

خلوت فکر

احمد سمیع گیلانی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سرشناسه: اقتصادی‌نیا، سایه، ۱۳۵۴ - ، گردآورنده.

عنوان و نام پدیدآور: خلوت فکر: مقالاتی در باب فلسفه و علوم اجتماعی / احمد سمیعی؛ به اهتمام سایه اقتصادی‌نیا

مشخصات نشر: تهران: هرمس، ۱۳۹۸ .

مشخصات ظاهری: ۲۵۸ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۴۵۶-۰۳۸-۲

وضعیت فهرست‌نویسی: قیفا

موضوع: فلسفه -- مقاله‌ها و خطابه‌ها

موضوع: علوم اجتماعی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها

شناسه افزوده: سمیعی، احمد، ۱۲۹۹ - ، مترجم.

رده‌بندی کنگره: ۸۱۳۹۶ خ ۷ الف / B۲۹

رده‌بندی دیویی: ۱۰۰

شماره کتابشناسی ملی: ۵۰۸۶۸۴۷

خلوت فکر

احمد سمیعی گیلانی

به اهتمام سایه اقتصادی نیا



خلوت فکر (مقالاتی در باب فلسفه و علوم اجتماعی)
احمد سمیعی (گیلانی)

به اهتمام: سایه اقتصادی نیا

طراح جلد: حبیب ایلون

چاپ اول: ۱۳۹۸

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: آیکان

همه حقوق محفوظ است.

تهران، خیابان ولی عصر، بالاتر از میدان ونک، شماره ۲۴۹۳ - تلفن: ۸۸۷۹۵۶۷۴



فهرست

۱	چرا خلوت فکر؟
۵	حاصلی عمر برتراند راسل
۱۳	سیر فلسفی دیدرو
۲۵	آزادی و علوم انسانی
۴۳	زردشت و دین ایرانی
۵۹	روش تحقیق در عرصه علوم تجربی و علوم اجتماعی
۸۱	عدالت
۹۷	دیدرو و عصر روشنگری
۱۱۵	جامعه: قدرت سیاسی
۱۳۱	حق و قوه قهریه
۱۴۱	آراء شارل پگی درباره تاریخ
۱۵۷	عمل، وجود و ارزش
۱۸۱	درباره دموکراسی
۲۰۵	روابط اشخاص: دیگری
۲۱۷	جامعه و قدرت اقتصادی، کار، مشکلات و مسائلی که با تمدن صنعتی مطرح می شود
۲۵۱	ابن خلدون

چرا خلوت فکر؟

سال ۱۳۴۴ یا ۱۳۴۵ بود که در زندان سیاسی (بند ۳، زندان قصر) به سرم زد شش دفتر مثنوی را از بای بسم‌الله تا تائیت تمت بخوانم. این کار البته خلوتی می‌طلبید که در ساعات بیداری زندانیان دست نمی‌داد.

جوانی بود که، به جرم ارتباط گرفتن با دختری روس در مدت خدمتش در سفارت ایران در مسکو، زندانی شده بود. وی اهل مطالعه بود. این برنامه را برای خود اختیار کرده بود که شب در ساعاتی که همه می‌خوابند بیدار باشد و روز که همه بیدارند بخوابد. از او الگو گرفتم و بر آن شدم نه سراسر شب بلکه ساعاتی از شب را که همه خوابند به خواندن مثنوی اختصاص دهم. در راهرو، روی صندلی شبیه صندلی کلاس درس، می‌نشستم و مثنوی می‌خواندم و ساعات خوشی بود. می‌خواندم و، چون به آنجا می‌رسیدم که مولانا از شرح داستان فارغ می‌شود و به اندیشه‌ورزی می‌پردازد، ابیاتی را که هم حاوی اندیشه‌های ژرف بود و هم بیان دلنشین شاعرانه داشت در دفتری نقل می‌کردم. آن دفتر را دارم. طی این یادداشت‌برداری‌ها متوجه شدم که مولانا نوعی پژوهش نظری یا اندیشه‌ورزی (speculation) در این مقوله دارد یعنی یک معنی را با مضامین و به صورت گوناگون بیان می‌کند. اسمش را نشخوار فکر نمی‌شد گذاشت چون مولانا با جهان فکری پهناور و وسعت معلومات و دستمایه غنی و بیکرانی که دارد آن معنی را چنان با تنوع معجز‌آسای مضمون بیان می‌کند که گویی معنی از معنی

می‌زاید، یکی از دیگری روشن‌تر. طیفی از مضامین و تداعی‌ها معنی را بارور می‌سازد.

در جای دیگر و مقوله‌ای دیگر و از نظرگاهی دیگر، پدیده‌ی زایش فکر از فکر نظرم را جلب کرد و آن در ریاضیات بود. دیدم در مقوله‌ی عدد این گونه‌ی زایش معجز می‌کند. اولش اعدادند که تنها با ده رقم ۱ تا ۹ و صفر — که خود آفرینش داهیان‌های است — نمایش داده می‌شوند. دیدم ارتباط اعداد با یکدیگر چه عوالمی پدید می‌آورد یکی از یکی بدیع‌تر — فرد و زوج، چهار عمل اصلی، تقسیم پذیری، اعداد اول، اعداد اعشاری و کسری، اعداد مثبت و منفی، اتحاد، معادله، توان، بی‌نهایت بزرگ و بی‌نهایت کوچک، لگاریتم، حساب فاضل و جامع (دیفرانسیل و انتگرال)، توابع، ماتریس، حساب احتمالات و، در ریاضیات جدید، مجموعه‌ها، رایانه، رایانه‌ی هوشمند و چه‌ها که به دنبال نداشته باشد.

البته، در هر مرحله، حلّ مشکلی ریاضیدان را به ابداع مفهوم و مقوله‌ی تازه‌ای کشانیده است. مثلاً مشتق، گیریم برای به دست آوردن مساحت شکل هندسی نامنظم؛ ماتریس، گیریم در تعیین کوتاه‌ترین مسیر برای کشتی‌های باربری که می‌بایست بارشان را در بنادر متعدّد خالی کنند.

در هندسه نیز، با همین فرایندها روبه‌رویم که همه از خواصّ نقطه و خطّ و سطح و حجم زاده می‌شوند.

خودم، در نوشتن مقاله‌ای در موضوع معین، دیدم ابتدا تَرِ اصلی (جانمایه) در ذهنم جوانه می‌زند سپس این جوانه، با تداعی‌ها و روابطش با پدیده‌های دیگر همچنین، با نگاه به آن از زوایای متعدد حتّی با تقابل و چالش با ضدّ خود، شاخ و بال می‌رویاند و ریشه می‌دواند و به درختی تناور و استوار بدل می‌شود.

در همه‌ی اینها شاهدِ زایش فکر از فکر بودم و این زایش را خصیصه‌ی ذاتی فکر دیدم.

در جهان دانش، نظریه‌ها از همین کاریز سردمی‌آورند. نظریه‌ها، هرچند با وسعت گرفتن فضای تجربه و پیشرفت فناوری تغییر می‌کنند، در این خصیصه مشترک‌اند. هیئت بطلمیوسی و هیئت کُپرنیکی در دو فضای تجربی پدید آمده‌اند — دو فضایی که امکانات فناوری در آنها یکسان و همسطح نبوده است — اما در

فرایند فکری که پدیدآورنده آنها شد نوعاً تفاوت نداشتند: «هر دومدل» با فرایند مشابهی ساخته شدند.

اندوخته دیگری نیز در سوق دادن من به فضای فکری مؤثر افتاد: در دوره تحصیلات عالیه، درس مسائل فلسفی که، در آن، از محضر پربرکت استاد یحیی مهدوی فیض بردم همچنین درس منطق که، در آن، از افاضات استاد فاضل تونی بهره یافتم.

می‌توانم بگویم از دوران کودکی این جَنَم در من بود. به مسائل تجریدی و نظری گرایش داشتم. اکنون نیز، در نود و شش سالگی، به این مسائل — مسائلی که کلنجار رفتن با آنها نوعی فکر در مایه فلسفی می‌طلبد علاقه خاص احساس می‌کنم.

فراورده این مجموعه ترجمه‌ها و گزارش‌های آثاری است که همان زایش فکر از فکر را در آنها یافتم و با شور و شوق به برگرداندن آنها به زبان فارسی کشانیده شدم.

مقالات این مجموعه به همت همکار عزیز، بانو سایه اقتصادی‌نیا، گرد آمده و مدوّن گشته است. از ایشان صمیمانه سپاسگزارم. همچنین از بانو آزاده گلشنی که، به لطف، حرف‌نگاری و صفحه‌آرایی آن را بر عهده گرفتند و از دوست ارجمند، آقای ساغروانی، و همکاران ایشان در انتشارات هرمس متشکرم که اثر را با طراح‌ی چشم‌نواز به جامعه علمی و فرهنگی فارسی‌زبان عرضه داشتند.

مزید توفیق همه این خادمان سختکوش دانش و فرهنگ را از باری تعالی مسئلت دارم.

احمد سمیعی (گیلانی)

تهران — خرداد ۱۳۹۵

حاصلِ عمرِ برتراند راسل*

برتراند راسل، پس از عمری دراز و طیّ راهی پرافتخار، درگذشت. وی، که هم ریاضیدان بود هم فیلسوف، در سال ۱۹۵۰ به اخذِ جایزهٔ نوبلِ ادبیّات نایل آمده بود. با این همه، اگر آوازهٔ مردانِ بزرگی را یافت که همرنگِ جماعت نشدند، در پرتوِ موضع‌گیری‌های اخلاقی و سیاسی بود.

برتراند راسل سوانحِ عمدهٔ زندگیِ خویش را در زندگینامهٔ خود، که ما سطورِ زیر را از آن استخراج کرده‌ایم، حکایت کرده است. وی، در این سطور، به زندگانیِ خود و به معنایی که خواسته است به آن بدهد نظرِ قهقراپی افکنده است:

* این مقاله از روی ترجمهٔ به زبان فرانسه که در شمارهٔ نیمهٔ دوم مارس ۱۹۷۰ مجلهٔ *La quairzaine Littéraire* چاپِ پاریس منتشر شده، پس از مقابله با اصل انگلیسی به یاریِ نجف دریابندری، به زبانِ فارسی برگردانده شده و مقارن با درگذشتِ راسل در ۱۹۷۰، در ماهنامهٔ آموزش و پرورش، دورهٔ ۳۹، شمارهٔ ۸ (اردیبهشت ۱۳۴۹)، ص ۲۷-۲۴ به چاپ رسیده است.

این کتاب وقتی منتشر خواهد شد که مسائل بزرگِ موردِ مناقشهٔ امروزیِ جهان هنوز لاینحل مانده است. حالیا و تا چندی پس از این، جهانی که در آن زیست می‌کنیم با شک و تردید باید قرین باشد و در میان بیم و امید نوسان کند. چنین پیداست که، پیش از نیل به یقین، خواهم مرد. نمی‌دانم واپسین سخنانم:

دگر از روز درخشان خبری نیست

اینک ما بیم و ظلمت

خواهد بود یا چنان‌که گاهی پروای خیال بستنِ آن می‌کنم:

روزگارِ خوش جهان باز می‌گردد

هان که بارِ دیگر در عصرِ طلایی هستیم

آسمان لبخند می‌زند، ایمان‌ها و امپراتوری‌ها می‌درخشند

همچون بازمانده‌های خوابِ خوشی گریزیا.

هر آنچه در قوه داشته‌ام کرده‌ام تا با گرانیِ ناچیزِ خود کفهٔ ترازو را سنگین‌تر سازم و آن را به جانبِ امید کج کنم. اما این فقط تلاشی بود در برابرِ نیروهای سترگ. باشد که نسل‌های دیگر در آنجا که نسلِ من ناکام شد کامیاب شوند.

از روزگارِ کودکی به این سو، دورانِ جدّیِ عمرم وقفِ دو مقصود شد و این دو مقصود دیری از هم جدا ماندند و تنها در سال‌های اخیر بود که به هم پیوستند و واحدی تمام پدید آوردند. از سویی، خواسته‌ام بدانم که آیا به حقیقت می‌توان چیزی را شناخت و، از سوی دیگر، خواسته‌ام هرچه بیشتر بکوشم تا جهانی را خوشبخت‌تر کنم.

تا سی‌وهشت سالگی، نمایان‌ترین نیروهای خود را نثارِ نخستین مهم‌کردم. بدبینیِ آشفته‌ام کرده بود و ناگزیر به این نتیجه کشانیده شده بودم که در بخشِ بزرگی از آنچه به معرفتِ شهرت یافته می‌توان شکِ معقول کرد. همچنان که کسانی دیگر به ایمان نیاز دارند من به یقین نیاز داشتم. چنین می‌اندیشیدم که احتمالِ یافتنِ این یقین در ریاضیات بیشتر است. اما پی بردم که بسیاری از برهان‌های ریاضی — برهان‌هایی که استادانم می‌خواستند به من بقبولانند — از دروغینه

سرشارند و، اگر به راستی حقیقت را می‌شد در عرصهٔ ریاضیات یافت، ریاضیاتی لازم می‌بود از نوعی تازه و با شالوده‌هایی استوارتر از آنچه تا بدان روز مطمئن شمرده شده بود.

اما هرچه کارم پیش‌تر می‌رفت، مدام حکایتِ فیل و سنگ‌پشت را به یادم می‌آورد. فیلی ساخته بودم که جهانِ ریاضی می‌توانست بر آن قرار گیرد اما به این نکته پی می‌بردم که این پایه لرزان است و دست به کارِ ساختنِ سنگ‌پشتی می‌شدم تا فیل را از فروافتادن بازدارم. اما استقامتِ سنگ‌پشت هم بیشتر از فیل نبود و، پس از بیست سال تلاش بی‌آرام، به این نتیجه رسیدم که، برای قرار دادنِ دانش ریاضی بر پایه‌های استوار، بیش از این کاری از دستِ شخصِ من بر نمی‌آید.

آن‌گاه جنگِ بین‌الملل پیش آمد و اندیشه‌های من روی جنون و تیره‌بختی بشر تمرکز یافت. به دیدهٔ من، نه تیره‌بختی قسمتِ محتوم آدمی بود نه جنون؛ و من ایمان دارم که عقل، شکیبایی، و قوّتِ کلام دیرپازود می‌توانند نوع انسان را از رنج‌هایی که بر خود هموار می‌کند خلاصی دهند به شرطِ آنکه تا آن روز خود را نابود نکرده باشد.

بر پایهٔ این ایمان، هماره تا درجه‌ای خوش‌بینم هرچند، با افزونی سنّ و سال، این خوش‌بینی معتدل‌تر شده و فرجامِ خوش‌فراتر رفته است. با این وصف، من همچنان با کسانی که به وجهِ محتوم و مقدّر می‌پذیرند آدمی برای رنج کشیدن آفریده شده است نمی‌توانم موافق باشم. مشخص کردنِ عللِ بدبختی در گذشته و حال دشوار نیست. این علل همان فقر و بیماری و قحطی بوده که خود نتیجهٔ نابسند بودنِ سلطهٔ بشر است بر طبیعت؛ همچنین جنگ‌ها، ستم‌ها و رنج‌هایی که از خصومتِ افراد انسانی نسبت به هم‌نوعان ناشی می‌شده است. از اینها که بگذریم، سیه‌روزی‌های بیمارگونه‌ای وجود داشت مولودِ معتقداتی ظلمانی که آدمیان را در ورطهٔ نفاق‌های داخلی می‌افکند — نفاق‌هایی که هرگونه به‌روزیِ خارجی را پوچ و بیهوده می‌ساخت. به هیچ یک از اینها حاجت نیست.

وسایلی را سراغ داریم که می‌توانستند همهٔ این آفات را از میان بردارند. در جهانِ امروزی، اگر جماعات بدبخت‌اند، غالباً به سببِ نادانی، عادت، معتقدات، و شهواتی است که در نظرشان از خوشبختی یا از خودِ زندگی گرامی‌تر است. در

عصرِ پرخطرِ خود، بسیار کسان را می‌بینیم که گویا تیره‌بختی و مرگ را می‌پرستند و چون امید به آنان تلقین شود برمی‌آشوبند. گمان می‌کنند که امید نامعقول است و تسلیم شدنِ آنان به نومیدی آسایشجویانه و از سرِ توجّه به واقعیّاتِ مسلم، من نمی‌توانم با این کسان موافقت کنم. برای حفظِ امید در جهان ما، عقل و انرژی را باید بسیج کرد. آنان که نومید می‌گردند چه‌بسا که از انرژی بی‌بهره‌اند.

نیمهٔ دومِ عمرِ خود را در یکی از دردناک‌ترین ادوارِ تاریخِ بشر گذرانده‌ام. سده‌های که موقعیتِ جهانی رو به خرابی می‌نهد، در حالی که پیروزی‌های گذشته، هرچند قطعی جلوه کرده بود، عاقبت معلوم شد که جز موقت نبوده است. در جوانی من، خوش‌بینیِ عصرِ ملکه ویکتوریا از بدیهیات بود. همه کس چنین می‌اندیشید که آزادی و بهروزی، با تحوّل بی‌وقفه، رفته‌رفته در سراسرِ جهان نشر خواهد یافت و امیدِ آن بود که ددمنشی و بیدادگری پیوسته رو به کاهش خواهد داشت. کمتر کسی بیمِ جنگ‌هایِ بزرگ را همراه در دل داشت؛ کمتر کسی قرنِ نوزدهم را به چشمِ میان‌پرده‌ای کوتاه بینِ توحّش گذشته و آینده می‌نگریست. برای کسانی که در این محیطِ بزرگ شده‌اند، سازگاری با جهانِ امروز دشوار بوده است — دشوار نه تنها از نظر عاطفی بلکه همچنین از نظرِ فکری. افکاری که معتبر دانسته شده بود معلوم شد که بی‌اعتبار است. در عرصه‌هایی چند آشکار شد که حفظِ آزادی‌هایِ گران‌مایه دشوار است. در عرصه‌هایی دیگر، به ویژه در زمینهٔ روابطِ ملّت‌ها، معلوم شد که آزادی‌هایِ قدرشناختهٔ پیشین سرچشمهٔ جوشانی هستند برای فاجعه‌های عظیم. اگر مقدّر باشد که جهان سرانجام از وضعِ پرخطرِ کنونی بیرون آید، اندیشه‌های نو، امیدهای نو، آزادی‌های نو، و محدودیت‌های نو برای آزادی لازم است.

دعوی آن ندارم که آنچه در زمینهٔ مسائل اجتماعی و سیاسی کرده‌ام اهمیّت فراوانی داشته است. بر پایهٔ عقیدهٔ جزمی و محدود به حدودی چون مرامِ کمونیسم، اثر کردن نسبتاً آسان است. اما من، به سهمِ خود، نمی‌توانم معتقد باشم که آنچه بشریّت بدان نیاز دارد عقیده‌ای است جزمی و محدود به حدود. همچنین با ایمانِ کامل به هیچ آیینِ یکجانبه‌ای نمی‌توانم معتقد باشم که جز با بخشی و نمایی از زندگی بشری سر و کار ندارد.

کسانی دارای این نظرند که همه چیز به نهادهای اجتماعی بستگی دارد و نهادهای نیک ناگزیر به عصر طلایی رهنمون خواهد بود. از سوی دیگر، کسانی معتقدند که آنچه بشر بدان نیاز دارد صاف کردن دل است و نهادهای اجتماعی را در مقایسه با این امر چندان اهمیتی نیست. من هیچ‌یک از این دو نظر را نمی‌توانم بپذیرم. نهادهای اجتماعی منش را قالب‌ریزی می‌کنند و منش نهادها را تغییر می‌دهد. هر دو نوع رفورم باید به موازات هم پیش روند و، اگر درست است که افراد باید دارای میزانی از ابتکار و نرمش باشند و آن را حفظ کنند، پس نباید به قهر در قالبی انعطاف‌ناپذیر ریخته شوند یا، به تعبیر کنایی دیگر، همه به یک سپاه درآیند. گونه‌گونی، با همه آنکه نافی پیروی همگان از اصول اعتقادی واحد است، ضرورت دارد. اما موعظه چنین آیینی، به ویژه در روزگاران سخت، دشوار است و شاید، تا زمانی که تجربه‌ای مصیبت‌بار درس‌های تلخی به ما نداده، مؤثر هم نتواند باشد.

تا چه حد کامیاب شده‌ام؟

کار من به پایان نزدیک می‌شود و وقت آن رسیده است که بتوانم به طور جامع آن را بررسی کنم. تا چه حد کامیاب شده‌ام و تا چه حد ناکام؟ از روزگارِ نوجوانی چنین پنداشته‌ام که برای کارهای بزرگ و دشوار ساخته شده‌ام. تقریباً سه ربع قرن از روزی می‌گذرد که در باغ وحش برلن، روی برفی که آفتاب بی‌رمقی ماه مارس آتش می‌کرد، یگه و تنها قدم می‌زدم و، در این حال، بر آن شدم که دو دسته کتاب بنویسم: یکی کتاب‌های نظری که رفته‌رفته جنبه عملی پیدا کنند؛ دیگر کتاب‌های دارای جنبه عملی که رفته‌رفته به نظر بگرایند. این دو دسته می‌بایست، به حد کمال، در ترکیبی با هم جمع شوند که نظر محض را با فلسفه اجتماعی عملی تلفیق کند. سوای آنچه به ترکیب این دو مربوط می‌شود و من هنوز از عهده آن برنیامده‌ام، این دو کتاب را نوشته‌ام. این کتاب‌ها تمجید و تحسین شده‌اند و افکار بسیاری از زنان و مردان را تغییر داده‌اند. به این معنی کامیاب شده‌ام.

اما، در مقابل، باید از دو نوع شکست، یکی برونی و دیگری درونی، یاد کنم.

از شکست برونی آغاز می‌کنم: باغ وحش برهوتی شده است؛ دروازه براندن‌بورگ — که بامداد آن روز ماه مارس، برای رفتن به باغ وحش، از آن عبور کرده بودم — مرز بین دو امپراتوری خصم شده است که از پشت حایلی به هم می‌نگرند و به شومی نابودی بشریت را تدارک می‌کنند. کمونیست‌ها، فاشیست‌ها و نازی‌ها، یکی از پی‌دیگری، هرآنچه را که من نیک می‌شمردم به نبرد خوانده‌اند و حریفان این فرقه‌ها، برای شکست دادن آنها، بسی چیزها را که می‌خواسته‌اند حراست کنند از دست می‌دهند. کار به جایی رسیده است که آزادی را ضعف می‌شمردند و تساهل را، به قهر، کسوت خیانت می‌پوشانند. صور قدیم کمال مطلوب را نامناسب دانسته‌اند و دیگر هیچ آیین عاری از خشونت جلیب احترام نمی‌کند.

نبردی دائمی

ناکامی درونی، هرچند برای جهان اهمیتی چندانی ندارد، حیات فکری مرا به نبردی دائمی بدل کرده است. مبدأ حرکت من ایمانی کمابیش دینی بود به جهان ابدی افلاطونی که، در آن، ریاضیات به زیبایی آخرین سروده‌های بهشت دانسته می‌درخشید. در آخر کار، به این نتیجه رسیدم که جهان ابدی پوچ است و ریاضیات همان هنر گفتن یک چیز است به عبارات گوناگون. مبدأ حرکت من این ایمان بود که عشق، عشق آزاد و سختکوش، می‌تواند، بی‌پیکار، جهان را فتح کند و کارم به آنجا کشید که از جنگی ددمنشانه و موحد پشیمانی کردم. از این نظرها با ناکامی آشنا شده‌ام.

اما، در وراي این شکست بس گران، بر چیزی آگاهی دارم که آن را همچون پیروزی احساس می‌کنم. شاید در مفهومی که از حقیقت نظری دارم به خطا رفته باشم؛ اما، در این اندیشه که چنین حقیقتی وجود دارد و می‌ارزد که آدمی خود را وقف آن کند، خطا نکرده‌ام. شاید راهی را که به جهان انسان‌های آزاد و خوشبخت می‌رسد کوتاه‌تر از آنچه به راستی هست فرض کرده باشم؛ اما در این فکر اشتباه نکرده‌ام که پیدایش چنین جهانی ممکن است و می‌ارزد که، به امید نزدیک‌تر ساختن آن، زندگی کنیم. من همه عمر به دنبال رؤیایی بودم هم خاص و هم عام. خاص: دوست داشتنی آنچه شریف است، زیباست، مهربان است؛ اجازه دادن به

لحظاتی تأمل و تفکر که حکمتِ نثارِ اوقاتِ ناسوتی کنند. عام: خیال بستن جامعه‌ای که باید به وجود آید — جامعه‌ای که، در آن، افراد آزادانه رشد کنند و حقد و حرص و حسد از بی‌غذایی بمیرند. من به این چیزها ایمان دارم و جهان با همهٔ زشتی‌هایش در من تزلزلی پدید نیاورده است.

سیرِ فلسفیِ دیدرو*

فیلسوف به هرزه‌گردی و زنان علاقه داشت. لیکن، با نیرویی خستگی‌ناپذیر و با قدرتِ تمام، کار می‌کرد. در سراسرِ عمر، مردی ساده بود، فردی از طبقهٔ متوسط که خود را، بر اثرِ درکِ مجلسِ امیران و محضرِ شاهزادگان، هرگز گم نکرد.

از مقدمهٔ ترجمهٔ برادرزادهٔ رامو

دیدرو در سال ۱۷۴۵ (در سی و دوسالگی) از رسالهٔ دربارهٔ قدر و فضیلت، اثرِ

* این مقاله ترجمه‌ای است از برخی مطالبِ کتابِ *Diderot par lui même* اثرِ Charly Guyot. با استفاده از منابعِ فرعیِ دیگر، از جمله:

G. Lanson, *Histoire de la littérature française*,

A. Ducrocq, *Le roman de la vie*,

برادرزادهٔ رامو، اثرِ دیدرو، ترجمهٔ احمد سمیعی گیلانی؛

W. Durant, *The Story of Civilization, III (The Age of Voltaire); IX (Cæsar and Christ)*;

روانشناسی فیزیولوژیک، اثرِ کلیفورد. تی. مورگان، ترجمهٔ محمود بهزاد؛

یادداشت‌های پراکندهٔ نگارنده.

چاپ شده در الفبا، شمارهٔ ۱، انتشاراتِ امیرکبیر، شهریور ۱۳۵۲، ص ۶۰-۵۳.

شافتسبوری^۱، ترجمه آزادی به دست می‌دهد. وی، با احتیاط تمام، از تثیسیم^۲ فیلسوف انگلیسی آغاز حرکت می‌کند و آن را از دئیسم^۳ ولتری فرق می‌نهد و به این نتیجه می‌رسد که دئیست به خدا ایمان دارد ولی منکر هرگونه وحی است. در صورتی که تثیست علاوه بر هستی خدا، وجود وحی را نیز می‌پذیرد.

دیدرو، در پیش‌گفتار کوتاه خود بر این ترجمه، از فکر نهانی خویش نشانی به دست می‌دهد. وی می‌نویسد: «هدف این اثر بیان این معنی است که فضیلت تقریباً از معرفت خدا جداشدنی است». قید تقریباً اقراری غیرارادی است. آزاداندیش فرانسوی شافتسبوری را سپر بلا ساخته به سود اخلاقیات غیردینی وارد پیکار می‌شود. پیل^۴، نویسنده فرهنگ تاریخی و انتقادی، پیش از آن نشان داده بود که دین و اخلاق جداشدنی نیستند. شافتسبوری نیز انکار وجود خدا را نافیه وجدان درست جو و عدالت خواه نمی‌داند. البته تثیست وجود حکمتی برین را فرض می‌گیرد که ناظم جهان است، جهانی که در آن هر چیزی بر وجه احسن است. لیکن خود قبول خدای مهربان و دانا متضمن وجود مفاهیم عادل و ظالم، حق و ناحق و خیر و شر یعنی متضمن وجود مفاهیمی مستقل از او و مقدم بر اوست. پس اخلاقی طبیعی وجود دارد و مراد از طبیعت در اینجا حالت فطری آدمی است.

اخلاقی دینی زمانی و تا به حدی معتبر و باارزش است که با ناموس طبیعت و قانونی که در دل انسان درج گردیده منافی نباشد. دینی که با خوف از عذاب و امید به پاداش ابدی تحمیل شود شایستگی و فضیلت انسانی را نفی می‌کند. تثیست، اگر از گناه می‌پرهیزد، از ترس کیفر خدایی نیست بلکه از این جهت است که، در خلوت نیز، خدا را ناظر و شاهد خویش می‌داند و در حضورش از کار بد شرم دارد.

بدین سان، جوهر آیین اخلاقی شافتسبوری، بی آنکه کم‌ترین رجوعی به الوهیت لازم افتد، همچنان معتبر است. تنها آن کسی با فضیلت است که علایق و گرایش‌هایش با خیر کل سازگار باشد. از این رو، علایق اجتماعی باید بر علایق فردی مشرف باشند.

۱. Shafresbury (comte de) (۱۶۷۱-۱۷۱۳)، فیلسوف انگلیسی

2. théisme 3. déisme

۴. Bayle (Pierre) (۱۷۰۶-۱۶۴۷)، منتقد و فیلسوف فرانسوی.

سال بعد (۱۷۴۶)، دیدرو نخستین اثر اصیل خود به نام اندیشه‌های فلسفی^۵ را می‌نویسد و به چاپ می‌رساند. عنوان اثر گواهی می‌دهد که در رد و نقض اندیشه‌های پاسکال است. با این همه، هنوز فارغ از تأثیر و نفوذ شافتمبوری نیست. در این مرحله، دیدرو، در عین انصراف از فرق نهادن میان تئیسیت و دئیسیت، به این اعتقاد می‌رسد که تنها دئیسیت می‌تواند در برابر آتئیسیت (منکر وجود خدا) بایستد. با این حال، دربارهٔ مذهب کاتولیک می‌گوید: «می‌خواهم به مذهب نیاکان خود بمریم». ارزیابی دیگر او از این مذهب جالب‌تر است، آنجا که می‌گوید: «آن را چندان خوب می‌پندارم که برای کسی که هرگز با الوهیت پیوند مستقیم نداشته و هیچ‌گاه شاهد معجزه‌ای نبوده میسر است.»

مذهب دیدرو از قبول وحی و معجزات تن می‌زند: «هرچه واقعه‌ای کم‌تر باورکردنی باشد، شهادت تاریخ دربارهٔ آن وزن و اعتبار خود را بیشتر از دست می‌دهد». عصمت کلیسا را نیز نمی‌پذیرد: «اگر مسیحی‌ام به این جهت نیست که قدیس آگوستینوس مسیحی بوده بلکه به این دلیل است که مسیحی بودن خردپسند است». خدای دیدرو همان خدای کلیسا نیست، خدایی است منتشر در طبیعت. نظامی است ذی‌شعور که نشانش در چشم کرمکی یا بال پروانه‌ای به ابهام دیده می‌شود.

اما ایمان خردپسند تنها با بررسی شگاکانهٔ فارغ از پیشداوری حاصل می‌شود. به قول خود دیدرو، شک نخستین گام به سوی حقیقت است. دیدرو، در اندیشه‌های فلسفی، هرچند دعوی مقابله با منکران وجود خدا دارد، دید ماتریالیستی آنان را بیان می‌کند. وی، از زبان منکر وجود خدا، می‌گوید:

شما حاضرید که با من هم‌سخن گردید و بگویید که مادهٔ قدیم است و حرکت ذاتی آن است. به جبران این لطف شما، حاضرم فرض کنم که جهان بیکران است و انبوه ذرات بی‌نهایت بوده‌اند و این نظام که مایهٔ شگفتی شماست در همه جا صادق است.

آنگاه نتیجه می‌گیرد که، بر این دو فرض، چیزی جز آن مترتب نیست که امکانِ نشئتِ تصادفیِ عالم بسیار ضعیف است. لیکن ماده، در حرکت دائمی خود، ضمن بی‌نهایت ترکیبِ ممکن، آرایش‌های ستودنی بی‌شماری پیدا می‌کند و عقل از پذیرفتن این فرض نیز اکراه دارد که جهانِ ما یکی از این آرایش‌های ستودنی بی‌شمار نبوده باشد. در حقیقت، مایهٔ اصلیِ نظریهٔ تطوّرِ عالم در این اثر دیده می‌شود.

در عین حال، دیدرو، در این مرحله، به کاربردِ موجهِ عقل و حس توجه دارد و، در حقیقت، در همین اوان است که در ترجمهٔ فرهنگ پزشکی^۶ آلبرت جیمز^۷ همکاری می‌کند. وی، که عاشقِ کالبدشناسی و فیزیولوژی است، بر آن است که معلوماتِ زیست‌شناسیِ بشر را پشتوانهٔ فلسفهٔ خود سازد؛ اما برای خرد اعتبارِ بیشتری قابل است: «یک برهانِ تنها، بیش از پنجاه امرِ واقع در من مؤثر می‌افتد... من، به حکم خردِ بیشتر اطمینان دارم تا به چشمانِ خویش».

دیدرو، به سال ۱۷۴۷، دعوی‌های عمدهٔ اندیشه‌های فلسفی را، به صورتی خوش، در اثرِ روایی-داستانی خود به نام سیر و سیاحتِ مرد شگاک^۸ تکرار می‌کند و بسط می‌دهد. انتقاد او از دین مسیحی حدّت می‌یابد و به خدای توراتی، وحی، معجزات، و سلسله مراتبِ کلیسایی می‌تازد. ایمانِ دینی را چشم‌بندِ آدمی می‌شمارد و می‌گوید: «دیرزمانی است که از آن فارغ شده‌ام.» این چشم‌بند، خواه از جهتِ سستیِ خودش خواه به سببِ تلاشِ من، افتاده است. مدارِ اثرِ گفتگویی است که میانِ یک مسیحی، یک فیلسوفِ مادی و یک اسپینوزا^۹ مشرب درمی‌گیرد. فیلسوفِ مادی می‌گوید که، اگر توضیحِ عالم با همان تأثیرِ حرکتِ رویِ ماده‌ای قدیم میسر باشد، از فرضِ وجودِ خدا چه فایده حاصل است؟ اگر روحِ معلولِ تشکّلِ ماده باشد، چرا باید از آن سخن گفت؟ فیلسوفِ مادیِ منکرِ خدا در همان دعویِ کذایی خود - مادهٔ متشکّل و آراستگیِ ستودنیِ عالم با همان بازیِ تصادف و اتفاق - پابرجاست. دنیست وجوبِ خدایی نظام‌دهنده را در برابرِ این دعوی

قرار می‌دهد که آراستگی جهان ناشی از حکمتِ اوست. در میانه، اسپینوزا مشرب جای دارد که به دو جوهر جسم و روح قایل است و عقیده دارد که (وجود روحانی و وجود جسمانی هر دو قدیم‌اند. عالم از این دو گوهر سرشته شده است و عالم خداست).

نامه دربارهٔ ناینیان^{۱۰} در سال ۱۷۴۹ منتشر می‌شود. در ماهِ اوتِ همین سال است که نویسندهٔ این اثر، مانند جمعی از منکرانِ وجودِ خدا و دانشمندان و هنرمندان، بازداشت می‌شود. گفته شده است که این بازداشت به اتهامِ نشرِ مطالبی به طرفداری از دئیسم و مخالفت با خَلَقِیاتِ جامعه صورت گرفته است. اما با خواندنِ نامه دربارهٔ ناینیان آشکار می‌گردد که، در حقیقت، ماجرا وخیم‌تر از این بوده است. در این اثر، تز ماتریالیستی که از سه سال پیش در اندیشه‌های فلسفی طرح آن ریخته شده بود، پرورده می‌شود. دیدرو، با سودجویی از هذیان و رؤیای قهرمانِ اثر، بی‌پروا ترین اندیشه‌های خویش را بیان می‌کند. وی نشان می‌دهد که برهانِ دئیست‌ها، که از شگفتی‌های طبیعت سرچشمه می‌گیرد، «برای ناینیان بس ضعیف است». ناینیانِ دیدرو می‌گوید: «اگر می‌خواهید که من به خدا ایمان بیاورم، باید کاری کنید که او را لمس کنم.» اگر در طبیعت گرهی سراغ گیریم که گشودنش دشوار باشد، آن به که به حالِ خویشش واگذاریم و پایِ وجودی را به میان نکشیم که سپس خود گرهی نگشودنی‌تر از گرهِ نخست گردد.

دیدرو شکِ خود را از زبانِ ریاضی‌دانی ناینیا اظهار می‌کند: «نظامِ جهان چندان بی‌نقص نیست که گه‌گاه آفریدگانی دیوآسا در آن پدید نیایند.» سراسرِ عالم شاید چیزی جز آفریدهٔ تصادف و اتفاق نباشد:

بگذارید چنین گمان کنم که اگر به خاستگاهِ چیزها و زمان‌ها بازگردیم، با انبوهی آفریدگانی ناسازِ بی‌اندام در مقابلِ موجودی چند بهنجار برخورد خواهیم کرد. می‌توانم در این نکته پشتیبان شما باشم که دیوان یکی از پی دیگری نابود شده‌اند. همهٔ آرایش‌های معیوبِ طبیعت محو گشته‌اند و تنها آن ترکیب‌هایی به جا مانده‌اند که به خودیِ خود توانِ ادامهٔ حیات و بقا و

دوام داشته‌اند ... چه بسا جهان‌های تباه‌شده و به سامان نرسیده که از هم پاشیده شده‌اند ... ای حکیمان! با من به کرانه‌های این عالم بیایید، بر این اقیانوسِ نوظهور گردش کنید و، از خلالِ آشفتگی‌های نابسامان، به سراغ بقایایی چند از این وجودِ ذی‌شعور روید که، بر رویِ خاک، حکمتش را می‌ستایید.

شاید کشفیاتِ لامارک^{۱۱} و پیشرفتِ شگرفِ زیست‌شناسی در قرن نوزدهم لازم بود تا بُرد و دامنهٔ اندیشه‌های دیدرو روشن گردد. این اندیشه‌ها بی‌اختیار ما را به یادِ کیهان‌شناختِ لوکرتیوس^{۱۲} می‌اندازد:

خدایان شادمانه فارغ از تیمارِ آدمیان به سر می‌برند ... آنان کارگزارانِ آفرینش یا سبب‌سازانِ حوادث نیستند ... این مجموعهٔ بیکرانِ کائنات بر خود استوار است. بیرون از آن هیچ قانونی نیست. جز ذرات و خلأ - هیولی و مکان - چیزی وجود ندارد ... هیچ چیز از عدم پدید نمی‌آید و تباهی جز دگرگونی نیست ... در بیکرانیِ فضا جهان‌های تازه زاده می‌شوند و جهان‌های کهن از هم می‌پاشند ... این که ذرات نظمی گرفته‌اند نه حاصلِ تدبیرِ آنها بلکه به این علت بوده است که انبوه بی‌شماری از آنها در زمانِ بیکران در جهاتِ بسیار حرکت کرده به یکدیگر برخورد کرده‌اند و همهٔ آرایش‌های ممکن را پدید آورده‌اند ... زمینِ ما خود در حالِ مردن است ... منظومه‌ها و ستارگانِ نو و زمینی دیگر و هستی‌ای تازه پدید می‌آید. تکامل از نو آغاز می‌شود.

با این همه در این منزل از منازلِ سلوکِ فکری، هنوز دیدرو از انکارِ بی‌چون و چرایِ وجودِ خدا تن می‌زند و به مذهبِ اسپینوزا گرایش دارد. لیکن این مرحله‌ای است بینابینی و گذاری. آیا هنگامِ انتشارِ اندرِ تفسیرِ طبیعت^{۱۳} (۵۴-۱۷۵۳) این منزل

۱۱. Lamarck (۱۸۲۹-۱۷۴۴)، طبیعی‌دانِ مشهورِ فرانسوی.

۱۲. Lucrétius (حدود ۹۸-حدود ۵۵ ق م)، شاعر لاتینی‌زبان مشهورِ ایتالیایی مشربِ سراندهٔ منظومهٔ

De natura rerum (اندر طبیعت)

را پشت سر گذاشته است؟ گویا چنین باشد. اگر در سرلوحهٔ این اثر می‌خوانیم: «همواره به خاطر داشته باش که طبیعت خدا نیست، انسان ماشین نیست و فرضیه امر مسلم نیست»، نباید دست‌خوش فریب شویم. اگر از قبول نتایج مترتب بر ماتریالیسم خود تحاشی دارد تنها به این جهت است که آنها را وحشت‌زا می‌یابد. دیدرو در این اثر به علل غایی سخت می‌تازد. دانش امروزی نیز او را تأیید می‌کند:

سلول‌های دارای منشأ واحد همین که در برابر موقعیت‌های گوناگون قرار گیرند، رفتارهای متفاوتی پیدا می‌کنند. حتی کنش متقابل سلول‌ها موجب این گوناگونی می‌شود، چه هر سلولی برای سلول همجوار محیطی خاص پدید می‌آورد و تکامل معینی را به او تحمیل می‌کند و این تکامل روی سلول اولی اثر می‌گذارد و ویژگی او را تشدید می‌کند... به نظر ریاضی‌دان، این گوناگونی‌های کثیر که انواع از آن پدید می‌آیند مؤید این معنی‌اند که حیات غایتی ندارد. هیچ طرح غایی که همهٔ سلول‌ها به سوی آن گرایش داشته باشند وجود ندارد.

وی عقیده دارد که فیلسوف طبیعی باید از «چرا؟» چشم‌پوشد و به «چگونه؟» بپردازد:

این پرسش که چرا چیزی وجود دارد پردردسرت‌رین پرسشی است که فلسفه در برابر خود تواند نهاد؛ تنها وحی می‌تواند به آن پاسخ گوید. و به تعریض می‌افزاید: دین از بسیاری بی‌راهه‌ها و رنج‌ها معافان می‌دارد.

دعای او در پایان اثر این است: «خداوندا! نمی‌دانم هستی یا نه... جریان امور اگر نباشی به خودی خود و اگر باشی به مشیت تو جبری است...». دیگر شک از پرده برون افتاده و دیدرو به زمرهٔ لادریون و حیرت‌زدگان درآمده است.

در این مقام، جالب‌تر از هر چیز نقشی است که دیدرو از این پس برای تجربه و علوم تجربی قایل است:

فلسفه تجربی نه از آنچه از کارش حاصل خواهد شد خبر دارد و نه از آنچه حاصل نخواهد شد؛ اما این فلسفه پیوسته در مدارِ عمل است. فلسفه تعقلی درست به خلافِ آن است یعنی امکانات را می‌سنجد، قاطع و بی‌چون و چرا فتوا می‌دهد، و در یک نقطه از سیر و حرکت باز می‌ماند. بی‌باکانه می‌گوید: نور تجزیه نمی‌شود. فلسفه تجربی به سخنانش گوش می‌دهد و چندین قرن تمام در برابرش خموشی می‌گزیند؛ سپس، ناگهان، منشورِ بلورین را نشان می‌دهد و می‌گوید: نور تجزیه می‌شود.

بی‌گمان دیدرو منکرِ نقشِ ضروریِ فرضیهٔ خلاق در پژوهش علمی نیست. به نظر او، بر کشفیاتِ بزرگِ علمی «غریزه» ای، شمی یا نوعی «دل‌گواهی که خصلتِ الهام» دارد حاکم است. این الهام، هرچند قرینِ مخاطره باشد، چون تاریخِ علم را بررسی کنیم می‌بینیم بارور هم هست. وانگهی تجربه غالباً مسبوق به فرض یا تمثیل یا فکرِ منظمی است که با آن تأیید یا نفی می‌شود.

از اندر تفسیر طبیعت تا رؤیای دالامبر^{۱۴} شانزده سال فاصله می‌افتد. در این فاصله، دیدرو، سِوایِ برخی مقالاتِ دایرةالمعارف، هیچ اثری که تنها مختص مسائل فلسفی باشد منتشر نمی‌کند. خودِ رؤیای دالامبر نیز، که در سال ۱۷۶۹ نوشته شد، متجاوز از شصت سال بعد (۱۸۳۰) یعنی نزدیکِ نیم قرن پس از درگذشتِ مصنفِ آن به چاپ رسید.

دیدرو، در این اثر، با طرحِ نظریاتِ خود دربارهٔ تطوّر و تکامل، بر دستاوردهای علمی قرن نوزدهم پیشی می‌گیرد. وی، برای انواعِ نباتی و حیوانی، همان ولادت و رشد و زوال و مرگی را سراغ می‌گیرد که در هر فرد از افرادِ این انواع می‌یابد و، سرانجام، به آنجا می‌رسد که می‌گوید:

همهٔ موجودات در همدیگر به گردش‌اند. همه چیز در جزر و مدِّ دایم است ... هر حیوانی کمابیش انسان است. هر جمادی کمابیش نبات است. هر نباتی کمابیش حیوان است ... پس مقصودِ شما از فرد چیست؟ جز یک فردِ بزرگ وجود ندارد و آن کلّ است ... موجود چیست؟ مجموعهٔ گرایش‌هایی

۱۴. *Rêve de d'Alambert*، (دالامبر ۱۷۸۳-۱۷۱۷، فیلسوف، ریاضیدان و نویسندهٔ مشهور فرانسوی)

چند ... زندگی چیست؟ یک سلسله کشش‌ها و واکنش‌ها ... تا وقتی که زنده‌ام به صورتِ انبوهی کنش و واکنش وجود دارم و چون مردم به صورتِ ذرات ... پس برای من مرگی در کار نیست؟ — نه! به این معنی در کار نیست، نه برای من و نه برای هر چیزِ دیگر ... زادن و زیستن و درگذشتن همان صورتِ عوض کردن است ...

دیدرو دیالکتیسیستِ قهّاری است.

جهان دیدرو جهانی است که موجبیتِ مطلق بر آن حاکم است. چون به وحدتِ ماده قایل شدیم، هرگونه حیاتی، از جمله حیاتِ عقلانی و اخلاقی، از سازمانِ بفرنجِ ماده ناشی می‌شود. وی، هم از سال ۱۷۴۹، به ولتر می‌گفت:

اعتقاد یا عدم اعتقاد به خدا به هیچ وجه مهم نیست ... منکرانِ خدا می‌گویند که همه چیز جبری است. به نظرِ او کلمهٔ اختیار از معنی تهی است ... نمی‌توان تصوّر کرد که موجودی بی‌انگیزه عمل کند، کفهٔ ترازوی بی‌تأثیرِ وزنه‌ای فرود آید؛ و انگیزه همواره در بیرون از ما و بیگانه از ماست.

اگر اختیاری نباشد، کاری که سزاوار ستایش یا نکوهش باشد نیست؛ ردیلت و فضیلتی نیست؛ چیزی که پاداش یا کیفر بخواهد نیست.

برادرزادهٔ رامو به فیلسوف می‌گوید:

در موضوعی بس متغیّر چون خُلُقِیات، هیچ چیز که مطلقاً و اساساً و علی‌الأعمّ درست یا نادرست باشد وجود ندارد. یگانه مشربِ اخلاقی پذیرفتنی آن مشربِ اخلاقی است که آدمی را به جستجوی لذت و فرار از الم سوق دهد. خواهشِ مولودِ سازمانِ آلی است. خوش‌بختی و بدبختی، زادهٔ رفاه و عسرت‌اند ... سودای خوش‌بختی در همه هست، تنها بر حسبِ موضوع نام‌های گوناگون می‌گیرد؛ بر حسبِ درجهٔ خشونت، وسایل و آثار خود، ردیلت یا فضیلت می‌گردد.

میان فقر و ردیلت پیوندِ استواری هست. هنگامی که شکم به غرغر می‌افتد، ندایِ شرف و وجدان بس ناتوان می‌شود. تقوا و فضیلتِ آدمی را از سرما می‌افسراند و، در این جهان، پاهای گرم می‌باید داشت.

حتّی، در دنبالهٔ مفاوضهٔ دالامبر و دیدرو^{۱۵}، صفحاتی هست که، در آن، «کسب لذّت شهوی بی جنس یا با همجنس»، با ذکر شواهدی در طبیعت، توجیه می‌شود: (هر آنچه هست نه خلافِ طبیعت می‌تواند باشد و نه بیرون از آن). دانشِ امروزی وجود این التذاذهای شهوانی را می‌پذیرد (← روان‌شناسی فیزیولوژیک ص ۵۰۶-۵۰۵، رفتارِ همجنس‌خواهی - تحریکِ خود به خود ناشی از عضو تناسلی). آیینِ نظریِ دیدرو از ستایش اباحه و بی‌بندوباری نیز پروا ندارد. دربارهٔ وفاداری در ازدواج به تعریض می‌گوید:

دو موجودِ جسمانی آسمانی را گواهِ ثبات و وفاداریِ خود می‌گیرند که هر لحظه به حالی دیگر است! وانگهی زیان از دست رفتنِ عصمت با سود از دست رفتنِ پیشداوری‌ها جبران می‌شود. برایِ انسانِ طبیعی، وفاداری در عشق «خلافِ قانونِ کلی هستی» است. اگر گمان بری که در بالا و پستِ عالم چیزی هست که در قوانینِ طبیعت افزونی و کاستی پدید آورد، عقلت را باختہ‌ای.

ستایش شهواتِ نیرومند و نیرویِ طبیعت به مثابهٔ انگیزهٔ اعمالی که جز از روی آثار اجتماعی‌شان نمی‌توان آنها را فضیلت یا رذیلت خواند یکی از مایه‌ها و دعوی‌هایِ اساسیِ وعظِ اخلاقیِ دیدروست.

اما آدمی در جامعه زیست می‌کند و نفیِ اخلاقیّات مشکلاتی پدید می‌آورد. دیدرو بر دشواری‌هایی که بر موجبیتِ او (نفیِ هرگونه اختصار) مترتب است وقوف دارد. از این رو، به سراغِ ضوابطی از یک مشربِ اخلاقیِ عملی می‌رود که برایِ زندگی در جامعه ضروری است.

اگر فضیلت و رذیلتی نیست، پس فرقِ انسان‌ها در چیست؟ در خیر رساندن یا شر رساندن است. هرچه به حالِ بشریت مفید باشد خیر است و هرچه به حالِ بشریت مضر باشد شرّ است. اگر دروغ و مستی من کاری به کسی نداشته باشد، از آن چه باک؟ و اگر این دروغ و مستی به حالِ دیگران مفید هم باشد، منشأ خیر است. آدمی خواهانِ سعادت است. اما اگر آدمی محبوب نباشد و قدر و حرمتی نداشته

باشد چگونه سعادت‌مند تواند بود؟ حقّ فردی ما برای کسبِ سعادت متضمّن آن است که به سعادتِ دیگران زیانی نرسانیم:

می‌خواهم خوش‌بخت باشم، ولی با کسانی زیست می‌کنم که می‌خواهند، به نوبهٔ خود، چون من خوش‌بخت باشند. پس در پی آن باشیم که، با تأمین سعادتِ دیگران یا دستِ کم با زیان نرساندن به آنان، خوشبخت شویم.

چون آدمی اصلاح‌پذیر است، این مشربِ اخلاقی نوع‌دوستانه را با تعلیم و تربیت می‌توان به افراد آموخت. البته نوع‌دوستی دیدرو بر پایهٔ اصل خودپرستانه «جستجوی لذّت و سعادت با ورودِ مفهوم نیکوکاری در آن» نهاده شده است.

برای اخلاق، غریزه و تجربه و تربیت کافی است. در این میانه، نه به وجود کشیشان نیازی هست نه به وجود خدا. ندای وجدان بی‌وجود آنها نیز می‌تواند بیدار باشد. خدا یا هست یا نیست: اگر هست در طبیعت نیست و به حساب نمی‌آید و اگر هم خطر کرده منکر وجود آن شویم ضرر به جایی ندارد. تازه اگر روزی با او روبه‌رو شویم، چندان اهرمن‌خو نیست که ما را به جرمِ انکار وجودش کیفر دهد، در حالی که خود می‌داند که هیچ دلیلی برای اقرار به وجودش نداشته‌ایم. حتّی انسانِ شریف بیشتر از انسانِ خبیث شایستهٔ انکار وجود خداست. زیرا انسانِ خبیث، چون وجود خدا را منکر شود، «هم قاضی است و هم مجرم» و انکارش برای نفی کیفر است. به خلاف، انسانِ شریف اگر منکر خدا باشد نشان می‌دهد که به امیدِ اجر و پاداش جاودانی به خیر سوق نیافته است بلکه، چون برزش فضیلت شیرین‌ترین احساس را در وی پدید می‌آورد، خیر را برگزیده است.

ایثار، در حقیقت، ارضای نفس است. با این همه، ایثار تجربه‌ای است که به آدمی شرف می‌بخشد و او را به چشمِ خود از مجد و شایستگی بهره‌ور می‌سازد. پست‌ترین و بی‌ارزش‌ترین کسان انسان‌های شریف را قدر می‌نهند: «نان خوردن به بهای دشنام و ناسزا به دانش و فضیلت بس گران است.»

انسان با فضیلت درخورِ غبطه است نه ستایش، همچنان که انسانِ رذل سزاوارِ ترحم است نه نکوهش. فضیلتِ آن و رذیلتِ این از استعدادها و زمینه‌های خجسته یا ناخجسته ناشی می‌شوند.

مشرّب اخلاقی دیدرو احترام و پرستش طبیعت است:

انگاره زاهد خلوت نشینی که همچون عقل باخندگان خود را شکنجه و آزار می دهد به قصد آن که چیزی را نخواهد، به چیزی دل بسته نباشد، چیزی را احساس نکند و، سرانجام، گیرم که در این کار موفق شود، تازه به دیوی واقعی مبدّل گردد بلعجب انگاره ای است.

اگر طبیعت، تقوای مسیحی را نفی می کند، گاهی رذیلت را نیز کیفر می دهد: «وجود خود را در راه زن بارگی به دست فسق و فجور می سپارید، طبعاً به استسقا مبتلا خواهید شد...» اما، در حدّ نهایی، بر جامعه است که نیکوکار را تشویق کند و بدکار را از بدکاری بازدارد. چه، هرچند آدمی مختار نیست، موجودی است تربیت پذیر.

انسان شریف بهترین حسابگر است و میان دو گرایش طبیعی، که یکی وی را به خیر و دیگری او را به شرّ سوق می دهد، تصمیم می گیرد و دیری نمی گذرد که مزایای فضیلت را می بیند و درمی یابد که فضیلت از چه مخمصه هایی نجاتش داده است.

از آنچه رفت چنین می توان نتیجه گرفت که طبیعت برای دیدرو از وجود خدا تهی و بی نیاز است و به تمامی در قلمرو دانش است، دانشی که از حواس سرچشمه می گیرد. در حقیقت، دیدرو، دو قرن پیش، حکومتِ علوم طبیعی را پیش بینی کرده بود.

با این همه، چون فیلسوفِ مادی به ژرفای دل خود بازمی گردد بی اختیار آهی سرد برمی آورد و می گوید: «عشق، دوستی، مذهب در رأس قهارترین شوق های زندگی جای دارند.» وقتی چنین اعترافی بر زبانِ فیلسوفی جاری می شود که از راه تفکرِ فلسفی به انکارِ خدا کشیده شده است، چگونه می توان تحت تأثیر قرار نگرفت؟ به راستی که داورِ درباره اندیشه کسان بی نظر افکندن در اعماقِ دل آنان بی اعتبار است.