

KRISTIAN MORVILLE

FRA PRIMITIV TANKE TIL MAGISK TÆNKNING

Lucien Lévy-Bruhl og begrebet „participation“

Den franske filosof og sociolog Lucien Lévy-Bruhl, der brugte de sidste tredive år af sit liv på at forsøge at forstå den menneskelige tanke i „primitive“ samfund, favner bredt i sine værker, der både omfatter studier af „primitive“ folks mentale funktioner, mytefortællinger, mystiske oplevelser og forestillinger om det overnaturlige. Det, han først og fremmest huskes for, er dog hans teori om den „primitive“, prælogiske og mystiske mentalitet.¹ Inden for antropologien er hans navn nærmest blevet synonym med teorien om den „primitive“ tanke, og som sådan er han uvilkårligt kommet til at indgå i en sådan-tænker-vi-i-hvert-tilfælde-ikke-diskurs. Lévy-Bruhl er manden, man til enhver tid kan hive op af mølposen for at stive sig selv af; det er ham, vi alle er enige om at være uenige med, og i den forstand er han kommet til at optræde som en af de (mindste) fællesnævnerne, vi alle hunger sådan efter.

Lévy-Bruhl er en kontroversiel person i antropologien – det skal der ikke herske tvivl om – og meningerne om, hvor stor betydning hans ideer bør tillægges, er tydeligvis delte. Evans-Pritchard, der gjorde sig store anstrengelser for at udbrede en mere nuanceret forståelse af Lévy-Bruhls teorier, mente, at Lévy-Bruhls værker havde hjulpet ham med at formulere nye problemer (1981:131), og at hans begreb om „mystisk participation“ var en værdifuld, og yderst original, del af hans tese (1965:86); Rodney Needham, som også tilhørte den britiske Oxfordskole, betragtede Lévy-Bruhl som „en mand af stor intelligens, lærdom og fordomsfrihed“ (1972:160); mens Paul Pertierra hævder, at „Lévy-Bruhl var den første, som præsenterede en sociologisk ramme for undersøgelsen af komparative eller etno-logikker“ (1983:115); og i et forord til nyudgivelsen af *How Natives Think* konkluderer Littleton, at „Lévy-Bruhl var den første moderne videnskabsmand, som tog ikke-vestlige tankemåder alvorligt og viste dem et minimum af intellektuel respekt“ (1985:xliv). Pertierras forsøg på at rehabilitere Lévy-Bruhl har dog ikke fået lov til at stå uimodsagt. John Morton har pointeret, at ikke alene forfejlede Lévy-Bruhl sit forehavende „ved ikke at stille sine spørgsmål snedigt nok, hvorfor han fortsatte med at se en del af tanken som liggende uden for dens egne grænser, men at han desuden er blevet overgået af en antropolog [læs: Lévi-Strauss], som er i stand til at klare sig uden hans misforståelser“ (1986:51), og i et bittert opgør med Lévy-Bruhl konkluderer Mousalimas, at formålet med hans artikel „ikke har været at diskutere en sag, som allerede er afgjort, men at kaste nyt lys på et spørgsmål og hjælpe det tilbage i graven“ (1990:44).

Sigende for Lévy-Bruhl er det, at hans tanker stadig formår at vække stærke følelser. Følelser, der strækker sig lige fra stor begejstring til dybtfølt afsky, og det alene bør vække undren og indbyde til et nærmere bekendtskab med hans ideer.

Formålet med denne artikel er dels at bidrage til Lévy-Bruhls genoprejsning inden for antropologien og dels at redegøre for aktualiteten af hans fænomenologisk funderede begreb om „participation“. Det er klart, at de spørgsmål, som Lévy-Bruhl stillede i starten af dette århundrede, har ændret både form og karakter, og at de formuleringer, som Lévy-Bruhl benyttede sig af, kan synes håbløst forældede, men de problemstillinger, han diskuterede, har bevaret meget af deres aktualitet. Teorien om den „primitive tanke“ er blevet omformuleret til et spørgsmål om „kognitiv relativisme“, som igen er blevet omformuleret til et spørgsmål om „begrebsmæssig inkommensurabilitet“ – men som Geertz (1983b:148) bemærker, er det som altid jargonen, der synes at have gjort de største fremskridt.

Personen Lévy-Bruhl

Hvis man vil gøre sig håb om at forstå Lévy-Bruhls teori, er det nødvendigt at forstå, hvem han var, hvilken tid han var en del af, og hvem han skrev sig op imod. For som Talcott Parsons meget rigtigt har udtrykt det:

En af de vigtigste regler i forbindelse med kritisk arbejde er, at kritikeren så vidt muligt skal forsøge at se en forfatters arbejde i forhold til den intellektuelle situation og tradition, det udspringer af. Denne regel er et af de bedste forsvar mod den udbredte vildfarelse, som opstår, når overfladiske fortolkninger af sproglige formuleringer får lov til at vildlede én til at give urimelige forklaringer af ideer og utilstrækkelige formuleringer af problemer (Parsons 1965:8).²

Lévy-Bruhl, der blev født ind i en parisisk middelklassefamilie i 1857, udviste store evner i gymnasiet og markerede sig hurtigt som en af sin årgangs mest begavede studenter. Det var derfor helt naturligt, at han kom til at læse videre ved det prestigefyldte École Normale Supérieure, hvor han som 22-årig erhvervede en grad i filosofi. Som traditionen byder, kom han herefter til at undervise ved en række gymnasier. I 1884 indgav han sin doktorafhandling i filosofi, hvori han behandlede ideen om ansvar, og kun to år efter blev han ansat som lektor ved Sorbonne, hvor han var en yndet forelæser. Han tiltrak altid et stort publikum, og hans indflydelse på de studerende blev ikke mindre, efter han i 1904 blev udnævnt til professor i moderne filosofihistorie og dermed overtog ledelsen af filosofistudiet (Cazeneuve 1972:ix-x).

Lévy-Bruhls ansættelse ved Sorbonne kom til at få stor betydning for hans intellektuelle udvikling, for her stiftede han for første gang bekendtskab med den nye sociologiske videnskab. Han blev en nær ven af både Émile Durkheim og Marcel Mauss,³ og han lod sig inspirere af Durkheims *Den sociologiske metode* (1975 [1895]), der var udkommet samme år, som han blev ansat ved Sorbonne. Den nye interesse for den sociologiske metode førte i første omgang til et komparativt studie af etik. I *Ethics and Moral Science* (1905 [1903]) forsøgte Lévy-Bruhl at skabe en sammenlignende analyse af etisk adfærd i moderne og „primitive“ samfund. Med tydelig inspiration fra Durkheim var det hans mål at grundlægge en videnskab om det moralske, hvilket vil sige, at han forsøgte at af-

dække de regler, som i alle samfund ligger til grund for den moralsk og etisk korrekte adfærd. Det stod dog hurtigt klart for ham, at de forskellige moralkodekser varierede betydeligt i forhold til den kulturelle kompleksitet (Littleton 1985:viii), og det var erkendelsen af denne pluralisme eller relativisme, som fik ham til at antage, at der måtte eksistere flere forskellige mentalitetstyper: at den grundlæggende måde at tænke på kunne variere fra det ene samfund til det andet (Cazeneuve 1968:264).

Året 1903 var på flere måder et vendepunkt i Lévy-Bruhls arbejde som filosof. Dette år udgav han sit studie af moral og etik; Durkheim og Mauss publicerede artiklen „De quelques formes primitives de classification“ i *L'Année sociologique*; og fra sinologen Chavannes modtog han en oversættelse af et historisk værk, som på trods af, at det var skrevet af en lærd kineser, virkede stort set uforståeligt for ham. Det undrede ham, at lige meget hvor ofte han læste eller genlæste dette værk, kunne han ikke forstå, hvordan forfatterens ideer hang sammen. Han begyndte at overveje, om lovene for logisk slutning var de samme i Kina som dem, han kendte til fra den europæiske tradition, og det gik op for ham, at hvis dette ikke var tilfældet, ville det være en filosofisk opgave af største betydning at undersøge grundene hertil (Lévy-Bruhl 1975 [1949]:48; Needham 1972:161).

Det var spørgsmålet om, hvorvidt den menneskelige tanke er den samme overalt, som begyndte at tage form hos Lévy-Bruhl, og i lighed med Durkheim mente han, at man for at svare på dette spørgsmål var nødt til at sammenligne mentaliteten (tanken) hos det civiliserede menneske med den mentalitet, der befandt sig længst væk fra den civiliserede. Hvis der eksisterede en logik, som var forskellig fra vores egen, måtte den være nemmest at finde og analysere der, hvor forskellen var mest tydelig. Hans intention var således ikke at give en komplet beskrivelse af de „primitive“ folks liv, men at fremhæve forskellene mellem deres og vores mentalitet (Cazeneuve 1968:264). Hans første bog, *How Natives Think*,⁴ udkom på fransk i 1910, og efterfølgende nåede han at udgive fem yderligere værker om emnet, inden han som 81-årig døde i 1939.

Lévy-Bruhl, der tog aktiv del i det intellektuelle og politiske liv i Frankrig (Pertiera 1983:112), var allerede en kendt og respekteret personlighed i det franske kulturliv, da han udgav *How Natives Think*, men med denne bog fik han slået sit navn fast og blev kendt langt ud over Frankrigs grænser. Han modtog mange invitationer fra udenlandske universiteter, og som kulturambassadør for *Alliance française* havde han rig lejlighed til besøge nogle af de fjerne lande, han havde skrevet om. Fem gange sejlede han over Atlanten til USA; han rejste igennem Syd- og Centralamerika, hvor han gav forelæsninger i både Brasilien og Argentina; han var på besøg i Mellemøsten og på gennemrejse i Nord- og Sydøstasien; han var gæsteprofessor ved Harvard; og han mødte nogle af datidens store personligheder: Albert Einstein, Sigmund Freud og Franz Boas ikke at forglemme. I 1931 nåede han endda til København, hvor han fremlagde endnu en artikel om den „primitive mentalitet“ (Cazeneuve 1972:xiii-xv).

Den magiske tanke

Allerede kort efter udgivelsen af *How Natives Think* blev Lévy-Bruhl mødt med hård kritik. Blandt de franske antropologer var Durkheim en af de første til at svare igen i *The Elementary Forms of the Religious Life* fra 1912, men også Marcel Mauss var fremme

med kritiske bemærkninger (Cazeneuve 1968:264), og fra de anglo-amerikanske antropologer var det især Malinowski, Robert Lowie og Paul Radin, som rejste kritik (Mousalimas 1990:39). Lévy-Bruhl, der var lydhør over for denne kritik, som hjalp ham med at skærpe sin tankegang og revidere sine teorier, udgav mellem 1931 og 1938 yderligere tre bøger om emnet, og i denne periode indgik han også i en interessant dialog med Evans-Pritchard, som på daværende tidspunkt var tilknyttet universitetet i Cairo. Evans-Pritchard, der personligt havde mødt Lévy-Bruhl, skrev i 1934 en artikel, hvori han forsøgte at give en på alle måder positiv og konstruktiv redegørelse for Lévy-Bruhls teorier. I forbindelse med udgivelsen af artiklen sendte han også en kopi til Lévy-Bruhl, som senere på året kvitterede med et brev til sin „kære kollega og ven“ (1952 [1934]:117), hvori han forholdt sig til Evans-Pritchards artikel punkt for punkt. Jeg vil her gengive et par af de kommentarer, som Lévy-Bruhl kom med i dette brev. Kommentarerne giver et godt indblik i, hvordan Lévy-Bruhl forholdt sig til den kritik, der blev rejst mod ham, og hvordan han forsøgte at omformulere sine teorier i forhold hertil.

Evans-Pritchard (1934:8) kritiserer Lévy-Bruhl for at gøre den vilde tanke mere mystisk og den civiliserede tanke mere rationel, end de egentlig er, og behandle alle „primitive“ kulturer, som var de ens. Hvortil Lévy-Bruhl svarer:

Jeg erklærer mig skyldig, og jeg erkender, at din kritik er berettiget, men jeg har noget at sige til mit forsvar. Min intention var at introducere den idé (som for mig så ud til at være ny), at der er en virkelig forskel mellem den primitive mentalitet og mentaliteten i mere udviklede civilisationer, især dem i Vesten, og som følge heraf var jeg ikke forpligtet til at give et fuldstændigt billede af den primitive mentalitet og inddrage det, som den har tilfælles med vores egen – dette er en anselig del og det vil jeg på ingen måde benægte – men til vedvarende at fastholde det, som er karakteristisk for den og udgør den særlige forskel. På samme vis vil jeg på ingen måde benægte, at mystiske elementer eksisterer i mentaliteten hos det engelske og franske folk og så videre: men jeg mente, at jeg var nødt til at fastholde den rationelle karakter af denne mentalitet, for at dens forskellighed fra den primitive tydeligere kunne træde frem.

Jeg indrømmer, at i mit arbejde (og det er i forhold hertil, at jeg erklærer mig skyldig) er den vilde fremstillet som mere mystisk og det civiliserede menneske som mere rationel, end de i virkeligheden er. Men jeg har gjort dette med vilje. Jeg havde til hensigt at tydeliggøre det mystiske aspekt af den primitive mentalitet i modsætning til det rationelle aspekt af vores samfunds mentalitet. Så snart denne forskel er indset – men det var der ingen, som havde gjort opmærksom på for 25 år siden – har jeg ingen indvending mod alt det, du siger; at den vilde ikke udelukkende er mystisk, at det civiliserede menneske ikke hele tiden er rationelt. Måske det har været en fejl at insistere så stærkt på disse forskelle. Jeg troede, at den antropologiske skole havde gjort tilstrækkeligt for at tydeliggøre lighederne. På dette punkt tror jeg, at de, som følger os, vil vide, hvordan man holder den rette balance (Lévy-Bruhl 1952 [1934]:118-9).

Et andet væsentligt kritikpunkt er ifølge Evans-Pritchard, at Lévy-Bruhl foretager en „falsk“ (1965:87) eller „sekundær udvælgelse“ (1934:9), idet han vælger udelukkende at se på de sociale forhold, der er af mystisk karakter. Han favoriserer det besynderlige og det opsigtsvækkende på bekostning af det mere nøgterne og hverdagsagtige, hvilket giver os det indtryk, at „de vilde“ næsten konstant og udelukkende er bevidst om de mystiske kræfter. Det er en karikatur af den primitive mentalitet, han præsenterer for os (op.cit.:10):

Jeg indrømmer dette, men det var gjort med overlæg, og jeg har ikke prøvet at skjule det... Nej, dette er ikke en karikatur af den primitive mentalitet. Men det er et billede, hvorigennem jeg meget stærkt har forsøgt at fremhæve et dominerende træk, mens resten er blevet ladet ude af billedet... Når jeg sagde, at 'primitive' aldrig opfatter tingene helt, som vi gør, var det aldrig min hensigt at påstå, at der eksisterede en egentlig psykologisk forskel mellem dem og os; tværtimod indrømmer jeg, at de individuelle fysiske-psykologiske betingelser for sensorisk perception ikke kan være anderledes hos dem end hos os. Opmærksomhed mod fænomener afhænger af følelsesmæssige valg, og denne selektive interesse er i høj grad styret af de værdier, som samfundet tillægger fænomenerne (Lévy-Bruhl [1934] 1952:120-1).

Af disse kommentarer aner man den bevægelse, som Lévy-Bruhl foretog i forståelsen af den „primitive“ tanke. Uden helt at forlade de begreber, som lå til grund for hans første analyse (prælogisk, mystisk, participation), vender han nu om på deres betydningsorden og gør den mystiske karakter mere betydningsfuld end den prælogiske (Cazeneuve 1968:265), og så indfører han et nyt forklaringsprincip, som får en tendens til at dominere alle de andre: „det overnaturliges følelsesmæssige kategori“ (Lévy-Bruhl 1975 [1943]:13). Det er det følelsesmæssige aspekt ved oplevelsen af det overnaturlige og det mystiske, som karakteriserer og forklarer den „primitive“ tanke. Det prælogiske forklares ved tilstedeværelsen af det mystiske, som på sin side forklares ved overvægten af det følelsesmæssige i forhold til det fornuftsmæssige.

Dette nye argument har som resultat, at den magiske tænkning gøres til forklaring af det prælogiske – det som for os synes ulogisk og modsætningsfyldt – i stedet for omvendt, som det havde været Lévy-Bruhls oprindelige antagelse (O'Keefe 1983:87). Det er ikke, fordi deres tanke adskiller sig fra vores set ud fra et logisk synspunkt (Lévy-Bruhl 1975 [1943]:62), eller fordi de ikke erkender modsigelser, når de møder dem; der er tale om uforenelighed i fysisk forstand, men ikke om logisk absurditet (op.cit.:126). Evans-Pritchard, som forstod denne pointe hos Lévy-Bruhl, har formuleret det noget mere enkelt: „Ifølge Tylor og Frazer tror den vilde på magi, fordi han ræsonnerer ukorrekt... Ifølge Lévy-Bruhl ræsonnerer han ukorrekt, fordi han tror på magi“ (1934:32).

Lévy-Bruhls oprindelige argument er således blevet reddet; det er ikke blevet opgivet, men omformuleret: Når den „primitive“ tanke mangler princippet om modsigelse, er det ikke, fordi den er ufølsom over for logiske modsigelser (det vil sige prælogisk), men fordi dens grundlæggende begreber mangler den skarphed, som det aristoteliske kontradiktionsprincip får bygget ind i dem (det vil sige, de har en mere følelsesmæssig karakter). Den „primitive“ tanke udgør et kompleks bestående af både affektive og repræsentative elementer, og det, der adskiller den fra den moderne tanke er, at de affektive elementer synes at dominere over de kognitive (Lévy-Bruhl 1975 [1949]:3).

I sin endelige konklusion er Lévy-Bruhl tæt på den position, som den sene Wittgenstein står for. Wittgensteins idé er, at princippet om modsigelse blev en vestlig institution, som langsomt hærdede vores forestillinger om de fysiske størrelser, hvorved modsigelserne blev en konstitueret del af vores forestillingsverden. Den skarphed, som objekterne har for os, ligger først og fremmest i vores forestillinger (O'Keefe 1983:88), og det store spørgsmål for Lévy-Bruhl er derfor ikke, hvordan individer og genstande kan opleves som værende forbundet, men snarere hvordan enkelte individer eller hele folk formår at løsrive sig fra denne følelse af participation. I sine efterladte notesbøger giver han et bud på svaret, idet han henleder opmærksomheden på den udvikling, som skaber en mere

begrebsmæssig tanke hos mennesket, og på den substitution, som lidt efter lidt erstatter det følelsesmæssige med det logisk abstrakte (Lévy-Bruhl 1975 [1949]:18).

Den „primitive“ og den vilde tanke

Når Evans-Pritchard vælger at stille Lévy-Bruhl op mod Tylor og Frazer, hænger det blandt andet sammen med, at det netop var dem, som Lévy-Bruhl forholdt sig til i *How Natives Think*. Tylor og Frazer, der repræsenterer den animistiske eller intellektualistiske skole inden for antropologien, var af den opfattelse, at alle mennesker er født med de samme kognitive egenskaber; en forestilling om „menneskets psykiske enhed“, som Lévy-Bruhl ønskede at gøre op med. Ideen om „menneskets psykiske enhed“ kan umiddelbart synes besnærende – selvom det altid kan diskuteres, i hvor høj grad og i hvilken udstrækning vi mennesker er ens – men problemet opstår, når den, som det er tilfældet hos intellektualisterne, kobles sammen med en antagelse om unilineær evolutionisme. Resultatet af en sådan kombination er, at forklaringen bag de sociale og kulturelle forskelle må søges i den individuelle psykologi, hvilket får den konsekvens, at de „primitive“ kommer til at fremstå som uduelige videnskabsmænd, der stiller rigtige spørgsmål, men når forkerte svar (Hallpike 1979:43). Lévy-Bruhl fandt denne forståelse af de „primitive“ helt uacceptabel. Det er ikke rimeligt, at beskrive dem som „mere barnlige og uvidende“ (Lévy-Bruhl 1985 [1910]:385) end os, for den „primitive“ er ikke en dårlig videnskabsmand, men en god mystiker, som Shweder meget passende har udtrykt det (1984:39).

Lévy-Bruhls kritik af ideen om „menneskets psykiske enhed“ er blevet set som udgangspunktet for en mere relativistisk og pluralistisk sociologi (Cazeneuve 1968:263). Men Lévy-Bruhls relativisme er ikke entydig, for mens hans tidlige forståelse af de to tankeformer kan betragtes som en mulig forløber for den kognitive relativisme, kan man med samme ret betragte hans sene forståelse som en påvisning af et strukturelt element hos mennesket (Leenhardt 1975:xxiv; Cazeneuve 1968:264; Ramløv 1975:213) – et forhold, som Lévi-Strauss (1967 i Morton 1986:36) selv har bemærket. Det kan derfor undre, at Lévy-Bruhl er kommet til at fremstå som „den primitive tankes bagvasker“, mens Lévi-Strauss er blevet udråbt til den vilde tankes „heroiske mester“ (Morton 1986:37).

Lévy-Bruhl og Lévi-Strauss har umiddelbart det til fælles, at de begge forsøger at undersøge det specielle ved den „primitive“ tanke. Som udgangspunkt er Lévi-Strauss, ligesom Lévy-Bruhl, rede til at acceptere, at det „primitive“ verdenssyn har en egen karakter. Lévi-Strauss (1994 [1962]:270) beskriver, hvordan den fysiske verden bliver angrebet fra to forskellige sider: fra en yderst konkret side, der tager udgangspunkt i de sanselige kvaliteter i verden, og fra en yderst abstrakt side, der tager udgangspunkt i de mere formelle egenskaber ved verden. Men her hører ligheden op, for i modsætning til Lévy-Bruhl lægger Lévi-Strauss stor vægt på den vilde tankes logiske kontinuitet med den moderne tanke, og det er i forhold hertil, at Lévi-Strauss' arbejde skal ses som en gendrivelse af Lévy-Bruhls tese om den „primitive“ tanke. I *Den vilde tanke* forsøger Lévi-Strauss at vise, hvordan den menneskelige tanke, til trods for de kulturelle forskelle, er den samme alle steder og til alle tider. Tanken hos de skriftløse folk er både intellektuel – i modsætning til, hvad Lévy-Bruhl antog – og uegennyttig – i modsætning til, hvad Malinowski antog (Lévi-Strauss 1978:16), for man behøver ikke at være rationel i praktisk forstand for at være empirisk (Sahlins 1995:152).

Lévy-Bruhls store fejl, ifølge Lévi-Strauss, er, at han ikke kunne forestille sig, at den viden, som opnås mere eller mindre sanseligt, samtidig kan være rationel, begrebsmæssig, logisk og alt andet end affektiv. På samme vis kunne Lévy-Bruhl heller ikke åbne for den mulighed, at abstrakt videnskab og sand metafysisk spekulation kan have noget som helst at gøre med sansoplevelse og sansepåvirkning (Morton 1986:37). Det gik ganske simpelt ikke op for Lévy-Bruhl, at „den teoretiske viden ikke er uforenelig med følelsen, og at en viden kan være på én gang objektiv og subjektiv“ (Lévi-Strauss 1994 [1962]:47).

For en overbevist strukturalist som John Morton (1986:26-7) er problemet derfor ikke, at Lévy-Bruhl taler om en logisk og prælogisk tanke – for Morton er vel vidende om, at Lévy-Bruhl ender med at afskrive begrebet om det „prælogiske“ til fordel for en forestilling om en universel mystisk mentalitet – men derimod at Lévy-Bruhl vælger at holde fast i sin antagelse om, at den primitive tanke træder tydeligere frem hos nogle grupper af mennesker end hos andre. Konklusionen i *Den vilde tanke* er, at den vilde (utæmmede) tanke er primær i forhold til tanken hos ethvert menneske. Den vilde tanke er det, vi alle har tilfælles, og selvom den er utæmmet (og uciviliseret) er den i bund og grund intellektuel, rationel og logisk, hvilket står i skarp modsætning til Lévy-Bruhls tese om den „primitive“ tanks affektive og mystiske karakter (Geertz 1973:357).

Kort sagt er Lévi-Strauss, i modsætning til Lévy-Bruhl, fortaler for et „kognitivt en-vælde“ (Littleton:xxxvi); han forpligter sig til én enkelt model af, hvordan den menneskelige hjerne arbejder, mens Lévy-Bruhl antager, at der er mangfoldige (eller i det mindste to) måder, hvorpå mennesket kan orientere sig i verden.

En alternativ logik?

Et af de spørgsmål, som altid har stået centralt i antropologien som komparativ videnskab, er, hvorvidt vi mennesker alle tænker på den samme måde: Er der tale om én universel tanke eller om forskellige kulturspecifikke tankemåder, som følger en egen logik?⁵ Spørgsmålet, der på ingen måde er simpelt, har en række implikationer, som fører til nye spørgsmål om forholdet mellem sprog og virkelighed, om muligheden for at forstå andre kulturelle verdener, om oversættelighed, relativitet, rationalitet og kommensurabilitet (Tambiah 1990:116). Det er klart, at svarene på disse spørgsmål er både mange og forskelligartede, og det eneste, der tilsyneladende kan opnås enighed om, er, at eventuelle forskelle ikke er medfødte;⁶ det er ikke et spørgsmål om racemæssige, men socialt betingede forskelle. Med sit studie af den „primitive“ mentalitet tager Lévy-Bruhl for alvor fat på dette spørgsmål, og hans konklusion er i første omgang, at der ved en sammenligning mellem den „videnskabelige“ og den „primitive“ mentalitet ikke blot er tale om grads- og nuanceforskelle, men om artsforskelle.

Det overordnede formål med *How Natives Think* er at afdække de generelle love, som styrer de kollektive repræsentationer⁷ i „primitive“ samfund (Lévy-Bruhl 1985 [1910]:30). Lévy-Bruhl mener, ligesom Durkheim og Mauss, at man, via den komparative metode, kan få en større forståelse af vores egne mentale processer (op.cit.:14), og han er af den klare overbevisning, at der må eksistere et mere eller mindre entydigt isomorfisk forhold mellem en bestemt mentalitet og en bestemt type samfund (op.cit.:27). Lévy-Bruhl er således helt på linie med Durkheim, når han antager, at „hele individets mentale liv grundlæggende set er socialiseret“ (op.cit.:106), mens han bryder med Durkheim, når

han konkluderer, at den primitive mentalitet har en mystisk og prælogisk karakter, og derfor bevæger sig i en anden retning end vores (op.cit.:386). Hvor Durkheim antager, at „den videnskabelige tanke kun er en mere perfekt form for religiøs tanke“ (1961 [1912]:477), og at „de to tanker er skabt af de samme elementer, selvom de har udviklet sig på ulig og forskellig vis“ (op.cit.:271), mener Lévy-Bruhl, at der er tale om et mere eller mindre antitetisk forhold mellem den primitive og moderne tanke.⁸ Et forhold mellem to modsatrettede tankemønstre, som i højere grad er præget af kontraster og modsætninger end sammenhæng og udvikling.

For bedre at forstå, hvori denne kontrast eller modsætning består, er det nødvendigt at se nærmere på den centrale tese i *How Natives Think* (1985 [1910]:361), som lyder:

1) De primitives institutioner, traditioner og trosforestillinger forudsætter en mentalitet, som er prælogisk og mystisk; orienteret på en anden måde end vores egen.

2) De kollektive repræsentationer og sammenhænge, som udgør en sådan mentalitet, er styret af loven om participation og, i den udstrækning de gør bare lidt brug heraf, den logiske lov om modsigelse.

Det, som bør bemærkes ved denne „arbejdshypotese“ (op.cit.:362), er, at den „primitive“ mentalitet udelukkende er mystisk med hensyn til indholdet af de kollektive repræsentationer (det vil sige de ideer og forestillinger, som er fælles for samfundets medlemmer), mens den er prælogisk med hensyn til forbindelserne mellem repræsentationerne, som er styret af „loven om participation“.⁹

Når Lévy-Bruhl i mangel af et bedre udtryk kalder den primitive tanke for „prælogisk“, er det derfor ikke ment som en hentydning til, at denne tanke skulle tilhøre et tankestadie, der tidsmæssigt ligger forud for den logiske tanke:

Ved at betegne den 'prælogisk' ønsker jeg blot at fastslå, at den ikke gør sig anstrengelser, som vores tanke gør, for at undgå modsigelse. Den adlyder først og fremmest loven om participation. Orienteret på denne måde finder den ikke udtrykkelig fornøjelse i det, som er uforeneligt (hvilket kun ville gøre den absurd i vores øjne), men den gør sig heller ikke umage for at undgå det. Den er ofte helt uanfægtet af det, og det gør den så svær at følge (Lévy-Bruhl 1985 [1910]:78)

Eller som Evans-Pritchard har formuleret det: De såkaldte primitive „er fornuftige, men de drager fornufts slutninger ved hjælp af kategorier forskellige fra vores. De er logiske, men principperne for deres logik er ikke vores, ikke dem fra den aristoteliske logik“ (1965:82).

Den „primitive“ tanke er altså mere end blot en fortidig, elementær form af vores egen højere logik (Gurvitch 1939:70), og der er på ingen måde tale om, at vi mennesker ræsonnerer ud fra helt forskellige logiske systemer; at drage en sådan slutning ville være at „gå for langt“ (Lévy-Bruhl 1985 [1910]:69). Den primitive tanke er gennemtrængt af såvel det logiske som det prælogiske (op.cit.:106), og det samme er tilfældet med vores egen tanke. „Vores mentale aktivitet“, som Lévy-Bruhl udtrykte det i konklusionen til *How Natives Think*, „er både rationel og irrationel. Det prælogiske og det mystiske er sameksisterende med det logiske“ (op.cit.:386).

Spørgsmålet om, hvorvidt der hos Lévy-Bruhl er tale om en alternativ logik eller ej, er altså ikke så enkelt endda. Hans to dobbelte negationer vedrørende den „prælogiske“ tanke: „den er ikke antilogisk“ og „den er heller ikke alogisk“ (op.cit.:78) er blevet læst som en påvisning af, at der er tale om en alternativ logik; en fremmed, men rationel

mentalitet, som bekræfter de antagelser, der i dag findes inden for den kognitive relativisme (Mousalimas 1990:41). Men her bør man være sig for ikke at drage for hurtige konklusioner, for ud over at Lévy-Bruhl med de to dobbelte negationer egentlig ikke siger, hvad den „prælogiske“ tanke er, men kun hvad den *ikke* er, så må man også gøre sig klart, at Lévy-Bruhl i sit arbejde med den „primitive“ mentalitet beskriver en „empirisk socialpsykologi“, som han derefter stiller op mod et „normativt, filosofisk ideal“ (Schmaus 1996:437). Det er den rationelle tankes formelle regler, som Lévy-Bruhl hentyder til, når han taler om „logik“ (Littleton 1985:ix), og set i forhold hertil kommer den „primitive“ tanke nemt til at fremstå som alt andet end rationel.

Den kosmologiske tanke

Når Lévy-Bruhl beskriver den „primitive“ tanke som værende affektiv, ikke-begrebsmæssig og ikke-kognitiv, synes der ikke langt til en påstand om, at den tillige er irrationel, hvilket er faldet mange af hans læsere for brystet. Men det har også ført til et næsten uoverkommeligt oversættelsesproblem i relation til det fænomenologisk inspirerede begreb om „participation“, der dækker over en måde at opleve verden på, som i sit udgangspunkt er syntetisk (det vil sige sammenfattende). Lévy-Bruhl, der indførte begrebet i 1910, fandt det umuligt at tale om „dualitetsenhed“ (1975 [1949]:2) uden samtidig at beskrive dem som en fusion af to tidligere adskilte enheder, og han vendte gentagne gange tilbage til dette problem. I sine efterladte notesbøger, som vennen og kollegaen Maurice Leenhardt fik udgivet 10 år efter hans død, er det dette problem, Lévy-Bruhl starter med:

Udgangspunktet for et noget dybere studie af participation synes for mig at ligge i det forhold, at vores måde at formulere den på, eller blot udtrykke den på på vores sprog med vores begreber, falsificerer den og giver den et uforståeligt udseende, som den ikke nødvendigvis har (op.cit.:1).

Mens han senere slår fast, at udtrykket „dualitetsenhed“ kun kan accepteres på den betingelse, at man ikke glemmer, at det er en oversættelse, på vores abstrakte sprog, af noget, som vi ikke har et passende udtryk for (op.cit.:71).

Notesbøgerne, som stammer fra de sidste to år af Lévy-Bruhls liv, er et vidnesbyrd om den systematik, hvormed han arbejdede (Leenhardt 1975:xi), og om hvor langt han evnede at bevæge sig i forhold til sin oprindelige tese om den „primitive“ tanke. Der er meget, som tyder på, at han i sin forståelse af den menneskelige tanke forlod den kognitive relativisme, han havde som udgangspunkt, for i stedet at bevæge sig i retning af en kognitiv universalisme (som omtalt ovenfor), og der er derfor stor forskel på, om man i sin henvisning til Lévy-Bruhl refererer til den *tidlige* eller den *sene* Lévy-Bruhl – et forhold, som kun de færreste synes at være opmærksom på.

Den oplevelse eller følelse af participation, som Lévy-Bruhl finder så svær at beskrive, er altså ikke en følelse, der opstår mellem én selv og verden, men snarere en følelse, som ligger forud for selve oplevelsen af verden; hvis følelsen af participation ikke var til stede, ville individet slet ikke eksistere, som Lévy-Bruhl udtrykker det (op.cit.:18). Den „primitive“ tanke, der er karakteriseret ved homogenitet og „mystisk participation“ (op.cit.:102), kan derfor også beskrives som en kosmologisk tanke, der er karakteriseret ved affektiv kognition, hvilket forklarer, hvorfor den kun vanskeligt lader sig beskrive i ord.

Et fænomenologisk participationsbegreb

I brugen af participationsbegrebet er Lévy-Bruhl helt på linie med den fænomenologiske tradition inden for filosofien. Han deler dennes interesse for den førsproglige og førerfaringsmæssige erkendelse, og det kan bemærkes, at den tyske filosof Edmund Husserl – grundlæggeren af den nyere fænomenologi og Lévy-Bruhls samtidige – læste og fandt inspiration hos Lévy-Bruhl (Merleau-Ponty 1973 i Jackson 1996:19), ligesom det må formodes, at Lévy-Bruhl også var bekendt med Husserls fænomenologi – han var, som Scott Littleton bemærker, for kompetent en filosof til have oversat disse nye ideer (1985:xxix).

Med begrebet om „participation“ henviser Lévy-Bruhl til det princip om forbundethed eller identitetsfællesskab, som ligger immanent i oplevelsen af, at personer og genstande på en gang kan være sig selv og noget andet end sig selv, eller at hvad der påvirker én selv, også vil påvirke andre. Lévy-Bruhl taler om, at man som person befinder sig i et netværk af indbyrdes forbundethed, og som eksempel nævner han forestillingerne om, at man er participatorisk forbundet med sit eget billede, sin skygge, sit navn eller sine drømme (Lévy-Bruhl 1985 [1910]:46-58), mens han senere henviser til de beskrivelser af „sympatetisk magi“, som findes i hundredvis hos Frazer og Tylor (op.cit.:298). Ifølge Frazer (1993:11) er al magisk praksis baseret på ét af to tankeprincipper: et princip om lighed eller et princip om kontakt. Frazer taler om homøopatisk (efterlignende) magi, når det antages, at ting, som ligner hinanden, også kan påvirke hinanden, mens han taler om contagios (smittende) magi, når det antages, at genstande, som har været i kontakt med eller en del af hinanden, stadig er magisk forbundet. Et godt eksempel på den første form for magi er brugen af voodoo-dukker, mens den anden form for magi kan illustreres ved, at der i visse egne af Danmark har været tradition for, at man, når man klippede negle, altid ville sørge for at samle neglestumperne sammen og brænde dem, så djævelen ikke skulle få fat i dem og dermed få adgang til én selv.

Forestillingen om, at man eksempelvis kan have adgang til en anden person via dennes navn, skygge eller negl, skyldes altså, at både navn, skygge og negl bliver oplevet som værende en del af personen selv, der omvendt kan siges at være participatorisk forbundet med disse „genstande“. Udtrykt i semiotiske termer er der tale om en indeksikal (det vil sige kausal) overføring fra person til „genstand“, idet personen og „genstanden“ betegner hinanden ved hjælp af en gensidig, ikonisk lighed.

Andre og mere velkendte eksempler på, hvordan vi som mennesker parteciperer med verden omkring os, er ifølge Tambiah (1990:108) at finde i forestillingerne om, at nationale monumenter som „Lincoln Memorial“, kirkegårde som „Arlington Cemetery“ og slagmarker som „Gettysburg“ kan bevare et folks historie eller udstråle dets nationale storhed, mens der som eksempel på, hvordan vi som mennesker parteciperer med hinanden, kan nævnes det tætte forhold mellem barn og forældre eller den kristne velsignelse, som vi modtager af præsten i kirken. En sådan form for „magisk“ lighedstækning er dog ikke begrænset til disse særlige forhold; den udgør snarere en betydelig del af vores måde at forstå og relatere os til verden på, idet vi alle har en „universel tilbøjelighed til at søge symbolske og meningsfulde forbindelser (ligheder) mellem objekter og begivenheder“ (Shweder 1977:637).

Stanley Tambiah (1990), der er en af de få antropologer, som har formået at give et nuanceret indblik i Lévy-Bruhls teorier, stiller begrebet om participation op mod begre-

bet om kausalitet, idet han ønsker at vise, hvordan man med udgangspunkt i dette begrebspar kan få en større forståelse for forholdet mellem religion og videnskab. Af Tambiahs gennemgang fremgår det, at man, hvor Lévy-Bruhl taler om „participation“, med rette kunne tale om ikonisk kommunikation, ekspressiv handlen, performativ virkningsfuldhed eller sociocentrisme i stedet – hvortil kropslig forbundethed og intersubjektivitet kunne tilføjes – men dermed ikke sagt, at begrebet er overflødigt, for begrebets styrke ligger netop i dets evne til at rumme disse forskellige perspektiver. Som analytisk og deskriptivt begreb formår participationsbegrebet på den ene side at bevare en betydelig grad af „oplevelsesnærhed“ (Geertz 1983a:57), idet det formår at fastholde analysen på et fænomenologisk niveau, hvor egne og andres oplevelse af verden er i fokus, mens det på den anden side er et udtryk for de semiotiske og kommunikative processer, som er i spil.

En romantisk og ikke-platonisk tradition

En anden og mere overordnet forståelse af den position, som Lévy-Bruhl indtager i antropologien, er at finde hos Richard Shweder, der i to artikler har gjort rede for, hvad han betegner som en „romantisk“¹⁰ (1984:28) og „ikke-platonisk“¹¹ (1990:6) videnskabs-tradition inden for antropologien; en tradition som Lévy-Bruhl ifølge Shweder er en vigtig del af. Inden for den kognitive antropologi var det først og fremmest Lévy-Bruhl – det vil sige den tidlige Lévy-Bruhl – som brød med oplysningstidens herskende forestillinger, idet han nægtede at se andre menneskers forståelser og praksisser i et nedværdigende lys og bestred, at deres tanke blot var en dårlig kopi af vores egen (Shweder 1984:38-9).

En række teoretikere har igennem tiderne argumenteret imod den platoniske videnskabs-tradition, og ifølge Shweder har det ført til skabelsen af en „kulturpsykologi“, der handler om:

Den måde, hvorpå kulturelle traditioner og sociale praksisser regulerer, udtrykker, transformerer og gennemtrænger den menneskelige psyke, hvilket i højere grad fører til etniske forskelle i tanke, selv og følelse end til menneskets psykiske enhed. Kulturpsykologi er studiet af de måder, hvorpå subjekt og objekt, selv og andre, psyke og kultur, person og kontekst, figur og grund, udøver og praksis lever sammen, kræver hinanden, og dynamisk, dialektisk og i fællesskab skaber hinanden (Shweder 1990:1).

Ved at se denne programmatisk erklæring i forhold til Lévy-Bruhls værker fremgår det tydeligt, hvordan man for at undgå enhver hentydning til medfødthed og for at fremhæve betydning som en social konstruktion har forladt begrebet „mentalitet“ til fordel for en forestilling om den mangfoldighed af måder, hvorpå mennesket orienterer sig i og forholder sig til verden. Og det ses, hvordan begrebet „tanke“ er gledet ud, således at der i dag tales om forskellige måder at tillægge betydning på, hvilket synes at være en mindre statisk og mindre mentalistisk måde at beskrive mennesket på.

I forhold til den kulturpsykologi, som Richard Shweder tegner konturerne af, er det Lévy-Bruhls teoriehistoriske betydning, der bliver fremhævet. Det er opdagelsen af en grundlæggende dikotomi mellem to alternative virkelighedskonstruktioner, tankemåder eller logikker – den ene baseret på en mystisk tanke, den anden på en positivistisk – der er hans mest betydningsfulde bidrag til antropologien (Littleton 1985:xliv). Men tilbage står Lévy-Bruhls hovedbudskab om, at der er mange punkter i den kognitive struktur,

som ligger uden for rækkevidde af logikkens og videnskabens universelle standarder; punkter, hvor spørgsmålet om sandt eller falsk er sagen helt uvedkommende (Shweder 1984:39), eftersom tankens „affektive og repræsentative elementer“ (Lévy-Bruhl 1975 [1949]:179) er så uløseligt forbundet, at det slet ikke er muligt at skelne mellem trosoplevelelse og erfaring. Forskningen inden for den kognitive antropologi har siden nuanceret denne pointe, så det i dag står klart, at der i vores måde at forstå og begrebsliggøre verden på indgår både rationelle, irrationelle og ikke-rationelle operationer. For de fleste af os gælder det endda, at vi tænker „primitiv“ langt det meste af tiden (Shweder 1977:638); vi er generelt meget dårlige til at tænke videnskabeligt, og den „primitive“ tanke, som Lévy-Bruhl beskrev, har dermed vist sig at være langt mere udbredt, end han turde ane.

Noter

1. De to udtryk, „primitiv“ og „mentalitet“, er centrale i forhold til Lévy-Bruhls værker, og de vil optræde igennem store dele af artiklen. Som begreb er de begge så upræcise og politisk ukorrekte, at de med rette er gledet ud af den antropologiske sprogbrug, og det bør bemærkes, at også Lévy-Bruhl følte et vist ubehag ved deres brug. Han følte, at „primitiv“ var et uheldigt ord, som næsten uundgåeligt førte til forvirring, og han betragtede ordet „mentalitet“ som et vagt begreb, introduceret og populariseret af journalister (Lévy-Bruhl 1931 i Needham 1972:164).
2. Alle oversættelser er forfatterens.
3. Det var Lévy-Bruhl, som i 1925 sammen med Paul Rivet og Marcel Mauss grundlagde det etnologiske institut ved universitetet i Paris (Cazeneuve 1972:xiii).
4. Titlen på den engelske oversættelse fra 1926, *How Natives Think*, er frit oversat fra den originale titel, der på fransk lyder: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.
5. En stor del af denne diskussion har naturligvis fundet sted i engelsksprogede skrifter, hvor ordet „mind“ ofte indgår. Dette ord lader sig kun vanskeligt oversætte til dansk, da det både kan betyde „tanke“, „tankegang“, „det mentale“, „bevidsthed“, „sind“ og „ånd“; jeg vil fremover bruge betegnelsen „tanke“, mens ordet „mentalitet“ vil indgå, når der er tale om en direkte henvisning til Lévy-Bruhl.
6. Det videnskabelige belæg bag påstanden om, at forskellige grupper på grund af deres medfødte egenskaber skulle udvise en systematisk variation, har aldrig været overbevisende. Variationen inden for hver gruppe har ofte vist sig at være større end den systematiske variation mellem grupperne (Eriksen 1998:316).
7. Lévy-Bruhl er tydeligt inspireret af Durkheim, når han beskriver de kollektive repræsentationer som sociale fænomener svarende til de sociale institutioner, de gør det ud for (Lévy-Bruhl 1985 [1910]:23). Men ifølge Lévy-Bruhl er de også intellektuelle og kognitive fænomener par excellence (op.cit.:36), hvilket forklarer, hvorfor der eksisterer en fundamental forskel på de kollektive repræsentationer, som findes i henholdsvis „primitiv“ og komplekse samfund. Som Lévy-Bruhl ser det, er repræsentationernes affektive og kognitive aspekter endnu ikke tilstrækkeligt adskilte hos de „primitiv“, og de kan derfor ikke ses som egentlig kognitive begreber (Pertierra 1983:113).
8. Lévy-Bruhls skelnen mellem den primitive og moderne tanke skal ses dels i forlængelse af Comtes antagelse om en radikal modsætning mellem religion og videnskab (Schmaus 1996:424) og dels i forhold til den dialektik, som herskede i datidens filosofi mellem følelse og rationalitet. På den ene side fandt man den empiriske rationalisme og logiske positivisme fra Descartes, Comte, Mill og Hume, på den anden side den antitetiske irrationalisme hos Jacobi og Schopenhauer, som Lévy-Bruhl havde skrevet og forelæst om i Paris (Mousalimas 1990:35).
9. Med „loven om participation“ hentyder Lévy-Bruhl til den oplevelse af forbundethed eller „identitetsfællesskab“ (Lévy-Bruhl 1975 [1949]:108), som bygger på en forestilling om, at personer og genstande på en gang kan være sig selv og noget andet end sig selv. Hans klassiske og mest omdiskuterede eksempel herpå er hentet hos Karl von den Steinen, som i en rejseskildring fra 1894 beretter om de brasilianske

- bororo, der hævder, at de både er mennesker og røde papegøjer (Lévy-Bruhl 1985 [1910]:77) – for en kritisk gennemgang heraf se Jonathan Z. Smith (1972).
10. Den „romantiske“ tradition skal her ses i forhold til den oplysningsfilosofiske tradition, som den udgør en reaktion imod og modsætning til: Hvor oplysningsfilosofferne antager, at den menneskelige tanke er rationel, videnskabelig og instrumentel, mener romantikerne, at den er ikke-rationel, symbolsk og ekspressiv. Betegnelserne „romantisk“ og „oplysningsfilosofisk“ er begge af forholdsvis nyere dato, men de dækker over nogle tankemønstre, som er af mere generel karakter, og det er sådan, Shweder vælger at bruge dem.
 11. Den platoniske skole bygger på ideen om, at alle mennesker bliver født med de samme grundlæggende egenskaber til at erkende verden – en menneskets psykiske enhed – som på trods af de forskelle, der eksisterer mellem folk og individer, aldrig bliver draget i tvivl. Disse forskelle kan og skal nemlig altid fortolkes som et resultat af usammenlignelige forhold i verden, og dermed forbliver spørgsmålet om, hvorvidt der virkelig er en psykisk enhed bag det hele, stadig og for evigt uafgjort (Shweder 1990:6). Under den platoniske fortolknings overflade løber en alternativ og uortodoks modstrøm, som tilslutter sig et ikke-platonisk princip om eksistensen af forskellige intentionelle verdener, hvor intet særligt kan siges at eksistere uafhængigt af vores engagement i det eller fortolkning af det (Shweder 1990:21-2).

Litteratur

Cazeneuve, Jean

- 1968 Lucien Lévy-Bruhl. *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: The Macmillan Company & The Free Press.
- 1972 Lucien Lévy-Bruhl. Oxford: Basil Blackwell.

Durkheim, Émile

- 1961 [1912] *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Collier Books.
- 1975 [1895] *Den sociologiske metode*. København: Fremad.

Eriksen, Thomas Hylland

- 1998 *Små steder – store spørgsmål. Innføring i socialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget.

Evans-Pritchard, E. E.

- 1934 Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality. *Bulletin of The Faculty of Arts* 2(1):1-36.
- 1965 *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- 1981 *A History of Anthropological Thought*. London & Boston: Faber & Faber.

Frazer, James

- 1993 [1922] *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Ware: Wordsworth Reference.

Geertz, Clifford

- 1973 *The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss*. I: C. Geertz: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana Press.
- 1983a *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*. I: C. Geertz: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- 1983b *The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought*. I: C. Geertz: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

Gurvitch, Georges

- 1939 *The Sociological Legacy of Lucien Lévy-Bruhl*. *Journal of Social Philosophy* 5(1):61-70.

Hallpike, Christopher R.

- 1979 *The Foundations of Primitive Thought*. Oxford: Clarendon Press.

Jackson, Michael

- 1996 *Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique*. I: M. Jackson (ed.): *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.

Leenhardt, Maurice

- 1975 [1949] *Preface*. I: L. Lévy-Bruhl: *The Notebooks on Primitive Mentality*. Oxford: Basil Blackwell.

- Lévi-Strauss, Claude
 1978 Myth and Meaning. London: Routledge & Kegan Paul.
 1994 [1962] Den vilde tanke. København: Gyldendal.
- Lévy-Bruhl, Lucien
 1905 [1903] Ethics and Moral Science. London: Constable.
 1952 [1934] A Letter to E. E. Evans-Pritchard. *The British Journal of Sociology* 3(1):117-23
 1975 [1949] *The Notebooks on Primitive Mentality*. Oxford: Basil Blackwell.
 1985 [1910] *How Natives Think*. Princeton: Princeton University Press.
- Littleton, C. Scott
 1985 Lucien Lévy-Bruhl and the Concept of Cognitive Relativity. I: L. Lévy-Bruhl: *How Natives Think*. Princeton: Princeton University Press.
- Morton, John
 1986 Being in Two Minds: Critical Remarks on 'Primitive Mythology' and the Rehabilitation of Lévy-Bruhl. *Canberra Anthropology* 9(1):23-59.
- Mosalimas, S. A.
 1990 The Concept of Participation in Lévy-Bruhl's 'Primitive Mentality'. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 21(1):33-46.
- Needham, Rodney
 1972 *Belief, Language and Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- O'Keefe, Daniel L.
 1983 *Stolen Lightning: The Social Theory of Magic*. New York: Vintage Books.
- Parsons, Talcott
 1965 [1947] *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press.
- Pertierra, Raul
 1983 Lévy-Bruhl and Modes of Thought: A Re-appraisal. *Mankind* 14(2):112-26.
- Ramløv, Kirsten
 1975 *Kognitiv antropologi*. I: K. Hastrup et al. (red.): *Den ny antropologi*. København: Borgen/Basis.
- Sahlins, Marshall
 1995 *How 'Natives' Think: About Captain Cook, For Example*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Schmaus, Warren
 1996 Lévy-Bruhl, Durkheim, and the Positivist Roots of the Sociology of Knowledge. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 32(4):424-40.
- Shweder, Richard A.
 1977 Likeness and Likelihood in Everyday Thought: Magical Thinking in Judgments about Personality. *Current Anthropology* 18(4):637-58.
 1984 Anthropology's Romantic Rebellion Against the Enlightenment, or There's More to Thinking Than Reason and Evidence. I: R. A. Shweder & R. LeVine (eds.) *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
 1990 Cultural Psychology – What Is It? I: J. Stigler, R. A. Shweder & G. Herdt (eds.): *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Jonathan Z.
 1972 I Am a Parrot. *History of Religions* 11(4):391-413.
- Tambiah, Stanley J.
 1990 *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.