



Primitivt tänkande.

Av

Rafael Karsten.

På femte internationella religionskongressen i Lund i augusti 1929 yttrade numera avlidne professor Edv. Lehmann i ett inledande föredrag, däri han kastade en blick på nutida strömningar inom religionsvetenskapen, någonting om »Gelehrtenphantasien» samt tillade därvid att »die Gelehrtenphantasien sind ein sehr gefährliches Ding». Jag har erinrat mig detta yttrande med anledning av den franske akademikern Levy-Bruhls bekanta föredrag om »primitiv mentalitet» i Helsingfors denna vår, varigenom vissa teorier av nämnde lärde om s. k. primitiva folks tänkande hos oss erhållit aktualitet. Jag tror visserligen att »faran» i detta fall icke behöver överskattas. All reklam till trots synas nämligen Levy-Bruhls teorier tills vidare utövat ringa inflytande på den verkliga forskningen. Åtminstone känner jag icke en enda religionshistoriker eller socialpsykolog av rang som skulle godtaga dem. De överdrivna anspråk med vilka Levy-Bruhl uppträder, då han — för att anföra en härvarande tidnings något dunkla formulering — »i den primitiva själsutvecklingen vill lägga grunden för en ny förståelse av hela psykologin i utvecklingshistorisk bemärkelse», kunna emellertid ej undgå att framkalla kritik. Det är en sådan kritik jag i det följande skall inlåta mig på, ehuru jag naturligtvis härvid är tvungen att inskränka mig till att framhålla vissa synpunkter av allmännare intresse. — Jag tillägger i detta sammanhang att jag ingått på en något utförligare kritik av Levy-Bruhls teori om det primitiva själsbegreppet i juni-

häftet av »Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie» i Berlin.

Innan jag går att beröra den primitiva mentaliteten, skall jag med några ord karakterisera fransk vetenskaplig mentalitet för så vitt den framträder i sociologisk forskning. Intressant är att härvid jämföra t. ex. den av Durkheim stiftade franska sociologiska skolan med den av Tylor m. fl. representerade evolutionistiska skolan i England. I de båda skolornas metoder och allmänna läggning framträder, synes det mig, på ett karakteristiskt sätt den grundväsentliga skillnad som förefinnes mellan engelskt och franskt vetenskapligt tänkande över huvud.

Beträffande den fråga det här närmast gäller, måste till en början betonas, att det ingalunda är lätt för en europé att intränga i ett naturfolks sjäsliv. Även för forskare som i årtal levat bland primitiva stammar har det endast sällan lyckats att fullständigt komma underfund t. ex. med deras religiösa föreställningar; och en noggrann analys av t. o. m. en enskild stams allmänna »mentalitet» är alltid för fältforskaren förknippad med stora svårigheter. Men ännu svårare, eller rentav omöjligt, måste detta vara för sådana forskare, som aldrig varit i tillfälle att personligen iakttaga och studera i naturtillståndet levande folk. Att en teoretisk antropolog sådan som J. G. Frazer så väl lyckats intränga i naturfolks föreställningsvärld är förvisso någonting sällsynt och beror icke blott på hans ovanliga skarp sinnighet och omfattande kännedom om den etnologiska litteraturen, utan även på hans strängt vetenskapliga metod och den nyktra kritik med vilken han använder sitt material. Frazers metod är avgjort induktiv — den enda metod som vid socialpsykologiska undersökningar kan leda till hållbara resultat. Av förutfattade meningar och allmänna »teorier», som han till varje pris skulle söka genomföra, finner man intet spår hos denne forskare, för vars vetenskapliga kynne den intellektuella ärligheten utgör det vackraste och mest utmärkande draget. Detsamma gäller om Frazers föregångare E. B. Tylor, som bl. a. syste-

matiskt framställt den primitiva världsåskådning som kallas animism. I dennes undersökningar av naturfolks sjäsliv föreställningar möter oss samma vetenskapliga objektivitet och försiktighet i slutsatserna, vilka därför — alla moderna preanimistiska teorier till trots — fortfarande i huvudsak behålla sin giltighet. Hans »Primitive Culture» skall alltid behålla sin plats som ett av den sociala antropologiens klassiska verk.

Helt annorlunda är det med de franska sociologerna. Vad dessa sakna, är först och främst de engelska forskarnas utpräglade verklighetssinne. Är de senares forskningsmetod framför allt den induktiva, lägga de franska sociologerna tvärtom i dagen en utpräglad böjelse för ett deduktivt tänkande. De älska att röra sig med allmänt resonerande teorier, »theories générales», vilka uppgjorts på förhand och vilka man sedan genom en ofta nog tendensiös tolkning av fakta söker inpassa i en verklighetsram. Med erfarenhetsmaterial är det i allmänhet hos dessa sociologer klenst be- ställt, men rikedom på »idéer» samt en ledig, ofta elegant stil får dölja bristen på vetenskaplig dokumentering och vederhäftighet. Benägenheten att generalisera teorier har sedan gammalt hört till sociologiens och religionsvetenskapens skötesynder, men ingenstädes framträder denna benägenhet så bjärt som hos de franska sociologerna. För att belysa detta med ett exempel: den franska sociologiska skolans stiftare Durkheim har givit ett arbete, som uteslutande behandlar australnegrernas totemism, den karaktäristiska titeln »Les formes élémentaires de la vie religieuse». Han anser sig nämligen i australiernas totemistiska system finna »det religiösa livets kännetecknande beståndsdelar» och valla stora idéer och alla väsentliga rituella attityder, som ligga till grund till och med för de mest utvecklade religionerna». I det följande uttalar Durkheim öppet den meningen, att om man noggrant studerar *ett enda* folks religion, så är man bättre i stånd att fastställa det religiösa livets huvudprinciper än om man följer den jämförande metod, som tillämpas av en Tylor och en Frazer. Med rätta

har Edv. Westermarck härtill anmärkt, att det rentav ser ut som om hos denna skolas män något slags sociologisk intuition skulle intagit den jämförande induktiva forskningens plats.

Jag vet ej huruvida Levy-Bruhl räknar sig till den Durkheim'ska sociologiska skolan, vars metoder han i varje fall icke helt följer, men hans allmänna vetenskapliga läggning är densamma. Levy-Bruhl är egentligen filosof — han har bl. a. skrivit ett arbete om Comte's positivism — och har först under senare år börjat ägna uppmärksamhet åt de primitiva folkens psykologi, vilken självfallet förutsätter alldeles speciella etnologiska förstudier. I sin »Fonctions mentales dans les sociétés inférieures» samt sin »Mentalité primitive» har han försökt visa, att innan mänskligheten utvecklats till det i sträng mening logiska tänkande, som är utmärkande för kulturfolken, den befunnit sig på ett »prelogiskt» stadium, och detta prelogiska tänkande är enligt Levy-Bruhl ännu utmärkande för de s. k. primitiva folken. I den åtskillnad han här gör mellan ett prelogiskt och ett logiskt stadium kan man utan svårighet spåra samma benägenhet att på mänsklighetens andliga utveckling tillämpa på förhand uppgjorda abstrakta schemata som var karakteristisk för positivismens grundläggare Comte. Det har undgått Levy-Bruhl, att den »primitiva mentalitet» med vilken han opererar, och vilken han synes betrakta såsom en given, noggrant analyserbar storhet, icke är någonting annat än en tom abstraktion, utan motsvarighet i verkligheten. Några verkligt »primitiva» folk finnas ju ej. För den nutida sociologen är »primitiv» endast en i brist på bättre uttryck använd allmän benämning på ett antal i olika delar av världen levande s. k. naturfolk, vilka till sin materiella kultur, föreställningar, seder och institutioner samt »mentalitet» förete synnerligen stora olikheter. Ingenting berättigar oss att antaga att t. ex. australierna, polynesiererna, Sibiriens schamaner, Afrikas bantunegrer och Sydamerikas indianer skulle tänka på alldeles samma sätt, och så vitt jag kan förstå finner man knappast bland något av dessa folk föreställningar,

som skulle kunna anföras såsom exempel på vad Levy-Bruhl kallar ett prelogiskt tänkande. Vad indianerna beträffar, synes det mig alldeles klart att deras logiska tänkande, fränsett vissa egendomligheter, icke väsentligen skiljer sig från kulturfolkens. Till dessa egendomligheter hör bl. a. benägenheten att förhastat generalisera enstaka erfarenheter samt att antaga ett verkligt kausalsammanhang mellan tilldragelser som blott av en händelse följa på varandra. Råkar t. ex. i ett indianhus någon av invånarna dö eller insjukna kort efter det en främmande gäst anlänt, skall med stor sannolikhet främlingen anklagas för att ha »fört sjukdomen» med sig. Men dylika egenheter, särskilt benägenheten för omotiverade generaliseringar, möta oss nog även bland kulturfolk — till och med bland filosofer.

Ju mera man lyckas intränga i naturfolkens psykologi, desto klarare inser man oriktigheten i den särskilt tidigare så vanliga uppfattning, som i deras seder och föreställningar blott ville se utslag av okunnighet, vidskepelse och bristande förmåga att tänka. Deras teorier om världen, livet och människan, så naiva de än kunna förefalla oss, röja tvärtom ofta en förvånansvärt skarp logik. Förutsättningarna kunna ofta vara oriktiga och slutsatserna framstå då även för oss såsom skeva eller rent av absurda, men detta är en sak för sig. I själva verket förhåller det sig så, att allt normalt mänskligt tänkande, även det primitiva, är logiskt. Att under en tid då detta blivit allt mera klart för forskningen komma fram med extrema teorier om en prelogisk primitiv mentalitet, måste betraktas såsom synnerligen djärvt.

Levy-Bruhl framhåller, att då han tillägger de primitive en prelogisk mentalitet, vill han därmed endast säga att de i sitt tänkande icke, i likhet med civiliserade människor, framför allt äro angelägna att hålla sig fria från motsägelser. Såsom exempel på huru naturliga dylika motsägelser äro för de primitive, nämner han bororó i Brasilien, som enligt den tyske etnologen Karl von den Steinen identifiera sig med ararapapegojor. De röda ararapapegojorna äro bororó, och omvänt, bororó själva påstå sig vara araras. Detta vill

enligt Levy-Bruhl icke säga att bororó enligt sin egen tro efter döden skola förvandlas till araras; de tro att de trots sin mänskliga gestalt verkligen *äro* araras, »aldeles som om en bladlarv påstode att den är en fjäril». Ser man nu efter vad von den Steinen verkligen säger om bororó, finner man, att deras föreställning väsentligen är en annan. I likhet med alla sydamerikanska indianer tro bororó på en självandring. »Själ» heter på bororóspråket *bupé* — något som särskilt borde intressera *förnekaren* av ett själsbegrepp hos de primitive, Levy-Bruhl. Under sömnen flyger själen i gestalten av en fågel bort från kroppen samt ser och hör då åtskilligt. Efter sin död blir bororómannen eller -kvinnan en röd arara, alltså en fågel, liksom själen i drömmen. Medicinmännen bli efter sin död även andra djur än fåglar, t. ex. vissa större fiskar. De avlidna av andra stammar förvandlas till andra djur; negrerna t. ex. bli svarta asgamar. K. von den Steinen skulle enligt indianernas tro en gång bliva en vit häger o. s. v.

Finnes det i dessa föreställningar någonting självmot-sägande eller, för att tala med Levy-Bruhl, prelogiskt? Jag tror det knappast. Tanken att en människas själ efter kroppens död tar sitt säte i främmande kroppar, även i olika djurs kroppar, är en fullt logisk sådan och gör sig i själva verket gällande icke blott hos de flesta naturfolk i hela världen, utan även i de högre religionerna, ja den omfattas ännu i dag även av många civiliserade människor. I den lägre kulturen sammanhänger bl. a. den s. k. totemismen intimt med denna föreställning. Men det sätt, på vilket Levy-Bruhl i detta fall citerar von den Steinen, är mycket karaktäristiskt för hela hans metod. Han låter icke etnologernas uppgifter gälla, utan ger dem tendensiöst en tydning som stämmer överens med hans egna teorier, och anför sedan dessa »fakta» som bevis för riktigheten av dessa samma teorier. Det inses lätt, att man medelst en dylik metod kan bevisa nästan vad som helst. Min egen erfarenhet av indianerna är, att deras animistiska världsåskådning i det hela är synnerligen logiskt uppbyggd. Endast den, som så grund-

ligt missuppfattat indianernas tänkande som Levy-Bruhl, kan betrakta sådana föreställningar som bororóindianernas såsom karaktäristiska för en »primitiv», ologiskt slutande mentalitet.

Levy-Bruhls nyaste lära, att naturfolken icke känna till någon själ, står i nära sammanhang med hans teori om det prelogiska tänkandet. Förstnämnda teori framställde han för blott några år sedan i arbetet »L'âme primitive», ett arbete som redan hunnit översättas såväl till engelska som till tyska. Redan vid en ytlig granskning av detta arbete slår det mig, att en författare som framställer en så radikal teori och därvid uteslutande har av andra forskare samlade fakta att stöda sig på, icke förskaftat sig en noggrannare litteraturkänedom än Levy-Bruhl. Sålunda är hela det väldiga område som den nya världen — Nord-, Central- och Sydamerika — utgör, representerat med endast ett halvt dussin arbeten, varvid bl. a. flere utmärkta monografier, som just för studiet av själsföreställningarna äro av stor betydelse, lämnats obeaktade. Självt har jag äran höra till de etnologer Levy-Bruhl citerar, men därvid nämnes endast min monografi om jbaroindianernas krigsbruk samt en annan mindre avhandling, som för den nu föreliggande frågan icke har särskild betydelse. Mitt stora arbete »The Civilization of the South American Indians», som bl. a. innehåller synnerligen utförliga redogörelser för indianernas själsföreställningar, synes Levy-Bruhl alls icke känna till. Jag har så mycket större anledning att framhålla detta som Levy-Bruhl i sin egen bok bl. a. har en polemik mot mig beträffande couvade (den manliga barnsängen) hos jbaroindianerna. Hade Levy-Bruhl läst det långa kapitlet om couvade-bruken i Sydamerika i mitt nämnda arbete, så hade han funnit att fakta stå i bestämd strid med hans egen teori. De noggranna försiktighetsregler fadern har att iakttaga efter en sons födelse bero icke på föreställningen, att han i ordets egentliga mening är *identisk* med den nyfödde — en fullkomligt absurd tanke — utan på föreställningen att den nyfödde sonens *själ* under de första kritiska dagarna likt en skugga följer fadern överallt.

Av naturfolk i andra trakter av världen höra framför allt de malajiska stammarna i holländska Ostindien till dem, vilkas själsföreställningar noggrannast undersökts. Huvudförtjänsten i detta avseende har den holländske etnologen Nieuwenhuis, men hans utomordentligt viktiga avhandlingar om de malajiska stammarnas animism och allmänna psykologi äro likaså Levy-Bruhl obekanta eller beaktas i varje fall icke. Därtill hade emellertid så mycket större skäl förelegat som även Nieuwenhuis' slutsatser avgjort tala *mot* de Levy-Bruhlska teorierna.

Huru olika stadier av andlig utveckling naturfolken än företräda och huru olika deras »mentalitet» än må vara — däri synas de dock på ett underbart sätt överensstämma, att de alla ha ett klart och i stort sett enhetligt själsbegrepp. Levy-Bruhls försök att förneka detta synes mig i ljuset av den moderna etnologiska forskningen så paradoxalt, att det för mig är en gåta huru hans hithörande teorier över huvud kunnat vinna något beaktande bland fackmännen. Alla naturfolk, vilkas idéer närmare undersökts av etnologer, synas uppfatta själen såsom en skugglik avbild av kroppen, såsom ett väsen vilket vanligen identifieras med andan eller andedräkten och som i dödsögonblicket lämnar kroppen. Huru denna själsföreställning uppkommit är också ganska lätt att förklara; det är — såsom redan Tylor riktigt framhöll — framför allt iakttagelser beträffande skillnaden mellan en levande och en död kropp som givit upphovet därtill. Jag skall emellertid ej här uppehålla mig vid denna fråga. Levy-Bruhl bemödar sig nu att visa, att alla uppgifter av detta slag, även då de härröra från de tillförlitligaste iakttagare, bero på »missuppfattning». Den engelske missionären Codrington, som i många år levde bland melanesierna och om dessas religiösa föreställningar skrivit ett arbete som räknas till den moderna etnologiens klassiska verk, den skotske missionären Barbrooke Grubb, som vistades tjugu år bland linguaindianerna i Paraguay och vann en sällsynt inblick i deras religiösa liv och hela deras psykologi, en mängd andra etnologer, som ägnat

naturfolkens religion särskild uppmärksamhet — alla dessa tillskriva de av dem studerade stammarna med orätt en själsidé »emedan de missförstått den primitiva mentaliteten». Endast Levy-Bruhl, som aldrig varit i tillfälle att studera något naturfolk, känner noga denna mentalitet och vill i överensstämmelse därmed giva oss en ny psykologi rörande den primitive människan. Jag tillstår öppet, att den arrogans, med vilken den teoretiserande »akademikern» i dessa viktiga frågor sätter sin egen auktoritet framom de mest tillförlitliga etnologers, hos mig nära nog väckt häpnad.

Huru skola nu dessa »missförstånd» från etnologernas sida förklaras? Levy-Bruhls svar är: Emedan de falskeligen tillskriva de primitive *våra* begrepp, utan vidare antaga, att den skillnad som *vi* göra mellan kropp och själ också skulle existera för de primitive. För oss är själen ett rent andligt väsen, som intet har gemensamt med materien. Den primitiva människan däremot har ingen idé om någonting som skulle motsvara vårt begrepp om en »ren» ande eller en exklusiv materiell kropp. För henne betyder döden därför icke att »själen» utgår från kroppen.

I dessa utläggningar har Levy-Bruhl själv uppenbart gjort sig skyldig till ett svårt misstag. För det första ges det väl ingen etnolog som skulle tro, att den själ, vars existens naturfolken antaga, vore ett rent immateriellt väsen. Redan för Tylor, som först systematiskt framställde animismen, framstod det klart, att naturmänniskans »själ» är ett materiellt ting, endast av finare art än kroppen. Detta framgår redan av hans definition på den primitiva själen. Själen är, säger Tylor, »en tunn, osubstantiell, mänsklig bild, till sin natur ett slags mohn eller skugga eller slöja». Och Tylor anför flere exempel som visa, huru materiellt alla naturfolk uppfatta denna själ. I denna punkt polemiserar Levy-Bruhl mot en uppfattning som väl knappast står att finna på något håll. Å andra sidan måste det betonas, att skillnaden mellan den populära, oss välbekanta själsidéen och den primitiva själsföreställningen ingalunda är så radikal som

Levy-Bruhl vill göra gällande. Den populära själsföreställningen sammanfaller ingalunda med själsbegreppet i den moderna psykologien. Denna känner ju över huvud ingen själssubstans, vilket är ett rent metafysiskt begrepp, och är sålunda på sätt och vis en psykologi utan själ. När vi i dagligt tal, och i synnerhet i religiös bemärkelse, använda ordet »själ», giva vi detta begrepp en innebörd som kommer den primitiva själsföreställningen mycket nära. Den föreställning, enligt vilken själen såsom ett skugg- eller fläktlikt väsen innebor i kroppen, från vilken den i dödsögonblicket utgår — denna naiva, mer eller mindre materialistiska uppfattning är även hos oss kultur människor så djupt rotad, att det är oss mycket svårt att helt och hållet frigöra oss från densamma. Detta måste så mycket mera vara fallet som kristendomens lära om själens tillstånd efter döden uppenbart är grundad därpå. Från begynnelsen stod kristendomen i detta avseende på den antika folktrons mark, enligt vilken själen, själva anden, är någonting kroppsligt, endast något mycket finare och mera eteriskt än vårt kött och blod. Många uttalanden i Nya Testamentet skulle kunna anföras som bevis därpå. Bekant är även, att de förnämsta av kyrkofäderna i sin psykologi blevo stående på samma materialistiska grund, och samma naiva uppfattning har inom kristenheten, särskilt bland enklare människor, fortlevat ända till våra dagar.

Lägre stående folk, som kommit i beröring med européer, ha också snart funnit, att de i detta avseende stått på gemensam grund med de kristna. I varje fall äro indianerna medvetna om, att deras föreställning om själen, för vilken de alltid ha ett särskilt namn, täcker sig med de vitas själsidé. De quichuatalande indianerna i Perus och Ecuadors bergstrakter kalla själen *aija*, varmed de såsom vanligt förstå den levande människans skugglika andra-jag. De indianer, som varit i beröring med vita eller mestizer, använda dock numera hellre det spanska namnet för själen, *alma*, i den riktiga insikten att ordet fullständigt motsvarar deras egen *aija*.

Att efter döden människans frigjorda själ lever vidare, att den genom en själavandring kan söka sig en ny bostad t. ex. i ett djur, ett träd eller ett livlöst naturföremål — dylika föreställningar möta ju oss överallt bland naturfolk. Huru kommer nu Levy-Bruhl över denna svårighet då han öfver huvud förnekar tron på en själ hos naturfolken? Tron på människans fortvaro efter döden förnekar Levy-Bruhl på människans visserligen icke, men det överlevande är enligt honom icke själen, då ju de primitive över huvud icke känna någon själ. »Själ», »and», »fantom», »skugga» o. s. v. — alla dessa uttryck vill han undvika och i stället använda enbart uttrycket »den döde». Han fastställer i överensstämmelse därmed, att enligt de primitives tro »den döde» samtidigt är närvarande och frånvarande, eller riktigare, att han »*samtidigt är närvarande på två platser*». »Liket, som kan ses, och den döda människan, som är försvunnen, betraktas som ett och samma individuum.» Och när vi höra om människosjäalars reinkarnation i djur, så är även detta ett oriktigt uttrycks sätt. Det är icke människans själ som överflyttar i ett djur, utan människan och djuret *äro* i verkligheten samma individuum. På samma sätt, som det i fråga om den manliga barnsängen heter att det nyfödda barnets själ följer fadern, så är även detta en missuppfattning. Om någon själ hos barnet kan det ej bliva tal, utan barnet är *samtidigt* med sin moder där hemma och med fadern i skogen, och så vidare.

Här skulle alltså det prelogiska tänkande, som Levy-Bruhl antar hos de primitive, framträda i sino prydno. Mig synes, att i det anförda resonemanget inneligger någonting rent av »antilogiskt», som säkerligen är främmande för de lägre stående folken. Om det också för en modern filosof är möjligt att presumera ett sådant brott mot den elementäraste av tankelagarna som tanken att ett ting på samma gång skulle kunna vara och icke vara identiskt med ett annat ting, eller att en människa samtidigt skulle kunna vara närvarande på två olika orter — för naturfolken äro enligt min övertygelse dylika logiska absurditeter ofattbara. Men logiskt fullkomligt begriplig blir å andra sidan saken om man

i de nämnda exemplen fattar förloppet så, att den skugglika avbild av människan, som utgör hennes livsprincip och som fullständigt motsvarar vår populära föreställning om själen, i döden övergiver kroppen för att fortleva i relativ självständighet eller taga sitt säte i andra kroppar, även kroppar av djur. Detta är i själva verket naturfolkens föreställning, bl. a. indianernas, vilka icke blott, såsom redan nämnades, ha ett alldeles bestämt själsbegrepp, utan även medelst detta begrepp förklara sådana mystiska processer som reinkarnationen, det intima sambandet mellan fadern och den nyfödde sonen, samt många andra. Att Levy-Bruhls förklaring av couvade-bruken står i bestämd strid med fakta, har också förut nämnts. För egen del har jag i Sydamerika, där den manliga barnsängen framför allt möter oss, så noga studerat därmed sammanhängande egendomliga bruk, att jag icke tvekar att kategoriskt bryta staven över Levy-Bruhls teori därom. — Även de med manvigningen förknippade ceremonierna, varvid novisen bl. a. låtsas dö och blir uppväckt till nytt liv, har Levy-Bruhl enligt min tanke missförstått.

Sin ovanberörda teori om frånvaron av ett själsbegrepp hos de primitive har Levy-Bruhl för övrigt icke förmått konsekvent genomföra. Hans ståndpunkt lider i själva verket av en uppenbar inre motsägelse då han å ena sidan påstår, att det i huset befintliga liket i ordets egentliga mening är *identiskt* med den döde som går omkring i skogen, att människor, om vilka det säges att de förvandlas till vissa djur, verkligen *äro* dessa djur o. s. v., och å andra sidan dock fastställer att det som vi kalla »själ» utgör en dubblering (»double»), en »avbild eller essens» av människan. I början förklarar han, att benämningar sådana som »and», »skugga», »fantom», »gengångare», liksom vårt ord »själ», giva »en alldeles falsk föreställning om de primitives verkliga tänkande», och han lovar därför själv undvika dessa benämningar. I senare delen av sin bok förklarar han dock, att när de döda visa sig för de levande, »visa de sig snarare som fantom eller skuggor än som verkliga väsen», d. v. s. han an-

vänder uttryck som han själv kort förut förklarar odugliga. Vilken är egentligen Levy-Bruhls uppfattning? Och om han dock godkänner benämningar som »dubbelväsen», »avbild», »essens», varuti skiljer sig då hans uppfattning egentligen från Tylors? Även denne kallar ju ofta själen människans andra-jag och fastställer att den visar sig för de levande som ett fantom, som en skugga o. s. v. Allt synes dock sist och slutligen, såsom Levy-Bruhl själv en gång anmärker, blott vara »en fråga om terminologien». Tant de bruitt . . .

Den moderna religionsvetenskapen och socialpsykologien, vilka ju vilja vara rent empiriska vetenskaper, lida allt fortfarande av en beklaglig benägenhet för överdrivet teoretiserande hos många av dess målsmän. Vill man behandla den s. k. primitives psykologi, får man ej lämna den fasta grund vilken vår tids bästa undersökningar på det etnologiska området erbjuder. Fasthåller man vid denna, kan man enligt min övertygelse varken hysa tvivel om tillvaron av ett själsbegrepp hos naturfolken eller om animismens fundamentala betydelse för primitiv religion över huvud.

Sedan gammalt ha de nämnda vetenskaperna haft att kämpa å ena sidan mot den dogmatiska teologiens, å andra sidan mot den spekulativa filosofiens försök till inblandning. Att åtminstone den senare med sitt deduktiva tänkande ännu kraftigt söker göra sin talan gällande på områden, där endast försiktig induktiv forskning kan leda till hållbara resultat, därpå utgöra Levy-Bruhls ovanberörda teorier ett slående bevis.