

فضیلت عشق (اروتیک)*

روبرت سالومون

ترجمه ی آرش نراقی

کانت در عباراتی مشهور- یا غیر مشهور- به نحوی سرسری یکی از مهمترین عناصر اخلاق را از صحنه بیرون می راند: "عشقی که از سرمیل و هوس^۱ است قابل توصیه نیست؛ اما محبتی که از سرایفای وظیفه است - هرچند هیچ میلی ما را به آن واندارد، و حتی وقتی که کراهتی ذاتی و مقاومت ناپذیر بر سر راه ماست- عشقی عملی^۲ است، و نه بیمارگونه^۳، عشقی است که در اراده ریشه دارد نه در رقت قلبی نازکدانه^۴." (۱) از سوی دیگر، در رساله میهمانی، فایدروس یکی از جمله اظهار نظر های شاذ افلاطون را در ستایش اروس برای ما مطرح می کند: "هم از اینروست که من می گویم عشق کهنسالترین و نیکوترین خدایان است و بهتر از همه ی خدایان می تواند آدمیان را در کسب فضیلت و نیکبختی^۵، چه در زندگی و چه پس از مرگ، یاری کند." (۲) این مقاله دو هدف را تعقیب می کند: تصدیق اینکه عشق اروتیک (رومانتیک، "بیمارگونه") فی حد ذاته یک فضیلت است، و [دوم آنکه] دید ما را نسبت به اخلاق وسعت بخشد.

اروس و اخلاق

عشق هیچ ابایی ندارد که با تمام خزعبلاتش از راه برسد... عشق می داند که چگونه نامه های عاشقانه و طره ی زلفش را حتی در اسناد دیوانی و مکتوبات فلسفی پنهانی راه دهد. عشق هر روز زمینه ساز و موجد شنیعترین و حیرت انگیزترین منازعات و مشاجره هاست، ارزشمندترین روابط انسانی را نابود می کند و استوارترین پیوندها را از هم می گسلد... این همه هیاهو و قیل و قال برای چیست؟... این همان ماجرای همیشگی مجنون است که لیلای خود را یافته.^۶ (خواننده ی گرامی باید این عبارت را به زبان دقیق و گزنده ی آریستوفانس تعبیر کند). چرا امری چنین حقیر نقشی چنین عظیم ایفا می کند؟
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 رومانتیک چه؟ عشق اروتیک؟ آیا شوری که از ما ابلهی می سازد، و مایه تباهی آنتونی، کلئوپاترا، رومئو جوان، ژولیت، و کینگ کونگ شده است، فضیلت است؟ عشق امر

¹ inclination

² Practical

³ Pathological

⁴ melting compassion

⁵ blessedness

⁶ در متن در عوض «لیلا» و «مجنون»، «جیل» و «جک» آمده است. (م)

خوشایندی ست، اما فضیلت نیست. شاید حتی خوشایند هم نباشد. هسیس^۷ در منشأ خدایان^۸ اروس را نیرویی خلاف عقل و در تضاد با آن تلقی می کرد و علیه آن هشدار می داد. سوفکلس^۹ و یوریپیدیس^{۱۰} هردو، به ترتیب در آنتیگون و هیپولیتوس، از اروس تبری جستند و حتی ویرژیل^{۱۱} هم تردیدهای خاص خود را داشت. در دوره های متأخرتر، شوپنهاور معتقد بود که عشق تماماً امری جنسی و نکوهیده است، و امروزه به احتمال خیلی زیاد ما با ظرافت طبع خودخواهانه ی اسکار وایلد^{۱۲} و کینگزلی امیس^{۱۳} بیشتر احساس همدلی می کنیم تا ابراز احساسات آبکی عشق شناسان دوره های بعدتر. واقع، اگر به تاریخ اندیشه مغرب زمین نگاه کنیم، بی اختیار از اختلاف آراء در باب این مفهوم مهم و پرآوازه شگفت زده می شویم. این مفهوم هم به عنوان امری خلاف عقل و ویرانگر مورد لعن واقع شده و هم به عنوان سرچشمه ی کائنات ستوده شده است. اروس به خاطر بلاهتش بر سر زبانهاست و در عین حال به مرتبه خدایان برکشیده شده، و همچون خدایی مورد پرستش است (البته در ابتدا بیشتر خدایی حاشیه ای و غیر مهم تلقی می شد، اما در دوران صدر مسیحیت چیزی فروتر از خدا به معنای دقیق کلمه نبود).

امروزه ما بر سر دوراهی ملاحظات دنیایی ای همچون وابستگی یا استقلال، امنیت یا آزادی مشکوک "نا متعهد" ماندن، گرفتار شده ایم. بنابراین، دشوار است که به یاد خود بیاوریم که تاریخ عشق همانا جنگ میان حیوانیت^{۱۴} از یک سو و الوهیت از سوی دیگر بوده است. واژه ی عشق در غالب موارد به معنای شهوت به کار می رفته است، و شهوت را دشوار بتوان به معنای واقعی کلمه فضیلت شمرد. در عین حال در تاریخی به همان قدمت، عشق توسط برای مثال کسانی همچون پارمنیدس^{۱۵}، امپدوکلس^{۱۶}، و فلوپین شأنی جهان شناختی^{۱۷} یافته است، و لذا تا حدی تنگ نظرانه می نماید که عشق را یکسره به عامل و منشأ مناسبات انسانی تقلیل دهیم. از همین روست که شاهدیم در این عرصه فیلسوفان مدرن مقوله ی عشق را نادیده گرفته اند (در این میان شوپنهاور، همچون پاره ای موارد دیگر، تا حدی استثنا است)، اما اخلاقیون در این میدان سرخوشانه ترکتازی کرده اند و یک وجه (یعنی شهوت) را علیه وجه دیگر (یعنی فیض الهی، پارسایی، و تحقیر امور جسمانی - خصوصاً آن دسته از امور جسمانی که در حضور انسانی دیگر به اوج می رسد) به کار گرفته اند.

در تمام بحثهایی که درباره ی عشق به مثابه ی یک فضیلت مطرح می شود، لازم (و امروزه مرسوم) است که به "انواع" مختلف عشق اشاره شود. (مفهوم "انواع" در اینجا چه بسا پیشاپیش متضمن نوعی مصادره به مطلوب باشد، زیرا موضوع دشوارتر احتمالاً این است که کدام رشته ی اتصال آن انواع (یعنی دوستی، عشق جنسی، و عطوفت مادرانه و پدرانه) رابه یکدیگر ربط می دهد نه آنکه وجه افتراق آنها چیست). به طور خاص، لازم است که میان اروس^{۱۸} و آگاپه^{۱۹} تمایز

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

قائل شویم،/روس را معمولاً به عشق جنسی ترجمه می کنند، و آگاهیه را به عشق غیرخودخواهانه^{۲۰} و قطعاً غیر جنسی نسبت به بشریت. این خط کشی غالباً به نحوی نادرست انجام می شود. برای مثال،/روس یکسره اروتیک تلقی می شود و تماماً به تمایل و شور جنسی تحویل می شود که یقیناً خطاست. یا وجه ممیز آگاهیه را اینثار غیر خودخواهانه^{۲۱} می دانند و آن را مقابل /روس فرض می کنند که در نتیجه ی آن /روس به استثنای خودخواهانه^{۲۲} (یا دست کم تمنایی^{۲۳} خود محورانه) تبدیل می شود. آگاهیه چندان آرمانی می شود که نهایتاً فقط می تواند وصف خدا باشد، و لذا نمی تواند به عنوان یک فضیلت بر احساس همدردی میان آدمیان اطلاق شود. در مقابل /روس به یک امر دنیوی پلید تنزل می یابد که ذره ای معنویت در آن وجود ندارد. بنابراین، وقتی عشق را به مثابه ی یک فضیلت تلقی می کنیم، پیش از هر چیز (بار دیگر) حوزه ی /روس را فراخ می کنیم. (به اعتقاد من، عشق رومانیک یک گونه ی تاریخی دیگر از /روس است.) لازم نیست که شخص مطلوبیت (یا امکان) آگاهیه ی دیگر دوستانه^{۲۴} را انکار کند تا ثابت کند که /روس اروتیک دست کم از پاره ای فضایل آن بهره مند است.

همچنین باید /روس و آنچه را امروزه «عشق رومانیک» می نامیم، (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 می گفت تمام عشقها تا حدی جنسی است (ادعایی که بعدها فروید پی گرفت). اما روشن است که فرد نمی تواند چنین ادعایی را به کرسی بنشاند مگر آنکه گشاده دستانه مفهوم سکس و میل جنسی را بسط دهد، و من در غالب موارد نگرانم که مبدا انگیزه ی این نکته یابی بیش از آنکه توضیح ماهیت روابط انسانی باشد، به خاطر پیامدهای تحریک کننده ی آن باشد. نظریه ی معتدلتر آن است که بگوییم /روس (و نه سکس) تقریباً تمام احساسات و عواطف شخصی و بسیار صمیمانه را دربر می گیرد. بنابراین، می توانیم بگوییم که وجه ممیز /روس به طور کلی عبارتست از نوعی کشش و احساس شدید نیمه- جسمانی^{۲۵} نسبت به یک فرد خاص، یا اگر دوست دارید " کشش و شوق به در آغوش گرفتن"^{۲۶} از نوع بوسکاگیلیایی^{۲۷}. (افلاطون در هنگام سخن گفتن از /روس غالباً از آن به نوعی شوق یا میل تعبیر می کند، حتی وقتی به قلمرو صورمثالی^{۲۸} می رسد.) بدون تردید میل جنسی بخشی انکار ناپذیر از عشق رومانیک است، هرچند مطلقاً روشن نیست که میل جنسی منشأ آن عاطفه است یا محمل آن. وجه تمایز /روس از آگاهیه این است که در/روس فرد تا حدی بیشتری در پی منافع شخصی خویش است، اما این بدان معنا نیست که /روس خودخواهانه است، و چیزی جز میل جنسی نیست. /روس درعین حال متضمن شوق جسمانی بسیار عامتر " با هم بودن" است، تمایلاتی شخصی نظیر "مورد قدرشناسی واقع

²⁰ selfless

²¹ selfless giving

²² selfish taking

²³ craving

²⁴ altruistic

²⁵ quasi-physical

²⁶ "urge to huge"

²⁷

لئو بوسکاگیلیا (۱۹۲۴-۱۹۹۸) استاد دانشگاه کالیفرنیا جنوبی و نویسنده ی 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

گشتن " و " با هم خوشبخت بودن"، تمایلات الهام بخشی چون " برای تو بهترین بودن"، تمایلات "دیگروستانه ای"^{۲۹} مانند " انجام دادن هر آنچه در توان من است برای تو". به قول لا روشفوکو^{۳۰}، " در روح ... عطشی برای چیرگی^{۳۱}؛ در ذهن همدلی^{۳۲}؛ در جسم، هیچ چیز جز شوق لذت بخش 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 خطاست که به این تصور منجر شده است که /روس مایه ی تحقیر است و فقط در پی ارضای خود است. ببینید کانت در این باره چه می گوید: " 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 ی جنسی با طرف مقابل است، و لذا منشاء تحقیر ماهیت آدمی است، تمایلات جنسی موجب می شود که یک جنس^{۳۴} بر جنس دیگری ترجیح داده شود، و حرمت آن جنس بواسطه ی ارضای خواهش و هوس زیر پا نهاده شود." (۵)

اما بدون تردید پرسش اصلی (همانطور که افلاطون ۲۳۰۰ سال پیش مطرح کرد) این است که وقتی شخصی به لحاظ جنسی متمایل به دیگری می شود در واقع متمایل به چه شده است. در میهمانی، آریستوفانس می گوید که شخص مایل به سکس نیست بلکه طالب وحدت (دوباره) با آن دیگری است؛ سقراط به تأکید می گوید که شخص در واقع طالب و مایل به صور مثالی^{۳۵} است. حتی اگر این قبیل غایات را برای /روس 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] می دانستند و به هیچ وجه آن را تمایلی ضد فضیلت تلقی نمی کردند. دست کم، روشن است که میل جنسی نوعی تمایل بسیار قوی است که فرد /از طریق سکس نسبت به دیگری دارد. پرسش این است: تمایل به چه؟ و به هیچ وجه نباید از ابتدا فرض کنیم که پاسخ این پرسش به نحوی از انحاء به "بژه های" جنسی ربطی دارد. در واقع اگر سر نخ بحث را از هگل و سارتر وام بگیریم، می توانیم ادعا کنیم که پاسخ آن پرسش کاملاً با "سوژه"^{۳۶} ی جنسی مربوط است، و سوژه ها به اقتضای ذاتشان نمی توانند یکسره امری جنسی باشند.

روشنترین تفاوت میان عشق اروتیک (رومانتیک) و سایر اشکال خاص عشق عبارتست از مرکزیت میل جنسی ("جنسی" را "تناسلی"^{۳۷} نخوانید)، اما دو تفاوت دیگر نیز در کار است که به لحاظ فلسفی بسی روشنتر است. مسأله ی نخست که امری بسیار مناقشه انگیز نیز هست، عبارتست از پیش شرط برابری^{۳۸}. شاید این امر در پرتو اتهامات جدیدی که امروزه بر عشق وارد می کنند و آن را شیوه ای برای تحقیر و سرکوب زنان می انگارند (شولامیت فایرستون^{۳۹}، مرلین فرنچ^{۴۰}) عجیب بنماید، اما اگر از منظر تاریخی نگاه کنیم معلوم می شود که هرچند ما از برابری واقعی فاصله داریم، اما عشق رومانیک فقط وقتی دست می دهد که زنان تا حدی از نقشهای اقتصادی و اجتماعی سنتی فرودستانه ی خود

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

رهایی یافته باشند. عشق رومانتیک فقط وقتی رخ می دهد که زنان مجال انتخاب بیشتری درباره ی زندگی خود- و درباره ی عشاق و به ویژه همسر خود- داشته باشند. این نکته یادآور آدم جان میلتن است، شخصیتی که در اوایل دوران عشق رومانتیک آفریده شد، و کسی بود که خصوصاً از خداوند خواست که به او نه صرفاً یک همبازی یا مونس یا تصویری آیینی ای، بلکه موجودی همسنگ و برابر عطا کند، زیرا "درمیان نابرابران چه جامعه ای می توان بنا کرد، کدامین نشاط راستین یا همسازی را می توان امید برد؟" (۶) یا، به تعبیر استاندال، می توانیم بگوییم که عشق مستعد آن است که طرفین برابر بیافریند حتی آنجا که چنان برابری وجود ندارد، زیرا برابری همانقدر در عشق رومانتیک ضروری است که اقتدار در رابطه ی پدر و مادر با فرزند^{۴۱} - خواه حق این حقیقت را آنچنانکه می باید اذعان کنند و بر وفق آن عمل نمایند، خواه نه. تفاوت دیگری که میان /روس و عشق های دیگر وجود دارد این است عشق رومانتیک، بر خلاف مثلاً عشق خانوادگی، از پیش معلوم و مقرر نیست بلکه در غالب موارد خود انگیخته^{۴۲} است. (در این زمینه "دوستی های رومانتیک" خصوصاً در خور ذکر هستند.) در عشق اروتیک- رومانتیک عنصر/انتخاب^{۴۳} نقش بسیار مهمی ایفا می کند. عشق خانوادگی، به این معنا، همیشه از پیش تجویز شده و مقدر است. عشق میان زن و شوهر، یا آنچه نویسنده ای چون دوروگمونت^{۴۴} "عشق زناشویی"^{۴۵} می نامد، از جمله رابطه ی جنسی میان زوجین نیز چه بسا به این معنا امری از پیش تجویز شده و مقدر باشد. بدون تردید این بدان معنا نیست که عشق زناشویی نمی تواند رومانتیک باشد، و به این معنا هم نیست که تنها مشخصه ی عشق رومانتیک بداعت^{۴۶} یا هیجان و اضطراب ناشی از آن بداعت است. این خطای رایجی است که شور و شعف ناشی از عشق را با خود عشق اشتباه بگیریم- بدون آنکه از خود بپرسیم آن شور و شعف معطوف به چیست. در غالب موارد عشق و ازدواج با یکدیگر آغاز می شوند حتی اگر برای همیشه در کنار هم باقی نمانند، و تفکیک آنها صرفاً بدان معناست که عشق می تواند جدای از ازدواج هم باشد درست مانند اسب که می تواند از گاری جدا باشد، هرچند در آن حال گاری بی حرکت برجای خود می ماند.

چه چیزی در /روس می تواند فضیلت آمیز باشد؟ شخص چه بسا در توجیه عشق جنسی آن را سرایشی ای بداند که به ازدواج می انجامد، اما این ستایش آبکی موجب می شود که ما عشق رومانتیک را امری کودکانه، ابلهانه، و نوعی توطئه ی طبیعت یا جامعه تصویر کنیم که کارش این است که نوجوانان نوبالغ را که عامدانه سرکشی و طغیان می کنند بفریبد و رام و پخته کند. شخص چه بسا /روس را به عنوان سرچشمه ی ناشناخته ی بسیاری از زیباترین آفرینشگریهای ما، از اشعار دانه گرفته یا تاج محل، بستاید، اما این هم عشق را به عنوان یک فضیلت خوار می دارد و آن را صرفاً یک وسیله تلقی می کند، مثل فروید که لذت ناشی از حبس مدفوع در دوران کودکی^{۴۷} را وسیله ای برای آفرینش هنر عالی می دانست. اما به نظر من /روس را بنا به سه دسته کلی از دلایل فضیلت نمی شمارند:

۱. /روس به طور کامل به امری جنسی فروکاسته می شود، و فیلسوفان، تا آنجا که لطف می کنند اساساً ذهن خود را به مقوله سکس آلوده می کنند (البته صرفاً از آن جهت که فیلسوف اند)، مایلند که سکس را امری خوار و قبیح تلقی

⁴¹ parenthood

⁴² spontaneous

⁴³ choice

⁴⁴ de Rougemont

⁴⁵ "conjugal love"

⁴⁶ novelty

⁴⁷ anal retention

کنند که حتی در خور 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 می دانند یا وسیله ی برای تولید مثل، و در هر حال آن را مجموعه ای از تمایلات می انگارند که باید به قید اخلاق مقید شود و خود فی حد ذاته هیچ ارزش اخلاقی ای ندارد.

۲. /روس نوعی عاطفه^{۴۸} است، و عواطف اموری نامعقول، بیرون از کنترل، گذرا و مقطعی محسوب می شوند نه اموری که ذاتی شخصیت اند، عواطف محصول "غرایز" و از جمله اموری بشمار می روند که مطلقاً در برابر قرائن و ملاحظات عینی تن به تسلیم نمی سپارند. حتی ارسطو، یکی از معدود هواداران احساسات^{۴۹} در تاریخ فلسفه، تأکید می ورزید که فقط وضع و حال^{۵۰} شخصیت است که می تواند فضیلت بشمار آید، نه احساسات.

۳. /روس، حتی در آنجا که امری صرفاً جنسی نیست، عشق به خود و میلی کاملاً خود-خواهانه است، حال آنکه یکی از مهمترین ویژگیهای فضائل، به تعبیر هیوم، عبارتست از سودمندی آنها، خوشایندی شان برای دیگران، فضیلت مبتنی است بر احساساتی مانند همدردی و همدلی. عشق رومانتیک، به هیچ وجه مایه ی "خوشایند دیگران" نیست، بلکه بیشتر مایه ی آشفته‌گی و گاه مایه ی آسیب به دیگران و ویران کردن خود است. عشق رومانتیک بیشتر انحصارطلب، حسود، وسواسی، ضد اجتماعی، حتی "جنون آمیز" است. و از دل این قبیل امور فضیلت در نمی آید.

روشن است که به اعتقاد من تمام این انتقاداتی که برفضیلت بودن عشق اروتیک وارد کرده اند آشکارا باطل است، اما من بخش اعظم این مقاله را صرف ارائه ی 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 اند و آن را بی جهت تحقیر کرده اند. برای آنکه من در اینجا زیاده نا معقول و رومانتیک به نظر نیایم، بگذارید افلاطون را هم به جبهه ی خودم درآورم. افلاطون آشکارا /روس را فضیلت می دانست، و تمام ناطقان در رساله ی میمهنای با این اندیشه موافق بودند. حتی سقراط هم که در میان آن ناطقان از همه کم ذوق و شوقتراست، /روس را به عنوان "درک" لذت حسانی^{۵۱} می ستاید (شاید بیشتر لذت حسانی مربوط به ذهن و نه جسم، اما به هر حال به عنوان لذتی که اروتیک است)، نه به عنوان درک فارغدلانه ی زیبایی و خرد (آنچنان که بسیاری از مفسران آکسفوردی وامی نمایند). (چرا او اینقدر به زیبایی در هنر بدگمان بود ولی آن را در /روس می ستود؟) در اندیشه ی افلاطون، /روس صرفاً از آن رو فضیلت بود که (تا حدی) نوعی احساس بود، احساسی سرشار از شوق، احساسی که در عین حال نوعی اشتغال و وسواسی به خویشتن^{۵۲} (به آن معنای خصوصاً شریف و برجسته ی سقراطی) بود.

⁴⁸ emotion

⁴⁹ passions

⁵⁰ state

⁵¹ sensuality

⁵² self-obsessed

اخلاق و ذهنیت^{۵۳}

کلمه ای دیگر در باب کانت در مقام یک اخلاق‌گرا. فضیلت می باید 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 - هرکس می باید فضیلت خودش را، امر مطلق خودش را ابداع کند.

فردریک نیچه، ضد مسیح. (۷)

پارادایمی واحد در خصوص عقلانیت سیطره ی خود را بر حوزه ی اخلاق از دوران روشنگری حفظ کرده است. در سایه ی این پارادایم، کانت بیش از آنکه با فایده گرایان فرق داشته باشد شبیه آنهاست: فلسفه ی 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 می نهد: بیشتر عواطف و بخصوص عشق از دایره ی این پارادایم بیرون می مانند (مگر آنکه انگیزه ی ایفای وظایف شوند یا در خدمت " خیر بیشتر برای شمار بیشتر " باشند). دوام این پارادایم (که من آن را پارادایم "کانتی" خواهم نامید) موجب شده است که هیجان انگیزترین موضوع فلسفه - یا هیجان انگیزترین موضوعی که در رمانها، روزنامه ها، سریالهای آبکی و غیبه های روزمره به چشم می خورد - تبدیل به یک بحث خشک و کسل کننده و شبه قانونی شود که در پاره ای مجلات فلسفی می بینیم. و بدتر آنکه بسیاری از مردم - از جمله بسیاری از فیلسوفان - به این باور رسیده اند که اخلاق ربط چندانی به واقعیتهای پیچیده ی رفتار آدمی ندارد. مشاهدات دقیق و بسیار ظریف هیوم به سود تصمیم گیریهای مبتنی بر خط مشی های کلان^{۵۴} کناره رانده شده است. غفلت از تمایلات شخصی به سود اصول قانون مآبانه^{۵۵} گوهر امر اخلاقی را که احساسات است نه اصول، از دایره بیرون می نهد. برنارد ویلیامز^{۵۶} می گوید که این "دیوانگی" است که شخص (آنچنان که کانت توصیه می کند) انجام فعل مهربانی را برای آن برگزیند که اقتضای اصول است نه زاییده ی عاطفه ای شخصی. (۸) فرض کنیم که فرد دو گزینه در پیش روی خود دارد: یا تأکید کند که عشق (در بهترین حالت) امری غیر اخلاقی است، یا پارادایم کانتی را حفظ کند؛ در این حالت، وقتی شخص به هزار و یک لذت، عاطفه، و تجربه ی دل سپاری و تعهدی که ملازم عشق است می اندیشد، احساس می کند که می باید در این باره تصمیم بگیرد، معلوم است که کدام گزینه را برمی گزیند. ما بیشتر عبارت کانت را از کتاب *مقدمات*^{۵۷} درباره ی "عشق بیمارگونه" نقل کردیم، آن عبارت حتی در بهترین تفسیر آن (مثلاً "بیمارگونه"^{۵۸} را به معنای وضعیت رقت انگیز^{۵۹} بگیریم

⁵³ subjectivity

⁵⁴ policy decisions

⁵⁵ legalistic

⁵⁶ Bernard Williams

⁵⁷ Groundwork

⁵⁸ pathological

⁵⁹ pathos

نه نوعی مریضی^{۶۰}، باز هم عاطفه‌ی رومانتیک را به عنوان امری کاملاً بی ارتباط با ارزش اخلاقی نادیده می‌گیرد، و با این حذف بخش عمده‌ای از آنچه را که ما- و غالب همکاران رومانتیک تر کانت- گوهر اخلاق تلقی می‌کنیم، از صحنه بیرون می‌راند.

ریچارد تیلور^{۶۱} نوشت که به اعتقاد وی اخلاق کانتی برخوردار از این است، و تا آنجا پیش رفت که ادعا کرد به گمان او 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 از این است، و از جمله دلایل آن این است که در برابر ورود هرگونه احساس خاص و شخصی در مقام ارزیابی اخلاقی مقاومت، اگر نگوئیم مخالفت، می‌ورزد. ما چنین مقاومتی را در بسیاری از پیروان امروزی کانت هم می‌بینیم، برای مثال برنارد گرت^{۶۲} در کتاب خود *قواعد اخلاقی*^{۶۳} احساسات را به لحاظ اخلاقی بی ارزش تلقی می‌کند و در عوض تأکید 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 بازمی‌نمایند. عشق چه بسا 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 فایدروس در رساله‌ی میهمانی). ما چه بسا اتللو را ابله و عاقبت او را غم‌انگیز بدانیم، اما همچنان انگیزه‌ی او را می‌ستاییم، حال آنکه ادبیات عصر ویکتوریا پراست از آقایان محترم کانتی مآبی که بر مبنای اصولشان رفتار می‌کنند، اما کاملاً مشمئزکننده‌اند (مثلاً آقای کولینز^{۶۴} در رمان *غرور و تعصب* جین استن). عشق نه فقط امری خواستنی است، بلکه آن کسانی هم که تاکنون عاشق نشده‌اند (اگر در عشق شکست نخورده باشند)، یا نگران‌اند که مبدا از عشق ورزیدن ناتوان باشند، بحق باید درباره‌ی شخصیت خود و کمال انسانی خویشان نگران باشند. و این امر مستقل از مقوله‌ی عمل یا رفتار است. عشق بخودی خود در خور ستایش است، صرف نظر از اثرات و پیامدهایش.

چرا این سنت تا این حد مخالف است که عشق و سایر احساسات را امری ضروری، و حتی از مقومات اولیه‌ی اخلاق بدانیم؟ این مخالفت وقتی شگفت‌انگیزتر می‌شود که تأکید اکید عهد جدید را بر عشق (هرچند آگاهانه) به عنوان فضیلت برتر در نظر آوریم- و کانت در عباراتی که از او نقل کردیم می‌کوشد تا دقیقاً همین غرابت را توجیه کند. به نظر می‌رسد که ضدیت کانت با احساسات در مقام ارزیابی اخلاقی ناشی از چندین دلیل است. نخست و مهمتر از همه این که به نظر می‌رسد 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 سنکوفسکی^{۶۵} در سال ۱۹۷۸ در باره‌ی "عشق و تکلیف اخلاقی" نوشت به چالش کشیده شده است، او در آن مقاله استدلال می‌کند که ما دست کم آدمیان را بخاطر آنکه خود را در معرض شرایطی که به

⁶⁰ diseased

⁶¹ Richard Taylor

⁶² Bernard Gert

⁶³ *The Moral Rules*

⁶⁴ Mr. Collins

⁶⁵ Ed Sankowski

رشد و شکوفایی عشق می انجامد، قرار می دهند یا از قرار گرفتن در چنان شرایطی می پرهیزند، مسئول می دانیم. (۱۲)

درمقابل ممکن است کسی هم ادعا کند که فقط آنچه قابل "فرمان" است اخلاقی است؛ و بیشتر آنچه تحت عنوان "منش نیک" در می آید، هرچند قابل پرورش است، اما قابل فرمان نیست. کسی هم ممکن است - مانند من - استدلال کند که عواطف بسی بیش از آنکه ما معمولاً گمان می کنیم ارادی و تحت کنترل ما هستند (یعنی مابرجا فقط این نیست که ما می توانیم به پیشواز شرایطی که آن عواطف نوعاً در آن بروز می کنند، برویم یا از قرار گرفتن در چنان شرایطی بپرهیزیم). این بدان معنا نیست که عاطفه ای چون عشق را می توان صرفاً با اعمال اختیاریا به اراده تولید کرد (مثل وقتی که شخص اندیشه یا حرکت انگشتش را تولید می کند). چه بسا در آنجا که عشق مد نظر است، به تعبیر دانت اسک^{۶۶}، هیچ "فعل پایه" ای در کار نباشد. اما افعال ارادی^{۶۷} بسیاری، هم ذهنی وهم جسمانی، وجود دارد که پایه نیست، واینکه اصرار بورزیم که عشق را می توان با اعمال اراده/زکتم عدم به وجود آورد، بدون تردید بار نامعقولی است که بر دوش فضیلت اخلاقی آن می نهیم.

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 آواست، زیرا می توان استدلال کرد که آگاهیه عشق کلی است (یا به تعبیر دیگر، با همه نسبت یکسان دارد)، عشق به یک فرد خاص نیست. (شایان ذکر است که روانشناسی مسیحی آدمیان را در خصوص احساساتشان مسئول می دانست، و معتقد بود که عشق قابل فرمان است، و دقیقاً 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)، قطعاً عشق به افراد خاص است - البته می توانیم آن را عشق به تمام افراد خاص تعبیر کنیم، اما نه صرفاً عشق به امور کلی (مثل خدا و انسانیت)، از آن حیث که کلی است. عشق - خصوصاً عشق اروتیک یا روماتیک - کاملاً شخصی و معطوف به فرد است. این عشق عبارت است از برکشیدن یک فرد عادی به مرتبه ای فوق عادی با امتیازاتی فوق عادی. به میان آوردن ایده ی امر مطلق^{۶۸} در این قبیل موارد خنده دار است. مطابق مدل کانت، جزئیات عشق امری نامعقول به نظر می رسد - و از این حیث مثل تمایل ماست به اینکه برای خودمان، و نیز فردی که به ما نزدیک است، "استثناء" قائل شویم. در عشق، آن فرد خاص همه چیز است. فضیلت عشق کاملاً ناشی از توجه ویژه ی ما به یک فرد خاص و مبتنی بر نوعی تبعیض است، و می باید چنین باشد. عاشقی که به محبوب خود منزلت ویژه می بخشد و او را بر غیر برتری می دهد (البته نه در کار اداری یا تشکیلاتی)، فردی صاحب فضیلت است. عاشقی که اصرار دارد با همه، از جمله با معشوق خود، یکسان رفتار کند، از چشم ما موجودی کاملاً ناخوشایند جلوه می کند.

سوم، چون اخلاق موضوعی عقلی است، نامعقولیت عواطف (به طور کلی) به حد کافی دلیل خوبی بدست می دهد که آنها را از کانون اخلاق بیرون کنیم. نامعقولیت مورد ادعای عواطف چیزی فراتر از جزئیت و غیر ارادی بودن مزعوم آنهاست. به اعتقاد برنارد ویلیامز، کانت عواطف را از آن رو نامعقول می داند که عواطف بی ثبات^{۶۹} اند. و می توان بر آن افزود که عواطف، علاوه بر آن، مزاحم، مخرب، سرکش، ابلهانه، و بیپوده اند. اینها اتهاماتی کاملاً متفاوتند، اما غالباً به همراه هم علیه عواطف به طور کلی و عشق به طور خاص به کار می روند. غالباً گفته می شود که عواطف، همچون

⁶⁶ Danto-esque

⁶⁷ intentional

⁶⁸ categorical imperative

⁶⁹ carpius

"احساسات"، خلاف عقل است (حتی اینقدر هوشمند نیستند که بگویند نامعقول). یا، حتی اگر عواطف را از غایت و حکمتی بهره مند بدانند، باز هم تأکید می کنند که عواطف (فی حادّه) غایاتی محدود دارند و (در بهترین حالت) وسایلی ناکارآمدند. در مقابل دیدگاهی که عواطف را "مخرّب" می داند، 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 عواطف اند که زندگی و نیز غایات نهایی عقلانیت را تعریف می کنند. در مقابل دیدگاهی که عواطف را ابلهانه می داند، به تفصیل می توان استدلال کرد که "شهودات" عاطفی در غالب موارد به مراتب بصیرت بخش تر و بدون تردید راهبردی تر از بسیاری از مواظظ انتزاعی و بسیار ریزکاوانه ی عقلی است، و در مقابل دیدگاهی که عواطف را کور و بی هدف می داند، می 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 بلندپروازانه دارند، اهدافی که بدون تردید از حدود تمایلات محدود بسی فراتر می رود و لذا دیگر دشوار می توان آن عواطف را "خردپسند" خواند. هگل را ببیند که چه می گوید: "عشق نه حد می گذارد و نه حد می پذیرد؛ عشق مطلقاً متناهی نیست... عشق عینیت را به طور کامل ویران می کند و بدینسان خط بطلان بر تفکر می کشد و آن را استعلا می بخشد، عشق آدمی را از تمامی خصلتهای بیگانه دور می سازد، و حقیقت حیات را بدون هرگونه اعوجاجی بازمی نماید." (۱۳)

شایعترین اتهامی که علیه عواطف، و خصوصاً عشق، اقامه می شود این است که عواطف تجربه ی ما را مخدوش یا معوج می کنند (لایب نیتس آنها را "ادراکات مخدوش" می نامد). نکته ی مورد ادعا در اینجا این است که عواطف به نحو رسوایی در برابر قوانین مربوط به سازگاری منطقی و واقعیات بدیهی مقاومت می کنند، عواطف بنا به ادعا با "عقل سلیم" بیگانه اند و مایه ی انحراف ادراکات و داوریهای ما هستند، و آشکارا با تناقض سر سازگاری دارند (و فروید این را از مشخصه های "ضمیر ناخودآگاه" می داند)، و نیز عواطف از سازگاری با اقتضانات بدیهی عینیت سرباز می زنند. این امر به نحو نگران کننده ای درباره ی عشق صادق است. یک عاشق معمولی در نهایت شور و شوق به محبوبش که فردی کاملاً معمولی است، نگاه می کند، و به او می گوید: "تو زیباترین زن دنیا هستی." ما چگونه باید این امر را تلقی کنیم؟ خود فریبی؟ جنون؟ بی تردید، مسأله ربطی به "کوری" ندارد، زیرا مشکل در این نیست که او طرف مقابل را نمی بیند (اگر ماجرا از این قرار بود، آن فرد را باید یک جاهل مسلم می دانستیم). در واقع چه بسا او بدرستی ادعا کند که بسی بیشتر یا عمیقتر از ما می بیند. اگر خیلی بی ادبی کنیم و بر موضع خود پافشاریم، چه بسا عاشق سرمست ما با دلخوری به نکته ی مورد اشاره ی ما اذعان کند، شاید به موضعی پدیدارشناسانه عقب نشینی کند و بگوید: "خب، او در چشم من زیباترین زن دنیاست!"، اما ما می دانیم که در فلسفه این قید و شرطها چگونه تلقی می شوند - به لحاظ معرفت شناختی کاملاً نامطلوب و بی ارزش اند. فرد در مقام عاشقی ادعایی می کند که آشکارا کاذب است. شاید زیبایی به چشم ناظر نیست، اما 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 می کند، نظر کنید. (برای مثال، املی رورتی^{۷۰} در مقاله خود تحت عنوان "تبیین عواطف" به تفصیل این اتهام را پرورده است. (۱۴)) خوبست یادآور شویم که مخالفت کانت با عواطف به این جهت نیست که عواطف سرکش اند، بلکه از آن روست که

⁷⁰ Amelie Rorty

عواطف بی ثبات و ناپایدارند، هرچند این ادعا خلاف بدیهی می نماید- چرا که عواطف، حتی عواطف سرکش و چموش، می توانند پایدار و پابرجا باشند. در عشق، خصوصاً، وقتی که فرد گرفتار عشق شده است، بسختی می توان از شر آن عاطفه خلاص شد، حتی وقتی که این عشق سرچشمه ی دردی جانکاه شده، و هیچ لذتی با خود نمی آورد. اما آیا این اتهامی علیه عواطف است، یا در واقع بخشی از فضیلت آنهاست؟ آنچه مورد نقد ماست پنداری گذراست، نه یک سرسپردگی پایدار. ما خشم ناگهانی را نامعقول می دانیم، نه یک دشمنی طولانی و مدلل را (البته این بدان معنا نیست که خشم ناگهانی همیشه نابجا و ناشایست است، یا خصومت طولانی هرگز نامعقول و حتی جنون آمیز نیست). درست است که عواطف سرکش و چموش اند، اما این ویژگی دقیقاً همان چیزی است که آنها را برای اخلاق مهم و ضروری می سازد (برخلاف افعالی که مطابق اصولند اما چندان در خور اتکا نیستند). ما به آسانی می توانیم برای اصول دلیل بتراشیم و آنها را مورد تفسیر مجدد قرار دهیم. ما به شخصی که از سر غیرت و شورمندی می جنگد بسی بیشتر اعتماد می کنیم تا به کسی که برای اصول انتزاعی مبارزه می کند. (نکته ی بسیار جالب این است که اصول همیشه تصحیحات و توقعات آسان را تصدیق می کنند). سرکشی⁷¹ فضیلت عواطف است، همان طور که دلیل بافی رذیلت عقل است. در واقع حتی می توانیم بگوییم که "حقیقت"⁷² عواطف همانا سرکشی آنها و مقاومتشان در برابر تمام تلاشهایی است که برای تغییر آنها می شود. از منظری بیرونی و عینی، مشاهدات و تصورات فرد عاشق در غالب موارد بی معناست، و او چیزهایی را قدر می نهد که کاملاً خلاف تمام چیزهایی است که اخلاق فلسفی مورد تأکید قرار می دهد (چیزهایی مانند عینیت، غیر شخصی بودن، فارغ البال و بی تعلق بودن، کلیت، توجه ویژه به قرائن و براهین، و امثال آنها). و با این همه، به نظر من این نوع نامعقولیت از جمله مهمترین و دلنشین ترین ویژگیهای ماست. ما پیش از آنکه قرائن یا دلایل ما را به توجه و دلسوزی نسبت به کسی وادارد، نسبت به دیگران شفقت می ورزیم. ما ظاهراً یکدیگر را بدون استناد به معیارهای عام زیبا، دلنشین، و خواستنی می یابیم. ما عاشقی را که عشقش به اندک تحولی تغییر پذیرد، یا عشقش تابع رأی و نظر دوستان باشد، به چشم قبول نگاه نمی کنیم. ما معتقدیم که عشق می 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 بی عقلی می شویم. "چرا عاشق/وشده ای؟" این پرسشی است که لازم نیست پاسخ داده شود یا حتی به آن اعتنایی شود. در واقع، ما حتی فکر می کنیم که خوبست عاشق کسی شویم که به هیچ وجه (از چشم دیگران) در خور 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 ی اهمیت آن رنگ می بازد.

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 می نهند (مفاهیمی که برخلاف ذهنیت بسیار محبوب فلاسفه اند). اتهام ذهنی بودن نوعاً به اتهام انحراف آفرینی و خروج از حیطه ی عقل می انجامد. اما، از سوی دیگر، مفاهیمی مانند عینیت، غیر شخصی بودن، و موشکافی های صرفاً انتزاعی هم مورد انتقادات و اتهامات مهمی بوده اند. از نظر کسانی مثل کامو و تامس نیگل⁷³ عینیت یعنی که ما جملگی چیزی نیستیم جز ذره ای بس ناچیز در این کهکشان،

⁷¹ intractability

⁷² truth

⁷³ Thomas Nagel

حیات ما مطلقاً معنا و ارزشی بیش از حیات درختان و پولپ^{۷۴} های دریایی ندارد، کالبد ما چیزی نیست جز ماده ای برای مطالعات فیزیولوژیک، روابط جنسی ما هم شکل ظاهراً پیشرفته ای است از فرایند تولید مثل باکتری ها، سخن گفتن ما چیزی نیست جز تولید سروصدا، و زندگی ما فاقد هرگونه معنایی است. این همان چیزی است که نیگل "چشم اندازی از ناکجا آباد"^{۷۵} می خواند، و این دیدگاه در اشکال بسیار مبالغه آمیزش نه مطلوب است و نه ممکن. اما این دیدگاه می رود تا بر حوزه ی اخلاق و نظریه ی ارزش غالب شود، ولو به صورتی انسانی تر یا انسان مدارانه تر. بخش اعظم اخلاق معاصر هنوز در قالب خط مشی های کلان شکل گرفته است نه در قالب مناسبات شخصی - گویی بناست یک فیلسوف - شاه آن را به کار گیرد. آنچه مورد تأکید 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 می شود (و به نحو ظریفی توسط منطق دوپهلوی "کلیت پذیری"^{۷۶} تغییر شکل یافته)، عبارتست از یک دیوانسالار که با همه یکسان رفتار می کند و هیچ تشخیصی خاص خود ندارد. بنابراین عشق امری غیر اخلاقی است، زیرا برخلاف 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 ی فضیلت عشق : نگاهی دوباره به میهمانی افلاطون

درواقع، این چیزی نیست جز یک داستان عاشقانه... از آلکیادس می خواهند که درباره ی /روس سخن بگوید، ولی او نمی تواند این شورمندی و متعلق آن را در عباراتی کلی توصیف کند، زیرا تجربه ی او از عشق تجربه ای است که برای او فقط یکبار و در رابطه با فردی خاص رخ داده است، فردی که از چشم او شبیه هیچ کس دیگری در عالم نیست.

مارتا نوسباوم^{۷۸} "خطابه ی آلکیادس" (۱۵)

رساله میهمانی افلاطون، متنی کلاسیک درباره ی فضیلت (یا فضیلت های) عشق اروتیک است، و این افلاطون است (و نه سقراط) که برای ما تصویری از /روس به مثابه ی یک فضیلت ترسیم می کند، تصویری که کاملاً متناسب است با تلقی امروزی ما از عشق رومانتیک. بگذارید در همین ابتدا به اشاره ی تمام بگویم که مفهوم /روس که در آنجا مورد بحث واقع شده با تلقی ما از عشق رومانتیک فرق دارد، عشق نزد یونانیان عبارت بود از عشقی یکجانبه میان یک مرد کامل و یک جوان نورسیده، نه آنچنان که ما می انگاریم عشقی دوجانبه میان مرد و زن، و بخش عمده ی کاری که افلاطون در این دیالوگ می کند به هیچ وجه برای خواننده ی نا آشنا با ادبیات کلاسیک، روشن یا آسان یاب نیست. با در نظر داشتن این نکته می توانیم به خود بگوییم که موضوع این دیالوگ عبارتست از ماهیت و فضیلت عشق. هر یک از آن خطابه ها را می

⁷⁴ polyp: جانوران دریایی کیسه تن مانند مرجان و شقایق دریایی (م)

⁷⁵ "the view from nowhere"

⁷⁶ "universalizability"

⁷⁷ Mill

⁷⁸ Martha Nussbaum

توان نظریه ای ایجابی در این باب تلقی کرد. شایان ذکر است که سقراط خطابه ی فایدروس را خصوصاً از آن جهت نقد می کند که وی [فایدروس] صرفاً فضایل عشق (می توانیم بگوییم پیامدهای اجتماعی و برکت خیز عشق) را مورد تأکید قرار می دهد نه خود عاطفه را، حال آنکه آریستوفانس تفسیری از ماهیت عشق به ما عرضه می کند بدون آنکه تفسیر مقنعی از فضایل آن به دست دهد. به نظر من در هر دو مورد حق با سقراط است: فضایل به صرف پیامدهایشان نیست که فضیلت اند (برخلاف آنچه مثلاً هیوم می گفت)، و هر تحلیلی از عشق که درباره ی اهمیت عشق (و نه صرفاً دلایل اشتغال خاطر عمیق ما نسبت به آن) توضیحی به ما ندهد نامقنع است. اما در عین حال می باید به این نکته هم توجه داشته باشیم که ویژگی ظاهر این دیالوگ گمراه کننده است، یعنی خطابه های نسبتاً غیر قابل اعتنا گویی مثل پلکان یک نردبان پیش می روند تا سرانجام به نقطه ی اوج برسند- یعنی به خطابه ی سقراط که به ما دقیقاً می گوید عشق چیست. عموماً چنین فرض می شود که سقراط در اینجا سخنگوی دیدگاه خود افلاطون است، ولی این فرضی کاملاً ناموثق است. در این دیالوگ، حتی خطابه های کوتاه و فرعی هم جنبه های مهمی از عشق را بیان می کند. برای مثال، خطابه ی پیش پا افتاده ی اریکسیماخوس⁷⁹ طبیب خامدستانه متضمن همان دغدغه ی خاطری است که امروزیان نسبت به عشق به مثابه ی پدیده ای فیزیولوژیک دارند و مطابق آن سلامتی فضیلت بشمار می آید. اما مهمتر از همه این است که در این دیالوگ سقراط بهترین یا آخرین حرف را نمی زند. به اعتقاد من، مارتا نوسباوم، مایکل گاکارین⁸⁰ و دیگران به نحو قانع کننده ای نشان داده اند که توصیف تراژیک-کمیک⁸¹ آلبیادس از سقراط در پایان دیالوگ نقشی مهم (اگر نگویم کلیدی) در رساله ی میهمانی دارد. (۱۶) حتی چه بسا بتوان ادعا کرد که افلاطون تا حدی در جبهه ی مقابل سقراط است و آلبیادس را برای بیان رأی و استدلال خود به کار می گیرد. خطابه ی سقراط عشق را فضیلت آمیز معرفی می کند اما به هزینه فرونهادن یا انکار مهمترین وجه آن- یعنی شور جنسی، رابطه ی میان افراد⁸²، تفرد و جزئیت⁸³، و نامعقولیت ظاهری آن. به طور خلاصه، اروس تبدیل می شود به شوق به فلسفه. و این امری غیر شخصی، بی تفاوت نسبت به هر شخص خاص، و "فوق" تمایلات جسمانی است. در مقابل، آلبیادس بر جنبه ی جسمانی، نامعقول، شورمندانه، و بسیار شخصی عشق تأکید می ورزد، بر عشق نسبت به یک انسان خاص و بی بدیل، نه عشق به یک امر کلی⁸⁴ سکس زدایی شده⁸⁵. دیدگاه دیگری هم که در مقابل سقراط مطرح می شود داستان دل انگیزی است که آریستوفانس، وقتی بر سکسکه اش فائق می آید، نقل می کند، داستانی که مطابق آن ما جملگی از اجدادی پدید آمده ایم که خود موجودات (کروی) کاملی بودند اما زئوس⁸⁶ هر یک از آنها را به دو نیمه کرد، و هر نیمه را به گوشه ای پرتاب کرد، و اکنون ما هر یک دیوانه وار به دنبال نیمه ی دیگر خود می گردیم. این تصویر علت "شوق بی حدی" را که عاشقان نیک می شناسند توضیح می دهد (از جمله شوق به وصال جنسی⁸⁷ را که به هیچ وجه ارضاء نمی شود جز از طریق یکی شدن با آن نیمه ی گمشده).

آریستوفانس در اواخر دیالوگ می خواهد داستان خود را ادامه دهد (و شاید می خواهد با ما نکاتی را درباره ی فضیلت عشق در میان نهد و به این ترتیب تفسیر خود را کامل کند) که آلبیادس، که کاملاً مست است، سخن او را قطع می کند و

⁷⁹ Michael Gagarin

⁸⁰ tragicomic

⁸¹ interpersonal

⁸² particularity

⁸³ desexed

⁸⁴ Zeus

⁸⁵ sexual union

شروع می کند با آب و تاب از سقراط ستایش کردن، و تمام آنچه را که سقراط درباره آن استدلال کرده، نقض می کند. سقراط میان آریستوفانس و آلبیادس گرفتار می شود، و باید گفت که حاصل این گفت و گو این است که سقراط عجیب و غریب است. سقراط شاید به نحوی ستایش انگیز اما بی شک غیر انسانی می کوشد تا به نقل از دیوتیما^{۸۶} به ما بگوید که عشق ایده آل چگونه چیزی می باید باشد. اما به اعتقاد من، آنچه سقراط از قول دیوتیما می گوید رأی افلاطون نیست، صدای خود افلاطون را باید از ورای آلبیادس شنید که عشق را خلاف آن می داند. به اعتقاد من، این نکته در رابطه با 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 می کنند، بلکه در عین حال آرمانی کردن بیش از حد عشق و آن را چیزی فراتر (یا بکلی متفاوت) از امر جنسی و شورو شهوت شخصی تلقی کردن نیز مشکل آفرین است. اگر ما فضیلت عشق را همتراز فضایل امر الوهی بدانیم، در آن صورت چه بسا عشق امری فضیلت آمیز باشد اما دیگر هیچ ربطی با ما و احساسات و دلبستگیهای جزئی و کوچک ما نخواهد داشت. اگر عشق (به معنایی که من می خواهم از آن دفاع کنم) فضیلت است، در آن صورت باید علی سواء بر سقراط و آلبیادس، هردو، قابل اطلاق باشد. سقراط معنایی شریف از آرمانی سازی^{۸۷} به دست ما می دهد که بخشی از/روس و جزئی لاینفک از آن است اما به اعتقاد من می توانیم با اطمینان بگوییم که او با نادیده گرفتن لذت و شور جنسی^{۸۸} ای که در امر شخصی و جزئی^{۸۹} وجود دارد، به بیراهه افتاد.

تاریخ عشق

پس از بیان این مطالب، اکنون می توانیم تصدیق کنیم که تلقی غربی از عشق (در شکل ناهمجنس گرایانه و در اشکال بشری آن) در قرن بیستم - اگر نگوئیم "ابداع" یا "کشف" شد - دست کم به نحوی پرورانده شد که کاملاً بی سابقه بود. فقط در این ایام بود که بشر توانست به نحو منظم و پیگیری درباره ی نحوه ی هماهنگ کردن کششهای شدید جنسی و انگیزه های ایده آلیستی بیندیشد، و ببیند که چگونه می تواند از روابط نزدیک جنسی نه به عنوان راهی برای بقای نوع، یا تکریم خداوند، یا نیل به یک سرّ خفی متافیزیکی، بلکه به عنوان غایتی فی نفسه که زندگی را در خور زیستن می کند، دفاع کند. ابروینگ سینگر^{۹۰}، ماهیت عشق (۱۷)

مطابق رأی السدیر مک اینتایر^{۹۱} فضائل اموری تاریخی هستند. آنها در جوامع مختلف نقشهای مختلفی ایفا می کنند، و نباید انتظار داشت که فضائل مربوط به سلحشوری در یونان عصر هومر مشابه فضائل 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 انحای

⁸⁶ Diotima

⁸⁷ idealization

⁸⁸ eroticism

⁸⁹ the particular

⁹⁰ Irving Singer

⁹¹ Alasdair MacIntyre

⁹² functional

مختلف در متن جوامع مختلف "جا می افتند"، و به تبع، تلقی از عشق و ازدواج نیز دستخوش تغییر می شود. هرچند که نقش کلی مقاربت جنسی میان دوجنس مخالف در بقای جوامع "بدیهی" به نظر می رسد (نقشی که به طور وقفه ناپذیر 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 ی دوران پیش از ازدواج وضع و ابداع کرده اند حکایت از آن دارد که این شهوت بدوی و بنیادین را می توان در خدمت طیف وسیعی از غایات قرار داد. بنابراین، فضائل عشق غایات ذاتی ای است که /روس در خدمت آنها می کوشد، و چه بسا یکی از آنها، آنچنانکه استاندال استدلال می کرد، عبارت باشد از نفس وجود عشق برای عشق.

ممکن است تمایل جنسی امری ثابت در طول تاریخ به نظر برسد، اما (آشکارا) موضوع این تمایل و سرچشمه، ماهیت، و مقومات آن به اندازه ی جوامع و فلسفه هایشان متنوع است. عشق بیش و پیش از هر چیز برمبنای ایده ها تعریف می شود نه سکس یا شور جنسی⁹³، و عشق رومانتیک (که مفهومی بسیار جدید است و سابقه آن به قرن هجدهم می رسد) متضمن پاره ای ایده های خاص درباره ی سکس، جنسیت، ازدواج، معنای زندگی و نیز محرکات بیولوژیک پایدار می باشد. به بیان دقیق، در رساله ی میهمانی (و تمام منابع تا قبل از قرن هفدهم) هیچ چیزی درباره ی عشق رومانتیک نیامده است. عشق رومانتیک بخشی جدایی ناپذیر از نهضت رومانتیسیسم (که نهضتی کاملاً مدرن است) می باشد. رومانتیسیسم اعتقاد فوق العاده استواری نسبت به حریم خصوصی و خودمختاری فردی دارد، و به نحو نسبتاً بی سابقه ای عواطف را صرفاً از آن حیث که عاطفه اند بزرگ می شمارد، و برمتافیزیکی بنا شده است که به نحو مبالغه آمیزی وحدت را پاس می دارد- و در آن، وحدت و یکی شدن جنسی خصوصاً نمونه ای شورانگیز و ملموس تلقی می شود. (هگل را ببینید، "در عشق امر مفارق همچنان برجای است، اما این بار به مثابه ی امری که وحدت یافته است، نه دیگر به مثابه ی امری مفارق،" یا شلی⁹⁴ که می گوید، "روح واحدی که به شعله ای در هم تنیده متعلق است.") سخنوران در رساله ی میهمانی افلاطون شجاعت، فرهیختگی، و حکمت را به عنوان فضائل عشق می ستایند، اما سخن چاندانی درباره ی فضائل روابط میان دو جنس مخالف⁹⁵ ندارند (البته به جز نقش آن در تولید آتنی های بیشتر).

نیکوکاری، ایثار، و پاکدامنی به عنوان فضائل عشق مسیحی مورد ستایش بود، اما سخن چاندانی درباره ی لذت مناسبات جنسی در میان نبود. (به این پیش درآمد 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 فضائل عشق رومانتیک عبارتست از آنکه به لحاظ متافیزیکی تمایل جنسی را مجاز می داند، انگیزه ای برای ازدواج است، و زن و مرد را همسنگ و همتراز یکدیگر می کند، و این بدون تردید بخشی از عشق یونانی نبود و جای تردید است که پاره ای از عشق مسیحی سستی نیز بوده باشد. (البته تلقی امروزی مسیحیت از عشق بخش عمده ای از ایده نولوژی رومانتیک را برگرفته و در خود جذب کرده است.) از جمله فضائل عشق رومانتیک این است که من فرد را چندان بسط می دهد که دیگری را دربرگیرد، و البته این امری است که در جوامعی که در آنها حداکثر هویت مشترکی که فرد می تواند به تصورآورد عبارتست از شهروند بودن یا کارمند بودن، چندان ضروری نمی نماید. از جمله فضائل عشق رومانتیک این است که از آنچه ما مبهماً "من

⁹³ libido

⁹⁴ Shelley

⁹⁵ heterosexuality

درونی "می نامیم پرده برمی دارد، هرچند این امر هم در نگاه جوامعی که بیشتر ذهنیت اجتماعی و کمتر ذهنیت روانشناختی دارند، فضیلتی بشمار نمی رود. لبّ مطلب (فارغ از استدلال) این است که عشق رومانیک محصول پیدایش جوامع تازه صنعتی شده ای است که موجب گسترش خانوادهایی به لحاظ اقتصادی مستقل و به لحاظ اجتماعی کوچک (خانواده های "هسته ای") شد، محصول دورانی است که زنان نیز همچون مردان تا حدّ زیادی امکان یافتند شریک زندگی خود را خود برگزینند، محصول روزگاری است که رومانهای عاشقانه ی رومانیک آن حقیقت [ایده ی عشق رومانیک] را در میان خیل عظیمی از زنان طبقه ی متوسط پراکند (نباید از یاد برد که عشق سلحشورانه^{۹۶} امتیازی بود که فقط شمار اندکی از بانوان طبقه ی اشراف از آن برخوردار بودند)، و سرانجام به لحاظ فلسفی مهمتر از همه، عشق رومانیک وقتی ممکن شد که تقابل دیرین و چند صد ساله میان عشق مقدس [یا "حقیقی"] و دنیوی [یا "مجازی"] درهم شکست، و در قالبی عرفی تلفیق یافت (همچون بسیاری از ایده های عصر روشنگری). عشق رومانیک 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 نمی توانست ظهوریابد.

بسیار مهم است که ما خصلت تاریخی عشق را از یاد نبریم، و فریب آن تصویر ظاهراً فارغ از زمانی را رساله ی میهمانی [از عشق] به دست می دهد، یا آن دیدگاه همیشه آشنا (و بدبینانه ای) که عشق را چیزی نمی داند جز غلیان هورمونهای همراه با تردیها و ناکامیهای دوران پیش از ازدواج (یا به تعبیر فروید، "شهوت بعلاوه ی مصیبت مبادی آداب بودن") نخوریم. مطابق این تلقی [غیر تاریخی]، عشق خود امری فارغ از زمان و کلی^{۹۹} است، پدیده ای واحد است که صرفاً تعبایر و اشکال فرهنگی آن متنوع است اما غیر از آن همه جا یکی است. در واقع، حتی رساله ی میهمانی هم چندین تلقی متفاوت از عشق به دست می دهد، و روشن نیست که این تلقی ها تا کجا ناشی از اختلاف آرا درباره ی ماهیت / روس است، و تا کجا ناظر به انواع مختلف / روس. خصوصاً سقراط بی شک درکی تازه از عشق به ما عرضه می کند، نوعی "تعریف اقناعی"^{۱۰۰}. به لحاظ تاریخی، می بینیم که این قرائتها در مقیاسی کلان ماندند و بسط یافتند، سقراط بذر درکی آسمانی^{۱۰۱} از عشق را افشاند که بعدها در الهیات مسیحی به بار نشست، آلبیادس آن "ضعف و ملال"^{۱۰۲} و اشارات و کنایاتی را از خود بروز داد که بعدها مشخصه ی عشق سلحشورانه در قرون وسطی شد، و آریستوفانس عشق رومانیک به معنای مدرن آن را پیش بینی کرد. اما از منظر باورهای شرک آمیز^{۱۰۳} به هیچ وجه نمی توان درک درستی از دامنه و پیچیدگی تلقی های رومانیک از عشق در روزگار مدرن پیدا کرد. برای فهم عشق آنچنانکه ما می شناسیم، لازم است که قوّت و نفوذ تاریخ بلند تلقی مسیحی از عشق را (ولو در مقام یک رقیب) بدرستی بشناسیم و تصدیق کنیم. سرنوشت عشق اروتیک عمیقاً از این واقعیت که اندیشه ی مسیحیت عشق جنسی (به معنای دقیق کلمه) را خواری داشته متأثر بوده است، اما علاوه بر آن تأکید مسیحیت بر روح "درونی" فرد و اهمیت عواطفی همچون ایمان و سرسپردگی

⁹⁶ courtly love

⁹⁷ Robert Stone

⁹⁸ affective individualism

⁹⁹ universal

¹⁰⁰ persuasive definition

¹⁰¹ ethereal

¹⁰² "languor"

¹⁰³ paganism

نیز در سرنوشت آن نقش تعیین کننده داشته است. نبوغ 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 چه بسا عشق به همسر بود، اما دیگر به طور خاص امری جنسی نبود، دیگر امری شخصی و صرفاً بشری نبود. عشق در وجه مثبت آن به نوعی آرمان سازی^{۱۰۴}، حتی نوعی پرستش تبدیل شد، به تلاشی برای استعلا جستن از خویشتن و منافع شخصی خود، و بالاتر از آن، به تلاشی برای فرا رفتن از تعلقات تنگ نظرانه و خویشتن مدارانه ی یک خودمحموری دوزخه^{۱۰۵}. تلقی مسیحی از عشق بیش از آنکه در مقام نفی امور جنسی یا شخصی باشد، همواره امر "رفیعت" را هدف قرار می داد، و حتی بیش از آنکه معطوف به فضیلت و سعادت باشد، معطوف به نفس کمال بود. در وجه منفی آن، می باید گفت (همانطور که غالباً گفته اند) تلقی مسیحی از عشق در عین حال سنگدلانه و غیر انسانی بود، نه فقط کششهای "طبیعی" ما را انکار می کرد، بلکه تصور ازدواج مبتنی بر عشق (به معنای دقیق کلمه) را هم مردود می دانست. سنت پل می گفت که "بهتر است ازدواج کرد تا در آتش سوخت"، و این تازه از جمله ملایم ترین احساساتی بود که درباره ی آن تلقی تجدید نظر شده از عشق ابراز می شد. ترتولیان تنها کسی نبود که بجمله معتقد بود فرد حتی اگر به همسر خود از سر شهوت نظر کند مرتکب گناه شده است. در اینجا عقیده ی آریستوفانس به فراموشی سپرده شد؛ او بر این باور بود که عشاق "شوقی بی نهایت" را می آزمایند، شوقی که خویشتن را در رابطه ی جنسی جلوه گر می سازد و فقط به نحو موقت در چنان رابطه ای سیراب می شود. در واقع تمام این قبیل تمایلات، به جای آنکه ترجمان عشق باشند، به ضد آن تبدیل شدند. از نظر نیچه مسیحیت افلاطون گرایی برای توده هاست، و می توان بر آن افزود که به خاطر روانشناسی مسیحیت است که ما اکنون روانکاوی داریم.

چه بسا الهیات مسیحی عشق را تشویق می کرد و آن را بیش از هر چیز دیگری مورد تکریم قرار می داد، اما این عشق اروتیک نبود که بالید و شکفت. نامهای دیگر عشق - "کاریتاس"^{۱۰۶} [احسان] و "آگاه" [ایثار و کرم] - چه بسا از حیث پژوهشهای عالمانه روشنگر بود، اما نوری بر پدیدار شناسی آن عاطفه نمی افکند. هنگامی که کسی عاشقانه به دیگری نظر می کرد، چه کسی می توانست بگوید که آن احساس مصداق کاریتاس الهی بود یا/روس ناپاک، جز آنکه شخص می دانست که می باید چیزی از نوع نخست را احساس کند. کل ادبیاتی که بدینسان پدید آمد (و پاره ای از دیالوگهای محبوب و دست اول ما نیز از آن نشأت گرفته است) عشق ورزی را از تمایل جنسی متمایز کرد، گویی این دو مقوله همواره مجزا و حتی متضاد بودند. وقتی به قرن چهاردهم رسیدیم، این خطا تحت عنوان عشق افلاطونی صورتی مقدس به خود گرفت، و این البته امری است که باید به خاطر آن افلاطون (یا دست کم 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 می ورزید آرمانی شده بود، اما آنچه از این طریق در ساحت معنویت به دست آورده بود بیش از آن چیزی بود که به واسطه ی نفی هیجانات جنسی و اهمیت فی حد ذاته ی روابط انسانی کامیاب از کف داده بود.

¹⁰⁴ idealization

¹⁰⁵ egoisme-a-deux

¹⁰⁶ caritas

¹⁰⁷ Agathon

عشق سلحشورانه در قرن دوازدهم واکنشی بود به این بی‌اعتنایی نسبت به عواطف و تمایلات انسانی. به لحاظ تاریخی غالباً عشق رومانتیک را با عشق سلحشورانه (که بحق آن را نیای اصلی عشق رومانتیک در اواخر قرون وسطی می‌دانند) یکی می‌انگارند. اما همانطور که ابروینگ سینگر در کتاب خود 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 درباره‌ی این موضوع مرتکب همین خطا شده است) (۱۹)، و خصوصاً عشق سلحشورانه یکسره به تصویری مضحک از یک خنیاگر دوره گرد^{۱۰۹} و شهوت زده فروکاسته می‌شود که به نحو رقت‌باری در برابر برج (بسیار بلند) بانویی کاملاً غریف 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 دوره‌ی رومانتیک - توسط گاستون پاریس^{۱۱۰} به کار رفت. گاستون این نام را در مورد لانسلوت^{۱۱۱} و گوینه وره^{۱۱۲}، زوج خستگی‌ناپذیر و جدا‌ناشدنی، به کار برد. در واقع، بهترین نمونه‌ی عشق سلحشورانه ملازم با عفت و ناکام نهادن غرایز (ولوبه تعبیر شاعرانه) نبود، بلکه عبارت بود از عشقی سرّی، زناکارانه، و کاملاً آزاد. (سی. اس. لوئیس^{۱۱۳} به خوبی این پارادایم را تا قرن حاضر پی می‌گیرد).

به لحاظ اجتماعی، عشق سلحشورانه دست‌مایه‌ی 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 در باره‌ی مردان خنیاگر دوره گرد بود - خصوصاً آندریاس کاپلانوس^{۱۱۴} - نوعاً از نصایح هوسبازانه‌ی اوید^{۱۱۵} سرچشمه می‌گرفت. اما طرفهای مؤنث - مثلاً النور آکویتانی^{۱۱۶} - هم عشق و ازدواج را چندان جدی تلقی نمی‌کردند، این امر تا حدی ناشی از آن بود که تقریباً همه‌ی آنها زنان شوهر دار بودند. (غالباً ادعا می‌شود که عشق سلحشورانه به ندرت به وصال می‌انجامید، اما این ادعا نادرست است. در واقع، اگر یک چیز درباره‌ی عشق سلحشورانه صادق باشد این است که این عشق بیش از عشق رومانتیک 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 مقوله‌ی مهم صورت پذیرفته است: ایده آل سازی ای که افلاطون و عشق مسیحی مطرح می‌کردند از یک سو، و آن تمنا و هوسی که زوجهای عاشق به واقع می‌آزموده اند 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 یکسره بر مبنای ملاحظات اجتماعی،

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

سیاسی، و اقتصادی بود (و بنابراین میان عشق سلحشورانه و ازدواج تمایزی بود- اگر نگوئیم تضادی). در عین حال این عشق سلحشورانه است که این تلقی رومانتیک و مهم را مطرح می کند که عشق اروتیک فی حد ذاته خوب است، این تلقی در غایت شناسی رساله ی میهمانی و بدون شک در درک مسیحیت از عشق یافت نمی شود. سینگر در مطالعات خود پنج ویژگی کلی را که مشخصه ی عشق سلحشورانه است بر می شمارد: (۱) عشق جنسی میان زنان و مردان فی حد ذاته آرمانی است که کوشش در راه آن ارزشمند است، (۲) عشق، عاشق و معشوق، هر دو، را بر می کشد، (۳) عشق جنسی را نمی توان به تحریکات شهوانی فروکاست، (۴) عشق با مصاحبت و مغالزه نسبتی دارد اما نه (لزوماً) با ازدواج، و (۵) عشق مستلزم نوعی "وحدت مقدس" میان مرد و زن است. (۲۰) همانطور که سینگر به تفصیل استدلال می کند، این نکته باید روشن باشد که عشق سلحشورانه کوششی بود برای تلفیق درک شرک آمیز و مسیحی از عشق، تلاشی بود 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 ردّ این تلقی عوامانه است که عشق چیزی نیست جز غریزه ی جنسی. شایان ذکر است که آخرین ویژگی آن فهرست تا حد زیادی با بخش عمده ای از الهیات مسیحی سازگار است، و در واقع، تلقی آریستوفانی از عشق (یعنی عشق به مثابه ی نوعی "وحدت") در تمام طول دوران رومانتیک همچنان از جمله موضوعات محوری- گیرم پیچیده (و بنابراین در غالب موارد "جادویی" یا "رازآمیز") - در باب عشق باقی ماند. من می کوشم تا در بخش بعدی این مفهوم را به نحو غیرمجازی تری بسط دهم.

تمایز میان عشق و ازدواج در تاریخ عشق از اهمیت ویژه ای برخوردار بوده است، و شایان ذکر است که این دو همیشه، برغم آن ترانه ی عامیانه، مانند "اسب و گاری" به هم پیوسته و جدایی ناپذیر نبوده اند. در آثار افلاطون، بنابه دلایل کاملاً آشکار، در بحث از /روس(دست کم آن نوعی از /روس که در خور تأملات فلسفی است) مسأله ی ازدواج اساساً مطرح نمی شود. اوید عشق و ازدواج را مغایر هم می دانست، هرچند از منظر او ازدواج محبوب می توانست مانعی دشوار پدید آورد و از این طریق بر هیجان ماجرا بیفزاید. تاریخ بلند ازدواج به عنوان امری مقدس سخن چندانی درباره ی عشق جنسی ندارد و بلکه گاهی اوقات سخنان بسیاری در مخالف با آن دارد، و در روزگار عشق سلحشورانه، مغالزات خارج از ازدواج به جای آنکه مقدمه ای برای ازدواج باشد یا اساساً ربطی به محتوای ازدواج داشته باشد، نوعاً مفری برای ازدواجهای بدون عشق فراهم می کرد. برجسته ترین مصداق عشقهای سلحشورانه نزد گاستون پاریس و سی. اس. لوئیس عشق میان لانسوت و گوینه ور بود، و چه بسا این نمونه بیش از حد رابطه ی میان عشق و تمام نهادهای اجتماعی و دینی، بویژه ازدواج، را خصومت آمیز نشان می داد، اما عشق سلحشورانه را هر چه بدانیم، نمی توانیم آن را مقدمه ای برای ازدواج یا دلیلی موجه برای آن بدانیم. در واقع این ایده که ازدواج نقطه ی اوج عشق است، حدوداً در قرن هفدهم و در قالب نمایشنامه های شکسپیر و خصوصاً کمدیهای آن عصر شایع شد. و در قیاس با، برای مثال، خوی و منش سختگیرانه در رمانهای جین آستین، باید گفت که درک کنونی ما از عشق و ازدواج بسیار درهم و مغشوش است. اکنون می توانیم بگوئیم که عشق رومانتیک از منظر تاریخی محصول تلفیق دردناک و طولانی عشق اروتیک دوران شرک و عشق آرمانی مسیحیت است، یا از منظری غیر تاریخی تلفیقی است از آریستوفانس و آلکیاداس از یک سو و سقراط از سوی دیگر. عشق رومانتیک امری صرفاً جنسی، یا حتی عمدتاً جنسی، نیست، بلکه صورت آرمانی و به روز

شده ای است از فضائل 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 رومانتیک فاقد هر گونه فضیلتی است، آشکارا رومانس را با عیاشی جنسی یا نوعی آرمان سازی غیر واقعی اشتباه گرفته ایم و تمام بسط و تکامل تاریخی ای را که حتی در پس امور عاشقانه ی بسیار عادی نهفته است نادیده گرفته ایم. اما اکنون وقت آن فرا رسیده است که درباره ی ماهیت عشق رومانتیک، به طور خاص، بیشتر بحث کنیم.

عشق رومانتیک 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 می خوانیم. آریستوفانس، میهمانی (۲۱)

خوبست به یاد آوریم که عشق رومانتیک نوعی عاطفه است - عاطفه ای معمولی و بسیار شایع، و غالب ما دست کم یک یا دو بار در طول عمر خود آن را آزموده ایم. این عشق امری "قهری" یا نوعی "راز" نیست. مانند همه عواطف، عشق رومانتیک امری کسبی و نوعاً وسواسی است، و به فرهنگهایی خاص با فلسفه هایی ویژه منحصر است. من در اینجا تحلیل خودم را درباره ی عواطف به مثابه ی ترکیبی پیچیده از داوریها، امیال، و ارزشها دوباره تکرار نمی کنم. بگذارید بدون هرگونه استدلالی فقط این ادعای معتدلتر را مطرح کنم که تمام عواطف پیشاپیش مجموعه ای از مفاهیم قابل تعیین (مثلاً خشم ناشی از آزردگی، اندوه ناشی از فقدان، حسادت به خاطر ترس از باختن) و کم یا بیش ارزشها و تمایلاتی ویژه نظیر انتقام در وقت خشم، دل نگرانی در هنگام اندوه، احساس تملک در موقع حسادت را مفروض می گیرد (یا اساساً چیزی جز آنها نیست). بنابراین، عشق می تواند و می باید بر حسب چنان مجموعه ای 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 پاره ای از تمایلاتی که در عشق رومانتیک دخیل است عبارت است از میل به با هم بودن، میل به لمس کردن، میل به نوازش کردن، و همین جاست که بی درنگ تعلیم آریستوفانس را به یاد می آوریم: در عشق آنچه خود را به صورت شوق جنسی نشان می دهد در واقع بسیار فراتر از آن است، شوق به بازیوستن، شوق به یکی شدن با محبوب است. به نظر من مهمترین جزء مفهومی عشق رومانتیک چیزی نیست جز همین شوق به [ساختن] هویتی مشترک، نوعی/تکای وجودی^{۱۲۰}. اما مهم آن است که از این ایده ی آشنا (و ویژگیهای نظیر آن مثل "وحدت یافتن"، "در آمیختن روحها" و غیره) فراتر رویم و توضیح دهیم که در اینجا "یکی شدن"^{۱۲۱} به چه معنا می تواند باشد. استعاره ی فوق العاده ی آریستوفانس هر چه باشد استعاره است، و اینکه آیا هفایستوس^{۱۲۲} جسم و روح دو تن از ما آدمیان را به

¹¹⁷ cultivation

¹¹⁸ sensuousness

¹¹⁹ affectivity

¹²⁰ ontological dependency

¹²¹ identity

¹²² Hephaestus: خدای آتش و فلزکاری در یونان باستان. (م)

هم جوش می دهد یا نه کمکی به ارتقای فهم ما از موضوع نمی کند. آریستوفانس مدعی است که ما طالب امر محال، در واقع غیر قابل تصور، هستیم؛ او هیچ قرینه ای به دست نمی دهد که ما چگونه می توانیم، به غیر از اتحاد تن هایمان که مدتی کوتاه می باید و همیشه درهماهنگی کامل هم نیست، در واقع هویت مشترکی بیابیم.

برای توضیح بیشتر این نکته، شاید بتوان به نقطه ی اوج شهود مکاشفه آمیز کتی^{۱۲۳} در رومان *باندیهای بادگیر* اشاره کرد: "من هیث 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 ما با چیزی بیش از اشارات ضمنی به مقتضیات هویتی مشترک سروکار داریم، این امر نوعی اتحاد رازآمیز یا تمنیات جسمانی برنیامده نیست، نوعی حس حضور همیشگی "در خاطر" است، درک خود را از خویشتن برای خویشتن خود تعریف کردن است. عشق چیزی نیست جز همین هویت مشترک. و شوق به عشق ورزی (و از جمله بویژه شوق غیر فیزیولوژیک نیرومند به دخول جنسی) را می توان به بهترین وجهی بر مبنای این مفهوم غریب اما کاملاً آشنا فهمید. من در اینجا نمی توانم حق این مطلب را ادا کنم، اما بگذارید دست کم 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 ی آن در یک زمینه ی خاص است. این تحلیل تأکید زیاده از حدی بر ازدواج (که هویتی قانونی است) ندارد، اما توضیح می دهد که چگونه عشق رومانیک و ازدواج تا این حد دوشادوش هم اند، مطابق این تصویر ازدواج نقطه ی اوج عشق رومانیک بشمار می رود.

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 بازنماییم، و آن را با تمام چیزهای خوب دیگری که دوست می داریم و ملازم با آن می دانیم اشتباه نگیریم- چیزهایی مثل همدمی، سکس خوب، دوستی، داشتن یک همسفر، داشتن کسی که حقیقتاً برای ما دل نگران است و نهایتاً ازدواج. البته ما طالب این چیزها هستیم، و ترجیحاً همه ی آنها را هم یکجا می خواهیم، اما عشق را می توان و می باید مستقل از همه ی اینها دید. بگذارید بدون آنکه دچار افسردگی شویم به یاد خود بیاوریم که عشق در غالب موارد به بیراهه می رود، عشق می تواند یکجانبه باشد، عشق می تواند مانع سکس خوب شود یا دست کم عاشقی ضامن زندگی جنسی ارضاء کننده نیست، عشق و دوستی گاهی خلاف یکدیگرند، عشق می تواند احساس دلتنگی عمیقی برانگیزد، عشق می تواند وسواس آمیز و حتی جنون آمیز باشد. عشق لزوماً یا در غالب موارد ملازم این قبیل دشواریها نیست، اما می تواند اینطور باشد، و لذا بهتر است، همانطور که سقراط تأکید ورزید، به فضائل خود عشق نظر کنیم، نه به پیامدهای آن یا به زیور و آرایه های فوق العاده خواستنی آن.

ماهیت یکی شدن در عشق به توضیح مختصر از این قرار است. (بدون شک ملاحظه خواهید کرد که بحث زیر تاحدی وامدار هگل و سارتر است.) ما خود را (برخلاف ادعای اگزیستانسیالیستهای تازه بالغ یا روانشناسان سالخورده) نه بر مبنای خودمان که بر مبنای یکدیگر تعریف می کنیم. در جامعه ای همچون جامعه ی روزگار ارسطو، فضائل به نحو جمعی یا اشتراکی^{۱۲۴} تعریف می شود و نسبت داده می شود؛ ایده ی فضیلت "فردی یا خصوصی"^{۱۲۵} غیر قابل فهم است. اما ما قاطعانه میان امر خصوصی و عمومی تفکیک قائل می شویم، و نوعاً خصایص شخصی و خصوصی خود را

¹²³ Cathy

¹²⁴ communally

¹²⁵ private

بیش از چهره‌ی عمومی خود (که گاه آن را سطحی، غیر شخصی، "مصنوعی"، و صرفاً مزورانه و ابزاری می‌انگاریم) مهم و ارزشمند می‌شماریم. شخصیت فرد را آن کسانی بهتر درمی‌یابند که "او را واقعاً 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، می‌دیدي که ...") در این جهان چندپاره که بر مبنای حریمهای خصوصی بسیار شخصی بنا شده، عشق حتی بیش از خانواده و مناسبات دوستانه هویت و خویشتن ما رامعین می‌کند. وقتی ما درباره‌ی "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 می‌نهم. ما می‌گوییم (و خلاف انتظار هم نیست که بگوییم) آن خودی که در صحنه‌ی عمومی نمایش می‌دهیم، آن خودی که در محیط کار عرضه می‌کنیم، آن خودی که به آشنایان نشان می‌دهیم، خود واقعی نیست. گاهی اوقات ما رنج بسیار می‌بریم تا ثابت کنیم خودی که ما در خانواده نشان می‌دادیم (نوعی تاریخی از عشق) دیگر آن خودی که واقعیش می‌انگاریم، نیست. و به هیچ وجه مایه تعجب نیست که آن خودی را که مایلیم واقعیت‌ترین خود خویشتن تلقی کنیم، آن خودی است که در مقام محرمیت پدیدار می‌شود، و فضائل آن نوعاً فضائل مربوط به عرصه‌ی خصوصی است، فضائلی همچون صداقت در مقام احساس و بیان، شورمندی در مناسبات بیناشخصی، مهربانی، و حساسیت.

ایده‌ی اتحاد آریستوفانی - اتحاد مجدد دو نیمه‌ای که روزگاری به یکدیگر تعلق داشته‌اند - ایده‌ای جذاب و تأمل‌انگیز است، اما این فقط نیمی از ماجراست. نیمه‌ی دیگر ماجرا از اختلافات و لجباهی‌های 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 عرصه‌ی تقریباً نامحدودی برای تمینات رومانتیک ما می‌گشاید، اما در عین حال این امر در غالب موارد گزینش ما را دشوار، اگر نگوئیم به لحاظ اجتماعی ناممکن، 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 می‌کنند¹²⁶ با یکی از پیش‌فرضهای خود به تعارض می‌افتد - یعنی با آرمان فردگرایی مبتنی بر خودمختاری. خودهایی که بناست درهم بیامیزند از این مزیت محرومند که خود را، پیش از آنکه انعطاف ناپذیر 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 هرچند که همگان با حسرت از "عشق اول" و نمونه‌ی مثالی رومئو و ژولیت یاد می‌کنند، ولی حقیقت این است که غالباً ما وقتی عاشق می‌شویم که در سیر تکامل زندگی خود کاملاً پیش رفته‌ایم، و حتی به مرحله‌ی سالمندی رسیده‌ایم، یعنی وقتی که خود کاملاً شکل گرفته‌است 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 رابطه‌ی دیالکتیکی تعریف می‌شود، رابطه‌ای که در غالب موارد نرم و ملاطفت آمیز است اما گاه از حیث وجودی رذیلا نه می‌شود، رابطه‌ای که در آن هر یک از طرفین رابطه‌ی عشقی می‌کوشد تا سلطه‌ی 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 همین روست که عشق، برخلاف عواطف دیگر، وقت می‌برد. بی‌معناست که

¹²⁶ mutual self-identification

درباره ی عشق بگوئیم فلانی پانزده دقیقه عاشق بود اما بعد عشقش رفع شد (سخنی که می توان درباره ی خشم گفت). اما هیچ یک از این سخنان بدان معنا نیست که چیزی به اسم عشق یکطرفه وجود ندارد، یا عشق یکطرفه عشق نیست، چرا که آن رابطه ی دیالکتیکی، با تمام مقاومتها و تعارضهایش، می تواند دقیقاً 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 می کرد، شاید از این رهگذر قوه ی تخیل غنای بیشتری یابد. یا به تعبیر گوته، "فرض کن که من عاشق تو هستم، این به تو چه مربوط است؟"

در جستجوی نوعی شورمندی (نتیجه گیری)

عشق راستین، هرچه هم که درباره اش بگوئیم، همواره نزد آدمیان گرامی خواهد بود؛ زیرا هرچند عاشقی ما را به بیراهه می کشاند، و هرچند اوصاف رذیلانه را از دل عاشق نمی پیراید - حتی خود مایه ی چنان اوصافی است - اما با این همه همواره مستلزم اوصاف حمیده ای 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 دیالکتیکی و دوسویه است که در طول تاریخی بلند و پرنوسان به تجدید تلقی ما از خویشتن خویش می انجامد. 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 اساساً عشق به خویشتن است، یعنی عشق را در نقش یک رذیلت قرار دهیم نه فضیلت. و این نکته هم که عشق اساساً عبارت است از تجدید نظر و شکل بخشیدن به خویشتن از ورای نگاههای دیگری به نحو مخاطره آمیزی به پاره ای 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 می بیند، و درست است که در اینجا هم همچون مورد خودشیفتگی "تمایز میان سوژه و ابژه" به غایت مبهم است، اما عشق، به عنوان ژرف نگری ای که به تعیین حدود طرفین از خویشتن می انجامد، به فرجامی کلبی مشربانه یا رذیلت آمیز دامن نمی زند. عشق، برخلاف خودشیفتگی، آن دیگری را به عنوان معیار و استاندارد خود بر می گیرد نه صرفاً به عنوان آینه ی خویش، و از همین روست که عاملان عشق سلحشورانه آن را "سرسپردگی"^{۱۲۸} نامیدند (برقیاس سرسپاری شخص نسبت به خداوند) و از همین روست که استاندارد - که نامش ملازم خود شیفتگی است - "عشق شورمندانه"^{۱۲۹} را تجربه ای یکسره غیرخودخواهانه نامید. عشق فارغ از خود^{۱۳۰} نیست، اما با این همه در تقابل با خویشتن مداری^{۱۳۱} است. عشق مایه ی بسط خویشتن است، شاید دامنه ی این بسط چندان فراخ نباشد، اما همین مقدار اندک بسیار انگیزاننده است.

¹²⁷ narcissism

¹²⁸ devotion

¹²⁹ "passion-love"

¹³⁰ selfless

¹³¹ selfishness

فضایل عشق را می توان بر مبنای همین معنا، یعنی بسط محدود اما شورمندانه ی خویشتن فهمید. در یک جامعه ی چند پاره و پرتحرک، عشق رومانتیک برای ما این فرصت را فراهم می آورد که پیوندی استوار و عمیق با دیگران برقرار کنیم، حتی با بیگانگان. امروزه در حوزه ی اخلاق بحثهای زیادی درباره ی نظامهای "جمع گرایانه" در مقابل فردگرایانه در جریان است، اما واقعیت این است که ما غالباً وجود جماعتی را که شورمندانه به یکدیگر پیوسته اند و از حدّ حلقه ی کوچکی از دوستان که بدقت گلچین شده اند فراتر می روند، نگران کننده، اگر نگوئیم خطرناک، می یابیم. ممکن است کسانی در سوگ فقدان فضایل عمومی یا تقدم فضایل عرصه ی خصوصی به ماتم نشسته باشند، اما واقعیت این است که امروزه مقدم داشتن عرصه ی خصوصی آن مبدایی است که لاجرم می باید از آن آغاز کنیم. نباید چندان در شیدایی کانتی مآبانه نسبت به کلیات مستغرق شد که از اهمیت چشمگیر حرکت کوچکی که از مبدأ "خویشتن خواهی" صرف "به سوی" عطوفت ورزی نسبت به دیگری" انجام می پذیرد، غافل شد. ممکن است بسط خویشتن در تجربه ی عشقی امری کم دامنه باشد، اما، در روزگار ما که فضای غالب حرص زدن برای خود و "ارضای خویشتن" 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 انزوا آوری که وارث شبهه ناک پاره ای از ارزشهای سنتی محبوب ما شده، عشق رومانتیک رفیقی به مراتب شفیق تر از احساس انزجار جمعی یا نفرت مشترک است. اما ما فردگرایان وفادار باقی می مانیم، و بواقع فقط تا حدّ بسیار محدودی اجازه می دهیم که فضائلمان به نحو عمومی تعیین شود. اما بسیاری از مؤلفان در سالهای اخیر محرمیتهایی نظیر عاشقی را مطلقاً واجد فضیلتی نمی دانند، ولی داوران منصف تر تصدیق می کنند که خصوصاً عشق فضیلتی است متناسب و درخور جامعه ای نظیر جامعه ی ما. اگر این نکته را تصدیق کنیم، آنگاه لاجرم باید درک خود را از مفهوم فضیلت مورد بازبینی قرار دهیم. پاره ای از فضائل مهم، فضائل [سپهر] عمومی نیست، بنابراین دیگر نمی توانیم ارسطو، یا حتی هیوم، را راهنمای خود قرار دهیم. معنای فضیلت مند بودن نزد ما "گنجیدن در متن" جماعت نیست؛ منش نیک بیشتر در سپهر خصوصی و از راه عشق ورزیدن و مورد عشق واقع شدن شکل می گیرد. چه بسا این امر (پاره ای از) فضائل را ذهنی کند، اما در اینجا ذهنی بودن به معنای هر لحظه به رنگی درآمدن، غیر قابل فهم بودن، عجیب و غریب بودن، یا "صرفاً احساساتی بودن" نیست؛ بلکه به معنای خصوصی و شخصی بودن است. پیش فرض ما در اینجا این است که فرد نیک چهره ای عمومی نیست، خصوصی است. شاید کسانی به طور ضمنی فرض می کنند که اگر کسی در عرصه ی خصوصی خوب باشد، در عرصه ی عمومی هم خوب خواهد بود. اما این فرض بدون تردید باطل است.

عشق فضائل دیگری هم فراتر از این "بسط حداقلی خویشتن" دارد. برای مثال، می توان به احساس خودآگاهی ای اشاره کرد که با به جلوه در آوردن خویشتن همراه است و آن خود آگاهی به نوبه ی خود غالباً به احساسی می انجامد که از آن به "ارتقاء و تکامل خویشتن" تعبیر می کنند (این نکته ای است که خطیبان نخستین در رساله ی میهمانی از آن سخن گفتند و خنیاگران دوره گرد دوران سلحشوری غالباً مطرح می کردند). عشق ورزیدن عبارتست از آگاهی عمیقی که فرد نسبت به "ارزش" خویشتن می یابد و توجه زیادی که نسبت به فضایل خود (و نه صرفاً ظواهرش) می ورزد - و در اینجا عاشق شدن نخستین قدمی است که فرد برای تحقق بخشیدن به خویشتن خویش بر می دارد. ("مرا همانطور که هستم دوست بدار" ابراز عشق یا دستورالعملی برای نحوه ی عشق ورزیدن نیست، بلکه نوعی واکنش دفاعی است.) همچنین عشق با نگاهی سالم و مثبت نسبت به جهان ملازم است که صورتی از یک ایده آل سازی تعمیم یافته است (البته

لزومی ندارد که این ایده آل سازی آن اشکال کیهانی ای را به خود بگیرد که در نوشته های اولیه ی هگل آمده است). این نگاه سالم و مثبت کاملاً خلاف بدبینی کلبی مآبانه و بدگمانی ای است که مشخصه ی حکمت در جامعه ی ما شده است. همچنین می توانیم به این واقعیت هم اشاره کنیم که عشق عاطفه ای بغایت الهام بخش و خلاقیت آفرین است - هرچند ممکن است کسی بدبینانه تصور کند که در اینجا احساس حسادت و آزردگی اهمیت بارزتری دارد. (این فقط هوش و خرد ایگو^{۱۳۲} نبود که او را رقیب او تملو می کرد؛ حس حسادت او هم محرک وی بود). البته الهام بخشی عشق و شوقی که به آفرینش گری برمی انگیزد به هیچ وجه منحصر به افراد مستعد و خوش قریحه نیست، زیرا حتی در میان غالب عشاق نافرهمیخته هم می توان دست کم تلاش برای بیان شاعرانه خویشتن را دید. در واقع، صرفنظر از کیفیت محصولات این قبیل الهامات، فرد می تواند، به تبع استاندارد، ادعا کند که وجد و الهامی که از عشق ناشی می شود، فی حدّ ذاته عالیترین فضیلت عشق است، فضیلتی که غالباً بواسطه ی ستایش مبالغه آمیز و بسیار کهن از بی/حساسی^{۱۳۳} فلسفی مورد غفلت واقع شده است. در عین حال مایلم این نکته را هم مطرح کنم که عشق رومانتیک صرفاً بخاطر آنکه امری هیجان آفرین است، فضیلت است. بندرت می توان 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 می دانیم، صرفنظر از آنکه نتیجه آن چه باشد، و صرفنظر از آنکه آن حال تا چه اندازه فرساینده باشد. غالباً بر این نکته، ولو به نحو خفی، تأکید می شده است که سیمای فضیلت عبوس است، به گمان من، ما باید در حکمت این ادعا تردید کنیم. همچنین نباید فراموش کنیم که در مباحث مربوط به عشق نقش مناسبات جنسی دست کم گرفته می شده است. عشق رومانتیک عشقی جنسی است، و در اینجا نیز می توانیم به نیکی مقاومت فیلسوفان اخلاق سنتی و محافظه کار را ببینیم. در طول تاریخ اخلاق، سکس نیازی بیولوژیک تلقی می شده است، نیرویی (غالباً حیوانی) که می بایست تحت ضبط و مهار درآید. وقتی با سکس اینگونه برخورد شود، دشوار بتوان فضیلتی در آن یافت. پرسشهای اخلاقی درباره ی سکس عمدتاً بر محور محدودیتهای آن متمرکز است، و عشق جنسی، در بهترین حالت، جوازی برای سکس بدست می دهد اما باز هم دشوار بتوان آن را فضیلت خواند. همچنین تصویر دیگری هم 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 شقّ دوم را نوعی استنماء دوطرفه^{۱۳۴} می داند). این تصویر از سکس را نیز باید بقوتّ 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 می دهد (این همان مشکل مفهومی ای است که عشق سلحشورانه نیز با آن روبروست). 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 ایده ها و محتوایی که بیان می دارد. سکس خصوصاً بیان و ترجمان عشق است (یا می تواند باشد)، البته این همانطور که خصوصاً سارتر به نحو تکان دهنده ای استدلال کرده است) فقط بخشی از ماجراست. اما نکته ای که باید در اینجا روشن شود این است که عشق فضیلت است (تا حدّی) به خاطر تمایلات جنسی و نه برغم آن تمایلات. مقدمه ی نیچه ای من این است

¹³² Iago

¹³³ apatheia

¹³⁴ mutual masturbation

که فضائل می تواند وجدانگیز باشد، و (تا حدی) همین است که آنها را فضیلت می کند (شکل تلطیف شده ای از این مقدمه را در اسپینوزا هم می توان یافت).

اگر فکر کنیم که نکات یاد شده به این معناست که عشق اروتیک نوعی فضیلت "تک خال" و مهمتر از سایر فضائل است، کاملاً به خطا رفته ایم. فضائل می توانند 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 سطح درگیری ها و اشتغالات عمومی هیچ مشکلی به وجود نمی آورد، اگر از این انتقاد که عشق در قلمرو اخلاق مورد بی مهری و غفلت واقع شده به این نتیجه برسیم که این قبیل عواطف فردی باید در سپهر عمومی جای تصمیم گیریهای جمعی را بگیرند، کاری غیرمسئولانه کرده ایم. اما مورد عشق این نکته را بخوبی روشن می کند که انتقادات سنتی نسبت به ذهنیت گرایی در اخلاق، یا این ادعا که تمسک به عواطف کاری معقول، جدی و قابل نقد و سنجش نیست، از کوره ی مذاقه و موشکافی سربلند به در نمی آید. و به نظر می رسد که برخلاف حجم عمده ی ادعاهای اخیر در حوزه ی "اخلاق فضیلت گرا"^{۱۳۵}، عشق نشان می دهد که فضائل را نباید صرفاً یک خصلت تلقی کرد (زیرا مهم نیست که فرد تا چه حد از خصلت "مهربانی" بهره مند است، فضیلت عشق در این است که فرد به واقع مهر بورزد)، همچنین عشق نشان می دهد که (برخلاف ادعای مثلاً فرانکنا^{۱۳۶}) (۲۳) همه ی فضائل مصداق اصول کلی نیستند. مدتهای مدید کسانی بدون هیچ گونه استدلالی ادعا می کرده اند که ذهنیت گرایی و عاطفه در قلمرو اخلاق لاجرم به معنای خودخواهی، تعصب، هرج و مرج، خشونت، و ویرانگری است، اما حقیقت این است که دست کم ماهیت عشق کاملاً خلاف این امور است، عشق به هیچ وجه خودخواهانه نیست، بلکه در غالب موارد لطیف و خلاق است. در واقع، برخلاف تأکید وسواس گونه ای که در اخلاق بر عینیت و برابری فارغ از جنبه های شخصی^{۱۳۷} می رود، هدف عشق این است که عاشق یک شخص خاص را برمسندی فوق العاده رفیع بنشانند و خویشان را بر مبنای آن شخص دوباره مفهوم سازد، برون شویی از گمنامی جهان اخلاقی کانتی بیافریند و در جهانی که هردوباهم ساخته اند ببالد. البته به گواهی دهها هزار رومان عاشقانه، به هیچ وجه نباید انکار کرد که عشق می تواند به بیراهه رود. عشق در حوزه ی مناسبات انسانی هم می تواند مایه وصل باشد و هم مایه ی فصل، هم می تواند بر غنای زندگی بیفزاید هم می تواند آن را ویران کند. آری، عشق می تواند خطرناک باشد، اما چراست که ما دیری است که فکرمی کنیم زندگی فضیلت آمیز زندگی ای ساده و فارغ از پیچیدگی است، و نه آنچنانکه نیچه می گفت، اثر هنری ای رومانتیک؟ زیرا عشق همانقدر که فضیلتی مربوط به اخلاقیات است، فضیلتی متعلق به سپهر تخیل نیز هست.

¹³⁵ "virtue ethics"

¹³⁶ Frankena

¹³⁷ impersonal equality

یادداشتها

*برگرفته از:

Ethical Theory: Character and Virtue, Midwest Studies in Philosophy 13, pp. 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 world 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. Heayd (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 *Problems 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), pp. 35-36.
18. Ibid.
19. Denis de Rougemont, *Love in the Western World* (New York: Harper & Row, 1974).
20. Singer, *Nature of Love*, pp. 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.