



Myth, Social Ontology, and The Problem of Intentionality



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Soleimani M.H.

Department of Philosophy and Logic, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

Hosseini D.*

Department of Philosophy and Logic, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

How to cite this article

Soleimani MH, Hosseini D. Myth, Social Ontology, and The Problem of Intentionality. *Philosophical Thought*. 2024;4(4):333-350.

*Correspondence

Address: Department of Philosophy and Logic, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Jalal-Ale-Ahmad Highway, Tehran, Iran.
Postal Code: 1411713116
Phone: +98 (21) 82885026
Fax: +98 (21) 82885026
davood.hosseini@modares.ac.ir

Article History

Received: November 23, 2024

Accepted: December 21, 2024

ePublished: December 29, 2024

ABSTRACT

Regarding the characteristics of myth in various mythological approaches, it is evident that myth functions in the culture, society, mind, or psyche of human beings, has a collective aspect, is connected to an unconscious or preconscious state, and finally has a normative dimension. These characteristics make social ontology an appropriate place for the analysis of myths. Following the ideas of some social ontologists such as Searl or Tuomela, myth can be considered an institutional fact. However, according to the dominant approach in social ontology in the contemporary analytic tradition, all institutional facts are implicated by individual or collective intentionality. We argue that the peculiarity of myth's connection with the unconscious state challenges all subcategories of the dominant approach in contemporary social ontology; hence, a shortcoming of the dominant approaches in analyzing myth as an intuitional fact.

Keywords Myth; Social Ontology; Intentionality; Unconscious State

CITATION LINKS

[Alonso; 2018] Reductive views ...; [Andri, 2014] Can groups be ...; [Bhaduri, 2013] The Yayati complex ...; [Bouchard, 2017] Social myths ...; [Bratman, 2014] Acting over time ...; [Brigido, 2014] Groups, normativity ...; [Buekens, 2014] Searlean reflections ...; [Cantz, 2013] The slaughter of Isaac ...; [Clarke, 1981] The foundations of ...; [Condello, 2019] Introduction ...; [De Sousa, 2014] Emergence and ...; [De Vecchi, 2014] Three types of ...; [Doty, 2000] Mythography: The ...; [Doty, 2002] Myth and postmodernist ...; [Ellwood, 1999] The politics of ...; [Epstein, 2014] Social objects without ...; [Galvani, 2018] The role of the intellectual ...; [Gilbert, 2007] Searle and collective ...; [Gilbert, 2011] Mutual recognition ...; [Gilbert, 2018] Joint ...; [Guerrero, 2014] Feeling of being-together ...; [Guerrero, 2016] Feeling together and ...; [Hatab, 1990] Myth and ...; [Hindriks, 2017] Group agents and social ...; [Hindriks, 2018] Institutions and collective ...; [Hudin, 2014] The logical form ...; [Huebner, 2014] Macrocognition ...; [Huebner & Hedahl, 2018] Shared values, interests and ...; [Ikaheimo & Laitinen, 2011] Recognition and ...; [Jankovic & Ludwig, 2018] Introductions ...; [Konzelmann Ziv & Schmid, 2014] Introduction ...; [Lackey, 2018] Collective ...; [Laitinen, 2011] Recognition, acknowledgement ...; [Laitinen, 2017] We-mode ...; [Ludwig, 2007] Foundations of ...; [Ludwig, 2014] The ontology of ...; [Ludwig, 2018a] Proxy agency in ...; [Ludwig, 2018] Actions and events in ...; [Ludwig, 2020] The social construction ...; [Machery, 2014] Social ontology and ...; [Makela & Hakli, 2020] Identity of ...; [Merkur, 2004] Psychoanalytic...; [Michaelian & Sutton, 2018] Collective ...; [Miller & Tuomela, 2014] Collective goals ...; [Miller, 2007] Joint action: The ...; [Moussa, 2007] Deducing natural ...; [Nida-Rumelin, 2014] Structural rationality ...; [Paternotte, 2014] Constraints on ...; [Pettit, 2018] Corporate agency ...; [Roth, 2014] Indispensability, the ...; [Salmela, 2014] The functions of ...; [Sanchez-Cuenca, 2007] A behavioural critique ...; [Scarborough, 2002] Myth and...; [Schmid, 2017] What kind of ...; [Schmid & Wu, 2018] We-experience- ...; [Schmitz, 2017] What is a mode ...; [Schmitz, 2020] Of layers and ...; [Searle, 2007] Social ontology ...; [Searle, 2014] A conversation ...; [Searle, 2018] Status ...; [Seddone, 2014] Collective intentionality ...; [Segal, 2004] Myth: A very ...; [Segal, 2013] Freudian and Jungian ...; [Sheehy, 2018] Social ...; [Smith & McIntyre, 1982] Husserl and ...; [Spitzer, 2011] Derrida, Myth and ...; [Stahl, 2011] Institutional power ...; [Tollefsen, 2014] A dynamic theory ...; [Tsohatzidis, 2007] Introduction ...; [Tuomela, 2013] Social ...; [Tuomela, 2017] Response to ...; [Tuomela, 2018] Non-reductive views ...; [Tuomela, 2020] We-thinking ...; [Voela, 2013] From Oedipus to ...; [Zahle, 2020] The level conception ...; [Zaibert & Smith, 2007] The varieties of normativity ...;

اسطوره، هستی‌شناسی اجتماعی و مساله التفات

محمدهادی سلیمانی

گروه فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

داود حسینی*

گروه فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

چکیده

اگر اسطوره را در رویکردهای متنوع اسطوره‌شناسی مد نظر قرار دهیم، خواهیم دید که اسطوره اولاً واجد کارکردی در فرهنگ، جامعه، ذهن یا روان انسان یا انسان‌ها است؛ ثانیاً واجد جنبه‌ای جمعی است؛ ثالثاً با وضعیت ناخودآگاه یا پیش‌آگاهی مرتبط است و رابعاً جنبه‌ای تجویزی دارد. این مشخصات موجب می‌گردد که هستی‌شناسی اجتماعی بستر مناسبی برای تحلیل اسطوره باشد. با تکیه بر آرای امثال سرل و تاؤملا، اسطوره با این توصیف می‌تواند حقیقتی نهادی لحاظ شود. با این همه، رویکرد غالب در هستی‌شناسی اجتماعی در فلسفه تحلیلی متاخر همه حقایق نهادی را محصول حیث التفاتی فردی یا جمعی می‌داند. استدلال خواهیم کرد که ویژگی ارتباط اسطوره با ناخودآگاه، همه شاخه‌های رویکرد غالب هستی‌شناسی اجتماعی را به چالش می‌کشد و ناکامی آنها را در تحلیل اسطوره به مثابه حقیقتی نهادی نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌گان: اسطوره، هستی‌شناسی اجتماعی، التفات، حالت ناخودآگاه

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹

*نویسنده مسئول: davood.hosseini@modares.ac.ir

آدرس مکاتبه: تهران، تقاطع چمران و جلال آل احمد، دانشگاه تربیت مدرس، گروه فلسفه و منطق

تلفن محل کار: ۰۲۱۸۲۸۸۵۰۲۶؛ فکس: ۰۲۱۸۲۸۸۵۰۲۶

مقدمه

بخشی از پدیده‌های جهان ما، به اموری جمعی برمی‌گردد که به شکل توزیعی قابل تحلیل نیستند. برای مثال، وقتی یک تیم فوتبال در یک هماهنگی اندام‌وار برای هدفی مشترک می‌کوشد، نمی‌توان کنش و گرایش جمعی آنها را با صرف کنش و گرایش تک تک افراد تحلیل کرد. چنین موضوعی طیف گسترده‌ای از گروه‌های دونفره ساده نظیر دو کارگر که میزی را از پله‌ها بالا می‌برند تا سازمان‌ها، شرکت‌ها و دولت‌های عظیم را شامل می‌شود. حقوق، مسئولیت‌ها، تکالیف، تعهدات، کنش‌ها و التفات‌های مشترک یا متصل موضوعات جهان اجتماعی را شکل می‌دهند. هستی‌شناسی اجتماعی مطالعه فلسفی تالیف و ساختار پایه جهان اجتماعی است. موضوع تحقیق آن، انواع هویت سازنده جهان اجتماعی و ساختار آنها و روابطشان با طبیعت فیزیکی و گرایشات ذهنی است. فلذا هستی‌شناسی اجتماعی، قلمرو گسترده‌ای را در فلسفه و نظام‌های مجاور دربر می‌گیرد. از موضوعات مطالعه هستی‌شناسی اجتماعی، حقایق نهادی هستند [Konzelmann Ziv & Schmid, 2014: 1; Jankovic & Ludwig, 2018: 1-6; Condello, 2019: 3].

با این تعریف که مطالعه حیث التفاتی جمعی که از چهار دهه پیش آغاز شده است، یعنی مطالعه حیث التفاتی در متن اجتماعی،^۱ تقسیم‌بندی ابتدایی در هستی‌شناسی‌های اجتماعی، مبتنی بر نسبت میان حیث التفاتی جمعی و هستی‌شناسی اجتماعی است. از دید غالب فیلسوفان تحلیلی، فهم حیث التفاتی جمعی، کلید فهم طبیعت و ساختار واقعیت اجتماعی است [Jankovic & Ludwig, 2018: 2]. مطابق اصطلاحات این مقاله، اگر حیث التفاتی فردی یا جمعی را لازمه وجود همه حقایق نهادی بدانیم در حیطه هستی‌شناسی اجتماعی التفاتی گام برمی‌داریم و در غیر این صورت به هستی‌شناسی اجتماعی غیرالتفاتی متعهدیم. در یک

نگاه اجمالی، طیف اول، شامل اکثریت دیدگاه‌های موجود در مباحث مربوطه در فلسفه تحلیلی است و طیف دوم عمدتاً متأثر از رویکردهای جامعه‌شناسانه و فلسفه قاره‌ای است.

موضوع مقاله حاضر کارآیی هستی‌شناسی اجتماعی التفاتی در توضیح اسطوره به عنوان حقیقتی نهادی است. برای تحلیل این امر، ابتدا می‌کوشیم نشان دهیم که چرا اسطوره، آن چنان که در اسطوره‌شناسی‌ها، به‌ویژه اسطوره‌شناسی‌های سده بیستم به این سو طرح شده است، یک حقیقت نهادی است. سپس مبتنی بر تقسیم بندی سه‌گانه هستی‌شناسی‌های اجتماعی التفاتی، تحلیل می‌کنیم که به چه دلیل این هستی‌شناسی‌ها نمی‌توانند اسطوره را توضیح دهند.

اسطوره به مثابه حقیقت نهادی

در اسطوره‌شناسی‌های متنوع سده بیستم به این سو که با کارکردگرایی از رویکردهای قبل‌تر در سده نوزدهم متمایز شده‌اند، بر کارکردهای متفاوت اسطوره تاکید شده است [Scarborough, 2002: 46]. در رویکردهای روان‌شناسانه، اسطوره به مثابه رویاهای فرهنگی، ذهن انسانی را درگیر می‌کند و به مواجهه با ناخودآگاه و برآورده شدن آرزوهای عمیق نهفته در وجود ما کمک می‌کند (در رویکرد فرویدی [Merkur, 2004])، یا بمانند رویا کاشف ساختار روان انسانی و حامل کهن‌الگوها است که خود کهن‌الگوها، ناخودآگاه جمعی ما را شکل می‌دهد (در رویکرد یونگی [Ellwood, 1999]). از سوی دیگر در رویکردهای جامعه‌شناسانه، ظهور اساطیر همواره محصول حیات جمعی است و کارکرد اساطیر به عنوان حامل‌های نیروی فرهنگی، توافق با منظرهای کنترل-ناپذیر جهان و توجیه یا تقدیس اخلاق یا قاعده‌ای اجتماعی است [Doty, 2000; Bouchard, 2017]. بعدتر رویکردهای جامعه‌شناسانه با رویکردهای روان‌شناسانه تلفیق یافتند و نیز علاوه بر جنبه توصیفی اساطیر به عنوان تصویرگر فرهنگ، بر جنبه تجویزی آن به عنوان مدلی برای رفتارهای آتی اجتماعی تاکید شد. همچنین در رویکردهای معاصرتر جامعه‌شناسانه بر زیرلایه‌های شناختی ناخودآگاه که با کهن‌الگوهای یونگی قابل قیاس است، تاکید می‌شود.

روایتهای ساختارشناسانه در لوی اشتراوس و پس از او، اسطوره را حاصل ناخودآگاه پیشافرهنگی می‌داند که قواعد ذهن را بیان می‌کند. از دید آنها اسطوره‌ساز تکه‌های فرهنگی را، مطابق ساختارهای عمیقاً منطقی در چارچوب معانی در دسترس در یک دوره فرهنگی خاص، به کل‌های معنادار ترکیب می‌کند و کارکرد اسطوره حل تناقض‌ها و تضادهایی است که در مواجهه با جهان بر انسان تحمیل می‌شود [Clarke, 1981; Doty, 2000]. در رویکرد اگزیستانسیالیستی به اسطوره، اسطوره بیانگر ورود و خروج معنای اگزیستانسیال مقدس است که جهان خاص خود را تثبیت می‌کند. در این رویکرد، با گریز از مکان و زمان خطی نیوتنی، خود اساطیری، خود-در-میان-طبیعت، یا خود-در-میان-جامعه و یا خود-در-دعوی-یک-دیگری-مقدس است. فلذا اسطوره نه توصیف یک جهان در حال حاضر موجود، که «جهان‌کردن» جهان است و آشکارسازی اصلی جهان. در بحث اساطیر، انسان‌ها ذاتاً دریافت‌کننده، غیرنقادانه و حتی مفتون هستند. افشای اساطیری همیشه شکل یک ورودی را دارد و ظهوری از چیزی ناخودآگاه به آگاهی است. اسطوره ارایه‌گر و نه تصویرگر جهان است [Hatab, 1990]. نهایتاً در نگاه ساختارزدا و پسامدرن به اسطوره، علاوه بر تاکید بر تعاریف فازی از اسطوره، اسطوره را پایه غیرقابل بیان و غیرقابل حذف از logos، فلسفه و اندیشه می‌بینند که همیشگی است و رابطه خاص آن با توضیحات خطی یا دیالکتیک قابل توصیف نیست. نیز در این رویکرد، ماده تحقیق عمدتاً از تحلیل فیلم‌ها، ویدیوها و تبلیغات معاصر آغاز شده‌اند [Spitzer, 2011; Doty, 2002].

آنچه می‌توان از مجموع این رویکردها برداشت کرد، این است که

الف- **اسطوره در فرهنگ، جامعه، ذهن یا روان انسان یا انسان‌ها واجد کارکرد است.** نباید فراموش شود که این کارکرد، کارکردی در جهان واقعی است و طبق تحلیل‌های اسطوره‌شناسانه بخشی از جهان واقعی مغفول می‌ماند، اگر اسطوره را از توضیحات همین جهان حذف کنیم. به این ترتیب، نباید اسطوره را با داستان‌های سرگرم‌کننده یکسان گرفت.

ب- **کارکرد اسطوره واجد جنبه‌ای جمعی است.** این موضوع در رویکردهای جامعه‌شناسانه، روان‌شناسانه یونگی (با اتکا به ناخودآگاه جمعی)، ساختارشناسانه (با تکیه بر ذهن انسان فی نفسه و نه انسان خاص) و آگزیستانسیالیستی (با تکیه بر نقش فرهنگی)، سراسر است. اما در رویکرد روان‌شناسانه فرویدی نیز، به‌ویژه در توسعه‌های بعدتر، حتی اگر فاعل دریافت اسطوره، فردی باشد، محتوای اسطوره، امری جمعی و موثر بر همه انسان‌ها و یا انسان‌های فرهنگی خاص دیده می‌شود. بنابراین فارغ از تصمیم بر نحوه تحلیل جمعی بودن اسطوره، استنباط جمعی بودن آن روا است.

ج- **اسطوره مرتبط است با وضعیت ناخودآگاه یا پیش‌آگاهی.** این گزاره در رویکردهای روان‌شناسانه، ساختارشناسانه و آگزیستانسیالیستی تصریح شده است. وضعیت اسطوره به مثابه پایه‌های بی‌پایه اندیشه در رویکردهای پسامدرن نیز مبتنی بر لحاظ اسطوره به شکلی ناآگاهانه و اندیشه‌نشده است. در رویکردهای جامعه‌شناسانه به خصوص متأخرتر - و شاید نه مثلاً رویکرد متقدم ماینوسکی - نیز می‌توان ردپای این گزاره را به شکل ضمنی، مثلاً در تشریح بوشار از نحوه کار اسطوره دید. بر همین مبنا، فارغ از فردی بودن رویا و جمعی بودن اسطوره، منطق اسطوره با منطق رویا قابل قیاس دانسته شده است.

د- **اسطوره واجد جنبه‌ای تجویزی است.** در رویکردهای روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه متأخرتر و رویکردهای تلفیقی جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه، صراحتاً بر این جنبه تجویزی اسطوره تأکید می‌شود. این جنبه تجویزی، هنجارهای یک رفتار یا کنش آتی را مبتنی بر اموری نظیر حفظ نظم اجتماعی و وضعیت موجود یا مستقر (در اساطیر محافظه کار) و یا گذار به وضعیت بهتر (در اساطیر انقلابی) تنظیم می‌کند. رویکردهای ساختارشناسانه نیز با تعریف کارکرد اسطوره در حل تعارضات پایه‌ای انسان، به شکل ضمنی بیانگر این جنبه تجویزی اسطوره هستند. اسطوره بیانگر مدلی برای رفتار انسان‌هاست که آنها را برای زیستن در جهان تضادها مهیا می‌سازد. اسطوره به مثابه جهان زیسته در رویکردهای آگزیستانسیالیستی نیز اگرچه ظاهراً رویکردی رو به عقب دارد، با لحاظ زمان و مکان اساطیری غیرخطی، می‌تواند به عنوان مانیفستی برای چگونه زیستن عمل کند و نه توصیفی صرف از تجربه آگزیستانسیال. نهایتاً رویکردهای پسامدرن هم با تأکید بر پایه حذف‌نشده بودن اسطوره برای هر اندیشه‌ای، جواز تعریف اسطوره به مثابه گزاره‌های شبه هنجاری یا قواعد پایه‌ای‌ترین استدلال‌ها را فراهم می‌کنند.

کارکرد داشتن اسطوره در حیات انسان‌ها و جنبه جمعی داشتن آن، ما را مجاز می‌سازد که برای توضیحی از آن در حیطه هستی‌شناسی اجتماعی گام برداریم. رفتار مبتنی بر فعلیت یا بازفعال‌شدن اساطیر، نظیر آنچه در کنش‌های انقلاب‌های مذهبی یا ملی یا شورش‌های مخرب، مبتنی بر اساطیر محرک رخ می‌دهد، با رفتار یک فرد یا افراد مجزا از هم قابل توضیح نیست. نظیر گروه‌ها، سازمان‌ها و شرکت‌های معمول، گروه‌های ملی و فرهنگی نیز ذیل موضوعات اصلی هستی‌شناسی اجتماعی قرار می‌گیرند. یکی از مولفه‌های اصلی این گروه‌ها، اساطیری هستند که اعضای این گروه‌ها، به اعتبار عضو گروه بودن می‌آموزند و به شکل ناخودآگاه به کار می‌بندند و حیاتشان را با آنها تنظیم می‌کنند. همچنان که از دید رویکردهای متقدم روان‌شناسی نظیر رویکرد

فروید [Segal, 2004: 92-93; Segal, 2013: 107]. اسطوره‌ای نظیر اودیپ بیانگر آرزوهای سرکوفت‌شده انسان‌ها است و بنیاد روابط مثلثی پدر، پسر و مادر را شکل می‌دهد [Voela, 2013: 82-90]. با استعانت از رویکردهای متاخرتر روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، اسطوره‌ای نظیر رستم و سهراب نیز، نگاه ایرانیان به آنچه بر آنها گذشته است و آنچه باید در بزنگاه‌های تعارضات پیش رو نظیر تعارض سنت و مدرنیته برگزیده شود را شکل می‌دهد [Bhaduri, 2013: 40-41, 46-47; Cantz, 2013: 59, 61-65, 71]. بنابراین جست‌وجوی هستی‌شناسی اجتماعی برای بررسی و تحلیل اساطیر کاملاً موجه است.

با این حال، نکته مهم این است که آیا مجازیم اساطیر را به عنوان حقایق نهادی، آن چنان که در هستی‌شناسی اجتماعی طرح شده است، در نظر بگیریم؟ در نظریه جان سرل بسیاری از کارکردهای اشیا یا اشخاص، صرفاً به خاطر ویژگی‌های فیزیکی قابل انجامند، اما در مواردی افراد، وضعیت‌ی مشخص را به شی یا شخص مد نظر اختصاص می‌دهند و آن شی یا شخص، وضعیت کارکردی می‌یابد که این کارکرد، صرفاً می‌تواند به سبب پذیرش و تصدیق جمعی شی یا شخص حاوی وضعیت، انجام شود. فرمول آن به این شکل است که «X، در C، Y محسوب می‌شود».^۱ از جمله مزایای «محسوب‌شدن» در فرمول فوق، توجه به این حقیقت است که صرفاً به خاطر محسوب‌کردن ما، X، Y محسوب می‌شود. ساختار «محسوب‌شدن» به مثابه ساختاری فرمال و وجود کارکردهای وضعیت‌ی به مثابه پدیده‌ای اجتماعی، ویژگی‌های فرمال مهمی دارد که آنها را قادر به فراهم‌کردن چسبی برای با هم نگهداشتن جامعه می‌کند. عطف به ضرورت تصویر قوای تکلیفی در حقایق نهادی به شکل نمادین یا زبانی، زبان، ضروری خلق و حفظ واقعیت نهادی است. حقایق نهادی و کارکردهای وضعیت‌ی Y از دید سرل هم‌ارزند و همه آنها مخلوق حیث التفاتی جمعی‌اند. همه حقایق نهادی قدرت خلق می‌کنند و این قدرت، حقوق و تکالیف ایجاد می‌کند [Searle, 2007: 12-16; Searle, 2018: 305-308].

در توضیح رایمو تائوملا از گروه و حقایق نهادی نیز، یک گروه حالت-ما، خودش را به شخصیت (ethos) گروه یا اهداف، عقاید و هنجارهای مولفه معین متعهد می‌کند. سه معیار مرکزی حالت-ما عبارتند از: ۱. دلیل گروهی: اعضا گرایش‌ات یا محتویات پذیرفته را دلایل گروهی مقتدر می‌گیرند. ۲. شرط جمعی‌بودن: اعضا خودشان را ضرورتاً در یک قایق می‌دانند و ۳. تعهد جمعی: اعضا به آنچه پذیرفتند تعهد جمعی دارند. از دید تائوملا با لحاظ تعارضات میان علایق و ترجیحات فردی و جمعی، کارکرد اصلی یک نهاد اجتماعی، تثبیت نظم جمعی، هدایت فرد در یک اجتماع، ساختن رفتارهای جدید، مراقبت از تقسیم کارها در جامعه و کمک به مردم برای ارضای نیازهای پایه‌شان است [Tuomela, 2013: 5-9, 55; Tuomela, 2020: 13].

اگر بیان سرل و تائوملا را مد نظر قرار دهیم، بیشتر مشخص می‌شود که چرا مجازیم اسطوره را به مثابه یک حقیقت نهادی در گروهی فرهنگی محسوب کنیم. اگر کارکرد وضعیت‌ی و حقیقت نهادی را هم‌ارز بدانیم، با یادآوری بعد هنجاری اساطیر که مورد توجه بسیاری از اسطوره‌شناسان بود، می‌توانیم اسطوره را نیز کارکردی وضعیت‌ی و حقیقتی نهادی ارزیابی کنیم که بدهتاً متمایز از حقایق وحشی است. اینکه یک گروه فرهنگی مثل ایرانیان، کوروش یا اسکندر جعلی را به عنوان «پادشاه حکیم» می‌ستایند و به شکل ناخودآگاه، در کنش‌های سیاسی و اجتماعیشان در دوره‌های متفاوت، از اسطوره «پادشاه حکیم» در تحقق‌بخش‌های متفاوت سود می‌جویند، نه مبتنی بر ویژگی‌های ذاتی اسکندر یا کوروش، که مبتنی بر این است که «اسکندر (یا کوروش) در متن فرهنگ ایرانی، «پادشاه حکیم» محسوب می‌شود». این اسطوره به مثابه کارکردی وضعیت‌ی، برای جمع فرهنگی کسانی که متأثر از آند، تکالیفی می‌آفریند و حقوقی ایجاد می‌کند و مهم‌تر از همه، با لحاظ رویکردهای غالب کارکردگرایانه، کارکردهایی دارد که به شکل غیرقابل بحثی، به نحوی از انحا، به گروه فرهنگی

مربوطه برمی‌گردد و نه به ویژگی‌های ذاتی هویت اساطیری. بر این مبنا، می‌توان فارغ از مسایل دیگر رویکرد سرل، اسطوره را نیز ذیل حقایق نهادی مد نظر او گنجاند.

همچنین مادامی که کارکردهای اسطوره، به‌ویژه کارکردهای روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و ساختارگرایانه اسطوره را مد نظر داشته باشیم، اسطوره هم به مثابه ابزاری برای تثبیت نظم جامعه در بزنگاه‌های تعارضات میان فرهنگ و طبیعت است، هم به ارضای نیازها و علایق انسانی کمک می‌کند، هم به مثابه هنجارهای رفتار افراد در جامعه عمل می‌کند و الگوهای رفتاری را شکل می‌دهد و هم نقش‌های اجتماعی را تفکیک و تثبیت می‌کند. همه اینها مشخصاتی است که تاؤملا برای کارکرد حقیقت نهادی برمی‌شمرد. نیز اینکه گروه حالت-ما از دید تاؤملا ذاتاً همکارانه است و به شکلی نامشروط، در اشتراکی قوی به سر می‌برد [Tuomela, 2013: 147-151]. به تثبیت گروه‌بودن گروه فرهنگی با رویکرد او، کمک می‌کند. مساله این است که در گروه فرهنگی که به شکل ناخودآگاه متأثر از مجموعه‌ای از اساطیر، رفتار یکسانی را در بزنگاه‌های اجتماعی از خود نشان می‌دهند، اساساً با حالت مشروط مواجه نیستیم. وضعیت مشروط همکاری، نیاز به التفات‌های مرتبه اولی دارد که در التفات ناخودآگاه جاری نیست. بر این مبنا، به نظر می‌رسد می‌توان گروه فرهنگی را از بهترین نمونه‌های یک گروه حالت-ما محسوب کرد. نیز این بیان تاؤملا که انسجام حالت-ما که نامشروط است، شرط لازم و کافی گروه حالت-ما است [Tuomela, 2013: 247-248]، با لحاظ انسجام ویژه یک گروه فرهنگی در مکان‌های متفاوت و در طول تاریخ، دلیل کافی جلوه می‌کند برای گروه حالت-مابودن گروه فرهنگی. حایز اهمیت است که اتفاقاً ناخودآگاه‌بودن پیوند در یک گروه فرهنگی که مبتنی بر مولفه‌هایی چون اساطیر و تاثیر ناخودآگاه آن بر گروه است، موجب این انسجام ویژه در گروه فرهنگی می‌شود.

سنجش امکان بسط گونه‌های هستی‌شناسی اجتماعی التفاتی بر اسطوره

برای آنکه بسنجیم که آیا هستی‌شناسی‌های اجتماعی التفاتی از عهده تبیین اسطوره به مثابه حقیقتی نهادی برمی‌آیند و به این شکل می‌توانند گروهی فرهنگی را توضیح دهند، ابتدا باید نمایی کلی از هستی‌شناسی‌های اجتماعی التفاتی داشته باشیم. با لحاظ پذیرش جمعی که حیث التفاتی جمعی، تجمیع یا الگوی توزیعی حیث التفاتی فردی نیست و چیزی به شکل فروکاست‌ناپذیر جمعی در کار است، اختلافی است در محل این چیز فروکاست‌ناپذیر [Sheehy, 2018: 277; Zahle, 2020: 27-28; Tuomela, 2018: 25-26]. در تمایزی نسبتاً استاندارد، شوپکار و اشمید میان توضیحات محتوا، حالت و فاعل در این موضوع تمایز می‌گذارند [Makela & Hakli, 2020: 210]. امثال برتمن معتقدند محتوای حیث التفاتی جمعی است که آن را جمعی می‌کند. در توضیح جایگزین در امثال گیلبرت، بر فاعل متکثر به مثابه عامل جمعی شدن تکیه می‌شود. در مقابل این دو نگاه، در نگاه امثال تاؤملا و سرل، این حالت التفات است که موجب می‌شود گرایش جمعی شود [Schmid, 2017: 81-83].^۳ به شکلی تقریبی رویکردهای محتوامحور، فروکاستی هستند و هم گروه‌ها و هم گرایش‌های گروهی را قابل فروکاست به افراد و گرایش‌های فردی می‌دانند، رویکردهای حالت‌محور ضمن رد فروکاست‌ناپذیری هستی‌شناختی گروه‌ها به افراد، فروکاست‌ناپذیری توضیحی گرایش‌های جمعی را می‌پذیرند و رویکردهای فاعل‌محور، فروکاست‌پذیری هستی‌شناختی را هم زیر سوال می‌برند.

سنجش رویکردهای محتوامحور برای بسط بر اسطوره

در رویکردهای محتوامحور عمدتاً تلاش می‌شود که با التفات‌های متقاطع و در هم تنیده‌ای که به همدیگر ارجاع می‌دهند، به هم وابسته‌اند و با هم تعامل دارند، التفات‌های مشترک توضیح داده شود. این التفات‌ها

دانش مشترک افرادند. این رویکردها قایل به فاعل متکثر و التفات فروکاست‌ناپذیر جمعی نیستند. مایکل برتمن، کرک لودویگ و سئوماس میلر با نظریات متفاوت در این رده می‌گنجند. برتمن مدل طرح‌ریزی انسانی را بر طرح‌ها و کنش‌های مشترک تعمیم می‌دهد و به این شکل، نحوه فروکاست کنش‌ها و گرایش‌های جمعی به کنش‌ها و گرایش‌های فردی را نشان می‌دهد [Alonso, 2018: 38-39; Bratman, 2014: 253, 259]. لودویگ با تحلیل شکل منطقی جملات کنش متکثر در خوانش جمعی و نیز با نظریه «عامل موکل» خود، آنها را فاقد تعهد به عوامل گروهی ارزیابی می‌کند [Ludwig, 2007: 51, 61-69; Ludwig, 2018a: 60-61, 66; Ludwig, 2018b: 477-479; Ludwig, 2020: 188-194]. فردگرایانه که نوعی غایت فردی است، به گرایش‌های بین‌الذهانی به همدیگر و کنش‌های مشروط برای توضیح گرایش‌ها و کنش‌های جمعی توسل می‌جوید [Makela & Hakli, 2020: 211-214; Miller, 2007: 73-77]. حال باید دید که آیا این نظریات محتوامحور قادر به بسط بر اسطوره هستند.

پیشاپیش باید گفت که مولفه‌ای از مشخصات اسطوره که می‌تواند مانع از بسط هستی‌شناسی اجتماعی التفاتی بر اسطوره شود، پیوند آن با ناخودآگاه است. التفات یا التفات‌های خودآگاه نمی‌تواند توضیح مناسبی از نحوه خلق و یا دوام اسطوره بدهند. این موضوع، فصل مشترک ایرادات بر همه رویکردهای هستی‌شناسی اجتماعی التفاتی است. اگر این مثال را در ذهن بیاوریم که مردم آلمان در گزینش حزب نازی و حوادث پس از آن، متأثر و منفعل از فعلیت اسطوره یا مجموعه اساطیر خاص بوده‌اند، چگونه التفاتی را در توجه جمعی آنها به این اساطیر می‌توانیم به میان کشیم؟ اگر با نظریه برتمن پیش رویم، التفات مشترک که قابل فروکاست به التفات‌های فردی است، متشکل از التفات‌های مرتبه دوم پیچیده در هم قفل‌شونده است. به این ترتیب، بنیاد التفات مشترک یک جمع به مثلاً هویتی اساطیری، التفات‌های تاملی افراد به این است که افراد دیگر به این هویت اساطیری التفات دارند و دانش مشترک آنها از همدیگر که چنین التفاتی دارند و به شکل تسلسلی دانستن آنها که می‌دانند که چنین دانشی دارند و این التفات‌ها و دانش مشترک، محصول یک طرح‌ریزی و تعامل مناسب به هدف فعالیت مشترک است. اما مساله بنیادی این است که اساساً التفات‌های مرتبه دوم و فراتر از آن دانش به التفات خودآگاه خود شخص به هویت اساطیری، لزوماً تحقق نمی‌یابد و بنابراین، طبیعتاً دانش مشترک نیز تحقق نخواهد یافت. طبیعی است طرح‌ریزی مد نظر برتمن نیز، در مورد اسطوره و التفات جمعی به آنکه اساساً ناخودآگاه است، تحقق نمی‌یابد. مردم آلمان طرحی برای التفات به اسطوره X نمی‌چینند و اصلاً آگاهی معناداری از تاثیر این اسطوره بر خویش ندارند. اگر بناست با ادبیات التفاتی از توجه به ناخودآگاه سخن بگوییم، این التفات به نحوی ناخودآگاه صورت می‌پذیرد و بنابراین رویکرد برتمن مناسب بسط بر اسطوره نیست.

فارغ از برخی مولفه‌ها در نظریه لودویگ^۶، رویکرد او نیز ناکام از این بسط است و بنیادهای نظریه او قادر به پذیرش اسطوره نیست. رویکرد سمانتیکی لودویگ در تحلیل جملات کنش جمعی، مبتنی بر نگاهی به کنش التفاتی است که در قبال کنش‌ها و التفات‌های ناخودآگاه محل نقد است. همچنان که پیشتر گفتیم، یک الگوی مناسب برای اسطوره در فضایی فردی، رویا است. اگر کسی بگوید «من پدر شما را دیشب در خواب دیدم»، تحلیل این جمله چیزی درباره محتوای خواب او نخواهد گفت. مساله این است که بسیار محتمل است که خود گوینده دقیقاً به محتوای رویای خود واقف نباشد. موارد مرتبط با ناخودآگاه، از جمله مواردی نیستند که در جملات مربوطه حاضر باشند تا تحلیل جملات، بتواند کمکی به تدقیق آنها کند. بنابراین اگر کنش‌ها و التفات‌های ناخودآگاه جمعی داشته باشیم، بعید است رد موثری از آنها در زبان محاوراتی برجا بماند. این امر

در قبال گزاره‌های اساطیری نیز جاری است. همچنان که هوئینر و هدال بیان می‌کنند [Huebner & Hedahl, 2018: 104]:

«مردم در قلمروهای متعدد، ارزش‌ها، علایق و خواسته‌هایی را به اشتراک دارند، ولی دعاوی روزمره درباره اینکه مردم چه چیزهایی را مشترکند، اغلب غیردقیق و مبهم هستند. برای آزمودن این امر باید نه به گرامر این دعاوی که به الگوهای رفتار گروه متوسل شد.»

در تحلیل لودویگ، مولفه طرح مشترک، هرچند با معنای متفاوتی از برتمن، همچنان مولفه اساسی کنش متصل است و نقش‌ها را اختصاص می‌دهد. این رویکرد هم همچنان وارث همان مشکلات رویکرد برتمن است و قادر به بسط بر اسطوره نیست. با همین نگاه است که لودویگ مدعی است ساختار اجتماعی با تعریف و پذیرش جمعی نقش‌های وضعیتی شکل می‌گیرد [Ludwig, 2020: 197]. با این حال، قابل حدس است که بخشی از نقش‌های وضعیتی، از ساختار اجتماعی حاصل شود و نه بالعکس. در واقع پذیرش جمعی نقش‌های وضعیتی، با دخالت عوامل ناخودآگاهی نظیر اسطوره، بسیار کمتر از آنچه تصور می‌شود، نقش ایفا می‌کند. یک نقش وضعیتی نظیر «همسر»، بیش از آنکه محصول یک توافق جمعی باشد، از اساطیری ناشی می‌شود که جایگاه مناسب یک «همسر» را در ساختار اجتماعی تثبیت می‌کنند.

میلر اگرچه معتقد است غایت جمعی می‌تواند به لحاظ در ذهن مشارکین بودن در حین عمل، انواع متعدد داشته باشد و از جمله ناخودآگاه باشد [Miller, 2007: 78]، قادر نیست نظریه‌اش را بر اسطوره بسط دهد. یک دلیل مهم این است که عطف به اسطوره‌شناسی، به نظر می‌رسد الزام غایت ناخودآگاه مشترک، الزام سنگینی برای اسطوره است. اولاً می‌توان اساطیری داشت که اساساً غایتی نداشته باشند و الزام کارکردگرایی و غایت‌مندی ذاتی آیین‌ها و اسطوره‌ها نیست. ثانیاً اساطیر می‌توانند غایت مشترکی نداشته باشند. اسطوره واحد، می‌تواند در فرهنگ‌های متفاوت و در زمان‌های متفاوت یک فرهنگ، غایات متفاوتی را رقم بزند. ثالثاً نمونه‌های بسیاری می‌توان یافت که در رفتارهای جمعی غایتی مشترک مبتنی بر یک اسطوره شکل بگیرد، ولی این غایت، ناخودآگاه نباشد. آنچه در مثال آلمانی‌ها ناخودآگاه است، غایاتی نیست که همه آنها از آن اطلاع داشتند و در پی آن می‌کوشیدند، بلکه محرک‌هایی است که آنها را به سوی این غایات رهنمون می‌شدند. بنابراین، برای توضیح اسطوره به مثابه پدیده‌ای جمعی که واجد بعدی ناخودآگاه است، نظریه میلر کمکی نمی‌کند.

کنش اساطیری کنش مشترکی است که مبتنی بر دانش مشترک و یا غایت مشترک نیست. نخواندن کنش اساطیری با نظریات امثال برتمن و میلر، آن را از دایره کنش‌های مشترک بیرون نمی‌کند، بلکه تعاریف را ناکارآمد و ناقص جلوه می‌دهد.^{۳۰} فارغ از مصادیق رویکردهای محتوامحور فوق، تصور یک رویکرد محتوامحور موفق برای بسط بر اسطوره دشوار است. با بیرون کشیدن فاعل متکثر و گرایش‌های متکثر فروکاست‌ناپذیر، اگر التفات‌های فردی در هم قفل شونده را به حیطه ناخودآگاه بسط دهیم و انفعال‌های حاصله را به میان کشیم، یک موضوع حایز اهمیت، نحوه هماهنگی این التفات‌ها است. در حیطه خودآگاه قابل تصور است که التفات‌ها با آگاهی از همدیگر به هماهنگی مناسب برای تشکیل کنش، گرایش یا غایت مشترک برسند، ولی این امر در حیطه ناخودآگاه توضیح‌ناپذیر جلوه می‌کند. این مساله که مختص موضوع اسطوره به مثابه حقیقت نهادی ناخودآگاه است را «مساله هماهنگی» می‌نامیم.

سنجش رویکردهای حالت‌محور برای بسط بر اسطوره

رویکردهای حالت‌محور مبتنی بر نه محتوای التفات و نه فاعل متکثر، که حالت فروکاست‌ناپذیر التفات‌ما که ذاتاً متفاوت از التفات‌من است، به تحلیل حیث التفاتی جمعی و حقایق نهادی حاصله می‌پردازند. در رویکرد درون‌گرایانه سرل، این حالت‌ما چیزی است «صرفاً در سر افراد»: [Searle, 2007: 12-16; Searle, 2018: 305-308; Schmid, 2017: 80; Buekens, 2014: 36-37; Makela & Hakli, 2020: 211; Tsohatzidis, 2007: 1-3]. در حالی که در رویکرد برون‌گرایانه تاوملا پیوند روان‌شناختی قوی میان مشارکان که در طول حیات آموخته می‌شود، لازمه تشکیل این حالت است [Tuomela, 2013: 47, 74, 78; Tuomela, 2017: 175; Tuomela, 2018: 26, 30-33; Tuomela, 2020: 11]. فرمول «X، در C، Y محسوب می‌شود» برای سرل، نقش اساسی ایفا می‌کند. این فرمول زبانی با کنش گفتاری اعلام که می‌تواند صریح نباشد، از طریق پذیرش جمعی، حقایق نهادی یا کارکردهای وضعیتی را ایجاد می‌کند. از نظر تاوملا مفاهیم حالت‌ما و حالت‌من به منظر پس‌زمینه و روش پذیرش محتوای گزاره‌ای یا روش کنش یا گرایشی داشتن برمی‌گردد. حال، پرسش امکان بسط این رویکردها بر اسطوره، قابل طرح است.

برخی موارد در رویکرد سرل اجازه می‌دهد که بسط مد نظر مقاله را با رویکرد او ممکن بدانیم.^{۳۳} مثلاً سرل معتقد است وقتی یک جمع، به شکل ناخودآگاه کسی را رهبر می‌کنند، حقیقتی نهادی خلق می‌کنند. فارغ از آگاهی مشارکان، نفس خلق هنجارهایی چون حقوق و تکالیف با این عمل، نشانه کلیدی خلق حقیقت نهادی است [Searle, 2014: 24]. اما موانعی در نظریه سرل است که بسط آن بر اسطوره را دچار چالش می‌کند.

اولاً تکیه بیش از حد سرل بر زبان و کارکرد کنش گفتاری در خلق حقایق نهادی، مانعی برای لحاظ اسطوره ذیل حقایق نهادی است. مساله نه عدم استفاده اسطوره از زبان که این است که آنچه سرل کنش گفتاری اعلامی می‌خواند، جایگاهی در قدرت‌بخشیدن به اسطوره ندارد. در واقع، یک جمع فرهنگی با اعلام صریح یا ضمنی، نهاد مرتبط با اسطوره را تثبیت نمی‌کند. برخی فلاسفه نیز منتقد توسل اغراق‌آمیز سرل بر زبان در حقایق نهادی هستند. در مباحث حقایق نهادی به نظر می‌رسد فلسفه زبان محدودیت‌های جدی داشته باشد. حتی در نمونه‌های حیث التفاتی جمعی نیز چنین است. برای مثال، «تفکر-ما» و «تفکر-من»، یک فرم زبانی خاص بی‌ابهام ندارند و امکان تفکر-ما در حالت‌ما و در حالت‌من پیشاگره‌ی، هر دو موجود است که فرم زبانی چنین تفکیکی را نشان نمی‌دهد [Tuomela, 2013: 71]. چنین ابهام‌هایی در نهادها نیز موجود است. از دید زیبرت و اسمیت، هنجاریت همراه با حالات التفاتی ما، پایه‌ای‌تر از هنجاریت همراه با کنش‌های گفتاری است. آنها ضمن نقد اغراق سرل معتقدند کنش‌های گفتاری در کلیت خود، مشروط هستند، چرا که اولاً اجرای آنها گزینشی است و ثانیاً می‌توانند اصلاً وجود نداشته باشند، ولی برخی حالات التفاتی به هیچ‌کدام از این دو معنا، مشروط نیستند [Zaibert & Smith, 2007: 168-169]. اگر نقش زبان را بیش از حد از آگاهی جمعی و کنش گفتاری دور کنیم، سخت است دفاع از این امر که فی‌الواقع به شکل ناخودآگاه و اعلام‌نشده، پای یک کنش گفتاری در هویت‌بخشی به واقعیتی نهادی در میان باشد. شاید ارجح آن است که اساساً جایی بگشاییم برای نهادهایی که برای تثبیت واقعیتشان نیازی به هیچ‌گونه کنش گفتاری ندارند.

ثانیاً مساله پذیرش جمعی برای حقایق نهادی، در بسیاری از موارد واقعی صدق نمی‌کند. با نظریه سرل، اعلام‌ها یا کنش‌های گفتاری به شکل «X در متن C، Y محسوب می‌شود»، به گویندگان واجد قدرت، نیاز دارد و این گویندگان، صرفاً به دلیل پذیرش جمعی، قادر به کنش هستند. این نگاه، نقدهای بسیاری را در پی دارد از جمله بر مواردی مثل نهادهای تمامیت‌خواه که علی‌رغم عدم پذیرش جمعی، حفظ می‌شوند [Hudin, 2014: 71-72; Epstein, 2014: 67]. مورد اسطوره از هرگونه پذیرش جمعی می‌گریزد. اصلاحات بعدی بر مفهوم

پذیرش جمعی توسط خود سرل و دیگران نیز قادر به حل این مساله نیستند. برای مثال، تمایز پذیرش شاد و ناشاد جنیفر هودین [Hudin, 2014: 76, 78]. در مورد اسطوره ناکار است. جایگزینی مفهوم «تسلیم» به جای «پذیرش» در ایگناسیو سانچز-کوئنسا [Sanchez-Cuenca, 2007: 183] نیز نمی‌تواند مساله را حل کند. اگر به مفهوم «تسلیم»، ابعادی ویژه و به‌سختی قابل توضیح ندهیم، این مفهوم نیز به نحوی از انحا، خودآگاهی را در پی دارد. «تسلیم درونی» نیز در آنچه در موردی نظیر تائر ناخودآگاه از هویت‌های اساطیری رخ می‌دهد، جاری نیست. ترم «تصدیق» صرف سرل متاخر که پذیرش بی‌میل را نیز شامل می‌شود، در قبال اسطوره میراث‌دار همان مشکلات است [Laitinen, 2011: 334; De Vecchi, 2014: 131].^{vii} برای اینکه این تصدیق جمعی شامل مواردی چون اسطوره شود، یا باید پذیرفت که به نحوی از انحا برای مخاطبین فرهنگی مربوطه، قابل تصدیق است که متاثر از کارکردهای وضعیتی اسطوره در حال کنش هستند و یا قابلیت تصدیق در مشارکان را الزامی بر این تصدیق ندانیم. حالت اول در مورد واکنش معمول به اساطیر صدق نمی‌کند و در حالت دوم به‌سختی قابل قبول است که اساساً چیزی چون «تصدیق» در این میان نقش ایفا کند.

مساله این است که کنش‌های اساطیری جمعی، می‌توانند در مثلاً خطاهای جمعی در بزنگاه‌های تاریخی با کنش‌های طبیعی یکسان گرفته شوند و یا اساساً مورد انکار کنشگران مربوطه قرار گیرند و صرفاً آزمون‌های انتقادی دشوار ماهیت آنها را آشکار کند، دقیقاً به همان شکل که یک کنش حاصل از ناخودآگاه می‌تواند مورد انکار کنشگر مربوطه باشد، اگرچه از چشمان تیزبین یک روانکاو دور نماند. این موید این امر است که بسیاری از هویت‌های اجتماعی می‌تواند کاملاً مخفی باشند و یا مثل هویت طبیعی رفتار شوند. بنابراین میان این هویت‌ها و حقایق نهادی و اجتماعی از سویی و گرایش‌ها، شناخت و فعالیت انسانی از دیگر سو ارتباطی قابل تصور نباشد. فلذا بر خلاف سرل، دلیلی برای الزام وجود زمینه‌های التفاتی برای حقایق نهادی موجود نیست [Machery, 2014: 99; Hudin, 2014: 72; Epstein, 2014: 67; Sanchez-Cuenca, 2007: 186].^x از این زاویه، اسطوره مثال نقض رویکردهایی است که اختصاص کارکرد وضعیتی را به شکل درونی مرتبط با حیث التفاتی جمعی می‌دانند. نکته این است که اسطوره قواعد مولفه و تنظیم‌کننده دیگر رفتارها را به معنی سرلی می‌چیند، ولی ما مثل نهادهای مرسوم دیگر واضع و خالق قواعد نهادی مثل اسطوره و نحوه اثرگذاری آن بر خودمان نیستیم.

نقد فوق بر تاوملا نیز جاری است [Tuomela, 2013; Miller & Tuomela, 2014].^x اگرچه معیارهای تاوملا برای حالت-ما گروه‌های فرهنگی را تثبیت می‌کنند، واجد قیودی هستند که کارایی خود را از دست می‌دهند. علت امر این است که این معیارها مرتبط با التفات‌های خودآگاه هستند. برای مثال، از دید تاوملا دستورالعمل به لحاظ هنجاری مقتدر، اقتدار غیررسمی در گروه دارد، وقتی اغلب اعضای گروه، آن را حداقل تا حدی، دلیل انحصاری برای کنش بیابند. مساله این است که این پروسه، خودآگاه است. در گروه فرهنگی، نفس پذیرش یک اسطوره به مثابه هنجار رفتاری، زیر سوال است و می‌تواند انکار شود، اگرچه در واقع و در ناخودآگاه، در کار است و بنابراین تعهد جمعی خودآگاه و باقی التفات‌های مربوطه، ضرورتاً جاری نیست. تاوملا از الزام التفات مشترک برای اعضا و حداقل اعضای سازنده یک گروه برای کنش مشترک می‌گوید، ولی می‌توان گروه اجتماعی و فرهنگی داشت که در آن حداقل به شکل خودآگاه، التفات مشترکی در هیچکدام از اعضا جاری نباشد. تاوملا چنین گروه‌هایی را در نظر نمی‌گیرد و از همین رو است که شخصیت یک گروه را صرفاً حاصل توافق اعضا یا برخی از اعضا و یا قدرت تحمیلی خارجی می‌داند و صرفاً نتیجه توافق جمعی می‌داند که چیزی گرایش عاملی گروهی شود. در گروه فرهنگی مبتنی بر اساطیر، نه توافق صریح و نه توافق ضمنی میان اعضا یا حتی صرفاً برخی از اعضا بر اهداف گروه جاری نیست. اساطیر، به شکل ناخودآگاه، کارکرد متصل‌کننده اعضای

گروه فرهنگی را دارند و بنابراین بر خلاف نظر تائوملا، صرف مفهوم تعهد جمعی چنین نقشی را ایفا نمی‌کند. نیز بر خلاف رویکرد او، اقتدار اساطیر در گروه فرهنگی، به مثابه شخصیت گروه، ناشی از نوعی توافق جمعی نیست. همراستایی‌های فرهنگی نه بر پایه پذیرش جمعی که متکی بر فرآیندهای ناخودآگاهی است که گسست‌های از یک گروه را بسیار دشوارتر از یک عدم پذیرش ساده می‌کند. بنابراین بسط نظریه تائوملا برای گنجاندن اساطیر می‌تواند بیش از حد، آن را معوج کند.*

فارغ از موضع سرل و تائوملا، مساله ناهماهنگی مطروحه، امکان بسط رویکرد حالت‌محور برای شمول اسطوره را مسدود می‌سازد. حتی اگر در حالت خودآگاه به نحوی از انحا، کنش‌های اعضا را با هماهنگی التفات‌های حالت-مای آنها توجیه کنیم، سخت است توجیه اینکه چگونه حالت-مای ناخودآگاه اعضا می‌تواند بدون اینکه افراد، التفاتی آگاهانه به این حالت در همدیگر داشته باشند، در انسجام و اقتدار گروه فرهنگی که می‌سازند، موثر باشد. این نکته، در حالت خودآگاه برای التفات-مای درون‌گرایانه برجسته‌تر جلوه می‌کرد، ولی در حالت ناخودآگاه، به شکل توامان برای التفات-مای برون‌گرایانه هم جاری است. پیش‌بردن این نظریه نیاز به دستی نامرئی دارد که نظیر یک عروسک‌گردان، اعضای ناآگاه از همدیگر را در کلی منسجم گرد آورد و آنها را به کنش‌های جمعی وادار کند. مساله برانگیز نیست که چگونه کسی می‌تواند در مواجهه با یک جنگ، خاطره‌ای شخصی بسازد یا با مشاهده کنش‌های دیگران و دانش مشترک از وضعیت پیش‌آمده، به عنوان عضوی از گروه، مبارزه‌ای جمعی را سامان دهد و یا از وحشت حاصله دچار کابوس شود. اما اگر بپذیریم، این شخص در حالت-مای ناخودآگاه، اسطوره‌ای را می‌پروراند، اولاً سخت است تصور اینکه چگونه اسطوره‌های یکسانی در افراد متفاوت پروراند می‌شوند و ثانیاً با فرض یکسانی این اساطیر، با لحاظ ناخودآگاه‌بودن این هویت و تاثیر آنها بر اعضای گروه، چگونگی تبدیل این اساطیر که در اعضای جداگانه پروراند شده‌اند به هنجاری جمعی، بسیار رموز خواهد ماند. مبتنی بر این مشکلات، شاید ارجح است به رویکردی دیگر جز رویکرد حالت‌محور برای بسط بر اسطوره بیندیشیم.

سنجش رویکردهای فاعل‌محور برای بسط بر اسطوره

از جمله نقدهای جالب توجه بر رویکردهای حالت‌محور، این است که این رویکردها نگاه مکانیکی و نه اندام‌وار به گروه‌ها و سازمان‌های اجتماعی دارند. با نگاه اندام‌وار، گروه‌ها به فاعلی منفرد تبدیل می‌شوند که با تجزیه آنها به عوامل فردی قابل توضیح نخواهند بود [Seddone, 2014: 13-14; Moussa, 2007: 96]. روش‌های متفاوت استنتاج فاعل متکثر غیرقابل فروکاست، رویکردهای متفاوت فاعل‌محور را رقم می‌زند. در رویکرد مارگارت گیلبرت از تعهد مشترک اعضا به مثابه یک پیکره، که خلق و نقضش با موافقت و تصدیق اعضا است، فاعل متکثر (و نه البته «فاعل آگاهی» یا «ذهن جمعی») نتیجه می‌شود [Gilbert, 2011: 272; Stahl, 2011: 362; Laitinen, 2011: 310, 340-341; Gilbert, 2007: 35; Gilbert, 2011: 276; Gilbert, 2018: 131-133, 136]. در رویکرد کارکردگرایانه از استدلالی نظیر «پارادوکس دکترینال» و عدم امکان توضیح استدلال تیمی با صرف تکیه بر استدلال فردی (در فیلیپ پتیت و کریستیان لیست) [Lackey, 2018: 201-202] یا نوعی معماری محاسباتی معطوف به هدف در جمعی‌ها (در برابیس هوئینر) [Huebner, 2018: 13-14, 30-31, 33] به ذهن گروهی و جمعی واقعی فروکاست‌ناپذیر می‌رسیم [Pettit, 2018: 207-208; Andric, 2014: 348; Roth, 2014: 141-144] و نهایتاً در رویکرد دیگر مبتنی بر حیث التفاتی انفعالی جمعی و احساسات جمعی فروکاست‌ناپذیر، فاعل جمعی نتیجه می‌شود. در این رویکرد، می‌توان بر خودآگاهی پیشاتاملی متکثر جهت توجیه این احساسات تکیه کرد (مثلاً در هانس برنارد اشمید) [Schmid & Wu, 2018: 106-113; Schmid, 2017: 91; Guerrero, 2014: 106-113].

177-180 و یا پای اشکال پیش‌زبانی، غیرمفهومی و غیرگزاره‌ای خودآگاهی جمعی را به میان کشید (مثلاً در مایکل اشمیتز) [Schmitz, 2017: 52, 59; Schmitz, 2020: 222-224].

با لحاظ پرسش مقاله، در مورد نظریه گیلبرت باید گفت که تبعیت از هنجارهای اساطیر، نه حاصل بیان صریح آمادگی افراد برای پیوستن به تعهدی متصل است و نه شرط دانش مشترک را ارضا می‌کند. بنابراین تعهد متصل اعضای گروهی فرهنگی به هنجارهای حاصل از اساطیر، ذیل تعهدات مد نظر گیلبرت قرار نمی‌گیرد. با تحلیل اسطوره‌شناسان، تعهد به هنجارهای اسطوره حاصل ناخودآگاهی جمعی است و بنابراین، اگرچه اعضای یک گروه، واجد این تعهد متصل هستند، به چنین تعهدی آگاهی ندارند. هرگونه نظریه‌ای که گرایش آگاهانه را به مثابه پایه این تعهد لحاظ کند، قابلیت بسط بر تعهد متصل به هنجارهای اساطیری را ندارد. گیلبرت مدعی است اگر یک جمع، آگاهانه عهده‌دار تکالیف اجتماعی نشوند، نمی‌توانند گروه را تشکیل دهند [Laitinen, 2011: 320]. این در حالی است که در گروه فرهنگی، حقوق و تکالیف شکل می‌گیرند، بدون اینکه افراد، آگاهانه به این تکالیف بپیوندند. کسی که خود را در جایگاه یک منجی می‌نشانند و افرادی که این منجی را می‌پذیرند و پذیرش او را تکلیفی بر عهده خود می‌دانند، لزوماً آگاه نیستند که هنجاری اساطیری راهنمای آنها به این تکالیف بوده است. از دید آنها تکلیف مزبور، حاصل حقیقتی جهانی است و نه توافق یا تصدیق جمعی. ماهیت این نحوه مواجهه با تکالیف، از اساس متفاوت است از تصدیق یا پذیرش جمعی اعضای یک شرکت برای پیگیری اهداف شرکت و حقوق و تکالیف حاصله از این تعهد. با این تفصیل، یا باید مفهوم «تعهد متصل» و «گروه» را به آنچه نظریه گیلبرت مدعی است محدود کنیم و یا گروه فرهنگی متأثر از اساطیر را مثال نقضی برای نظریه گیلبرت برشماریم.^{۸۱}

در بادی امر، رویکرد فاعل‌محور مبتنی بر کارکرد، برای بسط بر اسطوره مناسب می‌نماید. رویکردهایی که به نحوی از انحاء، وضعیتی اندام‌وار به عامل جمعی منتسب می‌کنند، برای بسط قیاس اندام‌وارانه به نحوی که شامل ذهن جمعی، خودآگاه جمعی و ناخودآگاه جمعی شوند، وسوسه برانگیزند [Galvani, 2018: 79]. استدلال‌های امثال هوئبئر، اشکال معینی از حافظه جمعی را فروکاست‌ناپذیر جلوه می‌دهد [Michaelian & Sutton, 2018: 149] و به این ترتیب، گویا قدم چندان نمی‌ماند که به این برسیم که این حافظه جمعی، می‌تواند مثل حافظه فردی، پستوهای خاص خود را داشته باشد و با مکانیزم‌های مشابه حالات فردی، ناخودآگاه جمعی را نتیجه دهد. اثبات ناخودآگاه جمعی گام مهمی است برای تثبیت اسطوره به مثابه یکی از نمودهای کارکرد این ناخودآگاه.

با این همه، همچنان نمی‌توان به کلی بر دیدگاه کارکردگرایانه تکیه کرد. دیدگاه کارکردگرایانه هوئبئر جوازی برای فهم آنچه عواطف جمعی می‌خوانیم، نمی‌دهد [Guerrero, 2016: 16-19]. استدلال هوئبئر مبتنی بر کارکردهای حاصل از مکانیزم‌های محاسباتی و معماری اطلاعاتی، قادر به تثبیت عاطفه به معنی اصیل نیست و به همین قیاس قادر به تثبیت ناخودآگاه جمعی به معنی اصیل نیز نخواهد بود. آنچه برای مثال در نظریه یونگ و لوی اشتراوس جاری است، نیازمند مفهومی بسیار قوی‌تر برای ناخودآگاه و ناخودآگاه جمعی است از مفهومی که رویکرد کارکردگرایانه هوئبئر بتواند فراهم کند. نیز به‌سختی می‌توان تصور کرد که رویکرد هوئبئر با نحوه آغازش از مکانیزم‌های محاسباتی، بتواند خطاهای جمعی فاجعه‌بار حاصل از تاثیر اساطیر را توضیح دهد. یک نکته مهم این است که آنچه ناشی از ناخودآگاه تصویر می‌شود، در رویکردهای اصلی، در واقع عملاً بر کنش‌های خودآگاه تاثیر می‌گذارد و نه برعکس. هنجارهای حاصل از ناخودآگاه جمعی، با این لحاظ، وضعیت هستی‌شناختی مستحکم‌تری از کنش‌های جمعی مورد التفات آگاهانه دارند. امری که هوئبئر رد می‌کند [Huebner & Hedahl, 2018: 111].

در واقع، حتی اگر مکانیزم‌های خودآگاهی باشد که بر شکل‌گیری ناخودآگاه یا ناخودآگاه جمعی موثر باشد، مکانیزم‌های محاسباتی مدنظر هوئبئر نیست. حالات انفعالی جمعی که متأثر از مکانیزم‌های محاسباتی شکل بگیرد، بیشتر مشابه کنش‌های ناآگاهانه‌ای است که به صورت عادت درآمده‌اند و به شکل ناآگاهانه صورت می‌پذیرند و راهنمای کنش‌های ما است، مثل کنش‌های ناآگاهانه‌ای که به طور معمول برای جابه‌جایی فردی و یا جمعی یک میز انجام می‌دهیم و برای مثال، وزن آن را در این جابه‌جایی تنظیم می‌کنیم. این التفات‌های محرک به قول تولفسن [Tollefsen, 2014: 21-22]، چیزی جز کنش‌های ناخودآگاه است. یک کنش ناآگاهانه فردی یا جمعی، مورد انکار کنشگر آن نیست و مثلاً چیزی واپس‌زده را در خود ندارد، اما در حالت ناخودآگاه، آن گونه‌ای که روان‌شناسان شرح می‌دهند، چنین مواردی جاری است. یک گروه فرهنگی می‌تواند اساساً انکار کند که تحت تاثیر فعلیت یک اسطوره، خطایی جمعی را صورت داده است. بر این مبانی، به نظر می‌رسد رویکرد کارکردگرایانه به حیث التفاتی جمعی (که نباید با نگاه کارکردگرایانه در اسطوره‌شناسی خلط شود)، به سهولت قادر به بسط بر اسطوره نیست.^{xiii}

از یاد نباید برد که همچنان رویکرد کارکردگرایانه فوق، چه در پتیت و چه در هوئبئر، ذیل رویکردهای التفاتی خودآگاه می‌گنجد. رویکرد پتیت مبتنی بر استدلال تیمی که متفاوت از استدلال‌های فردی است و بدون لحاظ فاعل متکثر می‌تواند به تناقض منجر شود، به‌سختی به حیطة اسطوره قابل بسط است. اگر بتوان از استدلال اساطیری به عنوان استدلالی نام برد که مبتنی بر مقدمات اساطیری است و یک گروه فرهنگی را به کنش الف یا ب وادار می‌کند، با روش پتیت باید تفاوت‌های استدلال ناخودآگاه فردی و ناخودآگاه جمعی را گوشزد کنیم و پس از تثبیت تفاوت منطق در این دو حالت، نتیجه بگیریم که استدلال تیمی ناخودآگاه، وجود عامل جمعی ناخودآگاه یا حالت ذهنی ناخودآگاه جمعی را لازم می‌آورد. شاید چنین کاری ممکن است، اما نیازمند بسط واژه منطق محور «استدلال» به حیطة‌ای است که اگر منطقی دارد، به‌سختی می‌توان اشتراکی میان آن و منطق خودآگاه جست‌وجو کرد. مشکل است تصور سناریویی نظیر پارادوکس دکترینال که بتواند به شکل مشابه بحث ذهنیت یا آگاهی جمعی، بر ناخودآگاهی جمعی بسط یابد. یک علت مهم چنین مشکلی ممکن است این امر باشد که اسطوره بر یک گروه فرهنگی اثرگذار است و در اینجا نه فعلیت که انفعال یک جمع از یک مجموعه هنجار کارایی دارد و بر همین مبنا است که در حیطة ناخودآگاه جمعی، کنش‌هایی می‌تواند صورت گیرد که نه تنها سود بیشتری نمی‌رساند، بلکه به فاجعه‌ای جمعی منجر می‌شود.^{xiv} بر این مبنا، انکار حالت انفعالی جمعی در پتیت، راه را بر بسط رویکرد او به اسطوره می‌بندد.

رویکردهای احساس‌گرایانه با تاکید بر بعد انفعالی حیث التفاتی جمعی، گام‌های موثری به شمول بر اسطوره برمی‌دارد. اسطوره و هنجارهای ناشی از اسطوره، بر گروه فرهنگی مربوطه، تاثیر می‌گذارد و احساساتی را برمی‌انگیزد که می‌تواند بدون اعوجاج، با انفعالات توصیف‌شده در رویکردهای احساس‌گرایانه توصیف شود. خودآگاهی پیشاتاملی جمعی اشمید و خودآگاهی پیش‌زبانی غیرمفهومی جمعی اشمیتز، به دلیل ابتنا بر حالات انفعالی، از برخی مولفه‌های دردرساز برای شمول اسطوره نظیر پذیرش متقابل، تصدیق متقابل یا تعهد متقابل که با وضعیت التفات به اسطوره و هنجارهای آن نمی‌خواند، عبور می‌کنند [Schmid, 2017: 89-90].

با این همه، مساله همچنان این است که برای اشمید و اشمیتز ما در فضای خودآگاه تنفس می‌کنیم. از دید اشمید احساسات، به تمام معنی، دانش عملی‌اند. کنش متصل بیشتر شکلی از انتخاب استدلال‌شده است تا کنش خودبه‌خودی لحظه‌ای و خطا است که انتخاب استدلال‌شده را از احساسات متمایز بدانیم [Schmid, 2017: 90-93]. این عبارات، حاصل این پیش‌فرض تثبیت‌شده در رویکردهای احساس‌محور فوق است که ما

به شکل خودآگاه، درگیر حیث التفاتی انفعالی جمعی می‌شویم. سطوح غیرمفهومی، مفهومی و نهادی اشمیتز نیز که به مثابه یک دنباله طرح می‌شوند، شامل سطح ناخودآگاهی نیست که در اسطوره به میان می‌آید. مساله در اسطوره و هنجارهای آن برای گروه فرهنگی این نیست که این هنجارها غیرمفهومی، پیشامفهومی و یا پیشاتاملی محسوب شوند. اسطوره اودیپ و هنجارهای ناشی از آن، آن‌گونه که فروید توصیف می‌کند، اتفاقاً به دلیل واپس‌زدگی از سطح خودآگاه است که در حیات جمعی جاری می‌شود و بارها و بارها به مثابه یک مرام نامه پنهان بازگو می‌شود. چنین امری نسبتی با هرگونه خودآگاهی غیرمفهومی یا پیشاتاملی ندارد.

اگر بخواهیم فارغ از رویکرد دقیق خود اشمید و اشمیتز، از نظریه آنها برای اسطوره سود جوئیم، باید سطوحی پیش از سطح خودآگاهی پیشاتاملی متکثر یا سطوح غیرمفهومی جمعی را به سطوح مطروحه آنها بیفزاییم که التفات به هنجارهای اساطیری در این سطوح رخ می‌دهد. با این همه، یک نکته مهم این است که در سطوح غیرمفهومی و خودآگاهی پیشاتاملی، می‌توان پذیرفت که بازنمودهایی که احساسات جمعی را برمی‌انگیزند، به نحوی از انحا مخلوق همان جمع است و به شکلی پیشاتاملی یا غیرمفهومی توسط همان جمع ساخته شده است. خروج گرایشاتی چون پذیرش و تصدیق متقابل، ربطی به این ایده ندارد که اصل این بازنمودها، به شکل تام و تمام، محصول جمعی است که از این بازنمودها منفعل می‌شوند. آیا در انفعال ناخودآگاه از بازنمودهای اساطیری نیز می‌توان همین ادعا را داشت؟ ما در انفعال از اساطیر، عملاً از میراثی منفعل می‌شویم که به ما رسیده است [De Sousa, 2014: 141, 146]. بنابراین تفاوتی بنیادی جاری است میان اندوه یک والدین بر سوگ فرزندشان و برای مثال، کنش اساطیری و آیینی گل‌گذاشتن همین والدین بر مزار فرزندشان. آنچه در کنش دوم جاری است، ناشی از هنجارهایی ناخودآگاه است که نسل به نسل در بازنمودهای متفاوت به این والدین سوگوار رسیده است و نه احساسی آنی که به شکل جمعی در خودآگاهی پیشاتاملی یا در سطحی غیرمفهومی میان آنها بنا شده باشد. بنابراین، بسط رویکرد اشمیتز و اشمید بر اسطوره، همچنان از مولفه‌های بنیادین بی‌بهره است.

با همه این اوصاف، رویکرد فاعل‌محور از مساله هماهنگی که معتنا به رویکردهای حالت‌محور و محتوامحور بود، می‌گریزد. یک فاعل جمعی است که التفات ناخودآگاه بر اسطوره را سامان می‌دهد و به دلیل اینکه با فاعل‌های مجزا مواجه نیستیم، دچار این مساله نیستیم که چگونه میان التفات‌های ناخودآگاه به اساطیر هماهنگی ایجاد کنیم. اگر کلیت رویکرد فاعل‌محور را بپذیریم، فاعل متکثری که یک گروه فرهنگی را به کنشی جمعی سوق می‌دهد، ناخودآگاه جمعی گروه جلوه می‌کند، به همان شکل که فاعل یک رویا برای یک رویابین، ناخودآگاه فردی او است. آیا این تعهد هستی‌شناختی قابل قبول است؟ یک یونگی پاسخ مثبت می‌دهد. از دید یونگ و یونگی‌ها ناخودآگاه جمعی یک مولفه مهم روان حیات انسانی است و بنابراین لحاظ آن به مثابه فاعل متکثر برخی کنش‌های جمعی، کاملاً پذیرفته است. با این حال، به نظر می‌رسد فلسفه تحلیلی به‌آسانی مهیای پذیرش چنین فاعلی نیست، حتی اگر ناخودآگاه فردی را بپذیرد.^{۳۰} با این تفصیل، شاید بهترین راه برای تحلیل اسطوره مبتنی بر هستی‌شناسی اجتماعی، رهاکردن هستی‌شناسی اجتماعی التفاتی و پناه‌بردن به هستی‌شناسی اجتماعی غیرالتفاتی باشد که حیث التفاتی فردی یا جمعی را لازمه شکل‌گیری حقایق نهادی نمی‌داند. بسط این امر خارج از اهداف مقاله حاضر است.

نتیجه‌گیری

اسطوره، آن چنان که اسطوره‌شناسی‌های معاصر تحلیل کرده‌اند، امری است جمعی و واجد کارکرد در جهان واقعی. همین دو مولفه کافی است که برای توضیح آن، هستی‌شناسی اجتماعی را جدی بگیریم. تصویری که در هستی‌شناسی‌های جمعی از گروه‌ها و حقایق نهادی ارایه شده است، برای مثال آن چنان که سرل و تاوملا توضیح داده‌اند، به‌خوبی با ویژگی‌های اسطوره خوانایی دارد. بنابراین مجازیم که اسطوره را حقیقتی نهادی به شمار آوریم که بر گروه فرهنگی مربوطه هنجارهای خود را تحمیل می‌کند. با این همه، رویکردهای متفاوت هستی‌شناسی اجتماعی التفاتی که حیث التفاتی جمعی را لازمه خلق، حفظ و دوام حقایق نهادی می‌دانند، در طیف‌های متنوعشان قادر به بسط مناسب بر توضیحی برای اسطوره نیستند. علت امر این است که طبق اسطوره‌شناسی‌ها، اسطوره با ناخودآگاه مرتبط است و بنابراین رویکردهای متنوع محتوا محور، حالت‌محور و فاعل‌محور در هستی‌شناسی اجتماعی غیرالتفاتی نمی‌توانند این خصیصه اسطوره را به‌خوبی پوشش دهند. شاید بهترین راه برای گریز از این مساله، اعمال رویکردهای هستی‌شناسی اجتماعی غیرالتفاتی برای توضیح اسطوره است.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سه‌م نویسندگان: محمدهادی سلیمانی (نویسنده اول)، پژوهشگر اصلی (۵۰٪)؛ داود حسینی (نویسنده دوم)، پژوهشگر اصلی (۵۰٪)

منابع مالی: این مقاله برگرفته از پایان نامه دکتری است.

منابع

- Alonso FM (2018). Reductive views of shared intention. In: Jankovic M, Ludwig K, editors. The Routledge handbook of collective intentionality. London: Routledge. p. 34-44.
- Andric V (2014). Can groups be autonomous rational agents? A challenge to the List-Pettit Theory. In: Konzelmann Ziv A, Schmid HB, editors. Institutions, emotions, and group agents. Dordrecht: Springer. p. 343-353.
- Bhaduri S (2013). The Yayati complex: A contra-oedipal take on myth and the unconscious. In: Burnett L, Bahun S, Main R, editors. Myth, literature, and unconscious. London: Routledge. p. 39-58.
- Bouchard G (2017). Social myths and collective imaginaries. Toronto: University of Toronto Press.
- Bratman ME (2014). Acting over time, acting together. In: Konzelmann Ziv A, Schmid HB, editors. Institutions, emotions, and group agents. Cham: Springer. p. 247-261.
- Brigido RES (2014). Groups, normativity, and disagreement. In: Konzelmann Ziv A, Schmid HB, editors. Institutions, emotions, and group agents. Cham: Springer. p. 81-98.
- Buekens F (2014). Searlean reflections on sacred mountains. In: Konzelmann Ziv A, Schmid HB, editors. Institutions, emotions, and group agents. Cham: Springer. p. 33-52.
- Cantz P (2013). The slaughter of Isaac: Oedipal themes in the akedah narrative revisited. In: Burnett L, Bahun S, Main R, editors. Myth, literature, and unconscious. London: Routledge. p. 59-80.
- Clarke S (1981). The foundations of structuralism: A critique of Levi-Strauss and the structuralist movement. Brighton: The Harvester Press.
- Condello A (2019). Introduction. In: Money, social ontology and law. London: Routledge. p. 1-6. <https://philpapers.org/rec/CONMSO-4>
- De Sousa R (2014). Emergence and empathy. In: Konzelmann Ziv A, Schmid HB, editors. Institutions, emotions, and group agents. Cham: Springer. p. 141-158.
- De Vecchi F (2014). Three types of heterotropic intentionality. A Taxonomy in social ontology. In: Konzelmann Ziv A, Schmid HB, editors. Institutions, emotions, and group agents. Cham: Springer. p. 117-137.

- Doty WG (2000). *Mythography: The study of myths and rituals*. Alabama: University of Alabama Press.
- Doty WG (2002). Myth and postmodernist philosophy. In: *Thinking through myths*. London: Routledge. p. 142-157.
- Ellwood R (1999). *The politics of myth*. New York: State University of New York Press.
- Epstein B (2014). Social objects without intentions. In: Konzelmann Ziv A, Schmid HB, editors. *Institutions, emotions, and group agents*. Cham: Springer. p. 53-68.
- Galvani M (2018). The role of the intellectual in the social organism: Edith Stein's analysis between social ontology and philosophical anthropology. In: Luft S, Hagengruber R, editors. *Women phenomenologists on social ontology*. Cham: Springer. p. 75-84.
- Gilbert M (2007). Searle and collective intentions. In: *Intentional acts and institutional facts*. Cham: Springer. p. 31-48.
- Gilbert M (2011). Mutual recognition and some related phenomena. In: *Joint commitment*. Berlin: De Gruyter. p. 271-286.
- Gilbert M (2018). Joint Commitment. In: Jankovic M, Ludwig K, editors. *The Routledge handbook of collective intentionality*. London: Routledge. p. 130-139.
- Guerrero H (2014). Feeling of being-together and caring-with. In: Konzelmann Ziv A, Schmid HB, editors. *Institutions, emotions, and group agents*. Cham: Springer. p. 177-193.
- Guerrero H (2016). *Feeling together and caring with one another*. Cham: Springer.
- Hatab LJ (1990). *Myth and philosophy*. Chicago: Open Court.
- Hindriks F (2017). Group agents and social institutions: Beyond Tuomela's social ontology. In: Preyer G, Peter G. *Social ontology and collective intentionality*. Cham: Springer. p. 197-210.
- Hindriks F (2018). Institutions and collective intentionality. In: Jankovic M, Ludwig K, editors. *The Routledge handbook of collective intentionality*. London: Routledge. p. 353-362.
- Hudin J (2014). The logical form of totalitarianism. In: Konzelmann Ziv A, Schmid HB, editors. *Institutions, emotions, and group agents*. Cham: Springer. p. 69-79.
- Huebner B (2014). *Macro-cognition*. New York: Oxford University Press.
- Huebner B, Hedahl M (2018). Shared values, interests and desires. In: Jankovic M, Ludwig K, editors. *The Routledge handbook of collective intentionality*. London: Routledge. p. 104-114.
- Ikaheimo H, Laitinen A (2011). Recognition and social ontology: An introduction. In: *Recognition and social ontology*. Leiden: Brill. p. 1-21.
- Jankovic M, Ludwig K (2018). Introductions. In: *The Routledge handbook of collective intentionality*. London: Routledge. p. 1-6.
- Konzelmann Ziv A, Schmid HB (2014). Introduction. In: *Institutions, emotions, and group agents*. Cham: Springer. p. 1-15.
- Lackey J (2018). Collective epistemology. In: Jankovic M, Ludwig K, editors. *The Routledge handbook of collective intentionality*. London: Routledge. p. 196-208.
- Laitinen A (2011). Recognition, acknowledgement, and acceptance. In: Ikaheimo H, Laitinen A, editors. *Recognition and social ontology*. Leiden: Brill. p. 309-347.
- Laitinen A (2017). We-mode collective intentionality and its place in social reality. In: Preyer G, Peter G, editors. *Social ontology and collective intentionality*. Cham: Springer. p. 147-167.
- Ludwig K (2007). Foundations of social reality in collective intentional behavior. In: *Intentional acts and institutional facts*. Cham: Springer. p. 49-71.
- Ludwig K (2014). The ontology of collective action. In: Preyer G, Hindriks F, Chant SR, editors. *From individual to collective intentionality*. New York: Oxford University Press. p. 112-133.
- Ludwig K (2018a). Proxy agency in collective action. In: Jankovic M, Ludwig K, editors. *The Routledge handbook of collective intentionality*. London: Routledge. p. 58-67.
- Ludwig K (2018b). Actions and events in plural discourse. In: Jankovic M, Ludwig K, editors. *The Routledge handbook of collective intentionality*. London: Routledge. p. 476-488.
- Ludwig K (2020). The social construction of legal norms. In: Garcia-Godinez M, Mellin R, Tuomela R, editors. *Social ontology, normativity and law*. Berlin: De Gruyter. p. 179-208.
- Machery E (2014). Social ontology and the objection from reification. In: *Perspectives on social ontology and social cognition*. Cham: Springer. p. 87-100.
- Makela P, Hakli R (2020). Identity of corporations: Against the shareholder view. In: *Social ontology, normativity and law*. Berlin: De Gruyter. p. 209-220.
- Merkur D (2004). *Psychoanalytic approaches to myth*. London: Routledge.
- Michaelian K, Sutton J (2018). Collective memory. In: Jankovic M, Ludwig K, editors. *The Routledge handbook of collective intentionality*. London: Routledge. p. 140-151.
- Miller K, Tuomela R (2014). Collective goals analyzed. In: *From individual to collective intentionality*. New York: Oxford University Press. p. 34-60.
- Miller S (2007). Joint action: The individual strikes back. In: Tsohatzidis SL, editor. *Intentional acts and institutional facts*. Cham: Springer. p. 73-92.

- Moussa M (2007). Deducing natural necessity from purposive activity: The scientific realist logic of Habermas' theory of communicative action and Luhmann's systems theory. In: *Contributions to social ontology*. London: Routledge. p. 89-101.
- Nida-Rumelin J (2014). Structural rationality and collective intentions. In: *From individual to collective intentionality*. New York: Oxford University Press. p. 207-222.
- Paternotte C (2014). Constraints on joint action. In: *Perspectives on social ontology and social cognition*. Cham: Springer. p. 103-124.
- Pettit P (2018). Corporate agency: The lesson of the discursive dilemma. In: *The Routledge handbook of collective intentionality*. London: Routledge. p. 249-259.
- Roth AS (2014). Indispensability, the discursive dilemma, and groups with minds of their own. In: *From individual to collective intentionality*. New York: Oxford University Press. p. 137-162.
- Salmela M (2014). The functions of collective emotions in social groups. In: Konzelmann Ziv A, Schmid HB, editors. *Institutions, emotions, and group agents*. Cham: Springer. p. 159-176.
- Sanchez-Cuenca I (2007). A behavioural critique of Searle's theory of institutions. In: *Intentional acts and institutional facts*. Cham: Springer. p. 175-189.
- Scarborough M (2002). Myth and phenomenology. In: *Thinking through myths*. London: Routledge. p. 46-64.
- Schmid HB (2017). What kind of mode is the we-mode?. In: *Social ontology and collective intentionality*. Cham: Springer. p. 79-93.
- Schmid HB, Wu X (2018). We-experience-With Walther. In: Luft S, Hagengruber R, editors. *Women phenomenologists on social ontology*. Cham: Springer. p. 105-117.
- Schmitz M (2017). What is a mode account of collective intentionality?. In: Preyer G, Peter G, editors. *Social ontology and collective intentionality*. Cham: Springer. p. 37-70.
- Schmitz M (2020). Of layers and lawyers. In: Garcia-Godinez M, Mellin R, Tuomela R, editors. *Social ontology, normativity and law*. Berlin: De Gruyter. p. 221-240.
- Searle JR (2007). Social ontology: The problem and steps toward a solution. In: Tsohatzidis SL, editor. *Intentional acts and institutional facts*. Cham: Springer. p. 11-28.
- Searle JR (2014). A conversation with John Searle. In: Gallotti M, Michael J, editors. *Perspectives on social ontology and social cognition*. Cham: Springer. p. 22-26.
- Searle JR (2018). Status functions. In: Jankovic M, Ludwig K, editors. *The Routledge handbook of collective intentionality*. London: Routledge. p. 300-309.
- Seddone G (2014). *Collective intentionality, norms and institutions*. Lausanne: Peter Lang.
- Segal RA (2004). *Myth: A very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Segal RA (2013). Freudian and Jungian approaches to myth: The similarities. In: Burnett L, Bahun S, Main R, editors. *Myth, literature, and unconscious*. London: Routledge. p. 101-119.
- Sheehy P (2018). Social groups. In: Jankovic M, Ludwig K, editors. *The Routledge handbook of collective intentionality*. London: Routledge. p. 277-289.
- Smith DW, McIntyre R (1982). *Husserl and intentionality: A study of mind, meaning and language*. Cham: Springer.
- Spitzer AN (2011). *Derrida, Myth and the impossibility of philosophy*. London: Continuum.
- Stahl T (2011). Institutional power, collective acceptance, and recognition. In: *Recognition and social ontology*. Leiden: Brill. p. 349-372.
- Tollefsen D (2014). A dynamic theory of shared intention and the phenomenology of joint action. In: *From individual to collective intentionality*. New York: Oxford University Press. p. 12-33.
- Tsohatzidis SL (2007). Introduction. In: *Intentional acts and institutional facts: Essays on John Searle's social ontology*. Cham: Springer. p. 1-10.
- Tuomela R (2013). *Social ontology*. New York: Oxford University Press.
- Tuomela R (2017). Response to Arto Laitinen. In: Preyer G, Peter G, editors. *Social ontology and collective intentionality*. Cham: Springer. p. 169-178.
- Tuomela R (2018). Non-reductive views of shared intention. In: Jankovic M, Ludwig K, editors. *The Routledge handbook of collective intentionality*. London: Routledge. p. 25-33.
- Tuomela R (2020). We-thinking, we-mode, and group agents. In: *Social ontology, normativity and law*. Berlin: De Gruyter. p. 11-26.
- Voela A (2013). From Oedipus to Ahab (and back): Myth and psychoanalysis in science fiction. In: Burnett L, Bahun S, Main R, editors. *Myth, literature, and unconscious*. London: Routledge. p. 81-100.
- Zahle J (2020). The level conception of the methodological individualism-holism debate. In: *Social ontology, normativity and law*. Berlin: De Gruyter. p. 27-38.
- Zaibert L, Smith B (2007). The varieties of normativity: An essay on social ontology. In: Tsohatzidis SL, editor. *Intentional acts and institutional facts: Essays on John Searle's social ontology*. Cham: Springer. p. 157-173.

پی‌نوشت

- ^۱ نیز رجوع شود به مفهوم دوگانه گولد از «هستی‌شناسی اجتماعی» به مثابه اولاً مطالعه طبیعت واقعیت اجتماعی افراد، نهادها، فرآیندها و ثانیاً مطالعه ریشه‌های اجتماعی مفاهیم واقعیت [Ikaheimo & Laitinen, 2011: 2].
- ^۲ حیث التفاتی ویژگی یک اندیشه یا تجربه است که شامل آگاهی از چیزی یا آگاهی درباره چیزی است [Smith & McIntyre, 1982: xiii] و ادبیات بحث گسترده خاص خود دارد. تعقیب این بحث خارج از اهداف مقاله حاضر است.
- ^۳ در فرمولی دیگر، از نظر سرل، ترم Y که گاه ترم نه‌ای نامیده می‌شود، مجموعه‌ای از حقوق و تکالیف را تثبیت می‌کند یا ساختار «ما می‌پذیریم (S) قدرت (A, S) را انجام می‌دهد» دارد [Sanchez-Cuenca, 2007: 177].
- ^۴ در بسیاری از موارد، تقسیم‌بندی فلاسفه در رویکردهای سه‌گانه فاقد مساله است. اما در برخی موارد، این رده‌بندی چندان سراسر نیست [Ludwig, 2020: 184; Laitinen, 2017: 148, 158; Hindriks, 2017: 198; Schmitz, 2017: 40; Tuomela, 2013: 72, 76, 159-60; Tuomela, 2017: 174-175]. در مقاله حاضر رده‌بندی استانداردتر مد نظر است.
- ^۵ برای مثال لودویگ مبتنی بر سمانتیک دیویدسونی حادثه، رد می‌کند که کنش جمعی همیشه التفاتی باشد [Ludwig, 2014: 122-123]. نیز او با طرح بحث رسوم (customs)، بیان می‌کند که آنها ذاتاً متصل التفاتی نیستند. مشخصه خاص هنجارهای قانونی ناشی از محتوای التفات‌ها است که سیستم‌های نقش‌ها و الگوهای همراه فعالیت التفاتی متصل را نگاه می‌دارد [Ludwig, 2020: 195]. با این حال، این اشاره‌گرای لودویگ به طرحی منسجم در نظریه او منجر نمی‌شود. در واقع، نظریه او در بخش نقش‌های وضعیتی است که پیش می‌رود.
- ^۶ کدریک پاترنوت بحث جالب توجه و کاملاً مرتبطی بر الزامات کنش متصل دارد [Paternotte, 2014].
- ^۷ با این حال، یک تفاوت مهم میان کوه‌های مقدس و هویت اساطیری این است که جمعیت متأثر از کوه‌های مقدس، تردیدی در تقدس کوه‌ها ندارند، ولی لزوماً جمعیت متأثر از هویت اساطیری، به تقدس و تاثیرگذاری اساطیر مزبور باور ندارند. یک پژوهش‌گر است که تشخیص می‌دهد که اسطوره یا اساطیری بر مخاطبین فرهنگی خاصی موثر هستند و قوای تکلیفی دارند، همان‌گونه که یک روان‌شناس تشخیص می‌دهد که مولفه‌های خاصی بر روان مخاطب خاص، اثرگذار هستند [Buekens, 2014].
- ^۸ این تعبیر دور از نظریه سرل به نظر می‌رسد. تغییر ترم سرل از جهانی رویکرد او را در این موضوع به رویکرد تائوملا نزدیک می‌کند. در شرح تائوملا از الزامات پذیرش جمعی، او تصدیق می‌کند که همه اعضای یک نهاد نوعاً فهمی از قواعد مولفه نهاد ندارند. در جمعی‌های ساختارمند و نه برابرانه، صرفاً اعضای عامل نیاز به پذیرش قواعد مولفه دارند [Epstein, 2014: 65].
- ^۹ این نگاه بسیار قوی‌تر از نقد برخی بر سرل است مبتنی بر اینکه حیث التفاتی جمعی لازمه حقایق نه‌ای نیست، چرا که گاه حیث التفاتی فردی [Hindriks, 2018: 358] و یا حیث التفاتی غیرمنزوی ضعیف‌تر از جمعی [De Vecchi, 2014: 133] نیز برای این امر کفایت دارد.
- ^{۱۰} البته تائوملا با رفتارهای الگومحور جمعی که لزوماً التفاتی نیست و زمینه کنش التفاتی در قلمرو عمومی و سازنده جهان اجتماعی است [Tuomela, 2013: 215-218]، کاملاً به تحلیل اسطوره نزدیک می‌شود. منتها یک نکته مهم این است که از دید تائوملا، اینها سازنده و نه نمونه‌ای از نهادها هستند. به بیان او در اینجا پایه فنی و مفهومی اولیه نهادها، پذیرش جمعی عمومی است. اگر اساطیر را نهاد لحاظ نکنیم، کارکردهایی که برای نهاد در ادبیات تائوملا برشمرده‌ایم، فاقد جذابیت برای بسط نظریه او بر اسطوره خواهد شد.
- ^{۱۱} معیارهای تائوملا برای توافق ضمنی [Tuomela, 2013: 145-146]، نیز در این راستا کارایی ندارند و در ساحت خودآگاه جاری هستند، هرچند نامتاملانه و غیرارادی. به بیان میکو سالملا، تائوملا جواز می‌دهد که نازک‌ترین شکل پذیرش جمعی یک محتوا مبتنی باشد بر نوعی فهم ضمنی مشترک از وضعیت و گرایش‌های ذهنی دیگر مشارکان [Salmela, 2014: 171]. ولی همچنان که بیان شد، با لحاظ اساطیر، این توافق ضمنی، همچنان شایسته توصیف روال جاری در گروه فرهنگی نیست.
- ^{۱۲} نقد بریچیدو بر گیلبرت نیز به این بحث مرتبط است [Brigido, 2014: 83, 86-88].
- ^{۱۳} جولیان نیدا-روملین با مثال‌هایی نظیر قول‌ها، درخواست‌ها و ... معتقد است دلایل بسیاری از کنش‌های جمعی، غیرنتیجه‌گرا هستند و اساساً بیشتر دلایل جهان حیات معطوف به نتیجه نیستند [Nida-Rumelin, 2014: 208-209].
- ^{۱۴} کدریک پاترنوت در توصیفش از الزامات کنش متصل، بیان می‌دارد که از ویژگی‌های مشخصه کنش متصل این است که همه از کنش جمعی نتیجه بهتری می‌گیرند نسبت به کنش منفرد [Paternotte, 2014: 113]. کنش‌های اساطیری، ناقص کلیت کلام پاترنوت به نظر می‌رسد.
- ^{۱۵} شاید محتمل‌ترین واکنش فلسفه تحلیلی به فعالیت ناخودآگاه جمعی در کنش‌های اساطیری این است که چنین نتیجه‌ای حاصل استعمال غلط زبان است. به نظر می‌رسد جبهه مقابل و پذیرش ناخودآگاه جمعی در فلسفه تحلیلی با ملاحظات هنجاری گیلبرتی، هوادار چندان ندارد. قابل ذکر است که خود گیلبرت نیز چیزی چون ذهن جمعی را رد می‌کند.