മലയാളസാഹിത്യവിമർശവും മനോവിജ്ഞാനീയവും: ഒരു സൈദ്ധാന്തിക പഠനം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ പിഎച്ച്.ഡി. ബിരുദത്തിനായി സമർപ്പിക്കുന്ന പ്രബന്ധം

പ്രസീത പി.

മലയാള-കേരളപഠന വിഭാഗം
കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല

2010

ഡോ. എസ്. നാരായണൻ
റീഡർ
മലയാള-കേരള പഠനവിഭാഗം (റിട്ട.)
കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല.

സാക്ഷ്യപത്രം

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാലയിൽ പിഎച്ച്.ഡി. ബിരുദത്തിനായി സമർപ്പിക്കുന്ന **മലയാളസാഹിത്യവിമർശവും മനോവിജ്ഞാനീയവും: ഒരു സൈദ്ധാന്തിക പഠനം** എന്ന ഈ പ്രബന്ധം **പ്രസീത പി.** എന്റെ മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശമനുസരിച്ച് നിർവ്വഹിച്ച ഗവേഷണത്തിന്റെ രേഖയാണെന്ന് ഇതിനാൽ സാക്ഷ്യപ്പെടുത്തുന്നു.

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല
. .2010. **ഡോ. എസ്. നാരായണൻ**

സത്യവാചകം

ഈ പ്രബന്ധം ഇതിനുമുമ്പ് ഏതെങ്കിലും ബിരുദത്തിനോ ഫെലോഷിപ്പിനോ അതുപോലുള്ള മറ്റേതെങ്കിലും അംഗീകാരത്തിനോ വേ ി എഴുതപ്പെട്ടതല്ല എന്ന് ഇതിനാൽ ബോധിപ്പിക്കുന്നു.

കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല
. .2010. **പ്രസീത പി.**

കടപ്പാട്

ഈ ഗവേഷണ പഠനത്തിന് മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശം നല്കിയ ഡോ. എസ്. നാരായണനോടുള്ള കടപ്പാട് ഹൃദയപൂർവ്വം രേഖപ്പെടുത്തുന്നു. ഗവേഷണ കാലയളവിൽ കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി മലയാള-കേരള പഠനവിഭാഗത്തിലെ വകുപ്പ് തലവന്മാരായിരുന്ന ഡോ. ടി.ബി. വേണുഗോപാലപ്പണിക്കർ, ഡോ. കെ. ഗോപിനാഥൻ നായർ, ഡോ. പി.എം. വിജയപ്പൻ, ഇപ്പോഴത്തെ വകുപ്പ് തലവനായ ഡോ. ടി. പവിത്രൻ എന്നിവരോട് എനിക്കുള്ള കടപ്പാട് ഇവിടെ കുറിക്കുന്നു. മലയാള-കേരള പഠന വിഭാഗത്തിലെ അധ്യാപകരായ ഡോ. എം.എൻ. കാരശ്ശേരി, ഡോ. എൽ. തോമസ്കുട്ടി, സൈക്കോളജി വിഭാഗം അധ്യാപകൻ ഡോ. ടി. ശശിധരൻ, ഇംഗ്ലീഷ് വിഭാഗം അധ്യാപിക ഡോ. ജാനകി, ഫിലോസഫി വിഭാഗം അധ്യാപകൻ ഡോ. ടി.വി. മധു എന്നിവരുമായി നടത്താൻ കഴിഞ്ഞ ഹ്രസ്വസംവാദങ്ങളോരോന്നും കടപ്പാട് നിറഞ്ഞതാണ്. മലയാള-കേരള പഠനവിഭാഗം മുൻ ലൈബ്രേറിയന്മാരായ ശ്രീ. കെ.ജി. കാർത്തികേയൻ, ശ്രീ. ഷമ്മിരാജ്, ഇപ്പോഴത്തെ ലൈബ്രറി അസിസ്റ്റന്റ് ഷാജി എന്നിവർ നല്കിയ സഹായങ്ങളും കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി സി.എച്ച്. മുഹമ്മദ്കോയ ലൈബ്രറി, തൃശൂർ കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി ലൈബ്രറി, ഹൈദരബാദ് സെൻട്രൽ യൂണിവേഴ്സിറ്റി ലൈബ്രറി, കേരള യൂണിവേഴ്സിറ്റി ലൈബ്രറി എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്ന് ലഭിച്ച സേവനങ്ങളും സഹായങ്ങളും നന്ദിപൂർവ്വം ഓർക്കുന്നു.

അഭിമുഖ സംഭാഷണത്തിലൂടെ പ്രൊഫ. എം.എൻ. വിജയനും സെമിനാർ പ്രഭാഷണത്തിലൂടെ ഡോ. ടി.കെ. രാമചന്ദ്രനും നല്കിയ വെളിച്ചങ്ങൾ ഈ ഗവേഷണ ജീവിതത്തിൽ പങ്കിട്ടെടുക്കാൻ പറ്റിയ നിറഞ്ഞുനിൽക്കുന്ന ഓർമ്മകളായി കൂടെയു ്...

പ്രൊഫ. ഗായത്രി ചക്രവർത്തി സ്പിവാക് (താരതമ്യ സാഹിത്യ വിഭാഗം, കൊളംബിയ യൂണിവേഴ്സിറ്റി: ന്യൂയോർക്ക്), പ്രൊഫ. അഖിൽ ബിൽഗ്രാമി (ഫിലോസഫി വിഭാഗം, കൊളംബിയ യൂണിവേഴ്സിറ്റി: ന്യൂയോർക്ക്) എന്നിവരിൽനിന്ന് ലഭിച്ച അഭിമുഖ സംവാദങ്ങൾ ഈ പ്രബന്ധരചനയ്ക്ക് നല്കിയ ഉൾക്കാഴ്ച്ചകൾ വളരെ വലുതാണ്. ഏറിയ അസ്വസ്ഥതകളിൽ ഗവേഷണം നീ ു പോകുമ്പോഴെല്ലാം ബൗദ്ധിക സംവാദങ്ങളുമായി പ്രിയസുഹൃത്ത് ഡോ. ഷീബ എം. കുര്യൻ കൂടെയു ായത് ഈ പ്രബന്ധം എഴുതിത്തീർക്കാനുള്ള കരുത്ത് നല്കുകയായിരുന്നു.

പ്രബന്ധരചനയുടെ പല ഘട്ടങ്ങളിലായി ശ്രീ. എ.വി. പവിത്രൻ, ഡോ. കെ.എം. അനിൽ, ഡോ. പി.വി. പ്രകാശ് ബാബു എന്നിവരിൽനിന്ന് ലഭിച്ച പ്രോത്സാഹനങ്ങളെ ഹൃദയപൂർവ്വം എഴുതിച്ചേർക്കുന്നു. വിലപ്പെട്ട സൗഹൃദങ്ങളാണ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി ഗവേഷണ ജീവിതത്തെ കൂടുതൽ ആസ്വാദ്യമാക്കി മാറ്റിയത്. അവരെ എല്ലാവരേയും പേരെടുത്ത് പറയുക പ്രയാസമാണ്. എങ്കിലും ശ്രീപ്രിയ കെ., ഷിജി പി.ജി., നിഷ അക്കരത്തൊടി, ബിജു ജോസഫ്, രാജശ്രീ എം., ഡോ. എ. സത്യനാ

രായണൻ, ഡോ. സുചിത്ര ടി.വി., രേഷ്മ സി.വി., ഗ്രീഷ്മ സി., സിന്ധു പി., സിജി എൻ., എന്നിവരുടെ സ്നേഹസൗഹൃദങ്ങൾ പ്രത്യേകം ഓർക്കുന്നു.

പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഡി.ടി.പി.-ബൈന്റിംഗ് ജോലികൾ ഭംഗിയായി ചെയ്തുതന്ന ബിനാ ഫോട്ടോസ്റ്റാറ്റിലെ ജീവനക്കാരോടും എനിക്കുള്ള കടപ്പാടു ്.

യൂണിവേഴ്സിറ്റി എന്ന ബൗദ്ധികസംവാദങ്ങളുടെ വിശാലലോകം എനിക്ക് നൽകിയ എല്ലാ അനുഭവങ്ങൾക്കുമുള്ള നന്ദി വാക്കുകൾക്കതീതമായി ഇവിടെ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി
. .2010.

പ്രസീത പി.

ഉള്ളടക്കം

പുറം

ആമുഖം i - v

1. പഠനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യവും വ്യാപ്തിയും
2. പൂർവ്വപഠനങ്ങൾ
3. പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തിയും പ്രാധാന്യവും
4. പ്രഭവസാമഗ്രികളും പഠനരീതികളും
5. പ്രബന്ധരൂപരേഖ

അധ്യായം I
പാശ്ചാത്യമനോവിജ്ഞാനീയത്തിലെ സൈദ്ധാന്തിക ചുവടുകളും സാഹിത്യവിമർശവും 1 - 85

ഭാഗം 1 മനോവിശ്ലേഷണം സാഹിത്യം ചരിത്രം
1.1. ആമുഖം: തത്ത്വചിന്തയിൽ നിന്ന് മനോവിശകലനത്തിലേക്ക്
1. 2. ആധുനിക മനോവിശ്ലേഷണവും സിഗ്മ ് ഫ്രോയിഡും
1. 3. ഫ്രോയിഡിന്റെ സൈദ്ധാന്തിക സങ്കൽപങ്ങൾ
1.3.1 വിഘടിത ഘടനകൾ
1.3.2 ലൈംഗികോർജ്ജ സിദ്ധാന്തം
1.3.3 ഈഡിപ്പൽ സഞ്ചാരപഥം
1.3.4 ദമനം
1.3.5 നിദ്രയുടെ തത്ത്വദർശനം
1.3.6 ഭാവിയുടെ സാഹസികത

ഭാഗം 2 യുങ്ങിയൻ സൈദ്ധാന്തികത: ചരിത്രത്തിലെ മൂല്യാന്വേഷണങ്ങൾ
2.1 സമൂഹാബോധം: ആദിമാനവന്റെ വെളിപാടുകൾ
2.2 സമൂഹാബോധമനസ്സ്
2.3 ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ
2.4 സമഗ്രതയുടെ തത്ത്വദർശനം
2.5 നിഴലും വെളിച്ചവും
2.6 അഹത്തിന്റെ അപരാർദ്ധങ്ങൾ
2.7 സമൂഹാബോധത്തിൽ മുങ്ങിത്താഴുന്ന അഹം
2.8 ആദിപ്രരൂപവർഗ്ഗീകരണം
2.8.1 ആദിമാതാവ്
2.8.2 ആദിപിതാവ്
2.8.3 വീരനായകൻ
2.8.4 ദിവ്യശിശു
2.8.5 പ്രരൂപങ്ങൾ വസ്തുവും സത്തയും
2.9 അധികാരം ഒരു ദമിതസൂചകം

ഭാഗം 3 ലകാനിയൻ മനോവിശ്ലേഷണം
3.1 ഉണ്മയിലേക്കുള്ള പടവുകൾ

3.2 വിഷയിയിലെ ശിഥിലപാളികൾ

3.2.1 സാങ്കല്പികം

3.2.2 പ്രതീകാത്മകം

3.2.3 യാഥാർത്ഥ്യം

3.3 അപകോളനീകരണ പ്രതീക്ഷകൾ

3.4 ഇച്ഛയും വിഷയീത്വവും

3.5 അബോധത്തിന്റെ ഭാഷണങ്ങൾ

അദ്ധ്യായം - II
മലയാളത്തിലെ മനോവിജ്ഞാനീയവിമർശം: ആദ്യകാലചരിത്രം 86 - 137

II.1 പുതിയ ചിന്താപദ്ധതികളുടെ നിലപാടുതറ
II.2 കേവലോപാസനകളിൽ നിന്ന് 'യാഥാർത്ഥ്യനിർമ്മിതി'കളിലേക്ക്
II.3 ധർമ്മവ്യവസ്ഥയുടെ വിള്ളലുകളിലൂടെ
II.4 വിപരീതങ്ങളുടെ സമന്വയം
II.5 തീച്ചൂളയിലെ മൗനം
II.6 തീവ്രനിസ്സഹായം സ്വാതന്ത്ര്യം
II.7 ബലിയായുരുകുന്ന സ്നേഹപാഠം
II.8 ഒഴുകുന്ന വിചാരഭാഷ
II.9 പുതുവഴികൾ നൽകുന്ന പ്രതീക്ഷകൾ

അദ്ധ്യായം III
മനോവിശ്ലേഷണവഴികളിൽ ചിതറിത്തെറിക്കുന്ന
അധികാരബന്ധങ്ങൾ 138 - 184

III.1 പ്രാരംഭ ദാർശനികതയും മനോവിശ്ലേഷണ സ്വാധീനവും
III.2 നവമാനവികത കോർത്തെടുക്കുന്നു
III.3 ഉദാത്തതയുടെ പിന്നാമ്പുറങ്ങളിലേക്ക്
III.4 മാഞ്ഞുപോകുന്ന സൃഷ്ടികർത്താവ്
III.5 ശീർഷാസനക്കാഴ്ച്ചകൾ
III.6 ചരിത്രത്തിലേക്കുള്ള കൊടിയേറ്റം
III.7 സാഹിത്യം വിളംബരം ചെയ്യുന്ന ഭ്രാന്തമായ അന്വേഷണലോകം
III.8 മൗനത്തിന്റെ തേരൊലികൾ
III.9 ധിക്കാരത്തിന്റെ സഞ്ചാരപഥം
III.10 കാലാഭിരതിയായൂറുന്ന ജീവിതം
III.11 രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരിക വിമർശങ്ങളിലെ മനോവിശ്ലേഷകന്റെ നിമ്ന സാന്നിദ്ധ്യം
III.12 ശിഥിലീകരണങ്ങളിൽ നിന്ന് ശാക്തീകരണങ്ങളിലേക്ക്

അദ്ധ്യായം - IV
അധികാരകേന്ദ്രീകരണത്തിന്റെ ശൂന്യക്കാഴ്ചകൾ 185 - 215

IV.1 വേറിട്ട വായനാപാഠങ്ങൾ
IV.2 മനോവിശകലനമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ

IV.3 'പെരുന്തച്ചനി'ലെ അബോധം
IV.4 യുങ്ങിയൻ പാതയിലേക്ക്
IV.5 ഐശ്വരസത്തയെന്ന സമഗ്രത
IV.6 അനിമ എന്ന ആദർശരാഷ്ട്രം
IV.7 മഹാമാതാവ്: ഒരു രക്ഷകബിംബം
IV.8 മഹാപിതാവിന്റെ അദൃശ്യദൃശ്യത
IV.9 വീരനായകന്റെ ബലിദാനം
IV.10 രൂപാന്തരപ്രാപ്തിയുടെ അജയ്യത
IV.11 സൃഷ്ടിയുടെ അധികാരിയെ തേടുന്ന വായനാതന്ത്രം
IV.12 സമഗ്രസത്തയിലെ വിള്ളലുകൾ

അധ്യായം - V
മലയാളത്തിലെ ലകാനിയൻ വായന:
പ്രതീക്ഷകളും സാധ്യതകളും 216 - 244

V.1 ലകാനിയൻ വിമർശം
V.2 സംവാദത്തിന്റെ ബഹുലതയിലേക്ക്
V.3 ഇച്ഛയുടെ ബലിദാനം
V.4 നിഷേധബലതന്ത്രങ്ങൾ
V.5 മാഞ്ഞുതെളിയുന്ന സൂചകം
V.6 ആശാൻ കവിതകളിലെ ചില ലകാനിയൻ അർത്ഥനിർമ്മിതികൾ
V.7 ദാർശനിക ഭൂമികയിലെ അവിഭക്ത സംവാദങ്ങൾ
V.8 അബോധക്കാഴ്ചയുടെ താൻപോരിമ

ഉപസംഹാരം 245 - 253

ഗ്രന്ഥസൂചി 254 - 268

ആമുഖം

1. പഠനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യവും വ്യാപ്തിയും

ഇരുപതാം നൂറ്റാ ിന്റെ ചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ ആഴമുള്ള ചലനങ്ങളു ാക്കിയ സൈദ്ധാന്തിക ജ്ഞാനപദ്ധതിയാണ് മനോവിജ്ഞാനീയം (മനോവിശ്ലേഷണം/മാനസികാപഗ്രഥനം - Psychoanalysis). ജ്ഞാനോദയആധുനികത (Enlightenment Modernity)യുടെ ചികിത്സാപരയുക്തികളിൽ നിന്ന് വിട്ടുമാറി കലാ-സാഹിത്യ-സാംസ്കാരികാന്വേഷണങ്ങൾക്കുള്ള മുഖ്യ ഉപാധിയായി മാറി ക്കൊ ാണ് മനോവിജ്ഞാനീയ സൈദ്ധാന്തികത സവിശേഷശ്രദ്ധയാകർഷിച്ചത്. അതോടുകൂടി അനേകം സമീപന വ്യത്യാസങ്ങളുമായി ഈ പഠനപദ്ധതി വിപുലപ്പെട്ടു വന്നു. അവയിൽ മലയാളസാഹിത്യ-സാംസ്കാരികചരിത്രത്തെ ഏറെ സ്വാധീനിച്ച സിഗ്മ ് ഫ്രോയിഡ്, സി.ജി. യുങ്ങ്, ഴാക് ലകാൻ എന്നിവരുടെ മനോവിജ്ഞാനീയദർശനങ്ങളാണ് ഈ ഗവേഷണപഠനം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നത്.

ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശ്ലേഷണത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ആദ്യകാല സാഹിത്യവിമർശം പ്രധാനമായും എഴുത്തുകാരന്റെ സർഗാത്മകവ്യക്തിത്വവും സാഹിത്യകൃതിയും തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള അന്വേഷണമായിരുന്നു. ഇതിലൂടെ എഴുത്തുകാരൻ-കൃതി എന്ന ബന്ധവ്യവസ്ഥയിൽ സാഹിത്യവിമർശചരിത്രം സൂക്ഷിച്ചിരുന്ന വിശുദ്ധ പരിവേഷങ്ങൾ ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടുകയു ായി. അബോധം എന്ന സങ്കല്പനത്തിലൂടെ ആധുനിക സംസ്കാരത്തിന്റെ ശിഥിലവും വിച്ഛേദിതവുമായ സ്വഭാവവിശേഷങ്ങളെ തുറന്നു കാട്ടാനുള്ള പാഠ്യപദ്ധതിയായി മനോവിശ്ലേഷണം സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടു. ആധുനിക മാനവികതയുടെ അറിവനുഭവങ്ങളുടെ ലളിതവത്ക്കരണങ്ങളെയും യുക്തിനിഷ്ഠതയെയും കടന്നാക്രമിച്ചുകൊ ് ബഹുമുഖമായ അന്വേഷണപദ്ധതിയായി മനോവിശ്ലേഷണം മാറിയപ്പോൾ സാഹിത്യപാഠം (ഘശലേൃമ്യ ഠലഃ) അതിനുവേ ഉറപ്പുകൾ നല്കുകയായിരുന്നു. ഈ ശകലിതമായ കാഴ്ചകളെ സമൂഹാബോധം എന്ന വിപുലമണ്ഡലത്തിലേക്ക് സമന്വയിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളുമായി യുങ്ങിയൻ അപഗ്രഥന മനോവിജ്ഞാനീയവും (Analytical Psychology) ആധുനികതയോട് സംവദിക്കുകയു ായി. അവ മുന്നോട്ടുവെച്ച അതിഭൗതിക ആശയലോകത്തെക്കൂടി വിമർശവിധേയമാക്കിക്കൊ ് ഘടനാവാദ/അനന്തര സാഹിത്യവായനയുടെ രീതിശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പ്രമുഖ സ്ഥാനം നേടിക്കൊ ് ലകാനിയൻ മനോവിശ്ലേഷണവും പ്രബലമായി.

ഇത്തരത്തിൽ മനോവിശ്ലേഷണ ചരിത്രത്തെ അതു ായതും അത് പ്രവർത്തിതമായതുമായ സാഹിത്യ-സാംസ്കാരിക സന്ദർഭത്തിൽ നിന്നുകൊ ് ചരിത്രാത്മകമായ പ്രാധാന്യത്തോടെ പരിഗണിക്കാനാണ് ഈ പ്രബന്ധം ശ്രമിക്കുന്നത്. അവയുടെ വ്യത്യാസങ്ങളെയും സാമ്യ

ങ്ങളെയും വിശകലനം ചെയ്യുന്ന അനേകം പഠനങ്ങൾ ഉ ായിട്ടു ്. അതുകൊ ുതന്നെ അത്തരം സമീപനം ഈ പ്രബന്ധം സ്വീകരിക്കുന്നില്ല.

ഏതൊരു ചിന്താപദ്ധതിയും ഒരു സാംസ്കാരിക ഇട(Cultural space)ത്തിൽ പ്രവർത്തിതമാകുന്നത് ആ മേഖലയുടെ സാംസ്കാരിക പ്രത്യേകതകളിലേക്ക് അതാത് ചിന്താപദ്ധതികൾക്ക് സമാവേശിക്കാനുള്ള സാധ്യതകൾ ഉ ാകുമ്പോഴാണ്. ആധുനിക പിതൃകേന്ദ്രിത രാഷ്ട്രഘടനയുടെ സ്വാഭാവവിശേഷങ്ങളും ആധുനിക മാനവികതായുക്തിയും ലോകബോധത്തെ ഒന്നാകെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന ഘട്ടത്തിലാണ് മലയാള സാഹിത്യ-സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തിൽ മനോവിശ്ലേഷണദർശനങ്ങൾ പ്രസക്തമായ ഇടപെടലുകൾ ഉ ാക്കിയെടുക്കുന്നത്. ആ നിലയ്ക്ക് മനോവിശ്ലേഷണദർശനങ്ങളും മലയാളസാഹിത്യവിമർശചരിത്രവും ചേർന്ന് സൃഷ്ടിക്കുന്ന സാംസ്കാരിക പ്രതിഫലനങ്ങളെ വിമർശാനാത്മകമായി വിലയിരുത്തുക എന്നതാണ് ഈ ഗവേഷണത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. അതിലേറെ സാഹിത്യപാഠത്തിന്റെ അബോധ-അധികാരക്രമങ്ങളെയും ഭാഷാവ്യവഹാരം, ലിംഗ-ബന്ധവ്യവസ്ഥ സാമൂഹ്യസാംസ്കാരിക സവിശേഷതകൾ എന്നിവയെല്ലാം വിമർശനവിധേയമാക്കുന്ന സാഹിത്യവിമർശപാഠ(ലഃഭ)ത്തെ മനോവിശ്ലേഷണപരമായ തലങ്ങളിൽ ക ടു ക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ ഗവേഷണം. അത് ഘടനാവാദാനന്തര സാഹിത്യവിമർശനങ്ങളിലെ പൊതുസമീപനങ്ങളോട് ചേർന്നു നില്കുന്ന അന്വേഷണമായി മാറുന്നതെങ്ങനെയെന്നും പരിശോധിക്കുന്നു.

ലൈംഗികത, മനോരോഗങ്ങൾ എന്നിവയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള അന്വേഷണങ്ങളായാണ് മനശ്ശാസ്ത്ര സങ്കേതങ്ങൾ പൊതുവിൽ സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. മലയാളസാഹിത്യവിമർശചരിത്രത്തിലും അത്തരത്തിൽ അനേകം മനശ്ശാസ്ത്രകൃതികൾ, വായനകൾ ഉ ായിട്ടു ്. അവ ഈ പഠനത്തിന്റെ സമീപനം കണക്കിലെടുത്ത് മാറ്റിവെക്കുന്നു. സ്ത്രീവാദ ചരിത്രവുമായി ബന്ധിപ്പിക്കാവുന്ന അനേകം അന്വേഷണങ്ങൾ മനോവിശ്ലേഷണ സൈദ്ധാന്തികത വിപുലപ്പെടുത്തിയിട്ടു ്. വിശദമായ പഠനം ആവശ്യപ്പെടുന്ന അത്തരം മേഖലകളെയും മറ്റൊരു പഠനത്തിനായി മാറ്റിവെക്കുന്നു.

2. പൂർവ്വപഠനങ്ങൾ

പഠനത്തിന്റെ ലക്ഷ്യവും വ്യാപ്തിയും വ്യക്തമാക്കുന്ന മേൽ വിവരിച്ച സാഹചര്യങ്ങളിലൂടെ മലയാള സാഹിത്യവിമർശചരിത്രത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന പഠനങ്ങൾ വളരെ പരിമിതമായി മാത്രമേ ഉ ായിട്ടുള്ളൂ. പി. പവിത്രൻ മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പിൽ (2007-2008 ലക്കം 41 മുതൽ 49 വരെ) പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'എം. എൻ. വിജയൻ എന്ന കേരളീയ ചിന്തകൻ' എന്ന ലേഖനസമാഹാരം ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയപ്രസക്തിയിലൂന്നി നിന്നുകൊ ുള്ള പഠനം നടത്തുന്നു ്. അവ ഈ പ്രബന്ധത്തിൽ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിട്ടു ്. എന്നാൽ അവ എം. എൻ വിജയന്റെ എഴുത്തുകളിലെ രാഷ്ട്രീയ സാംസ്കാരിക നിലപാടുകളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിലാണ് കൂടുതൽ ശ്രദ്ധിക്കുന്നത്. മലയാളസാഹിത്യവിമർശ പാഠങ്ങളെ ഭാഗികമായി മാത്രമേ പഠനത്തിനായി പരിഗണിക്കുന്നുള്ളൂ.

എം.എൻ. വിജയന്റെ ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശ്ലേഷണാന്വേഷണങ്ങളുടെ സാമാന്യമായ പ്രസക്തി വ്യക്തമാക്കുന്ന എം. ലീലാവതിയുടെ *സത്യം ശിവം സുന്ദരം* (1988), എം.എൻ. കാരശ്ശേരിയുടെ *ഒന്നിന്റെ ദർശനം* (1996), എൻ. പ്രഭാകരന്റെ 'നന്മയുടെ മാമരം' (ലേഖനം) എന്നിവ എം.എൻ. വിജയന്റെ വിമർശന

ത്തിന്റെ പ്രാധാന്യം വ്യക്തമാക്കുന്നവയാണ്. മലയാളവിമർശചരിത്രത്തിൽ കേസരി മുതൽ എം.എൻ. വിജയൻ വരെയുള്ളവരുടെ എഴുത്തുകൾ പലപാട് അന്വേഷണവിധേയമാക്കിയിട്ടു ്. എന്നാൽ അവയൊന്നും ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിന് അവയിലുള്ള പ്രസക്തിയെ വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിക്കുന്നവയല്ല. എം. ലീലാവതിയുടെ ആദിപ്രരൂപ പഠനത്തെക്കുറിച്ച് പി. ഹരിയുടെ 'മനഃശാസ്ത്ര നിരൂപണ തത്ത്വങ്ങൾ മലയാളത്തിൽ: എം. ലീലാവതിയുടെ സംഭാവനകൾ' എന്ന പ്രബന്ധം (എം.ഫിൽ: കേരള യൂണിവേഴ്സിറ്റി) വിശകലനം ചെയ്യുന്നു ്. അത് *ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ* സാഹിത്യത്തിൽ ഒരു പഠനം എന്ന കൃതിയെ അവലംബമാക്കിയുള്ള സാമാന്യാപഗ്രഥനം മാത്രമാണ്. അബോധ-അധികാര ബന്ധങ്ങളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള പാഠം സാഹിത്യവായനയായി വളർന്നുവരുന്ന വിമർശചരിത്രത്തിൽ മലയാളമനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ സ്ഥാനം, പുതുപ്രവണതകൾ എന്നിവ വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിക്കുന്ന പൂർവ്വപഠനങ്ങൾ ലഭ്യമല്ല എന്നു കാണുന്നു.

3. പഠനത്തിന്റെ പ്രസക്തിയും പ്രാധാന്യവും

പൂർവ്വപഠനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണത്തിൽ കാണുന്ന പരിമിതികൾ തന്നെയാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ പ്രധാന പ്രസക്തി. അത് കൂടുതൽ വിശാലമായ പ്രശ്നങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നു ്. ഫ്രോയിഡ്, യുങ്ങ്, ലകാൻ എന്നിവരുടെ മനോവിജ്ഞാനീയ ദർശനങ്ങൾക്ക് സാഹിത്യ-സാംസ്കാരിക വായനാചരിത്രത്തിലുള്ള പ്രാധാന്യമെന്ത്? അവ മലയാളസാഹിത്യവിമർശചരിത്രത്തെ എങ്ങനെയാണ് മാറ്റിത്തീർക്കുന്നത്? അവ ഉ ാക്കിയെടുക്കുന്ന നവീനസാധ്യതകൾ എന്തെല്ലാം തുടങ്ങിയ ചോദ്യങ്ങൾക്ക് ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധം ഉത്തരം ക ത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു ്. ആ നിലയ്ക്ക് പഠനം പ്രസക്തമാണ്. മനോവിശ്ലേഷണദർശനങ്ങൾ പൊതുവിൽ തന്നെയും അവ പ്രവർത്തിതമാകുന്ന 'ഇട'ത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ ചരിത്രത്തെ മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്ന രീതിശാസ്ത്രമാണ്. ആ നിലയ്ക്ക് മലയാളത്തിലെ മനോവിശ്ലേഷണ വിമർശത്തിന്റെ ചരിത്രം വിമർശനാത്മകമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഈ പഠനം ഒരു സാംസ്കാരികാന്വേഷണമായി പ്രസക്തമാകുന്നു.

4. പ്രഭവസാമഗ്രികളും പഠനരീതിശാസ്ത്രവും

മലയാളസാഹിത്യവിമർശചരിത്രത്തിലെ, മനോവിജ്ഞാനീയപരമായ പഠനങ്ങളാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ പ്രാഥമിക ഉപാദാനങ്ങൾ. അതിൽതന്നെ ഫ്രോയിഡ്, യുങ്ങ്, ലകാൻ എന്നിവരുടെ സൈദ്ധാന്തിക പദ്ധതികളെ ക ടുക്കാവുന്ന രചനകളാണ് തെരഞ്ഞെടുത്തിട്ടുള്ളത്. അവയുടെ ദർശനപശ്ചാത്തലത്തിൽ മലയാളത്തിലെ മനോവിശ്ലേഷണപരമായ വിമർശചരിത്രത്തെ വിമർശനാത്മകമായി വിലയിരുത്തുവാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. അതിനായി പാഠവിശകലനത്തിന്റെ രീതീശാസ്ത്രമാണ് അവലംബിക്കുന്നത്. 1930 മുതൽ 2007 വരെയു ായ വിമർശപാഠങ്ങളുടെ വിശകലനത്തിനായി പാഠങ്ങളെ (ലേഃലേ) തെരഞ്ഞെടുക്കുമ്പോൾ അവ എഴുത്തുകാരെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ളതല്ല മറിച്ച് സൈദ്ധാന്തികമായി സ്വീകരിക്കുന്ന നിലപാടാണ് പ്രധാനമായി കാണുന്നത്. 'സാഹിത്യം' എന്ന പരമ്പരാഗത ജനുസ്സി(ഏലിൃല)നപ്പുറം വിമർശപാഠങ്ങളെ പരിഗണിക്കാനാണ് ശ്രമിച്ചത്. ഓരോ വായനയും ഒരു പുനർവായനയെന്നതിനപ്പുറം നവീനമായൊരു പാഠത്തെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നു ്. ഈ പ്രബന്ധം മലയാളവിമർശചരിത്രത്തിലെ തെരഞ്ഞെടുത്ത പാഠങ്ങളിൽ നിന്ന് പുതിയ പാഠങ്ങൾ (ലേഃലേ) ഉ ാക്കിയെടുക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് നടത്തുന്നത്.

5. പ്രബന്ധരൂപരേഖ

ഈ പ്രബന്ധത്തെ അഞ്ച് അധ്യായങ്ങളിലായാണ് ക്രമീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. പ്രബന്ധത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തികസമീപനമാണ് ഒന്നാം അധ്യായത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ര ാമധ്യായത്തിൽ ആദ്യകാല മലയാള സാഹിത്യവിമർശത്തിലെ മനോവിജ്ഞാനീയ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ പ്രയോഗസവിശേഷതകൾ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശ്ലേഷണദർശനങ്ങൾ വിപുലമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന എം.എൻ. വിജയന്റെ വിമർശപാഠങ്ങളുടെ വിമർശനാത്മകപഠനമാണ് മൂന്നാം അധ്യായം. ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിൽ നിന്ന് മാറി മലയാളവിമർശചരിത്രത്തിലെ യുങ്ങിയൻ സമീകരണങ്ങളുടെ അർത്ഥ-സാധ്യതകളാണ് നാലാം അധ്യായത്തിന്റെ അന്വേഷണമേഖല. അഞ്ചാം അധ്യായം ലകാനിയൻ മനോവിശ്ലേഷണദർശനങ്ങൾ മലയാളവിമർശചരിത്രത്തിൽ ഉ ാക്കിയ സവിശേഷമായ മാറ്റങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്താനായി നീക്കിവെച്ചിരിക്കുന്നു. പ്രബന്ധത്തിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവന്ന നിഗമനങ്ങളും മനോവിശ്ലേഷണ സൈദ്ധാന്തികത തുറന്നു തരുന്ന വിപുലസാധ്യതകളും ഉപസംഹാരം എന്ന ഭാഗത്ത് ക്രോഡീകരിച്ചിരിക്കുന്നു.

അധ്യായം ഒന്ന്

പാശ്ചാത്യമനോവിജ്ഞാനീയത്തിലെ സൈദ്ധാന്തിക ചുവടുകളും സാഹിത്യവിമർശവും

ഭാഗം - 1

1.1 ആമുഖം: തത്ത്വചിന്തയിൽ നിന്ന് മനോവിശകലനത്തിലേക്ക്

യുറോപ്യൻ തത്ത്വചിന്തയുടെ ചരിത്രം ആധുനികമനുഷ്യനെ രൂപപ്പെടുത്തിയതിന്റെ ചരിത്രം കൂടിയാണ്. ആധുനികമനുഷ്യൻ 'മനസ്സ്' എന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തോടുകൂടിയാണ് ചരിത്രത്തിൽ രംഗപ്രവേശം ചെയ്തത്. പ്ലാറ്റോണിയൻ അതിഭൗതികആശയലോകം (Metaphysical ideal world) യാഥാർത്ഥ്യത്തെയും സ്വത്വത്തെയും തമ്മിൽ ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഭാവനാത്മക അനശ്വരതയായി മനസ്സിനെ സങ്കല്പിച്ചു. പ്ലാറ്റോയുടെ ശിഷ്യനായ അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെ തത്ത്വചിന്ത മനസ്സ് എന്ന ബിംബത്തെ, അതീന്ദ്രിയത്വത്തേയും ഭൗതികയാഥാർത്ഥ്യത്തേയും ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഇടനിലയായി കാണാൻ ശ്രമിച്ചു. ഈ ര ് തത്ത്വചിന്താപദ്ധതികളും യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പുനരുത്പാദിപ്പിക്കുന്ന(Reproductive) പ്രവർത്തനകേന്ദ്രമായാണ് മാനസികഭാവനാത്മകതയെ (Mental Imaging) ഏറിയകൂറും വിലയിരുത്തിയത്.[1] ദൈവശാസ്ത്രകേന്ദ്രിതമായ (Theological) മധ്യകാലഘട്ടം വരെയും പ്രത്യുല്പാദനപരമായ ഈ ഇടനിലസങ്കല്പത്തിലാണ് മനുഷ്യപ്രവൃത്തികളെ ആകമാനം വ്യാഖ്യാനിച്ചത്. 16-ാം നൂറ്റാ ിലെ നവോത്ഥാനമാനവികത (Renaissance humanism) ഈ സങ്കല്പത്തെ ചോദ്യം ചെയ്തുതുടങ്ങി.

16-ാം നൂറ്റാ ിലെ മാന്ത്രികതത്ത്വചിന്തകനായ (Hermitic Philosopher) ബ്രൂണോ (Giordano Bruno 1548-1600), പരാസെൽസസ് (Paracelsus 1493-1541), ഫിസിനോ (Ficino Marsilio 1433-1499) എന്നിവർ ചേർന്ന്, സർഗാത്മകവും രൂപാന്തരശേഷിയുള്ളതും നവീനവുമായ രീതിയിൽ തുടർച്ചയെ ഉൾക്കൊള്ളുവാനുള്ള ഭാവനാത്മകത മനുഷ്യനിൽ നിർലീനമാണെന്ന് വാദിച്ചു.[2] ഭാഷണം, എഴുത്ത്, ഓർമ്മ, സ്വപ്നം, കല, സംസ്കാരം, യുക്തി തുടങ്ങി മനുഷ്യവ്യക്തിത്വത്തിലെ എല്ലാവിധ പ്രവർത്തനങ്ങളുടേയും അടിസ്ഥാനം മാനസികഭാവനാശേഷിയാണെന്നതായിരുന്നു ഈ വാദം. മാനസികഭാവനാത്മകത ചിന്തയുടെ ഉറവിടം തന്നെയാണെന്നുള്ള ബ്രൂണോയുടെ സങ്കല്പം പ്ലാറ്റോണിയൻ പുനരുത്പാദന തത്ത്വത്തിൽനിന്ന് മൗലികമായി വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. മാനസിക ഭാവനാശേഷിയുടെ പ്രാഥമികനവീനത അതിഭൗതികസാന്നിധ്യത്തെ പിൻതള്ളിക്കൊ ്, മനസ്സിനെ ഭൗതികമായ ജ്ഞാനതുടർച്ചയിൽ സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്നു. ബ്രൂണോ, ഇതിലൂടെ സൃഷ്ടികർമ്മത്തിന് പാകമായ ഒരു

കർത്തൃത്വത്തെ/വിഷയി(subject)യെ മനുഷ്യന്റെ ഭൗതിക പരിതോവസ്ഥകളിൽ സ്ഥാനപ്പെടുത്തുകയാ യിരുന്നു.

17-ാം നൂറ്റാ ിൽ ദെക്കാർത്തിലൂടെ (Rene Descartes, 1596-1650) വസ്തുനിഷ്ഠ(ഭൗതിക)സാന്നിദ്ധ്യമോ, ആത്മനിഷ്ഠ (ദൈവിക) സാന്നിദ്ധ്യമോ ആയി അറിവിനെ ഉൾക്കൊള്ളാൻ കഴിയുന്ന മനുഷ്യമനസ്സിന് പ്രാധാന്യം ലഭിച്ചു. അറിയുന്ന വ്യക്തിയും അറിവും തമ്മിലുള്ള ദക്കാർത്തിയൻ വിഭജിതാവസ്ഥ[3] ആധുനിക യൂറോപ്യൻ മനശ്ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ കൂടി ആരംഭമായി കരുതാം. ആശയങ്ങളുടേതായ അതീന്ദ്രിയ ലോകത്തുനിന്നും കേവലഭൗതികലോകത്തുനിന്നും മനുഷ്യകർത്തൃത്വത്തെയും (Human Subjectivity) മനുഷ്യമനസ്സിനേയും (Human Mind) സ്വതന്ത്രമാക്കുകവഴി അർത്ഥപൂർണ്ണതയുള്ള, നിശ്ചിതത്വവും അസ്തിത്വവുമുള്ള സത്യമായി മനസ്സിനെ സങ്കല്പിക്കാൻ ദെക്കാർത്തിയൻ ചിന്തയ്ക്ക് സാധിച്ചു.

ദക്കാർത്തിനെ തുടർന്നുവന്ന ഡേവിഡ് ഹ്യൂമിന്റെ (David Hume, 1711-1776) അനുഭവാത്മക വാദം (Empiricism), ഭൗതിക-അതിഭൗതിക സമ്മർദ്ദങ്ങളില്ലാത്ത മനുഷ്യഭാവനാശേഷിയെ (Human Imaging) മുന്നോട്ടുവെച്ചു.[4] ആശയ-ഭൗതിക തലങ്ങളിലൂടെ കൃത്രിമമായി സൗന്ദര്യനിർമ്മിതിയെ സാധ്യമാക്കുന്ന പ്ലാറ്റോണിയൻ മനസ്സങ്കല്പത്തെ ഡേവിഡ് ഹ്യൂം തിരസ്കരിക്കുന്നു. ഹ്യൂമിന്റെയും ദക്കാർത്തിന്റെയും വാദങ്ങൾ മനസ്സിനു നല്കുന്ന സ്വതന്ത്രനില പാശ്ചാത്യതത്ത്വചിന്തയെ യുക്തിയുടെ യുഗത്തിലേക്ക് നയിക്കുകയായിരുന്നു.

ഭാവനാത്മകതയുടെ ഭൗതികവും ചരിത്രപരവുമായ അസ്തിത്വമാണ് 18-ാം നൂറ്റാ ിലെ ജ്ഞാനോദയ തത്ത്വചിന്ത (Enlightenment Philosophy)യിൽ നിന്ന് മനശ്ശാസ്ത്രത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുത്തത്. വസ്തുതകളെ അനുഭവവേദ്യമാക്കുന്ന അനുഭവപൂർവ്വമായ (apriori) ഭൗതികസംവർഗ്ഗങ്ങളെ (Material Categories) മനസ്സിലാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ഇമ്മാനുവൽ കാന്റി(Immanuel Kant, 1724-1804)ന്റെ യുക്തിനിഷ്ഠ കർത്തൃത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തത്ത്വചിന്തയാണ് ഇതിൽ പ്രധാനം. മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ഭാവനാത്മകപ്രക്രിയ (Process of Imagination) ഒരേ സമയം ഉല്പാദനപരവും പ്രത്യുല്പാദനപരവുമാണ്, ഭാവനാത്മകപ്രക്രിയ യുക്തിയിലേക്ക് പരിവർത്തിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു ' തുടങ്ങിയ കാന്റിയൻ തത്ത്വദർശനങ്ങൾ മനസ്സിനെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളെക്കൂടി പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നവയാണ്.[5] ഭൗതികലോകത്തിന്റെ തുടർസാന്നിദ്ധ്യമായി മാറുന്ന യാഥാർത്ഥ്യമാണ് അറിവിനെ സൃഷ്ടിക്കുകയും പുനഃസൃഷ്ടിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മനുഷ്യമനസ്സ് എന്ന കാന്റിയൻ തത്ത്വശാസ്ത്ര സമീപനത്തോടെ, ബ്രൂണോ

യുടെ വാദത്തെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുംവിധം, കല, തത്ത്വശാസ്ത്രം, മനശ്ശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ എല്ലാ ആധുനിക മനുഷ്യജ്ഞാനത്തിന്റെയും ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്ത അടിസ്ഥാനഘടകമായി മനുഷ്യമനസ്സ് പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെട്ടു. എന്നാൽ മനസ്സ്-ശരീരം എന്ന ദ്വന്ദവീക്ഷണമാണ് കാന്റിയൻ ദർശനം മുന്നോട്ടു വെച്ചത്.[6] ഇതിലൂടെ മാനസികബിംബങ്ങൾക്ക് കാന്റ് നൽകിയ സ്വാതന്ത്ര്യം, യൂറോപ്യൻ ചിന്തയിലെ പാരമ്പര്യ ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തങ്ങളെയെല്ലാം മനുഷ്യകേന്ദ്രിത യുക്തിചിന്തയിലേക്ക് തള്ളിവിട്ടു. മനുഷ്യഭാവനാത്മകത/ഭാവനാശേഷി ആശയങ്ങളുടെ പകർപ്പോ, പകർപ്പിന്റെ പകർപ്പോ ആണ് എന്നതിനുപകരം അറിവിനെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ കഴിവാണ് എന്ന ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തപരമായ വ്യതിയാനം (Epistemological Shift) ആധുനിക മനുഷ്യനെ ലോകത്തിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. ഈ മനുഷ്യകേന്ദ്രിതവാദം (humanism) യുക്തിചിന്തയിലൂടെ സ്വയം വിലയിരുത്തുകയും നവീനമായ ജ്ഞാനമാതൃകകളെ സൃഷ്ടിക്കുകയും അതിലൂടെ നന്മതിന്മാസങ്കല്പത്തിലധിഷ്ഠിതമായ ജീവിതത്തെ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുകയും ചെയ്തു.

ശാസ്ത്രവികാസത്തിന്റേതുകൂടിയായ ഈ ഘട്ടം വിജ്ഞാനത്തിന്റെ അഭൂതപൂർവ്വമായ പെരുപ്പത്തിന് സാക്ഷ്യം വഹിച്ചു. വ്യത്യസ്ത ജ്ഞാനവിഭാഗങ്ങളായി തരംതിരിക്കപ്പെട്ട ശാസ്ത്രമാതൃകകളിലൂടെ ശാസ്ത്രകേന്ദ്രിതമായ ഒരു സാമൂഹികക്രമം (Social Order) ഉടലെടുക്കുകയും ചെയ്തു. ഇതോടുകൂടി മനശ്ശാസ്ത്രം, ഭാഷാശാസ്ത്രം, നാടോടിവിജ്ഞാനീയം, സാമൂഹ്യശാസ്ത്രം എന്നിങ്ങനെ അനേകം പുതിയ ശാസ്ത്രശാഖകൾ രൂപപ്പെട്ടുവന്നു. ജ്ഞാനസിദ്ധാന്തത്തെ ജ്ഞാനവിമർശമായി (Critique of Knowledge) പുനസ്സംഘടിപ്പിക്കുന്ന കാന്റിയൻ വിമർശന പ്രക്രിയയ്ക്ക് സമാന്തരമായി, മനുഷ്യനെ, അവന്റെ മനോവ്യാപാരങ്ങളെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠതാസങ്കല്പങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഘടനാത്മകമായും കർത്തൃനിഷ്ഠമായും വ്യാഖ്യാനിക്കുന്ന മനശ്ശാസ്ത്രപഠന പദ്ധതിക്ക് സവിശേഷമായ ശ്രദ്ധ ലഭിച്ചു. ആത്മനിഷ്ഠമായി വ്യവഹരിച്ചുപോന്ന സങ്കൽപനങ്ങളെ വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഒരു പ്രതലത്തിലേക്ക് വെട്ടിച്ചുരുക്കുന്ന സങ്കല്പനപരമായ ന്യൂനീകരണം (Conceptual Reduction) ഇതിലൂടെ മനുഷ്യന് സംഭവിച്ചു.[7] അതായത് മനുഷ്യമനസ്സ് വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ വെളിപ്പെടുന്ന ഭൗതികശാസ്ത്രപരമായ ഒന്നാണെന്ന് വന്നു. എല്ലാ സാമൂഹ്യശാസ്ത്രങ്ങളേയും ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരമാധികാര പദവിയിലേക്കുയർത്തുന്ന ഈ ശ്രമങ്ങൾ മനശ്ശാസ്ത്രപഠനപദ്ധതികളെ കൂടുതൽ സങ്കീർണമാക്കുന്നു.

മനസ്സിനെക്കുറിച്ചുള്ള ശാസ്ത്രീയ സമീപനം മനസ്സ് - ശരീരം എന്ന ദ്വന്ദ്വാത്മകതയെ തള്ളിക്കളയുന്നു. കാന്റിയൻ അനുഭവാത്മകയുക്തി മനോവ്യാപാരകേന്ദ്രിതമായ ഒരു സ്ഥാനത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നുെ ങ്കിലും അറിവിനെ സ്വരൂപിക്കുന്ന കേവലാസ്തിത്വമെന്ന നിലയിൽ മനസ്സിനെ ശരീരത്തിൽനിന്ന് വേറിട്ടുകാണുകയാണ് ചെയ്തത്.

17-ാം നൂറ്റാ ിൽ ജീവിച്ച ഫ്രഞ്ച് തത്ത്വചിന്തകനായ ബറൂച്ച് സ്പിനോസ (Baruch Spinoza, 1632-1677) ബാഹ്യമായ ചലനങ്ങളിലൂടെയും ആന്തരികമായ തത്ത്വചിന്തയിലൂടെയും ഒന്നായിത്തീരുന്ന മനശ്ശരീരങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അദ്വൈതവാദം അവതരിപ്പിക്കുന്നു [8]. 18-ാം നൂറ്റാ ോടു കൂടി യൂറോപ്യൻ തത്ത്വചിന്തയിൽ, മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചും മനസ്സിനെക്കുറിച്ചും രൂപപ്പെട്ട ഈ സമ്പൂർണ്ണ ചിന്തകൾ ആധുനിക മനശ്ശാസ്ത്ര-വൈദ്യശാസ്ത്ര പണ്ഡിതനായ ഫ്രോയിഡിന് എളുപ്പം സ്വീകരിക്കാനാവുന്നു . ഇന്ദ്രിയ വ്യാപാരങ്ങളിലൂടെ മനുഷ്യപ്രവർത്തനങ്ങളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന മനസ്സിന്റെ നാഡീവ്യൂഹഘടനയിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ച് ഫ്രോയിഡ് നടത്തിയ വൈദ്യശാസ്ത്ര പരീക്ഷണങ്ങളാണ് ആധുനിക മനോവിശ്ലേഷണ പദ്ധതിയായി വികസിച്ചത്.[9]

ക.2 ആധുനികമനോവിശ്ലേഷണവും സിഗ്മ ് ഫ്രോയിഡും

വിശാലമായ അർത്ഥത്തിൽ മനോവിശ്ലേഷണം അഥവാ മനോവിശകലനം എന്നത് മനുഷ്യമനസ്സിലൂടെ കടന്നുപോകുന്ന എല്ലാവിധ പ്രക്രിയകളെയും നിരീക്ഷിക്കുന്ന മാനസിക ജീവിതത്തിന്റെ ശാസ്ത്രമാണ്. അളന്നു തിട്ടപ്പെടുത്താവുന്ന ഫലങ്ങളുടേയും പരീക്ഷണാത്മക സങ്കേതങ്ങളുടേയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ മനോവ്യാപാരങ്ങളെക്കുറിച്ച് പുതിയ നിഗമനത്തിലെത്തുകയാണ് മനോവിശ്ലേഷണം ചെയ്യുന്നത്. വ്യക്തികൾക്കും സാഹചര്യങ്ങൾക്കും ഇടയിൽ നിരന്തരം വ്യത്യാസപ്പെട്ടുകിടക്കുന്ന മനോവ്യാപാരങ്ങളെ സാഹചര്യങ്ങളുടെയും പ്രതിഫലനങ്ങളുടെയും (Reflections) അടിസ്ഥാനത്തിൽ ചരിത്രവത്കരിക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ് ആധുനിക മനശ്ശാസ്ത്രത്തെ മനോവിശകലന ശാസ്ത്രമാക്കി മാറ്റുന്നത്.

മനോവിശകലനം വ്യാഖ്യാനനിഷ്ഠമാണ്. മനോരോഗചികിത്സകൻ രോഗവിശകലനം നടത്തുന്നത് രോഗിയുടെ വികാരവിചാരങ്ങളുടെ ആന്തരാർത്ഥങ്ങൾ വ്യാഖ്യാനിച്ചു കൊ ാണ് എന്ന് *ജ്ഞാനവും മാനുഷിക ഇച്ഛകളും* (*Knowledge and Human Interest,* 1973) എന്ന കൃതിയിലൂടെ ഹെബർമാസ് (Jirgen Habermas) വ്യക്തമാക്കുന്നു .[10] എന്നാൽ ഈ വ്യാഖ്യാനനിഷ്ഠത കേവലമായ വ്യാഖ്യാനമല്ല; അനിവാര്യതകളെ മാറ്റിത്തീർക്കാനുള്ള വിമോചകമായ ഇച്ഛ(Emancipatory interest)യോടുകൂടിയ വിമർശനാത്മകപ്രകൃതമുള്ള ഒരു സൈദ്ധാന്തികപദ്ധതിയാണ്. ഈ പ്രത്യേകമായ ഇച്ഛാശക്തിയാണ് 19-ാം നൂറ്റാ ിന്റെ ഒടുവിൽ തത്ത്വചിന്തയുടേയും വൈദ്യശാസ്ത്രത്തിന്റേയും മണ്ഡലത്തിൽ നിന്ന് മനശ്ശാസ്ത്രത്തെ സ്വതന്ത്രമാക്കി ആധുനിക സംസ്കാരത്തിന്റെ ദമനാത്മകസംഘർഷങ്ങളെ (Repressive Complexes) പുറത്തെടുത്ത് ചികിത്സിക്കുന്ന നവീന മനോവിശ്ലേഷണ (Psycho analysis) പദ്ധതിയെ രൂപപ്പെടുത്തിയത്.[11]

മനഃശരീരങ്ങളെയും അവയുടെ പരസ്പരപൂരകമായ വ്യാപാരങ്ങളെയും കുറിച്ചുള്ള ശാസ്ത്രീയനിഗമനങ്ങൾ വസ്തുനിഷ്ഠയുക്തിയിലാണ് ഊന്നിയത്. സന്തോഷം, സുഖം, ദുഃഖം, ആഗ്രഹങ്ങൾ, കോപം തുടങ്ങിയ വൈകാരിക സംഘർഷങ്ങളിൽ പ്രചോദിതമാകുന്ന മനുഷ്യന്റെ അവസ്ഥാവ്യതിയാനങ്ങളെ ശാരീരികചലനങ്ങളിലൂടെ പഠിക്കാൻ തുടങ്ങി. മനോവ്യാപാരങ്ങൾ ഇങ്ങനെ വ്യാഖ്യാനക്ഷമമായതോടെ എന്താണ് മനസ്സ് എന്ന അതിഭൗതികമായ ചോദ്യം ഉപേക്ഷിക്കപ്പെട്ടു. വ്യക്തിയെ മനോവ്യാപാരങ്ങളുടെയും ബാഹ്യബന്ധങ്ങളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ ശാസ്ത്രീയകർത്തൃത്വമായി നിർവ്വചിക്കാനുള്ള സൈദ്ധാന്തികത രൂപപ്പെട്ടു. ബിഹേവിയറിസ്റ്റിക്, ഘടനാവാദം, ജസ്റ്റാൾട്ട് തുടങ്ങിയ പലതരം മനശ്ശാസ്ത്രപദ്ധതികൾ പിന്നീട് വിപുലപ്പെട്ടുവന്നിട്ടു . എന്നാൽ ഫ്രോയിഡിന്റെ ആധുനിക മനശ്ശാസ്ത്ര അന്വേഷണങ്ങളാണ് ലോകചിന്തയെ കീഴടക്കിയത്. തന്റെ ജീവിതകാലം മുഴുവൻ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ വിവിധതരം രോഗ-അരോഗ വ്യാപാരങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുകയായിരുന്നു ഫ്രോയിഡ്.[12]

വ്യാവസായിക ക ുപിടുത്തങ്ങളുടേതായ ഭൗതിക പുരോഗതിയും കിർക്കേഗാദ, നീഷേ (Soran Kierkigaard, Frederich Nietzsche) എന്നിവരുടെ അസ്തിത്വവാദ തത്ത്വചിന്ത(Extistencialist Philosophy)യും മുതലാളിത്തരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ വളർച്ചയും ചേർന്ന വൈവിധ്യമാർന്ന പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്, ഫ്രോയിഡ്, മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നത്. ഡാർവ്വിന്റെ 'പരിണാമസിദ്ധാന്തം', നീഷേയുടെ 'ദൈവത്തിന്റെ മരണം', മാർക്സിന്റെ 'വൈരുദ്ധ്യാത്മക ഭൗതികവാദം' എന്നിവയും അക്കാലത്തെ ജ്ഞാനാധികാരങ്ങളുടെ പ്രാധാന്യമേറിയ അംശങ്ങളായിരുന്നു. ഈ സവിശേഷ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് കാന്റ് നൂറുവർഷം മുമ്പ് തുടങ്ങിവെച്ച മനുഷ്യകർത്തൃത്വത്തിന്റെ യുക്തിനിഷ്ഠ പ്രാതിനിധ്യത്തെ സ്വപ്നങ്ങൾ, ഭ്രമാത്മകത, മനോരോഗങ്ങൾ, കലാസൃഷ്ടികൾ എന്നിവയിലൂടെ ഫ്രോയിഡ് ഘടനാത്മകമായി വിശകലനം ചെയ്യാൻ ആരംഭിച്ചത്. സർഗ്ഗാത്മകവും മനോവൈകല്യമുള്ളതുമായ മനുഷ്യകർത്തൃവ്യാപാരങ്ങളെ സ്ഥലബന്ധിയായി (Topological) വിഭജിച്ച് ശാസ്ത്രീയമായി പഠിച്ചു തുടങ്ങുന്നത് ഈ ചരിത്ര പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. മനശ്ശാസ്ത്രം, നരവംശശാസ്ത്രം, മിത്തോളജി തുടങ്ങിയ വിവിധ വിജ്ഞാന ശാഖകളിൽ പ്രാവീണ്യം നേടിയ ഫ്രോയിഡിന്റെ പഠനങ്ങൾ സാഹിത്യവിമർശനപരമായും പ്രസിദ്ധങ്ങളാവുകയായിരുന്നു.

1. 3 ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തിക സങ്കല്പനങ്ങൾ

1.3.1 വിഘടിത ഘടനകൾ

സ്വത്വബോധമാർജ്ജിച്ച ആധുനികമനുഷ്യന്റെ മനോനിലകളെ ഫ്രോയിഡ് ബോധാത്മകം (Conscious), അബോധാത്മകം (Unconscious) എന്ന് ര ായി വിഭജിക്കുന്നു. ബോധതലത്തിന്റെ അധീശത്വമാണ് പ്രബുദ്ധതാപരമായ ആധുനികതയുടെ (Enlightenment Modernity) കേന്ദ്രം. എന്നാൽ ഫ്രോയിഡ് അബോധത്തിന്റെ അപരത്വത്തെ (otherness) മനസ്സിലാക്കുകയും ഇദ്ദ്-ഈഗോ-സൂഷർ ഈഗോ എന്നീ മൂന്ന് മനോമേഖലകളിലൂടെ മനസ്സിനെ ഘടനാപരമായി വിഭജിക്കുകയും ചെയ്തു.

ഇദ്ദ് (കറ) എന്ന പദം 'അത്' എന്നർത്ഥമുള്ള സർവ്വനാമമാണ്. ഈ പ്രയോഗം കൊ ് ഒരു സർവ്വനാമത്താൽ വിശേഷിപ്പിക്കാവുന്ന ശിശുമനസ്സിനെയാണ് ഫ്രോയിഡ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ആദിരൂപമാണിത്. ഇദ്ദിന്റെ മണ്ഡലം ഇരു താണ്; സ്വത്വത്തിന്റെ അപ്രാപ്യതലമാണ്. പ്രാഥമിക ജൈവവാസനകളാൽ നിറഞ്ഞ, മെരുങ്ങാത്ത വികാരങ്ങളുടെ ഒരു ഘടനയാണ് ഇദ്ദിന്.[13] നന്മതിന്മകളോ, യുക്തിയോ സദാചാരമൂല്യങ്ങളോ കാലമോ പരിഗണിക്കാനാവാതെ, സാമൂഹ്യനിയന്ത്രണങ്ങളില്ലാത്ത ആഹ്ലാദതത്ത്വത്തിന് (Pleasure Principle) കീഴിൽ ഇദ്ദ് പ്രവർത്തനനിരതമാവുന്നു. പ്രതീകവത്കരിക്കാൻ കഴിയാത്തതും എന്നാൽ നിരന്തരം ആവിഷ്കരണത്തിന് കൊതിക്കുന്നതുമായ വാസനകളുടെ പൂരണത്തിന് വേ ി ഇദ്ദ് നിലകൊള്ളുന്നു. അബോധമനോവ്യാപാരങ്ങളുടെ, മനുഷ്യന്റെ പ്രാകൃതാവസ്ഥയുടെ, അറിയപ്പെടാത്ത അടിപ്പടവാണ് ഇദ്ദ്.

യുക്തിക്കും ജാഗ്രതയ്ക്കും വേ ിയാണ് ഈഗോ (Igo) നിലകൊള്ളുന്നത്. സ്വത്വം, അഹംബോധം, അഹംമനസ്സ് എന്നെല്ലാം അർത്ഥമുള്ള 'ഈഗോ' ജന്മവാസനകളെ നിയന്ത്രിച്ചു നിർത്തുന്ന ഒരു രക്ഷാകവചമായാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അതായത് സാമൂഹ്യജീവിതക്രമങ്ങളുടെ സ്വാധീനത്താൽ മെരുക്കപ്പെട്ട ഇദ്ദിന്റെ ഒരു ഭാഗമാണ് ഈഗോ.[14] ജന്മവാസനകളെ യാഥാർത്ഥ്യലോകത്തിന്റെ നിയമങ്ങളിലൂടെ(Reality Principle)യാണ് ഈഗോ നിയന്ത്രിച്ചുനിർത്തുന്നത്.

താദാത്മ്യപ്രക്രിയകളിലൂടെ വസ്തുതകളെ അബോധം അരിച്ചെടുക്കുന്നത് വഴിയാണ് ഈഗോ രൂപീകരണം നടക്കുന്നത്. അന്യങ്ങളെ (വ്യക്തി-വസ്തു-ആശയം) മുഴുവനായോ ഭാഗികമായോ സ്വീകരിക്കുന്ന ഈ പ്രക്രിയയാണ് ഇഗോയുടെ അടിത്തറ. ഈ താദാത്മ്യപ്രക്രിയയിൽ ആകർഷണീയവശങ്ങളെ തങ്ങളിലേക്ക് പ്രക്ഷേപിക്കുന്നതിലൂടെയാണ് (Projection) ഈഗോ നിരന്തരം പരിഷ്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. ഇന്ദ്രിയവേദ്യതയും ബോധവുമടങ്ങുന്ന ഒരു വ്യവസ്ഥയുമായി ചേർത്തുവെച്ചുള്ള ഈഗോസങ്കൽപം മനുഷ്യവിഷയീരൂപീകരണത്തിൽ പ്രധാനമാണെന്ന് ഫ്രോയിഡ് സമ്മതിക്കുന്നു ്.[15] സ്നേഹവസ്തുവിന്റെ നഷ്ടം നികത്താനായി ഈഗോ താദാത്മ്യപ്രക്രിയകളിൽ ഏർപ്പെട്ടുകൊ ിരിക്കും. രക്ഷിതാക്കളുമായുള്ള താദാ

ത്മ്യമാണ് ഇവയിൽ പ്രധാനം. ഇവയിൽ അച്ഛനുമായുള്ള താദാത്മ്യം സൂപ്പർ ഈഗോയുടെ കേന്ദ്രബിന്ദുവാണ്. നിഷേധിക്കപ്പെട്ട വസ്തുഭിരതികളുടെ അവക്ഷിപ്തം എന്ന സ്വഭാവമാണ് ഈഗോയ്ക്കുള്ളത്. ഇദ്ദിനുമേൽ ഗുണാത്മകവിജയം വരിക്കുവാൻ ഈഗോയെ പ്രാപ്തമാക്കാനുള്ള ഉപാധിയായി പരിഗണിക്കപ്പെടുന്ന മനോവിശ്ലേഷണത്തെ മുൻനിർത്തി ആധുനിക മാനവികദർശനമായി ഫ്രോയിഡിയനിസത്തെ വായിച്ചെടുക്കാൻ പ്രയാസമില്ല. സൂപ്പർ ഈഗോ (Super Ego) യുടെ, മനസ്സാക്ഷിയുടെ, വിശകലനം ഈ സമീപനത്തെ ബലപ്പെടുത്തുന്നതാണ്.

ലക്ഷണമൊത്ത സമൂഹജീവിയായി മനുഷ്യനെ മെരുക്കിയെടുക്കുന്ന (Conditioned) ധാർമ്മികതയുടെ തത്ത്വത്താൽ (Morality Principle) നിർവ്വചിക്കാവുന്നതാണ് സൂപ്പർ ഈഗോ. വ്യക്തിയുടെ ദീർഘകാല ആശ്രിതത്ത്വം അവനെ രക്ഷിതാക്കളിൽ നിന്ന് പരിശീലിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ശീലങ്ങളിലൂടെ മെരുക്കിയെടുക്കുന്നു. ഈഗോയുടെ നിർബന്ധിത നിയമങ്ങൾക്ക് വിധേയമാകാതെയും ഇദ്ദിന്റെ അനിയന്ത്രിതത്ത്വത്തിന് വഴിപ്പെടാതെയും സാംസ്കാരിക ബോധരൂപീകരണത്തിന് പ്രാപ്തമായ വിധം ഇടനിലയായി സൂപ്പർ ഈഗോ നിലകൊള്ളുന്നു. ഈഗോയിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി അല്ലെങ്കിൽ വിപരീതമായി, മൂന്നാമതൊരു ശക്തിയായി ഇദ്ദിന്റെ തള്ളിക്കയറ്റത്തെ തടഞ്ഞ് സാംസ്കാരിക വിലക്കുകളുടെ അലിഖിത നിയമങ്ങളിലൂടെ സൂപ്പർ ഈഗോ ഈഗോയെ നേരിടുന്നു.[16]

സ്വത്വത്തെ (Self), വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ ഘടനയെ, മൂന്നായി വേർതിരിക്കുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഈ വിഭജനത്തെ കൃത്യമായ അതിർവരമ്പുകളിലൂടെ നിശ്ചയിക്കാൻ ശ്രമിക്കേണ്ടതില്ല. എന്നാൽ മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ, മനുഷ്യചരിത്രത്തിന്റെ വിവിധ ഘട്ടങ്ങളുമായി ചേർത്തുവെച്ച് ഈ വിഭജനത്തിന് സാധുതകൾ കണ്ടെത്താനാവും. പ്രകൃതിയുടെ നിയമങ്ങൾക്ക് വിധേയനായി ജീവിച്ചിരുന്ന ആദിമമനുഷ്യൻ തന്റെ ഇച്ഛകളെ നിയന്ത്രിക്കാൻ ഏറെയൊന്നും നിർബന്ധിക്കപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. അതുപോലെ ജീവിതത്തിന്റെ പ്രാഥമികാവസ്ഥ (ശൈശവാവസ്ഥ) സാമൂഹ്യനിയന്ത്രണങ്ങളെക്കുറിച്ച് ബോധമുള്ളതുമല്ല. ഈയൊരു ഘടനാപരമായ (Structural) യാഥാർത്ഥ്യത്തിനുമേലാണ് കുടുംബം, സമൂഹം, രാഷ്ട്രം തുടങ്ങിയ ആധുനിക സാമൂഹ്യക്രമങ്ങൾ രൂപപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. കർത്തൃത്വത്തിലെ ഇച്ഛകളും അന്യങ്ങളുടെ നിയമങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങൾ, ഈഗോയുടെ സാമൂഹ്യക്രമീകരണം എന്നിവയിലൂടെ അബോധം നേടുന്ന സാംസ്കാരിക ജൈവികതയ്ക്ക് ഏല്ക്കുന്ന രോഗാതുരതയും ഉദാത്തീകരണവും (Sublimation) പുറത്തെടുക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് മനസ്സിനെ അബോധാത്മകമായി പഠിക്കാൻ ഫ്രോയിഡിനെ പ്രേരിപ്പിച്ചത്.

ഇദ്ദ്, ഈഗോ, സൂപ്പർ ഈഗോ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഘടനയ്ക്ക് പുറമെ മനുഷ്യമനസ്സിന് ബോധം (Conscious), ഉപബോധം (Pre-conscious), അബോധം (Unconscious) എന്നിങ്ങനെയുള്ള മൂന്ന് തലങ്ങൾ ഫ്രോയിഡ് കല്പിക്കുന്നു. ബോധത്തിനും അബോധത്തിനും ഇടയിലുള്ള ഇടുങ്ങിയ ഇട

മാണ് ഉപബോധതലം. ബോധാവസ്ഥയ്ക്കും അബോധാവസ്ഥയ്ക്കും ഇടയിലുള്ള സൂക്ഷ്മസന്ദർശനങ്ങളി ലൂടെ ഓർമ്മയിലേക്ക് വരുന്ന കാര്യങ്ങൾ ഉപബോധത്തിന്റെ ഇടനിലയിലാണ് കേന്ദ്രീകരിക്കപ്പെടുന്നത്.

മനസ്സിന്റെ തലങ്ങളുടെ സ്ഥലാലേഖത്തിൽ (Topography) നാലിൽ മൂന്ന് ഭാഗവും അബോധമ നസ്സാണ് എന്നതാണ് ഫ്രോയിഡിയൻ കാഴ്ചപ്പാട്.[17] ജന്മവാസനകളുടെ ഈ അബോധതലമാണ് മനുഷ്യപ്ര വർത്തനങ്ങളെ നിയന്ത്രിച്ചുകൊ ിരിക്കുന്നത്. വ്യക്തിസത്തയുടെ ചാലകശക്തിയായ ഈ അബോധ തലം രൂപപ്പെടുന്നത് ബാല്യകാലാനുഭവങ്ങളിലൂടെയാണ്. സ്വപ്നങ്ങൾ, കലാസൃഷ്ടികൾ, ഭ്രമാത്മകാനുഭവ ങ്ങൾ, ലൈംഗിക ബന്ധങ്ങൾ എന്നിവയിലൂടെ വ്യക്തി പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ദമനാത്മക മാനസികഭാവങ്ങളുടെ അർത്ഥം മനസ്സിലാക്കാനാണ് ഫ്രോയ്ഡ് അബോധതലത്തെ ആശ്രയിക്കുന്നത്. അങ്ങനെ അനേകം ദമിതസംഘർഷങ്ങളുടെ കേന്ദ്രമായ അബോധമനോവ്യാപാരങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി മാനസികാപഗ്രഥന തത്ത്വം വിപുലപ്പെടുത്തി.

ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധസങ്കല്പനത്തെ പ്രസക്തമാക്കുന്നത് ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ ലൈംഗിക -സാമൂഹ്യ സംഘർഷങ്ങളുടെ ചരിത്രപരമായ ഭൗതിക സമീപനമാണ്. നിയന്ത്രണമില്ലാത്ത ഇരു മേഖലയാ ണ് അബോധം എന്ന സങ്കൽപമാണ് അതുവരെയു ായിരുന്നത്. ദമിതമായ മാനസികാവസ്ഥകളുടെ ഈ കലവറ തുറന്നുകൊ ുള്ള പഠനമാണ് മാനസികാപഗ്രഥനത്തിൽ പ്രധാനം. മനുഷ്യന്റെ എല്ലാവിധ വൈയക്തിക ഭാവങ്ങളിലൂടെയും ശാസ്ത്രീയമായി സഞ്ചരിച്ച്, അബോധത്തെക്കുറിച്ച് അതുവരെ യു ായിരുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങളെ അദ്ദേഹം ആധുനിക സംസ്കാര പഠനത്തിനുള്ള ഉപാധിയാക്കി മാറ്റുന്നു. അതിലൂടെ മനുഷ്യവിഷയി പൂർവ്വനിശ്ചിതമായ എല്ലാ നിയമങ്ങൾക്കുമപ്പുറത്തുള്ള ഇല്ലായ്മയാണെന്നും ഈഡിപ്പലൈസേഷനിലൂടെ ഈ ഇല്ലായ്മയാണ് ഉണ്മയായി രൂപാന്തരം പ്രാപിക്കുന്നതെന്നുമുള്ള ഫ്രോയി ഡിയൻ അബോധത്തിന്റെ വിപ്ലവാത്മകനിലപാട് തുറന്നുകിട്ടുന്നു. വൈകാരികതയ്ക്ക് ആന്തരവൈ രുദ്ധ്യങ്ങളിലൂന്നിയുള്ള ചരിത്രപരമായ രൂപഘടന നൽകുന്നതിലൂടെ ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധവിശക ലനം ആധുനിക മാനവികതയെ അതിവർത്തിക്കുന്നു.

1.3.2 ലൈംഗികോർജ്ജ സിദ്ധാന്തം (Libido Theory)

ഫ്രോയിഡിന്റെ അന്വേഷണം കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന ഒരു പ്രധാനമേഖല ലൈംഗികതയും അബോധ പ്രേരണകളും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചുള്ളതാണ്. മനുഷ്യന്റെ അബോധ ജന്മവാസനകളെക്കുറിച്ചുള്ള സിദ്ധാന്തത്തിൽ ലൈംഗികതാരൂപീകരണ പ്രക്രിയയെ വിശദീകരിക്കാൻ ഫ്രോയിഡ് ഉപയോഗിച്ച പദമാണ് ജീവിതകാമന/ലൈംഗികോർജ്ജം അഥവാ Libido. അമ്മയുമായുള്ള ശൈശവകാല ബന്ധത്തിലൂടെ ആരംഭിച്ച് ഈഡിപ്പൽ സംഘർഷങ്ങളിലൂടെ വളർന്നാണ് മനുഷ്യലൈംഗികത രൂപപ്പെടുന്നതെന്നാണ് ഫ്രോയിഡ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ലൈംഗികത ഉൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാ ജീവിതാഭിലാഷങ്ങളും ചേർന്നതാണ് ലൈംഗികോർജ്ജം. പ്രത്യുല്പാദന പ്രവർത്തനങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ലൈംഗിക താല്പര്യങ്ങൾക്കുപുറമെ ശൈശവഘട്ടം മുതൽ മനുഷ്യൻ അനുഭവിക്കാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്ന എല്ലാവിധ സുഖങ്ങളെയും അത് പ്രതിനി ധീകരിക്കുന്നു. ലോകജീവിതത്തെ ആസ്വാദ്യമാക്കുന്ന എല്ലാവിധ വൈകാരിക സുഖങ്ങളെയും ഫ്രോയിഡ്

ഈ സിദ്ധാന്തത്തിലൂടെ വിശദീകരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ജീവിതാഭിലാഷങ്ങളെ മുഴുവനായും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരാശയമാണ് ലൈംഗികോർജ്ജ സിദ്ധാന്തം. ആത്മസ്നേഹം (Primary Narcism) മുതൽ മൃത്യുവാഞ്ഛ (Death Instinct) വരെയുള്ള സ്നേഹ-ദ്വേഷ കാമനകൾ (Eros and Thanatos) ഇതിൽപ്പെടുന്നു.[18]

ശൈശവകാല ലൈംഗിക അനുഭവങ്ങളിലൂടെയാണ് മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിത്വസവിശേഷതകൾ രൂപപ്പെടുന്നത്. ഈ രൂപീകരണപ്രക്രിയയെ ശൈശവലൈംഗികതയുടെ മൂന്ന് ഘട്ടങ്ങളിലൂടെ ഫ്രോയിഡ് വിശദീകരിക്കുന്നു . വദനഘട്ടം (Oral Stage), ഗുദദശ-മൂലഘട്ടം (Anal Stage), ജനനേന്ദ്രിയഘട്ടം (Phallic Stage) എന്നിവയാണവ.[19]

ശിശുവിന്റെ ജീവിതാനുഭവങ്ങൾ അമ്മയുടെ ശരീരത്തിനോട് ഒട്ടിച്ചേർന്നുകൊ ുള്ള ബന്ധത്തിലൂടെയാണ് ആരംഭിക്കുന്നത്. മുലകുടി, ചുംബനം തുടങ്ങിയ താദാത്മ്യങ്ങളിലൂടെ വെളിപ്പെടുന്ന ബന്ധമാണ് വദനഘട്ടത്തിൽ വിശദീകരിക്കുന്നത്. ഈ ഘട്ടത്തിൽ ശിശുവിലു ാകുന്ന വൈകാരിക സംതൃപ്തി-അസംതൃപ്തി ഭാവങ്ങൾ പില്കാല സ്വഭാവങ്ങളെ നിർണ്ണയിക്കുന്നു. മുലകുടിയുടെ സ്മരണകൾ വിരൽകുടിക്കലായി മാറുന്നു . കേവലം ശരീരശാസ്ത്രപരമായ സംതൃപ്തിയല്ല ഇത്, മാനസികോല്ലാസത്തിന്റേതായ മനുഷ്യേച്ഛകൂടിയാണ്. വിസർജ്ജനാവയവങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സുഖ-ദുഃഖങ്ങളെ തിരിച്ചറിയുന്ന ഘട്ടമാണ് ഗുദദശ. ശാരീരിക പ്രവർത്തനങ്ങൾക്കുമേൽ നിയന്ത്രണങ്ങളേർപ്പെടുത്താൻ ശീലിക്കുന്ന ഈ ഘട്ടം അടിച്ചേൽപ്പിക്കുന്ന ചിട്ടകൾ പ്രയാസകരമായി അനുഭവിക്കാൻ ഇടവരുന്ന കുട്ടി മുതിർന്നാലും വിട്ടുമാറാത്ത അമിത സംഘർഷങ്ങളനുഭവിക്കുന്നു. മഞ്ഞനിറത്തോടുള്ള അമിതമായ വെറുപ്പോ ആരാധനയോ ഉ ാകുക, പിശുക്ക്, ചിട്ട, കടുംപിടുത്തം അന്യരെ വേദനിപ്പിക്കാനുള്ള മനോഭാവം (Sadism) എന്നിവ ഈ വൈകാരിക സംഘർഷങ്ങളുടെ അനന്തര ഫലമാണെന്നാണ് ഫ്രോയിഡിയൻ നിഗമനം. ലൈംഗിക വികാസത്തിന്റെ മൂന്നാമത്തെ ഘട്ടമാണ് ജനനേന്ദ്രിയഘട്ടം. ബാല്യത്തിൽ ലൈംഗികാനുഭവങ്ങളെക്കുറിച്ച് തിരിച്ചറിവു ാകുന്നില്ലെങ്കിലും തന്റെ ജനനേന്ദ്രിയത്തെ തിരിച്ചറിയാൻ ആൺകുട്ടികൾക്ക് കഴിയുന്നു . കേവലമായ ഈ തിരിച്ചറിവ് ലൈംഗികഘട്ടമല്ല, ശാരീരികമായ തിരിച്ചറിവ് മാത്രമാണ് ഈ ഘട്ടത്തിലു ാവുന്നത്. പെൺകുട്ടിയിൽ ഈ ഘട്ടത്തിൽ അഭാവഭീതി (Castration Fear) യും ലിംഗാസൂയയുമാണ് (Penis Envy) രൂപപ്പെടുന്നത് എന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ വിശകലനം ഏറെ വിമർശനാത്മക പഠനങ്ങൾക്ക് വഴിവെച്ചിട്ടു . ഈ മൂന്ന് ഘട്ടങ്ങളിലൂടെ (കൃത്യമായ ക്രമങ്ങളെന്നർത്ഥമില്ല) കടന്നുപോകുന്ന ശിശു ഈഡിപ്പസ് കോംപ്ലക്സിലൂടെയാണ് ലൈംഗികതയെ തിരിച്ചറിയുന്നത്[20] എന്നതാണ് ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയിലെ ശൈശവ ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണം. തുടർന്നുവരുന്ന മനുഷ്യവൈകാരികചരിത്രം ഈഡിപ്പസ് കോംപ്ലക്സ് തത്ത്വത്തിന്റേതാണ്.

1.3.3 ഈഡിപ്പൽ സഞ്ചാരപഥം

ഈഡിപ്പൽ സങ്കലന(Oedipus Complex)ത്തിലൂടെയാണ് ലൈംഗികതയിലധിഷ്ഠിതമായ മനുഷ്യകർത്തൃത്വം രൂപപ്പെടുന്നത് എന്നതാണ് മാനസികാപഗ്രഥനത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാന തത്ത്വം. ശിശുവിന്റെ പ്രാഥമിക നാർസിസത്തിനുമേൽ ക്രമവും നിയമവും ഏർപ്പെടുത്താൻ അബോധമനസ്സ് ഈഗോ രൂപീകരണത്തിനായി ശ്രമിച്ചുതുടങ്ങുമ്പോഴാണ് ഈഡിപ്പൽ സങ്കലനം ആരംഭിക്കുന്നത്.

ഒരു വ്യക്തിയുടെ ലൈംഗികജീവിതം ലൈംഗികാനുഭവങ്ങളിലൂടെ അന്യ(other)വുമായി ആഹ്ലാദകരമായി പങ്കിടുന്നതിലൂടെയാണ് പൂർണമാകുന്നത്. അമ്മയുമായുള്ള താദാത്മ്യമാണ് ശിശുവിൽ ആദ്യം നടക്കുന്നത്. വളരുന്നതോടുകൂടി ശിശു അമ്മയിൽനിന്ന് അകറ്റപ്പെടുന്നു (മുലകുടി തുടങ്ങി ശരീരവുമായുള്ള അകൽച്ച). 'പിതാവി'ന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം തിരിച്ചറിയുന്ന ഘട്ടം കൂടിയാണിത്. അമ്മയിൽനിന്ന് താൻ (ആൺകുട്ടി) അകറ്റപ്പെടുന്നത് അമ്മയ്ക്കുമേൽ അച്ഛനുള്ള അധികാരം (ലൈംഗിക) കാരണമാണെന്ന് തിരിച്ചറിയുന്ന കുട്ടിക്ക് (സ്വന്തം ലൈഗികതയെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധമു ാകുന്ന ഘട്ടം കൂടിയാണിത്) അച്ഛൻ തന്റെ ശത്രുവാണെന്ന ധാരണയു ാക്കുന്നു. ഇതോടൊപ്പം അമ്മയോട് തോന്നുന്ന ലൈംഗികമായ അടുപ്പമാണ്, വസ്ത്വഭിരതിയെക്കുറിച്ചുള്ള നഷ്ടഭീതിയാണ്, ഈഡിപ്പൽ സങ്കലനം സൃഷ്ടിക്കുന്നത്.[21] തനിക്ക് പകർന്നുകിട്ടിയ മാതൃസ്തന്യമാണ്, മാതൃരതിയാണ്, ഈഡിപ്പൽ സങ്കലനത്തെ വളർത്തുന്നത്. മുലപ്പാൽ നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നതിലൂടെ അമ്മയെ നഷ്ടപ്പെടുത്തുന്ന സാന്നിദ്ധ്യമായ പിതാവിനോടുള്ള വെറുപ്പാണ് ഈഡിപ്പൽ സങ്കലനത്തെ പോഷിപ്പിക്കുന്നത്.

മാതൃപരിചരണം ലഭിക്കാനുള്ള, മാതാവിന്റെ ഇച്ഛാപാത്രമായി മാറാനുള്ള, ഇച്ഛയാണ് മാതൃരതി. ഇത് നഷ്ടപ്പെടുത്തുന്ന പിതാവിനോടുള്ള വിദ്വേഷം, പിതാവിനെ കീഴടക്കി ജയിച്ചുകൊ ് (പിതാവിൽനിന്ന് അംഗീകാരം പിടിച്ചുപറ്റിക്കൊ ാ പിതൃഹത്യാമനോഭാവം വളർത്തിക്കൊ ാ) ജീവിതകാമനാപൂർത്തി ഉള്ള ശ്രമമാണ് ഈഡിപ്പൽ സങ്കലനം. തന്റെ ലൈംഗികാസ്തിത്വം തിരിച്ചറിയുന്ന കുട്ടി പിതാവിന്റെ ഷണ്ഡീകരണ ഭീഷണിക്ക് പാത്രമാകുന്ന അഭാവമാണ് (lack), നിഷ്ക്രിയവും ര ാംതരവുമായ സാന്നിദ്ധ്യമാണ്, അമ്മ/സ്ത്രീ എന്ന് തിരിച്ചറിയുന്നു.[22] ഷണ്ഡീകരണഭീതിയേയും സ്ത്രൈണാഭാവത്തെയും തിരിച്ചറിയുന്നതോടൊപ്പം അമ്മയോടുള്ള അഗമ്യഗമനേച്ഛ(Incestions Desire)യെ ദമനം ചെയ്യുന്നുമു ്. പിതാവിനോടുള്ള മത്സരമനോഭാവം പുരുഷലൈംഗികതയെക്കുറിച്ച് അഹംബോധാത്മകമായ ഗർവ്വ് കലർന്ന ആദരവായും മാറുന്നു. പിതൃമേധാവിത്വപരമായ ഘടന സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഈ സങ്കലനം അമ്മയെ നേടാനുള്ള ആഗ്രഹം (മാതൃരതി) ഇതര സ്ത്രൈണബിംബങ്ങളിലൂടെ (കാമുകി, ഭാര്യ) സാർത്ഥകമാക്കുന്നു. അങ്ങനെ പിതൃമേധാവിത്വപരമായ ലൈംഗികബോധത്തോടുകൂടി സാംസ്കാരിക തുടർച്ചയിൽ വ്യക്തി കണ്ണിചേരുന്നു. സഹോദരങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള അസൂയകലർന്ന സംഘർഷങ്ങൾക്കോ (Sibling Conflicts) അഗമ്യഗമനേച്ഛയ്ക്കോ കാരണമാകുന്നതും ഈഡിപ്പൽ സങ്കലനമാണ്.

മാതൃരതി തിരിച്ചറിയലും അതിൽനിന്നുള്ള ദമനാത്മകമായ വിടുതിയും, പിതാവിനെ തിരിച്ചറിയലും തന്റെ തന്നെ ലൈംഗികവ്യക്തിത്വത്തെ സ്ഥാപിക്കലും, പുതിയ സ്നേഹവസ്തുവിനെ ക ുപിടിക്കൽ എന്നിവയിലൂടെയുമാണ് മാതൃ-ശിശു-പിതൃ ഈഡിപ്പൽ സഞ്ചാരപഥം (Oedipal Trajectory) പൂർണ്ണമാകുന്നത്. ഈഡിപ്പൽ സഞ്ചാരപഥത്തിലൂടെയുള്ള ക്രമികമായ കടന്നുപോകൽ, ഈഡിപ്പലൈസേഷൻ (Oedipalisation) സന്തുലിതമായ ലൈംഗിക വ്യക്തിത്വത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. കുടുംബത്തിലെ വ്യക്തിയിലെന്നതുപോലെ ആധുനിക രാഷ്ട്രവ്യവസ്ഥയിലും ഈ കടന്നുപോകൽ മനുഷ്യനെ ചൂഴ്ന്ന് നിൽക്കുന്ന അനുകൂല യാഥാർത്ഥ്യമാണ് എന്നതാണ് ഫ്രോയിഡിയൻ സങ്കല്പം. അബോധമനസ്സിലെ അനിയന്ത്രിതമായ ഇച്ഛകൾ ആധുനികമനുഷ്യനിൽ ലൈംഗികതയെ ദമനാത്മകം (Repressive) ആക്കുന്നു്. എന്നാൽ ഈഗോ, ലിബിഡോയെ മറച്ചുവെക്കുക മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. അതുവഴി, ശൈശവലൈംഗികതയിലെ ക്രമരാഹിത്യങ്ങൾ ബാഹ്യവസ്തുക്കളിലൂടെ പകരം വെക്കുമ്പോൾ അബോധത്തിൽ ലൈംഗികേച്ഛകൾ അസന്തുലിതത്വം സൃഷ്ടിക്കുന്നു. ഈഡിപ്പൽ സങ്കലനത്തിലൂടെ മനുഷ്യന്റെ സ്നേഹമെന്ന വൈകാരികതയുടെ എല്ലാ ഭാവങ്ങളെയും ലൈംഗികതയുമായി ബന്ധിപ്പിക്കാൻ ഫ്രോയിഡ് ശ്രമിക്കുന്നു. മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ, സ്നേഹവാസന അതിന്റെ ഉല്പത്തിയിലും കാരണങ്ങളിലും ലൈംഗികവാസന തന്നെയാകണം.

1.3.4 ദമനം (Repression)

വ്യക്തിമനസ്സിലെ ആന്തരികചോദനകൾ മുഴുവൻ ബാഹ്യലോകത്തേക്ക് പുറന്തള്ളാൻ കഴിയാതെ വരുമ്പോൾ ചിലത്, പ്രത്യേകിച്ച് ലൈംഗികമായ ആഗ്രഹങ്ങൾ, അബോധത്തിലേക്ക് അമർത്തുകയോ നിയന്ത്രിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ മനസ്സ് സ്വയം നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന പ്രക്രിയയാണ് അമർത്തൽ അഥവാ

ദമനം (Repression). ഇത് മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ഒരു പ്രധാന പ്രതിരോധോപാധിയാണ് (Defence Mechanism). സാമൂഹ്യസമ്മർദ്ദങ്ങളാൽ പുറന്തള്ളാൻ കഴിയാതെ വരുന്ന, അബോധത്തിലേക്ക് അമർത്താനോ നിരോധിച്ച് വെക്കാനോ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുന്ന വൈകാരികാവശ്യങ്ങൾ വ്യക്തിയിൽ മാനസിക സംഘർഷങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നു.

വൈയക്തികമായ ശേഷികൾ ഓരോ വ്യക്തിയിലും വ്യത്യാസപ്പെട്ടിരിക്കും. ദമിത വികാരങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന സംഘർഷങ്ങളാൽ പരിതസ്ഥിതികളെ നേരിടാൻ കഴിയാതെ വരുമ്പോൾ ചിലർ ഞരമ്പുരോഗികളായി (Neurotic) മാറുന്നു എന്നാണ് ഫ്രോയിഡ് സിദ്ധാന്തിക്കുന്നത്[23]. ധാർമ്മികത്വം, വിരസത, സ്വപ്നങ്ങൾ, കലാപ്രവർത്തനങ്ങൾ എന്നിവയിലൂടെ മറ്റുചിലർ ഈ മാനസികസമ്മർദ്ദങ്ങളെ പ്രകടമാക്കുന്നു. മനോരോഗങ്ങൾ, നിത്യജീവിതത്തിൽ വന്നുചേരുന്ന അസംബന്ധങ്ങൾ, മറവികൾ, സംസാരത്തിലെ പിഴവു

കൾ (Slip of Toungue) എന്നിവയും ദമനഫലമായു ാകുന്ന സംഘർഷങ്ങളുടെ പ്രതിഫലനമാണെന്നാണ് ഫ്രോയിഡിയൻ നിരീക്ഷണം.

ഫ്രോയിഡിനെ സംബന്ധിച്ച് മനുഷ്യവിഷയിയുടെ നിലനില്പുതന്നെ ദമനത്തിലാണ്. വിഷയം - വിഷയി, സ്വത്വം-ലോകം എന്നിങ്ങനെയുള്ള എല്ലാവിധ ആധുനിക സാംസ്കാരികവിഭജനങ്ങളും അബോധ ഭാവനയിൽ അടിസ്ഥാനപരമായ ദമിതാവസ്ഥയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു . കുടുംബം, രാഷ്ട്രം, മതം, വിദ്യാഭ്യാസം തുടങ്ങിയ സാംസ്കാരിക സ്ഥാപനങ്ങളിലൂടെ നിയന്ത്രിക്കപ്പെടുന്ന ലൈംഗിക ഇച്ഛകളെ അബോധത്തിൽ അടക്കം-ദമനം-ചെയ്തുകൊ ാണ് ആധുനിക സംസ്കാരം തന്നെ നിലനിൽക്കുന്നത്. അതായത് മാനസികാപഗ്രഥനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനാന്വേഷണം ദമനത്തിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്നു. ഫ്രോയിഡിനെ സംബന്ധിച്ച് ആധുനിക സംസ്കാരം ദമനാത്മകമാണ് (Repressive) എന്ന് ശ്രീവത്സൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു[24] അബോധത്തിലെ ഈ ദമിതവികാരങ്ങളെ പുറത്തെടുക്കാനുള്ള ഏറ്റവും സുഗമമായ, സുരക്ഷിതമായ, മാർഗ്ഗമെന്ന നിലയിലാണ് ഫ്രോയിഡ് സ്വപ്നങ്ങളെ അപഗ്രഥിക്കുന്നത്.

1.3.5 നിദ്രയുടെ തത്ത്വദർശനം

മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ വൈചിത്ര്യമാർന്ന പ്രവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിൽ സ്വപ്നങ്ങളുടെ അപഗ്രഥനത്തിന് ഫ്രോയിഡ് വളരെയേറെ പ്രാധാന്യം നല്കുന്നു. അബോധത്തിലെ ആഗ്രഹങ്ങളുടെ പ്രതീകാത്മകമായ സാക്ഷാത്കാരമാണ് സ്വപ്നങ്ങളെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ നിഗമനം. അപസ്മാര രോഗലക്ഷണങ്ങളുമായി സ്വപ്നങ്ങൾക്ക് അടിസ്ഥാനപരമായി സാമ്യമു കിലും സ്വപ്നം ഒരു രോഗാവസ്ഥയല്ല. സ്വപ്നത്തിന് കാരണമാകുന്ന സംഗതികൾ ഓരോ വ്യക്തിയിലും വ്യത്യസ്തമായിരിക്കണം. എങ്കിലും എല്ലാ സ്വപ്നങ്ങളും ആഗ്രഹസാക്ഷാത്കാരത്തിന്റെ പ്രതിഫലനമാണെന്ന പൊതുനിഗമനത്തിലാണ് എത്തിച്ചേരുന്നത്. മനോരോഗ ചികിത്സയുടെ ഭാഗമായാണ് ഫ്രോയിഡ് സ്വപ്നങ്ങളെ അപഗ്രഥിക്കുന്നത്. സ്വപ്നങ്ങളുടെ വിവിധ വശങ്ങളെ സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്തുകൊ ് അദ്ദേഹം ഏറ്റവും വേദനാകരവും ഭീതിദവുമായ സ്വപ്നങ്ങളിൽ പോലും ആഗ്രഹസാക്ഷാത്കാരത്തിന്റേതായ ഒരു ഗൂഢാർത്ഥം ഉൾക്കൊള്ളുന്നു ് എന്ന് സമർത്ഥിച്ചു. അങ്ങനെ സ്വപ്നങ്ങളുടെ അപഗ്രഥനം മനുഷ്യാഭിലാഷങ്ങളുടെ വിപ്ലവകരമായ ആഖ്യാനമാകുന്നു.

സ്വപ്നാപഗ്രഥനത്തിലൂടെ അബോധത്തിലെ ഇച്ഛകളെയും സംഘർഷങ്ങളെയും വ്യക്തമാക്കാനാവുമെന്നത് മാനസികാപഗ്രഥനരീതിയെ ഏറെ സഹായിച്ചു. എന്നാൽ ഈ പ്രക്രിയ ഏറെ സൂക്ഷ്മമായ വിശകലനം ആവശ്യപ്പെടുന്ന ഒന്നാണ്. സ്വപ്നത്തിലെ ആശയമോ ബിംബമോ അനവധി ചിന്താശൃംഖലകളെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുമ്പോഴും അവ മിക്കപ്പോഴും കൂടിപ്പിണഞ്ഞാണ് കിടക്കുക. സ്വപ്നത്തിലെ മുഴുവൻ ആശയങ്ങളും മനോവിശ്ലേഷകന്റെ മുന്നിൽ തുറന്നുകിട്ടുന്നില്ല. സ്വപ്നങ്ങളുടെ ആന്തരഘടകം (Latent Content) പലപ്പോഴും നിരവധി അംശങ്ങളെ ഒളിച്ചുവെക്കുന്നു ് (Hiding). അബോധപരമായ ഈ

ഒഴിവാക്കൽ, ക്രമീകരിക്കൽ (Censuring), ആധുനിക സംസ്കാരത്തിന്റെ സ്വഭാവം തന്നെയാണ്. ബാഹ്യസത്ത(Manifest Content)യിലൂടെ സ്വപ്നങ്ങളുടെ ഉറവിടം ക െ ത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു. ലീന സത്ത(Latent Content)യും പ്രകടിതസത്ത(Manifest Content)യും സ്വപ്നത്തിന്റെ ര ് വിഭാഗ ങ്ങളല്ല. പ്രകടിത സത്തയിലൂടെ ലീനസത്തയിലേക്കെത്തിച്ചേരാനുള്ള സൂക്ഷ്മമായ ശ്രമമാണ് മനോവിശ്ലേ ഷണത്തിലെ സ്വപ്നാപഗ്രഥനം. പ്രച്ഛന്നവേഷത്തിൽ പുറത്തുവരുന്ന സ്വപ്നങ്ങളിലെ പ്രതീകവത്കരണം (Symbolisation), വിശദാംശവിപുലീകരണം (Secondary Elaboration or Revision) എന്നിവ വിശ്ലേഷകന്റെ അപഗ്രഥനോപാധികളാണ്.

മനുഷ്യന്റെ ബാല്യകാലത്ത് ജന്മമെടുത്തതും രോഗാതുരമായി വളർന്നതുമായ അടങ്ങാത്ത അഭി ലാഷങ്ങളുടെയും മെരുങ്ങാത്ത വികാരങ്ങളുടെയും ഒടുങ്ങാത്ത ഉത്കണ്ഠകളുടെയും പ്രതീകാത്മക പ്രതിനിധാനമാണ് മാനസികാപഗ്രഥനത്തിലൂടെ ഫ്രോയിഡ് ക െ ത്തുന്നത്. ഇവയെ പ്രതീകാത്മക/വിശ ദാംശ വിപുലീകരണ തന്ത്രങ്ങളുപയോഗിച്ചുകൊ ് സ്വതന്ത്രസംയോജന (Free Association)[25] പ്രക്രി യയിലൂടെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. ഈ അപഗ്രഥനം രോഗി ഒളിക്കുന്ന പല അനുഭവങ്ങളും അവയ്ക്ക് പിന്നി ലുള്ള ഭൂതകാലാനുഭവങ്ങളും ശ്രദ്ധിച്ചുകൊ ുള്ളതാണ്. ലൈംഗികസ്വഭാവത്തോടുകൂടിയ അനുഭവങ്ങ ളായിരിക്കും ഇവയിൽ ഏറെയും. ഇത്തരം അപഗ്രഥനവേളകളിൽ രോഗിക്ക് അപഗ്രഥിതാവിനോട് രക്ഷക നോടെന്നപോലെ അനുഭവപ്പെടുന്ന മാനസികാവസ്ഥയെ വിധേയത്വ/താദാത്മ്യമനോഭാവം (Transference) എന്നുപറയുന്നു. രോഗിയോട് അപഗ്രഥിതാവിന് തോന്നുന്ന മാനസികമായ വർദ്ധിച്ച അടുപ്പത്തെ വിപരീതതാദാത്മ്യ മനോഭാവം (Counter Transference) എന്നും വിളിക്കുന്നു.

സ്വപ്നങ്ങളിലെ ആശയങ്ങളെ സെൻസർ ചെയ്ത് പുറത്തുവിടുന്ന സാന്ദ്രീകരണം (Condensation), സ്വപ്നത്തിലൂടെ ആവിഷ്കൃതമാകുന്ന ആശയങ്ങൾ/ബിംബങ്ങൾ അതിന്റെ യഥാർത്ഥ രൂപത്തെ വിട്ട് മറ്റൊന്നിനെ പകരം വെക്കുന്ന സ്ഥാനാന്തരീകരണം (Displacement) എന്നിവ മനുഷ്യമ നസ്സിന്റെ സർഗ്ഗാത്മക സ്വഭാവമാണെന്ന് ഫ്രോയിഡ് വിലയിരുത്തി. ഇതിലൂടെ ഉദാത്തീകരിച്ച (Sublimated) വികാരങ്ങളാണ് കലാസൃഷ്ടിയായി മാറുന്നത് എന്ന നിഗമനം ഫ്രോയിഡിന്റെ സ്വപ്നാപ ഗ്രഥനത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. സർഗ്ഗഭാവനയുടെ തുടക്കം ദിവാസ്വപ്നങ്ങളിലാണ്. സാധാരണ ദിവാസ്വപ്ന ങ്ങൾക്കും അനിയന്ത്രിതഭാവനയിലൂടെയുള്ള കലാകാരന്റെ ദിവാസ്വപ്നങ്ങൾക്കും തമ്മിൽ ബന്ധമു ്. ബാല്യം നഷ്ടപ്പെട്ട് പ്രായപൂർത്തിയിലേക്കെത്തുന്ന മനുഷ്യൻ കളിപ്പാട്ടങ്ങൾ ഉപേക്ഷിക്കുകയും ദിവാസ്വപ്ന ങ്ങളിലൂടെ സർഗ്ഗസൃഷ്ടിയിൽ ഏർപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു എന്ന് ഫ്രോയിഡ് 'സർഗാത്മക സാഹിത്യകാ

രനും ദിവാസ്വപ്നം കാണലും' എന്ന പ്രബന്ധത്തിൽ നിരീക്ഷിക്കുന്നു[26]. ഭാവനയുടെ അനിയന്ത്രിതപ്രവാഹമല്ല സാഹിത്യം. അബോധത്തിന്റെ ഉണർന്നുപ്രവർത്തിക്കൽ നിയന്ത്രിതചോദനയായി മാറുന്നു ്. ഇങ്ങനെ അനിയന്ത്രിത ഭാവനയെ നിയന്ത്രിതഭാവനയാക്കി മാറ്റുന്ന പ്രക്രിയകളാണ് ഉദാത്തീകരണം, പ്രതീകവത്കരണം (Symbolisation) എന്നിവയെല്ലാം. ഇതിലൂടെ കലാകാരന്റെ അബോധപ്രേരണകളും സമൂഹത്തിന്റെ ബോധമണ്ഡലവും തമ്മിലുള്ള അകലം കുറയുന്നു. സർഗ്ഗാത്മകതയെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ ന്യൂനീകരണ തത്ത്വം പ്രധാനമാണ്.

ദിവാസ്വപ്നങ്ങളെ സർഗസൃഷ്ടികളാക്കി മാറ്റുന്ന പ്രക്രിയ എഴുത്തുകാരന്റെ/കവിയുടെ ഏറ്റവും സ്വകാര്യമായ രഹസ്യമാണ്. ഇങ്ങനെ ഏറ്റവും രഹസ്യമായ സർഗക്രിയ നടത്താനുള്ള ഊർജ്ജം സ്വരൂപിക്കുന്നത് ലിബിഡോ ഉദാത്തവത്കരിച്ചാണ്. അതുകൊ ാണ് സർഗക്രിയയിൽ ആനന്ദം ഉളവാകുന്നത്.[27] കലാസൃഷ്ടികൾ എങ്ങനെ ഉ ാകുന്നു എന്നത് വിശകലനത്തിലൂടെ പഠിക്കാൻ സാധ്യമല്ല എന്നും സർഗാത്മകസാഹിത്യകാരന്റെ മുമ്പിൽ മനോവിശകലനകാരൻ ആയുധം വെച്ച് കീഴടങ്ങേ ിവന്നിരിക്കുന്നു എന്നും ആശ്ചര്യപ്പെട്ട ഫ്രോയിഡ് തന്നെ ഇത്തരത്തിൽ ലൈംഗികമായ ന്യൂനീകരണത്തിലൂടെ സാഹിത്യകാരന്റെ സർഗശേഷി വിശകലനവിധേയമാണെന്ന് സ്ഥാപിക്കുന്നു.[28]

സ്വപ്നങ്ങൾ, സാഹിത്യസൃഷ്ടികൾ എന്നിവയിലൂടെ അതീന്ദ്രിയ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ഇത്തരത്തിൽ തുറന്നുകാട്ടുകവഴി വ്യക്തിജീവിതത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളുടേതുമായ ആവിഷ്കാരങ്ങളിലെ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾക്ക് നിലവിലു ായിരുന്ന മൗലികത നഷ്ടപ്പെടുന്നു. സ്വപ്നങ്ങളിലെ ഒളിച്ചുവെക്കലും കലാകാരന്റെ ഉദാത്തീകരണവും സാംസ്കാരികമായ ദമിതാവസ്ഥയെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു.

1.3.6 ഭാവിയുടെ സാഹസികത

അബോധമനസ്സിൽ നിന്ന് വരുന്ന, സംസാരത്തിലെ പിഴവുകൾ (Paraprexes), വാക്കുകൾ, ബിംബങ്ങൾ, മനസ്സിന്റെ കല്പനകൾ, സ്വപ്നങ്ങൾ എന്നിവയെ മനോരോഗിയുടെ ഭൂതകാല ലൈംഗിക ജീവിതവുമായി ചേർത്തുവെച്ചുകൊ ് വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ശാസ്ത്രീയ ചികിത്സാപദ്ധതിയാണ് പ്രാഥമികമായ അർത്ഥത്തിൽ മാനസികാപഗ്രഥനം. രോഗി പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന പ്രതിരോധപ്രവണതകളും (ഒളിച്ചുവെക്കൽ), അപഗ്രഥിതാവിനോട് കാണിക്കുന്ന വിധേയത്വ മനോഭാവവും ഇതിൽ പ്രധാനമാണ്. സ്വതന്ത്രസംയോജന മാർഗ്ഗമുപയോഗിച്ചുകൊ ് രോഗിയെ സംസാരിക്കുന്നതിനനുവദിച്ചുകൊ ാണ് അപഗ്രഥനം നടത്തുന്നത്. മനുഷ്യനിൽ ഒളിഞ്ഞുകിടക്കുന്ന ജന്മവാസനാപരമായ സങ്കലനങ്ങളെയും വർത്തമാന കാലജീവിതത്തിലെ മാനസികാഘാതങ്ങളെയും അപഗ്രഥിതാവ് സൂക്ഷ്മമായി വിലയിരുത്തുന്നു. അതിലൂടെ അബോധത്തിൽ അമർത്തപ്പെട്ട ലൈംഗികവാസനകളെയും ആഗ്രഹങ്ങളെയും ഈഡിപ്പൽ സങ്കലനങ്ങളെയും പേറുന്ന വ്യക്തിയേയും വ്യക്തി ബന്ധങ്ങളെയും മനോവൈകല്യങ്ങളെയും വെളിപ്പെടുത്തുകയായിരുന്നു ഫ്രോയിഡ് ചെയ്തത്. ഇച്ഛാപൂർത്തിക്കായി മനുഷ്യർ നടത്തുന്ന പലതരം താദാത്മ്യപ്രക്രിയകളിൽ, സ്വപ്നാപഗ്രഥനം പോലെ കലാപ്രവർത്തനവും വളരെ പ്രധാനമാണ്. കാരണം അത് ലൈംഗിക-ആഗ്രഹലോകങ്ങളുടെ ഉദാത്തീകരിച്ച/സാന്ദ്രീകരിച്ച ആവിഷ്ക്കാരമാണ്. മാത്രമല്ല അത് അപഗ്രഥിതാവിന്

ഏറ്റവും എളുപ്പത്തിൽ ലഭിക്കുന്ന വസ്തുപാഠമാണ് (Object Text). മനുഷ്യമനോവ്യാപാരങ്ങളുടെ ഈ ഭൗതികസാന്നിദ്ധ്യം മനോവിശ്ലേഷണത്തെ വിപുലപ്പെടുത്തുന്നു. മനോവിശ്ലേഷണപദ്ധതിയുടെ ഏറ്റവും സജീവമായ കൊടുക്കൽ വാങ്ങലുകൾ അങ്ങനെ സാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റേതായി.[29]

മാനസികാപഗ്രഥനത്തിലെ സൈദ്ധാന്തികസങ്കല്പനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ സാഹിത്യകൃതിയുടെ ഉള്ളടക്കം അപഗ്രഥിക്കുക, മാനസികാപഗ്രഥന തത്ത്വങ്ങളെ എഴുത്തുകാരന്റെ മാനസികാനുഭവങ്ങളെയും സ്വകാര്യ സംഘർഷങ്ങളെയും മനസ്സിലാക്കാനുപയോഗിച്ചുകൊ ് സാഹിത്യകൃതിയെ സമീപിക്കുക എന്നീ രീതികളാണ് ആദ്യകാലത്ത് വികസിച്ചുവന്നത്. സാഹിത്യപാഠത്തിലൂടെ (Text) സൂചിതമാകുന്ന സവിശേഷമായ അർത്ഥങ്ങളെ പ്രത്യേകമായ ചരിത്രസന്ദർഭത്തിൽ (Historical Context) വിശകലനം ചെയ്യാൻ മാനസികാപഗ്രഥനതത്ത്വം ഉപയോഗിക്കുമ്പോൾ പാഠം പുതിയ അർത്ഥങ്ങൾ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നു ്. എഴുത്തുകാരനും വായനക്കാരനുമിടയിൽ പാഠം വിനിമയം ചെയ്യുന്ന അബോധപരമായ അർത്ഥങ്ങൾ, പാഠാന്തരബന്ധങ്ങൾ (Intertextuality) എന്നിവ മാനസികാപഗ്രഥന വിമർശത്തെ ഒരു സാംസ്കാരികപാഠാപഗ്രഥന പദ്ധതിയാക്കി മാറ്റുന്നു ്. വ്യക്തിയിൽ (എഴുത്തുകാരനോ വായനക്കാരനോ) നടക്കുന്ന സംഘനനങ്ങളും (Condensation) സ്ഥാനാന്തരീകരണങ്ങളും (Displacement) വിശകലനം ചെയ്യുകവഴി സാമൂഹ്യമായ പ്രശ്നങ്ങളെക്കൂടി ഉൾക്കൊള്ളുന്ന സാധ്യതകൾ മാനസികാപഗ്രഥനം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നു ്. ശൈശവലൈംഗികതയുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചുള്ള പശ്ചാത്ഗതി (Regression) വ്യക്തികർത്തൃത്വത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യകർത്തൃത്വത്തിന്റെയും അപഗ്രഥനമായി മാറ്റാൻ വായനയ്ക്ക് കഴിയുന്നു. മാനസികാപഗ്രഥനപരമായ, ചികിത്സാപരമായ അന്വേഷണങ്ങൾ (Clinical Observation) വായനയെ നവീകരിച്ചുകൊ ് പുതിയ പാഠങ്ങൾ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നു.

മനോരോഗങ്ങൾ മുഖ്യമായും ഭൂതകാല ലൈംഗിക കാരണങ്ങളാലാണു ാവുന്നത്; അബോധത്തിന്റെ വിശകലനത്തിലൂടെയുള്ള മാനസികാപഗ്രഥന ചികിത്സയാണ് ഇതിനുവേ ത്; ഇതിലൂടെ ഈഗോയെ കേന്ദ്രീകരിച്ച് ശാസ്ത്രീയവും യുക്തിനിഷ്ഠവുമായ ജീവിതം സാധ്യമാക്കാം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രാഥമിക നിഗമനങ്ങളിലൂടെ ആധുനികനായ ഫ്രോയിഡിനെയാണ് നമുക്ക് ലഭിക്കുന്നത്. എന്നാൽ അബോധം, ലൈംഗികോർജ്ജം, ദമനം തുടങ്ങിയവയെ ചരിത്ര/ഭൗതിക സംവർഗങ്ങളിലൂടെ വിലയിരുത്തുകവഴി മനസ്സിനെക്കുറിച്ച് നിലവിലു ായിരുന്ന ജ്ഞാനസങ്കല്പനങ്ങളിൽ വിള്ളലുകൾ സൃഷ്ടിക്കുന്നു ്. ജന്മവാസനാപരമായി കാണുന്ന മനോവ്യാപാരങ്ങൾക്കപ്പുറം നവീനവും ചരിത്രാത്മകവുമായ ഒരു സംവർഗമായി മനുഷ്യമനസ്സിനെ/മനുഷ്യവിഷയിയെ അത് പുറത്തുകൊ ുവന്നു. ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ ചരിത്ര പ്രാധാന്യങ്ങളെ ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കാം:

മനുഷ്യനിൽ ലീനമായിക്കിടക്കുന്ന സർവ്വസാധാരണമായ ഒരു ഗുണമായി ലൈംഗികതയെ നിർവ്വചിച്ചു.

ലൈംഗികത അടിസ്ഥാനപരമായി ദമനാത്മക സംഘർഷങ്ങളിലൂടെയാണ് വികസിക്കുന്നത്.

ഈ ദമിത ലൈംഗികതയിലൂടെയാണ് ആധുനിക മനുഷ്യൻ/സംസ്കാരം അതിന്റെ നിലനില്പ് സാധ്യമാക്കുന്നത്.

ഈ ദമിത സംസ്കാരം പിതൃകേന്ദ്രിതമായ ഘടനയോടുകൂടിയതാണ്.

ഫ്രോയിഡിയൻ ഈഡിപ്പലൈസേഷൻ അബോധത്തിന്റെ ചരിത്രവത്ക്കരണം/ ഇല്ലായ്മയെ ഉണ്മയാക്കി മാറ്റൽ എന്നതിലൂടെ മനുഷ്യവിഷയിയെ സങ്കീർണവും വൈവിധ്യപൂർണ്ണവുമായ ഭൗതികാസ്തിത്വമായി വികസിപ്പിക്കുന്നു.

മനോവ്യാപാരങ്ങളെ ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലൂടെ യുക്തിപൂർവ്വം നിരത്തുകവഴി മനുഷ്യനിലെ അതിഭൗതികസത്തയെക്കുറിച്ചുള്ള ചിന്തകളിൽനിന്ന് യുക്തിയുടെ യുഗത്തിലേക്കുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് വേഗം കൂടി.

ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധത്തിലൂടെ ചിന്തകൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു എന്ന യുക്തിയുടെ അസ്തിത്വം ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെട്ടു.

ആത്മരതി(Narcism)പരമായ അസ്തിത്വത്തിൽ നിന്ന് ബാഹ്യലോകബന്ധത്തിലേക്ക് ഫ്രോയിഡിയൻ വിശകലനം മാറിയപ്പോൾ മനുഷ്യത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ജൈവപ്രകൃതിപരനിരീക്ഷണങ്ങൾ (ജീവശാസ്ത്രകേന്ദ്രിതത്വം - Biological Determinism) ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടുകയും ലിംഗപദവിപരമായ സാമൂഹ്യാന്വേഷണമായി മനോവിശ്ലേഷണം മാറുകയും ചെയ്തു.

മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ എല്ലാ വ്യാപാരങ്ങളും ഇങ്ങനെ വിലയിരുത്തപ്പെട്ടതോടുകൂടി ലോകത്തെ ഭരിക്കുന്ന കുലീനവർഗ്ഗ(Privileged class)മാണ് മനുഷ്യനെന്ന സങ്കല്പത്തിന് ന്യൂനീകരണം സംഭവിച്ചു. ആധുനിക മനുഷ്യനിൽ നടക്കുന്ന എല്ലാവിധ സംഘർഷങ്ങളുടെയും വികസിതരൂപമാണ് ആധുനിക സമൂഹത്തിന്റേത്. ഫ്രോയിഡിയനിസം ചിന്താചരിത്രത്തിൽ ഒന്നാകെയു ാക്കിയ മാറ്റങ്ങൾ അബോധത്തിന്റെ രൂപപ്പെടലിനും അതിലൂടെയുള്ള മനുഷ്യവിഷയിയുടെ ശിഥിലീകരണങ്ങൾക്കും ഇട നൽകി.

പിതൃകേന്ദ്രിതമായ കുടുംബ-രാഷ്ട്രഘടനയിലെ സ്ത്രൈണാന്യത (Female otherness) സ്ത്രൈണ-ലൈംഗിക വിശുദ്ധിയി(Feminine purity)ലൂടെയുള്ള ആധുനിക രാഷ്ട്രസങ്കല്പത്തെ രൂപപ്പെടുത്തി. വംശശുദ്ധിയേയും രാഷ്ട്രഘടനയെയും ബന്ധിപ്പിച്ച് ഹിറ്റ്ലർ നടത്തിയ ജൂതകൂട്ടക്കൊല,

ലോകയുദ്ധങ്ങളിലൂടെ മനുഷ്യൻ കാണിച്ച മനോരോഗതുല്യമായ അധികാരക്രൂരതകൾ, വർണവ്യത്യാസ ത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലുള്ള സാമ്രാജ്യത്വാധീശത്വം എന്നിവയെല്ലാം ആധുനിക ലോകത്തിലെ ശാസ്ത്ര-മാനവ യുക്തികളെ ചോദ്യം ചെയ്യാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു ".

മതസരാധിഷ്ഠിത ഭൗതിക സംസ്കാരം സ്വത്വവും ലോകവും തമ്മിലുള്ളതും ബോധവും അബോധവും തമ്മിലുള്ളതുമായ ഉഭയഭാവ (ambivalence) സംഘർഷങ്ങളെ ശോചനീയമായി നിലനിർത്തുന്നു. അതുതന്നെ ഈഡിപ്പലൈസേഷനിലൂടെ അബോധത്തെ അന്യ(Other)ത്തിന്റെ അനിവാര്യ സാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ ഉറപ്പിക്കുന്നു.

ആധുനിക രാഷ്ട്രഘടനയെ നിർണയിക്കുന്ന ഒരു അടിസ്ഥാന പ്രത്യയ ശാസ്ത്ര(Ideology)മായ അബോധം, ലൈംഗികതയുടേതാണെന്ന് ഫ്രോയിഡിയനിസം കാണിച്ചു തരുന്നു. ആധുനിക മനുഷ്യൻ ഈ ലൈംഗിക പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിലേക്ക് (sexual ideology) 'സാങ്കല്പിക'മായി പ്രാതിനിധ്യം നേടുകയാണ്. ലിംഗപദവിയിലൂന്നേ തായ (Gender Status) ഈ പ്രാതിനിധ്യം ഒരു 'തെറ്റായ' തിരിച്ചറിവിന്റെ ഫലമാണ്. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ (Real), പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ അർത്ഥത്തെ തുറന്നുകാണിക്കാൻ ശ്രമിച്ചത് ആധുനിക മനുഷ്യന്റെ പൊതുവായ വസ്തുനിഷ്ഠ-ശാസ്ത്ര യുക്തിയെ അതിവർത്തിച്ചു നിൽക്കുന്നു. മറ്റു ചിന്തകരിൽ നിന്ന് ഫ്രോയിഡിനെ വേർതിരിക്കുന്നത് മാനസികാപഗ്രഥനത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തികവും പ്രായോഗികവുമായ നിലപാടുകൾ കൊ ് ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ ജനങ്ങൾക്ക് തങ്ങളെപ്പറ്റിത്തന്നെയുള്ള ബോധ്യങ്ങളെയും ബോധ്യമില്ലായ്മകളെയും വെളിപ്പെടുത്തുക എന്നതാണ്. മനുഷ്യന്റെ യുക്തിബോധത്തിനു പിന്നിൽ അതിനെ നിർണയിക്കുന്ന ഒരു അബോധത്തെ നിരൂപിക്കുക വഴി ഫ്രോയിഡിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രം ഉത്തരാധുനികതയ്ക്ക് വളരെ മുമ്പുതന്നെ മനുഷ്യനെ കേന്ദ്രപ്രമേയമാക്കി വളർന്നുവന്ന ആധുനികതയുടെ ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയുമായി ഒരു വിച്ഛേദം സൃഷ്ടിക്കുന്നു ".[30] സൊസൂറിയൻ ഭാഷാശാസ്ത്രവും തുടർന്നുവരുന്ന മനോവിശ്ലേഷണ പഠനങ്ങളും (പ്രത്യേകിച്ച് ലകാൻ) ഇരുപതാം നൂറ്റാ ിലെ വൈജ്ഞാനിക രീതിശാസ്ത്രത്തെ ഈ തത്ത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് വികസിപ്പിക്കുന്നത്. മനോവ്യാപാരങ്ങളിലെ സങ്കീർണ്ണതകളിലൂടെ വെളിപ്പെട്ട നവീന കർത്തൃത്വത്തെ ഭാഷാർജനത്തിന്റെയും (Language acquisition) ഭാഷാശേഷിയുടെയും (Language competency) അടിസ്ഥാനത്തിൽ ആധുനികാനന്തര കർത്തൃത്വത്തിലെ ഭ്രമാത്മകത വിശകലനം ചെയ്യുന്നു ".

ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ചരിത്രാത്മകതയാണ് അതിന് ഇതര സാമൂഹ്യശാസ്ത്രങ്ങളിലുള്ള സ്വാധീനം (വൈജ്ഞാനിക വിഭജനങ്ങളിലെ അന്തരമില്ലായ്മയേയും) വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നത്. ആധുനികോത്തരനായ ഫ്രോയിഡ് മനുഷ്യവ്യാപാരങ്ങളുടെയെല്ലാം അടിസ്ഥാനം അബോധേച്ഛ

കളാണെന്നു പറയുന്നു. മനോവ്യാപാരങ്ങളുടെ അർത്ഥവും കാരണങ്ങളും ഭൗതികസാഹചര്യങ്ങളിലൂടെ ശാസ്ത്രീയമായി വിശകലനം ചെയ്യാമെന്നു വന്നതോടുകൂടി മനുഷ്യൻ എന്ന ബഹുമാന്യപദവിക്ക് ന്യൂനീകരണം സംഭവിക്കുന്നു ൎ. സൂക്ഷ്മമായ അർത്ഥത്തിൽ ആധുനികതയുടെ (Modernity) മനുഷ്യകേന്ദ്രിതവാദത്തെ ഇത് മറികടക്കുന്നു. ഭൗതിക തുടർച്ചയിലൂടെ ദൈവത്തിന്റെ/വിധിയുടെ പൂർവ്വനിശ്ചിതലോകത്ത് കാഴ്ച്ചക്കാരൻ മാത്രമായിരുന്ന മധ്യകാലമനുഷ്യനെ ഭാവനാത്മകത/ഭാവനാശേഷി, മനസ്സ് എന്നിവയിലൂടെ പുതിയ അറിവായി/കർത്തൃത്വമായി അപഗ്രഥിക്കുന്നു. ഭൗതികസംവർഗങ്ങളിലൂടെ ലോകവ്യവഹാരങ്ങളുടെ അർത്ഥവും സാധ്യതയും നിർണയിക്കാൻ പ്രാപ്തനായ മനുഷ്യനെ പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഇതരാംഗങ്ങൾക്കിടയിലെ മൂല്യവത്തായ ഒരു ഘടകമായി വിലയിരുത്തുന്നു.

ഭാഷയിലൂടെയുള്ള കർത്തൃത്വാപഗ്രഥനമെന്ന ആശയം ആരംഭിക്കുന്നത് ഫ്രോയിഡിയൻ മാനസികാപഗ്രഥനത്തിന്റെ പ്രത്യേകതയാണ്. ഭാഷയുടെ നിയമങ്ങളാണ് മനുഷ്യകർത്തൃത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമെന്നതരത്തിലുള്ള പില്ക്കാല പഠനങ്ങൾക്ക് ഇത് വഴിവെച്ചു. മനുഷ്യനെ യുക്തിചിന്തയുടെ അധിപതിയായി കാണുന്ന ഒരു ക്രമത്തിൽ നിന്ന് അബോധത്തിലെ ആഗ്രഹങ്ങളുടേയും സമ്മർദ്ദങ്ങളുടേയും ചരിത്രത്തിലേക്ക് സമന്വയിപ്പിക്കാൻ കഴിഞ്ഞു എന്നതാണ് ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ ഇതരചിന്തകരിൽ നിന്ന് ഫ്രോയിഡിനെ വ്യത്യസ്തനാക്കുന്നത്.

ബാല്യകാലത്തു ായ വിലോഭനാനുഭവങ്ങളാണ് മനോരോഗങ്ങൾക്കുള്ള മൂലകാരണമെന്നത് മനോവിശ്ലേഷണ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അതിവാചാലമായ അനുമാനമായിരുന്നെന്ന് ഫ്രോയിഡ് തന്നെ സമ്മതിക്കുന്നു ൎ. On Narcism, Beyond Pleasure Principle തുടങ്ങിയ പിൽക്കാലരചനകൾ, ഭ്രമാത്മകാനുഭവങ്ങൾ മനുഷ്യവ്യക്തിത്വത്തിൽ സവിശേഷസ്ഥാനം നേടുന്നത് ഫ്രോയിഡ് വിശകലനം ചെയ്യുന്നു ൎ.

ഈ ഭ്രമാത്മക-സർഗാത്മകഭാവനയുടെ മൂല്യം തേടിയാണ് യുങ്ങ് ആർക്കിടൈപ്പുകളെയും സമൂഹാബോധത്തെയും വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. ആധുനികശാസ്ത്രം സൃഷ്ടിച്ച നശീകരണയുക്തിയുടെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ യുങ്ങിയനിസം മനസ്സിന് പുതിയ വ്യാഖ്യാനം നല്കാനുള്ള ശ്രമമാണെന്ന് ക ത്താൻ കഴിയും.

ഭാഗം - 2

യുങ്ങിയൻ സൈദ്ധാന്തികത: ചരിത്രത്തിലെ മൂല്യാന്വേഷണങ്ങൾ

20-ാം നൂറ്റാ ിന്റെ സാഹിത്യഭാവനയെ ഏറെ സ്വാധീനിച്ച മനശ്ശാസ്ത്രപണ്ഡിതനാണ് കാൾ ഗുസ്താവ് യുങ്ങ്.[31] അദ്ദേഹത്തിന്റെ അപഗ്രഥനാത്മക മനശ്ശാസ്ത്രം (Analytical Psychology) ഫ്രോയിഡിൻ മനോവിശ്ലേഷണവുമായുള്ള വിയോജിപ്പുകളിലൂടെയാണ് പ്രശസ്തമാകുന്നത്. സൈക്ക് (psyche), സൈക്കിക് (psychic), സ്വത്വം (soul) തുടങ്ങിയ പദങ്ങളിലൂടെയുള്ള വിശകലനങ്ങൾ ബോധത്തെയും അബോധത്തെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നതും വ്യക്തിമനസ്സ് വിശാലമായ പ്രപഞ്ചവുമായി

സ്ഥാപിക്കുന്ന ബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ളതുമായ പഠനമാണ്. വ്യക്തിയുടെ സഹജാവബോധങ്ങളെ ചരിത്രത്തിലെ അനാദിയായ പ്രതീകങ്ങളുമായി യോജിപ്പിച്ചുകൊ ്എങ്ങനെ ചരിത്രത്തെ കൂടുതൽ ദൃഢമായ സാംസ്കാരിക ഘടനയാക്കി നിലനിർത്താമെന്നുള്ളതായിരുന്നു യൂങ്ങിയൻ അപഗ്രഥനമനോവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനാന്വേഷണം. ഇതിനായി അദ്ദേഹം ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ (Archetypes) അനിമ-അനിമസ്, (Anima-Animas), സമൂഹാബോധം, (Collective unconscious), വ്യക്തിത്വസ്ഥാപനം (Individuation) മുതലായ പ്രധാനപ്പെട്ട സൈദ്ധാന്തിക സങ്കല്പനങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തി. ഫ്രോയിഡിയൻ ഭൗതികവാദത്തിന്റെ അതിസാഹസികതയെ ചെറുക്കുന്ന അതീത മനശ്ശാസ്ത്രമായി (Depth Psychology) ചരിത്രം യുങ്ങിയൻ സിദ്ധാന്തത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നു ്. ആധുനിക സാഹിത്യവിമർശനത്തിലെ ആത്മരൂപീകരണവും സംസ്കാരവും തമ്മിലുള്ള സംഘട്ടനങ്ങളെയും സംലയനങ്ങളെയും വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിന് അപഗ്രഥനാത്മക മനോവിജ്ഞാനീയം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന രീതിശാസ്ത്രം ആദിപ്രരൂപാധിഷ്ഠിത സമൂഹാബോധത്തിന്റേതാണ്. അവയ്ക്ക് സാഹിത്യവിമർശചരിത്രത്തിലുള്ള സ്ഥാനം സൂക്ഷ്മമായി വിലയിരുത്തേ തു ്.

ബോധാബോധങ്ങളുടെ സംഘർഷങ്ങളും ആദിരൂപങ്ങളിൽ (Primordial images) കേന്ദ്രീകരിച്ച ജന്മവാസനകളും (Instincts) ചേർന്ന് ഉദ്ഗ്രഥിതമാകുന്ന യുങ്ങിയൻ സങ്കല്പനമാണ് വ്യക്തിത്വസ്ഥാപനം (Individuation). ഈ പ്രക്രിയയിലെ അബോധഘടകങ്ങളായി അനിമ-അനിമസ്, പെഴ്സോണ-ഛായ, അന്തർമുഖ-ബഹിർമുഖ വ്യക്തിത്വ വിഭാഗങ്ങൾ (Introvert-Extrovert Psychological Types), ആദിമാതാവ്, ആദിപിതാവ്, വീരനായകൻ, ദിവ്യശിശു, സ്വപ്ന പുരാണങ്ങൾ, മിത്തുകൾ എന്നീ സമൂഹാബോധ ആദിപ്രരൂപങ്ങളും, അതീന്ദ്രിയത്വമുൾക്കൊള്ളുന്നവയും പുനരവതാര - പരിണാമസങ്കല്പങ്ങളായ അമൂർത്ത/ അദൃശ്യ ആദിപ്രരൂപങ്ങളും ഈ വിശാല സാംസ്കാരിക സംവാദത്തിന്റെ ഉപാധികളായി പഠിക്കാവുന്നതാണ്.

2.1 സമൂഹാബോധം: ആദിമാനവന്റെ വെളിപാടുകൾ

മനസ്സിനെയും മനോവ്യാപാരങ്ങളെയും വിശകലനം ചെയ്യുവാൻ സൈക്ക് (psyche), സൈക്കിക് (psychic) എന്നീ പദങ്ങളാണ് യുങ്ങ് തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നത്. ബോധമനസ്സിന് പുറമേയുള്ള അബോധത്തെ യുങ്ങ് വ്യക്ത്യബോധം (personal unconscious), സമൂഹാബോധം (collective

unconscious) എന്നിങ്ങനെ വിഭജിക്കുന്നു. ഇതിൽ വ്യക്ത്യബോധം വ്യക്തിത്വസവിശേഷതകളോടുകൂടിയ അബോധത്തിന്റെ ഉപരിതലത്തെയും സാമൂഹ്യാബോധം സാമാന്യമായ അധോഘടനയെയും സൂചിപ്പിക്കുന്നു. വ്യക്തിയുടെ സമൂഹാബോധമനസ്സ് സമൂഹത്തിലെ ഇതരാംഗങ്ങളുമായി പൊതുവായ സാമ്യത പുലർത്തുന്നു. വ്യക്തിയുടെ പ്രാഥമികമായ മനോഘടന അബോധാധിഷ്ഠിതമാണ്. എന്നാൽ ഇത് പ്രാഥമികഘട്ടം മാത്രമാണ്. അബോധത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളെ അഹ(ഈഗോ)ത്തിന്റെ ഇടപെടലിലൂടെ ഏകീകൃതവും സന്തുലിതവുമായ ബോധഘടനയിലേക്ക് സമാവേശിപ്പിക്കുന്നതിനുള്ള നിരന്തര പരിശ്രമങ്ങൾ വ്യക്തിയിൽ ലീനമാണ്. അബോധത്തിന്റെ പ്രക്ഷേപണങ്ങളെ പിൻവലിപ്പിച്ചുകൊ ് (withdrawal of projections) ഈഗോ നടത്തുന്ന സംഘർഷങ്ങൾ സാമൂഹ്യാബോധവുമായി ചേർന്ന് വ്യക്തിത്വപൂർണതയിലെത്തുന്നു എന്ന സങ്കല്പനത്തിലൂടെയാണ് യുങ്ങിയൻ മനോവിജ്ഞാനീയം സമഗ്രതയാർജിക്കുന്നത്.[32] ആത്മജ്ഞാനപ്രതീതമായ (Alchemical symbolism) സംഘർഷങ്ങളിലേയ്ക്കുള്ള പരിണാമ പ്രക്രിയയിലൂടെ മാത്രമേ വ്യക്തിത്വസ്ഥാപനം (Individuation) സാധ്യമാവുകയുള്ളൂ. ഈ പ്രക്രിയയെ പൂർണമാക്കുന്നതിന് വ്യക്തിയെ പ്രാപ്തമാക്കുന്ന സമൂഹാബോധമനസ്സും ആദിപ്രരൂപങ്ങളും വിശകലനം ചെയ്യേ തു ്.

2.2 സമൂഹാബോധമനസ്സ് (Collective Unconscious)

വിദൂരഭൂതകാലങ്ങളിൽനിന്ന് ഉത്ഭവിച്ച് തലമുറകളിലൂടെ സംക്രമിക്കപ്പെടുന്ന വ്യക്തിയുടെ എല്ലാവിധ സർഗാത്മകവൃത്തികളുടെയും ഉറവിടമാണ് സമൂഹാബോധമനസ്സ്. അബോധാത്മകമായ ആദിരൂപങ്ങളുടെയും ജന്മവാസനാസിദ്ധമായ ബിംബങ്ങളുടെയും (Primordial and instinctual images) കലവറയാണ് സമൂഹാബോധമനസ്സ്. ജന്മവാസനകളെ ഫ്രോയിഡ് ലൈംഗികോർജ്ജത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് വിശകലനം ചെയ്യുന്നതെങ്കിൽ യുങ്ങിൽ അത് മൂല്യവത്തായ ബിംബങ്ങളാണ് (Images). അനാദികാലങ്ങളിലൂടെ ആദിബിംബങ്ങൾ രൂപാന്തരം പ്രാപിച്ചാണ് ആദിപ്രരൂപങ്ങളായി അബോധത്തിന്റെ ആഴങ്ങളിൽ നിറയുന്നത്. മാറി മാറി വരുന്ന കാലത്തിന്റെ സവിശേഷ ഭാവനകളുടെ / പുരാവൃത്തപരമായ അനുഭവങ്ങളുടെ കലവറയാണത്.[33] മനസ്സിന്റെ അബോധത്തെ പരിഷ്ക്കരിച്ചുകൊ ് നിലകൊള്ളുന്ന ആദിപ്രരൂപങ്ങളുടെ കലവറയാണ്. ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും അബോധമനസ്സിന്റെ അനാദിയായ നിഗൂഢ അനുഭവനിക്ഷേപമായി സ്വകാര്യതയ്ക്കും വൈയക്തികതയ്ക്കുമപ്പുറം വ്യക്തിയെ മനുഷ്യവർഗത്തിന്റെ ഭാഗമാക്കി മെരുക്കിയെടുക്കുന്നത് ഈ സമൂഹാബോധമനസ്സാണ്.[34]

ദേശകാലങ്ങളെ അതിവർത്തിക്കുന്ന നിർവ്യക്തികതയാർന്ന / സാർവജനീനതാ സങ്കല്പങ്ങളിലൂടെ ആധുനികതയുടെ ആന്തരികയുക്തികൾ തേടിപ്പോകുകയാണ് യുങ്ങിയൻ മനോവിജ്ഞാനീയം. ബോധമനസ്സിന് അറിഞ്ഞുകൊ ് ക്രമീകരിക്കാനാവാത്ത അനുഭവങ്ങളെ നിർവ്വചിക്കാൻ ശ്രമിച്ച ആധുനികമനുഷ്യൻ ആദിമ സംസ്കാരങ്ങളിലാണ് വേരുകൾ ക ത്തുന്നത്. സാമൂഹ്യാകാരം പൂ ്

സാംസ്കാരിക വ്യക്തിത്വത്തെ നന്മ-തിന്മാ സങ്കല്പങ്ങളുടെയും നവീകരണപ്രവണതകളുടെയും അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിലയിരുത്തുന്നതുവഴി സമൂഹാബോധമനസ്സ് എന്ന സങ്കല്പനം ആധുനികകാലത്തിന്റെ വിനാശകരമായ അംശങ്ങളെ പ്രതിരോധിക്കാനുള്ള ഊർജ്ജമന്വേഷിക്കുകയാണ്. ബോധതലത്തിന്റെ ക്രമീകൃതാസ്തിത്വം സാമൂഹ്യാബോധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളെ ശ്രദ്ധേയമാക്കുന്നു . വ്യക്ത്യബോധം, സമഷ്ട്യബോധം എന്നിവയെ സമ്പൂർണ്ണമായ വേർതിരിവിലെത്തിക്കാതെ അവയുടെ പരസ്പരചേർച്ചയിലൂന്നിയ വിശകലനരീതികളാണ് സമൂഹാബോധാധിഷ്ഠിത മനോവിശ്ലേഷണപദ്ധതികളിലൂടെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നത്.

2.3 ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ

സമൂഹാബോധമനസ്സിന്റെ ഉള്ളടക്കമായിട്ടുള്ള സാകാര-നിരാകാര സത്തകളാണ് ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ. യുങ്ങ് തന്റെ രചനകളിലുടനീളം ആദിപ്രരൂപങ്ങളെ വിവിധ രീതിയിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു . ഗ്രീക്ക് ഭാഷയിലെ Archetypos എന്ന പദത്തിൽ നിന്നാണ് Archetype എന്ന പദത്തിന്റെ നിഷ്പത്തി. പ്രാരംഭ മാതൃകകൾ (begining patterns) എന്നാണ് ഗ്രീക്കിൽ ആ പദത്തിന്റെ അർത്ഥം. പ്ലാറ്റോ മുതലുള്ള പാശ്ചാത്യതത്ത്വചിന്തകർ ആർക്കിടൈപ്പ് എന്ന പദം വിവിധാർത്ഥങ്ങളിൽ ഉപയോഗിച്ചിട്ടു . മനോവിജ്ഞാനീയപഠനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനഘടകമായി ആധികാരികതയോടുകൂടിയ ഘടനാത്മകവിശകലനം നടത്തിയതുവഴി യൂങ്ങ് ആദിപ്രരൂപപഠനങ്ങളുടെ തുടക്കക്കാരനായി. അപഗ്രഥന മനശ്ശാസ്ത്രത്തിൽ Archetypal school എന്ന പ്രത്യേക വിഭാഗം തന്നെ രൂപപ്പെടുകയു ായി.[35] വ്യക്തിമനസ്സിലെ അനാദിയായ ജീവിതാനുഭവങ്ങളുടെ നിഗൂഢ നിക്ഷേപമായി മാറുന്ന ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ സ്വകാര്യതയ്ക്കും വൈയക്തികയ്ക്കുമപ്പുറമുള്ള വ്യക്തിയെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന പ്രതീക്ഷാപൂർണമായ ധർമ്മമാണ് നിർവ്വഹിക്കുന്നത്.

സ്വപ്നത്തിലോ ഭ്രമാത്മകാനുഭവങ്ങളിലോ വിശ്വാസാധിഷ്ഠിതമായ ജീവിതത്തിലോ സാമൂഹ്യബന്ധങ്ങളിലോ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന സാർവജനീനബിംബങ്ങളെയെല്ലാം ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ എന്ന ഗണത്തിൽപെടുത്താവുന്നതാണ്. പെഴ്സോണ, അനിമ, അനിമസ്, ഛായ, സ്വത്വം, തുടങ്ങിയ മനുഷ്യന്റെ വൈകാരികസ്വത്വവുമായി ബന്ധപ്പെട്ടാണ് ഓരോ ആർക്കിടൈപ്പൽ ബിംബവും സവിശേഷമായ അർത്ഥം നേടുന്നത്. മനുഷ്യജീവിതവുമായി പ്രാഥമിക ബന്ധം സ്ഥാപിക്കുന്ന വൈകാരിക സ്ഥിരത നേടിയ എല്ലാ ബിംബങ്ങളെയും ആദിപ്രരൂപങ്ങളെന്ന് വിളിക്കാമെന്ന് യുങ്ങ് വ്യക്തമാക്കുന്നു .[36]

ഒരാശയത്തിലൂടെയോ കഥാപാത്രത്തിലൂടെയോ പ്രവൃത്തിയിലൂടെയോ സംഭവത്തിലൂടെയോ, സ്ഥാപനങ്ങളിലൂടെയോ കാലാന്തരത്തിൽ മനുഷ്യമനസ്സിൽ വസ്തുരൂപമാർജ്ജിക്കുന്ന സാർവ്വലൗകികഘടനയാണ് ആദിപ്രരൂപങ്ങളുടേത്. അതിപുരാതനവും അജ്ഞേയവുമായ ഒരംശം തന്നെയാണ് ആദിപ്രരൂപമായി പരിണമിക്കുന്നതെന്നു പറയാം. ജീവിതത്തിന്റെ ഏതവസ്ഥയെയും പ്രതിനിധീകരിക്കാൻ പാകത്തിൽ ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ വിപുലപ്പെടുന്നതായി കാണാം.[37]

2.4 സമഗ്രതയുടെ തത്ത്വദർശനം

മനസ്സിലാ ു കിടക്കുന്ന അനുഭവങ്ങളെയോ ആശയങ്ങളെയോ ഏറ്റവും സമർത്ഥമായി ആവിഷ്ക്കരിക്കാൻ ബാഹ്യലോകത്തുനിന്ന് ക ടുക്കുന്ന വസ്തുവോ, ആശയമോ പ്രതിഭാസമോ ആണ് ആദിബിംബങ്ങൾ (Primordial images). മനുഷ്യവൈകാരികതയുടെ അടിസ്ഥാനപരമായ ആവിഷ്ക്കാരരൂപമാണിത്. ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും മൂല്യങ്ങളുടെയും വിശ്വാസങ്ങളുടെയും സങ്കല്പങ്ങളുടെയും സാന്ദ്രീകൃതരൂപമായി, സാമൂഹ്യസ്വത്വത്തിലെ സാർവ്വജനീനാനുഭവങ്ങളായി, മാറുമ്പോൾ ഈ ബിംബങ്ങൾ ആദിപ്രരൂപങ്ങളായി സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്നു.[38]

വ്യക്തിയുടെ അബോധമനസ്സിന്റെ സങ്കീർണഭാവങ്ങൾ സമൂഹാബോധത്തിലൂടെ സവിശേഷസത്തയായി അനന്തമായി കൈമാറ്റം ചെയ്യപ്പെടുകയാണ്. അതായത് അബോധത്തിന്റെ ചങ്ങലകളിൽ നിന്ന് ഈഗോയിലൂടെ സാന്ദ്രീകരണ പ്രക്രിയയ്ക്ക് വിധേയനാകുന്ന വ്യക്തി കാല-ദേശവർഗ്ഗപരിമിതികളില്ലാത്ത സമഗ്രവ്യക്തിയായി രൂപാന്തരം പ്രാപിക്കുന്നതിന് സഹായിക്കുന്ന സംഘർഷ നിരപേക്ഷമായ സത്തയായാണ് ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ നിലകൊള്ളുന്നത്. ആദ്യകാലത്ത് മനുഷ്യമനസ്സിൽ പലതരം പ്രാഗ്ബിംബങ്ങൾ മാത്രമേ പ്രകടമാകുന്നുള്ളൂ. അവിടെ അബോധത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യമാണ് മുഖ്യം. അബോധത്തിലെ ആദിമഭാവവും പ്രാഗ്പ്രരൂപസാന്നിദ്ധ്യവും വികാസദശ പ്രാപിക്കുന്നതിന് സമാന്തരമായി സാമൂഹ്യാബോധവും ആദിപ്രരൂപങ്ങളും പരസ്പരം വിലയിച്ച് നിർവ്യക്തികമായ സന്തുലനം വ്യക്തിക്ക് നേടിക്കൊടുക്കുന്നു. ഈ സമ്പൂർണ്ണവ്യക്തിത്വഘട്ടത്തിൽ ആദിപ്രരൂപങ്ങളുടെ നിയതത്വവും രൂപപരമായ ഐക്യവും, അനാദിത്വവുമാണ് സമൂഹാബോധത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്.[39]

ഈഗോയുമായുള്ള ബോധപൂർവ്വമായ സംവാദത്തിലൂടെ ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ ദേശീയവും സാംസ്കാരികവും മതപരവുമായ സവിശേഷതകൾ ആർജിക്കുന്നു ്. അതുകൊ ് സമൂഹാബോധമനസ്സിലെ ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ ഓരോ കാലഘട്ടത്തിന്റേയും ഓരോ ദേശത്തിന്റെയും പ്രത്യേകതകൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ അബോധസംഘർഷങ്ങൾ, ആദിപ്രരൂപങ്ങളുടെ പരിണാമസങ്കല്പം, സമൂഹാബോധമനസ്സിന്റെ തദ്ദേശീയ സവിശേഷതകൾ എന്നിവയെല്ലാം ആധുനിക സംസ്കാരപഠനരീതികളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു ്. ആധുനികസംസ്കാരത്തിന്റെ ആരംഭമെന്നത് നിരന്തര സംഘർഷങ്ങളിലൂടെയും കൃത്രിമനിയന്ത്രണങ്ങളിലൂടെയും സാധ്യമാകുന്ന ഒന്നാണ്. ആധുനികരാഷ്ട്രരൂപവത്കരണത്തിൽ ഓരോ പ്രദേശത്തിലെയും വിശ്വാസ ആചാരക്രമങ്ങൾക്കും അവയെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന കാലപ്പഴക്കമുള്ള ബിംബങ്ങൾക്കും വലിയ പങ്കു ്. സവിശേഷവ്യക്തിത്വനില കൈക്കൊള്ളുന്ന പൊതുവായ പ്രത്യയശാസ്ത്രസന്ദർഭത്തിലേക്ക് ഓരോ വ്യക്തിയും പ്രതീകാത്മകമായി പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നതിലൂടെയാണ് (symbolic representation) രാഷ്ട്രം അതിന്റെ പ്രജകൾക്കുമേൽ രാഷ്ട്രീയ അധീശത്വം സ്ഥാപിച്ചെടുക്കുന്നത്. ആധുനികതയെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ സങ്കല്പത്തിന്റെ മനോവിജ്ഞാനീയപരമായ അന്വേഷണപദ്ധതിയാണ് യൂങ്ങിയൻ സമൂഹാബോധ - ആദിപ്രരൂപപഠനം.

2.5 നിഴലും വെളിച്ചവും

പ്രച്ഛന്ന മുഖം, ഛായ (Persona and Shadow) എന്നീ സങ്കല്പനങ്ങളിലൂടെ വ്യക്തി, സമൂഹാ ബോധത്തിൽ എങ്ങനെ സ്വയം പ്രതിഫലിക്കപ്പെടുന്നു എന്ന കാര്യം യുങ്ങ് വ്യക്തമാക്കുന്നു . 'പെഴ്സോണ' ഒരു സാമൂഹ്യ പ്രതിഭാസമാണ്. അത് മറ്റൊരാളിനോട് തുല്യമായി ബന്ധപ്പെടാൻ വെമ്പുന്ന വ്യക്തിസത്തയുടെ ഒരു പ്രത്യേകതയാണ്. മറ്റു വ്യക്തികളുടെ സാന്നിദ്ധ്യവും ആവശ്യവും അനുസരിച്ച് സ്വന്തം പെരുമാറ്റങ്ങളെയും സ്വഭാവരീതികളെയും പ്രത്യേകമായ രീതിയിൽ മെരുക്കിയെടുക്കുന്ന, ലോക വുമായി കണ്ണിചേർക്കുന്ന, സാമൂഹ്യതലത്തെയാണ് പെഴ്സോണ എന്നർത്ഥമാക്കുന്നത്.[40] അന്യനുമാ യുള്ള ഒരു തരം താദാത്മ്യപ്രക്രിയിലൂടെ തന്റെ ആവശ്യങ്ങളെയും അന്യരുടെ ആവശ്യങ്ങളെയും അത് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു.

വ്യക്തിയുടെ അബോധമനസ്സിന്റെ അനിയന്ത്രിത പ്രവർത്തനങ്ങളാണ് ഛായകൾ (shadows). സാമൂഹ്യമായ നിയന്ത്രണങ്ങളാണ് ഇത്തരം പ്രവൃത്തികളെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. തന്നിലെ തന്നെ നിരന്തരം എത്തിനോക്കുന്ന അസംതൃപ്തവും ദുരന്താത്മകവുമായ മാനസിക ഭാവമാണ് ഛായ.[41]

2.6 അഹത്തിന്റെ അപരാർദ്ധങ്ങൾ

മുഖംമൂടിയും ഛായയും തുല്യമായുള്ള വ്യക്തിത്വമാണ് പുരുഷന്റേതും സ്ത്രീയുടേതും. പുരു ഷന്റെ ഛായ മറ്റൊരു പുരുഷൻ വഴിയും സ്ത്രീയുടെ ഛായ മറ്റൊരു സ്ത്രീ വഴിയുമാണ് പ്രകടമായ (ബോധമനസ്സിൽ) തലത്തിൽ മൂർത്തമാകുന്നത്. എന്നാൽ അബോധമനസ്സ് ബോധതലത്തിന് പൂരകമായി എന്നും നിലകൊള്ളുന്നു ് എന്നത് വ്യക്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള യുങ്ങിന്റെ നിരീക്ഷണത്തിന്റെ അനിഷേധ്യതല മാണ്. അതിൽ പുരുഷന്റെ അബോധമനസ്സ് പകുതി സ്ത്രൈണാംശം കലർന്നതാണ് (a complementary feminine content). പുരുഷനിലെ ഈ സ്ത്രൈണപ്രത്യേകതകളെ യുങ്ങ് അനിമ (anima) എന്ന് വിളിക്കുന്നു. അതുപോലെ സ്ത്രീയുടെ അബോധത്തിൽ ലീനമായിക്കിടക്കുന്ന പുരുഷാംശത്തെ അനിമസ് (animus) എന്നും പേരിട്ടിട്ടു .[42] അതായത് ഒരു വ്യക്തിയിൽ സ്ത്രൈണ-പുരുഷാംശങ്ങൾ ഒരുമിച്ച് വർത്തിക്കുന്നു. ഇന്ത്യൻ പാരമ്പര്യത്തിലെ അർദ്ധനാരീശ്വര സങ്കല്പത്തോടടു ക്കുന്നതാണിത്.

സ്ത്രീ-പുരുഷ ലൈംഗിക സംയോഗത്തെ (sexual) ഈ സന്ദർഭത്തിൽ യുങ്ങ് വിശകലനം ചെയ്യുന്നു . ലൈംഗികാകർഷണങ്ങളെ മാതൃത്വത്തിലൂടെ വളർന്ന് വികസിക്കുന്നതും തുടർന്ന് കാലാതി വർത്തിയായ നൈരന്തര്യബിംബവാഹകമായി തീരാനുള്ള ശക്തിയായുമാണ് അപഗ്രഥന മനോവിജ്ഞാനീ യം പരിഗണിക്കുന്നത്. ഇതിലൂടെ ആദിപ്രരൂപപരമായ ഒരു ബിംബസാന്നിദ്ധ്യമാണ് യുങ്ങിയൻ മനോവിശ

കലനപദ്ധതി സ്ത്രീക്ക് നല്കുന്നത്. പുരുഷൻ സ്ത്രീത്വത്തെ ചൂഴ്ന്ന് നില്ക്കുന്ന മാന്ത്രികവും ഹൃദയാവർജ്ജകവുമായ ശക്തിവിശേഷത്തിലേക്ക് തന്നെ പ്രക്ഷേപണം (projection) ചെയ്യുകയാണ്. ഈ രീതിയിൽ ആധുനികമായ പിതൃദായക അന്യവത്ക്കരണത്തിലാണ് യുങ്ങിയൻ മനോവിശകലനം എത്തിച്ചേരുന്നത്. ആദിമാതാവ് എന്ന ആദിപ്രരൂപത്തിന്റെ വിശകലനത്തിലൂടെ പുരാതനമായ സ്ത്രൈണകേന്ദ്രിതത്വത്തെ പുനാരാനയിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ശക്തമാണ്. ഗുപ്തവും നിഗൂഢവുമായ സൃഷ്ടി സങ്കല്പത്തിലൂടെ വിവരിക്കപ്പെടുന്ന അനിമ സങ്കല്പമാണ് പുരുഷന്റെ ആത്മാവ്.

അനിമ/അനിമസ്, പ്രച്ഛന്നമുഖം/ഛായ, ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ എന്നിവയിലൂടെ വ്യക്ത്യബോധവും (Personal Unconscious) ഈഗോയും സമൂഹാബോധത്തിൽ സംഘർഷാത്മകമായി സമന്വയിക്കുന്നതാണ് യുങ്ങിയൻ മനോവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ അന്വേഷണമേഖല. ഈ പ്രക്രിയ വ്യക്തിത്വം സ്ഥാപിക്കൽ (Individuation) എന്ന അന്തിമമായ ലക്ഷ്യമുള്ളതാണ്.

2.7 സമൂഹാബോധത്തിൽ മുങ്ങിത്താഴുന്ന അഹം

ഒളിഞ്ഞിരിക്കുന്ന അഭിലാഷങ്ങൾ, വൈയക്തികബന്ധങ്ങൾ എന്നിവ വൈയക്തിക സ്വപ്നങ്ങൾക്ക് കാരണമാകും. ആദിപ്രരൂപാത്മകമായ ബിംബങ്ങൾ വ്യക്തിസ്വപ്നങ്ങളെ സാമൂഹ്യസ്വപ്നങ്ങളാക്കി മാറ്റുന്നു. വ്യക്തിയിലെ പ്രത്യാശകൾ, നിരാശകൾ, എന്നിവയിലൂടെയും സ്ത്രീ-പുരുഷ ദ്വന്ദ്വവൈരുദ്ധ്യങ്ങളിലൂടെയും (Binery opposition) രൂപപ്പെടുന്ന വൈരുദ്ധ്യാത്മക സംഘർഷങ്ങൾ എല്ലാ സ്വപ്നങ്ങളിലും മിത്തുകളിലും പുരാണസങ്കല്പങ്ങളിലും ഉ െ ന്നുള്ളത് പ്രധാനമാണ്. ആദിപ്രരൂപങ്ങളാൽ അധീശത്വം നേടുന്ന സമൂഹാബോധമനസ്സ് ഈ സംഘർഷങ്ങളെ മെരുക്കിയെടുത്ത് വ്യക്തിയെ സാമൂഹ്യാകാരത്തിലെ പൂർണവ്യക്തിത്വമാക്കി മാറ്റുന്നു ്. വ്യക്തിത്വസ്ഥാപനം (Individuation) എന്നതിലൂടെയാണ് ഇതിനെ യുങ്ങ് വിശദീകരിക്കുന്നത്. സമഗ്രതയുടെ ഒരു പ്രധാനഭാഗം ബോധമനസ്സാണ്. അറിയപ്പെടാത്തതും അതിരുകളില്ലാത്തതുമായ മനുഷ്യ സ്വപ്നങ്ങൾ, ആകസ്മികപെരുമാറ്റങ്ങൾ, എന്നിവയെല്ലാമടങ്ങിയ വ്യക്തിയെ സമൂഹാബോധമനസ്സ് പൂർണ്ണതയിലേക്ക് നയിക്കുന്നു. പരമമായ ആത്മജ്ഞാനത്തിലൂടെയുള്ള മാനസികമായ ഈ ഏകതയാണ് Individuation. സുസ്ഥിരവും സത്യസന്ധവും സ്വയംനിയന്ത്രിതവും demanding ഉം ആയ നിലയിൽ വ്യക്തി ആർജിക്കുന്ന സമഗ്രതയാണിത്.[43] അഹംബോധത്തിന് ഗർഹണീയമായി അനുഭവപ്പെടുന്ന കാമപ്രവണതകളും അഹംബോധത്തിന്റെ ആത്മപരിപാലനപ്രവണതയും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷമാണ് വ്യക്തിത്വ സ്ഥാപനത്തിലൂടെ പരിഹരിക്കപ്പെടുന്നത്. ഇങ്ങനെ ജീവിത നിയുക്തതയും മാനസിക ജാഡ്യവും (Psychic inertia) തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങൾ അപഗ്രഥനമനോവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ അന്വേഷണമേഖലയായി മാറുന്നു.

മനോരോഗിയുടെ കുറ്റബോധം ജീവിതനിയുക്തത പൂർത്തീകരിക്കാത്തതിനാലുള്ളതാണ്. ഈയൊരു മതസദാചാര സങ്കല്പങ്ങളിലൂടെ കടന്നാണ് വ്യക്തിത്വസ്ഥാപനം സാധ്യമാകുന്നത്. മാനസികാപഗ്രഥനത്തിന്റെ ഫലമായി കിട്ടിയ ശാസ്ത്രസത്യങ്ങളെ അപഗ്രഥനമനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റേതായ പുതിയ രീതിയിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയോ അല്ലെങ്കിൽ തള്ളിക്കളയുകയോ ചെയ്യുന്നതിൽ ഫ്രോയിഡ് ആശങ്കപ്പെടുകയു ായി.[44] എന്നാൽ 'ആദിപ്രരൂപ'ത്തിന്റെ വസ്തുവത്ക്കരണത്തിലൂടെ മാനസിക പ്രവർത്തനങ്ങളെക്കുറിച്ച് യുങ്ങ് നടത്തുന്ന വിശകലനം ചരിത്രത്തിൽ ഇടം നേടുന്നു. ഈ അന്വേഷണപ്രക്രിയ സാമൂഹ്യശ്രേണിയിൽ ചിന്താപരമായ/സർഗാത്മകമായ ഉയർച്ച/ഏകതയുള്ള (wholeness) വ്യക്തിയെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയാണ്. ഒരു വ്യക്തിയുടെ വ്യക്തിത്വസ്ഥാപനം (Individuation) യുങ്ങിന് തികച്ചും അർത്ഥവത്തായ പരിപൂർണതയാണ്. ആധുനികത സൃഷ്ടിച്ച ദ്വന്ദ്വവൈരുദ്ധ്യങ്ങളെയും കവിഞ്ഞ് മനുഷ്യവിഷയിയിലെ വിരുദ്ധതാബോധ (Conscious Dichotomy)ത്തെ അത് നിരസിക്കുന്നു.

2.8 ആദിപ്രരൂപവർഗ്ഗീകരണം

ഓരോ ജീവിതാവസ്ഥയിലും പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന വൈകാരിക-വിശ്വാസക്രമങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ വിവിധതരങ്ങളായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ആദിമാതാവ്, ആദിപിതാവ്, ദിവ്യപുരുഷൻ, ദിവ്യശിശു എന്നിങ്ങനെയുള്ള മൂർത്തബിംബങ്ങളിലൂടെയും രൂപാന്തരപ്രാപ്തി ചിഹ്നങ്ങളിലൂടെ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന അമൂർത്ത ബിംബങ്ങളിലൂടെയും പ്രകൃതി പ്രതിഭാസങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിലു ാകുന്ന ഉദയ-അസ്തമയങ്ങളുടെ പരിണാമ ബിംബങ്ങളിലൂടെയും ഇവയെ വർഗീകരിക്കുന്നു .

2.8.1 ആദിമാതാവ് (Mother Archetype)

ആദിമാതാവ് എന്ന ആദിപ്രരൂപത്തിന്റെ വിശകലനത്തിലൂടെ ആദിപ്രരൂപങ്ങളുടെ പൊതുവായ വൈവിധ്യങ്ങളെ എടുത്തുകാണിക്കാവുന്നതാണ്. അമ്മ, അമ്മൂമ്മ, ര ാനമ്മ, അമ്മായിയമ്മ എന്നീ രൂപഭേദങ്ങളോടെ വ്യക്തിത്വവുമായി ബന്ധപ്പെടുന്ന സ്ത്രൈണസാന്നിദ്ധ്യങ്ങളെയെല്ലാം നഴ്സ്, ഭരണാധിപ എന്നിങ്ങനെയുള്ള പൊതുവായ വ്യവഹാരസന്ദർഭങ്ങളിലും സ്ത്രീകേന്ദ്രിത ആദിരൂപങ്ങളിലേക്ക് നിന്ന് സ്വാംശീകരിക്കുന്നു. ഈ പ്രക്രിയയിലൂടെ വ്യക്തിനിഷ്ഠാനുഭവങ്ങളെ ആത്മനിഷ്ഠതലത്തിൽ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇത്തരം സ്ഥാനാന്തരണങ്ങൾ പ്രതീകാത്മക വിശ്വാസങ്ങളുടെ തലത്തിലേക്കെത്തുമ്പോൾ ദൈവമാതാവ്, കന്യാമറിയം തുടങ്ങിയവയിലൂടെ മാതൃത്വത്തെ പ്രതിനിധീകരിക്കുന്ന മതാത്മക ആദിപ്രരൂപമായും മാറുന്നു. ആരാധനാലയങ്ങൾ, സ്ഥാപനങ്ങൾ, രാജ്യം മുതലായവയും അമ്മയെന്ന സംരക്ഷക ആദിമാതാവിന്റെ രൂപാന്തരമാണ് (ഭാരതമാതാവ് എന്ന് ഇന്ത്യയെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നുല്ലോ). ഭൂമി, നദികൾ, വനങ്ങൾ എന്നീ മനുഷ്യസൃഷ്ടിക്ക് പുറത്തുള്ള ബിംബങ്ങളെയും പാറ, ഗുഹ, വസന്തം, കിണർ, മുതലായ നിഗൂഢതാബിംബങ്ങളെയും സ്ത്രൈണബിംബങ്ങളായി ആദിപ്രരൂപ സമീപനം കരുതുന്നു. പൊള്ളയായ വസ്തുക്കൾക്ക് (മനുഷ്യൻ അഭയസ്ഥാനമാകുന്നു എന്ന അർത്ഥത്തിൽ) ഗർഭപാത്രവുമായി സാമ്യം കല്പിക്കുന്നിടത്തും ഇതേ ആശയത്തിന്റെ മറ്റൊരു തലമാണുള്ളത്. ഗർഭപാത്രം, യോനി

മുതലായ ചിഹ്നങ്ങൾ അമ്മയെ കുറിക്കുന്നു.[45] ധനാത്മകവും ഋണാത്മകവുമായ (Positive and Negative) അർത്ഥത്തിൽ മാതൃപ്രരൂപം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു . മന്ത്രവാദിനി, മൃത്യു മുതലായവ നിഷേധാത്മക മാതൃബിംബങ്ങളാണ്. സ്നേഹമാതാവായും (Loving Mother), ഭീഷണ മാതാവായും (Terrible Mother) മാതൃബിംബം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന പുരാവൃത്തപരമായ ബിംബങ്ങളെ യൂങ്ങ് വിശദീകരിക്കുന്നു. കന്യാമറിയം യേശുവിന്റെ മാതാവെന്ന നിലയിൽ സ്നേഹമാതാവാണ്. മധ്യകാലങ്ങളിൽ പ്രചരിച്ചിരുന്ന അന്യാപദേശങ്ങളനുസരിച്ച് കന്യാമറിയം യേശുവിന്റെ കുരിശാണ്; ഭീഷണ മാതാവാണ്. ഇന്ത്യൻ സങ്കല്പത്തിലെ കാളി രൗദ്ര-ശാന്ത രൂപങ്ങളിൽ വ്യത്യസ്തമായി നിലവിലു . മഹാമാതാവ് എന്ന ആദിപ്രരൂപത്തിലൂടെ സ്ത്രീയിലേക്ക് മൂല്യങ്ങളെ വികാരപരമായി അടിച്ചേൽപിക്കപ്പെടുന്നു . പിതൃദായ അധീശവ്യവസ്ഥയിൽ മാത്രമല്ല മാതൃദായക്രമത്തിലെ സ്ത്രീയെക്കൂടി സംസ്കാരത്തിന്റെ നിശ്ശബ്ദവാഹകയാക്കി മാറ്റുന്ന പ്രക്രിയ ഇതിലൂടെ പ്രവർത്തിതമാകുന്നു .

2.8.2 ആദിപിതാവ് (Father Archetype)

പിതൃദായ ക്രമത്തിന് മുമ്പുള്ള ദശയിൽ കരുത്തുകൊ ും പിന്നീട് അധികാരം കൊ ും നിയമ-ധർമ്മസംഹിതകളുടെ നിയന്ത്രകരായി മാറിയ പുരുഷബിംബത്തിന്റെ വ്യത്യസ്തഭാവങ്ങളാണ് മഹാപിതാവ് എന്ന ആർക്കിടൈപ്പ്. ദൈവം, പ്രവാചകൻ, പ്രജാപതി, കുലപതി, രാജാവ്, ഭരണകർത്താവ്, ആചാര്യൻ എന്നിങ്ങനെ പിതൃപ്രരൂപത്തിന്റെ എല്ലാ ആവിഷ്ക്കാരങ്ങളും പെരുമാറ്റച്ചട്ടങ്ങൾ, ആചാരങ്ങൾ, അനുഷ്ഠാനങ്ങൾ, കർത്തവ്യങ്ങൾ, നിയമങ്ങൾ, ധർമ്മങ്ങൾ എന്നിവയുടെ അധിപതിയായി, അവയ്ക്കാനുപാതികമായ അധീശത്വത്തെ വഹിക്കുന്നത് പുരുഷപ്രരൂപങ്ങളാണ്.[46] ശിക്ഷക രക്ഷകഭാവങ്ങളിലൂടെ, പുരുഷന് സാമൂഹ്യശ്രേണിയിൽ ആധിപത്യം ഉറപ്പുവരുത്താൻ ഈ പ്രരൂപസങ്കല്പത്തിന് കഴിഞ്ഞു. അതിലേറെ പിതൃപ്രരൂപം സാംസ്കാരിക പൈതൃകസത്തയായി മാറുന്നു. പിതൃപ്രരൂപവുമായി ബന്ധപ്പെട്ട മരണാനന്തര വിശ്വാസങ്ങൾ ലോകജീവിതത്തിൽ പ്രബലമാണ്.[47] പിതൃതർഷണ ക്രിയ ഈ പൈതൃകാചാരത്തിന്റെ ഭാഗമാണ്. അത് സാംസ്കാരികമായി മരണത്തെ അതിജീവിച്ചുകൊ ് വർഗപരമായ നൈരന്തര്യത്തെ ഉറപ്പുവരുത്താമെന്നുള്ള മനുഷ്യന്റെ വിശ്വാസം കൂടിയായി മാറുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ മനസ്സാക്ഷിയിലെ നിയന്ത്രകനായി മഹാപിതാവ് വ്യക്തിയിൽ കരുത്താർജ്ജിക്കുന്നു.

ഭരണകൂടം, ഭരണാധികാരി, മേലാൾ, കക്ഷിനേതാവ്, മതസ്ഥാപനങ്ങൾ, പുരോഹിതന്മാർ, സമൂഹനേതാവ്, നേതൃപ്രാതിനിധ്യമുള്ളവരായ ചിന്തകൻമാർ, സാഹിത്യകാരൻമാർ, കലാകാരൻമാർ, മുതലായവർ ആണ് ആധുനിക യുഗത്തിൽ പിതൃപ്രരൂപത്തിന്റെ ആവിഷ്ക്കാരങ്ങൾ. കർത്തൃത്വത്തെ നിയന്ത്രിക്കുകയും നിർണ്ണയിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന അധികാര പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ മർദ്ദനോപകരണങ്ങളെയും പരിപാലനധർമ്മങ്ങളെയും കുറിച്ച് അൽത്തൂസർ (Louis Althusser) നടത്തുന്ന നിഗമനങ്ങൾ പോലെ ആശയപരമായ ഭൗതികാടിത്തറ നേടുന്ന അധികാരപ്രതീകമായി മഹാപിതാവ് മാറുന്നു .

2.8.3 വീരനായകൻ. (Hero Archetype)

പിതൃസത്തയെ ദമനം ചെയ്തോ ധിക്കരിച്ചോ ജേതാവായി സമൂഹാബോധത്തിൽ സ്ഥാനം നേടുന്ന പ്രരൂപങ്ങളാണ് വീരനായക സങ്കല്പത്തിലുള്ള അധികാര-പരിപാലക ധർമ്മങ്ങൾക്കിടയിൽ നടക്കുന്ന ഏറ്റുമുട്ടലുകൾ വിജയത്തിലെത്തുമ്പോൾ ഉന്മത്തമായ വീരനായക പ്രരൂപം സ്ഥാപിക്കപ്പെടുന്നു. പരാജയപ്പെടുമ്പോൾ ബലിപ്രരൂപമാർന്ന വീരനായകത്വവും. സ്വാതന്ത്ര്യബോധവും യുക്തിചിന്തയും ആത്മാഭിമാനവും പേറുന്ന ആധുനികമനുഷ്യന്റെ പുരാസങ്കല്പമാകാൻ ഈ ആദിപ്രരൂപങ്ങൾക്ക് കഴിയും. ഈഡിപ്പൻ വ്യക്തിത്വം പിതാവിനോട്/അധികാരത്തോടുള്ള കലഹമായി മാറുന്നു. എങ്കിലും ലൈംഗികബന്ധാതീതമായ കീഴടക്കൽ സങ്കല്പങ്ങളോടാണ് യുങ്ങിയൻ വീരനായക പ്രരൂപം സാമ്യപ്പെടാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. വീരനായക പ്രരൂപങ്ങൾ യുദ്ധ-വിജയ-വധ കഥകളിലൂടെ വൈയക്തികമായ വിജയ സാധൂകരണങ്ങളല്ല നല്കുന്നത്. അധീശത്വങ്ങളെ ചെറുക്കാനുള്ള മനുഷ്യന്റെ പ്രാഥമിക വാസനകളിലാണ് ഇവ പടുത്തുയർത്തിയിട്ടുള്ളത്.[48]

പരിണാമത്തിന്റെ സൂത്രധാരന്മാരായ വീരനേതാക്കൾ ഗതാനുഗതിക സ്വഭാവം കുടഞ്ഞുകളയുന്നു. പഴയ നിയമങ്ങൾ ലംഘിക്കുന്നു; മൂല്യങ്ങളെ നവീകരിക്കുന്നു, പിതാവെന്ന 'മനസ്സാക്ഷി'യുടെ അനുശാസനങ്ങൾ തള്ളിക്കളയുന്നു. അങ്ങനെ അയാൾ പിതൃവർഗ്ഗത്തോടും വ്യക്തിഗത പിതൃസത്തയോടും ഏറ്റുമുട്ടുന്നു. പരിണാമം സംഭവിക്കുന്നത് തന്നെ ചൂഴുന്ന പിതൃസൃഷ്ടവ്യവസ്ഥയ്ക്കാണ്. ഏറ്റുമുട്ടൽ അതിനോടായതിനാൽ ദമനവിധേയമാകുന്ന ആ വ്യവസ്ഥയെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത് പിതൃ-നേതൃ-ആചാര്യ-ദേശികബിംബങ്ങളാണ്.ധിക്കരിക്കാൻ പ്രേരണ നല്കുന്ന 'അന്തർനാദം'കുറേക്കൂടി ആഴമുള്ള തലങ്ങളിൽ നിന്ന് വരികയും ചെയ്യുന്നു.[49] അധികാര കേന്ദ്രീകരണം പിതൃദായക്രമത്തിന്റെ ആരംഭമാണ്. പിതൃഅധികാര കേന്ദ്രീകരണത്തെയാണ് വീരനായകപ്രരൂപം ചോദ്യംചെയ്യുന്നത്. ഇതിലൂടെ മാതൃദായ (Matriarchy) സമൂഹത്തിൽ നിന്ന് പിതൃദായക്രമത്തിലേക്ക് സമൂഹം മാറുന്ന ചരിത്രസംഘട്ടനത്തിന്റെ സാക്ഷ്യങ്ങളായി വീരനായകപ്രരൂപങ്ങളെ ക ടുക്കാം.

ചരിത്രത്തിൽനേരിട്ട് ഇടപെടുന്നവർ എന്ന രീതിയിൽ പുരുഷ (മഹാപിതാവ്-വീരനായകൻ) പ്രരൂപങ്ങൾക്ക് വൈവിധ്യങ്ങളും രൂപാന്തരണങ്ങളും ഏറെയാണ്. എന്നാൽ പുരുഷന്റെ ഉള്ളിലെ അനിമ (മഹാമാതാവ്) മാതൃബിംബത്തിൽ നിന്ന് മാറാൻ കൂട്ടാക്കാത്തതാണ്. അനിമസ് വൈവിധ്യപൂർണ്ണമായ പ്രരൂപങ്ങളെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുമ്പോഴും മാതൃപ്രരൂപം ഏറെക്കുറെ ചരിത്രനിരപേക്ഷമായി നിലകൊള്ളുന്നു. വീരനായക സങ്കല്പങ്ങളുമായി ബന്ധപ്പെട്ട സാഹിത്യ-സ്വപ്ന-പുരാവൃത്ത കഥകളിലെ വൈവിധ്യങ്ങൾ ഈ മനോഘടനയുടെ ഭാഗമാണ്. ആദിമാതാവ് എന്ന സങ്കല്പനം അങ്ങനെ യുങ്ങിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയെ പിതൃദായക്രമത്തിൽ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്നു. ആധുനികമതങ്ങളുടെ പിതൃകേന്ദ്രിതത്ത്വം ഈ ലക്ഷ്യത്തിന് കൂട്ടാവുന്നു .

2.8.4 ദിവ്യശിശു (Child Archetype)

ദിവ്യപ്രഭ, അമാനുഷപ്രഭാവം, മനുഷ്യശിശുവിന് ലഭ്യമാകുമെന്ന് സങ്കല്പിക്കാനാകാത്ത കരുത്ത്, നിർഭയത എന്നിവയെ ചേർന്ന ദിവ്യശിശു എന്ന ആദിപ്രരൂപത്തിന് ദൈവികവും ആസുരവുമായ പ്രതിച്ഛായയാണുള്ളത്.[50] സ്വപ്നങ്ങൾ, പുരാവൃത്തങ്ങൾ, കലാരൂപങ്ങൾ, ഇവയിലൂടെ കാലങ്ങളായി മനുഷ്യമന

സ്സിൽസ്ഥാനം നേടുന്ന ഈ പ്രരൂപം അബോധത്തിനുമേൽ അഹത്തിന്റെ നിയന്ത്രണമില്ലാതാകുന്ന സന്തുലനപ്രക്രിയയെയാണ് പ്രതിനിധീകരിക്കുന്നത്. അബോധവും യാഥാർത്ഥ്യവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷത്തിൽ അഹത്തിന്റെ ആധിപത്യമാണ് സാമൂഹ്യജീവിയായ മനുഷ്യനെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. എന്നാൽ അബോധത്തിന് പൂർണമായ നിഷ്ക്രിയത്വം സാധ്യമല്ല. ശൈശവകാല അനിയന്ത്രിതത്വത്തെ ആദിപ്രരൂപത്തിൽ പുനരാനയിക്കുമ്പോൾ വ്യക്ത്യബോധം ആശയ-ആവിഷ്ക്കാരപരമായ അംഗീകാരം നേടുന്നു. ബോധാതീതമായ തലത്തിൽ രക്ഷകബിംബമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ശിശുപ്രരൂപം ദിവ്യതാപരിവേഷമാർന്ന 'പ്രാകൃത' ജ്ഞാനപൂർണ്ണതയാണ് ആലിലകൃഷ്ണൻ, ഉണ്ണിയേശു എന്നീ സങ്കല്പങ്ങളിലൂടെ ദിവ്യശിശുവിന്റെ ഉദ്ഗ്രഥന ചരിത്രം യൂങ്ങ് വിശദീകരിക്കുന്നു.[51] വൈയക്തികതകളിൽ നിന്ന് മുക്തമായി സാമൂഹ്യബോധം ആർജിക്കുന്ന അഹത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മവ്യത്യാസങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന നിരവധി ദിവ്യശിശു പുരാവൃത്തകഥകൾ പ്രചാരത്തിലു ്.

2.8.5 പ്രരൂപങ്ങൾ-വസ്തുവും സത്തയും

ഭൂതം, പ്രേതം, യക്ഷി, മായാവി, എന്നിവയെല്ലാമുൾപ്പെടുന്ന അരൂപി (Spirit)യായ ബിംബങ്ങൾ, പ്രകൃതിപ്രതിഭാസങ്ങൾ, അനുഷ്ഠാനബിംബങ്ങൾ, പുനർജന്മ വിശ്വാസബിംബങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ആദിപ്രരൂപവർഗീകരണങ്ങളുടെ ദീർഘവിശകലനങ്ങൾ യുങ്ങ് നൽകുന്നു ്.[52] സമൂഹാബോധത്തെ നിയന്ത്രിക്കുകയും ആവേശം കൊള്ളിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന അനുഭവസാകല്യമാണവ. ഈ വിശ്വാസങ്ങളിലൂടെ അന്തർമുഖ-ബഹിർമുഖ വ്യക്തിത്വങ്ങളുള്ള മനുഷ്യാനുഭവങ്ങളെ യുങ്ങിയൻ സൈദ്ധാന്തികതവായന സാഹിത്യത്തിൽ നിന്ന് ക െ ടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നന്മ തിന്മ സങ്കല്പനങ്ങളിലൂടെ വ്യാഖ്യാനിക്കാവുന്ന നിരവധി വിശ്വാസങ്ങൾ പ്രാതിഭാസിക പ്രരൂപങ്ങളെ കേന്ദ്രീകരിച്ച് നിലവിലു ്. അബോധമനസ്സിന്റെ അനൈച്ഛിക പ്രതിഫലനങ്ങളായ ഇവ യഥാതഥമാനം നേടി സാമൂഹ്യാബോധത്തിൽ ചിരപ്രതിഷ്ഠിതമാകുന്നു ്. അഹംബോധം ആർജിക്കുന്ന വ്യക്തിക്ക് നഷ്ടപ്പെടുന്ന വിസ്മയകരമായ അനുഭൂതികളെ പുനരാനയിക്കാൻ ഈ പ്രരൂപങ്ങളിലൂടെ വ്യക്തി ശ്രമിക്കുന്നു.നൂറ്റാ ുകളിലൂടെയുള്ള ഈ വിശ്വാസങ്ങളാണ് പ്രാതിഭാസിക പ്രരൂപങ്ങൾ, പ്രക്രിയാപ്രരൂപങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെയുള്ള വർഗ്ഗീകരണങ്ങളിലുള്ളത്. ഭ്രമാത്മകമായ, മാന്ത്രികമായ, സാന്നിദ്ധ്യമായി കരുതപ്പെടുന്ന അത്തരം ആശയങ്ങൾ മനുഷ്യമനസ്സിൽ രൂപമാർജ്ജിച്ച് മനുഷ്യഭാഷയിൽ സംസാരിക്കുമ്പോഴും രൂപരഹിതസാന്നിദ്ധ്യത്തിലൂടെയാണ് വിശ്വസിക്കപ്പെടുന്നത്. സാഹിത്യ പഠനങ്ങളേക്കാളേറെ ലോകത്തിലെ വിവിധ മത സമൂഹങ്ങളിൽ നിലനിൽക്കുന്നതും ലൗകിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിൽ നിന്ന് അത്യന്തഭിന്നമായ ആകൃതിയും പ്രകൃതിയും നേടി തലമുറകളിലൂടെ കൈമാറിവരുന്നതുമായ ആചാര-വിശ്വാസ ക്രമങ്ങളോടാണ് ഇവയ്ക്ക് കൂടുതൽ അടുപ്പം.

ജോൺ വിക്കറി (John Vickery) *bpsS* The Literary Impact of Golden Bough (1973) എന്ന പഠനം ആധുനികസമൂഹത്തിലെ പാരമ്പര്യബോധത്തെയും ആധുനികതയുടെ അന്യവത്കരണരീതിയെയും വെളിപ്പെടുത്തുന്നു. ഈ രീതിയിൽ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ന്യൂനീകരണ വാസനകളെ ചെറുക്കുന്ന, സാഹിത്യത്തിന് സ്വന്തമായ ഭാഷയും സൗന്ദര്യവും മൂല്യവും കല്പിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളായി ആദിപ്രരൂപവർഗ്ഗീകരണങ്ങൾ ശ്രദ്ധ നേടുന്നു. നരവംശശാസ്ത്രം, നാടോടിവിജ്ഞാനീയം, പുരാവസ്തു

ശാസ്ത്രം, തുടങ്ങിയ വൈജ്ഞാനിക ധാരകളിലെ മിത്തുകളുടെയും ആദിപ്രരൂപങ്ങളുടെയും സമന്വയ മാണ് ആദിപ്രരൂപാത്മക നിരൂപണമായി സാഹിത്യത്തിൽ പിന്നീട് പ്രബലമാകുന്നത്. അത് ന്യൂക്രിട്ടിസിസ ത്തിന്റെ സാഹിത്യബാഹ്യങ്ങളുടെ നിരാകരണത്തെ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ ചെറുത്തുകൊ ാണ് പ്രബലധാര യായി മാറുന്നത്.

2.9 അധികാരം ഒരു ദമിതസൂചകം

എഴുത്തിന്റെ നിഗൂഢമായ അസ്തിത്വത്തെ പൂർണമായി തള്ളിമാറ്റിയാലും അന്യമാകാത്ത ശക്തിവിശേഷമായി യുങ്ങിയൻ സങ്കല്പനങ്ങൾ സാഹിത്യ പഠനങ്ങളെ സ്വാധീനിക്കുന്നു. സർഗാത്മകത യുടെ ഊർജ്ജമന്വേഷിക്കുന്നതിനപ്പുറം അത് സർഗാത്മകസംവാദങ്ങളെ സമ്പന്നമാക്കുന്ന പുരാവൃത്തപര മായ അർത്ഥസാധ്യതകളിലാണ് ഊന്നുന്നത്. മിത്തുകൾ, പുരാവൃത്തങ്ങൾ, ആർക്കിടൈപ്പുകൾ, സങ്കലന ങ്ങളിലൂടെ വളരുന്ന വ്യക്തി, വ്യക്തി-സമൂഹ ബന്ധം, വിശ്വാസാധിഷ്ഠിത ഘടനയുള്ള മനുഷ്യ വ്യവഹാരങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം സമ്മേളിക്കുന്ന സാഹിത്യപാഠത്തിന്റെ 'ശാസ്ത്രീ'യമായ അന്വേഷണമാണ് അപഗ്രഥനമന ശ്ശാസ്ത്രത്തിലൂടെ സാധ്യമാകുന്നത്. യുങ്ങിയൻ ബൃഹദാഖ്യാനവാദങ്ങൾ (Grand Narrative Claims) ആധുനികാനന്തര സാഹിത്യവിമർശന സങ്കല്പത്തിലെ ദർശനപരമായൊരു ശൂന്യത (Theoretical Vaccum) ആയി മാറാം. എന്നാൽ അതിന്റെ പുരോയാന സങ്കല്പനത്തിനപ്പുറ ത്തേക്ക് പോകുകയാണെങ്കിൽ യുങ്ങിയൻ സമഗ്രതാസങ്കല്പങ്ങളിലെ ഓരോ പ്രതീക കല്പനയും, വ്യക്തി -സമൂഹ ബന്ധങ്ങളും സാഹിത്യവിമർശനത്തിന് പ്രത്യേകമായ ഇടം നല്കുന്നു ്. അവ സാഹിത്യപ ാഠങ്ങൾക്ക് (Literary Texts) അനുഭവനിഷ്ഠമായ അസ്തിത്വവും വ്യക്തി വ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് ചരിത്രാതീ തമായ അർത്ഥവും നല്കുന്നു ്. പ്രതീകങ്ങൾ, മിത്തുകൾ, എന്നിവയിലൂടെ ആദിപ്രരൂപാധിഷ്ഠിത നിരൂ പണം ഒരു പാഠത്തെ വസ്തുനിഷ്ഠ അനുഭവമായി മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്നു. എഴുത്തുകാര ന്റെയും എഴുത്തിന്റെയും അടിയിലെ അർത്ഥങ്ങൾ ആദിപ്രരൂപങ്ങളിലൂടെ കെ ത്താനുള്ള ശ്രമത്തിൽ ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ ബാഹ്യബിംബങ്ങളായും ആന്തരികമായ ബന്ധങ്ങളായും മാറുന്നു. ഈ സാഹിത്യവായ നാതന്ത്രം സാഹിത്യത്തെത്തന്നെ മിത്തുകളായി കാണുന്ന പാരമ്പര്യത്തിന്റെ തുടർച്ചയാണ്.[53] സാമാന്യ യുക്തിക്ക് പിടികിട്ടാത്ത അബോധത്തിൽ ഉണരുന്ന സർഗചോദനയുടെ ശക്തി അതുകൊ ുതന്നെ ബോധപൂർവ്വമായ ഇച്ഛയെ തള്ളിമാറ്റിക്കൊ ാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. അധികാരത്തെയും ഇച്ഛകളെയും ദമനം ചെയ്തുകൊ ് കർത്താവും കൃതിയും തമ്മിലുള്ള ഏകീഭാവത്തിലൂടെ സ്വാത്മവിസ്മൃതികരമായ ഒരവസ്ഥയിൽ നിയന്ത്രണാതീതമായ ബിംബമായി ആദിപ്രരൂപപാഠങ്ങൾ പ്രതിഷ്ഠിക്കപ്പെടുന്നു. സമൂഹ ാബോധത്തിന്റെ ഈ ഭാവനാശേഷി സാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സമഗ്രമായൊരു യുങ്ങിയൻ നിരീക്ഷണമാ ണ്.

എഴുതപ്പെടുന്ന പാഠത്തിന് ഇത് സ്വതന്ത്രമായ അസ്തിത്വം നല്കുന്നു ്. ബോധചേതസ്സിന്റെ സമ്പൂർണ്ണമായ നിരാസക്രമം അതീതശക്തിയുടെ നിഗൂഢ സാന്നിദ്ധ്യമെന്നതിനപ്പുറം ഓരോ ഭാഷാകേ ളിയും (Language Play) അതാതിന്റെ നിയന്ത്രിതവലയത്തിൽ സ്വതന്ത്രമാണ്. അപ്പോൾ മാത്രമേ അതിന് സാമൂഹ്യകാരത്തിലേക്ക് സന്നിവേശം ലഭിക്കുന്നുള്ളൂ. ഭാഷണം (എഴുത്ത്) അതിന്റെ തന്നെ

അതിഭൗതിക സാന്നിദ്ധ്യത്തിലൂടെ സാംസ്കാരികാസ്തിത്വം പ്രാപിക്കുകയും എഴുത്തുകാരൻ അപ്രത്യക്ഷമാകുകയും ചെയ്യുന്നു . നിർമ്മാണപ്രക്രിയയിൽ അബോധചേതസ്സ് പ്രവർത്തിക്കുംപോലെ ആസ്വാദനപ്രക്രിയയിലും പ്രവർത്തിക്കുന്നു എന്നതും പ്രധാനമാണ്. സാമൂഹ്യമായ നിയന്ത്രണങ്ങളിലൂടെ പാഠത്തിന്റെ ഘടനാപരമായ ഐക്യത്തെ കവിഞ്ഞുനില്ക്കുന്ന വ്യത്യസ്തതകളെ (Reference and Referentiality) കണ്ടെടുക്കാനുള്ള അബോധത്വര ഓരോ വായനയെയും പ്രചോദിപ്പിക്കുന്നു . ആധുനികതത്ത്വചിന്തയുടെ കേന്ദ്രധാരയായി വർത്തിക്കുന്ന സാമാന്യതാവാദം (universalism), യൂറോപ്യൻ പ്രബുദ്ധത (enlightenment) യോടു കൂടിയ ആധുനിക(Modernity)മായ സമഗ്രതാബോധം എന്നിവയാണ് യുങ്ങിയൻ വായനകൾ നൽകുന്നത്. സംവാദത്തിന്റെ സാധ്യതയെ ഒഴിവാക്കുകയോ പുറത്തുനിർത്തുകയോ ചെയ്യുന്ന കാന്റിയൻ ശുദ്ധയുക്തിവാദമാണത്.[54] ഈ ഒഴിവാക്കലിന്റെ രാഷ്ട്രീയമാണ് (Politics of exclusion) സമൂഹാബോധ-ആദിപ്രരൂപസമഗ്രതാപദ്ധതിയിലൂടെ വെളിപ്പെടുന്നത്/സ്വാംശീകരിക്കുന്നത്. വൈവിധ്യങ്ങളുടേയും തെരഞ്ഞെടുപ്പിന്റെയും സാധ്യതകളെ അത് തള്ളിക്കളയുന്നു. ഘടനാവാദ/ഘടനാവാദാനന്തര ദർശനമായ ലകാനിയൻ നവമനോവിശ്ലേഷണം ഈ യുങ്ങിയൻ മാനവിക ദർശനത്തിന്റെ പരിമിതികളെ അതിവർത്തിക്കുന്നു.

യുറോപ്പ് മുഴുവൻ രാഷ്ട്രീയ സംഘർഷങ്ങളുടെയും അതിന്റെ ഭീകരതയുടേയും അനുഭവങ്ങൾ വിഴുങ്ങുമ്പോൾ വിശാലമായ ഐക്യബോധവുമായി സൈദ്ധാന്തികമായ നിസ്സംഗതയോടുകൂടി നിലകൊള്ളാൻ യുങ്ങിയൻ നിരീക്ഷണങ്ങൾ തയ്യാറാവുന്നു . ഇത് സ്വിറ്റ്സർലാന്റിന്റെ ദേശീയ പാരമ്പര്യം കൂടിയാണ്. എന്നാൽ ഈ നിസ്സംഗത ആധുനിക ശാസ്ത്ര മാനവികതയുടെ ക്രൂരതകൾക്കെതിരെയുള്ള പ്രതിവിധികളായാണ് യുങ്ങിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയെ ബലപ്പെടുത്തുന്നത്. വിനാശകരമായ യുദ്ധപശ്ചാത്തലത്തിൽ ആക്രമണോത്സുകതയ്ക്കെതിരെയുള്ള ജീവിതവീക്ഷണവും വിശ്വാസക്രമങ്ങളുമായാണ് യുങ്ങ് നിലകൊ ത്.

അബോധമനോഘടനയേയും മതാത്മകആത്മീയതയേയും തമ്മിൽ ചേർക്കുന്നതിലൂടെയാണ് യുദ്ധാനന്തരലോകദേശീയതയിലെ ശാസ്ത്രോന്മുഖ യുക്തിജീവിതത്തിന്റെ പരുക്കുകൾക്ക് ഒരു ചികിത്സാക്രമം യുങ്ങിയനിസം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. ആധുനികത അതിന്റെ പാരമ്പര്യങ്ങളിൽ നിന്ന് പറിച്ചെറിയപ്പെട്ട ഒന്നല്ല. എന്നാൽ യുറോപ്യൻ ജീവിതത്തിൽ വ്യവസായനന്തര യുദ്ധങ്ങൾ സൃഷ്ടിച്ച മാറ്റങ്ങൾ കോളനിവൽകൃത ഇന്ത്യ അടക്കമുള്ള ദേശങ്ങളിലെ പാരമ്പര്യാർജിത ജ്ഞാന-അനുഭവ മേഖലകളെ സംഘർഷാത്മകമാക്കിയിട്ടു . ശാസ്ത്രമാനവികതയെയും മതാത്മക സംശുദ്ധിയെയും സംയോജിപ്പിക്കുന്ന സംസ്കാരത്തിന്റെ വിശാലസന്ദർഭത്തെ പുനരാനയിക്കാനുള്ള പ്രസ്ഥാനമായി യുങ്ങിയൻ ശ്രമങ്ങളെ കേരളീയാന്തരീക്ഷവും സ്വീകരിക്കുന്നു. അതിന്റെ പ്രതിനിധാനസവിശേഷതകളും പ്രാധാന്യങ്ങളുമാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിലെ നാലാം അദ്ധ്യായത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. പ്രകൃതി-പുരാകേന്ദ്രിത മതാത്മകതയിലൂടെയുള്ള പ്രതിസംസ്കാരികവായനയായി യുങ്ങിയനിസത്തെ വിലയിരുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

ലൈംഗികവാസനകൾ ഉൾപ്പെടെയുള്ള മനുഷ്യചോദനകളെ മുഴുവൻ അതിഭൗതികമായ തലത്തിലേക്ക് ആനയിക്കുവാനും ശാസ്ത്രീയ/വസ്തുനിഷ്ഠമായി വിലയിരുത്തുവാനുമാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. മതാ

ധിഷ്ഠിതമായ സദാചാര സങ്കല്പങ്ങളിലൂടെ സംസ്കാരത്തെ ബലപ്പെടുത്താനുള്ള പ്രതീകവത്ക്കരണങ്ങളാണിവ. മനശ്ശാസ്ത്രവിദഗ്ധനായി ജീവിച്ചിരിക്കുമ്പോൾ തന്നെ നരവംശശാസ്ത്രം, നാടോടിവിജ്ഞാനീയം, വാനനിരീക്ഷണം, പുരാവസ്തുശാസ്ത്രം തുടങ്ങിയ വിജ്ഞാനശാഖകളും പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യതത്ത്വചിന്തകളും സമന്വയിക്കുന്ന യുങ്ങിന്റെ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ മനോവിജ്ഞാനീയപഠനങ്ങളെ കൂടുതൽ വിശാലമാക്കുന്നു.

അനിമ-അനിമസ്സ് ബിംബസംയോജനത്തിലൂടെ യുങ്ങിയൻപഠനം കൂടുതൽ സങ്കീർണ്ണമായ പ്രശ്നങ്ങളെ നേരിടുന്നു ്. മനുഷ്യകർത്തൃത്വ രൂപീകരണത്തിലെ അന്യത്വ(otherness)വും പൂർണതാവ്യഗ്രതയും ലകാനിയൻ പഠനങ്ങളുടെ പ്രധാന മേഖലയാണ്. ഓരോ സൈദ്ധാന്തികതയും അതിന്റെ തന്നെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളിലൂടെ പുതിയ തുറസ്സുകൾക്കുള്ള വിത്തുപാകുന്നു ് എന്നതാണ് സൈദ്ധാന്തികതയുടെ ചരിത്രമന്വേഷിക്കുമ്പോൾ മനസ്സിലാകുന്ന ഒരു പ്രധാന കാര്യം.

ഭാഗം - 3

ലകാനിയൻ മനോവിശ്ലേഷണം

ഫ്രോയിഡിയൻഅബോധം ഘടനാവാദ/ഘടനാവാദാനന്തര ചിന്തയായി പരിണമിക്കുന്നിടത്താണ് ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികത ആരംഭിക്കുന്നത്.[55] ദ്വന്ദ്വാത്മകവും അതിഭൗതികവുമായ കർത്തൃത്വത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം അതോടുകൂടി അപ്രസക്തമാവുന്നു. സുസ്ഥിരവും വൈയക്തികവുമായ സ്വത്വത്തിന്റെ സ്വാച്ഛന്ദ്യം അന്യവുമായുള്ള ഇച്ഛാപരമായ താദാത്മ്യപ്രക്രിയയിൽ തകിടം മറിയുന്നു. ആധുനിക സമൂഹത്തിലെ സങ്കീർണ്ണമായ അനുഭവലോകത്തെയും വ്യക്തികർത്തൃത്വത്തെയും ഘടനാവാദാനന്തരചിന്തകൾ ശിഥിലമാക്കുന്നു. ഫ്രോയിഡിന് ശേഷമു ായ മനോവിശ്ലേഷണ ചിന്തകളിൽ ലകാനിയനിസം സവിശേഷമാകുന്നത് ഈ അർത്ഥത്തിലാണ്. ജന്മവാസനാപരമായ ദമിതലൈംഗികതയെ ലകാൻ ഭാഷയിലേക്ക് മാറ്റിപ്പണിതു. ഫ്രോയിഡിലേയ്ക്കുള്ള മടക്കയാത്ര (Return to Freud) എന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്ന ഈ പഠനങ്ങൾ മുഴുവൻ ഫ്രോയിഡിയൻ തത്ത്വങ്ങളുടെ പുനർവായനയോ വായനാവിപുലനമോ ആണ്. അത് സൊസ്യൂറിനു (Ferdinand de Saussure) ശേഷമുള്ള ഭാഷാശാസ്ത്ര പദ്ധതികൾ, ലെവിസ്ട്രോസി(Claude Levi-Strauss)ന്റെ നരവംശശാസ്ത്ര പഠനപദ്ധതി, ചിഹ്നവിജ്ഞാനീയം (Semiotics), അപനിർമ്മാണം(Deconstruction) തുടങ്ങിയ ഘടനാവാദ/ അനന്തര ചിന്താപദ്ധതികളെയെല്ലാം സ്വീകരിക്കുകയും മനോവിശ്ലേഷണ പദ്ധതിക്കനുയോജ്യമായ രീതിയിൽ പുനരവതരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ ചികിത്സാപരമായ (Clinical) ശാസ്ത്രീയാന്വേഷണം ലകാനിലെത്തുമ്പോൾ തത്ത്വചിന്താപരവും കലാപരവുമായ പുതിയ അർത്ഥതലങ്ങൾക്ക് പ്രാമുഖ്യം നല്കുന്നു ്. മനുഷ്യപ്രവൃത്തികളുടെ അടിസ്ഥാനമായ അബോധത്തിന്റെ ഘടന (ഘടനയില്ലായ്മ), സ്വപ്നങ്ങൾ, മറവികൾ, നാക്കുപിഴകൾ, ഭ്രമാത്മകതകൾ എന്നിവയെ ഭാഷാസൂചകപരമായി വിലയിരുത്തുന്ന ഫ്രോയി

ഡിനെ ലകാൻ വിപുലപ്പെടുത്തുന്നു. ഫ്രോയിഡിന്റെ ചിന്തകളിലെ ഏതെങ്കിലും ഒരു ഭാഗം എടുത്ത് വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിക്കുന്നതിനു പകരം ലകാനിയനിസം ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയെ ആകെത്തന്നെയും ആഴത്തിൽ വായിക്കാൻ തയ്യാറാകുന്നു . പെരുമാറ്റങ്ങളുടെയോ മായക്കാഴ്ച്ചകളുടെയോ അർത്ഥവിജ്ഞാനം എന്നൊരാശയമാണ് നവമനോവിശ്ലേഷണത്തിന് ലകാൻ നല്കുന്ന നിർവചനം.[56] സൂചക-സൂചിത ശൃംഖല, കണ്ണാടിഘട്ടം, സാങ്കല്പികം, പ്രതീകാത്മകം, യാഥാർത്ഥ്യം, പിതൃനാമം, ഇച്ഛ, അന്യത്തിന്റെ വ്യവഹാരം എന്നിവയിലൂടെ കർത്തൃത്വവിശകലനങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം നൽകുന്ന ഘടനാവാദഭാഷാശാസ്ത്രഘട്ടം, ദർശനപരവും ഗണിതശാസ്ത്രപരവുമായ അപഗ്രഥനങ്ങളിലൂടെ മനുഷ്യവിഷയിയിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന ഘടനാവാദാനന്തര സാഹിത്യവായനാഘട്ടം എന്നിങ്ങനെ ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയെ ര ായിത്തിരിക്കാം. പ്രഭാഷണ ചാരുതയുടെ തിളക്കമേറിയ നിമിഷങ്ങളിലൂടെ തന്റെ വിശകലനങ്ങളെ ഫ്രഞ്ച് ധൈഷണികതയുടെ തുറന്ന വേദിയിൽ വിമർശനാത്മകതയുടെ സംവാദങ്ങൾക്കായി അദ്ദേഹം വിട്ടുകൊടുത്തു. 20-ാം നൂറ്റാ ിന്റെ (21-ാം നൂറ്റാ ിന്റെയും) ലോകചിന്താമണ്ഡലത്തിലാകെ ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയു ാക്കിയ പ്രതിഫലനങ്ങൾ വിശദമായി പഠിക്കേ താണ്.

3.1 ഉണ്മയിലേക്കുള്ള പടവുകൾ

മനുഷ്യവിഷയിയെ അതിന്റെ ബഹുത്വത്തിൽ നിർവചിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ആധുനികാനന്തര സമീപനങ്ങളുടെ അടിയൊഴുക്കായി മാറുന്നതാണ് ലകാന്റെ കണ്ണാടിഘട്ടം (Mirror Stage) എന്ന സങ്കല്പനം.[57] ഒരു വിഷയി അതിന്റെ ശൈശവദശയിൽ തന്നെത്തന്നെ തിരിച്ചറിയാൻ ശ്രമിക്കുകയും അപ്പോഴെല്ലാം അന്യ(Other) ത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം ബോധ്യപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. പ്രതീകാത്മക പ്രതിനിധാനങ്ങളിലൂടെ (Symbolic Representation) ശകലിതമായ സ്വന്തം സ്വത്വത്തിനുമേൽ കാണുന്ന പൂർണരൂപത്തിലൂടെ തന്നെക്കുറിച്ച് ഉ ാക്കിയെടുക്കുന്ന തെറ്റായ തിരിച്ചറിവ് /തെറ്റായ അഭിജ്ഞാനം (Meconnoissance)[58] ആണ് കണ്ണാടിഘട്ടത്തിന്റെ പ്രത്യേകത. അതായത് കണ്ണാടിഘട്ടത്തിൽ പ്രതിബിംബത്തിലൂടെയും പ്രതിനിധാനത്തിലൂടെയും അതിനുഹേതുവായി പ്രതിനിധീഭവിച്ച യഥാർത്ഥശരീരം തന്റേതാണെന്ന് ശിശു മനസ്സിലാക്കുന്നു. ഇതിലൂടെ തന്റെ ശരീരത്തിന് ഒരു ഏകത/ പൂർണ്ണത ഉ ന്ന് സ്വയം വിശ്വസിക്കുന്നു, അഥവാ അതിനായി പരിശ്രമിക്കാനുള്ള ഇച്ഛ രൂപപ്പെടുന്നു. ഈ ഏകീകരണത്തിലെ കാപട്യം തിരിച്ചറിയുമ്പോഴാണ് കുഞ്ഞ് അപരവുമായുള്ള താദാത്മ്യപ്രക്രിയയ്ക്കായി സ്വയം പരിശ്രമിക്കുന്നത്. ആത്മരതി (Narsicism)പരമായ സാകല്യബോധം ഈഗോയായി പരിണമിക്കുന്ന മനുഷ്യശിശുവിന്റെ വികാസത്തെ ഘടനാവത്ക്കരിക്കുന്ന മുഹൂർത്തമായാണ് ലകാൻ കണ്ണാടിഘട്ടത്തെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ആറിനും പതിനെട്ടിനും ഇടയ്ക്കുള്ള മാസങ്ങളിൽ ഒരു ശിശു കണ്ണാടിയിലോ അതുപോലുള്ള ഉപാധിയിലോ (അന്യത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യമാകാമത്) തന്റെ തന്നെ ശരീരത്തിന്റെ ഏകത ക ത്തുമ്പോഴു ാകുന്ന നാടകീയമായ പ്രതികരണങ്ങളാണ് ലകാനെ ഈ സിദ്ധാന്തത്തിലേക്ക് നയിച്ചത്. ഒരു ചിമ്പാൻസി കണ്ണാടിയിൽ തന്റെ പ്രതിബിംബം ക ാൽ മറ്റൊരു ചിമ്പൻസിയാണെന്നു കരുതി ആദ്യം അതിനെ പിടിക്കാനൊരുങ്ങുകയും പിന്നീട് വെറുമൊരു പ്രതിബിംബം മാത്രമാണെന്ന് തിരിച്ചറിഞ്ഞ്

അതിലുള്ള താത്പര്യം ഉപേക്ഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എന്നാൽ മനുഷ്യശിശു കണ്ണാടിയിൽ തന്റെ പ്രതി ബിംബം കാണുന്നതോടെ സവിശേഷമായ ബുദ്ധിയോടുകൂടി ഈ കാഴ്ചയിൽ ആഹ്ലാദിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ യാണ് കണ്ണാടിഘട്ടം എന്ന ആശയത്തെ ലകാൻ വിശദീകരിക്കുന്നത്.[59] കുട്ടിക്ക് അതേവരെ ആർജിക്കാ നായിട്ടില്ലാത്ത ശാരീരികമായ ഏകതയെ കണ്ണാടി ബിംബം വാഗ്ദാനം ചെയ്യുന്നു. ബിംബം അയഥാർത്ഥ മാണെങ്കിലും കുട്ടിയെ സംബന്ധിച്ച് താൻ ആർജിക്കേ ുന്ന ഉദ്ഗ്രഥിതാവസ്ഥയാണത്. അന്യവുമായുള്ള താദാത്മ്യങ്ങളിലൂടെയും കാമനാവിനിമയങ്ങളിലൂടെയും കുട്ടി തന്നെത്തന്നെയും തന്റെ ശാരീരിക ഏക തയേയും രൂപപ്പെടുത്തുന്ന മാനസികാവസ്ഥയുടെ ദ്വിമുഖ രൂപീകരണങ്ങളെ ഈ ഘട്ടം പ്രതിനി ധാനം ചെയ്യുന്നു.[60]

കുട്ടികളുടെ പെരുമാറ്റങ്ങളിൽ പഠനം നടത്തിയ ഷാർലറ്റ് ബ്യൂളർ, എൽസാ കോളർ എന്നിവരു ടെയും മുപ്പതുകളിലെ ചിക്കാഗോ സ്ക്കൂളിന്റേയും നിരീക്ഷണങ്ങളിൽ നിന്നാണ് ലകാൻ കണ്ണാടിഘട്ടം എന്നൊരാശയം വികസിപ്പിച്ചെടുത്തത്. മനുഷ്യശിശു ഇതര ജീവികളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമായി തന്നെക്കുറി ച്ചുള്ള ബോധമാർജിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു എന്നതിൽ നിന്നാണ് ലകാനിയൻ കർത്തൃത്വാന്വേഷണം ആരംഭി ക്കുന്നത്.

വിഷയിയും അന്യവും തമ്മിലുള്ള താദാത്മ്യ പ്രക്രിയകളിലൂടെ കർത്തൃത്വവും ലോകവും തമ്മി ലുള്ള കാർട്ടീഷ്യൻ വിഭജിതാവസ്ഥയെ ചെറുക്കുക എന്ന അടിസ്ഥാന പരികല്പനയാണ് ലകാൻ കണ്ണാടിഘ ട്ടത്തിലൂടെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ലകാനിയനിസത്തിന്റെ ധിഷണാപരമായ സാഹചര്യം ഇരുപതാം നൂറ്റാ ിന്റെ ആരംഭകാലത്ത് ഹെഗൽ ഫ്രഞ്ച് തത്ത്വചിന്തയിൽ ചെലുത്തിയ സ്വാധീനത്തിന് സമാനമാണ്. വിഷയിയുടെ ഇച്ഛ (Desire) മറ്റൊരു വിഷയിയെ (വസ്തുവിനെയല്ല) ലക്ഷ്യമാക്കുമ്പോഴാണ് സ്വത്വ ബോധം രൂപപ്പെടുന്നതെന്ന ഹെഗലിയൻ നിരീക്ഷണം ലകാനെ സ്വാധീനിക്കുന്നു (*Phenomenology Of Mind*, 1967). എന്നാൽ അന്യത്തിന്റെ ഇച്ഛയ്ക്ക് വിഷയമാവുക എന്നതാ ണ് കണ്ണാടിഘട്ടത്തിലൂടെ ശിശു ലക്ഷ്യമിടുന്നതെന്ന് ലകാനിയൻ അന്യം (Other) വ്യക്തമാക്കുന്നു. അതി നായി നിരന്തരമായ താദാത്മ്യ പ്രക്രിയകൾ അനിവാര്യമായി വരുന്നതും ലകാൻ വിശദീകരിക്കുന്നു.

മനുഷ്യസ്വത്വത്തിന്റെ ആദ്യത്തെ അനുഭവം ശാരീരികമായ ആവശ്യത്തിന്റെ തൃപ്തിപ്പെടലാണ്. ഇതിലൂടെ സ്വത്വം തിരിച്ചറിയുന്നത് ഒരു വസ്തുവിന്റെ അഭാവമാണ്. ശാരീരികേച്ഛ സ്വത്വബോധത്തിന്റെ നിരന്തരമായ താങ്ങായി നില്ക്കുന്നില്ല. പകരം ബാഹ്യവസ്തുവിലൂടെ തന്നിലെ അഭാവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവാണ് ഉ ാക്കിയെടുക്കുന്നത്. ഈ അഭാവബോധമാണ് താദാത്മ്യത്തിലൂടെ കർത്തൃത്വപരമായ സ്വയംപൂർണതയ്ക്കായി പ്രവർത്തിക്കാൻ മനുഷ്യശിശുവിനെ പ്രാപ്തമാക്കുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ വിശക ലനം ചെയ്യുന്നതിനായി ഫ്രോയിഡിന്റെ ജീവകാമന, മൃത്യുകാമന, ലിബിഡിനൽ പ്രേരണകൾ എന്നിവ ലകാൻ പ്രയോജനപ്പെടുത്തുന്നു. ബാഹ്യവസ്തുലോകപരമായ ഹെഗലിയൻ ഇച്ഛയെ മനോവിശ്ലേഷണപര മായ ഇച്ഛയായി ആ നിരീക്ഷണം പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്നു. തന്റെ തന്നെ രൂപത്തെക്കുറിച്ചും വൈകാരികത യെക്കുറിച്ചുമുള്ള ബോധത്തിലെ വിള്ളലുകളിൽ നിന്ന് സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കപ്പെടുന്ന ലകാനിയൻ ഈഗോ മാന വവാദത്തെ ത്വരിപ്പിക്കുന്നില്ല. ശകലിതമായ സ്വത്വം അഥവാ അന്യവത്കൃതസ്വത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം നല്കുന്ന മുറിവാണ് മനുഷ്യകർത്തൃത്വത്തിന്റെ അനിവാര്യദുരന്തമായി ലകാൻ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

കണ്ണാടിയിലെ സംയോജിതാവസ്ഥ അതിന്റെ തന്നെ ശകലിതാവസ്ഥയെ ഭീഷണിപ്പെടുത്തുന്നതിലൂടെ കർത്തൃത്വവും പ്രതിനിധാനവും തമ്മിലുള്ള നിരന്തര സംഘർഷമാണ് ഉ ാകുന്നത്. ഈ ഈഗോ ഫ്രോയി ഡിയൻ നാർസിസ്റ്റിക് ലിബിഡോ വിശകലനങ്ങളിൽ മാത്രം ഒതുങ്ങുന്നതല്ല. ശരീരത്തിനുമേൽ സ്വയം നിയന്ത്രണമേർപ്പെടുത്താൻ കഴിയാതെ അന്യവുമായി താദാത്മ്യം പ്രാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന വിപുലമായ ഈഗോ കേന്ദ്രീകരണമാണത്.

കണ്ണാടിഘട്ടത്തിലെ ശരീരക്കാഴ്ച ഒരേസമയം ആഹ്ലാദത്തിന്റെയും വേദനയുടേതുമാണ്. തന്നെ പൂർണമായും ശകലിതമായും കാണുന്ന ഈ തിരിച്ചറിവിന്റെ ഘട്ടം മാതൃവാഞ്ഛയാൽ അബോധത്തെ നിറയ്ക്കുന്നു . മാതൃവാഞ്ഛ (Desire of Mother) അമ്മയുടെ ആഗ്രഹവും അമ്മയെ ലഭിക്കാനുള്ള കുട്ടിയുടെ ആഗ്രഹവുമാണ്. അമ്മ ആഗ്രഹിക്കുന്ന ഒരേയൊരു വസ്തു താനാണെന്ന് കുട്ടി സങ്കല്പിക്കുന്നു. അമ്മയിലെ അഭാവത്തിനുള്ള പ്രതിവിധിയായി മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ ഭാഷയിൽ ലിംഗ (phallus)മായി മാറി അമ്മയുടെ ആഗ്രഹപൂർത്തി സാധ്യമാക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ് ഇത്. കുട്ടിയുടെ ഇച്ഛകളെ പൂർത്തീകരിക്കുന്നതിലൂടെ അഥവാ അമ്മയുടെ ഇച്ഛാവസ്തുവായി മാറുന്നതിലൂടെ പൂർണ്ണമാകുന്ന ഈ ഘട്ടം ഒരുക്കുന്ന മായികാവസ്ഥ യാതൊരുവിധ ദമനവുമില്ലാത്ത, ബോധ-അബോധ വേർതിരിവില്ലാത്ത, ഘട്ടമാണ്. ഒരു സങ്കല്പവും അതിന്റെ സാക്ഷാൽക്കാരവും തമ്മിലുള്ള വിടവ് അനുഭവപ്പെടാത്ത ഈ ഘട്ടം കുട്ടിക്ക് ആഹ്ലാദകരമാണ്. എന്നാൽ അപരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അബോധ ആത്മജ്ഞാനം തന്നിലുള്ള ശൈശവകാല അപൂർണ്ണതയെ വേദനാകരമാക്കിത്തീർക്കുന്നു.

ഒരു കുട്ടി തന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിനിരിപ്പിടമായ ഒരു ശരീരത്തിന്റെ ഉടമയാണ് താനെന്ന ബോധം സ്വായത്തമാക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ച് 1929-31 കാലത്ത് ഹാലൻ ഹെന്റിവാലൻ അവതരിപ്പിച്ച സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ലകാനെ സ്വാധീനിക്കുന്നു.[61] കുട്ടികൾ കാണിക്കുന്ന വിചിത്രമായ പ്രതികരണങ്ങൾ ശൈശവകാലത്ത് മനുഷ്യന് ആവശ്യമായി വരുന്ന അന്യത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യമാണ് സൂചിപ്പിക്കുന്നത്. തികച്ചും ആന്തരികമായ ജൈവശാസ്ത്രപ്രക്രിയ എന്നതിൽ നിന്ന് ഭാഷാപരമായി ബന്ധിതമായതും സാമൂഹ്യമായി നിർണയിക്കപ്പെടുന്നതുമായ ബന്ധത്തിലേക്ക് ഇങ്ങനെ കണ്ണാടിഘട്ടം ശിശുവിനെ നയിക്കുന്നു. കണ്ണാടിഘട്ടം ഒരു അനൈച്ഛികചേഷ്ടയോ (reflex action) അനിയന്ത്രിത പ്രതികരണമോ അല്ല. അത് തികച്ചും ബുദ്ധിപരമായ ഒരു അഭിജ്ഞാനമാണ്. ഭാഷ-ഇതര (ചേഷ്ടകൾ) മാർഗ്ഗങ്ങളിലൂടെ സ്വയം വെളിപ്പെടുന്ന കർത്തൃത്വത്തിന്റെ പ്രാരംഭം തന്നെയാണത്. കാരണം കണ്ണാടിയിലെ പ്രതിബിംബത്തെ കുട്ടി വർദ്ധിച്ച ആഹ്ലാദത്തോടെയും അത്ഭുതത്തോടെയുമാണ് എതിരേല്ക്കുന്നത്. ഈ ദൃശ്യാഭിജ്ഞാനം ഇതര ജീവികളിൽ നിന്ന് വ്യത്യസ്തമാണ്.

ദൃശ്യാനുഭവത്തിന് മറ്റ് ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങൾക്കുമേൽ യാഥാർത്ഥ്യ സംബന്ധമായ പ്രാമാണ്യമു . കുട്ടിക്ക് അതു നല്കുന്നത് ഒരു ചതിക്കുഴികൂടിയാണ് എന്നതാണ് നവമനോവിശ്ലേഷണപദ്ധതിയിലെ വിഷയിയെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണത്തെ വ്യത്യസ്തമാക്കുന്നത്. താൻ അനുഭവിക്കുന്ന ഒരു വസ്തുവിനെ അതിന്റെ സ്ഥലപരമായ വിന്യാസത്തിൽ ദൃശ്യാനുഭവം ബോധ്യപ്പെടുത്തുന്നു. അതിലൂടെ ഒരു സമാഹൃതാത്മബിംബത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്ന ഒരേയൊരിന്ദ്രിയാനുഭവമായി ദൃശ്യാനുഭവം മാറുന്നു. ഇത് വ്യക്തിയുടെ വളർച്ചയിലെ ഒരു ഘട്ടം മാത്രമല്ല. വരാനിരിക്കുന്ന ദൃശ്യലോകത്ത് തന്നെ തിരിച്ചറിയാനുള്ള

ഒരു കേന്ദ്രത്തിന്റെ രൂപീകരണം കൂടിയാണ്. അതൊരു സ്റ്റേഡിയം കൂടിയാണെന്ന് ലകാൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു.[62]

കണ്ണാടിയിൽ കാണുന്ന അനുഭവസാകല്യത്തെ അതിന് മുമ്പു ായിരുന്ന സമഗ്രതയായി (gestalt) കല്പിക്കുവാൻ ലകാൻ തയ്യാറാവുന്നില്ല. കണ്ണാടിഘട്ടം മുതൽ ആരംഭിക്കുന്ന വളർച്ചയിലാണ് അദ്ദേഹം ഊന്നുന്നത്. അവശാവസ്ഥകളെ പൂർണ്ണമായി മറന്നുകൊ ് സൗന്ദര്യാത്മകമായ/രൂപപരമായ ഏകതയായി ഐക്യപ്പെടൽ ശകലിതബോധമായി മാറി ഈഡിപ്പൽ-ഭാഷാ വൃത്തങ്ങളിലേക്കുള്ള പ്രവേശനത്തിന് കാരണമാകുന്നു. മാതൃവാഞ്ഛ മാതൃരതിയായും ബാഹ്യവസ്തു ലോക കാമനയായും മാറി കുട്ടിക്ക് ഭാഷയിലേക്കുള്ള പ്രവേശം ഒരുക്കുന്നു. കർത്തൃത്വവും അപരവും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷ-സംവാദങ്ങൾ ഭാഷ ആർജിക്കുന്ന വ്യക്തിയിൽ പ്രാബല്യം നേടുന്നു. മനുഷ്യനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള സാംസ്കാരിക വിനിമയത്തിലെ സാധ്യതകളും പരിമിതികളും ഈഡിപ്പൽ-ഭാഷാ തിരിച്ചറിവുകളിലൂടെ ആരംഭിക്കുന്നു. വരാനിരിക്കുന്ന സ്വത്വപരമായ ഏകതയും ദ്വന്ദ്വാത്മകവും ഉഭയാത്മകവുമായ ബന്ധവും പ്രതിബിംബിക്കുന്ന കണ്ണാടിഘട്ടം അന്യവൽക്കരണത്തിലൂടെ നിരന്തരമായി നിലനില്ക്കുന്നു. കണ്ണാടിയിലെ മാതൃകാബിംബത്തെ ഒരേ സമയം സ്നേഹിക്കുകയും വെറുക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ശിശുവിന്റെ മനോനിലകൾ ഏറിയതും ജീവിതത്തിലുടനീളം മനുഷ്യനെ പിൻതുടരുന്നു ്. മനുഷ്യവിഷയിയെ ഒരു ചരിത്രാത്മക ഉണ്മയായി രൂപപ്പെടുത്തുന്നു എന്നതാണ് കണ്ണാടിഘട്ട വിശകലനങ്ങളിലൂടെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നത്. വിരുദ്ധ വികാരങ്ങളുടെ ഈ മൗലികചാഞ്ചാട്ടം രാഗദ്വേഷങ്ങളുടെ പരമ്പരയിലൂടെ മനുഷ്യവിഷയിയെ നിർവചിക്കാൻ ശ്രമിച്ച ഫ്രോയിഡിന്റെ വ്യാഖ്യാനങ്ങളുടെ വിപുലനമാകുന്നു.

3.2 വിഷയിയിലെ ശിഥിലപാളികൾ

ഭാഷയും മനുഷ്യകർത്തൃത്വവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തിലൂന്നുന്ന ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ പ്രധാനമേഖലകളാണ് സാങ്കല്പികം (Imaginary), പ്രതീകാത്മകം (Symbolic), യഥാർത്ഥം (Real) എന്നിവ. ലകാനിയൻ ക്രമത്തിലൂടെ കടന്നുകൊ ുമാത്രമേ ര ാംഘട്ട അപഗ്രഥനത്തെ വ്യക്തമാക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ.

3.2.1 സാങ്കല്പികം (The Imaginary)

ഫ്രോയിഡിയൻ കാലത്തോടുകൂടി സ്ഥാപിതമായ അബോധകർത്തൃത്വത്തെ ഭാഷയിലൂടെ ബഹുമുഖമായി പുനരവതരിപ്പിക്കാൻ ലകാൻ ശ്രമിക്കുന്നു ്. ഇതിന്റെ മുന്നോടിയായി അവതരിപ്പിക്കുന്ന കണ്ണാടിഘട്ട വിശകലനത്തിൽ സാങ്കല്പികത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം കൂടി വ്യക്തമാക്കുന്നു ്. താദാത്മീകരണവും ദ്വന്ദാത്മകതയും പ്രബലമായി നിലനിൽക്കുന്ന അനുഭവങ്ങളുടെ ക്രമത്തെ നാമകരണം ചെയ്യാനായി ലകാൻ ഉപയോഗിക്കുന്ന പദമാണ് സാങ്കല്പികം എന്നത്. ഭാഷയിലേക്കും ഈഡിപ്പൽ സഞ്ചാരപഥത്തിലേക്കും വിഷയിയെ പ്രവേശിപ്പിക്കുന്ന പ്രതീകാത്മകത്തിനും മുന്നോടിയായി സാങ്കല്പികം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ആവശ്യങ്ങളും ആഗ്രഹങ്ങളും സംവേദനങ്ങളുമൊക്കെ കൂടിക്കുഴഞ്ഞുകിടക്കുന്ന അമൂർത്താവസ്ഥയിൽ നിന്ന് കണ്ണാടിഘട്ടത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്ന ശിശു കെട്ടിപ്പടുക്കുന്ന മിഥ്യാത്മക മേഖലയായി സാങ്ക

ല്പിക ക്രമത്തെ കാണാനാവും. നഷ്ടപ്പെട്ടുകൊ ിരിക്കുമ്പോഴും നിരന്തരം ആവിഷ്ക്കാരത്തിനായി പരിശ്രമിക്കുന്ന വിഷയിയിലെ ദൃശ്യബിംബങ്ങളുടെ ഏകീകൃത പ്രതിബിംബനങ്ങളായി സാങ്കല്പികം ശക്തിയാർജ്ജിക്കുന്നു.[63]

ക്രമം-Order എന്നതിന് നിയതമായ ശ്രേണീബലമുള്ള മേഖല എന്നതല്ല ലകാൻ അർത്ഥമാക്കുന്നത്. പരസ്പരം കൂടിക്കുഴഞ്ഞു നിൽക്കുന്ന വിഷയിയുടെ അനുഭവമേഖലകളുടെ പരസ്പര താദാത്മ്യം സാധ്യമാകുന്ന ഇടം മാത്രമാണ് ക്രമം. ഇത്തരത്തിൽ കണ്ണാടി ഘട്ടത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്ന വിഷയത്തിലെ തന്നെ താദാത്മ്യപ്രക്രിയയും ദ്വന്ദ്വാത്മകതയും പ്രബലമായി നിലനിൽക്കുന്ന അനുഭവക്രമത്തെയാണ് സാങ്കല്പികം എന്ന് നാമകരണം ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവും അബോധാത്മകവുമായ വിഷയിയുടെ ചുറ്റുപാടുകളെ സ്നേഹത്തിന്റെയും സഹവർത്തിത്വത്തിന്റേതുമായ സാമൂഹ്യാന്തരീക്ഷത്തിലേക്ക് പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്ന എല്ലാവിധ പ്രതിനിധാനപ്രക്രിയകളിലും (representational praxis) സാങ്കല്പികം മേൽക്കൈനേടുന്നു. കണ്ണാടി ബിംബങ്ങളുടെയും താദാത്മ്യങ്ങളുടെയും പ്രതിഭാവങ്ങളുടെയും കലവറയാണ് സാങ്കല്പികം. അന്യവത്കൃത താദാത്മ്യങ്ങളിലൂടെ രൂപീകരിക്കപ്പെട്ട ശകലിതമായ ഈഗോയെ പുനർദൃഢീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾക്കാണ് സാങ്കല്പികത്തിൽ പ്രാധാന്യം കിട്ടുന്നത്. ഒരർത്ഥത്തിൽ മനസ്സിന്റെ അകത്തേക്കും പുറത്തേക്കുമുള്ള പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് തമ്മിൽ ഒരു പാലം പണിയുകയാണ് സാങ്കല്പികത്തിന്റെ ധർമ്മം. പരസ്പര പ്രതിഫലനത്തിലൂടെ ര ു വ്യക്തികൾ തിരിച്ചറിയുന്ന മേഖലയായിക്കൂടി സാങ്കല്പികം മാറുന്നു. അബോധമെന്നത് അന്യത്തിന്റെ വ്യവഹാരമാണ്. മാതാവ്, അപരം, കണ്ണാടിബിംബം, ഭ്രമാത്മകത എന്നിവയ്ക്കെതിരെ പിതാവ്, അന്യം, പിതൃനാമം, പിതൃനിയമം, ഇച്ഛ, അഭാവം, ഭാഷ, തുടങ്ങിയ പ്രതീകാത്മക അന്യം വ്യക്തിയെ ഒരു ബലതന്ത്രക്ഷേത്രത്തിൽ ഒതുക്കുന്നു . അതുവഴി സാങ്കല്പിക പ്രതീകാത്മക ക്രമങ്ങൾ തമ്മിൽ പരസ്പരാകർഷണത്തിന്റേതായ മാർഗ്ഗം സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇതിൽ സാങ്കല്പികം പ്രബലമാകുന്നത് മാതൃ-ശിശു ബന്ധത്തിന്റെ തലത്തിലാണ്.

കണ്ണാടിഘട്ടത്തിലെ ജൈവപരമായ അപര്യാപ്തതയെ ഒരു അപരത്തിന്റെ ബിംബം തിരിച്ചറിയുന്നതിലൂടെ പൂരിപ്പിക്കാനുള്ള ശിശുവിന്റെ ഉദ്യമമാണ് പ്രധാനം. ഈ ഘട്ടത്തിൽ നാർസിസ്റ്റിക് ഈഗോയുടെ ആധിപത്യത്തിൻ കീഴിൽ സാങ്കല്പികം മേൽകൈ നേടുന്നു. ശരീരകേന്ദ്രിതമായ സമഗ്രത ശിഥിലമാകുന്ന, അന്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തിരിച്ചറിവ് (തഥ്യ-The order of real) ശിശുവിനും പ്രകൃതിക്കും ഇടയിൽ പിളർപ്പു ാക്കുന്നു. അങ്ങനെ സ്വന്തം സ്ഥിരതയുടെയും നിത്യതയുടെയും ഒരു തന്മയബിംബത്തെ കുട്ടി അന്വേഷിക്കുന്നു. അതിലാണ് സാങ്കല്പികത്തിന്റെ സ്ഥാനം. ഭാഷയിലൂടെ, നിയമങ്ങളിലൂടെ അഭാവപൂരണത്തിന് (felling the lack) ശ്രമിക്കുന്നതിലൂടെ അന്യത്തിന്റെ വ്യവഹാര സാന്നിദ്ധ്യം തിരിച്ചറിയുന്നു. ഇതോടു കൂടി സാങ്കല്പിക പ്രതിനിധാനങ്ങൾ പ്രതീകാത്മക ക്രമത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നു. അത് ഭാഷയിലേക്കും ഈഡിപ്പൽ സങ്കലനത്തിലേക്കുമുള്ള പാതകൂടിയാകുന്നു.

3.2.2 പ്രതീകാത്മകം (Symbolic Order)

സാങ്കല്പിക പ്രതിനിധാനത്തിലൂടെ പ്രതിഫലിക്കപ്പെടുന്നത് ഒരു ബിംബം (Image) മാത്രമാണെന്ന് തിരിച്ചറിയുന്ന കുട്ടി ബിംബത്താൽ കീഴടക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഈ ബിംബത്തോടുള്ള താദാത്മ്യ പ്രക്രിയയിലൂടെ സാമൂഹിക ജീവിതക്രമത്തിലേക്കുള്ള പ്രവേശത്തെ സാങ്കല്പികം ഉറപ്പുവരുത്തുന്നു.[64] ഭാഷാസൂചകങ്ങളുടെ പ്രതിനിധാനാത്മകസ്വഭാവത്തെ ഉപയോഗിച്ചുകൊ ് ഫ്രോയിഡിയൻ ഈഡിപ്പലൈസേഷനെ പുനർനിർമ്മിക്കുകയാണ് ലകാൻ ചെയ്യുന്നത്.

നാർസിസ്റ്റിക്ക് ഈഗോയെ പിൻതള്ളിക്കൊ ് സാമൂഹിക ബഹുത്വത്തിന്റെ നിയന്ത്രണത്തിന് സ്വയം സമർപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ഘട്ടമാണ് പ്രതീകാത്മകത്തിന്റേത്. പിതൃനാമത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അവധാരണമാണ് ഈ ഘട്ടത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. നാഗരികതയുടെ വാഹകത്വവും പ്രതിനായകത്വവും ഒരേ സമയം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പ്രതീകാത്മക ക്രമത്തിലേക്ക് പിതാവിന്റെ നിയമത്തിലേക്ക്/ഭാഷാക്രമത്തിലേക്ക് ശിശു പിറന്നുവീഴുന്നു എന്ന സങ്കല്പമാണിത്. പൗരവത്ക്കരണത്തിന്റെ സാമാന്യതത്ത്വങ്ങളും വിഷയിയുടേതായ ഇച്ഛകളും ചേരുന്ന പ്രതീകാത്മകക്രമത്തെ ആദ്യമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നത് ലകാനാണ്. നാഗരികതയുടെ ശാശ്വതമായ നിലനില്പിനാവശ്യമായ രീതിയിൽ തെരഞ്ഞെടുപ്പ്, ശ്രേണീവൽക്കരണം എന്നിവയിലൂടെ മനുഷ്യപ്രയോഗങ്ങളെ (Human praxis) യാഥാർത്ഥ്യവത്ക്കരിച്ച് അവതരിപ്പിക്കുന്ന ധർമ്മമാണ് പ്രതീകാത്മക ക്രമം നിർവഹിക്കുന്നത്. പൗരക്രമത്തെ സാധ്യമാക്കുന്ന വിവിധ ചിഹ്നങ്ങളിലൂടെ പ്രതീകാത്മകത്തെ ഘടനാവാദപരമായാണ് ലകാൻ സമീപിക്കുന്നത്.

വ്യത്യസ്തസംവർഗങ്ങളിലൂടെ (categories) ദൈനംദിന വ്യവഹാരങ്ങളെ പ്രതീകാത്മക ക്രമം പ്രത്യയശാസ്ത്രവൽക്കരിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന അന്വേഷണം പ്രധാനമാണ്. നാഗരികതയുടെ സമഗ്രവൽക്കരണ പ്രക്രിയയിൽ സ്വയംലീനമായി പോകുന്ന/അന്യമായിപ്പോകുന്ന സംവർഗങ്ങളെക്കൂടി പ്രത്യയശാസ്ത്രരൂപീകരണത്തിന് ശരിയായ രീതിയിൽ ഉൾക്കൊള്ളാനാവണം. തെരെഞ്ഞെടുപ്പുകളിലും വിഭജനങ്ങളിലുംപെട്ട് തിരസ്കൃതമാകുന്ന ഘടകങ്ങളെക്കൂടി പ്രത്യയശാസ്ത്രപ്രതിനിധാന പ്രക്രിയയിൽ അന്വേഷിക്കാൻ കഴിയുമ്പോഴേ ആധുനികതയുടെ അന്യവത്ക്കരണ തന്ത്രങ്ങളെ അതിവർത്തിക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. ലകാനിയൻ പ്രേരണ (Drive)കൾ ഇത്തരത്തിലുള്ള അപനിർമ്മാണമേഖലകൂടിയാണ്.

അമൂർത്തമായ ക്രമങ്ങളെ മൂർത്തവൽക്കരിക്കുന്ന തത്ത്വമാണ് പ്രതീകാത്മകത്തിന്റെ മറ്റൊരു അന്വേഷണമേഖല. പ്രതീകാത്മക പ്രതിനിധാനമെന്നത് ഒരു മൂർത്തവ്യവസ്ഥ മാത്രമാണ്. അതിന്റെ തനതുരൂപത്തിൽ എവിടെയും നിലനില്ക്കുന്നില്ലെങ്കിലും ഭാഷയുടെ ഒരു കൂട്ടം നിഷ്പക്ഷ നിയമങ്ങളിലൂടെ മനുഷ്യൻ അത് നിരന്തരം അനുഭവിച്ചറിയുന്നു ്. എന്നാൽ ഇവയെ പിതൃകേന്ദ്രിതവ്യവസ്ഥ, ലിംഗവ്യത്യാസം തുടങ്ങിയ മൂർത്തവ്യവസ്ഥകളിലൂടെ എടുത്തുകാണിക്കാൻ കഴിയുന്നു. നിയമപാലകരായ പോലീസുകാർ, ആചാരക്രമങ്ങൾ, സദാചാരം, മതം, സംസ്കാരം, നാഗരികത തുടങ്ങിയ പരമ്പരാഗത പ്രത്യയശാസ്ത്ര വ്യവഹാരങ്ങളും, അഗമ്യഗമനവിലക്ക് തുടങ്ങിയ നിയമങ്ങളുടെ വ്യത്യസ്തമായ വ്യവസ്ഥകളും ഇവയെ യാഥാർത്ഥ്യമാക്കുന്നു.

പ്രതീകാത്മകത്തിന്റേതായ പിതൃകേന്ദ്രിത പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന് പുറമെ ലകാനിയൻ പ്രതീകാത്മകം നാഗരികതയുടെ ഇച്ഛകളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന നിയമത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം കൂടിയാണ്. അത് സാങ്കല്പിക-യാഥാർത്ഥ്യക്രമങ്ങൾക്കുമേൽ ആധിപത്യസ്വഭാവം ചെലുത്തുന്നു. പ്രതീകാത്മകത്തിന്റെ ആധിപത്യസ്വഭാവം ഗുണമോ ദോഷമോ എന്ന് വിധിക്കുന്നതിലല്ല, മനുഷ്യനാഗരികതയുടെ അനിവാര്യമായ ഒരു അവസ്ഥാവിശേഷമാണെന്ന തിരിച്ചറിവിലാണ് ലകാന്റെ ഊന്നൽ. പ്രതീകാത്മക ഇച്ഛകളെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന നാഗരികതയുടെ അനിവാര്യമായ അന്യവത്കൃത താദാത്മ്യസൂചകം മാത്രമായ അവയുടെ നിലനില്പ് അനന്തമായ സൂചകകേളിയായി ഇല്ലായ്മയിൽ അർത്ഥം നിർമ്മിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.[65] വാസ്തവത്തിൽ പ്രതീകാത്മകമെന്ന് പറയുന്ന ഒന്നു നിലനിൽക്കുന്നില്ല. പക്ഷേ ഈ ഇല്ലായ്മയാണ് ഒരു വ്യക്തിയെ സ്വന്തം ഇച്ഛകളിൽ നിന്നും മറ്റു മനുഷ്യരിൽ നിന്നും വേർപിരിക്കുന്നത്. പ്രതീകാത്മകം എന്ന ഇല്ലായ്മ, വ്യക്തി എന്ന മറ്റൊരു ഇല്ലായ്മയെ വിഭജിക്കുമ്പോൾ ലഭിക്കുന്നത് ഇനിയുമൊരു ഇല്ലായ്മയല്ല, മറിച്ച് അതിൽ നിന്നും ജനിക്കുന്ന അനന്തതയാണ്. ($0/0 = \infty$). മനുഷ്യൻ സ്വയം നിർമ്മിക്കുന്ന ഇല്ലായ്മയിലൂടെ തന്നെ ത്തന്നെ നിർവചിക്കുന്ന പ്രക്രിയ/ ക്രമം സംസ്കാരമെന്ന സൂചകത്തിന്റെതന്നെ അപേക്ഷിക നിലനില്പിനെ കുറിക്കുന്നു. അവ അന്തർവൈഷയിക ബന്ധങ്ങളുടെ വലക്കണ്ണിയായി മാറുന്നു. ഈ സാംസ്കാരിക സാധ്യത പ്രതീകാത്മത്തിലൂടെ ഒരേ സമയം ബന്ധിതവും സ്വതന്ത്രവുമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. മനോവിശ്ലേഷകൻ രോഗിക്കു മുന്നിൽ പ്രതീകാത്മക ക്രമത്തിന്റെ പ്രതിനിധിയായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നു. ചേർച്ചകളെ നിഷേധിച്ചുകൊ ് അബോധത്തെ അനന്തമായി വച്ചു നീട്ടുന്ന ഈ പ്രക്രിയ ആധുനികാനന്തര കർത്തൃത്വത്തിന്റെ അനിവാര്യഭാഗമാകുന്നു.

പ്രതീകാത്മകത്തിന്റെ നിയമവും ഘടനയും ഭാഷയാൽ നിർവ്വചിതമാണ് എന്നതാണ് ലകാനിയനിസത്തിന്റെ പ്രത്യേകത.[66] എന്നാൽ സാങ്കല്പിക ക്രമവും യാഥാർത്ഥ്യക്രമവും ഭാഷയിൽ ഇടപെടുന്നതുപോലെയല്ല പ്രതീകാത്മകവും ഭാഷയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം. പ്രതീകാത്മകത്തിൽ ഭാഷയുടെ വ്യാപ്തി സൂചകങ്ങളുടെ അധീനതയാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഈഡിപ്പൽ സങ്കലനത്തെ സൂചകങ്ങളിലൂടെ ചലനാത്മക വ്യതിരേകമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. പ്രതീകാത്മക ക്രമത്തിന്റെ സൂചകം പിതൃനാമമാണ്.[67] പ്രതീകാത്മക പിതൃനാമം യഥാർത്ഥമോ സാങ്കല്പികമോ ദമിതമോ അല്ല. പിതൃരൂപക(Paternal metapher)മാണ്. മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തെ ഘടനാവത്ക്കരിക്കുന്ന വ്യാപകനിയമത്തിന്റെ സൂചകമാണ് ഈ പിതൃനാമം. പിതൃകേന്ദ്രിത വ്യവസ്ഥയിലെന്നപോലെ പ്രതീകാത്മക ക്രമത്തിലും സ്ത്രീ കുടുങ്ങിക്കിടക്കുകയാണ്. എങ്കിലും ഭാഷയുടെ അനന്തമായ അനിശ്ചിതത്വങ്ങൾ നല്കുന്ന അർത്ഥസാധ്യതകളിലൂടെ ലകാൻ സാങ്കല്പിക പ്രതീകാത്മകങ്ങളെ സാമാന്യമായി കർത്തൃത്വത്തിൽ ക ടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇതിലൂടെ ഫ്രോയിഡിയൻ പാതയിൽ നിന്ന് ലകാനിയൻ കർത്തൃത്വവിശകലനങ്ങൾ ബഹുദൂരം മുന്നോട്ട് പോകുന്നു ് എന്ന് മനസ്സിലാകുന്നു.

മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായ ഭാഷണപ്രക്രിയയിൽ ഭാഷകൻ അയാളുടെ ഇച്ഛയേയും ലൈംഗികോർജ്ജത്തേയും അന്യത്തിന് (വിശ്ലേഷകന്) മുമ്പാകെ സമർപ്പിക്കുന്നു. സദാചാരക്രമത്തിനും സമൂഹത്തിനും സംസ്കാരത്തിനുമായുള്ള നല്കുന്ന ഈ സമർപ്പണം വികലീകൃതമായ ഇച്ഛയോ ലൈംഗിക ചോദനയോ ആണെന്ന് ലകാൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു. ആ അർത്ഥത്തിൽ പ്രതീകാത്മകക്രമത്തെ

പ്രചോദിപ്പിക്കുന്നത് ലൈംഗികോർജ്ജമാണെന്ന് പറയാം. ഭ്രമാത്മകതയുടെ നൈരന്തര്യവും ജൈവികതയും പ്രതീകാത്മകത്തോട് ചേരുന്ന യാഥാർത്ഥ്യക്രമവും കൂടി വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ മാത്രമേ ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ സാംസ്കാരിക പ്രതിഭാസം പൂർണ്ണമാവുകയുള്ളൂ.

3.2.3 യാഥാർത്ഥ്യക്രമം (Real Order)

സാങ്കല്പികതയും പ്രതീകാത്മകതയും തമ്മിലുള്ള സമന്വയത്തെ നിഷേധിക്കുന്ന ദൂതനായിട്ടാണ് ലകാനിയൻ യാഥാർത്ഥ്യ ക്രമം പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്. *മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ നാല് അടിസ്ഥാന പരികല്പനകൾ* എന്ന പ്രബന്ധത്തിന്റെ അഞ്ചാമദ്ധ്യായത്തിലാണ് ലകാൻ യാഥാർത്ഥ്യക്രമത്തെ വിശദമായി ചർച്ചചെയ്യുന്നത്. ട്യൂഷേ, ഓട്ടോമേഷൻ(Tuehe and Automation) എന്നീ സംജ്ഞകളാണ് ലകാൻ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. ട്യൂഷേ എന്നത് യാഥാർത്ഥ്യവുമായുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലായും ഓട്ടോമേഷൻ സൂചകങ്ങളുടെ ശൃംഖലയായുമാണ് ലകാൻ കല്പിക്കുന്നത്. യാഥാർത്ഥ്യവുമായുള്ള ഏറ്റുമുട്ടലെന്നത് സൂചകമായി മാത്രം ലഘൂകരിക്കാനാവാത്തതും വിഷയി അഭിമുഖീകരിക്കുന്നതുമായ ആഹ്ലാദകരമോ അല്ലാത്തതോ ആയ യാദൃശ്ചികതകളാണ്. യാഥാർത്ഥ്യമെന്നത് (*Real*) അങ്ങനെ കേവലയാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾക്കപ്പുറത്തുള്ള മേഖലയാകുന്നു.[68] വിഷയിക്ക് ഒരിക്കലും മുറിച്ചുകടക്കാനാവാത്തതും അതിനായുള്ള പ്രതീതികൾ മാത്രം സാദ്ധ്യമാവുന്നതുമായ ഒരു പ്രതിഭാസമായി ലകാൻ യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ക െത്തുന്നു. മിഥ്യാപൂരിതമല്ലാത്ത ഭ്രമാത്മക തിരിച്ചറിവുകൾ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ അതീത സാന്നിദ്ധ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മപ്പെടുത്തലുകളാണ്.

മനോവിശ്ലേഷണത്തെ എല്ലാവിധ ആദർശവത്കരണങ്ങളിൽ നിന്നും അകറ്റാൻ പ്രാപ്തമാക്കുന്ന ആകസ്മിക സത്യത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യത്തെ തീവ്രവൈകാരിക സമ്മർദ്ദങ്ങളിലൂടെ വെളിപ്പെടുത്തുകയാണ് യാഥാർത്ഥ്യക്രമം ചെയ്യുന്നത്. ഒരേ സമയം അകത്തേക്കും പുറത്തേക്കും ചരിക്കുന്നതും സ്ഥിരബുദ്ധിക്കും ബുദ്ധിഭ്രമത്തിനും ഒരു പോലെ കാരണമാകുന്നതുമായ ഈ പ്രാതിഭാസികത അതിന്റെ എല്ലാ അനുഭവ മണ്ഡലങ്ങളിലും ഭാഷയുടെ മാധ്യസ്ഥതയെ ചെറുക്കുന്നു . അതൊടൊപ്പം പ്രതീകാത്മകതയുടെയും സാങ്കല്പികതയുടെയും മേൽ യാഥാർത്ഥ്യം പ്രയോഗിക്കുന്ന ഗുരുത്വാകർഷണം അവ ര ും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ സങ്കീർണ്ണമായ അസ്ഥിരതകളിലേക്ക് നയിക്കുന്നു.

പ്രതീകാത്മകതയ്ക്ക് ലകാൻ നല്കിയിട്ടുള്ള പ്രാധാന്യത്തേയും അതിവർത്തിക്കുന്ന ഭീതിതമായ ഒരു ഊർജ്ജമായി യാഥാർത്ഥ്യം വർത്തിക്കുന്നു. സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തമായി അസാധ്യം എന്നോ അനിർവചനീയം എന്നോ ഒക്കെയുള്ള അർത്ഥത്തിന്റെ തലത്തിലേക്ക് യാഥാർത്ഥ്യം അടുത്തുവരുന്നതായി കാണാം.[69] അതിലൂടെ ആശയവാദത്തിന്റെ പതിവ് ശാഠ്യങ്ങളിലേക്ക് തിരിയാനുള്ള യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ ശ്രമങ്ങളെ ചെറുക്കാൻ ലകാന് കഴിയുന്നു . മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ക്രമരഹിതമായ ചലനങ്ങളെ ക്രമരഹിതമായ മൂന്ന് ക്രമങ്ങളിലൂടെ പരസ്പര സംശ്ലേഷണത്തിന്റേതായ മാർഗ്ഗത്തിലൂടെ അന്വേഷിയ്ക്കുകയാണ് അദ്ദേഹം ചെയ്യുന്നത്. വിലക്കുകളുടെയും വിഭജനങ്ങളുടെയും നിരന്തര കേളിയിലൂടെ ഭ്രമാത്മകമായി മാത്രം തിരിച്ചറിയുന്ന ഒന്നായി യാഥാർത്ഥ്യം മാറുന്നു. അനിയന്ത്രിതമായ ആഹ്ലാദലോകത്ത് വലയിലകപ്പെട്ട തടവുകാരനാണ് യാഥാർത്ഥ്യ(*Real*)മെന്ന് ലകാൻ സ്ഥാപിക്കുന്നു. വിഭ്രമകരമായ നിമിഷ

ങ്ങളിൽ മാത്രം വെളിക്കുവരുന്ന തടവുകാരനാണത്. സ്വപ്നങ്ങൾ ആഹ്ലാദങ്ങളുടെ യാഥാർത്ഥ്യവത്ക്കരണ മാണെന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ നിരീക്ഷണം യാഥാർത്ഥ്യക്രമത്തിന്റെ മുന്നോടിയാണ്.

ഭാഷണത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യത്തെ അതിവർത്തിക്കുന്ന ആകസ്മികതയിലാണ് യാഥാർത്ഥ്യക്രമം സാധ്യമാകുന്നത്. സ്വപ്നങ്ങളിലെ ആഗ്രഹങ്ങളെയും കവിഞ്ഞു നില്ക്കുന്ന സഫലീകൃതസാന്നിദ്ധ്യം യാഥാർത്ഥ്യ ക്രമത്തിന്റെ പ്രതിഫലിത രൂപമാണ്. മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ വ്യക്തിയിലെ വ്യക്ത്യതീത (Trasnpersonal) തലത്തിൽ മാത്രം പ്രകടമാകുന്ന തിരിച്ചറിയപ്പെടാത്ത ആകസ്മിക യാഥാർത്ഥ്യമാണത്.

3.3 അപകോളനീകരണ പ്രതീക്ഷകൾ

അന്യത്തെ ലകാൻ, അന്യം (Other), നിസ്സാരഅപരം (other-object petit a) എന്നിങ്ങനെ വിഭജിച്ചാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. അത് വിഷയിയുടെ വിഘടിതഘടനയെ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുന്ന വ്യക്ത്യന്തര(Interpersonal)വും അന്തർവൈഷയിക(Intrapsychic)വുമായ വിടവുകളുടെ മേഖലകളാണ്. വിഷയിയും ഈഗോയും തമ്മിലുള്ള വിടവുപോലെ തന്നെ ഇരട്ടധ്രുവീകരണം സാധ്യമാക്കുന്ന വിഷയിയിലെ പ്രതീകാത്മക-സാങ്കല്പിക മേഖലകളെയാണ് അന്യം/നിസ്സാരഅപരം(Other/other) എന്ന വിടവിലൂടെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. ഒന്ന് മറ്റൊന്നിൽ നിന്ന് ധ്രുവീകരിക്കപ്പെടുന്നതിലൂടെ പ്രാമാണ്യം നേടുന്ന ഈ മേഖലകൾ യഥാക്രമം പ്രതീകാത്മകത്തിലെ ഭാഷാപരഅന്യത്തേയും സാങ്കല്പികത്തിലെ പ്രതിബിംബാത്മക അന്യത്തേയും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു.[70] മനുഷ്യവിഷയിയെ കുറിച്ചുള്ള ഈ ഇരട്ടധ്രുവീകരണസങ്കല്പത്തിലൂടെ ലകാനിയൻ മാനവികതാനന്തരകർത്തൃത്വം സമകാലിക 'അന്യ'നിർമ്മിതികളിൽ നിന്ന് വേറിട്ടുനിൽക്കുന്ന ഒന്നായി മാറുന്നു.[71] ഭാഷണത്തിലൂടെ ലക്ഷ്യമിടുന്ന അന്യം, ഭാഷണത്തിൽ വിഷയിയുടെ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന അന്യം എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിഘടിതാവസ്ഥകളിൽ അന്യത്തിന്റെ വ്യവഹാരം സങ്കീർണമായ നില കൈവരിക്കുന്നു.

വിശ്ലേഷണ വേളയിൽ(ഭാഷണത്തിൽ) വെളിപ്പെടാതെ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഇച്ഛകളെ താദാത്മ്യപ്രക്രിയകളിലൂടെ ക്രമീകരിക്കുന്ന വിഷയിയുടെ അന്തർമർമ്മരങ്ങളായി സാങ്കല്പികഅന്യത്തെ ലകാൻ വിശദീകരിക്കുന്നു.[72] പാഠത്തിനകത്ത് സൂചകത്തിനിടപെടാനുള്ള പഴുതുപോലെ പ്രതീകാത്മകഅന്യം പ്രവർത്തനനിരതമാണ്.[73] അന്യത്തെ അബോധത്തിന്റെ വ്യവഹാരം എന്നു വിശദീകരിക്കുന്നതിലൂടെ മനോവിശ്ലേഷണത്തിൽ അന്യത്തിന് പ്രാമാണികത നൽകുകയാണ് ലകാൻ ചെയ്യുന്നത്.[74] അതിലൂടെ ഏതെങ്കിലും അതിഭാഷയ്ക്ക് പാഠത്തിനകത്ത് സാന്നിദ്ധ്യമുറപ്പിക്കാൻ കഴിയില്ല എന്നത് ലകാനിയനിസം ഉറപ്പിക്കുന്നു.[75] വിഷയിയുടെ നില സൂചകത്തിനെ ആശ്രയിച്ചുനിൽക്കുന്നതായി കാണുന്നതിലൂടെ അന്യമെന്നത് സൂചകങ്ങളുടെ ശൃംഖല തന്നെയാണെന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു.[76] സൂചക പരമ്പരയായി പരസ്പരം നീ ു പോകുന്ന ഈ മനുഷ്യവിഷയിയിലൂടെ ചരിത്രത്തെ ഘടനാപരമായി ആക്രമിക്കാൻ ലകാന്റെ കണ്ണാടിഘട്ടവ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്ക് കഴിയു

ന്നു. വിഷയിയെ നിർണയിക്കുന്ന എല്ലാവിധ അതിഭൗതിക സങ്കല്പനങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തെയും ഭാഷയുടെ പില്ക്കാല സൂചകം കടന്നാക്രമിക്കുന്നു ്.

കണ്ണാടിഘട്ടം മുതൽ ശിശു നേടുന്ന അന്യത്തെകുറിച്ചുള്ള ശകലിതമായ തിരിച്ചറിവ്, ഭാഷയിലേക്കുള്ള പ്രവേശനം എന്നിവയിലൂടെ നിലവിലുള്ള ആശയ-ഭൗതിക സത്തയെത്തന്നെ അപനിർമ്മിക്കുവാൻ ലകാന് കഴിയുന്നു. മനുഷ്യവിഷയിയുടെ സാന്നിദ്ധ്യമെന്നത് സത്താപരമായ ഏകതയെ കൈവിട്ടുകൊ ുള്ള അന്വേഷണമാണെന്ന് ഇതിലൂടെ ക ത്താൻ കഴിയുന്നു. സ്വത്വം അപരവുമായി ഇച്ഛാപരമായി ശ്രേണീവത്കരിക്കപ്പെടുന്നു എന്നതിലൂടെ ഇച്ഛയും അപരവും തമ്മിലുള്ള സൂചകപരമായ നൈരന്തര്യം ലകാനിയൻ കർത്തൃത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി മാറുന്നു ്.

3.4 ഇച്ഛയും വിഷയീത്വവും

യാഥാർത്ഥ്യത്തിനും ആഗ്രഹത്തിനുമിടയിൽ ഇടനിലക്കാരനായി പ്രവർത്തിച്ച് സാമൂഹ്യജീവിയായി മനുഷ്യനെ പരിവർത്തിപ്പിക്കുന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ ഈഗോയെ പുനരവതരിപ്പിച്ചുകൊ ാണ് ലകാൻ തന്റെ സൈദ്ധാന്തികത ഉറപ്പിക്കുന്നത്. ലകാനിയൻ ഈഗോ പ്രകൃതിസിദ്ധമായെന്നോണം സാമൂഹിക

മാണ്. കണ്ണാടിഘട്ടത്തിലൂടെ ഭാഷയിലേക്കും പ്രതീകാത്മക ക്രമത്തിലേക്കും പ്രവേശിക്കുന്ന ശിശു സാമൂഹ്യ നിയന്ത്രണങ്ങളുടേതായ സാങ്കല്പിക വ്യൂഹത്തിനകത്ത് സ്ഖലിതങ്ങളിലൂടെയും (error) അഭാവങ്ങളിലൂടെയും (lack) രചനാത്മകമായി ചേരുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഈ ചേർച്ചയിൽ ഒരു അപര(other)ത്തിന്റെ ബിംബം തിരിച്ചറിയുന്നതിലൂടെ അഭാവങ്ങളുടെ പൂരണത്തിനാണ് ഉദ്യമിക്കുന്നത്. മുമ്പുതന്നെ നിലനിന്നു പോരുന്ന കുടുംബ-സമൂഹ പ്രത്യയശാസ്ത്രഘടനയിലേക്ക് ചേർന്നലിയാൻ അറിയാതെ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുന്ന ലകാനിയൻ വിഷയി വാസനാജന്യമായ പെരുമാറ്റങ്ങളെയല്ല ഭാഷയെയാണ് രക്ഷാമാർഗ്ഗമായി കാണുന്നത്. ഭാഷയും നിയമവും ചേർന്ന് തന്നിലെ സാമൂഹികാസ്തിത്വപരമായ ഇച്ഛയെ ബലപ്പെടുത്തുമെന്ന പ്രതീക്ഷയാണ് മനുഷ്യശിശുവിനെ നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. കണ്ണാടിഘട്ടത്തിലെ ദീർഘകാല ആശ്രിതത്വവും അന്യത്തോടുള്ള താദാത്മ്യവും ഇച്ഛയുടെ കേന്ദ്രീകരണത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്നു ്. ചലനയന്ത്രപരമായ കഴിവില്ലായ്മ (Motor incapacity) ഇച്ഛയെ ഒരേ സമയം ക്രമപ്പെടുത്തുകയും ദുർബലപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. സാങ്കല്പികവും പ്രതീകാത്മകവുമായ ക്രമങ്ങളിലൂടെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിന്റെ പ്രതിനിധാനങ്ങളെ സാധ്യമാക്കുവാനുള്ള ശ്രമത്തിൽ ഇച്ഛാജീവിയെ ഭാഷണത്തിലൂടെ ക ടുക്കാനാണ് ലകാനിയൻ മനോവിശ്ലേഷണം ശ്രമിക്കുന്നത്. ഭാഷയുടെ/പ്രതീകാത്മകത്തിന്റെ ആവിഷ്ക്കരണമോ, ഫലസിദ്ധിയോ ആയാണ് ആഗ്രഹം (desire) കടന്നുവരുന്നത്. ആവശ്യത്തിൽ(Need)നിന്ന് അവകാശവാദ(demand)ത്തിലേക്കും തുടർന്ന് ആഗ്രഹത്തിലേക്കുമുള്ള ശിശുവിന്റെ വളർച്ചയിലാണ് മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തെ ലകാൻ ക്രമീകരിക്കുന്നത്.

അതിജീവനത്തിന് അനിവാര്യമായ പ്രകൃതിസിദ്ധമായ ഘടനയാണ് ആവശ്യത്തിന്റേത്. യഥാർത്ഥത്തിന്റെ (പ്രതിനിധാനാത്മകം) നിയമങ്ങളോട് വാസനാസിദ്ധമായ ആവശ്യത്തിന് കലഹം കൂടിയേ തീരൂ.

കാരണം അപ്പോൾ ശിശു അമ്മയുമായി (അന്യവുമായി) തനിക്കുള്ള അഭാവം തിരിച്ചറിയുന്നു ്. ഇതോടു കൂടി സാങ്കല്പികവും ഭാഷീയവുമായ അവകാശവാദങ്ങളിലേക്ക് ശിശു പ്രവേശിക്കുന്നു. അവകാശവാദം ആരുടെ നേർക്കാണോ ചൂ ുന്നത് അവർ സാങ്കല്പികമായ അന്യമാണ്. അന്യത്തോടുള്ള അവകാശവാദം സാമൂഹിക പ്രതിഭാസമായും ഭാഷാധിഷ്ഠിതമായും ദ്വന്ദ്വാത്മകമാണ്. അതായത് അവകാശവാദത്തിന് ര ് ലക്ഷ്യങ്ങളു ്. ഒന്ന് വാച്യം (Spoken), ര ് അവാച്യം (unspoken). ആദ്യത്തേത് അവകാശപ്പെട്ട വസ്തു (ഭക്ഷണം, ശ്രദ്ധ, മുതലായവ); ര ാമത്തേത് സംബോധന ചെയ്യപ്പെട്ട വ്യക്തി. അമ്മയുടെ, അന്യത്തിന്റെ, സാന്നിധ്യമാണ് ഇവിടെ ലക്ഷ്യം. വസ്തുവിനപ്പുറത്തുള്ള ഈ ഇച്ഛ (ആഗ്രഹം-desire) സ്നേഹത്തിന് വേ ിയുള്ള അവകാശവാദം കൂടിയാണ്. അതുകൊ ് ലകാനിയൻ ഇച്ഛ അന്യത്തിനുവേ ിയുള്ള ഇച്ഛയാകുന്നു അഥവാ ഇച്ഛിക്കപ്പെടാനുള്ള ഇച്ഛയാകുന്നു.[77] യാഥാർത്ഥ്യക്രമത്തിലെ സാങ്കല്പിക പ്രതിനിധാന സാന്നിദ്ധ്യങ്ങളോടാണ് ഈ ഇച്ഛ സംവദിക്കുന്നത്. അതുകൊ ് ലകാനിയൻ ഇച്ഛകളുടെ സ്ഥാനം ആവശ്യത്തെ അവകാശവാദത്തിൽ നിന്നും വേർതിരിക്കുന്ന വിടവായാണ് (gap) ക െത്താനാവുക. ആവശ്യത്തിന്റെയും അവകാശവാദത്തിന്റെയും മട്ടിൽ അഭിലാഷത്തിന്റെ ഘടനയാണ് ആഗ്രഹവും പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നത്. അപരത്തോടുള്ള താല്പര്യത്തിലൂടെ ഇച്ഛ ഭാഷയുടേതും അബോധത്തിന്റേതുമായ ഘടനയാണ് കൈക്കൊള്ളുന്നത്. അതായത് വിഷയി/കർത്താവ് ഇച്ഛയുടെ ഭാഷയിൽ ഒരിക്കലും സംസാരിക്കുന്നില്ല. ഇച്ഛ അബോധാനാത്മകമായി നീട്ടിവെക്കപ്പെട്ടു കൊ േയിരിക്കുന്നു.

മനുഷ്യവിഷയി രൂപീകരിക്കപ്പെടുന്നത് അന്യവ്യക്തികളുടെയോ വസ്തുക്കളുടെയോ അംശങ്ങളെ ഭ്രമാത്മകരൂപത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളുകയോ തെരെഞ്ഞെടുക്കുകയോ ചെയ്തുകൊ ാണ്. സാമൂഹികതയിലേക്ക് വിഷയിയെ നയിക്കുന്ന അവകാശവാദത്തിന്റെ നിശ്ചിതത്വത്തെ അട്ടിമറിക്കാനാണ് ആഗ്രഹം പരിശ്രമിക്കുന്നത്. സാമൂഹ്യാംഗീകാരങ്ങളെ അത് അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. ആഗ്രഹം അതിന്റെ തന്നെ പ്രവർത്തനത്തിൽ, ആഹ്ലാദചിഹ്നക(signifier)ത്തിന്റേതായ യുക്തിയിൽ മാത്രം ശ്രദ്ധിക്കുന്നു. അതിലൂടെ അപരത്തിന്റെ/അപരന്റെ മണ്ഡലത്തിലേക്കുള്ള വിഷയിയുടെ പ്രവേശകം അത് ഉറപ്പിക്കുന്നു. എന്നാൽ പ്രതീകാത്മകത്തിന്റെ, അധികാരമണ്ഡലത്തിന്റെ, ഭാഷയുടെ ക്രമത്തെ അബോധത്തിന്റെ നിയമങ്ങൾ തിരിച്ചറിയുന്നതോടു കൂടി അപരമെന്നത് പരസ്പരതാദാത്മ്യത്തിന്റെ കൂടി വേദിയാകുന്നു.

താദാത്മ്യത്തിന്റെ നാർസിസ്റ്റിക് ഘടനയിൽ അമ്മയും ശിശുവും തമ്മിൽ/ ശിശുവും ലോകവും തമ്മിൽ ഒരു ദ്വിമാന സാങ്കല്പിക ബന്ധമായി ശിശു തന്നെ നിർവചിക്കാൻ ശ്രമിക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. എന്നാൽ ലകാനിയൻ കർതൃത്വ രൂപീകരണ തത്ത്വം അവിടെ അവസാനിക്കുന്നില്ല. സാമൂഹിക ബന്ധങ്ങളുടെ പ്രാഗവസ്ഥ (സാങ്കല്പിക പ്രതിനിധാനം) പ്രസ്തുത ബന്ധത്തിൽ നിഴലിക്കുന്നുവെങ്കിലും, സാമൂഹികവും ഭാഷാപരവുമായ ആദാനപ്രദാനങ്ങളുടെ പ്രത്യക്ഷതകൾ ഇവിടെ പ്രകടമാണ്. പ്രതീകാത്മക ക്രമത്തിന്റെ നിയന്ത്രണത്തിലേക്ക് നാർസിസ്റ്റിക് ദ്വന്ദ്വാത്മകത സ്വയം സമർപ്പിക്കപ്പെടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. നിയന്ത്രണമെന്നത് കുടുംബഘടനയിൽ പിതാവാലും സമൂഹഘടനയിൽ അധികാരരൂപത്താലുമാണ്. ശിശു ലോകത്തെ സ്വാംശീകരിക്കുകയും തന്നെത്തന്നെ അബോധപുനർനിർമ്മിതിക്ക് വിധേയപ്പെടുത്തു

കയും ചെയ്യുന്നു. കണ്ണാടിഘട്ടത്തിന്റെ ഒടുവിൽ പ്രതീകാത്മകത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്ന കുട്ടിക്ക് മുന്നിൽ പിതാവ് നിയമത്തെയും ക്രമത്തെയും ആധികാരികതയെയുമാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. ഈ പ്രതീകാത്മകത്വം സാങ്കല്പികപിതാവിന്റെ യാഥാർത്ഥ്യവത്കരണം മാത്രമാണ്. അതുകൊ ുതന്നെ പിതാവിന്റെ അസാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ അധ്യാപകനോ പോലീസോ ദൈവമോ പ്രതീകാത്മകത്വം സ്ഥാപിച്ചെന്നിരിക്കും. വിഷയിയുടെ അബോധം അന്യത്തിന്റെ വ്യവഹാരത്തിലാണ് എന്ന ലകാനിയൻ പ്രഖ്യാപനത്തിലൂടെ ഈ അർത്ഥവൈപുല്യങ്ങളിലേക്കെത്തിച്ചേരാം.

അമ്മയും ശിശുവും തമ്മിലുള്ള അവകാശവാദാത്മകമായ ബന്ധത്തെ നിയന്ത്രിച്ചുകൊ ് പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ ഈഡിപ്പൽ സങ്കലനത്തെ അതേപോലെ സ്വീകരിക്കാൻ ലകാൻ തയ്യാറാവുന്നില്ല. ലകാൻ സംസാരിക്കുന്നത് പിതൃനാമത്തെക്കുറിച്ചാണ്. സാംസ്കാരിക വിശകലനത്തിന്റെ സവിശേഷസന്ദർഭത്തിൽ ഫൂക്കോൾഡിയൻ വ്യവഹാരം അധികാരത്തെ നിശ്ചയിച്ചതുമായി ലകാനിയൻ വിശകലനം സാത്മ്യം നേടുന്നു ്. വിഷയിയുടെ ആന്തരികസമ്മർദ്ദങ്ങളെ ലൈംഗികതയിൽ നിന്ന് അധികാരത്തിന്റെ വിശാലതയിലേക്ക് പരാവർത്തനം ചെയ്യാൻ ഇതുവഴി സാധിക്കുന്നു. അൽത്തൂസർ പ്രത്യയശാസ്ത്രാധീശത്വത്തെക്കുറിച്ച് അവതരിപ്പിക്കുന്ന സൈദ്ധാന്തികതകൾ ലകാനിയൻ പ്രതീകാത്മകത്തോട് ചേരുന്നു. പ്രത്യയശാസ്ത്രഘടനയിലേക്ക് പിറന്നുവീഴുന്ന ശിശു അതേ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന്റെ തന്നെ ഭാഗമായ സാങ്കല്പിക അന്യത്തെയാണ് ഉൾക്കൊള്ളാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇവിടെ ലിംഗസൂചകത്വത്തെ അതിവർത്തിക്കുന്ന മൃതമായ അധികാര ഘടനയുടെ സൂചകത്വം പ്രാമാണ്യം നേടുന്നു ്. അതുകൊ ് ലകാന്റെ 'പിതാവ്' ഈഡിപ്പൽ ബന്ധം മാത്രമല്ല പകർന്നു കൊടുക്കുന്നത്. പിതൃരൂപ (Paternal metaphores)ത്തിന്റെ/മൃതപിതാവി(dead father)ന്റെ സാങ്കല്പിക സാന്നിദ്ധ്യംകൂടിയാണത്. യഥാർത്ഥപിതാവിന്റെ ആധികാരികതയെ അതിശയിക്കും വിധം മൃതപിതാവിന്റെ ആധികാരികത കർത്തൃത്വത്തെ പൂരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

സ്ഥാപിത ശ്രമങ്ങളുടെ ഒഴുക്കിലേക്ക് ആനയിക്കപ്പെടുക എന്നത് വളരെ സ്വാഭാവികമായിത്തീരുന്ന ഒരു വ്യാജപ്രക്രിയയായതുകൊ ു തന്നെ അവിടെ രക്തബന്ധത്തിന്റെ വ്യവസ്ഥാവിരുദ്ധമായ ആകർഷണങ്ങൾ പിറവിയിൽ തന്നെ അടിയറവ് പറയുന്നു. തുടർന്ന് പിതൃത്വത്തിന്റെ പ്രശ്നം പേരിട(Naming)ലിന്റെ പ്രശ്നമായി സ്വാഭാവികത നേടുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അക്രാമകത(Aggressive)യുടെയും താദാത്മ്യത്തിന്റെയും വൈരുദ്ധ്യങ്ങളോടുകൂടിയ പ്രതീകാത്മക പിതാവിന്റെ അപരത്വ(Other)വും തന്റെ തന്നെ നിസ്സാരഅപരത്വ(object *petit a*-other)വും പരസ്പരം വികേന്ദ്രീകരണത്തിന് വിധേയമാകുന്നു. ഈ നിലയാണ് വിഷയിയിലെ പ്രതീകാത്മക സാങ്കല്പിക വിഘടിതാവസ്ഥകൾ പ്രതിഫലിക്കുന്നത്. അതായത് പ്രതീകാത്മക പിതാവിനെ സാങ്കല്പിക പിതാവിലൂടെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇവിടെ അപരം (Other) സാമൂഹ്യ കർത്തൃത്വത്തിലേക്കുള്ള ഒരു

ഏജന്റായി (agent) പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ശിശു കർത്താവായിത്തീരുന്നത് പിതൃനാമത്തോടും ബലി കൊടുക്കപ്പെട്ട അമ്മയുടെ അഭാവശരീരത്തോടും ബന്ധപ്പെട്ടാണ്. ഭാഷയുടെ നിയമത്തിന്റെ സൂചകമാണ് പിതൃനാമം. പിതൃനാമത്തോട് തനിക്കുള്ള അഭാവത്തെ/സ്വന്തം അന്യത്തെ തിരിച്ചറിയുകയും പ്രതികരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെയാണ് ശിശു 'ഞാൻ' ആയിത്തീരുന്നത്/വിഷയീത്വത്തിലേക്ക് എത്തുന്നത്.

ലകാനിയൻ 'ഞാൻ' ആൺകുട്ടി മാത്രമാണെന്ന വിമർശനം സ്ത്രീവാദ സൈദ്ധാന്തികർ ഉന്നയിച്ചിട്ടു ്. പെൺകുട്ടി 'ഞാൻ' ആയിത്തീരുന്നത് ഷണ്ഡീകരിക്കപ്പെട്ട പദവിയോടുകൂടിയാണ്. കർത്താവ് എന്നതിനപ്പുറം വസ്തു/വിഷയം (object) ആയി, ആഗ്രഹവസ്തുവായി പ്രതീകാത്മക ക്രമത്തിൽ പ്രജാവത്കരിക്കപ്പെടുന്നു. അല്ലെങ്കിൽ 'അവനെ' അനുകരിക്കുക മാത്രമാണ്. ഈ ഏജന്റിന്റെ നിരന്തരവും മറഞ്ഞിരിക്കുന്നതുമായ സാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ ലകാനിയൻ കർത്താവ് (Speaking subject) സംസാരിക്കുന്നു. ഭാഷയ്ക്കുള്ളിൽ ഭാഷയാൽ വിഷയി നിർവചിക്കപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ വിഷയി ഭാഷണത്തിന്റെ ഏജന്റല്ല. അപര(അബോധ)ത്തിലൂടെ ഭാഷ വിഷയിയെ ആഗിരണം ചെയ്യുന്നു ്. വിഷയി വ്യവഹാരത്തിന്റെ കാരണമല്ല, ഫലമാണ്. സൂചകം വിഷയിയുടെ ഉദ്ദേശ്യങ്ങളെ അട്ടിമറിക്കുകയും സംവേദനത്തിന്റെ സാധ്യതകളെ തുരങ്കം വെക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. വിഷയിയെ അത് സ്വാധികാരത്തിന്റെ പ്രജയാക്കുന്നു. അങ്ങനെ ഭാഷയുടെ യജമാനത്വം സ്വാംശീകരിച്ച് ഭാഷയിലൂടെ മാത്രം വെളിപ്പെടാൻ കഴിയുന്നതാണ് ലകാനിയൻ വിഷയി.

മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ വിഭ്രാമക ഭാവനകൾക്കുമേൽ ഭാഷാനിയമങ്ങൾ അഭാവത്തെയും അന്യത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യത്തെയുംകുറിച്ച് വിഷയിയെ നിരന്തരം ഓർമ്മിപ്പിച്ചു കൊ ിരിക്കുന്നു. അന്യത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യത്തിലൂടെ (ഇച്ഛാപരം) മാത്രമേ കർത്തൃത്വം വെളിപ്പെടുകയുള്ളൂ. ഇങ്ങനെ ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികത ഘടനാവാദാനന്തര സാംസ്കാരികാന്വേഷണങ്ങളുടെ ഭൂമികയായി മാറുന്നു.

ഭാഷയാൽ പ്രജാവത്ക്കരിക്കപ്പെടുന്ന ലകാനിയനിസത്തിലെ അബോധ കർത്തൃത്വം ഭാഷയ്ക്കുമേൽ സാന്ദ്രീകരണത്തിന്റെയും സ്ഥാനാന്തരീകരണത്തിന്റെയും തന്ത്രങ്ങൾ മെനയുന്നു ്. തിരഞ്ഞെടുപ്പ്, സംയോജനം, എന്നീ ര ് അടിസ്ഥാന ധ്രുവങ്ങളിലൂടെ എല്ലാ ഭാഷകളും അഭിധായകത്വ വ്യവസ്ഥയെ വലം വയ്ക്കുന്നു എന്ന യാക്കോബ്സന്റെ പക്ഷമാണ് ഇതിൽ ലകാൻ സ്വീകരിക്കുന്നത്. എല്ലാ സാന്ദ്രീകരണവും സ്ഥാനാന്തരീകരണവും സാഹിത്യവായനയിലെ സാംസ്കാരിക നിർമ്മിതി വാദങ്ങളെ പ്രചോദിപ്പിക്കുകയും തുറന്നുകാട്ടാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

3.5 അബോധത്തിന്റെ ഭാഷണങ്ങൾ

മനുഷ്യവിഷയിയുടെ യഥാർത്ഥസ്ഥിതി പരിഹരിക്കാനാവാത്ത വിധം ശകലിതവും വികേന്ദ്രീകൃതവും ആണെന്നും അവൻ സ്വത്വത്തിന്റെ ശാശ്വതമായ നഷ്ടത്തിനു വിധിക്കപ്പെട്ടവനാണെന്നുമുള്ള ലകാനിയൻ ചിന്ത മനോവിശ്ലേഷണത്തെ മാനവികതാനന്തര ഘട്ടത്തിലേക്കെത്തിച്ചു. ഘടനാവാദാനന്തര ഭാഷാചിന്തകളെ സമന്വയിപ്പിച്ചുകൊ ് മനോവിശ്ലേഷണം വികസിക്കുമ്പോൾ അത് ഭാഷയും അബോധവും

തമ്മിലുള്ള അഭേദത്തെ വെളിവാക്കുന്നു. ഭാഷയെ ഒരു ചിഹ്നവ്യൂഹമായോ സംജ്ഞാവ്യവസ്ഥയായോ കാണുന്നതിന് പകരം അതിന്റെ അടിസ്ഥാനപരമായ അന്തർവൈഷിയക സ്വഭാവത്തിലൂന്നിക്കൊ ാണ് മനോവിശ്ലേഷണത്തെ അക്കാലത്തെ ഭാഷാശാസ്ത്ര-തത്ത്വചിന്താ പദ്ധതികളിൽ നിന്ന് ലകാൻ വേർതിരിക്കുന്നത്. മാനസിക ക്രമരാഹിത്യത്തിന്റെ അന്തർനിഗൂഢതകളെ വ്യക്തമാക്കാൻ ലകാനിയൻ ഭാഷാ-അബോധ പരികല്പനകൾ വിശകലനം ചെയ്യേ തു ്.

അബോധത്തിന്റെ വ്യവഹാരങ്ങളെല്ലാം അന്യത്തോടുള്ള സംവാദങ്ങളാണ്. അതുകൊ ുതന്നെ ഭാഷണത്തിലൂടെ കാഴ്ചവെയ്ക്കുന്നത്/നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത് അന്യത്തിന്റെ പ്രതികരണങ്ങളാണ് (responses of the other). അബോധം ഓരോ സവിശേഷാവിഷ്കാരത്തിലും ഭാഷയിലൂടെ ഇങ്ങനെ ചരിത്രവൽക്കരിക്കപ്പെടുന്നതുകൊ ുതന്നെ അന്യത്തിന്റെ വ്യവഹാരം ഒരു ഭാവിയെ മുന്നിൽ കാണുന്നു (future anterior). അഥവാ അന്തർവൈഷയികമായ ഭാഷണത്തിന്റെ മുന്നോട്ടുള്ള നീക്കിയിരിപ്പിനായി വിഷയി ആഗ്രഹിച്ചുകൊ ിരിക്കുന്നു. വിഷയിയും അന്യവും പരസ്പരം കാണുന്ന വ്യവഹാരമെന്നത് ഘടിതവും വിഘടിതവും പൂർവ്വനിശ്ചിതവുമായ ഭാഷയുടെ അധീശത്വത്തെയാണ്. ഭാഷയുടെ ഏകകാലിക ഘടനയാണ് ചരിത്രസന്ദർഭങ്ങളുടേതായ വ്യവഹാരത്തിനു മേൽ അധീശത്വം ഉറപ്പിക്കാൻ സഹായിക്കുന്നത്.[78] മനുഷ്യവിഷയിയുടെ എല്ലാവിധ നിഗൂഢതകളെയും ഭാഷയാൽ നിർവചിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ഹൈഡഗേറിയൻ(Martin Heidegger)സമീപനങ്ങൾ[79] ലകാനിയൻ അബോധ കല്പനയുടെ ആരംഭമാണ്. അവയുടെ ര ാം പ്രഭാവമായി സൊസൂറിന് ശേഷമുള്ള ഭാഷാശാസ്ത്ര നിരീക്ഷണങ്ങളും കടന്നു വരുന്നു.

1935-ലെ 'മനോവിശ്ലേഷണത്തിൽ ഭാഷണത്തിന്റെയും ഭാഷയുടെയും ധർമ്മവും വ്യാപ്തിയും' (റോം പ്രഭാഷണം) എന്ന പ്രബന്ധവും, 1957 ലെ 'അബോധത്തിൽ അക്ഷരത്തിന്റെ ദൗത്യം അഥവാ ഫ്രോയ്ഡ് മുതൽക്കുള്ള യുക്തി ചിന്ത' എന്ന പ്രബന്ധവുമാണ് ഭാഷയെ കർതൃത്വത്തിന്റെ കേന്ദ്രനിയാമകമായി കരുതുന്ന ലകാനിയൻ നിരീക്ഷണങ്ങളുടെ ആരംഭംകുറിച്ചത്. അബോധം ഭാഷപോലെ സംഘടിതമാണ്. അബോധം അന്യത്തിന്റെ വ്യവഹാരമാണ് തുടങ്ങിയ നിരീക്ഷണങ്ങൾ മാനവികതാനന്തര ചിന്താക്രമത്തെ ശ്രദ്ധേയമാക്കുന്നു. സമീപനപരമായ വ്യതിയാനം ഇതോടുകൂടി സ്ഥാപിതമായി. അങ്ങനെ സ്വപ്നവ്യാഖ്യാന പദ്ധതിയുടെ അടിസ്ഥാനമായ ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധം ലകാനിലൂടെ ഭാഷാനിയമങ്ങളിലൂടെ മാത്രം ആവിഷ്കൃതമാകുന്ന ഒന്നായി സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടു.

സൊസൂറിയന്റെ ഘടനാവാദത്തിൽ നിന്ന് സൂചക-സൂചിത ബന്ധം എന്ന ചിഹ്നവ്യവസ്ഥയെ അബോധ മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ വ്യവഹാര സാധ്യതകളിലേക്ക് മാറ്റിപ്പണിയുകയാണ് ലകാൻ ചെയ്യുന്നത്. സൂചിതത്തിന്റെ ഉല്പത്തിയിൽ സൂചകത്തിന് പ്രാധാന്യം നല്കാനാണ് ലകാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. S/s എന്നതിൽ സൂചകം (S) സൂചിത(s)ത്തിനുമേൽ പ്രാമാണ്യം നേടുന്നു. ഒരു സൂചകം മറ്റൊരു സൂചകത്തെ തേടുന്ന ഘടനയും നീ ുപോകുന്നു എന്ന നിരീക്ഷണവും അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെച്ചു. മാത്രമല്ല ഇടയ്ക്കുള്ള വിഭാജകരേഖ ദമനത്തെ പ്രതിനിധീകരിച്ചു നില്ക്കുന്നതാണ് എന്നും സ്ഥാപിച്ചു. സൂചകത്തെ തേടുന്ന മറ്റൊരു സൂചകം മാത്രമാണ് ഇതിൽ സൂചിതം. ഇങ്ങനെ സൂചിതത്തിൽ ചെന്നെത്തുന്ന സൂച

കത്തെകുറിച്ചുള്ള ഘടനാവാദചിന്തയെ ലകാനിയനിസം അതിവർത്തിക്കുന്നു.[30] ശബ്ദരൂപത്തിലോ ദൃശ്യരൂപത്തിലോ ഉള്ള ഒരു സ്ഥൂല സംയുക്തം (Material Unit) എന്ന നിലയിൽ സൂചകത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ അബോധത്തിന്റെ ഘടനയെ നിർവചിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. സൂചക ശൃംഖല സൂചിത ശൃംഖലക്കു മീതേ നിരന്തരം വഴുതി വീണുകൊ ിരിക്കുന്നു.

ഭാഷണപ്രക്രിയയിലെ സൂചകത്തിന്റെ വഴുതിവീഴൽ മൂലം ഓരോ സംജ്ഞയും ആപേക്ഷികമായി മാത്രം മനസ്സിലാക്കപ്പെടാവുന്നതായിത്തീരുന്നു. ലകാന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ ഒരു വിഷയി (കർത്താവ്) ഒരു സൂചകത്തിലൂടെ ഒരാശയത്തെ മറ്റൊരു വിഷയിയുടെ / കർത്താവിന്റെ മുന്നിൽ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നില്ല. മറിച്ച് ഒരു വിഷയിയെ ഒരു സൂചകം മറ്റൊരു സൂചകത്തിന് മുമ്പാകെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുകയാണ്. ഇത്തരത്തിൽ ഭാഷയാൽ നിർണീതമായ കർത്തൃത്വമാണ് ഇച്ഛയെ ബലപ്പെടുത്തുന്നത്. മനോവിശ്ലേഷണം ഈ ഇച്ഛാജീവിയെ ക ടുക്കാനുള്ള ശ്രമമാകുന്നു.

സൂചകം അഭാവത്തെയും അതുവഴി വ്യത്യാസത്തെയും തുടച്ചുമാറ്റുന്നു. സ്ത്രീ-പുരുഷ സമന്വിതമായ ഘടനയുടെ പ്രതീകമായി അഭാവത്തെ പൂരിപ്പിക്കുന്ന ഘടകമാണ് ലിംഗം. അതുകൊ ു തന്നെ ലകാനിയൻ ലിംഗനിർണ്ണയം സാമൂഹികമായ ക്രമത്തെ ഒന്നാകെ നിർവചിക്കാൻ പ്രാപ്തമാകുന്നു. അധികാരത്തിന്റെയും പ്രാമാണികതയുടെയും വിന്യാസത്തിൽ നിർണായകമായ ഒരു സൂചകമായി അതുമാറുന്നു. അതേ സമയം അത് അഭാവത്തെ രേഖപ്പെടുത്തുന്ന സൂചകം കൂടിയാകുന്നു. അർത്ഥവ്യവഹാരത്തിന്റെയും ഭാഷയുടെയും പ്രതിനിധിയാവുന്ന ലിംഗത്തെ/സൂചകത്തെ അവലംബിച്ചുകൊ ് കർത്താവ് വ്യവഹാരത്തിലെ 'ഞാൻ' എന്ന സ്ഥാനത്തേക്ക് കടക്കാതെയുള്ള ലിംഗമായി/സൂചകമായി നിരന്തരം ചലിച്ചു കൊ ിരിക്കുന്നു.[31] ഇതിലൂടെ ആഗ്രഹവസ്തുവിനെയും കർത്താവിന്റെ അബോധത്തെയും അത് ശിഥിലരൂപകങ്ങളുടെ സമാഹാരമാക്കി മാറ്റുന്നു.

സൊസൂറിയൻ സംജ്ഞകളെ അതേപടി സ്വീകരിക്കുകയല്ല, കർത്തൃത്ത്വത്തിലെ ആന്തരാർത്ഥങ്ങളെ/കെട്ടുകളെ പുറത്തെടുക്കുവാൻ അതുവരെയു ായ എല്ലാ അന്വേഷണങ്ങളെയും സമന്വയിപ്പിക്കുകയാണ് ലകാൻ ചെയ്യുന്നത്. ഈഗോ മനുഷ്യന് യുദ്ധാനന്തരം സംഭവിക്കുന്ന അസ്തിത്വവാദ (സാർത്-മെർലോ പോ ി) പ്രതിസന്ധികൾ നവമനോവിശ്ലേഷണത്തെ തൃപ്തിപ്പെടുത്തുന്നതായിരുന്നില്ല. അതുകൊ ുതന്നെ നിലവിലുള്ള അറിവുകളെ പുനഃപരിശോധിച്ചു കൊ ് ഫ്രോയിഡിയൻ ദൗത്യം പൂരിപ്പിക്കാൻ ലകാൻ നിർബന്ധിതനാവുന്നു.

സൊസൂറിയൻ ഭാഷാസംജ്ഞ സൂചകമെന്ന ഒരു ശബ്ദപ്രതീകവും സൂചിതമെന്ന ആശയവും ചേർന്ന ഒരു ദ്വിമാന തലമാണ് പങ്കുവെക്കുന്നത്. സൂചക-സൂചിതങ്ങളുടെ പരസ്പരാശ്രിതത്വമാണ് അർത്ഥത്തെ ഉല്പാദിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ സാംസ്കാരിക വിനിമയപ്രക്രിയയെ അതേപടി സ്വീകരിക്കാൻ ലകാനിയൻ മനോവിശ്ലേഷണാന്വേഷണങ്ങൾ തയ്യാറാകുന്നില്ല. കർത്താവിനെക്കുറിച്ച് നിലവിലുള്ള എല്ലാ അന്വേഷണങ്ങളും കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന പദാർത്ഥം-ആത്മാവ് എന്ന ദ്വന്ദ്വവാദത്തെ നിരാകരിക്കുന്ന ഘടനാവാദാനന്തര രീതിശാസ്ത്രമാണ് അത് ക ത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

പാശ്ചാത്യ അതിഭൗതികതയുടെ സൃഷ്ടിയായ പദാർത്ഥവും ആത്മാവും എന്ന വിപരീതദ്വന്ദ്വത്തിന് സമാന്തരമാണ് സൊസ്സൂറിയൻ സൂചക-സൂചിത വൈപരീത്യം എന്നതാണ് ദറിദയുടെ ആരോപണം. ഒരു അതിവർത്തനസൂചിത (Transcendental signified) ത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ മാത്രമേ സൂചകവും സൂചിതവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം സ്ഥാപിക്കാനാവൂ. സൂചകം സൂചിതത്തിൽ അന്തിമവും പരമവുമായി ഒടുങ്ങുകയും വേണം. എന്നാൽ അത്തരമൊരവസ്ഥ സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന നിരീക്ഷണമാണ് ചാൾസ് സാന്റേഴ്സ് പിയേഴ്സ്, റൊളാങ് ബാർത്ത്, ഴാക്ക് ദറിദ തുടങ്ങിയവർ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്. സൂചകങ്ങളുടെ അനന്തലീല മാത്രം അവശേഷിക്കുകയും നിരന്തരമായി സൂചിതത്തിലെത്താൻ പരിശ്രമിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന (മനുഷ്യവിഷയിയുടെ വിഘടിതാവസ്ഥയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന) ഘടനാവാദാനന്തര ചിന്തയായി ഇത് അറിയപ്പെടുന്നു. ഈയൊരു പ്രശ്നസങ്കീർണതയെയാണ് ലകാൻ തന്റെ മനോവിശ്ലേഷണ മണ്ഡലത്തിലേക്ക് ക്ഷണിച്ചു വരുത്തുന്നത്. സൂചകത്തിന്റെ ഈ അധിനിവേശശക്തിയെ തിരിച്ചറിഞ്ഞുകൊ ു മാത്രമേ മനോവിശ്ലേഷകന് തന്റെ ഭാഷാമാധ്യമത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്താൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധ കല്പന ഈ അധിനിവേശിത സൂചകത്തിലേക്കുള്ള രാജപാതയാണെന്ന് ലകാൻ സ്ഥാപിക്കുന്നു.[32] സൂചകങ്ങളുടെ അധിനിവേശത്തിലൂടെ മനുഷ്യവിഷയിയുടെ ഇച്ഛയും മനോവിശ്ലേഷണത്തിലെ കർത്തൃത്വവും വെളിപ്പെടുന്നു.

സംവാദത്തിന്റെ ശ്രേണിയിൽ സൂചകങ്ങളുടെ ആകെത്തുകയായാണ് ലകാനിയൻ വിഷയി നിർണ്ണയിക്കപ്പെടുന്നത്. അതു തന്നെയാണ് അബോധവും.[33] സൂചകം ഇച്ഛയുടെയും ഇച്ഛ അന്യത്തോടുള്ള അബോധ താദാത്മ്യത്തിന്റെയും ഫലമാകുന്നു. വ്യക്തിയെ അന്യത്തിൽ ക ടുക്കുന്നതിനുള്ള മാധ്യമമായി അല്ലെങ്കിൽ ഇടനില സാധ്യമല്ലാത്ത സാന്നിദ്ധ്യമായി ഭാഷാസൂചകം മാറുന്നു. കണ്ണാടിഘട്ടത്തിലൂടെ തിരിച്ചറിയുന്നതും തനിക്ക് പൂർത്തിയാക്കേ തുമായ കർത്തൃത്വം ഒരു ചിഹ്നവ്യൂഹത്തിലകപ്പെട്ട സൂചകം മാത്രമാകുന്നു. മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ കേവലമായ എല്ലാ നിലനില്പുകളെയും അപ്രസക്തമാക്കുന്ന സൂചകക്രമത്തിൽ കർത്താവ് ബന്ധിതനാകുന്നു. സമ്പർക്കപരമ്പരയിലൂടെ (Metonymic) ഈ കർത്താവ് തന്റെ ഇച്ഛയെയും പ്രതിഫലിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

ആഗ്രഹവും ഭാഷയും ചേരുന്ന ഈ തലത്തിൽ തന്നെയാണ് ലിംഗം എന്ന ലകാന്റെ അധിനിവേശിത സൂചിതവും പ്രസക്തമാവുന്നത്. സൂചകവും വഴുതിമാറുന്ന സൂചിതവും തമ്മിലുള്ള വിടവിന്റെ പ്രതീകമാണ് ഭാഷണത്തിലെ ലിംഗം. വാക്കിനെയും ആഗ്രഹത്തെയും ബന്ധിപ്പിക്കുന്ന ഘടകം എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ലിംഗം പ്രധാനമാകുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ പ്രതീകമാകുന്ന ആഗ്രഹ പരമ്പര എപ്പോഴും ഭാഷയാൽ, ഭാഷയുടെ നിയമങ്ങളാൽ തടയപ്പെടുന്നു ്. ഭാഷ സുതാര്യമാണെന്നും എഴുത്തിലൂടെ ലോകത്തെയും സുതാര്യമായി കാണാമെന്നുമുള്ള ആശയത്തെ ലകാനിയൻ വീക്ഷണം നിരാകരിക്കുന്നു. സൂചകവ്യവസ്ഥ/ഭാഷാവ്യവസ്ഥയാണ് വിഷയിയിലെ ഭാഷണത്തേയും ഭാഷയേയും ബന്ധിപ്പിക്കുന്നത്. അബോധം ഭാഷയ്ക്കു മേലും ഭാഷ അബോധത്തിന് മേലും ആധിപത്യം നേടുന്നു എന്ന ലകാനിയൻ നിരീക്ഷണം വിശകലനം ചെയ്താൽ ഇത് വ്യക്തമാകും.

അബോധം ഭാഷപോലെ സുഘടിതമാണ്[34] എന്ന ലകാനിയൻ നിരീക്ഷണം അബോധത്തിനോ ഭാഷയ്ക്കോ മേൽകൈ നല്കുന്നില്ല. ഭാഷ എങ്ങനെയാണോ ഘടനാത്മക നിലകൊള്ളുന്നത് അതേ

പോലെ തന്നെ അബോധത്തേയും ഘടനാത്മകമായി മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയും. അവയ്ക്ക് പരസ്പരാകർഷണത്തിന്റേതായ സ്വതന്ത്രത മാത്രമേ ഉള്ളൂ. അബോധം ഭാഷയ്ക്കുമേലും ഭാഷ അബോധത്തിനു മേലും ഘടനാവത്കൃതത്വം നിലനിർത്തുന്നു. അതുകൊ ് ഭാഷപോലെ എന്നതിന് ഭാഷയാൽ എന്നും അബോധത്താൽ എന്നുമേ അർത്ഥമുള്ളൂ. മനുഷ്യവിഷയിയിൽ നിലനിൽക്കുന്ന അബോധത്തിന്റെ ഘടനാത്മക ഘടകങ്ങൾ ഭാഷയുടേതാണ് എന്നതാണ് ഈ പ്രഖ്യാപനത്തിന്റെ ഒരു വശം.അതിനാലാണ് 'സൂചകം' എന്ന സങ്കല്പനത്തിലൂടെ ലകാൻ തന്റെ വിശകലനങ്ങൾ വിപുലപ്പെടുത്തുന്നത്. അബോധത്തിന്റെ ഭാഷാപരമായ ഘടനകൊ ു തന്നെ അബോധം പ്രവർത്തനനിരതമാകുന്നത് ഭാഷയുടെ നിയമങ്ങളെ അനുസരിച്ചുകൊ ാണ് എന്നതാണ് ഇതിന്റെ മറ്റൊരു വശം. ഭാഷയുടെ നിയമങ്ങളെന്നത് യാക്കോബ്സൻ മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്ന സാദൃശ്യപരവും വിന്യസനപരവുമായ ബന്ധമാണ്. സാദൃശ്യപരമായ ഭാഷാഘടനയിലൂടെ ഫ്രോയിഡിയൻ സാന്ദ്രീകരണ പ്രക്രിയയേയും വിന്യസനപരമായ ഭാഷാഘടനയിലൂടെ അബോധത്തിന്റെ ആദേശപ്രക്രിയയേയും ലകാൻ ഭാഷാഘടനയിലേക്ക് സമന്വയിപ്പിക്കുന്നു.[35]

മനോവിശകലനത്തിന് ലഭിക്കുന്ന ഒരേയൊരു മാധ്യമമാണ് ഭാഷ. ഭാഷയിലൂടെ മാത്രം വെളിപ്പെടുന്ന അബോധത്തിന്റെ സങ്കീർണതകൾ/കർത്തൃത്വത്തിന്റെ വിള്ളലുകൾ എങ്ങനെ ഇച്ഛയാൽ ഘടിതമാകുന്നു എന്നാണ് വിശ്ലേഷകൻ അന്വേഷിക്കുന്നത്. അന്യത്തോടുള്ള ഇച്ഛയിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന അബോധം അന്യത്തെ ഭാഷയിലൂടെ അറിയുകയും ഭാഷയുടെ നിയമങ്ങളിലൂടെ നിഷേധിക്കുകയും സ്വീകരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഭാഷ പൂർവ്വനിശ്ചിതമായ നിയമങ്ങളെ ധിക്കരിക്കുന്നതു പോലെയാണ് അബോധം പ്രബലമാകുന്നത്. ഭാഷ ആർജിക്കുന്ന ഒരു മനുഷ്യവിഷയി പൂർവ്വനിശ്ചിതമായ ഒരു പ്രതീകക്രമത്തിൽ തന്നെ ഉൾക്കൊള്ളുക മാത്രമാണ് ചെയ്യുന്നത്. പ്രതീകാത്മക ക്രമത്തിൽ അബോധത്തിന്റെ ഇച്ഛകളെ വിഷയി ദമനം ചെയ്യുന്നിടത്താണ് സൂചിക-സൂചിതങ്ങളുടെ ഇടയിലുള്ള വിഭജനങ്ങളുടെ രേഖ നിർണ്ണീതമാകുന്നത്. സൂചകത്തിന്റെ ആധികാരികശേഷി നിയമത്തിന്റെ ആധികാരികതയിലൂടെയും ശ്രേണീവത്ക്കരണങ്ങളിലൂടെയും പ്രതിനിധാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു. ഇതിലൂടെ അബോധത്തിന് ഭാഷ 'പോലെ' സുഘടിതമാകാൻ സാധ്യമല്ല എന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു. അബോധവും ഭാഷയും പരസ്പരം നേടുന്ന സുഘടിതത്വം മനുഷ്യവിഷയിയെ എല്ലാവിധ പൂർവ്വനിശ്ചിതത്വങ്ങളിൽ നിന്നും തെന്നിമാറ്റുന്നതിനുള്ള ശക്തിയായി മാറുന്നു.

അബോധം-ഭാഷ എന്ന ഏകത്വത്തിലൂടെ വിഷയിയിൽ സമാഹൃതമാകുന്ന പില്ക്കാല സാമൂഹ്യ ചോദനകളെ ഏതെങ്കിലും തരത്തിലുള്ള ദ്വന്ദാത്മകതയിൽ ഒതുക്കാനാവില്ലെന്ന് ലകാൻ സ്ഥാപിക്കുന്നു. പ്രപഞ്ചബോധത്തിന്റെ ലയത്തിൽ ഇല്ലാതായിപ്പോകുന്ന കാവ്യാത്മക-തത്ത്വചിന്താപരകർത്തൃത്വം എല്ലാവിധ പ്രത്യയശാസ്ത്രനിർണ്ണീതത്വങ്ങളേയും കടന്ന് നേടുന്ന ഊർജ്ജം യാഥാർത്ഥ്യ(Real)ഘട്ടത്തിൽ വിലയിതമാകുന്നു. ഭാഷയേയും നിഷേധിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യപ്രഖ്യാപനം മനുഷ്യഭാഷണത്തിന് പിന്നിലോ അടിയിലോ യാതൊരുവിധ ഊർജ്ജകേന്ദ്രവും കല്പിക്കാനാവാത്ത നിരീക്ഷണമാകുന്നു. അത് അതിൽത്തന്നെ വിമർശനാത്മകമാണ്.

വ്യത്യസ്തമായ വഴികളിലൂടെ-സമാനതകളിലൂടെയും-ആധുനിക/ആധുനികാനന്തര മനുഷ്യനെ രൂപപ്പെടുത്തിയെടുത്ത ഫ്രോയിഡിന്റെയും യുങ്ങിന്റെയും ലകാന്റെയും മനോവിജ്ഞാനീയ ദർശനങ്ങൾ

ലോകവൈജ്ഞാനിക ചരിത്രത്തിൽ ഗണനീയമായ സ്ഥാനം നേടുകയായിരുന്നു. അവ കേരളീയചിന്താരംഗത്ത് ഉ ാക്കിയെടുത്ത ചലനങ്ങളെ മലയാളസാഹിത്യവിമർശപാഠങ്ങളിലൂടെ വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ര ു മുതൽ അഞ്ചുവരെയുള്ള അദ്ധ്യായങ്ങളിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. Paul Kugler, 'Psychic imaging: a bridge between subject and object' *The cambridge companion to Jung*. Cambridge University Press, 1997, p.73.

2. Paul Kugler, p. 75.

3. Cogito ergo sum - I think, therefore I am. ദക്കാർത്തിന്റെ പ്രസിദ്ധമായ നിരീക്ഷണം. Franc Thilly, *A history of philosophy*. New Delhi: SBW publishers, 2003, p.276.

4. Paul Kugler, p. 77.

5. Paul Kugler, p. 78.

6. മനസ്സും ശരീരവും ഒന്ന് മറ്റൊന്നിന്മേൽ എന്ന പോലെ പ്രവർത്തിക്കുന്നില്ല. ചിന്തിക്കുന്നതിൽ മനസ്സിനെ നിയന്ത്രിക്കാൻ ശരീരത്തിന് കഴിയില്ല. ചലനത്തിലോ വിശ്രമത്തിലോ മറ്റേതെങ്കിലും അവസ്ഥയിലോ ഇരിക്കുന്നതായി ശരീരത്തെ നിർണ്ണയിക്കാൻ മനസ്സിനു കഴിയില്ല. എന്തെന്നാൽ മനസ്സിന്റെ തീരുമാനവും ശരീരത്തിന്റെ ആഗ്രഹവും ഒരൊറ്റ സംഗതിയാണ് എന്ന ചിന്തയാണ് സ്പിനോസ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ചെലവൂർ വേണു, *മനസ്സ് ഒരു സമസ്യ*. കോഴിക്കോട്: പ്രപഞ്ചം പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1981, പുറം, 47.

   ചിന്തയും അനുഭവവും ഐക്യപ്പെടുന്ന ഒരു മണ്ഡലത്തിൽ 'യുക്തി'യെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുകയാണ് കാന്റ് ചെയ്തത്. ഈ മണ്ഡലം ഭാഷയുടേതാണ്. ഇങ്ങനെ കാന്റ് ഭാഷയുടെ പ്രാധാന്യം തിരിച്ചറിയുന്നു . എന്നാൽ യുക്തി ഇന്ദ്രിയാനുഭവങ്ങളിൽ മാത്രം വ്യാപരിക്കുന്ന ഒന്നാണെന്നും അനുഭവങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനപരമായ തനത് വസ്തു (thing in itself) നമ്മുടെ അറിവിന് പിടിതരാതെ വഴുതിമാറുന്ന, അജ്ഞേയമായ (unknowable) ഒന്നാണെന്നും നിരൂപിക്കുന്നതിലൂടെ കാന്റ് ഭാഷയെ ആത്മനിഷ്ഠതലത്തിലേക്ക് ചുരുക്കുകയാണ് ചെയ്തത്. ഈ ആത്മനിഷ്ഠആശയവാദം ആത്മഭാഷണ (monologue) മാണ് സംഭാഷണമെല്ലാം. ഇതിലൂടെ മറുഭാഷണത്തിന്റെ/മറുപക്ഷത്തിന്റെ (other) സാധ്യതയെ ഒഴിവാക്കുകയോ പുറന്തള്ളുകയോ ആണ് ചെയ്യുന്നത്. കാന്റിന്റെ വ്യക്തി (rational agent) ഇത്തരമൊരു ആത്മഭാഷണത്തിലാണ് ഏർപ്പെടുന്നത്. ലോകത്തു നിന്ന് സ്വയം അന്യവൽക്കരിക്കുകയും സ്വന്തം യുക്തിബോധത്തെ അമൂർത്തവും അലൗകികവുമായ വിധത്തിൽ പ്രയോഗിക്കുകയുമാണയാൾ. (*The Philosophical Discource of Modernity* എന്ന പുസ്തകത്തിലൂടെ ഹെബർമാസ് കാന്റിയൻ 'ശുദ്ധയുക്തി' (pure reason) ക്ക് നേരെ ഉയർത്തുന്ന വിമർശം). ടി.വി.മധു. *നവമാർക്സിസ്റ്റ് സാമൂഹ്യവിമർശം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1999, പുറങ്ങൾ, 120-121.

7. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 42.

8. ചെലവൂർ വേണു, *മനസ്സ് ഒരു സമസ്യ*. കോഴിക്കോട്: പ്രപഞ്ചം പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1981, പുറം, 35.

9. ആധുനിക ശാസ്ത്രീയതയുടെ വ്യാപനത്തോടെ ഈ ചികിത്സാ ക്രമങ്ങളെല്ലാം പരീക്ഷണശാലക ളിലൂടെ ശരീരശാസ്ത്രപരമായാണ് അന്വേഷിച്ചത്. 1879-ൽ വില്യംവു ് (William Wount,1832-1920) ജർമ്മനിയിലെ ലിപ്സിഗിൽ സ്ഥാപിച്ച മനശ്ശാസ്ത്രപരീക്ഷണശാല ഈ രീതിശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആരംഭമാണ്. Peter LIoyd, *Introduction to Psychology An Integrated Approach.* London: Fontana Paper Backs, 1984, p, 29.

10. ടി.വി. മധു, *നവമാർക്സിസ്റ്റ് സാമൂഹ്യവിമർശം.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1999, പുറം, 111.

11. ഫ്രോയിഡിയൻ മനോരോഗചികിത്സാപദ്ധതിയുടെ മാതൃകകൾക്ക് മനുഷ്യഭാവനാശേഷിയുടെ ചരിത്രത്തോളം തന്നെ പഴക്കമു ്. സ്വപ്നാപഗ്രഥനം, മാന്ത്രികവിധി എന്നിവയിലൂടെ മനോരോ ഗങ്ങളെ ശമിപ്പിക്കാൻ പ്ലാറ്റോണിയൻ കാലത്തുതന്നെ ശ്രമങ്ങളു ായിട്ടു ്. മനുഷ്യന്റെ അറിയ പ്പെടാത്ത മാനസിക സംഘർഷങ്ങൾക്കുള്ള പരിഹാരമെന്നെ നിലയിൽ വാക്പ്രയോഗങ്ങളും കഥാർസിസ് രീതിയും പരീക്ഷിച്ചിരുന്നു. ലോകമതവിശ്വാസങ്ങൾ ഏറിയകൂറും അമാനുഷികശ ക്തിവിശേഷങ്ങളോടുകൂടി ഭയജനകമായ-വിശ്വാസങ്ങളിലൂടെ മനോരോഗങ്ങൾക്ക് മാന്ത്രിക ചികിത്സ ഏർപ്പെടുത്തിയതായി കാണാം. ഫ്രോയിഡിന് മുമ്പ് ഓസ്ട്രിയൻ വൈദ്യനായിരുന്ന ഫ്രാൻസ് ആന്റൺ മെസ്മർ (1734-1815) മനോജന്യരോഗങ്ങളെ പഠിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടു ്. മെസ്മ റിസം എന്നറിയപ്പെടുന്ന അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചികിത്സാരീതി ഹിപ്നോട്ടിസത്തിന്റെ പൂർവ്വമാ തൃകയാണ്. ടി. ശ്രീവത്സൻ, നവമനോവിശ്ലേഷണം, കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2001, പു. 16.

12. **സിഗ്മ ് ഫ്രോയിഡ് (1856-1939)**

ഓസ്ട്രിയയിലെ മൊറാവിയ പട്ടണത്തിന്റെ ഭാഗമായ ഫ്രീബർഗിൽ 1856-ൽ ഒരു മധ്യവർഗ്ഗ ജൂത കുടുംബാംഗമായാണ് ഫ്രോയിഡ് ജനിച്ചത്. വിയന്ന സർവ്വകലാശാലയിൽ വൈദ്യശാസ്ത്ര

വിദ്യാർത്ഥിയായിരിക്കെ (1873-1881) ശരീരശാസ്ത്ര(Physiology)ത്തിലൂടെ ആരംഭിച്ച പഠനം പിന്നീട് മനോരോഗങ്ങളിലേക്ക് തിരിയുകയായിരുന്നു. സ്കിസോഫ്രിനിയ, അപസ്മാരം, ഞരമ്പു രോഗങ്ങൾ എന്നിവയ്ക്ക് ശാരീരിക ചികിത്സയാണ് നിലവിലുള്ളതെന്ന് ഇക്കാലത്ത് അദ്ദേഹം നിരീ ക്ഷിച്ചു മനസ്സിലാക്കി. 1881-ൽ വൈദ്യശാസ്ത്രബിരുദം നേടി ഫ്രോയിഡ് വിയന്ന ജനറൽ ആശുപ ത്രിയിൽ നാഡീരോഗങ്ങളെയും മനുഷ്യനാഡീവ്യൂഹങ്ങളുടെയും കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങളിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചു. 1885-86 കാലത്ത് ഷാങ്ങ്മാർട്ടിൻ ചാർക്കോട്ടിനോടൊപ്പം പാരീസിൽവെച്ച് സിരാ രോഗങ്ങളെക്കുറിച്ച് വിശദമായി മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിച്ചു. ഇതേ കാലത്തുതന്നെ (1875-82)

കൃത്രിമോല്പാദിത നിദ്രയിലൂടെ (Hypnotism) പരീക്ഷണങ്ങൾ നടത്തി മനോരോഗങ്ങൾക്ക്

വിരേചന ചികിത്സ (Cathartic) നിർദ്ദേശിച്ച ജോസഫ് ബ്രൂവറുമായുള്ള സൗഹൃദം ആരംഭിച്ചു. അധികം വൈകാതെ സിരാരോഗങ്ങൾക്ക് ശാരീരിക ചികിത്സ നിർദ്ദേശിക്കുന്ന രീതി, ഹിപ്നോ ട്ടിക് ചികിത്സ എന്നിവ ഫ്രോയിഡിനെ നിരാശപ്പെടുത്തി.

ബ്രൂവറുടെ നിലപാടുകളുമായി അകന്ന ഫ്രോയിഡ് പുതിയ സൈദ്ധാന്തിക നിഗമനങ്ങളിലേക്ക്

തിരിഞ്ഞു. സ്വതന്ത്രസംയോജനം (Free Association), ലൈംഗികോർജ്ജസിദ്ധാന്തം

(Libido Theory), ദമനം (Repression) എന്നീ തത്ത്വങ്ങളിലൂടെ രോഗിയുടെ അബോധമ നസ്സിൽ നിന്ന് മനോരോഗകാരണങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കി ചികിത്സ നിർദ്ദേശിക്കാമെന്നുള്ള ആശയ ത്തിന്റെ ആരംഭമായിരുന്നു ഇത്. സ്വപ്നങ്ങൾ, ഭ്രമാത്മകാനുഭവങ്ങൾ, കല, മനോവൈകല്യങ്ങൾ

എന്നീ വ്യക്ത്യനുഭവങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിച്ചുകൊ ് മനസ്സിന്റെ സ്ഥലാലേഖം (Topology) ആവിഷ്ക

രിക്കുകയും അതിലൂടെ മാനസികാപഗ്രഥനം (Psychoanalysis) എന്ന നവീനചിന്താപദ്ധ തിക്ക് തുടക്കമിടുകയും ചെയ്തു. മനോരോഗങ്ങൾക്ക് ലൈംഗികകാരണങ്ങളു ്, ഹിസ്റ്റീരിയ

സ്ത്രീകളെ മാത്രമല്ല പുരുഷന്മാരേയും ബാധിക്കും തുടങ്ങിയ ഫ്രോയിഡിയൻ പ്രഖ്യാപനങ്ങൾ
അക്കാലത്തെ ലോകചിന്തക്ക് അംഗീകരിക്കാൻ കഴിയുന്നതായിരുന്നില്ല. എന്നാൽ തന്റെ വാദ
ങ്ങളെ ഒരു പ്രാകൃതിക ശാസ്ത്രമാക്കി മാറ്റാനായി കൂടുതൽ കൂടുതൽ തെളിവുകൾ നിരത്തി
കൊ ് ഫ്രോയിഡ് തന്റെ പരീക്ഷണങ്ങൾ തുടർന്നു. *ശാസ്ത്രീയമനോവിജ്ഞാനീയത്തിനൊരു
പദ്ധതി* (1894) എന്ന ഗ്രന്ഥം ഇക്കാര്യം വ്യക്തമാക്കുന്നു ്. 1896-ൽ തന്റെ ചികിത്സാപദ്ധതി
കൾക്ക് അദ്ദേഹം മാനസികാപഗ്രഥനമെന്ന പേരുനൽകി. *Sigmund Freud, Art and
Literature*. New Delhi: Shrijee's Book International, 2003, pp.5-19

ശൈശവ ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഈഡിപ്പസ് കോംപ്ലക്സ് എന്ന തത്ത്വ
ത്തിന്റെ ആരംഭമായി (1897). അബോധം, ശൈശവ ലൈംഗികത, ഈഡിപ്പസ് സങ്കലനം, ആഹ്ലാദത
ത്ത്വത്തിന്റെ അധീശത്വം എന്നിവയെ ദമനാത്മകമായി നിർവ്വഹിച്ചുകൊ ് രചിച്ച *സ്വപ്നങ്ങളുടെ
അപഗ്രഥനം* (1900) മനോരോഗങ്ങൾ, സ്വപ്നം, കല തുടങ്ങിയ മാനസികാനുഭവങ്ങൾക്ക് അർത്ഥം
ക ത്താൻ ശ്രമിച്ചു. മാനസികാപഗ്രഥന പദ്ധതിക്ക് കൃത്യമായ ചട്ടക്കൂടു ാക്കാൻ അന്താരാ

ഷ്ട്രമനോവിശ്ലേഷണ സംഘടന (International Psychoanalytic Association) സ്ഥാപി
ച്ചു. ഇതിലൂടെ യൂറോപ്പിന്റെ വിവിധ ഭാഗങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിച്ച സൈദ്ധാന്തിക പ്രഭാഷ
ണങ്ങളും പ്രബന്ധങ്ങളും അക്കാലത്ത് നിരവധി വിമർശനങ്ങൾക്ക് കാരണമായി. യുങ്ങുമായുള്ള
സൗഹൃദം (1911-1916) ഈ പ്രവർത്തനങ്ങൾക്ക് വേഗം കൂട്ടിയിട്ടു ്. മനോവിശ്ലേഷണപഠനങ്ങളെ
ഇതര വിജ്ഞാനശാഖകളുമായി ബന്ധിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചു. നരവംശശാസ്ത്രവുമായി

തന്റെ പദ്ധതികളെ ബന്ധിപ്പിച്ചതിന്റെ ഭാഗമായി 1912-ൽ *വിലക്കുകളും കുലചിഹ്നങ്ങളും (Totem
& Taboo)* എന്ന കൃതി രചിച്ചു. ഒരു സൈദ്ധാന്തിക പ്രാരംഭകൻ എന്ന നിലക്ക് തന്റെ തത്ത്വചി

ന്തകളെ അദ്ദേഹം നിരന്തരം പരിഷ്കരിക്കുന്നു ്. *ഇഗോ & ഇദ് (Ego & Id)* എന്ന പഠനത്തി
ലൂടെ 1923-ൽ നാർസിസം ലിബിഡോ എന്നിവയിലൂടെ ഇദ്, ഈഗോ, സൂപ്പർ ഈഗോ സങ്കല്പ
ങ്ങളെ പുനരവതരിപ്പിച്ചു.

യുദ്ധാനന്തര പഠനങ്ങൾ കൂടുതലായും സാമൂഹികമായ തലത്തിലേക്ക് ഫ്രോയിഡിയൻ ചിന്ത
കളെ വികസിപ്പിക്കുന്നു ്. നാർസിസം, യുദ്ധം എന്നിവ സംബന്ധിച്ച പഠനം, മരണാഭിരതി

(Death Instinct), ആനന്ദതത്ത്വത്തിനപ്പുറം *(Beyond Pleausre Principle)* എന്നി
വയിലൂടെ സാമൂഹ്യമനശ്ശാസ്ത്രത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഇഗോയെ വിലയിരുത്തുന്നതും (1927)
ഇക്കാലത്താണ്. *The Future of an illusion (1927) Civilization and Its
Discontent (1930)* തുടങ്ങിയ കൃതികൾ രചിച്ച ഫ്രോയിഡിന് 1930-ൽ ഗോയ്ഥേ പുര
സ്കാരം ലഭിക്കുകയു ായി. ഇക്കാലത്തോടുകൂടി ഫ്രോയിഡിയൻ തത്ത്വങ്ങൾ ഹിറ്റ്ലറുടെ
രാഷ്ട്രീയസമീപനങ്ങളോട് നിരന്തരം കലഹിച്ചുതുടങ്ങുന്നു ്. 1933-ൽ ഹിറ്റ്ലർ ജർമ്മനിയുടെ
അധിപതിയായപ്പോൾ ബർലിനിൽ ഫ്രോയിഡിന്റെ പുസ്തകങ്ങൾ കത്തിച്ച് നശിപ്പിക്കുകയു ാ
യി. Moses & Monotheism ആണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അവസാന കൃതി. ഹിറ്റ്ലർ ഓസ്ട്രിയ
പിടിച്ചടക്കിയതോടുകൂടി (1938-ൽ) ല നിലേക്ക് താമസം മാറ്റിയ ഫ്രോയിഡ് അവിടെവെച്ച് 1939
-ൽ അന്തരിച്ചു.

13. To the oldest of these psychical provinces or agencies we give the name of Id. It contains everything that is inherited, that is present at birth, that is laid down in the constitution - above all, therefore, the instincts, which originates from the somatic organisation and which find a first psychical expression here (in the Id) in forms unknown to us. Sigmund Freud, *Historical and Expository Works On Psychoanalysis.* New Dehli: Shrijee's Book International, 2003, p.433.

14. Under the influence of the real external world around us, one potion of the Id has undergone a special development. From what was originally a cortical layer, equipped with the organs for receiving stimuli and with arrangements for acting as a protective shield against stimuli, a special organisation has arisen which henceforward acts as an intermediary between the Id and the external world. To this region of our mind we have given the name of ego. *Ibid.* 433

15. 'എവിടെ ഇട്ട് ഉ ാ അവിടെ ഈഗോ ഉ ാവും' (Where Id was, there shall ego be) എന്ന ഫ്രോയിഡിന്റെ പ്രഖ്യാപനം പ്രബുദ്ധതാപരമായ ആധുനികമനുഷ്യനെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള താണ് Terry Eagleton, *Literary Theory An Introduction.* New Delhi: Doaba Publication, 1996, p. 160.

16. The long period of childhood during which the growing human being lines in dependence on his parents, leaves behind it as a precipitate the formation in his ego of a special agency in which this parental influence is prolonged. It has received the name of super ego. In so far as this super ego is differentiated from the ego or is opposed to it, it constitutes a third power which the ego must take into account. *Ibid.*p.434

17. അബോധത്തിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രകാരനായാണ് ഫ്രോയിഡ് അറിയപ്പെടുന്നത്. അബോധമനസ്സിനെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾ മനോവ്യാപാരങ്ങളെ കൂടുതൽ വ്യക്തമായി അറിയാനുള്ള ശ്രമങ്ങളായി മാറി. മനുഷ്യമനസ്സിന് ഇരുളടഞ്ഞ അബോധതലമുെ ന്നുള്ള ചിന്ത ഫ്രോയിഡിന് മുമ്പു തന്നെ നിലവിലു ായിരുന്നു.

മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ഭിന്നതലങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾക്ക് ഏറ്റവും പുരാതനമായ മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത്തിനോളം പഴക്കമു ്. ജാഗ്രത, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി എന്നിവയെ വിവരിച്ചതിന് ശേഷം അനിർവ്വചനീയമായ നാലാമതൊരു തലം കൂടി മനസ്സിനു ് എന്ന പൗരസ്ത്യവീക്ഷണം (തുരീയം എന്ന സങ്കല്പം) അബോധത്തിലേക്ക് വെളിച്ചം വീശുന്നതാണ്. പ്ലാറ്റോണിയൻ ആശയവാദവും, അബോധമനസ്സിന്റെ അതീന്ദ്രിയമായ തലത്തെയാണ് വ്യക്തമാക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. എം. ലീലാവതി, *ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ ഒരു പഠനം.* കോട്ടയം: എൻ.ബി.എസ്, 1993, പുറം, 6.

ഈ സങ്കീർണതകളെയെല്ലാം നിരീക്ഷണ പരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ സൈദ്ധാന്തികമായി ഏകോപിപ്പിച്ചു എന്നതാണ് ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധത്തിനുള്ള ചരിത്രപരമായ പ്രാധാന്യം.

18. On the ground of a far-reaching consideration of the process which go to make up life and which lead to death, it becomes probable that we should recognise the existence of two classes of instincts, corresponding to the contrary processes of construction and dissolution in the organism. The death instincts would manifest themselves as destructive or aggressive impulses and instincts would be those which are better known to us in analysis - the libidinal, sexual or life instincts which are best comprised under the name of Eros.Sigmund Freud, *Historical And Expository Works on Psychoanalysis.* New Delhi: Shrijee's Book International, 2003, p. 179.

19. *Ibid*, p.163.

20. Terry Eagleton, p.152.

21. In the very earliest years of childhood (approximately between the ages of two and five) a convergence of the sexual impulses occurs of which, is the case of boys, the object is the mother. This choice of an object, in conjunction with a corresponding attitude of rivalry and hostility towards the father, provides the content of what is known as the Oedipus complex, Sigmund Freud, *Historical and Expository works on Psychoanalysis*. New Delhi, Shrijee's Book International, 2003, p.163.

22. പിതൃകേന്ദ്രിതഘടനയിൽ സാങ്കല്പികരൂപശില്പം (Imagined Anatomy) മാത്രമായി സ്ത്രീ കർത്തൃത്വം നിർണയിക്കപ്പെടുന്നതുകൊ ാണ് പുരുഷൻ ബഹുമാന്യനും സ്ത്രീ ര ാം തരവുമാകുന്നത് എന്നുള്ള നിരീക്ഷണം ഫ്രോയിഡിസത്തിനെതിരെയുള്ള സ്ത്രീവാദചിന്തകളിൽ (Feminist Theories) പ്രബലമാണ്.

23. This is quite strictly true of the symptoms of hysteria, while in the symptoms of obsessional neurosis there is often a stronger emphasis upon the side of the repressing function owing to the erection of reaction formations, which are assurances against sexual satisfaction. Sigmund Freud, *Historical And Expository Works on Psychoanalysis.* New Delhi: Shrijee's Book International, 2003, p. 165.

24. ടി. ശ്രീവത്സൻ, *നവമനോവിശ്ലേഷണം.*കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2001, പുറം, 25.

25. ഹിപ്നോട്ടിക് രീതി ഉപേക്ഷിച്ച് മനോരോഗിയുടെ വാക്കുകളെ സ്വതന്ത്രമായി പുറത്തുവരാനനുവദിച്ച് അവയെ വിശകലനം ചെയ്യുക എന്ന രീതി ഫ്രോയിഡ് വിപുലപ്പെടുത്തിയിട്ടു ്.

26. Sigmund Freud, *Art and Literature*, pp.156-157.

27. എൻ.എം. മുഹമ്മദലി, *ഫ്രോയിഡിന്റെ ജീവിതകഥ.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 2001, പുറം, 151.

28. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 51.

29. മാനസികാപഗ്രഥനവേളയിൽ ഫ്രോയിഡിന് മനോരോഗിയുടെ ചിത്തവൃത്തികൾക്കും കലാകാരന്റെ, കലാസൃഷ്ടിയിലെ മാനസിക പശ്ചാത്തലങ്ങൾക്കും തമ്മിൽ ബന്ധമു ന്ന് ബോധ്യപ്പെടുകയായിരുന്നു. വ്യത്യസ്ത മായ മനോനിലകളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ഫ്രോയിഡ് സാഹിത്യത്തെ വളരെ ഗൗരവപൂർവ്വം സമീപിച്ചു. *സ്വപ്നങ്ങളുടെ അപഗ്രഥനം* (1900), എക്കാലത്തേയും സാഹിത്യമൂല്യമുള്ള രചനയാണ്. *സർഗാത്മക രചയിതാവും ദിവാസ്വപ്നവും (Creative Writers and Day Dreaming,* 1908) *ഷേക്സ്പിയറുടെ കിങ്ങ്ലിയറും വെനീസിലെ വ്യാപാരിയും (Shakspheres King Lear and The Merchant of Venice,* 1913) *ലിയനാർഡോ ഡാവിഞ്ചിയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ ബാല്യകാലവും Leanardo da Vinci & A Memory of His Childhood* (1910), *The Moses of Michelangelo* (1914)

ജൻസന്റെ ഗ്രാഡിവയിലെ വിഭ്രമങ്ങളും സ്വപ്നങ്ങളും Delusion & Dreams in Jensen's Gradive ഈഡിഷസും ഹാംലറ്റും (Dedyms & Hamlet) തുടങ്ങിയ കൃതികളിലൂടെ മാന സികാപഗ്രഥനവിമർശത്തിന്റെ തന്ത്രങ്ങളും പ്രാധാന്യവും ഫ്രോയിഡ് ലോകത്തിന് വ്യക്തമാക്കി ക്കൊടുത്തു. ഇതോടുകൂടി മാനസികാപഗ്രഥനവിമർശം എന്ന പുതിയ സാഹിത്യപഠന രീതി രൂപ പ്പെട്ടു.

30. ടി.വി. മധു, *നവമാർക്സിസ്റ്റ് സാമൂഹ്യവിമർശം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1999, പുറം, 91.

31. **കാൾ ഗുസ്താവ് യുങ്ങ് (Carl Gustav Jung – 1785-1961)**

സ്വിറ്റ്സർലാന്റിലെ തുർഗ് പ്രവിശ്യയിൽപ്പെട്ട കെസ്വിൽ പട്ടണത്തിൽ (1875 July 26) പ്രൊട്ടസ്റ്റന്റ് ക്രിസ്ത്യൻ പൗരോഹിത്യ (Protestant clergy) കുടുംബാംഗമായാണ് യുങ്ങ് ജനിച്ചത്. 1895 -ൽ ബാസൽ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ വൈദ്യശാസ്ത്ര വിദ്യാലയത്തിൽ പ്രവേശനം ലഭിച്ചു. തുടർന്ന് 1900-ൽ മനശ്ശാസ്ത്രഭിഷഗ്വരനായി സൈനിക മേഖലയിലൂടെ ഔദ്യോഗികജീവിതമാരം ഭിച്ചു. ഇതോടുകൂടിയാണ് മനോരോഗ ചികിത്സാരംഗത്തുള്ള യുങ്ങിന്റെ അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് സൂക്ഷ്മത കൈവന്നത്. സൂറിച്ചിലെ ബർഗോൽസി മനോരോഗ ചികിത്സാകേന്ദ്ര(Burghölzli psychiatric hospital) ത്തിൽ വെച്ച് അദ്ദേഹം (1909 വരെ തുടരുന്നു) സംയോജിത ചികി ത്സാരീതിക്ക് (word association test) തുടക്കമിട്ടു. മനോരോഗിയുടെ പെട്ടന്നുള്ള പ്രതികര ണങ്ങളിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്ന വാക്കുകളിലുള്ള വിള്ളലുകളെ (slight delays) സംയോജിപ്പിച്ച് മാനസികപ്രശ്നങ്ങളെ വിലയിരുത്തുന്ന രീതിയാണിത്. 1906-ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച studies in word Association എന്ന പ്രബന്ധം യുങ്ങ് ഫ്രോയിഡിന് അയച്ചുകൊടുത്തു. രോഗിയുടെ പ്രതികരണങ്ങളിലെ അർത്ഥമന്വേഷിക്കുന്നതിലൂടെ സാമൂഹ്യപ്രതീകാത്മക (social imaginary) സംഘർഷങ്ങളാണ് ന്യൂറോസിസിന് കാരണം എന്നതിലാണ് അദ്ദേഹം ഊന്നിയത്.

ഫ്രോയിഡുമായുള്ള കൂടിക്കാഴ്ച യുങ്ങിന്റെ സൈദ്ധാന്തിക ജീവിതത്തിലെ നിർണ്ണായകമായ ഘട്ടമായാണ് കരുതുന്നത്. ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശ്ലേഷണത്തിലെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വങ്ങൾ എങ്ങനെ മനോരോഗ ചികിത്സാരംഗത്ത് പ്രയോജനപ്പെടുത്താമെന്ന ചിന്തയാണ് ഈ അടുപ്പ ത്തിന്റെ ആരംഭം. 1906-മുതൽ ഫ്രോയിഡിന്റെ ശിഷ്യസ്ഥാനത്തുനിന്നുകൊ ് അന്താരാഷ്ട്ര മനോവിശ്ലേഷണസംഘടന (International Psychoanalytic Association, 1907-1908) യുടെ സെമിനാറുകളിൽ സജീവസാന്നിദ്ധ്യമായി യുങ്ങ് മാറി. യുങ്ങും ബ്രൂവറും ചേർന്ന് മനോ വിശ്ലേഷണ ആശയങ്ങൾക്കുവേ ി നടത്തിയ നിരന്തര പരിശ്രമങ്ങൾ ഫ്രോയിഡ് അനുസ്മരിക്കു ന്നു ് (ജി. ജയൻ(വിവ.),*സൈക്കോഅനാലിസിസിന്റെ ചരിത്രം* ന്യൂഡൽഹി: ഇന്ത്യൻ എത്തീയ്സ്റ്റ് പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1990, പുറം, 38). എന്നാൽ ഏറെ താമസിയാതെ തന്നെ ഫ്രോയിഡിന്റെ ലൈംഗി കോർജ്ജസിദ്ധാന്തം, മതസമീപനം എന്നിവയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട് അഭിപ്രായവ്യത്യാസങ്ങൾ രൂപപ്പെ ട്ടു. ലൈംഗികവാസനകൾ മനോരോഗത്തിന് കാരണമാകുമെന്ന ഫ്രോയിഡിന്റെ നിരീക്ഷണ ങ്ങളെ നിരാകരിച്ചുകൊ ് സ്കിസോഫ്രിനിയയെ (Dementia Praecox) കുറിച്ചുള്ള പഠന ത്തിൽ തന്റെ സംയോജിതാപഗ്രഥനരീതിയിൽ അദ്ദേഹം ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചു. സാൽസ്ബർഗ് സമ്മേളന (1908) ത്തോടുകൂടി ഈ വിയോജിപ്പ് വർദ്ധിച്ചു. തുടർന്ന് 1910-ൽ അന്താരാഷ്ട്ര മനോ വിശ്ലേഷണ സംഘടനയുടെ ചെയർമാൻ സ്ഥാനമൊഴിഞ്ഞുകൊ ് യുങ്ങ് ആ സൈദ്ധാന്തിക കൂട്ടായ്മ അവസാനിപ്പിച്ചു. 1911, 12 വർഷങ്ങളിൽ ര ു ഭാഗങ്ങളായി പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *'Symbols of Transformation'* എന്ന പ്രബന്ധം യുങ്ങിന്റെ രീതിവ്യതിയാനങ്ങളെ സൂചി

ഷിക്കുന്നു. മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ നാലാം അന്താരാഷ്ട്ര സമ്മേളനത്തിൽ (1913) വെച്ച് യുങ്ങ് തന്റെ രീതീശാസ്ത്രത്തെ അപഗ്രഥനാത്മക മനോവിശ്ലേഷണമെന്ന് വിശേഷിപ്പിച്ചു. അതോടെ ലക്ചർഷിപ്പ് പദവിയും അസോസിയേഷന്റെ ഔദ്യോഗിക പദവികളും പൂർണമായി ഉപേക്ഷിച്ചു. സ്വിസ് ദേശീയതയുടെ യുദ്ധകാല (ഒന്നാം ലോകയുദ്ധം) നിസംഗതാമനോഭാവത്തോട് ചേർന്നു നിന്നുകൊ ് സൈനിക ഡോക്ടറായി സേവനം ചെയ്യുവാൻ ഇക്കാലത്ത് യുങ്ങിന് സാധിച്ചു. യുദ്ധാനന്തരം 1916-ൽ പ്രസീദ്ധീകരിച്ച പ്രബന്ധങ്ങളുടെ സമാഹാരത്തിലാണ് വ്യക്ത്യബോധം, സാമൂഹ്യാബോധം, അനിമ-അനിമസ്, പെഴ്സോണയും ഛായയും (Persona & Shadow), വ്യക്തിസ്ഥാപനം (Individuation) തുടങ്ങിയ സങ്കേതങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ജന്മവാസനയും അബോധവും (Instinct and the Unconscious - 1919) എന്ന പ്രബന്ധത്തിലൂടെ ആദിപ്രരൂപങ്ങളെക്കുറിച്ച് ആഴത്തിലുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾ ആവിഷ്ക്കരിച്ചു. ഈ കാലമാകുമ്പോഴേക്കും തന്റേതായ നിരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ ഒരു പുതിയ മനശ്ശാസ്ത്രശാഖ തന്നെ രൂപപ്പെടുത്തുവാൻ യുങ്ങിനു സാധിച്ചു. മനസ്സിന്റെ ദമിതാവസ്ഥയെ എല്ലായ്പ്പോഴും വിശദീകരിക്കാൻ കഴിയില്ല. അബോധത്തിലെ ആദിപ്രതീകങ്ങൾക്ക് ലക്ഷ്യനിർണ്ണീതമായ (telecologcial significance) പ്രാധാന്യമു ്, മാനസികോർജ്ജത്തെ പൂർണമായും ലൈംഗികമെന്ന് വിളിക്കാൻ കഴിയില്ല തുടങ്ങിയ കാര്യങ്ങൾ അവതരിപ്പിക്കുകയും അബോധ (വ്യഷ്ടി-സമഷ്ടി) മനസ്സിലെ മനശ്ശാസ്ത്രപരമായ ഘടകങ്ങളെ വിശദമായി പ്രതിപാദിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതാണ് യുങ്ങിന്റെ Psychological Types (1921) എന്ന ഗ്രന്ഥം. അഗമ്യഗമനാഭിവാഞ്ച(Fantacies of incest)യ്ക്ക് പ്രതീകാത്മകമായ അർത്ഥം കല്പിച്ചുകൊ ് ഫ്രോയിഡിയൻ ഈഡിപ്പസ് കോംപ്ലക്സിനേയും അദ്ദേഹം നേരിടുന്നു. സാമൂഹ്യാർത്ഥങ്ങളിലൂടെ ആർജ്ജിക്കുന്ന സമഗ്രവ്യക്തിത്വമാണ് പ്രധാനം. ആദിരൂപപരമായ മാനവികതയുടെ വിശാല സന്ദർഭത്തിൽ പരിഹരിക്കപ്പെടാവുന്ന ഭ്രമാത്മകതകൾ എന്ന അർത്ഥത്തിൽ ഈഡിപ്പസ് കോംപ്ലക്സ് എന്ന ആദിപ്രരൂപത്തെ യുങ്ങ് അവഗണിക്കുന്നു.

ഈഡിപ്പൽ മിത്തിനെതിരെയുള്ള സാമൂഹ്യ പ്രതിബോധ നിർമ്മിതിയായി യുങ്ങിന്റെ പില്ക്കാല സൈദ്ധാന്തികത മാറുന്നു ്. മനുഷ്യമനസ്സിലെ ക്രൂരമായ സങ്കലനങ്ങൾ, യുദ്ധകാലഭീതികൾ എന്നിവയ്ക്കെല്ലാമുള്ള പ്രതിവിധിയെന്ന നിലയിൽ മനുഷ്യസത്തയെ മാനസികാവേഗങ്ങളുടെ പരമലക്ഷ്യമായി അദ്ദേഹം കാണുന്നു. "self as the goal of psychic development' (1918) വ്യക്തിസത്തയെ (self) പൂർണമാക്കാനുള്ള ത്വരയാണ് മനുഷ്യവാസനകളിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനമെന്ന് വാദിക്കുന്നു. *Psychology of Religion* (1937), *Mother Archetype* (1938) തുടങ്ങിയ പുസ്തകങ്ങളിലൂടെ പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യ മതങ്ങളിലും തത്ത്വചിന്തയിലും ആകൃഷ്ടനായ യുങ്ങിനെ വായിച്ചെടുക്കാനാവും. *Psychology & Alchemy Civilization in Transition* എന്നീ അവസാനകാല രചനകൾ വ്യക്തിസത്തയുടെ പരമമായ സാക്ഷാത്ക്കാരവും വ്യക്തി-സമൂഹ സാംസ്കാരികതയുടെ സ്ഥാപനവും തമ്മിലുള്ള മതാത്മക തത്ത്വചിന്തയിലൂന്നിയ ബൃഹദാഖ്യാനങ്ങളാണ്. പ്രതീകാത്മകമായ ആത്മസാക്ഷ്ത്ക്കാരം (symbolism of alchemy) വ്യക്തിയുടെ ഉള്ളിൽ തന്നെ നടക്കുന്ന ഒരു ശുദ്ധികർമ്മമാണ്. തന്നെതന്നെ തിരിച്ചറിയുകയും വിശാലമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഭാഗമാവുകയും ചെയ്യുന്ന ഈ പ്രക്രിയയെ ഹിന്ദു, ബുദ്ധ ക്രിസ്ത്യൻ മതങ്ങളിൽ നിന്നും താവോയിസം, Gnosticism ദർശനങ്ങളിൽ നിന്നും നേടിയ പ്രബുദ്ധമാനവികതളെ തന്റെ മനശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തങ്ങളുമായി യോജിപ്പിക്കുന്നു.

32. David L. Hart,'The Classical Jungian School,' Poly Young-Eisendrath and Terence DawSon (ed.), *The Cambridge Companian to Jung.* Cambridge University Press, 1997, p. 91.

33. Antony Storr, *Jung: Selected Writings.* London: Fontana Press, 1986, p.71.

34. *Ibid.* p.71.

35. Deldon McNeely, 'An archetypal approach', *The Cambridge Companion To Jung.* pp, 197-209.

36. C.G.Jung, Aspects of the Feminine. Tran. R.F.C. Hull, London: Routledge, 2003 (1983), p. 315.

37. ജനനം, പ്രായപൂർത്തി, സ്നേഹം, പശ്ചാത്താപം, മരണം തുടങ്ങിയവ ആദിപ്രരൂപ വിഷയങ്ങളാണ്. യുക്തിയും ഭാവനയും തമ്മിൽ, സ്വതന്ത്രചിന്തയും വിധിയും തമ്മിൽ, പ്രത്യക്ഷവും സത്യവും തമ്മിൽ, വ്യക്തിയും സമൂഹവും തമ്മിൽ ഒക്കെ നടക്കുന്ന സംഘട്ടനം ആദിപ്രരൂപാശയങ്ങളാണ്. മാതാപിതാക്കളും കുട്ടികളും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷം, സഹോദരർ തമ്മിലുള്ള പോര്, വിലക്കപ്പെട്ട സ്നേഹബന്ധം, പിതാവിനുവേ ിയുള്ള അന്വേഷണം, സ്ത്രീപുരുഷന്മാർ തമ്മിലുള്ള ബന്ധം തുടങ്ങിയവ ആദിപ്രരൂപസന്ദർഭങ്ങളാകാം. ആത്മപ്രശംസകൾ, വിദൂഷകൻ, നായകൻ, പിശാച്, നിഷേധി, അലഞ്ഞുതിരിയുന്നവൻ, മാലാഖ തുടങ്ങിയവ ആദിപ്രരൂപബിംബങ്ങളാണ്. ഈ ഘടകങ്ങളിലൊന്ന് ഒറ്റയ്ക്കോ പലതും ചേർന്ന് സംയുക്തമായോ കവിതയിൽ വന്ന് അവയുടെ പൊതുവും സാർവ്വലൗകികകവുമായ സ്വഭാവങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷപ്പെടുമ്പോൾ അതൊരു ആദിപ്രരൂപക്രമം archetypal pattern ആയിത്തീരുന്നു. എഴുമറ്റൂർ, രാജരാജവർമ്മ,*ഐതിഹ്യങ്ങളും സാഹിത്യവിമർശനവും.* തിരുവനന്തപുരം:കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2000, പുറം, 11.

38. ഏകകാലത്ത് സമഷ്ടിയുടെയും വ്യക്തിയുടേതുമായി നിലക്കൊള്ളുന്ന മന:പ്രകൃതി ഘടകങ്ങളിൽ സഞ്ചിതസംസ്കാരമുദ്രകളായി പതിഞ്ഞുകിടക്കുന്ന ഭാവസത്തകളും പ്രതീകങ്ങളുമാണ് ആദിബിംബങ്ങൾ, ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ, ആദിപ്രതീകങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ പല പേരുകൾ കൊടുത്തിട്ടുള്ള ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ. എം. ലീലാവതി, *സാഹിത്യനിരൂപണത്തിലെ ദിശാബോധം.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തകസഹകരണസംഘം, 2000,പുറം, 141.

39. ആദിമഭാവങ്ങൾക്ക് ഭൗതിക ജീവിതത്തിലും ഭൗതികപ്രപഞ്ചത്തിലും കെ ത്തുന്ന ബന്ധങ്ങളും

ആശയങ്ങളും രൂപങ്ങളുമാണ് ആദിരുപങ്ങൾ (Primordial images). അവയ്ക്ക് ബാഹ്യപ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നെടുക്കുന്ന പ്രരൂപങ്ങളാണ് ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ. ആദിരൂപങ്ങളുടെ വികാസഘട്ടം കൂടിയാ

ണവ. ശാന്താരാമചന്ദ്രൻ, *ആദിപ്രരൂപങ്ങളുടെ പദവിന്യാസം ആധുനിക മലയാള കവിതകളിൽ.* കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി: പ്രസിദ്ധീകരണ വിഭാഗം, 2007, പുറം, 60

.-----------------------------

40. The outer attitude, the outward face, the persona. Jung, *Jung: Selected Writing*, p. 100.

41. By shadow I mean the negative side of the personality, the sum of all those unpleasant qualities we like to hide, together with the insufficient developed functions and the contents of the personal unconscious. *Ibid*.p. 87.

42. A very feminine woman has a masculine soul, and a very masculine man has a feminine soul. *Ibid*.p.101.

43. Jung assumes the existence of a "self", that is, of a unified whole of which the conscious ego is only one essential part. The rest is comprised of an unconscious, limitless and unknowable by definition, which makes itself "known" in all kinds of ways - by dreams, hunches, behaviour, even accidents and synchronistic events. Since the totality personality is seeking to come to realisation and consciousness, it may be assumed, and is often brone out by experience - that the self is the great regulator and promoter of psychological wholeness.

    It is the fullest possible consciousness of all that comprises one's own personality, and it is approached in the steady, honest, and demanding self discipline that Jung calls the process of individuation.Poly Young-Eisendrath and Terence Dawson (ed.), *The Cambridge Companion to Jung*. Cambridge: University Press, 1997. p. 91.

44. ജി. ജയൻ, *സൈക്കോഅനാലിസിസിന്റെ ചരിത്രം. ന്യൂഡൽഹി: ഇന്ത്യൻ എത്തീസ്റ്റ് പബ്ലിഷേഴ്സ്,* 1990, പുറം, 86.

45. എം. ലീലാവതി.*ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ ഒരു പഠനം,* പുറം, 43.

46. അതേ പുസ്തകം, പുറം.106.

47. അതേ പുസ്തകം, പുറം. 107.

48. അതേ പുസ്തകം, പുറം. 111.

49. അതേ പുസ്തകം, പുറം. 118

50. അതേ പുസ്തകം, പുറം.70.

51. അതേ പുസ്തകം, പുറം.172.

52. *Archetypes and the Collective Unconscious, Symbols of Transformations* എന്നിവ വിശദമായ വർഗ്ഗീകരണങ്ങൾ നൽകുന്നു.

53. 1800 കളിൽ ഫ്രഡറിക് സ്ലീഗൽ (Frederic Schlegal) *Dialogue on Poetry*, എഫ്. ഡബ്ല്യു. ജെ. ഷെല്ലിങ്ങ് (F.W.J. Scheling) *System of Transcendental Idealism* തുടങ്ങിയ രചനകളിലൂടെ സാഹിത്യത്തെ മൈത്തികകാവ്യമായി (Mythopoetic) വായിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു . മോഡ് ബോഡ്കിന്റെ (Mond Bodkin) *Archetypal Patterns in Poetry* (1934), നോർത്രോപ് ഫ്രൈ (Northrop Frye) യുടെ *Anatomy of Criticism* (1957) എന്നിവയും മിത്തുകൾക്ക് സാഹിത്യത്തിൽ സവിശേഷമായ ഘടന നല്കുന്നു. ജ്ഞാനോദയ യുക്തി സൃഷ്ടിച്ച യാന്ത്രികതയെ മിത്തുകളിലൂടെ കലാസുന്ദരമാക്കി പരിവർത്തിപ്പിക്കാൻ ആധുനികത (Modernity) പരിശ്രമിക്കുന്നത് അഡോർണോയും ഹോക്ക്ഹൈമറും Theodor Adorno and Max Hokheimer) ശ്രമിക്കുന്നു - (Post Fascist Dialectic of Enlightenment 1948) ഡി. എച്ച്. ലോറൻസിന്റെ കാല്പനികാനന്തര (Post Romantic) ലോകവീക്ഷണം വ്യഷ്ടി-സമഷ്ടി പാരസ്പര്യത്തെ സാഹിത്യത്തിൽ അന്വേഷിക്കുന്നിടത്തും സാഹിത്യത്തിന്റെ പുരാവൃത്തപരമായ സൗന്ദര്യത്തിലാണ് ഊന്നുന്നത്. ബോധമനോവ്യാപാരത്തെ സർഗാത്മകമായി സ്വതന്ത്രവികാര സംഘങ്ങളിലൂടെ പ്രക്ഷേപണം (projection) ചെയ്യുവാൻ കഴിയുമ്പോളാണ് വ്യക്തി കലാകാരനായി മാറുന്നത്. കലാകാരന്റെ ശൈശവദശവരെ ചെന്നുകൊ ് കലാപ്രവർത്തനത്തിന്റെ നിഗൂഢ പ്രവർത്തനങ്ങളന്വേഷിക്കുന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ മനശ്ശാസ്ത്രം വ്യക്തിയെ ഒരു ന്യൂനീകരണ പ്രക്രിയയ്ക്ക് വിധേയനാക്കുന്നു . ദേശ-കാല-സാഹചര്യാദികളിലുള്ള വ്യക്തിഗത പരിമിതികളെ അതിലംഘിച്ചുകൊ ് നില്ക്കുന്ന കർത്തൃത്വം നിയമാതീതമായ അംശങ്ങൾ കൊ ് അർത്ഥം നേടുന്ന ഒന്നാണ് കലാസൃഷ്ടി എന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് യുങ്ങിന്റേത്. ഇത് ശാസ്ത്രയുക്തിയുടെ വിനാശകാരിയായ ദ്വൈതസാന്നിദ്ധ്യത്തെ നിഷേധിച്ച് ഏകതയിലേക്ക് ചെന്നെത്തുവാനുള്ള ശ്രമമാണ്.

54. കുറിപ്പ് 6 നോക്കുക.

55. Jacques Lacan (1901-þ1981)

മനോരോഗ (Paranoia) വിജ്ഞാനത്തിലും മനോവിശ്ലേഷണ ചികിത്സയിലും തല്പരനായി കൊ ് ആരംഭിക്കുന്ന ഴാക്ക് ലക്കാന്റെ ബൗദ്ധിക ജീവിതം 1950കളിൽ ഫ്രഞ്ച് വൈജ്ഞാനിക മണ്ഡലത്തെ ആഴത്തിൽ സ്വാധീനിക്കുന്നു . കർത്തൃത്വം നിലനിർത്തുന്ന ഭൂതകാല ഓർമ്മകൾ, സർഗാത്മകത, ബുദ്ധിശക്തി തുടങ്ങിയവയിലൂടെ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ ശാസ്ത്രമന്വേഷിക്കുന്ന അദ്ദേഹം ആദ്യകാലത്ത് വിശ്ലേഷണ ചികിത്സകനായാണ് അറിയപ്പെട്ടത്. 1932-ൽ 'പാരനോയിക്" മനോവിഭ്രാന്തിക്ക് വ്യക്തിത്വവുമായുള്ള ബന്ധം' (On Paranoiae psychosis on its relations to the (Paranoiae) personality) എന്ന വിഷയത്തിൽ അദ്ദേഹം ഗവേഷണബിരുദം നേടി.

ഭാഷയിലൂടെ കർത്തൃത്വരൂപീകരണ പ്രക്രിയയെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന പില്ക്കാലപഠനങ്ങൾ 'കണ്ണാടിഘട്ടം' (Mirror stage) എന്ന പ്രബന്ധത്തിലൂടെ ആരംഭിക്കുന്നു. 1936-ൽ അന്താരാഷ്ട്ര മനോവിശ്ലേഷണ സംഘടന (international Psychoanalytic Association) യിൽ ഈ പ്രബന്ധം അവതരിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചുവെങ്കിലും അംഗങ്ങളുടെ എതിർപ്പ് മൂലം പൂർത്തിയാക്കാൻ സാധിച്ചിട്ടില്ല. ശരീരവും മനസ്സും തമ്മിലുള്ള സവിശേഷബന്ധത്തിൽ നിന്ന് ഉത്ഭവിക്കുന്ന മനോജന്യാത്മകം (Psychogenetic meaning) ഗ്രഹിക്കുന്നതിലൂടെ മനുഷ്യനിലെ എല്ലാ വൈകാരിക വ്യതിയാനങ്ങളെയും വിശകലനം ചെയ്യാമെന്ന് അദ്ദേഹം തുടർന്നുള്ള നിരീക്ഷണത്തിലുടനീളം വാദിച്ചു. ഫ്രോയിഡിലേക്കുള്ള മടക്കയാത്ര എന്ന പേരിൽ മനോവിശ്ലേഷണത്തിൽ നിലവിലുള്ള പാരമ്പര്യവുമായി കലഹിച്ചുകൊ ുള്ള ഇടപെടലുകളിലൂടെ ആന്ദ്രേബ്രിട്ടൻ, സാൽവദോർദാലി, പാബ്ലോ പിക്കാസോ തുടങ്ങിയ അക്കാലത്തെ പ്രശസ്തർക്കിടയിലെ കർമ്മനിരതമായ ബുദ്ധികേന്ദ്രമായി മാറാൻ ലക്കാന് സാധിച്ചു. ഭ്രമാത്മകത, നവകാല്പനിക ക്ഷോഭാത്മകത, സൗന്ദര്യഭ്രമം, അയുക്തിയുടെ ആഘോഷം, ശാസ്ത്രത്തോടുള്ള സംശയമനോ

ഭാവം തുടങ്ങിയ സർറിയലിസത്തിന്റെ പ്രത്യേകതകൾ ലക്കാന്റെ ചിന്തകളെ ഏറെ സ്വാധീനിച്ചിട്ടു ്. 'യൂളിസസി'നെക്കുറിച്ച് സർറിയലിസ്റ്റ് മാതൃകയിൽ എഴുതിയ ലേഖനം അക്കാലത്തെ സർറിയലിസ് മാസികയായ 'മിനോറ്റ്യൂറി' (Minotaure) ലൂടെ പ്രസിദ്ധം ചെയ്തിട്ടു ്.

ര ാംലോക യുദ്ധാനന്തരം ഹിറ്റ്ലർ ഫ്രാൻസ് പിടിച്ചെടുത്തപ്പോൾ പാരീസ് മനോവിശ്ലേഷണ സംഘടന പിരിച്ചുവിടപ്പെട്ടു. ഫ്രഞ്ച് സൈനികഡോക്ടറായി സേവനമനുഷ്ഠിച്ച ഇക്കാലത്ത് ലക്കാൻ മനോരോഗങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സൂക്ഷ്മനിരീക്ഷണങ്ങളിൽ ശ്രദ്ധ കേന്ദ്രീകരിച്ചു. നാസി ജർമ്മനിയുടെ ജൂതവിരോധം, മനോവിശ്ലേഷണത്തോടുള്ള പ്രതിഷേധം എന്നിവയെയെല്ലാം അതിജീവിച്ചു കൊ ാണ് 1949-ൽ കണ്ണാടിഘട്ടം എന്ന പ്രബന്ധം പുനരവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഇതോടു കൂടി ലക്കാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ ഒന്നാം ഘട്ടം ആരംഭിക്കുന്നു. 1950 കളോടുകൂടി ആഴ്ചതോറുമുള്ള സെമിനാറുകളിലെ പ്രഭാഷണത്തിലൂടെ മനോവിശ്ലേഷണ തത്ത്വങ്ങൾക്ക് പുതിയ അന്വേഷണതലങ്ങൾ നല്കാൻ ലക്കാൻ ശ്രമിച്ചു. ലൂയി അൽത്തുസർ, മിഷേൽ ഫൂക്കോ, ഷാക്ക് ദറിദ, മെർലോ പോ ി, റോമൻ യാക്കോബ്സൺ തുടങ്ങിയ ചിന്തകരുടെ സാന്നിദ്ധ്യം കൊ ് ഈ പ്രഭാഷണങ്ങൾ ശ്രദ്ധ നേടുന്നു. അലക്സാ ർ കോയ്വിന്റെ ഹെഗൽ വായനകൾക്ക് സമാന്തരമായി ലക്കാന്റെ ഫ്രോയിഡ് വായനകൾ നിരീക്ഷിക്കപ്പെട്ടു.

കണ്ണാടിഘട്ടത്തിലൂടെ ഈഡിപ്പൽ സങ്കലനത്തിലേക്കും ഭാഷയിലേക്കും പ്രവേശിക്കുന്ന മനുഷ്യ കർത്തൃത്വത്തെ ഭാഷ അബോധ കല്പനകളിലൂടെ വിശകലനം ചെയ്യാനാണ് ഈ കാലത്ത് ലകാൻ ശ്രമിച്ചത്. ഇങ്ങനെ അവതരിപ്പിച്ച 'ഫ്രോയിഡിലേക്കുള്ള മടക്കയാത്ര' (1951) എന്ന പ്രബന്ധത്തിലൂടെ നിലവിലുള്ള മനോവിശ്ലേഷണ ക്രമങ്ങളോടുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിയോജിപ്പ് ശക്തമാക്കി. തുടർന്ന് 1953-ൽ പാരീസ് മനോവിശ്ലേഷണസംഘടനയിൽ നിന്ന് പുറത്തുപോവുകയും ഫ്രഞ്ച് സൈക്കോ അനലിറ്റിക്കൽ സൊസൈറ്റി (Society of French Psychoanalysis) രൂപീകരിക്കുകയും ചെയ്തു. ഫ്രോയിഡിന്റെ പുനർവായനക്കായി സമകാലീന തത്ത്വചിന്ത, ഭാഷാശാസ്ത്രം, മനുഷ്യസ്വഭാവശാസ്ത്രം, ജീവശാസ്ത്രം, വംശീയപഠനങ്ങൾ (Ethnology), Topology തുടങ്ങിയ വിവിധ ചിന്താപദ്ധതികളെ സമന്വയിപ്പിക്കാൻ അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നു ്.

ഫ്രഞ്ച് സംഘത്തിന്റെ ഏഴാം സെമിനാറിൽ 1960-ൽ "The ethics of psychoanalysis' എന്ന പ്രബന്ധത്തിലൂടെ ലകാൻ മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ നൈതിക തലങ്ങളെക്കുറിച്ചും അവയുടെ സമകാലിക പ്രസക്തിയെക്കുറിച്ചും ചർച്ചചെയ്യുകയു ായി. ഭാഷയെ കർത്തൃത്വത്തിന്റെ കേന്ദ്രാശയമായി കല്പിച്ചുതന്നെ കർത്തൃത്വം, ഇച്ഛ, അറിവ് തുടങ്ങിയ സങ്കല്പനങ്ങളിലൂടെ ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധത്തെ വിപ്ലവകരമായി പുനരവതരിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു. ശാസ്ത്രീയവും തത്ത്വചിന്താപരവുമായ ഈ ഏറ്റുമുട്ടൽ കാരണം 1962-64 കാലത്തോടു കൂടി ഫ്രഞ്ച് മനോവിശ്ലേഷണ സംഘടനയിലെ അപഗ്രഥന പരിശീലകൻ എന്ന സ്ഥാനം ലകാന് നഷ്ടമായി. അന്താരാഷ്ട്ര മനോവിശ്ലേഷണ സംഘടനയിൽ നിന്ന് പുറത്താക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു.

1964-ൽ ഫ്രോയിഡിയൻ സ്കൂൾ ഓഫ് പാരീസ് എന്ന വിശ്ലേഷണം സംഘം സ്ഥാപിച്ചു കൊ ് സ്വതന്ത്രമായി പരീക്ഷണങ്ങൾ ആരംഭിച്ചു. അന്താരാഷ്ട്ര മനോവിശ്ലേഷണ സംഘടനയിൽ അംഗത്വമില്ലാതെ സ്വതന്ത്രമായി പ്രവർത്തിക്കാൻ നടത്തിയ പരിശ്രമങ്ങൾ ലകാന്റെ അന്വേഷണങ്ങളുടെ ര ാംഘട്ടമായി മാറി. മനോവിശ്ലേഷണത്തെ തത്ത്വചിന്താപരമായി ബലപ്പെടുത്താൻ അദ്ദേഹം നടത്തിയ ശ്രമങ്ങളാണ് ഈ ഘട്ടത്തിൽ പ്രധാനം. സാഹിത്യം, ചരിത്രം, തത്ത്വചിന്ത, ശാസ്ത്രം, ഭാഷാശാസ്ത്രം തുടങ്ങി ഇതര വിഷയങ്ങളിൽക്കൂടിയുള്ള പ്രാവീണ്യം തെളിയിച്ചുകൊ ാണ് ഇക്കാലത്ത് ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികത ശ്രദ്ധ നേടുന്നത്. ഇതിലൂടെ മനോവിശ്ലേഷണത്തിന് ഒരു പുതിയ വ്യാഖ്യാനം നൽകുകയായിരുന്നു. വിഭ്രാമകമായ മാനസികാവസ്ഥയെ ചികിത്സാപരമായി സമീപിക്കുന്നതിനു പകരം തത്ത്വചിന്താപരമായ അർത്ഥം ക ത്തുന്ന നിരീക്ഷണങ്ങൾക്ക് അദ്ദേഹം പ്രാധാന്യം നല്കി.

1964 ലാണ് ലെവിസ്ട്രോസിന്റെയും അൽത്തൂസറിന്റേയും സഹകരണത്തോടെ 'മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ നാല് അടിസ്ഥാനതത്ത്വങ്ങൾ' എന്ന പ്രഭാഷണം ആരംഭിക്കുന്നത്. അൽത്തൂസേറിയൻ മാർക്സിസം, ഫൂക്കോൾഡിയൻ വ്യവഹാരം (Discourse), അക്കാലത്തെ ശാസ്ത്രചരിത്രം (ഷോർഷ്-കാൻഗ്വിയെം) എന്നിവയുടെ സമന്വയമായിരുന്ന ഫ്രഞ്ച് ധൈഷണികതയുടെ 1960 കൾക്ക് മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ സ്ഥാനം അവഗണിക്കാൻ പറ്റാത്തതായി മാറ്റി. അതുവരെ

അച്ചടിയെ ഇഷ്ടപ്പെടാതിരുന്ന ലകാൻ 1966 ൽ ആദ്യമായി അവ അച്ചടിക്കാൻ തയ്യാറായി. 1966-ൽ *എക്രിട്സ്* (*Ecrits*) എന്ന പ്രബന്ധ സമാഹാരം പുറത്തുവന്നു.

അന്യത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ സ്വയം പൂരിതമാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന കർത്തൃത്വത്തിലെ മായക്കാഴ്ചകൾക്കുള്ള ഉത്തരങ്ങൾ അദ്ദേഹത്തെ മാനവികതയ്ക്കപ്പുറത്തുള്ള അന്വേഷണങ്ങളിലേക്ക് കൊണ്ടെത്തിക്കുകയായിരുന്നു. മാനവികതയുടെ എല്ലാവിധ നിഷേധാത്മകതകൾക്കും എതിരെ ആശയ-ഭൗതിക ലോകങ്ങളുടെ സമന്വയമെന്ന നവീന ജീവിതക്രമത്തെ കർത്തൃത്വക്രമത്തെ മുന്നോട്ടുവെക്കാൻ ഇക്കാലത്ത് ലകാൻ തന്റെ ദീർഘ പ്രഭാഷണങ്ങളിലൂടെ ശ്രമിച്ചു.

ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ദർശന (തത്ത്വചിന്ത) ത്തിന്റെയും മാനങ്ങളെക്കടന്ന് ടോപോളജി (Topology) യുടെയും ഗണിതത്തിന്റെയും തലങ്ങളിലൂടെയുള്ള വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്കാണ് പിന്നീട് ലകാൻ പ്രാധാന്യം നൽകുന്നത്. 1970കൾക്ക് ശേഷമുള്ള ഈ കാലത്തെ ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ മൂന്നാംഘട്ടമായി കരുതാം. ഗ്രാഫുകളിലൂടെയും ചിത്രങ്ങളിലൂടെയും സമവാക്യങ്ങളിലൂടെയുമുള്ള വിശദീകരണങ്ങൾ ഇക്കാലത്ത് നല്കുന്നു. ഇവ ലകാനിയൻ ആൽജിബ്ര എന്ന പേരിലറിയപ്പെട്ടു. ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിലെ സ്വനിമത്തിനും ലെവിസ്ട്രോസിന്റെ മിഥീമിനും സമാനമാണ് ഈ മാതൃക (ശ്രീവത്സൻ). ഫ്രഞ്ച് മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ അധികാരം സ്വയം ഏറ്റെടുത്തെങ്കിലും ലകാൻ പക്ഷേ വർദ്ധിച്ച വിവാദങ്ങളിൽപ്പെട്ട് 1980-ൽ സംഘടന തന്നെ പിരിച്ചു വിടുകയു ായി. ഫ്രോയിഡിയൻ കോസ് (La cause Freudianne) എന്ന പുതിയൊരു സംഘം സ്ഥാപിക്കുന്നതായി അറിയിച്ചു കൊ ്, ഫ്രോയിഡിയൻ വക്താവെന്ന് സ്വയം വിശേഷിപ്പിച്ച്, 1980-ൽ ജൂലായിൽ (കാരക്കാഡ്) നടത്തിയതാണ് ലകാന്റെ അവസാന പ്രഭാഷണം. ഭ്രമാത്മകതയിലധിഷ്ഠിതമായ രോഗലക്ഷണങ്ങളിൽ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള കർത്തൃത്വ വിശകലനവും യാഥാർത്ഥ്യ (*real*) ത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ദീർഘനിരീക്ഷണങ്ങളുമാണ് ലകാനിയൻ നിരീക്ഷണങ്ങളുടെ മൂന്നാം ഘട്ടത്തിന്റെ മറ്റു പ്രത്യേകതകൾ. Wikiedia the free encyclopedia (Internet) Sept. 2008.

56. ടി. ശ്രീവത്സൻ, *നവമനോവിശ്ലേഷണം*. പുറം, 39.

57. 1936-ൽ അന്താരാഷ്ട്ര മനോവിശ്ലേഷണ സംഘടനയുടെ മറിയൻബാദ് കോൺഫറൻസിലാണ് കണ്ണാടിഘട്ടമെന്ന പ്രബന്ധം ആദ്യമായി അവതരിപ്പിച്ചത്. കർത്തൃത്വരൂപീകരണ (*ഞാനിന്റെ ക*) വുമായി ബന്ധപ്പെടുത്തി മനോവിശ്ലേഷണ ചിന്തകളെയാകെ പുതിയ പരീക്ഷണങ്ങൾക്ക് വിധേയമാക്കാനുള്ള അന്നത്തെ ശ്രമം സമ്മേളനാദ്ധ്യക്ഷനായ എണസ്റ്റ് ജോൺസും കൂട്ടരും തടസ്സപ്പെടുത്തിയതുകാരണം പിന്നീട് പതിമൂന്ന് വർഷങ്ങൾക്ക് ശേഷമാണ് (1949-ൽ) പ്രബന്ധം പുറത്തുവന്നത്.

58. Jacques Lacan, *Ecrits: a selection*. Alan, Sheridan (Tran.), London: Routledge, 2007 (1977), p. 71.

59. *Ibid.* pp.1-8.

60. The Mirror stage is a phenomenon to which I assign a twofold value. It the first place, it has historical value as it marks a decisive turning-point in the mental develoopment of the child. In the second place, it typifies an essential libidinal relationship with the 'body-image.' Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis.* Alan Sheridan (tran.), Jacques Alai Miller (ed.), London: Vintage Publishers, 1998,p.20.

61. ഹെന്റിവാലന്റെ ശിശുമനശ്ശാസ്ത്രത്തെ ലകാൻ കണ്ണാടിഘട്ട വിശകലനങ്ങൾക്കായി ഉപയോഗിക്കുന്നു.

62. മനുഷ്യവിഷയി ഒരു ജീവിതകാലം മുഴുവൻ പന്തയത്തിനു വിധിക്കപ്പെട്ട ഒരു ദൃശ്യവേദിയെ ലകാൻ സ്റ്റേഡിയം (stadian mirror) എന്നതിലൂടെ സൂചിപ്പിക്കുന്നു. Jaques Lacan, *Ecrits: a selection*. p. 5.

63. The imaginary is difiend as an order of representation which misrepresents difference as the image of identity. One might say that it seeks to impose a ground upon the groundless "reality" of differential articulation. It is an effort that can never fully succeed, but that in missing the mark engenders powerful effcets. Samual Werber, *Return to Freud: Jacques Lacan's dislocation of Psychoanalysis.* Michael Levine (tran.), Cambridge University Press:1991, p.105-106.

64. The symbols referred to here are not icons, stylized figuresions, but signifiers, in the sense developed by Saussure and Jakobson, extended into a generalized definition. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. p.279.

65. പ്രതീകാത്മക ക്രമം എന്ന ആശയം ലെവിസ്ട്രോസിൽ നിന്നാണ് ലക്കാൻ സ്വീകരിക്കുന്നത്. പ്രകൃതി/സംസ്കൃതി ദ്വന്ദ്വത്തെ ആസ്പദമാക്കി ലെവിസ്ട്രോസ് നടത്തിയ പഠനം (Elementary structures of kinship) ലകാനെ ഈ സിദ്ധാന്തത്തിലേക്ക് പ്രചോദിപ്പിച്ചു. Jacques Lacan, *Ecrits*. p.74.

66. Man Speaks, than, but it is because the simple has made him man.

67. പ്രതീകാത്മകം പിതൃനാമത്തിലും ബലി നല്കപ്പെടുന്ന വാക്കിലും (നാഗരികതയുടെ സ്നേഹസങ്കല്പങ്ങൾ) അധിഷ്ഠിതമാകുന്നതിലൂടെ സ്ത്രൈണ കർതൃത്വത്തിന്റെ തിരസ്കാരത്തിന് കാരണമാകുന്നു എന്ന് ജൂലിയ ക്രിസ്തേവയെ പോലുള്ള ഫെമിനിസ്റ്റ് സൈദ്ധാന്തികർ വാദിക്കുന്നു.

68. The function of the tuche; of the real as encounter - the encounter is so far as it may be missed, in so far as it is essentially the missed encounter - first presented itself in the history of psychoanalysis in a form that was itself already enough to arouse our attention, that of the trauma. Jaques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. p.6.

69. The real may be represented by the accident, the noise, the small element of reality, which is evidence that we are not dreaming. But on the other hand, this reality is not so small, for what wakes us in the

other reality hidden behind the lack of that which takes the place of representation. Jaques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis.* p.60.

70. Lacan refers to the symbolic other has the big Other and the imaginary other as the little other. (Tamise Van Pelt, 'Otherness'. A (C 2000 PMC 10.2) Jacques Lacan, *Ecrits*.p.154.

71. വ്യക്തിയുടെ (സമൂഹങ്ങളുടേയും) സാമൂഹികവും രാഷ്ട്രീയവുമായ പാർശ്വവൽകൃതാവസ്ഥയെയാണ് പൊതുവേ 'അന്യം' (Other) എന്ന് വിശകലനം ചെയ്തു വരുന്നത്. അത് വർഗ്ഗ-വംശ-ലിംഗ വിശകലനങ്ങളിലാണ് വേരൂന്നുന്നത്. അത് സ്വത്വരാഷ്ട്രീയ (Identity politics) വിശകലനപരമായ സമീപനവുമാണ്.

72. The term 'other' hitherto unheard among the psychoanalyst population had no more meaning for it than the murmur of the reeds. Jacques Lacan, *Ecrits.* p. 212.

73. Other as the locus of the signifier. Jacques Lacan, *Ecrits.* p. 343.

The subject depends on the signifier and that the signifier is first of all in the field of the Other. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis.*p.204.

74. Unconscious is the discourse of the other. Jacques Lacan, *Ecrits.* p. 60.

75. There is no other of the other. *Ibid.* p. 344.

76. *Ibid.* 204.

77. Man's desire is the desire of the other. Jacques Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis.* p. 38.

78. The subject and the Other find themselves, in their discourse, at the interior of a language that is preordained. This means that the synchronic structure of langauge dominates the historical time of discourse. Joseph H.Smith and William Karrigan, (ed.), *Interpreting Lacan.* The Washington School of Psychiatry: The forum on Psychiatry and Humanities, 1983, pp. 208-209.

79. ഭാഷയാണ് സംസാരിക്കുന്നത് മനുഷ്യൻ അതിനു മറുപടി പറയുക മാത്രമേയുള്ളൂ. ചിന്തയുടെ കേവലലോകം എന്നൊന്നില്ല. അത്തരമൊരു സാങ്കല്പിക ലോകത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കമ്പോഴും

അവിടെ പദങ്ങളുടെയും സൂചകങ്ങളുടെയും അവിരാമമായ പ്രവാഹമായിരിക്കും കാണാനാവുക. ടി. ശ്രീവത്സൻ, നവമനോവിശ്ലേഷണം. പുറം,4.

80. Jacques Lacan, Ecrits. pp.164-165.

81. സൂചകങ്ങളുടെ അനന്തകേളിയെ ഒരു നെക്‌ലസിലെ വളയങ്ങളന്വേഷിച്ചുചെല്ലുന്ന ഒരാൾ ആ നെക്‌ലെസു തന്നെയും മറ്റൊരു വളയത്തിലെ കണ്ണിയാണെന്ന് തിരിച്ചറിയുന്നതിനോട് സാദൃശ്യപ്പെടുത്തുന്നു. ശ്രീവത്സൻ,നവമനോവിശ്ലേഷണം. പുറം, 71.

82. Jacques Lacan, Ecrits. p. 176.

83. The subject emergence from this network of signifiers, than which is what the unconscious is. Robyn Ferrell, *Passion in theory Conceptions of Freud and Lacan.* Andrew Benjamin (ed.) London:Routledge, 1996, p.80.

84. the unconscious is structured like a language. Jaques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis.* Alan Sheridan (tran.), Jacques-Alain Miller (ed.), London: Vintage publishers 1998, p.20.

85. The thesis that the unconscious is structured like a language includes two interdependent principles. First, it affirms that the contents of the unconscious consists in elements of langauge. Lacan regularly designates them witht he lingusitic term "signifiers". Second, according to this thesis, because of their linguistic nature the contents of the unconscious are organized and transformed acording to the laws of langauge-those described by rhetoric; according to Lacan, these laws are classified in terms of the two axes analyzed by Jakobson, the metaphoric and metonymic axes. Joseph H.Smith and William Karrigan, (ed.), *Interpreting Lacan.* p. 95.

അധ്യായം ര ്

മലയാളത്തിലെ
മനോവിജ്ഞാനീയവിമർശം: ആദ്യകാലചരിത്രം

II.1 പുതിയ ചിന്താപദ്ധതികളുടെ നിലപാടുതറ

ആധുനിക ശാസ്ത്രയുക്തിക്ക് പാകമാക്കാവുന്ന എല്ലാ നവീന വിജ്ഞാനശാഖകളെയും പ്രോൽസാഹിപ്പിക്കാൻ കേസരി എ. ബാലകൃഷ്ണപിള്ള നടത്തിയ ശ്രമങ്ങളോടുകൂടിയാണ് പുതിയ വിമർശന സമ്പ്രദായങ്ങൾ മലയാള വിമർശനരംഗത്ത് പരീക്ഷിക്കപ്പെടുന്നത്. കേസരിയുടെ കാലം മുതൽ (1930 മുതൽ) പാശ്ചാത്യമനോവിജ്ഞാനീയതത്ത്വങ്ങൾ ആദ്യകാല മലയാള വിമർശനത്തിൽ എത്രമാത്രം സ്വാധീനം ചെലുത്തിയെന്ന് വിശകലനം ചെയ്യേ തു . പത്തൊൻപതാം നൂറ്റാ ിന്റെ ആരംഭം മുതൽ കേരളീയ ജീവിതത്തിൽ ഉ ായ രാഷ്ട്രീയ-സാമൂഹ്യ മാറ്റങ്ങളിലൂടെ കടന്നുപോയാൽ ഈ സൈദ്ധാന്തിക സ്വീകരണങ്ങളുടെ അർത്ഥവിശാലതകൾ കൂടുതൽ വ്യക്തമായി മനസിലാക്കാൻ കഴിയും.

ജ്ഞാനോദയത്തിനു (enlightenment) ശേഷം യൂറോപ്പിൽ രൂപപ്പെട്ട ആധുനികത (Modernity) യുടെ പരിവർത്തനോന്മുഖത സൃഷ്ടിച്ച പ്രത്യക്ഷ-പരോക്ഷ ഏറ്റുമുട്ടലുകൾ 19-ാം നൂറ്റാ ിന്റെ ആരംഭം മുതൽ കേരളത്തിൽ സാമൂഹ്യമാറ്റങ്ങൾക്ക് കളമൊരുക്കി. 1809- ലെ കു റ വിളംബരം മുതൽ 1891-ലെ മലയാളി മെമ്മോറിയൽ വരെ ഒരു നൂറ്റാ ് ദൈർഘ്യമുള്ള തദ്ദേശീയ രാഷ്ട്രീയ ചലന ങ്ങൾ ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്. ജാതി-മതാചാര ഫ്യൂഡൽ അധിനിവേശഭരണക്രമത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട ഈ വിള്ളലു കൾ ഒരു പൊതുമണ്ഡല (Public sphere) ത്തിനുവേ ിയുള്ള സമരാവേശമായി മാറുകയായിരുന്നു. ഇംഗ്ലീഷ് വിദ്യാഭ്യാസത്തിന്റെ പ്രചാരം, മതേതരജീവിതമൂല്യാന്വേഷണങ്ങൾ, പാശ്ചാത്യവും നവീനവുമായ ധാർമ്മികമൂല്യങ്ങൾ, മത-ജാതി ആചാര പരിഷ്കാരങ്ങൾ, വ്യക്തിഗതമായ അനുഭവാവിഷ്ക്കാരങ്ങൾ, കുടും ബ-വിവാഹബന്ധ പുനർനിർണ്ണയനങ്ങൾ എന്നിങ്ങനെ ജീവിതത്തിന്റെ സമസ്തമേഖലകളിലും വിപ്ലവകര മായ പരിവർത്തനങ്ങൾ വരുത്തിക്കൊ ് ഇരുപതാം നൂറ്റാ ിന്റെ ആരംഭദശകങ്ങളിൽ സാമൂഹ്യപരി ഷ്ക്കരണ പ്രസ്ഥാനങ്ങളും ശക്തിയാർജ്ജിച്ചു.

ഫ്യൂഡൽ പ്രതിമാനവികതയെ മതേതരമായ പൊതുഇടത്തിൽവെച്ച് തിരിച്ചറിയുന്നതോടുകൂടി കൊളോണിയൽ ആധുനികത സൃഷ്ടിക്കുന്ന സാംസ്കാരിക പ്രതിസന്ധികൾ കൂടുതൽ സങ്കീർണമാവുക യായിരുന്നു. അധിനിവേശഫലമായു ായ സ്വത്വനഷ്ടഭീതികളും സ്വത്വപുനഃക്രമീകരണശ്രമങ്ങളും വ്യക്തി കേന്ദ്രിതമായ രാഷ്ട്രീയവ്യവസ്ഥയെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയുമായിരുന്നു.

ജനാധിപത്യപരമായ പൊതുമണ്ഡലത്തിനു വേ ിയുള്ള സമരങ്ങളുടെ അനുരണനങ്ങൾ മത-ജാതികേന്ദ്രിതസമൂഹത്തിലു ാകുന്ന വിള്ളലുകളിലൂടെ, ബൂർഷ്വാസമൂഹം വളരുകയും അതിൽ വ്യക്തികേന്ദ്രിതമായ അനുഭവസ്ഥലങ്ങൾ ഉടലെടുക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വ്യാപനത്തി നാവശ്യമായ വിപണിയുടെ ഉദ്ഗ്രഥനത്തിനും ചലനാത്മകമായൊരു പൊതുമണ്ഡലം വേ ിയിരുന്നു. ഈ

ചലനാത്മകതകൾ കേരളീയ അന്തരീക്ഷത്തിൽ യൂറോകേന്ദ്രീയമായ യുക്തിവിചാരമാതൃകകൾക്കും സാംസ്കാരിക വിനിമയങ്ങൾക്കും വേഗം കൂട്ടി. അത് സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനും പുരോഗതിക്കും ഊന്നൽ നല്കിക്കൊ ുള്ള നവീനജീവിതാവബോധം ആർജിക്കാവുന്ന എല്ലാ ജ്ഞാനരൂപങ്ങളെയും സ്വാഗതം ചെയ്തു. യൂറോപ്യൻ മാതൃകയിൽ ദേശീയതയും ജനാധിപത്യവും ലക്ഷ്യമാക്കിക്കൊ ുള്ള, ബൃഹത്തും ഏകീകൃതവുമായി രൂപപ്പെട്ടുവന്ന ആധുനിക അധികാരവ്യവസ്ഥ പൗരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിനുമേൽ പലതരത്തിലുള്ള നിയന്ത്രണങ്ങൾ ഏല്പിക്കുന്നതായിരുന്നു. സ്ത്രൈണ ലൈംഗികതയ്ക്കുമേൽ സവിശേഷമായ നിയന്ത്രണങ്ങൾ ഏല്പിച്ചുകൊ ് രൂപപ്പെട്ട പിതൃകേന്ദ്രിത അധികാരവ്യവസ്ഥയുടെ ആധുനികമായ ക്രമീകരണമായിരുന്നു ഇതിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനം.

നിലനില്ക്കുന്ന സാമൂഹ്യക്രമത്തിലെ സ്ത്രീയുടെ പിന്നോക്കാവസ്ഥയ്ക്കെതിരെയുള്ള സമരങ്ങളെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ, പവിത്രതയുടെയും ആത്മീയ മൂല്യങ്ങളുടെയും പേരിൽ ശിഥിലീകരിച്ചു നിർത്താൻ കൊളോണിയൽ ആധുനികത പരിശ്രമിച്ചു. പാതിവ്രത്യം, വിധേയത്വം, ത്യാഗമനോഭാവം എന്നിവയിലധിഷ്ഠിതമായി ആദർശവനിതാസങ്കല്പത്തെ ഉയർത്തിക്കാട്ടാൻ ഈ കാലഘട്ടത്തിന് കഴിഞ്ഞു. സ്ത്രീയുടെ വ്യക്തിത്വം, പൗരത്വം, സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നിവ പുരുഷകേന്ദ്രിത ദേശീയ വ്യവഹാരത്തിൽ അന്യവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയും സ്വകാര്യവത്ക്കരിക്കപ്പെടുകയും ചെയ്തു. സ്ത്രീയുടെ ആഗ്രഹങ്ങളും ഇന്ദ്രിയസുഖങ്ങളും നിർബന്ധിതമായി മൂടിവെക്കേ ഒന്നായി മാറുകയായിരുന്നു. ഇതിലൂടെ മതേതര ജനാധിപത്യമൂല്യങ്ങളിൽ നിന്ന് സ്ത്രീ അകറ്റിനിർത്തപ്പെട്ടു. സ്ത്രീയുടെ കർത്തൃത്വത്തെ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ മേഖലയായി അടയാളപ്പെടുത്തുന്നതോടെ ആധുനികതയുടെ മേഖല അവൾക്ക് അപ്രാപ്യമാവുകയാണ്[1]. ശാസ്ത്ര വിഷയങ്ങളിലും നീതിന്യായ വ്യവസ്ഥയിലും മറ്റും പാശ്ചാത്യമാതൃകകൾ ആദരണീയമായി സ്വീകരിക്കപ്പെട്ടപ്പോഴും ആധുനീകരണ പ്രക്രിയയിൽനിന്ന് സ്ത്രീയെ മാറ്റിനിർത്താൻ ഈ കാലത്തെ കേരളീയ സാമൂഹ്യക്രമത്തിന് കഴിയുന്നു ്.

സാമൂഹ്യനവോത്ഥാനം ഇളക്കിമറിച്ച ജാതി-മത ആചാര പരിഷ്ക്കരണങ്ങളിൽ ഏറിയതും സ്ത്രീകേന്ദ്രിതമായ ജീവിതക്രമീകരണങ്ങളിലൂന്നിയുള്ളതായിരുന്നു. സ്ത്രീവിദ്യാഭ്യാസ പരിഷ്ക്കരണശ്രമങ്ങൾ, പൊതുപ്രവേശനം ഉറപ്പുവരുത്തൽ, മക്കത്തായ- വിവാഹബന്ധ ക്രമീകരണങ്ങൾ, 1912 ലെ തിരുവിതാംകൂർ നായർ ആക്ട് മുതൽ കേരളത്തിൽ നടപ്പാക്കിയ പിൻതുടർച്ചാവകാശ-വിവാഹനിയമങ്ങൾ, വസ്ത്രധാരണ രീതിയിൽ വന്ന മാറ്റങ്ങൾ, ദേവദാസി സമ്പ്രദായ നിരോധനം (1930-31), വിധവാവിവാഹ നിയമം (1934) തുടങ്ങിയവയിലൂടെ പുരോഗമനത്തിന് വഴിതുറന്ന സാധ്യതകളെയെല്ലാം മറികടന്നുകൊ ്, ശിഥിലമാക്കിക്കൊ ് സ്ത്രീ-കുടുംബിനി സമവാക്യങ്ങളിലൂടെ കേരളത്തിലും ആധുനിക പിതൃകേന്ദ്രിത ദേശീയത ശക്തിപ്രാപിച്ചു. പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യ ജീവിതാദർശങ്ങളുടെ എല്ലാ സങ്കലനങ്ങളും സൂക്ഷ്മാർത്ഥത്തിൽ സ്ത്രൈണദേശീയതയിൽ പ്രതിലോമകരമായി പ്രവർത്തിച്ചു. ആചാരങ്ങളുടെയും നിയമങ്ങളുടെയും വിലക്കുകളുടെയും കേന്ദ്രമായി സ്ത്രൈണ ലൈംഗികത സാഹിത്യ സാംസ്കാരിക വിനിമയങ്ങളിൽ പ്രാധാന്യം നേടുകയും ചെയ്തു. *ഇന്ദുലേഖ* മുതലുള്ള മലയാളനോവലുകളുടെ മുഖ്യപ്രമേയവും മറ്റൊന്നല്ല. മരുമക്കത്തായത്തിലെ സ്ത്രീസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ ആദർശവത്ക്കരിക്കാനുള്ള *ഇന്ദുലേഖ*യുടെ ശ്രമം കേരളത്തിന്റെ തനതായ പാരമ്പര്യങ്ങളെ നിലനിർത്തിക്കൊ ് ആധുനികതയെ ഉൾക്കൊള്ളാനുള്ള ശ്രമമാണ്[2].

ചരിത്രത്തിൽ നിലനില്ക്കുന്ന സ്ത്രൈണ-ഫ്യൂഡൽ മൂല്യങ്ങളെ ഉറപ്പിച്ചുകൊ ാണ് പിതൃകേന്ദ്രിത ആധുനികത ലൈംഗികതയുടെ രാഷ്ട്രീയമായി രൂപാന്തരം പ്രാപിച്ചത്. പ്രബലവർഗത്തിന്റേതു മാത്രമായി ശക്തി പ്രാപിച്ച ജനാധിപത്യത്തിൽ രൂപംകൊ ഈ വിള്ളലുകളിലൂടെയാണ് ആധുനിക മുതലാളിത്തത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനവും വിമർശനവുമായ ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിജ്ഞാനീയം മലയാളസാഹിത്യത്തിന്റെയും സാംസ്കാരിക വിശകലനങ്ങളുടെയും മാധ്യമമായി മാറിയത്.

ര ് ലോകയുദ്ധങ്ങളിലൂടെ സാമ്രാജ്യത്വം പുറത്തുവിട്ട സാമ്പത്തിക രാഷ്ട്രീയ അരക്ഷിതാവസ്ഥകളും ദുരിതങ്ങളും ലോകത്തിന്റെ അനുഭവങ്ങൾക്ക് ആഗോളീയമായ മാനം ലഭിക്കുന്നതും ഇതേ കാലഘട്ടത്തിൽ മലയാള സാംസ്കാരികത ഉൾക്കൊള്ളുകയായിരുന്നു. വംശീയതയുടെയും സങ്കുചിത ദേശീയതയുടെയും പേരിൽ ലോകത്ത് വ്യക്തികേന്ദ്രിത സാംസ്കാരികത രൂപപ്പെടുന്നതും ഇക്കാലത്താണ്. സോഷ്യലിസ്റ്റ് - പുരോഗമന സൗന്ദര്യശാസ്ത്ര വ്യാഖ്യാനങ്ങൾക്ക് സാംസ്കാരികമായ ഈ സങ്കീർണ്ണതകളെ വേ ത്ര ഗൗരവത്തോടെ അഭിമുഖീകരിക്കാൻ കഴിഞ്ഞില്ല എന്നതും പ്രധാനമാണ്. മുതലാളിത്ത ലോകത്തിലെ ഈ കർത്തൃത്വപ്രതിസന്ധികളെ വിലയിരുത്തിക്കൊ ു മാത്രമേ പുരോഗമന മാനവികതയ്ക്ക് ചരിത്രത്തിൽ ഇടം നേടാനാവുകയുള്ളൂ എന്ന തിരിച്ചറിവാണ് പുതിയ ചിന്താപദ്ധതികളെ സ്വീകാര്യമാക്കുന്നത്.

ലോകത്താകെ രൂപപ്പെട്ട ഉദാരമാനവികതയുടെ പ്രതിഫലനങ്ങൾ മലയാളവിമർശനത്തിന് പുതിയ ഉത്തരവാദിത്വങ്ങൾ നല്കി. സാമൂഹ്യമായ സ്വഭാവം പങ്കുവെക്കുമ്പോൾതന്നെ മലയാള സാഹിത്യ വ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് പൊതുവിലുള്ള പ്രത്യാധുനികവും ചരിത്രനിരപേക്ഷവുമായ സ്വഭാവങ്ങളെ നിരാകരിക്കാനുള്ള ശക്തി മലയാളവിമർശചരിത്രം അന്വേഷിക്കുകയായിരുന്നു. കേസരിയുടെ കാലംമുതൽ (1930 മുതൽ) പാശ്ചാത്യ മനോവിശകലനതത്ത്വങ്ങൾ മലയാളവിമർശനത്തിൽ ചെലുത്തിയ സ്വാധീനങ്ങൾ ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യേ തു ്. കേസരി എ. ബാലകൃഷ്ണപിള്ള, കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ, എം. പി. ശങ്കുണ്ണിനായർ, സി. ജെ. തോമസ്, എം. ഗോവിന്ദൻ, നിത്യചൈതന്യയതി, സുകുമാർ അഴീക്കോട് എന്നിവരുടെ വിമർശനപാഠങ്ങളിലെ മനോവിജ്ഞാനീയ സ്വാധീനങ്ങളിലൂടെയാണ് ഈ അദ്ധ്യായം അന്വേഷണം നടത്തുന്നത്.

II.2 ദേവലോപാസനകളിൽ നിന്ന് 'യാഥാർത്ഥ്യനിർമ്മിതി'തന്ത്രങ്ങളിലേക്ക്

ചരിത്രാഖ്യാനത്തിലെ ഒറ്റ ഏകകമായാണ് ഭാരതീയതയെ എ. ബാലകൃഷ്ണപിള്ള (കേസരി എ. ബാലകൃഷ്ണപിള്ള 1889-1960)യുടെ എഴുത്തുകൾ പരിഗണിച്ചത്. അതിന്റെ വൈജ്ഞാനികത മുഴുവൻ ആത്മീയതയിൽ (Divinity) അമർന്ന് നിശ്ചലമായി കിടക്കുകയാണെന്നും അദ്ദേഹം വിശ്വസിച്ചു. യൂറോപ്യൻ വൈജ്ഞാനികതയിലെ നവീനാദർശങ്ങളെ ഉപയോഗിച്ചുകൊ ് ഈയൊരു നിശ്ചലാവസ്ഥയെ മറികടക്കാമെന്ന പ്രതീക്ഷയോടെ മലയാളസാഹിത്യ സാംസ്കാരിക വിശകലനങ്ങളിൽ അദ്ദേഹം ഏർപ്പെട്ടു. രാഷ്ട്രീയവും കലാപരവുമായ ജീവിതത്തെയാകമാനം ആധുനികതയുടെ ശാസ്ത്രയുക്തിയാൽ പരിവർത്തിപ്പിക്കാനുള്ള ആയുധങ്ങളെന്ന നിലയ്ക്കാണ് കേസരി നരവംശശാസ്ത്രം, മനോവിജ്ഞാനീയം തുടങ്ങിയ നവീന വിജ്ഞാനശാഖകളെയും പുതിയ സാഹിത്യ കലാപ്രസ്ഥാനങ്ങളെയും സാഹിത്യപഠനത്തിനായി ഉപയോഗിക്കണമെന്ന് ഉപദേശിച്ചത്. ആധ്യാത്മികാധിപത്യമാണ് ഭാരതീയതയുടെ പുരോഗതിയെ തടസ്സപ്പെടുത്തുന്നതെന്നദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ഭൂതകാലത്തിന്റെ മാഹാത്മ്യബോധത്താൽ ഉന്മത്തരായി വർത്തമാനകാലത്തെ അവഗണിക്കുന്ന മനസ്ഥിതി, ആദർശഭ്രാന്ത്, എന്നിവയെല്ലാം ഭാരതീയരിൽ പ്രകടമാകുന്നത് ഈയൊരു കാരണം കൊ ാണ്. സാഹിത്യത്തെ വിപ്ലവകരമായി മാറ്റിത്തീർത്ത റൊമാന്റിസിസം, റിയലിസം എന്നിവ യൂറോപ്പിലു ായത് ശാസ്ത്രീയ മനസ്ഥിതി വളർന്നതിനാലാണ്. ഇമ്പ്രഷനിസം, പോസ്റ്റ് ഇമ്പ്രഷനിസം, ക്യൂബിസം, ഫ്യൂച്ചറിസം മുതലായ എല്ലാ കലാപ്രസ്ഥാനങ്ങളും ശാസ്ത്രീയ മന:സ്ഥിതിയോടുകൂടിയ വിപ്ലവശീലങ്ങളുടെ ഫലങ്ങളാകുന്നു.[3] കലാപാരമ്പര്യങ്ങളും ജീവിതപുരോഗതിയും സമന്വയിപ്പിച്ചുകൊ ുള്ള ആധുനികസാംസ്കാരികാന്വേഷണം കേസരിയോടുകൂടി ആരംഭിക്കുന്നു. സാഹിത്യത്തെ ഒരു സാംസ്ക്കാരിക സ്ഥാപനമായും മനുഷ്യകർത്തൃത്വാന്വേഷണത്തിന്റെ ഉപാധിയായും വിലയിരുത്തുന്ന ഈ പഠനപദ്ധതി ദേശത്തിന് പുതിയ ചരിത്രമു ാക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ്. ഈ ശ്രമം ഒരു പുതിയ തുടർച്ചയെയാണ് തേടുന്നത്. പഴയ സാധനങ്ങളുടെ കാഴ്ചബംഗ്ലാവായ ഇറ്റലിയിൽ അവയെ നശിപ്പിക്കാൻ ഒരു ഫ്യൂച്ചറിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനമു ായതുപോലെ പഴമയുടെ മറ്റൊരു കാഴ്ചബംഗ്ലാവായ ഇന്ത്യയിലും പ്രത്യേക തരത്തിലുള്ള ഒരു ഫ്യൂച്ചറിസ്റ്റ് പ്രസ്ഥാനം ഉ ായിക്കാണാൻ അദ്ദേഹം ആഗ്രഹിച്ചു. എന്നാൽ ഭൗതികതയുടെ കുത്തിവെപ്പുകൊ ് നമ്മുടെ ജീർണപാരമ്പര്യങ്ങളെ സുഖപ്പെടുത്താനാഹ്വാനം ചെയ്യുമ്പോഴും യൂറോപ്പിനെ അതേപടി അനുകരിക്കാൻ അദ്ദേഹം പ്രേരിപ്പിക്കുന്നില്ല.

പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസത്തിലൂടെ ജ്ഞാനോദയവ്യവഹാരങ്ങളുടെ പങ്കുപറ്റിയ ബുദ്ധിജീവികളുടെ ഉഭയഭാവങ്ങൾ കേസരിയുടെ സാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെയും മുഖമുദ്രയാകുന്നു ്. തദ്ദേശീയ സംസ്കാരത്തിന്റെ സാമൂഹ്യവും ചരിത്രപരവുമായ പുരോഗതിക്കായാണ് അദ്ദേഹം പുതിയ ജ്ഞാനരൂപങ്ങളെ അന്വേഷിക്കുന്നത്. ആധുനികതയെക്കുറിച്ചുള്ള യൂറോകേന്ദ്രിത വീക്ഷണം കേസരിയിൽതന്നെ തുടങ്ങുന്നു ്. പക്ഷേ തന്റെ പരിഭാഷകളിലൂടെയും അവതാരികകളിലൂടെയും വിമർശനപഠനങ്ങളിലൂടെയും കലയെയും സാഹിത്യത്തെയും കേസരി ലൗകികവും ഐഹികവും (secular) ആക്കി വിലയിരുത്തി.[4] ഈ പ്രക്രിയയ്ക്കുവേ ജ്ഞാനരൂപമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് തന്റെ വിശാലമായ വൈജ്ഞാനിക പരമ്പരയിൽ

ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയും പ്രാധാന്യം നേടുന്നത്. 1919- 21 കാലത്താണ് കേസരി ഫ്രോയി ഡിന്റെ മനോവിജ്ഞാനീയതത്ത്വങ്ങളുമായി ബന്ധം സ്ഥാപിക്കുന്നത്.[5] തുടർന്ന് മാനസികാപഗ്രഥനം എന്ന നവീന സൈദ്ധാന്തികതയെയും അതിലുൾപ്പെടുന്ന വിവിധ സാങ്കേതിക സംജ്ഞകളെയും വിശദമാക്കി ക്കൊ ുള്ള ലേഖനങ്ങൾ എഴുതുകയു ായി. 1934- ൽ എഴുതിയ 'കലയും കാമവും' (മാതൃഭൂമി വിശേ ഷാൽ പ്രതി) എന്ന ലേഖനം ഇതിൽ പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ്. സാഹിത്യഭാവനയും മനോവിജ്ഞാനീയവും തമ്മി ലുള്ള സവിശേഷ സാധർമ്യങ്ങളെയും സാംസ്കാരികമായ പ്രയോഗസാധുതയെയും മലയാളസാഹിത്യ ത്തിൽ പരിചയപ്പെടുത്താൻ ഇതിലൂടെ അദ്ദേഹത്തിന് സാധിച്ചു. മാർസൽ പ്രൂസ്റ്റ് (ഫ്രഞ്ച്), തോമസ് മൻ (ജർമ്മനി) ആന്ദ്രേജീഡ് (ഫ്രഞ്ച്) കൊഹൽ റാബെനസ് (ജർമ്മനി) തുടങ്ങിയവരുടെ നോവലുകളിലെ മനോ വിജ്ഞാനീയതലങ്ങൾ പരിചയപ്പെടുത്തുന്ന *നോവൽ പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ* എന്ന രചന (1947) ഒരു നവീന സാഹി ത്യസമീപനം ഉദ്ഘാടനം ചെയ്യുകയായിരുന്നു.

ബലം പ്രയോഗിച്ച് ഉപബോധമനസ്സിൽ അടക്കിയിട്ടുള്ള ശീലങ്ങളുടെയും കാമവികാരങ്ങളുടെയും ഭാവനാപരവും പ്രത്യക്ഷരൂപത്തിലുള്ളതുമായ സംതൃപ്തിയാണ് കല[6] എന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ സാഹിത്യഭാ വന അതുവരെയുള്ള മലയാള വിമർശനത്തിന് അന്യമായൊരു നിരീക്ഷണമായിരുന്നു. ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധകല്പനകളെയാണ് കേസരി ഉപബോധമനസ്സെന്ന് വിലയിരുത്തുന്നത്. ലൈംഗികോർജ്ജ സിദ്ധാ ന്തം, ദമനം, ലൈംഗികവാസന, ഈഡിപ്പസ് കോംപ്ലക്സ് എന്നിവ സാഹിത്യ നിരൂപണത്തിനുള്ള അനേകം ഉപാധികളിൽ പ്രധാനമായി പരിഗണിക്കപ്പെട്ടു. ഒരു കലാകാരന്റെ കൃതി കാണുമ്പോഴോ വായിക്കു മ്പോഴോ ഉ ാകുന്ന രസത്തിന്റെ ഉല്പത്തിയേയും കാരണങ്ങളേയും പറ്റി പല വാദങ്ങളും പാശ്ചാത്യരുടെ ഇടയ്ക്ക് പ്രചാരത്തിലു ്. ഇവ എല്ലാറ്റിലും വെച്ച് ഇന്നത്തെ കേരളീയർക്ക് രസകരമായി തോന്നേ ത് ഫ്രോയിഡിന്റെ മാനസികാപഗ്രഥനവാദമാകുന്നു.[7] പൂർവ്വനിർണ്ണീതമായ ചരിത്രാഖ്യാനങ്ങളിൽനിന്ന് മനുഷ്യ സർഗാത്മകതയെ സ്വതന്ത്രമാക്കാൻ വേ ഒരു സൈദ്ധാന്തികതയാണ് കേസരി അന്വേഷിക്കുന്നത്. പുതിയ അറിവനുഭവങ്ങൾക്ക് പ്രാപ്തനായ മനുഷ്യകർത്തൃത്വത്തെ അദ്ദേഹം കലയിൽ അന്വേഷിക്കുന്നു.

മനോരാജ്യസാമ്രാജ്യത്തിൽനിന്ന് യാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്ക് വരുന്നതിനുള്ള മാർഗമാണ് കല. തൃപ്തി പ്പെടാത്തതായ മോഹങ്ങളുള്ള മറ്റൊരു മനുഷ്യനെപ്പോലെ കലാകാരൻ യാഥാർത്ഥ്യലോകത്തിൽനിന്ന് തല തിരിച്ച് തന്റെ ശ്രദ്ധയേയും കാമത്തേയും മുഴുവനും മനോരാജ്യജീവിതത്തിൽ മോഹങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന തിന് ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു. നിരുദ്ധങ്ങളായ ഉത്ഭവസ്ഥാനങ്ങളിൽനിന്നുള്ള അവയുടെ ജനനത്തെ എളു പ്പത്തിൽ ക ുപിടിക്കാതിരിക്കത്തക്കവണ്ണം അവയെ ഭേദപ്പെടുത്താനും അയാൾക്ക് ശക്തിയു ാകും. ഇതെല്ലാം ചെയ്യുമ്പോൾ മറ്റുള്ളവർക്ക് തങ്ങളുടെ ആനന്ദത്തിന്റെ ബോധാതീതങ്ങളായ ഉത്ഭവസ്ഥാനങ്ങ ളിൽ അഭയം പ്രാപിച്ച് തൃപ്തിയടയുന്നതിനുള്ള വഴി അയാൾ തെളിയിക്കുകയും അങ്ങനെ അവരുടെ കൃതജ്ഞതയും ബഹുമാനവും നേടുകയും ചെയ്യും.[8] സാഹിത്യരചനയെയും വായനയേയും നിയന്ത്രി ക്കുന്ന ഈ ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശകലനരീതി പ്രസ്തുതമേഖലയിലുള്ള ദീർഘമായ സൈദ്ധാന്തിക പരി ചയ പക്ഷപാതങ്ങളാണ്. 'ര ു മനശ്ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തങ്ങൾ' എന്ന ലേഖനത്തിലൂടെ ആന്തരികസമര ത്തിന്റെ ദൂഷ്യഫലങ്ങളെ ശമിപ്പിക്കാനുള്ള ഒരു ചികിത്സാമാർഗമാണ് മനോവിശകലനമെന്ന് കേസരി വ്യക്ത മാക്കുന്നു. സാമ്പ്രദായിക മനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ (Psychology) പാതയിൽ വ്യക്തിയെ അന്വേഷിക്കാൻ

കേസരി തയ്യാറാവുന്നില്ല. മനോവിശകലന (Psychoanalysis)ത്തിന്റെ സവിശേഷമായ സാംസ്കാരിക സാധ്യതകളാണ് കേസരിയിലൂടെ മലയാള വിമർശത്തിന് ലഭിച്ചത്.

കലകൾ വർണിക്കേ ത് സാധനങ്ങളേയോ സംഭവങ്ങളെയോ അല്ല അവയിൽ അന്തർഭവിച്ചിട്ടുള്ളതും അവയെ ഭരിക്കുന്നതുമായ ശക്തികളെയാകുന്നു.[9] സാഹിത്യപാഠം ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ചരിത്രപരമായ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ സൗന്ദര്യത്തെ എടുത്തുകാട്ടണമെന്ന് ഈ നിരൂപണം ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. കേവല വിവരണങ്ങൾക്കപ്പുറം പോകുന്ന സാഹിത്യപാഠത്തിന്റെ അബോധമായി വർത്തിക്കുന്ന അധികാരക്രമത്തെയാണ്, പ്രത്യയശാസ്ത്ര-സാംസ്കാരിക മൂല്യത്തെയാണ് ഈ നിരീക്ഷണം ലക്ഷ്യമിടുന്നത്. ഇതിനായി ഭൗതികലോകത്തിന്റെ തുറസ്സ് എഴുത്തുകാർക്ക് സ്വന്തമായിരിക്കണമെന്ന് കേസരി വിശ്വസിക്കുന്നു. അതീതലോകത്തിന്റെ സ്തുതിപാഠകനോ കേവലോപാസകനോ ആകാത്ത സാഹിത്യകാരനെയാണ് അദ്ദേഹം മുന്നിൽ കാണുന്നത്. ഒരു കവി തന്റെ സ്വന്തം അനുഭവങ്ങളുടെയും അവയുടെ പ്രകടനത്തിന്റെയും നാഥനായിരുന്നാൽ മാത്രം മതി. അയാളുടെ ഭാഷ പൊതുവായുള്ള ഭാഷയല്ല. അയാളുടെ സ്വന്തം ഭാഷയാണ്. വായനക്കാരനെ മുന്നിൽ ക ുകൊ ല്ല സ്വന്തം സംതൃപ്തിക്കായാണ് എഴുതുന്നത്[10] എന്നുള്ള നിരീക്ഷണം ഇതിന്റെ ഭാഗമാണ്. ആത്മീയവും സാമൂഹ്യവുമായ നിയന്ത്രണാധികാരങ്ങളിൽനിന്ന് എഴുത്തിനെ സ്വതന്ത്രമാക്കുന്നതാണ് ഈ ധൈഷണികാന്വേഷണം. അതിലേറെ മുതലാളിത്തയുക്തിബോധത്തിന്റെയും വ്യക്തിബോധത്തിന്റെയും ആധുനിക പദ്ധതികൾക്കപ്പുറം കലയിലൂടെ സർഗാത്മക മുന്നേറ്റത്തെ പ്രധാനമായി കാണുവാൻ കേസരി ശ്രമിക്കുന്നു . മനോവിശകലനത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മസാധ്യതകൾതന്നെയാണ് ഈ വിമർശപാഠങ്ങളുടെയെല്ലാം അടിത്തറ.

ദൈനംദിന വ്യവഹാരങ്ങളിലെ അധീശാധികാരതന്ത്രങ്ങൾ എഴുത്തിലും എഴുത്തുകാരനിലും സൃഷ്ടിക്കുന്ന നിസ്സഹായതകളാണ് കേസരിയുടെ ചങ്ങമ്പുഴവായന. ഓരോരുത്തനും അവനവന്റെ കഴിവിനനുസരിച്ച് വികസിക്കുന്നതിന് സാമൂഹ്യനിയമങ്ങൾ തടസ്സമാകുന്നു എന്നും ഈ തടസ്സങ്ങൾക്കെതിരെയുള്ള വിലാപങ്ങളും ആക്ഷേപങ്ങളുമാണ് ചങ്ങമ്പുഴക്കവിതകളിൽ ഭൂരിഭാഗവും എന്നും കേസരിക്ക് വായിച്ചെടുക്കാൻ കഴിയുന്നത് ഈ അന്വേഷണങ്ങളുടെ തുടർച്ചയായാണ്. ചരിത്രത്തിന്റെ നിഷേധാത്മക പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ഈ വിമർശനം തുറന്നുകാണിക്കുന്നു. കാല്പനിക ഭാവുകത്വത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയതലങ്ങളാണ് ഇതിലൂടെ അംഗീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. ആധുനികതയുടെ ശാസ്ത്രയുക്തി കൊ ാ പുരോഗമന രാഷ്ട്രീയയുക്തികൊ ാ ഈ മാനസികതയുടെ സാമൂഹ്യപശ്ചാത്തലം വ്യക്തമാകില്ലെന്ന് കേസരിയുടെ നിരൂപണം തിരിച്ചറിയുന്നു. മനുഷ്യന്റെ നവീനകർത്തൃപദവി കാമനകളുടെ ഏകീകരണത്തിന്റെയും അധികാരക്രമത്തിനകത്തെ വിഹ്വലതകളുടെയും ഭാരം പേറുന്നതാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്ന മനോവിശകലനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രം മലയാള സാഹിത്യവിമർശനത്തിന് അതുവരെ പരിചിതമായിരുന്നില്ല.[11] സാഹിത്യത്തിലെ വരേണ്യനിഗൂഢ സൗന്ദര്യാസ്വാദനത്തിന്റെ പൊളിച്ചെഴുത്തിനെ കേസരിയുടെ വിമർശനം ലക്ഷ്യമിടുന്നു. സംസ്കൃത വ്യാഖ്യാനപാരമ്പര്യങ്ങളിൽ നിന്ന് മലയാളവിമർശത്തെ അടർത്തിയെടുത്ത് ചരിത്രത്തിലേക്ക് കൈപിടിച്ചു നടത്തുന്ന പ്രക്രിയയുടെ ആരംഭധ്വനികളാണ് കേസരിപാഠങ്ങളിലൂടെ മുഴങ്ങിയത്. മനോവിശ്ലേഷണത്തെ ഈ ചരിത്രപുനർനിർണ്ണയനങ്ങൾക്കുള്ള ഉപാധിയാക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

മുതലാളിത്ത വ്യവസ്ഥിതി ശക്തമാവുകയും സാമ്രാജ്യത്വനീതിയിലധിഷ്ഠിതമായ വിപണി വ്യാപകമാവുകയും ചെയ്ത 1930 കളിലെ കേരളം പാരമ്പര്യസ്വത്വബോധത്തിൽ ഉറച്ചുനില്ക്കുന്നതായിരുന്നില്ല. അത് യൂറോകേന്ദ്രീയമായ മാറ്റങ്ങളിലും സ്വത്വപുനഃസൃഷ്ടിയിലും മുഴുകി പുതിയ ആഖ്യാന-പ്രത്യാഖ്യാനങ്ങളിലൂടെ പ്രതിവ്യവഹാരങ്ങൾക്ക് നൈതികത തേടുകയാണു ായത്. മക്കത്തായവും പാശ്ചാത്യവിദ്യാഭ്യാസവും സാമൂഹ്യരാഷ്ട്രീയസംഘർഷങ്ങളും എത്രയേറെ ശക്തമായോ അത്രതന്നെ വ്യക്തികേന്ദ്രിത മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ദമനകാരിയായ പ്രഭാവവും ശക്തമായി. സാംസ്കാരികവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവുമായ പുതിയ കർമ്മപദ്ധതികൾ വ്യാവസായിക മുതലാളിത്തത്തിന്റെ ചലനങ്ങളെ വേഗത്തിലാക്കി. വ്യക്തിയുടെ സ്വകാര്യജീവിതത്തെ കൈയ്യേറ്റംചെയ്യുന്ന സാമൂഹ്യ-സാമ്പത്തികാക്രമണങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധ്യത്തോടെ, ജീവിതത്തെയും സാഹിത്യത്തെയും വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ പുതിയ അളവുകോലുകൾ ആവശ്യമാണെന്ന് 30'കളിലെ മലയാള സാഹിത്യവിമർശം തിരിച്ചറിഞ്ഞതിന്റെ പ്രതിഫലനമാണ് കേസരിയുടെ വിമർശപാഠങ്ങൾ.

പ്രതിഭ പലപ്പോഴും ഞരമ്പുകൾക്ക് ബലമില്ലാത്തവരിലോ മറ്റുവല്ലതരം രോഗമുള്ളവരിലോ കുടികൊള്ളുന്നതായി നാം കാണുന്നു "[12] എന്ന രീതിയിലുള്ള കേസരിയുടെ ഈ സാഹിത്യാന്വേഷണം ഫ്രോയിഡിയൻ 'ഇദ്ദിന്' പ്രാധാന്യം കൊടുക്കുന്നു. കലാകാരന്റെ വ്യക്തിത്വശൈഥില്യങ്ങളെ ഇതുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. സാമ്പ്രദായിക മനശ്ശാസ്ത്രം ആധുനികസമൂഹത്തിനനുസരിച്ച് വ്യക്തിയെ മെരുക്കാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നതെങ്കിൽ മനോവിശകലനം ആധുനികസമൂഹവുമായി തെറ്റിപ്പിരിയുന്ന വ്യക്തിയുടെ മനസ്സിന്റെ ആഴത്തിലുള്ള വിമർശനശേഷിയാണ് ക ത്തുന്നത്. അതുകൊ ാണവർ ആധുനികകലയെ അതിന്റെ വിമർശനശേഷിയുടെ പേരിൽ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്നത്. ആധുനികകലയെയും സാഹിത്യത്തെയും സംബന്ധിച്ച ചർച്ചകളിൽ ഫ്രോയിഡിൻ സൈദ്ധാന്തികത നിർണായകമായി കടന്നുവരുന്നതും അതുകൊ ുതന്നെ[13] ഇങ്ങനെ കലയിലെ നൂതനഭാവുകത്വത്തെ തിരിച്ചറിയുന്ന മലയാളത്തിലെ ആധുനിക നിരൂപകരിൽ പ്രഥമസ്ഥാനീയനായി കേസരി മാറുന്നു.

ഫ്രോയിഡിയൻസൈദ്ധാന്തികത ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ആധുനികതയുടെ വ്യക്തി/ശാസ്ത്രകേന്ദ്രിത മാനവികതയെ പിൻതുടരാൻ കേസരിയെ കാലഘട്ടം നിർബന്ധിക്കുന്നു . മനുഷ്യവ്യവഹാരങ്ങളുടെ വസ്തുനിഷ്ഠ വിശകലനങ്ങളിൽ ഒന്നായി മനോവ്യാപാരങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്താൻ അദ്ദേഹവും നിർബന്ധിതനാവുന്നു. സത്യത്തെ അതുപോലെ വർണിക്കണമെന്നുള്ള ശാസ്ത്രകാരന്റെ രീതിയാണ് ലിംഗബന്ധപരമായ ജീവിതവശങ്ങൾ ചിത്രീകരിക്കുന്നതിൽ സാഹിത്യകാരൻ സ്വീകരിക്കുന്നത്.[14] പാപബോധത്താൽ നിയന്ത്രിക്കപ്പെട്ട വിലക്കുകളുടെയും സ്വകാര്യതകളുടേതുമായ ലൈംഗിക സദാചാരക്രമങ്ങൾ ആധുനിക രാഷ്ട്രസ്വത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമായി മാറുന്നു . സാംസ്കാരിക ദേശീയതയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രമായി മാറുന്ന ഈ ബന്ധക്രമീകരണങ്ങൾ സർവ്വസാധാരണമെന്ന നിലയിൽ യുക്തിപൂർവ്വം വിലയിരുത്തുവാൻ മാനസികാപഗ്രഥനരീതിശാസ്ത്രത്തിന് കഴിയുന്നു. ആധുനികസംസ്കാരത്തിന്റെ ദമനാത്മക സ്വഭാവം അതുൾക്കൊള്ളുന്ന എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളെയും നിയന്ത്രിക്കുന്നതും ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ കേസരി വ്യക്തമാക്കുന്നു.

ഒരു ജന്തുവിന്റെ സൃഷ്ടിക്ക് സ്ത്രീ-പുരുഷ സംയോഗം അപരിഹാര്യമായിട്ടുള്ളതുപോലെ ഒരു കലാസൃഷ്ടിയുടെ നിർമ്മാണത്തിന് വികാരപരമായ അംശത്തിന്റെയും ബുദ്ധിപരമായ അംശത്തിന്റേയും സമ്മേളനം ഒഴിച്ചുകൂടാത്തതാവുന്നു.[15] എഴുത്ത് വികാരങ്ങളുടെ സാന്ദ്രീകരിച്ചെടുത്തതും വഴിതിരിച്ചുവിട്ടതുമായ സംസ്കൃതാവരണമാണെന്ന് കേസരി വായിച്ചെടുക്കുന്നു. അതിനപ്പുറം കാല്പനികമായി വികാരങ്ങളെ കെട്ടഴിച്ചുവിടലാണ് സാഹിത്യമെന്ന നിലപാട് കേസരിയുടെ നിരൂപണം വച്ചുപുലർത്തുന്നില്ല.

മതം, ആത്മീയത, അതിമാനുഷത്വം തുടങ്ങിയ ചരിത്രനിരപേക്ഷമായ കാഴ്ചപ്പാടുകളിൽ കുടുങ്ങിക്കിടന്നിരുന്ന മനുഷ്യന്റെ കഴിവുകൾ 1930 കളോടെ യുക്തിവാദ-മാർക്സിയൻ ദർശനത്തിന്റെ പിടിയിലേക്ക് ചേക്കേറുന്നു ്. ഈ സവിശേഷമായ രാഷ്ട്രീയാന്തരീക്ഷത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ കർത്തൃത്വത്തെ അവന്റെ വികാരങ്ങളിലും സർഗശേഷിയിലും കെ ത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു എന്നതാണ് ഈ നിരൂപണത്തിന്റെ പ്രത്യേകത. ആധുനികതയുടെ യുക്തികളോട് ഏറ്റുമുട്ടുന്ന കലാവിമർശകന്റെ ചരിത്രപരമായ നിലപാടാണിത്. ജ്ഞാനരൂപങ്ങളുടെ ശാസ്ത്രീയവും മാനസികവുമായ വിലയിരുത്തൽ ഈ കാലത്തിന്റെ പൊതുപ്രവണതയാകുന്നു.

ചങ്ങമ്പുഴയുടെ തത്ത്വശാസ്ത്രം അന്വേഷിക്കുന്ന കേസരിക്ക് വൈകാരികവും വൈചാരികവുമായ മനുഷ്യാനുഭവങ്ങളുടെ സമന്വയപ്രക്രിയയിൽ സമൂഹത്തിനകത്ത് വ്യക്തിപ്രതിഭയ്ക്ക് സംഭവിക്കുന്ന ദുരന്തം വിശകലനം ചെയ്യാൻ കഴിയുന്നു. ചരിത്രത്തിൽനിന്ന് അടർത്തിമാറ്റിയ ഒരു ഉദാരവ്യക്തിവാദമായല്ല മറിച്ച്, മനുഷ്യാനുഭവങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്ന രാഷ്ട്രീയ സാഹചര്യങ്ങളും സാമൂഹ്യനിയമങ്ങളും വ്യക്തിപ്രതിഭയും തമ്മിലുള്ള വിനിമയത്തിലെ അപാകതകളായാണ് വൈയക്തിക ദുരന്തങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. ഓരോരുത്തനും അവന്റെ കഴിവിനനുസരിച്ച് വികസിക്കുവാൻ ഇന്നത്തെ സമുദായം അനുവദിക്കുന്നില്ല എന്നതാണ് ചങ്ങമ്പുഴയുടെ തത്ത്വശാസ്ത്രം. അദ്ദേഹത്തിലെ വ്യക്തിപരമായ വികാസത്തിന് തടസ്സമാകുന്ന ര ് കാര്യങ്ങൾ സാമ്പത്തികവും മാനസികവുമാണ്.[16] ജീവിതത്തിലെ സുഖാസുഖങ്ങളിലൂടെ രൂപപ്പെടുന്ന അസംതൃപ്തികളെ ശത്രുപീഡാഭ്രമങ്ങളായി കൊ ുനടന്ന ഒരു സാഹിത്യകാരന്റെ മനോനിലകൾ എഴുത്തിൽ എങ്ങനെ പ്രതിഫലിച്ചു എന്ന അന്വേഷണം പ്രധാനമാണ്. സാമൂഹ്യാംഗീകാരങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നതിനെതിരെയുള്ള പ്രതിഷേധങ്ങൾ വ്യക്തിയുടെ ഉള്ളിലെ പലതരം ഇച്ഛാഭംഗങ്ങളായി രൂപാന്തരം പ്രാപിച്ചതാണ് ചങ്ങമ്പുഴയുടെ എഴുത്തിൽ പ്രതിഫലിച്ചത്. അംഗീകാരങ്ങൾക്ക്/സ്നേഹത്തിന് വേ ിയുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ തന്റെ തന്നെ അപരമായ സ്ത്രൈണാംശങ്ങളെ കെ ത്താനുള്ള ശ്രമങ്ങളായി. സഹജമായ മമതയോടുകൂടിയ പ്രണയകാവ്യങ്ങളായി. അതീതകാല സങ്കല്പങ്ങളിലൂടെ സാർവ്വത്രിക സ്നേഹസഹിഷ്ണുതാ പറുദീസകളിൽ അലിഞ്ഞുചേരുന്ന ചങ്ങമ്പുഴയെ കെ ടുക്കുന്ന ഈ വായന മലയാളത്തിൽ മനോവിശകലനപരമായ സാഹിത്യാസ്വാദനങ്ങളുടെ ചരിത്രത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നവയാണ്.

എഴുത്തുകാരന്റെയും കൃതിയുടെയും മാനസികാനുഭവങ്ങളെ ചരിത്രപരമായി വിലയിരുത്തുന്നത് ഫ്രോയിഡിയൻനിരൂപണത്തിന്റെ പ്രത്യേകതയാണ്. നൃത്തം, സംഗീതം, ഹാസ്യം എന്നിവയിലുള്ള ഭ്രമം വിഷാദാത്മകത്വം, ക്ഷണികമായ വികാരപാരമ്യം എന്നിവ കേരളീയതയുടെ പൊതുസ്വഭാവമാണെന്നും ഇവ ര ും അലിഞ്ഞുചേർന്ന വ്യക്തിത്വമാണ് ചങ്ങമ്പുഴയുടേതും കുഞ്ചൻനമ്പ്യാരുടേതു

മെന്നും വിമർശകൻ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.[17] വ്യക്തിത്വത്തിലെ അലസത, അപകർഷതാബോധം, പരസ്പര ഭീതി, മരണാഭിമുഖ്യം തുടങ്ങിയവയെ ചരിത്രത്തിന്റെ അസഹിഷ്ണുതയുമായി കൂട്ടിവായിക്കുന്നു. സംഘർഷങ്ങളിൽ എരിഞ്ഞുതീർന്ന ചങ്ങമ്പുഴയുടെ സാഹിത്യപ്രതിഭയെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ കൃതി കളിലൂടെയും ജീവിതത്തിലൂടെയും കേസരി നോക്കിക്കാണുന്നു.

ലോകരുടെ ക്രൂരതയും ജീവിതത്തിലെ അസൂയാദി വൈരൂപ്യങ്ങളും സ്വന്തം പാപസമ്മതവും വിഷയസുഖങ്ങളോടും ലൗകിക ജീവിതത്തോടുമുള്ള കയ്പും വെറുപ്പും കൊടിയ നൈരാശ്യവും വേദാന്തചിന്തയിലേക്ക് പോകാനുള്ള ഭാവവും മാറിമാറിവരുന്ന ചങ്ങമ്പുഴയുടെ വ്യക്തിത്വ സവിശേഷതകൾ *സ്പന്ദിക്കുന്ന അസ്ഥിമാട*ത്തിൽ പ്രകടമാണെന്ന് കേസരി ആ കാവ്യത്തിന്റെ അവതാരികയിൽ വ്യക്തമാകുന്നു. ഇടപ്പള്ളി രാഘവൻപിള്ളയെക്കുറിച്ചുള്ള വായനയും ഈ രീതിയുടെ തുടർച്ചയാണെന്ന് 'മണിനാദ'ത്തിന്റെ അവതാരികയിൽനിന്ന് മനസ്സിലാക്കുവാൻ കഴിയും. ഈ വൈകാരികസൂക്ഷ്മത തന്നെയാണ് *കളിത്തോഴി* എന്ന നോവലിന്റെ രചനയിലും അദ്ദേഹം കണ്ടെത്തുന്നത്. റൊമാന്റിക് സാങ്കേതിക മാർഗം പ്രയോഗിച്ചിട്ടുള്ളതും ഒരൊറ്റ ഇരിപ്പിനു വായിച്ചുതീർക്കാൻ പലരേയും പ്രേരിപ്പിക്കത്തക്കവണ്ണം സരസവുമായ ഒരു പരാജയ (റിയലിസ്റ്റ്) പ്രസ്ഥാന നോവലാണ് *കളിത്തോഴി*.[18] വ്യക്തിത്വത്തിലെ നാർസിസം, വൈകാരികാധിക്യം തുടങ്ങിയ സ്വഭാവങ്ങൾ കാരണമാണ് സാമുദായിക നോവൽ രചനയ്ക്കുവേണ്ട സാങ്കേതിക വൈദഗ്ധ്യം കാണിക്കാൻ ചങ്ങമ്പുഴയ്ക്ക് കഴിയാതെ പോയത്.[19] വൈകാരികതയുടെ ചരിത്രാതീതവും ചരിത്രാത്മകവുമായ സ്വകാര്യതകളെ അന്വേഷിച്ചുകൊണ്ട് എഴുത്തുകാരനെ പഠനവിധേയമാക്കുന്ന ഈ രീതി മനോവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ ആധുനികതന്ത്രമാകുന്നു. നവശിഖാന്ത കവിയായ ചങ്ങമ്പുഴയുടെ പരാജയങ്ങളിൽകൂടി അദ്ദേഹം കണ്ടത് മനുഷ്യത്വത്തിന്റെ തന്നെ ഒരു പരാജയഘട്ടത്തെയായിരുന്നു.[20] ആധുനികസംസ്കാരം മനുഷ്യത്വത്തിനേല്പിക്കുന്ന മുറിവുകൾക്കുള്ള ചികിത്സാക്രമമാണ് മാനസികാപഗ്രഥനരീതിശാസ്ത്രം. സാഹിത്യവിമർശനത്തിൽ ഈ ദീർഘവീക്ഷണമാണ് കേസരി മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്.

സാമൂഹ്യക്രമവും അതിന്റെ ധാർമ്മിക ബാധ്യതകളും തമ്മിലുള്ള പൊരുത്തക്കേടുകൾ സൃഷ്ടിച്ച പുതിയ കർത്തൃത്വത്തെ കണ്ടെത്താൻ കേസരി ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുകയായിരുന്നു. അതിലേറെ അധിനിവേശിത ജനതയുടെ മതവും സംസ്കാരവും പേറുന്ന പ്രതിലോമ സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തെയും ജ്ഞാനസന്ദർഭങ്ങളെയും യൂറോപ്യൻ മാതൃകയിൽ പരിഷ്ക്കരിക്കാനുള്ള വ്യഗ്രതയും ഇതിൽ പ്രകടമാണ്. വ്യക്തിത്വം (personality) എന്ന ഒന്നില്ലെന്നും പല മൃഗീയമായ ജന്മവാസനകളുടേയും വികാരങ്ങളുടേയും സുഘടിതമല്ലാത്ത ഒരു കെട്ട് മാത്രമാണ് മനുഷ്യനെന്നും ഫ്രോയിഡിന്റെ കണ്ടുപിടുത്തങ്ങൾ സ്ഥാപിക്കുന്നതിനാൽ പഴയ സാഹിത്യത്തിലെ കഥാപാത്രസൃഷ്ടിയുടെ രീതിയും സംഭവ വിവരണരീതിയും മാർസൽ പ്രൂസ്റ്റും, ജെയിംസ് ജോയ്സും ചെയ്തതുപോലെ, വിപ്ലവകരമായ രീതിയിൽ ഇന്നു മാറ്റേണ്ടി വന്നിരിക്കുന്നു എന്ന് 1935 ൽ കേസരി പത്രത്തിൽ ബാലകൃഷ്ണപിള്ള എഴുതിയിട്ടുണ്ട്.[21] ലൈംഗികതയുടെ ഏകീകരണ-നിയന്ത്രണ തന്ത്രങ്ങളും സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ പരിഷ്കരണങ്ങളും ചേർന്ന് നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ആധുനികകേരളീയസമൂഹത്തിന്റെ പ്രത്യയശാസ്ത്രവും ചരിത്രവും ഒരു വിപ്ലവകരമായ ചികിത്സാപര രീതിശാസ്ത്രം ആവശ്യപ്പെടുകയായിരുന്നു. മുതലാളിത്ത പരിഷ്ക്കാര

ങ്ങൾ വേഗം നേടുന്ന കാലഘട്ടത്തിലെ രാഷ്ട്രവും (ദേശീയത) വ്യക്തിയും ചരിത്രവും കേസരിയിലൂടെ പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നു.

II.3 ധർമ്മവ്യവസ്ഥയുടെ വിള്ളലുകളിലൂടെ

സ്വന്തം ഹൃദയത്തിനോടല്ലാതൊന്നിനോടും വിധേയത പുലർത്താതെ, സ്വകീയമായ സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങൾ അവതരിപ്പിച്ച് കേരളത്തിലെ യാഥാസ്ഥിതിക പണ്ഡിതന്മാരെയും അതിപുരോഗമനവാദികളെയും ഒരുപോലെ ചൊടിപ്പിച്ച വിമർശകനായിരുന്നു കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ (1900-1976).[22] ഈ സ്വകീയതയാണ് മാരാരെ മനോവിശകലനതത്ത്വങ്ങളിൽ തല്പരനാക്കുന്നത്. സ്വന്തം ചിന്താമണ്ഡലം നേടാനാഗ്രഹിച്ച സാഹിത്യപക്ഷപാതം സാഹിത്യത്തിന്റെ സർഗാത്മക സത്യസന്ധതയ്ക്ക് വിലകല്പിച്ചു. ഇതുതന്നെ നിരൂപണത്തിലൂടെ സാഹിത്യപാഠങ്ങളുടെ അബോധചരിത്രങ്ങളന്വേഷിക്കുവാനും അദ്ദേഹത്തെ പ്രാപ്തനാക്കി. മാരാരുടെ താർക്കികയുക്തിയിൽ വൈകാരിക സ്വതന്ത്രതയെക്കുറിച്ചുള്ള ഫ്രോയിഡിയൻ അന്വേഷണങ്ങൾ ചരിത്രപരമായ നവീനതയും സാമൂഹ്യമാനവും നേടുന്നു. കാവ്യാർത്ഥത്തെ സൂക്ഷ്മതലത്തിൽ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കുന്നതിൽ പ്രാചീനാലങ്കാരികസങ്കല്പം തന്നെയാണ് മാരാർക്ക് പ്രമാണം. അതിൽ കൂടുതലായി മനോവിശകലന നിരൂപണത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലങ്ങളിലേക്കൊന്നും ആ പ്രതിഭ കടക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ സാഹിത്യത്തിലെ വൈകാരികതീവ്രതകളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നിടത്ത് ഫ്രോയിഡിയൻ തത്ത്വചിന്താപദ്ധതികൾ അദ്ദേഹത്തിന് സ്വീകാര്യമാവുന്നു ˘ എന്ന് കെ ത്താനാവും.

മനുഷ്യൻ പല സ്വാർത്ഥഭേദങ്ങളാൽ എത്രമേൽ തിന്മനിറഞ്ഞവനായാലും അവന്റെ അന്തരാത്മാവിനുള്ള ഔത്സുക്യം മുഴുവൻ നന്മയുടെ നേർക്കാണ്. ഈയൊരു ഹൃദയസംവാദമാണ് കാവ്യസാരമായ രസത്തെ വ്യഞ്ജിപ്പിക്കാൻ സഹായിക്കുന്നത്.[23] കലയുടെ സാന്ദ്രീകൃതവും ചികിത്സാപരവുമായ സാംസ്കാരിക യുക്തിശാസ്ത്രങ്ങളാണ്, രസനീയതയിലൂടെ മനുഷ്യന്റെ മൂല്യമുയർത്താൻ ശ്രമിക്കുന്ന ഈ വിശകലനവും അടിസ്ഥാനമാകുന്നത്. 'കല ജീവിതം തന്നെ' എന്ന സമവാക്യനിർമ്മിതിയും ഈ സാന്ദ്രീകൃതമൂല്യം ഉൾക്കൊള്ളുന്നു ˘.

മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ വൈചിത്ര്യങ്ങൾ കലയിലൂടെ ആവിഷ്കൃതമാകുന്നത് സൂക്ഷ്മമായി കാണാൻ മാരാർക്ക് കഴിയുന്നു. കാളിദാസൻ ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്ന പാർവ്വതി-പരമേശ്വര പ്രണയം മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ആദർശപൂർണമായ ഉദാത്തദർശനമാകുന്നു. പരിണാമഗതിയിൽ ഇന്നു നാം എത്തിയിട്ടുള്ളേടത്തു നിന്നു നോക്കുമ്പോൾ, മനുഷ്യസമുദായം ആ ആദർശപ്രേമത്തിന്റെ അടുത്തെങ്ങും എത്തിയിട്ടില്ല. ആദർശത്തെ മുൻനിർത്തിക്കൊ ˘ നോക്കുമ്പോൾ നമ്മിലുള്ള യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ അവ ആയിരിക്കുന്നതിലുമധികം ഭയങ്കരങ്ങളാണെന്നു കാണാം. വികാരങ്ങളാണ് വാസ്തവത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ അകത്തിരുന്ന് അവനെ ഭരിക്കുന്നത്. അവ സാമുദായികങ്ങളായ മതിൽക്കെട്ടുകളുടെ അരികിൽ ഇളവില്ലാതെ പഴുതുനോക്കിക്കൊ ˘ പതുങ്ങി നടക്കുന്നു. തരം കിട്ടുമ്പോൾ അവയെ തച്ചുതകർക്കുന്നു; കള്ളവേഷംകെട്ടി തെരുവിൽ സഞ്ചരിക്കുന്നു. ആപല്ക്കരവും കേട്ടാലറയ്ക്കുന്നതുമായ വൈകൃതം കൊള്ളുന്നു. ഇതിനൊന്നും ഒരു കുറവുമില്ല. അന്നുമില്ല; ഇന്നുമില്ല.[24] മഹാകാവ്യത്തിൽ നിന്ന് മനുഷ്യന്റെ അടിസ്ഥാനവാസനകളെ നവീനകാല സാഹിത്യവിമർശനത്തിനായി ക ടുക്കുമ്പോൾ ഈ സമീപനം അനുഭൂതികളുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രാന്വേഷണത്തിനാണ് കൂടുതൽ പ്രാധാന്യം നല്കുന്നത്. എങ്കിലും പാരമ്പര്യത്തിന്റെ വിശിഷ്ടപശ്ചാത്തലത്തിൽ

ഉദാത്തവത്ക്കരിച്ച് അമാനുഷാവിഷ്ക്കാരം നല്കി അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഒരു കാലത്താണ് മാരാരുടെ ഈ നിലപാട്. അബോധത്തിന്റെ അനിയന്ത്രിത വൈകാരികതകൾ സാമൂഹ്യമായ വിലക്കുകളിൽപ്പെട്ട് കൃത്രിമ മായി നേടുന്ന പുരോഗമനങ്ങളെയാണ് സൂക്ഷ്മാർത്ഥത്തിൽ ഇത് തുറന്നുകാട്ടുന്നത്. സമകാലിക രാഷ്ട്രീ യ-ചരിത്ര സന്ദർഭത്തെ ഈ മാനസിക ലോകവുമായി സമന്വയിപ്പിക്കാൻ മാരാരുടെ പാരമ്പര്യബോധ ത്തിന് കഴിയുമായിരുന്നില്ല.

മേഘസന്ദേശത്തിൽ യക്ഷൻ തന്നെയാണ് വികാരസാന്ദ്ര മേഘമായി രൂപാന്തരപ്പെട്ടതെന്ന മാരാ രുടെ നിരീക്ഷണം മാനവികതയുടെ പുതിയ സാംസ്കാരിക സൃഷ്ടിയായി മാറുന്നു. രാമൻ, കർണൻ, അശ്വത്ഥാമാവ്, പരശുരാമൻ, അംബ തുടങ്ങി ഇതിഹാസ കഥാപാത്രങ്ങളും ഇത്തരത്തിൽ മാനവികവൈ കാരികതയിൽ പുനവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. ആധുനികമായ ഫ്രോയിഡിയൻ ഉൾക്കാഴ്ചകളാണ് ഇതിന് മാരാർക്ക് പ്രേരണയാകുന്നത്. മൂല്യനിർണയവ്യഗ്രമായ സമീപനങ്ങളിൽ ഊന്നുന്നതുകൊ ുതന്നെ അത് ഏറെക്കുറെ ചരിത്രപരതയെ വിസ്മരിക്കുന്നു. അതുകൊ ുതന്നെ അത് വൈയക്തികതയ്ക്ക് അമിത പ്രാധാന്യം നല്കുന്നു. കലയ്ക്ക് നല്കുന്ന ശാശ്വതമൂല്യകല്പന എഴുത്തുകാരന്റെ അധീശ ത്വത്തെ പ്രമാണമാക്കുന്നു. എങ്കിലും ഇതിഹാസകവനങ്ങളെ മനുഷ്യസാധാരണമായ അംശങ്ങളിൽ പുനര വതരിപ്പിക്കുന്നതിലൂടെ മാരാർ പരമ്പരാഗത സങ്കല്പങ്ങളെ നിഷേധിക്കുന്നു ്. മനുഷ്യാഭിലാഷങ്ങളുടെ വിരുദ്ധഭാവങ്ങളെ മേഘസന്ദേശം പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നു.

എല്ലാം കൂടി ഒതുക്കിപ്പറയുകയാണെങ്കിൽ മേഘസന്ദേശത്തിലെ പൂർവ്വഭാഗം മനുഷ്യന്റെ ശരീര മാണ് ഉത്തരഭാഗം അതിന്റെ ആത്മാവും.[25] ആ കാമുകന്റെ സന്തപ്തമായ ഹൃദയത്തിൽ നിന്നു നീരാവി യായി പൊങ്ങിയ കാമചിന്തകൾ കലാസൗന്ദര്യത്തോടെ ഘനീഭവിച്ചതുമാത്രമാണ് മേഘസന്ദേശത്തിലെ മേഘം. സന്ദേശം എന്നതാകട്ടെ പ്രബന്ധവ്യാപിയായ ഒരലങ്കാരവും [26] എന്നിങ്ങനെയുള്ള മാരാരുടെ നിരീ ക്ഷണങ്ങൾ കാവ്യനുഭൂതിപരമായ അന്വേഷണങ്ങൾക്കപ്പുറത്തേക്ക് പോകുന്നു ്. മനുഷ്യാഭിലാഷങ്ങളുടെ, വികാരവിക്ഷോഭങ്ങളുടെ സുവ്യക്തവും ഉദാത്തവുമായ ഭാവങ്ങളെ കാളിദാസന്റെ മേഘബിംബത്തിൽ സമ ന്വയിപ്പിക്കുന്നു. അവയിലൂടെ വൈകാരികാവേശങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മതലങ്ങൾ തുറന്നുകാട്ടുന്ന ഈ പഠനം മനോവിശകലനത്തിന്റെ ഉൾക്കാഴ്ചകൾകൂടി ഏറ്റെടുത്തുകൊ ുള്ളതാണ്. 'ആശാന്റെ ലീല' എന്ന ലേഖ നത്തിൽ ആ അനഭീഷ്ടപതിയോടുകൂടി സാമുദായിക ജീവിതവും മദനസ്വപ്നങ്ങളാൽ മാനസികജീവി തവും കഴിച്ചുകൂട്ടാമെന്നായിരുന്നു ലീലയുടെ നില[27] എന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു. ശരീരത്തിനും മനസ്സിനും സമുദായത്തിനുമിടയിലെ സംഘർഷപൂർണ്ണമായ വ്യവസ്ഥാക്രമങ്ങളന്വേഷിക്കാൻ മാരാർക്ക് കഴിയുന്നു ്.

ശരീരം സാമുദായികമായ ഇടുങ്ങിയ നിയന്ത്രണങ്ങളെ മാത്രമല്ല, പലപ്പോഴും പ്രകൃതിസിദ്ധങ്ങ ളായ വിശാലവ്യവസ്ഥകളെപ്പോലും അതിലംഘിച്ച്, തോന്നിയപോലെ, തരംകിട്ടിയ പോലെ സർവ്വേന്ദ്രിയങ്ങളി ലൂടെയും വൈഷയിക സുഖങ്ങളെ ഉൾവലിച്ചുകൊ ് നടക്കുന്നു. ആത്മീയങ്ങളെന്നും ഇന്ദ്രിയനിഗ്രഹപര ങ്ങളെന്നും വെച്ചിട്ടുള്ള മതാനുഷ്ഠാനങ്ങളെപ്പോലും സ്വാഭിലാഷ സിദ്ധിയിലേക്കുള്ള കുറുക്കുവഴികളായി ഉപയോഗിക്കുന്നു.[28] മാനസഭാവങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള മാരാരുടെ ഈ നിരീക്ഷണം ലീലാകർത്തൃത്വത്തിനു നേർക്കുള്ള കുറ്റാരോപണങ്ങളെ ന്യായീകരിക്കാനുള്ള അന്വേഷണമാണ്. കർത്തൃത്വവിഹ്വലതകളും അധി കാരവ്യവസ്ഥയും സൃഷ്ടിക്കുന്ന ചരിത്രാത്മകഭീതികൾ വിമർശനത്തിന്റെ നവീനകാലചരിത്രത്തിലേക്ക്

വെളിച്ചം വീശുന്നു. 'വാല്മീകിയുടെ രാമൻ' എന്ന മാരാരുടെ രചനയെ ഇങ്ങനെയൊരു തുടക്കമായി വായിക്കാവുന്നതാണ്.

ധർമ്മവ്യവസ്ഥയുടെയും അധികാരചിഹ്നങ്ങളുടെയും പിതൃശാസനയുടെയും നിയന്ത്രണത്തിൽ നിസ്സഹായമായി സംഘർഷമനുഭവിക്കുന്ന രാമന്റെ വിചാര-വികാരലോകം സാഹിത്യത്തിലെ മനോവിശകലനപരമായ അർത്ഥവിവക്ഷകൾ തേടുന്നവയാണ്. തന്റെ വനവാസത്തിന് കാരണഭൂതയായ കൈകേയിയുടെ നേർക്ക് പകയോടും താൻ ജീവനോടുകൂടിയിരുന്നാൽ അവളെ സുഖിക്കാൻ വിടുകയില്ലെന്ന പ്രതികാരേച്ഛയോടും കൂടിയാണ് രാമൻ സത്യസന്ധതയുടെയും പിതൃഭക്തിയുടെയും പേരിൽ വനവാസമനുഷ്ഠിക്കുന്നത്.[29] സീതാപഹരണം മൂലമു ായ ദുഃഖത്താൽ പിതാവ് ഏല്പിച്ചുതന്ന ഉത്തരവാദിത്വം നിറവേറ്റാതെ മരിച്ചുപോയാൽ അതിൽ നിന്ദ്യമായൊന്നുമില്ലെന്ന് രാമൻ സ്വയം സമാധാനിക്കുന്നു. ഈ പിതൃനിന്ദാഭയം തന്നെ അന്യായമായി നാട്ടിൽനിന്ന് ആട്ടിയയച്ചുവല്ലോ എന്ന അമർഷത്തിന്റെ രൂപാന്തരമാണ്. രാമൻ എത്രയും അഗാധതയിൽ ഒളിച്ചുവെച്ചിരുന്ന അച്ഛന്റെ നേർക്കുള്ള ആ അമർഷം പുറത്തുവന്നപ്പോഴും ഒരു പ്രച്ഛന്നരൂപത്തിൽ- സത്യനിഷ്ഠയുടെ രൂപത്തിൽ-ആയി എന്നേയുള്ളു. ലോകത്തിലെ മഹാന്മാരാരും തന്നെ മഹത്തരങ്ങളായ ത്യാഗങ്ങൾ ചെയ്യുന്നത് താന്താങ്ങളുടെ മനോവൃത്തികളെയെല്ലാം നശിപ്പിച്ചിട്ടല്ല, ഒതുക്കി നിർത്തിയിട്ടുമാത്രമാണ്.[30] രാമവ്യക്തിത്വത്തിലെ ഈഡിപ്പൽ സംഘർഷങ്ങളാണ് ഈ വായനയിലുള്ളത്. മരണാഭിമുഖ്യത്തോളം പോന്ന ത്യാഗത്തിലൂടെ മാരാർ ഇതാണ് പറയാതെ പറയുന്നത്. ത്യാഗത്തെ കൊ ാണ് മാരാരുടെ മനോവിശകലനം ഒളിച്ചുവച്ച ഇടത്തെ നിറയ്ക്കുന്നത്.

പുതിയൊരു സാമൂഹ്യചരിത്രസന്ദർഭത്തിൽ നിന്നുകൊ ് സാഹിത്യപാഠങ്ങൾക്ക് ജീവിതത്തോടുള്ള ബന്ധമന്വേഷിക്കുന്നതിൽ കൂടുതൽ ഒരു പ്രത്യേക പഠനസിദ്ധാന്തമായി മനശ്ശാസ്ത്രവിമർശനത്തെ ആശ്രയിക്കാൻ മാരാർക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. നാലപ്പാടിന്റെ *രതിസാമ്രാജ്യം* മുതലായ മലയാളപാഠപുസ്തകങ്ങളിൽ നിന്ന് വീണുകിട്ടിയ പരിമിതമായ മനശ്ശാസ്ത്രപരിചയമേ അദ്ദേഹത്തിന് ഉ ായിരുന്നുള്ളൂവെങ്കിൽത്തന്നെയും രാമായണത്തിലെയും കാളിദാസകൃതികളിലെയും കഥാപാത്രങ്ങളുടെ മനസ്സിന്റെ ബോധതലം എന്ന പോലെ ഉപബോധതലവും അബോധതലവും അദ്ദേഹത്തിന്റെ അപഗ്രഥനത്തിന് വിധേയമാകുന്നു .[31]

II. 4 വിപരീതങ്ങളുടെ സമന്വയം

സംസ്കൃതകാവ്യപാരമ്പര്യത്തിന്റെയും പാശ്ചാത്യകാവ്യതത്ത്വങ്ങളുടെയും ആഴങ്ങളറിഞ്ഞ പണ്ഡിതനായ നിരൂപകനാണ് എം.പി.ശങ്കുണ്ണിനായർ **(1917-2006)**. *ഛത്രവും ചാമരവും, നാടകീയാനുഭവം എന്ന രസം, കാവ്യവ്യുല്പത്തി, കത്തുന്ന ചക്രം* തുടങ്ങിയ മലയാളകാവ്യപഠനങ്ങൾ ഈ ചിന്തകളുടെ സമന്വയം കൊ ് ശ്രദ്ധേയമാണ്. സാഹിത്യകൃതികളെ അവയുടെ ധൈഷണികപശ്ചാത്തലത്തിൽ വിലയിരുത്താൻ അദ്ദേഹത്തിന്റെ വിമർശനപ്രതിഭയ്ക്ക് കഴിയുന്നു. സാഹിതീയവും അസാഹിതീയവുമായ നൂതനാശയങ്ങൾ ഇതിനായി വിമർശനത്തിൽ സൂക്ഷ്മമായി പ്രയോഗിക്കുന്നു. അത്തരത്തിൽ പ്രധാനമായ ഒന്നായി ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശകലനത്തോടുള്ള സമീപനത്തേയും വിലയിരുത്തേ തു ്.

സാഹിത്യകൃതികളുടെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ നിരൂപകന് ഏറെക്കുറെ ഉച്ഛൃംഖലമായ സ്വാതന്ത്ര്യം നല്കപ്പെടേ താണെന്ന ആശയം ശങ്കുണ്ണിനായർ അമ്പതുകളിൽതന്നെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുകയു ായി.[32] ഈ സ്വാതന്ത്ര്യബോധം നിരൂപണ സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ തിരഞ്ഞെടുപ്പിലും പ്രകടമാണ്. മാനസികാപഗ്രഥന ത്തിനോടുള്ള ആഭിമുഖ്യത്തിലേക്കും അവ സവിശേഷമായ ചരിത്രവത്ക്കരണ പ്രക്രിയയുടെ ഉപാധിയാ ണെന്നുള്ള ചിന്തയിലേക്കും ഇത് അദ്ദേഹത്തെ നയിച്ചു. *കത്തുന്ന ചക്രം'* മിത്തുകളെ ചരിത്രവത്ക്കരിക്കു കയും അവയുടെ നിഗൂഢതകളെ തുറന്നുകാട്ടുകയും ചെയ്യുന്നു.

ക്ലാസിക്-റൊമാന്റിക് കാലഘട്ടങ്ങൾ പിന്നിട്ട് മലയാളകവിത ആധുനിക പ്രവണതകൾ പ്രദർശിപ്പി ക്കാൻ തുടങ്ങിയ സവിശേഷകാലഘട്ടത്തിൽ മനുഷ്യകർത്തൃത്വത്തിന്റെ ശകലിതാവസ്ഥകൾ അന്വേഷിക്കുന്ന തിന് പുതിയ ഉപാധികൾ ആവശ്യമാണെന്ന് എം.പി. ശങ്കുണ്ണിനായർ തിരിച്ചറിയുകയായിരുന്നു. വൈലോ പ്പിള്ളിയുടെ *കണ്ണീർപാടം,* ഇടശ്ശേരിയുടെ *പൂതപ്പാട്ട്,* എൻ. വി. കൃഷ്ണവാര്യരുടെ *തീവ ിയിലെ പാട്ട്* തുട ങ്ങിയ കൃതികളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങൾ ഇത്തരത്തിലാണ് മലയാളനിരൂപണത്തിൽ ശ്രദ്ധനേടുന്നത്. ആധുനികമാനവികതയുടെ ശാസ്ത്രയുക്തിയും വിഭജിത കർത്തൃത്വവും നേരിടുന്ന ഭീഷണികൾ അദ്ദേഹം തിരിച്ചറിയുന്നു. ഈ ദുരന്തത്തിനുള്ള ചികിത്സാശാസ്ത്രം ശാസ്ത്ര-മാനവിക ധർമ്മങ്ങളെ ഏകോപിപ്പിക്കുന്നു. ഈയൊരു വിചാരധാരയോടുകൂടിയാണ് മനോവിശകലനത്തെ സാഹിത്യപഠനത്തി നായി എടുത്തുപയോഗിക്കുന്നത്.

കാവ്യജീവിതചരിത്രത്തെ ഈശ്വരസത്തയിൽ നിന്ന് അദ്ദേഹം മാനവസത്തയിലേക്ക് ഇറക്കിക്കൊ ുവരുന്നു. കാവ്യാസ്വാദനം കേവലം സൗന്ദര്യാസ്വാദനമല്ലെന്ന് ഈ സമീപനം വ്യക്തമാക്കുന്നു. വൈജ്ഞാനികവും സാംസ്കാരികവുമായ അപഗ്രഥനമായി മാറുന്ന ഒരു ചരിത്രമാണ് ഇതിലൂടെ മലയാള നിരൂപണത്തിന് ലഭിക്കുന്നത്.

ആധുനിക ജീവിതാവസ്ഥകളുടെ അപഗ്രഥന പ്രക്രിയയ്ക്കായുള്ള ഉപകരണമായാണ് ഫ്രോയിഡി യൻ മനോവിശ്ലേഷണത്തെ ശങ്കുണ്ണിനായർ ക ടുക്കുന്നത്. ഭാവങ്ങളുടെ ദ്വൈതവൃത്തിയെ സാക്ഷാൽക്കരിക്കുന്ന നവീനകവികൾ സത്യത്തോടു കുറേക്കൂടി അടുത്തിരിക്കുന്നതായി തോന്നുന്നു.[33] ഈ ചിന്തയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനമായാണ് ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികത 'കണ്ണീർപ്പാട' പഠനത്തിൽ ഉപയോഗി ക്കുന്നത്. ദോഷദർശനം, ആത്മനിന്ദനം മുതലായ മാനസസങ്കീർണതകളിൽ നിന്ന് സമന്വയത്തിന്റെ സൗന്ദ ര്യത്തിലേക്കെത്തുന്നതുവരെയുള്ള രാഗദ്വേഷ സമ്മിശ്രമായ ദാമ്പത്യജീവിതമാണ് വിമർശകർ തുറന്നുകാട്ടു ന്നത്. ജീവിതത്തിന്റെ പല ഗൂഢതകളും ഇവിടെ പ്രകാശസ്പർശത്താൽ ചടുലങ്ങളായിത്തീരുന്നു. വിഘ്ന ങ്ങളെല്ലാം ദമനം ചെയ്യപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഇത്രയും ഭാസുരവും ഉന്നിദ്രവുമായ കവിത മലയാളത്തിൽ വിരള മാണ്..... വിരുദ്ധഭാവങ്ങൾ അന്യോന്യം ധ്വംസിക്കുന്നതല്ല, പ്രതിയോഗിയുടെ സാന്നിദ്ധ്യം കൊ ് ബലവത്ത ായിത്തീരുന്നതാണ് പൂർണതയിലേക്കുള്ള മാർഗ്ഗം.[34] സങ്കീർണദ്വന്ദ്വങ്ങളുടെ നിരകൊ ് പൂർണത തേടുന്ന ആധുനികമധ്യവർഗ ജീവിതമാണ് ഇങ്ങനെ ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധവിശകലന തന്ത്രങ്ങളിലൂടെ വിമർശ കൻ ക ത്തുന്നത്. മനോവിശകലനത്തിലെ ഫ്രോയിഡിയൻ തത്ത്വങ്ങളെ ഉപയോഗിക്കുന്നതിലൂടെ കണ്ണീർപ്പാടത്തെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം പുതിയ അർത്ഥതലങ്ങൾ നേടുന്നു. കാലദേശങ്ങൾക്കതീതമായ സ്നേഹസ്വാർത്ഥങ്ങളാണ് ദാമ്പത്യത്തെ മുന്നോട്ടുനയിക്കുന്നത്. ഈ സ്നേഹസ്വാർത്ഥവൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ

ഏകതാനവും സരളസുന്ദരവുമാകേ ിയിരുന്ന ജീവിതത്തെ കലുഷിതമാക്കുന്നു. ജീവിതവഴിയിൽ പതറി ഷോകുന്ന മധ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ വിഹ്വലതകളാണ് 'കണ്ണീർഷാടം' എന്ന് ശങ്കുണ്ണിനായർ മനോവിശകലനപരമായി തുറന്നുകാണിക്കുന്നു.

അഹംബോധത്തിന്റെ താൻപോരിമയാൽ ഇണങ്ങാതെ നില്ക്കുന്ന സ്ത്രീ-പുരുഷ വ്യക്തിത്വങ്ങൾ അഗാധമായ വെറുഷിന്റെയോ, അത്രതന്നെ സ്നേഹത്തിന്റെയോ പ്രതീകമായി മാറുന്നു. ഈ രാഗദ്വേഷങ്ങൾ സമന്വിതമായി, സ്നേഹവ്യാകുലതകളായി മാറാതെപോകുന്നതിന്റെ ദുരന്തമാണ് വിമർശകൻ കര ത്തു
ന്നത്. തന്നെത്തന്നെ നശിഷിക്കുന്ന അഹന്ത (ഝഗീ) സർഗകാമനയെ ധ്വംസകാമനയാക്കി മാറ്റുന്നു. കണ്ണീർഷാടത്തിലെ സ്നേഹവൈകൃതങ്ങളെ, സംഘർഷങ്ങളെ, 'ങ ' എന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ പ്രതീകത്തിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നു.[35]
ഏറ്റവും സർഗാത്മകമായ, സ്നേഹപൂർണമായ അനുഭവങ്ങൾ തന്നെ ജീവിതത്തെ ഇറുക്കിവേദനിഷിക്കുന്ന വെറുഷിന്റെ ക്രൂരതകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതായി മാറുന്നു. ഈ വിപരീതങ്ങളുടെ അന്തർഘടനയെ ദാമ്പത്യത്തിൽ കര ത്തുന്നതാണ് 'കണ്ണീർഷാട'ത്തെ മനോഹരമാക്കുന്നത്. ഏറ്റവും സുന്ദരമായ സ്വപ്നങ്ങൾപോലും ഏറ്റവും ക്രൂരമായ അനുഭവങ്ങളുടെ അന്തർഘടനയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു എന്നത് ഒരു മനോവിശകലന നിരീക്ഷണമാണ്.

കീഴടങ്ങാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത മനസ്സ് സ്വപ്നതുല്യമായ വിധേയഷെടലിലൂടെയോ ഗാഢമായ വെറുഷിലൂടെയോ സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രാപിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. സഹയാത്രാഭിമുഖമായ ദമ്പതിമാരുടെ മാനസികവിമുഖതകൾ മധ്യവർഗ സംഘർഷാനുരഞ്ജനങ്ങളുടെ പ്രതിനിധാനമാകുന്നു. ഭൗതികസാന്നിദ്ധ്യമായി വൈകാരികതയുടെ ഈ അകക്കാഴ്ചകളെ തുറന്നുകാട്ടുന്ന വിമർശനം കേവലസൗന്ദര്യാന്വേഷണത്തിൽനിന്ന് മാറി കാലത്തിന്റെ ചരിത്രാന്വേഷണത്തിലേക്കുയരുന്നു. പുരാവൃത്തപരവും ആത്മീയവുമായ നിരവധി ബിംബങ്ങൾ കാവ്യപാരായണത്തെ സമ്പന്നമാക്കുമ്പോഴും ഈ നവീനമായ ഉൾക്കാഴ്ച വേറിട്ടുനില്ക്കുന്നു.

അഹന്ത (Ego) എന്ന ജന്മവാസനയും ലൈംഗിക ജന്മവാസനകളും അഥവാ ആത്മസംരക്ഷണവും വർഗസംരക്ഷണവും, മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ ര ് അടിസ്ഥാന ഗുണങ്ങളാണെന്ന് ഫ്രോയിഡ് നിരീക്ഷിക്കുന്നു ്. ഇണയുടെ ജീവിതസർവ്വസ്വാഭിമാനാത്മകമായ രതിഭാവത്തിൽ നിന്നാണ് വിശ്വത്തിന്റെ സൗന്ദര്യസ്ഫുരണമു ാകുന്നത്.[36] 'വാടാത്ത താമരയും കെടാത്ത സൂര്യനും', എന്ന അക്കിത്തംകവിതയെ കുറിച്ചുള്ള വായന, സന്യാസം/ഗാർഹസ്ഥ്യം എന്ന ര ് വിരുദ്ധങ്ങളായി ജീവിതത്തെ പരിവർത്തിഷിക്കുന്നു. ഉപനിഷത്തുകളുടേയും ഫ്രോയിഡിനിയസത്തിന്റെയും അന്വേഷണരേഖകളെ മുറിച്ചുകടക്കുന്ന വാസനാവൈരുദ്ധ്യങ്ങളാണ് രതി-മൃത്യുബോധങ്ങളെന്ന നിലപാടാണ് സ്വീകരിക്കുന്നത്. രതിയുടെ, ചിത്തവൃത്തിയുടെ നിരോധനമാണ് സന്യാസം. അത് വർഗസംരക്ഷണത്തിന് പകരം ആത്മസംരക്ഷണത്തെ ത്വരിഷിക്കുന്നു. അതിലൂടെ വർഗസംരക്ഷണത്തെ ഉദാത്തവൽക്കരിച്ച്, അതിമാനുഷവത്ക്കരിക്കുന്നു. രതിയുടെ ആത്മീയ-ഭൗതിക പാരസ്പര്യങ്ങളെ ആർഷപാരമ്പര്യമായി ഉയർത്തിഷിടിക്കാൻ പൗരസ്ത്യാചാര്യനായ ശങ്കുണ്ണിനായർക്ക് കഴിയുന്നു; അതോടൊഷം അപരിമേയമായ സൗന്ദര്യമായി സ്നേഹത്തെ പൊലിഷിച്ചെടുക്കാനും. ഈ ര ് സമീപനങ്ങളുടെ സമന്വയമെന്ന നിലയ്ക്കും *കാവ്യവ്യുത്പത്തി*യിലെ പഠനങ്ങളോരോന്നും

സവിശേഷത നേടുന്നു ്. മനുഷ്യജീവിതത്തിലെ ആത്മീയ-ഭൗതിക തലങ്ങളെ നവീനജീവിതാന്വേഷണ ങ്ങൾക്കായി സമന്വയിപ്പിക്കുക എന്നതിലപ്പുറം മനോവിശകലന (അല്ലെങ്കിൽ ഏതെങ്കിലും) പഠനപദ്ധതിക ളോട് പ്രത്യേകാഭിമുഖ്യം കാട്ടാൻ ശങ്കുണ്ണിനായർ തയ്യാറാകുന്നില്ല.

II. 5 തീച്ചൂളയിലെ മൗനം

നിലവിലുള്ള മൂല്യവ്യവസ്ഥയെ അതിവർത്തിച്ചുകൊ ് പുതിയൊരു ജ്ഞാനനിർമ്മിതിക്കായുള്ള വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാത്ത നിലപാടുകളായിരുന്നു സി. ജെ.തോമസി(1918-1960)ന്റെ സാഹിത്യ പ്രവർത്തനങ്ങളോ രോന്നും. ഇവയിൽ വിമർശപാഠങ്ങളിലെ മനോവിശ്ലേഷണപരമായ സൂക്ഷ്മധൈഷണികതകളാണ് ഈ ഭാഗത്ത് അന്വേഷിക്കുന്നത്. സാഹിത്യത്തിലെ ജീർണ്ണതകൾക്കും സ്തംഭനത്തിനുമെതിരായുള്ള നിലപാടു കൾ അദ്ദേഹം വിമർശനങ്ങളിലൂടെ പ്രകടിപ്പിച്ചു. മാനസികവും സാമൂഹ്യവുമായ അനുഭവങ്ങളെ സമന്വയി പ്പിച്ചുകൊ ് കലയെ എങ്ങനെ യാഥാസ്ഥിതികത്വത്തിൽനിന്ന് പുറത്തെടുക്കാമെന്നുള്ള അന്വേഷണങ്ങ ളാണ് സി. ജെ. യുടെ *വിലയിരുത്തൽ* (1950), *ഇവൻ എന്റെ പ്രിയപുത്രൻ* (1950), *ധിക്കാരിയുടെ കാതൽ* (1953) തുടങ്ങിയ രചനകളുടെ പ്രത്യേകത.

സ്വാതന്ത്ര്യമനുഭവിക്കാൻ അവസരം നല്കാത്ത അനുസരണശീലങ്ങളെ ജീവിതത്തിന്റെ തിന്മ യായി അദ്ദേഹം ക ു. വ്യവസ്ഥാപിത പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളോടുള്ള അനുസരണക്കേടിലൂടെ മാത്രമേ പുരോഗതി നേടാൻ കഴിയൂ. ഇത് പൊള്ളയായ അഹങ്കാരത്തിൽനിന്ന് ജനിക്കുന്ന അനുസരണക്കേടല്ല. വിസ്തൃതമായ ജീവിതപരിചയത്തിൽനിന്നും നിരന്തരമായ വായനയിൽനിന്നും ആഴമേറിയ ചിന്ത യിൽനിന്നും ജനിക്കുന്ന അനുസരണക്കേടാണിത്.[37] അരാജകമായ സത്യസന്ധതയായിരുന്നില്ല, വ്യക്തിയെ വരിഞ്ഞുമുറുക്കുന്ന സാംസ്കാരിക ലോകത്തോടുള്ള വിയോജിപ്പുകളായിരുന്നു സി. ജെ. യുടെ നിരൂപണങ്ങൾ.

മലയാളത്തിലെ പ്രസിദ്ധ നാടകകൃത്തായ സി. ജെ. തോമസിന്റെ ഈ ജീവിതവീക്ഷണമാണ് അദ്ദേ ഹത്തെ മനോവിജ്ഞാനീയതത്ത്വങ്ങളോടടുപ്പിച്ചത്. സാഹിത്യ വിമർശനങ്ങളെ കലാമൂല്യങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാ നത്തിൽ വിധി നിർണയിക്കാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾതന്നെ ജീവിതസാധാരണമായ അനുഭവങ്ങളോട് ബന്ധിപ്പി ക്കാനും സി. ജെ. താല്പര്യം കാണിച്ചു. ഫ്രോയിഡിയൻ ലൈംഗികതാ സിദ്ധാന്തങ്ങളെ കൂട്ടുപിടിക്കുന്ന കേസരിയുടെ രീതികളോട് അദ്ദേഹം വിയോജിപ്പ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത് ഈ മൂല്യബോധത്തിന്റെ ഭാഗമായാണ്. മനുഷ്യവംശത്തിന്റെ സന്മാർഗനിയമാവലികൾക്ക് അദ്ദേഹം പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്നു.[38] സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മാർത്ഥങ്ങളെ നിയന്ത്രണാതീതമായ ശരികളായി അദ്ദേഹം വീക്ഷിക്കുന്നില്ല. വ്യക്തിവാദം വെറും സ്വാർത്ഥമല്ല. ഓരോ വ്യക്തിയുടെയും സമ്പൂർണ്ണമായ വളർച്ചയ്ക്ക് സഹായകമായ ഒരു മാർഗം മാത്ര മാണ് സാമൂഹ്യ വാദം. സാമൂഹ്യവാദത്തിന്റെ വളർച്ചയിൽ വ്യക്തിത്വത്തെയും വ്യക്തിസ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും നിഷേധിക്കാനിട വരുന്നെങ്കിൽ അട നഷ്ടപ്പെട്ടു പൊതിഞ്ഞ ഇല മാത്രമാണ് കൈയ്യിലിരിക്കുന്നതെന്ന് മനസ്സിലാക്കണം.[39] സർഗാത്മക വ്യക്തിത്വത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന സമൂഹ്യവസ്ഥകളോടുള്ള വിയോജിപ്പുകളാണ് സി. ജെ. ഇതി ലൂടെ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്.

കമ്യൂണിസ്റ്റ് രാഷ്ട്രീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രം മലയാള ഭാവുകത്വത്തെ സമഗ്രമായി സ്വാധീനിച്ച ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് സി. ജെ. യുടെ ഈ എഴുത്തുകൾ എന്നതാണ് ഈ നിലപാടുകളുടെ ചരിത്രപരമായ പ്രാധാന്യം. സ്വാതന്ത്ര്യസമരത്തിന്റെ തീച്ചൂളയിൽനിന്ന് സാമൂഹ്യസത്യങ്ങളുടെ ഇരിപ്പിടങ്ങളിലേക്ക് മാറിയ കേരളത്തിലെ രാഷ്ട്രീയാധികാരം ബുദ്ധിജീവികൾക്ക് ഏറെ അസ്വസ്ഥതയു ാക്കി. ഏത് ചിന്താപദ്ധതിയിലൂടെയാണ് സ്വതന്ത്രമായ ദേശരാഷ്ട്രത്തിനകത്ത് വ്യക്തിക്ക് സുരക്ഷിതത്വം ലഭിക്കുക എന്ന ആശങ്കയും അന്വേഷണങ്ങളും പ്രബലമായിരുന്നു. സാമൂഹ്യാധീശത്വം പേറുന്ന രാഷ്ട്രീയഘടനയെക്കുറിച്ചുള്ള പില്ക്കാല നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഇത്തരം വീക്ഷണങ്ങൾക്ക് തെളിച്ചം നല്കിയിട്ടു ് എന്നു കാണാം. നിയമം, സദാചാരം, അനീതി തുടങ്ങിയവയെല്ലാം ചേർന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രാധീശത്വത്തെ വളർന്നുവരുന്ന മധ്യവർഗം തിരിച്ചറിയുകയായിരുന്നു. ഈ തിരിച്ചറിവിനെ വ്യക്തികേന്ദ്രിതമായ ആശങ്കയായി സി. ജെ. സാഹിത്യവിമർശനസമീപനങ്ങളിലും പങ്കുവെച്ചു.

മനുഷ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ സൂക്ഷിപ്പുകാരനായിരിക്കാൻ ബഹുജനത്തിന് കഴിയില്ല എന്ന നിലപാടായിരുന്നു ഈ ബൗദ്ധികസത്യസന്ധതയുടെ കാതൽ. ചരിത്രത്തിലെ വിലപ്പെട്ട പലതും പൊതുഅധികാരഘടനയോടുള്ള എതിർപ്പിനെ നേരിട്ടുകൊ ാണ് ഉ ായിട്ടുള്ളത്. സാമൂഹ്യമായ നിലനില്പിനെ അവഗണിച്ചുകൊ ല്ല ഈ നിലപാടു പ്രഖ്യാപനം. തലമുറകളിലൂടെ പകരുന്ന പാരമ്പര്യബോധം ഒരു ജനതയുടെ നിലനില്പിന് അത്യാവശ്യമാണ്. പക്ഷേ ഈ പാരമ്പര്യബോധത്തിലുൾച്ചേർന്ന യാഥാസ്ഥിതിക മനസ്ഥിതി വിപ്ലവ പരിഷ്കരണ വ്യഗ്രതയാർന്ന വ്യക്തിമനസ്സിന് വിലങ്ങുതടിയാകുന്നു.[40] വ്യക്തികേന്ദ്രിതമായ ഈ സത്യാന്വേഷണം സി. ജെ. യിലെ സർഗാത്മക വ്യക്തിത്വത്തിന്റേതുകൂടിയാണ്.

കാരൂരിന്റെ 'പൂവമ്പഴം' എന്ന ചെറുകഥയെ കുറിച്ചെഴുതിയ ലേഖനം (1950) മനോവിശകലനപരമായ സമീപനം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു ്. കഥയിലെ അന്തർജനത്തിന്റെയും അപ്പുവിന്റെയും മാനസികാവസ്ഥകളും സംഘർഷങ്ങളും ഒരു ഈഡിപ്പൽ പ്രശ്നമായിട്ടാണ് സി. ജെ. നിരീക്ഷിക്കുന്നത്. മകനെപ്പോലെ തോന്നിപ്പിക്കുന്ന അയൽവാസിയായ അപ്പുവിനെ കാണുമ്പോൾ അന്തർജനത്തിന്റെ ഉള്ളിൽ അടക്കിനിർത്തപ്പെട്ട വൈകാരികാഭിമുഖ്യം രത്യുന്മുഖമായ സംഘർഷമായി രൂപാന്തരപ്പെടുന്നു. മാതൃത്വത്തിനപ്പുറത്തേക്ക് പോകുന്ന ഈ മാനസഭാവത്തെ ഒളിപ്പിച്ചുവെച്ച കഥയെ നിഷ്കൃഷ്ടമായി വിശകലനം ചെയ്തു നോക്കിയാൽ ഈഡിപ്പസ് കോംപ്ലക്സ് വരെ ചെന്നെത്താവുന്ന ഒരു ചെറുകഥയുടെ ആരംഭമാണിത്[41] എന്ന് കാണാൻ കഴിയും. മനോവിജ്ഞാനീയപദ്ധതിയോടുള്ള ഈ പ്രത്യക്ഷസമീപനം പക്ഷേ സി. ജെ. വിപുലപ്പെടുത്തുന്നില്ല. ജീവിതസമരങ്ങളുടെ തീച്ചൂളയിലേക്കെത്തിനോക്കുന്ന ധൈഷണികതയുടെ അംശമായി/ പരോക്ഷാഭിമുഖ്യമായി ഫ്രോയിഡിയൻ ചിന്തകൾ പ്രകടമാണ് എന്നു മാത്രം. മലയാളവിമർശനത്തിന്റെ മാറുന്ന ഭാവുകത്വത്തെ പ്രചോദിപ്പിക്കാൻ സി. ജെ. യുടെ നിലപാടുകൾ സഹായിക്കുന്നു ്. നവീനനായ മനുഷ്യനെ ക ടുക്കാനുള്ള ഈ ശ്രമം പിന്നീട് മലയാളത്തിലെ നവീനവിമർശന(New criticism)ത്തിന് പാതയൊരുക്കുകയായിരുന്നു എന്ന് വിലയിരുത്തപ്പെട്ടിട്ടു ്.[42]

II. 6 തീവ്രവിസ്സഹായം സ്വാതന്ത്ര്യം

നിലനില്പിനും അതിജീവനത്തിനുംവേ ി പരസ്പരം കലഹിക്കുകയും പടവെട്ടുകയും ചെയ്യുക എന്നത് മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന്റെ തന്നെ ഒരു ഘടകമാണ്. മനോവിജ്ഞാനീയപരവും സാമൂഹ്യവുമായ ഈ അധികാര വടംവലി സാംസ്കാരിക പാരമ്പര്യങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തുകയും പുനർവിശകലന വിധേയമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു ്. വ്യക്തിയിലെ മാനസികപ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും ശാസ്ത്രീയവും സർഗാത്മകവുമായ കഴിവുകളുടേയും ആധിപത്യം ആധുനികവ്യക്തിയെ സാമൂഹ്യകർത്തൃത്വത്തിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥാനത്ത് പ്രതിഷ്ഠിച്ചു. മാനവികതാവാദമെന്ന് പൊതുവിൽ വിശേഷിപ്പിക്കപ്പെട്ട ഈ ജ്ഞാനോദയാനന്തരഘട്ടം മനുഷ്യനാണ് എല്ലാറ്റിന്റെയും കേന്ദ്രമെന്ന ചിന്തകൊ ് സർഗാത്മക വ്യക്തിത്വങ്ങളെ പ്രചോദിപ്പിച്ചു. ഈയൊരു പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് എം. ഗോവിന്ദന്റെ (1919-1989) ചിന്തകൾ മലയാളത്തിന്റെ ബൗദ്ധികസംസ്കാരത്തെ സജീവമാക്കിയത്. നിലനില്ക്കുന്ന രാഷ്ട്രീയാധീശത്വത്തെകൂടി വെല്ലുവിളിക്കാൻ ശക്തമായ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ധൈഷണികത ആധുനികമനോവിജ്ഞാനീയ സമീപനങ്ങളെയും സ്വീകരിക്കുകയായിരുന്നു.

ഇന്നലെകളിൽ കുടുങ്ങിയ ലോകത്തെ ഇന്നിലേക്ക് വലിച്ചുകൊ ുവരുന്നവരാണ് വിപ്ലവകാരികൾ. അവരാണ് ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുന്ന വ്യക്തികൾ. വ്യക്തികളെ ചരിത്രം നിർമ്മിക്കുകയല്ല. വ്യക്തികളാണ് ചരിത്രം സൃഷ്ടിക്കുന്നത്. ഈ വിപ്ലവബോധത്തിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ജീവിതത്തെയും മനുഷ്യനു ാക്കിയ സർവ്വസ്ഥാപനങ്ങളെയും കലയെയും സാഹിത്യത്തെയും എല്ലാം പുതുതായി സമീപിക്കുകയും വിലയിരുത്തുകയും വേണം.[43] - എം. ഗോവിന്ദന്റെ ചിന്തകളുടെ കാതലായ ഈ വീക്ഷണങ്ങൾ മലയാളബോധമണ്ഡലത്തിൽ സ്വതന്ത്രമാനവികതയുടെ ആവേശം തൊടുത്തുവിട്ടത് മാർക്സിസം ഉൾപ്പെടെയുള്ള എല്ലാവിധ മനുഷ്യനിർമ്മിത പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളും മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യാവിഷ്ക്കാരത്തെ തടയുന്നു എന്ന ചിന്തയുടെ ഭാഗമായാണ്. ഭരണകൂടം സ്വയം സാമൂഹ്യാധികാരിയായി മാറുന്ന രാഷ്ട്രീയാവസ്ഥയെയും ഭരണകൂട സർവ്വാധിപത്യം സമഗ്ര ഫാസിസമായി പരിണമിക്കുമെന്ന ബോധത്തെയും 1950കളിലെ കേരളത്തിലേക്കെത്തിക്കാൻ
എം. ഗോവിന്ദന് കഴിഞ്ഞിട്ടു ്. ആധിപത്യഘടനയുടെ വിപത്തിനെ തിരിച്ചറിയുന്നിടത്തുവെച്ചാണ് ഫ്രോയിഡിയൻ മാനസികാപഗ്രഥനങ്ങളും പുരാവൃത്തപരമായ മനോഘടനയും ഗോവിന്ദന്റെ ചിന്തകൾക്ക് വിഷയമാകുന്നത്. മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചുള്ള ഏറെ മികച്ച സാമൂഹ്യവീക്ഷണം എം.ഗോവിന്ദൻ ഇങ്ങനെ വ്യക്തമാക്കുന്നു: ഓരോരുത്തനും അവനവന്റെ കഴിവിനനുസരിച്ച് ചരിത്രത്തിന് മിഴിവും മികവും ചേർക്കുന്നു. യാതൊന്നും അതിലേക്ക് സംഭാവന ചെയ്യാതെ ഒരാളും ജീവിച്ചിട്ടില്ല.[44] ചരിത്രത്തിലെ സർഗാത്മകമായ ഇടങ്ങളെ ഭരണകൂടസാങ്കല്പികത എങ്ങനെ അടിച്ചമർത്തുന്നു എന്ന തിരിച്ചറിവ് വ്യക്തിയെ കേവല സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലേക്ക് നയിക്കുകയല്ല; മറിച്ച് ചരിത്രപ്രക്രിയയുടെ ഭാഗമായ സർഗാത്മകവും പ്രതിബോധാത്മകവുമായ ചരിത്രത്തെ നിർമ്മിക്കുകയാണ്. ഈയൊരു വിശാലസന്ദർഭത്തിലാണ് കലയിലെ വ്യക്ത്യബോധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള എം. ഗോവിന്ദന്റെ വിശകലനങ്ങളെ സ്ഥാനപ്പെടുത്താനാവുക.

കല്പിതയാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ അധീശാധികാരഘടന അന്യവത്ക്കരിക്കുന്ന മനുഷ്യനായിരുന്നു എം. ഗോവിന്ദന്റെ വിഷയം. സാമൂഹ്യാധികാരക്രമത്തിന്റെ അനിഷേധ്യമായ അധീശത്വത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കി കലയെയും സർഗാത്മകതയെയും നിർണ്ണയിച്ചുകൊ ിരുന്ന കാലഘട്ടത്തിലാണ് ഈ നിരീക്ഷണം എന്നത് പ്രധാനമാണ്. സമൂഹരൂപീകരണപ്രക്രിയയിൽ ഇടപെട്ടുകൊ ് വ്യക്തിനേടുന്ന സ്വതന്ത്രാവിഷ്ക്കാരമായി കലയെ അദ്ദേഹം വിലയിരുത്തി. അനുഭൂതികളുടെ ലോകത്തുനിന്ന് വികാരസങ്കലനങ്ങളി

ലൂടെ സംഘർഷത്തിലേർപ്പെടുന്ന വ്യക്തിയെയും അദ്ദേഹം മുന്നോട്ടുവെച്ചു. ജന്മവാസനകളുടെ പാരമ്പ ര്യത്തെ അംഗീകരിക്കുമ്പോഴും മനുഷ്യപ്രകൃതി മാനസികപ്രവണതയിലും ദേഹപ്രകൃതിയിലും ഒന്നി നൊന്ന് ഭേദപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതുപോലെ മനുഷ്യന്റെ ചിന്താലോകവും വ്യത്യസ്തമായിരിക്കുന്നു.[45] വ്യക്തിബോ ധത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മസങ്കീർണതകളിലൂടെ ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധ മാനസികാപഗ്രഥനത്തോടുള്ള സവിശേ ഷാഭിമുഖ്യം പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ഈ അന്വേഷണം മലയാളവിമർശനചരിത്രത്തിൽ നവീനമായ അനുഭവമായി രുന്നു. മനുഷ്യരുടെ ഓജസ്സും സൗന്ദര്യവും ഒറ്റയ്ക്കൊറ്റയ്ക്ക് മനുഷ്യനെന്ന നിലയ്ക്കാണ്. ആൾക്കൂട്ടം അർത്ഥവത്തായ മനുഷ്യമഹത്വത്തിന്റെ നിരാകരണമാണ്[46] ഇത്തരം നിരീക്ഷണങ്ങൾ ആധുനികതയിലെ ഏകാന്തവ്യക്തി സങ്കല്പങ്ങളെ സ്വാധീനിക്കുകയു ായി. എന്നാൽ അതിലേറെ അത് വ്യക്തമാക്കാൻ ശ്രമി ച്ചത് സാമൂഹ്യമാക്കപ്പെട്ട മാനസികലോകത്തിന്റെ സങ്കീർണസർഗാത്മശേഷിയെയായിരുന്നു.

ചലനാത്മകത നഷ്ടപ്പെട്ട് കലുഷമായ സാമൂഹ്യാധികാര രാഷ്ട്രീയ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളോടുള്ള പ്രതിഷേധമായിരുന്നു ഗോവിന്ദന്റെ വ്യക്തികേന്ദ്രിതവാദങ്ങൾ. അതുകൊ ുതന്നെ വ്യക്തിയെ ചരിത്ര ത്തിലെ അന്യ(other)മായല്ല പ്രത്യയശാസ്ത്രവാഹകമായ ചരിത്രപ്രക്രിയയുടെ പുനർനിർണ്ണയാവകാ ശിയായാണ് അദ്ദേഹം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നത്. പ്രത്യയശാസ്ത്രഘടനയിൽ ഉൾച്ചേർന്നുകിടക്കുന്ന മിത്തു കളെയും ഈയൊരു വീക്ഷണത്തിലൂടെയാണ് ഗോവിന്ദൻ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. മനുഷ്യസംസ്കൃതി യിൽ ലീനമായിക്കിടക്കുന്ന മിത്തുകൾ പാരമ്പര്യത്തിലൂടെ പകർന്നുപോകാത്ത ഒരു ജനവർഗത്തെയും ക ത്താനാവുമെന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നില്ല. അവ അനിവാര്യമായ തുടർച്ചകളുടെ ലോകമാണ്. ഭൂമി ശാസ്ത്രപരമോ വർഗ്ഗപരമോ സാമൂഹ്യമോ ആയ അതിർത്തികൾ മിത്തുകളുടെ ഉത്ഭവത്തിനും വ്യാപ്തിക്കും വിഘാതമാകുന്നില്ല. സവിശേഷമായ സാമൂഹിക രൂപീകരണ ഘടകമായി മിത്തുകൾ പരിഗണി ക്കപ്പെടുന്നത് ഏതെങ്കിലും ഒരു ചിന്താപദ്ധതിയെ പൂർണമായി പിൻതുടർന്നുകൊ ല്ല. ഒറ്റയ്ക്കൊ റ്റയ്ക്ക് ഒരൊറ്റ നിർവ്വചനവും മിത്തുകളുടെ ആന്തരഭാവത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നില്ല[47] എന്ന സമീപനമാണ് എം. ഗോവിന്ദന്റേത്.

ദേശകാല പരിഗണനകൾക്കതീതമായ ചിഹ്നങ്ങളായി മാറുന്ന മിത്തുകളെക്കുറിച്ച് നിരീക്ഷിക്കുന്ന യുങ്ങിന്റെ സമീപനവും മനുഷ്യന്റെ വൈകാരികതയുടെ ചരിത്രത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയാധികാരചിഹ്നമായി മിത്തിനെ പരിഗണിക്കുന്ന (*വിലക്കുകളും കുലചിഹ്നങ്ങളും*) ഫ്രോയിഡിയൻ സമീപനവും ഇടകലർന്നുവരു ന്നു . സ്വതന്ത്രചിന്തകനായി അറിവുകളെ സമീപിച്ച എം. ഗോവിന്ദനെ ഏതെങ്കിലുമൊരുസൈദ്ധാന്തിക തയിൽ തളച്ചിടുക ചരിത്രനിഷേധമായിരിക്കും. മനുഷ്യചരിത്രത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മാവലോകനത്തിലൂടെ, വിവിധ ചിന്തകളിലൂടെ മലയാളത്തെ പ്രബുദ്ധമാക്കുകയായിരുന്നു എം. ഗോവിന്ദൻ.

ശാസ്ത്രീയമെന്നും അശാസ്ത്രീയമെന്നുമുള്ള തരംതിരിവുകൾ ആധുനിക ജ്ഞാനരൂപങ്ങളെ യെല്ലാം വിഭജിച്ചുകൊ ാണ് വികസിച്ചത്. ആനുഭാവിക ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പിൻപറ്റി വളർന്ന ഈ സാമൂഹ്യ ശാസ്ത്രസമീപനങ്ങൾ പില്ക്കാല ജ്ഞാനാന്വേഷണങ്ങളെ കൂടുതൽ സങ്കീർണമാക്കി. എന്നാൽ അതീന്ദ്രിയ ജ്ഞാനമേഖലകളിൽനിന്നും ശാസ്ത്രമാനവികതയിൽ നിന്നും സ്വതന്ത്രമാക്കിക്കൊ ുള്ള മിത്തുകളെക്കു റിച്ചുള്ള ഈ അന്വേഷണം മാനസികാപഗ്രഥനത്തിന്റെ രീതിശാസ്ത്രപരമായ അതിലംഘനശേഷി തിരിച്ചറി യുന്നു. മിത്തുകൾ മനുഷ്യന്റെ നാനാമുഖമായ ജീവിതവ്യവഹാരങ്ങളെയും അവനനുഭവിക്കുന്ന

നൈസർഗിക പ്രതിഭാസങ്ങളെയും അധികരിക്കുന്നു. വെറും യക്ഷിക്കഥകൾ മുതൽ ഇതിഹാസങ്ങൾ വരെയും മന്ത്രം മുതൽ മുദ്രാവാക്യം വരെയും വളർന്നുവന്ന ഒരു വിപുലമണ്ഡലം മിത്തിന്റെ പരിധിക്കധീനമായിരിക്കുന്നു.[48] മനുഷ്യജീവിതത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന സാംസ്കാരിക ചിഹ്നങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള നവീന ജ്ഞാനകാഴ്ച്ചപ്പാടുകളുടെ ആരംഭമാണ് മിത്തുകളെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ നിരീക്ഷണം. ഒരു ജനത ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ജീവിതവീക്ഷണവും ചരിത്രത്തോട് ചേർന്നുള്ള വംശീയമായ വികാസങ്ങളും ആധുനിക രാഷ്ട്രതന്ത്ര നിയമങ്ങളുടെ ലോജിക്കിന് പുറത്താണെന്ന് ഉത്തരാധുനിക സംസ്കാരപഠനങ്ങൾ നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നു. ഈ സാംസ്കാരികാന്വേഷണത്തിന്റെ ആരംഭമായി, മനുഷ്യാനുഭവങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മവിശകലനമായി മിത്തുകളെക്കുറിച്ചുള്ള എം. ഗോവിന്ദന്റെ നിരീക്ഷണം മാറുന്നു ്.

ചിന്തയുടെ വികാസത്തിലെ ഒരു പതനമാണ് ലോജിക്. കാണുന്നതിന് രൂപം കൊടുക്കാനുള്ള ത്വരയും അതിൽ ഉൾച്ചേരുന്ന ബുദ്ധിയും മനുഷ്യജീവികളുടെ ചരിത്രത്തോളം പഴക്കമുള്ള ശൈശവകാല മനസ്ഥിതിയാണ്. ഈ മനസ്ഥിതിയിൽനിന്ന് യുക്തിപൂർവ്വം രൂപപ്പെടുന്ന മിത്തുകൾ ആധുനികമായ ജീവിതയുക്തികൾക്കൊ ് നിർണയിക്കുക പ്രയാസമാണ്. പ്രാകൃതമനുഷ്യന്റെ പരുക്കനും പ്രാഥമികവുമായ വികാരവിചാരങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന മിത്തുകൾ മനുഷ്യന്റെ ആത്മപ്രകാശനാസക്തിയുടെ ആദ്യാങ്കുരങ്ങളാണ്.[49] ഒരു ജനതയുടെ ജീവിതോപാധികളായി/ജ്ഞാനകേന്ദ്രമായി മാറുന്നവയാണ് മിത്തുകളെന്ന നിരീക്ഷണം ഏതെങ്കിലും യുക്തിവാദ- വിപ്ലവാഭിമുഖ്യ ചിന്തകൾക്കൊ ് നശിപ്പിക്കാവുന്നതെല്ലന്ന് അദ്ദേഹം കരുതുന്നു. ചരിത്രത്തിന്റെ അതിസൂക്ഷ്മമായ ഈ ആഖ്യാനം മനുഷ്യന്റെ വൈകാരികലോകത്തെ സ്വതന്ത്രമാക്കാനുള്ളതുകൂടിയാണ്. അത് സമ്പദ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ രൂപപ്പെടുന്ന മേൽ-കീഴ് (മാർക്സിയൻ അടിത്തറ - മേല്പ്പുര സങ്കല്പനം) ഘടനയെ കവിഞ്ഞുനില്ക്കുന്ന ഒന്നാകുന്നു. മനോവിജ്ഞാനീയപരമായ സാമൂഹ്യ-പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഘടനയാണ് എം. ഗോവിന്ദൻ മിത്തുകൾക്ക് നല്കുന്നത്.

മിത്തുകൾ അടിസ്ഥാനപരമായി വികാരമല്ല; വികാരപ്രകാശനമാണ്.[50] സാഹിത്യം ഉൾപ്പെടെയുള്ള കലകൾ എങ്ങനെ മനുഷ്യന്റെ വികാരങ്ങളെ പ്രതീകാത്മകമായി പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നുവോ അതുപോലെ മിത്തുകളും വികാരങ്ങളുടെ പ്രതീകാത്മക പ്രകാശനങ്ങളാകുന്നു. മനുഷ്യന്റെ ആശയാഭിലാഷങ്ങൾ, ഭയം, വ്യാമോഹങ്ങൾ എന്നിവ രൂപവത്കൃതമാകുന്നതിനും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതിനും മിത്തുകൾക്ക് സാധിക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ മിത്തുകളെ ഒരു കലാവിദ്യയായി കാണാൻ എം. ഗോവിന്ദന് കഴിയുന്നു ്. വളർച്ച മുരടിച്ച മതാംശങ്ങളായ മിത്തുകളെ മനുഷ്യപ്രവർത്തനത്തിന്റെ പ്രേരകശക്തിയെന്ന നിലയിൽ ചരിത്രപരമായാണ് പരിഗണിക്കപ്പെട്ടത്.

സർഗാത്മകതയെ നിർവ്വചനാതീതമായി കാണുന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ ചിന്തകളോട് എം. ഗോവിന്ദൻ സമരസപ്പെടുന്നു ്. സർവ്വത്തിനും വെളിച്ചമാകുന്ന ആദിത്യനും അരുളാനാകാത്ത വെളിച്ചമാണ് മനുഷ്യാത്മാവിൽനിന്നുറവെടുക്കുന്ന കലയുടെ വെളിച്ചമെന്ന്[51] അദ്ദേഹം വിശ്വസിക്കുന്നു. തന്റെ തന്നെ സ്വാതന്ത്ര്യാഭിലാഷങ്ങളെ തത്ത്വശാസ്ത്രം, നരവംശശാസ്ത്രം, രാഷ്ട്രതന്ത്രം, മനോവിജ്ഞാനീയം തുടങ്ങിയ നവീന വിജ്ഞാനശാഖകളുമായി ബന്ധിപ്പിച്ചുകൊ ് പരിവർത്തനോന്മുഖമായ മനുഷ്യകർതൃത്വത്തെ/ചരിത്രത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയായിരുന്നു എം. ഗോവിന്ദൻ.

എത്രമാത്രം രമണീയക ഗുണങ്ങൾ ഇണങ്ങിയ മട്ടിലാണ് പ്രകൃതി പ്രതിഭാസങ്ങൾ പ്രകാശമാനമാവുന്നത്. സദാ ചലനമയം, ഋതുസംക്രമണവിധേയം ...... ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് ജീവിതകാമനയുടെ ത്വരയും നിറവും ഉത്ഭവം കൊള്ളുന്നത്. നാളിതുവരെ നാമറിയുന്ന എല്ലാ രസങ്ങളും ഇവിടെ പ്രകടമാണ്.'[52] പ്രപഞ്ചാനുഭവങ്ങളിലെ ചലനാത്മകമായ സാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ മനുഷ്യനെ കാണാൻ ഈ ചിന്തയ്ക്ക് കഴിയുന്നു. ജീവിതകാമനയുടെ ഒടുങ്ങാത്ത ത്വരകളെ കാലത്തിന്റെ നിയാമക തുടർച്ചകളിൽ ഒരു സാന്നിദ്ധ്യമായി രൂപപ്പെടുത്തുന്നതാണ് മനുഷ്യമനസ്സ്. കാമം കെട്ടണയാതെയും അതിരുകടന്ന് കത്തിപ്പടരാതെയും കാത്തുസൂക്ഷിക്കുകയും അതിനുതകുമാറ് ഓരോ ജന്തുവർഗവും അതാതിന്റെ ലോകംമെനഞ്ഞെടുക്കുകയും ചെയ്യേ ത് ഒരു വിധിയായി മാറി.[53] ഈ വിധിയുടെ ആഖ്യാനമായാണ് കലയെ കാണുന്നത്. ജീവിതം നാനാരീതിയിൽപ്പെട്ട സമ്മർദ്ദങ്ങളാൽ അന്യാധീനമാകുമ്പോൾ അതിനെ ചെറുക്കുവാനും തന്റെ ആത്മാവിലെ തിരികൊളുത്തി അതിന്റെ വെട്ടത്തിലും വെളിപാടിലും തന്നെ ക ത്താനുമുള്ള വെമ്പലാണ് കവിക്ക് ഇമ്പമു ാക്കുന്ന സപര്യ. വീട്ടിലേക്ക് തിരിച്ചു ചെല്ലലല്ല, തന്നിലേക്കുതന്നെ മടങ്ങിയെത്തൽ. ഇങ്ങനെയാണ് ഒരു കവിതയിലൂടെ തന്റെ തുടക്കത്തിലേക്ക് ചെന്നെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. തുടരുന്നതിനും ഒടുങ്ങുന്നതിനും മുൻപ് തുടക്കവുമായുള്ള കണ്ണികൾ ബന്ധിപ്പിച്ച് ര ിന്റെയും മാനങ്ങൾ പുതുക്കാൻ കവി ശ്രമിക്കുന്നു[54].

'എന്റെ "അകത്തുള്ള ആളുകളേ" വാഴ്ക' എന്ന പാഠത്തിലൂടെ അബോധമനസ്സിനെക്കുറിച്ചുള്ള എം. ഗോവിന്ദന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ മനസ്സിലാക്കാൻ സാധിക്കും. തന്നിലേക്കുള്ള തിരിച്ചുചെല്ലൽ മനോലോകങ്ങളിലേക്കുള്ള യാത്രയാണ്. അബോധത്തിന്റെ ആഴങ്ങളിൽ തെളിയുന്ന ആഗ്രഹങ്ങളുടെ ക ത്തലിനാണ് യാത്ര. കവി കവിതയിലേക്ക് പകരുന്നത് ശിശുമനസ്സിനെയാണ് എന്നുപറയുന്നതും ഇതേ നിലപാടിന്റെ ഭാഗമായാണ്. ഈ ശിശുമനസ്സിന്റേതായ അനിയന്ത്രിത ലോകത്ത് 'അകത്തുള്ള ആൾ'[55] ആയിട്ടാണ് സ്മാർത്തവിചാരത്തിലൂടെ നമ്പൂതിരി സമുദായത്തിൽനിന്ന് ഭ്രഷ്ട് കല്പിച്ച് പുറത്താക്കിയ 'താത്രി'യെ സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്നത്. ചെറുപ്പത്തിൽ നുണയുന്ന വാത്സല്യത്തിന്റെ ഓർമ്മയായി ആ വാത്സല്യപ്പെരുമയോട് നീതി കാട്ടാൻ കഴിയാത്തതിലുള്ള കുറ്റബോധം മറയ്ക്കുന്നതിന്, ദേവീപൂജ നടത്തി പ്രായശ്ചിത്തം ചെയ്യുന്നതായി സങ്കല്പിക്കുന്ന അകത്തുള്ള ആൾ- താത്രിയെക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മകൾ- പുരുഷമനസ്സിന്റെ നേർവിചാരണയായി എം. ഗോവിന്ദന്റെ എഴുത്തിൽ സ്ഥാനം നേടുന്നു. 'താത്രിയായി എന്റെ അകത്തവതരിച്ച അന്തർജ്ജനത്തിന് എന്നെ വളരെ നേരത്തെ പരിചയമായിരുന്നു ... ഞാൻ പിറന്നു വീണതുമുതൽക്കേ[56] സ്വയം വിചാരണകളിലും, നിസ്സഹായമായി നോക്കി നിൽക്കാൻ മാത്രം കഴിയുന്ന സാമൂഹ്യാവസ്ഥകളിലേക്കാണ് ഈ ഓർമ്മകൾ ചെന്നെത്തുന്നത്. കാവുങ്ങൽ ശങ്കരപ്പണിക്കരെന്ന കലാസ്വാദകനോട് ചേർന്ന താത്രിയെ കാമത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമായ പ്രണയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ആത്മബോധമാണ് നയിക്കുന്നത്. അതോടെ തന്നെ അപമാനിച്ച പുരുഷമേധാവിത്വത്തിനെതിരായ പ്രതികാരത്തെ അതിവർത്തിക്കുന്ന ആത്മചൈതന്യമായും താത്രിയെന്ന സ്ത്രീ രൂപാന്തരപ്പെടുന്നു.

പുതിയ അനുഭവത്തിന്റെയും അറിവിന്റെയും ഊഷ്മളതയിൽ അവൾ സ്വയം പരിശുദ്ധയായി. ഒരു ദേവതപോലെ, കലയും കാമവും പ്രേമവും അവളെ ദേവീപദത്തിൽ അവരോധിച്ചു. സ്മാർത്തന്മാർക്ക് നേരിടേ ിവന്നത് ഒരു തേവിടിശ്ശിയെയല്ല. ഒരു ദേവതയെയാണ്[57]. കാമാർത്തിയാൽ നിസ്സഹായരായി

ഷോകുന്ന മനുഷ്യരുടെ വിഷല വ്യാമോഹത്തിൽ സ്വയം ഇല്ലാതായിഷോയ താത്രിയെ ഈവിധം പുനർനിർമ്മിച്ചുകൊ ആ അപരാധത്തിൽനിന്ന് പുരുഷന്റെ മനസ്സിന് മോചനം ലഭിക്കുകയുള്ളൂ. അഥവാ സ്മാർത്തവിചാരണയിലൂടെ ശിക്ഷ കല്പിക്കാൻ അർഹരായവർ ആരാണെന്ന നിസ്സംശയമായ ശങ്കയാണ് താത്രിവായന മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്.

ഒരു ജനത സ്വന്തം ലൈംഗികദാസ്യത്തെ അധികാരഗർവ്വാക്കി മാറ്റുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് താത്രിയും താത്രിവിചാരണയും തുറന്നു കാട്ടുന്നു. മലയാളിയുടെ അബോധത്തിലെ സ്ത്രൈണകാമനകളോട് കണക്ക് തീർക്കുമ്പോഴും പ്രണയത്തിനായി /സാന്ത്വനത്തിനായി കേഴുന്ന താത്രിയുടെ മനസ്സ് അലോസരഷെടുത്തുന്നത് എം. ഗോവിന്ദന്റെ 'കലയും കാമവു'മെന്ന പാഠം തുറന്നുതരുന്നു .

ചരിത്രത്തിന്റെ ഭാഗമായി കൊ ുനടന്ന അബോധമനസ്സിന്റെ ലൈംഗികദാസ്യത്തെ തുറന്നു കാട്ടാൻ ഈ എഴുത്തിന് കഴിയുന്നു. മലയാളി പുരുഷപക്ഷത്തിന്റെ അബോധത്തിലെ ദമിതകാമനകൾക്ക് താത്രിയോട് നിറവേറ്റാൻ കഴിയാതെപോയ നൈതികത ചരിത്രത്തിലെ ഏത് മൗനത്തിലും മുഴങ്ങുന്ന തീരാത്ത വ്യഥാഭാരമാകുന്നു; നിസ്സഹായമായ നിലവിളിയാകുന്നു.

അവരുടെ ദുഃഖം എന്റെ ദുഃഖമാകുന്നു. മനസ്സിന്റെ മുകൾഷരഷിൽ പറന്നുയർന്ന് പെട്ടെന്ന് തകർന്നുടഞ്ഞു മായുന്ന നീർക്കുമിളപോലെയല്ല, അതെന്റെ നിനവുകളിൽ നിറംപിടിച്ചു നില്ക്കുന്നു. നിറവേറ്റാൻ തത്രഷെടുന്നു. എനിക്കു വീ ും പിറവി തരിക, മൗനമാർന്ന് മൊഴിയുന്നു...ആലോചിക്കുന്തോറും അലോസരം. അവഗണിക്കാൻ മുതിരുമ്പോൾ അള്ളിഷിടിക്കുന്ന അല്ലൽ. കുറിയേടത്തു താത്രി എന്റെ കരളകത്തു കടന്നുകൂടി കുമ്പസാരിക്കുന്നു. വിളയാട്ടമല്ല, വെടിവട്ടമല്ല, എനിക്ക് ഹാ, കഷ്ടം എന്നു നിലവിളിച്ചൊഴിയാൻ വയ്യ. അത് അപസ്വരമാവും അനുഭാവരാഹിത്യവും. നമ്പൂതിരി സമുദായം എന്നോ പുറന്തള്ളിയ ഒരന്തർജ്ജനം എന്റെ അകത്തു കുടിയിരുന്നു വിമോചനം കൊതിക്കുന്നു. എന്നെ രക്ഷിക്കുക, അവരുടെ അപേക്ഷ. രക്ഷിക്കാൻ വയ്യെന്ന തോന്നൽ എനിക്ക് ശിക്ഷയായിത്തീരുന്നു.[58] മലയാളി അബോധത്തിലെ ഒടുങ്ങാത്ത പുരുഷകാമനകളെയാണ് എണ്ണമെത്രയെന്നറിയാത്ത പേരുകളിലൂടെ താത്രി വിളിച്ചുപറഞ്ഞത്. അവരുടെ സമാഗമങ്ങളിലൊന്നിലും താത്രി താത്രിയായിരുന്നില്ല. കാവുങ്ങൽ ശങ്കരഷണിക്കരുടെ 'കലാരൂപ'ത്തോട് മാത്രം താത്രി താത്രിയിലെ സ്ത്രീയെ ചേർത്തുനിർത്താൻ കൊതിച്ചു. ഈ തിരിച്ചറിവിൽ ചരിത്രം വിചാരണ ചെയ്യഷെടുമെന്ന പ്രതീക്ഷയാണ് എം.ഗോവിന്ദന്റെ എഴുത്ത് നൽകുന്നത്.

ആരും കൂട്ടിനില്ലാതെ നിസ്സഹായയായി പടിയിറങ്ങിപോകേ ി വന്ന അന്തർജനത്തെ[59] നോക്കി ആത്മവിചാരണയുടെ ഉത്തരവാദിത്വം സ്വയം ഏറ്റെടുക്കാൻ ' "സ്ത്രീയെ! എനിക്കും നിനക്കും തമ്മിൽ എന്ത്? " ' എന്ന പാഠത്തിലൂടെ എം. ഗോവിന്ദൻ ഓരോ വായനയെയും പ്രേരിഷിച്ചുകൊ യിരിക്കുന്നു. അവരുടെ സാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ നാം സ്വയം വിചാരണ ചെയ്യഷെടാൻ ഈ വായന നിർബന്ധിക്കുന്നു. യാഥാസ്ഥിതിക മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളുടെ ദുഷിച്ചുനാറിയ മുഖം ചീന്തിയെറിഞ്ഞുകൊ ് അവയിൽനിന്ന് ഇനിയെങ്കിലും അകന്നുനില്ക്കാൻ കഴിഞ്ഞെങ്കിലെന്ന പ്രതീക്ഷയാണത്. മനുഷ്യരായവരും ആവാൻ കൊതിക്കുന്നവരും അറിയേ നൈതികതയിലേക്കാണ് 'താത്രി'വായനയെ കൊ ുപോകുന്നത്. ഒരു ജനപരമ്പര മുഴുവനും ആത്മവിലാപത്തോടുകൂടി ഇതിൽ പങ്കുചേരേ ത്, അതുവഴി അധികാരക്രമം വ്യക്തിയുടെ

(സ്ത്രീ-പുരുഷ) സ്വാതന്ത്ര്യ പ്രതീക്ഷകളെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കേ ത് ഈ വിരുദ്ധ ലോകത്തിന്റെ നിലനിൽപി നാവശ്യമാണെന്ന് എം. ഗോവിന്ദന്റെ താത്രീ പാഠങ്ങൾ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു.

II.7 ബലിയായുരുകുന്ന സ്നേഹപാഠം

പൗരസ്ത്യവും പാശ്ചാത്യവുമായ തത്ത്വചിന്തകളെ ആത്മീയവും മനോവിജ്ഞാനീയപരവുമായ തലങ്ങളിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന പണ്ഡിതനാണ് നിത്യചൈതന്യ യതി (1924-1999). *ഭാരതീയ മനശ്ശാസ്ത്രത്തിന് ഒരാമുഖം, തത്ത്വമസി തത്ത്വവും അനുഷ്ഠാനവും* തുടങ്ങിയ കൃതികളിലൂടെ ഭാരതീയ തത്ത്വചിന്തയിലെ മനശ്ശാസ്ത്ര സമീപനങ്ങളെ അദ്ദേഹം വിപുലവായനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കുന്നു. പൗരസ്ത്യ മനശ്ശാസ്ത്രത്തെപ്പോലെതന്നെ ഫ്രോയിഡിന്റെയും യുങ്ങിന്റെയും ചിന്താപദ്ധതികളും യതിയെ സ്വാധീനിക്കുന്നു . പാശ്ചാത്യവും പൗരസ്ത്യവുമായ കലാദർശനങ്ങളിലെ സർഗാത്മകതയെയും സ്വപ്നാത്മകതയെയും മനോവിജ്ഞാനീയ മാർഗ്ഗത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന *സ്വപ്നം,* (1996) *സീത നൂറ്റാ ുകളിലൂടെ* (2000) തുടങ്ങിയ രചനകൾ ഫ്രോയിഡിയൻ മാനസികാപഗ്രഥനതത്ത്വങ്ങളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു. *നളിനി എന്ന കാവ്യശിൽപ*ത്തിലൂടെ മലയാള മനോവിജ്ഞാനീയ നിരൂപണ ചരിത്രത്തിലെ യതിയുടെ അന്വേഷണവഴികളെയാണ് ഈ ഭാഗത്ത് വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്.

ജനിച്ചനാൾ മുതൽ ശബ്ദപ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നും ഒഴുകിവരുന്ന രാമായണത്തിന്റെ ഈരടികൾ മഴമേഘം പോലെവന്ന് ആത്മാവിന്റെ അന്തരീക്ഷത്തിൽ കാരുണ്യാമൃതം ചൊരിയുന്നു. അത് തികച്ചും പ്രാകൃതികമായ ശാരീരികതയെ നനച്ചും മൃദുവാക്കിയും സംവേദനരൂപത്തിൽ അബോധത്തിന്റെ ആഴം വരെ ഇറങ്ങിച്ചെന്ന് കൃഷിക്കാരന്റെ കരുതലോടെ പാകിയ വിത്തുപോലെ ആത്മാവിനെ ഉണർത്തി അബോധത്തിന്റെ സീമകളെ ഭേദിച്ച് ഉപബോധത്തിൽ എത്തിക്കുന്നു.[60] ആത്മീയവും മനോവിജ്ഞാനീയപരവുമായ അംശങ്ങൾ ചേരുന്ന യതിയുടെ ഈ സ്വകീയമായ ചിന്താലോകം സാഹിത്യവായനയെ സവിശേഷമാക്കുന്നു.

ആശാൻ കൃതികളിലെ മനോവിജ്ഞാനീയ തലങ്ങളെ തത്ത്വചിന്തകളുമായി സമന്വയിപ്പിച്ചുകൊ ാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. കുഞ്ഞിന്റെ കേവലധാരണകളെ തിരുത്തിക്കൊ ് ശിക്ഷണസമ്പന്നനാക്കി മാറ്റുന്ന മാതാവിനെപ്പോലെ ഘടനാത്മകമായ ജീവിതത്തെയും നിർവ്വേദാത്മകമായ നിസ്സാരതയെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന വീക്ഷണമാണ് യതിയുടെ വായനകളിലുള്ളത്. പ്രകൃതി- മനുഷ്യ പാരസ്പര്യങ്ങളിലൂടെ സാമൂഹ്യസാധ്യതകളുടെ സാംസ്കാരികതലത്തിലേക്കെത്തിക്കുന്നു. നൈരന്തര്യത്തിന്റെ കണ്ണികളായി മാറുന്ന പ്രകൃതിയിലെ ഒരു ഘടകമായി മനുഷ്യനും അവന്റെ വികാരങ്ങളും വിലയിരുത്തപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധത്തെ ആശാനിലൂടെ ക ടുക്കുന്നിടത്ത് അവ കൂടുതൽ സൂക്ഷ്മമാകുന്നു .

'*നളിനി എന്ന കാവ്യശില്പം*' യതിയുടെ വിമർശനവീക്ഷണങ്ങളെ ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധത്തോട് അടുപ്പിക്കുന്നു. കവിയുടെ ബോധമനസ്സിനോടും അബോധമനസ്സിനോടും നമ്മുടെ ബോധത്തേയും അബോധത്തെയും സമഞ്ജസമായി സമ്മേളിപ്പിച്ചു താദാത്മ്യപ്പെടുത്തുവാൻ കഴിയാത്തപക്ഷം നമ്മുടെ കാവ്യാസ്വാദനം അപരിചിതനായ ഒരുവൻ അസ്പഷ്ടമായി പറഞ്ഞ ഒരു വാർത്തയുടെ അല്പാംശം മാത്രം കേട്ട് അന്ധാളിച്ചുനില്ക്കുന്ന ഒരുവന്റെ സമീക്ഷപോലെ അപൂർണമായിരിക്കുകയെ ഉള്ളൂ.[61] എഴുത്തുകാരന്റെ മാനസികലോകവും എഴുത്തും തമ്മിലുള്ള വൈകാരികമായ കൊടുക്കൽ വാങ്ങലുകൾ ഈ ഫ്രോയിഡിയൻ മാനസികാപഗ്രഥന വിമർശവീക്ഷണത്തിലൂടെ സൂക്ഷ്മമാകുന്നു .

കുമാരനാശാന്റെ ജീവിതത്തിന്റെ അന്തർഘടനയെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന രതി-വിരതികൾ *നളിനി* എന്ന കാവ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കാനായി ഉപയോഗിക്കുന്നു. ആശാന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിലെ വൈകാരിക സമ്മർദ്ദങ്ങളുടെ ഉദാത്തവത്കൃത സർഗാത്മകതയായി യതി ഈ രചനയെ കാണുന്നു. കർത്തൃനിഷ്ഠമായ ഈ അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് സാന്ദർഭികമായ സാമ്യം മാത്രമല്ല അദ്ദേഹം കാണുന്നത്. ലോകസാധാരണമായ അനുഭവങ്ങളിലൂടെ ഈ താദാത്മ്യത്തെ യതി സാമൂഹ്യമാക്കി മാറ്റുന്നു. യോഗിത്വമെന്നത് പരിത്യാഗിയായവന്റെ സ്നേഹവ്യഗ്രതയാകുന്നു. വികാരങ്ങളുടെ കാച്ചിക്കുറുക്കിയ ഈ ഭാവം രാജസഭാവം പൂ ˘ സമഷ്ടിമാനസത്തിലേക്ക് വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്നു. ആശാൻ *നളിനി* എഴുതിയ കാലം വെച്ചുനോക്കിയാൽ ഗുണാതീതനാവാൻ ആഗ്രഹിച്ചിരുന്ന കവിയുടെ മനസ്സുതന്നെ ഏതാ ˘ പ്രകൃതിക്ക് വിധേയമായിരുന്ന കാലമായതുകൊ ˘ കവിയുടെ രാജസലേശമായ മനസ്സുതന്നെയാണ് പാത്രശില്പത്തിന്റെ സമഗ്രതയായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്നത്.[62] ഭാരതീയാത്മീയതയോടുള്ള ആഭിമുഖ്യങ്ങളെ വിമർശനത്തിൽ നിന്നു തന്നെ മാറ്റിവെച്ചു കൊ ˘ മാനുഷഭാവങ്ങൾ വൈകാരികാധിപത്യം നേടുന്നത് സത്യസന്ധമായി ആവിഷ്ക്കരിക്കാൻ *നളിനി എന്ന കാവ്യശില്പ*ത്തിലൂടെ ശ്രമിക്കുന്നു. ആശാന്റെ അനിയന്ത്രിത ചോദനകൾ നളിനിയായി, സ്ത്രൈണ കാമ്യരൂപമായി പരിണമിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നതാണ് നിരൂപകന്റെ പക്ഷം.

ഉദാത്തവത്ക്കരിക്കപ്പെട്ട സ്വപ്നങ്ങളാണ് സാഹിത്യമെന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ കല്പനയെ യതി തന്റെ നിരൂപണത്തിന്റെ ഭാഗമായിക്കാണുന്നു. മോഹത്തിന്റെ സഫലീകരണവും ഭയത്തിന്റെ രൂപാവിഷ്ക്കരണവും വരാനിരിക്കുന്നതിനെ പ്രവചനം ചെയ്യുവാനുള്ള ത്വരയും സ്വപ്നത്തിനുള്ള പ്രേരണയാണ്. കവിത എഴുതുമ്പോൾ കവി ഉണർന്നിരുന്നു കുറേക്കൂടി ബോധപൂർവ്വം സ്വപ്നം കാണുകയും അതുരേഖപ്പെടുത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുകൊ ˘ുതന്നെ വികാരങ്ങളുടെ കുത്തൊഴുക്കല്ല നളിനി. ആത്മരതിയിൽനിന്ന് അനുരാഗസുധയിലേക്ക് തിരിച്ചുവിടാനുള്ള ബോധപൂർവ്വമായ ശ്രമമായി അത് വായിക്കാം.[63] കാമത്തിന്റെ ഈ ഉദാത്തീകരണം ലൈംഗികോർജ്ജത്തിന്റെ അടിച്ചമർത്തലിന്റെ മറ്റൊരു രൂപമാണ്.

പുരുഷകേന്ദ്രിതമായ അധികാരഘടനയിൽ സ്ത്രൈണലൈംഗികത നേരിടുന്ന അസ്വാതന്ത്ര്യങ്ങൾ ആശാന്റെ നായികമാരിലൂടെ തുറന്നു കാട്ടാൻ യതി ശ്രമിക്കുന്നു. ആധുനിക ലോകവീക്ഷണം ഈ അധികാരകേന്ദ്രീയതയെ ചോദ്യംചെയ്യാൻ തുടങ്ങിയതിൽ ലൈംഗിക മനോവിജ്ഞാനീയത്തിന് പ്രത്യേകിച്ച് ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിന് വലിയ പങ്കു ˘്. ആശാൻ കവിതകളിൽ നിറഞ്ഞുനില്ക്കുന്ന കുലകന്യകമാർ പലപ്പോഴും ഈ പുരുഷകേന്ദ്രിത പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നു ˘്. തങ്ങളുടെ കാമനാപൂർത്തിക്കായി ഒളിച്ചോടുന്ന നായികമാർക്ക് പക്ഷേ ആശാൻ പലപ്പോഴും സ്നേഹാതിരേകം കൊ ˘ുള്ള ദിവ്യബലിയാണ് നല്കുന്നത് എന്ന നിരീക്ഷണം ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രവൈകൃതത്തെ മനോവിജ്ഞാനീയപരമായി തുറന്നു കാട്ടുന്നു ˘്.കൈയ്യിലൊതുങ്ങാത്ത ഒരു പുരുഷനെ കിട്ടിയേ അടങ്ങൂ എന്ന് നിർബന്ധം പിടിച്ച് വീട് വിട്ടവരോ (നളിനി, ലീല, മാതംഗി) ആ നിർബന്ധത്തിൽ സമയം പാർത്തു കഴിയുന്നവരോ (വാസവദത്ത) ഒരു അതികായനായ പുരുഷനാൽ ബഹിഷ്ക്കരിക്കപ്പെട്ടവരോ (സീത) സാഹചര്യങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദം കൊ ˘ വീടുവിടേ ˘ിവന്നപ്പോൾ അസാധാരണമായ ഒരു ദാമ്പത്യത്തിന് മുതിർന്നവരോ (സാവിത്രി) ആണ് ആശാന്റെ നായികമാർ. വിധിവിശ്വാസിയായ ആശാനിലെ യോഗിത്വം പ്രിയസമാഗമങ്ങളെ മഹാവ്രതമായും ദുരന്തമായും പരിവർത്തിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു എന്നതാണ് യതിയുടെ നിരീക്ഷണം.

കുലീനതയുടെ ശവകുടീരത്തിൽ ചീഞ്ഞളിഞ്ഞു കിടക്കുന്ന വൈകാരികതയേയും ഞെട്ടിയുണരാൻ കൊതിച്ചുകിടക്കുന്ന വാസനകളേയും കാണുവാൻ കഴിഞ്ഞതായിരുന്നു ഫ്രോയിഡിന്റെ വലിയ നേട്ടം.[64] ഈ നിരീക്ഷണം ആധുനിക മാനവികതയുടെ രാഷ്ട്രീയം കൂടി വെളിപ്പെടുത്തുന്നു . നായകന്മാരുടെ കന്യകാത്വം നഷ്ടപ്പെടാൻ പോകുന്നു എന്നു ബോധ്യമായിക്കഴിഞ്ഞാൽ പിന്നെ നായികയെ വച്ചു പൊറുപ്പിക്കാൻ കവി (ആശാൻ) ഇഷ്ടപ്പെടുന്നില്ല...നളിനി, ലീല, വാസവദത്ത എന്നിവർക്കു മരണശിക്ഷ തന്നെ കൊടുത്തു. മാതംഗിയെ ഭിക്ഷുണിയാക്കി വിട്ടു. സന്യാസം ലക്ഷ്യമാക്കി ജീവിക്കുന്നവനു വന്നു ചേരാവുന്ന ഏറ്റവും വലിയ മോഹഭംഗം ദാമ്പത്യമാണ്. അതിനായി പ്രകൃതി ഒരുക്കിവെക്കുന്ന കെണിയാണ് സംഭോഗം. അതിനോട് ഒത്തുതീർപ്പില്ലാത്ത ഒരു മനോഭാവം ചിന്നസ്വാമിയുടെ ഉള്ളിൽ ഒളിഞ്ഞുകിടക്കുന്നതിനാലാവാം നായികമാരോട് കവി ഇങ്ങനെ പെരുമാറിയത്.[65] ആശാന്റെ കാവ്യവ്യക്തിത്വാപഗ്രഥനമായാണ് വിമർശനം മാറുന്നത്. ഇതിലൂടെ പുരുഷലൈംഗികതയുടെ ഷണ്ഡീകരണ ഭീതികളെ *നളിനി എന്ന കാവ്യശില്പം* അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു.

സ്നേഹത്തിനായുള്ള ദിവ്യബലികളിൽ ആധുനികരാഷ്ട്രഘടനയും സ്ത്രൈണലൈംഗികതയും പങ്കിടുന്ന സങ്കീർണ്ണമായ സംഘർഷങ്ങളുടെ ന്ന് യതിയുടെ ഫ്രോയിഡിയൻ അന്വേഷണം ക ത്തുന്നു . ആശാന്റെ അപരവ്യക്തിത്വമായ (ചിന്നസ്വാമി) സന്യാസജീവിതവും തുടർന്നുള്ള ലൗകിക ജീവിതവും നായികമാരിലൂടെ പുനർവായന നേടുന്നു. പുറമെ പ്രസന്നനെങ്കിലും സങ്കീർണ്ണമാനസ ഭാവങ്ങൾ ആശാന്റെ അപരത്വമാണ്. സഹൃദയന്മാരായ, സ്നേഹഗായകന്മാരായ നായകന്മാരെ സന്യാസത്തിലേക്കെത്തിച്ച് തൃപ്തിയടയുന്നു. ഞെട്ടിത്തെറിക്കുകയും ദീർഘശ്വാസം വിടുകയും പിടയുകയും ചെയ്യുന്ന വൈകാരിക സംഘർഷങ്ങളിൽപ്പെടുന്ന നായികമാരെ സൃഷ്ടിക്കുന്നത് കവിയുടെ ഈ മാനസികാനുഭവങ്ങളാണ്. ഈ ദമനാത്മക അനുഭവത്തിന് പിന്നിലൂടെ വിമർശനം ചെന്നെത്തുന്നത് നാർസിസ്റ്റിക് ഈഗോയുടെ ഒളിസങ്കേതങ്ങളിലേക്കാണ്. അതിലൂടെ യതിയുടെ വായന ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിലൂടെ പിതൃകേന്ദ്രിത അധികാരഘടനയുടെ പിന്നാമ്പുറക്കാഴ്ചകളെ സൂക്ഷ്മമായി വെളിപ്പെടുത്തുന്നു.

നളിനി സർവ്വാത്മനാ ദിവാകരനിലേക്ക് തിരിഞ്ഞ് തന്റെ സമസ്ത ഭാവങ്ങളുമുള്ളിലാഴ്ത്തി സ്നേഹപ്പരപ്പിൻ കടലായി നമസ്ക്കരിക്കുമ്പോൾ ദിവാകരൻ അദൃശ്യനും അജ്ഞാതനുമായ ഈശ്വരനിൽ അനുരക്തനായി മനസ്സിന് അതീതമായ ഏതോ മേഖലയിൽ വിലയിച്ചുനില്ക്കുന്നു.[66] സന്യാസത്തിലെ തിരസ്കൃതമായ ഈ കാമനാവിനിമയം നാർസിസ്റ്റിക് വിപര്യയമാണ്. പകരംവെപ്പിന്റേതായ ഈ മനസ്സ് അധികാരഘടനയാൽ ഷണ്ഡീഭവിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന ലൈംഗികവൈകാരികതയുടെ പ്രതീകമാകുന്നു. നായികയുടെ ദിവ്യബലികൾ പോലെ സന്യാസത്തെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള യതിയുടെ വായനകൾ ഭയ-കരുണകളിൽകൂടി ത്യാജ്യമായിത്തീരുന്ന പ്രേമത്തിന്റെ പ്രകീർത്തനമാകുന്നു . ഇതിലൂടെ ആധുനിക ഫ്രോയിഡിയൻ പാരായണങ്ങളിൽനിന്ന് ആത്മീയതയിലേക്ക് വായന മാറിനില്ക്കാൻ തുനിയുകയാണെന്ന് ക ത്താൻ കഴിയും.

ഐഹികവാസനാ ബന്ധങ്ങളെ യുങ്ങിന്റെ ആദിപ്രരൂപാധിഷ്ഠിത സങ്കല്പനവുമായി ചേർത്തുവായിക്കാനും യതി ശ്രമിക്കുന്നു . 'വെന്നരിയെയൂഴികാക്കുവാൻ കോപ്പിടും നൃപതി' എന്നും 'കളിക്കോപ്പെടുത്ത ചെറുപൈതൽ' എന്നുമുള്ള പ്രതീകങ്ങൾ ആശാനിലെ കർക്കശവും നിസ്സാരങ്ങളുമായ ഭാവവൈ

രുദ്ധ്യങ്ങളായാണ് വായിച്ചെടുക്കുന്നത്.[67] വ്യക്തിഗതാനുഭവങ്ങളെ പ്രതീകവത്ക്കരിക്കുന്നതോടൊപ്പം യുങ്ങിയൻ ആദിപ്രരൂപങ്ങളിൽ (ദിവ്യശിശു, വീരനായകൻ) കൂടി ഈ നിരീക്ഷണങ്ങൾ കൂടുതലായി വെളി പ്പെടുന്നതാണ്.

II. 8 ഒഴുകുന്ന വിചാരഭാഷ

താരതമ്യത്തിന്റേതും സൂക്ഷ്മാവലോകനത്തിന്റെതും സമഗ്രവീക്ഷണത്തിലൂന്നിയതുമായ സാഹി ത്യവിമർശപാഠങ്ങളാണ് സുകുമാർ അഴീക്കോട് (ജനനം:1926) മലയാളത്തിന് നല്കുന്നത്. പാശ്ചാത്യവും പൗരസ്ത്യവുമായ കലാസിദ്ധാന്തങ്ങളിലുള്ള പാണ്ഡിത്യം അദ്ദേഹത്തിന്റെ രചനകളെ സമ്പന്നമാക്കുന്നു. പൗരസ്ത്യകാവ്യാദർശങ്ങളിലധിഷ്ഠിതമായ മൂല്യബോധമാണ് വിമർശനത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലമെന്നും ക ത്താൻ കഴിയും. സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ ആശാന്റെ *സീതാകാവ്യം* (1954) സാഹിത്യവിമർശത്തിനുള്ള അടിസ്ഥാന പ്രമാണമായി ആധുനിക മനോവിജ്ഞാനീയ തത്ത്വങ്ങളെ എങ്ങനെ ഉപയോഗിക്കുന്നു എന്ന് വിമർശനാത്മകമായി പരിശോധിക്കേ തു ്.

പുതിയൊരു കളിക്കോപ്പ് കിട്ടിയ കുഞ്ഞിനെപ്പോലെ നവനിരൂപകർ ജീവചരിത്രം, മനശ്ശാസ്ത്രം മുതലായവയിൽ അഭിരമിച്ചുകൊ ് യഥാർത്ഥമായ സാഹിത്യവിമർശനത്തെ മറന്നിരിക്കുകയാണ്. യഥാർത്ഥ വിമർശനം വിലയിരുത്തലല്ലാതെ വേറൊന്നുമല്ല. ജീവചരിത്രത്തിനും മറ്റു സാഹിത്യത്തെ വിലയി രുത്താനുള്ള അളവുകോൽ കയ്യിലില്ല.[68] വിമർശനത്തിനുള്ള ഒരു രീതിശാസ്ത്രമെന്ന നിലയിൽ മനോവി ജ്ഞാനീയത്തെ അഴീക്കോട് പരിഗണിക്കുന്നില്ല എന്ന് അതിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം. എന്നാൽ ഈ നില പാട് 1954-ൽ എഴുതിയ 'ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം' എന്ന നിരൂപണകൃതിയുടെ ഭാഗമല്ലെന്ന് കാണാൻ കഴിയും. മനോവിജ്ഞാനീയപരമായ സൂക്ഷ്മത ഈ പഠനത്തെ ഗൗരവമുള്ളതാക്കുന്നു.

ബോധം എന്നത് എത്ര സത്യമാണോ അത്രതന്നെ സത്യമാണ് ഉപബോധവും വാസനയും. ഫ്രോയ്ഡ് അവയ്ക്കു കൊടുക്കുന്ന വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ അർദ്ധസത്യങ്ങളായിരിക്കാം. അതുകൊ ് ആ ദർശനങ്ങൾ അർദ്ധസത്യങ്ങളാണെന്ന് വരുന്നില്ല... ഫ്രോയിഡിന്റേയോ, ആഡ്ലറുടേയോ യുങ്ങിന്റേയോ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ശരിയാവട്ടെ, തെറ്റാവട്ടെ ബോധം, ഉപബോധം, അതീന്ദ്രിയ ബോധം എന്നീ മാനസിക സത്യ ങ്ങൾ ഒരിക്കലും നിഷേധിക്കപ്പെടാവുന്നതല്ല. മനോവിജ്ഞാനിയ സിദ്ധാന്തങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അഴീക്കോ ടിന്റെ സാമാന്യമായ നിലപാടാണ് ഇതിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നത്. ഈ നിലപാടുമായി കുമാരനാശാന്റെ ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത എന്ന കാവ്യത്തിലെ സീതാമനോവ്യാപാരങ്ങളിലെ ബോധ-ഉപബോധ-അതീന്ദ്രിയ തലങ്ങളെക്കുറിച്ച് നടത്തുന്ന സൂക്ഷ്മവിശകലനമാണ് *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം* എന്ന രചനയുടെ സവിശേ ഷത. മനോവിജ്ഞാനീയസങ്കേതങ്ങളെ ആശ്രയിക്കാതെതന്നെ മനസ്സിന്റെ പ്രവർത്തനമർമ്മം അറിഞ്ഞുപ യോഗിച്ച കവിയാണ് ആശാൻ എന്ന് നിരൂപകൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു. പ്രത്യക്ഷത്തിൽ മനോവിജ്ഞാനീയ ദർശനങ്ങളുടെ രീതിശാസ്ത്രം അപ്രധാനമായി കാണുമ്പോഴും സീതാകാവ്യത്തിന്റെ വിശകലനത്തിൽ മനോവിജ്ഞാനീയപരമായ അന്വേഷണ പദ്ധതി സ്വീകരിക്കുന്നതിലൂടെ *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം* വ്യത്യസ്ത മാകുന്നു ്

വിചിന്തനം, വിമർശനം, വിനിന്ദനം, വിഭാവനം എന്ന് നാല് ഘട്ടങ്ങളിലൂടെയാണ് സീതാമനോവ്യാപാരങ്ങൾ വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. വിചിന്തനം തപസ്വിനിയായ സീതയുടെ, ലോകത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ദാർശനിക ഗഹനതയാർന്ന ചിന്തകൾക്കാണ് പ്രാധാന്യം നല്കുന്നത്.[69] ചിന്താവിഷ്ടയായ മനോനിലയുള്ള, ചിന്തയാൽ ആവേശഭരിതയായ, ഉപബോധത്തിന്റെ അനിയന്ത്രിത തലത്തിലെത്തിയ സീതാചിത്രമാണ് വിമർശനഘട്ടത്തിന്റെ പ്രത്യേകത. അബോധസ്ഥിതമായ ചിത്തവൃത്തികളുടെ കാര്യകാരണവിചാരണയും പരിണതിയും വ്യക്തമാക്കുന്ന ഈ ഭാഗം മനോവിജ്ഞാനീയപരമായ അർത്ഥസാധ്യതകളാണ് വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്.

രാമനിൽ നിന്ന് നേരിടേ ി വന്ന അവഗണനയുടെയും അപമാനത്തിന്റെയും ഫലമായി സീതയിൽ രൂപപ്പെട്ട വിചാര-വികാര സമ്മിശ്രമായ പ്രതികരണങ്ങളാണ് 'സീതാവിചാരഭാഷ' എന്ന രീതിയിൽ അഴീക്കോട് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. സീതാമനോവ്യാപാരങ്ങളിലെ വിദ്വേഷവും, പ്രതികാരവും ആത്മനിന്ദയും പ്രണയവിവശതകളും സഹാനുഭൂതിയും അബോധത്തിൽ നിന്ന് അനിയന്ത്രിതമായി പുറത്തേക്കു വരുന്നു. ബോധത്തിന്റെയും ബോധശൂന്യതയുടെയും ഇടയിൽ അമേയമായി, അനിഷേധ്യമായി കിടക്കുന്ന അവ്യക്തബോധാവസ്ഥകളുടെ ഗുഹാമാർഗങ്ങളിൽ പൂഴ്ന്നു കാണാവുന്ന പാടുകൾ പിന്തുടർന്നുകൊ ് കുമാരനാശാൻ സീതാദേവിയുടെ വിചാരഗതിയെ നമുക്ക് കാണിച്ചു തരുന്നു. ഈ അവ്യക്ത ബോധാവസ്ഥകളെ ഉപബോധം (The subconscious) എന്നോ മറ്റോ മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞൻമാർ വിളിക്കുന്നു.[70] രാമവിചാരണയുടെ കാര്യകാരണങ്ങൾ യുക്തിനിഷ്ഠമായി നിരത്തുന്ന ധർമ്മാധർമ്മ വിവേചനപടുത്വമാണ് സീതാമനോവ്യാപാരങ്ങളിൽ നിഴലിച്ചുകാണുന്നത്. എന്നാൽ ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനം മനോവിജ്ഞാനീയപരമായ സങ്കീർണതയാണെന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു. വാക്കിലൂടെയും പ്രവൃത്തിയിലൂടെയും എതിർപ്പു കാണിച്ചേ പറ്റൂ എന്നുള്ളതായ ഒരസുലഭ സന്ദർഭത്തെ ഏതുരീതിയിൽ നേരിടണമെന്ന് തലപുകഞ്ഞാലോചിച്ച് ക ുപിടിക്കപ്പെട്ട മാനസിക ദർശനങ്ങളാണ് ആ കാവ്യത്തിന്റെ അടിത്തറ. അന്തഃകരണത്തിന്റെ അധോഭാഗമായ ചിന്തകൾ പൊങ്ങിവരും അവയ്ക്ക് ആത്യന്തികമായ പ്രേരകം ജീവികളെ എന്നും പിന്തുടർന്നുപോരുന്ന വാസനാബന്ധമാണ്.[71] ഇത് *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം* പങ്കുവെക്കുന്ന ഒരു പ്രധാന നിരീക്ഷണമാണ്. ഈ വാസനാബന്ധത്തിന്റെ വസ്തുനിഷ്ഠ വിശകലനമായാണ് രാമന്റെ അധർമ്മങ്ങളെ സീതാമനോഗതി ചോദ്യം ചെയ്യുന്നത്. അവയിൽ പലപ്പോഴും ഉപബോധം പ്രാമുഖ്യം നേടുന്നു.[72] ആത്മഭാഷണങ്ങളിലെ വിചാരപരത പലപ്പോഴും വൈകാരികമായ അനിയന്ത്രിത അബോധ വെളിപ്പെടുത്തലുകളാകുന്നു. വെള്ളപ്പൊക്കത്തിൽ ഒഴുക്കെന്നപോലെ[73]യാകുന്ന സീതയുടെ അബോധാവസ്ഥയെ സ്വപ്നതുല്യമായ ഏകാന്തതയിലും അതിന് ബലം നല്കുന്ന തരത്തിലുള്ള സായാഹ്നസാഹചര്യം ഒരുക്കിക്കൊ ും അബോധത്തെ ബലപ്പെടുത്തുന്നു. അനിയന്ത്രിതമായ് ചിലപ്പൊഴീ/മനമോടാത്ത കുമാർഗമില്ലെടോ എന്ന ആശാന്റെ വരികളിൽ ഈ മനോനിലയ്ക്കുള്ള സാധൂകരണവും ക െത്തുന്നു.[74] രാമാധിക്ഷേപാവേശിതയായ സീതയുടെ വിചാര-വികാര സങ്കീർണതകൾ, ദേഹബന്ധമു െങ്കിൽ കാമനാബന്ധവും ചിത്തവൃത്തി ബന്ധവും ഏതുമനുഷ്യനിലും തെല്ലെങ്കിലും ഉ ായിരിക്കുമെന്ന്[75] പറഞ്ഞുകൊ ് വിമർശകൻ ന്യായീകരിക്കുന്നു.

വിനിന്ദനമെന്ന മൂന്നാംഘട്ടം സീതയുടെ ഉപബോധം തീക്ഷ്ണമായ കുറ്റാരോപണങ്ങളിൽ പശ്ചാത്തപിക്കുന്ന/ ആത്മനിന്ദയും സഹാനുഭൂതിയും തോന്നുന്ന, ക്ഷമായാചനം പേറുന്ന ഭാവങ്ങളോടുകൂടി

യതാണ്. വികാരാവേശങ്ങളിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രയായിക്കൊ ് ഏറ്റവും തെളിമയാർന്ന ഭാവത്തോടുകൂടി മഹത്വപൂർണമായ പിൻവാങ്ങലാണ് വിഭാവനഘട്ടവിശകലനത്തിലുള്ളത്. അഭിമാനബോധത്തോടുകൂടി യുള്ള ഈ പിൻമടക്കത്തിൽ അതീന്ദ്രിയമായ നിലകൈക്കൊള്ളുന്നു. വികാരത്തിലും വിചാരത്തിലും (ബോധത്തിലും ഉപബോധത്തിലും) രക്ഷയില്ലാതെ ബോധശൂന്യതയിലേക്കും തുടർന്ന് ലോകരംഗത്തു നിന്നുള്ള പിൻവാങ്ങലിലേക്കും സീതയെ എത്തിക്കുന്നതിലൂടെ അബോധത്തിന്റെ അനിയന്ത്രിത ത്വത്തെയാണ് വഴിതിരിച്ചു വിടുന്നത്. ഇത് വികാരപരമായ സത്യസന്ധതയുടെ ആത്മബലിയാണ്. രാമകൃ ത്യത്തോടുള്ള അടക്കാനാവാത്ത ക്രോധത്തിന്റെയും ദുഃഖത്തിന്റെയും ഏറ്റവും ശക്തമായ പ്രകടനമാ ണ് സീതയുടെ അന്തർധാനം. തന്റെ കോപതാപങ്ങൾ പ്രകടിപ്പിക്കാൻ തന്നെയാണ് അവർ ലോകരംഗത്തു നിന്ന് എന്നെന്നേക്കുമായി തിരോധാനം ചെയ്യുന്നത്.[76] ഉടലുവീഴുവോളവും മനുഷ്യനെ ഭരിക്കുന്ന വാസനാ ബലങ്ങളിൽ നിന്ന് /മാനസിക സംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്ന് മോചനമില്ലാത്ത മനുഷ്യൻ ലോകസത്യങ്ങ ളോട് പ്രതികരിക്കുന്നത് പലപ്പോഴും ആത്മഹത്യയിലൂടെയാണ്.

പ്രണയവിവശയും അപമാനിതയുമായ സീതയുടെ പ്രതികരണങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെട്ട സ്ത്രൈണ കർത്തൃത്വത്തിന്റേതാണ്. പുരുഷാധിപത്യമൂല്യങ്ങളാൽ ഭരിക്കപ്പെടുന്ന ലൈംഗിക/അധികാര പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളോടുള്ള പ്രതിഷേധമായാണ് തിരോധാനത്തെ കാവ്യം ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്. അതിലുള്ള ദുഃഖവും നിരാശയുമാണ് മോഹാലസ്യമായി ആവിഷ്കരിക്കപ്പെട്ടത്. ഈ വ്യവസ്ഥയുടെ വ്യവസ്ഥാരാഹിത്യ ങ്ങളെ അപ്രധാനമാക്കുന്നിടത്താണ് സീത അതീന്ദ്രിയത്വം നേടുന്നത്. സ്ത്രൈണകർത്തൃത്വത്തിലെ ഇത്തരം വികാര-വിചാര തീക്ഷ്ണതകൾ ക ത്തുന്നത് സാഹിത്യവിമർശധൈഷണികതയുടെ ചരിത്ര ത്തിൽ നിർണ്ണായകമാകുന്നു.

സ്ത്രൈണ കർത്തൃത്വത്തിലെ, സീതയുടെ ഉപബോധത്തിലെ സങ്കീർണതകളിലൂടെയുള്ള വിശക ലനം ആധുനിക മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തിക നിലപാടിലുള്ളതാണെന്ന് പറയാൻ കഴിയില്ല. പ്രകൃത്യാ സർവ്വംസഹയും വളരെക്കാലത്തെ ആർഷജീവിത പരിശീലനത്താൽ ആത്മനിയന്ത്രണം സിദ്ധിച്ചവ ളുമായ സീതയുടെ വിചാരഭാഷ്യം/ഉപബോധത്തിന്റെ വെളിപ്പെടുത്തലുകൾ ആത്മനിയന്ത്രണോത്സുക മാണ്. കുലീനതയ്ക്ക് കോട്ടം തട്ടുന്ന പാരമ്പര്യനിഷേധം സൂക്ഷ്മതലത്തിൽ വായനയുടെ ഭാഗമല്ല. തന്റെ പരിക്ഷുബ്ധമായ ചേതോവികാരങ്ങളെ അന്യരുടെ മുമ്പിൽ കെട്ടഴിച്ചു കാണിച്ചു എന്നെഴുതുന്ന ആൾക്ക് കണ്ണില്ല[77] എന്നതാണ് വിമർശന നിലപാട്. കണ്ണില്ലായ്മ കൊ ു ാകുന്ന അത്തരം ദോഷങ്ങളെ പഴിക്കു കമാത്രമല്ല രാമാധിക്ഷേപം സീത അറിയാതെ സംഭവിച്ചു പോയതാണ് എന്ന സാധൂകരണം കൂടി ഇതി ലൂടെ ഉ ാക്കിയെടുക്കുന്നു ്. വിചാരം വികാരത്തിന് വഴിമാറുന്ന ഇത്തരം സന്ദർഭങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള സീതയുടെ ആശങ്കകളാണ് പ്രജ്ഞാശൂന്യതയിലേക്ക് അവളെ വീഴ്ത്തുന്നത്. തെറ്റുപറ്റിപ്പോയി എന്ന പ്രായശ്ചിത്ത മനോഭാവത്തിന്റെ പരിണതി കൂടിയാണിത്.

സീതയുടെ മനോനില ആദ്യന്തം വിചാരപരമാണ്. യുക്തിനിഷ്ഠമായി കാര്യകാരണവിശകലന ത്തിലൂടെ രാമന്റെ അനീതികൾ തുറന്നു കാട്ടുകയാണ് സീത ചെയ്യുന്നത്. പുണ്യപുരാതന നായികയി ലൂടെ ഉപബോധത്തിന്റെ തെളിമയാർന്ന തുറന്നുകാട്ടൽ പാരമ്പര്യ മൂല്യസങ്കല്പങ്ങളുടെ ഉടമയായ അഴീ ക്കോടിന് സഹ്യമാകുമായിരുന്നില്ല. സീതയുടെ തുറന്നു പറച്ചിൽ മനുഷ്യസഹജമായ തെറ്റുപറ്റലാണ്.

'ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത' തെറ്റുപറ്റലിന്റെയും തിരുത്തലിന്റേതുമായ മഹത്വാദർശമാണ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്.[78] വികാരങ്ങളിൽ അഭിരമിച്ച് ജീവിതദുരന്തത്തിലേക്കെത്തുന്ന പാരമ്പര്യമല്ല ഇന്ത്യൻ സാഹിത്യത്തിനുള്ളതെന്ന പൊതു നിലപാടിലേക്ക് ഈ വായനയും എത്തുന്നു.

ധർമ്മാ-ധർമ്മ വിവേചനവും ധർമ്മബോധം അധീശത്വം നേടുന്നതുമായ മനോഘടനയാണ് ഈ പാരമ്പര്യത്തിൽ പ്രശ്നരൂപമാർജ്ജിച്ചത്. ഈ ഘടനയ്ക്കുള്ളിൽ നിന്ന് ജന്മവാസനകളുടെ അനിഷേധ്യമായ നിലയേക്കുറിച്ചും അതിൽ ഉപബോധം (അബോധം) നിസ്സഹായമായി കുഴങ്ങുന്നതിനെക്കുറിച്ചും വിശകലനം ചെയ്യുന്നു എന്നതുകൊ ു തന്നെ ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധത്തിന്റെ സങ്കീർണതകൾ വായനാതലമാകുന്നില്ല. രാജപത്നിയായ സീതയുടെ യുക്തിപൂർണമായ അധിക്ഷേപങ്ങളെയാണ് അനിയന്ത്രിത മനോവ്യാപാരമെന്ന് വായിക്കപ്പെടുന്നത്. അതായത് ആഗ്രഹലോകമല്ല, യുക്തിനിഷ്ഠകർമ്മങ്ങളാണ് പ്രതിക്കൂട്ടിലാകുന്നത്. സീതയുടെ മനോനിലയ്ക്ക് ആഗ്രഹങ്ങളുടെ /വികാരങ്ങളുടെ തലമല്ല ഉള്ളത്. ചിന്താവിവശയായി, ദു:ഖാതിരേകം പ്രതിഷേധമായി ആത്മഭാഷണങ്ങളിലൂടെ അബോധത്തിലേക്ക് ആശാന്റെ സീത വീണുപോകുന്നതാണ്. അതൊരു നിരാകരണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധത്തിൽ നിന്നു ായ താല്ക്കാലിക പ്രതിഷേധമാണ്. അധികാരഘടനയെ ചോദ്യം ചെയ്യുന്നതായതുകൊ ാണ് രാമാധിക്ഷേപങ്ങൾക്ക് ശേഷം കൈവിട്ടുപോയ ബോധത്തിൽ പശ്ചാത്തപിക്കുന്നത്. തുടർന്നു ാകുന്ന പ്രസാദലാഘവത്വം മനസ്സിന് ഇന്ദ്രിയാതീതമായ സമാധാനം നല്കുന്നു. ആഗ്രഹ നിവൃത്തിയോടെയല്ല കാര്യകാരണ ബോധം ഉ ായതോടുകൂടിയാണ് ഇത് സാധിക്കുന്നത്.

ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധം വിപ്ലവകരമായി പ്രശ്നവത്കരിച്ച ആധുനിക പിതൃകേന്ദ്രിത ഘടനയുടെ ദമനാത്മക ലൈംഗിക/അധികാര പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ച് ആഴത്തിൽ അറിവുള്ള വിമർശകനാണ് അഴീക്കോട്. അവ്യക്ത ബോധാവസ്ഥകളുടെ അതിസൂക്ഷ്മാംശങ്ങളിലൂടെ സഞ്ചരിക്കുന്ന സീതാപാഠം വഹിക്കുന്ന ഉപബോധം ആധുനിക മനോവിജ്ഞാനീയത്തിലൂടെ വിശകലനം ചെയ്യപ്പെട്ടു എന്ന് പറയാൻ കഴിയില്ല. 'ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത' വഹിക്കുന്ന മനശ്ശാസ്ത്രഭാരം ഫ്രോയ്ഡും മയേഴ്സും ഒലിവർ ലോഡ്ജും എല്ലാം ചേർന്ന് വിശകലനം ചെയ്താൽ മാത്രം പിടിയിലൊതുങ്ങുന്നതാണ്[79] എന്ന വിമർശകന്റെ വാദം വിമർശനപാഠത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതയാകുന്നില്ല. ആധുനിക മനോവിജ്ഞാനീയ നിരീക്ഷണമല്ല, പൗരസ്ത്യ മൂല്യബോധത്തിലടിയുറച്ച ധർമ്മാധർമ്മ വിവേചനപടുവായ സീതാമനോനിലകളാണ് അഴീക്കോടിന്റെവിമർശപാഠത്തിന്റെ സവിശേഷത.

പതിയോട് അധിക്ഷേപം ചെയ്യാൻ തോന്നി എന്നതാണ്, മറ്റുള്ളവരോട് പറഞ്ഞുകൂടാത്ത, സീത സ്വയമേവതന്നെ അറിയാത്ത, അവളുടെ മനസ്ഥിതിയുടെ ഭാരം. ഈ ഭാരം താങ്ങാനാവാതെയാണ് ബോധത്തിൽ നിന്ന് താഴോട്ട് പതിക്കുന്നത്. നിഷേധിക്കപ്പെടുന്ന പ്രണയത്തിന്റെ/അധികാരത്തിന്റെ വേദനയും അസംതൃപ്തികളും ചേർന്ന ചിന്താവിഷ്ടയായ സീതയിലെ ആത്മഭാഷണങ്ങളെ മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ സങ്കല്പനസങ്കേതങ്ങളിലൂടെ വിലയിരുത്താവുന്നതാണ്. എന്നാൽ *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം* മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന ആശയലോകം ആധുനിക മനോവിജ്ഞാനീയത്തിന്റേതല്ല. പൗരസ്ത്യ മനശ്ശാസ്ത്രസങ്കല്പങ്ങളോടാണ് അത് കൂടുതൽ അടുക്കുന്നത്. ആത്മാവ് (മനസ്സ്) അന്ത:പ്രജ്ഞമായ അവസ്ഥയിൽ ലൗകികവീര്യം സംഭവിക്കാത്ത കാര്യങ്ങളെ സംഭവിക്കുന്നതായി അനുഭൂതമാകുന്ന സ്വപ്നാവസ്ഥയെന്ന

വ്യഷ്ടി മനസ്സങ്കല്പം[30] പൗരസ്ത്യമനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റേതാണ്. സീതാകാവ്യത്തിലെ സീതയുടെ ഉപബോധാവസ്ഥയിലുള്ള ആത്മഭാഷണങ്ങളിലൂടെ ഈ സ്വപ്നാവസ്ഥയെ കാണിച്ചുതരാൻ അഴീക്കോടിന് കഴിയുന്നു.

ഈ പാരമ്പര്യ-പൗരസ്ത്യബോധത്തോട്, ആധുനിക ശാസ്ത്രമാനവികതയുടെ മനുഷ്യമഹത്വദർശനങ്ങളോട് *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം* വിട്ടുവീഴ്ചയില്ലാത്ത സൂക്ഷ്മത പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. മനുഷ്യകമാനുഗാനമായ, സ്വതന്ത്രമായ ഔന്നത്യമുള്ള സാഹിത്യസൃഷ്ടിക്ക് കലാകാരന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രപരിജ്ഞാനം കൂടിയേ തീരൂ. ഏതു സാഹിത്യ നിർമ്മാതാവും അപ്രമാദിയായ ഒരു മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞനായിരുന്നേ പറ്റൂ... ഉൽകൃഷ്ടസാഹിത്യകൃതികളെല്ലാം മനശ്ശാസ്ത്രാനുസാരികളായിരിക്കും.[31] ഇത്തരത്തിൽ കലയുടെ രസദീപ്തി ഘടകമായാണ് മനോവിശകലന തന്ത്രങ്ങൾ സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്നത്. അവയുടെ സാങ്കേതികവും സങ്കല്പനപരവുമായ തലങ്ങൾ കവി തേടുന്ന സത്യത്തിന്റെ പ്രകാശനം മാത്രമായി അവതരിപ്പിക്കുകയാണ് അഴീക്കോട് ചെയ്യുന്നത്. അതിലേറെ ഇതിലെ സൈദ്ധാന്തിക സമീപനം ആധുനികമനോവിശ്ലേഷണത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നില്ല. സാഹിത്യം ഒരു ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും സാമന്തകലയല്ല[32] എന്ന് അഴിക്കോട് വ്യക്തമാക്കുന്നു . അനുഭൂതിനിഷ്ഠ കാവ്യപാരമ്പര്യത്തിൽ സാഹിത്യവായനയെ ഉറപ്പിക്കുന്നതാണ് ഈ അഭിപ്രായം. ചരിത്രം, ശാസ്ത്രം എന്നിങ്ങനെയുള്ള വേർതിരിവുകളെ അപ്രസക്തമാക്കുന്ന ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിലെ വിപ്ലവാത്മക രീതിശാസ്ത്രങ്ങളെ സ്വീകരിക്കാൻ മടിക്കുന്നതാണ് അഴീക്കോടിന്റെ വിമർശനത്തിലെ പാരമ്പര്യബോധം. അത്തരമൊരു വായനയാണ് *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യ*ത്തിലും മുന്നിട്ടുനിൽക്കുന്നത്. ആധുനിക രീതിശാസ്ത്രങ്ങളെ സ്വീകരിക്കുവാൻ കഴിയുന്നതായിരുന്നില്ല ആ വിമർശനത്തിലെ പാരമ്പര്യബോധം.

II. 9 പുതുവഴികൾ നൽകുന്ന പ്രതീക്ഷകൾ

സി.പി. അച്യുതമേനോന്റെ കാലത്തോടു കൂടിയാണ് ആധുനിക മലയാള വിമർശനം സാമൂഹ്യപ്രതിബദ്ധതയിലൂന്നിയ സംവാദമണ്ഡലമായി മാറുന്നത്. കൊളോണിയൽ ഘടനയിലേക്ക് സംക്രമിച്ച ജ്ഞാനോദയആധുനികത(Enlightent Modernity),യുടെ മാനവികതയിലൂന്നിയ സാമൂഹ്യ പുരോഗമന ചിന്തകളാണ് ഈ സംവാദ മണ്ഡലത്തിന് അടിസ്ഥാനം. ഇത് സർഗാത്മകതയെ വിശിഷ്ടവും വരേണ്യവും ദൈവികവുമായ സിദ്ധിയായി കാണുന്ന അതിമാനുഷചരിത്രത്തിൽ നിന്ന് വസ്തുനിഷ്ഠ തലത്തിലേക്ക് മാറ്റിപ്പണിയുന്നതിനുള്ള പാത കൂടിയായി. എങ്കിലും ആദ്യകാല നിരൂപണം പാരമ്പര്യ-സംസ്കൃതാലങ്കാരിക-സൗന്ദര്യബോധത്തെ അതിന്റെ അടിയൊഴുക്കായി സംരക്ഷിച്ചിരുന്നു. നവോത്ഥാന പ്രസ്ഥാനാനന്തര കാലത്ത് ശക്തിയാർജ്ജിച്ച കൊളോണിയൽ ജീവിതബോധം 1930 കളോടുകൂടി കേരളീയ ജീവിതാന്തരീക്ഷത്തെ മാറ്റിമറിക്കുന്നു. മുതലാളിത്ത യുക്തിയു ാക്കിയ വ്യക്തിബോധവും സോഷ്യലിസ്റ്റ് സമരാവേശങ്ങളിലൂടെ രൂപപ്പെട്ട സാമൂഹ്യബോധവും ചേർന്നു സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ട സങ്കീർണ്ണമായ രാഷ്ട്രീയമാറ്റങ്ങൾക്ക് ഈ കാലഘട്ടം സാക്ഷ്യം വഹിച്ചു. സാമൂഹ്യ-പുരോഗമനപരമായ സാഹിത്യ വിമർശനങ്ങളും മാർക്സിസ്റ്റ് സൗന്ദര്യശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രചാരവും സൃഷ്ടിച്ച ജനാധിപത്യ-ശാസ്ത്രമാനവിക യുക്തികളുമായി ഇത് സാഹിത്യ ചർച്ചകളിൽ, സൈദ്ധാന്തിക/ധൈഷണിക അന്വേഷണങ്ങളിൽ ഭൗതികവാദപരമായ സമീപനത്തിനുള്ള ഇടമൊരുക്കി.

സർഗാത്മകതയുടെ (സാഹിത്യത്തിലെയും സാഹിത്യകാരുടെയും) മനോവ്യാപാരതലങ്ങൾ ധൈഷണിക സൂക്ഷ്മതയോടുകൂടി വിലയിരുത്തുന്നതിന് വേ ി പുരോഗമന സാഹിത്യവിമർശച രിത്രബാഹ്യമായൊരു ഉപാധി പ്രബലമാകുകയായിരുന്നു. മുതലാളിത്ത രാഷ്ട്രീയവും തദ്ദേശീയ രാഷ്ട്രീ യ-സ്വാതന്ത്ര്യബോധവും ചേർന്ന് സൃഷ്ടിക്കുന്ന സങ്കീർണമായ വ്യക്തി-സമൂഹജീവിത ബോധം പുതിയ ചിന്താപദ്ധതികൾക്ക് സ്വാഗതമരുളുകയായിരുന്നു. കേസരി മുതൽ സുകുമാർ അഴീക്കോട് വരെയുള്ള നിരൂപകരുടെ എഴുത്തുകൾ ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശ്ലേഷണ സൈദ്ധാന്തികതയ്ക്ക് ഏറെ പ്രാധാന്യം നല്കിക്കൊ ് മലയാളനിരൂപണത്തെ പുതുവഴികളിലേക്ക് നയിക്കുന്നത് ഈ ചരിത്രത്തെ പിൻപറ്റിക്കൊ ാണ്. സാഹിത്യത്തിലൂടെയുള്ള ഈ നവീന കർത്തൃത്വാന്വേഷണ പ്രക്രിയയെ, ആധുനിക രാഷ്ട്രീയ ഘട നയുടെ നിയന്ത്രണസ്വഭാവവും സാംസ്കാരിക വൈവിധ്യങ്ങളുടെ പെരുപ്പവും ചേർന്ന അറിവനുഭവ ങ്ങളെ, ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശ്ലേഷണത്തോട് അടുപ്പിക്കുന്നു. മാനസികാനുഭവങ്ങളുടെ വസ്തുനി ഷ്ഠവും നവീനവുമായ ഉത്തരങ്ങൾക്കായുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾ സാഹിത്യവായനയെ എന്നും പ്രചോദിപ്പി ക്കുന്നതാണ്. അവ വ്യക്തിനിഷ്ഠതയ്ക്ക് പലപ്പോഴും ആധിപത്യം കല്പിക്കാറു ്. ഈ രീതി മലയാള ത്തിലെ ആദ്യകാല മനോവിജ്ഞാനീയ വിമർശവും പങ്കുപറ്റുന്നു ്. എങ്കിലും കർത്താവിന്റെ / എഴുത്തു കാരന്റെ നിഗൂഢതകളെ പൊളിച്ചുകളയുന്ന സാമൂഹ്യ-വൈയക്തിക ബോധ-അബോധതലങ്ങളുടെ വെളി പ്പെടുത്തലുകൾക്ക് മനോവിജ്ഞാനീയപാഠങ്ങൾ തുടക്കമിടുന്നു ്. ഈ പ്രക്രിയയാണ് പില്ക്കാല നിരൂപ ണത്തെ സവിശേഷമാക്കുന്നത്.

ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശ്ലേഷണത്തെ പ്രധാനമായി കാണുമ്പോഴും അവയുടെ രീതിശാസ്ത്രപ രമായ നവീനതകളെ സൂക്ഷ്മമായി ഉൾക്കൊള്ളാൻ ആദ്യകാല മലയാളവിമർശനങ്ങൾക്ക് കഴിയുന്നില്ല. പല പ്പോഴും സാന്ദർഭികാഭിപ്രായങ്ങളായാണ് കടന്നുപോകുന്നത്. സംസ്കൃതാലങ്കാരികതയിലൂന്നിയ സാഹിത്യ വിമർശനസമീപനമാണ് ഈ ഘട്ടത്തിലെ സാഹിത്യ-സൗന്ദര്യ-ചർച്ചകളെ നിയന്ത്രിക്കുന്നന്നത്.

ആധുനിക രാഷ്ട്രഘടനയുടെ അധീശത്വോപകരണങ്ങളിൽ (Repressive state apparatus) ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ് ലൈംഗികതയുടെ മേൽ ഭരണകൂടം ഏർപ്പെടുത്തുന്ന നിയ ന്ത്രണങ്ങൾ. നിയമം, നീതി, വിദ്യാഭ്യാസം തുടങ്ങിയ മറ്റെല്ലാ ഉപകരണങ്ങളും ഈ ലൈംഗിക ക്രമീകരണങ്ങ ളെക്കുറിച്ച് ആധുനിക മനുഷ്യനെ പഠിപ്പിച്ചു കൊ ിരിക്കുന്നു. ശരീരത്തിനു മേലുള്ള ഭരണകൂടനിയന്ത്ര ണങ്ങൾ അവയെ കൂടുതൽ ദമനാത്മകമാക്കുന്നു. പുതിയ മുതലാളിത്ത വിപണി തന്ത്രങ്ങളുടെ ഭാഗ മായി ആഗ്രഹങ്ങൾ പുതുരൂപമാർജ്ജിച്ച് ശക്തിപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഏകഭാര്യാത്വം, അണുകുടുംബം, പുരുഷകേന്ദ്രിതത്വം എന്നിവയെല്ലാം ശക്തിപ്പെടുന്നത് ലൈംഗികതയുടെ, പ്രത്യേകിച്ച് സ്ത്രൈണ ലൈംഗികതയുടെ വിശുദ്ധിപരമായ നിയന്ത്രണങ്ങളിലൂടെയാണ്. സ്ത്രീ സ്വകാര്യമായ ഒരു ഉടമസ്ഥത യിൻകീഴിലാകുന്നു. കുടുംബഘടന രാഷ്ട്രഘടന തന്നെയാകുന്നു. ഇതോടൊപ്പം കൊളോണിയൽ ജനത യെന്ന നിലയ്ക്കോ യുദ്ധാനന്തരകാലുഷ്യങ്ങൾ പേറുന്ന മുതലാളിത്ത രാഷ്ട്രഘടനയെന്ന നിലയ്ക്കോ വേർതിരിക്കാവുന്ന ലോകരാഷ്ട്രീയത്തിൽ രൂപപ്പെട്ട സാമ്പത്തിക-രാഷ്ട്രീയാസ്വസ്ഥതകളും ജനാധിപത്യ മെന്ന ഉദാരമാനവിക ബോധ രൂപീകരണവും ബലപ്പെടുന്നു. വ്യക്തി-സമൂഹ ഘടനകൾ നേരിടുന്ന സങ്കീർണമായ രാഷ്ട്രീയ-മാനസിക അസംതൃപ്തികളുടെ സൂക്ഷ്മതലമാണ് ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തി

കതയുടേതെന്ന് കേസരി തിരിച്ചറിയുന്നു. കേസരി മുതൽ അഴീക്കോട് വരെയുള്ള വിമർശകരുടെ മനോവിശകലനപാഠങ്ങളിലെ ഈഗോ-അബോധ ദർശനങ്ങൾ ഈ സാംസ്കാരിക സങ്കീർണതകളെ തുറന്നുകാട്ടുന്നു ്.

1930 കാലത്തോടു കൂടി കേരളീയാന്തരീക്ഷത്തിൽ ആധുനിക രാഷ്ട്രഘടനയുടെ എല്ലാ സങ്കീർണതകളും ശക്തമാകുന്നു ്. ലോകത്താകെയു ാകുന്ന മാറ്റങ്ങളിൽ പങ്കാളിയാകുന്ന കേരളത്തിലെ ബൗദ്ധികമണ്ഡലം സാഹിത്യത്തെയും സ്വാധീനിക്കുന്നു. ദൈവം മനുഷ്യസൃഷ്ടിയാണെന്നും പിതൃവാത്സല്യം കൃത്രിമമാണെന്നും ഈഡിപ്പസ് കോംപ്ലക്സ് നിമിത്തം പിതൃപുത്രവൈരം ജനിക്കുന്നു എന്നും കുടുംബ ജീവിതവും വിവാഹവും മർദ്ദിതലക്ഷങ്ങളെ അടക്കിവെച്ചുകൊ ുപോകുവാൻ മാത്രം ഉപകരിക്കുന്നതും സന്താനങ്ങളെ കൊള്ളരുതാത്തവരാക്കാൻ സഹായിക്കുന്നതും മാത്രമാണെന്നുമുള്ള നരവംശശാസ്ത്രത്തിന്റേയും മനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ക ുപിടിത്തങ്ങൾ[83] കേസരി കേരളീന്തരീക്ഷത്തിൽ നിന്നുകൊ ് തുറന്നുകാട്ടുകയായിരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ചങ്ങമ്പുഴവായനയെ നിത്യചൈതന്യയതിയുടെ നളിനീവായന പോഷിപ്പിക്കുകയായിരുന്നു. ഈ അന്വേഷണങ്ങളുടെ വികാസം, ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സൂക്ഷ്മതകളും വിശാലതകളും എന്നിവയെല്ലാം 1950 കൾക്ക് ശേഷമുള്ള മലയാളസാഹിത്യവിമർശനപഠനങ്ങളെ എത്രമാത്രം സ്വാധീനിക്കുകയും നിയന്ത്രിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു ് എന്നുള്ള വിമർശനാത്മക പരിശോധനയാണ് തുടർന്നു വരുന്ന അധ്യായത്തിൽ നിർവ്വഹിക്കുന്നത്. ചരിത്രപരവും ധൈഷണികവുമായ അന്വേഷണപ്രക്രിയയെ എം.എൻ. വിജയന്റെ എഴുത്തുകളിലൂടെ അവിടെ അടയാളപ്പെടുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

1. ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ, *ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും.* കോട്ടയം:ഡി.സി.ബുക്സ്, 2001, പുറം,97.

2. അതേ പുസ്തകം, 99.

3. കേസരി, ഏ. ബാലകൃഷ്ണപിള്ള, *കേസരിയുടെ സാഹിത്യവിമർശനങ്ങൾ.* കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 1984, പുറം,37.

4. ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ, *ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും.* പുറം,100.

5. കേസരി, ഏ. ബാലകൃഷ്ണപിള്ള, *കേസരിയുടെ സാഹിത്യവിമർശനങ്ങൾ.* പുറം, 28.

6. അതേ പുസ്തകം, പുറം,258.

7. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 257.

8. അതേ പുസ്തകം, പുറം,258.

9. അതേ പുസ്തകം, പുറം,39.

10. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 41.

11. 'ഗതാനുഗതികത്വത്തേക്കാൾ നവനവോല്ലേഖ കല്പനയിലാണ് കവികൾ അധികം ദൃഷ്ടിവയ്ക്കേത് എന്നും കവിതയിൽ പ്രയോഗിക്കുന്ന അലങ്കാരങ്ങൾ കവിയുടെ ഭാവനാദാരിദ്ര്യത്തിന്റെ പ്രതീകങ്ങളായി ആസ്വാദകന് അനുഭവപ്പെടരുത് എന്നും പ്രസ്താവിച്ച ഏ. ആർ. രാജരാജവർമ്മയുടെ നളിനിയുടെ അവതാരിക (എൻ. കുമാരനാശാൻ, *നളിനി,* തൃശ്ശൂർ:എച്ച്.&സി. പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2008, പുറം,9)യാണ് ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ ഏറ്റവും പ്രസിദ്ധിനേടിയ നിരൂപണസംഭാവനയായി മാറിയത്. പൂർവ്വപാരമ്പര്യങ്ങളിൽനിന്ന് പുതുമകളിലേക്ക് വളരാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുമ്പോഴും അലങ്കാരങ്ങളാൽ സുന്ദരമായ സാഹിത്യത്തിന്റെ അനുഭൂതി സാന്ദ്രതതന്നെയാണ് വിമർശനത്തിന്റെ പരമലക്ഷ്യമായി ഗണിക്കപ്പെടുന്നത്. എഴുത്തുകാരന്റെ ആധികാരികതയ്ക്ക് കീഴിൽ കാഴ്ചക്കാരന്റെ ആസ്വാദ്യതയ്ക്ക്/സൗന്ദര്യാനുഭൂതിക്ക് ഇടംതേടലാണ് ആദ്യകാല ഗുണ-ദോഷവിശകലനങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനം. പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യ സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ ആഴത്തിൽ അറിവു ായിട്ടും പ്രാചീന ഗ്രന്ഥങ്ങളുടെ ഗുണ-ദോഷ വിവേചനങ്ങൾക്കപ്പുറം തന്റെ കാലത്തെ എഴുത്തിനെ പഠന വിധേയമാക്കാൻ പി. കെ. നാരായണപിള്ളയ്ക്ക് കഴിയാതെ പോയതും സൂക്ഷ്മവായനയിൽ ഇതിനോട് ചേർക്കാനാവും. (സുകുമാർ അഴീക്കോട്, *മലയാളസാഹിത്യവിമർശനം.* ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം,1981, പുറം,152-153) വരേണ്യനിഗൂഢതയുടെ ചരിത്രനിരപേക്ഷമായ ഒരതീതസൗന്ദര്യമൂല്യമാണ് ഈ കാലഘട്ടത്തിലെ സാഹിത്യസമീപനങ്ങൾ പ്രകടമാക്കുന്നത്.

12. കേസരി, എ. ബാലകൃഷ്ണപിള്ള, *കേസരിയുടെ സാഹിത്യവിമർശനങ്ങൾ.* പുറം, 67.

13. പി. പവിത്രൻ, "സംസ്കാരവിമർശത്തിന്റെ എം.എൻ. വിജയൻമാതൃക'. *എം. എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* (വാല്യം.5) തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2009, പുറം, 25-26.

14. കേസരി, എ. ബാലകൃഷ്ണപിള്ള, *കേസരിയുടെ സാഹിത്യവിമർശനങ്ങൾ.* പുറം, 67.

15. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 77.

16. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 245.

17. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 256.

18. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 543.

19. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 543

20. എൻ. ശശിധരൻ (എഡി.), *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണകൃതികൾ.*(വാല്യം 1) 2008, പുറം, 87.

21. എം. എൻ. വിജയൻ, (എഡി.), *നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2004, പുറം,830.

22. എം. ടി. സുലേഖ, *മാരാർ - വിമർശനത്തിലെ ശക്തിഗോപുരം.* തിരുവനന്തപുരം : മാർഗി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1977, പുറം, 28.

23. കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ, *കല ജീവിതം തന്നെ.* കോട്ടയം:സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 1965, പുറം,127.

24. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 201-202.

25. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 212.

26. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 205.

27. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 267.

28. അതേ പുസ്തകം, പുറം,212.

29. അതേ പുസ്തകം, പുറം,30.

30. അതേ പുസ്തകം, പുറം,311.

31. എം. എൻ. കാരശ്ശേരി, *മാരാരുടെ കുരുക്ഷേത്രം,* ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, 1998, പുറം,60.

32. സി. രാജേന്ദ്രൻ, *പുതുവായനകൾ.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2006, പുറം,93.

33. എം. പി. ശങ്കുണ്ണിനായർ, *കാവ്യവ്യുല്പത്തി.* കോട്ടയം: സാഹിത്യ പ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 1974, പുറം, 32.

34. അതേ പുസ്തകം, പുറം,42.

35. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 31.

36. അതേ പുസ്തകം, പുറം,133.

37. കെ. പി. അപ്പൻ. *കലാപം വിവാദം വിലയിരുത്തൽ.* കോട്ടയം : ഡി.സി. ബുക്സ്, 1994 പുറം, 193.

38. സി. ജെ. തോമസ്, *വിലയിരുത്തൽ.* കോട്ടയം : എനി○.ബി.എസ്. 1950, പുറം, 122.

39. സി.ജെ. തോമസ്, *ധിക്കാരിയുടെ കാതൽ.* കുറ്റിപ്പുറം: വെസ്റ്റ് കോസ്റ്റ് പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1955, പുറം, 78.

40. സി.ജെ. തോമസ്, 1955, പുറം, 74-75.

41. എ. റസലുദ്ദീൻ, സി.ജെ. *വിചാരവും വീക്ഷണവും.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1985, പുറം, 123.

42. മാമ്പുഴ അപ്പുക്കുട്ടൻ, *നവീനവിമർശനം മലയാളത്തിൽ.* തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി, 1997, പുറം, 19-24.

43. എം. ഗോവിന്ദൻ, *അന്വേഷണത്തിന്റെ ആരംഭം.* തൃശ്ശൂർ: ജ്വാല പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1990, ആമുഖം.

44. എം. ഗോവിന്ദൻ, *മിത്തും മനുഷ്യനും.* തൃശ്ശൂർ: ജ്വാല പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1997, പുറം,27.

45. എം. ഗോവിന്ദൻ, *എം. ഗോവിന്ദന്റെ ഉപന്യാസങ്ങൾ.* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണ സംഘം, 1986, പുറം,374.

46. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 498.

47. എം. ഗോവിന്ദൻ, *മിത്തും മനുഷ്യനും.* പുറം, 84.

48. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 85.

49. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 88.

50. എം. ഗോവിന്ദൻ, *മിത്തും മനുഷ്യനും.* പുറം,92.

51. എം. ഗോവിന്ദൻ, *എം. ഗോവിന്ദന്റെ ഉപന്യാസങ്ങൾ.* പുറം, 374.

52. അതേ പുസ്തകം, പുറം. 689

53. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 690.

54. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 710

55. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 716.

56. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 717

57. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 699

58. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 722

59. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 725.

60. നിത്യചൈതന്യ യതി, *ഉള്ളിൽ കിന്നാരം പറയുന്നവർ.* കോഴിക്കോട് : ബോധി ബുക്സ്, 1992, പുറം, 28.

61. നിത്യചൈതന്യ യതി, *നളിനി എന്ന കാവ്യശിൽപം.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1988, പുറം,17.

62. അതേ പുസ്തകം, പുറം,27.

63. അതേ പുസ്തകം, പുറം,93.

64. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 55.

65. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 100.

66. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 130.

67. അതേ പുസ്തകം, പുറം,30.

68. സുകുമാർ, അഴീക്കോട്, *മലയാളസാഹിത്യവിമർശനം.* പുറം, 258.

69. സുകുമാർ, അഴീക്കോട്, *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം.* കോഴിക്കോട്: പി.കെ. ബ്രദേഴ്സ്, 1998 (1954), പുറങ്ങൾ, 42-48.

70. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 40.

71. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 93.

72. അതേ പുസ്തകം, പുറം,67.

73. അതേ പുസ്തകം, പുറം,53.

74. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 49.

75. അതേ പുസ്തകം, പുറം,38.

76. അതേ പുസ്തകം, പുറം,79.

77. അതേ പുസ്തകം, പുറം,39.

78. അതേ പുസ്തകം, പുറം,83.

79. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 92.

80. എം. ലീലാവതി, *ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ ഒരു പഠനം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1993, പുറം,5.

81. സുകുമാർ അഴീക്കോട്, *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം.* പുറം,92.

82. അതേ പുസ്തകം, പുറം. 93.

83. എം. എൻ. വിജയൻ, (എഡി.), *നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2004, പുറം, 830.

അധ്യായം മൂന്ന്

മനോവിശ്ലേഷണവഴികളിൽ ചിതറിത്തെറിക്കുന്ന അധികാരബന്ധങ്ങൾ

നവോത്ഥാന-പുരോഗമന പ്രസ്ഥാനങ്ങൾ സാമൂഹ്യജീവിതത്തിൽ ഉ ാക്കിയ അസ്വസ്ഥതകൾ, ലോകത്താകെയു ായ യുദ്ധാനന്തര അരക്ഷിതാവസ്ഥകൾ, പുതിയ രാഷ്ട്രീയ പരീക്ഷണങ്ങൾ, ബ്രിട്ടീഷ് കൊളോണിയലിസത്തിനെതിരെയുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യസമരങ്ങളുടെ രൂക്ഷത എന്നിവയെല്ലാം ചേർന്ന കലുഷിത മായ 1940കളുടെ ഒടുവിലാണ് മലയാളവിമർശനത്തിൽ എം. എൻ. വിജയന്റെ എഴുത്തുകൾ സാന്നിദ്ധ്യം ഉറപ്പിക്കുന്നത്. മാനസികവും ഭൗതികവുമായ അറിവനുഭവങ്ങളെ സമന്വയിപ്പിച്ചുകൊ ് ജീവിതത്തെ സ്വത ന്ത്രമാക്കാൻ, പുരോഗതിയിലേക്ക് നയിക്കാൻ പാകമായ ചിന്താപദ്ധതികൾക്കായുള്ള അന്വേഷണങ്ങളാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ എഴുത്തിനെ സജീവമാക്കുന്നത്. 20-ാം നൂറ്റാ ിന്റെ ധൈഷണിക ജീവിതത്തെ രൂപപ്പെ ടുത്തിയ വിവിധ ചിന്തകളുടെ സമന്വയവും കേരളപശ്ചാത്തലത്തിലുള്ള അവയുടെ വിശകലനങ്ങളും ഉൾപ്പെ ടുന്ന വിപുല വായനാലോകം 1945 മുതൽ 2007 വരെയുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ രചനകൾ നല്കുന്നു ്. ഈ ചിന്താവൈപുല്യം മുഴുവനായി വിശകലനം ചെയ്യാൻ ഈ പഠനം ഉദ്ദേശിക്കുന്നില്ല. വിവിധ ദർശനങ്ങളു മായി സംവദിക്കുമ്പോഴും ഫ്രോയിഡിന്റെ സൈദ്ധാന്തികതയോട് എം. എൻ. വിജയൻ കാണിക്കുന്ന സവി ശേഷാഭിമുഖ്യമാണ് ഈ പഠനത്തിന്റെ മേഖല.

പ്രാരംഭ ദാർശനികതയും ഫ്രോയിഡിയൻ സ്വാധീനവും, ഫ്രോയിഡിയൻ നിരൂപണാദർശം, ഫ്രോയിഡിയൻ സാഹിത്യപ്രയോഗങ്ങൾ, രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരിക വിമർശനങ്ങളും ഫ്രോയിഡിയൻ സ്വാധീ നവും എന്നിവ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന പഠനങ്ങളാണ് ഈ അദ്ധ്യായത്തിന്റെ വിമർശനാത്മക വിശകലനമേഖല.

III. I പ്രാരംഭ ദാർശനികതയും മനോവിശ്ലേഷണ സ്വാധീനവും

1945-ൽ കൊച്ചിൻ ടൈംസിൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച 'ആധ്യാത്മികവിപ്ലവ'മാണ് എം. എൻ. വിജയന്റെ ആദ്യലേഖനം. 1947-49 കാലത്ത് എഴുതിയ, 'ലക്ഷ്യവും മാർഗവും' (1947), 'തകരുന്ന സംസ്കാരങ്ങൾ' (1948), 'ഓ, നിങ്ങളുടെ സദാചാരം!' (1948), 'ഉദയവും അസ്തമയവും' (1948), 'യുഗത്തിന്റെ പ്രവാചകൻ' (1948), 'സിഗ്മ ് ഫ്രോയിഡ്' (1948), 'മരുഭൂമിയിലെ മലരുകൾ' (1948), 'ഓജസ്സിന്റെ കൊടു ങ്കാറ്റ്' (1949), 'റസ്സലിന്റെ സംരംഭം' (1949), 'നാം സ്വപ്നം കാണുന്ന ലോകം' (1949), 'ഹ്യൂമനിസം' (1950), 'ഭ്രാന്തന്മാർ' (1954) എന്നിവ മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളുടെയും ആശങ്കകളു ടെയും ദാർശനിക രേഖകളാണ്. ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽത്തന്നെ വരുന്നവയാണ് ആദ്യകാല സാഹിത്യവിമർശന രചനകളും. വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതകളോട് വിമർശകൻ കാണിക്കുന്ന സവിശേഷാഭി മുഖ്യം വ്യക്തമാകുന്ന രചനകളാണ് ഇതിൽ പ്രധാനം. 'കന്നിക്കൊയ്ത്ത്' (1949), 'വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിത യുടെ ഒരു സവിശേഷത' (1950), 'വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ ചിരി' (1951), 'ഓണപ്പാട്ടുകാരുടെ അവതാരിക' (1952), 'കുടിയൊഴിക്കൽ' (1953) എന്നിവയാണ് ഈ അന്വേഷണങ്ങളിൽ പ്രധാനമായവ. പില്ക്കാലത്തെഴു തിയ 'സംശയം' (1986), 'തൊടുന്ന രേഖകൾ തൊടാത്ത രേഖകൾ' (1986), 'കുടിയൊഴിക്കൽ പ്രതീകങ്ങളും പ്രേരണകളും' (1988), 'പഴയ പുലവൻ' (1989) എന്നിവയെ ആദ്യകാലത്തെ ദാർശനികമായ അന്വേഷണങ്ങ ളുടെ തുടർച്ചയായി വായിച്ചെടുക്കാനാവും.

നെഹ്റുവിയൻ സോഷ്യലിസത്തോടുള്ള പ്രതീക്ഷാപൂർണമായ ആഭിമുഖ്യവും പൗരസ്ത്യവും പാശ്ചാത്യവുമായ മാനവികതാദർശനങ്ങളോടുള്ള അടുപ്പവുമാണ് ആദ്യകാല എഴുത്തുകളുടെ പൊതുസ്വ ഭാവം. സോവിയറ്റ് കമ്യൂണിസവും യൂറോപ്യൻ മുതലാളിത്തവും മനുഷ്യനുമേൽ അടിച്ചേല്പിക്കുന്ന അസ്വസ്ഥതകളാണ് ആദ്യകാല എഴുത്തുകൾ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. 'റസ്സലിന്റെ സംരംഭം', 'ഹ്യൂമനിസം' മുത ലായവ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ പ്രകടിപ്പിക്കുന്ന ബ്രിട്ടീഷ് ലിബറലിസത്തോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം ഈ അസ്വസ്ഥത കൾക്കുള്ള പരിഹാരം തേടലായി കാണാനാവും. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര ദേശീയത നേരിട്ട ചിന്താപരവും പ്രായോഗികവുമായ നിസ്സഹായതകളും വെല്ലുവിളികളും പുതിയ ചിന്താപദ്ധതികളുടെ ആവശ്യകതയെ ക്കുറിച്ച് ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നവയായിരുന്നു. ശാസ്ത്രീയ വീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ ലോകമാനവികതയോട് ചേരേ തിന്റെ ആവശ്യകത, ആധ്യാത്മികതയുടെ നിശ്ചിതത്വങ്ങളിൽ നിന്ന് സമൂഹത്തെ ചലനാത്മകമാക്കാനുള്ള വ്യഗ്രത, വ്യക്തികേന്ദ്രിതാദർശങ്ങളിൽനിന്ന് സാമൂഹ്യമായ പുരോഗതിയിലേക്ക് ചിന്തകളെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കാ നുള്ള പ്രായോഗിക ഉത്തരവാദിത്വങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ഈ കാലഘട്ടം എഴുത്തിന് നല്കുന്നു. എം. എൻ. വിജയന്റെ ആദ്യകാലരചനകളെ ഈ പശ്ചാത്തലത്തിലാണ് പൊതുവിൽ വിലയിരുത്താനാവുക.

ഒരു കൂട്ടം യന്ത്രപ്പാവകളുടെ ഏകഭാവത്തിൽ നിന്നും വ്യത്യസ്തനായ മനുഷ്യന്റെ വ്യക്തിഗത മായ ഭിന്നഭാവത്തിന് ഉയർന്നുയർന്ന് ഔന്നത്യത്തിന്റെ ശൃംഗത്തിലെത്തി വിശ്രമിക്കുവാൻ കഴിവു ാവുക - അതാണ് ഡമോക്രാറ്റിന്റെ ആദർശം. അത്തരം ഉയർച്ച സാധിക്കണമെങ്കിൽ എല്ലാവർക്കും തുല്യമായ പരിസ്ഥിതിയായിരിക്കണം. ഡമോക്രാറ്റിക് സോഷ്യലിസ്റ്റിന്റെ ലക്ഷ്യമതാണ്[1]. പുതിയ രാഷ്ട്രഘടനയിൽ മാനവികതയ്ക്ക് എത്രമാത്രം പ്രാധാന്യമു ായിരിക്കണമെന്ന് എം. എൻ വിജയൻ തുടക്കത്തിലേ വ്യക്ത മാക്കുന്നു. വ്യക്തി-സമൂഹ പാരസ്പര്യത്തിലൂടെ മാത്രമേ മനുഷ്യമഹത്വം വിളംബരം ചെയ്യാൻ കഴിയുക യുള്ളു എന്നതാണ് ഈ കാലത്തെ പുരോഗതിയെപ്പറ്റിയുള്ള ചിന്തകളുടെ കാതൽ. ജ്യോതിർഗോളങ്ങളി ലേക്ക് കോണിവച്ചു കയറണമെന്ന് ഒരുവൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നുവെങ്കിൽ അതിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമു ാക്കു വാൻ ഉപകരിക്കുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യനീതിയാണ് നമുക്കാവശ്യം[2] എന്ന് അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഈ പാരസ്പര്യ ബോധം വ്യക്തമാക്കുന്നു. വ്യക്തിയെ അവന്റെ സ്വകാര്യതകളിൽ സ്വതന്ത്രനാക്കുകയല്ല ഈ വീക്ഷണം. മറിച്ച് അതിന് അതിരുകളില്ലാത്ത സർഗാത്മക സ്വാതന്ത്ര്യമൊരുക്കുന്ന ഒരു സാമൂഹ്യഘടനയിൽ നിർവ്വചി ക്കാനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്.

ശാസ്ത്രം കൂടുതൽ വ്യക്തിനിഷ്ഠവും ചിന്താപരവും സ്വതന്ത്രവും വികേന്ദ്രീകൃതവുമാകുമ്പോൾ യഥാർത്ഥമായ മാനവപുരോഗതി സാധ്യമാകുന്നു[3]. ആധുനിക ശാസ്ത്രയുക്തികൾ മനുഷ്യസർഗാത്മക തയെ പ്രതിരോധിക്കുന്നതിനെതിരെയുള്ള സൂക്ഷ്മത ഇതിൽ പ്രകടമാണ്. ശാസ്ത്രം അങ്ങേയറ്റം ഒരുപ കരണം മാത്രമാണ്; ലക്ഷ്യത്തെക്കുറിച്ച് ഒന്നും അതിന് പറയുവാനില്ല. നിങ്ങളുടെ ഞരമ്പുകൾ ആജ്ഞാ പിക്കുന്നതുപോലെ, നിങ്ങളുടെ വികാരങ്ങൾ ആവശ്യപ്പെടുന്നതുപോലെ പ്രവർത്തിക്കുകയാണ് ശാസ്ത്രം ചെയ്യുന്നത്[4]. ശാസ്ത്രത്തിന്റെ യാന്ത്രികതയെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ ഓർമ്മപ്പെടുത്തലുകൾ മാനവികതയ്ക്ക് വേ ിയുള്ളതാണ്. അതോടൊപ്പം ശാസ്ത്രീയചിന്തകൾ എത്രമാത്രം ഉന്നതമായ ജീവിതമാണ് മനുഷ്യന് നല്കുക എന്നും അദ്ദേഹം പറയുന്നു .

മനുഷ്യസ്നേഹികൾ കൈകാര്യം ചെയ്യുമ്പോൾ ശാസ്ത്രത്തിന് അതുല്യമായ നിർമ്മാണശക്തി യു ്. പീഡിതരെ അത് രക്ഷിക്കുന്നു. ദുഃഖിതരെ മന്ദഹസിപ്പിക്കുന്നു, ദുർബലരെ ഓജസ്സുറ്റവരാക്കി ഉയർത്തുന്നു[5] ഈ പ്രതീക്ഷാപൂർണത ഇന്ത്യയിൽ 1950കളിലാരംഭിച്ച പുരോഗമന പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ പങ്കുപറ്റാൻ ശാസ്ത്രത്തെ പ്രേരിപ്പിക്കുന്നതാണ്. നവീനമാനവികതയുടെ ഉഭയഭാവമായ വ്യക്തിസർഗാത്മ കതയേയും സാമൂഹ്യസാക്ഷാത്ക്കാരത്തിനായി പ്രാപ്തമാക്കുന്ന ശാസ്ത്രത്തേയും ഈ നിരീക്ഷണങ്ങൾ യൂറോപ്യൻ ആധുനിക മാനവികതയുടെയും പൗരസ്ത്യജീവിത വീക്ഷണങ്ങളുടെയും സമന്വയത്തിലൂടെ കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നു.

III.2 നവമാനവികത കോർത്തെടുക്കുന്നു

യൂറോപ്യൻ ആധുനിക തത്ത്വചിന്തയിലെ യാന്ത്രികയുക്തികളോട് പൗരസ്ത്യചിന്ത പ്രക ടിപ്പിക്കുന്ന വ്യത്യാസവും അടുപ്പവുമാണ് എം. എൻ. വിജയന്റെ തത്ത്വദർശനങ്ങളെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. വ്യക്തി തന്റെ അഹംബുദ്ധിയെ സമുദായ ശരീരത്തിലേക്ക് വിനിവേശിപ്പിച്ച് സ്വയം അപ്രത്യക്ഷനാകുവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ഒരു പരിതസ്ഥിതിയിൽ സന്മാർഗബോധത്തിലടിയുറച്ചുനിന്നുകൊണ്ടേ പുരോഗതി പ്രാപി ക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. പുരോഗതിക്കായി പുതിയ ഉപകരണങ്ങൾ വേണമെന്ന് മനസ്സിലാക്കുമ്പോഴും മത ത്തിന്റെയും മറ്റ് അപൂർവ്വ അനുഭവങ്ങളുടെയും വളമാർന്നു തഴച്ച് തത്ത്വവിചാരത്തിന്റെ ശക്തിമത്തായ ആവരണം പൂ ്സുരക്ഷിതമായി, ആരോഗ്യം സമ്പാദിച്ച സന്മാർഗബോധം ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ദുർവ്വഹമായ ദീപ്തപൂരത്തിൽ കരിഞ്ഞുപോകുക എന്നുവന്നാൽ ദയനീയമാണ്.[6] മാനവികതയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്ന പ്രാരംഭകാല ചിന്തകൾ പൗരസ്ത്യ മത- ധാർമ്മികതകളോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം ഈ വിധം പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. പാശ്ചാത്യവും പൗരസ്ത്യവുമായ ചിന്താപദ്ധതികളുടെ കലർപ്പിലൂടെയും അവയിൽ നിന്ന് സവിശേഷമായ അകലങ്ങളിലൂടെയും രൂപപ്പെടുന്നതാണ് എം. എൻ. വിജയന്റെ വിശാല മാനവിക ദാർശനികതയെന്ന് ഇതിലൂടെ കാണാൻ കഴിയുന്നു.

നവീനമാനവികതയുടെ നിർമ്മിതിക്കായി, ശാസ്ത്രത്തിന് നല്കുവാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുള്ള യുക്തിപര തയേയും കലയ്ക്ക് സമ്മാനിക്കുവാൻ കഴിയുന്ന വികാരാർദ്രതയേയും അത് ഇണക്കിച്ചേർക്കുന്നു. ബൂർഷ്വാമാനവികതയുടെ പുരോഗമന ചിന്തകളും ജനകീയതയുടെ/സാമൂഹ്യപരതയുടെ ആശയാദർശ ങ്ങളും അദ്ദേഹത്തിന്റെ എഴുത്തിൽ സമന്വയിക്കുന്നു. ക്രിസ്തുവിലും, ബുദ്ധനിലും, കൺഫ്യൂഷസിലും ഉമർ ഖയ്യാമിലും കാണുന്ന ഏഷ്യാറ്റിക് മാനവികതയിലൂടെ കടന്നുപോയിക്കൊ ണ്ടാണ് അദ്ദേഹം യൂറോ പ്യൻ മാനവികതയെ സ്വീകരിക്കുന്നത്. കിഴക്കിന്റെ നിഷേധാത്മക സന്യാസപാരമ്പര്യത്തെയും പാശ്ചാത്യ നവോത്ഥാനത്തിന്റെ യാന്ത്രികയുക്തികളെയും ആദ്യകാലത്ത് അദ്ദേഹം തുല്യഅകലത്തിൽ നിർത്തുന്നു. വ്യക്തിയുടെ മോക്ഷം, ഈശ്വരസാക്ഷാത്ക്കാരം എന്നിവയ്ക്കുപകരം വളർന്നുവരുന്ന പുതിയ അധികാര ക്രമത്തിൽ വ്യക്തി-സമൂഹബന്ധങ്ങളെ മനസ്സിലാക്കാൻ അദ്ദേഹം യൂറോമാനവികതയെ സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇതിലൂടെ സാമൂഹികമായ ലക്ഷ്യങ്ങൾക്കായുള്ള പ്രവർത്തിപഥങ്ങൾ ശക്തിപ്പെട്ടുവരുന്ന 1950കളിലെ കേരളീ യാന്തരീക്ഷത്തെ ആഖ്യാനം ചെയ്യുകയായിരുന്നു അദ്ദേഹം. പാശ്ചാത്യ ലിബറലിസ്റ്റുകളായ അഗസ്റ്റെ കോംതെ (1798-1857), ജോൺ സ്റ്റുവർട്ട് മിൽ (1806-1873) ബർട്രാന്റ് റസ്സൽ (1872-1970) എന്നിവരുടെ വ്യക്തി സ്വാതന്ത്ര്യവാദങ്ങളും സാമൂഹ്യപുരോഗതി സങ്കല്പങ്ങളും എം. എൻ. വിജയന്റെ മാനവികതയെ കൂടുത

ലായി സ്വാധീനിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ജീവിതഘടകങ്ങളുടെ ഇണങ്ങിച്ചേരലിന്, അതുവഴി മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിനു ാകുന്ന സൗന്ദര്യാത്മകത, ആശാപരത, പുരോഗാമിത്വം ഇവയെല്ലാം ഉറപ്പുവരുത്തുന്നതിന് ആവശ്യമായ പുതിയ ചിന്താപദ്ധതികളോടുള്ള ആഭിമുഖ്യമാണിത്. ചലനാത്മകമായ ചരിത്രത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നതിന് ഏതെങ്കിലും ചിന്താപദ്ധതിയെ ശാശ്വതമായി ആശ്രയിക്കാൻ കഴിയില്ലെന്ന് അക്കാലത്ത് തന്നെ എം. എൻ. വിജയൻ വ്യക്തമാക്കുന്നു ്. ഗാന്ധിയൻ സോഷ്യലിസം, മാർക്സിയൻ സോഷ്യലിസം, ഫാസിസം ഇവയെല്ലാം ലോകസമാധാനത്തിലുള്ള ശാശ്വതഔഷധങ്ങളാണത്രെ. ആർക്ക് വാഗ്ദാനം ചെയ്യാൻ കഴിയുന്ന ഉറപ്പാണിത്.[7] ഈ വാക്കുകളിലുള്ള ആശങ്കകളാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ അന്വേഷണങ്ങളെ മുന്നോട്ടു നയിക്കുന്നത്. ആധിപത്യത്തിന്റെ പുതുരൂപങ്ങളിൽ മനുഷ്യന് നഷ്ടമാകുന്ന സന്മാർഗബോധത്തിലും ആ ചിന്തകൾ ആശങ്കപ്പെടുന്നു.

ശാസ്ത്രം നമ്മെ സഹായിക്കണമെങ്കിൽ മൃദുലമായ വികാരം, അയവുള്ള ഞരമ്പ്, ആവശ്യമാണ്. കലയുടെ ലക്ഷ്യം ആത്മാവിന് ഈ മാർദ്ദവം പ്രദാനം ചെയ്യുകയാണെന്ന് ഞാൻ വിശ്വസിക്കുന്നു. ഹൃദയത്തിൽ ഒരിക്കൽക്കൂടി സ്നേഹത്തിനും സൗഹാർദ്ദത്തിനും സ്ഥാനം ക ത്തുകയും വിശ്വത്തെയാകെ ഉൾക്കൊള്ളിക്കത്തക്ക വൈപുല്യം അതിനു സമ്പാദിച്ചുകൊടുക്കുകയും ആണ് കലയുടെ പരമോദ്ദേശ്യമാകേ ത്. ഈ വികാരാർദ്രതയും മാധുര്യവും മഹത്തും ദീപ്തവുമായ ഒരു ലക്ഷ്യത്തിന്നഭിമുഖമായിരിക്കണമെന്നും മറക്കുവാൻ കഴിയുകയില്ല. സത്യമാകട്ടെ അല്ലാതിരിക്കട്ടെ വിദൂരതയിൽ അവൈയക്തികവും ഭാവനാത്മകവുമായ ഒരു ആദർശം സ്വപ്നം ക ുകൊ ാണ് മനുഷ്യൻ പുരോഗമിക്കുന്നത്. നോവും മരണത്തിന്റെ ഭീതിയും മറക്കാനും പ്രസാദാത്മകമായിരിക്കാനും അവനെ ഒരുക്കുന്നത് ഈ ഭാവനയും ഈ സ്വപ്നവും ആണ്. ആത്മാവിന്റെ ആത്മാവിൽ ഈ സ്വപ്നത്തിന്റെ മാധുര്യം ജീവിതത്തോട് എന്തെന്നില്ലാത്ത വശ്യത ഉളവാക്കുന്നു. യുക്തിക്കും ശാസ്ത്രത്തിനും അപ്പുറത്ത് ദിവ്യമായ ഒരു വിശ്വാസം ഓരോ വ്യക്തിയും സൂക്ഷിക്കുന്നു ്. സർവ്വവ്യാപകമായ പ്രേമം എന്ന് ഈ തത്ത്വത്തെ അവ്യക്തമായി വിളിക്കാമെന്ന് തോന്നുന്നു. നമ്മുടെ വിപ്ലവസംരംഭങ്ങളുടെ മുഖ്യോദ്ദേശ്യം അതായിരിക്കണമെന്നും എനിക്ക് തോന്നുന്നു.[8] അത്യുദാരമായ ഈ മാനവികത, പൂർവ്വകാലങ്ങളിലെ ഏറ്റവും സുന്ദരമായ അറിവനുഭവങ്ങൾ ജീവിതത്തിൽ നിന്ന് നഷ്ടമാകരുതെന്ന ഓർമ്മപ്പെടുത്തലാകുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യാനന്തര- ആധുനിക ശാസ്ത്രപുരോഗതിയിൽ ലോകത്തിന് നല്കാൻ മനുഷ്യനേക്കാൾ നന്മയുള്ള പ്രതീക്ഷകളൊന്നുമില്ലെന്ന വിശ്വാസം കൂടിയാകുന്നു അത്. ഈ പുതുമാനവികതാ പ്രതീക്ഷകൾ തന്നെയാണ് അക്കാലത്തെ സാഹിത്യത്തിലും അദ്ദേഹം അന്വേഷിക്കുന്നത്. ഐഹികതയ്ക്കുമേൽ പടർന്നുപിടിച്ചിരുന്ന സ്വർഗീയാരാമങ്ങളുടെ പച്ചപ്പ് നഷ്ടപ്പെടാതെ സൂക്ഷിക്കാനുള്ള പുതുവഴികൾ മനുഷ്യൻ സ്വയം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നത് സാഹിത്യത്തിലൂടെ ക ടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അഥവാ എന്താണ് ആധുനികമനുഷ്യൻ, എന്താണ് അവന്റെ വിചാരലോകങ്ങളുടെ വിശാലതയിൽ ഉ ായിരിക്കേ ത് എന്ന നവീനാന്വേഷണമാണത്. മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചും മനുഷ്യസർഗാത്മകതയെക്കുറിച്ചുമുള്ള ചരിത്രാത്മക നിരീക്ഷണങ്ങളിൽ സാഹിത്യത്തെ പ്രധാനമായി കാണുകയും വ്യക്തിയുടെ സൂക്ഷ്മവൈകാരികതകൾക്ക്, സാമൂഹ്യമായ സ്ഥാനമന്വേഷിക്കുകയും ചെയ്യുന്നത് ഇക്കാലത്തെ വിമർശനത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മസ്വഭാവമാണെന്ന് കാണാൻ കഴിയും. അവ ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയോടുള്ള ആഭിമുഖ്യത്തിന്റെ പൂർവ്വരൂപങ്ങളായി വായിച്ചെടുക്കാവുന്നതാണ്.

III.3 ഉദാത്തതയുടെ പിന്നാമ്പുറങ്ങളിലേക്ക്

വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതകളാണ് എം. എൻ. വിജയന്റെ സാഹിത്യവിമർശനങ്ങളുടെ ആദ്യകാല ആകര സാമഗ്രി. വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതയുടെ ഏറ്റവും വലിയ സവിശേഷത അതിലുടനീളം തുടിക്കുന്ന മനുഷ്യപ്രേമാത്മകമായ ശാസ്ത്രബോധമാണ്[9] എന്ന് അദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നുമു ്. ആധുനികമായ ഈ ചരിത്രവീക്ഷണത്തോടൊപ്പം നില്ക്കുന്നതും അതേസമയം അവയിൽനിന്ന് സൂക്ഷ്മതലത്തിൽ വ്യത്യസ്തമാകുന്നതുമായ ഫ്രോയിഡിയൻ ദർശനങ്ങളെ ക ടുക്കുന്നതും ഇക്കാലത്തുതന്നെയാണ്. അധികാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള റസ്സലിന്റെ വീക്ഷണങ്ങളിൽ പിന്നീട് 'സിഗ്മ ് ഫ്രോയിഡ്', 'ഭ്രാന്തന്മാർ' എന്നീ ലേഖനങ്ങളിലൂടെ ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയിലെ വിരുദ്ധസംഘർഷങ്ങളോടുള്ള ആഭിമുഖ്യങ്ങളിലേക്ക് മാറുന്നു.

'റസ്സലിന്റെ സംരംഭം' എന്ന ലേഖനപാഠം ആധുനിക ജീവിതത്തിലെ പ്രതിലോമകരമായ മാറ്റങ്ങളിലുള്ള ആശങ്കകൾ രേഖപ്പെടുത്തുന്നു ്: ഇന്നത്തെ സാമൂഹ്യഘടനയുടെ അസ്ഥിവാരമായ കുടുംബം, വിവാഹബന്ധത്തിൽ കടന്നുചെല്ലുന്ന സാമ്പത്തികവും വർഗ്ഗീയവും ആയ പരിഗണനകൾക്കൊ ് അധഃപതിക്കുവാൻ തുടങ്ങിയിരിക്കുന്നു. ര ായിരവും മൂവായിരവും കൊല്ലത്തോളം പഴക്കമുള്ള ഒരു സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥയുടെ അവശിഷ്ടങ്ങളാണ് ഇന്ന് മതജീവിതത്തിൽ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. ശാസ്ത്രം നമ്മെ ഇത്രത്തോളം വളർത്തിയെങ്കിലും സമുദായത്തിലെ മറ്റു ജീർണ്ണിച്ച സ്ഥാപനങ്ങൾ വീ ും പിറകോട്ടു വലിക്കുന്നവയാണ്. പുരോഗതിയുടെ മാർഗത്തിലുള്ള ഈ വൈപരീത്യം ആധുനിക സംസ്കാരത്തെ ഒരു പ്രതിസന്ധിയിൽ എത്തിച്ചിരിക്കുന്നു[10] റസ്സലിന്റെ ചരിത്രവീക്ഷണത്തെ സ്വാംശീകരിക്കുന്ന ഈ എഴുത്ത് രാഷ്ട്രീയാധികാരങ്ങൾക്കപ്പുറം മനുഷ്യനിൽ ലീനമായ അധികാരോന്മുഖ മാനസികലോകത്തെ കാണാനുള്ള ശ്രമമായി പിന്നീടുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങളിൽനിന്ന് മനസ്സിലാക്കാം.

മനുഷ്യമനസ്സിൽ സ്ഥായിയായി ര ് ഉൽക്കടവാസനകളു ്; നിർമ്മിക്കുവാനും തന്റേതാക്കുവാനും. ഈ നിർമ്മാണൗത്സുക്യവും ഉടമാവകാശബോധവും അവനെ ഇരുവശത്തുനിന്നും നിയന്ത്രിക്കുന്നു. സാമൂഹ്യമായ അനീതികളുടെയെല്ലാം ആണിവേര് ഉടമാവകാശബോധത്തിൽ ആ ുകിടക്കുന്നു. മാനവ സംസ്കാരത്തിന്റെ അബോധമണ്ഡലത്തെയാണ് അത് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. ഉപരിമണ്ഡലത്തെ നിർമ്മാണകൗതുകവും.[11] റസ്സലിന്റെ ദാർശനികതയിലെ അധികാരത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ മനോനിഷ്ഠാന്വേഷണങ്ങൾ ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിന് വഴിമാറുന്നു.

ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ ചരിത്രവും ഉദാത്തീകരണം, സ്ഥാനാന്തരണം എന്നിവയിലൂടെ ഫ്രോയിഡ് നിർവ്വചിക്കാൻ ശ്രമിച്ച സാംസ്കാരിക സങ്കലനങ്ങളും എം. എൻ. വിജയൻ 'ഭ്രാന്തന്മാർ' എന്ന ലേഖനത്തിലൂടെ വിശദീകരിക്കുന്നു. മനുഷ്യഹൃദയം ആയിരമായിരം അമർത്തപ്പെട്ട അഭിലാഷങ്ങളുടെ ഒരു കൂടാണെന്ന് ഫ്രോയിഡ് തെളിയിച്ചിട്ടു ്. . . വ്യക്തിയുടെ നിരങ്കുശമായ വികാരാവേശത്തിനു മീതെ സമുദായവും മറ്റു ശക്തികളും ഏല്പിക്കുന്ന സമ്മർദ്ദത്തിന്റെ ഫലമാണ് കലയും മറ്റും. ചുരുക്കത്തിൽ ലൈംഗികശക്തിയുടെ ഒരു പ്രതിഭാസമാണ് സംസ്കാരം എന്ന് ഫ്രോയിഡ് വെളിപ്പെടുത്തി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വാദം ശരിയോ തെറ്റോ ആകട്ടെ, നിത്യവും ഏകാഗ്രവും ആയ ഒരു കലാസൃഷ്ടിക്ക് - ഉന്നതമായ ഒരു വികാരപദ്ധതിക്ക് കുറേയേറെ ലൈംഗികശക്തിയുടെ സംവരണം അനുപേക്ഷണീയമാണ്. മൃദുലവികാരങ്ങളെ മൃദുതരമാക്കി സർഗ്ഗശക്തിയെ കർമ്മോന്മുഖമാക്കുന്ന ഉത്തമകല ഇന്നത്തെ ഒരാവശ്യമായി ത്തീർന്നിരിക്കുന്നു.[12] ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയിലൂടെ സാഹിത്യസർഗാത്മകതയ്ക്ക് അർത്ഥം

കാണാനുള്ള ശ്രമമാണ് ഈ നിരീക്ഷണങ്ങളിലൂടെ ലേഖനം തുറന്നുതരുന്നത്. എം. എൻ. വിജയന്റെ പിൽക്കാല ഫ്രോയിഡിയൻ പക്ഷപാതങ്ങൾ ഏറെയും അദ്ദേഹത്തിന്റെ 'വൈലോപ്പിള്ളി കാവ്യപഠന' ങ്ങളിലൂടെയാണ് കണ്ടെടുക്കാനാകുക.

'ശ്രീ' യുടെ കവിതകൾക്ക് പ്രേരണ നല്കുന്ന ആന്തരാവേശം വർഗ്ഗവൈരുദ്ധ്യാധിഷ്ഠിതമായ ചിന്താഗതിയല്ല, നിരന്നുനില്ക്കുന്ന മനുഷ്യവർഗ്ഗപ്രേമമാണ്. പ്രത്യേകിച്ചും 'കന്നിക്കൊയ്ത്തി'ലെ കവിതകൾ ഈ വാസ്തവം സ്ഫുടതരമാക്കുന്നുണ്ട്. എവിടെയുമെവിടെയും കവി എല്ലാത്തിനും മുകളിൽ കേവല മനുഷ്യനേയും അവന്റെ മൃദുലവികാരങ്ങളെയും ദർശിച്ചുകൊണ്ടാണ് കാവ്യവ്യവസായം ചെയ്യുന്നത്.[13] 1949-ലെഴുതിയ 'കന്നിക്കൊയ്ത്ത്' എന്ന വിമർശനപാഠത്തിൽ തന്നെ മാനവികതാവാദങ്ങളെ ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിലൂടെ പുനർവിശകലനം ചെയ്യാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ കാണുന്നു. മാനവികത വിശിഷ്ടപദവി നല്കുന്ന മനുഷ്യനെ സാഹിത്യകാരനിലും കണ്ടെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുമ്പോൾ അത് നിലവിലുള്ള പാരമ്പര്യങ്ങളിലെ പുണ്യാത്മാവായ സൃഷ്ടികർത്താവ് (Devine Creater) എന്ന പദവിതന്നെയായി മാറുമെന്നദ്ദേഹം തിരിച്ചറിയുന്നു. വികാരങ്ങളിൽ സ്വതന്ത്രനാവാൻ ശ്രമിക്കുന്ന കേവലത്വ/സാധാരണത്വമാണ് കവിക്കുള്ളതെന്ന് വ്യക്തമാക്കേണ്ടത് മലയാള സാഹിത്യവിമർശനത്തിന്റെ തന്നെ ചരിത്രപരമായ ആവശ്യമാണെന്ന് എഴുത്തുകാരൻ വ്യക്തമാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്.

സാമൂഹ്യാനുഭവങ്ങളെ ആത്മഫലകത്തിലേയ്ക്കാവാഹിച്ച് സ്വയം വേദനിക്കുകയും ആ വേദന കലാരൂപത്തിൽ പ്രതിഫലിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന കലാകാരനെ 'ഓണപ്പാട്ടുകാരുടെ അവതാരിക'[14]യിൽ കണ്ടെടുക്കുന്നുണ്ട്: എല്ലാ കലാവ്യാപാരത്തിന്റെയും പ്രാഥമിക പരിതോവസ്ഥയാണ് നിർമ്മാതാവിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം! കലയുടെ മാത്രമല്ല, ശാസ്ത്രമടക്കമുള്ള എല്ലാ സർഗാത്മക പ്രവർത്തനങ്ങളുടെയും, മനുഷ്യന്റെ നിർമ്മാണൗത്സുക്യം എത്രത്തോളം പരാപേക്ഷ കൂടാതെ പ്രകടിപ്പിക്കുവാൻ സന്ദർഭമുണ്ടോ അത്രയും കണ്ട് സാംസ്കാരിക പുരോഗതിയെ അത് ത്വരിപ്പിക്കുന്നു.[15] നെഹ്റുവിയൻ ശാസ്ത്ര മാനവികതയാണ് വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ പ്രത്യേകതയെന്നതാണ് ഈ സന്ദർഭത്തിൽ എം.എൻ. വിജയൻ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. മനുഷ്യസർഗാത്മകതയും അഥവാ സാഹിത്യകാരന്റെ നിർമ്മാണൗത്സുക്യവും സാംസ്കാരികതയിലെ കൃത്രിമത്വങ്ങളും തമ്മിൽ ഏറ്റുമുട്ടൽ വ്യക്തമാക്കുന്നത് ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയിലൂടെയാണ്. കലയുടെ സ്വതന്ത്രവികാര പ്രകടനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ വിശകലനത്തോട് കൂടുതൽ അടുക്കുന്ന വാദത്തിലേക്ക് അദ്ദേഹം ചെന്നെത്തുന്നത് കാണാൻ പ്രയാസമില്ല. കർത്തൃനിഷ്ഠമായ അനുഭവതലങ്ങളിലൂടെ കാവ്യവ്യവഹാരത്തിന് അർത്ഥം കണ്ടെത്തുക എന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ രീതി വൈലോപ്പിള്ളിപഠനങ്ങൾ പിൻതുടരുന്നുണ്ട്. ഇതിലൂടെ മലയാള കവിതയിലെ മാറുന്ന ഭാവുകത്വത്തെ സാമൂഹ്യഇടത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുവരാനാണ് വിമർശനം ശ്രമിക്കുന്നത്.

III.4 മാഞ്ഞുപോകുന്ന സൃഷ്ടികർത്താവ്

ഇന്നത്തെ കവിത പണ്ടത്തേതിലുമെത്രയോ അധികം കവിസത്തയുടെ ഒരംശമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു! . . . കവികൾ അവരുടെ മാനസാസ്വാസ്ഥ്യം കൃത്യമായി സൂചിപ്പിക്കുന്ന വാക്കുകളും ബിംബങ്ങളും തേടിപ്പോയി.[16] മാനവികതയുടെയും രാഷ്ട്രീയ നവീനതകളുടേയും പുരോഗമനപക്ഷങ്ങൾക്കപ്പുറം മനു

ഷ്യവൈകാരികതകളെ എഴുത്തിൽ സ്ഥാനപ്പെടുത്താനാണ് ഈ വിമർശനം ശ്രമിക്കുന്നത്. കവിയുടെ/മനുഷ്യന്റെ മാനസാസ്വാസ്ഥ്യങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ അന്വേഷിക്കേ തുടെ ന്ന് 'ഓണപ്പാട്ടുകാരുടെ അവതാരിക' പറഞ്ഞുവെക്കുന്നു ്. ശാസ്ത്രീയവും മനുഷ്യവർഗപ്രേമ പ്രധാനവുമായ ഇതിവൃത്തങ്ങളോടൊപ്പം അവ വിരുദ്ധമായ ശബ്ദം ധ്വനിപ്പിക്കുന്നു . . . സൂക്ഷ്മങ്ങളായ മനശ്ശാസ്ത്രവീഥികളിലേക്ക് അപനയിക്കുന്നവയായതുകൊ ് വിട്ടുകളയുന്നു[17] എന്നുമുള്ള വായനാതലങ്ങളാണ് പിന്നീട് 'മാമ്പഴം', 'സഹ്യന്റെ മകൻ' എന്നിവയിലൂടെ വിപുലപ്പെടുത്തുന്നത്. 'കുടിയൊഴിക്ക'ലിലെ പ്രതീകങ്ങൾ ചില പ്രേരണകളുടെ നിയന്ത്രണത്തിലാണെന്നും അദ്ദേഹം പറഞ്ഞുവെക്കുന്നു. കരളിൽ മറ ചെയ്ത ഓർമ്മകളുടെ കവിയാണ് വൈലോപ്പിള്ളി എന്ന് 'പഴയ പുലവൻ' വ്യക്തമാക്കുന്നു. കാവ്യാബോധത്തെ കവിയുടെ അബോധത്തിലൂടെ കെ ത്തുന്ന സൂചകങ്ങളാണിവ.

സംസ്കാരം ഒളിപ്പിച്ചുവെക്കുന്നത് ആദിമ ഭാവനകളെയാണ്/മാനസങ്ങളെയാണ്. അവയ്ക്ക് മുലപ്പാലിന്റെ കൊതിയൂറുന്ന ഓർമ്മകളാണെങ്കിലും യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ ചെന്നിനായകത്തിന്റെ കയ്പ്പുകലർന്നവയാണെന്ന് അറിയിക്കുന്നു. ഈ അറിവിൽ നിന്ദിതനും നിരാകൃതനും വഞ്ചിതനുമായ ഒരു കുഞ്ഞിന്റെ ആദിമ ഭാവനയാണ് വൈലോപ്പിള്ളി കാത്തുസൂക്ഷിക്കുന്നത്. അവയ്ക്കുമേൽ ഉദാത്തതയുടെ മൂടുപടം ചൂടിയ യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളാണ് നാം കാണുന്നത്. ഈ കാവ്യസത്യങ്ങളിലൂടെ നവീനമനുഷ്യനെ അന്വേഷിക്കുമ്പോൾ അത് ആധുനികമായ കർത്തൃത്വ പുനഃസ്ഥാപനപ്രക്രിയയാകുന്നു. ഈ നിരീക്ഷണങ്ങളിലെ സൂക്ഷ്മവിശാല തലങ്ങൾ ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ തുടർന്നുള്ള ഭാഗത്ത് വിശദമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നു.

III.5 ശീർഷാസനക്കാഴ്ച്ചകൾ

കവികളെ കുറവാക്കുകതന്നെയാണ് മനശ്ശാസ്ത്രപരമായ നിരൂപണത്തിന്റെ ആത്യന്തികലക്ഷ്യം. കുറവാക്കുക എന്നത് വളരെ ശാസ്ത്രീയമായ അർത്ഥത്തിൽ മാത്രമാണ്. റഡ്യൂസ് ചെയ്യുക എന്നർത്ഥം. അത് കെമിസ്ട്രിയിലെ ഒരു മെറ്റൽ ആക്കിത്തീർക്കുന്നതുപോലെ ഒരു കവിയുടെ സബ്ളിമിറ്റിയിൽനിന്ന് അയാൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന യാഥാർത്ഥ്യമെന്തെന്നു കെ ത്തുകയാണ് ലക്ഷ്യം[18] സർഗപാരമ്പര്യങ്ങളിലെ അതീതബലതന്ത്രങ്ങളെയാണ് ന്യൂനീകരണതന്ത്രങ്ങളിലൂടെ വിമർശനവിധേയമാക്കുന്നത്. യുക്തിനിഷ്ഠതയുടെ ഇടത്തിലേക്ക് കവിയേയും കാവ്യനിർമ്മിതിതന്ത്രത്തേയും സർഗസൃഷ്ടിയേയും ഉറപ്പിച്ചുനിർത്തുക എന്നത് നിരൂപണാദർശമായി വരുന്നിടത്താണ് എം.എൻ. വിജയൻ മനോവിജ്ഞാനീയ സൈദ്ധാന്തികതയെ ഉപയോഗിക്കുന്നത്. അന്തർഭൂതമായ ഒരു വികാരത്തിന്, മനുഷ്യവികാരത്തിന്, നല്കുന്ന ഉദാത്തീകരണമാണ് എല്ലാ കലയും എല്ലാ കവിതയും തന്നെ.[19] ഫ്രോയിഡിയൻ ഈഗോ-അബോധ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ പ്രത്യക്ഷസാക്ഷ്യമായി അദ്ദേഹം കലയെ നിർവ്വചിക്കുന്നു. ഉദാത്തീകരണത്തിന് പിന്നിലുള്ള യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ പുറത്തുകൊ ുവരുക വഴിയാണ് സാഹിത്യത്തിന്റെ ലാവണ്യമൂല്യം തിരിച്ചറിയുക എന്നും വിമർശകൻ പറയുന്നു. രാഗദ്വേഷങ്ങളുടെ വിരുദ്ധത കലർന്നതാണ് ജീവിതമെന്നതുപോലെ ഓരോ ഉദാത്ത മനോപ്രകടനത്തിനുപിന്നിലും അതിന്റെ തന്നെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളു ാകുമെന്നും അദ്ദേഹം എഴുതുന്നു. ലോകത്തെ എല്ലാ സുഗന്ധവും അതിന്റെ വിപരീതത്തെ ഒളിപ്പിച്ചുവെച്ചിട്ടു ന്നപോലെ, മനുഷ്യന്റെ എല്ലാ ഇഷ്ടവും അവന്റെ അനിഷ്ടമാണ് എന്നതുപോലെ, എഴുത്തും അതിന്റെ സബ്ളിമേഷനെ

സാധൂകരിക്കുന്ന ഒന്നായിത്തീരുന്നു. മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന്റെ ഒരു പ്രത്യേകത അതിന്റെ രാഗദ്വേഷ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളാണ് എന്നു കാണുന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ നിരൂപകന് ഈ കയ്പ് എങ്ങനെ മധുരമാക്കി ത്തീർക്കാം എന്നുള്ളതാണ് കുഞ്ചൻനമ്പ്യാർ ചെയ്ത പ്രയത്നം[20] എന്നു വരുന്നു. മനുഷ്യസാധാരണ മായ വൈകാരികതകൊ ് കവി കവിയായിത്തീരുമെന്നല്ല ഇതിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. കവി കവിയാ യിത്തീരുന്നത് വികാരങ്ങളുള്ളതുകൊ ുമാത്രമല്ല. നമുക്ക് അതിൽക്കൂടുതലു ്. കവി കവിയായിത്തീ രുന്നത് അയാൾ സമുദായത്തിനാവശ്യമുള്ള ഒരു സാധനമു ാക്കുന്നു എന്നുള്ളതുകൊ ാണ്.[21] വൈകാരികതയുടെ ഇത്തരം ഉദാത്തീകരണം മാർക്സിനേയും ഫ്രോയിഡിനെയും ഒന്നിപ്പിക്കുന്നതാണ് എന്നുകൂടി അദ്ദേഹം പറയുന്നു.

ഒരു കലാകാരൻ ഒരു സാധാരണ മനുഷ്യനെപ്പോലെതന്നെ തന്റെ പരാജിതമായ പ്രണയത്തെ, തന്റെ പരാജിതമായ ധനമോഹത്തെ, ഭയന്ന് പിന്നിലേക്ക് പോകുകയും, അയാൾ മുങ്ങിപ്പോവുകയും മുങ്ങിയിട്ട് തിരിച്ചുവരുമ്പോൾ മറ്റെന്തോ കൊ ുവരികയും ചെയ്യുന്നു. ഒരു ഓർഫ്യൂസിനെപ്പോലെ എന്നു പറയാം, അയാൾ ഒരു വീണയുമായി തിരിച്ചുവരുന്നു. അയാൾ ഒരു രമണനുമായി തിരിച്ചുവരു ന്നു, അയാൾ ഒരു വീണപൂവുമായി തിരിച്ചുവരുന്നു എന്നു പറയാം.[22] ഇതാണ് വിമർശകൻ കാണുന്ന ന്യൂനീകരണവും ഉദാത്തീകരണവും. മനുഷ്യസാധാരണമായ അനുഭവലോകങ്ങൾക്കപ്പുറത്ത് കവി അതീ തലോകങ്ങളുടെ അധിപതിയല്ല. ഉദാത്തീകരണം ഒരു യോഗവിദ്യയുമല്ല. ഫ്രോയിഡിയൻ സങ്കേതങ്ങൾ സാമുദായികമായ ഉപയോഗസാധുതയിൽ മാർക്സിയൻ പ്രയോഗമായി സമന്വയിക്കുന്നു. ഈ സമന്വയ ത്തിൽ എം. എൻ. വിജയന്റെ മനോവിജ്ഞാനീയവിമർശം അംഗീകൃതയുക്തികളെ, പാരമ്പര്യമൂല്യങ്ങളെ തിരസ്കരിക്കുകയും സാംസ്കാരികമായ പുതിയ തലങ്ങളിൽ വ്യക്തി-സമൂഹ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ നിർണ്ണയി ച്ചുനിർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു. ഭൗതികമായ ആസ്വാദനത്തിനപ്പുറമുള്ള ആത്മരൂപങ്ങളിലൂന്നിയ മാർക്സി യൻ കാഴ്ചപ്പാടിലൂടെ മാത്രമേ ഇതിൽനിന്ന് ഫ്രോയിഡിയൻ വിമർശത്തെ കെ ടുക്കാനാവുകയുള്ളൂ. പരുഷമായ മനുഷ്യവികാരങ്ങളെ കവി മൂടിവെച്ച് സുന്ദരമാക്കുന്നു. എന്നാൽ മൂടിവെക്കുമ്പോൾ തന്നെ അത് തുറന്നുവെച്ചതാവുന്നു. അതിന്റെ സൗന്ദര്യത്തെ/അർത്ഥത്തെ വിളിച്ചറിയിച്ചുകൊ ിരിക്കുന്നു. അത് കെ ത്തി പുറത്തെടുക്കുകയാണ് വിമർശകൻ ചെയ്യുന്നത്.

ഒരേ സമയം ശകുന്തളയുടെ മൂടുപടം ലാവണ്യത്തെ മൂടുകയും ശകുന്തളയുടെ ലാവണ്യത്തെ വെളിവാക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ഒരു വസ്ത്രം നെയ്യുന്നവനാണ് കവി[23] എന്ന് എം.എൻ. വിജയൻ അഭിപ്രായ പ്പെടുന്നു ്. കാവ്യസ്വകാര്യതകൾ, കവിയുടെ സ്വകാര്യതകൾ എന്ന സംയുക്തത്തിൽ വിമർശനം തറച്ചു നില്ക്കുന്ന കാലമാണ് മനോവിജ്ഞാനീയവിമർശനത്തിന്റേത് എന്ന കാര്യം അദ്ദേഹം 'മാമ്പഴം', 'സഹ്യന്റെ മകൻ', *കവിതയും മനശ്ശാസ്ത്രവും* തുടങ്ങിയ രചനകളിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

മനുഷ്യന്റെ വികാരങ്ങളുടെ വികാസത്തിൽ അവൻ പല ഘട്ടങ്ങളിലും തന്റെ പ്രാഥമിക വികാര ങ്ങളെ ഇതിന്റെ വിപരീത വികാരങ്ങളാക്കി മാറ്റിത്തീർത്തിട്ടു ്.[24] ഈ വൈരുദ്ധ്യസങ്കലനസമീപനം കാവ്യാ ന്വേഷണങ്ങളിലേക്ക് നീളുന്നു. അത് കാവ്യത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷാർത്ഥങ്ങളുടെ മറുപുറം തേടുന്നു. ശീർഷാസ നദർശനമാകുന്നു. ഓരോ വിപരീതത്വങ്ങളുടെയും അടിയിൽ ഒരു സർഗചേതസ്സ് ഒളിഞ്ഞിരിപ്പു ന്ന കാഴ്ചപ്പാടാണ് വിമർശനത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്നത്. അവ വാസനാപരമാണ്, നിയന്ത്രണാതീതമാണ്.

അതേസമയം ഉദാത്തീകരണത്തിലൂടെ മനുഷ്യനെ നിയന്ത്രിക്കുന്നതുമാണ്. കവിതയുടെ പ്രയോജനം അത് ജീവിതമാകുന്ന വിഷത്തെ അല്പമെങ്കിലും അമൃതമയമാക്കിത്തീർക്കുവാൻ ഒരു വ്യക്തിയെ അല്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യവർഗത്തെ സഹായിക്കുന്നു എന്നുള്ളതാണ്.[25] വികാരങ്ങളുടെ ഉദാത്തീകരണമാണ് സാഹിത്യമെന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ നിലപാടാണിത്.

ഫ്രോയിഡിയൻ പാതയിൽക്കൂടിയുള്ള എം.എൻ. വിജയന്റെ സാംസ്കാരിക വിമർശനപാഠങ്ങൾ, ലൈംഗികത, ദമനം, ഈഡിപ്പൽ സംഘർഷങ്ങൾ, മൃത്യുവാസന എന്നിവയിലൂടെ അബോധത്തിലെ അധികാര-ലൈംഗിക ക്രമങ്ങളെ ചരിത്രവൽക്കരിക്കുന്നതിനാണ് ശ്രമിക്കുന്നത്. വംശപരമ്പര(Geneology)യെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ ചരിത്രപരമായ പ്രതിനിധാന ശ്രമത്തിലൂടെ മാർക്സിയൻ രാഷ്ട്രീയത്തിലൂന്നിയുള്ള ഫ്രോയിഡിയൻ സാംസ്കാരിക വായനയെയും നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നു. വ്യക്തിയുടെ ആന്തരികവികാരലോകം ഭൗതികതയുടേതായ സംഘമനസ്സിന്റെ സാക്ഷാത്ക്കാര പ്രവണതയിലൂടെയാണ് തുടർച്ചകളെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നത്/നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. അന്യത്താൽ സ്വയം പൂർണമാകാൻ കൊതിക്കുന്ന മനുഷ്യകർത്തൃത്വത്തിന്റെ നിയാമകവിധികളെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണമാണത്. മനുഷ്യവിഷ.യിയെ, അബോധത്തെ, ഈഗോയുടെ ചരിത്രപരമായ നിയന്ത്രണങ്ങളിൽ നിന്ന് അടർത്തിമാറ്റുന്ന ഒരു ദാർശനികപ്രതീക്ഷ നിർമ്മിച്ചെടുക്കാൻ വായനാകർത്തൃത്വത്തെ (Reading Subject) അത് പാകമാക്കുന്നു. അതിന്റെ ഭാഗമായിത്തന്നെ പാഠത്തിലൂടെ എഴുത്തുകാരുടെ അബോധവും സ്വയം വായിക്കപ്പെടുന്നു (Reading subject in the text). ഇത്തരമൊരു രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരിക സാധ്യതയാണ് ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയിലൂന്നിയുള്ള എം. എൻ. വിജയന്റെ പില്ക്കാല നിരൂപണങ്ങൾ നല്കുന്നത്.

മനുഷ്യഭാവനാലോകത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മാംശങ്ങളിലേക്ക് ആഴ്ന്നിറങ്ങുന്ന ഇത്തരം മനോവിജ്ഞാനീയതലങ്ങളാണ് മാമ്പഴനിരൂപണം മുതലുള്ള എം.എൻ. വിജയന്റെ സാഹിത്യ പഠനങ്ങൾ അന്വേഷിക്കുന്നത്.

III.6 ചരിത്രത്തിലേക്കുള്ള കൊടിയേറ്റം

ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ ആദ്യത്തെ പ്രത്യക്ഷപ്രയോഗമെന്ന രീതിയിലാണ് 'മാമ്പഴ' നിരൂപണം (1957) മലയാള സാഹിത്യവിമർശചരിത്രത്തിൽ പ്രാധാന്യം നേടുന്നത്. കാവ്യവ്യക്തിത്വത്തിലെ അബോധപ്രേരണകൾ, പ്രതീകവത്ക്കരണം, സ്ഥാനാന്തരണം, ഉദാത്തീകരണം തുടങ്ങിയ സങ്കേതങ്ങളിലൂടെ സർഗാത്മകാവിഷ്ക്കാരമായി മാറുന്നതാണ് കവിത എന്ന് ഈ നിരൂപണം സ്ഥാപിക്കുന്നു. കാവ്യാബോധം സമൂഹത്തിന്റെ ആകമാനം അബോധത്തോട് എങ്ങനെ സംവദിക്കുന്നു എന്നന്വേഷിക്കുന്നതിലൂടെ ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ കേരളീയ പ്രയോഗമാണ് വിമർശകൻ നിർവ്വഹിക്കുന്നത്.

മാമ്പഴം ഒരനുരാഗഗീതിയല്ല; അതിൽ സാമൂഹ്യമായ സജീവപ്രശ്നങ്ങളില്ല; ഗംഭീരമെന്നു വിശേഷിഷിക്കാവുന്ന വിഷയമോ അനുപമമെന്നു വിളിക്കാവുന്ന ആവിഷ്ക്കരണ രീതിയോ ഇല്ല. വൃത്തത്തിൽ,

ശില്പത്തിൽ, കല്പനകളിൽ, കഥാവസ്തുവിൽ ഒന്നിലും കണ്ണഞ്ചിപ്പിക്കുന്ന പുതുമയുടെ ധാരാളിത്തമില്ല. എന്നിട്ടും നാല്പത്തെട്ടുവരിക്കവിതയോളം ഹൃദയാവർജ്ജകമായി മറ്റൊരു നാല്പത്തെട്ടുവരി പില്ക്കാലത്ത് മലയാളത്തിൽ എഴുതപ്പെട്ടിട്ടുമില്ല.[26]. ഇങ്ങനെ പൊതുവേ സാഹിത്യാസ്വാദനത്തിൽ അക്കാലത്ത് സ്വീകാര്യമായിരുന്ന പ്രത്യേകതകൾക്കപ്പുറത്തുള്ള സൂക്ഷ്മമനോവിശകലന സാധ്യതകളാണ് വിമർശകൻ അന്വേഷിക്കുന്നത്. മലയാളിമനസ്സിന്റെ ഈഡിപ്പൽ ഭാവതാരല്യമാണ് ഇതിലൂടെ കണ്ടെത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നതെന്ന് പഠനം വ്യക്തമാക്കുന്നു.

'മാമ്പഴ'ത്തിലെ ഉണ്ണിയുടെ, മാമ്പഴത്തിനുപകരം മാമ്പൂവൊടിക്കാനുള്ള ആഗ്രഹം യുക്തിവിരുദ്ധവും ജീവിതവിരുദ്ധവുമാകുന്നു. മനുഷ്യസഹജമായ ഈ ബാലിശതകളെ അതിജീവിച്ച് യുക്തിയിലേക്ക് മനുഷ്യനെ പിടിച്ചുകയറ്റുന്നതിലൂടെയാണ് സംസ്കാരം അതിന്റെ ചരിത്രം നിർമ്മിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഈ സാംസ്കാരിക യുക്തിയോട് മനുഷ്യൻ/ബാലഭാവന നിരന്തരം കലഹിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. മനുഷ്യജന്മവാസനാപരമായ ഈ കലഹത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തിക വ്യാഖ്യാനമാണ് കാവ്യപഠനത്തിലൂടെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. മകൻ- അമ്മ ബന്ധത്തിന്റെ ഈഡിപ്പൽ സാംസ്കാരികതയാണ് മലയാളഭാവുകത്വം വ്രണിതചേതസ്സോടെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നത്. മാമ്പഴം എന്ന ഹ്രസ്വവും സൂക്ഷ്മഗൗരവം നിറഞ്ഞതുമായ പഠനത്തിലൂടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ അകക്കാഴ്ചകളെക്കുറിച്ച് എം. എൻ. വിജയൻ പുതിയ പാഠങ്ങൾ നിർമ്മിക്കുന്നത് മലയാളസാഹിത്യവിമർശ ചരിത്രത്തിൽ വിശദമായി അതെഴുതിയ കാലത്തും പിന്നീടും സവിശേഷമായി ഒറ്റപ്പെട്ടുനില്ക്കുന്നു.

'മാമ്പഴം' ഒരമ്മയേയും ഉണ്ണിയേയും വിഷയമാക്കി കവി എഴുതുന്ന വാക്യങ്ങളല്ല, അമ്മയെക്കുറിച്ചുള്ള ഉണ്ണിയുടെ ചിന്തയാണ്; അതൊരാദർശത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനമല്ല, അഭിലാഷത്തിന്റെ പൂരണമാകുന്നു (wishfulfilment). തന്റെ ആഗ്രഹത്തിന് വിപരീതമായി നില്ക്കുന്ന അമ്മ, തന്റെ മരണത്താൽ പശ്ചാത്താപതപ്തയായി മുമ്പിൽ മുട്ടുകുത്തുന്നു എന്ന് അവൻ സങ്കല്പിക്കുന്നു. ഈ സങ്കല്പമാണ് അവന്റെ നിർവൃതി; ഈ സങ്കല്പമാണ് അവന്റെ വിജയവും. ഈ ബാലഭാവനയുടെ രൂപവത്ക്കരണമായി മാമ്പഴത്തെ വീക്ഷിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.[27] ബാലഭാവനയിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്ന അബോധമനസ്സിന്റെ പ്രവർത്തനവിശാലതകൾ മനുഷ്യചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഫ്രോയിഡിയൻ ആഖ്യാനമാകുന്നു.

മനുഷ്യമനസ്സിലെ എക്കാലത്തേയും ഒരു തലം ശൈശവത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നഷ്ടസ്മൃതിയാണ്. ഈ നഷ്ടസ്മൃതിയുടെ സാക്ഷാത്ക്കാരമാണ് കവിതയിൽ ശിശുവിനെ ദൈവമായി/നന്മയായി/നിയന്ത്രണങ്ങളില്ലാത്ത ലോകത്തെ പ്രജാപതിയായി വാഴ്ത്തുന്നത്. ഈ ശൈശവാവസ്ഥ ലോകത്തോട് ചേരുന്നത് അമ്മയോട് കൂടിയാണ്. എന്നാൽ ഈ സങ്കല്പലോകം നഷ്ടമാകുന്ന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലൂടെയാണ് ബാല്യം/മനുഷ്യൻ ജീവിതത്തെ മുന്നോട്ട് നയിക്കേണ്ടിവരുന്നത്. അവിടെ ഇച്ഛകളും നിയന്ത്രണങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സംഘർഷങ്ങളാരംഭിക്കുകയാണ്. അമ്മ/മുല/നിയന്ത്രണാതീതമായ, സ്വാഭാവികമെന്ന് കരുതുന്ന സുഖങ്ങൾ നിഷേധിക്കപ്പെടുന്നത് ഒരു ഈഡിപ്പൽ പ്രശ്നമായി/മാതൃരതിയായി രൂപാന്തരം പ്രാപിക്കുന്നു. നഷ്ടസ്വർഗത്തെ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കാനുള്ള വഴി രത്യാത്മകമായി/ഇഷ്ടാനുസരണം അമ്മയെ/സുഖങ്ങളെ നേടുക എന്നതായി മാറുന്നു. എന്നാൽ സാമൂഹ്യനിയമത്തിലൂന്നിയ നന്മ-തിന്മാസങ്കല്പങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ബോധം ഇച്ഛകളെ അബോധത്തിലേക്ക് അമർത്തുവാൻ നിർബന്ധിക്കുന്നു (ദമനം ചെയ്യുന്നു). അമ്മയോ

ടുള്ള ഇച്ഛയാൽ നിറഞ്ഞ അബോധം ജയിച്ചേ പറ്റൂ എന്ന അഹംബോധമായി പരിണമിക്കുന്നു. അതാണ് തന്റെ മുന്നിൽ തോല്ക്കുന്ന അമ്മയിലൂടെ ബാലഭാവന വിജയം നേടുന്നതായുള്ള സ്വപ്നമായി മാറുന്നത്. നിഷേധിക്കുന്നതിനെ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കാനുള്ള ബാലഭാവനയുടെ ഈ വഴി തന്റെ മരണത്താൽ/ അസാന്നിധ്യത്താൽ/ ഒളിച്ചുകളിയാൽ/ നീറിനീറി മരിക്കുന്ന, വിലപിക്കുന്ന അമ്മയെ സങ്കല്പിക്കലാവുന്നു. തന്റെ മുന്നിൽ മുട്ടുകുത്തി വിലപിക്കുന്ന അമ്മയുടെ നിസ്സഹായതകളെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാവനയാണത്. അത് സ്വയംഹത്യയിലൂടെയുള്ള തീവ്രമായ മൃത്യുവാസനയായും സർവ്വസംഹാരാത്മകതയിൽ വിജയശ്രീലാളിതനായുള്ള മറുലോകത്തിന്റെ സാക്ഷാത്ക്കാരമായും മാറുന്നു. തന്നെ അമ്മയ്ക്കുമുന്നിൽ, തനിക്ക് നഷ്ടമാകുന്ന ലോകത്തിനുമുന്നിൽ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്താനുള്ള മനുഷ്യന്റെ അസ്വസ്ഥതകളാണിത്. അബോധം മറച്ചുവെക്കുന്ന ഈ അസ്വസ്ഥതകൾ അന്യത്തിന്റെ/അമ്മയുടെ (m/other) നേർക്കുള്ള പരാജയഭീതിയായാണ് വെളിപ്പെടുന്നത്. ഇങ്ങനെ തന്റെ മരണത്തിൽ വിലപിക്കുന്ന അമ്മ, തോറ്റുപോയ അമ്മ തന്റെ മകന്റെ അഭാവത്തിൽ തനിക്ക് നിഷേധിക്കപ്പെടുന്ന ജീവിതകാമനയിൽ ഷണ്ഡത്വഭീതിയുള്ള സ്ത്രീയാകുന്നു. ഇതാണ് കാവ്യത്തിൽ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഈഡിപ്പൽ സംഘർഷമെന്ന് മാമ്പഴ നിരൂപണം വ്യക്തമാക്കുന്നു. മരണത്തിലൂടെ സാങ്കല്പികലോകത്ത് വിജയിക്കുന്ന ബാലൻ മാതൃരതിയുടെയും, മൃത്യുവാസനയുടെയും പ്രതീകമാകുന്നു. മരണാഭിരതി മനുഷ്യന്റെ അന്തിമ/അടിസ്ഥാന വാസനയാണെന്നതാണ് ഫ്രോയിഡിയൻ പരികല്പന. ഏത് സാങ്കല്പികസ്വർഗത്തേയും ജയിക്കുന്ന ഈ വാസന അപരത്വത്തിന്റെ എല്ലാവിധ സാന്നിധ്യത്തിലൂടെയും മനുഷ്യവിഷയിയെ പിൻതുടരുന്നു. അതുകൊ ുതന്നെ 'മാമ്പഴ'ത്തിലെ 'ബാലൻ' മനുഷ്യനിലെ എക്കാലത്തെയും ശൈശവകാലസ്മരണകളുടെ സാമൂഹ്യപ്രതിനിധാനമാകുന്നു.

ഭരണകൂടാധികാരത്തിന്റെ ഞെട്ടിപ്പിക്കുന്ന യാഥാർത്ഥ്യത്തിലേക്ക് കമ്യൂണിസ്റ്റ്‌രാഷ്ട്രീയം ചുവടുമാറാൻ നിർബന്ധിതമായ കേരളീയ കാലത്താണ് എം. എൻ. വിജയൻ ഈ മനോവിശകലന സിദ്ധാന്തം പ്രയോഗിച്ചു ഫലിപ്പിച്ചത്. സാമൂഹ്യചരിത്രത്തെ ഒന്നാകെ മാറ്റിമറിക്കാൻ കഴിഞ്ഞ ഈ കാലഘട്ടം സാഹിത്യത്തെ അതിനുള്ള മുഖ്യഉപാധിയായി സ്വീകരിച്ചിരുന്നു. എഴുത്തിന് ലഭിച്ച ഈ സ്വീകാര്യത കേരളീയധൈഷണികജീവിതത്തേയും ഏറെ മുന്നോട്ടു കൊ ുപോയി. എന്നാൽ സാഹിത്യപാഠത്തിനകത്തെ മനോനിഷ്ഠതലങ്ങളേയും അതിന്റെ അധികാരബന്ധപ്രത്യയശാസ്ത്രത്തേയും അതിഭൗതികമായ അന്വേഷണപ്രക്രിയകളിൽ നിന്ന് സ്വതന്ത്രമാക്കാൻ മലയാളത്തിലെ മാർക്സിയൻ സൈദ്ധാന്തിക അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് ഏറെയൊന്നും സാധ്യമായിരുന്നില്ല. അഥവാ സാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണങ്ങളെ സൗന്ദര്യാത്മകതലത്തിൽ നിന്ന് മുക്തമാക്കി ചരിത്രത്തോട് സംവദിക്കുന്ന തരത്തിൽ സൈദ്ധാന്തികമായി പടുത്തുയർത്താൻ ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് കഴിയുകയു ായില്ല.[28] ഈ പ്രത്യയശാസ്ത്രം നൽകിയ സംഘബോധത്തിന്റെ ഭൗതികത മനുഷ്യമനസ്സിലു ാക്കുന്ന യാന്ത്രികസമീപനത്തോടുള്ള അസ്വാസ്ഥ്യം, ആശങ്ക, ആരംഭം മുതലേ എം. എൻ. വിജയൻ എഴുതിച്ചേർക്കുന്നു ്. പിതൃകേന്ദ്രിതമായ അധികാരഘടന നിലനില്ക്കുന്ന ഒരു സമൂഹത്തെ തുറന്നുകാട്ടിക്കൊ ് രാഷ്ട്രീയവിജയങ്ങളുടെ അർത്ഥശൂന്യത വെളിപ്പെടുത്തുക എന്നതായിരുന്നു ഈ സമീപനം. മലയാളിയുടെ അബോധമനസ്സിലെ അധികാരാഭിലാഷത്തിന്റെ ആഴം മൃത്യുവാസനയോളം ശക്തമാണെന്നദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു. അതിനുമീതെ കെട്ടിപ്പടുക്കുന്ന സംസ്കാരം, അതെത്രതന്നെ അധികാരവിരുദ്ധ പ്രത്യയശാസ്ത്രങ്ങളിലൂടെയായാലും മനുഷ്യസർഗാത്മകത സാർത്ഥകമാകില്ലെന്നദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുകയായിരുന്നു. സർഗാത്മകതയുടെ മഹാതുറസ്സ് മനസ്സുക

ളുടെ/അബോധത്തിന്റെ ഇച്ഛകളെ ദമനം ചെയ്യാത്ത സാംസ്കാരികബന്ധങ്ങളിലൂടെയാവണമെന്ന് ഈ പാഠം ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. വ്യക്തി-സമൂഹനിയന്ത്രണാധികാരങ്ങളിലൂടെയുള്ള ഈ തുറന്നെഴുത്ത്/വായനാതലം ഈ വിധം ഒരു സാംസ്കാരികപ്രതികരണ ലക്ഷ്യം ഉറപ്പിക്കുന്നു. ഈ വായനായാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾ വ്യവസ്ഥാപിതബോധത്തിന് വേദനാകരമാണ്.

തന്നിൽനിന്ന് ബലാൽ മറച്ചുവെയ്ക്കപ്പെടുന്ന, തേടിച്ചെല്ലുമ്പോൾ ശകാരപ്രഹരങ്ങൾക്കൊ ് മറുപടി കൊടുക്കുന്ന, വസ്തു അവനെ അപരിചിതവും കഠിനവുമായ വേദനകൾക്ക് ഊണാക്കുന്നു. പിണങ്ങിയും തായയേയും തന്നെയും പീഡിപ്പിച്ചും ആത്മഹത്യചൂ ി ഭീഷണിപ്പെടുത്തിയും നഷ്ടഭീതിയിൽനിന്ന് അവൻ രക്ഷപ്പെടാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ജയിച്ചാലും തോറ്റാലും, ഭാവനയിൽ അവൻ എന്നും ജയിക്കുകയേയുള്ളൂ. ഇങ്ങനെ ഭാവനയിൽ ജയിച്ച ബാലനത്രെ മാമ്പഴത്തിലെ നായകൻ.[29] ലോകം നിഷേധിക്കുന്നതിനെ സ്വപ്നം കാണുക എന്നത് പരുഷമായ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ നിന്ന് ഒളിച്ചോടുകതന്നെയാണ്. സാംസ്കാരികത പേറുന്ന അബോധത്തിലെ ഈ ഒളിച്ചോട്ടപ്രവണതകളെയാണ് മാമ്പഴവായന ഈ വിധം കാണിച്ചുതരുന്നത്. ഇത് നിസ്സഹായമായൊരു ചരിത്രവൈരുദ്ധ്യമാകുന്നു. തന്റെ മുന്നിൽ തോറ്റു പിൻമടങ്ങുന്ന അമ്മയെ/ലോകത്തെ സ്വപ്നം കാണുക ഈ നിസ്സഹായതയുടെ മറുപുറവും. വ്യവസ്ഥയുടെ നിയമങ്ങൾ മനുഷ്യനെ എത്രമാത്രം നിസ്സഹായനാക്കുന്നു എന്നതാണ് ഈ അമ്മ-മകൻ ഈഡിപ്പൽ വൈകാരികതയുടെ തീക്ഷ്ണ രാഷ്ട്രീയം.

അമ്മയുമായി ബന്ധപ്പെട്ട ഭീതികളും ഉത്കണ്ഠകളും അഭിലാഷങ്ങളും അധികാരബോധവും ചേർന്ന ജൈവസ്മൃതിയുടെ ആഖ്യാനം മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചും വ്യവസ്ഥയെക്കുറിച്ചുമുള്ള പാരസ്പര്യ-വൈരുദ്ധ്യപാരായണമാകുന്നു. മനുഷ്യന്റെ ഇച്ഛാജീവിതം ദുരന്തങ്ങളുടെ നിഴലുപറ്റിയതാണ്. ഈ അബോധത്തിന്റെ നഗ്നതകളെ ബോധം/ഈഗോ മറികടക്കേ തുറ ന്ന യാഥാർത്ഥ്യനിർമ്മിതിയിൽ ഈ പാഠം ഒതുങ്ങുന്നു ്. ശിശുമനസ്സിലെ ജീവകാമനയായി വൈലോപ്പിള്ളികാവ്യങ്ങളിൽ ക ടുക്കുന്ന സ്തനപ്രതീകം കർതൃസംഘർഷത്തിന്റെ പരിമിതവൃത്തമാണ്. നിലവിലുള്ള ആസ്വാദനപാരമ്പര്യത്തിന്റെ സാമൂഹ്യ-സദാചാര സങ്കല്പങ്ങൾക്ക് അർത്ഥം ക ത്താൻ കഴിയാത്തവിധം അത് നവീനമാണ്. എങ്കിലും അത് മനുഷ്യനെ, അവന്റെ ഇച്ഛകളെ ഒരു പരിമിതവൃത്തത്തിലാക്കുന്നു ്. ഈ ഇച്ഛകളുമായാണ് ഈഗോയിലേക്ക് അപനയിക്കപ്പെടുന്നത്. അതിലൂടെ മനുഷ്യചരിത്രത്തിലെ സാംസ്കാരികമായ സർഗ്ഗാത്മകത ഈഡിപ്പൽ അധികാരഘടനയോട് സമരസപ്പെടുന്നു.

നമ്മുടെ അബോധത്തിലെ ഏതജ്ഞാതാംശങ്ങളോടാണ് അത് കുശലപ്രശ്നം ചെയ്യുന്നത് എന്ന്, അമ്മയുടെ മാറിടത്തിന്റെ ഇളംചൂടിൽ നിന്നും സുരക്ഷിതത്വത്തിൽനിന്നും വിട്ടുപോകാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത, മീശമുളച്ചാലും മുലകുടി മാറാത്ത; നമ്മെ രഹസ്യമായി സമാശ്വസിപ്പിക്കുന്ന ഈ കാവ്യത്തിൽ പ്രാഥമിക നാർസിസവും (ആത്മരതി) മാതൃരതിയും (ഈഡിപ്പസ് കോംപ്ലക്സ്) സമ്മേളിക്കുന്നു.[30] അരനൂറ്റാ ുമുമ്പുള്ള മലയാളഭാവുകത്വത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അത് അത്ഭുതകരവും സ്ഫോടനാത്മകവുമായ ഒരു നിരീക്ഷണം തന്നെയായിരുന്നു. കവിതയെ, അതിന്റെ രൂപസൗന്ദര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മാമൂൽ സങ്കല്പങ്ങൾക്ക് പുറത്തേക്ക് കൊ ുപോയി ചരിത്രപരവും സാമൂഹ്യവുമായ അനുഭവങ്ങളുമായി ബന്ധിപ്പിച്ച് പരിശോധിക്കുന്ന രീതി അതിനകം തന്നെ മലയാളികൾക്ക് സുപരിചിതമായി കഴിഞ്ഞിരുന്നെങ്കിലും മനോവിശ

കലന ശാസ്ത്രത്തിലൂടെ ഒരു കൃതിയുടെ അറിയാത്ത ആഴങ്ങളിലേക്ക് പ്രവേശനം സാധിക്കുമെന്ന് ഇത്രയും വ്യക്തമായും സംശയരഹിതമായും നിർദ്ദേശിക്കുന്ന മറ്റൊരു പഠനം അതിനുമുമ്പ് ഉ ായിരു ന്നില്ല[31] എന്ന് എൻ. പ്രഭാകരൻ നിരീക്ഷിക്കുന്നു ". സാമാന്യവായനയ്ക്ക് കാ ത്താൻ കഴിയാത്ത 'ആഴ ങ്ങളി'ലൂടെ അധികാരം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന ബന്ധങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയത്തെയാണ് തുറന്നുകാട്ടുന്നത്. സാമൂഹ്യബന്ധത്തിലെ ഈ അബോധപ്രതിനിധാന വൈരുദ്ധ്യങ്ങളാണ് സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തെ ദൃഢീ കരിക്കുന്നതെന്ന് ഈ വായന ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു.

III.7 സാഹിത്യം വിളംബരം ചെയ്യുന്ന ഭ്രാന്തമായ അന്വേഷണമേഖല

അനശ്വരതയുടെ സുഗന്ധംകൊ നുഗ്രഹിക്കപ്പെട്ട ജീവനിൽനിന്ന് അല്പം കാവ്യഭാവനയായി വാറ്റിയെടുക്കാൻ കഴിഞ്ഞെങ്കിലെന്ന് കൊതിക്കുന്ന കവിയാണ് വൈലോപ്പിള്ളി. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കവിതക ളിലുടനീളം കാണുന്ന ഗന്ധബിംബങ്ങളുടെ പെരുപ്പവും കരുത്തും മാനസികാപഗ്രഥനത്തിന്റെ അർത്ഥാന്വേ ഷണങ്ങളിൽ മനുഷ്യസാധാരണമായ ഇച്ഛകളുടെ പ്രരൂപങ്ങളാക്കി മാറ്റുന്ന വിമർശലേഖനമാണ് എം. എൻ. വിജയന്റെ 'സഹ്യന്റെ മകൻ'(1970). കവി അനശ്വരസൗന്ദര്യമായി കാണുന്ന അനുരാഗിണിയുടെ-പുതുമോ ടിയാർന്ന പ്രിയതമയുടെ, കാട്ടുപാതകളിലെ, തെക്കൻ കാറ്റിലെ, ജ്വാലയറ്റുയരുന്ന പുകയുടെ, മാമ്പൂവി ന്റെ, കാട്ടുപൂക്കളുടെ, കൊയ്ത്തുനെല്ലിന്റെ പുതുമഴകൊ മണ്ണിന്റെ, സുഗന്ധമൊക്കെയും മനുഷ്യസാ ധാരണമായി രതി പരിമളമായി- ആനൽ ഇറോട്ടിക്ക് ഭാവത്തിന്റെ ഉദാത്തീകരണമായി - ഈ വായന ക ടുക്കുന്നു.

വൈലോപ്പിള്ളിക്കവിതകൾ വായിക്കുമ്പോഴെല്ലാം അവയിൽ നിറഞ്ഞുനില്ക്കുന്ന ഗന്ധബിംബങ്ങ ളുടെ പെരുപ്പവും കരുത്തും വിമർശകനെ അധികമധികം അത്ഭുതപ്പെടുത്തുന്നത് ഈ മാനസികാപഗ്രഥ നത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലങ്ങളെ കാണാൻ കഴിയുന്നതുകൊ ാകുന്നു. മറ്റെല്ലാ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും മയങ്ങു മ്പോഴും ഇമവെട്ടാതെ ഉണർന്നിരിക്കുന്ന ഗന്ധങ്ങളുടെ ഇന്ദ്രിയാമോദത്തിന്റെ കാരണം മനശ്ശാസ്ത്രപരമാ കുന്നു[32] എന്നദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു.

നിഗ്രഹോൽസുകമായ സ്നേഹാവേശമാണ്, രതിയാണ്, സ്മൃതിയും ഭാവനയുമായി കവിയുടെ മാനസികാന്തരീക്ഷത്തിൽ തങ്ങിനില്ക്കുന്നത്. ഈ സുഗന്ധം വാസ്തവത്തിൽ ജീവിതത്തിൽനിന്നു സംഭരിച്ച അനുഭൂതികളുടെ സുഗന്ധം തന്നെയാണ്."[33] സഞ്ചിതാനുഭൂതികളുടെ ദീപ്തസ്മൃതികൾ തീവ്രസുഗന്ധ മായി എരിയുന്നു, വാസന തീയായി എരിയിക്കുന്നു. കാറ്റിൽ പെരുത്തു പരക്കുന്ന കാമം/രേതസ്സാണ് ഈ വാസനത്തീയായി എരിയുന്നത്. ക തെല്ലാം തല്ലിത്തകർത്ത് കാമോന്മത്തനായി മദിച്ചുനടക്കുന്ന വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ 'സഹ്യന്റെ മകൻ' കാമസുഗന്ധത്തിന്റെ സന്തതിയത്രെ. ബാല്യാബോധത്തിലെ ആനൽചിത്തവൃത്തികളുടെ/ക്ഷുദ്രതകളുടെ ഉദാത്തീകരണമാണ് വിമർശപാഠം ഇതിലൂടെ പുറത്തുകൊ ുവരുന്നത്.

മനസ്സിൽ സ്ഫുടം ചെയ്തെടുത്ത വാക്കുകൾ അനുഭവങ്ങളുടെ കയ്പിനെയെന്നപോലെ പദാർത്ഥങ്ങളുടെ ലോലരൂപമായ പുക അവശിഷ്ടങ്ങളെയും ഉദാത്തീകരിച്ചെടുക്കുന്നു. ധൂമം, ഗന്ധം, സ്ഫോടം (സ്ഫോടശബ്ദങ്ങൾ ഫലിതമായും) തുടങ്ങിയ ബിംബങ്ങൾ ഉദാത്തഭാവം നേടുന്നത് അവയുടെ

വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ മറച്ചുകൊ ാവുന്നു. നിത്യനൂതനമായ ക്ഷണികത കാവ്യത്തിലലിഞ്ഞു ചേരുമ്പോൾ സർവ്വസാധാരണമായ രതിഭാവം ഗന്ധമായി കവിതയെ മൂല്യവത്താക്കുന്നു.

വർണം, നാദം, സ്പർശം എന്നീ ഇന്ദ്രിയവിഷയങ്ങളേക്കാൾ മൗലികവും താരതമ്യേന ശാശ്വതവുമാണ് വൈലോപ്പിള്ളിക്ക് ഗന്ധം. എന്നുതന്നെയല്ല, തന്റെ ശിഷ്ടസ്മൃതി (Residual memory) എപ്പോഴും ഒരു മണമായി ആത്മാവിൽ തങ്ങിനില്ക്കുകയും ചെയ്യും. എങ്കിലും ഇതൊരു കേവലാനന്ദമല്ല, രാഗരൂഷ്മായ സങ്കീർണ്ണാനുഭൂതിയാണ്, നഷ്ടബാല്യത്തിന്റെ ഓർമ്മയാണ്.[34] ബാല്യത്തിൽ സ്വന്തം ശരീരത്തിന്റെ ഇച്ഛകളെ സ്വയം നിയന്ത്രിക്കാനുള്ള വാസന ശക്തമാണ്. മുതിർന്നവർ നല്കുന്ന അമിതനിയന്ത്രണങ്ങൾ ഈ ഇച്ഛകൾക്ക് പരുക്കേല്പിക്കുന്നു. ഇത് ഏനൽ സ്വഭാവത്തിലെ നഷ്ടസ്മൃതികളായി പില്ക്കാലത്ത് അമിതമായ പിശുക്ക്, ചിട്ടകൾ, കർക്കശ സ്വഭാവങ്ങൾ എന്നിവയിലൂടെ പുറത്തുവരുന്നു എന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശകലനത്തിന് എം. എൻ. വിജയൻ വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ കാവ്യവ്യക്തിത്വത്തിലൂടെ, കവിതകളിലൂടെ സാധൂകരണം നല്കുന്നു. സഹ്യപുത്രനായ ആന കവിയായും ആനയുടെ മെരുങ്ങാത്ത അബോധം കാവ്യഭാവനയായും കാണുന്നതാണ് വിമർശനത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലം.

അമ്പലത്തിലെ പുരുഷാരവങ്ങളിലൂടെ നീങ്ങുന്ന ആന വസന്തകാനനത്തിന്റെ ആരവമാണ് കേൾക്കുന്നത്. അനിയന്ത്രിതമായ കാമക്രോധങ്ങളിലേക്ക് നയിക്കുന്ന ഈ മോഹാവേശം പക്ഷേ കാവ്യഭാവനയെ കാട്ടിൽനിന്ന് നാട്ടിലേക്കാണ് നയിക്കുന്നത്. ബോധത്തിന്റെ ഓർമ്മപ്പെടുത്തലുകളാണ് അവയെ തടയുന്നത്. ഇത് പിന്നീട് ഗന്ധപ്പെരുപ്പമായി പുനർനിർണയിക്കപ്പെടുന്നു. രാഗ-ദ്വേഷങ്ങളുടെ ഒടുങ്ങാത്ത നിരയായി മാറുന്ന ജീവിതത്തിന്റെ വഴികളിൽ ഏനൽ ചിത്തവൃത്തികളെ കാവ്യഭാവന മെരുക്കിയെടുക്കുന്നു/പിശുക്കി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. ദീർഘമായ കാവ്യതപസ്യയുടെ ഒടുവിലുള്ള കാച്ചിക്കുറുക്കിയ ഉപകരണമാക്കി അത് കവിതയെ മാറ്റുന്നു. ദുഃഖത്തെ സുഖമാക്കി ഒതുക്കിവെച്ച സൗന്ദര്യമാക്കുന്നു. നീ കാലത്തിന്റെ നീട്ടിവെപ്പുകൾ പഴയകാല സ്മൃതിയിലുള്ള മുതിർന്നവരെ ധിക്കരിക്കലാവുന്നു. ഈ ഒതുക്കിവെക്കൽ, അണിയിച്ചൊരുക്കൽ യാഥാർത്ഥ്യലോകത്തിനുമുന്നിൽ ജീവിതത്തെ തുറന്നുവെക്കാൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുന്ന മനുഷ്യവിധിയുടെ പരമ്പരയാകുന്നു. നിത്യനൂതനമായ ഈ വിധിക്ക് മനുഷ്യൻ കീഴടങ്ങേ ിയിരിക്കുന്നു. ഫ്രോയിഡിയൻ കാവ്യഹേതുക്കളിലൂടെ അപാരമായ കാവ്യസംസാരത്തിലെ പ്രജാപതിയാണ് കവിയെന്ന കാവ്യസംസ്കാരത്തെയാണ് ഈ വായന ആക്രമിക്കുന്നത്.

മനുഷ്യപുരോഗതിയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രതീക്ഷാപൂർണമായ ഒരു കാലഘട്ടത്തിലാണ് വൈലോപ്പിള്ളിയെക്കുറിച്ച് വിമർശകൻ എഴുതിത്തുടങ്ങിയത്. 1970കൾ ഈ പ്രതീക്ഷകൾക്ക് മങ്ങലേല്പിക്കുന്ന കാലമാണ്. നെഹ്റുവിയൻ ശാസ്ത്രീയ മനുഷ്യസ്നേഹവും പുരോഗതിയും നല്കിയ പ്രതീക്ഷകളാണ് 70'കളിൽ വൈലോപ്പിള്ളിയിലൂടെ ക ടുക്കുന്നത്. ഇന്ത്യൻ ജീവിതത്തിന് ഈ കാലഘട്ടം വലുതായൊന്നും നല്കിയില്ലെന്ന് ചരിത്രം ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു . ലോകസംസ്കാരം യന്ത്രനാഗരികതയുടെ പിടിയിലമരുമ്പോൾ മനുഷ്യവൈകാരിതയ്ക്ക് ചരിത്രത്തിൽ ഇടം കിട്ടാതാവുന്നതും ഈ കാലത്തെ ചിന്തകളെ വേദനിപ്പിച്ചുകൊ ിരുന്നു. രാഷ്ട്രീയാഭിലാഷങ്ങളിലെ സമത്വഭാവന വെറും ഭാവനമാത്രമായിരുന്നെന്ന് കേരളത്തിലെ കമ്യൂണിസ്റ്റ് ഭരണവും തെളിയിക്കുന്നു . സാഹിത്യഭാവനാലോകം ഈ നൈരാശ്യങ്ങളെ നേരിടുന്നത് അരക്ഷിതമായ, പ്രക്ഷുബ്ധമായ എഴുത്തുകളിലൂടെയാണ്. അവയെ സംസ്കാരത്തിന്റെ/അധികാര

ത്തിന്റെ ദീർഘദൂരമാർന്ന ചരിത്രപ്രശ്നമായി കാണാനാണ് എം. എൻ. വിജയൻ ഈ കാലത്ത് ഫ്രോയിഡി യൻ പഠന പദ്ധതികളെ എടുത്തുപയോഗിക്കുന്നത്. മനുഷ്യാസ്തിത്വത്തിന്റെ ഒടുങ്ങാത്ത സംഘർഷങ്ങളെ രതിരോഷങ്ങളായി അവതരിപ്പിക്കുമ്പോഴും അത് പ്രത്യക്ഷങ്ങൾക്കപ്പുറത്ത് ജീവിതത്തിനെ തുറന്നുവെക്കാ നുള്ള ശ്രമമായിരുന്നു. ഇതിലൂടെയാണ് പിന്നീട് മലയാളവിമർശചരിത്രം പുതുവഴികൾ കണ്ടെത്തുന്നത്.

നവീനശാസ്ത്രവിജ്ഞാനങ്ങളുടെ സഹായത്തോടുകൂടി പ്രകൃതിയെയും മാനവിക സാംസ്കാരി കബോധത്തെയും സ്വാതന്ത്ര്യസ്വപ്നങ്ങളെയും തുലയ്ക്കുന്നതിലേക്കാണ് എല്ലാ വിപ്ലവസമരങ്ങളും ചെന്നെത്തുന്നതെന്ന് കേരളത്തിലെ ആധുനികചിന്ത തിരിച്ചറിയുന്നത് 1970-കളിലാണ്. ആധുനികതയെ ക്കുറിച്ചുള്ള പ്രതിബോധാത്മകമായ സാഹിത്യ-സൈദ്ധാന്തിക നിരീക്ഷണങ്ങൾ ഈ കാലത്ത് ഉണ്ടാകുന്നുണ്ട്. മലയാള വിമർശനം മാർക്സിസത്തിന്റെ പ്രതീക്ഷകൾക്കുമേലുള്ള ഇല്ലായ്മയായി (lack) 'വൈയക്തി കത'യെ തിരിച്ചറിയുന്നതും സാർത്രിയൻ അസ്തിത്വവാദം ഒരു ദർശനമായി ആധുനികർ സ്വത്വാന്വേഷ ണത്തിൽ കലർത്തുന്നതും എം. എൻ. വിജയനിലൂടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ അടിവേരുകൾ പുറത്തെടുത്ത ഫ്രോയിഡിയൻ വായനകൾക്ക് ശേഷമാണ്. അത് സാമൂഹ്യനിയമങ്ങളുടെ പൊരുത്തമില്ലായ്മയെയും വ്യക്ത്യനുഭവങ്ങളുടെ മഹത്വാഭിനിവേശങ്ങളെയും ഒരേ സമയം ചോദ്യം ചെയ്തു.

III.8 മൗനത്തിന്റെ തേരൊലികൾ

വലിയ വിഷാദങ്ങൾ എങ്ങനെ ഹാസ്യമായി പരിണമിക്കുന്നു എന്നന്വേഷിക്കുന്നതുപോലെ എം. എൻ. വിജയൻ 'വലിയ' കവികളെ തിരഞ്ഞുപിടിച്ച് തന്റെ ന്യൂനീകരണ പ്രക്രിയയ്ക്ക് വിധേയമാക്കി. അത് സാമാന്യലോകത്തിലേക്ക് ജീവിതത്തിന്റെ പിന്നാമ്പുറങ്ങളെ എളുപ്പം തുറന്നുകാണിക്കാനുള്ള വ്യഗ്രതയായി രുന്നു. കുമാരനാശാനും ചങ്ങമ്പുഴയും കാളിദാസനും വൈക്കം മുഹമ്മദ് ബഷീറും ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെ ടാത്ത സാഹിത്യശബ്ദങ്ങളായി നില്ക്കെത്തന്നെ അവരിലൂടെ അവരുടെ മഹദ്കാവ്യസപര്യകളിലൂടെ, സംസ്കാരത്തിന്റെ പിന്നാമ്പുറക്കാഴ്ചകൾ ഉദാഹരിക്കപ്പെട്ടു. ആശാന്റെ ആനൽ ഇറോട്ടിക്ക് സ്വഭാവഘടന യെക്കുറിച്ച് എഴുതുന്ന 'ആശാൻ' എന്ന ലേഖനം: കുമാരകവിയുടേയും കവിതയുടെയും മൗലികമായ പാറ്റേൺ കണ്ടുപിടിക്കാനുള്ള ഒരന്വേഷണമാണെന്ന് എം. എൻ. വിജയൻ പറയുന്നുണ്ട്.[35] മനോവിശ്ലേഷണ ത്തിന്റെ ന്യൂനീകരണതന്ത്രം കാവ്യവ്യക്തിത്വത്തിലൂടെ രചനകളിലേക്കും തിരിച്ചും വായന നടത്തുന്നു. രചനാചരിത്രം തന്നെയായി മാറുന്ന കാവ്യവ്യക്തിത്വം സംസ്കാരത്തിന്റെ നേരുപാധികളാണെന്ന കാഴ്ച പ്പാട് ഇതിലുണ്ട്.

ആശാന്റെകൂടെ പ്രണയത്തിന്റെ ദൂതനായി എന്നുമുണ്ടായിരുന്ന സുഗന്ധവും പാണ്ഡിത്യപ്രകട നത്തോളമെത്തുന്ന സൂക്ഷ്മശ്രദ്ധയും ആത്മപീഡാപരമായ ഭാവദാർഢ്യവും കവിയേയും കാവ്യങ്ങളേയും കടന്ന് മലയാള ഭാവുകത്വത്തെ സൂക്ഷ്മമായി കാണാനുള്ള കണ്ണാടിയായാണ് വിമർശനം ഉപയോഗിക്കു ന്നത്. ജീവിതകാമനയുടെ മഹാപ്രഭാവം സന്യാസത്തിന്റെ അണക്കെട്ടുകൾ പൊട്ടിച്ചുകൊണ്ടുപോകുന്നു എന്നതാണ് *നളിനി*യിലെ ആശയം.[36] ഇങ്ങനെ നിരീക്ഷിക്കുന്നതിലൂടെ മനുഷ്യാനുഭവങ്ങൾക്ക്/ഇച്ഛകൾക്ക് ജീവിതത്തിലുള്ള അനിഷേധ്യമായ സ്ഥാനമാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. അത് അബോധത്തിന്റെകൂടിയാണ്. അബോധത്തെ പ്രതിരോധിച്ച് നാർസിസ്റ്റിക്ക് ഈഗോ വിജയം നേടുന്നതാണ് സന്യാസമെന്ന് വിമർശകൻ

'ഇന്ത്യൻ മനസ്സും ശാസ്ത്രബോധവും' എന്ന ലേഖനത്തിൽ വ്യക്തമാക്കുന്നു ."[37] മനുഷ്യസാധാരണമായ വൈകാരികതകളെ ആത്മീയപാരമ്പര്യങ്ങളിലും അവയുടെ ഭൗതികാംശങ്ങളിലും ക െത്തുന്നു. ആശാൻവായനയിലൂടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ മറ്റൊരു പുനരാഖ്യാനത്തിന് മാനസികാപഗ്രഥനവഴികൾ കളമൊരുക്കുന്നു. ജീവിതത്തിന്റെ വൈരുദ്ധ്യാത്മകതയാണ് ആശാന്റെ കവിതയ്ക്ക് ശക്തിപകരുന്നത് എന്ന നളിനീവായന പരമ്പരാഗത മൂല്യബോധത്തെ നേരിടുന്നതാണ്. സന്യാസത്തിൽ അനുരാഗമില്ല. എന്നാൽ മനുഷ്യന്റെ പ്രാഥമിക വികാരങ്ങൾ ഇവർ ര ുപേരിലും ഉറങ്ങിക്കിടക്കുന്നു എന്നതാണ് ആശാൻ കൊ ുവരുന്ന നവീനാശയം. മനുഷ്യന് അവന്റെ മൃഗീയത എടുത്തുമാറ്റാനാവില്ല എന്ന ആശയം.[38] നളിനീകാവ്യത്തിലൂടെ ഈ നിരീക്ഷണങ്ങൾ മുന്നോട്ടുവെക്കുമ്പോൾ അത് ഭൗതികസംസ്കാരത്തെ ഉയർത്തിക്കാട്ടാനുള്ള ഒരു ശ്രമമാകുന്നു.

ചങ്ങമ്പുഴയുടെ ആന്തരവൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ അവയുടെ സഹജമായ ദൗർബല്യങ്ങളോടെ തുറന്നുകാട്ടുമ്പോഴും ഒരു തത്ത്വശാസ്ത്രവും ആരുടേയും രക്തത്തിലലിഞ്ഞുചേർന്നിട്ടില്ലെന്നും അത് സാമൂഹ്യമായ അസ്വാസ്ഥ്യങ്ങളുടെ അകമ്പടിയായി വ്യക്തിബോധം സ്വാംശീകരിക്കുന്നതാണെന്നും എം. എൻ. വിജയൻ സ്ഥാപിക്കുന്നു. അതിദുർബലമായ ഒരു സിരാകൂടവും പേറി ...... കുട്ടികളുടെ ഞരമ്പുകൊ ് യുവാവായ കൃഷ്ണപിള്ള, കവിയായ ചങ്ങമ്പുഴ ഈ ലോകത്തെ ഒരു കുട്ടിയേപ്പോലെ നേരിട്ടു. ഹൃദയദൗർബല്യം ഞരമ്പുകളുടെ അതിരുകവിഞ്ഞ പ്രവർത്തനക്ഷമത ചങ്ങമ്പുഴയുടെ കവിതയ്ക്ക് അസാധാരണമായ തീവ്രതയും ആത്മവിസ്മാരകമായ വൈചിത്ര്യവും ഉ ാക്കിക്കൊടുത്തു.[39] വൈകാരികാധിക്യം മനുഷ്യനെ ഭ്രാന്തനാക്കുന്നു. ചങ്ങമ്പുഴ അവയെ ഹൃദയത്തിലിട്ടുരുക്കി കവിതയാക്കിമാറ്റി പാടുന്നു. ചങ്ങമ്പുഴയുടെ ആന്തരവൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ ആന്തരദൗർബല്യമായി, കവിതയായി മാറുന്നു എന്ന് മനോവിശ്ലേഷകനായ വിമർശകൻ പറയുന്നു. അംഗീകാരങ്ങൾക്കും അവഹേളനങ്ങൾക്കും ഒരുപോലെ വീണുപോകുന്ന, പാരമ്പര്യബോധത്തോടും സാമൂഹ്യപുരോഗതിയോടും ഒരുപോലെ ആഭിമുഖ്യം കാണിക്കുന്ന, ജീവിതോന്മുഖതയ്ക്കും മരണാഭിരതിക്കും ഇടയിൽ ജീവിതത്തെ കുടുക്കിനിർത്തുന്ന ആന്തരവൈരുദ്ധ്യങ്ങളാണ് ചങ്ങമ്പുഴയിൽ ക െടുക്കുന്നത്. ഇവ മലയാള കാവ്യഭാവനയെ സമ്പന്നമാക്കുന്നു. വിഷാദം വേദാന്തമായി ഗാനം ചെയ്യപ്പെടുമ്പോൾ മറയ്ക്കപ്പെടുന്നത് പൗരുഷമില്ലായ്മയും വെളിക്കുചാടുന്നത് സ്ത്രൈണമെന്ന് വിളിക്കുന്ന ലോലഭാവങ്ങളുമാണ്. വ്യവസ്ഥയോട് കലഹിക്കുമ്പോഴും വിപ്ലവപരമായ ആത്മധൈര്യമൊന്നും കാണിക്കാതെ ഉന്മാദിയായ കാമുകനും മൂകവിഷാദിയായ കവിയുമായി ചങ്ങമ്പുഴ ജീവിച്ചുതീർത്തതാണ് ചങ്ങമ്പുഴക്കവിതകൾ. ഒരേസമയം ആരാധിക്കുകയും വെറുക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിനുള്ള മാധ്യമമായി കവിത മാറുന്നു. ഇത് ഒരു ഈഡിപ്പൽ പ്രശ്നമാണ്."[40] വ്യക്തിഭാവങ്ങൾ കവിതയായി മാറുന്നു എന്ന നിരീക്ഷണത്തിനപ്പുറത്തേക്ക് ഈ എഴുത്ത് കടന്നുചെല്ലുന്നില്ല.

കാളിദാസ പ്രതിഭയ്ക്ക് തുല്യമായി മറ്റൊന്നില്ല. എങ്കിലും മനുഷ്യമനസ്സ് എവിടെയും ഉള്ളിന്റെ ഉള്ളിൽ ഏകരൂപമാണ് എന്ന വാസ്തവത്തിന് കവിപൂജ ഒരാവരണമായിക്കൂട.[41] കവികർതൃത്വത്തെ ഋഷിതുല്യമായ സൂചകഭാവത്തോടുകൂടി കൊ ുനടന്നിരുന്ന പാരമ്പര്യവായനയെ ചൊടിപ്പിച്ചുനിർത്താൻ 'മേഘസന്ദേശം' എന്ന പഠനത്തിന് കഴിയുന്നു. മേഘസന്ദേശത്തിലെ മേഘം മനുഷ്യഭോഗാസക്തി കലാപരതയായി ഘനീഭവിച്ചതാണെന്ന് വായിച്ചെടുക്കുന്നതിലൂടെ അതീതമായ സൗന്ദര്യാസ്വാദനചരിത്രത്തെ മനുഷ്യ

വത്കരിക്കുന്നു. 'അത്രയേ ഉള്ളൂ' സാഹിത്യം എന്ന നിസ്സാരത ഏത് ഋഷിയായ കവിക്കും ബാധകമാണ് എന്ന് സ്ഥാപിക്കലുമാണിത്.

III.9 ധിക്കാരത്തിന്റെ സഞ്ചാരപഥം

എഴുത്തുകാരന്റെ മാനസികലോകത്തുകൂടി സാഹിത്യകൃതിയെ പഠിക്കുക എന്നത് എഴുത്തിനെയും വായനയേയും പരിമിതപ്പെടുത്തുന്നു . എന്നാൽ നവോത്ഥാനകാലചരിത്രഘട്ടത്തിൽ എഴുത്തുകാർതന്നെ എഴുത്തായി മാറുന്ന ആശാന്റേതും ബഷീറിന്റേതുംപോലുമുള്ള സാഹിത്യജീവിതം ഈ പരിമിതികളെ മറക്കുന്ന വായനയാണ് നല്കുന്നത്. എഴുത്ത് ജീവിതതത്ത്വശാസ്ത്രമായി മാറുന്ന സാഹിത്യം ഒരേസമയം ബുദ്ധിയുടെയും ഭാവനയുടെയും വായനയെ കൂട്ടിയിണക്കുന്നു. അതൊരാദർശത്തിന്റെ പിറകെപ്പോക്കുകൂടിയാണ്. എങ്കിലും അത് മലയാള ഭാവുകത്വത്തിന്റെ ചരിത്രം തന്നെയാണ്. ഈ ചരിത്രമാണ് എം. എൻ. വിജയൻ 'വൈക്കം മുഹമ്മദ് ബഷീർ വായന'കളിലൂടെ നൽകുന്നത്.

അനുഭവങ്ങളുടെ മറുലോകം അന്വേഷിച്ചുചെല്ലുന്ന ബഷീർ ഈഡിപ്പൽ/പിതൃകേന്ദ്രിത ഘടനയെ ധിക്കരിച്ചുകൊ ാണ് സാഹിത്യമായി മാറുന്നത്. ഭാഷയിലൂടെ, പ്രണയത്തിലൂടെ, ലോകസഞ്ചാരത്തിലൂടെ ഈ ധിക്കാരം സാഹിത്യകൃതികളിൽ വരുന്നു. ഈ ഈഡിപ്പൽ ധിക്കാരമാണ് മലയാളി അബോധം താലോലിക്കുന്നത്. അധികാരത്തിനപ്പുറത്ത് സാഹിത്യം വിളംബരം ചെയ്യുന്ന ഭ്രാന്തമായ അന്വേഷണലോകമാണ് ബഷീറിലൂടെ തുറക്കപ്പെടുന്നത്. നിയമം തെറ്റിക്കലിന്റെ ആഖ്യാനമാണ് എം. എൻ. വിജയൻ ബഷീറിലൂടെ കാണിച്ചുതരുന്നത്. ജീവിതത്തിന്റെ സമതലങ്ങളിൽനിന്ന്, കുടുംബത്തിന്റെ വളരെ ഭദ്രമായ ബന്ധങ്ങളിൽനിന്ന് അനുസരിക്കുകയും അനുസരിക്കുന്നതിന് സകലതും നല്കുകയും ചെയ്യുന്ന പിതൃ-പുത്ര ബന്ധത്തിന്റെ ഭദ്രതയിൽനിന്നാണ് ബഷീർ തെറിച്ചുപോയത്.[42] ഈ ധിക്കാരപൂർണ്ണമായ തെറിക്കൽ ബഷീർ വായനകളിൽ നിന്നു ാകുന്നത് ആവേശമാകുന്നു. ലോകത്തിന്റെ മറുപുറത്തേക്കുള്ള ബഷീറിന്റെ യാത്രകൾ സാഹിത്യമാകുന്നതിലൂടെ അബോധത്തെ ബോധത്തിൽ യാഥാർത്ഥ്യമാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ബഷീർ സാഹിത്യം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന സാധ്യതകളുടെ മറുലോകം കാണിച്ചുതരുന്നതിൽ മനോവിശകലനത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മത അടങ്ങിയിരിക്കുന്നു.

ജീവിതത്തിന്റെ പിന്നാമ്പുറങ്ങളിൽ മാന്യതയുടെ മറനീക്കങ്ങളിൽ, യാഥാർത്ഥ്യമാകുന്ന കലയുടെ സത്യാന്വേഷണമാണ് ബഷീർ നിർവ്വഹിച്ചത് എന്ന് 'മരുഭൂമികൾ പൂക്കുമ്പോൾ' എന്ന നിരൂപണം വ്യക്തമാക്കുന്നു. അനുഭവങ്ങളുടെ അപാരതയുമായി ലാവണ്യത്തിന്റെ ഒരു മറുലോകം സൃഷ്ടിച്ചുകൊ ാണ്, വ്യവസ്ഥയെ തിരുത്തിക്കൊ ാണ്, വ്യവസ്ഥാപിതമൂല്യങ്ങൾ വരച്ചിട്ട വരകളെ തെറ്റിച്ചുകൊ ാണ്, ബഷീർ സഞ്ചരിച്ചത് എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നതിലൂടെ ഈഡിപ്പൽ/അധികാര വ്യവസ്ഥയോടുള്ള ഉന്മാദിയായ ബഷീറിന്റെ പ്രതിഷേധത്തിന്റെ വിജയമാണ് നിരൂപകൻ തുറന്നുകാട്ടുന്നത്. നമ്മുടെ സമുദായം, നമ്മുടെ നിയമം, നമ്മുടെ വ്യവസ്ഥ, നമ്മുടെ ബന്ധം ഒരു നുണയാണെന്ന് ബഷീറിന്റെ ഉന്മാദം നമ്മോട് പറയുന്നു. ഉന്മാദത്തിന്റെ, യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ മറുലോകം ക ് എഴുതുന്നതുവഴിക്കാണ് ബഷീർ രചനകൾ ചരിത്രസംഘട്ടനത്തിന്റെ ഭാഗമാകുന്നത്.[43] മറുലോകങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ അന്വേഷണം ചരിത്രത്തിലെ നിർമ്മിത യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള വിമർശനാത്മകബോധമാണ് നല്കുന്നത്. അതിലൂടെ ആധുനിക ജീവി

തത്തെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന അധീശാധികാരക്രമങ്ങൾക്കുനേരെയുള്ള പ്രതിഷേധങ്ങളും പ്രതിരോധങ്ങളുമാണ് ഈ വായന ഉറപ്പുവരുത്തുന്നത്.

III.10 കാലാഭിരതിയായൂറുന്ന ജീവിതം

മരണത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ദാർശനികാഖ്യാനം കൊ ് സുന്ദരമായ ജി. യുടെ കവിതകളിൽ മൗലികമായി തെളിഞ്ഞുകാണുന്നത് സാഡോ-മസോക്കിസ്റ്റു (പരപീഡന-ആത്മപീഡ) രതിഭാവങ്ങളാണ് എന്ന വായന ജി.യുടെ ആഖ്യാനങ്ങളെ ഭീതിതമായ തലങ്ങളിലേക്ക് കൊ ത്തിക്കുന്നതാണ്. അത് മരണത്തെ രതിവാസനയുമായി ബന്ധിപ്പിക്കുന്നു. മനുഷ്യന്റെ സ്വപ്നങ്ങളിലെ യാത്രാബിംബങ്ങൾ മൃത്യുചിഹ്നങ്ങളാണ്. അവ ലൈംഗികമായ അബോധപ്രേരണകളുമായി കെട്ടുപിണഞ്ഞുകിടക്കുന്നു. മരണം, ജീവിതം എന്ന വിരുദ്ധദ്വന്ദ്വങ്ങളോട് എക്കാലത്തേയും മനുഷ്യൻ കാണിക്കുന്ന ആഭിമുഖ്യം ജി. യുടെ കവിതകളിൽ നിറഞ്ഞുകാണുന്നു. സർഗാത്മകമായ ആഖ്യാനമായി മാറുന്ന മനോവിശ്ലേഷണ ലേഖനമാണ് ജി.യുടെ കവിതകളെ കേന്ദ്രീകരിച്ചുള്ള 'കാലവും മരണവും ജീവിതവും' എന്ന പാഠനിർമ്മിതി.

ജീവിതത്തെ ഒരേസമയം ഉറക്കുകയും ഉണർത്തുകയും ചെയ്യുന്ന ജീവിതാഭിരതിയുടെ ഭിന്നതകളാണ് 'കാലവും മരണവും ജീവിതവും' പങ്കുവെക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ ജീവിതാവേശങ്ങൾ തനിക്കുമുന്നിൽ മരിച്ചുതീരുന്ന കാലത്തേക്കുറിച്ചുള്ള ഭീതികളുടേതാണ്. കാലത്തെ കീഴടക്കാനുള്ള ആവേശങ്ങളോളം ചെന്നാണ് ഈ പാഠം ജീവിതത്തെ അളന്നുതിട്ടപ്പെടുത്തുന്നത്. മൃത്യു, രതി, ര ിന്റേയും സമ്മിശ്രങ്ങളിൽ നിന്നുമു ാകുന്ന മസോക്കിസം ഇവ ജി.യുടെ കവിതകളിൽ ഇണങ്ങിനിന്ന് അവയുടെ ആന്തരസൗന്ദര്യം (അബോധതലങ്ങളെ സ്പർശിച്ചുണർത്താനുള്ള കലയുടെ കഴിവ്) അസാധാരണമായി വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നു. സുഖവും വേദനയും തമ്മിലുള്ള ആത്മൈക്യമായി ഇവ മാറുന്നു.[44] കാലമെന്ന നൈരന്തര്യവും മരണമെന്ന നിശ്ചലതയും ജീവിതാവേശങ്ങൾക്ക്, കാലാഭിരതി (Chronolibido) കൾക്ക്, പിന്നിൽ കാലഭീതികളെ വളർത്തുന്നു. ഇത് ഫ്രോയിഡിയൻ മരണാഭിരതിയുടെ വിപുലവായനയാകുന്നു. യാത്രയെ മൃത്യുചിഹ്നമായും രതിയെ മരണാഭിമുഖ്യമായും കാണുന്ന വൈരുദ്ധ്യസമീപനത്തിന്റെ മറ്റൊരു തലമാണിതിലൂടെ ആഖ്യാനം നേടുന്നത്. ജീവിതത്തെ ജാഗ്രത്തായി നിർത്തുന്നിടത്തും നിഷേധാത്മക സൂചകത്തെ ഇത് പ്രമാണിയാക്കുന്നു.

അണ്ഡകടാഹത്തെപ്പോലും വിഴുങ്ങിക്കളയുന്ന കാലകുണ്ഡലിയുടെ ഫണങ്ങളിൽ ജീവിതത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്ന ജി.യുടെ ഭാവനയിൽ സാഹസമു ്. ജീവിതം തന്നെ മരണത്തോടുള്ള നിരന്തര സമരമാണെന്ന ബോധം കവിയിൽ കാണാം. എങ്കിലും ഈ 'ഭോഗം' ജീവിതത്തെത്തന്നെ വിഴുങ്ങിക്കളയില്ലേ എന്ന രഹസ്യഭീതിയും അദ്ദേഹത്തിന്റേതാണ്. വാസ്തവത്തിൽ ഈ മിശ്രവികാരം ആശയക്കുഴപ്പമല്ല, സത്യോന്മുഖത്വം തന്നെയാകുന്നു.[45] മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ നിരാശാജനകമായ നിസ്സഹായതകളിലൂടെയാണ് ജി.കവിതകളിലെ രഹസ്യഭീതികൾക്ക് അർത്ഥം ലഭിക്കുന്നത് എന്ന് ഈ വായന അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. അതിലൂടെ മരണത്തിന് വിമോചകമായ പ്രതീക്ഷകളാണ് നല്കുന്നത്. ജീവശാസ്ത്രകേന്ദ്രിത

വാദ(Biological Determinism)ത്തെ ഈ വിശകലനങ്ങളിൽ കണ്ടെത്തുന്നത് ഈ പാഠത്തിന്റെ വായനയെ പരിമിതപ്പെടുത്തും.

ആധുനികന്റെ വിചാരലോകത്തിൽ നിറയുന്ന തൃഷ്ണാജീവിതത്തിന്റെയും സ്വത്വബാധ്യതകളുടേയും ലിംഗപരമായ ആധിപത്യത്തിന്റെയും തലങ്ങളെ പുറത്തുകൊണ്ടുവരുന്നതാണ് എം. എൻ. വിജയന്റെ ഫ്രോയിഡിയൻ സാഹിത്യ പ്രയോഗങ്ങൾ. അവ സർഗകാമനകളിലെ മായാക്കാഴ്ചകളെ ഇല്ലാതാക്കുന്നു. നൈതികതയുടെ പുതിയ തുറസ്സുതേടുന്ന കാലത്തിന് അത് ചിന്തകളുടെ പുതുവെളിച്ചം പകരുന്നു. മനുഷ്യസാധാരണമായ ജീവിതത്തിന്റെ അകക്കാഴ്ചകളാകുന്നു. രാഗദ്വേഷങ്ങളുടെ ദ്വന്ദ്വവൈരുദ്ധ്യങ്ങൾക്കപ്പുറത്തേക്ക് ഈ പാഠങ്ങൾ കടന്നുചെല്ലുന്നില്ല.

സ്നേഹം കൊണ്ട് നിയന്ത്രിക്കുകയും ദാമ്പത്യംകൊണ്ട് ഉറപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതിലൂടെ വൈകാരികതയുടെ രൂപാന്തരണങ്ങളെ സാമൂഹികമാക്കുകയാണ് വേണ്ടതെന്ന് എം. എൻ. വിജയന്റെ സാഹിത്യപാഠങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നു. കാമത്തെ അനുരാഗമാക്കുന്ന സാഹിത്യം ആശാനിലൂടെ ഉദാത്തീകരിക്കപ്പെടുന്നു എന്നത് അദ്ദേഹത്തിന്റെ എഴുത്ത് പ്രകടമാക്കുന്ന ജീവിതവീക്ഷണം തന്നെയാകുന്നു. ജീവിതത്തിന് വൈകാരികതയുടെ സമീകൃതമായ താളബോധം ഉണ്ടായിരിക്കണമെന്ന വീക്ഷണം ഈ പഠനങ്ങൾ വ്യക്തമാക്കുന്നുണ്ട്. ക്ലാസിക്കൽ ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിന്റെ പാത അബോധത്തെ ഇഗോയിലേക്ക് സമീകരിക്കുന്നു. ഈ സാങ്കേതികത എം. എൻ. വിജയന്റെ സാഹിത്യപഠനങ്ങളുടെ സ്വഭാവമാണ്. ഒരു മധ്യമമാർഗ്ഗമാണത്. അത് വികാരത്തെ മനോഹരമായി ജയിക്കുന്നതിന്റെ പാഠങ്ങളാണ്.

പ്രബുദ്ധതാപരമായ ആധുനികതയുടെ ശാസ്ത്രമാനവികതയിൽ വിശ്വസിച്ച് റസ്സലിനെ പിൻതള്ളിക്കൊണ്ടാണ് മനുഷ്യവ്യക്തിയുടെ ബോധത്തിന്റെ വിപര്യയസ്വഭാവമന്വേഷിച്ച് എം.എൻ. വിജയൻ ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിലേക്കെത്തുന്നത്. ഇതൊരു രാഷ്ട്രീയ പ്രക്രിയയാണ്. ഈ പ്രക്രിയയിൽ നവോത്ഥാനമാനവികതയുടെ പ്രതിസന്ധി പേറുന്ന കേരളീയ കവിയായി എം. എൻ. വിജയൻ വൈലോപ്പിള്ളിയെ കണ്ടെടുക്കുന്നു. പാശ്ചാത്യ പ്രബുദ്ധതതയുടെ ഇന്ത്യൻ രൂപമായ നെഹ്റുവിയൻ മാനവികതാവാദത്തെ ഫ്രോയിഡിലൂടെ അദ്ദേഹം വിമർശിച്ചുനിർത്തുന്നു. മനുഷ്യപ്രകൃതിയെക്കുറിച്ച് ഈ യുഗത്തിലുണ്ടായിട്ടുള്ള ഏറ്റവും മികച്ച ഉൾക്കാഴ്ചയായ മാനസികാപഗ്രഥനത്തെ സാഹിത്യവിമർശനത്തിൽനിന്ന് ഒഴിച്ചുനിർത്തുന്നതിന് ഒരു ന്യായവും കാണുന്നില്ല.[46] പുതിയ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മത പുതിയ ചുവടുകൾക്കുള്ള സൂക്ഷ്മപാതയൊരുക്കുമെന്ന പ്രതീക്ഷയാണ് ഈ പ്രഖ്യാപനത്തിലുള്ളത്. ബോധത്തെ സംബന്ധിച്ച പ്രബുദ്ധതയുടെ മുൻവിധികളെ ഫ്രോയിഡിയൻ സാന്ദ്രീകരണം, സ്ഥാനാന്തരണം, ദമനം, സ്വപ്നാഖ്യനം തുടങ്ങിയവ തകർത്തതുപോലെ മലയാള കാവ്യങ്ങളുടെ ഫ്രോയിഡിയൻ വായന കാവ്യസപര്യയ്ക്കുമേലുള്ള എല്ലാവിധ മേലാപ്പുകളും വലിച്ചു നീക്കുകയായിരുന്നു.

III.11 രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരിക വിമർശങ്ങളിലെ മനോവിശ്ലേഷകന്റെ നിരന്തര സാന്നിദ്ധ്യം

മനസ്സില്ലാത്ത ഒരു മാർക്സിസ്റ്റിനെയോ വിശപ്പില്ലാത്ത ഒരു മനഃശാസ്ത്രജ്ഞനെയോ ഞാൻ ക ട്ടില്ല. മാർക്സിനേയോ ഫ്രോയിഡിനേയോ സ്പർശിക്കാതെ മനുഷ്യന്റേതായ ഒരു സാമൂഹ്യചിന്തയ്ക്കും നിലനില്ക്കുക സാധ്യമല്ല.[47] ഇത് എം. എൻ. വിജയന്റെ രാഷ്ട്രീയ സാംസ്കാരിക ചിന്താജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന പ്രമാണമായിരുന്നു. മൂന്ന് ദശകത്തിലേറെ നീ ുനില്ക്കുന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ സാഹിത്യവായനകളിൽ കഠ ത്തുന്ന രാഷ്ട്രീയനൈതികത മനുഷ്യഭൗതികതയുമായി സംവദിക്കുന്നിടത്തെല്ലാം മാർക്സിയൻ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ സംഘടിതശക്തി അതിന് ശക്തിപകരുന്നു . ചരിത്രത്തിന് ദിശാബോധം നല്കുന്ന മഹത്വപൂർണ്ണമായ ചിന്താപദ്ധതികളിൽ ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട ഒന്നായി മാർക്സിസത്തെ അദ്ദേഹം സ്വീകരിക്കുന്നു. നാല്പതുകളിൽ എം. എൻ. വിജയന്റെ ധൈഷണിക ജീവിതം മാർക്സിയൻ ദർശനത്തോട് സമന്വയത്തിന്റെയും കലഹത്തിന്റേയും മാർഗമാണ് സ്വീകരിക്കുന്നത്. എൺപതുകളോടുകൂടി അത് പ്രത്യക്ഷസ്വാധീനമായി മാറുന്നു. ഫ്രോയിഡിയനായ ഈ വിമർശകന്റെ രാഷ്ട്രീയം മാർക്സിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയുമായി സൂക്ഷിച്ച ഇടർച്ചാ-തുടർച്ചകളിലൂടെ അന്വേഷിക്കുവാൻ കഴിയും. 1980 കളിൽ സജീവമാകുന്ന രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരികവിമർശന പ്രക്രിയകളിലെ ഫ്രോയിഡിയൻ സ്വാധീനത്തെ ഈ രാഷ്ട്രീയസമീപന സന്ദർഭങ്ങളിൽനിന്നാണ് കഠ ടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

ഫ്രോയിഡിയൻ ധൈഷണികതയിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്ന ഘട്ടത്തിൽ തന്നെ മാർക്സിസവുമായുള്ള എം. എൻ. വിജയന്റെ രാഷ്ട്രീയസംവാദവും ആരംഭിക്കുന്നു . 1947- ൽ എഴുതിയ 'ലക്ഷ്യവും മാർഗ്ഗവും' എന്ന ലേഖനത്തിൽ തുടങ്ങുന്നു ഈ യോജിപ്പും വിയോജിപ്പും: ജീവിതത്തിന്റെയും വളർച്ചയുടേയും ഭൗതികാടിസ്ഥാനത്തെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ചിരുന്ന മാർക്സിയൻ സിദ്ധാന്തം, കൂടുതൽ സങ്കീർണമായ ബുദ്ധിയുടേയും മനസ്സിന്റെയും മണ്ഡലങ്ങളിലേക്ക് തിരിഞ്ഞുനോക്കാതിരുന്നത് സ്വാഭാവികമായ ഒരു സംഭവം മാത്രമായിരുന്നു.[48] മാർക്സിസത്തെ മഹത്വവത്ക്കരിക്കുന്ന ഈ നിരീക്ഷണം മനുഷ്യസർഗാത്മകതയെ/മനോലോകങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിക്കാനുള്ള പുതിയ ദർശനങ്ങൾ തേടുന്നതുകൂടിയാണ്.

മനുഷ്യപ്രേമത്തിന്റെ വല്ലാത്തൊരു പ്രതിരൂപമായിരുന്നു മാർക്സ്, നിഷ്കൃഷ്ടമായ ഒരു വിശകലനത്തിന് ശേഷം മുതലാളിത്തവ്യവസ്ഥയിലെ വൈരുദ്ധ്യം തുറന്നുകാട്ടിയതോടെ രാഷ്ട്രതന്ത്രം ഇന്നത്തെ അധ്യായത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുകയായി.[49] ചരിത്രപരിണാമത്തെ പ്രതീക്ഷാപൂർണമാക്കുന്ന മാർക്സിസത്തിന്റെ പ്രയോഗങ്ങൾ സാമ്പത്തികവും രാഷ്ട്രീയവും സാമൂഹ്യവുമായ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റേതാണെന്ന ദ്ദേഹം വ്യക്തമാക്കുന്നു. എന്നാൽ റഷ്യൻ സോഷ്യലിസത്തിലെ സ്വേച്ഛാധിപത്യ രീതികൾ, ഭൗതികതയുടെ പ്രാമാണികത എന്നിവ അദ്ദേഹത്തെ അവയോടുള്ള അകലത്തിനും പ്രേരിപ്പിക്കുന്നു. മനുഷ്യസംസ്കാരത്തെക്കുറിച്ച് വച്ചുപുലർത്തുന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ നൈരാശ്യങ്ങളുടേതായ ആദ്യഘട്ടം അദ്ദേഹത്തെ മാർക്സിയൻ ദർശനങ്ങളുടെ പ്രതീക്ഷകളിൽ സംശയാലുവാക്കുന്നു.

ഇന്നത്തെ വ്യവസ്ഥ തകർന്നാൽ അതിന്റെ സ്ഥാനത്ത് ഒരു നവ്യമാനുഷ സംസ്കാരം തനിയേ കിളിർത്തുയർന്നുകൊള്ളും എന്നാണ് മാർക്സ് വിശ്വസിച്ചത്. യാഥാസ്ഥിതിക സോഷ്യലിസത്തേക്കാൾ കുറേക്കൂടി നിർമ്മാണോത്സുകമായ ഒരാദർശം നമുക്ക് ആവശ്യമു .[50] മനുഷ്യസർഗാത്മകതയുടെ,

മനുഷ്യകർത്തൃത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന പ്രേരകമായ അധികാരവാഞ്ഛയെ റസ്സലിലൂടെയും പിന്നീട് ഫ്രോയിഡിലൂടെയും വിശകലനം ചെയ്ത എം. എൻ. വിജയൻ ചരിത്രത്തെക്കുറിച്ചുള്ള മാർക്സിയൻ യാന്ത്രിക ഭൗതികവാദ കാഴ്ചപ്പാടുകളെ സൂക്ഷ്മമായ വിമർശനാത്മകതയോടുകൂടിയാണ് സമീപിച്ചത് എന്ന് ഈ നിരീക്ഷണത്തിലൂടെ വ്യക്തമാകുന്നു. ചരിത്രത്തെ നിർവ്വചിക്കാനും പുനർനിർവ്വചിക്കാനും ശ്രമിക്കുന്ന തത്ത്വദർശനങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലുമൊന്ന് പൂർണമാണെന്ന് കരുതാൻ കഴിയാത്ത ചലനാത്മക മായ ബൗദ്ധികതയാണ് ഈ നിലപാടിനെ ശ്രദ്ധേയമാക്കുന്നത്.

ഒരു നൂറ്റാ ുമുമ്പ് കാറൽ മാർക്സ് സംസ്കാരചരിത്രത്തേയും രാഷ്ട്രീയചരിത്രത്തേയും ഉല്പാദനോപകരണങ്ങളുടെ സാമ്പത്തിക ശക്തിയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ വിമർശിക്കുവാൻ ശ്രമിച്ചതായി നാം ഓർക്കുന്നു. ധീരമായ ഒരു സംരംഭമായിരുന്നു അത്. ലോകത്തിൽ എമ്പാടുമുള്ള പാവങ്ങൾക്ക് ആവേശവും വിശ്വാസവും നല്കത്തക്ക ശക്തിസമ്പത്ത് മാർക്സിനു ായിരുന്നു. എങ്കിലും അദ്ദേഹ ത്തിന്റെ അപഗ്രഥനവും വിശദീകരണവും ശാസ്ത്രീയമായി അപൂർണമാണെന്ന് നമുക്ക് മറക്കുവാൻ കഴി യുമോ? കലയ്ക്കും ശാസ്ത്രത്തിനും പിന്നിലുള്ള പ്രേരണകൾ, ഉൽകൃഷ്ടങ്ങളായ ആധ്യാത്മികാനുഭൂതി കളുടെ ഉറവിടങ്ങൾ, ഇവയെല്ലാം സാമ്പത്തികമാണെന്നു വിശ്വസിക്കാൻ അനാരോഗ്യകരമായ ഹൃദയച്ചുരു ക്കവും യാഥാസ്ഥിതികത്വവും ആവശ്യമാണ്. സാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥ (മറ്റു പല പരിതസ്ഥിതികളും പോലെ) സാംസ്കാരിക പ്രവണതകളെ നിയന്ത്രിച്ചിട്ടു ായിരിക്കാം - മാർക്സിസത്തെ വിപ്ലവപ്രതീക്ഷയിൽ ഉറപ്പി ച്ചുനിർത്തുമ്പോഴും അതിന്റെ പരിമിതികളെക്കുറിച്ച് 1948-ൽ എഴുതിയ ഈ വാക്യങ്ങളാണ് 1970-കളിൽ മലയാളത്തിലെ മാർക്സിസ്റ്റു സൈദ്ധാന്തികർ ഏറെ പ്രധാന്യത്തോടെ ചർച്ച ചെയ്തത്. എം. എൻ. വിജയ ൻ അപ്പോൾ മനുഷ്യസംസ്കാരത്തിന്റെ തന്നെ യാന്ത്രികഭീതികളെ പുറത്തുകൊ ുവരാൻ ഫ്രോയിഡി യൻ സൈദ്ധാന്തികതയെ ആഴത്തിൽ വിലയിരുത്തുകയായിരുന്നു.

1980കളിൽ എം. എൻ. വിജയൻ മാർക്സിയൻ രാഷ്ട്രീയത്തോട് പ്രത്യക്ഷമായി അടുക്കുന്നതായി കാണാൻ കഴിയും. റൊമാന്റിക് കാലഘട്ടത്തിൽ പോലും 'ഏകാന്തതയിലും ഏകാകി'കളാവാതെ സാമൂ ഹ്യമായും, രാഷ്ട്രീയമായും ഇടപെട്ട മലയാളത്തിലെ ആധുനിക കവികളെ വിമർശകൻ കാണിച്ചുതരുന്നു. മലയാള കവിതയുടെ ശക്തി ഈവിധം അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന 'ആധുനിക കവിത' (1968) എന്ന ലേഖനം ആധുനികരുടെ നേർക്കുള്ള എല്ലാവിധ അരാഷ്ട്രീയവാദങ്ങളെയും ചെറുക്കുന്ന ഓജസ്സ് പ്രകടിപ്പിക്കുന്നു. മാർക്സിയൻ ചരിത്രബോധത്തെ ഉറപ്പിച്ചുനിർത്തിക്കൊ ാണ് അദ്ദേഹം സർഗാത്മകതയുടെ സാമൂഹ്യപ രിപ്രേക്ഷ്യവും സംഘജീവിതത്തിന്റെ പ്രതീക്ഷാപൂർണ്ണതയും കൊ ് 80' കളിലെ എഴുത്തിനെ സജീവമാക്കു ന്നത്.

യൂറോപ്യൻ ലിബറലിസത്തിന്റെ പിടിയിൽ നിന്നുള്ള മോചനം ഇന്ത്യയുടെ വർത്തമാനകാല യാ ഥാർത്ഥ്യങ്ങളിലേക്കുള്ള കണ്ണുതുറക്കൽ കൂടിയാണ്. ലിബറലിസത്തിലൂന്നിയ യുക്തിപരമായ പൊതുമണ്ഡ ലത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സങ്കല്പങ്ങൾക്ക് മെല്ലെ ഇടിവു സംഭവിക്കുകയും ദേശീയതലത്തിൽ നെഹ്റുവിന് ശേഷം മതാത്മകതയുടേയും ഭക്തിയുടേയും വ്യക്തിപൂജയുടേയും പുതിയ ചില പ്രവണതകൾ പ്രത്യക്ഷ പ്പെട്ടുതുടങ്ങുകയും ചെയ്യുന്ന കാലമാണിത്. ഈ ഘട്ടത്തിലാണ് വ്യക്തിമനസ്സിനപ്പുറത്തുള്ള ചില രാഷ്ട്രീയ സമസ്യകളിലേക്ക് വിജയന്റെ ശ്രദ്ധ തിരിയു

ന്നത്. വ്യക്തിയുടെ അബോധത്തിനപ്പുറത്ത് സംഘപരമായ അബോധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അന്വേഷണത്തിലേക്കാണ് അത് നയിച്ചത്.[51]

അഗസ്റ്റേ കോംതേ, സ്റ്റുവർട്ട് മിൽ തുടങ്ങിയവർ പകിട്ട ലിബറൽ മാനവികതയുടെ ശുഭാപ്തി വിശ്വാസത്തിനകത്തേക്ക് മാർക്സും, ഫ്രോയിഡും, ഫ്രഡറിക് നീഷേയും, എഡ്മ ് ഹുസ്സേളും (1859-1938) പോലുള്ള ദാർശനികർ ഉ ാക്കിയ ആഘാതമാണ് പടിഞ്ഞാറൻ ആധുനികതാ വാദ(Modernism)ത്തിന് കാരണമായത്. മുഖ്യധാരാ സാഹിത്യവായനയെ പ്രതിലോമകരമായും പ്രതിബോധാത്മകമായും ചലിപ്പിച്ച ആധുനികതയുടെ (Modernism) വിചാരലോകവുമായി എം. എൻ. വിജയൻ നേരിട്ട് സംവദിക്കുന്നില്ല. പുരോഗമന കലാസാഹിത്യസംഘത്തിന്റെ സാരഥിയായി മാറുന്നതും (1987), മാർക്സിയൻ ചരിത്രവീക്ഷണത്തെ രാഷ്ട്രീയപ്രബുദ്ധതയ്ക്കായുള്ള ഉപകരണമായി പ്രഖ്യാപിക്കുന്നതും സംഘബോധത്തിലും മനുഷ്യമഹത്വത്തിലും വിശ്വസിച്ചുകൊ ാണ്. കേരളീയമായ സാമൂഹ്യ-രാഷ്ട്രീയ സന്ദർഭങ്ങളിൽ ഉറച്ചുനിന്നുകൊ ും യൂറോ ആഗോളീയതയുടെ സ്വത്വാന്വേഷണങ്ങളെ അകറ്റി നിർത്തിക്കൊ ുമാണ് എം. എൻ. വിജയന്റെ ആധുനികതാചിന്തകൾ രൂപപ്പെട്ടത്. അപ്പോഴും സംഘഅബോധത്തെയാണ് അദ്ദേഹം വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. മുതലാളിത്ത-ഫാസിസ്റ്റ് കൈകോർക്കലുകൾ സാമൂഹ്യാധികാരത്തിന്റെ, പൊതുജനാധിപത്യത്തിന്റെ മനോനിലകളെ എങ്ങനെ സ്വാധീനിക്കുന്നു എന്നതിലാണ് അദ്ദേഹം ജാഗ്രത കാട്ടിയത്.

മുതലാളിത്ത-വ്യക്തികേന്ദ്രിതാശയങ്ങളും അതിന്റെ വിപണിതന്ത്രങ്ങളും കോളനീയാനന്തര ദേശീയതകളെ നവകൊളോണിയൽ ആധിപത്യങ്ങളിലേക്ക് നയിക്കുന്നു. ഒരു ജനതയുടെ സംഘബോധത്തെ അന്യവൽക്കരിക്കുക എന്നത് മുതലാളിത്തത്തിന്റെ അബോധരാഷ്ട്രീയമായി പ്രവർത്തിക്കുന്നു. മധ്യവർഗത്തിന്റെ ആലസ്യങ്ങളിലേക്ക് അധീശത്വം പിടിമുറുക്കുമ്പോൾ കീഴാള നിസ്സഹായതയായി പൊതു അബോധം പുതിയ വിപണിതന്ത്രങ്ങൾക്ക് വിധേയപ്പെടുന്നു. ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധവും മാർക്സിയൻ വർഗ്ഗബോധവും സമന്വയിപ്പിച്ചുകൊ ് ബോധപുനർനിർമ്മിതി സാധ്യമാക്കാമെന്ന പ്രതീക്ഷയാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പില്ക്കാല സാംസ്കാരിക വായനകളിൽ കാണാനാവുക.

കലാപ്രവർത്തനങ്ങൾക്കും ജനകീയസമരങ്ങൾക്കും സാംസ്കാരിക വിമർശപ്രക്രിയയിൽ ഒരുപോലെ വിധ്വംസകമായ മൂല്യം നല്കിക്കൊ ുള്ള പ്രഭാഷണങ്ങളിൽ എം. എൻ. വിജയൻ മാർക്സിനേയും ഫ്രോയിഡിനേയും സമന്വയിപ്പിച്ചു. സാംസ്കാരികവിമർശത്തിന്റെ ഈ നവീനപാത ഒരു നവലോക സൃഷ്ടിക്ക് ആഹ്വാനം ചെയ്ത കേസരിയുടെ തുടർച്ചയായിരുന്നു. അതോടൊപ്പം അത് വികസിച്ചുകൊ ിരിക്കുന്ന മുതലാളിത്ത യുക്തികളോടുള്ള പ്രത്യക്ഷ കലാപങ്ങളുമായിരുന്നു. 'പഴയ സത്യവും പുതിയ മിഥ്യയും' (1973), 'മാർക്സും ഫ്രോയിഡും' (1983), 'ഇന്ത്യൻ മനസ്സ്' (1984), 'ഫോക്‌ലോറിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രം' (1986) തുടങ്ങിയ ലേഖനങ്ങളും ഫാസിസത്തിന്റേയും മുതലാളിത്തത്തിന്റെയും പ്രത്യേകതകളെ സൂക്ഷ്മമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്ന എണ്ണമറ്റ എഴുത്തുകളും (ഇടപെടലുകളും) ഇവയ്ക്ക് തെളിവാണ്.

ആത്മീയമെന്ന് പൊതുവിൽ അറിയപ്പെടുന്ന ഇന്ത്യൻ മനസ്സങ്കല്പത്തെ ഫ്രോയിഡിയൻ വഴിയിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നതാണ് 'ഇന്ത്യൻ മനസ്സ്' എന്ന ലേഖനം. ഭൗതികതയുടെ സത്യസന്ധമായ ആവിഷ്ക്കാ

രങ്ങളെ ചരിത്രം തിരസ്ക്കരിക്കുകയും വരേണ്യവത്ക്കരിക്കുകയും നിശ്ചലമാക്കുകയും ചെയ്യുകയായിരുന്നു ഈ ആത്മീയാധിപത്യസങ്കല്പമെന്ന് ലേഖനം വ്യക്തമാക്കുന്നു ്. കല്പാന്തജലത്തിലെ ആലിലയിൽ പെരുവിരൽ കുടിച്ചുമയങ്ങുന്ന കൃഷ്ണസങ്കല്പം ഇന്ത്യൻ മനസ്സിന്റെ ശൈശവാഭിമുഖ്യമാണ്. സാമൂഹ്യസത്യങ്ങളിലേക്ക് വിശ്വാസങ്ങളെ ഇറക്കിവെക്കുമ്പോഴാണ് അവയ്ക്ക് സാംസ്കാരിക വിമർശനധർമ്മം കൈവരുന്നത്. ഭക്ഷണത്തിൽ പരാജിതനാകുന്ന ശിശു സ്വന്തം വിരൽ കുടിക്കുന്നു. അത് പരതന്ത്രമായ സുഖത്തെ, സ്വപ്നത്തെ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കുന്നു. ഇത്തരം ഭൗതികചോദനകളാണ് സാങ്കല്പിക വിശ്വാസങ്ങളായി മാറുന്നത്. നിത്യശിശുവിന് ദുഃഖമില്ല എന്നു മാത്രമല്ല, അവന് വളർച്ചയുമില്ല. സാംസ്കാരികമായ ഈ നാർസിസം, ആത്മരതി, പരമാനന്ദം എന്നു വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു ഭാരതീയ ലക്ഷ്യമായിത്തീരുന്നു.[52] മനുഷ്യൻ തന്റെ ആലസ്യങ്ങളെ എങ്ങനെ ന്യായീകരിക്കുന്നു എന്ന ഓർമ്മപ്പെടുത്തൽ കൂടിയാണിത്. സ്വയംപര്യാപ്തതയുടെ പേരിൽ പ്രകീർത്തിക്കുന്ന ഇന്ത്യൻ ഗ്രാമങ്ങളുടെ അടഞ്ഞ വ്യവസ്ഥയും (Closed system) വ്യക്തിയെപ്പോലെതന്നെ വളരാൻ കൂട്ടാക്കാത്ത ആലസ്യം പേറുന്നു ് എന്നദ്ദേഹം ഇന്ത്യൻ മനസ്സിനെക്കുറിച്ച് നിരീക്ഷിക്കുന്നു. സാമൂഹ്യാവസ്ഥകളെ ഈവിധം ഫ്രോയിഡിയൻ പുനരാലോചനയ്ക്ക് വിട്ടുതരുന്നു എന്നതാണ് എം. എൻ. വിജയന്റെ സാംസ്കാരിക വിമർശനത്തിന്റെ ഒരു പ്രത്യേകത.

യോഗവിദ്യ ആത്മരതിയാണെന്നും മഹാഭാരതകഥ ഒരു ഈഡിപ്പൽ സംഘർഷമാണെന്നും കണ്ടെത്തുന്ന 'പഴയ സത്യവും പുതിയ മിഥ്യയും' എന്ന ലേഖനം ഇന്ത്യൻ (ലോക) മത-ധാർമ്മിക പാഠങ്ങളെ ഫ്രോയിഡിയൻ കാലത്തിലേക്ക് ഇറക്കിനിർത്തുന്നു. ഗുരുജനങ്ങളെ ക ണ്ടപ്പോൾ അർജുനന്റെ കൈയ്യിൽ നിന്നു ഗാണ്ഡീവം വീണുപോയി. തന്റെ പിതാവിന്റെ ശത്രുവായ അഗ്നി സമ്മാനിച്ച ഈ ആയുധം ഹ്രസ്തമായിപ്പോകുന്നു. ലിംഗഛേദ ഭീതി(Castration fear)കൊ ണ്ടുതന്നെ ഉറച്ചുനിന്നിരുന്ന വീരൻ തളർന്നിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.[53] ലിബിഡോ എന്ന ജീവിതരതി ആത്മാവിൽ പൂർണമായി വിലയം പ്രാപിക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യന് പ്രാപഞ്ചിക ദുഃഖങ്ങളില്ല. യാഗാശ്വങ്ങൾ അഗ്നിയിൽ എന്നപോലെ ഇച്ഛകൾ ആത്മാവിൽ ഹോമിക്കപ്പെടുന്നു. ഇത് നഷ്ടലോകങ്ങളെ തന്നിൽതന്നെ ക ണ്ടെത്തുന്ന സമഗ്രതാബോധമാണ്. വിഛേദഭീതിയില്ലാത്ത ഭാരതീയാത്മീയ വാദമാണ്. ആത്മീയതയിലൂടെ പ്രാപഞ്ചിക ദുഃഖങ്ങളിൽനിന്നും ഇച്ഛകളിൽനിന്നും സന്യാസിയും ഗുരുവും മോചിപ്പിക്കപ്പെടുന്നു. പുത്രൻ/ശിഷ്യൻ അറിവിനും അനുഭൂതിക്കുമായി കീഴടങ്ങുന്നു. ഈ വിധത്തിൽ ഇന്ത്യൻ ഗുരുപൂജയുടെയും സന്യാസത്തിന്റെയും മഹത്വവത്കരണം ഈഡിപ്പൽ സംഘർഷത്തെ ലഘൂകരിക്കുന്നു.

ആത്മീയപാരമ്പര്യത്തിലൂടെ വൈകാരികതയെ നിയന്ത്രിച്ചു നിർത്തി, ഒരു നാർസിസ്റ്റിക് രക്ഷാമാർഗ്ഗമായി ചരിത്രത്തെ സ്വാധീനിച്ചതാണ് ഇന്ത്യൻ ആത്മീയത. ആത്മനിയന്ത്രണത്തിലൂടെ കേവലാനന്ദം/നിർവ്വാണപ്രാപ്തി സാധിച്ച ബുദ്ധനിലും ഭൗതികതയുടെ തിരസ്ക്കാരമു ്. ഇഹത്തോട് ആത്മാവിനെ ബന്ധിക്കുന്ന ഭാര്യാപുത്രന്മാരെ ത്യജിക്കുകയും വാളുകൊ ് മുടിയരിഞ്ഞ് പ്രതീകാത്മകമായി ലിംഗഛേദം നടത്തുകയും ചെയ്തു. . . എങ്കിലും ബുദ്ധൻ ക ണ്ട വെളിച്ചവും ധർമ്മത്തിന്റെ മഹത്വവും ഈ തപസ്സിൽ നിന്നല്ല ഉത്ഭവിക്കുന്നത്; കരുണയായി, സർവ്വരതിയായി പ്രക്ഷേപിക്കപ്പെട്ട ആത്മരതിയിൽനിന്നാണ്."[54] ബലി, അമ്മദൈവം തുടങ്ങിയ ഗോത്രജീവിതത്തിലെ തലങ്ങൾ ഭൗതികജീവിത സുരക്ഷയ്ക്കായുള്ള

പ്രതീകവത്ക്കരണങ്ങളും രതിസംയോഗത്തിന്റെ സബ്ലിമേഷനും പേറുന്ന പൊതുമനസ്സ്(Common Psyche)ന്റെ ആവിഷ്ക്കാരമാണെന്ന 'ഫോക്ലോറിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രം' വായന നമ്മുടെ സൂക്ഷ്മസംവേദനങ്ങളെ തൊട്ടുണർത്തുന്നു.

ഇന്ത്യൻ മനസ്സിൽ ആഴത്തിൽ വേരോടിക്കിടക്കുന്ന പാരമ്പര്യത്തിലെ ഫ്രോയിഡിയൻ പ്രരൂപങ്ങൾ തന്നെയാണ് ആധുനിക രാഷ്ട്രഘടനയ്ക്കുമുള്ളതെന്ന് എം.എൻ. വിജയൻ വായിച്ചെടുക്കുന്നു. ഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ തുറസ്സിൽ വികസന രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പരക്കം പാച്ചിലിൽ ജീവിതം കൂടുതൽ കൂടുതൽ കോളനിവത്ക്കരിക്കപ്പെടുന്ന നവസാഹചര്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള ആശങ്കകൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഫ്രോയിഡ് മാർക്സ് സമന്വയവായനകളിൽ കാണാൻ കഴിയും. നാം ഊട്ടുന്നത് നാം സ്നേഹിക്കപ്പെടുവാനാണ്[55] എന്ന മനോഹരമായ പ്രസ്താവം ബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള നമ്മുടെ എല്ലാ കാല്പനിക സ്വപ്നങ്ങളെയും പൊളിച്ചുകളയുന്ന യാഥാർത്ഥ്യം വിളിച്ചുപറയുന്നു. ഗാന്ധിജിയെ രാഷ്ട്രപിതാവാക്കുകയും, ഗാന്ധിജിയെ വധിക്കുകയും ഒടുവിൽ രക്തമാംസങ്ങൾ. ഭൗതികാവശിഷ്ടം, രാജ്യത്തെ നദികളിലൊഴുക്കുകയും ചെയ്തുകൊ ് നാം നമ്മുടെ യുഗശൈലിയിൽ ഈഡിപ്പൽ വൃത്തം പ്രാവർത്തികമാക്കുകയായിരുന്നു[56] എന്ന പ്രസ്താവം ഈ നഗ്നയാഥാർത്ഥ്യത്തെ കുറേക്കൂടി വ്യക്തമാക്കുന്നു.

മാർക്സിനെയും ഫ്രോയിഡിനെയും സമന്വയിപ്പിക്കുമ്പോൾ അദ്ദേഹത്തിന്റെ എഴുത്ത് ഇച്ഛയും അധികാരവും തമ്മിലുള്ള കലാപത്തെ സാമൂഹ്യമായ അർത്ഥതലങ്ങളിലേക്കെത്തിക്കുന്നു. അനുസരിക്കാൻ നിയുക്തൻ, സൃഷ്ടിക്കുവാൻ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവൻ എന്നുള്ള തരംതിരിവ് മനുഷ്യജീവിതത്തിലെ ഒരു വടംവലിയാണ്. ഇത് ഫ്രോയിഡിയനും മാർക്സിയനുമായുള്ള മനുഷ്യന്റെ അധികാരവടംവലിയാകുന്നു. സൂക്ഷ്മമായ സ്വപ്നങ്ങളും സൂക്ഷ്മമായ വിപ്ലവങ്ങളും തമ്മിലുള്ള അടുപ്പവും അകലവും പോലെയാണത്. നമ്മുടെ സമുദായത്തിൽ ഇച്ഛകൾ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കാൻ കഴിയുന്നില്ല എന്നത് വലിയ ഒരു മാർക്സിയൻ സാമൂഹ്യസത്യമാണ്. ലോകം നിഷേധിക്കുന്നതിനെ സ്വപ്നം കാണുക എന്നത് കേവലമായ ഒരു ഫ്രോയിഡിയൻ ലൈംഗികതത്ത്വമല്ല, മറിച്ച് ഒരു മാർക്സിയൻ സാമൂഹ്യതത്ത്വം കൂടിയാണ്.[57] അധികാരരൂപങ്ങളും സാമൂഹ്യസംഘർഷങ്ങളുമെന്നത് ഫ്രോയിഡിയനോ മാർക്സിയനോ എന്ന് വിവേചിക്കാൻ കഴിയാത്ത ചരിത്രയാഥാത്ഥ്യമാണെന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്ന എം. എൻ. വിജയന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങൾ നൈതികതയെ/സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഫ്രോയിഡിയൻ വായനയെ വിശാലമാക്കുന്നു. *ആനന്ദതത്ത്വത്തിനപ്പുറം, സംസ്കാരവും അതിന്റെ അസംതൃപ്തികളും, വിലക്കുകളും കുല ചിഹ്നങ്ങളും* 'എന്തുകൊ ് യുദ്ധം' തുടങ്ങിയ ഫ്രോയിഡിന്റെ രചനകളിലെ വിശാലസാമൂഹ്യ മനോവിശകലന നിലപാടുകളോടുള്ള ആഭിമുഖ്യം കൂടിയാണിത്.

അധികാരത്തിന്റെ മണ്ഡലമാണ് വ്യക്തിയേയും സമൂഹത്തെയും നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. സാമൂഹ്യവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട സ്വപ്നങ്ങളുടെ നിഷേധമാണ് എല്ലാ അധികാര സംഘർഷങ്ങളുടേയും അടിസ്ഥാനം. ഈഡിപ്പൽ സംഘർഷത്തിന്റേതും. അതുകൊ ുതന്നെ അവയെ അമാർക്സിയൻ എന്ന് വിളിക്കാൻ കഴിയില്ല. മനുഷ്യൻ ഒരു മൃഗമാണ് എന്നു കൂടിയാവുമ്പോൾ മനുഷ്യന്റെ ദൈവനീതിയിലും ലൈംഗികതയുടെ നിഴൽ പതിഞ്ഞിരിക്കും. മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനെ ഉല്പാദനോപകരണമാക്കി ആശ്വാസോപകരണമാക്കി മാറ്റിത്തീർക്കുന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ ലോകവും ലോകത്തെത്തന്നെ മാറ്റിത്തീർത്ത് വിജയിക്കുന്ന മാർക്സിയൻ

ലോകവീക്ഷണവും സമന്വയിക്കുന്ന ചിന്ത മാർക്സിയൻ വിശകലനങ്ങളോടുള്ള വിമർശനപരമായ നിലപാടുകളിലെല്ലാം എം. എൻ. വിജയൻ സൂക്ഷിക്കുന്നു ്.

ചരിത്രം നിരവധി പടുകുഴികൾ നിറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഒരു നീ പാതയാണ് എന്നതിന് യാതൊരു സംശയവുമില്ല. ഒരു പക്ഷേ അതിന് എന്തെങ്കിലും മോചനമുേ ാ എന്ന് എനിക്കറിയില്ല.[58] ഈ രീതിയിലുള്ള ഫ്രോയിഡിയൻ സാംസ്കാരിക ബഹുലതയെയും അതിലുള്ള നൈരാശ്യത്തെയും എം.എൻ. വിജയൻ മാർക്സിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ പ്രതീക്ഷകളിലേക്കാണ് ചേർത്തുനിർത്തുന്നത്. പുരോഗമന സാഹിത്യപ്രസ്ഥാനങ്ങളുടേയും കമ്യൂണിസ്റ്റ് രാഷ്ട്രീയ ദാർശനികതയുടെയും പ്രതീക്ഷകളാണ് മനുഷ്യന് ഏകാശ്രയമെന്ന് 1990കളിലെ അദ്ദേഹത്തിന്റെ എഴുത്തുകൾ ആശങ്കകളില്ലാതെ വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഹ്യൂമനിസത്തിൽ തുടങ്ങി, 1940കളിൽ ഇത് പ്രത്യക്ഷമായ മാർക്സിയൻ ചായ്‌വായി മാറുന്നു. ഹ്യൂമനിസത്തിൽ നിന്ന് നമുക്ക് മനുഷ്യനെ ക ത്താൻ കഴിയുകയില്ല, ഹ്യൂമനിസം ഒളിച്ചുകടത്തപ്പെട്ട ഒരു പദമായിരുന്നു എന്നിങ്ങനെയുള്ള രാഷ്ട്രീയനിലപാടുകൾ മാർക്സിയൻ വർഗ്ഗസമരത്തിന്റെ പ്രാധാന്യത്തിലൂന്നുന്നതാണ്. ഈ രാഷ്ട്രീയാഭിമുഖ്യത്തെ എം.എൻ. വിജയൻ ഇങ്ങനെ വിശദീകരിക്കുന്നു: കമ്യൂണിസത്തിൽ നിന്ന് എങ്ങനെ രക്ഷപ്പെടാം എന്ന് ചിന്തിക്കുമ്പോൾ പാരതന്ത്ര്യത്തിൽ എത്തിച്ചേരുന്നു. ഹ്യൂമനിസം എന്ന സ്വാതന്ത്ര്യവാദ ചിന്താഗതി സാമാന്യബുദ്ധിക്ക് നിരക്കുന്നതല്ല.[59] ഈ പ്രസ്താവനകളുടെ തുടർച്ചയാണ് 1990കൾക്ക് ശേഷമുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ മുതലാളിത്ത രാഷ്ട്രീയ വിമർശനങ്ങളുടെ സ്വഭാവം. ഈ വിമർശനപ്രക്രിയയിൽ ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധത്തിന്റെ അർത്ഥസാധ്യത വിപുലപ്പെടുന്നു. അത് ഒരേസമയം തദ്ദേശീയവും വൈദേശികവുമായ എല്ലാ അരാഷ്ട്രീയ പ്രവണതകളെയും ചെറുക്കുന്നതിനുള്ള ഉപകരണമാകുന്നു; കേരളീയ പൊതുമണ്ഡലത്തിലേക്കും ഇന്ത്യൻ ദേശീയതയിലേക്കും അതിന്റെ രാഷ്ട്രീയ നിഷ്ക്രിയത്വങ്ങളും മധ്യവർഗ്ഗാലസ്യങ്ങളും ഉപയോഗപ്പെടുത്തി കടന്നുവരുന്ന ഫാസിസ്റ്റ് രാഷ്ട്രീയത്തേക്കുറിച്ചുള്ള ഓർമ്മപ്പെടുത്തലാകുന്നു. അതേസമയം ഈ ഫാസിസ്റ്റ് രാഷ്ട്രീയത്തിന് കളമൊരുക്കുന്ന ബഹുരാഷ്ട്രമൂലധനത്തിന്റെ കമ്പോളസംസ്കാരത്തോടുള്ള പ്രതിഷേധമായും അത് മാറുന്നു. 1990കൾക്ക് ശേഷമുള്ള എം. എൻ. വിജയന്റെ ഫ്രോയിഡിയൻ പ്രയോഗത്തെ പി. പവിത്രൻ ര ് രീതിയിൽ വിശദീകരിക്കുന്നു:

ഒന്ന്. ജനകീയജാഗ്രത എന്ന ബോധത്തെ മുതലാളിത്തം അതിന്റെ അബോധപ്രവർത്തനം കൊ ് തകർക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് വ്യക്തമാക്കാൻ.

ര ്. ഇന്നത്തെ സമൂഹത്തിൽ ഇനിയും ശബ്ദം കിട്ടിയിട്ടില്ലാത്ത ജനതകളുടെ അബോധത്തെ ഉണർത്തി, നിലനില്ക്കുന്ന വ്യവസ്ഥയുടെ ബോധത്തെ അട്ടിമറിക്കേ ത് എങ്ങനെ അനിവാര്യമാക്കുന്നു എന്ന് വെളിപ്പെടുത്താൻ.[60] ജനസാമാന്യത്തിന്റെ സാംസ്കാരികതയുടെ വിശാല ഇടങ്ങളിലേക്ക് അധികാരത്തിന്റെ പുതുരൂപങ്ങൾ എങ്ങനെ നുഴഞ്ഞുകയറുന്നു എന്ന സൂക്ഷ്മവിശകലനമായി, സൂക്ഷ്മബോധ്യങ്ങളായി, അത് വായനയെ ജാഗ്രതപ്പെടുത്തും. ഫ്രോയിഡിയൻ സങ്കേതങ്ങളെത്തന്നെ അത് കേരളീയസന്ദർഭത്തിൽ അഴിച്ചുപണിയുന്നു.

വ്യക്തിയെത്തന്നെ നിരാകരിച്ച് കമ്പോളനിയമങ്ങളുടെ ഇടനിലയായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന തന്ത്രങ്ങളാണ് പുതിയ ലൈംഗികതാവ്യാഖ്യാനങ്ങൾ. വസ്തുരതിയായി, സർഗാത്മകതയിലെ നിഷ്ക്രിയത്വമായി പ്രവർത്തിക്കുന്ന ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചുള്ള പുതിയ മൂല്യകല്പനകൾക്ക് അരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ നിറമാ

ണെന്ന് അദ്ദേഹം തറപ്പിച്ചുപറയുന്നു. ആനന്ദത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തികനെന്നറിയപ്പെട്ട (Pleasure principle) ഫ്രോയിഡിനെ ഉപയോഗിച്ചുകൊ ുതന്നെയാണ് ഈ നിരീക്ഷണം നടത്തുന്നത്. വസ്തുകാമനകൾ സാമ്രാജ്യത്വത്തെ പോഷിപ്പിക്കുവാനുള്ള തന്ത്രങ്ങളായി മൂന്നാംലോക ദേശീയതകളെ പ്രലോഭിപ്പിക്കുന്നു. സർഗ്ഗാത്മകവും ജനാധിപത്യപരവുമായി വളരാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ലിംഗപദവി, വംശീയത തുടങ്ങിയ കോളനീയാനന്തര ദേശീയതകളിലെ സാംസ്കാരിക പ്രതിനിധാനങ്ങൾക്കുമേൽ നവകൊളോണിയൽ അധികാരശ്രമം ഏർപ്പെടുത്തുന്ന ആധിപത്യ തന്ത്രങ്ങളായി ഇവ മാറുന്നു .

അധിനിവേശം എന്ന രാഷ്ട്രീയാനുഭവത്തിൽനിന്ന് നമ്മെ 'ഡൈവേർട്ട്' ചെയ്യുന്നതിനായും സെക്സിന്റെ സങ്കേതങ്ങളുപയോഗിക്കാം എന്നാണ് ഇപ്പോൾ വെളിപ്പെടുന്നത്. ഇരയാക്കുന്ന ജനതയുടെ സാന്ത്വനം ലൈംഗികതയാണെന്ന് അത് ഉറപ്പിക്കുന്നു. കീഴ്പ്പെടലിന്റെ ദുരിതാനുഭവത്തെ മയപ്പെടുത്താനാണ് അതിരുകളില്ലാത്ത സെക്സിന്റെ വ്യാമോഹലോകം നിങ്ങൾക്ക് കാണിച്ചുതരുന്നത്. സെക്സിന്റെ സൂപ്പർമാർക്കറ്റിൽ വൈവിധ്യങ്ങളും വൈചിത്ര്യങ്ങളുമുെ ന്നും അവിടെ നിങ്ങൾ തിരഞ്ഞെടുപ്പിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം ആഘോഷിക്കുകയാണ് എന്നും നിങ്ങളെ അറിയിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ പെറുക്കിയും ഇരപ്പാളിയുമാണ് എന്ന അവസ്ഥയിലേക്ക് നിങ്ങൾ മടങ്ങിയെത്തുകയാണ്. ഇരന്നും പെറുക്കിയും ജീവിച്ചുപോവുന്നതിന് സെക്സിന്റെ വ്യാമോഹം നിങ്ങൾക്ക് തുണയായിത്തീരുന്നു. സെക്സ്, ഡീപൊളിറ്റിസൈസിംഗിനുള്ള സങ്കേതമാണ് എന്നുതന്നെയാണ് ഇതിന്റെ അർത്ഥം.[61] അനുഭവങ്ങളെ ഇങ്ങനെ ഉദാരവത്കരിക്കുന്നത് സെക്സിലൂടെ മാത്രമല്ല എന്നും അദ്ദേഹം കാണുന്നു .

ഉദാരവത്ക്കരണം ഒരു സാമ്പത്തിക തത്ത്വശാസ്ത്രവും സാംസ്കാരിക മൂല്യങ്ങളുടെ ഉദാരവത്ക്കരണവും കൂടിയാകുന്നു. ആനന്ദത്തിന്റേതുമാത്രമായ വ്യാമോഹങ്ങളിലേക്ക് നയിക്കുന്ന ഏത് സാംസ്കാരിക ചിഹ്നത്തെയും അത് പ്രോൽസാഹിപ്പിക്കുന്നു. ഇതിൽ പതിയിരിക്കുന്ന അപകടം ജീവിതകാമനയുടെ ഗതിമാറ്റലുകളാണ്. ഫ്രോയിഡിയൻ ഉദാത്തതയുടെ ഉപരിതലവ്യാഖ്യാനമായി ഇത് ജീവിതത്തെ മാറ്റുന്നു. ദമിതലൈംഗികതയുടെ രാഷ്ട്രീയമാണ് ആധുനികകാലത്ത് ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിലൂടെ പുറത്തുവന്നത്. ആധുനികാനന്തരകാലം സംസ്കാരത്തെ ദമനം ചെയ്ത് ലൈംഗികതയെ പുറത്തെടുക്കലുമാകുന്നു. ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയിലൂടെ ഈവിധമുള്ള ചരിത്രത്തിലെ പിൻനടത്തങ്ങളാണ് ഈ വായനകൾ കാണിച്ചുതരുന്നത്.

മനുഷ്യാധ്വാനത്തിന്, സർഗാത്മകതയ്ക്ക്, സൗന്ദര്യബോധത്തിന്, നൈതികത നഷ്ടപ്പെടുന്ന പുതിയ അധികാരലോകത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനം പ്രധാനമാകുന്നു. ഇത്തരം സാംസ്കാരിക തിരിച്ചറിവുകൾ മനുഷ്യന്റെ കാലം വിപണിയുടെ കാലമാകുന്നു എന്ന സത്യത്തെ വായനയ്ക്കായി വിട്ടുതരുന്നു. മാർക്സ് അന്യവത്ക്കരണഭീതിയോടെ നിർവ്വചിച്ച യന്ത്രങ്ങളുടെ കാലത്തേയും അതിവർത്തിക്കുന്ന സാംസ്കാരിക ഭീതിയാകുന്നു അത്. മനുഷ്യനെ തിരിച്ചുപിടിച്ച സൈദ്ധാന്തികതകൾ അപ്രസക്തമാകുന്നു. ഇത്തരം പ്രവർത്തനങ്ങളെ, അതായത് സബ്ലിമേഷൻ എന്നോ മറ്റേതെങ്കിലും സാങ്കേതിക പദം കൊ ാ വിവരിക്കാവുന്ന പ്രവർത്തനത്തെ(നമ്മുടെ സെക്സ് എനർജിയെ രൂപപ്പെടുത്തുന്ന)യും ഇങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കുന്ന ആളെയും വീ ും ലൈംഗികതയിലേക്ക് തിരിച്ചുപോകുന്ന ഡൈവേർഷൻ തത്ത്വമാണ് ഇന്നിവിടെ പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ഈ സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനങ്ങളുടെ മറ്റൊരു വശം അത്

ഇന്ത്യൻ ആത്മീയതയെ ഫാസിസത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയമായി മാറ്റുന്നു എന്നതാണ്. ഭൂമിയിലാകെ വ്യാപിച്ചുകിടക്കുന്ന മനുഷ്യരെ ജന്തുസഹജമായ ടെറിട്ടോറിയൽ ബോധത്തിലേക്കും പരിധിയില്ലാത്ത മനസ്സിനെ പരിമിതമായ ശരീരത്തിലേക്കും ചുരുക്കിക്കൊ ുവരികയാണ് ഫാസിസത്തിന്റെ കർമ്മപരിപാടി,[62] എന്നത് ഭീതിതമായ/ദൂരവ്യാപകമായ ഓർമ്മപ്പെടുത്തലാകുന്നു.

ലോകജനതയെ മുഴുവൻ ഭക്ഷണത്തിലേക്ക് മടക്കിക്കൊ ുപോവുകയും ഭക്ഷണത്തെ പ്രധാന അനുഭവമാക്കിത്തീർക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത് നമ്മുടെ രാജ്യത്തെ പ്രധാന രാഷ്ട്രീയ പരിണാമമാണ്. ഭക്ഷിക്കുന്നൊരു സംസ്കാരമായി നമ്മുടേത് മാറിത്തീരുകയും ഭക്ഷണം നമ്മുടെ പരമമായ ലക്ഷ്യമായിത്തീരുകയും നാം കൂടുതൽ ശൈശവത്തിലേക്ക് മടങ്ങിപ്പോവുന്ന അവസ്ഥ ഉ ായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു.[63] ഈ വിമർശപാഠത്തിലൂടെ സൃഷ്ടിക്കുക/ഉല്പാദിപ്പിക്കുക എന്ന മനുഷ്യാധ്വാനത്തിന്റെ സൗന്ദര്യത്തിൽ നിന്ന് വിപണിയിലേക്ക് ഉറ്റുനോക്കുന്നവരായി മാറുന്ന സമരവീര്യശോഷണത്തിന്റെ മറ്റൊരു മുഖമാണ് പുറത്തെടുത്തുകാണിക്കുന്നത്. രാഷ്ട്രീയ മേൽക്കോയ്മകൾക്കെതിരെയുള്ള സംഘടിതസമരങ്ങളിൽനിന്ന് കമ്പോളം നല്കുന്ന രുചിയുടെ ലോകങ്ങളിലേക്ക് മുതലാളിത്തം മനുഷ്യന്റെ ആവേശങ്ങളെ മാറ്റിത്തീർക്കുന്നതിലുള്ള പ്രതിഷേധം ഈ പാഠം നമുക്ക് തരുന്നു.

നിസ്സഹായമാകുന്ന ഈ മനുഷ്യാവസ്ഥയെ ഈഡിപ്പൽ സാമൂഹീകരണത്തെ നിഷേധിക്കുന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ ശൈശവഘട്ടത്തോടാണ് വിമർശകൻ സാമ്യപ്പെടുത്തുന്നത്. അതൊരു ഓറൽ സുഖാഭിലാഷമായി സമൂഹബോധത്തെ ഉറക്കിക്കിടത്തുന്നു. ലോകത്തെ മുഴുവൻ കുടിച്ചുവറ്റിക്കുന്ന ഒരു സംസ്കാരം രൂപപ്പെട്ടുവന്നിരിക്കുന്നു. ഇന്ന് ലോകനാഗരികതയിൽ വന്നിട്ടുള്ള ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ട മാറ്റം അരാഷ്ട്രീയമായിരിക്കുന്ന ഈ ലോകത്തെ ഓറൽ ഫേസിലേക്ക് അല്ലെങ്കിൽ ഭക്ഷണത്തിലേയ്ക്കും പാനീയത്തിലേക്കും ശ്രദ്ധതിരിച്ചുകൊ ് ലോകത്തിലെ മറ്റു പ്രവർത്തനങ്ങളെ മരവിപ്പിക്കാനുള്ള ഒരു ശ്രമവും ഒരു വിജയവും ഉ ായിട്ടു ്[64] എന്ന് അദ്ദേഹം പറയുന്നു ്.

നവകൊളോണിയൽ കാലത്ത് വിപ്ലവബോധം, ലൈംഗികത, മതം, ആത്മീയത, വിദ്യാഭ്യാസ-സാംസ്കാരിക പ്രവർത്തനങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ഏതുവിധേന അധീശരാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ പിടിയിലമരുന്നു എന്ന ചിന്തയാണ് പില്ക്കാല എഴുത്തുകൾ പ്രകടിപ്പിക്കുന്നത്. ഒരു ജനത ഒന്നാകെ ലോകമുതലാളിത്ത വിപണിക്ക് കീഴടങ്ങുന്നതിന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രത്തേയും മധ്യവർഗ ആലസ്യങ്ങളിലമരുന്ന തദ്ദേശീയ രാഷ്ട്രീയത്തിന്റെ ആദർശലോകത്തേക്ക് നുഴഞ്ഞുകയറുന്ന ഫാസിസ്റ്റ് രാഷ്ട്രീയത്തേയും തുറന്നുകാട്ടുമ്പോൾ ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശകലനം കൂടുതൽ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നു. അതേസമയം അത് വിമോചനസമരങ്ങളുടേതായ മാർക്സിയൻ സംഘബോധത്തിൽ പ്രതീക്ഷയർപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. എല്ലാവിധ അരാഷ്ട്രീയതന്ത്രങ്ങളോടും കമ്യൂണിസ്റ്റ് അധികാരത്തിന്റെതന്നെ സംഘടനാപരമായ ഭാരങ്ങളോടും നിരന്തരം കലഹിച്ചുകൊ ് മാറിനില്ക്കുകയും കമ്യൂണിസ്റ്റ് അധീശരാഷ്ട്രീയ തന്ത്രങ്ങളെ ചെറുക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രായോഗിക രാഷ്ട്രീയ സമരമായി എം. എൻ. വിജയന്റെ അവസാനകാല എഴുത്ത്/പ്രഭാഷണങ്ങൾ കേരളീയ ചരിത്രത്തോട് സംവദിക്കുന്നു. അതുകൊ ുതന്നെ ആ എഴുത്തുകൾ പ്രത്യക്ഷത്തിൽ, മുതലാളിത്തവത്ക്കരിക്കുന്ന കേരളത്തിന്റെ രാഷ്ട്രീയമനസ്സിനെക്കുറിച്ചുള്ള സാംസ്കാരികാന്വേഷണമായി കാണാൻ കഴിയും. മാർക്സിയൻ പ്രതീക്ഷകളും ഫ്രോയിഡിയൻ സങ്കേതങ്ങളും ഇതിൽ കലരുന്നു.

ഫ്രോയിഡിയൻ വിഷാദങ്ങളുടെ മൂർത്തരൂപമായി ര ് ലോകയുദ്ധങ്ങളും ആധുനികാനന്തര മുതലാളിത്ത കയ്യേറ്റങ്ങളും 21-ാം നൂറ്റാ ിലെ ചരിത്ര-സാംസ്കാരിക പഠിതാവിന്റെ മുന്നിലു ്. പോസ്റ്റ് മാർക്സിയൻ കാലത്തുകൂടി ജീവിച്ച ഫ്രോയിഡിന് കൊഴിഞ്ഞുപോകുന്ന അധികാരബന്ധങ്ങളെക്കുറിച്ച് പ്രതീക്ഷ വളരെ കുറവായിരുന്നു. പിതൃബിംബം സഹോദരബിംബത്തിന് വഴിമാറുമ്പോഴും അധികാര ബോധം വിട്ടുപോകില്ലെന്ന് *വിലക്കുകളും കുലചിഹ്നങ്ങളും* വ്യക്തമാക്കുന്നു ്. സംസ്കാരം ഒരു വലിയ നുണയാണെന്ന നിലപാടിലുള്ള വിശദീകരണങ്ങൾ ഫ്രോയിഡിന്റെ സൈദ്ധാന്തികതയിലുടനീളം ക ത്താനാവും ഇത് എം.എൻ. വിജയന്റെ വിമർശവീക്ഷണമാകുന്നു ്. മനുഷ്യമനസ്സിനെ രാഗ-ദ്വേഷങ്ങളുടെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ നിരന്തരം വേട്ടയാടുമെന്നും അത് അധികാരോന്മുഖതയെ ആഴത്തിൽ താലോലിക്കു മെന്നും മാർക്സിയനും ഫ്രോയിഡിയനുമായ എം. എൻ. വിജയന്റെ എഴുത്തുകൾ ഒന്നാകെ വിളിച്ചുപറ യുന്നു. മനുഷ്യസാംസ്കാരികതയുടെ ഈ ദാർശനിക-നിസ്സഹായതകളാണ് ചരിത്രത്തെ ചലനാത്മകമാ ക്കുന്നത്. എന്നാൽ കേരളീയ അന്തരീക്ഷത്തിലെ നവകൊളോണിയൽ സംഘർഷങ്ങൾ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ഭീതിത മായ ആശങ്കകളോട് ഏറെ സംവദിക്കുന്ന എം. എൻ. വിജയന്റെ പില്ക്കാല എഴുത്തുകൾ ഈ നിസ്സഹായത കളെ അതിവർത്തിക്കുന്നു ്.

III.12 ശിഥിലീകരണങ്ങളിൽ നിന്ന് ശാക്തീകരണങ്ങളിലേക്ക്

പ്രകൃതിയിലേക്കും ശൈശവമൗഢ്യങ്ങളിലേക്കുമുള്ള ഓരോ പിൻമടക്കത്തിലും വ്യവസ്ഥകളെ ഭേദി ക്കുന്ന, വിപ്ലവകരമായ ഒരംശമു ായിരിക്കും.[65] അധികാര-പൈതൃകങ്ങളുടെ നിശ്ചലതകളെ തുറന്നുകാ ട്ടുന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധതന്ത്രങ്ങൾ സാഹിത്യപാഠങ്ങളിലൂടെ പുതിയ അർത്ഥങ്ങൾ നിർമ്മി ച്ചെടുക്കുമ്പോൾ അത് സാഹിത്യത്തിന്റെ വിധ്വംസകമായ സാധ്യതകളിലാണ് പ്രതീക്ഷയർപ്പിക്കുന്നത്. അവ അന്യവൽക്കരണ ഭീതികൾക്കെതിരെയുള്ള ജാഗ്രതകളെയാണ് നിർമ്മിച്ചുകൊ ിരിക്കുന്നത്. ആധുനിക കാലത്തിന് ആവശ്യമായ പ്രതിബോധങ്ങളെയെല്ലാം മയക്കിക്കിടത്തുന്ന അധികാരക്രമത്തേയും അവന വനിലെ തന്നെ അലസതകളേയും ജയിക്കേ ജാഗ്രതകളിലാണ് ആ എഴുത്തുകൾ പ്രതീക്ഷയർപ്പിക്കുന്ന ത്. മനുഷ്യാവിഷ്ക്കാരങ്ങളിലെ സത്യസന്ധത (വൈവിധ്യങ്ങൾ) ഈ ജാഗ്രതയെ കെടാതെ കാക്കുമെന്ന പ്രതീക്ഷയാണത്. മാർക്സിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയോടും കേരളത്തിലെ മാർക്സിസ്റ്റ് സംഘടനാ രാഷ്ട്രീ യത്തോടും അദ്ദേഹം അവസാനകാലത്ത് (എന്നും) പ്രകടിപ്പിച്ച വിമർശനങ്ങളുടെ അർത്ഥവിശാലത ഈ സാംസ്കാരിക യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ നിന്നുകൊ ് വിശകലനം ചെയ്യാവുന്നതാണ്, ചെയ്യേ താണ്.

ഓരോ ചരിത്രസന്ദർഭത്തിലുമു ാകുന്ന പുതുപ്രവണതകളും പ്രതീക്ഷകളും അതാതിന്റെ ചിന്താപരമായ ഔന്നത്യത്തിലൂടെ അഹത്തെ കേന്ദ്രസ്ഥിതമായി വളർത്തുന്നവയാണ്. അതുകൊ ു തന്നെ അഹംബോധത്തിന്റെ (അബോധത്തിന്റെ തന്നെ) സർഗ്ഗാത്മകനവീനതയ്ക്കായി രാഷ്ട്രീയ-ചരിത്ര യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുമായി സൂക്ഷിക്കേ സൂക്ഷ്മജാഗ്രതകളെ ഉയർത്തിപ്പിടിക്കാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടുേ ാ എന്നുള്ള അന്വേഷണം പ്രധാനമാണ്. പിതൃകേന്ദ്രിത അധികാരവും അതിന്റെ ലൈംഗിക-സാമൂഹ്യ പ്രത്യയശാ സ്ത്രവും രാഷ്ട്രീയഘടനയെയും ചിന്താമണ്ഡലത്തെയും അധീശത്വതന്ത്രങ്ങളിലൂടെ അന്യവത്കരിക്കുന്നു

െ ന്ന് എം.എൻ. വിജയന്റെ ഫ്രോയിഡിയൻ വായനകൾ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. ഈ അന്വേഷണവഴികൾക്ക് ശേഷം (സമാന്തരമായും) സജീവമായ എം. ലീലാവതിയുടെ യുങ്ങിയൻ വിമർശത്തെ ഈ ചരിത്ര സന്ദർഭത്തിൽ പരിശോധിക്കാനാണ് അടുത്ത അധ്യായത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ*, വാല്യം (5), തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2009, പുറം, 42.
2. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 41
3. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 41.
4. അതേ പുസ്തകം, പുറം,99.
5. അതേ പുസ്തകം, പുറം,99.
6. അതേ പുസ്തകം, പുറം,55.
7. അതേ പുസ്തകം, പുറം,53.
8. അതേ പുസ്തകം, പുറങ്ങൾ, 99-100.
9. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം (1), പുറം,588.
10. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം (5), പുറം, 83.
11. അതേ പുസ്തകം, പുറം,83.
12. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം (1), പുറങ്ങൾ, 56-57.
13. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 286.
14. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 584.
15. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 270.
16. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 585.
17. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 588.
18. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 458.
19. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 459.
20. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 465.
21. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 473.
22. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 473.
23. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 473.
24. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 476.
25. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 478.
26. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 169.
27. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 171.

28. 'സന്ദേശം അതൊന്നേയുള്ളൂ' എന്ന ജോസഫ് മു ശ്ശേരിയുടെ (ജോസഫ് മു ശ്ശേരി, *മാനദണ്ഡം*. തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2001, പുറങ്ങൾ, 23-45) പ്രസ്താവം ആധുനികനിരൂപണത്തിൽ ഏറ്റവും ശ്രദ്ധിക്കപ്പെട്ട നിരീക്ഷണമാണ്. അത് കർത്താവിന്റെ (എഴുത്തുകാരന്റെ) അധീശത്വത്തേയും എഴുത്തിന്റെ (പാഠത്തിന്റെ) സൗന്ദര്യാത്മക മൂല്യങ്ങളേയും ഉയർത്തിപ്പിടിക്കുന്ന വായനാപാരമ്പര്യത്തെയാണ് ഉറപ്പിക്കുന്നത് എന്ന് സൂക്ഷ്മമായ അന്വേഷണത്തിൽ ക ത്താനാവും. ഇത് അമ്പതുകളിലെ മലയാള-മാർക്സിസ്റ്റ് സാഹിത്യനിരൂപണങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മസ്വഭാവമാണെന്ന് ക ത്താനാവും.

29. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം (1), പുറം, 172.

30. അതേ പുസ്തകം, പുറം,175.

31. എൻ. പ്രഭാകരൻ, 'സ്വാതന്ത്ര്യം തന്നെ ജീവിതം' *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം (1), പുറം, 19.

32. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം (1), പുറം, 133.

33. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 136.

34. അതേ പുസ്തകം, പുറം,146.

35. അതേ പുസ്തകം, പുറം,176.

36. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം, (2),പുറം, 307.

37. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം (5), പുറങ്ങൾ, 436-448.

38. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം, (2), പുറം, 309.

39. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം (1), പുറം,187.

40. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 192.

41. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 200.

42. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 316.

43. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 44.

44. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 208.

45. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 210.

46. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 137.

47. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം (8), പുറം, 167.

48. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം (5), പുറം, 40.

49. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 51.

50. അതേ പുസ്തകം, പുറം,81.

51. പി. പവിത്രൻ, 'ഫ്രോയിഡിൽ നിന്ന് നവമാർക്സിസത്തിലേക്ക്', മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, പുസ്തകം - 85, ലക്കം - 44, 2007, പുറം, 67.

52. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം (5), പുറം, 121.

53. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 280.

54. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 283.

55. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം (7), പുറം, 239.

56. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം (5), പുറം, 284.

57. അതേ പുസ്തകം പുറം, 299.

58. അതേ പുസ്തകം പുറം, 320.

59. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം (7), പുറം, 25.

60. പി. പവിത്രൻ, 'അബോധം എന്ന രാഷ്ട്രീയരൂപകം', *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്.* പുസ്തകം-85, ലക്കം-46, 2008, പുറം, 57.

61. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം, (4), പുറം, 280.

62. *എം.എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം, (5), പുറം, 601.

63. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 366.

64. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 365.

65. *എം. എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ.* വാല്യം, (2), പുറം, 430.

അധ്യായം നാല്

അധികാരകേന്ദ്രീകരണത്തിന്റെ ശൂന്യക്കാഴ്ച്ചകൾ

IV.1 വേറിട്ട വായനാപാഠങ്ങൾ

ആധുനികമാനവിക ചിന്താതലങ്ങളിലൂടെ ആരംഭിച്ച് ആധുനികാനന്തരതയുടെ സാഹിത്യ-സൈദ്ധാന്തികജ്ഞാനമേഖലകൾവരെയുള്ള വിവിധ-ദീർഘരചനകൾ എം. ലീലാവതിയുടേതായു ്. സ്ഥൂലത്തിൽനിന്ന് സൂക്ഷ്മത്തിലേക്ക് സഞ്ചരിക്കുന്ന അന്വേഷണങ്ങളിലൂടെ ആധുനികമലയാളവിമർശനത്തിന് സമ്പന്നമായൊരു ഇടം ഒരുക്കുന്ന രചനകളാണവ. അവയെ മുഴുവൻ സൂക്ഷ്മവിശകലനത്തിനെടുക്കുവാൻ ഈ പഠനത്തിൽ ശ്രമിക്കുന്നില്ല. യുങ്ങിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയ്ക്ക് മലയാളവിമർശനചരിത്രത്തിലുള്ള പ്രാധാന്യം അന്വേഷിക്കുക എന്ന ലക്ഷ്യത്തോടെ എം. ലീലാവതിയുടെ രചിതപാഠങ്ങളോരോന്നും അപഗ്രഥനവിധേയമാക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. മനുഷ്യനന്മയെ പ്രപഞ്ചവിശാലതയിൽ അലിയിച്ചുചേർത്ത് കാണാൻ ശ്രമിക്കുന്ന സമഗ്രദർശനപരമായ അവരുടെ വിമർശനപാഠങ്ങൾ ആധുനികതയുടെ സാംസ്കാരികവിശകലനത്തിലെ വേറിട്ടൊരു വായനാനുഭവമാണ്.

ശാസ്ത്രകേന്ദ്രിതമായ ജീവിതപുരോഗതിക്ക് കലയും സാഹിത്യവും കൂടുതൽ ശക്തിപകരുമെന്ന ആധുനികമാനവികതാസങ്കല്പത്തിലധിഷ്ഠിതമായ പ്രതീക്ഷയാണ് ആദ്യരചനയായ *കവിതയും ശാസ്ത്രവും* (1969) നല്കുന്നത്. ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും കലയുടെയും അംശങ്ങളിലൂന്നിയുള്ള മനോവിശകലനപരമായ അന്വേഷണങ്ങൾ സാഹിത്യവായനയെ പരിപോഷിപ്പിക്കുമെന്ന പ്രതീക്ഷയും വിമർശനപാഠം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നു ്. ഫ്രോയിഡിയനിസത്തോടുള്ള ആഭിമുഖ്യത്തിലൂടെയാണ് ഈ വിമർശനസമീപനം ആരംഭിക്കുന്നത്. ദക്കാർത്തിയൻ ദ്വന്ദ്വവീക്ഷണവും ശാസ്ത്രോന്മുഖത്വവും മാനുഷ്യകത്തിന് നഷ്ടപ്പെടുത്തുന്ന മൂല്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള അസ്വസ്ഥതകൾ എം. ലീലാവതിയുടെ രചനകൾ പങ്കുവെക്കുന്നു ്. അവയ്ക്ക് യുങ്ങിയൻ സമൂഹാബോധസങ്കല്പത്തിലൂന്നിയ ജീവിതവീക്ഷണം പരിഹാരമാകുമെന്ന പ്രതീക്ഷയാണ് *നവതരംഗം* (1972), *വർണരാജി* (1977), *ജി. യുടെ കാവ്യജീവിതം* (1980), *അമൃതമശ്നുതേ* (1984), *കവിതാധ്വനി* (1984), *സത്യം ശിവം സുന്ദരം* (1988), *കാവ്യാരതി* (1993), *കവിതാരതി* (1997), *ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ ഒരു പഠനം* (1993), *കൊച്ചിയിലെ വൃക്ഷങ്ങൾ: ഒരു പഠനം* (1999), *അപ്പുവിന്റെ അന്വേഷണം* (2002), *അർത്ഥാന്തരങ്ങൾ* (2006) തുടങ്ങിയ രചനകളിൽനിന്ന് കണ്ടെടുക്കാനാവുക.

മലയാളത്തിലെ വിലാപകാവ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനമാണ് *കണ്ണീരും മഴവില്ലും* (1970). ലോകസാഹിത്യങ്ങളിലും സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളിലുമുള്ള വിപുലമായ പരിചയം, പാശ്ചാത്യ-പൗരസ്ത്യ കാവ്യദർശനങ്ങളിലുള്ള സൂക്ഷ്മജ്ഞാനം എന്നിവ എഴുത്തിന്റെ സ്ഥൂലസമീപനത്തെ രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടു ്. *ശൃംഗാരചിത്രണം സി. വി. യുടെ നോവലുകളിൽ (1992), മഹാകവി വള്ളത്തോൾ (1992), ചെറുകാടിന്റെ സ്ത്രീകഥാപാത്രങ്ങൾ (1994), ഗോഡ് ഓഫ് സ്മോൾ തിങ്സ് പഠനം (1999), അസുരവിത്ത് ഒരു പഠനം (2003), അപ്പുവിന്റെ അന്വേഷണം (*2003), *അർത്ഥാന്തരങ്ങൾ (2006),* തുടങ്ങിയവ സാമൂഹ്യാനുഭവനിഷ്ഠമായ സമീപനങ്ങളിലൂന്നിയുള്ള അനുഭൂതിനിഷ്ഠവിശകലനങ്ങളാണ്. ആധുനിക സാമൂഹ്യമനശ്ശാസ്ത്രത്തിന്റെയും പ്രതീക്ഷാപൂർണമായ അനുഭൂതികല്പനകളുടെയും തലത്തിൽ സാമൂഹ്യാവസ്ഥകളെയും മനുഷ്യബന്ധങ്ങ

ളെയും എം. ലീലാവതിയുടെ രചനകൾ മൂല്യനിർണയത്തിന് വിധേയമാക്കുന്നു. ഘടനാവാദ-ഘടനാ വാദാനന്തര സാഹിത്യസിദ്ധാന്തങ്ങളെ മലയാളത്തിലെത്തിക്കുന്നതിലൂടെ മലയാളവിമർശനചരിത്രം ആർജ്ജിക്കേ ുന്ന സൂക്ഷ്മസൈദ്ധാന്തികതലങ്ങളെക്കുറിച്ച് *ഫെമിനിസം (2000), സാഹിത്യ നിരൂപണ ത്തിലെ ദിശാബോധം (2000)* തുടങ്ങിയ രചനകൾ അറിവ് തരുന്നു. എന്നാൽ എം. ലീലാവതിയുടെ വിമർശ പാഠങ്ങൾ ഏറെയും ആദിപ്രരൂപാധിഷ്ഠിത മനോവിജ്ഞാനീയത്തെ അടിസ്ഥാനമാക്കുന്നു. അത് ഫ്രോയി ഡിനിസത്തിൽ ആരംഭിച്ച് യുങ്ങിയനിസത്തിൽ പൂർണത തേടാൻ കൊതിക്കുന്ന സാമൂഹ്യപ്രതിബദ്ധത യായി മാറുന്നു ്.

IV.2 മനോവിശകലനമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ

സാഹിത്യപഠനത്തിൽ ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ പ്രസക്തിയിലൂന്നിക്കൊ ാണ് എം. ലീലാവതിയുടെ മനോവിശകലനപഠനങ്ങൾ ആരംഭിക്കുന്നത്. മനസ്സിന്റെ പ്രവർത്തനരീതികളെക്കുറിച്ച റിയാനുള്ള ഉപാധിയായ സാഹിത്യത്തെ മനോവിജ്ഞാനീയപരമായി അന്വേഷിക്കുന്നത് പ്രസക്തമാണെന്ന സാമാന്യസമീപനമാണ് എം. ലീലാവതിയുടേത്. കവിയുടെ കരു എന്നും മനുഷ്യമനസ്സായതുകൊ ് ഉള്ളിന്റെ ഉള്ളറകളിലേക്കൂളിയിടുന്ന ഭാവനയിലൂടെ സാമാന്യമനസ്സുകളെ എന്നപോലെ അസാമാന്യ (abnormal) മനസ്സുകളെയും മനശ്ശാസ്ത്രം ക െത്തുന്നു. മറ്റുചില ശാസ്ത്രവിഭാഗങ്ങളിലെന്നപോലെ സംസൃഷ്ടി(inventions)യില്ല മനശ്ശാസ്ത്രത്തിൽ, അനാച്ഛാദനങ്ങളേ (Discoveries) ഉള്ളൂ. അതി നാൽ ഒരു മനശ്ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തം, സിദ്ധാന്തരൂപത്തിലാവിഷ്കൃതമാകുന്നതിന് അനവധികാലം മുമ്പേ തന്നെ അതിലടങ്ങിയിട്ടുള്ള സാക്ഷാത്തായ സത്യത്തെ കവി അവതരിപ്പിച്ചു കഴിഞ്ഞിട്ടു ുന്നു പറയാം. പുതിയ സിദ്ധാന്തങ്ങൾ ആസ്വാദകന് പുതിയ വെളിച്ചം നല്കാമെന്നുമാത്രം. മനശ്ശാസ്ത്ര-വിജ്ഞാനം പഴയ കാവ്യങ്ങൾക്ക് പുതിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ നല്കാൻ സഹായിക്കുന്നു.[1] മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാ നനിഷ്ഠധർമ്മം സാമൂഹ്യമായ അറിവുകളെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതിനുള്ള ഉപാധിയാകുമെന്ന ഈ സാമാ ന്യാവബോധമാണ് ഫ്രോയിഡിയനിസത്തെ സ്വീകാര്യമായി കാണുന്നത്. ഈ സ്വീകാര്യതയുടെ അർത്ഥതല ങ്ങളാണ് ഇനി അന്വേഷിക്കുന്നത്.

താനും വിരക്തയാണെന്ന് യശോധര തന്നോടുതന്നെ വാദിക്കുന്നു ാവാം. മമത്വവും അതില ധിഷ്ഠിതമായ അഭിലാഷങ്ങളും അവൾക്കു ുന്ന് വ്യക്തം. അവയെ സബ്ലിമേറ്റ് ചെയ്തിട്ടു ാവാം. എന്നാൽ മണ്ണിൽ നിന്ന് അവയുടെ വേര് പറിഞ്ഞുപോയിട്ടു ാവില്ലെന്നതാണ് വാസ്തവം.[2] രതി-വിരതിക ളുടെ സങ്കീർണതകളിലൂടെ ജി. ശങ്കരക്കുറുപ്പിന്റെ 'യശോധര' എന്ന കാവ്യത്തെ കുറിച്ചുള്ള ഈ നിരീ ക്ഷണം ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലങ്ങളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നതാണ്. ചുറ്റുപാടുക ളുടെ നിരോധനാജ്ഞകൾ വകവെയ്ക്കാതെ വിലക്കപ്പെട്ട മേഖലകളിൽ സഞ്ചരിക്കുന്ന മനസ്സിന്റെ സ്വച്ഛന്ദ തയെ ആ കവിതയിൽ (ശ്വസിക്കുന്ന പട്ടട) അനാവരണം ചെയ്യുന്നു. വിലക്കപ്പെട്ട പഴം അശിച്ചാലേ ലോക ത്തിന്റെ നോട്ടത്തിൽ ചാരിത്രനാകം നഷ്ടപ്പെടുന്നുള്ളൂ; മനസ്സെന്ന കാട്ടുകുരങ്ങിനെ അതിന്റെ പാട്ടിന് ലോകം വിട്ടുകൊള്ളും. ഒരിക്കലും അവനെ പിടികിട്ടാറില്ലെന്നതുകൊ ്.[3] ജി.യുടെ 'ശ്വസിക്കുന്ന പട്ടട' യെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ നിരീക്ഷണം മുകളിൽ കൊടുത്ത 'യശോധര'യിലെ 'അബോധ'ത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീ

ക്ഷണത്തിന് കൂടുതൽ വ്യക്തത നല്കും. അബോധതലത്തിലെ അഭിലാഷങ്ങൾ വിരക്തിയിലേക്ക് സാന്ദ്രീകരിച്ചെടുക്കുന്നതുവഴിയാണ് സംസ്കാരം കെട്ടിപ്പടുക്കുന്നത് എന്ന സമീപനമാണ് വിമർശനത്തിന്റേത്. ഈ സൂക്ഷ്മത അതിൽതന്നെ പരിമിതമാണെന്ന് കൂടി പറയേ ിവരും.

ബോധം-അബോധം എന്ന വേർതിരിവുകളിലൂടെ രതി/വിരതികളുടെ സംഘർഷങ്ങളിലൂന്നിയുള്ള മനുഷ്യജീവിതക്കാഴ്ചകൾ നല്കുന്ന ലീലാവതിയുടെ അന്വേഷണം അതിൽ തന്നെ ദമനാത്മകതയെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്നു. വേരറ്റുപോകാത്ത വികാരലോകമാണ് എന്ന നിരീക്ഷണത്തിലൂടെ ജന്മസിദ്ധമായ ഗുണമായി ചരിത്രനിരപേക്ഷമായ പ്രകൃതിസിദ്ധഗുണങ്ങളുടെ ലോകത്താണ് അബോധത്തെ പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നത്. ചുറ്റുപാടുകളുടെ നിരോധനാജ്ഞകൾ, അജ്ഞേയമായ മനസ്സ് എന്നീ നിരീക്ഷണങ്ങൾ പ്രകൃതി-സംസ്കൃതി വിഭജനത്തെ ബലപ്പെടുത്തുന്നു. ഈ നിരീക്ഷണങ്ങൾ ജന്മവാസനകളെ നിയന്ത്രിച്ചുനിർത്തുന്ന കേന്ദ്രമായാണ് അബോധത്തെ ക ത്തുന്നതെന്ന് കാണാം. ജന്മവാസനാപരമായ അബോധമെന്നതിലൂടെ മനുഷ്യനിൽ മാറ്റമില്ലാതെ നിലനിൽക്കുന്ന പൂർവ്വനിശ്ചിതമായ ഉണ്മയു ന്നുള്ള വീക്ഷണമാണ് ലീലാവതിയുടെ വിമർശനങ്ങൾ വെയ്ക്കുന്നത്. അത് അടിച്ചമർത്തലിന്റെ അനിവാര്യതയെ മാറ്റമില്ലാതെ സംരക്ഷിക്കുന്നു ്.

അബോധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ സമീപനങ്ങളിലൂടെ സാമൂഹ്യാസ്തിത്വ പ്രഖ്യാപനങ്ങളിലേക്ക് കണ്ണിചേർക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളായി ലീലാവതിയുടെ ഫ്രോയിഡിയൻ വായനകൾ മാറുന്നു. ജി. യുടെ 'പെരുന്തച്ചൻ', വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ 'തച്ചന്റെ മകൻ', വിജയലക്ഷ്മിയുടെ 'തച്ചന്റെ മകൾ' തുടങ്ങിയ കാവ്യങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനങ്ങളിൽനിന്ന്[4] ഇത് സൂക്ഷ്മമായി ക ടുക്കാനാവും.

IV.3 'പെരുന്തച്ചനി'ലെ അബോധം

പെരുന്തച്ചൻ, തച്ചന്റെ മകൻ, തച്ചന്റെ മകൾ എന്നീ കവിതകളിലൂടെ 'പെരുന്തച്ചൻ' എന്ന ഐതിഹ്യകഥയെ ഫ്രോയിഡിയൻ ഈഡിപ്പൽ സന്ദർഭത്തിൽ എം. ലീലാവതി പ്രശ്നവത്ക്കരിക്കുന്നു. തന്നെക്കാൾ കഴിവു ന്നുതെളിയിച്ച് കേമനാകുന്ന മകനോടുള്ള അസൂയയാണ് 'പെരുന്തച്ചൻ' എന്ന കാവ്യത്തിലെ 'കൈപ്പിഴ'യായി മാറുന്നത്. പുത്രന്റെ കേമത്തം, പിതാവിന്റെ അസൂയ എന്നീ ദ്വന്ദ്വങ്ങൾ ഈഡിപ്പൽ പ്രശ്നത്തെ സങ്കീർണമാക്കുന്നു. പിതാവിന്റേതു കൈപ്പിഴയായിരുന്നു എന്നതിലൂടെ അഹംബോധം അബോധത്തിന് വഴിമാറുന്നു. പിതൃത്വത്തെ വെല്ലാൻ ശ്രമിക്കുന്ന പുത്രനെതിരെ പിതൃഅബോധം ഒരു അധീശപ്രശ്നമായി മാറ്റുന്നു; ഫലം പുത്രന്റെ മരണവും. അധീശത്വത്തെ ജയിക്കുക എന്നത് ഈഡിപ്പൽ സങ്കല്പത്തിൽ സാധ്യമല്ല, മറിച്ച് ഈഡിപ്പലൈസേഷനിൽ മേൽകൈനേടുന്ന അധികാരത്തിന് കീഴടങ്ങുന്ന മകനാണ് പിതാവിന്റെ ഷണ്ഡത്വഭീതിയെ പരിഹരിക്കേ ത്. അതിനായി തന്നെത്തന്നെ ജയിപ്പിക്കുന്ന മികവുകൾ അതിജീവിക്കുക എന്ന സാധ്യതയെ കാവ്യം നിഷേധിക്കുന്നു. ഈ നിഷേധത്തിന്റെ ഫലമായാണ് കീഴടങ്ങുകയാണ് അഥവാ മരിക്കുക എന്ന അനിവാര്യതയെ കാവ്യത്തിലൂടെ വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. ഇതിലൂടെയാണ് ദുരന്തനായകനായ പെരുന്തച്ചൻ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്നത്.

മകന്റെ ഉത്കർഷത്തേയും അസ്തിത്വത്തേയും പൊറുക്കാനാവാത്ത അസൂയ പെരുന്തച്ചനിൽ വളർന്നുകഴിഞ്ഞിരുന്നു,[5] നിയന്ത്രണാതീതമായ അബോധം അടിച്ചമർത്തപ്പെട്ട ഇച്ഛയ്ക്കൊത്തു

പ്രവർത്തിച്ചു . . . തന്നിൽ പ ു കത്തിക്കാളിയിരുന്ന പുത്രോത്ക്കർഷാസഹിഷ്ണുതയുടെ മാരകമായ ഊഷ്മളതയെ സ്വന്തം മനസ്സാക്ഷിയോട് നിഷേധിക്കാൻ പെരുന്തച്ചന് സാധ്യമല്ല[6] തുടങ്ങിയ നിരീക്ഷണങ്ങൾ പിതാവിന്റെ അപരാധത്തെ തുറന്നുകാട്ടുന്നു ്. പെരുന്തച്ചന്റെ അബോധമനോവ്യാപാരങ്ങളെ ഈ വിമർശനപാഠം സൂക്ഷ്മമായി തുറന്നുനോക്കുന്നു. എങ്കിലും അബോധം സാമൂഹ്യതയുടെ ചോദ്യംചെയ്യ ലുകളിൽ നിന്നുള്ള രക്ഷോപാധിയായാണ് ഈ നിരീക്ഷണങ്ങളിൽ മാറുന്നത്.

അന്ന് മോന്തായം കുത്തുമ്പോൾ ബഹുക്രിയാസമ്പന്നവും അർത്ഥപൂർണവുമായ പുത്രജീവിത ത്തിന് വിരാമതിലകമിടണമെന്ന് അയാൾ ഓർത്തതേയില്ല. സബോധമനസ്സ് ഒട്ടുംതന്നെ അറിയാതെ പറ്റിയ കൈപ്പിഴയോടെ പിതാവിന്റെ ജീവിതം ശൂന്യമായിത്തീർന്നു.[7] പിതാവിന്റെ ബോധചേതസ്സിന് ചെയ്യാൻ കഴി യാത്ത അപരാധം അയാൾ അറിഞ്ഞതോ ആഗ്രഹിച്ചതോ അല്ല; അറിയാതെ കൈപ്പിഴയായി സംഭവിച്ചതാ ണ്. ശൂന്യനായ/നിസ്സഹായനായിപ്പോയ പിതാവ് എന്നതിലൂടെ പിതാവിന്റെ കൈപ്പിഴയെന്ന കുറ്റത്തോട് ക്ഷമിക്കാൻ വായനാബോധം സന്നദ്ധമാക്കുന്നു. അഥവാ പിതൃരൂപത്തെ-സാമൂഹ്യാധികാരത്തെ-അധീശ ത്വപരമായി, കുറ്റവിമുക്തമാക്കി സംരക്ഷിക്കാനുള്ള ശ്രമമാണ് വിജയിക്കുന്നത്. ഇതിലൂടെ പിതൃത്വം ശുദ്ധീ കരിക്കപ്പെടുന്നു, ശുദ്ധീകരിക്കപ്പെട്ട പിതൃത്വം ഷണ്ഡത്വഭീതിയെ അതിജീവിക്കുന്നു. പുത്രനാൽ യൗവ്വനം വീ ടുത്ത യയാതിയും പുത്രനെ കാട്ടിലേക്കയച്ച് വാക്കുപാലിച്ച് മഹാനായ ദശരഥനും ഷണ്ഡത്വഭീതി യിൽ നിന്ന് നേടിയ അതേ മോചനമാണ് പെരുന്തച്ചൻ വായനയും നിർമ്മിക്കുന്നത്.

പിതൃപ്രരൂപത്തെ ഈ വിധം സംരക്ഷിക്കുന്ന വായനാവിപുലനം/പാഠാന്തരത്വം (Intertextuality) 'തച്ചന്റെ മകൻ' എന്ന കവിതയെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങളിലും ക ത്താൻ കഴിയും. പെരുന്തച്ചന് പറ്റിയ കൈപ്പിഴ അബോധത്തിലെ ഇച്ഛയായിരുന്നില്ലെന്ന് വിശ്വസിക്കാൻ 'തച്ചന്റെ മകൻ' പരിശ്രമിക്കുന്നു. പിതാവിന്റെ ദുരന്തത്തെ ഏറ്റുവാങ്ങുന്നതിലൂടെ സ്വയം ദുരന്തമായി മാറുന്ന മകന്റെ ചിന്തകൾ പിതൃസംരക്ഷണത്തിന്റെ മറ്റൊരു പാഠമാണ്.

പ്രബലവിശ്വാസത്തെ തുടച്ചുനീക്കാനുള്ള ദുർബലമായ ശ്രമങ്ങൾ മാത്രമാണ് തച്ചന്റെ മകനിലൂടെ വിമർശപാഠം മുന്നോട്ടുവെയ്ക്കുന്നത്. 'പാമരഹിതം നോക്കും പാഴ്മരത്തല'യനെന്ന് മകനെ ആക്ഷേപിച്ചതിൽ തുളുമ്പിനില്ക്കുന്നത് പുത്രോത്കർഷാസഹിഷ്ണുതയായല്ലാതെ വ്യാഖ്യാനിക്കാൻ മകന് സാധിക്കില്ല.[8] മകനോടസൂയയല്ല അനുകമ്പയാണുള്ളതെന്ന് തന്നെത്തന്നെയും അന്യരേയും വിശ്വ സിപ്പിക്കാൻ പെരുന്തച്ചൻ നടത്തുന്ന വ്യഥാശ്രമമായി മാറുന്നു. ഈ ആക്ഷേപം മകനിൽ സ്വന്തം കഴിവുകേ ടുകളെക്കുറിച്ചുള്ള അധമബോധമാണ് ഉ ാക്കിയെടുക്കുന്നത്. അച്ഛനിൽ കാണെക്കാണെ വളർന്നുവന്ന അസൂയയെ മറ്റൊരു പേരിട്ട് പൂജിക്കാൻ കഴിയാത്ത മനസ്സാണ് ഇതിലെ മകനുള്ളത്. എന്നാൽ ഈ അസൂയ ആളുകൾ പറഞ്ഞുപരത്തിയ അപരാധത്തിൽ വീണുപോകലാണ്. അത്രമാത്രമേ പിതാവിലും സംഭവിച്ചിട്ടുള്ളു. പിതൃസംരക്ഷണത്തിനായി മകൻ കുറ്റം ഏറ്റെടുക്കുന്നത് സൂക്ഷ്മവായനയിൽ ക ത്താനാവും.

അച്ഛൻ ഇരിക്കുന്ന കൊമ്പ് വെട്ടുകയാണ് ചെയ്തതെങ്കിൽത്തന്നെയും തനിക്ക് പരാതിയില്ല. നട്ട കൈയാണല്ലോ കൊയ്യേ ത്. എന്നാലും താനത് വിശ്വസിക്കയില്ല. വിശ്വസിക്കയാണെങ്കിൽ അച്ഛനെ

അത്ര ചെറുതായും തന്നെ അത്ര വലുതായും കാണണം. അതു സാധ്യമല്ല.[9] അച്ഛന്റെ അസൂയയെ ഇപ്രകാരം നിഷേധിക്കുന്നത് ഉള്ളിൽ ഒരു നിഷേധത്തിന്റെ കരുത്തില്ലായ്മയാണ്. ഈ കരുത്തില്ലായ്മയാണ് ഈഡിപ്പൽ മേധാവിത്വത്തെ സാധ്യമാക്കുന്നത്. സ്വന്തം തകർച്ചയ്ക്കുനേരെ കണ്ണടച്ചിരുട്ടാക്കിക്കൊ ് മകനിൽ സ്ഥാനം നേടുന്ന പിതൃമേധാവിത്വം പിതൃത്വം നേരിടുന്ന ഈഡിപ്പൽ ഭീതികളെ അസ്ഥാനത്താക്കുന്നു. പിതാവിന് വേ ി ത്യജിക്കേ വനാണ് പുത്രൻ എന്ന സാമൂഹ്യാസ്തിത്വപരമായ ബാധ്യതയാണ് മകൻ നിറവേറ്റുന്നത്. മകന്റെ കേമത്തം തിരിച്ചറിയാത്ത പിതാവല്ല മകന്റെ മനസ്സിലുള്ളത് എന്നതും മകനെ ആശ്വസിപ്പിക്കുന്നതാണ്. മരം കണ്ണാടിപോലെ മിന്നുന്നതുവരെ മിനുസപ്പെടുത്താറുള്ള പിതാവ്, താൻ അഹങ്കാരിയാകരുതെന്നുകരുതി ചെയ്ത മുൻകരുതലുകളായിരുന്നു പിതാവിന്റെ മൗനം എന്ന് തിരിച്ചറിയുന്നു.[10] ഈ മുൻകരുതലുകളിലൂടെ മകന്റെ കേമത്തം അംഗീകരിക്കുന്ന പിതാവാണ് മകനിൽ നിറയുന്നത്. കൂടുതൽ മികച്ചവനാക്കാനുള്ള മുൻകരുതലാണെന്ന് സ്ഥാപിക്കുന്നതിലൂടെ പിതാവ് മകന്റെ മനസ്സിൽ കൂടുതൽ മഹത്വമാർജ്ജിക്കുന്നു. അച്ഛനെപ്പറ്റി ആളുകൾ പറഞ്ഞുപരത്തുന്ന കുറ്റങ്ങളിൽ നിന്ന് സ്വന്തം മനസ്സിനെ ഈവിധം സ്വതന്ത്രമാക്കുന്നതിലൂടെ സാമൂഹ്യാധികാരത്തോടുള്ള വിധേയത്വം പ്രകടമാകുന്നു.

വിജയലക്ഷ്മിയുടെ 'തച്ചന്റെ മകൾ' എന്ന കാവ്യത്തിലൂടെ സാമൂഹ്യാധികാരിയായ പിതാവിനെ തന്നെയാണ് ലീലാവതി ക ടുക്കുന്നത്. വീതുളി ലംബമായി വീഴുന്നത് കാത്ത്, അതിന് കഴുത്തുകാട്ടിക്കൊടുക്കാതെ തന്നിൽ വളർന്നുവരുന്ന ശിൽപനിർമ്മാണസിദ്ധിയെ സംരക്ഷിക്കാനായി പിതാവിൽനിന്ന് (പെരുന്തച്ചനിൽ നിന്ന്)അകന്നുപോകുന്ന[11] തച്ചന്റെ മകളിലൂടെ ആധുനിക ലോകക്രമത്തിന്റെ അധീശാധികാരങ്ങളെക്കുറിച്ച് ബോധ്യംവന്ന സ്ത്രീയെ കാണിച്ചുതരാൻ ലീലാവതിക്ക് കഴിയുന്നു ്.

മകൻ, ശിഷ്യൻ എന്നീ സ്ഥാനങ്ങൾക്കപ്പുറം പിതൃഅധികാരത്തെ ശിഥിലീകരിക്കാൻ പാകമായ സ്ത്രൈണകർതൃത്വത്തെ കാവ്യത്തിലൂടെ പുറത്തെടുക്കുന്നു. ചരിത്രം നിഷേധിക്കുന്ന അറിവധികാരങ്ങളെ നിശ്ശബ്ദം സ്വന്തമാക്കുന്ന മകൾ അതിനെ ചോദ്യം ചെയ്യാനുള്ള ശക്തികൂടി ആർജ്ജിക്കുന്നു. കൈപ്പിഴ തന്നിലേക്കുകൂടി വരുന്നതിനെ ഏറ്റുവാങ്ങാതെ, പുതിയ ലോകസൃഷ്ടിക്കായി ആ അധികാരക്രമത്തിൽ നിന്ന് മാറിനിൽക്കുന്നത് ഈ ശക്തിയോടുകൂടിയാണ്. പുതുവഴിയിൽ ലോകത്തെ സൃഷ്ടിച്ചെടുക്കുന്ന തച്ചന്റെ മകൾ പക്ഷേ അപ്പോഴും ഈ അധികാരക്രമത്തിന്റെ ഭീഷണനിഴലുകളിലാണ്.

തന്റെ സർഗ്ഗകർമ്മത്തിൽ ധ്യാനം, ഏകാഗ്രത തകർക്കുന്ന ഭീതിയായി അത് പെരുകിപ്പരക്കുന്നു.[12] ഇതിലൂടെ ശിക്ഷക-രക്ഷക-സംഹാരസത്തയുടെ ദുരൂഹാവതാരമായ പെരുന്തച്ചന്റെ സാന്നിദ്ധ്യമാണ് ലീലാവതിയുടെ 'വിമോചനപാഠം' വ്യക്തമാക്കുന്നത്. തച്ചന്റെ മകൾ പിതൃഅധികാരത്തിന്റെ ശിക്ഷകഭാവത്തെ പഴിച്ചുകൊ ല്ല ഇറങ്ങിപ്പോകുന്നത്. അനുഗ്രഹിക്കാൻ ശക്തിയുള്ള വിമോചകന്റെ സ്ഥാനംതന്നെയാണ് ഇറങ്ങിപോകുമ്പോഴും മകളുടെ മനസ്സിലുള്ളത്. പിതൃഅധികാരത്തിന്റെ ശിക്ഷകഭാവം അങ്ങനെ രക്ഷകഭാവത്തിലേക്ക് സമീകരിക്കപ്പെടുന്നു. പുതിയ ലോകത്തിലേക്കുള്ള യാത്രയിലും ഒരു രക്ഷകബിംബത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യമാണ് മകളെ നയിക്കുന്നത്.

പുരുഷന്റേതുമാത്രം എന്ന് ചിരകാലമായി വകതിരിച്ചുവച്ചിട്ടുള്ള കർമ്മമണ്ഡലത്തിലേക്ക് ചങ്കൂറ്റത്തോടെ കയറിച്ചെല്ലാനുള്ള ഇറങ്ങിപ്പോക്കിൽ, പെരുന്തച്ചനും അച്ഛനായ മറ്റൊരു തച്ചൻ മകൾക്ക്

ധൈര്യം കൊടുക്കുന്നു. ആ വിശ്വപ്പെരുന്തച്ചൻ ഊർദ്ധ്വമൂലവും അധഃശാഖവുമായ വിശ്വാശ്വത്ഥത്തെ വെട്ടിവീഴ്ത്തി ഈർന്നുപൊളിക്കുന്നവനല്ല, കൊള്ളിക്കുന്നവനല്ല, അതിനെയും അത് ആശ്രയം നൽകുന്ന ഏത് അണുവിനെയും ഒരുപോലെ സംരക്ഷിക്കുന്നതാണ്.[13] അങ്ങനെ ആദർശരാഷ്ട്രത്തിലെ വിമോചകപ്രതീക്ഷകൾ വച്ചുപുലർത്തുന്ന ഒന്നായി ലീലാവതിയുടെ തച്ചന്റെ മകൾവായന മാറുന്നു. വ്യക്തിമനസ്സിലൂടെ സാമൂഹ്യാധികാരക്രമത്തെ തുറന്നുകാട്ടുന്ന ഇത്തരം വായനകളിൽനിന്ന് അബോധത്തെ വിപുലപ്പെടുത്താൻ ലീലാവതി ശ്രമിക്കുന്നില്ല. കുമാരനാശാന്റെ *ലീല, നളിനി,* വള്ളത്തോളിന്റെ *മഗ്ദലനമറിയം,* ഉറൂബിന്റെ *ഉമ്മാച്ചു,* എം. ടി. യുടെ *അബ്ദു,* ഒ. വി. വിജയന്റെ *രവി* തുടങ്ങിയ കഥാപാത്രങ്ങളെ ആഴത്തിലറിയാൻ മനശ്ശാസ്ത്രപദ്ധതികൾ സഹായിക്കും.[14] ഇങ്ങനെ ഫ്രോയിഡിയൻ പാരായണത്തിലൂന്നിയുള്ള അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് പരിമിതമായ ചില ഉദാഹരണങ്ങൾ പറഞ്ഞുവെക്കുകയല്ലാതെ ദീർഘമായ രചനകൾ എം. ലീലാവതിയുടേതായില്ല. ആ വിമർശന സമീപനങ്ങൾ യുങ്ങിയൻ സമൂഹബോധദർശനങ്ങളിലാണ് കൂടുതൽ ശ്രദ്ധേയമാകുന്നത്.

IV.4 യുങ്ങിയൻ പാതയിലേക്ക്

യുങ്ങിയൻ മനോവിജ്ഞാനീയത്തെ ഒരു സാഹിത്യസിദ്ധാന്തമെന്ന നിലയിൽ ആദ്യമായി മലയാളത്തിലേക്ക് കൊ ുവരാൻ എം. അച്യുതന്റെ *കവിതയും കാലവും* (1980) എന്ന കൃതിക്ക് കഴിയുന്നു. 1972 -ൽ *നവതരംഗ*ത്തിന്റെ രചനയിലൂടെ എം. ലീലാവതി ഭാരതീയ സാഹിത്യപാരമ്പര്യത്തിൽ യുങ്ങിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയ്ക്കുള്ള പ്രസക്തി വ്യക്തമാക്കുകയു ായി. *ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ ഒരു പഠനം* (1993) എന്ന എം. ലീലാവതിയുടെ രചന ആദിപ്രരൂപ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ വിവിധവശങ്ങൾ വിപുലമായി അവതരിപ്പിച്ചു. ആദിപ്രരൂപങ്ങളും പുരാവൃത്തങ്ങളും തമ്മിലുള്ള സാമ്യ-വ്യത്യാസങ്ങൾ, സാഹിത്യത്തിന്റെ മനോവിജ്ഞാനീയതലം എന്നിവ ചർച്ചചെയ്യുന്നിടത്തെല്ലാം യുങ്ങിയൻ സൈദ്ധാന്തികത പ്രധാന ഇടം നേടുന്നു. സമൂഹാബോധാത്മകമായ യുങ്ങിയൻ സങ്കേതങ്ങളെ സാന്ദർഭികമായോ (*നളിനി എന്ന കാവ്യശില്പം*), ഏതെങ്കിലുമൊരു ആദിപ്രരൂപ സങ്കേതത്തെ പൂർണമായി ഉപയോഗിച്ചുകൊ ് (*നഗ്ന യാമിനികൾ* - 'യാത്ര' എന്ന ആദിപ്രരൂപം) ഉ ായിട്ടുള്ള പഠനങ്ങളെല്ലാം മലയാളസാഹിത്യവിമർശനത്തിലു ാക്കുന്ന 'ഇടപെടലുകൾ' എം. ലീലാവതിയുടെ സൈദ്ധാന്തിക-പ്രയോഗികശ്രമങ്ങൾക്ക് സമാനമായ വായനാനുഭവമാണ് നല്കുന്നത്. അത്തരം ആവർത്തനങ്ങൾ ഒഴിവാക്കി എം. ലീലാവതിയുടെ വിമർശന പാഠങ്ങളിൽ നിന്നുകൊ ് മലയാളവിമർശനത്തിൽ ആദിപ്രരൂപാത്മക പഠനത്തിനുള്ള ചരിത്രപരമായ പ്രാധാന്യം വിലയിരുത്താൻ ശ്രമിക്കാം.

IV.5 ഐശ്വരസത്തയെന്ന സമഗ്രകല്പന

വ്യക്തി സമൂഹാംഗം മാത്രമാണെന്നും സമൂഹസത്തയാണ് പരമപ്രധാനമെന്നും അനുശാസിക്കുന്ന ഏത് പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിനും സ്വന്തമെന്ന് അംഗീകരിക്കാൻ കഴിയേ ുന്ന കലാതത്ത്വത്തിൽ മുഖ്യമാണ് ആദിപ്രരൂപതത്ത്വം.[15] സമൂഹസത്തയുടെ ആദർശാത്മകതയെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതും പോഷിപ്പിക്കുന്നതുമായ വർഗ-വംശ സ്മൃതികളെയാണ് ആദിപ്രരൂപസാഹിത്യനിരൂപണത്തിലൂടെ അന്വേഷിക്കുന്നത്. മനുഷ്യവ്യവഹാരങ്ങളെ ഒന്നാകെ സാകാരവും, നിരാകാരവുമായ ആദിപ്രരൂപങ്ങളിൽ സത്താപരമായി ചേർത്തുവായിക്കുന്നതിലൂടെ സാഹിത്യവും ഒരു 'ഐശ്വര'സത്തയുടെ ആവിഷ്ക്കാരമായി സമൂഹ്യചരിത്രത്തെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്നു. ഐശ്വരസത്തയെന്നതിന് ലീലാവതി നല്കുന്ന വിശകലനസൂചകം അനാദിവാസനാപരമായ ശക്തിയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ്. മനുഷ്യവൈകാരികതയുടെ അടിസ്ഥാനമായി കാണുന്ന ആസ്തിക്യബോധമാണ് ഐശ്വരസത്ത. ഹിന്ദുമതം, ക്രിസ്തുമതം, ബുദ്ധമതം എന്നിങ്ങനെയുള്ള പേരുകളിലറിയപ്പെടുന്ന വിഭിന്ന മതങ്ങളെയല്ല ആസ്തിക്യം ലക്ഷ്യമിടുന്നത്, ഏതുമതത്തിന്റെയും ആലംബമായ ഒരു അജ്ഞാത ശക്ത്യവബോധത്തേയാണ്.[16] വാക്കുകൊ ും പ്രവൃത്തികൊ ും ആവിഷ്കൃതമാകുന്ന രീതികളല്ല, അവയ്ക്കിടയിൽ വർത്തിക്കുന്ന ശക്ത്യവബോധത്തെയാണ് മതം എന്നതിലൂടെ വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഇത്തരത്തിൽ സത്താപരമായി കാണുന്ന പ്രപഞ്ചാവബോധത്തെ 'നമനസത്ത'യെന്ന പേരിൽ '*ജി.യുടെ കാവ്യജീവിത*' വിശകലനത്തിൽ ഉപയോഗിക്കുന്നു .[17] ഈ അന്തർഭാവനിഷ്ഠത സമഗ്രതയുള്ള സാക്ഷാത്ക്കാരപ്രണവമാർന്ന വ്യക്തിയെ സമൂഹസത്തയിൽ കെ ത്താനുള്ള ശ്രമമാണ്.

വ്യക്തിത്വസ്ഥാപനം (Individuation) എന്ന യുങ്ങിയൻ ലക്ഷ്യം കാല്പനികമായ യാഥാർത്ഥ്യബോധത്തെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണെന്ന് ഉത്തരാധുനികസൈദ്ധാന്തികസന്ദർഭത്തിൽ നിന്നുകൊ ് പറയാനാകും.

ഭാരതീയമായ സമഗ്രതാസങ്കല്പത്തിലെ ശക്ത്യവബോധമാണ് എം. ലീലാവതിയുടെ സാഹിത്യനിരൂപണങ്ങളുടെ അടിസ്ഥാനം. ഭാരതീയ സാഹിത്യത്തിൽ ഒരു അന്തർധാരയായി വർത്തിച്ചുപോന്നിട്ടുള്ള ആസ്തിക്യത്തെ അന്ധതാവേശത്തോടുകൂടിയോ അന്ധവിരോധത്തോടുകൂടിയോ കാണാതിരിക്കാൻ, മതം ഭാരതീയ സാഹിത്യത്തിൽ ചെലുത്തിയ പ്രേരണാശക്തിയെ നിസ്സംഗമായും നിർമ്മമമായും നിർദ്ദോഷമായും അപഗ്രഥിച്ചറിയാൻ, ഇതരവിജ്ഞാനങ്ങളോടൊപ്പം മനശ്ശാസ്ത്രത്തേയും സ്വീകരിക്കണം. അതിൽതന്നെ വിപ്ലവാത്മക ആധുനികതയുടേതല്ലാത്തവയാണ് ആദിപ്രരൂപാത്മക കവിതയിൽ അർത്ഥപൂർണമാകുക.[18] സാമൂഹ്യക്രമത്തിലെ മൂല്യസംഘർഷങ്ങളെ അതിവർത്തിക്കുന്നൊരു പ്രതീക്ഷയാണ് ഈ സമീപനം വച്ചു പുലർത്തുന്നത്. കവിതയെ പ്രധാന ആകരസാമഗ്രിയാക്കുന്ന ലീലാവതി കവിയുടെ അന്തർമുഖ-ബഹിർമുഖ സവിശേഷതകളിലൂടെ ആദർശസാമൂഹ്യതയുടെ വിശാലസന്ദർഭത്തെ വിമർശനത്തിലേക്ക് കൊ ുവരുന്നു. കർത്താവ് ഇവിടെ ഒരു നിയന്ത്രാവ് മാത്രമാകുന്നു. നിയന്ത്രകത്വം ഐശ്വരസത്തയുടേതാണ്. ജ്ഞാനോദയആധുനികതയിലൂടെ നിർമ്മിച്ചെടുത്ത ശാസ്ത്രലോകത്തിലെ പരമാധികാരിയായ കർത്തൃത്വവും പ്ലാറ്റോണിയൻ ആശയവാദലോകത്തെ നിരീക്ഷകനായ കർത്തൃത്വവും സമന്വയിക്കുന്ന സമ്പൂർണ്ണ വിഷയിയെയാണ് ഈ വിമർശനം മുന്നോട്ടുവക്കുന്നത്.

മതം എന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രസമഗ്രതയോട് അതിന്റെ വൈവിധ്യങ്ങളും അധികാരം എന്ന രാഷ്ട്രസമഗ്രതയോട് അതിന്റെ അപരങ്ങളും ചരിത്രപരമായി ഏറ്റുമുട്ടുന്നതിലൂടെ വിഷയി ശിഥിലീകരിക്കപ്പെടുകയും ഐക്യപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ ബന്ധ-വൈരുദ്ധ്യങ്ങളാണ് ജനതയുടെ ഭൗതികാനുഭവങ്ങളെ ജൈവമായി ചലിപ്പിക്കുന്നത്. ഇവയെല്ലാം കാല്പനികമായൊരു പ്രരൂപത്തിലേക്ക് മാറുന്ന ഇടത്തിലാണ് ലീലാവതിയുടെ സാഹിത്യ-പ്രപഞ്ച നന്മകൾ അർത്ഥഭാവങ്ങൾ നിറയ്ക്കുന്നത്. അവ വിഷയിയെ മാത്രമല്ല വൈരുദ്ധ്യങ്ങളിൽ മാത്രം പ്രസക്തമാകുന്ന സാമൂഹ്യക്രമങ്ങളെ ഒന്നാകെ സ്വാംശീകരിക്കുന്നു ്. എം. ലീലാവതിയുടെ വിമർശനപാഠങ്ങളിലെ അതീതമായ ആദർശലോകത്തിന്റെ ആഖ്യാനങ്ങളായി, ആസ്തിക്യത്തിലുറപ്പിച്ച ആദർശരാഷ്ട്രസങ്കല്പത്തിന്റെ വിവിധ പ്രരൂപങ്ങളായി പ്രബലമാകുന്ന അനിമ, മഹാമാതാവ്, മഹാപിതാവ്, വീരനായകൻ, ദിവ്യശിശു, സാകാര-നിരാകാര ശക്തികൾ എന്നിവയെയെല്ലാം ഇത്തരമൊരു ചരിത്രാത്മക വിമർശനപ്രക്രിയയിലൂടെ ഇഴപിരിക്കേ തു ്.

IV.6 അനിമ എന്ന ആദർശരാഷ്ട്രം

പുരുഷന്റെ ഉള്ളിലെ സ്ത്രൈണാംശമാണ് യുങ്ങിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയിലെ അനിമ. ഈ ആദിപ്രരൂപ സങ്കല്പത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുമ്പോൾ അവയ്ക്ക് സാമൂഹ്യാകാരത്തിലെ അനാദിവർഗചേതനയുമായുള്ള ബന്ധമാണ് വ്യക്തമാകുന്നത്. ആശാന്റെ അനിമയാണ് *നളിനി*.[19] '*നളിനീ*കാവ്യത്തിലെ സ്ത്രൈണതയെ കുമാരനാശാന്റെ വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ അപരാംശമായി കാണുന്നതിലൂടെ സമൂഹാബോധത്തിലെ അനിമാസങ്കല്പമാണ് വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്. ശക്തിമത്തായ രതിഭാവത്തിന്റെ പ്രതീകമായി മാറുന്ന *നളിനീ*കാവ്യം ആസ്തിക്യത്തെ ജ്വലിപ്പിക്കുന്ന ദിവ്യരതിയായി വായിക്കപ്പെടുന്നു. പൗരുഷവും അധീശഭാവവും അല്ല, വിധേയതയും അധീരതയും ആണ് അതിനുള്ളത്.[20] ഇതിലൂടെ വിശ്വശക്തിയെ സ്ത്രൈണചേതനയായി കാണുന്ന, പുരുഷനെ അധികാരകേന്ദ്രമായി കാണുന്ന സാമൂഹ്യബന്ധക്രമങ്ങളെ ആദർശവത്ക്കരിക്കാൻ അവയ്ക്കപ്പുറമുള്ള ആരാധ്യതയായി അനിമാധർമ്മത്തെ വിമർശനം ഉപയോഗിക്കുകയാണെന്ന് കെ ത്താൻ കഴിയുന്നു. ജി. യുടെ 'അന്വേഷണം' എന്ന കവിതയിലെ കാറ്റ് പുരുഷ പ്രതീകമാണെങ്കിലും അത് സ്ത്രൈണമായ ആത്മീയാനുഭൂതിയാണ് നൽകുന്നത്... കരുണാർദ്രവും കേവലവും അന്യദുർലഭവും അലോകസംഭവവും ദിവ്യവും പരമാനന്ദാത്മകവുമായ അനുഭൂതിയാണ് ദിവാകരസ്പർശത്തിലൂടെ നളിനിക്ക് ലഭ്യമാകുന്നത്.[21] ഭക്തിയുടേതായ ഈ വിച്ഛേദഭീതിയില്ലായ്മയിലൂടെ ആശാൻ എന്ന കവിയുടെ വിരക്തമാനസത്തെയാണ് വിമർശനം കാണിച്ചുതരുന്നത്. ജി. യുടെ 'സൂര്യകാന്തി', ചങ്ങമ്പുഴയുടെ 'മനസ്വിനി', വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ 'സാവിത്രി' തുടങ്ങിയ കഥാപാത്രങ്ങളിലൂടെയും കാവ്യവ്യക്തിത്വത്തിലെ അനിമാധർമ്മങ്ങളെയാണ് വിമർശക വിശകലനം ചെയ്യുന്നത്.[22] കാവ്യവ്യക്തിത്വത്തെക്കുറിച്ചെന്നതിനപ്പുറം അനിമാപ്രരൂപത്തിലുടെ ആദിപ്രരൂപപാഠങ്ങൾ വിധ്വംസകമായ ഏറ്റുമുട്ടലുകളിൽനിന്ന്, സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥിതിയിലെ വർഗ്ഗവൈരുദ്ധ്യങ്ങളിൽനിന്ന്, അധീശാധികാരങ്ങളുടെ കേന്ദ്രമായ പുരുഷനെ സമഗ്രവിശ്രാന്തമായ പ്രരൂപമാക്കി മാറ്റുകയാണ് എന്ന് കെ ത്താൻ കഴിയുന്നു.

അനിമാവിശകലനങ്ങളിലൂടെ അതീതമായ ഭക്തിയിലാണ് മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ മോചനം തേടുന്നത് എന്ന് കാണാൻ സാധിക്കുന്നു. ചങ്ങമ്പുഴയുടെ സ്ത്രൈണവിഷാദമായി മനസ്വിനിയെ 'വായിച്ചെടുക്കുമ്പോൾ വിഷാദം വിരക്തിയുടെ പര്യായമാകുന്നു. ദേശീയസ്വത്വത്തിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളിൽ കീഴടക്കുവാ

നുള്ള വെമ്പലായി മാറുന്ന അധികാരക്രമത്തെ വിശകലനങ്ങളിൽനിന്ന് മാറ്റിനിർത്തുന്നതിന് 'അനിമാ'സൂചകത്തിന് കഴിയുന്നു. അത് ആദർശരാഷ്ട്രത്തിലെ 'പ്രജ'യാക്കി മനുഷ്യനെ മാറ്റുന്നു. സമഗ്രമായ നന്മയ്ക്കായി കീഴടങ്ങുന്ന പുരുഷൻ ആദർശരാഷ്ട്രത്തിന് അനിവാര്യമാണ്. അത് ദേശീയാധികാരക്രമത്തിന്റെ ശുദ്ധിയുടെ പ്രരൂപം കൂടിയാകുന്നു. ആത്മീയമായ ആദർശവത്ക്കരണവും (*നളിനി*), സ്ത്രൈണമായ വിഷാദവും (*മനസ്വിനി*), ഒരുപോലെ അപരത്വത്തിന്റെ നിസ്സഹായതകളിലേക്ക് പുരുഷനെ മാറ്റി പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു. ഇത് കേവല നിസ്സഹായതയല്ല, നന്മയുടെ പ്രതീകമായ ആദർശത്താൽ ജ്വലിക്കുന്ന നിസ്സഹായതയാണ്. ഇങ്ങനെ ഈഡിഷൽ പിതാവിന്റെ/പുത്രന്റെ അധീശാധികാരതന്ത്രങ്ങൾ രാഷ്ട്രഘടനയിൽ/സമൂഹാബോധത്തിൽ നന്മാബിംബമായി പ്രതിഷ്ഠ നേടുന്നു.

പുരുഷൻ മാത്രമല്ല സ്ത്രീയും ആദർശവത്ക്കരിക്കപ്പെടുന്നു . ദിവ്യാത്മ സാക്ഷാത്ക്കാരവുമായി ഈ പുരുഷരാഷ്ട്രഘടനയെ സൗമ്യ-ശാന്ത പ്രതീകമാക്കി മാറ്റുന്ന ഉത്തമധർമ്മമാണ് സ്ത്രീക്ക് നിർവ്വഹിക്കാനുള്ളത്. എന്നാൽ പുരുഷാധികാരത്തിന്റെ നന്മകൊ േമൽക്കോയ്മ നേടുന്ന ആദർശരാഷ്ട്രത്തിലെ സ്ത്രൈണദേശീയതാനിർമ്മിതി മറഞ്ഞുകിടക്കുന്ന നിഴൽരൂപം മാത്രമാണ്. ആദർശകാമ്യതയ്ക്കുള്ള ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാത്ത ബാധ്യതകളാണ് സ്ത്രീക്ക് ലഭിക്കുന്നത്. പുരുഷ കാമ്യ-ശമഭാവങ്ങൾ സ്ത്രീയിലേക്ക് പ്രേക്ഷണം (Projection) ചെയ്യുന്നതിലൂടെ ഈ ബാധ്യത സ്ത്രൈണദേശീയതയുടെ ശുദ്ധീകരണ പ്രക്രിയയായി മാറുന്നു. ലിംഗപദവിക്ക് കല്പിച്ചുനൽകുന്ന ഈ ആദർശാത്മകത ലൈംഗികതയെ ജീവിതാവസ്ഥകളിൽനിന്ന് മാറ്റിനിർത്തുന്നതിന് കാരണമാകുന്നു. പുരുഷന്റെ ഉള്ളിലെ അനിമ അമ്മയുടെ പൂർണസ്വരൂപമാകുന്നതും അതിലൂടെ സ്ത്രീ-പുരുഷ സംയോഗസാധ്യത അറ്റുപോകുന്നതുമായ ബന്ധസങ്കീർണതകൾ *അപ്പുവിന്റെ അന്വേഷണ*ത്തിൽ കെത്തുന്നു .[23] ലൈംഗികതയെയെന്നപോലെ അധികാരത്തെയും ലീലാവതിയുടെ യുങ്ങിയൻ പാത മാറ്റിനിർത്തുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. പിതൃകേന്ദ്രിതഘടനയിലെ 'സ്ത്രൈണദേശീയത' സ്ത്രീയെ അപരമാക്കി മാറ്റുന്നതുപോലെ യുങ്ങിയൻ ആദർശാത്മക ലോകവും സ്ത്രീയെ അപരങ്ങളിലേക്ക് തള്ളിമാറ്റുന്നു. അതിലേറെ യുങ്ങിയൻ അനിമാ ആദർശാത്മകതയിൽ സ്ത്രീയും പുരുഷനും ചരിത്രേതരമായ ചരിത്രമായി മാറുന്നു.

IV.7 മഹാമാതാവ്: ഒരു രക്ഷകബിംബം

കരുണ-ക്രൗര്യ സത്തകളായി വായിച്ചെടുക്കുന്ന ഇടശ്ശേരിയുടെ 'കാവിലെ പാട്ട്', 'പൂതപ്പാട്ട്' തുടങ്ങിയ കാവ്യങ്ങളിലൂടെ ലീലാവതി ദിവ്യബലിയുടെ ഊർജ്ജമാണ് മാതൃപ്രരൂപത്തിന് നല്കുന്നത്. ഭോഗവും രക്തപാനവും ഒന്നാക്കി മാറ്റിക്കൊ ുള്ളതാണ് ഇടശ്ശേരിയുടെ 'കാവിലെ പാട്ടി'ൽ കെത്തുന്ന ഭീഷണ മാതൃപ്രരൂപം.[24] ഭൂമിയുടെ ഉർവ്വരതയെ സംരക്ഷിക്കുന്നതിനായി അനുഷ്ഠിക്കുന്ന നരബലി ദേവീപ്രീതിക്കുള്ള ദിവ്യബലിയാണ്. മനുഷ്യന് സ്വന്തം ക്രൂരതകളുടെ ഉത്തരവാദിത്വത്തിൽ നിന്ന് രക്ഷപ്രാപിക്കാൻ ഭൂമിയെന്ന മാതാവിന് ദിവ്യബലിയർപ്പിക്കുക എന്നതിലൂടെ സ്ത്രൈണതയെ ലോകത്തിന്റെ സംരക്ഷകബിംബമാക്കിമാറ്റുന്നു. സൃഷ്ടിക്കുന്നവർക്കു തന്നെ നശിപ്പിക്കാനുമുള്ള അവകാശമുന്ന വിശ്വാസത്തിലൂടെ ഇത് സാധിച്ചെടുക്കുന്നു. എന്നാൽ സൃഷ്ടികർത്താവായ മാതൃപ്രരൂപം 'നിത്യകന്യകയാണ്'.[25] ദേവപ്രീതിക്കായി നിർവ്വഹിക്കുന്ന നരബലിയിലൂടെ, ഉർവ്വരയാകുന്ന പ്രകൃതിയിലൂടെ ലോകത്തിന്റെ രതില

ഹരിയാണ് ശമിപ്പിക്കുന്നത്. സ്ത്രൈണ കാമനയെ ദിവ്യശക്തിയാക്കിമാറ്റി മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ക്രൂരതക ളെല്ലാം ഏറ്റുവാങ്ങി പവിത്രമായ ഭൂമിയെ, ലോകത്തെ പരിപാലിക്കേ ബിംബമാക്കി പ്രതിഷ്ഠിക്കുന്നു. ലോകഗതിയുടെ പരിപാലന ധർമം സ്ത്രീയിലൂടെയെന്നതിനെ മതാത്മകമായ അനുഷ്ഠാന പദവികൊ ് ബലപ്പെടുത്തി നിർത്തുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഇടശ്ശേരിയുടെ 'പൂതപ്പാട്ട്' എന്ന കാവ്യത്തിലെ ഉണ്ണിയുടെ അമ്മ കണ്ണ് പറിച്ച് പൂതത്തിന് നല്കു ന്നതിലൂടെ മാതൃപ്രരൂപം ആത്മബലിയുടെ പ്രത്യക്ഷസാക്ഷ്യമായി മാറുന്നു. ഐശ്വരസത്തയാർജ്ജിച്ച പൂതം അമ്മയിൽ അലിവ് തോന്നി പറിച്ചെടുക്കപ്പെട്ട കണ്ണ് തിരിച്ചുകൊടുക്കുന്നു. ഉണ്ണിയെയും തിരിച്ച് കൊടുക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ദേവിയായ പൂതത്തിന്റെ ആത്മബലി കവിതയിൽ മഹത്വമാർജ്ജിക്കുന്നു.[26] മാതൃ പ്രരൂപത്തിന്റെ സൗമ്യ-ക്രൗര്യദ്വന്ദ്വങ്ങൾ അന്തിമമായ നന്മയെ സാധ്യമാക്കുന്നു. കടമ്മനിട്ടയുടെ 'കോഴി'യിൽ ദുരന്തശോകവും നിതാന്ത പീഡിതത്വവുമായി, 'കുറത്തി'യിൽ പ്രതികാരരൗദ്രതയായി, 'ശാന്ത'യിൽ നിശ്ശബ്ദവരൾച്ചയും ശുഭകാമനയുടെ ആർദ്രതയുമായി സമന്വയിക്കുന്നത് ഇതേ മാതൃപ്ര രൂപം തന്നെ.[27] ഉടമവർഗത്തിന്റെ പീഡനമേറ്റുവാങ്ങുന്ന 'കോഴി'യും സൗമ്യശാന്ത പ്രതീകമാകുന്ന 'ശാന്ത'യുമെന്നതുപോലെ കടവനാട് കുട്ടികൃഷ്ണന്റെ 'അഗ്നിപരീക്ഷ'[28]യും മനുഷ്യവർഗബോധത്തിൽ കീഴ ടങ്ങി നില്ക്കുന്ന സ്ത്രൈണപ്രരൂപത്തെ സമൂഹാബോധത്തിലേക്ക് നിരന്തരം പ്രേക്ഷണം (Projection) ചെയ്യുന്നു ്. ഈ സൗമ്യ-ശാന്ത ഭാവസമീകരണത്തെ 'കുറത്തി'യുടെ അതീതകാല ഉണർച്ചയിലും ക ത്താൻ കഴിയും.

'കുറത്തി' യെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾ മുല പറിച്ചെറിഞ്ഞ് പ്രതിഷേധിക്കുന്ന കണ്ണകിപുരാവൃ ത്തത്തിന്റെ അതീതശക്തി ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ്.[29] അതിഭൗതികമായ ഉണർച്ച ദിവ്യബലിയിലേക്കുള്ള പാത തന്നെയാകുന്നു. ദിവ്യബലിമൃഗബലിയായി സമൂഹമനസ്സിൽ ആധുനികകാലത്തും തുടരുന്നതിനെ *എല്ലാം മായ്ക്കുന്ന കടൽ* എന്ന സി. രാധാകൃഷ്ണന്റെ നോവലിനെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനത്തിലൂടെ വിമർശക കാണിച്ചുതരുന്നു ്. കാലഘട്ടത്തിന്റെ മനോഘടനയിലുള്ള പ്രകൃത്യാംശങ്ങൾ അനുഷ്ഠാനപരമായി പുനർജ്ജനിക്കുന്നു. അത് വ്യക്തിയുടെയോ കുടുംബത്തിന്റെയോ മുദ്രകളല്ല; ദേശത്തെ ഉണർത്തുന്ന അനുഭൂതി പരമ്പരയാണ്.[30] പുരാവൃത്തങ്ങളിലുള്ള ആദിമാതാവ് എന്ന ആദിപ്രരൂപത്തിന്റെ വിപുല സാന്നി ദ്ധ്യം കാവുകളും ദേവീക്ഷേത്രങ്ങളും കൊ ് സമ്പന്നമായ കേരളീയതയുടെ അമ്മദൈവപാരമ്പര്യത്തെ ഊട്ടിയുറപ്പിക്കുന്നു.

അധീശലോകത്ത് പ്രതിഷേധശബ്ദം നഷ്ടപ്പെട്ട, ഇച്ഛാഭംഗം പേറുന്ന സ്ത്രീപ്രരൂപത്തിന് സാങ്ക ല്പിക ലോകത്ത് ആവിഷ്ക്കാരം നല്കുന്നതിലൂടെ അധീശഘടന അത്തരം സംഘർഷങ്ങളെ നിശ്ശബ്ദമാക്കു കയാണ് ചെയ്യുന്നത്. അഥവാ പ്രതിഷേധങ്ങളെല്ലാം സാങ്കല്പികലോകത്ത് ദിവ്യപരിവേഷത്തിന്റെ സാന്ദ്രത യിൽ സാർത്ഥകമാക്കുന്നു. മനുഷ്യകേന്ദ്രിത ആധുനികരാഷ്ട്രഘടനയുടെ ഭയങ്ങൾക്ക് ദിവ്യബലി ആശ്വാസം നല്കുന്നു. അഥവാ മാതൃപ്രരൂപം എന്ന സാമൂഹ്യാകാരത്തിലെ സൗമ്യ-സഹന സ്ത്രീബിം ബത്തിലൂടെ ആധുനികത അതിന്റെ ബലമായ പാരമ്പര്യത്തെ പുന:സൃഷ്ടിച്ചുകൊ യിരിക്കുന്നു. അതി ലൂടെ പുരുഷകേന്ദ്രിത നാഗരികത കുറ്റവിമുക്തമാകുന്നു. യഥാർത്ഥ ലോകത്തിലെ ക്രൂരസ്ത്രീ ബിംബങ്ങളെ മഹാമാതൃപ്രരൂപത്തിന്റെ ദിവ്യതയിലൂടെ സമൂഹമനസ്സ് വിലയിരുത്തുന്നു. ദിവ്യസഹന മാതൃ

കയല്ലാത്ത സ്ത്രീയെ സ്ത്രൈണതയുടെ നിഷേധമായി കാണാൻ സമൂഹമനസ്സിനെ പ്രാപ്തമാക്കുന്നു, നിർബന്ധിക്കുന്നു. ദിവ്യബലിയിലെ ആദർശവത്ക്കരണം യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ ഭീഷണമായി മാറ്റിനിർത്താനുള്ള വിധേയത സ്ത്രീക്കും, കരുത്ത് പുരുഷനും നല്കുന്നു. സാമൂഹ്യാകാരത്തെ ഈവിധം പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായി നിർമ്മിച്ചെടുക്കുകയാണ് സമൂഹാബോധത്തിലെ മാതൃപ്രരൂപങ്ങൾ.

IV.8 മഹാപിതാവിന്റെ അദൃശ്യദൃശ്യത

പി. കുഞ്ഞിരാമൻ നായരുടെ 'കളിയച്ഛൻ' എന്ന കവിതയിൽ പിതാവിന്റെയും, ഗുരുനാഥന്റെയും, ഈശ്വരന്റെയും പ്രരൂപഭാവത്തെ സമന്വയിപ്പിക്കുന്ന പിതൃസത്തയെയാണ് കാവ്യാത്മാവായി വിമർശനം രേഖപ്പെടുത്തുന്നത്. കളിയച്ഛനെ, കളിയാശാനെ, ധിക്കരിക്കുന്ന നടന്റെ/കവിയുടെ കീഴടങ്ങലിലൂടെ സമൂഹാബോധത്തിലെ വിധേയത അർത്ഥവ്യക്തത നേടുകയും ചെയ്യുന്നു. ആദിപിതാവിനോടുള്ള ധിക്കാരവും തുടർന്ന് വരുന്ന അപരാധബോധവും മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ അബോധമനസ്സിൽ ചിരന്തനമായി വേരൂന്നിയിരിക്കുന്നു. സമൂഹത്തിന്റെ സമഗ്രപുരോഗതി കൂട്ടായ യത്നത്തിന്റെ ഫലമാണ്. വ്യക്തിയുടെ അഹന്തകളെ അപ്രസക്തമാക്കി വ്യക്തിയെ ആ പ്രയത്നത്തിൽ പങ്കാളിയാക്കുന്നത് സമൂഹശക്തിയാണ്. ഈ സമൂഹശക്തിയുടെ പ്രതീകമാണ് കളിയച്ഛൻ.[31] കളിയച്ഛനെ, പിതാവിനെ ധിക്കരിക്കുന്നവൻ (നടൻ) കളിയിൽ തോറ്റ് പിൻമടങ്ങാൻ വിധിക്കപ്പെട്ടവനാകുന്നു. അങ്ങനെ കളിയാശാന്റെ മുന്നിൽ മുട്ടുകുത്തുന്ന പുത്രനിലൂടെ ഈശ്വരനും പിതാവും ഗുരുനാഥനുമായ മഹാപിതൃശക്തിയുടെ മുന്നിൽ മനുഷ്യാഹന്ത തേടുന്ന ശുദ്ധീകരണ പ്രതീക്ഷ ലീലാവതിയുടെ നിരൂപണത്തിൽ കണ്ടെത്താനാവുന്നു. മഹാബലി എന്ന മിത്തിലൂടെ പി. കുഞ്ഞിരാമൻ നായർ എന്ന കവിയെ സമൂഹാബോധത്തിലെ വിജയിച്ചുനില്ക്കുന്ന വൃക്ഷമായി/മഹാപിതൃശക്തിയായി വീണ്ടെടുക്കുന്നു.[32] ഈ വീണ്ടെടുപ്പിലും മഹാപിതാവിന്റെ രക്ഷക-ശിക്ഷകബന്ധങ്ങൾ കാണാൻ കഴിയും. അവയാണ് ആധുനിക രാഷ്ട്രഘടനയിൽ രാജ്യവും നിയമവും അധികാരസ്ഥാപനങ്ങളും ഏറ്റെടുക്കുന്നത്.

മരുമക്കത്തായ വ്യവസ്ഥകളിലെ കാരണവർ യുങ്ങിയൻ പിതൃപ്രരൂപത്തെ ഈഡിപ്പൽ കുടുംബസംഘർഷങ്ങളിൽ നിന്ന് രക്ഷിച്ചെടുക്കുന്നു[33] എന്ന് ലീലാവതി നിരീക്ഷിക്കുന്നു. എന്നാൽ അധികാരം എന്ന അദൃശ്യദൃശ്യതയായി പിതൃപുത്രസംഘർഷത്തെ ഈ ഘടനയും നിലനിർത്തുന്നു. ഈഡിപ്പൽ സങ്കല്പത്തിനുമപ്പുറം മഹാപിതാവ് എന്ന ആദിപ്രരൂപസങ്കല്പം രാഷ്ട്രമെന്ന അധീശഘടനയെ സമൂഹാബോധത്തിന്റെ നൈരന്തര്യമാക്കി മാറ്റുന്നു. ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാത്ത സാമൂഹ്യാധികാര അധീശഘടനയിൽ കീഴടങ്ങി ജീവിക്കാൻ പ്രേരിപ്പിക്കുന്ന ആധുനിക രാഷ്ട്രഘടനയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രതന്ത്രം ലീലാവതിയുടെ യുങ്ങിയൻ നിരൂപണപദ്ധതിയുടെയും സ്വാഭാവമായി മാറുന്നു. പുരാതനകാല വിലക്കുകൾ മുതൽ നവീനമായ നിയമവ്യവസ്ഥയുടെ വരെ അധിപതിയായി വരുന്ന പുരുഷാധീശത്വത്തിന് കാലാതീതമായ സ്ഥാനം നല്കാൻ സഹായിക്കുന്നതാണ് മഹാപിതൃപ്രരൂപത്തിൽ മറഞ്ഞുകിടക്കുന്ന 'അധികാര'മെന്ന രക്ഷകന്റെ അദൃശ്യതയിലൂന്നിയ നിരീക്ഷണം. ഈ രക്ഷകബിംബത്തിന്റെ അധീശത തന്നെ വീരനായകനിലും കണ്ടെത്താം.

IV.9 വീരനായകന്റെ ബലിദാനം

മനുഷ്യപ്രയത്നങ്ങളുടെ ആവേശങ്ങൾക്കുമേൽ പരാജയഭീതി പടരുമ്പോഴെല്ലാം വീരനായകൻ എന്ന ആദിപ്രരൂപം സമൂഹാബോധത്തിന് ആവേശത്തിന്റെതായ ആശ്വാസം പകരുന്നു. പരാജയത്തിലും ധീരതകൊ ് വിജയിക്കുന്നതിന്റെ ആവേശമാണിത്. വീരനായക പ്രരൂപത്തിന്റെ സംഹാരാത്മകത ഐശ്വ രസത്തയിലേക്കെത്താനുള്ള ത്യാഗം മാത്രമാണ്. എല്ലാ നിഷേധ-നശീകരണ ശ്രമങ്ങളെയും അന്തിമമായ നന്മയിൽ ചേർക്കുന്ന പ്രതീക്ഷാപൂർണതയാണ് യുങ്ങിയനിസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന ഭാവം. വീരനായകന്റെ വിധ്വംസകതകൾ ഈവിധം അന്തിമമായ നന്മയിൽ അലിഞ്ഞില്ലാതാകുന്നു. ബാലാമണിയമ്മയുടെ *മഴു വിന്റെ കഥ*യിലെ പരശുരാമബിംബത്തിന്റെ ക്രൂരകൊലകളെ ധർമ്മപുനസ്ഥാപനവ്യഗ്രതയായി വായിച്ചെ ടുക്കുന്നത് ഈ സൈദ്ധാന്തിക പശ്ചാത്തലത്തിലാണ്. എൻ. വി. കൃഷ്ണവാര്യരുടെ 'പഴയപാട്ടിലെ' വേടൻ പ്രാക്തനസംസ്കൃതിയെ സംരക്ഷിക്കുന്ന വീരനായക പ്രരൂപമാകുന്നു. ഇവയെല്ലാം സമൂഹാബോധത്തി ലെ അനാദികാല ശക്തിസ്രോതസ്സായാണ് സ്വാംശീകരിക്കപ്പെടുന്നത്.

വീരനായക പ്രരൂപത്തിന്റെ ദിവ്യബലി അഥവാ വീരമൃത്യു ഈഡിപ്പൽ പിതൃ-പുത്രാധികാരസം ഘർഷത്തെ മാറ്റിനിർത്തുന്ന സമൂഹാബോധകല്പനയായി പ്രത്യക്ഷവായനയിൽ കാണാനാകും. എന്നാൽ പിതാവോ, പിതൃസ്ഥാനത്തുള്ള ഏതെങ്കിലും വ്യക്തിയോ സംഘമോ വീരനായകന്റെ സ്വച്ഛന്ദവികാ സത്തിന് നേരെ ഉയർത്തുന്ന വെല്ലുവിളികളാണ് വീരനായകന്റെ ധർമ്മയുദ്ധത്തിന് കാരണമാ കുന്നത്. ആചാര്യൻ, ദേശികൻ, മേലധികാരിയായ ഉദ്യോഗസ്ഥൻ, നേതാവ് മുതലായ കർത്തൃസ്ഥാനങ്ങളെ അടിച്ചമർത്തുന്നതിലൂടെയാണ് വീരനായകൻ ധർമ്മനീതിക്കായി വീരമൃത്യു സ്വീകരിക്കുന്ന കർത്തൃത്വ(Agency)മായി മാറുന്നത്. മരുമക്കത്തായ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ അങ്ങനെ വീരനായകൻ തന്റെ തന്നെ അസാന്നിദ്ധ്യത്തിലൂടെ-ദിവ്യബലിയിലൂടെ-പിതൃപ്രരൂപത്തിന്റെ അന്തിമവിജയം ഉറപ്പിക്കുന്നു . അങ്ങനെ പിതാവിനോടുള്ള യുദ്ധത്തിൽനിന്ന് പിൻമടങ്ങുന്നവന്റെ നിസ്സഹായതയായാണ്, അതേസമയം വലിയ 'ശരി'യായാണ് വീരനായകൻ സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്നത്.

വീരനായകന്റെ ദിവ്യബലിയിലൂടെ നിസ്സഹായരാകുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളെ *അപ്പുവിന്റെ അന്വേഷണ* ത്തിൽ ക ത്താം. അപ്പുവിന്റെ ദുരന്തത്തിലൂടെ[34] (സി. രാധാകൃഷ്ണൻ, *മുൻപേ പറക്കുന്ന പക്ഷികൾ*) അധികാരവർഗത്തെ അടിച്ചമർത്തുവാനുള്ള ധീരപരിശ്രമങ്ങളെയാണ് അസാധ്യമാക്കുന്നത്. മറ്റൊരർത്ഥ ത്തിൽ മനുഷ്യന്റെ ധീരതകളെല്ലാം നിശബ്ദമാക്കപ്പെടുമ്പോഴും, ബലിയാക്കപ്പെടുമ്പോഴും ബാക്കിയാ വുന്ന അധികാരമോഹമാണ് ആധുനിക കാലത്ത് വീരാപദാനങ്ങളിലൂടെ പുനർജ്ജനിക്കുന്നത്. അത് ത്യാഗത്തെ ബലിയാക്കിമാറ്റുന്നു. ഇതേ ത്യാഗസങ്കല്പം തന്നെയാണ് പൂതനാവിഷം കുടിച്ച് ലോകത്തെ രക്ഷിക്കുന്ന കൃഷ്ണനിലെ ദിവ്യശിശു പ്രരൂപത്തിനുമുള്ളത്. രൂപാന്തരപ്രാപ്തിയിൽ ദിവ്യശിശുവിന്റെ 'ദിവ്യത' കൂടുതൽ വ്യക്തത നേടുന്നു.

IV.10 രൂപാന്തരപ്രാപ്തിയുടെ അജയ്യത

അനശ്വരമായ അതീതകാലത്തിന്റെ പ്രതീക്ഷകളോടെയുള്ള രൂപാന്തരപ്രാപ്തി പ്രരൂപത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യം സാഹിത്യത്തിൽ ക ടുക്കാനുള്ള ശ്രമങ്ങളാണ് സച്ചിദാനന്ദൻ കവിതകളുടെ വായനയെ

വേറിട്ടതാക്കുന്നത്.[35] ജീർണിച്ച സ്ഥിതിവ്യവസ്ഥ ചാമ്പലാക്കണമെന്നും അതിൽനിന്ന് ഒരു നവ്യവ്യവസ്ഥ ഉയിർത്തെഴുന്നേല്ക്കുമെന്നുമുള്ള പ്രതീക്ഷാപൂർണമായ ഇച്ഛാശക്തി ലീലാവതി സച്ചിദാനന്ദൻ കവിതകളിൽ കണ്ടെത്തുന്നു. ഏകാന്ത തപസ്സിലൂടെ ബോധോദയം നേടുന്ന ബുദ്ധനും സഹന-ത്യാഗവീര്യത്തിലൂടെ ജനതയുടെ ക്രൂരതകളേറ്റു വാങ്ങുന്ന ക്രിസ്തുവും സ്വീകരിക്കുന്ന പതിതവർഗ്ഗമോചന പാതയാണ് രൂപാന്തരപ്രാപ്തി പ്രരൂപത്തിന്റേത്. പ്രാണോർജ്ജത്തെ ഒരു തിളങ്ങുന്ന സത്തയാക്കിത്തീർക്കുക എന്ന പ്രതീക്ഷയാണത്.[36] യുങ്ങിയൻ രൂപാന്തരപ്രാപ്തിയുടെ ഐശ്വരസത്ത നല്കുന്ന കാല്പനികപ്രതീക്ഷകളാണ് ലീലാവതി കാവ്യസന്ദർഭത്തിൽ നിന്ന് വായിച്ചെടുക്കുന്നത്. കവി സ്വന്തം പ്രാണോർജ്ജത്തെ കവിതയിലൂതിയൂതി നിറച്ച് അതിനെ ഒരു ഉജ്ജ്വലസത്തയാക്കി തീർക്കാൻ നിയുക്തനാകുന്നു. നവോർജ്ജത്തിനായി സ്വയം ഊതിക്കാച്ചുന്ന കവിയിലെ അതീതബലങ്ങൾ രൂപാന്തരപ്രാപ്തിയുടേതാണ് എന്ന് 'ഗാനം' എന്ന കവിതയെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണത്തിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു.

ഭൗതിക ലോകത്തിന്റെ നിയമങ്ങളും വിലക്കുകളും ഇച്ഛാഭംഗങ്ങളും വേദനകളുമൊന്നുമില്ലാത്ത സ്വയംസിദ്ധലോകത്തിന്റെ ചലനങ്ങളാണ് രൂപാന്തരപ്രാപ്തി പ്രരൂപത്തെക്കുറിച്ചുള്ള കാല്പനികാവേശങ്ങളിൽ തെളിയുന്നത്. സൃഷ്ടിയുടേയും സംഹാരത്തിന്റെയും അബോധകല്പനകൾ ആത്യന്തികമായി താളലയഭംഗിയോടുകൂടി പ്രപഞ്ചത്തെ പുനരാവിഷ്ക്കരിക്കുമെന്ന പ്രതീക്ഷയിലേക്കാണ് ഇതിലൂടെ ചെന്നെത്തുന്നത്. ഒരു പ്രരൂപം അതിന്റെ പരിണാമചരിത്രത്തെ സ്വച്ഛമായും ക്രമികമായും ഏറ്റുവാങ്ങുന്നതും, ഒരു രൂപം മറ്റൊന്നിലേക്ക് ചേക്കേറുന്നതുമായ പുരാവൃത്തകല്പനകളെ രൂപാന്തരപ്രാപ്തി പ്രരൂപരൂപത്തിൽ കണ്ടെത്തുന്നു. അഹല്യക്ക് ശാപമോക്ഷം കൊടുക്കുന്നതിലൂടെ രാമകഥ ദിവ്യപ്രരൂപതയുടെ ഔന്നത്യം നേടുന്നു. അഹല്യയുടെ പുരാവൃത്തപരമായ കഥ രൂപാന്തരപ്രാപ്തിയുടെ അനേകതലങ്ങളിലേക്കെത്തുന്നതാണ്.

'ഗാനം' എന്ന കവിതയിൽ പാമ്പ് ഉറയൂരുന്നതും, മരം ഉണങ്ങിപ്പോകുന്നതും നവ്യോർജ്ജത്തിനുള്ള പരിശ്രമമാണ്. അതിലൂടെ മരം(കവിത) സൃഷ്ടിക്കായുള്ള നവ്യോർജ്ജം നേടുന്നു. ഊതിയൂതി നേടുന്ന മാണിക്യത്തിന്റെ പൊൻപ്രഭയാണ് പാമ്പ് സൂക്ഷിക്കുന്ന മുത്ത് എന്ന കല്പനിയിൽകൂടി കവിതയെ മാണിക്യമായി രൂപാന്തരപ്പെടുത്തുന്നു. രൂപാന്തരപ്രാപ്തിയുടെ ഐശ്വരശക്തി ഇങ്ങനെ സർഗ്ഗശക്തിയുടെ സ്രോതസ്സുതന്നെയായിത്തീരുന്നു; കവിതയുടെ ഏറ്റവും സൂക്ഷ്മമായ സൗന്ദര്യകല്പനയ്ക്കുള്ള ശക്തിയായിത്തീർന്നു. പതിതരുടെ ഉയിർത്തെഴുന്നേല്പിന് സാക്ഷ്യം തേടുന്ന ഈ ഭാവനാസൗന്ദര്യം രാത്രി പകലിന് വഴിമാറിക്കൊടുക്കുമ്പോലെയുള്ള സ്വച്ഛന്ദവൃത്തിയായി കവിതയെ, സർഗാത്മകതയെ, കാണുന്നു. ഓന്ത് ചീർത്തുവീർത്ത് ഉടുമ്പായി പരിണമിക്കുകയും ചിറകുപൊട്ടിമുളച്ച് പരുന്തായി പറന്നുപോകുകയും ചെയ്യുന്നു. മാജിക്കൽ റിയലിസ്റ്റ് രൂപാന്തരപ്രാപ്തിയിലൂടെ പതിതരുടെ ഉയിർത്തെഴുന്നേല്പും സ്വച്ഛന്ദവിഹാരവുമുൾപ്പെട്ട കവിസ്വപ്നത്തിനാണ് ചിറകുമുളയ്ക്കുന്നത്.[37] അബോധത്തിന്റെ നൈസർഗ്ഗിക വാസനാ ബലമാണ് കാവ്യരചന എന്ന ലീലാവതിയുടെ നിരീക്ഷണമാണ് ഈ പ്രരൂപകല്പനയിലൂടെ ലഭിക്കുന്നത്. ആദിപ്രരൂപപാഠങ്ങളുടെ ബലതന്ത്രം കാല്പനികാനുഭൂതിയെ സാഹിത്യത്തിന്റെ ആകെയുള്ള സത്തയാക്കി മാറ്റുന്നു എന്നത് ലീലാവതിയുടെ വിമർശനങ്ങളുടെ പൊതുസ്വഭാവമാണെന്ന് കണ്ടെത്താൻ കഴിയുന്നു.

IV.11 സൃഷ്ടിയുടെ അധികാരിയെ തേടുന്ന വായനാതന്ത്രം

തുരീയാവസ്ഥയുടെ ആവിഷ്ട മുഹൂർത്തങ്ങളിൽ കവിത (കല, സാഹിത്യം...) സ്വയംഭൂവാകുന്നു. സ്വതന്ത്രമായ സർഗ്ഗവികാരസംഘാതത്തിന്റെ സ്വയംഭൂത്വവും ക്രിയാനിരതത്വവും അനുഭവപ്പെടാറുള്ളത് ഭക്തൻമാർക്കും മിസ്റ്റിക്കുകൾക്കും മാത്രമല്ലതാനും.[38] ഇത്തരം നിലപാടുകളിലൂടെ സർഗ്ഗാത്മകശക്തികളുടെ നിഗൂഢതകളിലാണ് ലീലാവതി തന്റെ വിമർശനപക്ഷത്തെ ഉറപ്പിച്ചു നിർത്തുന്നത് എന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു. ആത്മാവിലെ ദിവ്യദർശനാനുഭൂതിയെ ഭാഷയിലേക്ക് കൊ ുവരുന്ന പ്രക്രിയയാണ് അവർക്ക് എഴുത്ത്. അത് നിയന്ത്രകനായ ഒരു ദിവ്യശക്തിക്കായുള്ള അർച്ചനകളായി മനുഷ്യപ്രവൃത്തികളെ കാണുന്നു. മേല്പത്തൂർ നാരായണ ഭട്ടതിരിയിയേയും ചങ്ങമ്പുഴയേയും ജി. യേയും ഈ കാവ്യരചനാപാരമ്പര്യത്തിലേക്ക് അവർ സമന്വയിക്കുന്നു.[39] രോഗികൾക്കും രുഗ്ണമനസ്സുകൾക്കും ശാന്തിയും സ്നേഹവും നല്കുവാൻ വേ ി വെൺപിറാവുകളേപ്പോലെ വിദൂരതയിൽ നിന്നും പറന്നെത്തിയ കാരുണിയുടെ കൈത്തലമാണ്[40] കവിയിലൂടെ അല്ലെങ്കിൽ രക്ഷകസത്തകളായി മാറുന്ന കാവ്യങ്ങളിലൂടെ വിമർശകക ടുക്കുന്നത്. മാതൃ-പിതൃ-വീരനായക-ദിവ്യശിശു-അതീതശക്തി ആദിപ്രരൂപങ്ങളെ കാവ്യത്തിന്റെയും സാമൂഹ്യാകാരത്തിന്റെയും ജീവശക്തിയായികാണുന്ന ഈ നിരൂപണാദർശത്തിലൂടെ പൗരസ്ത്യ ജീവിതാവബോധത്തിലെ ആത്മീയാദർശങ്ങളോടാണ് യുങ്ങിയനിസത്തെ സമന്വയിപ്പിക്കുന്നത്.

അനുസ്യൂതമായി കിട്ടിക്കൊ യിരിക്കുന്ന ഐന്ദ്രിയാനുഭൂതികളേയും അറിവുകളേയും പ്രോസസ് ചെയ്ത് വർഗീകരിച്ച് അടുക്കിവയ്ക്കുന്ന പ്രക്രിയയാണ് ഉള്ളിൽ നടന്നുകൊ ിരിക്കുന്നത്. ഒരു വ്യക്തി, സ്വീയമായ, അഭൂതപൂർവ്വമായ രീതിയിൽ അനുഭൂതിബിംബങ്ങളെ അവതരിപ്പിക്കുമ്പോൾ പുതുമകൊ ും കേൾക്കുന്നവരുടെ ഉള്ളിൽ വാസനാശീലമായി വർത്തിക്കുന്ന സമാനസത്തകളുടെ ഉന്മീലനംകൊ ും ആഹ്ലാദിപ്പിക്കുന്നുവെങ്കിൽ അയാളെ വാചസ്പതിയായി, ദർശനാശീലനായ ഋഷിയായി, കവിയായി കണക്കാക്കുന്നു. അസാമാന്യമായ ബിംബയോജനയിലൂടെ കവി സാമാന്യാനുഭൂതി ബിംബങ്ങളിലേക്ക് ജീവൻ ഊതിക്കയറ്റുന്നുവെന്ന് പറയാം. ഈ ജീവൻ വെപ്പിക്കൽ ക ിട്ടാണ്, സ്വയംഭൂവായ ഈശ്വരനേയും കവിയേയും ഈശ്വാവാസ്യോപനിഷത്തിൽ ഒന്നായി കല്പിച്ചത്.[41] കവി ഭൗതികജീവതത്തിനപ്പുറത്തുള്ള ആദർശവത്കൃത സ്വത്വമാണെന്ന നിലപാട് വരേണ്യതയുടെ ഭാഗമാണ്. അതിൽ സാമാന്യമനുഷ്യരുടെ ജീവിതത്തിന് അപ്രാപ്യമാകുന്നതും അവരെ അകറ്റിനിർത്തുന്നതുമായൊരു സാങ്കല്പിക ലോകത്തിന്റെ നിർമ്മിതിയു ്. ഇന്ത്യൻ ആത്മീയതയുടെ ഈ വരേണ്യനിഗൂഢതാസങ്കല്പങ്ങളെ സ്വാംശീകരിച്ചുകൊ ് പരിണാമസത്തയുടെ ഉപകരണമായി മാറുന്ന കവിയെ ഇങ്ങനെ കാണിച്ചു തരുക എന്നതാണ് എം. ലീലാവതിയുടെ വിമർശനത്തിന്റെ പ്രത്യേകത. *ജി.യുടെ കാവ്യജീവിതം* എന്ന രചന ഈ സമീപനത്തിന്റെ പ്രകടരേഖയാണ്.

ആധുനികത അതിന്റെ വൈരുദ്ധ്യമായി സൂക്ഷിക്കുന്ന അമൂർത്താശയ ലോകത്തിന്റെ ആവിഷ്കാരങ്ങളോടുള്ള ആഭിമുഖ്യമായി ലീലാവതിയുടെ ഈ നിലപാടുകൾ ചരിത്രത്തിൽ ഇടംപിടിക്കുന്നു. അമൂർത്തചിന്തകളെ ജീവിതാനുഭവങ്ങളുമായി ബന്ധിപ്പിക്കാനുള്ള ഒരു മാർഗം സമൂർത്തജീവിതപരിസരങ്ങളിൽ നിന്നുരുത്തിരിയുന്ന സർഗ്ഗാത്മകരചനകളെ പഠിക്കുവാൻ അവയെ ഉപയോഗിക്കുകയാണ്.[42] മലയാളി അബോധത്തിലെ ആത്മീയാദർശലോകത്തെ ജീവിതസന്ദർഭങ്ങളിൽ സജീവമാക്കിയെടുക്കുവാൻ

യുങ്ങിയൻ ആദർശാത്മകതയുടെ അമൂർത്തകല്പനകളെ മലയാളകവിതകളിൽ കണ്ടെടുക്കുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ഇരുപതാംനൂറ്റാണ്ടിലെ മനുഷ്യാവസ്ഥയുടെ ദൈന്യമോർക്കുമ്പോൾ അവയിലൊന്നുംതന്നെ അന്തരാത്മാവിൽ ഉണരാതെ വ്യഥിതനാവാണ് വൈലോപ്പിള്ളിയുടെ വിധി...എങ്കിലും കീറിനാറിയ മറ്റുജീവിതങ്ങളെ തുന്നിച്ചേർത്തുപോരുന്ന ഒരു പേലവകരം ഉള്ളിലൊതുങ്ങിക്കിടക്കുന്ന രക്ഷകചൈതന്യത്തെ കുലുക്കിയുണർത്തുന്നു.[43] കവിയുടെ കലാതന്ത്രങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ളതും സാഹിത്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ളതുമായ ഈ പ്രതീക്ഷകളാണ് വിമർശകയുടെ അമൂർത്തകല്പനകൾക്കുള്ള അടിസ്ഥാനം. നിയന്ത്രണങ്ങളുടേതായ, വിലക്കുകളുടേതായ പുറംലോകത്തെ അതിവർത്തിക്കുന്ന അനിയന്ത്രിത ചോദനയായി സർഗാത്മകതയെ ഈ നിരീക്ഷണം വിപുലപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്. അത്തരമൊരു സർഗ്ഗശക്തിയിലാണ് കാവ്യത്തിന്റെ 'ഉണ്ടാകലി'നുതന്നെ സാധുത നല്കുന്നത്. ഈ സർഗ്ഗശക്തിയുടെ സംരക്ഷകധർമ്മമാണ് സമൂഹത്തിൽ സാഹിത്യത്തിന് നിർവ്വഹിക്കാനുള്ളത്.

സമൂഹത്തിന്റെ ആത്മാവിനെ ഭരിക്കുന്ന നിർലക്ഷ്യതയേയും അകർമ്മണ്യതയേയും അലംഭാവത്തെയും ആധുനികർ തങ്ങളുടെ കവിതയിൽ ആണിയടിച്ചു തളച്ചിടാൻ ശ്രമിക്കുകയായിരുന്നു. ബാധയൊഴിപ്പിക്കുംപോലുള്ള ഒരു ആഭിചാരകർമ്മമായിട്ടാണ് അവരതിനെ സങ്കല്പിക്കുന്നത്...ഞെട്ടിച്ചുണർത്തുന്ന പദപ്രയോഗങ്ങളിലൂടെ അമ്പരപ്പിക്കുന്ന ആശയവിധാനങ്ങളും വെറുപ്പുളവാക്കുന്ന ഭാവവിതാനങ്ങളും ആവിഷ്ക്കരിക്കുന്നു. കല്പന കടുത്ത വർണ്ണപ്പകിട്ടാർന്ന പുറന്തോടുപൊട്ടിച്ച് ഉള്ളിലെ ഉണ്മയായ ശുഷ്കതകളുടേയും രിക്തതകളുടേയും കടുതിക്തമായ നിറങ്ങളെ സത്യവിവേചനത്തിലേയ്ക്കെത്തിക്കുന്നു.[44] സർഗ്ഗശക്തിയുടെ അപൂർവ്വത സാമൂഹ്യാകാരത്തിലെ തിന്മകളെ അമർച്ചചെയ്യുമെന്ന പ്രതീക്ഷയോടെയാണ് അയ്യപ്പപ്പണിക്കരുടെ കവിതകളേയും ആധുനികതയെ ആകെയും ലീലാവതി വിലയിരുത്തുന്നത് എന്ന് ഇതിൽ നിന്ന് മനസ്സിലാകുന്നു.

'കർത്താവിന്റെ മരണം' (Death of the author), 'ഗ്രന്ഥത്തിൽ നിന്ന് പാഠത്തിലേക്ക് (From work to Text) എന്നിങ്ങനെ സാഹിത്യവിമർശനം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന പാഠത്തിന്റെ പാഠാന്തര സാധ്യതകളെക്കുറിച്ചുള്ള ഘടനാവാദാനന്തര സൈദ്ധാന്തിക നിലപാടുകൾ ലീലാവതി മലയാളത്തിന് പരിചയപ്പെടുത്തുന്നുണ്ട്.[45] ഈ സൈദ്ധാന്തിക സമീപനങ്ങളുടെ രാഷ്ട്രീയം അതിന്റേതായ ചരിത്രസന്ദർഭത്തിൽ നിന്നുകൊണ്ടുള്ള പ്രയുക്തവിമർശനങ്ങളിൽ അവർ സ്വീകരിക്കുന്നില്ല.

പിറന്നുകഴിഞ്ഞ സൃഷ്ടിയിൽ പിന്നെ സൃഷ്ടികർത്താവിന് ഒന്നും ചെയ്യാനില്ല. അത് മറ്റുള്ളവർക്ക് ഏതു തരത്തിൽ പഞ്ചേന്ദ്രിയഗോചരമായിത്തീരുന്നുവോ അതാണ് മറ്റുള്ളവരെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം അതിന്റെ സത്താ സ്വഭാവം. അതുപോലെ കൃതി സൃഷ്ടിച്ചുവെച്ചു കഴിഞ്ഞ ഗ്രന്ഥകർത്താവും പിന്നെ തിരശ്ശീലക്ക് പിന്നിലാണ്. രംഗത്തുള്ളത് കൃതിയും വാചകനും[46] എന്ന നിരീക്ഷണം ലീലാവതി അവതരിപ്പിക്കുന്നു. കൃതി എന്തായി വാചകന് അനുഭൂതമാകുന്നുവോ അതാണ് കൃതിയുടെ സത്താസ്വഭാവം എന്ന അനുഭൂതമാകുന്ന കാവ്യപാരമ്പര്യത്തിൽ കേന്ദ്രീകരിക്കുന്ന നിലപാട് പാഠത്തിന്റെ വിമർശനാത്മകവായനകളെ തള്ളിക്കളയുന്നതാണ്. വാസുദേവൻനായരുടെ കഥകളിൽ കവിതയിലെന്നപോലെ, ശബ്ദങ്ങൾ ധ്വനിപൂരിതമാകുകകൊണ്ട്, അത് വാചകന്റെ ആത്മീയാശ്ലേഷം ആവശ്യപ്പെടുന്നു.[47] ഈ ആശ്ലേഷം സാമൂ

ഹ്യസത്തയിലേക്ക് ചോദ്യം ചെയ്യലുകളില്ലാതെ അലിഞ്ഞുചേരുന്ന ദിവ്യബലി കൊ ു ാകുന്ന മനുഷ്യവിധിയിൽ കരുത്തുനേടുന്നതാണ്.

ബലി എന്ന ആദിപ്രരൂപം സാഹിത്യത്തെ അടക്കിഭരിക്കുന്ന ശക്തികളിലൊന്നാണ്. മതപരമായ ബലി നാടകങ്ങളാണ് ട്രാജഡികൾക്ക് വഴികാട്ടിയായിട്ടുള്ളത്. ആരാധ്യദേവൻ, ഗോത്രനാഥൻ, കുലത്തിന്റെ അരുമക്കുരുന്നായ കുഞ്ഞ്, മുതലായവരെ ബലികൊടുക്കുന്നത് സമൂഹസുരക്ഷിതത്വത്തിന് വേ ിയാണെന്ന സങ്കല്പം മനുഷ്യവംശമഹാഗാഥയുടെ പ്രാരംഭം മുതല്ക്കേ നിലനിന്നു പോരുന്നു.[48] അധികാരത്തിനെതിരെ പ്രതിഷേധമുയർത്തുന്ന സാമൂഹ്യാനുഭവങ്ങളെ മുഴുവൻ ബലിനല്കലിന്റെ ശാന്തിയിലേക്ക് സമന്വയിപ്പിക്കുന്ന ഈ യുങ്ങിയൻ വിമർശനം ലകാനിയൻ മനോവിശ്ലേഷണത്തെയും ഈ സാമൂഹ്യസത്തയുടെ ആഖ്യാനത്തിനായി ക ടുക്കുന്നു ്.

ഭാഷയും അബോധവും ഏകീഭൂതസത്തയായി വ്യാഖ്യാനിച്ചിട്ടുള്ള ഒരു മനഃശാസ്ത്രജ്ഞനു ്, ഴാക്ക് ലകാൻ. വാക്കുകളും തദനുഗുണമായ രൂപഭാവങ്ങളും വളരുന്ന കുട്ടിയുടെ അന്തർമണ്ഡലത്തിൽ എങ്ങനെ രൂപകമര്യാദയിൽ ഏകീഭവിക്കുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം വിവരിച്ചിട്ടു ്.[49] ഭാഷയും അബോധവും അന്യത്തോട്/അധികാരത്തോട് നിരന്തരം കലഹിക്കുന്ന വിഘടിത ഘടനയായാണ് ചരിത്രപരമായ അർത്ഥം നേടുന്നതെന്ന ലകാനിയനിസത്തിന്റെ വിപ്ലവാത്മക ചിന്തയെ ഇത് ഏകീകൃതസത്തയിൽ നിന്നുളവാകുന്ന അനുഭൂതികല്പനയിൽ വിലയിപ്പിക്കുന്നു. അതിലൂടെ അമൂർത്തസൃഷ്ടികർത്താവായ അധികാരിയെ അത് പുനരാനയിക്കുന്നു.

IV.12 സമഗ്രസത്തയിലെ വിള്ളലുകൾ

പ്രപഞ്ചാനുഭവങ്ങൾ നിസ്സഹായനാക്കുന്ന വ്യക്തിയെ സമൂഹാബോധത്തിന്റെ അനാദികാല വർഗചേതസ്സിലേക്ക് സമന്വയിപ്പിച്ചുകൊ ് ആധുനിക ശാസ്ത്രയുഗത്തിലെ ദ്വൈതദർശനത്തെ അപ്രസക്തമാക്കാമെന്ന പ്രതീക്ഷയാണ് ആദിപ്രരൂപപാഠങ്ങൾ നല്കുന്നത്. ചിന്തയിലൂടെ അനുഭവങ്ങൾക്ക് പ്രത്യക്ഷത നല്കുന്ന ആധുനികതയുടെ പോസിറ്റിവിസ(Positivism)ത്തിന്റെ പ്രതീക്ഷകൾ ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ പങ്കുവെക്കുന്നു. അതായത് പ്രപഞ്ചത്തിലെ ഐശ്വരസത്തയെ ആദർശവത്ക്കരിക്കുന്ന സാകാര-നിരാകാര സത്തകളായ ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ ഭൗതികജീവിതത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനമാകുകയും അവ തന്നെ അനുഭവാത്മക ലോകത്തിന്റെ സാക്ഷാത്കാരമാകുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇത്തരം പരസ്പര വിലയനങ്ങൾ കാവ്യത്തിൽ ക ടുക്കുന്നതിലൂടെ സാമൂഹ്യജീവിതത്തെക്കുറിച്ചുള്ള സുരക്ഷിതത്വ പ്രതീക്ഷകളാണ് ലക്ഷ്യം നേടുന്നത്. അത് മർദ്ദിതമോചന സംഘർഷങ്ങളെ അനുഷ്ഠാനപരമായ ഗരിമയോടെ കവി ചേതസ്സിലലിയിക്കുന്നു, ആത്യന്തികമായ നന്മയിലേക്കുള്ള യാത്രയെ സാക്ഷാത്ക്കരിക്കുന്നു.

കടമ്മനിട്ടയുടെ കവിതകളിലെ ക്രോധവും തിരസ്ക്കാരവുംകൊ ് ജ്വലിക്കുന്ന സമൂഹമനസ്സ്, അവയുടെ ആവശ്യം വരാത്ത ഒരു വ്യവസ്ഥിതിക്കുവേ ിയുള്ള ദുർഗ്ഗമമായ ഉയർച്ചയെ വ്യഞ്ജിപ്പിക്കുന്നു. കലാരൂപമെന്ന നിലയ്ക്ക് വിജയിക്കുന്ന സാഹിത്യകൃതികളുടെ മൗലികധർമ്മം തന്നെ ഈ ധ്വനനമാണ്.[50] സാമൂഹ്യാകാരത്തെ നന്മയിലേക്ക് നയിക്കുകയെന്ന ഭാരിച്ച ഉത്തരവാദിത്വം സംഘർഷങ്ങളെ അതിവർത്തി

ക്കുന്നു എന്നത് ആദിപ്രരൂപങ്ങളിലാകെയുള്ള ഐശ്വരസത്തയുടെ വിജയമാകുന്നു. അതുകൊ ് കത്തുന്ന കാമത്തിൽ എരിയുന്ന കാട്ടാളനും പ്രതിരോധത്തിന്റെ പന്തം നെഞ്ചിലെരിയുന്ന[51] 'കുറത്തി'യും കിരാതവൃത്തത്തിലെ മഹാമാതൃബിംബവും അടിമവർഗപിതാവും[52] സൃഷ്ടിലോകത്തിന്റെ അന്തിമ പ്രതീക്ഷയായി മാറുന്നു. മനുഷ്യജീവിതത്തെ മൂല്യനിഷ്ഠമായി മുന്നോട്ടുനയിക്കുന്ന ആദിപ്രരൂപങ്ങളുടെ സത്താപരമായ അനുഭൂതിതലം കഥാഖ്യാനത്തിന്റെ വിശാല സാന്ദ്രതയിലൂടെ സമൂഹാബോധത്തെ സമഗ്രമായി നിർമ്മിച്ചുകൊ യിരിക്കുന്നു. മനോവിശകലനപരമെന്നതിനേക്കാൾ സാമൂഹ്യപുരാവൃത്തവിശകലനപരമായ ചരിത്രരൂപകമായി മാറുന്ന ലീലാവതിയുടെ ആദിപ്രരൂപപാഠങ്ങൾ, തീവ്രരോദനത്തിന്റേതായ ശബ്ദങ്ങൾക്ക് ചെവികൊടുക്കുകയും അവയെ മറികടന്നുകൊ ് മനുഷ്യബന്ധങ്ങളുടെ വിശുദ്ധസാധ്യതകളെ സമ്പന്നമാക്കുകയും ചെയ്യുമെന്ന പ്രതീക്ഷയാണ് നല്കുന്നത്.

സാമൂഹ്യതയ്ക്കപ്പുറമുള്ള പ്രകൃതിപരസൂക്ഷ്മതയിൽ ഉഭയലിംഗസത്തയെ, അർദ്ധനാരീശ്വരപ്രതീകത്തെ അനന്യമാക്കുന്നു.[53] *ഗോഡ് ഓഫ് സ്മോൾ തിംഗ്സിലൂ*ടെ ലീലാവതി ക ടുക്കുന്ന ഈ സവിശേഷമായ ഐക്യബോധം മനുഷ്യനന്മയിലുള്ള അടിയുറച്ച വിശ്വാസമാണ് നല്കുന്നത്. ഈ വിശ്വാസത്തിലെ സൂക്ഷ്മ-സ്ഥൂലാനന്യതയുടെ അന്തർഘടന ദക്കാർത്തിയൻ ദ്വന്ദ്വലോകത്തെ മറ്റൊരു രീതിയിൽ പങ്കുവെക്കുന്നതായി കാണാൻ കഴിയും. സമൂഹാബോധത്തിലെ ഐശ്വരസത്തകളിലൂടെ ആവിഷ്കൃതമാകുന്ന സാഹിത്യത്തിന്റെ ഊർജ്ജം നിഗൂഢവും നൈസർഗ്ഗികവും സ്വയംഭൂവുമാണ്[54] എന്ന പ്രഖ്യാപനത്തിൽ നിന്ന്കൊ ് ഇത് സ്ഥാപിക്കാം: സമൂഹാബോധം എന്ന ഈ സ്വയംഭൂവായ രാഷ്ട്രഘടനയെ, ചോദ്യംചെയ്യപ്പെടാത്ത അതിഭൗതികശക്തിയെ, ബോധലോകത്തേക്ക് കൊ ുവരലായി ആദിപ്രരൂപപാഠങ്ങൾ മാറുന്നു. ബോധം-അബോധം എന്ന വിള്ളലുകളിലൂടെയാണ് ഇത് സാധ്യമാകുന്നതെന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു. ഇച്ഛകൾക്ക് വിധേയമല്ലാത്ത അനാദിചേതസ്സായി സമൂഹാബോധം, അതിന്റെ സ്വയംപരിണാമം, അതിനെ ബോധലോകത്തുനിന്ന് നോക്കിക്കാണുന്ന മനുഷ്യൻ എന്ന ദ്വന്ദ്വത്തിന്റെ വിള്ളലാണ് ലീലാവതിയുടെ സമഗ്രദർശനത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മതലമെന്ന് കാണാം. ബാലാമണിയമ്മയുടെ കവിതകളെ മിസ്റ്റിക് ദർശനമായി കാണുന്നത് ഈ ലോകവീക്ഷണമാണ്.[55] ഇങ്ങനെ ആദിപ്രരൂപപാഠങ്ങൾ സ്വയമേവ വിള്ളലുകളെ നിർമ്മിച്ചുകൊ ് യാഥാർത്ഥ്യങ്ങൾക്കുമേൽ ഭാവനാത്മകതയുടെ വിജയം ഉറപ്പിക്കുന്നു. ജീവപരിണാമചരിത്രം മുതലുള്ള അനുഭൂതി മുദ്രകൾ വ്യക്തിയിൽ ഉ ാക്കിയെടുക്കുന്ന അന്തർവ്യക്തിയെ ബഹിർലോകത്തിന്റെ ചിട്ടപ്പെടുത്തലുകളിൽ കൂടി കാണുന്നു. ഈ ബോധ-അബോധ കല്പനയാണ് ലീലാവതിയുടെ *കവിതയും ശാസ്ത്രവും* മുതൽ *അർത്ഥാന്തരങ്ങൾ* വരെയുള്ള ആദിപ്രരൂപപാഠങ്ങളിൽ കാണുന്നത്.

സൗമ്യവും ആർദ്രവുമായ സ്ത്രീ-പുരുഷ ബിംബങ്ങളെ സമൂഹമനസ്സിൽ പുനഃസൃഷ്ടിക്കുവാൻ ആദിപ്രരൂപപഠനങ്ങൾക്ക് കഴിയുന്നു. അതിലൂടെ സാഹിത്യാദി മനുഷ്യവ്യവഹാരങ്ങളെല്ലാം മനുഷ്യദൗർബല്യങ്ങൾക്ക് പ്രതീക്ഷ നല്കുന്ന സ്ഥാപനങ്ങളാകുന്നു. യുദ്ധാനന്തരലോകത്തിന്റെ മൂല്യത്തകർച്ചകളുടേയും ദുരന്തനടുക്കങ്ങളുടേയും നേർക്കുള്ള പ്രതിഷേധങ്ങളേയും മോഹഭംഗങ്ങളേയും വിലാപങ്ങളേയും നിശബ്ദസാന്നിദ്ധ്യമാക്കി മാറ്റുന്ന ലീലാവതിയുടെ യുങ്ങിയൻ സമീകരണങ്ങൾ, ആധുനികതയുടെ അരാജകമായ സത്യസന്ധതയെ കാല്പനിക റിയലിസത്തിന്റെ മോഹ-പ്രതീക്ഷകളിലേക്ക് സ്വാംശീകരിക്കുന്നു.

ആധുനികജീവിതക്രമത്തിന്റെ പിന്നാമ്പുറങ്ങളിൽ ആത്മീയ-പാരമ്പര്യമൂല്യങ്ങളെയും അതിനനുകൂലമായ സൗന്ദര്യവ്യാഖ്യാനാത്മക സാഹിത്യവിശകലനരീതികളെയും ആദ്യകാലം മുതൽക്കേ മലയാളവിമർശനം സംരക്ഷിച്ചുപോരുന്നു ്. സാഹിത്യചരിത്രത്തിൽ നിർണ്ണായകമായ മാറ്റങ്ങളു ായ അമ്പതുകൾക്ക് ശേഷവും ഇതൊരു പ്രബലധാരയായിരുന്നു എന്ന് കെ.പി. അപ്പന്റെ ലാവണ്യാത്മക ആധുനികതയുടെ നേർക്കു ായ വിമർശനങ്ങളിൽ നിന്ന് വായിച്ചെടുക്കാം.[56] ഈ ലാവണ്യാത്മക ആധുനികതയെ പോഷിപ്പിക്കുവാനാണ് എം. ലീലാവതിയുടെ യുങ്ങിയൻ വിമർശനപാഠങ്ങൾ ഉപകരിക്കുക. അഥവാ ആധുനികസമൂഹത്തിന്റെ മൂല്യബോധത്തെ ചോദ്യംചെയ്തുകൊ ് ആരംഭിച്ച രചനകൾതന്നെ ആ മൂല്യഘടനയുടെ സാധൂകരണമായി മാറുന്നു എന്ന വൈപരീത്യമാണ് ലീലാവതിയുടെ വിമർശനത്തിന്റേതെന്ന് ഈ പശ്ചാത്തലത്തിൽ പറയാൻ കഴിയുന്നു. വിമർശനത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നിലപാടുകൾ വിപുലമായ രാഷ്ട്രീയമാനങ്ങൾ നേടിയ 1970കളിൽ തുടങ്ങി 2006 വരെയുള്ള ചരിത്രകാലത്താണ് ലീലാവതിയുടെ രചനകൾ പുറത്തുവന്നിരുന്നതെന്ന കാര്യത്തെ ഇതിനോട് ചേർത്ത് വായിക്കുന്നത് പ്രധാനമാണ്. യുങ്ങിയൻ സമീകരണങ്ങൾക്ക് ശക്തിപകരുന്ന പൗരസ്ത്യകാവ്യദർശനങ്ങളുടെ ആഴം പ്രത്യേകം വിശകലനം ചെയ്യേ തു ്. മനോവ്യാപാരങ്ങളെ ഒരു അതീതബലതന്ത്രത്തിൻകീഴിൽ കാണുന്ന ചിന്താമണ്ഡലത്തിലെ പിളർപ്പുകളെ/വിള്ളലുകളെക്കുറിച്ചുള്ള ഈ തിരിച്ചറിവുകളാണ് ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികാന്വേഷണങ്ങളിലേക്ക് മലയാളവിമർശത്തെ കൈപിടിച്ചു നടത്തുന്നത്. 1990കൾക്ക് ശേഷമു ായ ലോകധൈഷണികമാനങ്ങളിലെ വൈവിധ്യങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതിന്റെ കൂടി ഫലമാണ് ഈ തിരിച്ചറിവുകൾ. ആധുനികതയുടെ ആന്തര വൈരുദ്ധ്യങ്ങളായി മലയാളവിമർശനം സൂക്ഷിച്ചുപരിപാലിച്ചു പോരുന്ന അതിഭൗതിക-ലാവണ്യാത്മകാന്വേഷണങ്ങളെ തിരിച്ചറിഞ്ഞുകൊ ് മലയാള സാഹിത്യവിമർശത്തെ നവീനസാംസ്കാരികാന്വേഷണപ്രക്രിയയാക്കി മാറ്റുന്നതിൽ ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികത എത്രമാത്രം സഹായകമായിട്ടു ് എന്നത് അടുത്ത അധ്യായത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു.

കുറിപ്പുകൾ

1. എം. ലീലാവതി, *കവിതയും ശാസ്ത്രവും.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1969, പുറം,78.
2. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 81.
3. എം. ലീലാവതി, 'മനോവിജ്ഞാനീയം കവിതയിൽ', *കവിതയും ശാസ്ത്രവും.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1969, പുറങ്ങൾ, 78-92.

   എം. ലീലാവതി, ' 'തച്ചന്റെ മകളി'ലെ വിമോചനസങ്കല്പം', *കവിതാരതി.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1997, പുറങ്ങൾ, 412-427.
4. *കവിതയും ശാസ്ത്രവും.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1969, പുറം, 80.
5. അതേ പുസ്തകം,പുറം, 82.
6. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 83.
7. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 82.
8. അതേ പുസ്തകം, പുറം,87.
9. അതേ പുസ്തകം, പുറം,88.
10. അതേ പുസ്തകം, പുറം,88.
11. എം. ലീലാവതി, *കവിതാരതി.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1997, പുറങ്ങൾ, 424-425.
12. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 424.
13. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 425.
14. അതേ പുസ്തകം, പുറങ്ങൾ, 56-57.
15. എം. ലീലാവതി, *സത്യം ശിവം സുന്ദരം. കോട്ടയം: എൻ. ബി. എസ്,*1998, പുറം 239.
16. എം. ലീലാവതി. *വർണ്ണരാജി.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1975, പുറം,11.
17. എം. ലീലാവതി, *ജി.യുടെ കാവ്യജീവിതം.* കോട്ടയം: എൻ.ബി.എസ്, 1980, പുറങ്ങൾ,11-12.
18. എം. ലീലാവതി, *നവതരംഗം.* കോട്ടയം: എൻ.ബി.എസ്, 1972, പുറം, 213.
19. എം. ലീലാവതി, *വർണ്ണരാജി.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1975, പുറം,15.
20. അതേ പുസ്തകം, പുറങ്ങൾ, 26-27.
21. എം. ലീലാവതി, *കവിതാരതി.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1997, പുറം, 67.
22. അതേ പുസ്തകം, പുറങ്ങൾ, 73-77.
23. എം. ലീലാവതി, *അപ്പുവിന്റെ അന്വേഷണം.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2002, പുറം,287.
24. എം. ലീലാവതി, *ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ ഒരു പഠനം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1993, പുറം, 70.

25. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 70.

26. എം. ലീലാവതി, *വർണ്ണരാജി.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1975, പുറം,248.

27. എം. ലീലാവതി, *കവിതാധ്വനി.* കോട്ടയം: എൻ.ബി.എസ്. 1984, പുറം, 361.

28. എം. ലീലാവതി, *കവിതാരതി.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1997,പുറം,254.

29. എം. ലീലാവതി, *കവിതാധ്വനി.* കോട്ടയം: എൻ.ബി.എസ്. 1984, പുറങ്ങൾ,365-366.

30. എം. ലീലാവതി, *അപ്പുവിന്റെ അന്വേഷണം.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2002, പുറം,22.

31. എം. ലീലാവതി, *വർണ്ണരാജി.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1975, പുറങ്ങൾ, 121-124.

32. എം. ലീലാവതി, *കൊച്ചിയിലെ വൃക്ഷങ്ങൾ: ഒരു പഠനം.* കോട്ടയം: എൻ.ബി.എസ്, 1999, പുറം.21.

33. എം. ലീലാവതി, *ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ ഒരു പഠനം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1993, പുറം, 108.

34. എം. ലീലാവതി, *അപ്പുവിന്റെ അന്വേഷണം.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2002,പുറം,300.

35. എം. ലീലാവതി, 'രൂപാന്തരപ്രാപ്തി സച്ചിദാനന്ദന്റെ കവിതയിൽ',*കവിതാധ്വനി.* കോട്ടയം: എൻ. ബി.എസ്. 1984, പുറങ്ങൾ, 403-429.

36. അതേ പുസ്തകം, പുറം,407.

37. എം. ലീലാവതി, *അർത്ഥാന്തരങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ: എച്ച്&സി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2006, പുറം,92.

38. എം. ലീലാവതി, *കവിതാരതി.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1997,പുറം,12.

39. അതേ പുസ്തകം, പുറങ്ങൾ,12-13.

40. അതേ പുസ്തകം, പുറം,179.

41. അതേ പുസ്തകം, പുറം,169.

42. ഇ. വി. രാമകൃഷ്ണൻ, *സ്ത്രീ സ്വത്വം സമൂഹം മാധവിക്കുട്ടി പഠനങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1994,പുറം,2.

43. എം. ലീലാവതി, *കവിതാരതി.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1997,പുറം, 179.

44. എം. ലീലാവതി, *മലയാള കവിതാ സാഹിത്യചരിത്രം.* തൃശ്ശൂർ:കേരളസാഹിത്യഅക്കാദമി. 2002, പുറം,374.

45. *സാഹിത്യനിരൂപണത്തിലെ ദിശാബോധം* എന്ന കൃതിയിലെ 'പാശ്ചാത്യസാഹിത്യനിരൂപണത്തിലെ നവധാരകൾ-സാമാന്യാവലോകനം', 'റൊളാങ് ബാർത്ത്','ഴാക്ക് ദറിദ' മുതലായ ലേഖനങ്ങൾ നോക്കുക. എം. ലീലാവതി, *സാഹിത്യനിരൂപണത്തിലെ ദിശാബോധം,* കോട്ടയം: സാഹിത്യപ്രവർത്തക സഹകരണസംഘം. 2000.

46. എം. ലീലാവതി, *അർത്ഥാന്തരങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ: എച്ച്&സി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2006, പുറം,8.

47. അതേ പുസ്തകം, പുറം,9.

48. അതേ പുസ്തകം, പുറം,20.

49. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 46.

50. കവിതാധ്വനി, പുറം,336.

51. അതേ പുസ്തകം, പുറം,338.

52. അതേ പുസ്തകം, പുറം,354.

53. എം. ലീലാവതി, *ഗോഡ് ഓഫ് സ്മാൾ തിംങ്സ്-പഠനം*, കണ്ണൂർ: മുദ്ര ബുക്സ്, 1999, പുറം,14.

54. എം. ലീലാവതി, *വർണ്ണരാജി*. കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1975, പുറം,479.

55. എം. ലീലാവതി, *വർണ്ണരാജി*. കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1975, പുറം,66.

56. 'ആസ്വാദനത്തിന്റെ കരുതൽതടങ്കൽ' എന്ന ലേഖനം നോക്കുക. പി.പി. രവീന്ദ്രൻ, *വീടെടുപ്പുകൾ സാഹിത്യം സംസ്കാരം ആഗോളത*. കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 2006.

അധ്യായം അഞ്ച്

മലയാളത്തിലെ ലകാനിയൻ വായന:
പ്രതീക്ഷകളും സാധ്യതകളും

V.1 ലകാനിയൻ വിമർശം

ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിൽ നിന്നുകൊ ് മലയാളവിമർശചരിത്രത്തെ ആധുനിക-സാംസ്കാരികാന്വേഷണങ്ങളിലേക്ക് നയിക്കാൻ എം. എൻ. വിജയന് സാധിച്ചു. ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയ്ക്ക് ഉ ായിവന്ന മനോവിശകലനപരവും ചികിത്സാപരവുമായ വായനകൾ ആധുനികത(Modernity)യെ പുനർവായനയ്ക്ക് വിധേയമാക്കുകയായിരുന്നു. അതിലേറെ 'അബോധം' എന്ന സങ്കല്പനത്തിലൂടെ മനുഷ്യവൈകാരികതയെ ചരിത്രവത്ക്കരിക്കുകയും മനുഷ്യൻ എന്ന ഏകതായുക്തിയെ തകിടം മറിക്കുകയുമായിരുന്നു. ഞാൻ-ലോകം എന്ന ദക്കാർത്തിയൻ ദ്വന്ദ്വവീക്ഷണത്തെ, ഫ്രോയിഡ് അബോധം എന്ന സങ്കല്പനംകൊ ് മറികടക്കാൻ ശ്രമിച്ചതുപോലെ ലോകം-പാഠം എന്ന ദ്വന്ദ്വവീക്ഷണത്തെ മറികടന്നുകൊ ാണ് ലകാനിയൻ സംവർഗങ്ങളിലൂടെയുള്ള സംവാദം വികസിക്കുന്നത്. മനോവിശകലനത്തിന്റെ ഈ സാധ്യതകൾ ലകാനിയൻ സന്ദർഭത്തിൽ കൂടുതൽ വ്യക്തതയാർജ്ജിക്കുന്നത് മലയാളവിമർശവും തിരിച്ചറിയുന്നു ്. മലയാള വിമർശചരിത്രത്തിലെ അത്തരം ബഹുസാംസ്കാരികമായ പ്രതീക്ഷകളും സാധ്യതകളുമാണ് ഈ അധ്യായത്തിന്റെ അന്വേഷണ മേഖല.

ഘടനാവാദാനന്തര സാഹിത്യ'നിർമ്മിതി' അഥവാ പാഠം (Text) ലകാനിയൻ സന്ദർഭത്തിൽ കേന്ദ്രരഹിതമായ ഒരു ഘടനയായി സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്നു. പാഠത്തെ സൂചകശൃംഖലകളുടെ കൂട്ടിച്ചേർക്കലും വിഭജനവും, അതിൽനിന്നുളവാകുന്ന ചലനനിയമങ്ങളുടെയും, മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഇച്ഛകളുടെയും സാന്നിദ്ധ്യമായി കാണുകയാണ് ചെയ്യുന്നത്. ലകാനിയൻ സാഹിത്യവിമർശം പ്രധാനമായും പാഠത്തിന്റെ അബോധത്തെ ഘടനാവാദ/ഘടനാവാദാനന്തര സന്ദർഭത്തിൽ ക ത്താനുള്ള ശ്രമമാണെന്ന് പറയാം. മനുഷ്യവിഷയി എങ്ങനെ രൂപീകരിക്കപ്പെടുന്നു, അതിനെ നിർണ്ണയിക്കുന്ന ഘടകങ്ങൾ എന്തെല്ലാം എന്നിങ്ങനെയുള്ളവയാണ് ലകാനിയനിസത്തിന്റെ പ്രധാന അന്വേഷണമേഖല. ഈ അന്വേഷണപ്രക്രിയയിൽ (മനോവിശ്ലേഷണ വിമർശത്തിൽ) സാഹിത്യത്തെ മുഖ്യപാഠമാക്കി എടുക്കുന്നു എന്നുമാത്രം. കലാപരമായ ഒരു ദർശനപദവിയിൽ ഒതുങ്ങുമായിരുന്ന ഈ സൈദ്ധാന്തികത ലകാൻ തന്നെ നടത്തിയ ശ്രമങ്ങളിലൂടെ[1] സാഹിത്യവിമർശനപദ്ധതിയായി പ്രചാരവും കരുത്തും നേടുകയായിരുന്നു. സൂചകശൃംഖലയായി പാഠത്തെ രൂപണം ചെയ്തുകൊ ് പാഠത്തിലെതന്നെ ഒട്ടേറെ ഘടകങ്ങളിലൂടെ പാഠത്തിന്റെ ഇച്ഛകളെ വിവരിക്കാനാവുമെന്നുള്ള ലകാനിയൻ നിരീക്ഷണം സാഹിത്യവായനയെ ത്വരിപ്പിക്കുന്നു.

സൂചകശൃംഖലയുടെ വ്യവസ്ഥയെയാണ് ലകാൻ പിതൃനിയമം (Law of the Father) എന്ന് വിവരിക്കുന്നത്. സൂചകബന്ധങ്ങളുടെ വ്യവസ്ഥ മുഴുവൻ മനുഷ്യചരിത്രവുമായി ഇഴചേർക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. പ്രതീകക്രമത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്നതുമുതൽ ശിശു പിതൃനിയമത്തിലെ വിഷയിയായി മാറുന്നു. ഈ

സൂചക വിന്യാസം മിത്തുകൾ, വംശീയത, പാരമ്പര്യം തുടങ്ങിയ എന്തിനെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു പ്രാപഞ്ചിക വ്യവഹാരമാകുന്നു.[2] ഇത്തരം പ്രയോഗസാധ്യതകളിലുള്ള പ്രതീക്ഷകളാണ് മലയാളസാഹിത്യവിമർശനം ലകാനിയനിസത്തോട് വെച്ചുപുലർത്തുന്നത്. സൂചകവ്യവസ്ഥ അതിന്റെ എല്ലാവിധ സങ്കീർണതകളോടും കൂടിയ അന്യം (other) ആണ്. ഇച്ഛകളെല്ലാം അന്യത്തിന്റെ ഇച്ഛകളാകയാൽ പാഠത്തിൽ അന്യവും അബോധവും മേൽക്കൈ നേടുന്നു.

അന്തർവൈഷയികത, വിശ്വാസം, വ്യവസ്ഥ, പ്രവൃത്തി തുടങ്ങിയ മനുഷ്യജീവിതത്തിന്റെ നിരവധി മാനങ്ങളിലുള്ള മാധ്യമമെന്ന നിലയ്ക്കാണ് നവമനോവിശ്ലേഷണം ഭാഷയെ സ്വീകരിക്കുന്നത്. കണ്ണാടിയിലെ പ്രതിബിംബമായ ഈഗോയോട് താദാത്മ്യം കൊതിച്ച് വിരുദ്ധധ്രുവങ്ങളുടെ ഒടുങ്ങാത്ത കുടുക്കിലേർപ്പെടുന്ന വിഷയിയിൽ സന്നിഹിതമാകുന്ന ഓരോ ഘടകവും താല്ക്കാലികവും ക്ഷണികവുമാകുന്നു. അഭാവങ്ങളുടെ നീ നിരയായി പ്രതീകാത്മകക്രമത്തിന്റെ നിയമങ്ങളും പ്രവർത്തിക്കുന്നു. സ്വയം രൂപീകരിക്കാൻ അശക്തനായ വിഷയി, അന്യം, ഇച്ഛ, ഷണ്ഡീകരണം, അപജ്ഞാനം, നോട്ടം, തുന്നിച്ചേർക്കൽ തുടങ്ങിയ സാങ്കല്പിക- പ്രതീകാത്മക പരികല്പനകളെല്ലാം സാഹിത്യവായനയ്ക്ക് പ്രയോഗയോഗ്യമാകുന്നു. അന്യത്തിന്റെ നിരന്തരസാന്നിദ്ധ്യം വിഷയിയെക്കുറിച്ചുള്ള രോഗലക്ഷണപരമായ അന്വേഷണത്തെ വിച്ഛേദഭീതിയുടേതാക്കി മാറ്റുന്നു. വിച്ഛേദത്തെക്കുറിച്ചുള്ള തിരിച്ചറിവ്, മായക്കാഴ്ചകൾ യാഥാർത്ഥ്യക്രമത്തിന്റെ സ്ഥാപനമാകാം. ഇങ്ങനെ ഓരോ വായനയും പാഠത്തിലെ കഥാപാത്രത്തിന്റെ അബോധവും വായനാബോധവും ചേർന്ന് പാഠത്തിൽനിന്ന് പുതിയ പാഠത്തിന്റേതായ-ഇച്ഛകളുടേതായ വ്യവസ്ഥയെ അന്വേഷിക്കലായി ലകാനിയൻ വിമർശത്തെ മാറ്റിത്തീർക്കുന്നു.

സാഹിത്യം എന്ന വ്യവഹാരമാധ്യമത്തെത്തന്നെ ചരിത്രവൽക്കരിക്കാൻ കഴിയുമ്പോൾ മാത്രമേ ലകാനിയൻ മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ സങ്കീർണതകൾ ഒരു ദേശത്തിന് ഏറ്റെടുക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ. ഒരു കലാസൃഷ്ടി ഏതെങ്കിലുമൊരു പ്രമാണത്തിന്റെ സ്ഥിരനിക്ഷേപമല്ലെന്നുള്ള നിലപാട് 1970കൾക്ക് ശേഷമു ായ മലയാളനിരൂപണത്തെ പോഷിപ്പിക്കുന്നു . മാർക്സിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ നവമാർക്സിയൻ വായനകൾ, സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ നവരീതിശാസ്ത്രങ്ങൾ എന്നിവ നല്കുന്ന പ്രതീക്ഷകൾ പ്രധാനമാണ്. ഈ സമീപനങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിന്റെ നിർമ്മിതിപരമായ നിലനില്പ് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. ഈയൊരു സംവാദമണ്ഡലത്തിലാണ് സൊസ്യൂറിയൻ ഘടനാവാദവും ലെവിസ്ട്രോസ്, റൊളാങ് ബാർത്ത് (Roland Barthes), മിഷേൽ ഫൂക്കോ (Michel Foucault), ഴാക്ക് ദറിദ (Jacques Derrida) തുടങ്ങിയവരുടെ സൈദ്ധാന്തിക സമീപനങ്ങളും ചർച്ചാവിഷയമാകുന്നത്. ഇങ്ങനെ വിപുലപ്പെടുന്ന ഘടനാവാദ-അനന്തര സംസ്കാര പഠനങ്ങൾ അപരങ്ങളിലേക്ക് തള്ളിമാറ്റപ്പെടുന്ന സംവർഗങ്ങളെ പുനരന്വേഷിക്കുകയും അവയുടെ അബോധ അധികാരഘടനയെ തുറന്നുകാട്ടുകയും ചെയ്യുന്നു. അപനിർമ്മാണ(Deconstruction)ത്തിന്റെ ദർശനപശ്ചാത്തലത്തിലുള്ള സൂചകത്തിന്റെ വ്യവഹാരം (Discourse of the signifier) ഓരോ പാഠത്തെയും സവിശേഷമായ ഒരു നിർമ്മിതിയായി കാണാൻ സഹായിച്ചു. ഇതോടെ അരികുകളിലേക്ക് തള്ളിമാറ്റിയിരുന്ന അനുഭവമേഖലകൾ സാഹിത്യ-സാംസ്കാരിക

ജനുസ്സുകളായി (Literary and cultural genres) സാഹിത്യപാഠാപഗ്രഥനങ്ങളിൽ സജീവമാകാൻ തുടങ്ങി. ആ നിലയ്ക്ക് വളർന്ന ആധുനികാനന്തരതയുടെ രാഷ്ട്രീയം, അതിന്റെ സമീപനങ്ങൾ, മലയാളത്തിൽ നവമനോവിശ്ലേഷണാന്വേഷണങ്ങൾക്കും സ്വീകാര്യത ഒരുക്കുന്നു.

V.2 സംവാദത്തിന്റെ ബഹുലതയിലേക്ക്

ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിന് സാഹിത്യവിമർശചരിത്രത്തിലുള്ള സ്ഥാനം തിരിച്ചറിഞ്ഞ് അടയാളപ്പെടുത്തുകയും[3] അതിന്റെ പ്രയോഗത്തിൽ വന്ന പിഴവുകളെ (?) ചൂ ിക്കാട്ടുകയും ചെയ്ത[4] എഴുത്തുകാരനാണ് വി. സി. ശ്രീജൻ. 1990കളുടെ ആരംഭത്തിൽ, മാറുന്ന ഭാവുകത്വങ്ങൾക്കനുസരിച്ച് മലയാളവിമർശം ആർജ്ജിക്കേ തായ നവീന രീതിശാസ്ത്രത്തെക്കുറിച്ച് അദ്ദേഹത്തിന്റെ എഴുത്തുകൾ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു.[5] ഈയൊരു സംവാദമണ്ഡലനിർമ്മിതിയിൽ ലകാനിയനിസത്തെ സ്ഥാനപ്പെടുത്താനും അദ്ദേഹം ശ്രമിച്ചു.[6] ഘടനാത്മക ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ വരവിൽ ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശ്ലേഷണത്തിലെ ഊർജ്ജത്തിന്റെ വൈദ്യുതഗതിക മാതൃകകൾ മറയുകയും മനോവിശകലനത്തിന്റെ ആധാരം ഭാഷയാണെന്ന മുഖ്യതത്ത്വം വെളിപ്പെടുകയും ചെയ്തു.[7] ഇതിലൂടെ സംവാദത്തിന്റെ നവീനത അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന വി. സി. ശ്രീജൻ, ഫ്രോയിഡിന്റെയും ലകാന്റേയും മനോവിശ്ലേഷണദർശനങ്ങളും ലകാനിയൻ സമീകരണങ്ങളും മുന്നോട്ടു വെക്കുന്ന സാധ്യതകളുടെ വിശാലതുറസ്സുകളെ മലയാളവിമർശനസന്ദർഭത്തിൽ പരിചയപ്പെടുത്തുന്നു. 1990കളോടുകൂടി മലയാളവിമർശചരിത്രം ബഹുമുഖമായ സംവാദമണ്ഡലത്തെ വിപുലപ്പെടുത്തുമ്പോൾ ലകാനിയനിസം അതിൽ നിർണായകമായി മാറുന്നു. ഈ മാറ്റങ്ങൾ സജീവമായൊരു ദാർശനിക മണ്ഡലമായി വിപുലപ്പെട്ടു എന്നവകാശപ്പെടാൻ കഴിയില്ല. എങ്കിലും അവ പുതിയ അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് വഴിവെക്കുന്നു എന്ന നിലയ്ക്ക് പ്രധാനമാണ്.

ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികത മലയാളത്തിന് പരിചിതമാകുന്ന 1990കളിൽ[8] തന്നെ മലയാളവിമർശനത്തിൽ ലകാനിയനിസത്തിന്റെ സൈദ്ധാന്തിക സങ്കല്പനങ്ങൾ ഉപയോഗിച്ചുകൊ ുള്ള സാഹിത്യപഠനങ്ങളും (ചുരുക്കമായിട്ടാണെങ്കിലും) ഉ ാവുന്നു . ടി. ശ്രീവത്സനും സി. എസ്. ബിജുവും ചേർന്ന് തയ്യാറാക്കിയ *ഈഡിപ്പസ് യന്ത്രത്തി*ലെ പഠനങ്ങൾ ('കരുണയുടെ ക്രൗര്യം', 'സ്ഥാനം മാറി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന 'കുപ്പായങ്ങൾ' ', 'എന്റെ മകൾ ഒരു സ്ത്രീ'), പി. പവിത്രന്റെ *ആശാൻ കവിത : ആധുനികാനന്തരപാഠങ്ങൾ,* ബി. ഉണ്ണികൃഷ്ണന്റെ 'ജനപ്രിയത: ഹർഷവും അതിവർത്തനവും' എന്നിവ ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയെ മലയാളസാഹിത്യസന്ദർഭത്തിൽ യാഥാർത്ഥ്യമാക്കുന്നു . അവ വിശദപഠനത്തിനായി അടുത്ത ഭാഗത്ത് ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു. ഏറെ സങ്കീർണ്ണമായ സൈദ്ധാന്തിക സങ്കല്പനങ്ങളുമായി ചേർന്നു ായ പാഠങ്ങൾ, മലയാളവിമർശത്തിലെ ലകാനിയൻ പ്രയോഗങ്ങൾ ഭാവിയിലേക്ക് നോക്കുന്ന അനേകം പ്രതീക്ഷകളുടെയും സാധ്യതകളുടെയും സൂചകങ്ങളാണ്.

V.3 ഇച്ഛയുടെ ബലിദാനം

ശരീരത്തിനുമേൽ ആത്മാവിന്റെ വിജയം ഉദ്ഘോഷിക്കുന്ന കാവ്യമെന്നറിയപ്പെടുന്ന കുമാരനാശാന്റെ *കരുണ*യെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ലകാനിയൻ വായനയാണ് 'കരുണയുടെ ക്രൗര്യം'. ഉത്തരമധുരാപുരിയിലെ മുഴുവൻ ജനങ്ങളുടേയും ഇച്ഛാപാത്രമായി അവതരിപ്പിക്കപ്പെടുന്ന വാസവദത്തയുടെ ശരീരം ഗണികാവൃത്തിയിലൂടെ നീചത്വത്തിന്റെ പ്രതീകമാകുന്നു. ഉപഗുപ്തന്റെ പ്രണയത്തിനായി ദാഹിക്കുന്ന, സമയമായില്ല എന്ന അവഗണന നേരിടുന്ന, ക്ഷമയറ്റ് ഐശ്വര്യപ്രലോഭനങ്ങളിൽ വീണുപോകുന്ന, വാസവദത്തയുടെ ജീവിതം ഒടുവിൽ സമ്പൂർണമായ ഷണ്ഡീകരണത്തിന് വിധിപ്പെട്ട് അവസാനിക്കുന്ന

താണ് കാവ്യവായന. കർത്തൃത്വം, ഇച്ഛ തുടങ്ങിയവയെക്കുറിച്ചുള്ള ലകാനിയൻ സങ്കല്പനങ്ങൾ 'കരുണ യുടെ ക്രൗര്യം' നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നതായി കെ ത്താൻ കഴിയും.

അന്യത്തിന്റെ ഇച്ഛകൾക്കായി ബലിനല്കപ്പെടുന്ന വിഷയിയുടെ അഭിലാഷങ്ങളുടെ ഭസ്മീകരണ മാണ് വാസവദത്ത നേരിടുന്നത്.[9] ഈ ബലിയാണ് കരുണയുടെ ക്രൗര്യം കെ ടുക്കുന്നത്. ശരീരം/മനസ്സ് എന്ന ദ്വന്ദ്വത്തെ പ്രശ്നവത്കരിച്ചുകൊ ാണ് ഈ ബലി നടപ്പാക്കുന്നത്. അവ ഇങ്ങനെ വിശദമാക്കാം:

നേരത്തേ തന്നെ ഗണികയായ, നീചശരീരയായ വാസവദത്തയ്ക്ക് ഉപഗുപ്തനോടുള്ള പ്രണയം ശക്തമല്ലാത്തതുകൊ ല്ല ദുരന്തമു ായത്. ഐശ്വര്യഭ്രമമുള്ളപ്പോൾത്തന്നെ, ശരീരത്തിന്റെതായ ഭൗതിക സുഖലോലുപതയോട് ആഭിമുഖ്യമുള്ളപ്പോൾ തന്നെ അതിൽ നിന്ന് ഭിന്നമായ ആത്മീയമായ പ്രണയസങ്ക ല്പമാണ് അവൾക്കു ായിരുന്നത്. അതീതലോകത്തുനിന്നുള്ള സന്യാസിയുടെ നോട്ടം അവളിലെ ആത്മ ത്യാഗപരമായ പ്രണയത്തെ വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നതിന് സഹായിക്കുന്നു. മനസ്സ് സന്യാസിയിൽ ചേർന്നുകൊ ാണ് ഈ ലോകം വെടിയുന്നത്. ഇച്ഛാവസ്തുവായി കാണാത്ത പ്രതീകാത്മകക്രമത്തിലെ വിലക്കുക ളുടെ ഭാഗമല്ലാത്ത സന്യാസിയുടെ സ്പർശം അവൾക്ക് മറ്റൊരു ലോകത്ത് സ്ഥാനം ഉറപ്പിച്ചുകൊടുക്കുന്നു. ശരീരം അതിന്റെ ജീവനത്തിനുമാത്രമാണ് ഗണികാവൃത്തി ചെയ്യുന്നതെന്നും തന്റെയുള്ളിൽ പ്രണയത്തി നായി ദാഹിക്കുന്ന ഹൃദയമുെ ന്നും വാസവദത്ത പറയുന്നു.[10] ആത്മീയപ്രണയത്തിൽ അലിഞ്ഞു ചേർന്ന് ഇഹലോകവാസം വെടിയുക എന്നതിലൂടെ ഉപഗുപ്തനോടുള്ള ജീവിതേച്ഛകളെ വാസവദത്ത സമ്പൂർണമായി നിഷേധിക്കുന്നു. ഈ ദൗത്യം അവൾ ഏറ്റെടുത്തത് ഏതെങ്കിലും നിർബന്ധങ്ങൾ കൊ ല്ല. എങ്കിലും ഈ നിഷേധം വാസവദത്തയ്ക്ക് നല്കുന്നത് ദുരന്തപര്യവസായിയായ ജീവിതമാണ് അഥവാ മരണമാണ്. ശരീരത്തെ ജയിക്കുന്ന ആത്മീയ പ്രണയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള നവ്യമായ ബോധം ഉള്ളിലുദിക്കുന്ന തോടെ വാസവദത്ത വിമോചിതയാകുന്നു. അവൾക്കിപ്പോൾ 'ശരീര'മില്ല. തന്റെ അരികിൽ ചിന്നിക്കിട ക്കുന്ന തന്റെതന്നെ അവയവങ്ങളെ ഉദ്വേഗമില്ലാതെ, നിർമ്മമതയോടെ ഇപ്പോഴവൾക്ക് വീക്ഷിക്കാം.[11] അങ്ങനെ ശരീരത്തെ ജയിച്ച് വാസവദത്ത പരിനിർവ്വാണമടയുന്നു.

'മാംസനിബദ്ധമല്ല രാഗം' എന്ന ആശാന്റെ പ്രഖ്യാതവിധി ഈ ലകാനിയൻ വായനയുടെ ഭാഗമല്ല. ശരീരവും മനസ്സും തമ്മിലുള്ള വിഭജനത്തിനപ്പുറം ആഗ്രഹലോകങ്ങളിൽ നിന്ന്, പ്രതീകാത്മകക്രമത്തിന്റെ നിയമങ്ങളിൽനിന്ന്, സാങ്കല്പികത്തിലേക്ക് പിൻവാങ്ങുന്നതാണ് കരുണാപാഠം കാണിച്ചുതരുന്നത്. തനു കാന്തിക്ക് വിലയിടിയുമ്പോൾ രക്ഷാമാർഗ്ഗമെന്നോണം ഗണികാകുലനയവിരുദ്ധമായി ശരീരേതരമായ അനുരാഗത്തിൽ മനസ്സ് ആകൃഷ്ടമാകുന്നതിനെ ന്യായീകരിക്കുകയാണ് കാവ്യം.[12] വാസവദത്തയുടെ പിൻവാങ്ങലിന്റെ ഈ അർത്ഥപരിസരം ശരീരം/മനസ്സ് എന്ന ദ്വന്ദ്വത്തെ ആരംഭത്തിൽ തന്നെ നിഷേധിക്കു ന്നു. അഥവാ വിഷയിയിലെ അപരത്വങ്ങളുടെ വിള്ളലുകളെ വിമർശപാഠം നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നു. ഗണിക യായ വാസവദത്തയുടെ ജീവിതം നേരത്തെതന്നെ അനേകം ജനങ്ങളുടെ ഇച്ഛാപാത്രമായി പരിണമിച്ചതാ ണ്. വാസവദത്ത ഉപഗുപ്തന്റെ പ്രണയത്തിനായി ക്ഷമയറ്റുജീവിക്കുന്നവളാണ്. തനുകാന്തിക്ക് വിലയിടി യുന്നതിൽ ആശങ്കയുള്ളവളാണ്, ഐശ്വര്യഭ്രമമുള്ളവളാണ്, ഇച്ഛാനിഷേധങ്ങളെ ചെറുത്ത് തോല്പിക്കുന്ന വളാണ്, കൊലപാതകിയാണ്, ഇത്തരം ആഗ്രഹങ്ങൾക്കുള്ള ശിക്ഷ ഏറ്റുവാങ്ങിയവളാണ്. ശരീരഭാഗങ്ങൾ ഛേദിക്കപ്പെട്ടവളാണ്. അതുവഴി, 'തടി', 'പിണ്ഡം', 'കാക്ക കൊ ിടും പദാർത്ഥം' എന്നിങ്ങനെ വിശേഷിപ്പിക്ക

ഷെടുമാറ് വികൃതമാക്കപ്പെട്ടവളാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള ആഗ്രഹലോകങ്ങളിലാണ് വാസവദത്തയുടെ മേലുള്ള ന്യായാധിപന്റെ വിധി എന്ന വായന അർത്ഥം തേടുന്നത്. വികൃതശരീരമെന്ന നിസ്സാരഅപരത്തിന്റെ മറ്റൊരു തലമാണ് വിധിയേറ്റു വാങ്ങുന്ന വിഷയി. ഈ ഈഗോ-വിഷയി വിള്ളൽ ഒരു സമ്പൂർണ്ണ നിഷേധ ത്തിന് കാരണമാകുമ്പോഴാണ് ദ്വിമുഖതലങ്ങളോടുകൂടി വാസവദത്തയുടെ അന്ത്യം പൂർണ്ണമാകുന്നത്.

വാസവദത്തയുടെ മേലുള്ള ന്യായാധിപന്റെ വിധി പ്രതീകാത്മക ഷണ്ഡീകരണമാണെങ്കിൽ ഉപഗു പ്തന്റെ വിധി സമ്പൂർണമായ ഷണ്ഡീകരണമാണ്[13] എന്ന് ക ത്തുന്നു. ഇക്കാര്യം എങ്ങനെയെന്ന് വിശ ദീകരിക്കേ തു . (ശരീരത്തിന്റെ) ആഗ്രഹങ്ങൾ പാപമാണെന്ന സങ്കല്പം അതിനുള്ള പ്രതിക്രിയയെ- മരണത്തെ - മഹത്വവത്ക്കരിച്ചുകൊ ് പരിഹരിക്കുന്നതാണ് കാവ്യവായനയിൽ ക ത്തുന്നത്. ഇതി ലൂടെ വാസവദത്തയിലെ ഉപഗുപ്തന്റെ ഇച്ഛാപാത്രമാകാനുള്ള ഇച്ഛയെ ക ടുക്കുന്നു. ഈ ഇച്ഛാനി ഷേധമാണ് ബലിനല്കപ്പെടുന്ന വാക്കുകളായി പാഠത്തിലുടനീളം പ്രവർത്തിക്കുന്നത്. ഈഗോ രൂപീകര ണത്തിന് കാരണമാകുന്ന തന്നിലെ അന്യത്തെ സ്ഥാനപ്പെടുത്താനാവാതെ വരുന്നു എന്നതാണ് ഉപഗു പ്തൻ നല്കുന്ന വിധി.

കാവ്യം അതിന്റേതായ സൗമ്യനിഷേധത്തിലൂടെ ഈ ധർമ്മവ്യവസ്ഥയെ പഴിക്കുമ്പോൾ, വായി ക്കുന്ന വിഷയി അതിൽ സാങ്കല്പികമായ ഒരു പിതൃഹത്യയുടെ സുഖമനുഭവിക്കുന്നു .[14] ഇതിലൂടെ വായനയുടെ അബോധതലത്തിലും കരുണയുടെ ക്രൗര്യം ഊന്നുന്നു ് എന്ന് ക ത്താം. പ്രതീകാത്മ കക്രമത്തിലേക്ക് പ്രവേശം ലഭിച്ച കവി/വായനക്കാരൻ ഉപഗുപ്തന്റെ കാഴ്ചയുള്ളവരല്ല. ഈ ശരീരനാശ ത്തിന് ഉത്തരവാദിയായ പിതൃനിയമത്തിനെതിരെയുള്ള ഇച്ഛയോടുകൂടിയാണ് അവർ വാസവദത്തയുടെ ശരീരത്തെ കാണുന്നത്. തന്റെ ഇച്ഛകൾക്കുമേൽ അന്യത്തിന്റെ ഇച്ഛകൾ നടപ്പിലാക്കുന്നതിന്റെ നിസ്സഹാ യത എല്ലാ വിഷയികളേയും അലട്ടിക്കൊ ിരിക്കും. പാഠത്തിലേക്ക് ഇറങ്ങുന്ന വായനയുടെ അബോധം വാസവദത്ത നേരിടുന്ന അവഗണനയിൽ/അവളുടെ ശരീരത്തിന്റെ വികൃതാവസ്ഥയിൽ, അന്തിമവിധിയിൽ വികാരാധീനമാവുന്നു. കവിയുടെ നിലപാടിലേക്ക് വായനയെ കൊ ുപോകുന്നതിലൂടെ കരുണയിലെ ക്രൗര്യമാണ് വ്യക്തമാക്കപ്പെടുന്നത്. വാസവദത്തയുടെ കൊലപാതകക്കുറ്റത്തെ കാവ്യം ക്ഷമിക്കുന്നു. 'ബുദ്ധിഭ്രമമുള്ളവൾ', 'പൂമൃദുമേനിയാൾ' എന്നീ പരാമർശങ്ങൾ വായനക്കാരുടെ ഇച്ഛയെ ന്യായീകരി ക്കുന്ന സൂചകങ്ങളായി മാറുന്നു. വാസവദത്തയ്ക്ക് മാപ്പ് നല്കുന്നതിലൂടെ ഉപഗുപ്തൻ ബുദ്ധമതദർശ നോന്മുഖമായ ഇച്ഛയാണ് സാക്ഷാത്ക്കരിക്കുന്നത്. ഇവയെ ചെറുക്കുന്നതാണ് കുളം, അന്നനട തുട ങ്ങിയ സൂചകങ്ങളിലൂടെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന സ്ത്രീശരീരത്തിന് നേർക്കുള്ള 'നോട്ട'(Gaze)ത്തിലെ ഇച്ഛയും. ഏവർക്കും പ്രിയങ്കരമായ ശരീരം വികൃതമാകുന്നതും ഈ നോട്ടത്തിലാണ്. ആത്മീയജീവിത ത്തിന്റെ കരയിലിരിക്കുമ്പോഴും വായനക്കാരന്റെയും കവിയുടെയും ബദ്ധദൃഷ്ടിയിൽ വാസവദത്ത 'ശരീരം' തന്നെയാണ്[15] എന്ന നിരീക്ഷണം ഇത് വ്യക്തമാക്കുന്നു. സന്ന്യാസിയുടെ നോട്ടം നിരപേക്ഷവും, മറ്റുള്ളവരുടെത് ഇച്ഛയെ ഒളിപ്പിച്ചുവെക്കുന്നതുമാണെന്ന് പാഠം ആകെയും തുറന്നു പറയുന്നു . വായ നാബോധത്തിന്റെ നോട്ടത്തിന് വിധേയമാകുന്ന പാഠം ഇങ്ങനെ സന്ന്യാസിയെ തന്നിലെ അപരത്തിന്റെ ഇച്ഛയ്ക്ക് കീഴടങ്ങാൻ നിർബന്ധിക്കുന്നു .

അബോധത്തിന്റെ അനേകം സൂചകങ്ങളെ ഈവിധം കണ്ടെടുക്കുന്ന, അതുവഴി ബലിനല്കപ്പെടുന്ന ഇച്ഛയെ കേന്ദ്രസ്ഥിതമല്ലാതാക്കുന്ന ഒരു പാഠമായി 'കരുണയുടെ ക്രൗര്യം' മലയാളത്തിലെ ലകാനിയൻ വിമർശത്തിന് പ്രതീക്ഷനല്കുന്നു. സാംസ്കാരികതയുടെ തുറസ്സിലേക്ക് ഇച്ഛകളെ ചേർത്തുവായിക്കാൻ പ്രത്യേകിച്ച് (സ്ത്രീ) കീഴാളത്വത്തെ ഉപയോഗിക്കുന്നു എന്നത് ഈ ദർശനത്തിന്റെ പ്രസക്തി വർദ്ധിപ്പിക്കുന്നു. ബലി നല്കപ്പെടുന്ന ഇച്ഛ എന്ന നിലയ്ക്ക് പാഠം പൂർണമാകുമ്പോൾ അത് ലകാനിയനിസത്തെ പരിമിതപ്പെടുത്തുമോ എന്ന സംശയം ബാക്കിയാകുന്നു. അപ്പോഴും സ്ത്രൈണകർത്തൃത്വത്തിന്റെ കീഴാളനില, ലൈംഗികതയോടുള്ള പുരുഷപക്ഷനോട്ടം, വായനാബോധത്തെ ഭയപ്പെടുത്തുന്നുണ്ടെങ്കിൽ അതു തന്നെയാണ് ലകാനിയനിസത്തിന്റെ സാംസ്കാരിക പ്രസക്തി.

V.4 വിഷേധബലതന്ത്രങ്ങൾ

മേതിൽ രാധാകൃഷ്ണന്റെ 'മറ്റൊരാളുടെ കുപ്പായം' എന്ന കഥയെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള അന്വേഷണമാണ് 'സ്ഥാനം മാറി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന 'കുപ്പായങ്ങൾ' '. സാമൂഹ്യസംവർഗങ്ങളുടേതായ വ്യവസ്ഥീകരണത്തെ, സാംസ്കാരികതയുടേതായ പ്രത്യയശാസ്ത്ര മേഖലയെ, ലകാനിയൻ സൂചകം എങ്ങനെ അട്ടിമറിക്കുന്നു എന്ന് കാണിച്ചുതരാൻ ഈ പാഠം ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്. വ്യക്തിയെ നിയന്ത്രിക്കുന്ന യുക്തിക്കുള്ളിലെ അയുക്തികതകളെ (അയുക്തികതകളിലെ യുക്തികളെ) പാഠം അപനിർമ്മിക്കുന്നു.

മാന്യവും ആഢ്യവുമായ ജീവിതത്തിന്റെ 'തമ്പുരാൻ' എന്ന സൂചകമായ കുപ്പായം കീഴാളവും അപകീർത്തികരവുമായ 'മായൻ' എന്ന സൂചകമായി മാറുന്നതിലൂടെ കേന്ദ്രരഹിതമായിപ്പോകുന്നു. പാഠത്തിന്റെ മേഖലകളുടെ ഈ വിഭജിതാവസ്ഥയിൽ നിരന്തരമായി മറ്റൊരു സൂചകത്തെ തേടുന്ന സാന്നിദ്ധ്യമായി 'കുപ്പായം' കടന്നുവരുന്നുണ്ട്. സൂചിതത്തിന്റെ സാന്നിദ്ധ്യത്തിൽനിന്ന് നിരന്തരം തെന്നിമാറുന്ന ലകാനിയൻ സൂചകത്തെയാണ് ഈ പാഠം കാണിച്ചുതരുന്നത്. ഇതിലെ കുപ്പായം എന്ന സൂചകം ഒരേ സമയം ശിഥിലവും, കേന്ദ്രസ്ഥിതവുമായി അനേകം തലങ്ങളിലേക്ക് സഞ്ചരിക്കുന്നതെങ്ങനെയെന്ന് നോക്കാം:

കീഴാളൻ എന്ന സൂചകമായി മാറുന്ന കുപ്പായത്തിന് നേരത്തെതന്നെ ചില കേന്ദ്രമേഖലകളുണ്ട്. അത് നാട്ടുകാർ കാണെ ചാരായക്കടയിലേക്കും ദുർന്നടപ്പുകാരിയുടെ അടുത്തേക്കും[16] ചെല്ലുന്ന അവഹേളിക്കപ്പെടേണ്ട കേന്ദ്രമാണ്. ഈ കേന്ദ്രത്തെ തമ്പുരാൻ എന്ന വരേണ്യ സൂചകവുമായി വെച്ചുമാറുന്നതോടുകൂടി പലപാട് ശിഥിലമാകുന്നു. കീഴാളനായ മായന്റെ /കുപ്പായ സൂചകത്തിന്റെ കേന്ദ്രസ്ഥിതമായുണ്ടായിരുന്ന ബലതന്ത്രങ്ങൾ തകർന്നുപോകുന്നു. മായൻ വരേണ്യസൂചകമായി ഈ തകരുന്ന ശൃംഖലയിൽ കണ്ണിചേർക്കപ്പെടുന്നു. അതായത്, മധ്യവർഗാലസ്യങ്ങളോടുകൂടിയ പ്രണയസല്ലാപം, പുസ്തകവായന, പൂന്തോട്ട നിർമ്മാണം, ഒളിഞ്ഞിരുന്ന് വിദേശമദ്യം കഴിക്കൽ തുടങ്ങിയ പുതിയ സൂചകങ്ങളെ പേറുന്നു. ഇതിലൂടെ മായന് കീഴാളത്വം നഷ്ടമാകുന്നു. മേലാളൻ എന്ന സൂചകം കീഴാളകർത്തൃസ്ഥാനത്താൽ പരിഹസിക്കപ്പെടുന്നു. കീഴാളൻ എന്ന കർത്തൃസ്ഥാനം/സൂചകം മേലാളസൂചകമായി മാറുന്നതിലൂടെ സ്വയമേവ പരിഹാസ്യനാകുന്നു എന്നതാണ് ഇതിലൂടെ ലഭ്യമാകുന്ന മറ്റൊരു വയനാതലം. അതായത്, കീഴാളൻ അതുവരെ കുപ്പായം ഇല്ലാത്തവനും, അതുകൊണ്ടുതന്നെ ഇനി ഏതെങ്കിലും 'വേഷം' കിട്ടിയാൽ സ്വീകരിക്കാൻ കഴിയുന്നവനുമാണ്. കീഴാളന്റെ 'മേലാളാത്വം' താല്ക്കാലികം മാത്രമാണ്. 'ദുർന്നടപ്പുകൾ'

പരസ്യമായിത്തന്നെ ശീലമാക്കുക എന്നതിലൂടെ വരേണ്യതയ്ക്ക് അനുവദിക്കപ്പെട്ട മധ്യവർഗാലസ്യം തന്നെയാണ് കീഴാളനിലൂടെ പരഹസിക്കപ്പെടുന്നത്. മറ്റൊരു വസ്ത്രം കിട്ടുന്നതോടെ കീഴാളൻ നിശ്ശബ്ദ-നിസ്സാര അപരമായി തുടരുന്നു, അല്ലെങ്കിൽ മറ്റൊരു അപരമായി പരിഹാസ്യത ഏറ്റുവാങ്ങുന്നു. ഇങ്ങനെ കീഴാളത്വത്തെ നിലനിർത്തിക്കൊ ് വരേണ്യതയുടെ നേർക്ക് നീളുന്ന അബോധേച്ഛകൾ കീഴാളനിലേക്കു തന്നെയുള്ള നിഷേധബലതന്ത്രങ്ങളായി മാറുന്നത് പാഠം തന്നെ സൂചകത്തിലൂടെ വിഷയിക്കുവേ ി ഒരുക്കുന്ന കെണികളാണ്.

വരേണ്യതയുടെ നേർക്കുള്ള പരിഹാസത്തിന് അവസരമൊരുക്കുന്നു എന്നതിലൂടെ വായനാബോധത്തിലെ ഭാഷയുടെ ദമിതേച്ഛ/പിതൃനിയമത്തോടുള്ള പ്രതിഷേധം സാധ്യമാകുന്നു. ഇവയിലെല്ലാം വരേണ്യതയെ പരിഹസിക്കുക എന്ന സാധ്യതയോടൊപ്പം മറ്റുചില സാധ്യതകൾക്കൂടി വായന ബാക്കിയാക്കുന്നു ്. അതായത്, തമ്പുരാന് നേർക്കുള്ള പരിഹാസമായി മാറുന്ന സൂചകം ചില അബോധേച്ഛകളെക്കൂടി പങ്കുവെക്കുന്നു. തമ്പുരാന് തിരിച്ചുകിട്ടുന്ന കുപ്പായം കീഴാള സൂചകമായി മാറിയതാണ്, നാട്ടുകാർ കാണെയുള്ള ദുർന്നടപ്പുകൾ പലതും ശീലമാക്കിയ മായൻ എന്ന സൂചകത്തിന്റേതാണ്. ഇത് ഒരിക്കലും തമ്പുരാന്റേതല്ല, അഥവാ കീഴാളനിലൂടെ അപഹസിക്കപ്പെട്ട സൂചകമായി തിരിച്ചുകിട്ടുന്ന സൂചകം വരേണ്യതയെ ഭീതിപ്പെടുത്തുന്നതാണ്. വരേണ്യതയ്ക്കുമേൽ ദുർന്നടപ്പുകൾ ആരോപിക്കുന്ന വായനാബോധം രൂക്ഷമായ ഭീതിയുടെ ചിതറലുകളോട് കൂടിയതാണ്.

രൂപാത്മകതയുടെ ഈ അനന്തലീലയിൽ സൂചകങ്ങൾ മാറിയും മറിഞ്ഞും വരുമ്പോൾ കിടിലംകൊള്ളുന്നത് നമ്മുടെ സാമൂഹ്യസംവർഗ്ഗങ്ങൾ തന്നെയാണ്. വരേണ്യതയുടെ അടരിനെ പലമാതിരി അട്ടിമറിക്കുന്ന പ്രക്രിയ കഥയുടെ പ്രസിദ്ധീകരണത്തിൽത്തന്നെ വരുന്നു ് എന്നതും ശ്രദ്ധേയമാണ്.[17] സൂചകങ്ങളുടെ ഈ നിരന്തരകേളി വ്യാജമായു ായ (Misrecognition) കേന്ദ്രത്തിനുചുറ്റും കറങ്ങാൻ വിധിക്കപ്പെടുന്ന വിഷയിയെ കാണിച്ചുതരുന്നു. ഇങ്ങനെ ലകാനിയൻ സൂചകം നവോത്ഥാനാനന്തരകേരളീയതയെ തുറിച്ചുനോക്കുന്ന, ഇനിയും വ്യക്തമായിട്ടില്ലാത്ത പലതരം 'ആഹ്ലാദ'ങ്ങളെയും സൃഷ്ടിക്കുന്ന വായനാബോധത്തിൽ അലിഞ്ഞുചേർന്നുകൊ ് പ്രകമ്പനങ്ങളു ാക്കുന്നു. അപരത്വത്തിന്റെ നിസ്സഹായതയാണ് ഒരേസമയം കീഴാളത്വത്തെയും തമ്പുരാൻസൂചകത്തെയും നിയന്ത്രിക്കുന്നത്. പ്രതീകാത്മകത്തിന്റെ നിയമങ്ങളിൽ ഓരോ കർത്തൃത്വവും സാങ്കല്പികമായി തങ്ങളുടെ ഇച്ഛകളെ പടുത്തുയർത്തി ആശ്വസിക്കാൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുന്നു ്. തമ്പുരാൻ എന്നത് കീഴാളതയുടെതന്നെ അപരമായി മാറുന്നു. കീഴാളത്വത്തെ ഉള്ളിൽ പേറുന്ന ഇച്ഛാപൂർണമായ നോട്ടത്തിലാണ് അബോധം പടുത്തുയർത്തപ്പെടുന്നത്. സൂചകത്തിന്റെ സഞ്ചാരമേഖലകൾ നിരന്തരമായി ഒരു ഭാവിയെ മുന്നിൽ കാണുന്നതുപോലെ ഈ പാഠവും മലയാളവിമർശനത്തിന് സാംസ്കാരിക അന്വേഷണത്തിനുള്ള പുതുവഴികൾ തുറന്നു കാട്ടുന്നു.

V.5 മാഞ്ഞുതെളിയുന്ന സൂചകം

എൻ. എസ്. മാധവന്റെ 'എന്റെ മകൾ ഒരു സ്ത്രീ' എന്ന കഥയിലൂടെ ലകാനിയൻ പിതൃനാമത്തിന്റെ വിഭജിതാവസ്ഥയെ/അഭാവത്തെ പുനരാനയിക്കുകയാണ് അതേപേരിലുള്ള വിമർശപാഠം. കണ്ണാ

ടിഘട്ടത്തിൽ സാങ്കല്പിക ഏകതയെക്കുറിച്ചുള്ള 'തെറ്റായ' തിരിച്ചറിവുമായി വളരുന്ന ശിശു പിന്നീടുള്ള ബാല്യ-കൗമാരങ്ങളിൽ പ്രതീകാത്മകത്തിന്റെ/പിതാവിന്റെ നിയമങ്ങളോട് നിരന്തരം നിഷേധാത്മകമായ ഇച്ഛയെ സൂക്ഷിക്കുന്നു ്. ഇത് പ്രതീകാത്മകത്തിന്റെ നിയമങ്ങൾ അംഗീകരിക്കുന്ന ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ച്, ബോധ്യമു ാകുന്ന ഘട്ടം വരെ (തുടർന്നും) പ്രബലമാണ്. ഈ ഘട്ടത്തിൽ കുട്ടി തന്റെ അപജ്ഞാനമായ കണ്ണാടി ബിംബങ്ങളോട്/ഈഗോയോട്/അന്യത്തോട് സൂക്ഷിക്കുന്ന ആത്മനിഷ്ഠതയുമായുള്ള കലഹം പ്രകടമാക്കുന്നു ്. കഥയിലെ കമലയിൽ അച്ഛനും അമ്മയും കാണുന്നത് ഈ കലഹമാണ്. അവർ പാവക്കുട്ടിയെ നല്കുമ്പോൾ (പാവക്കുട്ടി ഒരു പ്രതികാത്മക സൂചകമാണ്) മകൾ-കമല തോക്കും ട്രക്കും ബാഡ്മിന്റൺ കളിയുമാണ് തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നത്. തെരഞ്ഞെടുപ്പിലെ ഈ വെച്ചുമാറൽ പിതൃനാമത്തോടുള്ള പ്രതിഷേധ'സൂചക'ങ്ങളായാണ് പിതാവിന് പ്രതീതമാവുന്നത്. കമലയുടെ വളരുന്ന ശരീരവും ഇത്തരത്തിലുള്ള സൂചക ദർശനമാണ് നല്കുന്നത്. ഇതിലൂടെ പിതൃനിയമത്തെ നിഷേധിക്കുന്ന മകളെ നേരിടാൻ കഴിയാത്ത ശകലിത രൂപകമായി പിതാവ് മാറുന്നു. അങ്ങനെ മകളെ തൊടാൻ ശ്രമിക്കുന്നതും അതിൽ ഭയപ്പെടുന്നതുമായ വിഭജിതാവസ്ഥയെ പേറുന്ന ലകാനിയൻ പിതാവ് കഥയുടെ കേന്ദ്രമായി പ്രത്യക്ഷമാകുന്നു.

അവിടെ മകൾ അച്ഛന് സ്വന്തം രൂപത്തിന്റെ ആവർത്തനം മാത്രമാണ്, അഥവാ താൻ തന്നെയാണ്.[18] എന്നാൽ വളരുന്ന മകൾ എന്ന കേന്ദ്രരൂപകം ഈ ബോധത്തെ ശിഥിലമാക്കുന്നു. ഉറങ്ങിക്കൊ ി രിക്കുന്ന മകളുടെ കുഞ്ഞുകാലുകളുടെ ചവിട്ടുപോലും ഈ ഭീതിയെ വളർത്തുന്നു. പ്രായപൂർത്തിയായ മകൾ, പിതാവിന്റെ തൊടാനുള്ള ഇച്ഛ എന്നിവ വായനയിലെ ഫ്രോയിഡിയൻ ഭീതിയാണെങ്കിൽ അതിനെയും അതിവർത്തിക്കുന്നൊരു ബാധ്യതയായി ഈ ലകാനിയൻ വായന വികസിക്കുന്നു ന്ന് ഇതിലെ പിതൃസാന്നിദ്ധ്യം വ്യക്തമാക്കുന്നു. ഒരേ സമയം ഇരട്ടമഴവില്ലു ക ു നില്ക്കേ മൂന്നാമതൊരു മഴവില്ലിനായി വളഞ്ഞുവന്ന അച്ഛന്റെ കൈകളുടെ പൈതൃകം[19] വായനയിലേയ്ക്ക് കടത്തിവിടുന്നതാണ് പാഠത്തിന്റെ പ്രസക്തിയെന്ന് കാണുന്നു. തന്റെ തന്നെ അന്യത്തെ തൊടാൻ ശ്രമിക്കുന്ന പിതാവിലൂടെ ഈ പാഠം ഫ്രോയിഡിയൻ ദമിതേച്ഛയെന്ന പതിവ് വായനയെ മറികടക്കുന്നു. ഇവിടെ പിതാവിന്റെ ഇച്ഛ തന്റെ തന്നെ അപരത്വത്തോടുള്ള ഇച്ഛയാണ്; അഥവാ ഇച്ഛാപാത്രമാകാനുള്ള ഇച്ഛയാണ്. തൊടാൻ സാധ്യമല്ലാതെയാകുന്ന കർത്തൃസൂചകം, മകൾ തന്നിലെ കർത്തൃത്വത്തിന് വെളിപ്പെടാൻ കഴിയാത്ത വിടവുകളായി, നിസ്സഹായതയായി വായനയെ മുന്നോട്ടുകൊ ുപോകുന്നു.

V.6 ആശാൻ കവിതകളിലെ ചില ലകാനിയൻ അർത്ഥനിർമ്മിതികൾ

പി. പവിത്രന്റെ *ആശാൻ കവിത: ആധുനികാനന്തരപാഠങ്ങൾ* ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികതകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കുന്ന പ്രസക്തമായ ചില അന്വേഷണങ്ങൾക്ക് അവസരമൊരുക്കുന്നു ്. ഇതിലെ 'രതി-വിരതികളുടെ സാമൂഹിക പശ്ചാത്തലം' എന്ന പാഠഭാഗം സന്യാസത്തിന് മനോവിശ്ലേഷണപരമായ തലം നല്കുന്നു. സന്യാസത്തെ അബോധത്തിന്റെ ദമിതസാന്നിദ്ധ്യമായി കാണുന്ന ഫ്രോയിഡിയൻ വായനകളെ ചെറുത്തുകൊ ് ഒരു ലകാനിയൻ സാങ്കല്പിക ഏകത(Imaginary Unity)യായി കാണുന്നുവെന്നത് ശ്രദ്ധേയമാണ്.

സന്യാസത്തിൽ സമഗ്രമായ അഹം ഒരു സാങ്കല്പിക ഏകത(Imaginary Unity)യാണ്. കണ്ണാടിയിൽ ശിശു ദർശിക്കുന്ന തനിക്കില്ലാത്ത ഏകതപോലെയാണത്. ആഗ്രഹങ്ങളിലേക്ക് ചിതറിപ്പോകുന്ന പ്രതീകക്രമ(Symbolic order)ത്തിൽ നിന്നും അത് തന്നെ രക്ഷിച്ചുനിർത്തുന്നു. ആഗ്രഹത്തിൽനിന്നും ഭാഷയിൽനിന്നുമുള്ള ഈ അകൽച്ചയിലൂടെ 'മുനി' എന്ന സങ്കല്പത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കാതെ സ്വന്തം ഏകതയുടെ കണ്ണാടിബിംബത്തിലേക്ക് ലോകത്തിലെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ ഉദ്ഗ്രഥിക്കുകയാണ് സന്യാസി ചെയ്യുന്നത്.[20] സന്യാസത്തിന്റെ ഈ സാങ്കല്പിക അധീശതയാണ് ആശാൻകവിതകളിലൂടെ വായിച്ചെടുക്കുന്നത്. രാജാധികാരത്തിന്റെ സാമൂഹിക-രാഷ്ട്രീയഘടനയുടെ ഔന്നത്യത്തെ വെല്ലുവിളിക്കുന്ന പുതിയ ശക്തികേന്ദ്രമാണ് സന്യാസി. ഈ സന്യാസിയാണ് ആശാൻ കവിതയിലെ നായകൻ.[21] കാവ്യപാരമ്പര്യത്തിലെ ഈ അബോധബിംബം ആശാന്റെ നായികമാരുടെ ഇച്ഛകളെ നിർണയിക്കുന്ന ഘടകമായി മാറുന്നു. ആശാൻ കവിതകളിലെ ലകാനിയൻ ഇച്ഛയുടെ വിനിമയ ക്രമങ്ങൾ എങ്ങനെയെന്ന് പി. പവിത്രന്റെ വായനയിലൂടെ കണ്ടെത്താനാവും.

നളിനിക്ക് ആശ്രയമായി വരുന്നത് സന്യാസിനിയാണ്. ആത്മഹത്യയിൽ നിന്ന് അവളെ മോചിപ്പിക്കുന്നത് അവർതന്നെ.[22] ഇങ്ങനെ സന്യാസിനിയിലൂടെ സാങ്കല്പിക ഏകതയിലേക്ക് നളിനിയെ പാഠം സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്നു. ദിവാകരസാന്നിദ്ധ്യത്തിൽ പ്രണയസാക്ഷാത്കാരത്തിനായി കൊതിക്കുന്ന നളിനിക്ക് തന്റെ ഇച്ഛയെ പ്രതീകാത്മകക്രമത്തിൽ സ്ഥാനപ്പെടുത്താനാവാതെ വരുന്നതുകൊണ്ടാണ് സന്യാസിനിയുമായി താദാത്മ്യപ്പെടേണ്ടിവരുന്നത്. 'കാമിതം വരും' എന്ന് അനുഗ്രഹിക്കുന്ന സന്യാസിനി[23] അന്യത്തിന്റെ ഇച്ഛകൾക്കനുസരിച്ച് തന്നിലെ ഇച്ഛകളെ നീട്ടിവെക്കാൻ നളിനിയെ പാകമാക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഈ നീട്ടിവെക്കലിലെ ബലിയാണ് സന്യാസിനിയിലൂടെയുള്ള പുനർജന്മമായി, ദുഃഖിതയെങ്കിലും ധന്യയായി[24] കാണപ്പെടുന്നത്.

നീട്ടിവെക്കപ്പെടുന്ന ഇച്ഛയായി മാറുന്ന 'നളിനീപാഠം' നളിനിയുടെയും ദിവാകരന്റെയും അബോധകാഴ്ചകളിൽ കൂടുതൽ വ്യക്തതയാർജിക്കുന്നു. ദിവാകരൻ കാണുന്ന നളിനി, നളിനിയിലെ തന്നെ അബോധതലം, പേശലാംഗി, കാനനതപസ്വിനി, തരുവിനീല മേനി, തപോമൃദിദ, കുലവധു, സാധ്വി, എന്നിങ്ങനെയുള്ള സൗമ്യ-കാമ്യരൂപങ്ങളാണ്. മാത്രമല്ല സ്ത്രീസഹജമെന്ന് പറയപ്പെടുന്ന അധീരത, കൃശഗാത്രം, ദയനീയത, അമലത്വം, മോഹനാംഗം എന്നിങ്ങനെയുള്ള സൗന്ദര്യ-ദാസ്യഭാവങ്ങളോടുകൂടിയവളുമാണ്.[25] താമരയുടെ ജീവിതത്തേക്കാൾ ശോചനീയമാണ് തന്റെ അവസ്ഥ എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്ന നളിനി സന്യാസിയായ നായകനോട് ചേർന്ന് ദിവ്യദർശനസൗഭാഗ്യം നേടുന്നു. നളിനിയുടെ ആഗ്രഹലോകത്ത് രൂപമാർജ്ജിക്കുന്ന ദിവാകരനാകട്ടെ പ്രാചീന നായകസങ്കല്പത്തിലെ 'ധീര'നായകസങ്കല്പങ്ങളുടെ സമ്മർദ്ദങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നവനുമാകാം.[26] ഈ സന്ദർഭങ്ങളിൽ തപസ്സിലൂടെ നേടുന്ന ഇച്ഛകളുടെ നിയന്ത്രണം, അഥവാ പ്രതീകാത്മകത്തോടുള്ള വിയോജിപ്പ് ഉൾച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു. അന്യത്തിന്റെ സ്നേഹവസ്തു/ഇച്ഛാഹേതുവാകാനുള്ള ഇച്ഛകളെ ബലി നല്കുന്നതിലൂടെ വന്നുചേരുന്നതാണ് സന്യാസിയുടെ ഔന്നത്യം എന്ന് ഇതിൽ നിന്ന് വ്യക്തമാകുന്നു.

ഓമലാൾ, വിലയവിവശമേനി, പൂകുലപോലെ കിടന്നു എന്നിങ്ങനെ പ്രണയപരവശയും കാരുണ്യ മർഹിക്കുന്നവളുമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന ലീല, നളിനിയെ അപേക്ഷിച്ച് തനിക്കുതാൻ പോരുന്നവളാണ്[27] എന്ന നിരീക്ഷണം കാമുകന്റെ സ്നേഹവസ്തുവായി മാറുന്ന ലീലയെ സ്ഥാനപ്പെടുത്തുന്നു. എന്നാൽ അത്തരമൊരു കാമ്യതയെയല്ല പാഠം മുന്നോട്ടുകൊ ുപോകുന്നത്. ലൗകികസുഖം തുച്ഛം കൊതിച്ചീല വൾ[28] എന്ന തോഴി (മാധവി)യുടെ ജീവിതവുമായി സദൃശപദബന്ധം കല്പിക്കുന്നതിലൂടെ ലീലയ്ക്കും ഇച്ഛ കളെ സന്യാസിയുടേതായ ഏകതയ്ക്കായി ബലി നല്കേ ിവരുന്നു. ധ്യാനത്തിന്റെ നിഗൂഢഭാഷയി ലാണ് പ്രണയം കടന്നുവരുന്നത്[29] എന്നും പറയുന്നു ്. മദനനുമായുള്ള സമാഗമത്തെ യോഗസമാ ധിയായാണ് വിലയിരുത്തുന്നത്. തങ്ങളെ കവിഞ്ഞുനില്ക്കുന്ന ഈ നിഗൂഢത സന്യാസിക്കുമാത്രം സാധ്യ മാകുന്നതാണ്. അത് ലീലയുടെ ഇച്ഛകൾക്കുള്ള ഇടമാകുന്നില്ല.

'ചിന്താവിഷ്ടയായ സീത'യുടെ വായനയിൽ സന്യാസിനീ സംബന്ധമുള്ള ആശ്രമവാസിനിയായും രാജ്ഞിയായും സീതയെ ക ത്തുന്നു.[30] എന്നാൽ സീത പ്രിയനെന്നാണ് രാമനെ സംബോധന ചെയ്യു ന്നത്. ഗുരു-ശിഷ്യ ബന്ധത്തിന്റെ സാമൂഹ്യാർത്ഥങ്ങളിലൂടെയാണ് രാമനെ ഗുരുവായും സീതയെ ശിഷ്യ യായും അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. ഈ 'ഗുരുത്വം' സന്യാസത്തിന്റെ വിജയമുറപ്പിക്കൽ കൂടിയാണ്. സീതയിലെ 'പ്രിയൻകാഴ്ച'കളെ മറയ്ക്കുന്ന സന്യാസിയുടെ നായകത്വത്തിന് ബലം നല്കുവാൻ 'ഗുരു'വിന് കഴിയു ന്നു. ഇത് ആശാന്റെ *നളിനി, ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകി, കരുണ* എന്നിവയിലെ നായികമാരെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷ ണങ്ങളിലും വരുന്നു ്. കാനനവാസത്തേയും പ്രണയത്തേയും സീത സന്യാസത്തോടടുപ്പിക്കുന്നു[31] എന്ന നിരീക്ഷണത്തിലൂടെ പാഠത്തിന്റെ അബോധം സീതയുടെ കാമ്യസ്മരണകളെ നിഷേധിക്കുന്നു ്. നാട്ടിൽ രാജ്യഭരണത്തിന്റെ തീക്ഷ്ണമായ ഉത്തരവാദിത്വങ്ങൾ പേറുന്ന രാമനേക്കാൾ സീത കാട്ടിലെ തന്റെ പ്രിയതോഴനെയാണ് ക ത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഇതിലൂടെ സീതയിലെ ഇച്ഛകളുടെ വിന്യാസക്ര മമാണ് വ്യക്തമാകുന്നത്. അതുകൊ ുതന്നെ സീതയുടെ സന്യാസതുല്യമായ പ്രണയത്തിന് കാമന കളെ അതിവർത്തിക്കുന്ന ലകാനിയൻ ഇച്ഛയുടെ അർത്ഥം നല്കാനാകും. അത് ഇച്ഛാവസ്തുവാകാനുള്ള ഇച്ഛയാണ്. കർത്തൃത്വത്തിലെ നിരന്തരമായ വിടവാണ് ഈ ഇച്ഛ, വസ്തു/കർത്തൃകാമനയല്ല. പരസ്ത്രീ നിന്ദനങ്ങൾ വസ്തുകാമനകളോടുള്ള വിയോജിപ്പായും വരുന്നു. ആ നിലയ്ക്ക് രാമന്റെ സന്യാസകർത്തൃ പരമായ തിരസ്കാരം സീതയിൽ ഇച്ഛകളുടെ വിടവുകളായി നീ ുപോകുന്നു. അവൾ പ്രകൃതിയിൽ വില യിച്ചു കൊ ് തന്റെ ഇച്ഛയെ വളർത്തുന്നു. പ്രകൃതിയുടെ മടിത്തട്ടിൽ പ്രകൃതിയൊരുക്കിയ സസ്യജന്തു ലോകത്തിൽ സ്വയം സാഹോദര്യം ക ത്തുന്ന സീത കാമ്യതകളുടെ മായികതയിൽ നിന്ന് 'ആഗ്രഹം' തന്നെയായി പിൻമടങ്ങുന്നു.[32]

'ചണ്ഡാലഭിക്ഷുകീ പാഠ'ത്തിൽ ആനന്ദനെ വരനായി കിട്ടുക എന്ന ഗാർഹിക സ്വപ്നവുമായി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന മാതംഗി[33]യെ ബൗദ്ധതേജസ്സുകൊ ് കീഴടക്കുന്ന സന്യാസിയുടെ, നായകത്വത്തിന്റെ വിജയമാണ് വ്യക്തമാക്കുന്നത്. ഇവിടെയും ബലി നല്കപ്പെടുന്ന ഇച്ഛകളുടെ പ്രതീകമായി സ്ത്രീ മാറുന്നു. ഈ ബലി സ്ത്രീയുടേതാകുമ്പോൾ കീഴാളനിസ്സഹായതകൂടി പാഠം മുന്നോട്ടു വെക്കുന്നു ്. അതിലൂടെ സാമൂഹ്യാധികാരക്രമങ്ങളെയും ലിംഗ-ജാതി-മത വ്യവസ്ഥകളെയും ഒരുപോലെ അട്ടിമറിക്കുന്നതിന് ലകാ നിയൻ ഇച്ഛാസങ്കല്പത്തിന് കഴിയുന്നു. എന്നാൽ സാമൂഹ്യാവസ്ഥയിലെ വർഗവൈരുദ്ധ്യങ്ങൾക്ക് പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്ന പി. പവിത്രന്റെ പാഠവിശകലനം ലകാനിയൻ കർത്തൃത്വവിശകലനത്തിന്റെ സാമൂ

ഹ്യവിപ്ലവാത്മക സാധ്യതകളേക്കാൾ സാമൂഹ്യാധികാരത്തിന്റെ കർത്തൃത്വത്തെ പ്രതിഷ്ഠിച്ചുകൊ ് ഒരു തിരിഞ്ഞുനോട്ടമാണ് നടത്തുന്നത്.

സന്ന്യാസിനീപരമായ അപരവ്യക്തിത്വത്തിലേക്ക് മാറ്റിത്തീർക്കാൻ നിർബന്ധിക്കപ്പെടുന്നതിലൂടെ നായികമാർ പ്രതീകാത്മക ക്രമത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്ന ദമനാത്മക വ്യവഹാര കർത്തൃത്വത്തെ നിഷേധിക്കുന്നു ്. അതുവഴി പിതൃനിയമത്തിന്റെ അധീശാവസ്ഥകളെ അവർ മറച്ചുപിടിക്കാൻ പ്രാപ്തരാകുന്നു. ഒരേസമയം സ്വീകരിക്കുകയും തിരസ്കരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന പ്രതീക്ഷകളുടെ (നഷ്ടങ്ങളുടെ) വിടവുകളായി നായികമാരിൽ നായകത്വം ഇടപെടുന്നു. തങ്ങളുടെ ശരികളെ വ്യവസ്ഥയുടെ ശരികളാക്കി മാറ്റുന്ന സന്ന്യാസപരമായ ഏകത തിരസ്കൃതമായ ഇച്ഛകളിലൂടെ അധീശമൂല്യങ്ങളെ ഒളിച്ചുകടത്തുന്നു. അവർക്ക് നല്കുന്ന ഷണ്ഡീകരണ വിധികൾ പിതൃനിയമനിഷ്ഠമായ ആത്മബോധത്തിന്റെ വിജയം കൂടിയാകുന്നു. പാഠത്തിന്റെ മുഖ്യഭാഗമായി വരുന്ന സാമൂഹ്യവ്യവസ്ഥാപരമായ ആഖ്യാനങ്ങൾ ലകാനിയൻ നിരീക്ഷണങ്ങൾക്കുമേൽ മേൽക്കോയ്മ നേടുന്നുമു ്.

ബ്രഹ്മജ്ഞാനമെന്ന അധികാരത്തിന്റെ മേൽകൈയുമായി നാരായണഗുരു നടത്തിയ വിപ്ലവാത്മക ഇടപെടലുകൾ സന്ന്യാസത്തിന്റെ ഏകീഭാവപ്രകാശനമാണ്. ജാതീയവും സാമൂഹികവുമായ ജീവിതത്തിനപ്പുറത്തുള്ള ഒരു സമഗ്രതയെ (Totality) സ്വയം സാക്ഷാത്ക്കരിക്കലാണ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം അഥവാ കേവലമായ ദൈവദർശനം. നാരായണഗുരു ദർശനത്തിലെ ഈ വിപ്ലവാത്മകതയെയാണ് സാങ്കല്പിക അഹം (Imaginary Ego) എന്ന് ലകാനിയൻ രീതിയിൽ വിശദീകരിക്കുന്നത്. അത് അതുവരെ പറയപ്പെട്ടിട്ടില്ലാത്ത, ചൂരലിന്റെ മർമ്മരം പോലെ ശൂന്യമായിവരുന്ന നിസ്സാര അപരവും ഈഗോ ജ്ഞാനവും ചേർന്ന് രൂപപ്പെടുന്ന സൂക്ഷ്മ ഏകതയാണ്. ഇതൊരു രാഷ്ട്രീയായുധമായി മാറുന്നത് ഈ ഏകതയുടെ ശക്തികൊ ാണ്. ബ്രഹ്മജ്ഞാനമെന്ന 'ആയുധം' ചിതറിക്കിടക്കുന്ന ജനാഭിലാഷത്തിന്/പ്രതീകാത്മകത്തിന് വെല്ലുവിളിയാണ്.

പാഠത്തിനകത്തെ കർത്തൃസ്ഥാനത്തെ ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയിലൂടെ പി. പവിത്രൻ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു ്. ഓരോ കഥാപാത്രസന്ദർഭത്തിലും സാമാന്യവ്യവഹാര ഭാഷയിലെ ഉത്തമപുരുഷ സർവ്വനാമത്തിലെന്നപോലെ കർത്തൃസ്ഥാനവുമായി വായനക്കാരൻ ഐക്യപ്പെടുന്നു. ഈ ഐക്യപ്പെടൽ ലകാന്റെ കണ്ണാടിബിംബ സങ്കല്പത്തിലെ സ്ഥാനാരോഹണത്തിന് തുല്യമാണ്. അത് അവിടെ ഒരു ആദർശാത്മക ക്രമമായി തന്റെ ഐക്യതയുടെ മിഥ്യാബോധം വായനക്കാരനിൽ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. കർത്തൃസ്ഥാനത്തിന്റെ താൻപോരിമ വായനക്കാരന്റെ ഐക്യപ്പെടലിൽ തകരുന്നു. കർത്താവും വായനക്കാരനും തമ്മിലുള്ള ഐക്യപ്പെടൽ ഉ ാക്കിയെടുക്കുന്നത് പ്രതീകാത്മകക്രമത്തിലെ മിഥ്യാജ്ഞാനമാണെന്നതിലൂടെ തകരുന്നതും ഈ താൻപോരിമയാണ്. ഏകകർത്തൃബന്ധത്തിനുപകരം അനേക കർത്തൃബന്ധങ്ങൾ കടന്നുവരുന്നതോടെ വായനയുടെ സ്വത്വബോധം സാങ്കല്പികത്തിൽ നിന്ന് പ്രതീകാത്മക (ട്ര്യായീഹശര) തലത്തിലേക്ക് പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു.[17] ഈ പരിവർത്തനങ്ങൾ ആഗ്രഹ പരമ്പരയുടെ നിർമ്മിതിയായി കാണാം. അതിലേറെ ഈ പാഠം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന സൂചകപരമ്പരയിലൂടെയുള്ള അബോധസംവാദങ്ങൾ പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ വിശകലനത്തിനാണ് പ്രാധാന്യം കല്പിക്കുന്നത്.

ഭാഷാപൂർവ്വഘട്ടം, പ്രതീകാത്മകത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കാൻ കഴിയാതെയുള്ള ശിശുഘട്ടത്തെയാണ് ലകാനിയൻ ഉദ്ഗ്രഥിതസാങ്കല്പികമായി കാണുന്നത്. മതത്തിന്റേയും സന്യാസത്തിന്റേയും ഏകാത്മക ബോധം സാങ്കല്പിക ക്രമത്തിൽ നിറയലാകുന്നു. ഭാഷാപരതയില്ലാത്ത, അത്തരത്തിൽ ഇച്ഛയുടെയും അന്യത്തിന്റെയും സാന്നിദ്ധ്യത്തിലേക്ക് വളരാത്ത, 'സന്യാസം' എന്ന സൂചകം സാങ്കല്പികത്തെ അതുമാത്രമായി കാണലും കൂടിയാണ്. മതങ്ങളുടെയും സന്യാസത്തിന്റെയും മനുഷ്യവർഗ്ഗ ഐക്യബോധം ചരിത്രപ്രക്രിയക്ക് പുറത്ത് ഏകതാനതയോടെ വർത്തിക്കുന്ന സൂക്ഷ്മസൂചകമാണ്. ലകാനിയനിസം സാങ്കല്പിക-പ്രതീകാത്മക ക്രമങ്ങളെ പരസ്പരം വേർതിരിച്ചറിയാൻ കഴിയാത്തവിധം കൂടിക്കുഴഞ്ഞുകിടക്കുന്ന ഒരു തഥ്യയായാണ് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്. 'അബോധം അന്യത്തിന്റെ വ്യവഹാരമാണ്' എന്ന പ്രസിദ്ധമായ നിരീക്ഷണം ചരിത്രത്തോടൊപ്പം യാഥാർത്ഥ്യമാകുന്നത് അതുകൊ ാണ്. പ്രതീകാത്മകത്തിന്റെ നിരന്തരസാന്നിദ്ധ്യമാണത്. ഈയൊരു പ്രത്യേകത സന്യാസത്തിന്റെ സാങ്കല്പിക രൂപകപരമായ നിരീക്ഷണത്തെ സങ്കീർണമാക്കും.

ലകാനിയൻ-അൽത്തൂസേറിയൻ സമന്വയങ്ങളിലൂടെയുള്ള പി. പവിത്രന്റെ 'ആശാൻ കാവ്യാന്വേഷണങ്ങൾ' വിശകലനപരമായി സ്വീകരിക്കുന്ന സമീപനം ലകാനിയനിസത്തിന്റെ വിപുലസാധ്യതകളെ ഓർമ്മിപ്പിക്കുന്നു. അവയിൽ തെളിയുന്ന പ്രതീക്ഷകൾ സാംസ്കാരിക വിശകലനത്തിന് പുതിയ അർത്ഥങ്ങൾ നല്കുന്നവയാണ്. അവ വിശദമായി പഠിക്കപ്പെടേ തു ്.

V.7 ദാർശനിക ഭൂമികയിലെ അവിഭക്ത സംവാദങ്ങൾ

മനുഷ്യകർത്തൃത്വത്തെക്കുറിച്ചുള്ള എല്ലാവിധ നിർണയവാദങ്ങളെയും അതിവർത്തിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന ലകാനിയനിസത്തിന്റെ പ്രയോഗസാധ്യതകൾ ലകാന് ശേഷമുള്ള മനോവിശ്ലേഷണ ചരിത്രത്തെ ബഹുമുഖവും സങ്കീർണവുമാക്കുന്നു. ഴാക് ദറിദയുടെ അപനിർമ്മാണ-മനോവിശ്ലേഷണ സമന്വയങ്ങൾ,[34] ലൂയി അൽത്തൂസറുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്ര-രാഷ്ട്രീയ വിശകലനം,[35] സ്ലാവേജ് സിസെകിന്റെ ജനപ്രിയതയിലെ മായക്കാഴ്ച്ചകളും പ്രത്യയശാസ്ത്രവും,[36] ദല്യൂസെയും ഗ്വോത്താരിയും ചേർന്നവതരിപ്പിക്കുന്ന വിഭക്ത മനോവിശകലനം,[37] ഫൂക്കോയുടെ അധികാരം-ലൈംഗികതാ നിരീക്ഷണങ്ങൾ,[38] ഹോമി ഭാഭയുടെ അധിനിവേശാനന്തര പഠനങ്ങൾ[39] എന്നിവയിലെല്ലാം ലകാനിയനിസം നിർണായകമായ മുന്നുപാധിയായി കടന്നുവരുന്നു.

ഫെമിനിസവും മനോവിശ്ലേഷണവും ചേർന്നു ായ സൈദ്ധാന്തിക സംവാദതലങ്ങളാണ് ലകാനിയനിസത്തിന്റെ പില്ക്കാല ചരിത്രത്തിലെ മറ്റൊരു പ്രധാന മേഖല. ഫെമിനിസത്തിന്റെയും അൽത്തൂസേറിയനിസത്തിന്റേയും സൈദ്ധാന്തിക ധാരയിൽ ജൂലിയറ്റ് മില്ലറ്റ് മനോവിശ്ലേഷണവും, ഫെമിനിസവും സമന്വയിക്കുന്ന വഴികൾ കത്തുന്നു.[40] ജാക്വിലിൻ റോസ്, ജൂഡിത്ത് ബട്ലർ, ജൂലിയ ക്രിസ്റ്റേവ, ലൂസി ഇറിഗറേ, ഹെലൻ സിസു[41] തുടങ്ങിയവരും തങ്ങളുടേതായ വഴികളിൽ ഫെമിനിസവും മനോവിശ്ലേഷണവും ചേർന്നുള്ള സൈദ്ധാന്തിക സംവാദഭൂമിക നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നു ്.

കർത്തൃത്വത്തെ രൂപപ്പെടുത്തുന്ന/ശിഥിലീകരിക്കുന്ന സാംസ്കാരിക സംവാദങ്ങളുടെ ഉല്പന്നമായ ചലച്ചിത്രമെന്ന മാധ്യമത്തെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊ ് വസ്തു-വിഷയി ദ്വന്ദ്വങ്ങളെക്കുറിച്ചുള്ള പൂർവ്വധാ

രണകളെ അട്ടിമറിക്കുന്നതിന് മനോവിശകലനവും ചലച്ചിത്രപഠനവും തമ്മിലുള്ള സമന്വയം കാരണമാകുന്നു. ഈ ധാരയിൽ പ്രധാനികളായ ക്രിസ്റ്റ്യൻ മെറ്റ്സ്, ലോറ മൾവി[42] എന്നിവർ ലകാനിയൻ ചിന്തയുടെ വിപുലമായ സാധ്യതകളാണ് കാണിച്ചുതരുന്നത്.

ചലച്ചിത്രപഠനം, സ്ത്രീവാദം, രാഷ്ട്രീയ വിശകലനം, എന്നിങ്ങനെ സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ വിവിധ ജനുസ്സു(Genres)കളെ ലകാനിയനിസവും അതിനെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്ന ദർശനങ്ങളും ചേർന്ന് കണ്ടുക്കുമ്പോൾ വിമർശമെന്ന ജ്ഞാനശാഖയുടെ അർത്ഥതലങ്ങൾ തന്നെ വിശാലമാകുന്നു.

മലയാളവിമർശചരിത്രത്തിൽ ഇത്തരം സമന്വയങ്ങളെ സാധ്യതകളുടെയും പ്രതീക്ഷകളുടെയും തലത്തിൽ കണ്ടെത്താൻ കഴിയും. മാറിവരുന്ന ഏതൊരു ചിന്താപദ്ധതിയേയും ഏകമുഖമോ നിഷേധാത്മകമോ ആയി തള്ളിക്കളയാൻ കഴിയില്ലെന്ന സമീപനം മലയാളവിമർശത്തിന്റെ ഇതുവരെയുള്ള ചരിത്രം പരിശോധിക്കുമ്പോൾ കാണാൻ കഴിയുന്നു. ഇതാണ് മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ ഈ വിപുല സമന്വയങ്ങളുടെ പ്രതീക്ഷയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനം. അത്തരം സാധ്യതകളെയും ഈ പ്രതീക്ഷയിൽ തന്നെ തുറന്നുനോക്കാൻ ശ്രമിക്കാം.

V.8 അബോധക്കാഴ്ചയുടെ താൻപോരിമകൾ

'മണിച്ചിത്രത്താഴ്' എന്ന മലയാളസിനിമയെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ബി. ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ നടത്തുന്ന അന്വേഷണങ്ങൾ[43] ലകാനിയൻ കർത്തൃത്വത്തിലെ ഷണ്ഡീകരണഭീതികളെയും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരമായ അധീശാധികാരതന്ത്രങ്ങളെയും തുറന്നുകാട്ടാനുള്ള ശ്രമങ്ങളായി കണ്ടുക്കാം. അവയിലെ ലകാനിയൻ-ഇതര സമീകരണങ്ങളും കണ്ടെത്തേണ്ടതുണ്ട്.

സിനിമയിലെ അമ്മയും നാഗവല്ലിയും ഒരുപോലെ കേട്ടുകേൾവികളാണ്. രണ്ടുപേരും തറവാടിനുടമകൾ. പക്ഷേ ഒരുപോലെ അസന്നിഹിതർ. അങ്ങനെയെങ്കിൽ, സിനിമയുടെ വിശാലമായ പ്രതീകാത്മകതയിൽ, അമ്മയെയും നാഗവല്ലിയെയും 'മാതാവി'ന്റെ രൂപകങ്ങളായി കണക്കാക്കാവുന്നതാണ്. പുരുഷന്റെ ഫാന്റസിയെ എന്നും പ്രലോഭിപ്പിക്കുന്ന നല്ല അമ്മ/ചീത്ത അമ്മ (Good Mother/bad mother) എന്ന ദ്വന്ദ്വമാണ് സിനിമയിലെ അമ്മയും നാഗവല്ലിയും.[44] 'തറവാട്' എന്ന അബോധ കാമ്യവസ്തുവിനെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങളുമായി ചേർത്തുവെക്കുമ്പോൾ ഷണ്ഡീകരണഭീതിയെ ലക്ഷ്യമാക്കുന്നതാണ് ഈ അന്വേഷണമെന്ന് വ്യക്തമാകും. എല്ലാവരും മാടമ്പള്ളിയെ ചൂഴ്ന്നു നില്ക്കുന്ന രഹസ്യം കണ്ടെത്താൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നു, അഭിലഷിക്കുന്നു. അങ്ങനെ കാണുമ്പോൾ മാടമ്പള്ളി ഒരു കാമ്യവസ്തു(Object of desire)വാണ്.[45] ഇവിടെ തറവാടുതന്നെ ഒരേസമയം നല്ല/ചീത്ത ദ്വന്ദ്വങ്ങളിലൂടെ മാതൃബിംബങ്ങളായി മാറുന്നു.

ഒരു കഥാപാത്രത്തിന്റെ മിഴിവും വ്യതിരിക്തതയും ധ്വനിസാന്ദ്രതയുമുള്ള, ആളുകളെ ഭയപ്പെടുത്തുകയും വശീകരിക്കുകയും ഒരുപാട് നിഗൂഢതകൾ ഉള്ളിലൊളിപ്പിക്കുകയും അന്യരെ 'അകത്തേക്ക്

പ്രവേശിപ്പിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന തറവാട്[46] നാഗവല്ലി എന്ന ചീത്ത അമ്മയാണ്. മറഞ്ഞിരിക്കുമ്പോൾ പോലും ഈ അമ്മ, കാരണവർ എന്ന അധികാരിയായ പുരുഷനെ ഭയപ്പെടുത്തുന്നു. അഥവാ അധികാരവ്യവസ്ഥയോട് ഇടഞ്ഞുനില്ക്കുന്നു. കാരണവരിൽ മാത്രമല്ല ഇതര കഥാപാത്രങ്ങളിലും, ഭൂതബാധയെ നിഷേധിക്കുന്ന നകുലനിലും സൂക്ഷ്മാർത്ഥത്തിൽ ഭയപ്പാടു ാക്കുന്നതാണ് നാഗവല്ലിയുടെ 'കഥ.' അതിന്റെ ഭീഷണിപ്പെടുത്തുന്ന, ഉറഞ്ഞുനില്ക്കുന്ന രൂപകത്തെയാണ് സിനിമയുടെ അന്ത്യത്തിൽ പ്രേക്ഷകാബോധവും ഈ ഭയപ്പെടുന്ന കഥാപാത്രങ്ങളും ചേർന്ന് കീഴ്പ്പെടുത്തുന്നത്. ഇതിലൂടെ ആൺകോയ്മയുടെ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തെ, അഭിലാഷങ്ങളെ, ഭയപ്പെടുത്തുന്ന ചീത്ത അമ്മയെ അധീനപ്പെടുത്തുക എന്ന പുരുഷാധീശത്വപരമായ ഇച്ഛയാണ് സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. അപ്പോഴും വിനാശകാരിയായ നർത്തകിയും ഗായികയും കാവ്യാസ്വാദകയുമായി[47] നാഗവല്ലി/തറവാട് സർഗാത്മക പ്രലോഭനമായിത്തന്നെ നിലനില്ക്കുന്നു. ആൺകോയ്മാവ്യവസ്ഥയുടെ നോട്ട (Gaze) മാണ് ഷണ്ഡത്വഭീതിയെ സങ്കീർണമാക്കുന്നത് എന്ന് ഉണ്ണികൃഷ്ണന്റെ നിരീക്ഷണങ്ങളിൽനിന്ന് മനസ്സിലാകുന്നു.

നാഗവല്ലിയായ സ്ത്രീ തന്റെ തീക്ഷ്ണമായ പ്രണയത്തിന് എതിരുനില്ക്കുന്ന അമ്മാവനെയാണ് ഭീഷണിപ്പെടുത്തുന്നത്. അമ്മാവനെ കീഴടക്കിയാൽ മാത്രമേ കാമുകനെ ലഭിക്കുകയുള്ളൂ എന്ന അവസ്ഥ ആൺകോയ്മാവ്യവസ്ഥയിൽ ശകലിതമായിപ്പോകുന്നതാണ്. കീഴടക്കപ്പെടുന്നതായ സിനിമാക്കാഴ്ചകൾ അമ്മയുടെ സ്വാധികാരപരമായ സ്ഥാനാന്തരണമാണ്. എന്നാൽ ഈ സ്ഥാനാന്തരണം അധീശവ്യവസ്ഥയെ അട്ടിമറിക്കുമെന്ന ഭയമാണ് സിനിമയെയും പ്രേക്ഷകക്കാഴ്ചയേയും ഭരിക്കുന്നത്.

മാടമ്പള്ളി തറവാട് എന്ന കാമ്യവസ്തുവിനെയാണ് എല്ലാവരും ചേർന്ന് മെരുക്കിയെടുക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. ഉച്ചാടനം, ആവാഹനം തുടങ്ങിയ ചടങ്ങുകൾ നടത്തി ശുദ്ധീകരിച്ച തറവാടിനെയാണ്/നല്ല അമ്മയെയാണ് പുരുഷൻ കാമിക്കുന്നത്. അതുപക്ഷേ പ്രതീകാത്മക ക്രമത്തിലേക്ക് പ്രവേശിക്കുന്ന ശിശുവിന്റെ (ആൺ-പെൺ) അനിവാര്യമായ ദമനം കൊ ് ഷണ്ഡീകരിക്കപ്പെട്ട ഇച്ഛയാണ്; നീട്ടിവെക്കപ്പെട്ട പ്രതീക്ഷയാണ്. അതാണ് തറവാടിന്റെ യഥാർത്ഥ ഉടമസ്ഥയായ അമ്മ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന സാന്നിദ്ധ്യമാണ് എന്നതിലൂടെ കാണിച്ചു തരുന്നത്. തറവാടിന്റെ ശുദ്ധീകരണം, നാഗവല്ലിയുടെ സമ്പൂർണമായ കീഴടങ്ങലിന് ശേഷവും ഈ അമ്മ മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന സാന്നിദ്ധ്യം തന്നെ; നീട്ടിവെക്കപ്പെട്ട ഇച്ഛതന്നെ. അതിനെതേടിയാണ് ഗംഗ (നകുലനും) കൽക്കത്തയ്ക്ക് മടങ്ങുന്നത്. ചീത്ത അമ്മയുടെ, നാഗവല്ലിയുടെ ഓർമ്മകളുടേതായ നേരിയ സാന്നിദ്ധ്യംപോലും പുരുഷനെ (പുരുഷാധിപത്യപരമായ സ്ത്രൈണകർത്തൃത്വത്തെയും) അസ്ഥിരപ്പെടുത്തുന്നു. നകുലേട്ടന്റെ മാത്രമാകാൻ നല്ല അമ്മയെ തേടിപ്പോകുന്ന ഗംഗയും മറഞ്ഞിരിക്കുന്ന ഷണ്ഡത്വഭീതിയുടെ ഭാഷണക്രമത്തെയാണ് പ്രതിനിധാനം ചെയ്യുന്നത്. എങ്കിലും മടങ്ങിപ്പോക്ക് എന്നത് നല്ല അമ്മയിലൂടെ ആൺകോയ്മ വ്യവസ്ഥയുടെ ഇച്ഛയെ തന്നെ ബലപ്പെടുത്തലാകുന്നു.

മറ്റൊരർത്ഥത്തിൽ പരപുരുഷനെ അബോധമായി കാമിക്കുന്ന ഭാര്യ (ഗംഗ)യെ ഭയക്കുന്ന ഭർത്താവ് (നകുലൻ), അതിനിടയാക്കുന്ന ഓർമ്മകളിൽ നിന്ന് ഭാര്യയെ അടർത്തിമാറ്റുന്നതിന്റെ ആഹ്ലാദമാണ് ഇവിടെ സിനിമ പങ്കുവെക്കുന്നത്. അബോധത്തിന്റെ ഭീഷണരൂപകമായ തറവാട്ടിലെ 'ഇടത്തിൽ' നകുലൻ പ്രവേശിക്കുന്നില്ല[48] എന്ന ഉണ്ണികൃഷ്ണന്റെ നിരീക്ഷണത്തിൽ നിന്ന് ഇതിലേയ്ക്കാണ് എത്തിച്ചേരാൻ കഴിയുന്നത്. ഭൂതാവേശിതമാണ് തറവാട് എന്നുള്ളതിനെ നിരന്തരമായി നിഷേധിക്കുകയും ഒടു

വിൽ ഭാര്യയിലൂടെ തന്നെ 'കാണേ ി' വരുകയും ചെയ്യുന്ന നകുലൻ രോഗത്തെ വേരോടെ പറിച്ചുകളഞ്ഞതിന് ശേഷമാണ് കൽക്കത്തയ്ക്ക് തിരിച്ചുപോകുന്നത്. ഇതുമായി ചേർത്തു വായിക്കുമ്പോൾ പുരുഷനിലെ അമ്മയുടെ, സ്ത്രീയുടെ, അപഥസഞ്ചാരഭീതികൾ കൂടുതൽ വ്യക്തമാകുന്നു. അതിലൂടെ 'തിരിച്ചുപോക്ക്' എന്നത് ഷണ്ഡത്വഭീതിയുടെ തന്നെ രൂപകമായി മാറുന്നു.

വിവാഹമെന്ന സ്ഥാപനത്തിനുള്ളിൽ സുരക്ഷിതത്വവും സംതൃപ്തിയും ക ത്തുന്ന ഉത്തമഭാര്യയായിത്തീരാൻ നടത്തുന്ന പലായനം എന്ന നിലയിലുള്ള കഥാന്ത്യം, ചീത്ത അമ്മയെ ഉച്ചാടനം ചെയ്തുകൊ ്, നല്ല അമ്മ നേടുന്നമേല്ക്കോയ്മ പുരുഷാധിപത്യ പ്രത്യയശാസ്ത്രത്തിന് ഏറ്റവും പറ്റിയ ശുഭാന്ത്യമാണ്.[49] ഈ നിരീക്ഷണം പങ്കുവെക്കുന്ന ആഹ്ലാദം ലോറ മൾവിയുടെ സ്ത്രീവാദ സിനിമാസിദ്ധാന്തത്തിലെ ആഹ്ലാദത്തെക്കുറിച്ചുള്ള വിപരീതദർശനത്തോട് ചേർത്ത് വായിക്കാവുന്നതാണ്. ലോറ മൾവി പുരുഷനോട്ടം (Male gaze) എന്ന സങ്കല്പത്തിലൂടെ പ്രതീകാത്മകക്രമത്തിലെ ചിഹ്നഘടനയുടെ അധിപതിയായ പുരുഷൻ നിർമ്മിക്കുന്ന, പുരുഷകാഴ്ച്ചകളുടേതായ, പുരുഷാധിപത്യപരമായ ഒളിനോട്ടത്തിന്റെ (Voyeuristic gaze) ഇച്ഛയോടുകൂടിയ കലാരൂപമാണ് സിനിമ എന്ന് വ്യക്തമാക്കുന്നു. അത് സ്ത്രൈണകർത്തൃത്വത്തിന്റെ നിസ്സാര (Passive) ഘടനാനിർമ്മിതിയെ തുറന്നുകാട്ടുന്നു. അതാണ് 'നല്ല അമ്മ' എന്ന നിർമ്മിതിയിലുള്ളത്. ഗംഗയെ നോട്ടത്തിന് വിധേയമാക്കുന്നത് അപ്രധാനമാക്കിയും നിശബ്ദയാക്കിയും അഭാവസൂചകമാക്കിയുമാണ്. ഉത്തമഭാര്യ എന്നതിനോടുള്ള ഭ്രമാത്മക താദാത്മ്യം ഈ ഒളിനോട്ടത്തിൽ മറഞ്ഞുകിടക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അത് സ്ത്രൈണകർത്തൃത്വത്തിന്റെ എല്ലാ ഏകീകരണ ശ്രമങ്ങളെയും തകർത്തുകളയുന്നു.

ആൺകോയ്മാവ്യവസ്ഥയിൽ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്ന സിനിമയുടെ ആഹ്ലാദം സ്ത്രീയെ അഭാവമാക്കി മാറ്റുന്നത് സ്ത്രീവാദസിനിമാസിദ്ധാന്തവും ലകാനിയൻ മനോവിശ്ലേഷണവും സമന്വയിക്കുന്ന ഇടത്തിൽ തിരിച്ചറിഞ്ഞ് അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. ഇത്തരം ഇടപെടലുകളുടെ മറ്റൊരു മേഖലയായി സ്ത്രീ എഴുത്തിനെ തന്നെയും ക ത്താനാവുന്നു. സ്ത്രീയെ വസ്തുവൽക്കരിച്ചുകൊ ് ആൺകോയ്മ ാക്രമം നേടുന്ന ആഹ്ലാദത്തിനെതിരെയുള്ള തിരിച്ചറിവുകളും പ്രതികരണങ്ങളുമാണ് സ്ത്രീയെഴുത്ത് ഏറ്റെടുക്കുന്ന വെല്ലുവിളിയെന്ന മാധവിക്കുട്ടിയുടെ കഥകളെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയുള്ള ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണന്റെ നിരീക്ഷണം ഇതിനോട് ചേർത്ത് വായിക്കാവുന്നവയാണ്.[50]

സാമൂഹ്യസ്ഥാപനങ്ങളും ഭാഷാവ്യവഹാരങ്ങളും സ്വാംശീകരിച്ചിട്ടുള്ള അശ്ലീലദൃഷ്ടിയുടെ മുന്നിൽ സ്ത്രീ അനുഭവിക്കുന്ന അരക്ഷിതാവസ്ഥ തന്റെ ആത്മബോധത്തിലെ വിള്ളലായി മാധവിക്കുട്ടി അനുഭവിക്കുന്നു.[51] എഴുത്ത് എന്ന പ്രക്രിയയുമായി ഇടപെടുന്ന സ്ത്രീയുടെ നിലനില്പുതന്നെ സങ്കീർണമാകുന്ന അവസ്ഥയെയാണ് സ്ത്രൈണകർത്തൃത്വത്തിന്റെ ഈ വിള്ളലുകളിൽ ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ ക ടുക്കുന്നത്. സാമൂഹ്യാവസ്ഥയിലെ മുൻവിധികളും ശാഠ്യങ്ങളും പുരുഷനെ വക്താവായും സ്ത്രീയെ ശ്രോതാവായും സംവിധാനം ചെയ്യുന്നതിനെയും മാധവിക്കുട്ടിയുടെ കഥകളിലൂടെ അദ്ദേഹം പുനർവായനയ്ക്കെടുക്കുന്നു. ലകാനിയൻ കർത്തൃത്വത്തിന്റെ വിഘടിതാവസ്ഥയും സ്ത്രീവാദദർശനങ്ങളും സമന്വ

യിക്കുന്ന അന്വേഷണമാണത്. പ്രതീകാത്മകഭാഷാക്രമം നിഷേധിക്കുന്ന സ്ത്രൈണകർത്തൃത്വത്തെയാണ് സ്ത്രീയെഴുത്ത് ഉറപ്പുവരുത്താൻ ശ്രമിക്കുന്നത്.

കർത്തൃത്വപരമായ പ്രതിബോധനിർമ്മിതിയായി വരുന്ന എഴുത്തിടപെടലുകളുടെ മറ്റൊരു തീക്ഷ്ണ രൂപകമാണ് കലാപകാരിയായി മാറുന്ന സ്ത്രീ. എന്നാൽ ഈ തീക്ഷ്ണപ്രതികരണങ്ങളെ പിതൃകേന്ദ്രിത അബോധം അപകീർത്തിപ്പെടുത്തുവാൻ/അടിച്ചമർത്തുവാൻ പരിശ്രമിച്ചുകൊ ിരിക്കും. ആൺകോയ്മാവ്യവസ്ഥയിൽ ഇടഞ്ഞുനില്ക്കുന്ന നാഗവല്ലിയുടെ കലാപത്തെ മെരുക്കിയെടുത്ത് അവളെ (ഗംഗയെ) നകുലന്റെ മാത്രം ഉത്തമഭാര്യയാക്കുക എന്ന ചരിത്രദൗത്യമാണ് ഉണ്ണികൃഷ്ണന്റെ പാഠത്തിലെ മനോരോഗവിദഗ്ധൻ നിർവഹിക്കുന്നത്. ആധുനിക ജ്ഞാനവ്യവസ്ഥയുടെ രൂപകമായ മനോരോഗവിദഗ്ധൻ-സണ്ണി-താരമൂല്യമുള്ള മോഹൻലാൽ എന്ന നായകൻ ഒരു വിശ്ലേഷകന്റെ സ്ഥാനമാണ് അലങ്കരിക്കുന്നത്. അത് പ്രേക്ഷകാബോധത്തിന് ചോദ്യം ചെയ്യപ്പെടാത്ത വിശ്വാസം നേടിക്കൊടുക്കുന്നു. ജ്ഞാനവും അധികാരവും ഭ്രാന്തും (രോഗവും) തമ്മിലുള്ള വിനിമയങ്ങളിൽ ഭ്രാന്തിനെ മെരുക്കിയൊതുക്കി നിർത്തുന്നത് അധികാരഘടനയുടെ വിജയമാണ് എന്ന ഫൂക്കോൾഡിയൻ ദർശനതലങ്ങളെ ഇതുമായി ചേർത്തു വായിക്കാവുന്നതാണ്.

സിനിമയിൽ ജ്ഞാനത്തിന്റെ അധികാരിയായ സണ്ണി എന്ന സെക്കുലർ മനശ്ശാസ്ത്രജ്ഞൻ ചീത്ത അമ്മയെ വേരോടെ പിഴുതെടുത്ത് പിതൃകേന്ദ്രിതഘടനയിലെ ഉത്തമഭാര്യയെ പ്രേക്ഷകാബോധത്തിന് നല്കുന്നു. ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിവിധ വഴികളെ ഇതിനായി സമന്വയിപ്പിക്കുന്നു. ഫ്യൂഡൽവരേണ്യതയെ അതിന്റെ അഴുക്കുകളിൽ നിന്ന് അടർത്തിമാറ്റി, ശുദ്ധീകരിച്ച് സംരക്ഷിക്കുക എന്നതിന് ഈ ജ്ഞാനസമന്വയം ആവശ്യമാണ്. അഥവാ നിലനിൽക്കുന്ന എല്ലാ അറിവുകളും വരേണ്യ-അധികാരകേന്ദ്രമായ തറവാടിനെ സംരക്ഷിക്കാൻ നിയോഗിക്കപ്പെടുന്നു. ആധുനികശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആധിപത്യപരമായ യുക്തികളാണ് ഭ്രാന്തിന്റെമേൽ പ്രയോഗിക്കപ്പെടുന്നത്.

ഉണ്ണികൃഷ്ണന്റെ പാഠത്തിലെ പാർശ്വവത്കരിക്കപ്പെട്ട കാട്ടുപറമ്പൻ എന്ന അല്പംമാത്രം മന്ത്രങ്ങളൊക്കെ വശമുള്ള പൊടിവൈദ്യൻ ഈ ജ്ഞാനാധികാരത്തിലെ പരിഹാസ്യകഥാപാത്രമാണ്. പുതിയ അധികാര വ്യവസ്ഥയിൽ അംഗഭംഗം സംഭവിക്കുന്ന, അപമാനിതനാകുന്ന, ഭരണകൂടം തിരസ്കരിക്കുന്ന രൂപകമാണ് കാട്ടുപറമ്പൻ. തന്റേതായ ജ്ഞാനമണ്ഡലത്തിൽ നിന്നും സ്വയം ഭീതിതനായി അയാൾക്ക് പിൻമടങ്ങേ ിവരുന്നു. അധികാരത്തിന്റെ പുതുതന്ത്രങ്ങൾ പ്രേക്ഷകാബോധത്തിൽ മേൽക്കൈനേടുന്നതിന് ഈ കീഴാളപരാജയങ്ങൾ സഹായിക്കുന്നു. അധികാരവ്യവസ്ഥ സമ്പൂർണമായ ഷണ്ഡീകരണമാണ് കാട്ടുപറമ്പന് നല്കുന്നത്. മനോവിശ്ലേഷണം, രാഷ്ട്രീയം, രോഗം എന്നിവ സമന്വയിക്കുന്ന വിശാലതലങ്ങളെ ഇതിലൂടെ കെ ത്താനാകുന്നു.

ഗംഗയിലെ അവശേഷിക്കുന്ന രോഗസാധ്യതയെക്കുറിച്ചുള്ള നകുലന്റെയും പ്രേക്ഷകാബോധത്തിന്റെയും ഭീതികളും ചികിത്സകനെത്തന്നെ രോഗിയാക്കുന്ന തലവും കെ ത്തുന്നതിലൂടെ (സണ്ണിയുടെ അവസാന രംഗത്തിലെ വികൃതമായ ചിരി) ചിത്രത്തിന്റെ (പാഠത്തിന്റെ) അബോധത്തിന്റെ അതിവർത്തന സാധ്യതയും പാഠം തുറന്നുതരുന്നു. പ്രതികാമനാവിനിമയ(Counter transference)മായി മാറുന്ന

ഭ്രാന്ത് ഇതിൽ അധികാരക്രമത്തെ അട്ടിമറിക്കാനുള്ള ശേഷിയായി വായനയെ, പ്രേക്ഷകകാഴ്ചയെ പ്രലോഭിപ്പിച്ചു കൊ േ യിരിക്കുന്നു.

മനോവിശ്ലേഷകന്റെ കുറ്റാന്വേഷണപരമായ ഇടപെടലുകൾ, ഭൂതാവിഷ്ടമായ തറവാട്, പുരുഷന്റെ ഫാന്റസി, ആൺകോയ്മാവ്യവസ്ഥയെ അതിവർത്തിക്കുന്ന സർഗ്ഗാത്മകത എന്നിവയെല്ലാം സ്ലാവേജ് സിസെകിന്റെ ലകാനിയൻ സമീകരണങ്ങളെ ഉപയോഗിച്ചുകൊ ് വിശകലനം ചെയ്യാവുന്നതാണ്.

മലയാള വിമർശചരിത്രത്തിൽ ക ടുക്കാവുന്ന ദർശനസമന്വയങ്ങൾ ഈ വിധം സൂക്ഷ്മമായ അനേകം സാധ്യതകളെ മുന്നോട്ടുവെക്കുകയാണ്. സജീവമായ ദർശനമണ്ഡലമായി ഈയൊരു വ്യവഹാരക്രമം വിപുലപ്പെട്ടുവന്നിട്ടില്ലെങ്കിലും അവ ചലച്ചിത്രം, സ്ത്രീവാദം, കീഴാളത എന്നിവയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരിക സംവാദങ്ങളിലൂടെ ദീർഘമായൊരു ചരിത്രത്തിന്റെ ആരംഭമായി മാറുന്നു ്. യാഥാർത്ഥ്യം എന്ന സ്ഥല-കാല ബന്ധിതമായ ലോകം കീഴ്മേൽ മറിയുന്ന ഈ ബഹുമുഖ സംവാദമണ്ഡലത്തിൽ അബോധമെന്ന വിശാലരൂപകം യാഥാർത്ഥ്യത്തെത്തന്നെ അതിവ്യാപനം ചെയ്യുന്നു. അവിടെ എഴുത്തിനെയും എഴുത്തുകാരേയും വായനയേയും (കാഴ്ച്ചയേയും) വേർതിരിക്കാനാവാത്തവിധം ചേർത്തുവെച്ചുകൊ ാണ് സാംസ്കാരിക സംവാദങ്ങൾ വിപുലപ്പെടുന്നത്. സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ വിലയനങ്ങളിലൂടെ നിലവിലുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രഘടനയെത്തന്നെ അട്ടിമറിക്കാമെന്ന വിമർശവ്യവഹാരത്തിന്റെ അതിവർത്തിതമായ പ്രതീക്ഷയാകാമത്.

കുറിപ്പുകൾ

1. എഡ്ഗർ അലൻ പോയുടെ 'മോഷ്ടിക്കപ്പെട്ട കത്ത്' (കഥ), ഷേക്സ്പിയറുടെ *ഹാംലറ്റ്* വായനകൾ.

2. ടി. ശ്രീവത്സൻ, സി. എസ്. ബിജു, *ഈഡിപ്പസ് യന്ത്രം.* കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി, ദിശ പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1998, പുറം, 91.

3. വി.സി. ശ്രീജൻ, 'കഥയിലൊരു സംജ്ഞാനം' *പ്രവാചകന്റെ മരണം.* കുളപ്പുറം: സമീക്ഷ, 1993, പുറങ്ങൾ, 63-74.,

4. വി.സി. ശ്രീജൻ, 'ക്ഷോഭത്തിനുമപ്പുറം' പ്രവാചകന്റെ മരണം' പുറം. 79-80.

5. വി.സി. ശ്രീജൻ, ചിന്തയിലെ രൂപകങ്ങൾ (1991) പ്രവാചകന്റെ മരണം (1993) തുടങ്ങിയ കൃതികൾ ഉദാഹരണം.

6. വി. സി. ശ്രീജൻ, മനോവിശകലനം' *ചിന്തയിലെ രൂപകങ്ങൾ* കുളപ്പുറം: സമീക്ഷ, 1991, പുറങ്ങൾ 64 -73.

7. അതേ പുസ്തകം. പുറം. 64.

8. ഏറെ സങ്കീർണ്ണമായ സൈദ്ധാന്തികവിശദീകരണങ്ങൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ലകാനിയനിസത്തെ മലയാളത്തിൽ അവതരിപ്പിക്കുന്ന വി. സി. ശ്രീജന്റെ 'മനോവിശകലനം' (വൈദ്യശാസ്ത്രം മാസിക. 1990), പി. പവിത്രന്റെ 'ഘടനാവാദാനന്തര മനശ്ശാസ്ത്രസമീപനം' (*ആധുനികാനന്തര സാഹിത്യ സമീപനങ്ങൾ,* (എഡി.)തൃശ്ശൂർ: ബുക്ക്വേം പബ്ലിഷേഴ്സ്,1996.) തുടങ്ങിയ ലേഖനങ്ങൾ ലകാനിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയെക്കുറിച്ചുള്ള അറിവ് തരുന്നവയാണ്. സച്ചിദാനന്ദന്റെ *സൗന്ദര്യവും അധികാരവും* (കോഴിക്കോട്:മൾബറി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1993.) ലകാനിയനിസത്തെ സാന്ദർഭികമായി ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു. ടി. ശ്രീവത്സനും, സി. എസ്. ബിജുവും ചേർന്ന് തയ്യാറാക്കിയ *ഈഡിപ്പസ് യന്ത്രം* (കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി, ദിശ പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1998), 2001 ൽ പ്രസിദ്ധീകരിച്ച *നവമനോവിശ്ലേഷണം* (ടി. ശ്രീവത്സൻ, ഡി.സി. ബുക്സ് 2001) എന്നിവ ലകാനിയനിസത്തിന്റെ വിശദവായനക്ക് അവസരമൊരുക്കുന്നു. സ്ത്രീവാദം, സിനിമ, നാടകം നവമാർക്സിസം എന്നിവയിൽ മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ സാധ്യതകളും ഈ കൃതികൾ ചൂ ിക്കാട്ടുന്നു.

9. ടി. ശ്രീവത്സൻ, സി.എസ്. ബിജു. *ഈഡിപ്പസ് യന്ത്രം.* കാലിക്കറ്റ് യൂനിവേഴ്സിറ്റി, ദിശ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, പു. 135.

10. അതേ പുസ്തകം, പുറം.130.

11. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 134.

12. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 131.

13. അതേ പുസ്തകം, പുറം,135.

14. അതേ പുസ്തകം, പുറം,131.

15. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 140.

16. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 131-132.

17. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 142.

18. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 138.

19. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 139.

20. പി. പവിത്രൻ, *ആശാൻ കവിത: ആധുനികാനന്തര പാഠങ്ങൾ.* തിരുവനന്തപുരം: സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണവകുപ്പ്, 2002, പുറം,36.

21. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 148.

22. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 142.

23. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 142.

24. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 143.

25. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 135.

26. അതേ പുസ്തകം, പുറം. 132.

27. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 161.

28. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 168.

29. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 196.

30. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 184.

31. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 186.

32. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 197.

33. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 223.

34. Jacques Derrida, 'Freud and the Scene of writing', *Writing and Difference,* 1978.

    The Post card : From Socrates to Freud and Beyond, 1987.

    Resistance of Psychoanalysis, 1998.

35. Loius Althusser, 'Freud and Lacan', *Lenin and Philosophy and other Essays,* 1977.

36. Slavoj Žižek, 'Two ways to Avoid the real of Desire' *Looking Awry : An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture,* 1995.

    The Sublime Object of Ideology. 1989.

    'The Welcome to the Desert of the Real 2002.

37. Gilles Delueze & Felix Guathari, *Anti Oedipus : Capitalism and Schizophrenia.* 1977.

38. Michel Foucault, *Birth of the Clinic.* 1963.

    Madness and Civilization. 1961.

39. Homi Babba. 'The Other Question : The Stereotype and Colonial Discourse'. *Location of Culture.* 1995.

40. Juleit Millet. *Psychoanalysis and Feminism.* 1974.

41. Jacquline Rose & Juleit Mitchel. *Feminine Sexuality : Jacques Lacan and the Ecole Freudienne,* 1982.

Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic approach to Literature and Art.* 1980.

Luce Irrigery, 'When Our Lips Speak Together', 1980.

42. Laura Mulvey, 'Visual Pleasure and Narrative Cinema' *Visual and Other Pleasures.* 1975.

Christian Metz, *Psychoanlaysis and Cinema : the Imaginary signifier.* 1982.

43. ബി. ഉണ്ണികൃഷ്ണൻ, 'ജനിപ്രിയത : ഹർഷവും അതിവർത്തനവും' *സ്ത്രീപക്ഷ മാധ്യമപഠനങ്ങൾ.* മ്യൂസ് മേരി ജോർജ്, (എഡി.), കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 2003, പുറങ്ങൾ, 29-39.

44. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 33.

45. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 35.

46. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 32.

47. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 39.

48. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 35.

49. അതേ പുസ്തകം, പുറം, 33.

50. ഇ.വി. രാമകൃഷ്ണൻ. (എഡി.), 'എഴുത്ത് സ്ത്രീ, സമൂഹം: ആത്മനിഷ്ഠതയുടെ നിഹിതാർത്ഥങ്ങൾ മാധവിക്കുട്ടിയുടെ കഥകളിൽ' *സ്ത്രീ, സത്യം, സമൂഹം, മാധവിക്കുട്ടി പഠനങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ, 1994.

51 അതേ പുസ്തകം, പുറം, 140.

ഉപസംഹാരം

മനുഷ്യജീവിതത്തെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന ജ്ഞാനരൂപങ്ങളിൽ പ്രാധാന്യത്തോടെ പരിഗണിക്കപ്പെടുന്ന മനോവിജ്ഞാനീയ ദർശനങ്ങളും സാഹിത്യപാഠങ്ങളും തമ്മിലുള്ള പരസ്പരവിനിമയം വഴി നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന അർത്ഥവ്യവഹാരങ്ങളാണ് മനോവിജ്ഞാനീയ സാഹിത്യവിമർശത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം. ആധുനിക-ആധുനികാന്തര സാഹിത്യ-സാംസ്കാരിക പഠനങ്ങൾക്കുള്ള രീതിശാസ്ത്രമെന്ന നിലയ്ക്ക് മനോവിജ്ഞാനീയ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ സാധ്യതകൾ വളരെ വിപുലമാണ്. അവയെ മുഴുവൻ പ്രയോജനപ്പെടുത്താൻ ഈ ഗവേഷണപ്രബന്ധം ശ്രമിച്ചിട്ടില്ല. ഫ്രോയ്ഡ്, യുങ്ങ്, ലകാൻ എന്നിവരുടെ സൈദ്ധാന്തിക സങ്കല്പനങ്ങളിലൂന്നിനിന്നുകൊ ് മലയാളസാഹിത്യവിമർശത്തെ സൂക്ഷ്മവിശകലനത്തിന് വിധേയമാക്കുവാനാണ് ഈ പഠനത്തിൽ ശ്രമിച്ചത്. അവയിൽ നിന്ന് ഉരുത്തിരിഞ്ഞുവന്ന നിഗമനങ്ങളും മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ വിപുലസാധ്യതകളുമാണ് ഈ ഭാഗത്ത് അവതരിപ്പിക്കുന്നത്.

ഓരോ സൈദ്ധാന്തിക സങ്കല്പനവും രൂപപ്പെടുന്നതും നിലനിൽക്കുന്നതും നവീനസാദ്ധ്യതകൾക്കായി വഴി തുറക്കുന്നതും അതാതു കാലത്തു നിലനിൽക്കുന്ന ബൗദ്ധിക-സാംസ്കാരിക ജ്ഞാനസംവർഗങ്ങളുമായും അധികാര ബന്ധങ്ങളുമായും നിരന്തരം ഏറ്റുമുട്ടിക്കൊ ാണ്. അത്തരത്തിൽ നിർമ്മിക്കപ്പെടുന്ന ഒരു പാഠത്തിന് എല്ലാ അതിഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെയും തിരസ്കരിച്ചുകൊ ് ഭൗതിക-സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തെ പ്രതിനിധാനം ചെയ്യാൻ കഴിയുമെന്ന നിലപാടിനെ-ഘടനാവാദാനന്തര നിലപാടിനെ അടിസ്ഥാനമാക്കിയാണ് ഈ പ്രബന്ധം രൂപപ്പെടുത്തിയിട്ടുള്ളത്. ആ നിലയ്ക്ക് അർത്ഥം നേടുന്ന ചരിത്ര യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളായി, ഭാഷാസൂചകങ്ങളായി, ഫ്രോയ്ഡ്, യുങ്ങ്, ലകാൻ എന്നിവരുടെ സൈദ്ധാന്തിക സങ്കല്പനങ്ങളെ ഈ പ്രബന്ധത്തിന്റെ ഒന്നാം അദ്ധ്യായം വിമർശനാത്മകമായി അവതരിപ്പിക്കുന്നു.

ജ്ഞാനോദയ ആധുനികതയുടെ ശാസ്ത്രോന്മുഖ യുക്തികളിലൂന്നിയ ശാസ്ത്രീയ-ചികിത്സാപരരീതിശാസ്ത്രമായാണ് ആധുനിക മനശ്ശാസ്ത്രം (ജീരവ്യ ജ്യരവീഹീഴ്യ) എന്ന ജ്ഞാനമേഖല രൂപപ്പെട്ടത്. സാഹിത്യ-സാംസ്കാരിക അന്വേഷണ മേഖലകളിലൂടെ അതിൽ നിന്ന് വേറിട്ട ഒരു സവിശേഷ സമീപനമായി മനോവിജ്ഞാനീയം (Psychoanalysis) വിപുലപ്പെട്ടുവന്നു. ഈ ശാഖയെയാണ് സാഹിത്യവിമർശചരിത്രം സ്വീകരിക്കുന്നത്. ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിജ്ഞാനീയത്തിലെ മനസ്സിനെക്കുറിച്ചുള്ള ഘടനാപരവിശകലനങ്ങൾ, ലൈംഗികോർജ്ജ സിദ്ധാന്തം, ദമനം, സ്വപ്നാപഗ്രഥനം, ഈഡിപ്പസ് കോംപ്ലക്സ് തുടങ്ങിയ സങ്കല്പനങ്ങളെ ഈ സമീപനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് പ്രബന്ധത്തിൽ വിശകലനം ചെയ്തിരിക്കുന്നത്. മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചും മനുഷ്യമനസ്സിനെക്കുറിച്ചും പ്ലാറ്റോണിയൻ ദർശനകാലം മുതൽ നിലവിലു ായിരുന്ന എല്ലാ അതിഭൗതിക ധാരണകളെയും തള്ളിക്കളയാനുള്ള ശ്രമമായി ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധം ചരിത്രത്തിലിടം നേടുന്നു. ചരിത്രപരവും ഭൗതികവാദപരവുമായ അസ്തിത്വം നേടുന്ന മനുഷ്യകർത്തൃത്വത്തിലെ സൂക്ഷ്മ വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ, വൈകാരികതയുടെ ചരിത്രത്തെ തുറന്നുകാണിക്കുന്നതിലൂടെയാണ് ഈ ഇടമൊരുക്കൽ സാധിക്കുന്നത്. അതിലൂടെ എന്താണ് മനസ്സ് എന്ന അതിഭൗതികവാദപരമായ ചോദ്യം ഉപേക്ഷിക്കപ്പെടുകയും മനോവ്യാപാരങ്ങൾ ചരിത്രാത്മകമായി വിശകലനം ചെയ്യപ്പെടുകയു

മു ായി. യന്ത്രയുഗത്തിന്റെ താർക്കികയുക്തികളിൽ രൂപപ്പെടുത്തിയ ഏകീകൃതവും നിർണയവാദപരവുമായ അസ്തിത്വത്തിൽ നിന്ന് മനുഷ്യൻ, ശിഥിലവും ബഹുമുഖവുമായ തലങ്ങളിലേക്ക് ചിതറിത്തെറിക്കുന്നത് വ്യക്തമാക്കാൻ ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിന് കഴിയുന്നു.

ലൈംഗികത, സർഗ്ഗാത്മകത, അധികാരം എന്നിവയെ ചൂഴ്ന്നു നില്ക്കുന്ന ചരിത്രത്തിലെ മതാത്മക പാപബോധസങ്കല്പത്തെ പിൻതള്ളിക്കൊ ് ചരിത്രാത്മക ഭൗതികവാദത്തിലൂടെയാണ് ഫ്രോയിഡിയനിസം അതിന്റെ ദർശനപരമായ ഇടപെടൽ ഉറപ്പു വരുത്തുന്നത്. അതോടെ ആധുനിക മാനവികതയുടെ മനുഷ്യൻ എന്ന ഏകതാ യുക്തിയെയും പിതൃകേന്ദ്രിത അധികാരതന്ത്രങ്ങളെയും ആധുനിക സംസ്കാരത്തിന്റെ ദമനാത്മക സ്വഭാവങ്ങളെയും തുറന്നുകാട്ടുന്ന ഒരു പ്രത്യയശാസ്ത്ര ഉപാധിയായി ഫ്രോയിഡിയനിസം മാറുന്നു ്. അബോധത്തിന്റെ വിപ്ലവാത്മകതയിലൂടെ അത് ആധുനികതയെ ചോദ്യം ചെയ്തുകൊ ് പില്ക്കാല പഠനങ്ങൾക്കുള്ള പ്രചോദനമായി മാറുന്നു.

ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിന് സമാന്തരമായും അതിനെ പിന്തുടർന്നുകൊ ും രൂപപ്പെട്ട യുങ്ങിയനിസം ആധുനികതയുടെ രാഷ്ട്രീയത്തിൽ എങ്ങനെ ഇടപെട്ടു എന്നും അത് ആധുനികതയെ എങ്ങനെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു എന്നുമാണ് ഒന്നാം അദ്ധ്യായത്തിന്റെ ര ാംഭാഗത്ത് വിലയിരുത്താൻ ശ്രമിച്ചത്. ശാസ്ത്രാധിപത്യം, മനുഷ്യകേന്ദ്രിതത്വം, പുരോഗമന വ്യഗ്രത, വിനാശകാരിയായ യുദ്ധപശ്ചാത്തലം, വൈകാരികതയുടെ ചരിത്രാത്മക വിശകലനം, ലൈംഗികതയെക്കുറിച്ചുള്ള നിരീക്ഷണങ്ങൾ എന്നിവയെല്ലാം ചേർന്ന് രൂപപ്പെട്ട സങ്കീർണമായ രാഷ്ട്രീയ അസ്വസ്ഥതകളിൽ നിന്ന് മനുഷ്യസംസ്കാരത്തെ മോചിപ്പിക്കാനുള്ള ശ്രമമായാണ് യുങ്ങിയനിസം ചരിത്രത്തിൽ ഇടപെടുന്നത്. ആധുനികതയുടെ ഈ കലുഷമായ സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തെ, മനുഷ്യനന്മയിലുറച്ച സമഗ്രവും ശാന്തവും പ്രതീക്ഷാ പൂർണവുമായൊരു ദർശനപശ്ചാത്തലത്തിൽ പുതുക്കിപ്പണിയുന്ന പ്രത്യയശാസ്ത്രമായി യുങ്ങിയനിസം മാറുന്നു. ഈ ശ്രമങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്തുന്ന ഉപാധികളായാണ് സമൂഹാബോധ-ആദിപ്രരൂപ സങ്കല്പനങ്ങളെ ക ടുത്തിരിക്കുന്നത്.

യുങ്ങിയൻ ആദിപ്രരൂപാത്മക സൈദ്ധാന്തികത അതിഭൗതികമായ വൈകാരിക-അധികാര ബന്ധങ്ങളിലൂടെയാണ് ചരിത്രത്തിലേക്ക് തിരിച്ചു നടക്കുന്നത്, അഥവാ ആധുനിക ശാസ്ത്രയുക്തികളുടെ സാംസ്കാരിക ചരിത്രത്തെ ചെറുക്കാൻ ശ്രമിച്ചത്. നിലനില്ക്കുന്ന അധികാര ബന്ധങ്ങളുടെ ആന്തര വൈരുദ്ധ്യങ്ങളെ തുറന്നു കാണിക്കുക എന്നതിലപ്പുറം മനുഷ്യനന്മയെക്കുറിച്ചുള്ള ഭാവനാത്മക സമഗ്രതയാണ് യുങ്ങിയനിസം വെളിപ്പെടുത്തുന്നത്. ആ അർത്ഥത്തിൽ ചരിത്രത്തിലെ വേറിട്ടു നില്ക്കുന്ന ഇടപെടലുകളാണിവ.

ചരിത്രത്തിലെ അതിഭൗതിക യാഥാർത്ഥ്യലോകവീക്ഷണങ്ങളെ, മനുഷ്യ കർത്തൃത്വം പേറുന്ന ഇടനില ബന്ധങ്ങളെ, പൂർണമായി തിരസ്കരിച്ചുകൊ ുള്ള മാനവികതാനന്തര സമവാക്യനിർമ്മിതിയാണ് ലകാനിയനിസം ലക്ഷ്യമിടുന്നത് എന്ന് മൂന്നാംഭാഗത്ത് വിലിയിരുത്തുന്നു. അത് ഘടനാവാദ-ഘടനാവാദാനന്തര ഭാഷാശാസ്ത്ര-സാംസ്കാരിക വിശകലനങ്ങളിലൂടെ ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധത്തെ കൂടുതൽ പക്വതയാർന്ന ഇടത്തിൽ വെച്ച് പുനർനിർമ്മിക്കുന്നു. ഏകീകൃതവും ശകലിതവുമായി നിരന്തരം നീട്ടിവെക്കപ്പെടുന്ന സൂചക ശൃംഖലയായി മാറുന്ന മനുഷ്യ വിഷയിയെ അബോധം, ഭാഷ, അന്യം, ഇച്ഛ തുടങ്ങിയ

സങ്കല്പനങ്ങളിലൂടെ ലകാൻ വിശദമാക്കുന്നു. അന്യത്തോടുള്ള താദാത്മ്യങ്ങളിലൂടെയും ശകലീകരണങ്ങളിലൂടെയും സൂചക വ്യവഹാരത്തിൽ ഇടപെടുന്ന വിഷയി ചരിത്ര-സാംസ്കാരിക-സാഹിത്യ വിശകലനങ്ങളിലെ പ്രധാന ഉപാധിയായി മാറുന്നു.

ലോകസാഹിത്യത്തിലെ സൈദ്ധാന്തികവും കലാപരവുമായ പ്രവണതകളെ മലയാളത്തിലേക്ക് കൊ ുവന്ന കേസരി എ. ബാലകൃഷ്ണപിള്ളയുടെ ശ്രമങ്ങളോടുകൂടിയാണ് മനോവിജ്ഞാനീയപഠനങ്ങൾക്ക് മലയാളസാഹിത്യവിമർശചരിത്രത്തിൽ സ്ഥാനം ലഭിക്കുന്നത്. അത് 1930-കളോടുകൂടി ആരംഭിക്കുന്നു. അതോടുകൂടി, പാരമ്പര്യമായ, വ്യാഖ്യാനപരവും വരേണ്യ-നിഗൂഢതാപരവുമായ മലയാള വിമർശചരിത്രം നവീനമായ അന്വേഷണ തലങ്ങളിലേക്ക് വഴി തുറക്കുന്നു. കേസരിയും തുടർന്ന് കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ, എം.പി. ശങ്കുണ്ണിനായർ, സി.ജെ.തോമസ്, എം. ഗോവിന്ദൻ, നിത്യചൈതന്യ യതി, സുകുമാർ അഴീക്കോട് എന്നിവരും ഫ്രോയിഡിയൻ സൈദ്ധാന്തികതയെ ഉപയോഗിച്ചുകൊ ് ആധുനിക-സാമൂഹ്യ വിമർശചരിത്രത്തെ നിർമ്മിച്ചെടുക്കുന്നു. മലയാളസാഹിത്യവിമർശചരിത്രത്തെ കേവല സൗന്ദര്യാന്വേഷണങ്ങളിൽ നിന്നു വേർപെടുത്തി, നിലനിൽക്കുന്ന അധികാരഘടനയെ തുറന്നു കാണിക്കുന്ന ഒരു വ്യവഹാരമാക്കി മാറ്റാനുള്ള ശ്രമങ്ങൾ ഇവരുടെ ഫ്രോയിഡിയൻ സാഹിത്യവായനകളിലു ്. ഉദാത്തവൽക്കരിക്കപ്പെട്ട സാഹിത്യപാരമ്പര്യങ്ങളെ ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിലൂടെ വിമർശനാത്മകമായി വിശകലനം ചെയ്യുന്നതിലൂടെ ആദ്യകാല മലയാളവിമർശനം ചരിത്രപരമായ ഒരു സംവർഗമായി മാറുന്നു. കേസരിയുടെ 'ചങ്ങമ്പുഴ വായനകൾ', നിത്യചൈതന്യ യതിയുടെ 'നളിനീവായന', എം. ഗോവിന്ദന്റെ 'താത്രീ നിരീക്ഷണങ്ങൾ', സുകുമാർ അഴീക്കോടിന്റെ 'സീതാകാവ്യവായന' എന്നിവ ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിലൂടെ കേരളീയ വ്യക്തി-സമൂഹബന്ധങ്ങളിലെ പ്രതിനിധാനവൈരുദ്ധ്യങ്ങളെയാണ് സൂക്ഷ്മ വിമർശനത്തിന് വിധേയമാക്കുന്നത്.

ആധുനിക രാഷ്ട്രഘടനയുടെ അധീശത്വോപകരണങ്ങളിൽ (Repressive state apparatus) ഏറ്റവും പ്രധാനപ്പെട്ടതാണ് ലൈംഗികതയുടെ മേൽ ഭരണകൂടം ഏർപ്പെടുത്തുന്ന നിയന്ത്രണങ്ങൾ. നിയമം, നീതി, വിദ്യാഭ്യാസം, സംസ്കാരം തുടങ്ങിയ മറ്റെല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളെയും ഈ ലൈംഗിക ക്രമീകരണങ്ങളിലൂടെ ഭരണകൂടം നിയന്ത്രിക്കുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ മാറിവരുന്ന കേരളത്തിലെ ആധുനിക ജീവിതക്രമങ്ങളെ മലയാളസാഹിത്യ സന്ദർഭത്തിൽ ക ത്താനും വിശകലനം ചെയ്യാനും ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശ്ലേഷണത്തെ (പ്രത്യേകിച്ച് ഫ്രോയിഡിയൻ അബോധ സങ്കല്പനത്തെ) ഉപയോഗപ്പെടുത്താമെന്ന് ആദ്യകാല മലയാള വിമർശനം തിരിച്ചറിയുന്നു ്. എന്നാൽ ഫ്രോയിഡിയൻ മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മ-സ്ഥൂല തലങ്ങളെ ഈ കാലഘട്ടം വേ ത്ര ഉപയോഗപ്പെടുത്തിയിട്ടില്ല. എങ്കിലും പുരുഷ കേന്ദ്രിതമായ അധികാരഘടനയിൽ ലൈംഗികത, പ്രത്യേകിച്ച് സ്ത്രൈണ ലൈംഗികത, നേരിട്ടുവന്ന അന്യവൽക്കരണങ്ങളെ നിത്യചൈതന്യ യതിയും സുകുമാർ അഴീക്കോടും പ്രശ്നവൽക്കരിക്കുന്നു. ആധുനിക-പുരുഷകേന്ദ്രിത ഘടനയുടെ ലൈംഗിക ദാസ്യത്തെയും അധികാരഗർവ്വിനെയും തുറന്നുകാട്ടുന്നതാണ് എം. ഗോവിന്ദന്റെ താത്രീവായന. കേരളീയ-സാംസ്കാരികാന്തരീക്ഷത്തിൽ നിന്നുകൊ ുള്ള ഈ ഫ്രോയിഡിയൻ അന്വേഷണങ്ങൾ മലയാള വിമർശചരിത്രത്തെ വിപുല മേഖലകളിലേക്ക് നയിക്കുന്നു ്.

കർത്തൃനിഷ്ഠ (എഴുത്തുകാരന്റെ) ആധികാരിതയുടെ തകർച്ച, വ്യക്തികേന്ദ്രിതവും സാമൂഹ്യവുമായ വൈകാരികതയുടെ ഭൗതികത, ചരിത്രപരത, അതുവഴിയുള്ള സാമൂഹ്യാധികാരക്രമങ്ങളുടെ വിശകലനം എന്നിവയാണ് എം. എൻ. വിജയന്റെ ഫ്രോയിഡിയൻ സാഹിത്യവായനകൾ മുന്നോട്ടുവെക്കുന്നത്.

എം.എൻ. വിജയന്റെ വൈലോപ്പിള്ളി പഠനങ്ങളിലൂടെ മലയാളസാഹിത്യവിമർശന ചരിത്രത്തിൽ അതുവരെയു ായിരുന്ന എഴുത്തുകാരനെക്കുറിച്ചുള്ള വിശുദ്ധ പരിവേഷങ്ങൾ ന്യൂനീകരിക്കപ്പെടുന്നു. ഫ്രോയിഡിയൻ ഈഡിപ്പലൈസേഷനിലൂടെ മനുഷ്യന്റെ ഇച്ഛാജീവിതത്തിന്റെയും, പിതൃകേന്ദ്രിത അധികാരഘടനയുടെയും ഇടർച്ച-തുടർച്ചകളെ തുറന്നു കാണിച്ചു തരുന്നതാണ് എം. എൻ. വിജയന്റെ 'മാമ്പഴം', 'സഹ്യന്റെ മകൻ', 'ആശാൻ', 'ചങ്ങമ്പുഴയുടെ ആന്തരവൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ' തുടങ്ങിയ പഠനങ്ങൾ. മരണം, രതി, തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളെ ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിലൂടെ വിശകലനം ചെയ്യുന്ന എം.എൻ. വിജയന്റെ സാഹിത്യവിമർശ പാഠങ്ങൾ ആധുനിക മലയാള വിമർശനത്തിലെ വേറിട്ട് നില്ക്കുന്ന ചരിത്രമാണ്.

ലോകമുതലാളിത്ത സാംസ്കാരിക രാഷ്ട്രീയ ചരിത്രത്തെയും അത്തരത്തിലുള്ള കേരളീയമായ മാറ്റങ്ങളെയും ഫ്രോയിഡിയനിസത്തിലൂടെ സൂക്ഷ്മ വിശകലനത്തിനെടുത്തു എന്ന മൗലികത കൂടി എം. എൻ. വിജയന്റെ വിമർശനപാഠങ്ങളിൽ നിന്നും ക ത്താൻ കഴിയുന്നു. അതിലൂടെ മാർക്സിയൻ സാമൂഹ്യചരിത്രത്തിനു സമാന്തരമായൊരു ഭൗതികചരിത്ര വിശകലനോപാധിയായി മലയാള സാഹിത്യവിമർശത്തിൽ ഫ്രോയിഡിയനിസം മാറുന്നു ്. ആധുനികന്റെ വിചാരലോകത്തിൽ നിറയുന്ന തൃഷ്ണാജീവിതത്തിന്റെയും സ്വത്വബാധ്യതകളുടെയും ലിംഗപരമായ ആധിപത്യത്തിന്റെയും തലങ്ങളെ പുറത്തുകൊ ുവരുന്നതാണ് എം.എൻ. വിജയന്റെ സാഹിത്യപ്രയോഗങ്ങൾ. അവ സർഗ്ഗകാമനകളിലെ മായക്കാഴ്ചകളെ ഇല്ലാതാക്കുന്നു. 1947 മുതൽ 2008 വരെയുള്ള എം. എൻ. വിജയന്റെ സാഹിത്യപാഠങ്ങളിലെ ഫ്രോയിഡിയൻ നിരീക്ഷണങ്ങൾ മനുഷ്യ മനസ്സിനെ രാഗദ്വേഷങ്ങളുടെ വൈരുദ്ധ്യങ്ങൾ നിരന്തരം വേട്ടയാടുമെന്നും അത് അധികാരോന്മുഖതയെ ആഴത്തിൽ താലോലിക്കുമെന്നും നിരീക്ഷിക്കുന്നവയാണ്. സാംസ്കാരികതയുടെ ഈ ദാർശനിക നിസ്സഹായതകളാണ് ചരിത്രത്തെ ചലനാത്മകമാക്കുന്നത്. അവ അധികാരക്രമങ്ങളുടെ നവസാങ്കേതികതകളാൽ മനുഷ്യനെ അന്യവൽക്കരിക്കുന്നു എന്ന ഭീതിദമായ ആശങ്കയോടു കൂടിയതാണ്. എങ്കിലും മാർക്സിയൻ പ്രത്യയശാസ്ത്രതലങ്ങളുമായി ചേർത്തുവായിക്കുന്നതിലൂടെ എം. എൻ വിജയന്റെ വിമർശനം പങ്കുവെക്കുന്ന പ്രതീക്ഷാപൂർണമായ അർത്ഥതലങ്ങൾ വിശദമായ പഠനം ആവശ്യപ്പെടുന്നു ്.

മലയാളവിമർശനചരിത്രത്തിൽ യുങ്ങിയൻ ദർശനങ്ങളിലൂടെ വ്യത്യസ്തവും നവീനവുമായൊരു ചരിത്രം ഉ ാക്കിയെടുക്കുന്നവയാണ് എം. ലീലാവതിയുടെ വിമർശപാഠങ്ങൾ. അവ മനുഷ്യനന്മയിൽ അടിയുറച്ച പ്രതീക്ഷാപൂർണമായ ഒരു ആസ്വാദന പാരമ്പര്യത്തെ പിൻപറ്റുന്നവയാണ്. ധ്യാനാത്മകമായൊരു വിശുദ്ധിയോടെ പ്രപഞ്ചത്തിൽ ലയിച്ചു ചേരുന്ന ഒരു സത്തയായി, അതീതകാല അനുഭൂതിയായി, മനുഷ്യനെയും സാഹിത്യസൃഷ്ടികളെയും ലീലാവതിയുടെ യുങ്ങിയൻ നിരൂപണം അടയാളപ്പെടുത്തുന്നു. ഈയൊരു സമീപനം സമൂഹത്തിലെ ആന്തരവൈരുദ്ധ്യങ്ങളെയും അധീശാധികാരക്രമങ്ങളെയും മറച്ചുപിടിക്കുന്ന ആശയവാദപരമായ സമഗ്രതയുടേതാണ്. ആധുനികതയുടെ ജീർണപാരമ്പര്യങ്ങളെ ചെറുക്കുവാനുള്ള സാമൂഹ്യാബോധാധിഷ്ഠിതമായ സമഗ്രതാന്വേഷണങ്ങളാണിവ. കാല്പനിക റിയലിസ

ത്തിന്റേതായ അനുഭൂതിനിഷ്ഠ സമീപനങ്ങളെ പിൻപറ്റുന്ന ഈ പാഠങ്ങൾ, ജാതി-വംശ-വർഗ്ഗ-അധികാരപരമായ ബഹുസാംസ്കാരിക പ്രത്യധീശത്വ വായനകളെ പുറത്തു നിർത്തുന്നു.

ഘടനാവാദ-അനന്തര ഭാഷാശാസ്ത്രത്തിന്റെ സ്വാധീനവും സംസ്കാരപഠനങ്ങളിലെ നവീനരീതിശാസ്ത്രങ്ങളും സമന്വയിക്കുന്ന മലയാളവിമർശനത്തിന്റെ 1990കളിലെ ചരിത്രത്തിൽ ലകാനിയനിസം സ്വീകരിക്കപ്പെടുന്നു. ഇച്ഛ, ഷണ്ഡീകരണം തുടങ്ങിയ സങ്കല്പനങ്ങളെ വിശകലനം ചെയ്തുകൊ ുള്ള ഈഡിപ്പസ് യന്ത്രത്തിലെ (ടി. ശ്രീവത്സൻ, സി.എസ്. ബിജു) 'കരുണയുടെ ക്രൗര്യം' എന്ന പാഠം ലകാനിയനിസത്തിന്റെ സാംസ്കാരികപ്രസക്തി മനസ്സിലാക്കാൻ സഹായിക്കുന്നു ്. സ്ത്രൈണ കർതൃത്വത്തിന്റെ കീഴാളനില, ലൈംഗികതയോടുള്ള പുരുഷപക്ഷ നോട്ടം എന്നിവയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഘടനാവാദാനന്തര വായനയെ അതു നിർമ്മിച്ചുനൽകുന്നു. രൂപാത്മകതയുടെ അനന്തലീലയിൽ ലകാനിയൻ സൂചകങ്ങൾ മാറിയും മറിഞ്ഞും വരുന്ന പാഠമാണ് *ഈഡിപ്പസ് യന്ത്ര*ത്തിലെതന്നെ 'സ്ഥാനം മാറി പ്രത്യക്ഷപ്പെടുന്ന 'കുപ്പായങ്ങൾ'.' സൂചകങ്ങളുടെ നിരന്തരകേളിയിലൂടെ കറങ്ങാൻ വിധിക്കപ്പെടുന്ന വിഷയിയെ ഇതിലൂടെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുന്നു. അങ്ങനെ ലകാനിയൻ വായന മലയാളവിമർശനത്തിലെ സാംസ്കാരികാന്വേഷണങ്ങൾക്കുള്ള പുതുവഴികൾ തുറന്നു തരുന്നു. 'എന്റെ മകൾ ഒരു സ്ത്രീ' എന്ന പഠനം പിതൃഅബോധത്തിന്റെ സംഘർഷങ്ങളേയും കേരളീയ സാമൂഹ്യചരിത്രത്തിലെ അച്ഛൻ-മകൾ ബന്ധങ്ങളേയും ലകാനിയനിസത്തിലൂടെ പുനർവിശകലനം ചെയ്യുന്നു.

ആശാൻ കവിത: ആധുനികാനന്തര പാഠങ്ങൾ എന്ന പി. പവിത്രന്റെ രചന ലകാനിയൻ സാങ്കല്പിക ക്രമ(Imaginery Order)ത്തിലൂടെ, സന്യാസത്തെ/ആശാൻ കവിതകളിലെ നായകനെ വിശകലനം ചെയ്യുന്നു. തങ്ങളുടെ ശരികളെ വ്യവസ്ഥയുടെ ശരികളാക്കി മാറ്റുന്ന സന്യാസപരമായ ഏകത ആശാൻ കവിതകളിലെ നായികമാരുടെ ഇച്ഛകൾക്കുമേൽ അധീശാധികാരം അടിച്ചേല്പിക്കുന്നു. ആശാന്റെ നായികമാരിലെ തിരസ്കൃതമായ ഇച്ഛകളിലൂടെ പിതൃനിയമ നിഷ്ഠമായ അബോധഘടനയുടെ വിള്ളലുകൾ ഈ പാഠം തുറന്നുകാട്ടുന്നു ്. ബ്രഹ്മജ്ഞാനം എന്ന അധികാരത്തിന്റെ മേൽക്കൈയുമായി നാരായണഗുരു നടത്തിയ വിപ്ലവാത്മക ഇടപെടലുകൾ, സന്യാസത്തിന്റെ ഏകീഭാവ പ്രകാശനങ്ങൾ എന്നിവ ആശാൻ കൃതികളിൽ ക ത്തുന്നത് ലകാനിയൻ സങ്കല്പനത്തിലൂടെയാണ്. *ആശാൻ കവിത ആധുനികാനന്തര പാഠങ്ങൾ* ലകാനിയൻ-നവമാർക്സിയൻ ദർശനങ്ങളിലൂടെ മാത്രമേ സൂക്ഷ്മമായി മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിയുകയുള്ളൂ.

മനോവിശ്ലേഷണവിമർശവും വിപുലസാധ്യതകളും

ഏതെങ്കിലുമൊരു ചിന്താപദ്ധതിക്ക് സ്വതന്ത്രമായി നിന്നുകൊ ് സംവാദം എളുപ്പമല്ല എന്ന് വ്യക്തമാകുന്ന ഘടനാവാദാനന്തര സന്ദർഭത്തിലാണ് ലകാനിയനിസം രാഷ്ട്രീയം, ചലച്ചിത്രം, സ്ത്രീവാദ ദർശനങ്ങൾ തുടങ്ങിയ സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ ഇതരമേഖലകളിലെ സൈദ്ധാന്തികാഖ്യാനങ്ങളുമായി സമന്വയിക്കുന്നത്. ഴാക് ദറിദ, ലൂയി അൽത്തൂസർ, സ്ലാവേജ് സിസെക്, മിഷേൽ ഫൂക്കോ എന്നിവരുടെ സൈദ്ധാന്തിക നിരീക്ഷണങ്ങളും, സ്ത്രീവാദ സൈദ്ധാന്തികതയുടെ വികാസചരിത്രങ്ങളും ചലച്ചിത്രപഠനങ്ങളും ലകാനിയനിസത്തെ സമീകരിക്കുന്നത് മനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ സാധ്യതകൾ വിപുലപ്പെടുത്തുന്നു.

അങ്ങനെ നവമനോവിശ്ലേഷണത്തിന്റെ ചരിത്രം സംസ്കാരപഠനത്തിന്റെ വിപുല മാനകമായി മാറുന്നത് മലയാളവിമർശനം തിരിച്ചറിയുന്നു ്. അത്തരത്തിലുള്ള സാധ്യതകളാണ് ബി. ഉണ്ണികൃഷ്ണന്റെ 'ജനപ്രിയത: ഹർഷവും അതിവർത്തനവും' എന്ന പാഠം തുറന്നു തരുന്നത്. ലകാനിയൻ-ഇതര സിദ്ധാന്ത സമീകരണങ്ങളിലൂടെ ഇച്ഛ, ഷണ്ഡീകരണം, നോട്ടം എന്നിവയുടെ മനോവിശ്ലേഷണപരവും പ്രത്യയശാസ്ത്രപരവും, സിനിമാകാഴ്ചയുടേതുമായ അർത്ഥങ്ങൾ പ്രസ്തുത പാഠം സൂക്ഷ്മതലത്തിൽ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു ്.

ആൺകോയ്മാവ്യവസ്ഥയിലെ സ്ത്രൈണകർത്തൃത്വം, സ്ത്രീ-പുരുഷ പ്രതിനിധാനത്തിന്റെ വിവിധ തലങ്ങൾ എന്നിവ സ്ത്രീവാദ-സിനിമാപഠനങ്ങളും ലകാനിയൻ മനോവിശ്ലേഷണവും സമന്വയിപ്പിച്ചു കൊ ് അന്വേഷിക്കുന്നത് മലയാളവിമർശ ചരിത്രത്തിന് പുതുസാധ്യതകൾ തുറന്നുതരും. ജ്ഞാനവും അധികാരവും ഭ്രാന്തും (രോഗവും) തമ്മിലുള്ള വിനിമയങ്ങളിൽ ഭ്രാന്തിനെ മെരുക്കിയൊതുക്കി നിർത്തുന്നതായ സൂചനകൾ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ബി. ഉണ്ണികൃഷ്ണന്റെ പാഠം ഫൂക്കോൾഡിയൻ - മനോവിശ്ലേഷണ സമന്വയങ്ങളിലൂടെയുള്ള വായനയ്ക്ക് സാധ്യതയൊരുക്കുന്നു.

ബി. ഉണ്ണികൃഷ്ണന്റെ 'ജനപ്രിയത: ഹർഷവും അതിവർത്തനവും' എന്ന പാഠത്തിലെ മനോവിശ്ലേഷകന്റെ കുറ്റാന്വേഷണപരമായ ഇടപെടലുകൾ, ഭൂതാവിഷ്ടമായ തറവാട്, പുരുഷന്റെ ഫാന്റസി, ആൺകോയ്മാവ്യവസ്ഥയെ അതിവർത്തിക്കുന്ന സർഗാത്മകത എന്നിവയെല്ലാം സ്ലാവേജ് സിസെകിന്റെ ലകാനിയൻ സമീകരണങ്ങളെക്കൂടി ഉപയോഗിച്ചുകൊ ് വിശകലനം ചെയ്യേ തു ്. ലകാനിയൻ സമീകരണങ്ങൾ എന്നതിനേക്കാളേറെ നവീനമായ ചിന്താപദ്ധതികൾ തന്നെയായി ഇവയെ കാണാവുന്നതാണ്. ഇവയെല്ലാം മലയാളവിമർശചരിത്രത്തെ മുന്നോട്ടുനയിക്കുന്ന സാധ്യതകളുടെ വിശാലസൂചകങ്ങളാണ്.

മലയാള വിമർശചരിത്രത്തിൽ ക ടുക്കാവുന്ന ദർശനസമന്വയങ്ങൾ ഈ വിധം സൂക്ഷ്മമായ അനേകം സാധ്യതകളെ മുന്നോട്ടുവെക്കുകയാണ്. സജീവമായ ദർശനമണ്ഡലമായി ഈയൊരു വ്യവഹാരക്രമം വിപുലപ്പെട്ടുവന്നിട്ടില്ലെങ്കിലും ഈ സൈദ്ധാന്തിക സമന്വയങ്ങൾ ചലച്ചിത്രം, സ്ത്രീവാദം എന്നിവയെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന രാഷ്ട്രീയ-സാംസ്കാരിക സംവാദങ്ങളിലൂടെ ദീർഘമായൊരു ചരിത്രത്തിന്റെ ആരംഭമായി മാറുന്നു ്. സിദ്ധാന്തങ്ങളുടെ വിലയനങ്ങളിലൂടെ നിലവിലുള്ള പ്രത്യയശാസ്ത്രഘടനയെത്തന്നെ അട്ടിമറിക്കാമെന്ന വിമർശവ്യവഹാരത്തിന്റെ അതിവർത്തിതമായ പ്രതീക്ഷയാണ് അതിലുള്ളത്.

ഗ്രന്ഥസൂചി

ഗ്രന്ഥസൂചി

അച്യുതൻ, എം., *പാശ്ചാത്യ സാഹിത്യദർശനം.* കോട്ടയം: എസ്. പി. സി. എസ്., 1976

അച്യുതമേനോൻ, സി.പി., *സി.പി. അച്യുതമേനോന്റെ സാഹിത്യവിമർശനങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി, 1988.

അച്യുതനുണ്ണി, ചാത്തനാത്ത്, *സാഹിത്യഗവേഷണം പ്രബന്ധരചനയുടെ തത്ത്വങ്ങൾ.* ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, 1981.

അപ്പൻ, കെ. പി., *കലാപം വിവാദം വിലയിരുത്തൽ.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1994.

അപ്പുക്കുട്ടൻ, മാമ്പുഴ, *നവീനവിമർശനം മലയാളത്തിൽ.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1997.

അഹമ്മദ്, കെ. എൻ., *സിഗ്മ ്ഫ്രോയിഡ്.* കോഴിക്കോട്: പി. കെ. ബ്രദേഴ്സ്, 1965.

ആസാദ് (എഡി.), *എം. എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം നാല്,* രാഷ്ട്രീയം-2. തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2008.

ഉമേഷ് ബാബു, കെ. സി (എഡി.), *എം. എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം മൂന്ന് രാഷ്ട്രീയം.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2008.

കാരശ്ശേരി, എം. എൻ., *ഒന്നിന്റെ ദർശനം.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ, 1996.

__________________________ *മാരാരുടെ കുരുക്ഷേത്രം.* ശുകപുരം: വള്ളത്തോൾ വിദ്യാപീഠം, 1998.

കുട്ടികൃഷ്ണമാരാർ, *കല ജീവിതം തന്നെ.* കോട്ടയം: എസ്. പി. സി. എസ്, 1965.

__________________________ *ഭാരതപര്യടനം.* കോഴിക്കോട്: മാരാർ സാഹിത്യപ്രകാശം, 1993.

കുമാരനാശാൻ, എൻ., *നളിനി.* തൃശ്ശൂർ എച്ച് &സി പബ്ലിഷേഴ്സ്, 2008 (1911)

ഗുപ്തൻ നായർ, എസ്. (സമ്പാ.), *മലയാള നിരൂപണം ഇന്നലെ.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1994.

ഗോവിന്ദൻ, എം., *എം. ഗോവിന്ദന്റെ ഉപന്യാസങ്ങൾ.* കോട്ടയം: എസ്. പി. സി. എസ്, 1986.

---------__________________________ അന്വേഷണത്തിന്റെ ആരംഭം. തൃശ്ശൂർ: ജ്വാല പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1990.

__________________________ *മിത്തും മനുഷ്യനും.* തൃശ്ശൂർ: ജ്വാല പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1997.

ചാക്കോ, പി.ടി., *സൗന്ദര്യദർശനം.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1986.

ഡാനിയേൽ, മാത്യു, *മലയാളവിമർശനത്തിന്റെ സൗന്ദര്യരേഖകൾ.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 2001.

ജേക്കബ്, മണ്ണുംമൂട് (എഡി.), *മലയാളവിമർശനത്തിന്റെ പൂർവ്വമുഖം,* പത്തനംതിട്ട: കാത്തലിക്ക് കോളേജ് മലയാളം റിസർച്ച് സെന്റർ, 1998.

ജോജി. (എഡി.), *എം. എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം പത്ത് ആത്മകഥ ഓർമ്മക്കുറിപ്പുകൾ അനുബന്ധങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2009.

ജോർജ്ജ്, കെ. എം. (എഡി.), *ആധുനിക മലയാളസാഹിത്യചരിത്രം.* കോട്ടയം: ഡി.സി.ബുക്സ്, 1998.

ജോർജ്ജ്, മ്യൂസ്, മേരി (എഡി.), *സ്ത്രീപക്ഷമാധ്യമപഠനങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2003.

ജോർജ്ജ്, സി. ജെ. (എഡി.), *ആധുനികാനന്തര സാഹിത്യസമീപനങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ: ബുക്ക്‌വേം, 1996.

ജോസഫ് മു ശ്ശേരി, *മാനദണ്ഡം.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2001 (1946)

തരകൻ, കെ. എം., *പാശ്ചാത്യസാഹിത്യതത്ത്വശാസ്ത്രം.* കോട്ടയം: എൻ. ബി. എസ്, 1974.

താഹ, മാടായി (എഡി.), *എം. എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം ഏഴ് അഭിമുഖം-1.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2009.

തോമസ്, സി. ജെ., *വിലയിരുത്തൽ,* കോട്ടയം: എൻ.ബി. എസ്, 1950.

__________________________, *ധിക്കാരിയുടെ കാതൽ.* കുറ്റിപ്പുറം: വെസ്റ്റ് കോസ്റ്റ് പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1953.

നമ്പൂതിരി, എ.പി.പി., *മലയാളത്തിലെ നിരൂപണസാഹിത്യം.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ, 1989.

നായർ, പി. എ. ജി., *മനശ്ശാസ്ത്ര നിഘ ു.* തിരുവല്ല: സമസ്യ ബുക്സ്, 1978.

പണിക്കർ, കെ. ജി. കെ., *സാമൂഹ്യമനശ്ശാസ്ത്ര പ്രവേശിക.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1984.

പരമേശ്വരൻ പിള്ള, എരുമേലി, *മലയാളസാഹിത്യം കാലഘട്ടങ്ങളിലൂടെ.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 1998.

പവനൻ (എഡി.), *വിമർശനം മലയാളത്തിൽ.* തൃശ്ശൂർ: മു ശ്ശേരി സ്മാരക സമിതി, 1990.

പവിത്രൻ. എ. വി. (എഡി.), *എം. എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം ഒമ്പത് അഭിമുഖം-2.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2009.

പവിത്രൻ. പി., (എഡി.), *എം. എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം അഞ്ച് സംസ്കൃതം-1*: തൃശ്ശൂർ: കറന്റ്, ബുക്സ് 2009.

________________________ *ആശാൻ കവിത ആധുനികാനന്തരപാഠങ്ങൾ.* തിരുവനന്തപുരം: സാംസ്കാരിക പ്രസിദ്ധീകരണ വകുപ്പ്, 2002.

പത്മിനി, പി. ജി., *എം. എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം ആറ് സംസ്കാരം-2.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2009.

പി.കെ. പരമേശ്വരൻ സ്മാരകട്രസ്റ്റ് (സമ്പാ.), *മലയാളനിരൂപണം മധ്യഘട്ടം.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 1997.

________________________ *മലയാള നിരൂപണം ആധുനികഘട്ടം.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 1998.

പ്രശാന്ത്, ചിറക്കര, മൂഞ്ഞിനാട് പത്മകുമാർ, *മുഖാമുഖം.* ചാത്തന്നൂർ: സുജിലി പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 2004.

പ്രസന്നരാജൻ, *തേനും വയമ്പും.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 1998.

ഫ്രോയിഡ്, സിഗ്മ ്, *സ്വപ്നങ്ങളുടെ അപഗ്രഥനം.* (വിവ.), ജി. ജയൻ, ന്യൂഡൽഹി: ഇന്ത്യൻ എതീസ്റ്റ് പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1991.

________________________ സൈക്കോ അനാലിസിസിന്റെ ചരിത്രം. (വിവ.), ജി. ജയൻ, ന്യൂഡൽഹി: ഇന്ത്യൻ എതീസ്റ്റ് പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1990.

ബഞ്ചമിൻ, ഡി., *കാവ്യാനുശീലനം.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ, 1994.

ബാലകൃഷ്ണൻ, കല്പറ്റ, *നിരൂപകന്റെ വിശ്വദർശനം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1998.

ബാലകൃഷ്ണപിള്ള, എ. കേസരി, *കേസരിയുടെ സാഹിത്യവിമർശനങ്ങൾ.* കോട്ടയം: എസ്. പി. എസ്, 1984.

________________________ *നവലോകം.* തിരുവനന്തപുരം: കമലാലയ എസ്, 1935.

മധു, ടി.വി., *നവമാർക്സിസ്റ്റ് സാമൂഹ്യവിമർശം.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 1999.

മീരാക്കുട്ടി, പി., *വിലാസിനിയുടെ ആഖ്യാനകല.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 1999.

മുരളീധരൻ, നെല്ലിക്കൽ, *വിശ്വസാഹിത്യദർശനം.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 1997.

മുഹമ്മദലി, എൻ. എം., *ഫ്രോയിഡിന്റെ ജീവിതകഥ.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 2001.

മുഹമ്മദ്, ഹബീബ്, പി. എസ്., *സാഹിത്യ പഠനങ്ങൾ.* കോട്ടയം: എസ്. പി. സി. എസ്., 1989.

മോഹൻ രാജ്, എ.ടി., *എം. എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം ഏഴ് സംസ്കാരം-3.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2009.

____________________ ചരിത്രത്തിന്റെ സാന്ത്വനം. കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി: ലെഫ്റ്റ് ബുക്സ്, 1997.

യതി, നിത്യചൈതന്യ, *നളിനി എന്ന കാവ്യശില്പം.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 1975.

____________________ *ഉള്ളിൽ കിന്നാരം പറയുന്നവർ.* കോഴിക്കോട്: ബോധി ബുക്സ്, 1992.

____________________ *ഭാരതീയ മനശ്ശാസ്ത്രത്തിന് ഒരാമുഖം.* കോട്ടയം: ഡി.സി. ബുക്സ്, 1991.

____________________ *സ്വപ്നം.* പുന്നയൂർക്കുളം: നാലപ്പാട്ട് ബുക്സ്, 1996.

____________________ *സീത നൂറ്റാ ുകളിലൂടെ.* തിരുവനന്തപുരം: നാരായണ ഗുരുകുലം, 2000.

രത്നാകരൻ, മാങ്ങാട്, *സംഭാഷണങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2001.

____________________ (എഡി.), *എം. എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം ഒന്ന് സാഹിത്യം,* തൃശ്ശൂർ കറന്റ് ബുക്സ്, 2008.

രാജരാജവർമ്മ, എഴുമറ്റൂർ, *ഐതിഹ്യങ്ങളും സാഹിത്യവിമർശനവും.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 2000.

രാജശേഖരൻ, പി.കെ., *അന്ധനായ ദൈവം: മലയാളനോവലിന്റെ നൂറ് വർഷങ്ങൾ.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 2002.

രാജേന്ദ്രൻ, സി., *പുതുവായന.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 2006.

രാധിക, സി. നായർ, *സമകാലിക സാഹിത്യ സിദ്ധാന്തം ഒരു പാഠപുസ്തകം.* കോട്ടയം: കറന്റ് ബുക്സ്, 2001.

____________________ *ലോകരാഷ്ട്രങ്ങൾ വാല്യം ര ് യൂറോപ്പ്-വടക്കേ അമേരിക്ക-കരീബിയൻ.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 2007.

രാമചന്ദ്രൻ, കല്ലട, *മലയാളത്തിലെ വിമർശനകല.* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 1987.

രാമചന്ദ്രൻ നായർ, പന്മന, *സമകാലനിരൂപണത്തിന്റെ വ്യത്യസ്ത മുഖങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ, 2005.

രാജശേഖരൻ, എസ്., *വൈലോപ്പിള്ളി കവിതയും ദർശനവും.* തിരുവനന്തപുരം: കേരളഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1994.

രവീന്ദ്രൻ, പി. പി., *വീടുടുപ്പുകൾ സാഹിത്യം സംസ്കാരം ആഗോളത.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 2006.

രാമകൃഷ്ണൻ, ഇ. വി., *സ്ത്രീ, സ്വത്വം, സമൂഹം മാധവിക്കുട്ടി പഠനങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ, 1994.

________________________ *അക്ഷരവും ആധുനികതയും,* തൃശ്ശൂർ: ആതിര പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1992

________________________ *ദേശീയതകളും സാഹിത്യവും.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 2001.

ലീലാവതി, എം., *കവിതയും ശാസ്ത്രവും.* തൃശ്ശൂർ: കേരളസാഹിത്യ അക്കാദമി, 2005 (1969)

________________________ *നവതരംഗം.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ, 1984.

________________________ *ജി. യുടെ കാവ്യജീവിതം.* കോട്ടയം: എൻ. ബി. എസ്, 1980.

________________________ *മലയാള കവിതാസാഹിത്യചരിത്രം.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2002 (1980).

________________________ *കവിതാധ്വനി.* കോട്ടയം: എൻ. ബി. എസ്, 1985.

________________________ *സത്യം ശിവം സുന്ദരം.* കോട്ടയം: എൻ. ബി. എസ്, 1988.

________________________ *അമൃതമശ്നുതേ* കോട്ടയം: എൻ. ബി. എസ്, 1984.

________________________ *കാവ്യാരതി.* കോട്ടയം: എൻ. ബി. എസ്, 1993.

________________________ *ആദിപ്രരൂപങ്ങൾ സാഹിത്യത്തിൽ ഒരു പഠനം.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1993.

________________________ *കവിതാരതി.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി, 1997.

________________________ *കൊച്ചിയിലെ വൃക്ഷങ്ങൾ ഒരു പഠനം.* കോട്ടയം: എസ്. പി. എസ്., 1998.

________________________ *ഗോഡ് ഓഫ് സ്മോൾ തിങ്സ് പഠനം.* കണ്ണൂർ: മുദ്ര ബുക്സ്, 1999.

________________________ *സാഹിത്യനിരൂപണത്തിലെ ദിശാബോധം.* കോട്ടയം: എസ്. പി. സി. എസ്, 2000.

__________________________ *അഷുവിന്റെ അന്വേഷണം.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി, 2003.

__________________________ *അർത്ഥാന്തരങ്ങൾ.* തൃശ്ശൂർ: എച്ച്& സി ബുക്സ്, 2006.

വിജയൻ, എം. എൻ. (എഡി.), *നമ്മുടെ സാഹിത്യം നമ്മുടെ സമൂഹം വാല്യം ര ് 1901-2000.* തൃശ്ശൂർ: കേരള സാഹിത്യ അക്കാദമി, 2000.

വിജയൻ, എൻ., *മനോരോഗവിജ്ഞാന പ്രവേശിക.* തിരുവനന്തപുരം: കേരള ഭാഷാ ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട്, 1986.

വേണു, ചെലവൂർ, *മനസ്സ് ഒരു സമസ്യ.* കോഴിക്കോട്: പ്രപഞ്ചം പബ്ലിഷേഴ്സ്, 1981.

വേണുഗോപാൽ, ടി., *പ്രഭാഷകന്റെ വിമർശനസാഹിത്യം.* കോഴിക്കോട്: വാഗ്ഭവ പബ്ലിക്കേഷൻസ്, 1995.

വേലായുധൻ പിള്ള, പി.വി., *അസ്വസ്ഥതയുടെ നിറഭേദങ്ങൾ.* കോഴിക്കോട്: പൂർണ്ണ, 1989.

__________________________ *മലയാള സാഹിത്യ വിമർശനം.* കോട്ടയം: എസ്. പി. സി. എസ്, 1981.

വിൽഹെം, റീഖ്, *ഫാസിസത്തിന്റെ ആൾക്കൂട്ട മനശ്ശാസ്ത്രം.* (വിവ.), കെ.സി. വർഗ്ഗീസ്, കോഴിക്കോട്: പാഷിയോൺ, 2004.

ശങ്കുണ്ണിനായർ, എം. പി., *കാവ്യോല്പത്തി.* കോഴിക്കോട്: മാതൃഭൂമി, 1986.

ശശിധരൻ, എൻ., (എഡി.), *എം. എൻ. വിജയൻ സമ്പൂർണ്ണകൃതികൾ വാല്യം ര ് സാഹിത്യം* തൃശ്ശൂർ: കറന്റ് ബുക്സ്, 2008.

ശാന്തകുമാർ, എസ്., *അധികാരം ഒരു മനശ്ശാസ്ത്രപഠനം.* കോഴിക്കോട്: പി. കെ. ബ്രദേഴ്സ്, 1982.

ശാന്താരാമചന്ദ്രൻ, *ആദിരൂപങ്ങളുടെ പദവിന്യാസം ആധുനികമലയാളകവിതയിൽ.* കാലിക്കറ്റ് യൂണിവേഴ്സിറ്റി: പബ്ലിക്കേഷൻ വിഭാഗം, 2007.

ശ്രീജൻ, വി. സി., *ചിന്തയിലെ രൂപകങ്ങൾ.* കുളപ്പുറം, കണ്ണൂർ: സമീക്ഷ, 1991 .

ശ്രീവത്സൻ, ടി., *നവമനോവിശ്ലേഷണം.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 2001.

ശ്രീവത്സൻ, ടി., സി. എസ്. ബിന്ദു, *ഈഡിപ്പസ് യന്ത്രം.* കാലിക്കറ്റ് സർവ്വകലാശാല: ദിശ, 1998.

സച്ചിദാനന്ദൻ, *സൗന്ദര്യവും അധികാരവും.* കോഴിക്കോട്: മൾബറി, 1993.

സുകുമാർ, അഴീക്കോട്, *ആശാന്റെ സീതാകാവ്യം.* കോഴിക്കോട്: പി. കെ. ബ്രദേഴ്സ്, 1998 (1954)

__________________________ *മലയാള സാഹിത്യ വിമർശനം.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 1996 (1981)

സുലേഖ, എം. ടി., *മാരാർ-വിമർശനത്തിലെ ശക്തിഗോപുരം.* തിരുവനന്തപുരം: മാർഗി, 1996.

സോമൻ, പി., *കാവ്യം അന്നരസമയം.* കോട്ടയം: എസ്. പി. എസ്, 1990.

സ്റ്റാൻലി, ജോസ്, *ഫ്രോയിഡന്റെ മനശ്ശാസ്ത്രം.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 1983.

റസ്സലുദ്ദീൻ, എ. (സമ്പാ.), *സി.ജെ. വിചാരവും വീക്ഷണവും.* കോട്ടയം: ഡി. സി. ബുക്സ്, 1985.

Bibliography

Althusser, Louis, *Lenin and Philosophy and other Essays.* Tran. Ben Brewster, New Delhi: Aakar Books, 2001.

Atkinson, J., E. Berne and R.S. Woodworth, *Dictionary of Psychology.* New Delhi: Akshwani Goyal for GoyLsaab Publishers, 1988 (1987).

Berg, Herk, de., *Freud's Theory and its Use in Literary and Cultural studies An Introduction.* New York: Camden House, 2003.

Bowie, Malcolm, *Freud, Proust and Lacan Theory of fiction.* Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

Brown. I.A.C. *Freud and the Post-Freudians.* London : Penguin Books, 1976 (1961).

Burke, Sean, *The Death Return of the Author Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, London : Edinburgh University Press, 1992.

Chaitin, Gilbert, D., *Rhetoric and Culture in Lacan.* Cambridge : Cambridge University press, 1996.

Davis, Rober, Con and Ronald Schleifer, *Contemporary Literary Criticism Literary and Cultural Studies.* New York: Longman, 1998.

Dickson, Albert Trans. *The origins of Religion Totem and Taboo, Moses and Monotheism and Other works Vol.* 13. 1990 (1913-1938).

Eagleton, Terry, *Literary theory – An Introduction* , New Delhi : Maya Blackwell – Doaba Publications, 1996 (1983).

Ferrell, Robyn, *Passion in theory Conceptions of Freud and Lacan.* London : Routledge, 1996.

Formm, Erich, *Greatness and Limitations of Sigmund Freud.* New York: A Mentor Book New American Library, 1981 (1979).

Freud, Sigmund, *Art and Literature.* New Delhi : Sherjee's Books International, 2003.

__________________, *Historical and Expository Works on Psychoanalysis.* New Delhi: Shrijee's Books International, 2003.

__________________, *Interpretation of Dreams.* Tran. & (ed.), James Starchey, New York : Avon books An Imprint of Harper Collins Publishers, 1965 (1900).

__________________, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis* Vol. 2, London: Pelican Books, 1973.

Gay, Peter, *The Freud Reader.* London: Vintage, 1995.

Hamilton, Victoria, *Narcissus and Oeipus The Children of Psychoanalysis,* London : Routledge, 1982.

Hogenson, George, B., *Jung's Struggle with Freud.* Notre Dame – London : University of Notre Dame Press, 1983.

Jaffe, Aniela (ed.), Trans. Richard and Clara Winston, *Memories, Dreams, Reflections.* New York : Vintage Books, 1989 (1956).

Jung, Carl Gaustav, *Aspects of the Feminine.* Tran. R.F.C. Hull, London: Routlede, 2003 (1983).

__________________, *Modern Man in search of a soul.* Trans. R.F.C. Hull, London : Routledge, 2001 (1933).

__________________, *Aspects of the Masculine.* Trans R.F.C. Hull, London: Routledge, 2003 (1989).

__________________, *Four Archetypes Mother, Rebirth, Spirit, Trickseter*, London : Routledge, 2001 (1972).

__________________, *Science of Mythology.* Trans R.F.C. Hull, London : Routledge, 2002 (1941).

Kakar, Sudhir, *The Inner World A Psycho-analytic study of Childhood and Society in India.* Delhi : Oxford University Press, 1981 (178).

Kelly, Michael, (ed.), *Encyclopedia of Aesthetics Vol. 2.* New York: Oxford University Press, 1998.

Kurzweil, Edith and William Phillips (ed.), *Literature and Psychoanalysis.* New York: Columbia University press, 1983.

Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psycho Analysis* (ed.), Jacques Alain Miller, Tran. Alan Sheridan, London : Vintage, 1998 (1966).

__________________, *Ecrits : a selection.* Tran. Alan Sheridan, London: Routledge, 2007 (1966).

Lechte, John, *Julia Kristeva.* New York : Routledge, 1990.

Mahony, Patrick, J., *Psychoanalysis and Discourse.* London : Tavistock Publications, 1987.

Mills, Sara, *Discourse,* London: Routledge, 1997.

Newton, K.M. *Twentieth Century Literary Theory.* London : Macmillan press, 1997 (1998).

Rabate, Jean – Michael, *Jacques Lacan : Psycho analysis and the subject of Literature.* New York : Pal grave, 2001.

Richards, Angela (ed.), Tran. James and Alix Starchy, *Studies on Hystenia Vol. 3.* London : Penguin Books 1991 (1895).

__________________, Tran. James Starchey. *On Sexuality Vol. 7.* London : Penguin Books, 1991 (1905).

__________________, The Interpretation of Dream's Vol. 4. London : Penguin Books 1991 (1900).

__________________, *On Metapsychology. The Theory of Psychoanlaysis Beyond the Pleasure Principle The Ego and the Id and Other works Vo. 11.* London: Penguin Books, 1991 (1911-1940).

__________________, *On Psychopathology Inhibitions symptoms and Anxiety and other works Vo. 10.* London : Penguin Books, 1993 (1985).

Rustin, Michael, *Reason and Unreason Psychoanalysis, Science and Politics.* London : Continuum, 2001.

Seldon, Raman (ed.), *From Formalism to Post formalism Literary criticism* Vol. 8. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Smith, Joseph, H., and William, Kerrigan, (ed.), *Interpreting Lacan.* New Haven and London : Yale University Press, 1983.

Storr, Anthony, (Selected by) *Jung : Selected Writings.* London: Fontana Press. An Imprint of Harper Collins Publishers, 1986 (1983).

Strachey, James (ed.), Tran. Alan Tyson, *The Psychopathology of Everyday life.* Vol. 5, London : Penguin Books, 1991 (1901).

Strachey, James and Angela Richards (ed.), Tran. James, Starchy, *Introductory Lectures on Psychoanalysi,s* Vol. 2. London : Penguin Books, 1991 (1917).

Thilly, Frank, *A History of Philosophy*. New Delhi: SBW Publishers, 2003.

Waigh, Particia, *Literary Theory and Criticism.* New York: Oxford University Press, 2007.

Weber Samuel, *Return to Freud Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis.* Tran. Michael Levine, Cambridge : Cambridge University Press, 1991.

Wollheim, Richard, *Freud,* London: Fontana Press An Imprint of Harper Collins Publishers, 1991 (1971).

Wright, Elizabeth, *Psychoanalytic Criticism A Reappraisal.* Cambridge : Polity Press, 1998.

Yong – Eisendrath, Polly, and Terence Dawson, (ed.), *The Cambridge Companion to Jung*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997.

ആനുകാലിക പ്രസിദ്ധീകരണങ്ങൾ

പവിത്രൻ, പി., 'എം.എൻ. വിജയൻ എന്ന കേരളീയ ചിന്തകൻ'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്,* പു.85, ല. 41, ഡിസം. 9-15, 2007, പുറങ്ങൾ 22-27.

______________, 'കവിത തത്ത്വചിന്തയെന്ന നിലയിൽ', *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്,* പു. 85, ല.42, ഡിസം. 16 -22, 2007, പുറങ്ങൾ 73-76.

______________, 'നെഹ്റുവിയൻ ഈഗോയുടെ ശൈഥില്യവും ഫ്രോയ്ഡിയൻ വിമർശനവും', *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്,* പു. 84, ല. 43, ഡിസം. 23-29, 2007, പുറങ്ങൾ 61-65.

______________, 'അബോധം എന്ന രാഷ്ട്രീയരൂപകം'. *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്,* പു. 85, 4. 46, ജനു. 13 -19, 2008, പുറങ്ങൾ 54-60.

______________, "മാർക്സിസത്തിന്റെ മനോതത്ത്വം', *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്,* പു. 85, ല. 47, ജനു. 20 -26, പുറങ്ങൾ 60-62.

______________, 'ആധുനികതായുക്തിയിൽ നിന്ന് വിമുക്തമായ മാർക്സിസം'. മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്, പു. 85, ല. 49, ഫി. 2008, പുറങ്ങൾ 54-60.

______________, 'ഫ്രോയ്ഡിൽനിന്ന് നവമാർക്സിസത്തിലേക്ക്', *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്,* പു. 85, ല. 44, ഡിസം. 30, ജനു. 5, 2007-2008, പുറങ്ങൾ 66-71.

സത്യൻ, പി.പി., 'എം.എൻ. വിജയന്റെ സാംസ്കാരിക ഇടപെടലുകളും കേരളീയ സമൂഹവും', *യുഗപർവ്വം,* പുതുവർഷപ്പതിപ്പ്, 2002.

ശശിധരൻ, ടി., 'യൗവനം നഷ്ടപ്പെട്ട ക്ഷുഭിതർ', *മാതൃഭൂമി ആഴ്ചപ്പതിപ്പ്,* പു. 86, ല.10, മെയ് 11-17, 2008, പുറങ്ങൾ 12-19.

English Journals

Hägglund, Martin. 'Chronolibidinal Reading Deconstruction and Psychoanalysis', *The New Contennial Review*, Vol. 9, No.1, 2009, pp.1-44.

http://www.wikipedia.com, 'Jacques Lacan Western Philosophy 20th Century Philosophy', Sept. 2008.

Kandel, Eric, R., 'Psychosynthesis of the brain and mind: Comments on a new intellectual framework in Psychiatry and Psychotherapy', *International Forum of Psychoanalysis*, 14: 2005, pp.108-115.

Lin, Lydia H., 'The Cybernetic Unconscious : Rethinking Lacan, Poe, and French theory.' *Critical Inquiry 36 (Winter 2010)* pp. 288-320.

Nonnekes, Paul, 'The Sense and Non-Sense of Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis (Review)', *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*. Vol. 8, No.2, Fall 2003, pp.345-347.

Shore, Miles, F., 'Psychoanalysis as Innovative Technology', *Journal of Interdisciplinary History*: XXXIII: 3, Winter, 2003. pp.443-452.

Souter Key Torney, 'The Products of the Imagination: Psychoanalytic Theory and Postmodern Literary Criticism', *The American Journal of Psychoanalysis*, Vol. 60, No.4, 2000, pp.1-19.

Tamise Van Pelt, 'Otherness'., *Idaho State University,* AC 2000, PMC 10.2.

MALAYALAM LITERARY CRITIQUE AND PSYCHOANALYSIS: A THEORETICAL STUDY

Thesis submitted to the
Department of Malayalam and Kerala Studies
University of Calicut for the Degree of
Doctor of Philosophy

PRASEETHA P.

MALAYALAM AND KERALA STUDIES
UNIVERSITY OF CALICUT

2010