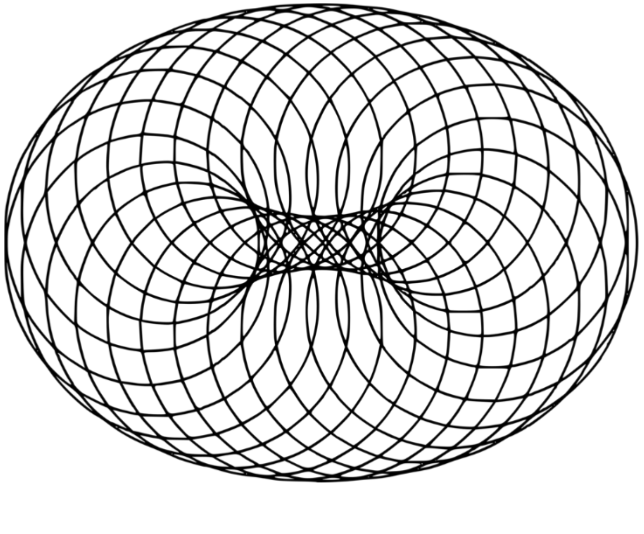
නූතනකේන්ද්‍රවාදය සහ ඉතිහාසයේ සත්‍යයන් දෙකක්: සංකල්පනීය කුරුට්ටක්

අමරු සත්තසායි



... කථනය පිළිබඳ යමක් මෙතැන පරදුවට තබා ඇත. ගලායාමක් වන්නට තිබුණු දෙයක් තුළ තමා ගලා නොයන මුරණ්ඩු ගැටයක් යැයි කතා කෙරෙන්නෙකුට හැඟෙනවානම්, ඌ කෙසේ නම් කතා කරන්න ද? මෙතැන “කෙරෙන්නා” යනු “සබ්ජෙක්ට්” යන ඉංග්‍රීසි වචනයට සමතුල්‍ය යෙදෙමුකි: කෙරෙන්නා අතින් යම්කිසි ක්‍රියාවක් කෙරෙයි; යම් ක්‍රියාවලියක් විසින් කෙරෙන්නාව ද කරවනු ලබයි. ඉතිං මෙම කෙරෙන්නා කෙසේ කතා කරන්න

ද? ඇතැම් විට ඌ සබයෙන් සමාව ඉල්ලා පටන් ගනීවි. මුරණ්ඩු ගැටයක් නොවන්නට ද එසේ නොවන ගමන් දිගින් දිගටම මුරණ්ඩු ගැටයක් ලෙස හිඳීමට ද, මෙසේ බැඳී බන්ධනය වී හිර වී සිටින අතරේම නිදහස් පද වමාරන්නට ද ආශාවක් ඌගේ ඒ සමාවේ අඩංගු වන්නට පුළුවනි. මොකෝ, දැන් කතා කරන්නේ නැතිනම්, කවදා නම් කතා කරන්න ද?

> මම සිංහල, පාලි, සංස්කෘත, ඉංගිරිසි යන බස් නොදනිමි; අභිධර්මය නොදනිමි; දර්ශනය නොදනිමි. මම පණ්ඩිතයකු නොවෙමි. කිසිම විශ්ව විද්‍යාලයකින් ඉගෙන උපාධි නොලැබූවෙක්මි... භාවනාවෙන් ලත් ප්‍රඥාවක් මට නැත. සාහිත්‍ය කලා හා විද්‍යාත්මක දර්ශනය මගේ භාවනාවට අරමුණු කරගැනීමෙන් ලැබූ අන්තර්ඥානයක් ඇතැයි මම සිතමි. එයත් මගේ බොරු මානය නිසා උපන් හැඟීමක් විය හැකිය... (වික්‍රමසිංහ 2015: 13)

> අවසන් විග්‍රහයේදී, මගේ වදන් එක්තරා ආකාරයක අඥෙයවාදයකට හෝ සාපේක්ෂවාදයකට හෝ තුඩු දෙන්නේ නොවේ ද? ඥානවිභාගය හා මනෝවිද්‍යාවට සම්බන්ධ මෙවන් ප්‍රශ්නවලින් මම ද කැළඹී ඇත්තෙමි. එනමුත් මෙම ක්ෂේත්‍ර පිළිබඳව මම නූගතෙක්මි... ඉතා සරලව, මම උත්සාහ කරන්නේ, මාගේ අත්දැකීමෙන් ද සාහිත්‍යයෙන් ලද අන්තර්ඥානයෙන් ද, මා වෙත ඉදිරිපත් කොට ඇති මෙම ප්‍රශ්නවලට පිළිතුරු දීමට ය... මම උත්සාහ දරන්නේ පිළිතුරු දීමට ද නොව, පිළිතුරු සොයා ඒවා වෙත බඩගා යෑමට ය... (ටකෙයුචි 2005: 59-60)

අද පවතින තත්ත්වයට වඩා ඇත්තෙන්ම විසිවන සියවසේ චින්තනයට ගෝලීය වශයෙන් මීට වඩා වැදගත් හා කේන්ද්‍රීය ලෙස සැලකිය යුතුව තිබුණු, ම’විසින් ඉහත උපුටා දක්වා ඇති දෙපළ – එනම්, මාර්ටින් වික්‍රමසිංහ (1890-

1976) සහ ටකෙයුචි යොශීමි (1910-1977) – සිය විග්‍රහයන් ආරම්භ කිරීමට පෙරාතුව සබයෙන් සමාව අයදින බවක් පෙනේ. එම සමාවන්හි ඔවුන් ඉස්මතු කර දක්වන්නේ ඔවුන්ගේ දැනුමේ සීමාවනුත්, ඔවුන්ගේ කථනයන් නියම කරවන ඓතිහාසික, චරිතාපදානාත්මක සහ සන්දර්භීය කොන්දේසිත් ය. ඔවුහු එම සීමා හා කොන්දේසි පිළිගන්නෝ ඉක්බිතිව අපූරු සමපේක්ෂණවල නිරත වෙති. එම සමපේක්ෂණ ෂාක් ලකාන් "විශ්වවිද්‍යාල කතිකාව" ලෙස හැඳින්වූ කථන ආකෘතිය ඉතා රැඩිකල් ලෙස ප්‍රශ්න කරන අතර, ඒ ඒවාහි ඊනියා දක්ෂ බව නිසා නොව, එවාහි නිර්ව්‍යාජ හා ගැඹුරු මෝඩකම නිසා ය. විශ්වවිද්‍යාල කතිකාව ලෙස ලකාන් දක්වන්නේ මාස්ටර් හැඟවුම්කාරකයක් සත්‍යය ලෙස දියත් කරවනු ලබන, වාස්තවික දැනුමට කර්තෘකාරිත්වයක් ආරෝපණය කරවනු ලබන, මාස්ටර් ස' ලා විසින් එම දැනුම ගිරා පෝතක කටවල්වලට වක්කරවනු ලබන කථන ආකෘතියකි (ලකාන් 1998: 16; ෆර්හේග 1995). වික්‍රමසිංහගේ ද ටකෙයුචිගේ ද විග්‍රහ ඔස්සේ මෙවැනි ආකෘතියක් පවත්වාගෙන යා නොහැකිය. **භව කර්ම විකාශයෙහි** වික්‍රමසිංහගේ සමපේක්ෂණයේ විෂයවස්තුව වන්නේ ජීවිතයේ සීමාව ය (එනම්, මරණය, භවය සහ සම්ප්‍රේෂණය); එහෙත්, ඔහු දාර්ශනිකයකුවත් විද්‍යාඥයකුවත් නොවන්නේ ය. ටකෙයුචි නූතනත්වය සහ නූතන සවිඥානිකත්වය යන සමස්තයන් ඔහුගේ විෂයවස්තු කරගැනීමට වෑයම් කරයි; ඔහු ද දාර්ශනිකයකු නොවේ ය. මීට තරමක් සමාන නමුත් සමාව දිය නොහැකි තරම් අනුකාරක විලාසයකින්, මාගේ මේ සමපේක්ෂණයේ විෂයවස්තුව ලෙස තෝරා ඇත්තේ ඉතිහාසය යන සංකල්පයයි. එනමුත්, මම ද ඉතිහාසඥයකු හෝ දාර්ශනිකයකු හෝ නොවෙමි. මෙතැන මා සටහන් තබන්නේ ගැටයක් ලෙසිනි. එසේම, එක්තරා ඓතිහාසික කෝණයකින් බැලූ කල "අසත්‍ය" යැයි හැඟෙන, එනමුත් ඉතිහාසය නම් කෙත මත කාලය (හෝ "කාලිකත්වය") වපුරන, මිථ්‍යාදෘෂ්ටික රූපවලට අන්තර්ඥානිකව කඩේ යන්නකු ලෙසිනි. අසත්‍යයෝ ද කෙරෙන්නන්ගේ කාලික ක්‍රියාවන් මගින් ඓතිහාසික සත්‍යයෝ බවට පත් වෙති. දැනට, අපි මෙසේ කියමු: ඉතිහාසය

ඉදිරියට යන්නේ සත්‍යය තුළින් නොවේ ය; යුක්තියේ නාමයෙන් දියාත්මක වන අතීතයේ මිථ්‍යාදෘෂ්ටික රූපවලින් එය ආසාදනය වී ඇත.

ජීවිතයේ කිසියම් මොහොතක, “මං ඉන්නෙ හිරවෙලා” යන හැඟීම අප සැවොම අත්විඳ ඇති බව සිතමි. මෙම හැඟීම ආවර්ජනයට ද සමපේක්ෂණයට ද ඔබින හා උචිත ප්‍රශ්නයක් ලෙස සලකමු. නොයෙකුත් වෙනස්කම් මධ්‍යයේ (එනම් ආයතනකරණය හා ඇක්ඩමිකරණය කළ හැකි වෙනස්කම් මධ්‍යයේ) වුව, අප සැවොම වෙසෙන්නේ “එක” ලෝකයකැ යි යන අදහස අපි අසා ඇත්තෙමු. එම ලෝකය ඒකීය බවත් එහි සියලු අංග අතර අන්තර්-සම්බන්ධතා ඇති බවත් අසා ඇත්තෙමු. මෙවන් ලෝකයක, කථනයේ පෙනීසිටීම ම – එනම්, කථනය දෘශ්‍යමාන වීම ම – මගින් හැඟවෙන්නේ කතා කෙරෙන්නා ඔහුට වඩා විශාල හා සමස්ත, ප්‍රාග්ධන හා දත්ත ගලයෑම්වලින් නිර්වචිත ලෝකයක පැටලී ගිලී සිටින බවයි. කතා කිරීම යනු අකමැත්තෙන් වුව බලහත්කාරයෙන් වුව ගෝලීය කේන්ද්‍රයකට ජීවමානව බැඳී සිටීම ය; (මරණය තුළින් පමණක් කතා කරන්නී නිශ්ප්‍රභූ තැනැත්තී ය). තව ද, කතා කෙරෙන්නන් වන අප බැස සිටින ව්‍යූහය කෙතරම් නම් විශාල ද කෙතරම් නම් හිස් ද කිවහොත්, එය නිර්වචනය කිරීමට යන විට, ඒ සඳහා අප විසින් යොදාගනු ලබන වදනේ අර්ථය උග්‍ර උද්ධමනයකට ලක් වේ. ඒ අනුව, එම වදන සැනෙකින් අර්ථශූන්‍ය වී යයි; එම වදන ඉක්බිතිව සමස්ත මිනිස් සමාජයම දිගහැරෙන්නා වූ හිස් අවකාශය බවට පත් වේ. “නූතනත්වය” යන වදන මෙවන් ය. ඇතැමුන් භාවිත කරන “යටත්විජිත නූතනත්වය” (colonial modernity) යන යෙදුම ද මෙවන් ය. ගැඹුරු හා නිර්ව්‍යාජ මෝඩකමට ආයාචනා කරමින් නූතනත්වය නිර්වචනය කරන්නාට පවා එය ධනාත්මක හා යථානුරූපී ලෙස අර්ථකථනය කළ නොහැකිය. ඇත්තෙන්ම, මෙතැනදී නූතනත්වය වර්තමානය නිර්වචනය කිරීමේ සම්පූර්ණ නොහැකියාවේ කොන්දේසිය බවට ද පත් වේ. නූතනත්වය යමෙකුට හමුවන්නේ කොතැන ද, ඒ ලෞකිකත්වය හා ඍණාතමක දේවධර්මය (negative theology) එක මත එක පැස්සී තිබෙන තැන විය

යුතුය. ටකෙයුචි මීට කදිම නිදසුනකි. "නූතනත්වය යනු කුමක් ද?" ("What is Modernity?") නම් රචනයේ, ජපන් ජාතිකයකු ද චීන සාහිත්‍ය ඇදුරකු ද වූ ටකෙයුචි නූතනත්වයේ නිර්වචනයක් කරා බඩ ගාන්නේ "සංකල්පීය නිර්ණය කිරීමකින්" තොරව, එම වදනේ ලිස්සනසුළු ස්වභාවය පිළිගෙන, එහි ප්‍රභවය මෙන්ම සීමාව ලෙස චීන ලේඛක ලූ ෂුං (1881-1936) ඔසවා තබමින් ය: "ලූ තුළ පූර්ව-නූතනත්වයේ අංග ගණනාවක් තිබුණ ද, මෙසේ පූර්ව-නූතනත්වය ඔහු තුළ පැවතීම යන කාරණයෙන්ම අදහස් වන්නේ ඔහු නූතන පමණමක් ම වන බවයි" (ටකෙයුචි 2005: 53). මෙම තර්කනයේ චක්‍රීය නැතහොත් වෘත්තාකාර භාවයක් ඇත. මෙම වෘත්තාකාර භාවයෙන් හැඟවෙන්නේ පූර්ව-නූතනත්වය සහ නූතනත්වය වියුක්ත ගණිතමය ඇසකින් බැලිය හැකි කාලය පිළිබඳ වූ සරල රේඛාවක නොපවතින බවත්, පූර්ව-නූතනත්වයම නූතනත්වයේ කොන්දේසිවලට අනුකූලව සටහන් වී ඇති බවත් ය. පූර්ව-නූතනත්වය ලූ ෂුන් තුළ පවතියි; ලූ ෂුන් නූතන අධිපුරුෂයෙකි; අධි-නූතන පුරුෂයෙකි. නූතනත්වයේ සීමාව ඒ අයුරින් ශරීරගත වී පවතින්නේ ය. ටකෙයුචිගේ රචනය තවත් වැදගත් දිශාවක් වෙතට අපව ගෙන යයි. එනම්, රචනය කියවන්නාට සැනෙකින් පසක් වන්නේ ටකෙයුචිගේ සංකල්පනයට අනුව යටත්විජිතත්වය ගැන කතා නොකර නූතනවය පිළිබඳව ද කතා කළ නොහැකි බවයි. තමාගේ රට වන ජපානයත් ලූ ෂුන්ගේ රට වන චීනයත් කිසි දිනෙක යුරෝපීය රටවල් විසින් විධිමත් ලෙස යටත්විජිතකරණය නොවුණත් ටකෙයුචි මෙම කාරණය ඉතා තරයේ අවධාරණය කර දක්වයි. මීට දශක ගණනාවකට පසු, ඉතිහාසඥයෝ "යටත්විජිත නූතනත්වය" යන යෙදුම භාවිත කරන්නට පටන් ගත්හ. ඒ තුළින්, චීනය හා තායිලන්තය වැනි විධිමත් යටත්විජිතකරණයකට ලක් නොවූ ප්‍රදේශවලින් පවා පැන නැගුණු නූතනත්වය පිළිබඳ වූ විශේෂිත හා ස්ථානීය අර්ථගැන්වීම් හා ප්‍රකාශන මෙන්ම විශ්වව්‍යාපී හා අන්තර්-සම්බන්ධිත යටත්විජිත ක්‍රියාවලි තේරුම් ගැනීමට අවැසි වූ ගෝලීය ව්‍යුහය හැඳින්වීමට හැකියාව ඔවුන්ට අත් වුණි (බාලෝ 2012: 624). එනමුත් මෙහි ආනිසංසය ලෙස "යටත්විජිත

නූතනත්වය" ශූන්‍ය වූත් සර්වබලධාරී වූත් වර්තමානය විජිතකරණය කරවන මාස්ටර් හැඟවුම්කාරකයක් බවට පත් වේ. පෙර තිබූ දේ, ඔබ්බෙන් තිබෙන දේ, පසුව එන්නට නියමිතව තිබෙන දේ: මේවා කෑදර නූතනවාදීන්ගේ බඩවල්වලින් බේරා ගන්නට පුළුවන් නම්, ඒවා ප්‍රකාශ කරන්නට හැකියාව ඇත්තේ යම් ආකාරයක ප්‍රතික්ෂේපයක් (disavowal) තුළින් පමණි. ඒ අනුව, සියලුම කථනය යටත්විජිත නූතනත්වය වෙත පෙරළා යොමු කළ හැකි වුව ද, අඩුම තරමේ එක ව්‍යතිරේකයක්, නූතනත්වයට 'මිස් වෙච්ච' එකම හෝ තැනක්, තිබෙනු ඇතැයි අපි අපේක්ෂා කරන්නෙමු. ව්‍යූහය සමස්ත හා ඒකාධිකාරී නොවේ යැයි අපි අපේක්ෂා-පූර්ණව සිතන්නෙමු; මොකෝ, අපේක්ෂාභංග වීම භයානක වැඩක්!

අපට ප්‍රත්‍යක්ෂ වන සියල්ලෙහිම පරම කොන්දේසිය මෙවන් සමස්ත හා සාකල්‍ය ව්‍යූහයක පැවැත්ම නම්, එනම්, ව්‍යූහයේ සීමාව මුළු යථාර්ථයේ ම සීමාව බවට පත්වන්නේ නම්, ව්‍යූහයට පරිබාහිරින් තිබෙන දේ හා ව්‍යූහයේ උත්පත්තිය පිළිබඳව කතා කිරීම පිණිස නව භාෂාවක්, නව හැඟවුම්කාරක තර්කන ක්‍රමයක්, සෙවිය යුතු වේ. අවසාන විසඳුමක් ලෙස හෝ කෙනෙකු විසින් "මිථ්‍යා ප්‍රබන්ධය" නැතහොත් "පුරාවෘත්තය" මෙහෙයවනු ලබන්නේ මෙවන් අවස්ථාවල ය (ලීඩර් 2003: 36). මදක් උත්ප්‍රාසාත්මක අයුරින්, "පුරා-වෘත්තය" යන වදනෙහිම මෙවන් අරුතක් ගැබ් ව ඇත්තේ නොවේ ද? වෘත්තාකාර සමස්ත ව්‍යූහයට ව්‍යතිරේක පාන්නකි පුරා-වෘත්තය! ටකෙයුචි හා වික්‍රමසිංහ වැන්නවුන් මදකට පසෙකලා, නූතනත්වයට කේන්ද්‍ර වූ වඩාත් "සම්මත" – ඇත්තෙන්ම කිව්වොත් *යුරෝපීය* – චරිත දෙකක් වෙත අපි දැන් හැරෙමු. ව්‍යූහයේ උත්පත්තිය යන ප්‍රශ්නය හා අභිමුඛ වන විට, මොවුන් දෙදෙනාම පුරාවෘත්තාත්මක භාවිතයක් වෙත හැරෙති. මා මෙතැන කතා කරන්නේ කාල් මාක්ස් (1818-1883) සහ සිග්මන්ඩ් ෆ්‍රොයිඩ් (1856-1939) ගැනයි. මා තර්ක කරන පරිදි, මොවුන් දෙපළ විසින් පොර බදිනු ලබන සමස්ත ව්‍යූහය (නැතහොත් අර්ථයෙන් නිදහස් වූත් අර්ථයේ පූර්ව-කොන්දේසියක් වූත් හිස් අවකාශය) එක හා සමාන ය. වෙනස වන්නේ, පළමුවැන්නා එම හිස්

අවකාශය ප්‍රාග්ධනය පිළිබඳ තර්කනයකින් අර්ථ ගැන්වීමත්, දෙවැන්නා එහි කේන්ද්‍රය මත නූතන මානසික විෂයාත්‍ම (modern psychic subject), නැතහොත් නූතන මනෝවිද්‍යාවෙහි කෙරෙන්නා, පැස්සීමත් ය. මාක්ස් සහ ෆ්‍රොයිඩ් යන දෙපළ මෙසේ සමාන්තරව හා තුලනාත්මකව සැසඳීමට ඇති ඥානවිභාගී පහසුව මගින් ද, නිදසුනක් ලෙස, මාක්ස් සහ බුදුන් හෝ ෆ්‍රොයිඩ් සහ වසුබන්ධු තුලනය කිරීමට ඇති ඉමහත් අසීරුකම මගින් ද, ගම්‍යමාන වන්නේ පෙර දෙපළ එක් පොදු ව්‍යුහයක ස්ථානගත වී සිටීමත්, පසු කී පිරිස සමග එවැනි ව්‍යුහාත්මක සම්බන්ධයක් තහවුරු කරලීමට ඇති දුෂ්කරතාවත් ය.

ධනවාදයේ උත්පත්තිය පිළිබඳ මාක්ස්ගේ පුරාවෘත්තාත්මක නිරූපණය වෙත හැරෙමු. මෙම නිරූපණය **ප්‍රාග්ධනය** කෘතියේ ආදී සමුච්චය (primitive accumulation) පිළිබඳ කොටස්වලින් උකහාගත හැක. මාක්ස්ට අනුව, "දේශපාලන ආර්ථික විද්‍යාවෙහි ආදී සමුච්චය ඉටු කරන්නේ දේවධර්මයෙහි මූලික පාපය [එනම්, ආදම් සහ ඒව තහනම් ගසේ ගෙඩි කා සිදු කළ පාපය] ඉටු කරන කොටස ම ය" (මාක්ස් 2009: 242). මෙතැන සමස්ත ව්‍යුහය පිළිබඳ වූ මූලධාර්මික ප්‍රශ්නයක් සමග මාක්ස් ගැටෙයි. මෙය ප්‍රාග්ධනයේ විශ්වීයකරණය නම් වූ සමස්ත ක්‍රියාවලිය පිළිබඳ මූලික ගැටළුවකි. මෙම ගැටළුව කෙබඳු ද? අතිරික්ත වටිනාකම (surplus value) නිෂ්පාදනය කළ හැක්කේ ප්‍රාග්ධනය තුළින් පමණි; එහෙත් ධනවාදී ක්‍රමයේ සාමාන්‍ය ක්‍රියාවලිය තුළ, ප්‍රාග්ධනය නිෂ්පාදනය වන්නේ ද අතිරික්ත වටිනාකම මගිනි. "මුළු සංචලනය ම විෂම චක්‍රයක ගමන් ගන්නා බවක් පෙනේ" යි මාක්ස් ලියයි. "අපට එයින් ගැලැවිය හැකි වන්නේ ධනපතිවාදී සමුච්චයට පෙරාතුව සිදු වන, ධනපති නිෂ්පාදන ප්‍රකාරයෙහි ප්‍රතිඵලයක් නොව එහි ආරම්භක ලක්ෂ්‍යය වන ආදී සමුච්චයක් [...] පූර්ව-අභ්‍යුපගමයෙන් පමණකි" (එම). භාෂාවේ සීමා හා ඇපොරියාවන් පිළිබඳ වූ පශ්චාත්-ව්‍යුහවාදී ව්‍යවහාරයක් මාක්ස්ට නොවුණ ද, මෙතැන ඉතා පැහැදිලිව පෙනී යන්නේ, සංකල්පනා ලෝකය තුළ ඉතා කරදරකාරී හැඩයක් වන "වෘත්තය" වෙතින් ඉවත්ව යෑමට,

ඉන් මිදීමට, මාක්ස් ආදී සමුච්චය පිළිබඳ වූ පුරාවෘත්තය යොදවන ආකාරයයි. ව්‍යුහය වෘත්තයකි; එහි පිටත පුරා-වෘත්තයක් මගින් ගොඩනැගිය යුත්තකි. එක් අයුරකින් මෙය සංකල්පනීය දොරටුවකි. මෙතැන මතක තබාගත යුත්තේ, පිටත පිටතෙහිම තබන්නට මෙවලමක් වන බිත්තියෙහිම අංගයක් ලෙස දොර අර්ථකථනය කිරීමට හැකි වුව ද, දොරවල් තුළින් පිටත පරිකල්පනය කිරීමට ද පිටත වියහැකියාවක් ලෙස ඉදිරිපත් කිරීමට ද ශක්‍යතාවක් ඇති බවයි. ස්ථිරව වසා තිබෙන දොරටුවක් පවා – එනම්, සැබෑ පරිබාහිරත්වයක්, සැබෑ "ඔබ්බක්" පොරොන්දු නොකරන දොරක් පවා – සංඥාවක් ලෙස අපේක්ෂාව හඟවා දෙන්නකි. එනමුත්, අප අපගේ අපේක්ෂා තබන්නේ ආදී සමුච්චය මත නම් නොවේ! අපේක්ෂාවේ ලක්ෂ්‍යය පිහිටා තිබෙන්නේ වෙනත් තැනක ය. එනමුත්, අපේක්ෂාව වැනි අතිරික්ත හැඟීම් හා ආවේදන ආදී සමුච්චයෙන් සංඥා කරවන පිටත හා යම් අයුරකින් බැඳී තිබේ. ඒ අයුරින්, දේශපාලන ආර්ථිකය පිළිබඳ මාක්ස්ගේ මදක් නිවුණු හා ප්‍රවේසම් සහගත විශ්ලේෂණයන්හි යම් තාක් දුරකට පසෙක ලන ලද ආවේදන හා චිත්තවේග ගණනාවක් ආදී සමුච්චය පිළිබඳ වූ පුරාවෘත්තයේ සඳහන සමගම පඨිතයේ මතුපිට වෙත විනිවිද එයි. ධනවාදයේ ආරම්භයට සම්බන්ධ සැබෑ ප්‍රචණ්ඩත්වය පමණක් නොව ව්‍යුහයේ උත්පත්තිය හා සබැඳි ප්‍රචණ්ඩත්වයට ද එරෙහි සදාචාරවාදී චෝදනාවක් "මංකොල්ලය" සහ "මිනීමැරුම්" ගැන කනිපින්දම් කියන මාක්ස්ගේ මෙම පඨිතය තුළ කිඳා බැස ඇත්තේ නොවේ ද? ආදී සමුච්චය නම් වූ ප්‍රාථමික ගසාකෑමෙහි ඉතිහාසය, මාක්ස්ට අනුව, "මානව වර්ගයාගේ ඉතිහාස වෘත්තාන්තයෙහි ලියැවී ඇත්තේ ලෙයින් සහ ගින්දරිනි" (එම: 244). එය තුළ "යථෙහි" (Real) යමක් ඇත. "ආරම්භයේදී වාක්‍යයාණෝ [එනම්, වචනය] සිටි සේක; වාක්‍යයාණෝ දෙවියන් වහන්සේ සමග සිටි සේක; වාක්‍යයාණෝ දෙවියන් වහන්සේ ව ම සිටි සේක" (ශු. ජොහාන් 1:1) යන බයිබලයේ සුප්‍රකට කියමන සිහිතබා, මෙතැන අපට කිව හැකි වන්නේ, මාක්ස්ගේ පුරාවෘත්තයේ, වාක්‍යාණෝ හෝ වචනය ප්‍රචණ්ඩත්වයෙන් කිසි සේත් ගලවා දිය නොහැකි බවයි. එය ගින්නෙන්

පිළිස්සී ඇත, ලෙයින් තෙතබරි වී ඇති. වචනයෙහිම වූ ප්‍රචණ්ඩත්වය මෙහිලා ප්‍රාග්-ඓතිහාසික බහිෂ්කරණයක් හා ඡේදනයක් අඟවයි. ඒ අනුව, මාක්ස් ඔහුගේ අපේක්ෂා ආයෝජනය කරන්නේ ආදී සමුච්චයෙහි නොවුන ද, ආදී සමුච්චය නම් වූ පුරාවෘත්තය පිහිටා තිබෙන්නේ අපේක්ෂාව ප්‍රතිචාරයක් වශයෙන් ලබා දිය හැකි සීමාවෙහි ම ය. ඉතිහාසයේ ද ව්‍යූහයේ ද සීමාව වන මෙහි, විශ්වවිද්‍යාල කතිකා තුළ සම්මත වූ දැනුම අසමත් වේ. මෙතැන කෙනෙකුට හැරිය හැක්කේ දේශපාලනය වෙත පමණි.

ඇත්ත වශයෙන්ම, සීමාවක් මත කෙරෙන මෙවන් ආයෝජනවලට එක් ආකාරයක ප්‍රහර්ෂයක් නැතහොත් සුඛ වේදනාවක් (pleasure) නිශ්චිත ලෙස සම්බන්ධ වේ. ෆ්‍රොයිඩ් වෙත හැරීමට පෙර මෙම සුඛ වේදනාව කෙබඳු දැයි සලකා බලමු. ඉතා මතභේදකාරී සහ අතිශය ප්‍රචණ්ඩ වීඩියෝ ක්‍රීඩා දෙකක් ගසමින් සිටි ළමයෙකු මම වසර ගණනාවකට පෙර නිරීක්ෂණය කළෙමි. මෙම වීඩියෝ ක්‍රීඩා Grand Theft Auto III (2001) සහ Grand Theft Auto: Vice City (2002) වූ අතර, ඒවා ගසමින් සිටි ළමයා මම ම වීමි. මෙම ක්‍රීඩාවේ ප්‍රචණ්ඩ වූත් ක්‍රියාදාමී වූත් කතන්දරයට සම්බන්ධ වූ නිශ්චිත සුඛ වේදනා එලදාවක් තිබුණු බව සැබෑ ය. එනමුත්, මීට වඩා වෙනස් හා උත්කෘෂ්ට වූ සුඛයක් ක්‍රීඩාවේ “විවෘත ලෝක” (open world) ආකෘතිය තුළ ගැබ්ව තිබුණි. විවෘත ලෝකය වූකලි එහිම වූ ස්වතන්ත්‍ර හා සමස්ත ව්‍යූහයකි; එහිම වූ භාෂාවක් හා තර්කන පද්ධතියකි. එනමුත්, මෙම විවෘත ලෝකයට අදාළ වන අතිරික්ත සුඛ වේදනාව (ලකේනියානු වදනින් කිවහොත්, jouissance) ප්‍රස්තුත වන්නේ හරියටම ක්‍රීඩාවේ නිරත ළමයා “විවෘත” යැයි සඳහන් කළ ලෝකයේ සීමාවට අභිමුඛ වන විට ය. ක්‍රීඩාවේ සීමාවෙන් ඔබ්බට යා නොහැක. එම සීමා විසින් සලකුණු කරනු ලබන සම්මතයන්ට ඔබ්බෙන් කටයුතු කළ නොහැක. උදාහරණයක් වශයෙන්, නගරබද ලෝකයක් ඉදිරිපත් වන මෙම ක්‍රීඩාව තුළ, කැත්තක් අතට ගෙන පාරේ ඇවිද යන පදික චරිතයක් කොටා මරා දැමිය හැකිමුත්, නගරය හැර ගොස් වනගත වී වනයේ ගස් කපා දැමිය හැකි නොවේ. නගරයේ සීමා එතර කළ නොහැකිය. ක්‍රීඩාවේ ප්‍රධාන

චරිතය අපට දිස්වන්නේ තුන්වන පුද්ගල දැක්මකිනි. එම කුඩා ක්‍රීඩා-මිනිසා මෙවන් අවකාශමය සීමා හා ගැටෙන්නේ පුනරාවර්තන සමුදායක් මගිනි. පිටතක් නැතහොත් පරිබාහිරත්වයක් වීඩියෝ ක්‍රීඩාවේ නිර්මාපකයන් කේතායන කර දී නොමැති අතර, කේතායන කළේ නම් එය සැබෑ පිටතක් නොවනු ඇත. කේතායනය වීම ම අභ්‍යන්තරයට, නැතහොත් ක්‍රීඩාවේ ලෝකයට, අවශෝෂණය වීමක් ය; උරා ගැනීමක් ය. එනමුත්, මෙතැන වැදගත් දේ නම්, සීමාවට අභිමුඛ වීමට ඇති හැකියාවයි. ඒ අනුව, කුඩා ක්‍රීඩා-මිනිසා යළි යළිත්, නිමාවකින් තොරව සීමාව වෙත දුවයි, සිර වෙයි, දුවයි, සිර වෙයි, එක තැන දුවයි. ඌ මෙසේ කරන්නේ මීට වඩා කිසිවක් කළ නොහැකි යැයි පූර්ණ දැනුමකින් ද යුතුවයි. පිටතක් යථානුරූපී ලෙස ප්‍රකාශ කිරීමට භාෂාවක් ක්‍රීඩාවේ තර්කන පද්ධතිය තුළ නොමැති වුව ද, "විවෘත" ලෝකයේ සීමාවේ කරනු ලබන මෙම පුනරාවර්තනය මගින් අතිරික්ත සුඛ වේදනාවක් ජනනය වේ. පරිබාහිරත්වය වදනට පෙරළන්නට බැරි තැන, මෙමගින් පරිබාහිරත්වය පිළිබඳ වූ ආත්මීය නැතහොත් විෂයාත්මක ආදර්ශනයකට ඉඩහසර සැලසේ. ඒ අනුව, මෙතැන, පිටතක පැවැත්මේ සලකුණ සීමාවේ සිදුවන සුඛ වේදනාත්මක පුනරාවර්තනය ම ය.

මා සිතන පරිදි, ව්‍යුහයේ පිටත පිළිබඳ ෆ්‍රොයිඩ්ගේ සටහන්වලින් අවධාරණය වන්නේ මෙම සුඛ වේදනාත්මක පැතිකඩයි. මාක්ස්ගේ සටහන මෙන්ම ෆ්‍රොයිඩ්ගේ සටහනේ ද වෘත්තාකාර තර්කනයක් ක්‍රියාත්මක වන සැටි පෙනී යයි: නූතන (සහ මනෝවිශ්ලේෂණයට බඳුන් කළ හැකි) මනස නොමැතිව නූතන සාමාජික භාවයක් තිබිය නොහැක; නූතන සාමාජික භාවයක් නොමැතිව නූතන මනස පැවතිය නොහැක. මෙවන් සිරවීමකදී ය ෆ්‍රොයිඩ් විසින් අනූතන වූත් අපට පුරුදු ආකාරයෙන් නිසි ලෙස මනුෂ්‍ය නොවූත් (එසේත් නොමැති නම්, මනුෂ්‍යයාට ඔබ්බෙන් වූත්), අසීමිත ලෙස හා කප්පාදු නොවූ විලසින් සුඛය විඳීමට සමත් "ආදී පියා" (primal father) පිළිබඳ පුරාවෘත්තය ඉදිරිපත් කරනු ලබන්නේ. මෙතැන වඩාත් සිත්ගන්නාසුළු කාරණය නම්, ආදී පියාගේ පුරාවෘත්තය ව්‍යුහය පිළිබඳ වූ ගැටළුව මැනවින්

විදහා පාන දෘෂ්ටාන්තයක් ලෙස කියවාගත හැකි වීමයි. ඒ, මංකොල්ලය, වංචාව වැනි පුළුල් අපරාධ ලැයිස්තුවට ඝාතනයත් ඇතුළත් කර දක්වන මාක්ස්ට වඩා ෆ්‍රොයිඩ්ගේ පුරාවෘත්තයේ පරම කොන්දේසිය ඝාතනය වන බැවිනි. ඒ අනුව, සියලුම ගැහැනුන් තම ග්‍රහණයේ තබාගත්, සමාජය හෝ නූතනත්වය නාමයෙන් තම සුඛයෙන් අංශු මාත්‍රයක්වත් අත්නොහළ, නීතියේ ප්‍රතිමූර්තිය වන ගමන්ම එහි වර්තමාන ක්‍රියාකරිත්වයට ඉඳුරා වෙනස් අයුරකින් එය දියත් කෙරවූ කුරිරු ආදී පියාගේ ඝාතනය, එනම් ප්‍රාථමික පීතෘ ඝාතනයේ පුරාවෘත්තය, ෆ්‍රොයිඩ් **තෝටම සහ තංචිය** (*Totem and Taboo*) කෘතියේ මෙලෙස ලියා දක්වයි:

> එක දවසක්, පිටුවහල් කරන ලද සහෝදරවරු එකට අවුත්, ඔවුන්ගේ පියා මරා අනුභව කොට පීතෘමූලික ගෝත්‍රයට තිත තැබූහ. ඔවුන්ට තනි තනියෙන් කරන්නට ධෛර්යය නොතිබූ එම කටයුත්ත සාමූහිකව කිරීමට හැකි වුණි... මිනීමස් කන ම්ලේච්ඡයන් වූ මොවුන් තමන්ගේ ගොදුර ඝාතනය කළාට අමතරව අනුභව ද කළ බව අවිවාදාත්මක ය. සොහොයුරු කැළේ එක් එක් සාමාජිකයා සඳහා ප්‍රචණ්ඩ ආදී පියා සිතට භීතිය ද ඊර්ෂ්‍යාව ද කැඳවන පරමාදර්ශයක් වූ බව නිසැක ය. පියා මරා කෑමෙන් ඔවුන් ඔහු සමග අනන්‍ය වීමේ ක්‍රියාවලිය සම්පූර්ණ කරගත් අතර, ඔහුගේ ශක්තියෙන් කොටසක් ඔවුන් එකිනෙකා හට අත් වුණි. මිනිස් වර්ගයාගේ පැරණිතම උත්සවය විය හැකි තෝටම භෝජනය ඒ අනුව මෙම අමතක කළ නොහැකි සාපරාධී ක්‍රියාවෙහි ස්මරණයක් ද පුනරාවර්තනයක් ද වේ. එම සාපරාධී ක්‍රියාව සාමාජික සංවිධානය, ආචාරධාර්මික නියමයන් සහ ආගම වැනි බොහෝ දේවල ආරම්භය විය (ෆ්‍රොයිඩ් 1981 [ඇ]: 141-142).

සාමාන්‍යයෙන් පිටත පිටතෙහිම තැබීම අරමුණු කරගෙන බඳින ලද බිත්තියක දොරටුව මදක් විවර කරවන, නැතහොත් එවන් දොරටුවක් වෙත කෙනෙකු යොමවන තෝටම භෝජනය ඝාතනයක් මත පදනම් වූ ආරම්භයක් වෙනුවෙන් කෙරෙන උත්සවයකි. මෙතැන සිහිතබාගත යුතු වන්නේ එම උත්සවය මගින් සිදු වන අමතකවීම ඇණ සිටුවාලීමේ කාර්යභාර්යයයි. ඝාතනය යන කරුණ සෑම පරම්පරාවක් විසින් ම අත් නැර තබා ගැනේ. තනි පුද්ගලයින් විසින් එය සවිඥානිකව භාෂාව තුළින් ප්‍රකාශමාන නොවුන ද, එය අවිඥානිකව මිනිසුන්ගේ ශරීර ඔස්සේ පරම්පරාවෙන් පරම්පරාවට සම්ප්‍රේෂණය වේ. මට තේරුම් යන පරිදි, ෆ්‍රොයිඩ් විසින් මීට වසර කිහිපයකට පසුව රචනා කරන ලද **මෝසෙස් සහ ඒකදේවවාදය** (*Moses and Monotheism*) කෘතියේ තර්කය මෙබඳු ය. ප්‍රාථමික මිනිස් ගෝත්‍ර හෝ ම්ලේච්ඡයින් පමණක් තෝටම භෝජනය භුක්ති විඳි අතර නූතන “අප” ඉන් මිදී ඇති බව ෆ්‍රොයිඩ්ට අනුව සදොස් අදහසකි. සමස්ත ව්‍යුහයක ආගමනය සඳහා අවශ්‍ය කෙරුණු ව්‍යුහාත්මක ප්‍රචණ්ඩත්වය අද දින දක්වා අවිඥානයේ ජීවමානව තැන්පත් කොට පවතින අතර, මෙය ඉහත කී ආදිම අපරාධයට බැඳී තිබෙන අතරතුරම අලුත් අලුත් ආකාරවලින් පුනරාවර්තනය වේ. ඒ අයුරින්, නූතන මානවයෝ වන අපි අපගේ සීමා හොඳාකාරව දන්නෙමු. එසේත් නැති නම්, අපි ශාරීරික වශයෙන් එම සීමා-සම්බන්ධ දැනුම රඟ දක්වන්නෙමු. ඒ තුළින්, අප අවිඥානිකව හඳුනන සීමාව මත සුඛ වේදනා විශාල ප්‍රමාණයක් අයෝජනය කරන්නෙමු. මෙම සීමාවෙන් අපි අතිරික්ත සුඛයක් – ඔබ්බක් හෝ පිටතක් හෝ පිළිබඳ වූ අදහසට බැඳුණු අතිරික්ත සුඛයක් – උපයන්නෙමු.

කටුවට අඳින ලද සංකල්පනීය කුරුටුබලි ලෙස මෙතෙක් ලියැවුණු මගේ අදහස් කියවූ පාඨකයාගෙන් යළිත් වරක් සමාව අයදිමි. එනමුත් අප මෙතෙක් සාකච්ඡා කළ දේ ඉතා සරළ විලාසයකින් සාරාංශගත කිරීමට උත්සාහ දරමි. ඉහත සාකච්ඡාවේ ඉතා වියුක්ත සිතුවිලි හා ඇතැම් අවස්ථාවල පාරභෞතික බයිලා යැයි පාඨකයාට හැඟී යාමට අවදානම ඇති බොහෝ අදහස් තුළ ඇත්ත

වශයෙන්ම සංයුක්ත, ස්ථානීය හා ආත්මීය බීජ තිබෙන බව කිවමනා ය. කථනය ද ප්‍රකාශන අයිතීන් ද තරයේ ඉල්ලා සිටින මෙම බීජ භාෂාවට ඔබ්බෙන් පිහිටි තැනක පැළවුණු ඒවා විය හැකියි. ඒවා නියෝජනය කිරීමට හැකියාවක් පවතින්නේ තරමක් වියුක්ත අතුරුකතා තුළින් පමණක් වීමට පුළුවනි. එනමුත්, ඉහත ලියා ඇති සියල්ලම තරමක් මොට්ට අයුරකින්, සරලව හා කෙටිව ලැයිස්තුගත කරමි: (1.) අපි ව්‍යුහයක් තුළ සිරවී සිටින්නෙමු; (2.) මෙය සමස්ත වූ ව්‍යුහයකි (එහෙත් ඇත්තටම එය කියන තරමටම සමස්ත ද?!); (3.) අපි සිරවී හිඳින බව අපි දන්නෙමු. එනමුත්, ව්‍යුහයට ඔබ්බෙන් තියන යමක් දෙස දෑස් යොමමින්, ව්‍යුහයට පෙර පැවති දෙයක් පිළිබඳ පරිකල්පනය කරමින් ආතල් ගැනීමට – එනම්, සුඛ වේදනා විඳීමට – අපි කැමැත්තෙමු; (4.) ව්‍යුහයට පෙර යමක් පැවති බව, එනම්, පූර්ව-ව්‍යුහාත්මක අතීතය අපි අනාගතයේ ද අපේක්ෂාවේ ද වියහැකියාවේ ද සූචකයක් ලෙස ගන්නෙමු; (5.) සීමාවට අභිමුඛ වූ විට අපි සුඛ වේදනා විඳින්නෙමු. එම සුඛ වේදනාව සැබෑ ඔබ්බකින් එන්නක් නොව සීමාවේ නිෂ්පාදනය වන පුනරාවර්තනයෙහිම කෘත්‍යයකි. සීමාවේ නිපදවෙන කථනය ද එම පුනරාවර්තනයෙන් ම නිර්ණය වේ; (6.) මෙකී කථනය ව්‍යුහයට අයත් වනමුත්, එහි ව්‍යුහයෙන් පිටතට දිශානත වූ ආශාවක් අඩංගු වී ඇත; (7.) මෙවන් කථනයන් ගැන කතා කරන විට අපට "අපි" යන සර්වනාමය පහසුවෙන් යෙදීමට හැක: ඔබ මෙය කියවනවානම්, ඔබත් "අපේ කෙනෙක්" බව මම හොඳ හැටි දනිමි. මට ෂුවර්!

අපට වෙලා තිබෙන ව්‍යුහාත්මක වින්නැහිය මෙම කරුණු හත මගින් තරමක් හෝ පැහැදිලි වෙතැයි සිතමි. එනමුත්, මාගේ ඉදිරිපත්කිරීම මෙතෙක් දුරට ලිස්සායෑම් ගණනාවක් මත ය පදනම් වූයේ. නම් කළ හැකි සියලුම දේ, එනම් භාෂාව මගින් ගැට ගසා තැබිය හැකි සියලුම දේ වැඩ කරන්නේ මෙලෙසින් විය හැකිය. එනමුත්, ලිස්සායෑම්වලට අමතරව මා විස්තර කරන තත්ත්වය සඳහා නමක් – වාද විවාදයට භාජනය කළ හැකි නමක් වුවත් – ලබා දීමට කැමැත්තෙමි. ඉහත විස්තර වුණු තත්ත්වය සඳහා, ඒ වින්නැහිය සඳහා, මා

යෝජනා කරන නම "නූතනකේන්ද්‍රවාදය" යි; නැතහොත්, "නූතනකේන්ද්‍රීයත්වය" යි. ඇත්තෙන්ම, මේ නම එක්තරා අයුරකින් ම'විසින් ම නිර්මාණය කරන ලද්දකැයි කිව යුතුය. එවන් නමක් සොයා බඩගෑමට මා පෙළඹුණේ එක් අවධියක ඉතා දරුණු ලෙස මා ඓතිහාසික-කාලික අර්ථයෙන් සිරවී සිටි බව මටම වැටහුණු නිසා ය. මා කොළඹ සිට මාගේ ගම වන පේරාදෙණිය දෙසට පාන්දර එකට දෙකට පමණ ගමන් කරමින් සිටියේ උදේ සහ දවල් වරුවේ උගන්වා සන්ධ්‍යාවේ රාජ්‍ය නොවන පර්යේෂණ ආයතනයක වැඩ කිරීමෙන් පසුව ය. මෙය අතිශය වෙහෙසකාරී වැඩක් විය. වැඩි දුර අධ්‍යාපනය සඳහා පශ්චාත්-උපාධි පර්යේෂණ ව්‍යාපෘතියක් පිළිබඳ අදහසක් මා තුළ ඒ වන විට තිබුණ ද, මාගේ ඉහළ මධ්‍යම පාංතික ආශාවන් පිනවීමට සමත් බටහිරයේ "හොඳ" විශ්වවිද්‍යාලයකට ඇතුළත් වීමේ සම්භාවිතාව ඉතා අඩු යැයි සිතීමි. එනමුත්, එවන් ප්‍රවේශයක් ලැබුවහොත් එය යම් ආකාරයක "මිදීමක්" ("බ්‍රේක්" එකක්) වනු ඇතැයි සිතීමි. එහෙත් මේ අවස්ථාවේ පවා, මෙවන් මිදීමක් මගින් සමස්ත ව්‍යුහයකින් කැඩී ඔබ්බට යාමක් අදහස් නොවේ යැයි මා හොඳාකාරව දැන සිටීමි. ඇත්තෙන්ම, මෙවන් ඉඩ ප්‍රස්ථාවක් ලැබුණහොත්, එය සැබවින්ම ව්‍යුහයේ පිටතට ළඟා වීමක් නොව එහි කේන්ද්‍රයට තව තවත් කිට්ටු වීමක් වනු ඇතැයි නිසැකවම දැන හුන්නෙමි. කේන්ද්‍රයේ ස්වභාවය ගැන සිතීම ද වැදගත් ය. කේන්ද්‍රයට ගමන් කරන විට කෙරෙන්නා සීමාව හා පවත්වන ආතතිය වඩාත් උග්‍ර වේ; කෙරෙන්නාගේ සීමා-සම්බන්ධ ආතතිය බොහෝ සේ වැඩි වේ. මෙය හරියට, කෙරෙන්නා කේන්ද්‍රයට මෙන්ම සීමාවට ද ලණු දෙකක් මගින් බැඳී සිටිනා සේ ය. සෑම චලනයක් සමග ම, ලණු මොන හෝ දිශාවකට ඇදී, ඒවාහි ආතතිය වැඩි වේ. ඒ අනුව, කේන්ද්‍රයට ළං වන විට යම් ආතතියක් මාර්ගයෙන් කෙරෙන්නා සීමාව හඟියි. ඇත්තෙන්ම, මෙම ආතතියේ උග්‍රවීම නිසාවෙන් සීමාවේ උච්චතම හැඟීම අත්විඳින්නට කෙරෙන්නෙකුට තිබෙන ශක්‍යතාව මුදුන්පත් වන්නේ කේන්ද්‍රයෙහි ම යැයි කීමට ද පුළුවනි. මේ සියලු කාරණා නිසා කේන්ද්‍රයකට යාමෙන් හෝ නොයාමෙන් හෝ මාගේ සිරවීමට විසඳුමක්

සෙවිය නොහැකි බව වටහාගතිමි. ව්‍යුහයක් බිඳුණු ස්වරූපයකින් සමන්විත විය හැකි වුව ද කාලික වශයෙන් අපට අවශ්‍ය අන්දමින්ම එය ගතික නොවේ; එය අපට ඕනෑ ඕනෑ විධියට ගතික කරවාගත නොහැක. අවකාශය තුළ සැරිසරන්නා වාරයක් වාරයක් පාසා තමා හිර වී සිටින බව ඒ අනුව අවබෝධ කරගනියි. සිරවීමේ ඛණ්ඩාංක එක් මොහොතකින් තවත් මොහොතකට වෙනස් විය හැකි නමුදු සමස්ත ව්‍යුහය එක ම ය. එහෙත් ඉහත විස්තර කළ මාගේ සිරවීමේ අත්දැකීම මීට වඩා විශේෂිත හා පටු ආකාරයකින් හඳුන්වා දිය නොහැකි ද? ඉගැන්වීම ද දත්ත කැනීම ද අනුන්ගේ දත්ත නොකැන මටම අවැසි අයුරින් මගේම දත්ත නිෂ්පාදනය කිරීම සඳහා පශ්චාත්-උපාධි ව්‍යාපෘති සැකසීම ද යන මේ සියල්ල දැනුම් නිෂ්පාදන කර්මාන්තයට හා ධූරාවලිගත ගෝලීය පර්යේෂණ පද්ධතියකට ලඝු කළ හැකි නොවේ ද? මෙවන් ගෝලීය පර්යේෂණ පද්ධතියක පවතින ව්‍යුහාත්මක ගැටළු සහ විෂමතා පිළිබඳව මෙම ක්ෂේත්‍රයේ මට වඩා බොහෝ අත්දැකීම් තිබෙන අය ඉතා පැහැදිලිව හා තර්කානුකූලව ලියා තිබේ (බලන්න: ගුණසේකර 2020). අත්දැකීම් මට්ටමේ, එනම් අනුභූතික තලයේ, මාගේ මෙකී සිරවීම ගෝලීය දැනුම් නිෂ්පාදන කර්මාන්තයට සීමා කළ හැකි බව සැබෑ ය. එනමුත්, මෙම කර්මාන්තයේ සහ ඇත්තෙන්ම ඕනෑම කර්මාන්තයක් තුළ කෙරෙන්නන් අත්විඳින අන්ත සිරවීම එක් එක් විශේෂිත කර්මාන්තයට හෝ පද්ධතියට ලඝු කළ නොහැකි පුළුල්, මූලධාර්මික හා සද්භාවවේදී සත්‍යයක් හෙළිදරව් කරයි: හැමෝම හිඳින්නේ හිර වී ය; එහෙත් හැමෝම අපේක්ෂා කරන්නෝ ය. ඉතිං, කොළඹ සිට පේරාදෙණියට යමින්, ගතික බවත් ස්ථිතික බවත් එක් වරම හඟිමින්, අප සැවොම අධි-විනිශ්චය කරවන, අපගේ කථනය නිරන්තරයෙන් නිර්ණය කරවන යටත්විජිත නූතනත්වයෙන් ද ධනවාදයෙන් ද නිර්වචිත සමස්ත ව්‍යුහයක් තුළ කෙරෙන්නන්ගේ සද්භාවවේදී ආස්ථානය නම් කිරීම සඳහා “නූතනකේන්ද්‍රවාදය” යන වදන සුදුසු යැයි මට හැඟුණි. ඊට පසු දින, මම එම වදන – එනම්, එහි ඉංග්‍රීසි අනුවාදය වන “modernocentrism” – ගූගල් කළෙමි (මෙම රචනය ලියන අතරතුර ආයෙත් වතාවක් ගූගල් කර බලමි...!).

මෙම වචනය ගැන ලියවී ඇත්තේ අල්ප වශයෙනි. ඇත්තෙන්ම කිසිම අයෙකු ඒ පිළිබඳව දීර්ඝ විචාරයක් ලියා නොමැති බව පුදුමසහගත ය. එම වදන මීට පෙර යම් දුරකට හෝ ව්‍යවහාර කර ඇත්තේ ලෝක ඉතිහාසඥ ජෙරී එච්. බෙන්ලි (1949-2012) බව පෙනේ. ඔහු සමග මා හට කතා කරන්නට හැකියාව තිබුණානම්, ඔහුගෙන් බොහෝ දේ විමසා ඔහු සමග එකඟ වීමට අවස්ථාවක් තිබෙන්නට හැකි වෙතැයි සිතමි. එනමුත්, බෙන්ලි මෙම වදන යොදන ආකාරය මා එය යොදන ආකාරයට ඉඳුරා වෙනස් ය. බෙන්ලි නූතනකේන්ද්‍රවාදය හඳුන්වන්නේ ඉතිහාස ලේඛනයෙහි “එක්තරා ආකාරයක නූතනවාදී පක්ෂග්‍රාහීත්වයක්” ලෙසිනි. නූතනකේන්ද්‍රවාය නිසා ඉතිහාසඥයින් නූතන ලෝකයට ද නූතන ඉතිහාසයේ ක්‍රියාවලිවලට ද වැඩි අවධානයක් යොමු කර, පෙර කාලවල අන්තර්-සංස්කෘතික අන්තර්ක්‍රියාවල වැදගත්කම අවතක්සේරු කරන බව (1998: 239) බෙන්ලි කියා සිටියි. ඒ අනුව, බෙන්ලි හට නූතනකේන්ද්‍රවාදය ඉතා පැහැදිලි පක්ෂග්‍රාහීත්වයක් වේ. එය “බයස්” එකකි. වෙනත් කේන්ද්‍රවාද සේ එය ද, ඓතිහාසික වශයෙන් නිවැරදි සහ වඩාත් තථ්‍ය පර්යේෂණ මාර්ගයෙන් අතික්‍රමණය කළ යුතු වේ. මෙම ප්‍රවේශයට මා එකඟ නොවන්නේ නැත. එනමුත්, මා සිතන පරිද්දෙන්, මෙය අනෙකුත් ප්‍රවේශ අප්‍රමාණවත් යැයි හෝ සාවද්‍ය යැයි හෝ ඔප්පු කරවන වඩාත් නිරවද්‍ය ප්‍රවේශයක් නොව, විශේෂිත හා සාපේක්ෂ වූ කතිකා ආකෘතියකි. මෙම කතිකා ආකෘතිය වග වන්නේ ඉතිහාසයේ ප්‍රගතියට නොව ඉතිහාස දැනුමේ (විශේෂයෙන්ම වාස්තවික යැයි නිරූපිත දැනුමේ) විකාශනයට ය. ඉතිහාසයේ නාමයෙන් ක්‍රියා කරන්නන්ට මෙම දැනුම ග්‍රහණය කරගෙන එය යෙදවීමට ද හැකියාව ඇත. මාගේ නිර්වචනයට අනුව, නූතනකේන්ද්‍රවාදය විසින් නම් කරනු ලබන්නේ ව්‍යුහාත්මක තත්ත්වයක් මෙන්ම ලිහිය නොහැකි ගැටයකි (impasse). අප යම් කේන්ද්‍රයකට බැඳී සිටින්නේ ද ප්‍රත්‍යක්ෂ වන සියල්ලෙහිම, සංවේදිත සියල්ලෙහිම කොන්දේසිය එම කේන්ද්‍රය වන්නේ ද අපට නූතනකේන්ද්‍රවාදීන් නොවී සිටිය නොහැකිය. මෙම නූතනකේන්ද්‍රවාදී ලෙඩේ, නිදසුනක් ලෙස,

"යූරෝකේන්ද්‍රවාදයට" වඩා ඉතාමත් පුළුල්ව ව්‍යාප්ත වී ඇති ලෙඩකි. දීපේශ් චක්‍රබර්ති (2000) පෙන්වා දෙන ලෙස ඉතිහාස ක්ෂේත්‍රය තුළ යුරෝපය "අති-යථාර්ථීක" (hyperreal) වී ඇති නිසාවෙන් යූරෝකේන්ද්‍රී නොවන ඉතිහාසවලට අපට ඉබේම හෝ සහජයෙන් හෝ ප්‍රවේශ වීමට නොහැකි වුව ද, යුරෝපය ප්‍රාදේශීයකරණය කළහොත්, එහි අති-යථාර්ථය ක්‍රමිකව සිඳ බිඳ දැමුවහොත්, යූරෝකේන්ද්‍රී නොවන නූතන විෂයයක් පරිකල්පනය කළ හැකි වේ. ඇත්තෙන්ම, "යටත්විජිත නූතනත්වය" වැනි සංකල්පීය රාමුවල එක් ප්‍රතිඵලයක් වන්නේ යුරෝපයේ මෙම ප්‍රාදේශීයකරණයත්, ගෝලීය සහ ඒකීය නූතනත්වයක් තුළ යුරෝපය ඉටු කළ වැදගත් භූමිකාවත් එක වර සිතීමට ඉඩහසර ලැබීමයි. මෙවන් ඒකීය නූතනත්වයක් තුළ විෂයයක්, කෙරෙන්නෙක්, වක්‍රාකාර අයුරකින් හෝ යුරෝපීය විය යුතු නොවේ. එනමුත් මෙහිලා ප්‍රතික්ෂේප කළ නොහැක්කේ කථනය බිහිවන මොහොතේ කථනයේ යෙදෙන්නන් විසින් බෙදාගනු ලබන පොදු කාලික රාමුවයි; කාලික ක්ෂිතිජයයි. කාලිකත්වය අවතැන් වන්නේ ද ඛණ්ඩනය වන්නේ ද කථනයෙන් නොවේ. කථනයේ අන්තර්ගතය කෙතරම් "රැඩිකල්" වුවත් එවන් ඛණ්ඩනයක් සිදු නොවන අතර, ඛණ්ඩනයකට හේතු වන්නේ සීමාවට අභිමුඛ වීම පමණි; (පශ්චාත්-නූතනත්වය තුළ මෙතරම් අවතාර සහ හොල්මන් සම්බන්ධයෙන් උනන්දුවක් ඇත්තේ මෙනිසා විය හැකිය). ඒ අනුව, නූතනකේන්ද්‍රවාදය සලකා බලන විට, ඉන් සෑම දේනාම ආසාදිත බවත්, ඊට ප්‍රතිකාරයක් තවමත් පේන තෙක්මානයක නොමැති බවත් කිව හැකිය. ඇත්තෙන්ම, මේ වන විට, අප ප්‍රතිකාර දෙස බලන්නේ මහත් සැකයෙනි. එහෙම සැකයෙන් බලන එක අවුලක් නැත!

නූතන කෙරෙන්නෙකුගේ ආශාව සකසන ප්‍රකාශ කළ නොහැකි වුව ද අත්හළ ද නොහැකි හරයක් ලෙස නූතනත්වය පවතිනවානම්, නූතනකේන්ද්‍රවාදය නූතන මිනිසාට අවිවාදාත්මක දෙන-ලද්දකි (given). ඇතැම් විට, මෙවන් නූතන / නූතනකේන්ද්‍රවාදී කෙරෙන්නෙකු ඉතා මූලික අන්දමකින් මෙලන්කොලික යැයි ද කිව හැක. ඌට යමක් අහිමි වී ඇති අතර, ඌ ඌව ම

හැඩගස්වා ගන්නේ එම අහිමිවීමට සාපේක්ෂව ය. ඌට අහිමි වී ඇත්තේ කුමක් දැයි ඌ දනියි (ඌට අහිමි වී ඇත්තේ පූර්ව-නූතන දෙයත්, නූතනත්වයට ඔබ්බෙන් තිබෙන දෙයත් ය). එනමුත්, "නූතනත්වය" හිස් වදනක්, ශූන්‍ය ප්‍රවර්ගයක් වන තාක් කල්, ඌගේ අහිමිවීමේ සැබෑ අරුත කුමක් දැයි ඌ නොදනියි (බලන්න: ෆ්‍රොයිඩ් 1981 [අ]: 245).[1] අප දැන් හැරිය යුතුව තිබෙන ප්‍රශ්නය වන්නේ මෙම නූතන කෙරෙන්නා ඉතිහාසය හා දක්වන සම්බන්ධයයි. කෙරෙන්නා සඳහා ඉතිහාසයේ අරුත කුමක් ද? ඌ ඓතිහාසික ක්ෂේත්‍රය තුළ වාසය කරන්නේ කෙසේ ද? තව ද, නූතනත්වයේ යටත්විජිත පැතිකඩ ද සිහිතබාගනිමින්, යටත්විජිත-නූතන ඉතිහාසය කෙරෙන්නෙකු විසින් ග්‍රහණය කරනු ලබන්නේ කුමනාකාරයෙන් ද?

පිහින්නනෙකුට පිහිණුම් තටාකය නොපෙනෙනා සේ, ඉතිහාසය තුළ කෙරෙන්නෙකු වීම වූකලි ඉතිහාසය පිළිබඳ යම් දෘෂ්ටියක් අහිමි කරගැනීම ය. මෙම උපමාව ඕනෑවට වඩා දුර දිග ගෙනියන්නට නොහැකි ය. එනමුත්, මෙතැන මා ඉදිරිපත් කරන්නට උත්සාහ කරන අදහස මෙයයි: ආත්මීය වශයෙන් ඉතිහාසය පිළිබඳ සවිඥානිකත්වයක් ඇති කෙරෙන්නාට, ඉතිහාසය ග්‍රහණය කරගෙන එහි නාමයෙන් ක්‍රියා කෙරෙන්නාට, ඉතිහාසය වාස්තවික ආකාරයකින් වාර්තා කරන "තුන්වන ඇසක්" විය නොහැකිය. එසේ තිබියදීත්, කෙරෙන්නෝ ද ඉතිහාසය වාර්තා කරති! ඉතිහාසය වාර්තා වන සියලුම අවස්ථාවල වාර්තා කරුවකු, කෙරෙන්නෙකු, එතැන සිටින්නේ නොවේ ද? මේ අඳුරු අවුල් ජංජාලය තුළ අර්ථයක්, එළියක් සෙවිය යා හැකි ද?

... (නො)හඳුනාගැනීම. අපි "(නො)හඳුනාගැනීම" යන වදනින් පටන් ගමු. සෑම හඳුනාගැනීමේ ක්‍රියාවක් ම අසමත් ක්‍රියාවක් වන බැවින් මා මෙය (නො)හඳුනාගැනීම ලෙස ලියා දක්වමි. විශ්වවිද්‍යාල කතිකාව තුළ වාසය

[1] ෆ්‍රොයිඩ් මෙසේ ලියයි: "තමාගේ මෙලන්කෝලියාව හට ගැනීමට හේතු වූ අහිමිවීම පිළිබඳව අවබෝධයක් ඇති රෝගියා ද තමාට අහිමි වී ඇත්තේ *කවුරුන්* දැයි දන්නා නමුත්, ඒ අහිමිවීම නිසාවෙන් තමන් තුළම නැති වී ඇත්තේ *කුමක්* දැයි කියා ඔහු නොදනියි".

කරන වාස්තවික ඉතිහාසඥයා සඳහා අතීතය පිළිබඳ වූ යම් විස්තරයක් කරුණුමය අතින් හරි හෝ වැරදි හෝ විය හැකිය. ඒ අනුව ඔහුට හඳුනගැනීම සහ නොහඳුනාගැනීම අතර වෙනසක් හුවා දැක්විය හැකිය. අතීතය සම්බන්ධයෙන් වූ ඕනෑම ප්‍රකාශනයක් ඉතිහාසකරණය කළ හැකි වුව ද, මෙමගින් එම ප්‍රකාශයේ අන්තර්ගතය ඓතිහාසික වශයෙන් සත්‍ය වන්නේ නැත. උදාහරණයක් වශයෙන්, අද ඇකඩමියේ – විශේෂයෙන්ම "ලිබරල්" ඇංග්ලෝ-අමෙරිකානු ඇකඩමියේ – සිටින ඉතිහාසඥයෝ බොහෝ දෙනෙක් ශ්‍රේෂ්ඨ හා ඉපැරණි අතීතයක සිට අඛණ්ඩිත ලෙස ගලා එන ඉතිහාසයක් අපට ඇති බව කියැවෙන ප්‍රකාශනවලින් ගහණ වූ ජාතිකවාදී ඉතිහාසවලට එකඟ නොවුණ ද, එවන් ප්‍රකාශන ඉතිහාසකරණය කිරීමට ද සන්දර්භගත කිරීමට ද හැකි යැයි විශ්වාස කරති. ඒ අනුව, විශ්වවිද්‍යාල කතිකාව තුළ ද, කෙරෙන්නන් විසින් බොහෝ අවස්ථාවල (නැතහොත් සෑම අවස්ථාවකම!) ඉතිහාසය නොහඳුනාගනු ලබන බව ස්ථිරව කීමට පුළුවනි. කෙරෙන්නෙකු අතීතය පිළිබඳව කතා කරන්නේ එය "සැබවින්ම" සිදු වූ අයුරින් නොවේ ය. අතීත සිදුවීම පිළිබඳ විස්තරයේ සැබෑ බව හෝ තථ්‍ය බව කෙරෙන්නා කෙතරම් තරයේ කියා සිටියත් මෙම කරුණ වෙනස් නොවේ. එසේ නොව, කෙරෙන්නා තමා ද හසු වුණු සංකේතීය ගලායාමක් ඓතිහාසික රූපයක් ලෙස (නො)හඳුනාගනියි. පිහිනන්නාට තටාකය පෙනෙන්නේ නැත. ඔහුට එය (නො)පෙනේ. එහෙත්, ඉතිහාසය-තුළ-කෙරෙන්නා ඇත්තෙන්ම පිහිනන්නෙකුවත් නොවන්නට පුළුවනි. මන්දයත්, පිහිනන්නාගේ චරිතය අනවශ්‍ය ලෙස වික්‍රමාන්විත ය. ඉතිහාසය-තුළ-කෙරෙන්නා අති-සීමිත දෘෂ්ටියක් අහම්බෙන් දායාද වුණු ජල අණුවක් වැන්න ය.

(නො)හඳුනාගැනීම්වලින් හටගන්නේ ඉතිහාසය පිළිබඳ වූ "රූපාත්මක විස්තරයක්" යැයි මට හැඟේ. මින් අදහස් වන්නේ හීයකින් රූපය සිදුරු කොට රූපය පිටුපස තිබෙන සත්‍යය ග්‍රහණය කරගැනීමට හැකියාව කෙනෙකුට ඇති බව නොවේ. මක්නිසාදයත්, රූපය අතිශය බලවත් සහ අත්හළනොහැකි ඓතිහාසික මාධ්‍යයකි. මෙතැන රූපාත්මක යන වදනට අනුරූපී ඉංග්‍රීසි වදන

“imaginary” වේ. මනෝවිශ්ලේෂණය කියවන්නාට මෙය ලකේනියානු යෙදුමකැයි හැඟී යා හැක. ඇත්තෙන්ම, ලකේනියානු අරුතින් ගත්කල ද, “imaginary” යන්නෙන් අදහස් වන්නේ රූපයට සම්බන්ධ වූ මානයක් මිස පරිකල්පනයට – සරච්චන්ද්‍රයානු “කල්පනා ලෝකයට” – සම්බන්ධ යමක් නොවේ. රූපාත්මක (අවශ්‍යනම් නාමරූපාත්මක) මානය ලකාන්ට අනුව “පෙනෙන ලෝකයේ එළිපත්ත” (ලකාන් 2006: 77) වන අතර, එය සවිඥානික මට්ටමෙන් ග්‍රහණය කරගත නොහැකි, හීලෑ කරගත නොහැකි, සංකේතාත්මක අනේකත්වය මත හුරුපුරුදු මුහුණු, වදන් හා අරුත් මුද්‍රා කරයි. “මම” යන අදහස (එනම්, “මම” නම් වූ ආත්මයක් ඇතැයි යන අදහස) ගොඩනැගෙන්නේ ද මෙවන් තලකය ය. ඓතිහාසික කෙරෙන්නන් විසින් ගොඩනගන ලද ඉතිහාසය පිළිබඳ වූ මෙවන් රූපාත්මක සංස්කරණ සංවෘති අර්ථයකින් ගත්කල සත්‍ය බව කිව හැකිය. කථනය සඳහා මෙවැනි යමක් අවශ්‍ය වේ; එය “අසත්‍ය” නොවී සංවෘති මට්ටමෙන් සත්‍ය වීම ද අවශ්‍ය වේ.

ඒ අනුව, කෙනෙකු “පෙරදිග” සහ “බටහිර” වැනි කාණ්ඩ ගැන කතා කරනවානම්, බටහිරය පෙරදිග ලෝකය ආක්‍රමණය කළා යැයි කියනවානම්, මෙය නිශ්චිත වශයෙන් ඓතිහාසික අසත්‍යයක් නොවේ. මෙය අසත්‍යයක් නොවන්නට නම්, ඉතිහාසඥයකු මෙන් අප එම ප්‍රකාශයේ නිෂ්පාදනයේ ඓතිහාසික හා සන්දර්භීය කොන්දේසි වටහාගෙන මදී ය; (එම කොන්දේසි වටහාගත්තත්, පැවසිය හැකි වන්නේ මෙවන් ප්‍රකාශනයක් අසත්‍ය නොවුණ ද සත්‍ය ද නොවේ ය යන්නයි). එසේ නොව, මෙවන් ප්‍රකාශයක සත්‍යයක භාවය තේරුම් ගැනීමට නම්, අප විසින් කථනයේ නෛසර්ගික මානසික සහ විෂයාත්මක කොන්දේසි අවබෝධ කරගත යුතු වේ. ඓතිහාසික කෙරෙන්නෝ, ඉතිහාසය-තුළ-කෙරෙන්නෝ, හුදු (නො)හඳුනාගැනීමෙන් නවතින්නේ නැත. උන් උන්ගේ රූපාත්මක සංස්කරණ සත්‍ය ලෙස ගෙන ක්‍රියා කරති. සිරස්ව පිහිටා තිබෙන ඉතිහාසයේ රූප ග්‍රහණය වී ශරීරගත වී ක්‍රියාත්මක කෙරවේ. ඒ මගින් එම සිරස් රූපය තිරස් වේ. සිරස් රූප තිරස් කරවන “ක්‍රියාව”, ස්ථිතික රූපය ගතික ගලායාමක් බවට පත් කර, කාලිකත්වය

නිර්මාණය කරයි. වෙනත් අයුරකින් කියනවානම්, ක්‍රියාව තුළින් රූපය කාලික වන අතරම, මෙම කාලිකත්වය කෙරෙන්නාගේ ආශාවෙන් වියුක්තව නොපවතියි. ඒ අනුව, (අපගේ නිදසුන වෙත යළිත් හැරෙමු), "පෙරදිග" සහ "බටහිර" රූපාත්මක සංස්කරණ වුව ද, කෙරෙන්නන්ගේ කෙරුවාවල් තුළින් ඒවාට කාලිකත්වයක් හිමි වේ. ඒවාහි පැවැත්ම නිර්මාණය කෙරේ. ක්‍රමක්‍රමයෙන් ඒවාට සංකේතාත්මක යථාර්ථයක් පවා අත් වේ. එලෙසින් ඉතිහාසය ගලා බසියි. ඉතිහාසය යන සංකල්පය පිළිබඳ වෝල්ටර් බෙන්යමින්ගේ සුප්‍රකට නමුත් ගූඪ වගන්ති මෙම අදහස සමග පෑහේ. "ඉතිහාසයේ සැබෑ මුහුණ ක්ෂණික ආලෝකයක් සේ මතුව පහව යන්නකි" යි බෙන්යමින් ලියා දක්වයි. "අතීතය ග්‍රහණය කරගත හැක්කේ එහි හඳුනාගත හැකි යම් මොහොතක පමණක් අප ඉදිරියේ දිස්වෙන රූපයක් ලෙසින් වන අතර, එය ඉන්පසු සැණෙකින් මැකී යයි" (බෙන්යමින්: V වන තීසිසය). මෙම ප්‍රකාශයට අනුව, අතීතය ග්‍රහණය කරගැනීම අනිවාර්යයෙන්ම රූපයේ තර්කනයට අනුව සිදු වන්නකි. එය ග්‍රහණය කරන කෙරෙන්නෙක් එහි නාමයෙන් ක්‍රියා කරමින්, ඌගේ ඓතිහාසික පැවැත්ම ද සාක්ෂාත් කරගනිමින්, ගතික ගලායාමක නිර්මාණයට සහභාගී වේ.

අප වෙත තවත් ප්‍රශ්නයක් දැන් ඉදිරිපත් වේ: "ගලායාම" තේරුම්ගත හැක්කේ කෙසේ ද? ඉතිහාසයේ මෙවන් රූපාත්මක ක්‍රියාදාමයක් තුළට "නව" දැනුම්, වෙනස් ආකාරවල කතිකා හා බණ්ඩන හඳුන්වා දිය හැක්කේ කෙසේ ද? මෙවන් අවස්ථාවල කෙරෙන්නා විසින් යම්කිසි තෙවන ඇසකට, නැතහොත්, අඩුම තරමේ තෙවන පදයකට, ඉඩහසර ලබා දෙනු ලබයි. මෙමගින් අප අනිවාර්යයෙන්ම වාස්තවිකත්වය හෝ යථානුභූතවාදය වෙත හැරෙනවා යැයි කිව නොහැකි වුව ද, වාස්තවිකත්වය සහ යථානුභූතවාදය යන දෙකම රඳා පවතින්නේ මෙවන් කථන ආකෘතියක් මත ය; (ප්‍රශ්නය වන්නේ වාස්තවිකත්වය හා යථානුභූතවාදය මත පදනම් වූ ඉතිහාස ක්ෂේත්‍රයේ දැනුම් ප්‍රකාර, එනම්, කද්‍රි ඉස්මයිල් [2005] "අනුභූතික-ඓතිහාසිකවාදය" ලෙසින් හංවඩු ගසන දැනුම, රූපයේ සඵලත්වය ද [නො]හඳුනාගැනීම තුළ තිබෙන

සත්‍යය ද ප්‍රතික්ෂේප කිරීමයි). කෙසේ වෙතත්, තෙවන ඇසක් උපයෝගී කරගෙන ගොතන ලද ඉතිහාස කතා සමහරක් යූරෝකේන්ද්‍රවාදී නිරූපණත්, ප්‍රභුවාදී ඉතිහාස කතිකාත්, බෙන්ලි භාවිත කරන අර්ථයෙන් නූතනකේන්ද්‍රවාදයත්, අතික්‍රමණය කිරීම සඳහා වැදගත් වීමට පුළුවනි. එනමුත්, ඇත්තෙන්ම, රූපය විසින් ඉටු කරනු ලබන කාර්යභාර්යය නොමැතිව මෙවන් ව්‍යවහාර ද අසමත් වේ. තෙවන ඇස උපයෝගී කරගෙන ගොතන ලද කතා ද රූපයෙන් ආසාදිත ය. මෙම කාරණාව සිහිතබා ගනිමින්, ගතික හා ගලායන ඉතිහාස ලිවීමෙහිලා ඇතැම් ඉතිහාසඥයන්ගේ ප්‍රයත්න අලුත් ආලෝකයකින් කියවාගත හැකිය. එරික් වුල්ෆ්ගේ පුරෝගාමී කෘතියක් වන **යුරෝපය සහ ඉතිහාසය රහිත මිනිසුන්** (*Europe and the People without History*) (1982) මෙවන් ඉතිහාස ලේඛනයකට හොඳ නිදසුනක් යැයි සිතමි. වුල්ෆ් තරමක් ප්‍රශ්නකාරී ලෙස රූපාත්මක සංස්කරණය ජාතිකවාදී සහ ප්‍රභුවාදී පර්යාලෝකයන්ට ලඝු කර දක්වයි. එනමුත් එම ප්‍රශ්නකාරී භාවිතය නිසාවෙන්ම – රූපාත්මක සංස්කරණය පිළිබඳ ඔහුගේ (නො)හඳුනාගැනීම නිසාවෙන්ම – ඔහුට ඉතිහාසයේ නමින් කතා කරන්නට හැකියාවක් අත්පත් වේ. එනම්, වුල්ෆ්ගේ වැදගත් මැදිහත්වීම තුළ ද ඇත්තේ ඵලදායී (නො)හඳුනාගැනීමක් ය. ඔහු මෙසේ ලියා දක්වයි: "ඉරකුවා, ග්‍රීසිය, පර්සියාව, ඇමරිකා එක්සත් ජනපදය වැනි නම් කරන ලද ඒකක, එකිනෙකට ප්‍රතිවිරුද්ධ වූ, අභ්‍යන්තර වශයෙන් ස්ථාවර ලෙස සැකසුණු, ස්ථිතික සීමා ඇති දේවල් ලෙස සැලකීමෙන් සිදු වන්නේ ඒවා එකිනෙක ගැටුණු ආකාරයත්, එකිනෙක සම්බන්ධ වූ ආකාරයත් තේරුම් ගැනීමට අපට නොහැකි වීමයි... පෙරදිග හා බටහිර, පළමු, දෙවන හා තුන්වන ලෝක වැනි මනඃකල්පිත රූපතහඩු ස්ථිතික පිරමීඩ ලෙස සැලකීම ද මෙම තත්ත්වය උග්‍ර කරවයි" (වුල්ෆ් 1982: 7). මෙතැන "මනඃකල්පිත" ලෙස මා පරිවර්තනය කොට ඇත්තේ "imaginary" යන වදනමයි. වුල්ෆ් එය භාවිත කරන්නේ එම අදහසින් යයි මට සිතේ. වුල්ෆ් එම වදන භාවිත කරන්නේ මා එය ව්‍යවහාර කර ඇති අයුරින් (එනම් "රූපාත්මක" යන අදහසින්) නොවන බව පැහැදිලි වුව ද,

මෙය මා අදහස් කරන අයුරින් ද කියවා ගත හැකි නොවේ ද? එනම්, ඉරකුවා, ග්‍රීසිය, පර්සියාව මෙන්ම පළමු, දෙවන හා තුන්වන ලෝක ද, පෙරදිග හා බටහිර ද, මනඃකල්පිත හිතළු නොව නිශ්චිත ඓතිහාසික කෘත්‍යයක් ඉටු කර දෙන රූපාත්මක කෘත්‍යයන් ලෙස අපට කියවාගත හැකිය. තව ද, වුල්ෆ්ගේ පඨිතය කියවන විට ද අපට පෙනී යන්නේ සම්පූර්ණයෙන් තිරස් වූ ගතික ඉතිහාසයක් ලිවීමට ඇත්තෙන්ම හැකියාවක් නොපවතින බවයි. රූපාත්මක ගැට – නාම, රූප, හුරුපුරුදු මුහුණු – අපට අත්‍යවශ්‍ය වේ. ඒවා තාර්කිකව නිශේධනය කළත්, දියකර නැතිකර දැමිය නොහැකි ගැට ලෙස ඒවා පඨිත තුළ දිගින් දිගටම හොල්මන් කරයි.

අප මිත්‍ර ටකෙයුචි මෙම අවස්ථාවකදී වුව ද මෙවන් තෙවන ඇසක භාවිතය වෙත විවේචනයක් ගෙන එනු ඇත. ඔහු මෙසේ තර්ක කරයි: “යුරෝපීය ද නොවන ප්‍රාචීන ද නොවන තෙවන ඇසක් අප විසින් උපකල්පනය කරනු ලබන්නේ නම්, යුරෝපයේ ඉදිරි පියවරත් ප්‍රාචීන ලෝකයේ පසුබැස්මත් එකම ප්‍රපංචයක් ලෙස හැඳින්විය හැකි වේ... එනමුත් [...] තෙවන දෘෂ්ටියක උපකල්පනයම යුරෝපීය චින්තනයේ ආකෘතියකි. මෙම තෙවන දෘෂ්ටිය යුරෝපය ඉදිරියට පැමිණීම යන්නෙන් ම නිෂ්පාදනය වූවකි” (2005: 58). එනමුත්, තෙවන ඇසෙහි, තෙවන පදයෙහි ජනනය (නිදසුනක් ලෙස, නූතන විද්‍යාවේ ජනනය සේම) යුරෝපයට සම්බන්ධ කළ හැකි වුව ද, ඓතිහාසික “සිද්ධියක්” ලෙස එම ජනනය එහි සන්දර්භීය ආරම්භයෙන් වියුක්ත කොට අර්ථකථනය කළ හැකි බවට තර්කයක් ඉදිරිපත් කළ හැකිය. එහෙත් මෙය මෙම රචනය තුළ සාකච්ඡාවට බඳුන් කළ නොහැකි සංකීර්ණ කාරණාවකි.

රූපාත්ම වූත් විඥානය මත පදනම් වූත් ඉතිහාස කතිකා විවේචනය කිරීමට හැකි අයුරින්ම, අවසානයේදී තෙවන ඇසක් හෝ පදයක් උපයෝගී කරගත්, සංකේතීය වූත් ගතික වූත් ගලායන ඉතිහාස කතිකා ද විවේචනයට බඳුන් කළ හැකි වේ. එනමුත් මෙම දෙවන වර්ගයේ කතිකාවලට ද ඓතිහාසික සත්‍යයන් නිෂ්පාදනය කිරීමේ ශක්‍යතාවක් ඇත: ඒ, වඩාත් “නිරවද්‍ය” ලෙස කතිකාමය

වශයෙන් පෙනී සිටින, වඩාත් සුජාතක වූ, එනමුත් ඉතිහාසය-තුළ-කෙරෙන්නන් විසින් නැවත වාරයක් (නො)හඳුනාගැනීමට ද ග්‍රහණයට ද ලක්වීමට විවෘත වූ ආඛ්‍යානවල නිෂ්පාදනය මගිනි. තිරස් වූ ගමන්-පථයක ගලායන ඉතිහාස ක්‍රියාවට නැංවීමට පෙර ඒවා යළි තිරස් කෙරවේ. ග්‍රහණය සඳහා ගලායාම මොහොතකට වුව ඇණහිටවනු ලබයි. රූපය නිර්මාණය වේ. අප ඉතිහාසය ලෙස පොදුවේ නම් කරන අවුල් ජංජාලයත්, ඉතිහාසය විසින් කෙරෙන්නන් කරවනු ලබන අයුරුත්, ඉතිහාසඥයකු නොවන මා විසින් (මට ම) අර්ථ ගන්වාගන්නේ මෙලෙසින් ය. මෙම අර්ථ ගැන්වීමේ යම් කාව්‍යාත්මක ගුණයක් නැත්තේ නොවේ. ඇත්තෙන්ම, ඉතිහාසය සම්බන්ධයෙන් කරන ලද කවියන්ගේ සිතුම්වලින් ඉතිහාසය යන සංකල්පය පිළිබඳව බොහෝ දේ ධාරණය කරගත හැකි වේ. ඇතැම් විට කවියන්ට (ඇතැම් කවියන්ට) ඉතිහාසය අන්තර්ඥානී ලෙස ග්‍රහණය කරගත හැකි වන්නට පුළුවනි. ඒ අනුව, අප අපගේ රචනය අන්තර්ඥානය වැඩවූ චින්තකයන් දෙදෙනෙකුගෙන් පටන්ගත්තා සේම, කවියන් දෙදෙනෙකුගේ, එනම්, ගූඪ දාර්ශනික කවියකු නැතහොත් කාව්‍යාත්මක චින්තකයකු වූ වෝල්ටර් බෙන්යමින් (1892-1940) සහ "නෙග්‍රිටියුඩ්" ව්‍යාපාරයේ නිර්මාපක කවියකු වූ ඒමේ සෙසැර්ගේ (1937-1963) වදන්වලින් නිම කරමු:

> අතීතය ඓතිහාසිකව ප්‍රකාශ කිරීම යනු අතීතය “සැබවින්ම තිබූ සැටියට” හඳුනාගැනීම නොව, අවදානම් මොහොතක් තුළ පැන නැගෙන මතකයක් ග්‍රහණය කරගැනීමයි. අවදානම් මොහොතක් තුළ ඓතිහාසික විෂයාත්‍ම ඉදිරියේ අනපේක්ෂිත ලෙස මතුවන අතීතයේ රූපය තරයේ ග්‍රහණය කොට තබා ගැනීමට ඓතිහාසික භෞතිකවාදය අපේක්ෂා කරයි... (බෙන්යමින්: VI වන තීසිසය)

> යටත්විජිතවාදී ක්ෂතියට (traumatisme colonial) ගොදුරු වීමෙන් පසු නව සමතුලිතතාවක් සොයමින් සිටින

> කළු මිනිසා තවමත් තමාව නිදහස් කරගැනීම අවසන් කොට නැත. පුරා සියවසක යටත්විජිත ආධිපත්‍යය යටතේ ඔහුගේ සිතෙහි මැවුණු සියලුම සිහින, සියලුම ආශා, යටිමඩි ගැසූ සියලුම වෛරයන් හා වදනට නොනැගුණු මර්දිත අපේක්ෂා එළියට කඩාගෙන ඒමට අවශ්‍යව තිබුණි. ඒවා සියල්ලම මෙසේ එළියට කඩාගෙන එන විට, ඒවා හදිහදිසියේ වැමෑරෙන විට, ප්‍රකාශ වී පිබිදෙන විට, ඒවාහි පුද්ගලයා සහ සාමූහිකය, සවිඥානය හා අවඥානය, ජීවමාන දෙය හා අනාවැකිය අතර වෙනස බිඳී යන විට, මෙය "කවිය" යනුවෙන් හැඳින්වේ... (සෙසෑර් 1966: 3)

ලංකාවේ මේ වන විට පවතින අර්බුදය හමුවේ ඉතිහාසය ගැන පෙරළා සිතීම කාලෝචිත ය. එනම්, "අපගේ" ඉතිහාසය කුමක් ද එය වාර්තාගත වී ඇත්තේ කෙසේ ද යනුවෙන් පමණක් නොව, ඉතිහාසය යන සංකල්පයම කෙබඳු දැයි විමසන්නට යමෙකු පෙළෙඹීම කිසි සේත් පුදුමයක් නොවේ යැයි මට සිතේ. සංකේතීය අනේකත්වයක් විසින් අර්බුදයක් ලෙස නම් වුණු ගලායාමක් තුළ රූපාත්මක සුන්දරත්වයක් හා උත්කෘෂ්ට භාවයක් මෙහි දැකගත හැක. එනමුත් දැන් දැන් රූපයේ ශක්‍යතාව ද මදක් අවම වී ඇතැයි හැඟේ. එහි රසය අල්ප වශයෙන් හෝ අපෙන් ගිලිහී ගොසින් ය. නැවතත් අපි හිර වී ඇත්තෙමු. මෙය සාමාන්‍ය ය. එනමුත්, ගලායාමකට ඉඩ දී තිරස් භාවයක් තුළ කිමිදෙන්නාට නිදහස හඟවන නව නාම, නව රූප හම්බ වීමට නියමිත ය. මොකෝ, දිගටම හිර වී ඉන්නට බැරිය.

ආශ්‍රිත ග්‍රන්ථ

ගුණසේකර, වගීෂා. "පර්යේෂණ 'ප්‍රශ්න පොදි': ගෝලීය උතුර හා දකුණ අතර පර්යේෂණ සහයෝගිතා තුළ තිබෙන සංකල්පීය හා ශ්‍රම ධූරාවලි පිළිබඳ ආවර්ජනයක්". ප්‍රවාද 36 (2020): 32-52.

මාක්ස්, කාල්. **ප්‍රාග්ධනය: ධනපති නිෂ්පාදනය පිළිබඳ විවේචනාත්මක විශ්ලේෂණයක්**, 1 වැනි වෙළුම, 2 වැනි පොත. පරිවර්තනය: ජයතිලක ද සිල්වා. 21st Century Publishers, 2009.

වික්‍රමසිංහ, මාර්ටින්. **භව කර්ම විකාශය**. සරස, 2015.

Benjamin, Walter (බෙන්යමින්). "Theses on the Philosophy of History". *Illuminations*, edited by Hannah Arendt. Translated by Harry Zohn. Schocken, 1968.

Barlow, Tani (බාලෝ). "Debates over Colonial Modernity in East Asia and Another Alternative". *Cultural Studies* 25, no. 5 (2012): 617-644.

Bentley, Jerry (බෙන්ලි). "Hemispheric Integration, 500-1500 C.E". *Journal of World History* 9, no. 2 (1998): 237-254.

Cesaire, Aimé (සෙසෑර්). "Liminaire". *Présence Africaine* 57, no. 1 (1966): 3

Chakrabarty, Dipesh (චක්‍රබර්ති). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton UP, 2000.

Freud, Sigmund (ෆ්‍රොයිඩ් [අ]). "Mourning and Melancholia". In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 14. Translated by James Strachey. Hogarth Press, 1981.

Freud, Sigmund (ෆ්‍රොයිඩ් [ආ]). *Moses and Monotheism.* In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 23. Translated by James Strachey. Hogarth Press, 1981.

Freud, Sigmund (ෆ්‍රොයිඩ් [ඇ]). *Totem and Taboo.* In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 9. Translated by James Strachey. Hogarth Press, 1981.

Ismail, Qadri (ඉස්මයිල්). *Abiding by Sri Lanka: On Peace, Place, and Postcoloniality*. University of Minnesota Press, 2005.

Lacan, Jacques (ලකාන්). "The Mirror Stage as Formative of the I function as Revealed in Psychoanalytic Experience." In *Écrits*. Translated by Bruce Fink. W.W. Norton & Co., 2006.

Lacan, Jacques (ලකාන්). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX ("Encore"): On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge, 1972-1973*, edited by Jacques-Alain Miller. Translated by Bruce Fink. W.W. Norton & Co., 1998.

Leader, Darian (ලීඩර්). "Lacan's Myths". *The Cambridge Companion to Lacan*, edited by Jean-Michael Rabaté. Cambridge UP, 2003.

Takeuchi Yoshimi (ටකෙයුචි). *What is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*, edited and translated by Richard F. Calichman. Columbia UP, 2005.

Verhaeghe, Paul (ෆර්හේග). "From Impossibility to Inability: Lacan's Theory on the Four Discourses". *The Letter: Lacanian Perspectives on Psychoanalysis* 3 (1995): 91-108.

Wolf, Eric R (වුල්ෆ්). *Europe and the People without History.* University of California Press, 1982.