से ज्यादा जीवनशैली की सहोपस्थिति। जीवन का रूप प्राकृतिक और जैविक जीवनरूप तो है ही, साथ ही साथ, समाज एवं सांस्कृतिक जीवनरूप भी है।



मिशेल फूको के अनुसार प्रकृति और समाज को जीवन के सन्दर्भ में समझने का प्रयास हमने आधुनिकता विषयक विचार से किया है जो उन्नीसवीं और बीसवीं सदी की देन है। (Foucault, 1966) आधुनिकता के पूर्व हमारा वर्गीकरण प्राकृतिक जगत् के रूप में था, जिसका वर्गीकरण हम व्यापक जाति और भेदकता में करते थे। यह वर्गीकरण शरीरविज्ञान (एनेटोमी) का वर्गीकरण था। आधुनिकता में अध्ययन का विषय जीवन्त एवं क्रियाशील जीवन रहा। भाषा को भी हमने एक सजीव अध्ययन विषय के रूप में लिया। अर्थशास्त्र और समाजशास्त्र को भी हमने एक जीवन्त पक्ष के रूप में लिया। जीवनकेन्द्री होने के कारण हम कार्टीजियन ड्युआलिज्म (Cartesian dualism) से मुक्त रहे और मानव चेतना को हमने विषयिता से जोड़ा। इसी कारण ज्ञाता में विषय के सन्दर्भ में रुचि (Interest) और अभिरुचि (Attitude) भी शामिल हुए। हमारी जगत् में भागीदारी विषयिता और अभिरुचि से सम्बन्धित जीवन्त विश्व है। (Lash, 2002 : 14) अमूर्तता या अमूर्त निर्णय के स्थान पर अनुभव की सभ्यता का स्वीकार हुआ। ज्ञान की प्राप्ति अनुभव से होती है और इस अनुभव का आश्रय व्यक्ति और वस्तु के जीवन्त सम्बन्ध में निहित

है। प्राकृतिक या सामाजिक किसी भी वस्तु का अनुभव अर्थ में प्रगटित होता है। यह अर्थ ज्ञानात्मक या प्रतिनिधानात्मक न रहते हुए एक तात्त्विक सम्बन्ध-अस्तित्वलक्षी अर्थ हम प्राप्त करना चाहते हैं। (Gadamer, 1976) यह अस्तित्वलक्षी अर्थ हमें जीवन के रूपों में मिलता है क्योंकि यहाँ प्राप्त ज्ञान ज्ञाता के जीवन की समझ के द्वारा प्राप्त होता है। अर्थात् अस्तित्व वस्तु से परे नहीं है। अस्तित्व वस्तुजगत में निहित है।



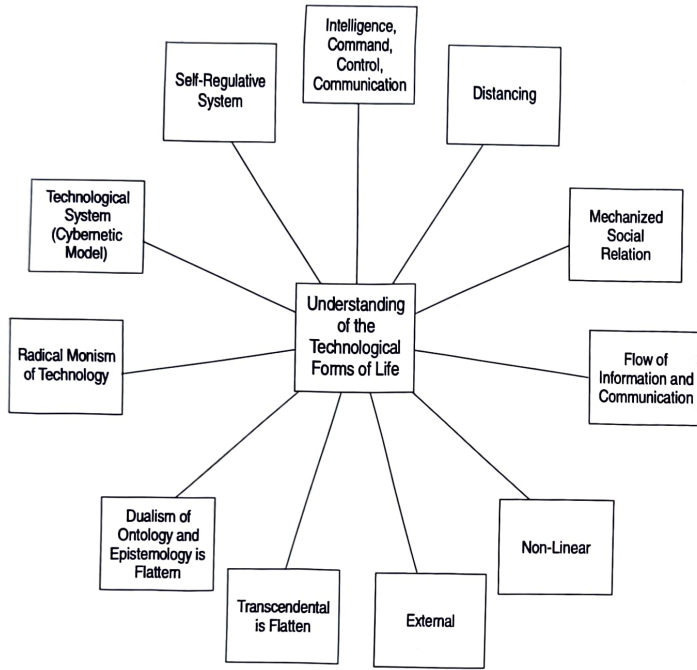
जीवन के तकनीकी प्रारूप (Technological Forms of Life)

जीवन के रूप जब तकनीकी बनते हैं तब क्या होता है। जीवन के तकनीकी रूप में जगत की समझ हमें तकनीकी व्यवस्था द्वारा प्राप्त होती है। तकनीकी व्यवस्था सायबरनेटिक मॉडल से कार्य करती है। सायबरनेटिक एव स्वशासित व्यवस्था है जो बुद्धि, कमाण्ड, कंट्रोल और सम्प्रेषण द्वारा कार्य करती है। यह स्पष्ट है कि हम इस व्यवस्था में विगलित नहीं होते। हम तकनीकी के साथ सजीव सम्बन्ध प्रस्थापित करते हैं। हम कहते हैं कि मोबाइल या लैपटॉप के बिना कार्य नहीं कर सकते। क्रियाशील मनुष्य होने के नाते अनिवार्यतः हमें सामाजिक जीवन के तकनीकी रूप के द्वारा कार्य करना चाहिए। तकनीकी संस्कृति के द्वारा हमें कार्य करना चाहिए। तकनीकी संस्कृतिक एक रचना के नाते दूरी की संस्कृति है। Culture at a distance- जीवन के रूप जीवन के दूरी के रूप हैं। मशीन से ही मैं सामाजिक सम्बन्ध प्रस्थापित करता हूँ। तकनीकी व्यवस्था के अभाव में मैं सामाजिक सम्बन्ध प्रस्थापित नहीं कर सकता। जीवन के तकनीकी रूप में मेरा शरीर, मेरी समाजव्यवस्था, मेरे सामाजिक सम्बन्ध में खुलापन आता है। नक्षत्र की भाँति यह एक खुली व्यवस्था है। तकनीकी व्यवस्था खुलेपन की व्यवस्था है। (Lash,

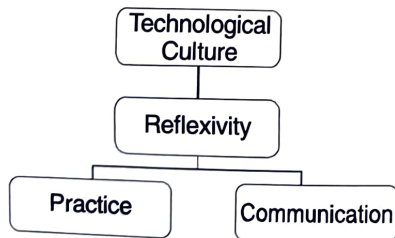
2002 : 16) डेल्युज एवं गटारी के अनुसार जीवन का तकनीकी रूप चाहे वह प्राकृतिक हो या सामाजिक हो, अंगविहिन शरीर है। (Deleuze 7 Guattari, 1983) जीवन का तकनीकी रूप सूचना और प्रत्यायन के प्रवाह के रूप में खुलता है। जीवन के तकनीकी रूप सजीव और रेखीय नहीं होते, अपितु बाहर की ओर अभिमुख होते हैं। जीवन के तकनीकी रूप परत्व को निष्प्राण बनाकर ज्ञानात्मक और तात्त्विक द्वंद्व से हमें मुक्त करते हैं। यह एक प्रकार का तकनीकी मूलभूत एकतत्त्ववाद है। धर्म में पादरी की परात्पर विशेषाधिकार व्यवस्था थी। वर्गीकरण में वैज्ञानिक और दार्शनिक की ज्ञानात्मक विशेषाधिकारिता थी। (Parsons, 1968) जीवन के रूप में मनोविज्ञान, श्रमिक संघ और कलाकारों की तात्त्विक विशेषाधिकारिता थी। (Durkheim & Mauss, 1963) जीवन के तकनीकी रूप में सभी विशेषाधिकार संकट में पड़ गए हैं। जीवन का तकनीकी रूप प्रत्यक्षवादी नहीं बल्कि अनुभववादी है। इस अनुभववाद में सैद्धान्तिक रूप से ज्ञाता ज्ञेय में मूलभूत अन्तर नहीं है क्योंकि यहाँ प्राप्त आनुभविक अर्थ तार्किक और तात्त्विक नहीं है, अपितु दैनंदिन, ऊपरी और सातत्यविहीन भी है।

Forms of Life	Sphere	Privilege
Religion	→ Cosmology	→ ! Priest
Classification	→ Epistemology	→ Scientist & Philosopher
Modernity	→ Ontological	→ Psychology, Proletariat party, Artist
Technological	→ Empirical	→ ?

स्वचिंतन में भी रूपान्तर आता है। स्वचिंतन वर्गीकरण और ज्ञान से परे होकर प्रश्न करने की प्रक्रिया है जिससे तात्त्विक संरचना का ज्ञान हमें प्राप्त हो सकता है जिसे काण्ट रिफ्लेक्टिव जजमेण्ट कहते हैं जो निश्चित निर्णय के अतिरिक्त गहन और तात्त्विक अर्थ की खोज है। इस स्वचिंतनशीलता में चिंतन का एक अलग अवकाश निहित है। ऐसा होते हुए भी अर्थपूर्ण ज्ञान और जीवन के रूप में खाई बनी रहती है। Garfinkel. (1952) की अनुभववादी मीमांसा में स्वचिंतनशीलता में ऐसी खाई नहीं है। स्वचिंतनशीलता में क्रियाशीलता अनुस्यूत है अर्थात् ज्ञान और प्रवृत्ति, अभिव्यक्ति और घटनाओं के बीच चिंतनशीलता जुड़ी हुई है और इस आनुभविक प्रतिभासमीमांसा में ज्ञान और व्यवहार, जानना और कार्य करना के बीच अन्तर नहीं है। कार्य करना उसका अर्थ जानना है। यह स्वचिंतनशीलता एक क्रिया है जिसमें चिंतन की कोई दूरी नहीं है। इस स्वचिंतनशीलता में सिद्धान्त और व्यवहार, जीवन के तकनीकी रूप में स्वचिंतनशीलता में सिद्धान्त और व्यवहार का विवेचन नहीं है क्योंकि विवेचन द्विस्तरीय धारणा पर ही सम्भव है। तकनीकी स्वचिंतनशीलता में सिद्धान्त और व्यवहार का विगलन है क्योंकि सिद्धान्त व्यवहार में अवतरित होता है। 'Theory is incarnate in practice'. अनुभववादी प्रतिभासमीमांसा में समझ की कोई आन्तरिकता नहीं है। आन्तरिक ज्ञाता निष्प्राण है।



जीवन के तकनीकी रूप में समझ अन्य के लिए है। समझ का अर्थ ब्यौरा है, आकर्षण प्रस्तुति है, प्रत्यायन है। तकनीकी संस्कृति में स्वचिंतनशीलता की अलग चिंतन प्रक्रिया नहीं है। उसके लिए न समय है और न स्थान है। शब्द और वस्तु, विचार और प्रवृत्ति दोनों के बीच विगलन-पयूजन है। विचार क्रिया से अविभक्त है और विचार प्रत्यायन से भी अविभक्त है। (Lash, 2002 : 18) तकनीकी संस्कृति में स्वचिंतनशीलता व्यवहार है और यह व्यवहार की प्रत्यायन बनता है।



जीवन के तकनीकी रूप रेखीय नहीं होते क्योंकि उसमें संकोचन, गति और सातत्यविहीनता है। तकनीकी युग में वर्णन और वार्तालाप को संक्षिप्त किया जाता है। अर्थ को अरेखीय रूप में सूचना और प्रत्यायन के एकम के रूप में प्रस्थापित किया जाता है। दूरदर्शन से प्रसारित उपभोक्तावादी संस्कृति के विज्ञापन जब तक उसका अर्थग्रहण करने वाले व्यक्ति से जुड़े नहीं होते तब तक अर्थ की निष्पत्ति नहीं होती। अराजकता और कोलाहल मात्र रहता है क्योंकि इसमें सूचना भी नहीं है और प्रत्यायन भी नहीं है। रिचर्ड सेनेट का मत है कि "जीवन वर्णन के अस्त के साथ ही जीवन से अर्थ का निष्कासन होता है।" (Sennett, 1998) पर स्कोट लेश के अनुसार "जीवन वर्णन के अस्त होने पर भी अर्थ का सृजन तो होता ही है। अर्थ में परिवर्तन होता है और वह अर्थ सूचना प्रदायक बनता है अर्थात् जीवन के तकनीकी रूप में अर्थ केवल सूचना प्रदायक रहता है। यह एक तरह से अर्थसंकोचन की क्रिया है जो हमें जीवन के तकनीकी रूप में उपलब्ध होती है।" (Lash, 2002 : 18)

जीवन के तकनीकी रूप की अरेखीयता का दूसरा कारण गति है। रेखीयता का लोप होने से गतिशीलता बढ़ती है। जीवन के सरल रूप में वृत्तान्त एवं महा वृत्तान्त होते हैं और इस वृत्तान्त और महा वृत्तान्त में समय की रेखीय गति होती है जिसमें चिंतन का उचित अवकाश रहता है। जीवन के तकनीकी रूपों में उसकी गति के कारण रेखीयता नहीं रहती है। तीव्र गतिशील संस्कृति अल्पजीवी और क्षणिक रहती है। इस क्षणजीविता के कारण चिंतन का समय नहीं रहता। जीवन के तकनीकी रूपों की गति कभी-कभी प्रकाश की गति के समान होती है। तकनीकी समय बृहद्वृत्तान्त का इंकार नहीं करता मगर उसे पीछे छोड़ देता है। तकनीकी समय प्रगति को प्रश्नरूप नहीं मानता, बल्कि प्रगति के लिए वह तीव्र गति से चलता है। प्रगति में मानते हुए भी प्रगति के लिए तकनीकी समय बहुत ही गतिशील है। तकनीकी समय में हम इतने विकसित हुए हैं कि विकास स्वयं में समस्या बन गया है।

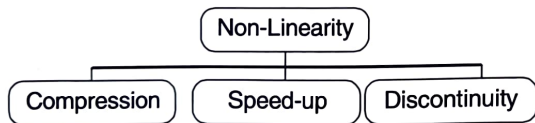
गति की तीव्रता के कारण, कारण-परिणाम का तार्किक सम्बन्ध भी क्षणजीवी हो गया है। तकनीकी समय कार्य-कारण सम्बन्ध की अनिवार्यता को क्षणिक बनाता है जो मूलभूत अनियतता की ओर प्रेरित करता है। मूलभूत आकस्मिकता और तीव्र असुरक्षा की ओर ले जाता है। रेखीय समय के टूटने से समाज भी असुरक्षित बनता है। मार्क्सवाद का रेखिक नक्शा अदृश्य होने से तत्काल असुरक्षा उत्पन्न हुई। कार्यकारणमूलक तर्क की अनुपस्थिति के कारण हम भावी कथन करने में असफल रहते हैं। परिणाम की अनिश्चितता हमें प्राप्त होती है। प्रशिष्ट समाजशास्त्रियों वेबर, मार्क्स, दुर्खाइम आधुनिकता के कारणों से ग्रसित थे। तकनीकी गतिशीलता आधुनिकता के परिणामों पर लक्षित होती है और परिणाम की भाषा अरेखीय है।

यदि वह रेखीय होती तो चिंता का कोई कारण नहीं था। रेखीयता की असफलता दोषी नहीं है बल्कि रेखीयता की सफलता ही दोषी है। (Lash, 2002 : 19) अरनोल्डी के अनुसार कारण में हम अतीत की ओर दृष्टि करते हैं और वर्तमान का स्पष्टीकरण देते हैं। परिणामों में हम वर्तमान पर दृष्टि करते हैं और भावी के लिए उस वर्तमान को जोखिम का कारण मानते हैं। जीवन के तकनीकी रूपों में हमारी दृष्टि सुदृढ़ रूप से भविष्य की ओर होती है। तकनीकी युग में मूल्य भविष्य पर निर्भर है। तकनीकी युग में पूँजीसंचय भविष्य को ध्यान में रखकर होता है। इसलिए

कहा गया है कि नई पीढ़ी तत्कालीन पीढ़ी नहीं है बल्कि भावी पीढ़ी है और यह जीवन के तकनीकी रूपों में प्राप्त अरेखीय गति के कारण हुआ है। (Arnoldi, 2000)

सातत्यविहीनता का विस्तार (Stretch-out : Discontinuity)

जीवन के तकनीकी रूप वास्तव में बहुत ही विस्तीर्ण हैं। यह खिंचाव इतना ज्यादा है कि रेखीयता की हद से परे है। इतना ही नहीं, रेखीयता छिन्न विच्छिन्न हो जाती है और उससे स्थानिक और सामाजिक बंधन छिन्न-भिन्न हो जाता है। उसी से हमें अरेखीय और सातत्यविहीन नेटवर्क की उपलब्धि होती है क्योंकि तकनीकी संस्कृति नेटवर्क समाज है। नेटवर्क जुड़ाव इतना पतला है कि उसमें कोई जीवन्तता नहीं रहती। कोई जीवन्त धड़कन नहीं रहती। यहाँ सामाजिक बन्धन नहीं है अपितु सामाजिक तकनीकी जुड़ाव है। (Latour, 1993 : 119) यह जुड़ाव जितना तकनीकी है उतना ही सामाजिक है। यहाँ कुछ कृत्रिम है, और जीवन जैसा तो है ही नहीं, ऐसा हम नेटवर्क सोसायटी के उपलब्ध में कह सकते हैं। यह संस्कृति विशाल अन्तर की संस्कृति है। नेटवर्क सोसायटी में सम्बन्ध प्रत्यायन पर ही निर्भर है। टेलीफोन, मोबाइल, ई-मेल ...। प्रत्यायन दूरी का ही रूप है। दोनों के बीच प्रतीकात्मक विनियम में दूरी ही होती है। (Luhmann, 1997) जीवन का प्रारूप तकनीकी युग में इतना विस्तीर्ण है कि मार्ग और पंक्ति की रेखीयता रहती नहीं है या टिकती नहीं है और उसमें कोई सातत्य भी नहीं है। इस अर्थ में नेटवर्क अरेखीय और सातत्यविहीन है। वास्तव में नेटवर्क सोसायटी प्रवाहों का समाज है। वैश्विक प्रत्यायन का समाज है। प्रवाह अनेक वस्तुओं के हैं मगर उनमें सूचना का प्रवाह मुख्य है, अपितु सभी प्रवाह प्रत्यायनों के प्रवाह हैं। प्रवाहों का सामाजिक-नेटवर्क सामाजिक सूचना मूलक समाज से ज्यादा प्रत्यायनों का समाज है। (Lash, 2002 : 20)



राष्ट्रीय समाज रेखीय एवं सातत्यपूर्ण है। वैश्विक नगर अरेखीय समाज हैं। बहुसांस्कृतिक समाज और वैश्विक समाज भी अरेखीय हैं। राष्ट्रीयता के विचार से ग्रथित समाज एवं काल्पनिक समाज रेखीय समाज है। सुग्रथित वैचारिक रूपों से जुड़ा हुआ है परन्तु जीवन के तकनीकी रूप अरेखीय है। भिन्न-भिन्न काँच के टुकड़ों से बनी हुई आकृति जैसे है। यह बहुरंगीय आकृति नेटवर्क समाज की उपज है। नेटवर्क की बारीकी जिस जीवन का तकनीकी रूप देते हैं उसमें वैयक्तिकता परायत्ता और प्रवाही वैयक्तिकता के लिए अवकाश है। इस अवकाश में स्वचिंतनशीलता की सम्भावना रहती है।

यह स्पष्ट है कि वैश्विक नगरों, बहुसांस्कृतिक समाज, वैश्विक समाज और नेटवर्क समाज- ये चारों अरेखीय हैं लेकिन इनमें से प्रथम तीन में कुछ न कुछ प्रकार की पहचान बनी रहती है मगर नेटवर्क सोसायटी में अरेखीय होने के साथ-साथ पहचान का अभाव है।

1. National Community	Linear Identity	Continuous	Individual-Integrated
--------------------------	--------------------	------------	-----------------------

2. Global Cities	Non-Linear	Discontinuous	Plural Identity
3. Multi-Culturalism	Non-Linear	Discontinuous	Plural Identity
4. Cosmopolitanism	Non-Linear	Discontinuous	Plural Identity
5. Network	Non-Linear	Discontinuous	No Space for Identity Dis-identification

जीवन के तकनीकी रूप का सन्दर्भ सम्बन्ध विच्छेदता से है और अन्तर तटस्थता से है। सामाजिक अंतर्सम्बन्ध सामान्य जीवन के रूपों के स्तर से भिन्न स्तर पर है। जीवन के तकनीकी रूपों में सत्ता भी अरेखीय है। सत्ता स्वयं वैचारिक और वर्णनात्मक नहीं है मगर सत्ता कार्यलक्षी है। Power's performative। सत्ता के अरेखीय होने के कारण यह चिंतनात्मकता तार्किकता से कार्य नहीं करती। सत्ता गर्भित ज्ञान से कार्यान्वित होती है। सूचना की व्यवस्था में सत्ता सिद्धान्त और शोषण से ज्यादा बहिष्कृति से कार्य करती है। तकनीकी सत्ता-नेटवर्क सोसायटी- बहिष्कृति और समावेशन के सिद्धान्त पर कार्य करती है। जहाँ समावेशन होता है उसे जीवन्त क्षेत्र कहते हैं और जहाँ बहिष्कृति होती है उसे डेड जोन कहा जाता है। राष्ट्र से उत्पन्न समाज सत्ता को शोषण के रूप में देखता है। वैश्विक सूचना संस्कृति सत्ता को बहिष्कृति के रूप में देखती है। राष्ट्र से उत्पन्न समाज के प्रमुख सूत्रधार राष्ट्रीय संस्थान और संगठन हैं। वैश्विक सूचना संस्कृति में मूलभूत सम्बन्ध, राष्ट्र से कम, विभिन्न देशों के वैश्विक नगरों में ज्यादा होते हैं। उसमें कोई व्यवस्था या संगठित रूप नहीं होता। ऐसा असंगठित रूप समीक्षा सिद्धान्त में हमें मिलता है जिसमें परात्परता हो या न हो पर सत्ता का सिद्धान्त होना चाहिए। इस सूचना प्रधान क्षेत्र में सत्ता की रूपरेखा ढूँढना हमारा एक उद्देश्य होना चाहिए।

सूचना युगीन समाज की प्रोडक्ट को हमें समझना चाहिए। राष्ट्र उत्पादित समाज का ध्यान व्यक्ति पर है। वैश्विक सूचनायुगीन संस्कृति विषयों की नई स्वायत्तता की साक्षी है जो उनके वैश्विक प्रवाह में हेतुओं से मुक्त है। स्वायत्तता और वैयक्तिकता दोनों से वह परे है जिसके कारण कल्पनों, प्रत्यायनों, फाइनान्स जैसे विभिन्न विषय प्राप्त होते हैं।

उच्च ब्रांडयुक्त और तीव्रता से गमन करने वाली उपभोग्य वस्तुएँ उनकी सूचना विषयक गुणवत्ता का क्षणिक टर्नओवर तत्कालीन असर और तीव्र गति से वहन करती हैं। वैश्विक नेटवर्क में इस गति पर व्यक्ति का कोई नियंत्रण नहीं है। अतः केसल के अनुसार नेटवर्क सोसायटी के जीवन का रूप सूचना है। इसका अर्थ यह है कि नेटवर्क सोसायटी के जीवन के रूप में बंधन नहीं है। जीवन का संगठित रूप और उपभोगवादी नेटवर्क सोसायटी में समाविष्ट हो जाता है। नेटवर्क सोसायटी वह मीडिया सोसायटी भी है जहाँ उपभोग्य वस्तुएँ विषय के रूप में प्रस्थापित होती हैं। उपभोग्य वस्तुएँ भी स्वयं उपभोग का विषय बनती हैं। मीडिया सोसायटी में व्यक्ति मीडिया में प्रस्तुत की गई सामग्री का उपभोक्ता है अर्थात् व्यक्ति जब मीडिया का विषय बनता है तब वह उपभोक्ता भी होता है। मीडिया सोसायटी संस्कृति का ही एक कदम बनता है। इतना ही नहीं उसके आसपास सांस्कृतिक वार्तालाप और वर्णन घूमते रहते हैं।

हमें समीक्षात्मक अवकाश की खोज नेटवर्क सोसायटी में करनी है, जो कि एक प्रमुख समस्या है। समीक्षा सिद्धान्त का अर्थ जर्मन थियरी या फ्रेन्कफूट स्कूल है जिसमें Adorno, Horkheimer, Marcuse और Habermas आदि चिंतक आते हैं। समीक्षा सिद्धान्त में दूसरी

थियरी फ्रेन्च थियरी है जिसमें Foucault, Lacan, Levinas और Derride आदि का समावेश होता है। दोनों के बीच का सम्पर्क-सेतु हाइडेगर है। हाइडेगर के अनुसार अस्तित्व में परात्परता है लेकिन वह परात्परता आनुभविक व्यवस्था, रेखीयता और साधनमूलक बौद्धिकता से परे है।

समीक्षा सिद्धान्त के दो पहलू हैं- एक जर्मन और दूसरा फ्रेन्च और इन दोनों के बीच का सम्पर्क-सेतु हाइडेगर का अस्तित्व विचार है। हाइडेगर के अनुसार अस्तित्व-मानव अस्तित्व आनुभविक और परात्पर दोनों हैं। इस भेदकता का असर समीक्षा-सिद्धान्त के दोनों विचार पहलुओं में मिलता है जिसे हम निम्नानुसार प्रस्तुत कर सकते हैं-

S.No. Frankfurt School

French Theory

1. चिंतक : Adorno, Horkheimer

चिंतक : Foucault, Lacan, Levinas,

Derrida

2. अस्तित्व का आनुभविक क्षेत्र और उसका निर्माण करने वाले घटक:

अस्तित्व का आनुभविक क्षेत्र और उसका निर्माण करने वाले घटक:

Constitutive elements of being

Constitutive elements of being.

1. तंत्र - System

1. वर्तमान या अस्तित्व की वर्तमान में स्थिति (Presence)

2. पहचान - Identity

2. बृहद्वृत्तान्त - Metanarratives

3. साधनमूलक बौद्धिकता

Instrumental Rationality

3. परात्परता के घटक:

परात्परता के घटक:

Elements of transcendence

Elements of transcendence

1. जीवन विश्व-Life World

1. अन्यत्व (Otherness) या भेदकता

2. निषेध-Negation

(Differance)

3. प्रत्यायनक्षम तार्किकता

Communicative Rationality

4. परात्पर और आनुभविक का संबंध

परात्पर और आनुभविक का संबंध

Relation between transcendence

Relation between transcendence

& empirical

& empirical

दोनों में विसंगति है: Irreconcilable

परात्परता आनुभविक में निहित है।

सेतु विहीनता है: Unbridgability

(Transcendence is in the impenetrable)

अनिर्णायकता : Undecidability

जिसे डायलेक्टिक कहते हैं।

Aporetic के मूल काण्ट में है।

इसका मूल हेगल का चिंतन है मगर समीक्षा सिद्धान्त में परम सत्ता और तर्क के विजय का निषेध है।

फ्रेंच समीक्षात्मक सिद्धान्त के अनुसार

परात्परता आनुभविक में निहित है।

अन्यत्व का प्रश्न

लेविनास के अनुसार अन्य मुझमें है। 'The other is in me' और वह नीतिमत्ता का आधार है मगर स्कॉट लेश के अनुसार यदि अन्य अनभिज्ञ है तो सम्बन्ध कैसे संभावित है और अनभिज्ञ अन्यता में एक अमूर्त अग्रहता रहती है। लेश का यह तात्पर्य है कि अन्य के साथ जीवन्त सम्बन्ध की सम्भावना को स्वीकार करने के लिए हमारे पास पर्याप्त मात्रा में अनुवाद या प्रत्यायन का होना अनिवार्य है। (Lash, 2002 : 108)

नेटवर्क सोसायटी का स्वरूप

नेटवर्क सोसायटी का एक स्वरूप सूचना सृजन विषयक है। दूसरा स्वरूप सूचना वितरण का है। इन दोनों के बीच तार्किक अनुबंध न होने के कारण सूचना का अत्यन्त बौद्धिक सृजन वितरण की सर्वाधिक अबौद्धिकता को उत्पन्न करता है। इस सन्दर्भ में यह कहना उचित होगा कि यह डीस-इन्फोर्मिड इन्फर्मेशन सोसायटी है। सूचना संकोचन के कारण उसमें Now and Hear अर्थात् तात्कालिकता है। (Garfinkel, 1952 : 50) नेटवर्क सोसायटी में दलील के औचित्य की आवश्यकता नहीं है। न वैधानिकता की आवश्यकता है क्योंकि नेटवर्क सोसायटी में प्रत्यायन की तत्कालीन हिंसा होती है। तकनीकी संस्कृति में तकनीक और संस्कृति के बीच के द्वैत का लोप होता है, साथ ही, प्रतिनिधानात्मक संस्कृति का भी लोप होता है जिसमें वर्णन, वार्तालाप और कल्पन नहीं है। उसके साथ वाचक, दृष्टा और प्रेक्षक के सम्बन्ध में द्वैत नहीं है अर्थात् संस्कृति और टेक्नोलोजी दोनों में अभेद है क्योंकि दोनों के बीच रेखीयता का अभाव है। यहाँ स्वचिन्शीलता तत्काल है और उसका सम्बन्ध जीवन के रूपों के अर्थ में जुड़ा है। Mc Luhan के अनुसार ज्ञाता तकनीकी जगत के विषयों में अनुस्यूत होता है। इतना ही नहीं, उसमें ज्ञाता का विगलन भी हो गया है। तकनीकी जगत का व्यक्ति एक विस्तार मात्र बन गया है। तकनीकी सोसायटी का केन्द्र तकनीक है परन्तु उसमें उत्पादन कम प्रत्यायन ज्यादा है। (Mc Luhan, 1993)

समकालीन नेटवर्क प्रत्यायन में अरेखिकता और डिस-कन्टीन्युइटी-सातत्यहीन है। नेटवर्क की सही व्याख्या सातत्यहीन और अरेखीयता ही है।

यह सत्ता का एक नया केन्द्र है। नेटवर्क सोसायटी में सत्ता की व्याख्या करना मुश्किल है। नेटवर्क सोसायटी में हमारा क्षेत्र सत्ता और ज्ञान विषयक है जो चिंतनात्मक न रहते हुए सूचना प्रदानात्मक है जिसमें जीवन तकनीकी व्यवस्था का ही एक अंश है। उसमें अरेखीय वृद्धि होती है। इसी से समीक्षा के अवकाश का प्रश्न उपस्थित होता है। विवेचन का प्रश्न उपस्थित होता है क्योंकि विवेचन भी आज के सामाजिक और तकनीकी जीवन रूपों में वृद्धि के द्वारा ही सम्भव होता है। विवेचन भी यहाँ सप्लीमेण्ट ही है क्योंकि परात्पर अवकाश की यहाँ अनुपस्थिति है। परात्पर स्वायत्त अवकाश नेटवर्क संस्कृति में सम्भव नहीं है और यह अवकाश पूरक रूप में ही वैश्विक नेटवर्क में- सूचनायुग में अनुस्यूत है क्योंकि सूचनायुग मूलतः आनुभविक है। इसलिए समीक्षा को भी समान रूप से प्रत्यक्षवाद का विरोधी और अनुभववाद का भी विरोधी बनना होगा। समीक्षक को डेल्युज़ 'Conjunction' कहते हैं। समीक्षक को इस रूप में ही रहना होगा। सूचना की व्यवस्था से अलग होना असम्भव है। सूचना से परे उसमें न कोई स्थान है और न कोई स्थिति

है। इसलिए प्राप्त क्रिटिकल स्पेस का निर्माण हमें नेटवर्क सोसायटी में रहकर उसके पूरक रूप में करना होगा। मगर ताटस्थपूर्ण सार्वत्रिक माहितीयुग में समीक्षक और समीक्षा ही परिवर्तन ला सकते हैं। यह क्रिटिकल स्पेस मूल्य की धरोहर बन सकता है।

References :

- Arnoldi, J. (2000). *Niklas Luhmann's Phenomenology of Communication*. Unpublished paper. Goldsmiths College, London University.
- Deleuze and Guattari (1983). *Anti-Oedipus*. London : Athlone.
- Durkeim, Emile and Mauss, Marcal (1963). *Primitive Classification*. London : Cohen & West.
- Gadamer, H.G (1976). *Philosophical Hermeneutics*. Berleley. CA : University of California Press.
- Garfinkel, Harold (1952). *The perception of the other : A study in social Order*. Ph. D. Thesis, Harvard University, Cambridge, MA, 2 Volumes.
- Latour Bruno (1993). *We have never been Modern*. Hemel Hempstead : Harvester Wheatsheaf.
- Luhmann, Niklas (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt : suhrkamp.
- Manuel Castells (2009). *Communication Power*. New York : Oxford.
- McLuhan, M. (1993). *Understanding Media*, London : Routledge.
- Michel Foucault (1966). *The Order of Things*. Paris : Gallimard.
- Persons, T. (1968). *The Structure of Social Action*. New York: Free Press
- Scoot, Lash (2002). *Critique of information*. London : SAGE
- Sennet, Richard (1998). *The Corrosion of Character*. New York : Norton.

डॉ. दिलीप चारण

प्रोफेसर एवं अध्यक्ष, दर्शनशास्त्र विभाग
गुजरात विश्वविद्यालय, अमहदाबाद (गुजरात)

तकनीकी और मूल्य के सम्बन्ध का स्वरूप

- दीपक श्रीवास्तव

मूल्यों की खोज तथा इनसे सम्बन्धित सिद्धान्तों का निर्माण दर्शनशास्त्र के प्रमुख सरोकारों में से एक रहा है। जहाँ तक तकनीकी का प्रश्न है, शास्त्रीय दर्शनों में इसका उल्लेख तो मिलता है किन्तु यह दर्शन के केन्द्रीय सरोकारों में सम्मिलित नहीं है। विज्ञान के दर्शन से पृथक् हो जाने के उपरान्त भी अनेक दार्शनिकों की रुचि का विषय स्पष्टतया विज्ञान तो रहा किन्तु तकनीकी, जो कि अनुप्रयुक्त विज्ञान है, दार्शनिकों के लिए विचार के स्वतंत्र विषय के रूप में स्थापित नहीं हो सकी। उन मुद्दों को, जो कि प्रमुखतया तकनीकी के कारण ही दार्शनिकों का ध्यान आकर्षित करने में सफल हुए, भी विज्ञान-दर्शन के अन्तर्गत ही विश्लेषित किये जाने के प्रयास हुए। इस प्रकार विगत कुछ वर्षों तक तकनीकी के स्वरूप एवं उसके प्रभावों को लेकर दार्शनिक चिन्तन प्रायः गौण ही रहा।

1960 के दशक में पाश्चात्य दर्शन जगत् में विचार की एक नई धारा प्रारम्भ हुई जिसे अब सामान्यतया 'एपलाइड एथिक्स' अथवा 'प्रेक्टिकल एथिक्स' के नाम से जाना जाता है। इस नये प्रकार के विचार के विकास के मूल में दो तथ्य दृष्टिगत होते हैं। पहला, यह कि विज्ञान की नई खोजों ने तकनीकी के क्षेत्र में अभूतपूर्व वृद्धि की जिसके परिणामस्वरूप तकनीकी ने मानव जीवन को लगभग पूर्णतया प्रभावित करना प्रारम्भ कर दिया। मानव के जन्म या उससे भी काफी पहले से लेकर, उसके अंगों के स्वरूप, उसकी सम्भावित क्षमताओं एवं रोगों के ज्ञान एवं निदान इत्यादि उसके वातावरण, उसकी आवश्यकताओं एवं सुविधाओं, उसकी सम्पूर्ण जीवन शैली, अर्थात् सभी पक्षों में तकनीकी निर्णायक रूप से महत्वपूर्ण हो गई। ऐसी स्थिति में तकनीकी को दार्शनिक चिन्तन के दायरे से बाहर रखना असम्भव हो गया क्योंकि सम्पूर्ण जीवन को प्रभावित करने का अर्थ ही यह है कि वह मूल्यों को भी प्रभावित करने में सक्षम है तथा कर रही है। अतः मूल्य पर दार्शनिक चिन्तन स्वाभाविक रूप से तकनीकी को नैतिक विश्लेषण का विषय स्वीकार करने के लिए बाध्य हो गया।

दूसरे, 20वीं शताब्दी के विश्व को प्रभावित करने वाले राजनैतिक-सामाजिक परिवर्तनों, विभीषिकाओं एवं अर्थव्यवस्थाओं की ऊथल-पुथल ने भी

अध्ययन के विषयों में गम्भीर परिवर्तनों को जन्म दिया। दर्शन जगत् में 20वीं शताब्दी के प्रारम्भिक दशकों में नीतिशास्त्र को एक प्रकार का संवेगवाद तथा नैतिक स्थापनाओं को रुचि-अरुचि का विषय माना जा रहा था। तार्किक प्रत्यक्षवादी सत्यापनीयता के सिद्धान्त के आधार पर नैतिक मान्यताओं को अन्ततोगत्वा अर्थहीन करार देने में जुटे थे तथा अधिनीतिशास्त्री मान्यताओं, आदर्शों एवं मूल्यों के स्थान पर मात्र पदों और वाक्यों के अर्थों और विश्लेषण को ही महत्त्व दे रहे थे। किन्तु कोरे तर्क एवं विश्लेषण उक्त तीव्र बदलावों एवं नैराश्यों के वातावरण में सात्वना प्रदान करने में समर्थ नहीं थे। आत्मिक संतुष्टि के लिए भावनात्मक दरिद्रता एवं त्रास से मुक्ति हेतु नियामक नीतिशास्त्र की आवश्यकता पुनः अनुभूत हुई तथा दार्शनिकों का रुझान विश्लेषण से हट कर नैतिक मानदण्डों की आलोचना, व्याख्या और निर्माण की ओर लौटने लगा।

इस प्रकार तकनीकी का मूल्यों को गम्भीर रूप से प्रभावित करना तथा मूल्यों के अध्ययन में नीतिशास्त्रियों का पुनः प्रवृत्त होना, आधुनिक जगत् में तकनीकी एवं मूल्य के सम्बन्ध के दार्शनिक अध्ययन के मुख्य आधार बने।

तकनीकी और मूल्य विषयक चर्चा के दो प्रमुख आयाम उभरते हैं। पहला तकनीकी के स्वरूप से सम्बन्धित है, जिसमें प्रश्न है कि तकनीकी साधन है अथवा साध्य। दूसरा प्रश्न तकनीकी के प्रभावों से सम्बन्धित है। अनेक विचारक यह मानने लगे हैं कि हम अब एक तकनीकी नियतिवाद के दौर में हैं तथा अब तकनीकी हमारे विकास की दिशा और कर्म को निर्देशित करती है।

यद्यपि तकनीकी का उद्देश्य मानव को प्रकृति की दासता से मुक्त करवाना था, किन्तु आज यह तर्क दिया जा सकता है कि इस अभियान में हम तकनीकी के दास बनते जा रहे हैं। तकनीकी, जिसका प्रयोजन मनुष्य की स्वाधीनता, आत्मनिर्भरता एवं आत्मनिर्धारण तथा चयन के अवसरों में वृद्धि करना था, अब ऐसा प्रतीत होने लगा है कि हमारी स्वाधीनता का हनन करने लगी है।

विनर जैसे विचारकों का यह मानना है कि यह 'विपरीत अनुकूलन' तथा इसके अनुरूप मानव स्वाधीनता का ह्रास यह छवि उत्पन्न करते हैं कि हम तकनीकी की स्वाधीनता के समक्ष नतमस्तक होते जा रहे हैं। (विनर, 1977 : 299) विनर के मत को समर्थन ऐसे अनेक चिन्तकों के विचारों से मिल रहा है जो यह मानते हैं कि मानव मूल्यों से इतर एवं स्वतंत्र कुछ तकनीकी मूल्य भी हैं जो हमारे कर्मों को निर्देशित करते हैं। मनुष्य तकनीकी के आदेशों का पालन करने के लिए बाध्य है (वुल्फ एवं बर्ले 1981; त्यमस्त्र 1989)। तकनीकी प्रचण्ड,

स्व-संततीमान एवं स्व-संधकारी है। (कैसल 1993 : 23) यह भी विश्वास व्यक्त किया गया है कि तकनीकी हर प्रकार की चुनौतियों एवं समस्याओं का हल प्रस्तुत करने में सक्षम है। इसे 'टेक्नोलॉजीकल फिक्स' की संज्ञा दी गई है। (शल्लहन 1996; शेक्लफोर्ड 2006) इन सभी मतों एवं अवधारणाओं को 'तकनीकी नियतिवाद' के रूप में देखा जा सकता है, जिसका सीधा अभिप्राय है कि मनुष्य न केवल तकनीकी पर निर्भर है बल्कि उसके द्वारा निर्धारित भी है।

विभिन्न विचारकों जैसे मैक्स वैबर (1958 : 26) माइकल फुको (1972), हैबरमास (रिचर्ड रोटी द्वारा उद्धृत 1985 : 173) इत्यादि ने इस तथ्य की ओर इंगित किया है कि पिछली दो शताब्दियों में उपकरण परक बौद्धिकता (इन्स्ट्रुमेण्टल रेशनलटी) मनुष्य की मूल्य परक बौद्धिकता (वैल्यू रेशनलटी) पर हावी रही है। इसके परिणामस्वरूप हम साधनों की एक ऐसी सभ्यता का निर्माण कर बैठे हैं जो साध्य विहीन है। अस्तित्ववादी सार्त्र ने मनुष्य की तकनीकी पर बढ़ती निर्भरता के चलते सम्पूर्ण तकनीकीवाद एवं बौद्धिकता को ही मानव गरिमा एवं स्वातंत्र्य का हनन करने के कारण कटघरे में खड़ा किया है।

उपर्युक्त विचारों का महत्त्व इस तथ्य के द्वारा प्रकट होता है कि तकनीकी, जो साधारणतया वरदान प्रतीत होती है, मानवता के लिए प्रासंगिक रूप से घातक परिणाम उत्पन्न करने वाली भी है। तकनीकी ने इन्टरनेट तथा सूचना मार्गों के माध्यम से व्यक्तियों को जोड़ तो दिया है, फेसबुक प्रकार की सामाजिकताओं का विकास तो हुआ है, किन्तु इन सबके उपरान्त भी अथवा परिणामस्वरूप व्यक्ति अत्यन्त सीमित, एकाकी एवं कुण्ठित होता जा रहा है। उत्तर - आधुनिकतावाद, जो स्वयं अनेक अर्थों में तकनीकी के अत्यधिक विकास का प्रतिफल है, ने समाजों की अवधारणा पर आघात करते हुए, व्यक्तिवाद को प्रश्रय दिया है। व्यवहारिक जीवन में समाज गौण हो रहे हैं, सहकार की भावना, संवेदनशीलता एवं सहिष्णुता में गिरावट आ रही है तथा तकनीकी निरन्तर इस विश्वास का प्रसार कर रही है कि व्यक्ति को केवल तकनीकी चाहिए, शेष मूल्य अथवा मूल्यात्मक सम्बन्ध आवश्यक नहीं हैं। परिणामतः मनुष्य तकनीकी के ज्ञान एवं इसके उपयोग पर आधिपत्य की दृष्टि से तो निश्चित रूप से समृद्ध हुआ है, किन्तु भावनात्मक रूप से उतना ही एकाकी एवं असुरक्षित भी है। तकनीकी जन्म आत्मविश्वास एवं सम्पन्नता कहीं न कहीं प्रासंगिक रूप से खोखले हैं और भावनात्मक दरिद्रता का प्रतिभाव भी उत्पन्न कर रहे हैं।

यदि हम विनर इत्यादि विचारकों के उन मतों को स्वीकार करते हैं जो कि तकनीकी नियतिवाद के पोषक हैं तो इसका आशय होगा कि हम तकनीकी के निर्देशों

का पालन मात्र करते हैं तथा हमारे चयनों को वास्तविक चयन नहीं कहा जा सकता। इसका नीतिशास्त्रीय अर्थ यह भी होगा कि हम यह धारणा विकसित कर रहे हैं कि हम हमारे कर्मों के लिए वास्तविक रूप से उत्तरदायी नहीं हैं। यह वास्तव में फुको के साध्यविहीन साधनों की सभ्यता के अनुरूप साधनों को ही साध्य बना डालने की प्रक्रिया है। यह भयावह स्थिति है और आश्चर्यजनक भी। यह विश्वास करना कठिन प्रतीत होता है कि वही तकनीकी — जिसे हम स्वयं विकसित करते हैं, अपनाते हैं, लागू करते हैं, उपयोग में लाते हैं, खरीदते एवं बेचते हैं — हमसे हमारी स्वतंत्रता छीन लेती है। हमारा अपना चयन कैसे हमारी चयनहीनता एवं दासता को उत्पन्न कर सकता है? इस प्रश्न अथवा पैराडॉक्स पर विचार आवश्यक हो जाता है।

तकनीकी और मूल्य के सम्बन्ध के प्रश्न के परिप्रेक्ष्य में दो प्रमुख धारणाएँ दृष्टिगत होती हैं। प्रथम, तकनीकी सामान्य नैतिक प्रश्न खड़े करने में सक्षम है और द्वितीय, तकनीकी का अपना लक्ष्य होता है और अपने इसी प्रयोजन मूलक स्वरूप के कारण तकनीकी मूल्यपरक (वैल्यू लेडन) होती है। इन धारणाओं में से प्रथम, कि तकनीकी सामान्य नैतिक प्रश्न खड़े करने में भूमिका निभाती है, के उदाहरण के रूप में हम अल्ट्रासाउण्ड, सोनोग्राफी, जीन-अभियांत्रिकी आदि तकनीकों को ले सकते हैं। यह तकनीकें अपने आप में वांछनीय हैं क्योंकि यह अनेक व्याधियों के कारणों एवं उनके गम्भीर स्वरूप का समय रहते पता लगा पाने की विधियाँ हैं। यह मानव रोग निदान एवं उपचार को समय रहते निष्पादित करने में सहायक हैं। किन्तु यदि इन तकनीकों का प्रयोग ऐसे उद्देश्यों के लिए किया जाता है जो नैतिकता के प्रश्न से सम्बन्धित हैं, तो इसका अर्थ होगा कि तकनीकें अपने आप में मूल्य तटस्थ हैं तथा इनके उद्देश्य परक उपयोग ही नैतिक मूल्य का प्रश्न प्रस्तुत करते हैं। इन तकनीकों के विकास से पूर्व यह नैतिक प्रश्न अनस्तित्वमान थे। यह तकनीकें इस प्रकार के नैतिक सन्दर्भ तो प्रस्तुत करती हैं कि क्या जन्म पूर्व लिङ्ग परीक्षण किया जाना चाहिए? क्या लिङ्गाधारित गर्भपात नैतिक रूप से उचित हैं? क्या जीन-अभियांत्रिकी के माध्यम से विशिष्ट प्रकार के मानवों का निर्माण नैतिक है? क्या मानव क्लोनिंग को नैतिक मान्यता मिलनी चाहिए? इत्यादि। यहाँ यह ध्यातव्य है कि वास्तव में यह तकनीकें इन उद्देश्यों की पूर्ति के ध्येय से न तो विकसित की गई थीं और न ही यह उद्देश्य इन तकनीकों को परिभाषित करते हैं। अर्थात् यह तकनीकें व्यापक हैं तथा इन उद्देश्यों से इतर और भी गम्भीर एवं चिकित्साशास्त्र की दृष्टि से अधिक महत्वपूर्ण आयामों की ओर इंगित करती हैं। हाँ, इतना अवश्य है कि इन तकनीकों के माध्यम से सम्भव हुए ऐसे परीक्षणों अथवा उपयोगों को, जिन्हें हम नैतिक मान्यता न भी देते हों, कानूनी अथवा किसी अन्य माध्यम से रोका जा सकना लगभग असम्भव है। स्थिति जैसी भी

हो, इतना अवश्य है कि इन तकनीकों पर अनैतिक होने का आक्षेप नहीं लगाया जाना चाहिए। इनका केवल उपयोग ही नैतिक अथवा अनैतिक हो सकता है।

इसके विपरीत दूसरी धारणा, कि तकनीकी का अपना लक्ष्य अथवा प्रयोजन होता है और इसी कारण तकनीकी मूल्यपरक होती है, के उदाहरण के रूप में हम एक ओर तो वेन्टीलेटर, डायलेसिस, पेसमेकर आदि को ले सकते हैं जो कि जीवन-रक्षक तकनीकें हैं — तो दूसरी ओर महाविनाशक अस्त्रों को भी इसी प्रकार में सम्मिलित कर सकते हैं। इन तकनीकों के प्रयोग अथवा उपयोग इनके विकास से पूर्व ही निर्धारित थे तथा यह इन विशिष्ट आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु ही विकसित हुई हैं। इन उपयोगों से भिन्न इनका कोई औचित्य भी नहीं है। अर्थात् यह तकनीकें प्रारम्भ से लेकर अन्त तक अपने विशिष्ट उपयोगों द्वारा ही परिभाषित हैं। इनके विकास के उद्देश्य स्वयं नैतिक अथवा अनैतिक हैं तथा इन उद्देश्यों के अनुरूप ही यह तकनीकें भी नैतिक अथवा अनैतिक सिद्ध होती हैं। अर्थात् यह तकनीकें मूल्यात्मक रूप से तटस्थ न होकर धनात्मक अथवा नकारात्मक नैतिक मूल्य की परिचायक हैं। यह तकनीकें सामान्य नैतिक प्रश्न अथवा सन्दर्भ प्रस्तुत नहीं करती अपितु स्वयं किसी प्रकार के मूल्य का समर्थन करती हैं। यह किसी विशिष्ट प्रकार की नैतिक मान्यता से सम्बद्ध हैं — जैसे रोगी के जीवन की रक्षा की जानी चाहिए, ऐसे मनुष्यों का जीवन नष्ट किया जाना चाहिए जिन्हें हम शत्रु मानते हैं, इत्यादि।

इस प्रकार के नैतिक विमर्श में प्रश्न का एक आयाम यह हो सकता है कि जब हम महाविनाश के रासायनिक एवं जैविक अस्त्रों तथा निदानात्मक अल्ट्रासाउण्ड एवं वेन्टीलेटर आदि दोनों ही प्रकार की तकनीकों का प्रयोग किन्हीं (अच्छे या बुरे) उद्देश्यों की पूर्ति के लिए कर सकते हैं तो दोनों प्रकार की तकनीकों में गुणात्मक भेद क्या है? यहाँ इस तथ्य को दृष्टिगत रखना महत्वपूर्ण है कि महाविनाशक अस्त्र या वेन्टीलेटर आदि तकनीकें अपने उद्देश्य द्वारा परिभाषित हैं। इनका अपना आन्तरिक मूल्य है तथा यह किसी अन्य सन्दर्भ की अपेक्षा नहीं रखती हैं। इसके विपरीत निदानात्मक अल्ट्रासाउण्ड आदि अपने आप में मूल्य तटस्थ हैं तथा इनके केवल उपयोग ही नैतिक निर्णय का विषय हैं यह स्वयं नहीं।

अब प्रश्न यह उठता है कि नैतिकता की दृष्टि से किस प्रकार के उद्देश्य परिभाषित तकनीकों को प्रश्रय दिया जाना चाहिए तथा मूल्य तटस्थ तकनीकों के किस प्रकार के उपयोगों को नैतिक मान्यता मिलनी चाहिए? और इस सन्दर्भ में हमारे अनुमोदन या अननुमोदन का, चयन का, मान्यता का आधार क्या होना चाहिए?

यह प्रश्न चुनौती पूर्ण है और मूल्यों के पुनरावलोकन के साथ-साथ उनकी

व्यवहार्यता से भी सम्बन्धित हैं। यदि व्यवहार निरपेक्ष रूप से केवल मूल्य का ही प्रश्न दृष्टिगत रखें तो कहा जा सकता है कि शास्त्रीय नीति विचारकों ने सर्वग्राही मूल्य बतला दिये थे एवं इन्हीं के अनुरूप निर्णय किये जाने चाहिए। इस मत में समस्या यह है कि सार्वभौम अथवा अत्यन्त सामान्य नैतिक सिद्धान्त प्रायः व्यवहार की विशिष्ट स्थितियों में स्पष्ट निर्देश दे पाने में अक्षम अथवा मौन हैं। इसके अतिरिक्त कर्म की यथार्थ भूमि एवं क्षण में विरोधी सामान्य सिद्धान्त वास्तविक मार्गदर्शन के स्थान पर प्रायः नैतिक डायलेमा को ही गूढ़ करते प्रतीत होते हैं। इसके विपरीत यदि व्यवहारिक प्रयोजन तथा स्थिति सापेक्षता को महत्त्व दिया जाता है तो कर्म के सार्वभौम नैतिक आधार की शर्त पूर्ण नहीं हो पाती।

आधुनिक व्यवहारिक नीतिशास्त्र (एपलाइड एथिक्स) के विभिन्न क्षेत्रों के विकास के मूल में यही सर्वाधिक महत्वपूर्ण प्रश्न है। व्यवहारिक नीतिशास्त्र सामान्य नैतिक सिद्धान्त एवं व्यवहार की खाई को पाटने का ही प्रयास है। इस उल्लेख के उपरान्त भी व्यवहारिक नीतिशास्त्र की प्रकृति एवं दिशा पर विस्तृत टिप्पणी करना न तो यहाँ सम्भव है और न ही इस लेख का उद्देश्य। इतना अवश्य है कि सिद्धान्त और व्यवहार के मध्य दूरी नियामक नीतिशास्त्र का सरोकार सदैव रही है और वर्तमान में भी है।

हम तकनीकी और मूल्य के सम्बन्ध के प्रश्न पर लौटें। यह प्रश्न भी प्रकारान्तर से एक ओर तो सर्वस्वीकार्य नैतिक सिद्धान्त की अपेक्षा रखता है तथा दूसरी ओर सिद्धान्त को व्यवहार में लागू करने के उपायों की माँग करता है। वैबर, फुको, हैबरमास आदि विचारक जब मूल्यपरक बौद्धिकता की तुलना उपकरणपरक बौद्धिकता से करते हैं तो सहज ही अरस्तु के उस विचार का स्मरण होता है जिसमें वह विश्वास व्यक्त करता है कि मनुष्य की मूल्यपरक बौद्धिकता की अवहेलना अथवा अक्षमता व्यक्ति, समूह एवं समाज के भौतिक एवं सामाजिक अस्तित्व को तहस-नहस कर देगी। अरस्तु के विचार को ही यदि अधिक व्यापक रूप से परखने का प्रयास करें तो सम्भवतया तकनीकी और मूल्य के सम्बन्ध के प्रश्न के समाधान की एक दिशा मिल सकती है।

निकोमेकियन एथिक्स में अरस्तु ने जिन बौद्धिक सदगुणों की चर्चा की है उनमें से 'एपिस्टेमे' तथा 'टेक्ने' पर विस्तृत विचार दर्शनशास्त्र एवं अन्य विधाओं में हुआ है। एपिस्टेमे का आशय वैज्ञानिक ज्ञान से है। यह सार्वभौमिक शाश्वत तथा अपरिवर्तनशील ज्ञान है। यही हमारे आज तक के वैज्ञानिक ज्ञान का आदर्श है। टेक्ने का सम्बन्ध कला तथा उत्पादन क्रिया (क्राफ्ट) से है। टेक्ने विवेकसंगत उत्पादन

अवस्था है। यह अनस्तित्वमान को अस्तित्व में लाने की क्रिया है। (अरस्तु : 1140a24ff) एपिस्टेमे के विपरीत टेक्ने का विषय अपरिवर्तनीय सिद्धान्त न होकर परिवर्तनशीलता है, वह है जो शाश्वत नहीं है तथा बनाया जा सकता है और बदला जा सकता है। जिस बौद्धिक सदगुण पर दार्शनिकों ने अपेक्षाकृत कम ध्यान दिया है वह है 'फ्रॉनेसिस'। वास्तव में फ्रॉनेसिस का सम्बन्ध मूल्यपरक बौद्धिकता से है जिसे अरस्तु कर्म का आधार मानता है। टेक्ने की भाँति 'फ्रॉनेसिस' का विषय भी परिवर्तनशील है और वह निर्णय एवं कार्य सम्पादन की अपेक्षा रखता है। टेक्ने यदि वस्तुओं के निर्माण की क्रिया से सम्बन्धित है तो 'फ्रॉनेसिस' उचित कर्म के निष्पादन से सम्बन्धित है। (अरस्तु : 1140a24ff)। अर्थात् फ्रॉनेसिस नीतिशास्त्र से सम्बन्धित है। अरस्तु के मतानुसार, क्योंकि फ्रॉनेसिस के स्वरूप में सामान्य बुद्धि एवं व्यवहारिक अनुभव आवश्यक रूप से सम्मिलित हैं, अतः कहा जा सकता है कि फ्रॉनेसिस का सम्बन्ध व्यवहारिक नीतिशास्त्र या एपलाइड एथिक्स से है। फ्रॉनेसिस की व्याख्या में पूर्ण एवं सुपाच्य भोजन के रोचक द्रष्टान्त के माध्यम से अरस्तु ने व्यवहारिक कौशल के महत्त्व को रेखांकित किया है। (अरस्तु : 1141b8ff) बौद्धिक सदगुणों में अरस्तु ने फ्रॉनेसिस को सर्वाधिक महत्वपूर्ण माना था और विचार व्यक्त किया था कि, "केवल फ्रॉनेसिस की सिद्धि से ही अन्य सभी बौद्धिक सदगुण स्वतः सिद्ध हो जाएँगे।" (अरस्तु : 1144b33ff) आश्चर्य यह है कि अरस्तु द्वारा फ्रॉनेसिस को इतना महत्वपूर्ण मानने के उपरान्त भी इस पर अधिक विचार परवर्ती दर्शनों में नहीं मिलता है। एपिस्टेमे तथा टेक्ने ने तो ज्ञान के विकास में अपना स्थान सुनिश्चित कर लिया किन्तु ज्ञान का अर्थयुक्त प्रयोग हमारे ज्ञान के विकास में अपनी जगह नहीं बना पाया है। ज्ञान के विकास क्रम में यह चूक तकनीकी एवं मूल्य के सम्बन्ध में तकनीकी के मूल्यों पर हावी हो जाने के कारण की ओर पर्याप्त संकेत करती है।

वस्तुतः तकनीकी तथा तकनीकी के उपयोग सम्भावित व्यवहारिक परिणामों को दृष्टिगत रखते हुए नैतिक चेतना द्वारा अनुमोदित होने चाहिए। आज यदि एपिस्टेमे एवं टेक्ने के साथ-साथ फ्रॉनेसिस को भी उपयुक्त महत्त्व प्रदान करें एवं मानव प्रगति का आधार टेक्ने अर्थात् वस्तु निर्माण के स्थान पर फ्रॉनेसिस अर्थात् मूल्य सम्वर्धन को स्वीकार करने का प्रयास करें, तो सम्भव है कि उपकरणपरक संवेदना शून्य प्रगति के स्थान पर मूल्यपरक जीवन शैली का विकास हो सके। यही सम्भवतया हमारे उचित तकनीकी के चयन तथा चयनित तकनीकी के उचित उपयोग का मार्गदर्शन बन सके।

संदर्भ

1. अरस्तु (1976), द निकोमैकियन एथिक्स, हारमण्डसवर्थ पेंगयुइन।
2. कैसल, ई.जे. (1993), द सोरसर्स ब्रूम, मेडीसिन्स रेमेन्ट टेक्नॉलॉजी, हेस्टिंग्स सेन्टर रिपोर्ट।
3. फुको, माइकल (1972), एन आर्कियोलॉजी ऑफ नॉलेज एण्ड द डिस्कोर्स ऑन लेंग्वेज पेन्थियन, न्यूयार्क।
4. रोटी, रिचर्ड (1985), हेबरमास एण्ड मॉडर्नटी, एम०आई०टी० प्रेस, केम्ब्रिज।
5. शेकलफोर्ड, बी. (2006), द टेक्नॉलॉजीकल फिक्स, हाऊ पीपल यूज टेक्नॉलॉजी टू क्रिएट एण्ड सॉल्व प्रॉब्लम्स, (रिव्यू) टेक्नॉलॉजी एण्ड कल्चर, वाल्यूम 47, नम्बर 1।
6. शल्लहन, डी. (1996), द गोल्स ऑफ मेडिसिन : सेटिंग न्यू प्रायोरिटीज़, हेस्टिंग्स सेन्टर रिपोर्ट।
7. त्यमस्त्र, टी. (1998), द इम्पेरिटिव करेक्टर ऑफ मेडीकल टेक्नॉलॉजी एण्ड द मीनिंग ऑफ 'एन्टिसिपेटिव डिजीजन रिग्रेड', जनरल ऑफ टेक्नॉलॉजी एसेसमेण्ट।
8. विनर, एल. (1977), ऑटोनोमस टेक्नॉलॉजी, एम०आई०टी० प्रेस, केम्ब्रिज।
9. वैबर, मैक्स (1958), द प्रोटेस्टेंट एथिक एण्ड द स्पिरिट ऑफ कैपिटलिज्म, स्क्राइबनर, न्यूयार्क।

डॉ. दीपक श्रीवास्तव

असोसिएट प्रोफेसर एवं अध्यक्ष

दर्शन विभाग

बाबू शोभाराम राजकीय कला महाविद्यालय,

अलवर (राज.)

मूल्य और तकनीकी

- देशबन्धु त्यागी

मानव की स्वाभाविक प्रवृत्तियों में जिज्ञासा-स्नेह-काम-लज्जा-सहानुभूति-सामूहिकता-सृजनशीलता-सौम्यता, भय-क्रोध-ईर्ष्या-द्वेष-शत्रुता-हिंसा-लोभ, खेल व अनुगमन (नकल) को रखा गया है। पश्चिम के विचारकों ने मानव स्वभाव में 418 अनुभूतियों का वर्णन किया है। वस्तुतः मनुष्य द्वारा किये जाने वाली सभी क्रियाओं को मनुष्य की मूल प्रवृत्तियों में समाहित करने के कारण ऐसा हुआ है।

प्राचीन ग्रीक- ज्ञान-समुद्र में सुकरात के शब्द मनुष्य स्वभाव के सम्बन्ध में कहते हैं कि बुरे व्यक्ति इसलिए जीते हैं कि वे खा व पी सकें (उपभोग व संग्रह) और अच्छे व्यक्ति इसलिए खाते हैं कि वे जीवित रह सकें। इसका अर्थ है गुण वह नहीं है जो धन से प्राप्त किया जा सके। सुकरात का मत द्वैत व्यक्तित्व को मानव का हिस्सा मानता है। यह एक व अलग-अलग व्यक्तियों में, दोनों में, हो सकता है।

ऐसी अवस्था में अभियांत्रिकी का प्रभाव दोनों दिशाओं में क्रियाशीलता को प्रभावित करने में सक्षम है। इसका अभिप्राय यह हुआ कि अभियांत्रिकी वैल्यू न्युट्रल होते हुए भी प्रवृत्ति संवहन में गत्यात्मक परिवर्तन करने में सक्षम है, अतः मूल्य के प्रभाव व दुष्प्रभाव में वृद्धि उत्पन्न कर सकती है।

आधुनिक भारतीय समाज में आर्थिक उदारवाद से 'वर्क अपारचुनिटि' में कई गुना वृद्धि हुई है। इसमें अभियांत्रिकी के विकास का बहुत बड़ा योगदान है। भारतीय समाज में विवाह को एक सामाजिक समझौते से अधिक एक संस्कार के रूप में मान्यता थी। विवाहिता को विवाह के अन्तर्गत एक सुयोग्य वर, पिता तुल्य ससुर, माता तुल्य सास, भाई तुल्य देवर व बहिन तुल्य ननद आदि नवीन रिश्तों के रूप में प्राप्त होते थे। वर को एक संभावित योग्य जीवन संगीनी, जो उसकी कामकांक्षा, गृह दायित्वों व संतति संरक्षण व निर्माण को पूर्ण करती थी। परिवार में कार्य-विभाजन नियत था। पुरुष अर्थोपार्जन करता था, पत्नी, अर्थात् स्त्री परिवार संयोजन, भरण व संचालन में भूमिका निभाती थी।

तकनीकी विकास में अर्थोपार्जन में स्त्री की उपस्थिति में वृद्धि की स्वाभाविक प्राप्ति ने स्त्री को आर्थिक स्वतंत्रता प्रदान की है। समाज ने आर्थिक स्वतंत्रता ने

परिवार में विवाह सम्बन्धों के कार्य क्षेत्र में अभी भी आर्थिक परतंत्र नारी के समान मानने की कल्पना से मुक्ति नहीं पायी है। अर्थात् विवाह व पारिवारिक मूल्यों में समायोजन के स्वरूप में आवश्यक परिवर्तन न तो अभी निर्धारित हुए हैं, ना ही अभी स्वीकृत हुए हैं।

यह सम्भव भी नहीं था। कोई भी सामाजिक परिवर्तन संवैधानिक कानून की भाँति स्वीकार नहीं होता है। प्रत्येक सामाजिक परिवर्तन की स्वीकृति दोनों पक्षों के संघर्ष से थकने के उपरान्त ही होती है। इसे ऐसे समझा जा सकता है कि पुरुष परिवर्तन के प्रथम चरण में अपना प्रभुत्व कम करने के लिए तैयार नहीं है। स्त्री का प्रथम चरण व प्रथम पीढ़ी है कि जब पुरुष अपने पारिवारिक प्रभुत्व की माँग पर अड़ते हुए अपनी भविष्य की पीढ़ी के अभाव से पूर्णतः डर जायेगा तब वह स्वयं के प्रभुत्व को छोड़ने के लिए तैयार हो सकेगा।

ठीक, उसी प्रकार आर्थिक रूप से स्वतंत्र स्त्री अपनी पूर्ण स्वतंत्रता के परिणाम का मूल्य चुकाने को तैयार है। जब तक वह स्वयं निर्णय पर नहीं पहुँचती कि आर्थिक स्वतंत्रता के एकल जीवन ने जो उसे प्रदान किया वह युगल जीवन व कम स्वतंत्रता से न्यून गुणवत्ता का है या अधिक व गुणवत्ता वाला है, तब तक दोनों में समझौते की सम्भावना न्यून है।

विवाह के समान ही तलाक के प्रति भी दृष्टि बदली है। तलाक अब पूर्व की तरह समाज में अस्वीकृत नहीं माना जाता है। न ही परिवार के स्तर पर और न ही समाज के स्तर पर। इसके भी रोचक कारण हैं। स्वतंत्र आर्थिक स्त्री पितृपक्ष पर बोझ नहीं है। स्वयं के जीवनयापन के साथ-साथ पैतृक परिवार में भी वित्तीय योगदान व उपहार प्रदान करने में सक्षम है। वह इसके द्वारा अपने सामाजिक अस्तित्व, उपयोगिता व महत्त्व को महसूस कर सकती है। अर्थात् समाज में अपनी स्वीकृति के लिए स्थान व सम्भावनाएँ प्राप्त हैं। टी.सी.एस. राजा चोखलिंगम, फ़ैमिली कोर्ट जज ने बताया कि चेन्नई से दिल्ली तक प्रत्येक दिन प्रत्येक कोर्ट में 5 से 10 तलाक के मुकदमे दर्ज हो रहे हैं। उनके यहाँ 5000 से अधिक मुकदमे लम्बित हैं।¹ अब किस तरह निर्णय लिया जाय कि मूल्य क्या है? पारिवारिक युगल जीवन या स्वतंत्र, आर्थिक एकल जीवन। क्या युगल जीवन के लिए स्त्री का दमन मूल्य है? एकल रूप में कोई भी नैतिक मूल्य का स्थान नहीं पा सकेगा। इसके लिए प्राकृतिक भिन्नता व सृष्टि का कारण भी विद्यमान है। स्त्री व पुरुष काम व सन्तति के लिए एक-दूसरे पर निर्भर हैं। यदि वैज्ञानिक सन्तति व काम संतुष्टा ने स्त्री व पुरुष की काम व सन्तति का दायित्व निर्वहन पूर्ण कर दिया, तब एक अलग समाज व उसके स्वरूप का सृजन होगा। इस

समाज के मूल्यों को अभियांत्रिकी निर्मित मूल्यों की श्रृंखला के रूप में देखना होगा। सैक्स ट्वायज व टिशु कल्चर इसके वैज्ञानिक उत्सर्जन की ओर अग्रसर हैं।

अभियांत्रिकी प्रगति उत्पादन की विविधता व बहुलता में अभिवृद्धि करती है। संसाधनों के इस विकासक्रम में सुविधाओं में वृद्धि होना स्वाभाविक है। सुविधाओं की उपलब्धता व आकांक्षा आत्मनियंत्रण, परनियंत्रण व आवश्यकता निर्धारण के मानदण्डों में परिवर्तन करती है। इनकी प्राप्ति के किये जाने वाले प्रयास मूल्यों के क्षरण उत्पन्न करने की प्रक्रिया को निरन्तरता प्रदान करते हैं। अतः हम कह सकते हैं कि अभियांत्रिकी विकास मूल्यों के क्षरण में भी भूमिका रखती है।

1980 से 90 के पूर्व का भारत और संचार अभियांत्रिकी क्रान्ति के बाद के भारत में बहुत बड़ा आर्थिक परिवर्तन आया है। एक व्यक्ति की आय पर चलने वाले परिवारों की संख्या में कमी आयी है। अधिक लोग आर्थिक स्वतंत्रता, कार्य विस्थापन, स्थान परिवर्तन, युवावस्था में भी परिवार की संरचना से दूर एकल जीवन व्यतीत करने की अनिवार्यता में हैं। इससे आत्मविश्वास बढ़ता है। किन्तु एक अन्य भाव भी सृजित होता है और वह भाव है कि परिवार के बिना भी जीवन की सम्भावना है। जिसमें सम्भवतः अधिक स्वतंत्र व अधिक अधिकारवादी जीवन है। परिवार के बिना भी जीवन की सम्भावनाओं के सन्दर्भ में कानन ग्रीस, विख्यात मनोवैज्ञानिक, का विचार है कि तलाकशुदा स्त्री की बढ़ती हुई सामाजिक स्वीकृति शहरी जीवन की अवस्था में उसकी आर्थिक स्वतंत्रता पैतृक पक्ष को यह आभास दिलाती है कि उनकी पुत्री तलाक के उपरान्त भी अपना जीवन जी सकती है।²

तकनीकी प्रगति से व्यक्तियों के मध्य औपचारिक संवाद की गति व परिमाण में मात्रात्मक तथा प्रतिक्रियात्मक रूप में बहुत वृद्धि हुई है। संवाद के इस तीव्र तथा प्रतिवर्ति स्वरूप ने चिंतन व पुनर्विचार की प्रक्रिया को न्यून व धीमा या प्रायः अनुपस्थित कर दिया है। इसके परिणामस्वरूप व्यक्ति जजमेंटल वेल्यू बहुत शीघ्रता से प्राप्त कर लेता है। गम्भीर चिंतन के अभाव में लिए गये निर्णय प्रतिवर्ति आकांक्षा को पूर्ण करते प्रतीत होते हैं, उसके दूरगामी परिणाम की चिंता नहीं करते। वरन् कहा जाना चाहिए कि दूरगामीता का उसे पता ही नहीं रहता। टेलीफोन, ट्वीटर, फेसबुक व पूर्व प्रचलित व्यक्तिगत-पत्र द्वारा होने वाले संवाद की वेल्यू में व उसके प्रभाव की भिन्नता को इस सन्दर्भ में देखना आवश्यक है। नैतिक मूल्यों का निर्धारण तथा उनके अनुकरण की अपेक्षा किसी समाज या राष्ट्र के उपलब्ध ज्ञान व सूचना को कई स्तरों पर प्रभावित करता है। अरस्तु ने कहा था कि मनुष्य अपने ज्ञान की सीमा में आने वाले विषयों के मूल्यों और नैतिक-अनैतिक के सम्बन्ध में विचार व निर्णय करने में

सक्षम होते हैं।¹⁴ आनुवांशिक व परमाणु विज्ञान के विषय में यूनान की अनभिज्ञता उन्हें इन विषयों के प्रभाव पर विचार करने के लिए आयाम ही प्रदान नहीं करती। प्रत्येक समाज आनुवांशिक व परमाणु विज्ञान के दोनों पक्षों पर अपने भाव या विचार प्रकट कर आनुवांशिकी व परमाणु विज्ञान का किस सीमा तक मानव जीवन में प्रयोग होना चाहिए, इसके मूल्य नियमन में भूमिका निभा सकता है।

अनेक दृष्टान्त इस तथ्य को किसी सीमा तक स्वीकृति प्रदान करते हैं कि मूल्य परिवर्तन एक स्वाभाविक प्रक्रिया है। दूसरे समाज में कभी भी कोई परिवर्तन प्रवाह बिना विरोध के सीधा कभी स्वीकार नहीं किया जाता। तीसरा महत्वपूर्ण पक्ष है परिवर्तन के आगमन काल में पूर्व स्थापित मूल्यों व उनके समर्थकों में वैचारिक द्वन्द्व उग्रतम अभिव्यक्ति तक जाता है। पूर्व मूल्यों के जाने व नव-मूल्यों की स्थापना के बीच काल संक्रमण की स्वाभाविक भ्रमिता, तनाव व शंकायुक्त वातावरण के कारण अनिश्चितता व बैचेनी होती है। फिर भी परिवर्तन निश्चित है। उसे पूर्णतः रोकना सम्भव नहीं है। स्थगन या देरी हो सकती है किन्तु अनवरतता को रोका नहीं जा सकता। व्याख्याकारों, बुद्धिजीवियों व समालोचकों का समुद्र बहुत रोचक है। परिवर्तन के प्रयास की सफलता को युगान्तकारी क्रान्ति व विफलता को पूर्व स्थापित मूल्यों के प्रति विद्रोह के रूप में प्रस्तुत कर प्रक्रिया व उद्देश्य की अपेक्षा परिणाम आधारित विचारों का प्रवाह उड़ेल कर वैध-अवैध का निर्धारण करते हैं। तकनीकी दोनों ही पक्षों को आधार प्रदान करती है।

जॉन हाफमैन ने अपनी पुस्तक *टैक्नोलॉजी एण्ड वेल्थ* में प्रश्न किया है कि टैक्नोलॉजी साधन है अथवा साध्य? जब तक तकनीकी साधन है तब तक वह मनुष्य से उत्तरदायित्वपूर्ण व्यवहार की सम्भावनाएँ प्रबल रखती है। किन्तु जब तकनीकी साधन के स्थान पर साध्य का स्थान ले लेती है तब मूल्यों में ह्रास की सम्भावनाएँ प्रबल रहती हैं। यह स्थिति तकनीकी की अपरिहार्यता की अवस्था में और अभिवृद्धिकारक बन जाती है।¹⁵

तब क्या मूल्यों के समस्त परिवर्तन का कारक तकनीकी को मान लेना चाहिए? ऐसा समझना नव मूल्य सृजन व काल के अनुसार मूल्यों में होने वाले परिवर्तनों की सतत प्रक्रिया को भुला देना जैसा होगा। वैल्यू के मूल्य परिवर्तन में मूल्यों की अल्पकालिकता, समसामयिकता व सर्वकालिकता के तत्त्वों व उनके जीवन की स्वाभाविक आयु की भिन्नता को भी स्थान देना होगा। इसके अतिरिक्त प्रचलित मूल्यों द्वारा वर्तमान को प्राप्त नियंत्रण दूसरी ओर तकनीकी के प्रवाह पर सवार नवयुग की स्वतंत्रता व अधिक स्पेस की आकांक्षा के मध्य होने वाले संघर्ष की

प्रक्रिया का भी मूल्यांकन आवश्यक है। जिसने मूल्यों के स्वरूप व मापदण्डों को प्रभावित किया है।

यद्यपि एक वास्तविकता यह भी है कि भौतिकता केवल आधुनिक युग की प्रवृत्ति नहीं है। यह उस प्राचीनकाल में भी थी जब विज्ञान व तकनीकी का विकास उच्च अवस्था में नहीं था। किन्तु तकनीकी प्रगति से निश्चय ही भौतिकवादी नैतिकता की अमूर्त व्याख्याएँ अपना प्रभाव खोने लगी और मूल्यों के ह्रास, उनकी नवीन आत्मपरक व्याख्याएँ सामने आने लगीं। आधुनिक तकनीकी की प्रगति ने जिस उपभोक्तावाद को जन्म दिया है, उसमें व्यक्ति का समस्त चिंतन व्यक्तिपरक अथवा आत्मपरक हो गया है। इस प्रक्रिया के परिणामस्वरूप जीवन में से सामुहिक सहयोग का स्थान प्रतिस्पर्धा ने ले लिया है। अंध-प्रतिस्पर्धात्मिक दृष्टिकोण केवल लक्ष्य को देखता है मार्ग व साधन के स्वरूप की चिन्ता नहीं करता। यह विचार बिन्दु ही मूल्यों के निषामन का आरम्भ है। मूल्यों के निर्गमन का यह दौर या क्रम केवल लक्ष्य प्राप्ति तक नहीं गिरता। यह लक्ष्य दर लक्ष्य गिरने का क्रम जारी रखता है। मूल्यहीनता या मूल्यों के विस्थापन का यह क्रम जब लक्ष्य श्रृंखला की प्राप्ति में लीन हो जाता है तब उसे मूल्यहीन लक्ष्य प्राप्त करने की अवस्था ही अपने नव मूल्य लगने लगते हैं। भौतिक सफलता का लक्ष्य व आर्थिक स्वतंत्रता मूल्यों के ह्रास को नव मूल्यों के सृजन की प्रक्रिया मानने की जिद पर उतर जाती है। आधुनिक तकनीक में विचार प्रचार व प्रसार की असीमित शक्ति के दुरुपयोग को भी अपना अधिकार व कर्तव्य मानने लगता है। यहाँ तकनीकी की गत्यात्मकता पूर्व मूल्यों के ह्रास व तथाकथित नव मूल्यों के सृजन व स्थापना को प्रभावित करना आरम्भ कर देती है।

आधुनिक इलेक्ट्रॉनिक मीडिया की सुलभ तकनीक ने व्यवहार स्वतंत्रता व अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के नवीन आयाम स्थापित करने की जिद पकड़ ली है। संचार वर्ग यह सुनने के लिए तैयार ही नहीं है कि स्वतंत्रता का अभिप्राय है कि अन्य की स्वतंत्रता की सीमा अन्य की अभिव्यक्ति की स्वतंत्रता के आरम्भ बिन्दू से पूर्व समाप्त हो जाती है। अर्थात् समाज में स्वतंत्रता सापेक्षता के परिप्रेक्ष्य में ही प्राप्त या प्रदान की जा सकती है। एक प्रसिद्ध सिने तारिका का तर्क है कि यदि वह सड़क पर वस्त्रहीन अवस्था में घूमना चाहती है। तब पुरुष प्रधान समाज को उसको स्वतंत्रता के रूप में इसे स्वीकारना चाहिए।¹⁶ रोचक तथ्य यह भी है कि प्रसिद्ध सामाजिक कार्यकर्ता व प्रबुद्ध वर्ग की प्रतिनिधि शबाना आजमी द्वारा उक्त उद्धरण पर कोई निषेध नहीं प्रकट किया गया। तब क्या नारी वस्त्रहीन घूमकर अपनी स्वतंत्रता सिद्ध करने के उपरान्त लिंग समानता के मूल्य को स्थापित करना चाहती है? यदि यह

प्रतिक्रियावाद है, तो भी किस मूल्य को स्थापित कर सकेगा ?

सम्भवतः तकनीकी द्वारा प्रदत्त आधुनिक विकास ने मानवीय स्वभाव से इंतजार, धैर्य, आत्मनियंत्रण, अनुशासन की अनुभूति को क्षीण किया है। धैर्य का विस्तार स्वतंत्रता व स्वच्छंदता और स्वतंत्र अभिव्यक्ति व अनर्गलवाद में भिन्नता करने को तैयार नहीं हैं। तब क्या समस्त सामाजिक नियम, परम्पराएँ व लोकमान्य बन्धन सर्वकालिक सार्वभौमिक वेल्यू के सम्बाहक मान लिए जाएँ? नहीं ऐसा कभी भी सम्भव नहीं है। समस्त सामाजिक नियमनों को वेल्यू सारस्वत व सार्वभौमिक नहीं हो सकती। क्योंकि प्रत्येक विचार व नियमन एक काल व परिवेश के प्रभाव से कभी भी पूर्णरूपेण निरपेक्ष नहीं हो सकता। विरोध केवल जड़ता का ही द्योतक हो सकता है। नवीनता, समयानुकूलता व परिवर्तित परिवेश की आवश्यकताओं को सहयोग करने वाले नव मूल्यों को भी स्वीकारने की प्रवृत्ति का विकास होना चाहिए।

तकनीकी विकास ने मानव-जीवन में आर्थिक क्षेत्र में अवसरों की वृद्धि में योगदान दिया है। आर्थिक स्वतंत्रता ने वैयक्तिक आत्मनिर्भरता का विस्तार किया है। आत्मनिर्भर व्यक्तित्व संचालक के नियंत्रण को न्यूनता की ओर ले जाता है। यह प्रक्रिया व्यक्ति को सामाजिक मान्यताओं (मूल्यों) से मुक्ति की ओर प्रवाहित करती है। तब क्या तकनीकी विकास जनित आर्थिक स्वतंत्रता से प्राप्त आर्थिक आत्मनिर्भरता के लिए तकनीकी को मूल्य ह्रास का दायित्व दिया जाना उचित है? सम्भवतः नहीं। कार्य की पेशेवराना वृद्धि के कारण समयाभाव, परिवारों से दूर रहने की विवशता व शेष समय में आनन्द व स्वयं को सहजता प्राप्त करने के लिए उपलब्ध साधन, वार कैंफेहाउस, हुक्का पार्लर व नशा केन्द्रों के व्यापारिक व असम्बद्ध स्वरूप ने नव वर्ग को पूर्व सामाजिक मूल्यों से दूर करने का कार्य किया है।

व्यक्ति व परिवार के इस स्वाभाविक अलगाव को दूर करने के लिए आधुनिक वर्क सेन्टर सीरिज में भारतीय रिक्लिफेशन सेन्टर्स की स्थापना की जानी चाहिए। इनका संचालन भारतीय समाज के सेवामुक्त व्यक्तियों या उनके द्वारा स्थापित एन.जी.ओ. के द्वारा संचालन किया जाना चाहिए। दूसरे भविष्य में सरकार को नवीन औद्योगिक कॉल सेन्टर्स को डिसेन्ट्रलाइजेशन के द्वारा मेट्रो से जिला स्तर पर ले जाना चाहिए। यह प्रक्रिया लोगों को उनके परिवेश के निकट सेवा के अवसर देगा। नवीन क्षेत्रों के आधारभूत संरचना ढाँचे में वृद्धि होगी। भारत के शहरों में बढ़ने वाले जनदबाव में कमी आयेगी। भारत के जिला स्तरीय शहरों में विकास होगा। महानगरों की ओर ग्रामीण जनसंख्या का पलायन कम होगा। अधिक लोगों को उनके परिवेश के समीपस्थ स्थानों पर कार्य के अवसर मिलेंगे। अपनों से सक्रिय अन्तःप्रक्रियाओं

की निरन्तरता बनी रहेगी।

मूल्यों का सृजन, विघटन व रूपान्तरण सतत् प्रक्रिया है। सृजन में निश्चित ही विघटन से अधिक समय लगता है। किन्तु पूर्व स्थापित मूल्यों का अपचयन भी उतना सरल नहीं होता जितना इलेक्ट्रॉनिक मीडिया अपने टॉक शोज में प्रस्तुत करता है। भारतीय मानव-जीवन मूल्यों के स्थायित्व व प्रगतिशीलता का समन्वय है जो तकनीकी प्रगति से उत्सर्जित परिस्थितियों की अवस्था में भी श्रेष्ठ व त्याज्य मूल्यों में से विवेक- पूर्ण मूल्यों का चयन करने में सक्षम होगा। यह दृष्टिकोण प्रगतिशील लक्षण के रूप में स्वीकार किया जा सकता है।

संदर्भ

1. हिस्ट्री ऑफ ग्रीस, सुकरात (उद्धृत)
2. चोखालिंगम, टी.सी.एस.आर. मैरिज एण्ड डायबोर्स, 15 अक्टूबर, 2012, चेन्नई
3. ग्रीस, कानन, मैरिज एण्ड डायबोर्स, 5 अक्टूबर, 2012, चेन्नई
4. अरस्तु, निकोपेडियन एथिक्स (बुक-तृतीय), टैक्नोलॉजी एण्ड एथिक्स, उद्धृत के.एस.फ्रैंची
5. हाफमैन, जे.हैन मीन्स विकम्स एण्डस : टेक्नोलॉजी प्रोड्यूसिंग वेल्यू, वॉल्यूम्स-द्वितीय, 2006 (प्रोफेसर इन यूनीवर्सिटी ऑफ, औसोलो)
6. चौपड़ा, प्रियंका, एन.डी.टी.वी. 24, 12/01/2013 (नारी स्वतंत्रता : एंकर बरखा दत्त)

डॉ. देशबन्धु त्यागी

असोसिएट प्रोफेसर

इतिहास विभाग

राजकीय महाविद्यालय

भवानी मंडी (राज.)

FORM-IV

1. Place of Publication : C-207, Manu Marg, Tilak Nagar, Jaipur (Rajasthan)
2. Periodicity of its Publication : Half Yearly
3. Printer's Name : Printed by Dr. K. L. Sharma
Printed at Udai Printers, 43-A, Mali Colony
Chandpole Baahar, Jaipur (Rajasthan)
- Nationality : Indian
- Address : C-207, Manu Marg, Tilak Nagar, Jaipur (Rajasthan)
4. Publisher's Name : Dr. K. L. Sharma
On behalf of Philosophical Praxis
Counselling and Spiritual Healing Society
- Nationality : Indian
- Address : C-207, Manu Marg, Tilak Nagar, Jaipur (Rajasthan)
5. Editor's Name : Dr. K. L. Sharma
- Nationality : Indian
- Address : C-207, Manu Marg, Tilak Nagar, Jaipur (Rajasthan)

I, Dr. K. L. Sharma, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Sd/-

Signature of Publisher

Date :

सम्पादक-मण्डल का परिचय

प्रो. रामजी सिंह

पूर्व सांसद एवं कुलपति, मानद अध्यक्ष, अन्तर्राष्ट्रीय समाज दर्शन परिषद्।
104, सान्याल इन्क्लेव, बुद्धमार्ग, पटना (बिहार)

प्रो. एस. आर. भट्ट

अध्यक्ष, भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद्, नई दिल्ली

प्रो. आर. एस. भटनागर

सेवानिवृत्त प्रोफेसर दर्शन-विभाग, राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर
10/558, कावेरी पथ, मानसरोवर, जयपुर (राज.)

प्रो. के. एल. शर्मा,

सेवानिवृत्त विभागाध्यक्ष, दर्शन विभाग, राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर
सी-207, मनु मार्ग, तिलक नगर, जयपुर (राज.)

प्रो. रतनसिंह

देश-विदेश के विभिन्न संस्थानों में अध्यापन कार्य
7 न 16, जवाहर नगर, जयपुर (राज.)

प्रो. अम्बिका दत्त शर्मा

विभागाध्यक्ष, दर्शन-विभाग, डॉ. हरिसिंह गौर विश्वविद्यालय, सागर (मध्य प्रदेश)

डॉ. राजवीर सिंह शेखावत

एसोसिएट प्रोफेसर व विभागाध्यक्ष, दर्शन-विभाग, महारानी श्री जया राजकीय महाविद्यालय,
भरतपुर (राज.)

डॉ. दीपक श्रीवास्तव

असोसिएट प्रोफेसर व विभागाध्यक्ष, बाबू शोभाराम राजकीय कला महाविद्यालय, अलवर (राज.)

डॉ. राजकुमार

असोसिएट प्रोफेसर व विभागाध्यक्ष, दर्शन विभाग, राजकीय महाविद्यालय, करौली (राज.)

पंजीयन संख्या:

RAJ BIL / 2016 / 75054

'फिलॉसोफिकल प्रैक्सिस, काउन्सलिंग एण्ड स्पिरिटुअल हीलिंग सोसायटी' (रजिस्ट्रेशन संख्या 477) की स्थापना सन् 2000 ई. में हुई। इस संस्था का प्रमुख उद्देश्य दर्शनशास्त्र को महाविद्यालय एवं विश्वविद्यालयीय कक्षाओं तक सीमित न रखकर आम आदमी के जीवन की दैनन्दिन समस्याओं से जोड़ना, नैतिक मूल्यों एवं मानवीय गरिमा में वृद्धि करना, व्यक्ति के आध्यात्मिक विकास में सहायता करना तथा धर्म-संकट एवं जीवन की समस्याओं के समाधान में परामर्श प्रदान करना है। इसके साथ-साथ ज्ञान की विभिन्न विधाओं जैसे चिकित्सा, शिक्षा, व्यवसाय, परिवेश एवं सामाजिक सेवाओं के क्षेत्र में दार्शनिक चिन्तन को बढ़ावा देना तथा दार्शनिक परामर्श में रुचि रखने वाले दर्शनशास्त्र के विद्यार्थियों को प्रशिक्षण देना भी संस्था का महत्त्वपूर्ण कार्य है।

PHILOSOPHICAL PRAXIS COUNSELLING AND SPIRITUAL HEALING SOCIETY

C-207, Manu Marg, Tilak Nagar, Jaipur 302004, Rajasthan,
Ph. : 0141-2621 693, 0141-2624 848, Email : sppcsh@gmail.com
Web: www.philosophicalcounsellingindia.org