

(۲) این مقاله دو هدف را تعقیب می‌کند: تصدیق اینکه عشق اروتیک (رمانتیک یا بیمارگونه) به خودی خود یک فضیلت است، [دوم آنکه] دید ما را در زمینه اخلاق وسعت بخشد.

اروس و اخلاق

عشق هیچ ابایی ندارد که با تمام خزعبلاتش از راه برسد ... عشق می‌داند که چگونه نامه های عاشقانه و طره زلفش را حتی در اسناد دیوانی و مکتوبات فلسفی راه دهد. عشق هر روز زمینه‌ساز و موجد شبنم‌ترین و حیرت‌انگیزترین منازعات و مشاجره‌ها است، ارزشمندترین روابط انسانی را نابود می‌کند و استوارترین پیوندها را از هم می‌گسلد... این همه هیاهو و قیل و قال برای چیست؟ ... این همان ماجرای همیشگی مجنون است که لیلای خود را یافته. ^۶ (خواننده گرمی باید این عبارت را به زبان دقیق و گزنده آریستوفانس تعبیر کند). چرا امری چنین حقیر، نقشی چنین عظیم ایفا می‌کند؟

آرتور شوپنهاور، جهان همچون اراده و بازنمایی (۳)

آیا عشق فضیلت است؟ پاسخ به این پرسش آسان نیست. بدون تردید عشق مادرانه فضیلت است؛ عشق به میهن نیز شاید فضیلت باشد. بدون شک عشق به بشریت هم فضیلت است، اما عشق رمانتیک چه؟ عشق اروتیک؟ آیا شوری که از ما ابلهی می‌سازد و مایه تباهی آنتونی، کلتویاترا، رومئوی جوان، ژولیت و کینگ‌کونگ شده است، فضیلت است؟ عشق امر خوشایندی است، اما فضیلت نیست. شاید حتی خوشایند هم نباشد. هبسی ^۷ در منشاء خدایان ^۸، اروس را نیرویی خلاف عقل و در تضاد با آن تلقی می‌کرد و علیه آن هشدار می‌داد. سوفکلس ^۹ و یوریپیدیس ^{۱۰} هر دو، به ترتیب در آنتیگون و هیپولیتوس، از اروس تبری جستند و حتی ویرژیل ^{۱۱} هم تردیدهای خاص خود را داشت. در دوره‌های متأخرتر، شوپنهاور معتقد بود که عشق تماماً امری جنسی و نکوهیده است و امروزه به احتمال خیلی زیاد ما با ظرافت طبع خودخواهانه اسکار وایلد ^{۱۲} و کینگزلی امیس ^{۱۳} بیشتر احساس همدلی می‌کنیم تا ابراز احساسات آبیکی عشق‌شناسان دوره‌های بعدتر. در واقع اگر به تاریخ اندیشه مغرب زمین بنگریم، بی‌اختیار از اختلاف آرا درباره این مفهوم مهم و پر آوازه شگفت‌زده می‌شویم. این مفهوم، هم به عنوان امری خلاف عقل و ویرانگر مورد لعن واقع شده و هم به عنوان سرچشمه کائنات ستوده شده است. اروس به خاطر بلاهتش بر سر زبان‌ها است و در عین حال به مرتبه خدایان بر کشیده شده و همچون خدایی مورد پرستش است (البته در آغاز بیشتر خدایی حاشیه‌ای و غیر مهم تلقی می‌شد، اما در دوران صدر مسیحیت، چیزی فروتر از خدا به معنای دقیق نبود).

امروزه بر سر دوراهی ملاحظات دنیایی‌ای همچون وابستگی یا استقلال، امنیت یا آزادی مشکوک «نامتهد» ماندن، گرفتار شده‌ایم. بنابراین دشوار است که به یاد خود بیاوریم که تاریخ عشق همانا جنگ میان حیوانیت^۴ از یک سو و الوهیت از سوی دیگر بوده است. واژه عشق در بیشتر موارد به معنای شهوت به کار می‌رفته است و شهوت را دشوار بتوان به معنای واقعی کلمه، فضیلت شمرد. در عین حال در تاریخی به همان قدمت، عشق برای کسانی همچون پارمنیدس^۵، امیدوکلس^۶ و فلوطین، شأنی جهان‌شناختی^۷ یافته است؛ بنابراین تا حدی تنگ‌نظرانه می‌نماید که عشق را یکسره به عامل و منشأ مناسبات انسانی تقلیل دهیم. از همین رو است که شاهدیم در این عرصه، فیلسوفان مدرن مقوله عشق را نادیده گرفته‌اند (در این میان شوپنهاور، همچون پاره‌ای موارد دیگر، تا حدی استثنا است)؛ اما اخلاقیون در این میدان، سرخوشانه ترکتازی کرده و یک وجه (یعنی شهوت) را علیه وجه دیگر (یعنی فیض‌الاهی، پارسایی و تحقیر امور جسمانی، خصوصا آن دسته از امور جسمانی که در حضور انسانی دیگر به اوج می‌رسد) به کار گرفته‌اند.

۳۲۱

در تمام بحث‌هایی که درباره عشق به مثابه یک فضیلت مطرح می‌شود، لازم (و امروزه مرسوم) است که به «انواع» مختلف عشق اشاره شود. (مفهوم «انواع» در اینجا چه‌بسا پیشاپیش متضمن نوعی مصادره به مطلوب باشد، زیرا موضوع دشوارتر احتمالا این است که کدام رشته اتصال آن انواع، یعنی دوستی، عشق جنسی و عذوفت مادرانه و پدرانه را به یکدیگر ربط می‌دهد، نه آنکه وجه افتراق آنها چیست.) به طور خاص، لازم است که میان اروس^۸ و آگاپه^۹ تمایز قائل شویم. اروس را معمولا به عشق جنسی ترجمه می‌کنند و آگاپه را به عشق غیرخودخواهانه^{۱۰} و قطعا غیر جنسی نسبت به بشریت. این خط‌کشی غالبا به نحوی نادرست انجام می‌شود؛ برای مثال اروس یکسره اروتیک تلقی می‌شود و تماما به تمایل و شور جنسی تحویل می‌شود که یقینا خطا است. یا وجه ممیز آگاپه را ایثار غیر خودخواهانه^{۱۱} می‌دانند و آن را مقابل اروس فرض می‌کنند که در نتیجه آن، اروس به استیثاری خودخواهانه^{۱۲} (یا دست‌کم تمنایی^{۱۳} خود محورانه) تبدیل می‌شود. آگاپه چندان آرمانی می‌شود که در نهایتا فقط می‌تواند وصف خدا باشد؛ بنابراین نمی‌تواند به عنوان یک فضیلت بر احساس همدردی میان آدمیان اطلاق شود. در مقابل، اروس به یک امر دنیوی پلید تنزل می‌یابد که ذره‌ای معنویت در آن وجود ندارد. بنابراین وقتی عشق را به مثابه یک فضیلت تلقی می‌کنیم، پیش از هر چیز (بار دیگر) حوزه اروس را فراخ می‌کنیم. (به اعتقاد من، عشق رمانتیک یک گونه تاریخی دیگر از اروس است.) لازم نیست که شخص مطلوبیت (یا امکان)

آگاهیه دیگر دوستانه^{۲۴} را انکار کند تا ثابت کند که اروس اروتیک دست‌کم از پاره‌ای فضایل آن بهره‌مند است.

همچنین باید اروس و آنچه را امروزه «عشق رمانتیک» می‌نامیم، (به دقت) از سایر انواع احساسات و عواطف خاص (برای مثال از عشق مادرانه، پدرانه، برادرانه، یا خواهرانه و نیز دوستی) تفکیک کنیم. به گمان من، شوپنهاور تا حدی حق داشت که می‌گفت تمام عشق‌ها تا حدی جنسی است (ادعایی که بعدها فروید پی گرفت). اما روشن است که فرد نمی‌تواند چنین ادعایی را به کرسی بنشاند؛ مگر آنکه گشاده‌دستانه مفهوم سکس و میل جنسی را بسط دهد، و من در غالب موارد نگرانم که مبدا انگیزه این نکته‌یابی بیش از آنکه توضیح ماهیت روابط انسانی باشد، به خاطر پیامدهای تحریک‌کننده آن باشد. نظریه معتدل‌تر آن است که بگوییم اروس (و نه سکس) تقریباً تمام احساسات و عواطف شخصی و بسیار صمیمانه را در بر می‌گیرد. بنابراین می‌توانیم بگوییم که وجه ممیز اروس به طور کلی عبارت است از نوعی کشش و احساس شدید نیمه جسمانی^{۲۵} به یک فرد خاص، یا اگر دوست دارید، «کشش و شوق در آغوش گرفتن»^{۲۶} از نوع بوسکاگیلیایی^{۲۷}. (افلاطون در هنگام سخن گفتن از اروس غالباً از آن به نوعی شوق یا میل تعبیر می‌کند، حتی وقتی به قلمرو صور مثالی^{۲۸} می‌رسد.) بدون تردید میل جنسی، بخشی انکارناپذیر از عشق رمانتیک است، هر چند مطلقاً روشن نیست که میل جنسی منشأ آن عاطفه است یا محمل آن. وجه تمایز اروس از آگاهیه این است که در اروس فرد تا حد بیشتری در پی منافع شخصی خویش است، اما این بدان معنا نیست که اروس خودخواهانه است و چیزی جز میل جنسی نیست. اروس در عین حال متضمن شوق جسمانی بسیار عام‌تر «با هم بودن» است، تمایلاتی شخصی نظیر «مورد قدرشناسی واقع شدن» و «با هم خوشبخت بودن» تمایلات الهام بخشی چون «برای تو بهترین بودن» و تمایلات «دیگر دوستانه‌ای»^{۲۹} مانند «انجام دادن هر آنچه در توان من است برای تو». لاروشفوکو^{۳۰} می‌گوید:

در روح... عطشی برای چیرگی^{۳۱}، در ذهن همدلی^{۳۲}، در جسم، هیچ چیز جز شوق لذت‌بخش و پنهان

به تصاحب کردن، پس از هزار و یک راز و رمز. (۴)

این تصور نادرست و رایجی است که در مناسبات جنسی، طرف مقابل صرفاً «بژه» ای برای رفع خواهش و دفع هوس است. همین خطا است که به این تصور منجر شده است که اروس مایه تحقیر است و فقط در پی ارضای خود است. کانت در این باره می‌گوید:

تمایلات جنسی^{۳۳} از زمره تمایلاتی نیست که انسان نسبت به انسانی دیگر، از آن حیث که انسان است، بورزد؛ بلکه صرفاً تمایل به برقراری رابطه جنسی با طرف مقابل است و لذا منشا تحقیر ماهیت آدمی است. تمایلات جنسی موجب می‌شود که یک جنس^{۳۴} بر جنس دیگر ترجیح داده شود و حرمت آن جنس به واسطه ارضای خواهش و هوس زیر پا نهاده شود. (۵)

بدون تردید پرسش اصلی (همان‌طور که افلاطون ۲۳۰۰ سال پیش مطرح کرد) این است که وقتی شخصی به لحاظ جنسی متمایل به دیگری می‌شود، در واقع متمایل به چه شده است. در میهمانی، آریستوفانس می‌گوید که شخص مایل به سکس نیست؛ بلکه طالب وحدت (دوباره) با آن دیگری است. سقراط به تأکید می‌گوید که شخص در واقع طالب و مایل به صورت مثالی^{۳۵} است. حتی اگر این قبیل غایات را برای اروس، بیش از حد عجیب و غیر واقعی بدانیم، باز هم روشن است که یونانیان - برخلاف کانت و بسیاری از امروزیان - میل جنسی را، بسی بیش از تمایل به عمل جنسی [سکس] می‌دانستند و به هیچ وجه آن را تمایلی ضد فضیلت تلقی نمی‌کردند. دست کم، روشن است که میل جنسی نوعی تمایل بسیار قوی است که فرد از طریق سکس به دیگری دارد. پرسش این است که تمایل به چه؟ و به هیچ وجه نباید از ابتدا فرض کنیم که پاسخ این پرسش به نحوی از آنها به «ایزده‌های» جنسی ربط دارد. در واقع اگر سر نخ بحث را از هگل و سارتر وام بگیریم، می‌توان ادعا کرد که پاسخ آن پرسش کاملاً با «سوپزه»^{۳۶} جنسی مربوط است، و سوپزه‌ها به اقتضای ذاتشان نمی‌توانند یکسره امری جنسی باشند.

روشنترین تفاوت میان عشق اروتیک (رمانتیک) و سایر اشکال خاص عشق عبارت است از مرکزیت میل جنسی («جنسی» را «تناسلی»^{۳۷} نخوانید)؛ اما دو تفاوت دیگر نیز در کار است که به لحاظ فلسفی بسی روشن‌تر است.

مسئله نخست که امری بسیار مناقشه‌انگیز نیز است، عبارت است از پیش‌شرط برابری^{۳۸}. شاید این امر در پرتو اتهامات جدیدی که امروزه بر عشق وارد می‌کنند و آن را شیوه‌ای برای تحقیر و سرکوب زنان می‌انگارند (شولامیت فایرستون^{۳۹}، مرلین فرنج^{۴۰}) عجیب بنماید؛ اما اگر از دید تاریخی بنگریم، معلوم می‌شود که با آنکه از برابری واقعی فاصله داریم، اما عشق رمانتیک فقط وقتی دست می‌دهد که زنان تا حدی از نقش‌های اقتصادی و اجتماعی سنتی فرودستانه خود رهایی یافته باشند. عشق رمانتیک فقط وقتی رخ می‌دهد که زنان مجال انتخاب بیشتری درباره زندگی خود - و درباره عشاق و به ویژه همسر خود - داشته باشند. این نکته یادآور آدم‌نجان میلتن است. شخصیتی که در اوایل دوران عشق رمانتیک آفریده شد و

کسی بود که خصوصا از خداوند خواست که به او نه صرفا یک همبازی یا مونس یا تصویری آیینهای، بلکه موجودی همسنگ و برابر عطا کند؛ زیرا «در میان نابرابران، چه جامعه‌ای می‌توان بنا کرد، کدامین نشاط راستین یا همسازی را می‌توان امید برد؟» (۶) یا به تعبیر استاندال، می‌توانیم بگوییم که عشق مستعد آن است که طرفین برابر بیافریند؛ حتی آنجا که چنان برابری‌ای وجود ندارد؛ زیرا برابری همان‌قدر در عشق رمانتیک ضروری است که اقتدار در رابطه پدر و مادر با فرزند^{۴۱}؛ خواه حق این حقیقت را آن چنان‌که می‌باید اذعان کنند و بر وفق آن عمل نمایند خواه نه.

تفاوت دیگری که میان اروس و عشق‌های دیگر وجود دارد این است عشق رمانتیک، برخلاف مثلا عشق خانوادگی، از پیش معلوم و مقرر نیست؛ بلکه در غالب موارد خود انگیزه^{۴۲} است. (در این زمینه، «دوستی‌های رمانتیک» در خور ذکر هستند.) در عشق اروتیک - رمانتیک، عنصر انتخاب^{۴۳} نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند. عشق خانوادگی، به این معنا، همیشه از پیش تجویز شده و مقدر است. عشق میان زن و شوهر، یا آنچه نویسنده‌ای چون دوروگمونت^{۴۴} «عشق زناشویی»^{۴۵} می‌نامد، از جمله رابطه جنسی میان زوجین نیز چه‌بسا به این معنا امری از پیش تجویز شده و مقدر باشد. بدون تردید این بدان معنا نیست که عشق زناشویی نمی‌تواند رمانتیک باشد، و به این معنا هم نیست که تنها مشخصه‌ی عشق رمانتیک، بداعت^{۴۶} یا هیجان و اضطراب ناشی از آن بداعت است. این خطای رایجی است که شور و شغف ناشی از عشق را با خود عشق اشتباه بگیریم؛ بدون آنکه از خود پیرسیم آن شور و شغف معطوف به چیست. در غالب موارد، عشق و ازدواج با یکدیگر آغاز می‌شود؛ حتی اگر برای همیشه در کنار هم باقی نمانند، و تفکیک آنها صرفا بدان معنا است که عشق می‌تواند جدای از ازدواج هم باشد؛ درست مانند اسب که می‌تواند از گاری جدا باشد، هر چند در آن حال، گاری بی‌حرکت بر جای خود می‌ماند.

چه چیز در اروس می‌تواند فضیلت آمیز باشد؟ چه‌بسا شخص در توجیه عشق جنسی، آن را سرایشی‌ای بداند که به ازدواج می‌انجامد؛ اما این ستایش آیکی موجب می‌شود که ما عشق رمانتیک را امری کودکانه، ابلهانه و نوعی توطئه طبیعت یا جامعه تصویر کنیم که کارش این است که نوجوانان نوبالغ را که عامدانه سرکشی و طغیان می‌کنند بفریبد و رام و پخته کند. چه‌بسا شخص اروس را به عنوان سرچشمه ناشناخته بسیاری از زیباترین آفرینش‌گری‌های ما، از اشعار داتنه گرفته یا تاج محل، بستاید، اما این هم عشق را به عنوان یک فضیلت خوار می‌دارد و آن را صرفا یک وسیله تلقی می‌کند؛ مثل فروید که لذت ناشی از حبس مدفوع در

دوران کودکی^{۴۷} را وسیله‌ای برای آفرینش هنر عالی می‌دانست؛ اما به نظر من، اروس را بنا به سه دسته کلی از دلایل فضیلت نمی‌شمارند:

۱. اروس به طور کامل به امری جنسی فروکاسته می‌شود و فیلسوفان، تا آنجا که لطف می‌کنند و اساساً ذهن خود را به مقوله سکس آلوده می‌کنند (البته صرفاً از آن جهت که فیلسوفانند)، مایلند که سکس را امری خوار و قبیح تلقی کنند که حتی درخور آن نیست که به عنوان یک فضیلت در نظر گرفته شود. این تصور تا حدی ناشی از آن است که سکس را یا نوعی تفریح و خوشگذرانی می‌دانند یا وسیله‌ای برای تولید مثل، و در هر حال آن را مجموعه‌ای از تمایلات می‌انگارند که باید به قید اخلاق مقید شود و به خودی خود هیچ ارزش اخلاقی ندارد.

۲. اروس نوعی عاطفه^{۴۸} است و عواطف اموری نامعقول، بیرون از کنترل، گذرا و مقطعی محسوب می‌شوند نه اموری که ذاتی شخصیتند. عواطف محصول «غرایز» و از جمله اموری به شمار می‌روند که مطلقاً در برابر قراین و ملاحظات عینی تن به تسلیم نمی‌سپارند. حتی ارسطو، یکی از معدود هواداران احساسات^{۴۹} در تاریخ فلسفه، تاکید می‌کرد که فقط وضع و حال^{۵۰} شخصیت است که می‌تواند فضیلت به شمار آید، نه احساسات.

۳. اروس حتی در آنجا که امری صرفاً جنسی نیست، عشق به خود و میلی کاملاً خودخواهانه است، حال آنکه یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فضایل، به تعبیر هیوم، عبارت است از سودمندی آنها و خوشایندی‌شان برای دیگران. فضیلت مبتنی است بر احساساتی مانند همدردی و همدلی. عشق رمانتیک به هیچ وجه مایه «خوشایند دیگران» نیست؛ بلکه بیشتر مایه آشفتگی و گاه مایه آسیب به دیگران و ویران کردن خود است. عشق رمانتیک بیشتر انحصار طلب، حسود، وسواسی، ضداجتماعی و حتی «جنون آمیز» است و از دل این قبیل امور، فضیلت بیرون نمی‌آید.

روشن است که به اعتقاد من تمام این انتقاداتی که بر فضیلت بودن عشق اروتیک وارد کرده‌اند، آشکارا باطل است؛ اما من بیشترین قسمت این مقاله را صرف ارائه دیدگاهی بدیل خواهم کرد. بگذارید فعلاً در همین حد بگویم که این انتقادات، ماهیت امر جنسی، ماهیت عواطف و ماهیت عشق به طور خاص را بد فهمیده و آن را بی‌جهت تحقیر کرده‌اند. برای آنکه در اینجا خیلی نامعقول و رمانتیک به نظر نیایم، بگذارید افلاطون را هم به جبهه خود درآورم. افلاطون آشکارا اروس را فضیلت می‌دانست و تمام ناطقان در رساله میهمانی با این اندیشه موافق بودند؛ حتی سقراط هم که در میان آن ناطقان از همه کم ذوق و شوق‌تر است، اروس را

به عنوان درک لذت حسّانی^{۵۱} می‌ستایید (شاید بیشتر لذت حسّانی مربوط به ذهن و نه جسم؛ اما به هر حال به عنوان لذتی که ارو تیک است)، نه به عنوان درک فارغدلانه زیبایی و خرد (آن‌چنان که بسیاری از مفسران آکسفوردی وامی‌نمایند). (چرا او این‌قدر به زیبایی در هنر بدگمان بود، ولی آن را در اروس می‌ستود؟)

در اندیشه افلاطون، اروس صرفاً از آن رو فضیلت بود که (تا حدی) نوعی احساس بود. احساسی سرشار از شوق؛ احساسی که در عین حال نوعی اشتغال و سواسی به خویشتن^{۵۲} (به آن معنای خصوصاً شریف و برجسته سقراطی) بود.

اخلاق و ذهنیت^{۵۳}

کلمه‌ای دیگر در باب کانت در مقام یک اخلاق‌گرا، فضیلت می‌باید ابداع خود ما باشد. ضروری‌ترین ترجمان من و نیز مدافع من؛ هر نوع دیگری از فضیلت خطرناک است... «فضیلت»، «وظیفه»، «خیر فی نفسه»، «خیری که غیر شخصی است و به وجه عام معتبر است - کابوس‌ها و احساسات ناشی از زوال، و فروپاشی نهایی زندگی... قوانین بنیادین صیانت نفس و رشد مقتضی خلاف آن است - هر کس می‌باید فضیلت خودش را، امر مطلق خودش را ابداع کند.

۳۲۶

فردریک نیچه، ضد مسیح (۷)

پارادایمی واحد در زمینه عقلانیت، سیطره خود را بر حوزه اخلاق از دوران روشنگری حفظ کرده است. در سایه این پارادایم، کانت بیش از آنکه با فایده‌گرایان فرق داشته باشد شبیه آنها است؛ فلسفه اخلاق اگر عینی، عقلانی، مبتنی بر اصول و فارغ از ارجاعات خاص به من و دیدگاه‌های صرفاً شخصی نباشد، فاقد ارزش است. آنچه تکان دهنده است آن چیزی است که این پارادایم از دایره بیرون می‌نهد: بیشتر عواطف و بویژه عشق از دایره این پارادایم بیرون می‌ماند (مگر آنکه انگیزه ایفای وظایف شوند یا در خدمت «خیر بیشتر برای شمار بیشتر» باشند). دوام این پارادایم (که من آن را پارادایم «کانتی» می‌نامم) موجب شده است که هیجان‌انگیزترین موضوع فلسفه - یا هیجان‌انگیزترین موضوعی که در رمان‌ها، روزنامه‌ها، سریال‌های آبکی و غیبت‌های روزمره به چشم می‌خورد - تبدیل به یک بحث خشک و کسل‌کننده و شبه قانونی شود که در پاره‌ای مجلات فلسفی می‌بینیم. بدتر آنکه بسیاری از مردم - از جمله بسیاری از فیلسوفان - به این باور رسیده‌اند که اخلاق ربط چندانی به واقعیت‌های پیچیده رفتار آدمی ندارد. مشاهدات دقیق و بسیار ظریف هیوم به سود تصمیم‌گیری‌های مبتنی بر خط مشی‌های کلان^{۵۴} کنار نهاده شده است. غفلت از تمایلات شخصی به سود اصول قانون

مآبانه^{۵۵}، گوهر امر اخلاقی را که احساسات است نه اصول، از دایره بیرون می‌نهد. برنارد ویلیامز^{۵۶} می‌گوید که این «دیوانگی» است که شخص (آن‌چنان که کانت توصیه می‌کند) انجام فعل مهربانی را برای آن برگزیند که اقتضای اصول است نه زاینده عاطفه‌ای شخصی. (۸) فرض کنیم که فرد دو گزینه در پیش روی خود دارد: یا تاکید کند که عشق (در بهترین حالت) امری غیراخلاقی است، یا پارادایم کانتی را حفظ کند؛ در این حالت، وقتی شخص به هزار و یک لذت، عاطفه و تجربه دل‌سپاری و تعهدی که ملازم عشق است می‌اندیشد و احساس می‌کند که می‌باید در این باره تصمیم بگیرد، معلوم است که کدام گزینه را برمی‌گزیند. پیش‌تر عبارت کانت را از کتاب مقدمات^{۵۷} درباره «عشق بیمارگونه» نقل کردیم، آن عبارت حتی در بهترین تفسیر آن (مثلاً «بیمارگونه»^{۵۸} را به معنای وضعیت رقت‌انگیز^{۵۹} بگیریم نه نوعی مریضی)^{۶۰}، باز هم عاطفه رمانتیک را به عنوان امری کاملاً بی‌ارتباط با ارزش اخلاقی نادیده می‌گیرد و با این حذف، بخش عمده‌ای از آنچه را که ما- و غالب همکاران رمانتیک‌تر کانت- گوهر اخلاق تلقی می‌کنیم، از صحنه بیرون می‌راند.

۳۲۷

ریچارد تیلور^{۶۱} نوشت که به اعتقاد وی اخلاق کانتی برخوردار است و تا آنجا پیش رفت که ادعا کرد یک پیرو راستین کانت مثل کسی است که دارد «مدام کودکان را در آب غرق می‌کند تا دست و پا زدن آنها را ببیند». (۹) این ادعا البته مبالغه‌آمیز است و بسیاری از تلاش‌های نوین را برای «انسانی کردن» کانت نادیده می‌گیرد؛ (۱۰) اما موضع کانتی در هر حال برخوردار است و از جمله دلایل آن این است که در برابر ورود هر گونه احساس خاص و شخصی در مقام ارزیابی اخلاقی مقاومت، اگر نگوئیم مخالفت، می‌ورزد. چنین مقاومتی را در بسیاری از پیروان امروزی کانت هم می‌بینیم؛ برای مثال برنارد گرت^{۶۲} در کتاب خود به نام قواعد اخلاقی^{۶۳}، احساسات را به لحاظ اخلاقی بی‌ارزش تلقی می‌کند و در عوض تاکید می‌ورزد که «احساسات به لحاظ اخلاقی فقط تا آنجا اهمیت دارد که به فعل اخلاقی نیک می‌انجامد». (۱۱) اما برعکس، به نظر من در مقام ارزیابی منش اخلاقی یک فرد هیچ چیز مهم‌تر از احساسات نیست و این فقط از آن جهت نیست که ما بحق معتقدیم که در غالب موارد متعاقب آن، احساسات فعلی هم صادر می‌شود. ارزش احساسات طفیلی مطلوبیت افعال ما نیست. در مقام عاشقی، ارزش کارهای ما در گرو احساساتی است که آن کارها باز می‌نمایند. چه‌بسا عشق به کارهای کریمانه و حتی قهرمانانه بینجامد، اما فضیلت عشق کاملاً قائم به خود است، [عشق فضیلت است] حتی اگر هیچ یک از آن پیامدها را هم نداشته باشد (انتقاد سقراط از فایده‌دروس در رساله میهمانی). چه‌بسا اتللو را را ابله و عاقبت او را غم‌انگیز بدانیم؛ اما

همچنان انگیزه او را می‌ستاییم. حال آنکه ادبیات عصر ویکتوریا پر است از آقایان محترم کانتی‌مآبی که بر مبنای اصولشان رفتار می‌کنند، اما کاملاً مشمئزکننده‌اند (مثلاً آقای کولینز^{۶۴} در رمان *غرور و تعصب* چین استن). عشق نه فقط امری خواستنی است، بلکه آن کسانی هم که تا کنون عاشق نشده‌اند (اگر در عشق شکست نخورده باشند)، یا نگرانند که مبادا از عشق ورزیدن ناتوان باشند، بحق باید درباره شخصیت خود و کمال انسانی خویش نگران باشند. و این امر، از مقوله عمل یا رفتار مستقل است. عشق به خودی خود صرف‌نظر از آثار و پیامدهایش درخور ستایش است.

چرا این سنت تا این حد مخالف است که عشق و سایر احساسات را امری ضروری و حتی از مقومات اولیه اخلاق بدانیم؟ این مخالفت وقتی شگفت‌انگیزتر می‌شود که تاکید اکید عهد جدید را بر عشق (هر چند آگاهانه) به عنوان فضیلت برتر در نظر آوریم و کانت در عباراتی که از او نقل کردیم، می‌کوشد دقیقاً همین غرایب را توجیه کند. به نظر می‌رسد ضدیت کانت با احساسات در مقام ارزیابی اخلاقی ناشی از چندین دلیل است:

نخست و مهم‌تر از همه اینکه وی معتقد است تنها آن چیزی که قابل «فرمان» است، به لحاظ اخلاقی الزام‌آور است. این ادعای خاص به نحو تحسین برانگیزی در مقاله‌ای که اد سنکوسکی^{۶۵} در سال ۱۹۷۸ درباره «عشق و تکلیف اخلاقی» نوشت، به چالش کشیده شده است. او در آن مقاله استدلال می‌کند که ما دست‌کم آدمیان را به خاطر آنکه خود را در معرض شرایطی که به رشد و شکوفایی عشق می‌انجامد، قرار می‌دهند یا از قرار گرفتن در چنان شرایطی می‌پرهیزند، مسئول می‌دانیم. (۱۲) در مقابل ممکن است کسی هم ادعا کند که فقط آنچه قابل «فرمان» است اخلاقی است و بیشتر آنچه با عنوان «منش نیک» از آن یاد می‌شود، با آنکه قابل پرورش است، اما قابل فرمان نیست. کسی هم ممکن است - مانند من - استدلال کند که عواطف بسی بیش از آنکه ما معمولاً گمان می‌کنیم، ارادی و تحت کنترل ما هستند (یعنی ما چرا فقط این نیست که می‌توانیم به پیشواز شرایطی برویم که آن عواطف نوعاً در آن بروز می‌کند، یا از قرار گرفتن در چنان شرایطی بپرهیزیم). این بدان معنا نیست که عاطفه‌ای چون عشق را می‌توان صرفاً با اعمال اختیار یا به اراده تولید کرد (مثل وقتی که شخص اندیشه یا حرکت انگشتش را تولید می‌کند). چه‌بسا در آنجا که عشق مدنظر است، به تعبیر دانت اسک^{۶۶}، «هیچ «فعل پایه‌ای» در کار نباشد، اما افعال ارادی^{۶۷} بسیاری، هم ذهنی و هم جسمانی، وجود دارد که پایه نیست و اینکه اصرار بورزیم عشق را می‌توان با اعمال اراده از کتم عدم به وجود آورد، بدون تردید بار نامعقولی است که بر دوش فضیلت اخلاقی آن می‌نهیم.

دوم، در چارچوب پارادایم کانتی، همیشه این امر کلی است که مورد بحث و اشاره است نه امر جزئی. در اینجا هم کانت باز با اخلاق عهد جدید هم آوا است. زیرا می‌توان استدلال کرد که آگاهیه عشق کلی است (با به تعبیر دیگر، با همه نسبت یکسان دارد) و عشق به یک فرد خاص نیست. (شایان ذکر است که روان‌شناسی مسیحی، آدمیان را در خصوص احساساتشان مسئول می‌داندست و معتقد بود که عشق قابل فرمان است، و دقیقا در همان عبارتی که کانت مورد بحث و تردید قرار داده، عشق را مطالبه کرده است.) اما مطابق بسیاری از تفاسیر، عشق مسیحی (از آن حیث که عشق است)، قطعا عشق به افراد خاص است؛ البته می‌توانیم آن را عشق به تمام افراد خاص تعبیر کنیم، اما نه صرفا عشق به امور کلی (مثل خدا و انسانیت)، از آن حیث که کلی است. عشق - خصوصا عشق اروتیک یا رمانتیک - کاملا شخصی و معطوف به فرد است. این عشق عبارت است از برکشیدن یک فرد عادی به مرتبه‌ای فوق عادی با امتیازاتی فوق عادی. به میان آوردن ایده امر مطلق^{۶۸} در این قبیل موارد خنده‌دار است. مطابق مدل کانت، جزئیّت عشق امری نامعقول به نظر می‌رسد و از این حیث مثل تمایل ما است به اینکه برای خودمان و نیز فردی که به ما نزدیک است، «استثنا» قائل شویم. در عشق، آن فرد خاص همه چیز است. فضیلت عشق کاملا ناشی از توجه ویژه ما به یک فرد خاص و مبتنی بر نوعی تبعیض است و باید چنین باشد. عاشقی که به محبوب خود منزلت ویژه می‌بخشد و او را بر غیر برتری می‌دهد (البته نه در کار اداری یا تشکیلاتی)، فردی صاحب فضیلت است. عاشقی که اصرار دارد با همه، از جمله معشوق خود، یکسان رفتار کند. از چشم ما موجودی کاملا ناخوشایند جلوه می‌کند.

سوم، چون اخلاق موضوعی عقلی است، نامعقول بودن عواطف (به طور کلی) به حد کافی دلیل خوبی به دست می‌دهد که آنها را از کانون اخلاق بیرون کنیم. نامعقول بودن مورد ادعای عواطف، چیزی فراتر از جزئیّت و غیر ارادی بودن مزعوم آنها است. به اعتقاد برنارد ویلبامز، کانت عواطف را از آن رو نامعقول می‌داند که عواطف بی‌ثباتند^{۶۹} و می‌توان بر آن افزود که عواطف، علاوه بر آن، مزاحم، مخرب، سرکش، ابلهانه و بیهوده‌اند. اینها اتهاماتی کاملا متفاوتند. اما غالبا به همراه هم علیه عواطف - به طور کلی - و عشق - به طور خاص - به کار می‌روند. غالبا گفته می‌شود که عواطف، همچون «احساسات»، خلاف عقل است (حتی این قدر هوشمند نیستند که بگویند نامعقول). یا حتی اگر عواطف را از غایت و حکمتی بهره‌مند بدانند، بیاز هم تاکید می‌کنند که عواطف (به خودی خود) غایاتی محدود دارند و (در بهترین حالت) وسایلی ناکارآمد هستند. در مقابل دیدگاهی که عواطف را «مخرب» می‌داند، باید گفت که این طور

نیست که عواطف همیشه در زندگی اخلاص کنند و ویرانی به بار آورند، بلکه در غالب موارد (یا همیشه؟) این عواطفند که زندگی و نیز غایات نهایی عقلانیت را تعریف می‌کنند. در مقابل دیدگاهی که عواطف را ابلهانه می‌داند، به تفضیل می‌توان استدلال کرد که «شهوآت» عاطفی در غالب موارد به مراتب، بصیرت‌بخش‌تر و بدون تردید راهبردی‌تر از بسیاری از مواضع انتزاعی و ریزکاوانه عقلی است، و در مقابل دیدگاهی که عواطف را کور و بی‌هدف می‌داند، باید گفت که تمام عواطف اهداف خاص خود را دارند؛ حتی اگر آن اهداف نامتعارف و گاه محدود باشند. از سوی دیگر، این را هم باید گفت که بعضی عواطف - از جمله عشق - اهدافی به غایت بلند پروازانه دارند، اهدافی که بدون تردید از حدود تمایلات محدود بسی فراتر می‌رود و از این رو دیگر دشوار می‌توان آن عواطف را «خردپسند» خواند. هگل می‌گوید:

عشق نه حد می‌گذارد و نه حد می‌پذیرد؛ عشق مطلقا متناهی نیست...عشق عینیت را به طور کامل ویران می‌کند و بدین‌سان خط بطلان بر تفکر می‌کشد و آن را استعلا می‌بخشد. عشق آدمی را از تمامی

خصلت‌های بیگانه دور می‌سازد و حقیقت حیات را بدون هر گونه اعوجاجی باز می‌نماید. (۱۳)

شایع‌ترین اتهامی که علیه عواطف، و خصوصا عشق، اقامه می‌شود این است که عواطف تجربه ما را مخدوش یا معوج می‌کنند (لایب نیتمس آنها را «ادراکات مخدوش» می‌نامد). نکته مورد ادعا در اینجا این است که عواطف به نحو رسوایی در برابر قوانین مربوط به سازگاری منطقی و واقعیات بدیهی مقاومت می‌کنند. عواطف بنا به ادعا با «عقل سلیم» بیگانه و مایه انحراف ادراکات و داوری‌های ما هستند، و آشکارا با تناقض سر سازگاری دارند (و فروید این را از مشخصه‌های «ضمیر ناخودآگاه» می‌داند)، و نیز عواطف از سازگاری با اقتضائات بدیهی عینیت سر باز می‌زنند. این امر به نحو نگران‌کننده‌ای درباره عشق صادق است. یک عاشق معمولی در نهایت شور و شوق به محبوبش - که فردی کاملا معمولی است - نگاه می‌کند و به او می‌گوید: «توزیباترین زن دنیا هستی...» ما چگونه باید این امر را تلقی کنیم؟ خودفریبی؟ جنون؟ بی‌تردید مسئله ربطی به «کوری» ندارد؛ زیرا مشکل در این نیست که او طرف مقابل را نمی‌بیند (اگر ماجرا از این قرار بود، آن فرد را باید یک جاهل مسلم می‌دانستیم). در واقع چه‌بسا عاشق سرمست ما با دلخوری به نکته مورد اشاره ما اذعان کند، شاید به موضعی پدیدارشناسانه عقب‌نشینی کند و بگوید: «خب، او در چشم من زیباترین زن دنیا است!» اما می‌دانیم که در فلسفه این قید و شرطها چگونه تلقی می‌شود. به لحاظ معرفت‌شناختی کاملا نامطلوب و بی‌ارزش است که فرد در مقام عاشقی ادعایی کند که آشکارا کاذب است. شاید زیبایی به چشم ناظر نیست، ولی آیا این برهانی علیه عشق است؟

در همین پرتو، به اتهام «سرکشی» که بر عواطف وارد شده و بنا بر ادعا آنها را از عقل و عقلانیت متمایز می‌کند نظر کنید. (برای مثال، املی رورتی^{۷۰} در مقاله خود با عنوان «تیین عواطف» به تفصیل این اتهام را پرورده است. (۱۴)) خوب است یادآور شویم که مخالفت کانت با عواطف به این جهت نیست که عواطف سرکشند؛ بلکه از آن رو است که عواطف، بی‌ثبات و ناپایدارند؛ هر چند این ادعا خلاف بدیهی می‌نماید. چراکه عواطف، حتی عواطف سرکش و چموش، می‌توانند پایدار و پابرجا باشند. در عشق، بویژه وقتی فرد گرفتار عشق شده است، به سختی می‌توان از شر آن عاطفه خلاص شد؛ حتی وقتی این عشق سرچشمه دردی جانکاه شده و هیچ لذتی با خود نمی‌آورد. ولی آیا این، اتهامی علیه عواطف است، یا در واقع بخشی از فضیلت آنها است؟ آنچه مورد تقد ما است پنداری گذرا است، نه یک سر سپردگی پایدار. ما خشم ناگهانی را نامعقول می‌دانیم، نه یک دشمنی طولانی و مدلل را (البته این بدان معنا نیست که خشم ناگهانی همیشه نایجا و ناشایست است، یا خصومت طولانی هرگز نامعقول و حتی جنون‌آمیز نیست). درست است که عواطف سرکش و چموشند، ولی این ویژگی دقیقاً همان چیزی است که آنها را برای اخلاق، مهم و ضروری می‌سازد. (برخلاف افعالی که مطابق اصولند اما چندان درخور اتکا نیستند.) ما به آسانی می‌توانیم برای اصول دلیل بتراشیم و آنها را مورد تفسیر مجدد قرار دهیم. ما به شخصی که از سر غیرت و شورمندی می‌جنگد، بسی بیشتر اعتماد می‌کنیم تا به کسی که برای اصول انتزاعی مبارزه می‌کند. (نکته بسیار جالب این است که اصول همیشه تصحیحات و توقعات آسان را تصدیق می‌کنند.) سرکشی^{۷۱}، فضیلت عواطف است، همان طور که دلیل‌یافی، ردیلت عقل است. در واقع حتی می‌توانیم بگوییم که «حقیقت»^{۷۲} عواطف همانا سرکشی آنها و مقاومتشان در برابر تمام تلاش‌هایی است که برای تغییر آنها می‌شود.

از نگاه بیرونی و عینی، مشاهدات و تصورات فرد عاشق در غالب موارد بی‌معنا است و او چیزهایی را قدر می‌نهد که کاملاً خلاف تمام چیزهایی است که اخلاق فلسفی مورد تاکید قرار می‌دهد (چیزهایی مانند عینیت، غیر شخصی بودن، فارغ‌البال و بی‌تعلق بودن، کلیت، توجه ویژه به قراین و براهین و امثال آنها.) با این همه، به نظر من این نوع نامعقول بودن از جمله مهم‌ترین و دلنشین‌ترین ویژگی‌های ما است. پیش از آنکه قراین یا دلایل ما را به توجه و دلسوزی درباره کسی وادارد، به دیگران شفقت می‌ورزیم. ظاهراً یکدیگر را بدون استناد به معیارهای عام زیبا، دلنشین، و خواستنی می‌یابیم. ما عاشقی را که عشقش به اندک تحولی تغییر بی‌پذیرد، یا عشقش تابع رأی و نظر دوستان باشد، به چشم قبول نگاه نمی‌کنیم. معتقدیم که

عشق باید سرکش و رام ناشدنی باشد، حتی اگر این سرکشی با پایان یافتن عشق، فرد را دچار رنجی عظیم کند. ما کاملاً گرفتار نوعی تعصب، یا اگر تعبیر تندتری به کار ببرم، گرفتار نوعی بی‌عقلی می‌شویم. «چرا عاشق او شده‌ای؟» این پرسشی است که لازم نیست پاسخ داده شود یا حتی به آن اعتنایی شود. در واقع حتی فکر می‌کنیم که خوب است عاشق کسی شویم که به هیچ وجه (از چشم دیگران) درخور آن عشق نیست (ولو آنکه این کار در عین حال ابلهانه هم به نظر برسد). عشق به خودی خود یک فضیلت است. فضیلتی چندان مهم که عقلانیت در سایه اهمیت آن رنگ می‌بازد.

آخرین اتهامی که علیه عواطف اقامه شد عبارت بود از اتهام «ذهنی بودن». در فلسفه، ذهنیت مفهومی بسیار سوءظن برانگیز است و در غالب موارد آن را مقابل مفاهیم عقلانیت و عینیت می‌نهند (مفاهیمی که بر خلاف ذهنیت بسیار محبوب فلاسفه است). اتهام ذهنی بودن نوعاً به اتهام انحراف آفرینی و خروج از حیطه عقل می‌انجامد؛ اما از سوی دیگر مفاهیمی مانند عینیت، غیرشخصی بودن و موشکافی‌های صرفاً انتزاعی هم مورد انتقاد و اتهامات مهمی بوده است. از نظر کسانی مثل کامو و تامس نیگل^{۷۳}، عینیت یعنی که ما جملگی چیزی نیستیم جز ذره‌ای بس ناچیز در این کهکشان؛ حیات ما مطلقاً معنا و ارزشی از حیات درختان و پولپ^{۷۴} های دریایی ندارد؛ کالبد ما چیزی نیست جز ماده‌ای برای مطالعات فیزیولوژیک؛ روابط جنسی ما هم شکل ظاهراً پیشرفته‌ای است از فرآیند تولید مثل باکتری‌ها؛ سخن گفتن ما چیزی نیست جز تولید سر و صدا و زندگی ما فاقد هر گونه معنایی است. این همان چیزی است که نیگل، «چشم‌اندازی از ناکجا آباد»^{۷۵} می‌خواند، و این دیدگاه در اشکال بسیار مبالغه‌آمیزش نه مطلوب است و نه ممکن. اما این دیدگاه می‌کوشد تا بر حوزه اخلاق و نظریه ارزش غالب شود؛ ولو به صورتی انسانی‌تر یا انسان‌مدارانه‌تر. بخش اعظم اخلاق معاصر هنوز در قالب خط‌مشی‌های کلان شکل گرفته است نه در قالب مناسبات شخصی؛ گویی بنا است یک فیلسوف - شاه آن را به کار گیرد. آنچه مورد تاکید است «فردی نیک بودن» نیست؛ بلکه مدیری عادل و منصف بودن است (ظاهراً فرد نیک بودن چیزی نیست جز چنان مدیری بودن). مدلی که در اینجا به کار گرفته می‌شود (و به شکل ظریفی با منطق دو پهلوی «کلّیت‌پذیری»^{۷۶} تغییر شکل یافته)، عبارت است. از یک دیوانسالار که با همه یکسان رفتار می‌کند و هیچ تشخیصی خاص خود ندارد. بنابراین عشق امری غیراخلاقی است؛ زیرا بر خلاف تمام اصول اخلاقی، عشق واجد این جسارت است که دیگری را به عنوان فردی کاملاً ویژه ببیند و بر خلاف تأکید میل^{۷۷}، «همگان را یکسان و صرفاً به عنوان فردی واحد» تلقی نکند.

درباره فضیلت عشق (نگاهی دوباره به میهمانی افلاطون)

در واقع این چیزی نیست جز یک داستان عاشقانه... از آلبیادس می‌خواهند که درباره اروس سخن بگوید؛ ولی او نمی‌تواند این شورمندی و متعلق آن را در عباراتی کلی توصیف کند؛ زیرا تجربه او از عشق، تجربه‌ای است که برای او فقط یکبار و در رابطه با فردی خاص رخ داده است؛ فردی که از چشم او شبیه هیچ‌کس دیگری در عالم نیست.

مارتا نوسباوم^{۷۸} «خطابه آلبیادس» (۱۵)

رساله میهمانی افلاطون، متنی کلاسیک درباره فضیلت (یا فضیلت‌های) عشق اروتیک است و این افلاطون است (و نه سقراط) که برای ما تصویری از اروس به مثابه یک فضیلت ترسیم می‌کند؛ تصویری که کاملاً متناسب با تلقی امروزی ما از عشق رمانتیک است. بگذارید در همین ابتدا به اشاره تمام بگویم که مفهوم اروس که در آنجا مورد بحث واقع شده است با تلقی ما از عشق رمانتیک فرق دارد. عشق نزد یونانیان عبارت بود از عشقی یک‌جانبه میان یک مرد کامل و یک جوان نورسیده، آن‌چنان که ما می‌انگاریم عشقی دو جانبه میان مرد و زن، و بخش عمده کاری که افلاطون در این دیالوگ می‌کند، به هیچ وجه برای خواننده ناآشنا با ادبیات کلاسیک، روشن یا آسان‌یاب نیست. با در نظر داشتن این نکته می‌توانیم به خود بگوییم که موضوع این دیالوگ عبارت است از ماهیت و فضیلت عشق. هر یک از آن خطابه‌ها را می‌توان نظریه‌ای ایجابی در این باره تلقی کرد. شایان ذکر است که سقراط خطابه فایدروس را خصوصا از آن جهت نقد می‌کند که وی [فایدروس] صرفا فضایل عشق (می‌توانیم بگوییم پیامدهای اجتماعی و برکت‌خیز عشق) را مورد تاکید قرار می‌دهد نه خود عاطفه را؛ حال آنکه آریستوفانس تفسیری از ماهیت عشق به ما عرضه می‌کند بدون آنکه تفسیر مقننی از فضایل آن به دست دهد. به نظر من در هر دو مورد، حق با سقراط است: فضایل به صرف پیامدهایشان نیست که فضیلتند (بر خلاف آنچه مثلا هیوم می‌گفت)، و هر تحلیلی از عشق که درباره اهمیت عشق (و نه صرفا دلایل اشتغال خاطر عمیق ما به آن) توضیحی به ما ندهد نامقنع است. اما در عین حال باید به این نکته هم توجه داشته باشیم که ویژگی ظاهر این دیالوگ گمراه کننده است؛ یعنی خطابه‌های نسبتا غیر قابل اعتنا، گویی مثل پلکان یک نردبان پیش می‌روند تا سرانجام به نقطه اوج برسند - یعنی به خطابه سقراط که به ما دقیقا می‌گوید عشق چیست. عموما چنین فرض می‌شود که سقراط در اینجا سخنگوی دیدگاه خود افلاطون است، ولی این فرضی کاملاً ناموثق است. در این دیالوگ، حتی خطابه‌های کوتاه و فرعی هم

جنبه‌های مهمی از عشق را بیان می‌کند؛ برای مثال خطابه پیش‌پا افتاده اریکسیماخوس طیبی خامدستانه متضمن همان دغدغه خاطری است که امروزیان در زمینه عشق به مثابه پدیده‌ای فیزیولوژیک دارند و مطابق آن سلامتی فضیلت به شمار می‌آید. اما مهمتر از همه این است که در این دیالوگ، سقراط بهترین یا آخرین حرف را نمی‌زند. به اعتقاد من، مارتا نوسباوم، مایکل گاگارین^{۷۹} و دیگران به نحو قانع کننده‌ای نشان داده‌اند که توصیف تراژیک‌کمیک^{۸۰} آلبیادس از سقراط در پایان دیالوگ نقشی مهم (اگر نگوییم کلیدی) در رساله میهمانی دارد. (۱۶) حتی چه بسا بتوان ادعا کرد که افلاطون تا حدی در جبهه مقابل سقراط است و آلبیادس را برای بیان رأی و استدلال خود به کار می‌گیرد. خطابه سقراط عشق را فضیلت‌آمیز معرفی می‌کند؛ اما به هزینه فرو نهادن یا انکار مهم‌ترین وجه آن یعنی شور جنسی، رابطه میان افراد^{۸۱}، تفرد و جزئیت^{۸۲}، و نامعقولیت ظاهری آن. به طور خلاصه، اروس به شوق فلسفه تبدیل می‌شود. و این امری غیر شخصی، بی‌توجه به هر شخص خاص و «فوق» تمایلات جسمانی است. در مقابل، آلبیادس بر جنبه جسمانی، نامعقول، شورمندانانه و بسیار شخصی عشق تأکید می‌ورزد؛ بر عشق به یک انسان خاص و بی‌بدیل، نه عشق به یک امر کلی سکس‌زدایی شده^{۸۳}. دیدگاه دیگری هم که در مقابل سقراط مطرح می‌شود، داستان دل‌انگیزی است که آریستوفانس، وقتی بر سکسکه‌اش فائق می‌آید نقل می‌کند، داستانی که مطابق آن، جملگی از اجدادی پدید آمده‌ایم که خود موجودات (کروی) کاملی بودند؛ اما زئوس^{۸۴} هر یک از آنها را به دو نیمه کرد و هر نیمه را به گوشه‌ای پرتاب کرد و اکنون ما هر یک دیوانه‌وار به دنبال نیمه دیگر خود می‌گردیم. این تصویر، علت «شوق بی‌حدی» را که عاشقان نیک می‌شناسند توضیح می‌دهد (از جمله شوق به وصال جنسی^{۸۵} را که به هیچ وجه ارضا نمی‌شود، جز از طریق یکی شدن با آن نیمه گمشده).

آریستوفانس در اواخر دیالوگ می‌خواهد داستان خود را ادامه دهد (و شاید می‌خواهد با ما نکاتی را درباره فضیلت عشق در میان نهد و به این ترتیب تفسیر خود را کامل کند) که آلبیادس، که کاملاً مست است، سخن او را قطع می‌کند و شروع می‌کند با آب و تاب از سقراط ستایش کردن، و تمام آنچه را که سقراط درباره آن استدلال کرده، نقض می‌کند. سقراط میان آریستوفانس و آلبیادس گرفتار می‌شود و باید گفت که حاصل این گفت‌وگو این است که سقراط عجیب و غریب است. سقراط شاید به نحوی ستایش‌انگیز اما بی‌شک غیر انسانی می‌کوشد تا به نقل از دیوتیما^{۸۶} به ما بگوید که عشق ایده‌آل چگونه چیزی باید باشد. اما به اعتقاد من، آنچه سقراط از قول دیوتیما می‌گوید، رأی افلاطون نیست. صدای خود افلاطون را

باید از ورای آلکییادس شنید که عشق را خلاف آن می‌داند. به اعتقاد من، این نکته در زمینه بحث ما در اینجا مهم است؛ زیرا مشکلی که بر سر راه فضیلت دانستن عشق وجود دارد، فقط این نیست که کسانی عشق را به عنوان سکس و عاطفه تحقیر می‌کنند؛ بلکه در عین حال آرمانی کردن بیش از حد عشق و آن را چیزی فراتر (یا به کلی متفاوت) از امر جنسی و شور و شهوت شخصی تلقی کردن نیز مشکل‌آفرین است. اگر فضیلت عشق را هم‌تراز فضایل امر الاهی بدانیم، در آن صورت چه بسا عشق امری فضیلت‌آمیز باشد؛ اما دیگر هیچ ربطی با ما و احساسات و دلبستگی‌های جزئی و کوچک ما نخواهد داشت. اگر عشق (به معنایی که من می‌خواهم از آن دفاع کنم) فضیلت است، در آن صورت باید به طور یکسان بر سقراط و آلکییادس قابل اطلاق باشد. سقراط معنایی شریف از آرمانی‌سازی^{۸۷} به دست ما می‌دهد که بخشی از اروس و جزئی لاینفک از آن است. اما به اعتقاد من می‌توانیم با اطمینان بگوییم که او با نادیده گرفتن لذت و شور جنسی‌ای^{۸۸} که در امر شخصی و جزئی^{۸۹} وجود دارد، به بیراهه افتاد.

تاریخ عشق

پس از بیان این مطالب، اکنون می‌توانیم تصدیق کنیم که تلقی غربی از عشق (در شکل ناهمجنس‌گرایانه و در اشکال بشری آن) در قرن بیستم - اگر نگوئیم «ابداع» یا «کشف» شد. دست‌کم به نحوی پرورانه شد که کاملاً بی‌سابقه بود. فقط در این ایام بود که بشر توانست به نحو منظم و پیگیری درباره نحوه هماهنگ کشش‌های شدید جنسی و انگیزه‌های ایده‌آلستی ببیند و ببیند که چگونه می‌تواند از روابط نزدیک جنسی نه به عنوان راهی برای بقای نوع یا تکریم خداوند یا نیل به یک سرّ خفی متافیزیکی، بلکه به عنوان غایبی فی نفسه که زندگی را در خور زیستن می‌کند، دفاع کند.

ایروینگ سینگر^{۹۰}، ماهیت عشق (۱۷)

مطابق رأی السدیر مک اینتایر^{۹۱}، فضایل اموری تاریخی هستند که در جوامع مختلف نقش‌های گوناگونی ایفا می‌کنند و نباید انتظار داشت که فضایل مربوط به سلحشوری در یونان عصر هومر، مشابه فضایل یک جنتلمن در انگلستان دوران جین اوستین باشد. عشق هم به عنوان یک فضیلت، امری تاریخی و تابع^{۹۲} است. ویژگی‌ها و تمایلات جنسی هم به شکل‌های مختلف در متن جوامع مختلف «جا می‌افتند» و به تبع، تلقی از عشق و ازدواج نیز دستخوش تغییر می‌شود. با آنکه نقش کلی مقاربت جنسی میان دو جنس مخالف در بقای جوامع «بدیهی» به نظر می‌رسد (نقشی که به طور وقفه‌ناپذیر جاری و معمول بوده است)، اما تمایلات جنسی هرگز در عمل به این غایت محدود نبوده است و آداب و رسوم، قیود اخلاقی و عواطف

فراوانی که فرهنگ‌های بشری درباره دوران پیش از ازدواج وضع و ابداع کرده‌اند، حکایت از آن دارد که این شهوت بدوی و بنیادین را می‌توان در خدمت طیف وسیعی از غایات قرار داد. بنابراین فضایل عشق، غایات ذاتی‌ای است که اروس در خدمت آنها می‌کوشد و چه‌بسا یکی از آنها، آن چنان که استاندال استدلال می‌کرد، عبارت باشد از نفس وجود عشق برای عشق.

ممکن است تمایلات جنسی امری ثابت در طول تاریخ به نظر برسد، اما (آشکارا) موضوع این تمایل و سرچشمه، ماهیت و مقومات آن به اندازه جوامع و فلسفه‌هایشان متنوع است. عشق بیش و پیش از هر چیز بر مبنای ایده‌ها تعریف می‌شود نه سکس یا شور جنسی^{۹۳}، و عشق رمانتیک (که مفهومی بسیار جدید است و سابقه آن به قرن هجدهم می‌رسد) در درازنده پاره‌ای ایده‌های خاص درباره سکس، جنسیت، ازدواج، معنای زندگی و نیز محرکات بیولوژیک پایدار است. به بیان دقیق، در رساله میهمانی (و تمام منابع تا قبل از قرن هفدهم) هیچ چیزی درباره عشق رمانتیک نیامده است. عشق رمانتیک، بخشی جدایی‌ناپذیر از نهضت رمانتیسیسم (که نهضتی کاملاً مدرن است) است. رمانتیسیسم، اعتقاد فوق‌العاده استوار به حریم خصوصی و خودمختار فردی دارد و به نحو نسبتاً بی‌سابقه‌ای عواطف را صرفاً از آن حیث که عاطفه‌اند بزرگ می‌شمارد و بر متافیزیکی بنا شده است که به نحو مبالغه‌آمیزی وحدت را پاس می‌دارد و در آن، وحدت، یکی شدن جنسی خصوصاً نمونه‌های شورانگیز و ملموس تلقی می‌شود. (هگل را ببینید، «در عشق امر مفارق همچنان بر جای است؛ اما این بار به مثابه امری که وحدت یافته است، نه دیگر به مثابه امری مفارق،» یا شللی^{۹۴} که می‌گوید، «روح واحدی که به شعله‌ای در هم تنیده متعلق است.»)

سخنوران در رساله میهمانی افلاطون شجاعت، فرهیختگی و حکمت را به عنوان فضایل عشق می‌ستایند؛ اما سخن‌چندانی درباره فضایل روابط میان دو جنس مخالف^{۹۵} ندارند (البته به جز نقش آن در تولید آنتی‌های بیشتر).

نیکوکاری، ایثار و پاکدامنی به عنوان فضایل عشق مسیحی مورد ستایش بود؛ اما سخن‌چندانی درباره لذت مناسبات جنسی در میان نبود. (به این پیش‌درآمد کلاسیک در قرن هفدهم توجه کنید: «بگذارید فضیلت تحسین شود و رذیلت تقبیح و پاکدامنی بدان سان که درخور آن است نگریسته شود.») از جمله فضایل عشق رمانتیک آن است که به لحاظ متافیزیکی، تمایل جنسی را مجاز می‌داند، انگیزه‌ای برای ازدواج است و زن و مرد را همسنگ و همتراز یکدیگر می‌کند، و این بدون تردید بخشی از عشق یونانی نبود و جای تردید است که پاره‌ای از عشق مسیحی سنتی نیز بوده باشد. (البته تلقی امروزی مسیحیت از عشق، بخش عمده‌ای از

ایده‌نولوژی رمانتیک را بر گرفته و در خود جذب کرده است.) همچنین از جمله فضایل عشق رمانتیک این است که من فرد را چندان بسط می‌دهد که دیگری را در برگیرد؛ البته این امری است که خیلی ضروری نیست؛ آن هم در جوامعی که در آنها حداکثر هویت مشترکی که فرد می‌تواند به تصور آورد، عبارت است از شهروند بودن یا کارمند بودن، همچنین از جمله فضایل عشق رمانتیک این است که آنچه به طور مبهم «من درونی» می‌نامیم پرده برمی‌دارد؛ هر چند این امر هم در نگاه جوامعی که بیشتر ذهنیت اجتماعی و کمتر ذهنیت روان‌شناختی دارند، فضیلتی به شمار نمی‌رود.

لب مطلب (فارغ از استدلال) این است که عشق رمانتیک محصول پیدایش جوامع تازه صنعتی شده‌ای است که موجب گسترش خانواده‌هایی به لحاظ اقتصادی مستقل و به لحاظ اجتماعی کوچک (خانواده‌های «هسته‌ای») شد؛ محصول دورانی است که زنان نیز همچون مردان تا حد زیادی امکان یافتند شریک زندگی خود را خود برگزینند؛ محصول روزگاری است که رمان‌های عاشقانه رمانتیک، آن حقیقت [ایده عشق رمانتیک] را در میان خیل عظیمی از زنان طبقه متوسط پراکند (نباید از یاد برد که عشق سلحشورانه^{۹۶} امتیازی بود که فقط شمار اندکی از بانوان طبقه اشراف از آن برخوردار بودند و سرانجام به لحاظ فلسفی مهم‌تر از همه، عشق رمانتیک وقتی ممکن شد که تقابل دیرین و چند صد ساله میان عشق مقدس (حقیقی) و دنیوی (مجازی) درهم شکست و در قالبی عرفی تلفیق یافت (همچون بسیاری از ایده‌های عصر روشنگری). عشق رمانتیک قائم به آن چیزی بود که روبرت استون^{۹۷} «فردگرایی عاطفی»^{۹۸} نامیده است، یعنی نگاهی به فرد و اهمیت عواطف او که تا عصر جدید ظهور نیافته بود و نمی‌توانست ظهور یابد.

بسیار مهم است که خصلت تاریخی عشق را از یاد نبریم و فریب آن تصویر ظاهرا فارغ از زمانی را نخوریم که رساله میهمانی [از عشق] به دست می‌دهد، یا آن دیدگاه همیشه آشنا (وبدینانه‌ای) که عشق را چیزی جز غلیان هورمون‌ها همراه با تردیها و ناکامی‌های دوران پیش از ازدواج نمی‌داند (یا به تعبیر فروید، «شهوت به علاوه مصیبت مبادی آداب بودن»). مطابق این تلقی [غیر تاریخی]، عشق خود امری فارغ از زمان و کلی^{۹۹} است؛ پدیده‌ای واحد است که صرفا تعابیر و اشکال فرهنگی آن متنوع است اما غیر از آن همه جا یکی است. در واقع حتی رساله میهمانی هم چندین تلقی متفاوت از عشق به دست می‌دهد و روشن نیست که این تلقی‌ها تا کجا ناشی از اختلاف آرا درباره ماهیت اروس است و تا کجا ناظر به انواع مختلف اروس. خصوصا سقراط بی‌شک درکی تازه از عشق به ما عرضه می‌کند؛ نوعی

«تعریف اقناعی»^{۱۰۰}. به لحاظ تاریخی شاهدیم که این قرائت‌ها در مقیاسی کلان ماندند و بسط یافتند؛ برای مثال سقراط بذر درکی آسمانی^{۱۰۱} از عشق را افشاند که بعدها در الاهیات مسیحی به بار نشست؛ آلکیادس آن «ضعف و ملال»^{۱۰۲} و اشارات و کنایاتی را از خود بروز داد که بعدها مشخصه عشق سلحشورانه در قرون وسطا شد و آریستوفانس، عشق رمانتیک به معنای مدرن آن را پیش‌بینی کرد. اما از نگاه باورهای شرک‌آمیز^{۱۰۳} به هیچ وجه نمی‌توان درک درستی از دامنه و پیچیدگی تلقی‌های رمانتیک از عشق در روزگار مدرن پیدا کرد. برای فهم عشق آن چنان که ما می‌شناسیم، لازم است که قوت و نفوذ تاریخ بلند تلقی مسیحی از عشق را (هر چند در مقام یک رقیب) به درستی بشناسیم و تصدیق کنیم.

سرنوشت عشق اروتیک عمیقاً از این واقعیت که اندیشه مسیحیت، عشق جنسی (به معنای دقیق کلمه) را خوار می‌داشته متأثر بوده است؛ اما علاوه بر آن، تاکید مسیحیت بر روح «درونی» فرد و اهمیت عاطفی همچون ایمان و سرسپردگی نیز در سرنوشت آن نقش تعیین‌کننده داشته است. نوع مسیحیت آن بود که عشق اروتیک را در قفس کرد و از آن چیز دیگری ساخت. این عشق همچنان عشق به یک انسان بود و حتی چه‌بسا عشق به همسر بود؛ اما دیگر به طور خاص امری جنسی، شخصی و صرفاً بشری نبود. عشق در وجه مثبت آن به نوعی آرمان‌سازی^{۱۰۴}، حتی نوعی پرستش تبدیل شد؛ به تلاش برای استعلا جستن از خویشتن و منافع شخصی خود، و بالاتر از آن، به تلاش برای فرارفتن از تعلقات تنگ‌نظرانه و خویشتن‌مدارانه یک خودمحوری دونفره^{۱۰۵} تلقی مسیحی از عشق بیش از آنکه در مقام نفی امور جنسی یا شخصی باشد، همواره امر «رفیع‌تر» را هدف قرار می‌داد؛ حتی بیش از آنکه معطوف به فضیلت و سعادت باشد، معطوف به نفس کمال بود. در وجه منفی آن، باید گفت (همان‌طور که غالباً گفته‌اند) تلقی مسیحی از عشق در عین حال سنگدلانه و غیر انسانی بود و نه فقط کشش‌های «طبیعی» ما را انکار می‌کرد، بلکه تصور ازدواج مبتنی بر عشق (به معنای دقیق کلمه) را هم مردود می‌دانست. سنت پل می‌گفت که «بهتر است ازدواج کرد تا در آتش سوخت»، و این تازه از ملایم‌ترین احساساتی بود که درباره آن تلقی تجدید نظر شده از عشق ابراز می‌شد. ترتولیان تنها کسی نبود که بجد معتقد بود فرد حتی اگر به همسر خود از سر شهوت نظر کند مرتکب گناه شده است. در اینجا عقیده آریستوفانس به فراموشی سپرده شد. او بر این باور بود که عشاق، «شوقی بی‌نهایت» را می‌آزمایند؛ شوقی که خویشتن را در رابطه جنسی جلوه‌گر می‌سازد و فقط به نحو موقت در چنان رابطه‌ای سیراب می‌شود. در واقع تمام این قبیل تمایلات، به جای آنکه ترجمان عشق باشند، به ضد آن تبدیل شدند. از نظر نیچه،

مسیحیت افلاطون‌گرایی برای توده‌ها است، و می‌توان بر آن افزود که به خاطر روان‌شناسی مسیحیت است که ما اکنون روان‌کاوی داریم.

چه‌سا الاهیات مسیحی عشق را تشویق می‌کرد و آن را بیش از هر چیز دیگری مورد تکریم قرار می‌داد. اما این عشق اروتیک نبود که بالید و شکفت. نام‌های دیگر عشق - «کاریتاس»^{۱۰۶} [احسان] و «آگاه» [ایثار و کرم] - چه‌سا از حیث پژوهش‌های عالمانه روشنگر بود، اما نوری بر پدیدارشناسی آن عاطفه نمی‌افکند. هنگامی که کسی عاشقانه به دیگری نظر می‌کرد، چه کسی می‌توانست بگوید که آن احساس مصداق کاریتاس الهی بود یا اروس ناپاک؛ جز آنکه شخص می‌دانست که باید چیزی از نوع نخست را احساس کند. کل ادبیاتی که بدین‌سان پدید آمد (و پاره‌ای از دیالوگ‌های محبوب و دست اول ما نیز از آن نشأت گرفته است) عشق‌ورزی را از تمایل جنسی متمایز کرد، گویی این دو مقوله همواره مجزا و حتی متضاد بودند. وقتی به قرن چهاردهم رسیدیم، این خطا با عنوان عشق افلاطونی صورتی مقدس به خود گرفت و این امری است که باید به خاطر آن افلاطون (یا دست‌کم سقراط) را ملامت کرد. عشق افلاطونی، آگاتون^{۱۰۷}، آریستوفانس و دیگران را به کناری نهاد و طرف دیوتیما را گرفت (که نامش هم به معنای «تکریم خداوند» است)، و ایمان مسیحی را به جای حکمت مشرکان نشانید. عشق حتی بیش از آنکه سقراط اصرار می‌ورزید، آرمانی شده بود؛ اما آنچه از این طریق در ساحت معنویت به دست آورده بود، بیش از آن چیزی بود که به واسطه نفی هیجانان جنسی و اهمیت فی حد ذاته روابط انسانی کامیاب از کف داده بود.

عشق سلحشورانه در قرن دوازدهم واکنشی بود به این بی‌اعتنایی به عواطف و تمایلات انسانی. به لحاظ تاریخی غالباً عشق رمانتیک را با عشق سلحشورانه (که بحق آن را نیای اصلی عشق رمانتیک در اواخر قرون وسطا می‌دانند) یکی می‌انگارند؛ اما همان‌طور که ایروینگ سینگر در کتاب خود به نام ماهیت عشق استدلال کرده است، این دو کاملاً از یکدیگر متمایزند. (۱۸) این دو نوع عشق غالباً با یکدیگر خلط می‌شوند (برای مثال دنیس دو روزه مونت^{۱۰۸} در پژوهش مشهور اما غیر قابل اعتماد خود درباره این موضوع مرتکب همین خطا شده است) (۱۹)؛ خصوصاً عشق سلحشورانه یکسره به تصویری مضحک از یک خنیاگر دوره‌گرد^{۱۰۹} و شهوت‌زده فروکاسته می‌شود که به نحو رقت‌باری در برابر برج (بسیار بلند) بانویی کاملاً غنیف و دور از دسترس آواز می‌خواند. باید توجه داشت که اصطلاح «عشق سلحشورانه» نامی نبود که عاملان آن خود به کار می‌بردند؛ بلکه این نام بعدها - در دوره رمانتیک - از سوی گاستون پاریس^{۱۱۰} به کار رفت. گاستون این نام را در مورد لانسوت^{۱۱۱}

و گوینه وره^{۱۲}، زوج خساگی ناپذیر و جداناشدنی، به کار برد. در واقع بهترین نمونه عشق سلحشورانه ملازم با عفت و ناکام نهادن غرایز (هر چند به تعبیر شاعرانه) نبود. بلکه عبارت بود از عشقی سری، زناکارانه و کاملاً آزاد. (سی. اس. لوئیس^{۱۳} به خوبی این پارادایم را تا قرن حاضر پی می‌گیرد).

به لحاظ اجتماعی، عشق سلحشورانه دست‌مایه سرگرمی طبقات بالا بود. بیشتر حرف (و زمزمه) بود تا عمل، و شاید مهم‌تر از همه، امری کاملاً مستقل از ازدواج و حتی مخالف آن بود. (مایه تعجب نیست که متون و نظریه‌هایی که درباره مردان خنیاگر دوره گرد بود - خصوصاً آندریاس کاپلانوس^{۱۴} - نوعاً از نصایح هوسبازانه اوید^{۱۵} سرچشمه می‌گرفت. اما طرف‌های مونث - مثلاً انور آکویتانی^{۱۶} - هم عشق و ازدواج را چندان جدی تلقی نمی‌کردند و این امر تا حدی ناشی از آن بود که تقریباً همه آنها زنان شوهردار بودند.) غالباً ادعا می‌شود که عشق سلحشورانه به ندرت به وصال می‌انجامید؛ اما این ادعا نادرست است. در واقع اگر یک چیز درباره عشق سلحشورانه صادق باشد این است که این عشق بیش از عشق رمانتیک در روزگار ما معطوف به سکس بود. درست است که وصال دیر، و پس از کوشش‌های فراوان دست می‌داد، اما این امر به هیچ وجه این واقعیت را تحت شعاع قرار نمی‌دهد که نیل به وصال غایت آشکار، و گاه تنها غایت آن تلاش توانفرسا بود.

درک ما از عشق در طول تاریخ تحول پذیرفته است و تاریخ این تحولات تا حد زیادی با تلاش‌هایی مرتبط است که برای جمع و تلفیق میان دو مقوله مهم صورت پذیرفته است: ایده‌آل‌سازی‌ای که افلاطون و عشق مسیحی مطرح می‌کردند از یک سو، و آن تمنا و هوسی که زوج‌های عاشق به واقع می‌آزموده‌اند از سوی دیگر. فضیلت «عشق سلحشورانه» در این بود که می‌کوشید آن جمع و تلفیق را به سرانجامی برساند و در عین حال نوعی حس ارضای زیباشناسانه و جنسی را هم به جهان ازدواج‌های مصلحتی وارد کند؛ ازدواج‌هایی که سراسر بر مبنای ملاحظات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بود (بنابراین میان عشق سلحشورانه و ازدواج تمایزی بود - اگر نگویم تضادی). در عین حال عشق سلحشورانه است که این تلقی رمانتیک و مهم را مطرح می‌کند که عشق اروتیک به خودی خود خوب است. این تلقی در غایت‌شناسی رساله میهمانی و بدون شک در درک مسیحیت از عشق یافت نمی‌شود. سینگر در مطالعات خود، پنج ویژگی کلی را که مشخصه عشق سلحشورانه است برمی‌شمارد: (۱) عشق جنسی میان زنان و مردان به خودی خود آرمانی است که کوشش در راه آن ارزشمند است؛ (۲) عشق، عاشق و معشوق، را برمی‌کشد؛ (۳) عشق جنسی را نمی‌توان به تحریکات شهوانی

فروکاست؛ (۴) عشق با مصاحبت و مغالزه نسبتی دارد اما نه (لزوما) با ازدواج و (۵) عشق مستلزم نوعی «وحدت مقدس» میان مرد و زن است. (۲۰) همانگونه که سینگر به تفصیل استدلال می‌کند، این نکته باید روشن باشد که عشق سلحشورانه کوششی بود برای تلفیق درک شرک‌آمیز و مسیحی از عشق و نیز برای آشتی دادن و درآمیختن آرمان‌های اخلاقی و تمایل جنسی. ویژگی نخست اعلان جنگی است به تلقی سنتی مسیحیت از عشق و ویژگی سوم در رد این تلقی عوامانه است که عشق چیزی نیست جز غریزه جنسی. شایان ذکر است که آخرین ویژگی آن فهرست تا حد زیادی با بخش عمده‌ای از الاهیات مسیحی سازگار است و در واقع تلقی آریستوفانی از عشق (یعنی عشق به مثابه نوعی «وحدت») در طول دوران رمانتیک همچنان از جمله موضوعات محوری - گیرم پیچیده (بنابراین در غالب موارد «جادویی» یا «رازآمیز» - در باب عشق باقی ماند. در بخش بعد این مفهوم را به شکل غیر مجازی تر بسط دهم.

تمایز میان عشق و ازدواج در تاریخ عشق اهمیت ویژه‌ای داشته است، و شایان ذکر است که این دو همیشه، به‌رغم آن ترانه عامیانه، مانند «اسب و گاری» به هم پیوسته و جدایی‌ناپذیر نبوده‌اند. در آثار افلاطون، بنا به دلایل کاملا آشکار، در بحث از اروس (دست‌کم آن نوعی از اروس که درخور تأملات فلسفی است) مسئله ازدواج اساسا مطرح نمی‌شود. اوید، عشق و ازدواج را مغایر هم می‌داند؛ هر چند از نگاه او ازدواج محبوب می‌توانست مانعی دشوار پدید آورد و از این طریق بر هیجان ماجرا بیفزاید. تاریخ بلند ازدواج به عنوان امری مقدس سخن‌چندانی درباره عشق جنسی ندارد و بلکه گاهی اوقات سخنان بسیاری در مخالفت با آن دارد، و در روزگار عشق سلحشورانه، مغاللات خارج از ازدواج به جای آنکه مقدمه‌ای برای ازدواج باشد یا اساسا ربطی به محتوای ازدواج داشته باشد، نوعا مفری برای ازدواج‌های بدون عشق فراهم می‌کرد. برجسته‌ترین مصداق عشق‌های سلحشورانه نزد گاستون پاریس و سی.اس. لوئیس، عشق میان لانسلوت و گوینه‌ور بود، و چه بسا این نمونه، بیش از حد رابطه میان عشق و تمام نهادهای اجتماعی و دینی، بویژه ازدواج، را خصوصت‌آمیز نشان می‌داد. اما عشق سلحشورانه را هر چه بدانیم، نمی‌توانیم آن را مقدمه‌ای برای ازدواج یا دلیلی موجه برای آن بدانیم. در واقع این ایده که ازدواج نقطه اوج عشق است، حدودا در قرن هفدهم و در قالب نمایشنامه‌های شکسپیر و خصوصا کمدی‌های آن عصر شایع شد و برای مثال در قیاس با خوی و منش سختگیرانه در رمان‌های جین آستین، باید گفت که درک کنونی ما از عشق و ازدواج بسیار درهم و مغشوش است.

اکنون می‌توانیم بگوییم که عشق رمانتیک از دید تاریخی، محصول تلفیق دردناک و طولانی عشق اروتیک دوران شرک و عشق آرمانی مسیحیت است، یا از نگاهی غیر تاریخی، تلفیقی است از آریستوفانس و آلکییاداس از یک سو و سقراط از سوی دیگر. عشق رمانتیک امری صرفاً جنسی یا حتی عمدتاً جنسی نیست؛ بلکه صورت آرمانی و به روز شده‌ای است از فضایل دوران شرک یعنی باروری^{۱۱۷} و لذات حسی^{۱۱۸} و نیز سرسپاری و وفاداری مسیحیت، در بستر عاطفه^{۱۱۹}، خودمختاری و حریم خصوصی فردی روزگار مدرن. اگر فکر کنیم که عشق رمانتیک فاقد هر گونه فضیلتی است، آشکارا رمانس را با عیاشی جنسی یا نوعی آرمان‌سازی غیر واقعی اشتباه گرفته‌ایم و تمام بسط و تکامل تاریخی‌ای را که حتی در پس امور عاشقانه بسیار عادی نهفته است نادیده گرفته‌ایم. اما اکنون وقت آن فرا رسیده است که درباره ماهیت عشق رمانتیک، به طور خاص، بیشتر بحث کنیم.

عشق رمانتیک چیست؟

عشق ترجمان نیازی دیرین است. بشر در ابتدا موجودی واحد بود و ما همه کلی واحد بودیم و همواره آرزو داریم که به آن صورت نخستین بازگردیم و این آرزو همان است که عشق می‌خوانیم.
آریستوفانس، مهمانی (۲۱)

خوب است به یاد آوریم که عشق رمانتیک نوعی عاطفه است؛ عاطفه‌ای معمولی و بسیار شایع، و غالب ما دست‌کم یک یا دو بار در طول عمر خود آن را آزموده‌ایم. این عشق امری «قهری» یا نوعی «راز» نیست. مانند همه عواطف، عشق رمانتیک امری کسبی و نوعاً سواسی است و به فرهنگ‌هایی خاص با فلسفه‌هایی ویژه منحصر است. در اینجا تحلیل خود را درباره عواطف به مثابه ترکیبی پیچیده از داوری‌ها، امیال و ارزش‌ها دوباره تکرار نمی‌کنم. بگذارید بدون هر گونه استدلالی فقط این ادعای معتدل‌تر را مطرح کنم که تمام عواطف پیشاپیش مجموعه‌ای از مفاهیم قابل تعیین (برای مثال خشم ناشی از آزرده‌گی، اندوه ناشی از فقدان، حسادت به خاطر ترس از باختن) و کم یا بیش ارزش‌ها و تمایلاتی ویژه نظیر انتقام در وقت خشم، دل‌نگرانی در هنگام اندوه، احساس تملک در موقع حسادت را مفروض می‌گیرد (یا اساساً چیزی جز آنها نیست). بنابراین عشق می‌تواند و باید بر حسب چنان مجموعه‌ای از مفاهیم و تمایلات تحلیل شود. برخی از این مفاهیم و تمایلات کاملاً بدیهی و آشکارند و برخی دیگر از آنها (که احیاناً جالب‌ترند) چنان نیستند. به حد کافی روشن است که پاره‌ای از تمایلاتی که در عشق رمانتیک دخیل است، عبارت است از میل به با هم بودن، میل به لمس

کردن، میل به نوازش کردن، و همین جا است که بی‌درنگ تعلیم آریستوفانس را به یاد می‌آوریم: در عشق آنچه خود را به صورت شوق جنسی نشان می‌دهد، در واقع بسیار فراتر از آن است و آن، شوق به بازیوستن و یکی شدن با محبوب است. به نظر من مهم‌ترین جزء مفهومی عشق رمانتیک چیزی نیست جز همین شوق به [ساختن] هویتی مشترک، نوعی اتکای وجودی^{۱۲۰}. اما مهم آن است که از این ایده آشنا (ویژگی‌های نظیر آن مثل «وحدت یافتن»، «درآمیختن روح‌ها» و غیره) فراتر رویم و توضیح دهیم که در اینجا «یکی شدن»^{۱۲۱} به چه معنا است. استعاره فوق‌العاده آریستوفانس هر چه باشد استعاره است و اینکه آیا هفایستوس^{۱۲۲}، جسم و روح دو تن از ما آدمیان را به هم جوش می‌دهد یا نه، به فهم ما از موضوع کمک شایانی نمی‌کند. آریستوفانس مدعی است که ما طالب امر محال، در واقع غیر قابل تصور، هستیم. او هیچ قرینه‌ای به دست نمی‌دهد که چگونه می‌توانیم به غیر از اتحاد تن‌هایمان که مدتی کوتاه می‌پاید و همیشه در هماهنگی کامل هم نیست، هویت مشترکی بیابیم. برای توضیح بیشتر این نکته، شاید بتوان به نقطه اوج شهود مکاشفه‌آمیز کتی^{۱۲۳} در رمان «بلندی‌های بادگیر» اشاره کرد: «من هیئت کلیف هستم. او همواره، همواره در خاطر من است؛ نه به عنوان امری که حتی بیش از من خوشایند من است، بلکه او همانا عین وجود من است.» در اینجا با چیزی بیش از اشارات ضمنی به مقتضیات هویتی مشترک سرو کار داریم. این امر نوعی اتحاد رازآمیز یا تمنیات جسمانی برنیامده نیست، بلکه نوعی حس حضور همیشگی «در خاطر» و درک خود را از خویشتن برای خویشتن خود تعریف کردن است. عشق چیزی نیست جز همین هویت مشترک. و شوق به عشق‌ورزی (و بویژه شوق غیر فیزیولوژیک نیرومند به دخول جنسی) را می‌توان به بهترین وجه بر مبنای این مفهوم غریب اما کاملاً آشنا فهمید. در اینجا نمی‌توانم حق این مطلب را ادا کنم؛ اما بگذارید دست‌کم این ادعا را مطرح کنم: هویت مشترک، غایت و غرض عشق است و فضایل عشق اساساً چیزی نیست جز فضایل همین هویت مطلوب. این به معنای انکار یا نادیده گرفتن سکس نیست. بلکه به معنای ملاحظه آن در یک زمینه خاص است. این تحلیل، تأکید زیاده از حدی بر ازدواج (که هویتی قانونی است) ندارد؛ اما توضیح می‌دهد که چگونه عشق رمانتیک و ازدواج تا این حد دوشادوش هم‌اند. مطابق این تصویر، ازدواج نقطه اوج عشق رمانتیک به شمار می‌رود.

پیش از اینکه در این باره چیز بیشتری بگویم، بگذارید هشدار سقراط مآبانه بدهم: به گمانم ضروری است که عشق را همان‌طور که به واقع هست باز نمایم و آن را با تمام چیزهای خوب دیگری که دوست می‌داریم و ملازم با آن می‌دانیم اشتباه نگیریم؛ چیزهایی مثل

همدمی، سکس خوب، دوستی، داشتن یک همسفر، داشتن کسی که حقیقتاً برای ما دل‌نگران است و در نهایتاً ازدواج. البته ما طالب این چیزها هستیم و ترجیحاً همه آنها را هم یکجا می‌خواهیم؛ اما عشق را می‌توان و باید مستقل از همه اینها دید. بگذارید بدون آنکه دچار افسردگی شویم، به یاد بیاوریم که عشق در غالب موارد به بیراهه می‌رود. عشق می‌تواند یک‌جانبه باشد، عشق می‌تواند مانع سکس خوب شود یا دست‌کم عاشقی ضامن زندگی جنسی ارضا‌کننده نیست، عشق و دوستی گاه خلاف یکدیگرند. عشق می‌تواند احساس دلتنگی عمیقی برانگیزد، عشق می‌تواند وسواس‌آمیز و حتی جنون‌آمیز باشد. عشق لزوماً یا در غالب موارد ملازم این قبیل دشواری‌ها نیست؛ اما می‌تواند این‌طور باشد؛ بنابراین بهتر است همان‌طور که سقراط تأکید ورزید، به فضایل خود عشق نظر کنیم، نه به پیامدهای آن یا به زیور و آرایه‌های فوق‌العاده خواستی آن.

ماهیت یکی شدن در عشق به توضیح مختصر از این قرار است. (بدون شک ملاحظه خواهید کرد که بحث زیر تا حدی وامدار هگل و سارتر است.) ما خود را (بر خلاف ادعای اگزیستانسیالیست‌های تازه بالغ یا روان‌شناسان سالخورده) نه بر مبنای خودمان که بر مبنای یکدیگر تعریف می‌کنیم. در جامعه‌ای همچون جامعه روزگار ارسطو، فضایل به شکل جمعی یا اشتراکی^{۱۲۲} تعریف و نسبت داده می‌شود. ایده فضیلت «فردی یا خصوصی»^{۱۲۵} غیر قابل فهم است. اما قاطعانه میان امر خصوصی و عمومی تفکیک قائل می‌شویم، و نوعاً خصایص شخصی و خصوصی خود را بیش از چهره عمومی خود (که گاه آن را سطحی، غیرشخصی، «مصنوعی»، و صرفاً مزورانه و ایزاری می‌انگاریم) مهم و ارزشمند می‌شماریم. شخصیت فرد را آن کسانی بهتر درمی‌یابند که «او را واقعا می‌شناسند»، و برای ما هیچ عجیب نیست که فردی که عموماً به نابکاری مشهور است، صرفاً به گواهی همسر یا یکی از دوستان نزدیکش فردی نیک تلقی شود. («اما اگر تو فلانی را آن‌طور که من می‌شناسم می‌شناختی، می‌دیدى که...») در این جهان چند پاره که بر مبنای حریم‌های خصوصی بسیار شخصی بنا شده، عشق حتی بیش از خانواده و مناسبات دوستانه، هویت و خویشتن ما را معین می‌کند. وقتی درباره «خود واقعی» یا «صادق بودن با خود» سخن می‌گوییم، غالباً مقصودمان صادق بودن با آن تصویری از خودمان است که با آنان که بیش از همه دوست می‌داریم در میان می‌نهمیم. ما می‌گوییم (و خلاف انتظار هم نیست که بگوییم) آن خودی که در صحنه عمومی نمایش می‌دهیم، آن خودی که در محیط کار عرضه می‌کنیم، آن خودی که به آشنایان نشان می‌دهیم، خود واقعی نیست. گاهی اوقات رنج بسیار می‌بریم تا ثابت کنیم خودی که ما در خانواده نشان می‌دادیم (نوعی

تاریخی از عشق) دیگر آن خودی نیست که واقعی‌اش می‌انگاریم و به هیچ وجه مایه تعجب نیست که آن خودی را که مایلیم واقعی‌ترین خود خویشتن تلقی کنیم، آن خودی است که در مقام محرمیت پدیدار می‌شود و فضایل آن، نوعاً فضایل مربوط به عرصه خصوصی است؛ فضایی همچون صداقت در مقام احساس و بیان، شورمندی در مناسبات بیناشخصی، مهربانی و حساسیت.

ایده اتحاد آریستوفانی - اتحاد مجدد دو نیمه‌ای که روزگاری به یکدیگر تعلق داشته‌اند - ایده‌ای جذاب و تأمل‌انگیز است؛ اما این فقط نیمی از ماجرا است. نیمه دیگر ماجرا از اختلافات و لجاجت‌های ما آغاز می‌شود؛ از این واقعیت که حتی پس از گذشت سال‌ها مصالحه و زندگی مشترک چه بسا هنوز با یکدیگر جفت و جور نیستیم. آزادی انتخاب عرصه تقریباً نامحدودی برای تمنیات رمانتیک ما می‌گشاید؛ اما در عین حال این امر در غالب موارد گزینش ما را، اگر نگوئیم به لحاظ اجتماعی ناممکن، ولی دشوار می‌کند. این نکته از جمله مفروضات عشق سلحشورانه نیز بود. (کدام دختری در ورونا بود که رومئوی جوان نمی‌بایست برمی‌گزید؟ و کدام زنی بود که [اختیار کردن آن] برای لانسلوت ممنوع بود؟) فرآیندی که در آن طرفین هویت خویشتن را با هم یکی می‌کنند^{۱۶}، با یکی از پیش‌فرض‌های خود به تعارض می‌افتد؛ یعنی با آرمان فردگرایی مبتنی بر خودمختاری. خودهایی که بنا است درهم بیامیزند، از این مزیت محرومند که خود را، پیش از آنکه انعطاف‌ناپذیر و کاملاً شکل گرفته شوند، با یکدیگر تنظیم و تکمیل کنند. در جوامعی که خانواده‌ها ازدواج را میان فرزندان که با یکدیگر بزرگ شده‌اند ترتیب می‌دهند، این مزیت وجود دارد و هر چند که همگان با حسرت از «عشق اول» و نمونه مثالی رومئو و ژولیت یاد می‌کنند، حقیقت این است که غالباً ما وقتی عاشق می‌شویم که در سیر تکامل خود کاملاً پیش رفته‌ایم و حتی به مرحله سالمندی رسیده‌ایم. یعنی وقتی که خود کاملاً شکل گرفته است و [در اینجا] یکدیگر را تکمیل کردن در غالب موارد در واقع تمرین با یکدیگر کنار آمدن است. بنابراین بسط و تکامل عشق بر مبنای نوعی رابطه دیالکتیکی تعریف می‌شود؛ رابطه‌ای که در غالب موارد نرم و ملاحظت‌آمیز است؛ اما گاه از حیث وجودی ردیلا نه می‌شود؛ رابطه‌ای که در آن هر یک از طرفین رابطه عشقی می‌کوشد تا سلطه خود را بر تصویر مشترکی که طرفین از خویشتن دارند تحمیل کند، در برابر آن مقاومت ورزد، آن را مورد بازبینی قرار دهد، یا آن را رد کند. از این رو است که عشق، بر خلاف عواطف دیگر، وقت می‌برد. بی‌معنا است که درباره عشق بگوئیم فلانی پانزده دقیقه عاشق بود، اما بعد عشقش رفع شد (سخنی که می‌توان درباره خشم گفت.) اما هیچ‌یک از این سخنان بدان

معنا نیست که چیزی به اسم عشق یک طرفه وجود ندارد، یا عشق یک طرفه عشق نیست؛ زیرا رابطه دیالکتیکی، با تمام مقاومت‌ها و تعارض‌هایش، می‌تواند دقیقا به همان نحو که در دو روح جاری است، در یک روح هم واقع شود. درست است که به این ترتیب ممکن است از قوت و غنای ماجرا کاسته شود، اما همان‌طور که استاندارد غالباً ادعا می‌کرد، شاید از این رهگذر قوه تخیل غنای بیشتری یابد یا به تعبیر گوته، «فرض کن که من عاشق تو هستم، این به تو چه مربوط است؟»

در جست وجوی نوعی شورمندی (نتیجه‌گیری)

عشق راستین، هرچه هم که درباره‌اش بگوییم همواره نزد آدمیان گرمی خواهد بود؛ زیرا هر چند عاشقی ما را به بیراهه می‌کشاند و هر چند اوصاف رذیلانه را از دل عاشق نمی‌پیراید - حتی خود مایه جنان اوصافی است - اما با این همه همواره مستلزم اوصاف حمیده‌ای است که شخص بدون آنکه واجد آنها باشد، در شرایطی که آن عشق را بیازماید واقع نخواهد شد.

ژان ژاک روسو، امیل (۲۲)

به طور خلاصه، عشق فرآیندی است دیالکتیکی و دو سویه است که در طول تاریخی بلند و پر نوسان به تجدید تلقی ما از خویشتن خویش می‌انجامد. به این معنا، عشق بسی بیش از یک احساس است و به هیچ وجه لزومی ندارد که امری هوسبازانه یا نامعقول یا ویرانگر باشد. اما از این نکته که عشق معطوف به خویشتن خویش است، ممکن است نتیجه بگیریم که عشق اساسا عشق به خویشتن است؛ یعنی عشق را در نقش یک رذیلت قرار دهیم نه فضیلت. و این نکته هم که عشق اساسا عبارت است از تجدیدنظر و شکل بخشیدن به خویشتن از ورای نگاه‌های دیگری به شکل مخاطره‌آمیز به پاره‌ای از تعاریف متداول از خودشیفتگی^{۱۲۷} شبیه است. اما این توجه و ارجاع به خویشتن مستلزم کلبی مذهبی یا خودشیفتگی نیست. درست است که مطابق این تلقی، شخص خویشتن را از ورای دیگری می‌بیند، و درست است که در اینجا هم همچون مورد خودشیفتگی «تمایز میان سوژه و ایزه» به غایت مبهم است، اما عشق، به عنوان ژرف‌نگری‌ای که به تعیین حدود طرفین از خویشتن می‌انجامد، به فرجامی کلبی مشربانه یا رذیلت‌آمیز دامن نمی‌زند. عشق، بر خلاف خودشیفتگی، آن دیگری را به عنوان معیار و استاندارد خود برمی‌گیرد نه صرفا به عنوان آینه خویش. از این رو عاملان عشق سلحشورانه آن را «سرسپردگی»^{۱۲۸} نامیدند (به قیاس سرسپاری شخص در برابر خداوند) و از

همین روست که استاندال - که نامش ملازم خودشیفتگی است - «عشق شورمندانه»^{۱۲۹} را تجربه‌ای یکسره غیرخودخواهانه نامید. عشق فارغ از خود^{۱۳۰} نیست، اما با این همه در تقابل با خویش‌مداری^{۱۳۱} است. عشق مایه بسط خویش‌شن است. شاید دامنه این بسط چندان فراخ نباشد؛ اما همین مقدار اندک بسیار انگیزاننده است.

فضایل عشق را می‌توان بر مبنای همین معنا، یعنی بسط محدود اما شورمندانه خویش‌شن فهمید. در یک جامعه چند پاره و پرتحرک، عشق رمانتیک برای ما این فرصت را فراهم می‌آورد که پیوندی استوار و عمیق با دیگران برقرار کنیم؛ حتی با بیگانگان. امروزه در حوزه اخلاق، بحث‌های زیادی درباره نظام‌های «جمع‌گرایانه» در مقابل فردگرایانه در جریان است؛ اما واقعیت این است که غالباً وجود جماعتی را که شورمندانه به یکدیگر پیوسته‌اند و از حد حلقه کوچکی از دوستان که به دقت گلچین شده‌اند فراتر می‌روند، اگر نگوئیم خطرناک، نگران‌کننده می‌یابیم. ممکن است کسانی که در سوگ فقدان فضایل عمومی یا تقدم فضایل عرصه خصوصی به ماتم نشسته باشند، اما واقعیت این است که امروزه مقدم داشتن عرصه خصوصی، آن مبذبی است که لاجرم باید از آن آغاز کرد. نباید آن‌چنان در شیدایی کانتی مآبانه نسبت به کلیات مستغرق شد که از اهمیت چشمگیر حرکتی کوچک که از مبدأ «خویش‌شن خواهی صرف» به سوی «عظوفت‌ورزی به دیگری» انجام می‌پذیرد، غافل شد. ممکن است بسط خویش‌شن در تجربه عشقی امری کم‌دامنه باشد، اما در روزگار ما که فضای غالب، حرص زدن برای خود و «ارضای خویش‌شن» است، برای بسیاری از شهروندان صاحب توفیق روزگار ما، این امر هنوز از جمله آخرین فضایی است که بر جای مانده است.

برای درهم شکستن فردگرایی انزواآوری که وارث شبهه‌ناک پاره‌ای از ارزش‌های سنتی محبوب ما شده، عشق رمانتیک رفیقی به مراتب شفیق‌تر از احساس انزجار جمعی یا نفرت مشترک است. اما ما فردگرایان وفادار باقی می‌مانیم، و به واقع فقط تا حد بسیار محدودی اجازه می‌دهیم که فضاپلمان به نحو عمومی تعیین شود. بسیاری از مولفان در سال‌های اخیر، محرمیت‌هایی نظیر عاشقی را مطلقاً واجد فضیلتی نمی‌دانند؛ ولی داوران منصف‌تر تصدیق می‌کنند که خصوصاً عشق فضیلتی است متناسب و درخور جامعه‌ای نظیر جامعه ما. اگر این نکته را تصدیق کنیم، آن‌گاه لاجرم باید درک خود را از مفهوم فضیلت مورد بازبینی قرار دهیم. پاره‌ای از فضایل مهم، فضایل [سپهر] عمومی نیست، بنابراین دیگر نمی‌توانیم ارسطو یا حتی هیوم را راهنمای خود قرار دهیم. معنای فضیلت‌مند بودن نزد ما، «گنجیدن در متن» جماعت نیست. منش نیک بیشتر در سپهر خصوصی و از راه عشق‌ورزیدن و مورد عشق واقع

شدن شکل می‌گیرد. چه بسا این امر (پاره‌ای از) فضایل را ذهنی کند؛ اما در اینجا ذهنی بودن به معنای هر لحظه به رنگی درآمدن، غیرقابل فهم بودن، عجیب و غریب بودن، یا «صرفاً احساساتی بودن» نیست؛ بلکه به معنای خصوصی و شخصی بودن است. پیش‌فرض ما در اینجا این است که فرد نیک چهره‌ای عمومی نیست، بلکه خصوصی است. شاید کسانی به طور ضمنی فرض کنند که اگر کسی در عرصه خصوصی خوب باشد، در عرصه عمومی هم خوب خواهد بود. اما بدون تردید این فرض باطل است.

عشق فضایل دیگری هم فراتر از این «بسط حداقلی خویشتن» دارد؛ برای مثال می‌توان به احساس خودآگاهی‌ای اشاره کرد که با به جلوه درآوردن خویشتن همراه است و آن خودآگاهی به نوبه خود غالباً به احساسی می‌انجامد که از آن به «ارتقا و تکامل خویشتن» تعبیر می‌کنند (این نکته‌ای است که خطیبان نخستین در رساله میهمانی از آن سخن گفتند و خنیاگران دوره‌گرد دوران سلحشوری غالباً مطرح می‌کردند). عشق ورزیدن عبارت است از آگاهی عمیقی که فرد به «ارزش» خویشتن می‌یابد و توجه زیادی که به فضایل خود (و نه صرفاً ظواهرش) می‌ورزد و در اینجا عاشق شدن نخستین قدمی است که فرد برای تحقق بخشیدن به خویشتن خویش برمی‌دارد. («مرا همان‌طور که هستم دوست بدار» ابراز عشق یا دستورالعملی برای نحوه عشق ورزیدن نیست؛ بلکه نوعی واکنش دفاعی است.) همچنین عشق با نگاهی سالم و مثبت به جهان ملازم است که صورتی از یک ایده‌آل‌سازی تعمیم یافته است (البته لزومی ندارد که این ایده‌آل‌سازی، آن اشکال کیهانی‌ای را به خود بگیرد که در نوشته‌های اولیه هگل آمده است). این نگاه سالم و مثبت کاملاً خلاف بدبینی کلی‌مآبانه و بدگمانی‌ای است که مشخصه حکمت در جامعه ما شده است.

همچنین می‌توانیم به این واقعیت هم اشاره کنیم که عشق عاطفه‌ای به غایت الهام‌بخش و خلاقیت‌آفرین است؛ هر چند ممکن است کسی بدبینانه تصور کند که در اینجا احساس حسادت و آزرده‌گی اهمیت بارزتری دارد. (این فقط هوش و خرد ایباگو^{۱۳۲} نبود که او را رقیب اتللو می‌کرد؛ حس حسادت او هم محرک وی بود.) البته الهام‌بخشی عشق و شوقی که به آفرینشگری برمی‌انگیزد، به هیچ وجه منحصر به افراد مستعد و خوش‌فریحه نیست؛ زیرا حتی در میان غالب عشق نافرهیخته هم می‌توان تلاش برای بیان شاعرانه خویشتن را دید. در واقع صرف نظر از کیفیت محصولات این قبیل الهامات، فرد می‌تواند به تبع استنادال ادعا کند که وجد و الهامی که از عشق ناشی می‌شود، به خودی خود عالی‌ترین فضیلت عشق است؛ فضیلتی که غالباً به واسطه ستایش مبالغه‌آمیز و بسیار کهن از بی‌احساسی^{۱۳۳} فلسفی مورد

غفلت واقع شده است، در عین حال مایلیم این نکته را هم مطرح کنیم که عشق رمانتیک صرفاً به خاطر آنکه امری هیجان‌آفرین است فضیلت است. به تدرت می‌توان فیلسوفی را یافت که شور و هیجان را فضیلت بینگارد (نیچه بارزترین مورد استثنا است؛ اما به گمان من بسیاری از ما حقیقتاً انرژی یافتن، سرزندگی، «برانگیختگی» را فضیلت می‌دانیم، صرف‌نظر از آنکه نتیجه آن چه باشد و صرف‌نظر از آنکه آن حال تا چه اندازه فرساینده باشد. غالباً بر این نکته، هر چند به شکل پنهانی، تأکید می‌شده است که سیمای فضیلت عبوس است؛ ولی به گمان من، باید در حکمت این ادعا تردید کنیم.

همچنین نباید فراموش کنیم که در مباحث مربوط به عشق، نفس مناسبات جنسی دست کم گرفته شده است. عشق رمانتیک عشقی جنسی است و در اینجا نیز می‌توانیم به نیکی مقاومت فیلسوفان اخلاق سنتی و محافظه‌کار را ببینیم. در طول تاریخ اخلاق، سکس‌نازی بیولوژیک تلقی می‌شده است؛ نیرویی (غالباً حیوانی) که می‌بایست تحت ضبط و مهار درآید. وقتی با سکس این گونه برخورد شود، دشوار بتوان فضیلتی در آن یافت. پرسش‌های اخلاقی درباره سکس عمدتاً بر محور محدودیت‌های آن متمرکز است و عشق جنسی در بهترین حالت، جوازی برای سکس به دست می‌دهد؛ اما باز هم دشوار بتوان آن را فضیلت خواند. همچنین تصویر دیگری از سکس وجود دارد که آشکارا مقبول کانت پاکدامن بود. مطابق این تصویر، دخول جنسی یا نوعی عمل بیولوژیکی است (برای تولید مثل یا «زند و زایی» که خداوند بدان فرمان داده)، یا صرفاً نوعی تفریح و خوشگذرانی است (کانت این شق دوم را نوعی استمنای دوطرفه^{۱۳۴} می‌داند).

این تصویر از سکس را نیز باید به قوت مردود بدانیم. در هر دو حال، سکس هیچ جایی در اخلاق نخواهد داشت و عجیب‌تر آنکه ارتباط مستقیم خود را هم با عشق از دست می‌دهد (این همان مشکل مفهومی‌ای است که عشق سلحشورانه نیز با آن روبرو است). اما به اعتقاد من، سکس را نباید نیاز یا عملی برای تولید مثل یا خوشگذرانی دانست؛ بلکه سکس نوعی بیان است؛ اما بیان لذت یا ترجمان نیازی فیزیولوژیک نیست؛ بیانی است محاط و محفوف به ایده‌ها و محتوایی که بیان می‌دارد. سکس خصوصاً بیان و ترجمان عشق است (یا می‌تواند باشد)؛ البته این (همان‌طور که خصوصاً سارتر به شکل تکان دهنده‌ای استدلال کرده است) فقط بخشی از ماجرا است. اما نکته‌ای که باید در اینجا روشن شود این است که عشق فضیلت است (تا حدی) به خاطر تمایلات جنسی و نه به رغم آن تمایلات. مقدمه نیچه‌ای من این است

که فضایل می‌تواند وجدانگیز باشد، و (تا حدی) همین است که آنها را فضیلت می‌کند (شکل تلطیف شده‌ای از این مقدمه را در اسپینوزا هم می‌توان یافت).

اگر فکر کنیم که نکات یاد شده به این معنا است که عشق اروتیک نوعی فضیلت «تک‌خال» و مهم‌تر از سایر فضایل است، کاملاً به خطا رفته‌ایم. فضایل می‌توانند با یکدیگر تعارض یابند و یک شخصیت کاملاً فاسد یا بیمار هم ممکن است به نحوی کاملاً استثنایی واجد فضیلتی باشد. اگر وانمود کنیم که وسواس‌ها و لذت‌های شخصی ناشی از عشق در درگیری‌ها و اشتغالات عمومی هیچ مشکلی به وجود نمی‌آورد و اگر از این انتقاد که عشق در قلمرو اخلاق مورد بی‌مهری و غفلت واقع شده به این نتیجه برسیم که این قبیل عواطف فردی باید در سپهر عمومی جای تصمیم‌گیری‌های جمعی را بگیرند، کاری غیرمسئولانه کرده‌ایم. اما مورد عشق این نکته را به خوبی روشن می‌کند که انتقادات سستی در زمینه ذهنیت‌گرایی در اخلاق، یا این ادعا که تمسک به عواطف کاری معقول، جدی و قابل نقد و سنجش نیست، از کوره مذاقه و موشکافی سربلند بیرون نمی‌آید و به نظر می‌رسد که برخلاف تعداد قابل توجه ادعاهای اخیر در حوزه «اخلاق فضیلت‌گرا»^{۱۳۵}، عشق نشان می‌دهد که فضایل را نباید صرفاً یک خصلت تلقی کرد (زیرا مهم نیست که فرد تا چه حد از خصلت «مهربانی» بهره‌مند است، فضیلت عشق در این است که فرد به واقع مهر بورزد)؛ همچنین عشق نشان می‌دهد که (برخلاف ادعای مثلاً فرانکنا^{۱۳۶}) (۲۳) همه فضایل مصداق اصول کلی نیستند. مدت‌های مدید کسانی بدون هیچ‌گونه استدلالی ادعا می‌کرده‌اند که ذهنیت‌گرایی و عاطفه در قلمرو اخلاق لاجرم به معنای خودخواهی، تعصب، هرج و مرج، خشونت و ویرانگری است؛ اما حقیقت این است که دست‌کم ماهیت عشق کاملاً خلاف این امور است و عشق به هیچ وجه خودخواهانه نیست؛ بلکه در غالب موارد لطیف و خلاق است.

برخلاف تأکید وسواس‌گونه‌ای که در اخلاق بر عینیت و برابری فارغ از جنبه‌های شخصی^{۱۳۷} می‌شود، هدف عشق این است که عاشق یک شخص خاص را بر مسندی فوق‌العاده رفیع بنشاند و خویشان را بر مینای آن شخص دوباره مفهوم سازد و برون شویی از گمنامی جهان اخلاقی کانتی بیافریند و در جهانی که هر دو با هم ساخته‌اند بیابد. البته به گواهی ده‌ها هزار رمان عاشقانه، به هیچ وجه نباید انکار کرد که عشق می‌تواند به بیراهه رود. عشق در حوزه مناسبات انسانی، هم می‌تواند مایه وصل باشد و هم مایه فصل، هم می‌تواند بر غنای زندگی بیفزاید هم می‌تواند آن را ویران کند.

آری، عشق می‌تواند خطرناک باشد، اما چرا دیری است که فکر می‌کنیم زندگی فضیلت‌آمیز، زندگی‌ای ساده و فارغ از پیچیدگی است، و نه آن‌چنان‌که نیچه می‌گفت، اثر هنری رمانتیک؟ زیرا عشق همان‌قدر که فضیلتی مربوط به اخلاقیات است، فضیلتی متعلق به سپهر تخیل نیز هست.

پی‌نوشت‌ها

- 1 . inclination
- 2 . Practical
- 3 . Pathological
- 4 . melting compassion
- 5 . blessedness

ع. در متن به جای «لیلا» و «مجنون»، «جیل» و «جک» آمده است. (م)

- 7 . Hesiod
- 8 . Theogony
- 9 . Sophocles
- 10 . Euripides
- 11 . Virgil
- 12 . Oscar Wilde
- 13 . Kingsley Amis
- 14 . bestiality
- 15 . Parmenides
- 16 . Empedocles
- 17 . cosmological status
- 18 . eros
- 19 . agape
- 20 . selfless
- 21 . selfless giving
- 22 . selfish taking
- 23 . craving
- 24 . altruistic
- 25 . quasi - physical
- 26 . “urge to huge”



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۲۷. لئوبوسکاگیلیا (۱۹۲۴-۱۹۹۸) استاد دانشگاه کالیفرنیا جنوبی و نویسنده‌ی کتاب‌هایی همچون «زیستن، عشق ورزیدن و آموختن» و «زاده شدن برای عشق ورزیدن». از جمله تعالیم وی، تشویق انسان‌ها به عشق ورزیدن و در آغوش کشیدن یکدیگر بود.

- 28 . Forms
- 29 . “altruistic”
- 30 . la Rochefoucauld
- 31 . mastery
- 32 . sympathy
- 33 . sexuality
- 34 . sex
- 35 . Forms
- 36 . subject
- 37 . genital
- 38 . equality
- 39 . Shulamith Firestone
- 40 . Marilyn French
- 41 . parenthood
- 42 . spontaneous
- 43 . choice
- 44 . de Rougmont
- 45 . “conjugal love”
- 46 . novelty
- 47 . anal retention
- 48 . emotion
- 49 . passions
- 50 . state
- 51 . sensuality
- 52 . self - obsessed
- 53 . subjectivity
- 54 . policy decisions
- 55 . legalistic
- 56 . Bernard Williams
- 57 . Groundwork
- 58 . pathological
- 59 . pathos
- 60 . diseased
- 61 . Richard Taylor



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- 62 . Bernard Gert
63 . The Moral Rules
64 . Mr. Collins
65 . Ed Sankowski
66 . Danto- esque
67 . intentional
68 . categorical imperative
69 . carpirious
70 . Amelie Rorty
71 . intractability
72 . truth
73 . Thomas Nagel
74 . polyp :
- 75 . “the view from nowhere”
76 . ”universalizability”
77 . Mill
78 . Martha Nussbaum
79 . Michael Gagarin
80 . tragicomic
81 . interpersonality
82 . particularity
83 . desexed
84 . Zeus
85 . sexual union
86 . Diotima
87 . idealization
88 . eroticism
89 . the particular
90 . Irving Singer
91 . Alasdair Mac Intyre
92 . functional
93 . Libido
94 . shelley
95 . heterosexuality
96 . courtly love
97 . Robert Stone
98 . affective individualism
99 . universal

جانوران دریایی کیسه تن مانند مرجان و شقایق دریایی (م)



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- 100 . persuasive definition
 101 . ethereal
 102 . “languor”
 103 . paganism
 104 . idealization
 105 . egoisme-a-deux
 106 . caritas
 107 . Agathon
 108 . Denis de Rougemont
 109 . troubadour
 110 . Gaston Paris
 111 . Lancelot
 112 . Guinevere
 113 . C. S. Lewis
 114 . Andreas Carpellanus
 115 . Ovid
 116 . Eleanor of Aquitaine
 117 . cultivation
 118 . sensuousness
 119 . affectivity
 120 . ontological dependency
 121 . identity
 122 . Hephaestus: (م) خدای آتش و فلزکاری در یونان باستان.
 123 . Cathy
 124 . Communally
 125 . private
 126 . mutual self-identificatio
 127 . narcissism
 128 . devotion
 129 . “passion-love”
 130 . selfless
 131 . selfishness
 132 . Iago
 133 . apatheia
 134 . mutual masturbation
 135 . “virtue ethics”
 136 . Frankena
 137 . impersonal equality



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی

Ethical Theory: Character and Virtue, Midwest Studies in Philosophy 13, p. 12-31.

1. I.Kant, **The Groundwork of the Metaphysics of Morals**, trans. H.J. Paton (New York: Harper & Row, 1964), p 67(p 13 of the standard German edition).
2. Plato, **The Symposium**, trans. W.Hamilton (London: Penguin Classics, 1951), P 43
3. A. Schopenhauer, **The word as Will and Representation**, trans.,E. Payne (New York, 1958), quoted in *Sexual Love and Western Morality*, ed. D. Verene (New York: Harper & Row, 1972), p 175.
4. La Rochefoucauld, **Maxims**, trans. J. Heyd (Boston and New York: Houghton Mifflin, 1917), no .68.
5. I. Kant, **Lectures on Ethics**, trans. L. Infield (Indianapolis, 1963), p 164.
6. J. Milton, **Paradise Lost** (New York: Random House, 1969), bk. 8,lines 383-85.
7. F. Nietzsche, **The Antichrist**, trans.H. Kaufmann(New York, 1954),sect. 11.
8. Bernard Williams, "Morality and the Emotions," in **problem of the Self** (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
9. Richard Taylor, **Good and Evil** (New York: Macmillan, 1970), p xii.
10. Barbara Herman, "The Practice of Moral Judgment," *Journal of Philosophy* 82, no. 8 (1985).
11. Bernard Gert, **The Moral Rules** (New York: Harper & Row, 1973), p 143.
12. Edward Sankowski, "Love and Moral Obligation" and "Responsibility of Persons for Their Emotions," in *Canadian Journal of Philosophy* 7 (1977): 829-40.
13. G. W. F. Hegel, **Early Theological Manuscripts**, trans. T. Knox (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971),p 305.
14. Amelia Rorty, "Explaining Emotions, in *Explaining Emotions* (Berkeley: University of California Press,1980).

15. M. Nussbaum, "The Speech of Alcibiades," *Philosophy and Literature* 3, no. 2 (1979).
16. Ibid., and Michael Gagarin, "Socrates' Hubris and Alcibiades' Failure," *Phoenix* 31(1977).
17. I. Singer, **The Nature of Love**, Vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1986), p 35-36.
18. Ibid.
19. Denis de Rougemont, **Love in the Western Word** (New York: Harper & Row, 1974).
20. Singer, **Nature of Love**, p 22-23.
21. Symposium, 64.
22. J. J. Rousseau, **Emile**, trans. A. Bloom (New York: Basic Books, 1979), p 214.
23. William Frankena, **Ethics** (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1973), and in a newsletter to University of Michigan Philosophy Department alumni.