

Andrzej P. Kowalski
Uniwersytet Gdański

Fenomenologia i etnologia. Uwagi na marginesie listu Edmunda Husserla do Luciena Lévy-Bruhla wraz z jego tłumaczeniem

List E. Husserla do L. Lévy-Bruhla z podziękowaniami za otrzymaną książkę dotyczącą mentalności ludów pierwotnych ujawnia wiele interesujących szczegółów na temat znaczenia argumentu etnologicznego w refleksji filozoficznej. Etnologia kojarzona z opisami ludów pozaeuropejskich miała za sobą bujny rozkwit koncepcji ewolucjonistycznych. Dzieła pionierów tej dyscypliny, np. Edwarda Burnetta Tylora, zawierały uwagi filozoficzne. Dotyczyły bowiem kondycji ludzi pierwotnych, ich wierzeń, umiejętności i społecznych dokonań. Na gruncie teorii ewolucji sposobów myślenia starał się Tylor wykazać, że dopiero nauka, lecz jeszcze nie filozofia, zrywa z przesądzeniami animistyczno-idealistycznymi.

Ewolucjonizm był projektem oferującym opis dziejów europejskiej kultury intelektualnej z wykorzystaniem faktów etnologicznych. Prace L. Lévy-Bruhla od początku miały charakter szczególny. Nie traktowały one o „filozofii pierwotnej”, lecz o formalnie i merytorycznie odmiennym od europejskiego porządku doświadczenia i poznawania świata (Kodisowa 1912: 302 i n.). Lévy-Bruhl, który sam nie prowadził badań terenowych wśród tubylców, sięgał do raportów i opracowań mówiących o ludach pierwotnych przede wszystkim jako filozof. Jego dzieła są wielokrotnie ponawianą próbą opisu „mystycznego” i „prelogicznego” myślenia. Jednakże „prelogiczność” nie była opisywana w aspekcie psychologicznym, ale pod kątem odślonięcia myślenia nierespektującego prawideł podanych przez Arystotelesa (Phillips 2001). Lévy-Bruhl nie będąc etnografem nie koncentrował się na opracowaniach monograficznych konkretnych społeczności, lecz hołdując ideałom pozytywnej nauki usiłował w gąszczu faktów wysledzić reguły, zasady pierwotnego, zbiorowego systemu myślenia. Daleki był od psychologicznych pytań, chodziło mu o nakreślenie swoistości wyobrażeń podzielnych społecznie, a więc

o opis mentalności (*mentalité*), której grupowy charakter i społeczna geneza — jak uważano — najlepiej widoczne są w niewielkich wspólnotach pozaeuropejskich.

Dorobek L. Lévy-Bruhla nie był przychylnie komentowany przez etnologów, głównie z powodu widocznych w jego dziełach uniwersalistycznych roszczeń, może pochopnych uogólnień lub nawet uproszczeń dotyczących myślenia pierwotnego (Lossky 1926). Prace te jednak miały od początku nakreślony plan filozoficzny. Umożliwiały bowiem wgląd nie tylko w charakter tego myślenia, ale w określony typ nastawienia do świata. Wydaje się, że wskazana tu możliwość stała się w jakiejś mierze atrakcyjna dla tych nurtów filozofii, które zapytywały o myślenie „źródłowe”, pierwotne nie tylko w historycznym sensie, ale elementarne w wymiarze formalnym (Perrau 2013: 133). Stąd już tylko krok do analizy fenomenologicznej myślenia poprzedzającego idealizacje filozoficzne i naukowe. Chodziłoby tu o myślenie zredukowane do postaci nieusuwalnego minimum, na gruncie którego możliwa jest konstytucja najprostszyc sposobów ustanawiania sensu i najmniej złożonych konglomeratów określonych treści doświadczenia. Tego rodzaju interpretacje danych etnologicznych najpewniej stały się interesujące dla E. Husserla, który niechętnie traktował propozycje, np. antropologii filozoficznej (Dastur 2015).

Przed przystąpieniem do uwag związanych bezpośrednio z treścią listu napisanego przez Husserla spróbujmy przyjrzeć się, które z elementów dorobku Lévy-Bruhla mogły być znane twórcy fenomenologii. W liście Husserl pisze przecież o długotrwałej lekturze prac francuskiego uczonego. Wiadomo, że oprócz przesłanej mu przez Lévy-Bruhla *La mythologie primitive*, miał egzemplarz pracy *La mentalité primitive* w niemieckim przekładzie zatytułowanym *Die geistige Welt des Primitiven*. W ujęciu chronologicznym *La mentalité primitive* jest drugą w dorobku Lévy-Bruhla. Zawiera ona, ilustrowaną licznymi przykładami etnograficznymi, charakterystykę kategorii określających mentalność, a więc tak ważną dla badaczy skupionych wokół i pisma *L'Anée Sociologique* „umysłowość społeczną”. Do kategorii takich należy zaliczyć Émile’a Durkheima przede wszystkim niechęć ludów pierwotnych do myślenia dyskursywnego oraz tzw. mizoneizm czyli unikanie nowości. Zdaniem Lévy-Bruhla typowy dla tych wspólnot konserwatyzm, czy zachowawczość, wynikają nie tyle z niezdolności do innowacyjności, ile z braku kulturowych motywów skłaniających do odchodzenia od utartych i sprawdzonych reguł myślenia oraz działania. Kolejną kategorią jest wyobrażenie przyczynowości mistycznej. Zasada „partycypacji mistycznej” została opisana w pierwszej książce Lévy-Bruhla (Lévy-Bruhl 1910). Zresztą tzw. wyjaśnienie przyczyny w myśleniu pierwotnym obywa się bez pojęć, nie angażuje intelektu. Jest rozeznanie na podstawie konkretnie zachodzącego związku między realizo-

wanymi czynnościami. Interpretacja wyobrażenia przyczyny odnajdywanego w przykładach etnograficznych jest dla Europejczyka niezmiernie trudna. Po pierwsze, według ludzi pierwotnych w fakcie zachodzenia zdarzeń nie ma nic przypadkowego, zawsze jest jakiś niepowtarzalny powód, przy czym zazwyczaj jest to urzeczywistnienie konkretnej „mistycznej” relacji. Jedną z takich form powodowania zdarzeń są czary rozpoznawane w chorobie, nieszczęściu, śmierci. Nie zachodzą one w sposób „naturalny”, mają genezę w mocy sprawczej (np. w złej woli) przejawianej przez jakąś instancję bytową. W zależności od tego, jaki byt jest źródłem sprawczości (broń, pismo białego człowieka) ocenia się powody i sens zachodzenia zdarzeń. Z tego względu niektóre role i funkcje społeczne są korelowane z ową mistycznie związaną skutecznością wywoływania zdarzeń. Za brakiem znajomości reguły przyczynowo-skutkowej przemawia rozpowszechniona wśród ludów pierwotnych mantyka. Wskazania wyroczni lub czytanie wróżebnych znaków to praktyki konieczne w myśleniu pozbawionym logiki trwałych związków przyczynowo-skutkowych (Lévy-Bruhl 1922).

W omówionej wyżej pracy, będącej na podorędziu Husserla, Lévy-Bruhl skupił się na zagadnieniach efektywności magicznej działań, na sprawczości inicjowanej „mistycznie”, wreszcie na pozbawionej reguły formie doraźnego wskazywania powodów zachodzenia zjawisk oraz rozeznania skuteczności, bądź niefortunności ludzkich działań. Jest to obraz myślenia praktykowanego, magicznego — również w interpretacji niektórych nurtów filozofii kultury (Pałubicka 1990: 98). Tymczasem przesłana przez Lévy-Bruhla książka *La mythologie primitive* zawiera nowe wątki. Oprócz omówienia dyskusji na temat swoistości mitu jako formy świadomości społecznej, francuski uczoney wprowadza bardzo ważne pojęcie, mianowicie „le monde mythique” — świat mityczny. Jego waga jest odczuwalna przede wszystkim w kontekście Husserla dociekań nad „światem”, nad „światowością” nad „otoczeniem światowym” itp. Lévy-Bruhl przedstawił kategorie, jakimi rządzi się ów „mityczny świat”. Jest to świat wykazujący nadzwyczajną trwałość wynikającą z praktyk pre-religijnych. Tutaj także myślenie nie jest tu gwarantem spójności ani niezmienności tego świata. Mit ukazany w postaci opowieści niczego nie ujmuje myślowo, lecz wyraża, niejako pieczętuje zastane i aktualizowane przez grupę relacje „mistyczne”. Najczęściej są to totemiczne pokrewieństwa klasyfikujące określone grupy bytów. Wśród nich znajdują się istoty w części ludzkie, w części zwierzęce lub roślinne, mineralne itd. Totemicznie powiązane klasy bytów składają się na strukturę „mitycznego świata”, a recytacje słowne, folklor ludów pierwotnych, potwierdzają wyznaczone w jego ramach podziały. Taką samą rolę odgrywają częste „w świecie mitycznym” naśladownictwa, repetycje uświęconych poczynań i gestów. Również realizacje plastyczne, tzw. sztuka naskalna społeczności paleolitycznych, nie służyły

wysubtelnianiu myśli, lecz sankcjonowaniu utartych powiązań — „partycypacji mistycznych”. Doświadczenie podmiotu żyjącego „w świecie mitycznym” osnutym na wspomnianych relacjach nienaocznych („mitycznych”) jest dla ludzi pierwotnych uważane za tak samo realne jak dla Europejczyków doznania zmysłowe (Lévy-Bruhl 1935). Widać zatem, że „świat mityczny” staje się problemem filozoficznym, szczególnie na płaszczyźnie relatywizmu akceptowalnych kryteriów jego realności. Dla Europejczyków jest on zasadniczo fikcyjny, dla ludów pierwotnych stanowi świat jedyny i nieusuwalny.

Wskazane tu dwie książki Lévy-Bruhla najpewniej stanowiły lekturę Husserla. Nie można wykluczyć, że niemiecki filozof znał inne dzieła wydane przed napisaniem listu, tzn. przed 1935 rokiem: *L'âme primitive*, oraz *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Pierwsza z wymienionych prac jest poświęcona w znacznej części kwestii spoistości i ontologicznej jednolitości bytów obecnych w doświadczeniu ludzi pierwotnych. Do wyznaczników takiej konsolidacji w wyobrażeniach pierwotnych należy kategoria „esencjonalnej homogeniczności wszystkich bytów”. Chodzi o brak wyraźnych granic między poszczególnymi bytami, o możliwość łatwego przeistaczania się jednych istot w inne. Istnieją też byty mieszane wyrażające kategorię *dualité* lub *bi-présence* (np. człowieko-lew). Tendencja do niwelowania różnic bytowych widoczna jest także w aktach włączania jednostek do rozmaitych grup funkcjonalnych, gdy jedność członków wspólnoty jest niemal organiczna. Tę spójność ilustrują przykłady kategorii *appartenances* — przynależności. Przykładowo część ubioru, ozdoba, rysunek są nieautonomiczne, uważane za nierozłączny składnik osoby lub grupy. Także wyobrażenie dubletu lub cienia, tak jak wiara w realną egzystencję zmarłych, to przypadki rozciągania wspólnoty bytów nawet na sferę tanatologiczną. Według Lévy-Bruhla specyfiką „duszy prymitywnej” jest jej ontyczna integralność, domknięcie istotowe splecione z całością materialnych i wyobrażonych składników życia społecznego (Lévy-Bruhl 1927).

Druga ze wspomnianych książek Lévy-Bruhla zawiera nieco mniej rozważań podatnych na filozoficzne wykorzystanie. Obok wnikliwych analiz fenomenu magii, tabu i nieczystości rytualnej, przekraczania zakazu incestu, wpływu niewidzialnych mocy na bieg zdarzeń „naturalnych”, ewentualnie dwie kwestie zasługują na wyodrębnienie. Jest to kategoria „afektywnej nadnaturalności” i istnienie tzw. dyspozycji rozmaitych bytów. W oglądzie świata typowym dla ludzi pierwotnych efektywnym czynnikiem sprawczym zachodzących zjawisk jest afektywność, albo dziedzina silnych poruszeń emocjonalnych właściwa upodmiotowionej „przyrodzie”. Podkreślić jednak wypada, że w mentalności człowieka pierwotnego nie istnieje pojęcie natury, ani jej wyobrażenie typowe dla Europejczyków. Otoczenie w świecie pierwotnym jest wypełnione właśnie ową „nadnaturalnością”. Otóż upodmio-

towanie instancji aktywnych czyni z nich w odbiorze ludzi pierwotnym rodzaj aktanta kierującego się wolą, poruszeniami, których znamiona nie są typowymi zjawiskami psychicznymi. Zastosowanie przez Lévy-Bruhla terminów psychologicznych jest zabiegiem raczej metaforycznym. Byty zaludniające wyobraźnię ludów pierwotnych co najwyżej sugerują istnienie cech podmiotowych. Do takich należy także dostrzeganie, nawet w przedmiotach materialnych, tzw. dyspozycji. W ujęciu współczesnego przyrodoznawstwa mowa o fizykalnych cechach, atrybutach obiektów. Tymczasem „dyspozycje” w doświadczeniu pierwotnym to zarówno cechy opisywane fenomenalistycznie, jak i niewidzialne, ale uważane za realnie istniejące (Lévy-Bruhl 1931). Przykładowo dla osób wierzących woda święcona nie składa się wyłącznie ze związku tlenu i wodoru, jej charakterystyki nie wyczerpuje opis fizykalno-chemiczny. Nie ma wzoru na wodę święconą, ponieważ o jej sakralności i wynikającej z tego skuteczności decyduje dodatkowa „dyspozycja”. Ponadto w mentalności pierwotnej przewidywana jest obecność „dyspozycji” generujących „nadnaturalną afektywność”. Na przykład grot oszczepu znany z Iliady Homera ma grecki przydomek/imię: „łaknący krwistego ludzkiego mięsa”. O takiej „dyspozycji” archeolog nie uzyska informacji tylko na podstawie opisu przedmiotu z epoki brązu. Według starożytnego Greka grot ma „dyspozycję”, która stanowi o nim jak o istocie krwiozerczej, lecz cecha ta nie jest „naturalna” dla metalowego ostrza — w tym sensie jest ona wyobrażeniem z zakresu „afektywności nadnaturalnej”.

Przejdźmy teraz do wybranych wątków myśli Husserla zawartych w liście, głównie tych, które zahaczają o kwestie badań etnologicznych, o zagadnienie ludzkiego świata — jego struktury, dziejów i o problem wspólnot pierwotnych. Etnologia w wydaniu Lévy-Bruhla znalazła uznanie u Husserla, ponieważ spełnia wymogi naukowości, a także dlatego, że akcentuje podmiotowe ujęcie człowieka i jego świata. Naturalizm badań psychologicznych był przez Husserla odrzucany. Podejście to nie uwzględniało jednostek i grup ludzkich jako świadomych istot, niezależnych od środowiska przyrodniczego.

Świat wspólnot, chociaż niewielkich, żyjących w odosobnieniu, to świat ufundowany na wartościach, na poczuciu sensu i ważności. Lebenswelt jest więc nieodwołalnie światem kulturowym (Łukasiewicz 2005: 152). Istotny jest przy tym fakt, że bycie człowieka pierwotnego ma miejsce i dokonuje się w świecie faktycznym, rzeczywiście przeżywanym. Nie jest to bycie wobec świata, czy w obliczu jego reprezentacji. Nie wnikając w nasuwającą się tu analogię do Heideggera pojęcia różnicy ontologicznej między byciem a bytem, warto zaznaczyć, że ów brak obrazu własnego przeżywanego świata jest jednym z aspektów jego „pierwotności”, w tym pierwotności widzianej przez etnologa w kulturach pozaeuropejskich (Cabestan 2015).

Kolejny z takich „braków” określających charakter świata ludów pierwotnych to ich ahistoryczność. Nie wyraża ich świata żaden duch historyczny, tak jak ma to miejsce w przypadku supranacji, np. Chin, czy Mezopotamii. Społeczności opisane przez etnologów nie mają historii (przedstawiająco nie obrazują swego świata jako historycznego) chociaż podlegają czasowości i dziejom.

Momenty świata pierwotnych wspólnot, o których mowa, stanowią dogodny punkt wyjścia do redukcji rozbudowanych określeń światowości, z jakimi mamy do czynienia w przypadku cywilizacji. Dzięki temu możliwe będzie dotarcie do ich elementarnych podstaw. Zdaniem Yoichi Sato etnologia dokonuje pierwszego, lecz nie decydującego, kroku w procesie tak pojmowanej redukcji. „Unieważnia” ona historyczność świata, jego społeczną hierarchiczność, jego racjonalną logiczność, jego reprezentację (Sato 2014). Nie wszystkie elementy tego „zawieszenia” — zrazu oczywistych parametrów Lebensweltu — były przez Husserla w pełni akceptowalne. Po pierwsze, antropologia nie jest w stanie uniknąć relatywizmu kulturowego, potwierdza tylko fundamentalny fakt istnienia świata niezbywalnie osnutego na kształtowaniu (*Bildung*) w relacji do autentycznego odczucia sensu i egzystencjalnej ważności (*Sinn und Geltung*). W liście Husserl podnosi sprawę, którą niemal równolegle podjął w *Kryzie nauki*, a mianowicie *Sozialitäten*, ich integralności, jednakże podmioty myśląc o sobie „ja” i „my” w ramach związków wspólnotowych wyczuwają aspekt autonomii „ja”, choćby poprzez używanie osobowych zaimków wskazujących (Husserl 1976: 117). To odróżnienie, w innym kontekście, ujawnia się jako przekroczenie granic „ja”, by w wyniku tej transgresji osiągnąć ujęcie „innego” jako bytu zdolnego do współodczuwania lub odczytywania z oznak sensu moich aktów świadomych. Etnologia fingując kulturową „inność” ukazuje europejskie indywidualne „ja” odmienne od grupowego „ja” wspólnot pierwotnych. W ten sposób nie przesądza o statusie indywiduów, lecz co najwyżej pokazuje mechanizm pokonania pasywności *ego* poprzez zwrócenie się ku „innemu/drugiemu”. W przypadku etnologii jest to wyjście z objęć tradycji europejskiej i skierowanie uwagi na ujęcie sensu zdomowionego w przeżywanym świecie dalekiego/egzotycznego „innego” (Giovannangeli 2012). Pozostaje zatem temat odmienności „ja” w łonie etnograficznie domkniętego „my”. Wydaje się, że nawet w kulturach o silnej więzi wspólnotowej owo wstępne indywidualizujące odróżnienie jest doniosłe, ponieważ — jak podkreślał Husserl — analiza *ego* stanowi element problematyki transcendentalnej, apriorycznego wymiaru transcendentalnego *ego* jako warunku konstytucji świata społecznego (Husserl 1974: 280; Perrau 2013: 268). Po drugie, zdaniem Husserla zwyczaje ludów pierwotnych, ich formy życia, tworzą jakiś układ, czyli utrzymują określony porządek. Podobnie jeżeli chodzi o formy

ich myślenia. Etnologiczne „unieważnienie” racjonalizmu w ramach myślenia „prelogicznego” nie może jednak awansować „mistycyzmu”. Dlatego próbą wykroczenia poza ten dualizm byłaby jakaś wstępnie zarysowana postać supraracjonalizmu, który według Husserla jest jedynie zapowiedzią, planem kolejnych przemyśleń (Bernasconi 2005: 230).

Zainteresowania Husserla dokonaniem etnologii dały o sobie znać przy okazji analizy *Lebensweltu*, a także w ujęciach genezy świata społecznego i w akcentowanej w późniejszych dziełach granicy między europejską filozofią a mądrością ludów starożytnych. *Lebenswelt* jest utożsamiany z byciem człowieka w środowisku behawioralnym naznaczonym sensem i w tym znaczeniu ze światem kultury. Nie ma on jednak żadnego stadium proto-kulturowo czy proto-normatywnego, ponieważ struktura *Lebensweltu* nie jest determinowana zmiennością, jaką sugeruje obraz ewolucji organicznej (de Laguna 1960: 780-782). Husserl stawiał sobie pytanie, czy jest możliwa jakaś relatywizacja świata przeżywanego. Jeśli bowiem istnieją rozmaite kultury, to może należałoby traktować o odmiennych światach przeżywanych. Gdy pisał o doświadczeniu dzieł naukowych, literatury, książek wśród trochę przez niego imaginowanych Zulusów, to wiedział, że przedmioty te nie są w ich odczuciu tymi samymi, co w doświadczeniu Europejczyków. Pisał: „każda wspólnota ma inny konkretny świat” (Kowalski 2001: 27). Jednakże ów „świat konkretny”, historycznie czy geograficznie uwarunkowany, nie może przesłaniać transcendentally wyznaczonej struktury *Lebensweltu*. Prawdy murzynów z Kongo lub rolników chińskich nie są naszymi prawdami — jak sądził Husserl — ale istnieje wspólne podłoże doświadczenia bezwarunkowo obowiązujące wszystkich ludzi. Jest ono dane w ramach *Lebensweltu* (Husserl 1976: 108). Widzimy, że opisy etnologiczne „światów konkretnych” zakładają ontologię odmienności radykalnej. Honorując „inność” etnologia w gruncie rzeczy respektuje obecność nieprzeniknionych formuł rozmaitych ludzkich doświadczeń. Gdyby bariera rozumienia cudzych „światów konkretnych” była realna, wówczas etnologia stanęłaby na stanowisku wizji badanych wspólnot egzotycznych lub pierwotnych jako hermetycznych. Tymczasem Husserl mógł inspirować się postulatami historyzmu w ramach *Lebensphilosophie*, głoszącymi możliwość poznania różnych duchowych wyrazów, ale zawsze jako ekspresji tego samego niezmiennego dynamicznego podłoża życiowego. Zgodnie z historyzmem Wilhelma Diltheya pęd życia łączy przeszłość z terażniejszością, jest dla dziejów wspólnym ogarniającym je mianownikiem. Na powierzchni tego strumienia życia wynurzają się jego różnorodne historycznie i kulturowo objawy. Z uwagi na zanurzenie we wspólnym nurcie życia wszystkie kultury wraz z ich ekspresjami i objawami podlegają rozumieniu. Zauważmy, że wskazany dualizm i towarzyszący temu dylemat obecne są w naukach o kulturze przynajmniej od czasów Adolfa Ba-

stiana, który obok *Völkergedanke* (treści światów konkretnych) wydzielił też *Elementargedanke* (prawdy w granicach Lebensweltu).

Oprócz zagadnień etnologicznych zapisanych w liście, Husserl w osobnych notatkach sporządzonych w marcu 1935 r. zatytułowanych *Noten zu Lévy-Bruhls Schriften über Primitive* rozpatrywał inne związane z tym problemy, lecz dokumentacja ta nie była jeszcze przeze mnie badana i dopiero wymaga opracowania (zob. *Verzeichnis der Manuskripte...* 2005: 149). Niemniej wiele z manuskryptów Husserla pośrednio udostępnił René Toulemon, z którego książki chciałbym tu skorzystać. Warto przywołać uwagi Husserla na temat genezy kultury i społeczeństwa. Niemiecki filozof w swoich rozważaniach odwołuje się do języka monadologii. W pierwszej fazie monada bytuje w formie sedymentu, osadu zamykającego w sobie aktywność na poziomie mineralogicznym i częściowo animalnym. W każdym razie obrazuje ona stan uśpienia ducha. Faza druga jest momentem przebudzenia świadomości. W tym stadium wykształca się rudymenarna postać życia grupowego, którą znamy z opisów najbardziej prymitywnych wspólnot. Ten świat monad przebudzonych, ockniętych słabym impulsem świadomości, jest światem poczucia ciągłej terażniejszości, czyli bycia „tu i teraz”. Nie jest pewne, czy małe wspólnoty tworzące społeczność stanowią bezimienną masę. Owszem, są one niejako zamknięte w sobie i podtrzymywane nurtem transpokoleniowego przekazu związków krwi, ale nie może w nich zabraknąć prześlasku podmiotowości. W każdym razie Husserl uważał wspólnoty pierwotne (prymitywne) za szczególną formę ludzkiego bytowania (Toulemon 1962: 263, ad.). W oglądzie naukowym ich ahistorycznego horyzontu bycia przeważa wizja wprawdzie wewnątrznie podzielonej mozaiki kultur, ale umieszczonej jakby w jednolitej duchowej przestrzeni. Wrażenie owej jednolitości odczytujemy zarówno w słowach listu Husserla, gdy mówi on o możliwości „utonięcia w morzu tradycji kulturowych”, jak i na kartach *Kryzysu europejskiego człowieczeństwa*, gdy pisze:

Zagłębiając się w prehistorię i musimy sięgnąć do ważnego i obfitującego w cenne uwagi dzieła Menghina *Weltgeschichte der Steinzeit*. Przy takim postępowaniu ludzkość jawi się nam jako jedno jedyne, duchowo tylko powiązane życie ludzi i ludów. Pełno tu typów kulturowych i antropologicznych, ale nie ma między nimi ostrych granic. Jest jak morze, w którym ludzie i ludy tworzą przelotne i znów znikające fale, raz bogatsze i bardziej skomplikowane, raz znów bardziej prymitywne. (Husserl 1993: 17)

Opis ten dotyczy trzech kręgów prakultury, które wyróżnił Oswald Menghin w przywołanym dziele o epoce kamienia na świecie: kultury kości w szeregu eskimoidalno-pasterskim, kultury narzędzi sztyletowatych w szeregu tasmoidalno-totemistycznym, kultury tłuka pięściowego w szeregu australoidalno-kopieniackim. Obraz paleolitu, mezolitu i neolitu jest rzeczywiście

wizją ludów sklasyfikowanych według kryterium archaicznych technologii i podziałów społecznych, lecz ostatecznie zdominowanych zadaniem reprodukcji przeżywanego świata — bez woli wychylenia się ku transcendencji. Według Husserla gesty w łonie tych kultur są „autarkiczne” (Toulemont 1062: 100). Trzecia faza to wyższy poziom życia świadomego. Umysł zorientowany na konkretny przedmiot zdradza symptomy dawnego domknięcia, ale zaznacza się z wolna pewien ruch na osi czasu, nieśmiały zwrot ku przyszłości, ku transcendencji wspartej wiarą w Boga. Wszystko to staje się możliwe dzięki ustanowieniu świata intersubiektywności wykorzystującej komunikację językową (Toulemont 1962: 264).

Trzecia faza rozwoju społeczeństw ułatwia, ale nie implikuje powstania rzeczywiście nowej struktury świata, w której przewidziane jest miejsce dla filozofii. Husserl, według obecnych kwalifikacji etnologicznych, zajmował stanowisko wybitnie eurocentryczne. Śledząc drogi rozwoju ducha stwierdził, że tylko Europa doczekała się specyficznego przeformułowania stałych motywów aktywności duchowej i weszła na drogę rozkwitu filozofii. Narodziny filozofii są według Husserla rzeczywistym odgraniczeniem tożsamości kulturowej, spoczywającym w innym miejscu niż granice silnie zaznaczających swoją tożsamość nacji walczących wzajemnie, np. podczas wielkiej wojny (Miettinen 2013: 234). Granice polityczne sprzyjają „idolizacji” narodów (Holenstein 2018: 318 i n.). Filozofia jest skutkiem przekroczenia duchowego Rubikonu. Nie jest ona, zdaniem Husserla, tym samym co mądrość Hindusów lub Chińczyków. Wspólne jest dla nich dążenie do ogarnięcia pewnej przeczucwanej całości świata i egzystencji, jednak motywy teoretyczne, jakimi kieruje się filozofia, nie zakładają rozstrzygnięć praktycznych. Utylitarystyczny ćwiczeń sapiencjalnych obecny w dokonaniach niektórych cywilizacji oraz ich religijne przesłanki sprawiają, że nie można ich zrównywać z tradycją intelektualną Europy (Husserl 1993: 31). Filozofia oznacza — według Husserla — przestawienie posiadanych naturalnych interesów (zainteresowań) na uniwersalne i to w sposób trwały. W dawnych kulturach charakter habitualny miały tylko praktyczne umiejętności. Filozofia jest nowego typu nawykiem, postawą krytyczną i teoretyczną powierzoną opiece i trosce wielu pokoleń. Europa legitymująca się zdobyczą apraktycznej postawy teoretycznej realizuje wpisany w jej dzieje od czasów Grecji starożytnej *telos* rozwijania tematyzowanych treści życia duchowego.

W takim nieco heglowskim spojrzeniu na dzieje Starego Kontynentu ujawnia się stosunek Husserla do klasycznie etnograficznych „innych”. Oto kreśląc osobliwości Europy stwierdza:

[...] nie idzie nam więc o Europę w rozumieniu geograficznym [...]. W sensie duchowym do Europy należą oczywiście dominia angielskie, Stany Zjedno-

czone itd., ale nie Eskimosi, Indianie z jarmarcznych bud czy też Cyganie od wieków włóczęcy się po całej Europie. (Husserl 1993: 16)

Słowa te dzisiaj wydawać się mogą zdumiewające tym bardziej, że wyszły spod pióra osoby poważnie zaniepokojonej losem własnym i swoich bliskich prześladowanych przez nazistów ze względu na żydowskie pochodzenie.

Husserl, jak widać, był intelektualistą-filozofem mocno identyfikującym się z „duchem Europy”, co nie oznacza, że pogardzał etnograficznymi „innymi”. Dlatego pewnym nadużyciem jest przywoływanie słów Husserla „W szerokim tego słowa znaczeniu nawet Papuas jest człowiekiem, a nie zwierzęciem”, ponieważ zastosował je w określonym kontekście. Po prostu, stereotypy dotyczące mieszkańców egzotycznych krajów były w latach 30. XX w. obecne nawet w obiegu czytelniczym filozoficznych dzieł, a chodziło wszak o pokazanie, że właśnie ludzie najbardziej pierwotni — według ówczesnych wyobrażeń — nie mogą być odzierani z człowieczeństwa. Edmund Husserl, zgodnie z przyjętymi od czasów Giambattisty Vico zapatrywaniami historiozoficznymi, był przekonany o uniwersalnej dziejowo epoce mitycznej. Przechodzenie każdej kultury przez fazę mitu uważał za „ejdetyczną konieczność” (Moran 2011: 467). Wskazanie na Europę jako na kontynent przejawiający osobliwego ducha pobudzającego aktywność intelektualną nosi u Husserla znamiona apologii, ponieważ — jak pisał — to przedstawiciele nacji nieeuropejskich chcą się europeizować, Europejczycy nie zamierzają się „indianizować” (Moran 2011: 466).

Będący podstawą przedstawionych tu uwag list Husserla do Lévy-Bruhla zawiera wiele życzliwych słów pod adresem etnologii. Twórca fenomenologii łączył z nią nadzieje na rozwinięcie metody „empatycznego” uchwycenia sensów konstytuowanych w ramach „konkretnych” światów kulturowych. Umysłowość pierwotna, będąca udziałem podmiotu wyzwolonego z przyrodnozawczych definicji, została wpisana w projekt nowej porównawczej filozoficznej analizy dostępnych przejawów i form myślenia, niemal gramatycznie skonstruowanej koncepcji metodologicznej, podporządkowanej ostatecznie pytaniom transcendentálnym. Dzięki temu etnologia, uprawiana przez L. Lévy-Bruhla, nabrała wartości wykraczających znacznie poza wąsko zakrojony prowincjonalno-geograficzny opis etnograficzny. Mogła wtedy ubiegać się o miano kulturowej antropologii, nauki o duchowych aspektach życia społecznego, o specyficznych i uniwersalnych uwarunkowaniach konstytucji ludzkiego świata.

Bibliografia

Bernasconi R.

2005 *Lévy-Bruhl among the Phenomenologists: Exoticisation and the Logic of the 'Primitive'*, "Social Identities" Vol. 11, No. 3: 229-245.

Cabestan Ph.

2015 *Phénoménologie, anthropologie: Husserl, Heidegger, Sartre*, « Alter. Revue de phénoménologie » nr 23: 226-242.

Dastur F.

2015 *Phénoménologie et anthropologie*, « Alter. Revue de phénoménologie » nr 23: 28-45.

Giovannageli D.

2012 *Passivité et alterité. La lettre de Husserl à Lévy-Bruhl*, « Bulletin d'analyse phénoménologique » vol. VIII, nr 1 (Actes 5): 519-533.

Holenstein E.

2018 *Europe and Mankind. Husserl's biased Reflections on the Origin of Philosophy and not europeanized Civilisations*, "Investigaciones Fenomenológicas" vol. Monográfico 7: 315-335.

Husserl E.

1974 *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa.

1976 *Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia*, przeł. J. Szewczyk, Studia Filozoficzne, nr 9 (130): 93-121.

1993 *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Biblioteka Aletheia, Warszawa.

Kodisowa J.

1912 *Okres przedlogiczny w myśli człowieka i echa jego w dobie współczesnej*, „Przegląd Filozoficzny”, R. 15, z. 3: 297-316.

Kowalski A.P.

2001 *Myślenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Humaniora, Poznań.

Laguna de G.A.

1960 *The Lebenswelt and the Cultural World*, "The Journal of Philosophy" Vol. 57, No. 25: 777-791.

Lévy-Bruhl L.

1910 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Les Presses universitaires de France, Paris.

1922 *La mentalité primitive*, Les Presses universitaires de France, Paris.

1927 *L'âme primitive*, Alcan, Paris.

1931 *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Alcan, Paris.

1935 *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Alcan, Paris.

Lossky N.

1926 *The Primitive and the Civilised Mind*, "Philosophy" Vol. 1, No. 2: 145-158.

Łukasiewicz D.

2005 *O pojęciu Lebensweltu w fenomenologii Edmunda Husserla*, „Przegląd Filozoficzny” t. 54: 149-162.

Miettinen T.

2013 *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology. A Study in Generativity and Historicity*, University of Helsinki, Helsinki.

Pałubicka A.

1990 *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, UAM, Poznań.

Perrau L.

2013 *Le monde social selon Husserl*, Springer, Dordrecht.

Phillips D.Z.

2001 *Lévy-Bruhl: Primitive Logic, Religion and the Hermeneutics of Contemplation*: 247-266.

Sato Y.

2014 *The Way of the Reduction via Anthropology: Husserl and Lévy-Bruhl, Merleau-Ponty and Lévi-Strauss*, “Bulletin d'Analyse Phenomenologique” Vol. X, No. 1: 1-18.

Toulemont R.

1962 *L'essence de la société selon Husserl*, Les Presses universitaires de France, Paris.

Verzeichnis

2005 *Verzeichnis der Manuskripte im Nachlass von Edmund Husserl, Stand 23, März 2005 (Angabe der veröffentlichten Blätter bis incl. Husserliana Band XXXVII und Husserliana Materialen V)*, Husserl-Archiv, Leuven.

LIST EDMUNDA HUSSERLA DO LUCIEN LÉVY-BRUHLA¹

Profesor Edmund Husserl
Fryburg Bryzgowijski, 11 marca 1935
Lorettostr. 40

Pan Profesor Lévy-Bruhl
Członek Instytutu Francuskiego
Paryż

(161)

Wielce Szanowny Kolego!

Nie jest to chyba nazbyt niestosowne, że z takim opóźnieniem dziękuję Panu za wspianiała, a nawet bardzo wyjątkową przyjemność, którą mi Pan sprawił, przesyłając mi łaskawie jego nową pracę na temat mitologii ludów pierwotnych?² Może jednak uda mi się Pana uspokoić, gdy doniosę Panu, że gorące zainteresowanie Pana książką uniemożliwiło mi pisanie. Musiałem

¹ Podstawa przekładu: Briefwechsel, Wissenschaftlerkorrespondenz, *Lucien Lévy-Bruhl, Husserliana-Dokumente III*, vol. 7, ed. K. Schuhmann, E. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht 1994, s. 161-166. Wtrącona w niniejszym tłumaczeniu numeracja uwzględnia paginację wydania niemieckiego. Poza tym istnieje przekład francuski: Ph. Soulez, *Présentation de la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl*, Cahiers de l'Éducation, ed. Ph. Soulez, G. Vigarello, Université de Paris VIII, UER Sciences de l'éducation, Paris 1985, s. 79-83; *Edmund Husserl, Sur la mythologie primitive. Lettre de Edmund Husserl à Lucien Lévy-Bruhl (11 mars 1935)*, transl. Ph. Soulez, *Gradhiva*, nr 4, 1988, s. 63-72; angielski: *Edmund Husserl's Letter to Lucien Lévy-Bruhl*, transl. D. Moran, "The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy" Vol. VIII, 2008, s. 1-6. Istnieją też nieliczne komentarze, np. J. San Martin, *Husserl and Cultural Anthropology: Commentary on Husserl's Letter to Lévy-Bruhl*, "Recherches Husserlienne" Vol. 7, 1997, s. 87-116.

List spisany został po trzeciej próbie jego ukończenia, zachował osobliwość stylu Husserla. Nastęcza to określone problemy translatorskie. Podobno Lévy-Bruhl po otrzymaniu listu zwrócił się o pomoc w jego odczytaniu do swego przyjaciela Arona Gurwitscha słowami „expliquez-moi, j'n'en comprends rien” („wy tłumacz mi, niczego z tego nie rozumiem”), zob. M. Steinacher, *Husserl's Letter to Lévy-Bruhl. Introduction*, "The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy" Vol. VIII, 2008, s. 325. Wtrącona w niniejszym tłumaczeniu numeracja uwzględnia paginację wydania niemieckiego.

² Chodzi o książkę L. Lévy-Bruhla, *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et de Papous*, Alcan, Paris 1935. Jak podaje D. Moran, w zbiorach prywatnych Husserla znajdował się egzemplarz z dedykacją autora: *à mon cher collègue Ed. Husserl, cordial hommage, L. Lévy-Bruhl*; zob. D. Moran, *op. cit.*, s. 1, ad. 1.

zaniechać własnej pracy. Przejrzałem całą serię klasycznych dzieł o mentalności pierwotnej, którymi mnie Pan obdarzył i już to pogrążyło mnie na kilka tygodni³. Mogę powiedzieć, że to już trzeci list, który piszę — mam nadzieję, że ten zostanie ukończony. Tak naprawdę chciałem Panu powiedzieć o problemach, jakie wywołały we mnie Pana fundamentalne odkrycia i że mają one związek z moimi długoletnimi badaniami fenomenologicznymi nad człowiekiem i otaczającym go światem [*Umwelt*]. Nie dzieje się to po raz pierwszy, ale tym razem ze szczególną intensywnością. Moje niegdysiejsze uwagi na ten temat zawiodły częściowo dlatego, że groziło to popadnięciem w rozwlekły traktat, a częściowo dlatego, że próbując je skrócić byłem rozdarty przez zewnętrzne zaburzenia...⁴, (Wspomnę tylko, że niestety zostałem zobowiązany, najlepiej jak potrafię, do pisania wielu listów z zagranicznymi referencjami z prośbą o wyjazd dla tych, którzy zostali prawnie ciężko dotknięci przez nową budowę [*Neubau*] narodu niemieckiego — wśród nich mój syn, który tak jak Pański, pracuje naukowo — jest profesorem prawa, lub lepiej był nim, bo teraz musi myśleć o stworzeniu nowej przyszłości dla siebie za granicą).

Nie ulega wątpliwości, że Pana prace dotyczące ludów prymitywnych powinny być uznane za klasyczne fundamentalne dzieła zgodne z rygorami etnologii naukowej. W tak rozległej, lecz szczególnie ważnej dziedzinie, możliwość oraz absolutna konieczność (162) czysto naukowej [*rein geisteswissenschaftliche*] antropologii na planie nauk humanistycznych stała się oczywista — tak jak mógłbym to jednocześnie powiedzieć (możliwość i absolutna konieczność) w odniesieniu do czystej psychologii, która traktuje istoty ludzkie nie jako przedmioty należące do natury [*Naturobjekte*], która nie ujmuje ich psychofizycznie w uniwersum rzeczywistości czasoprzestrzennej (w obiektywnej czasowości przestrzennej nauk przyrodniczych), ale raczej ujmuje je jako osoby, które postrzega jako podmioty świadomości [*Bewusstseinssubjekte*], ponieważ one znajdują siebie konkretnie i odnoszą się do siebie poprzez zaimki osobowe. Mówiąc „ja” i „my” odnajdują się jako żyjący „jeden wraz z innymi” jako członkowie rodzin, stowarzyszeń, związków społecz-

³Książki Lévy-Bruhla, które posiadał Husserl to: *Die geistige Welt des Primitiven*, München 1927 (niemiecki przekład pracy *La mentalité primitive* wydanej w Paryżu w 1922 r.); prawdopodobnie 27 stronicowy sktót książki *La mentalité primitive* wydany w ramach Herbert Spencer Lecture przez Clarendon Press Oxford w 1931 r.; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris 1931. Nie wiemy, czy Husserl dysponował pierwszą, ale bardzo ważną książką Lévy-Bruhla, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910.

⁴Zapewne chodzi tu o liczący 12 stron manuskrypt Husserla pisany na początku marca 1935 roku: *Noten zu Lévy-Bruhls Schriften über Primitive*, Husserl — Archiv Leuven, Verzeichnis der Manuskripte im Nachlass von Edmund Husserl Stand: 23. März 2005 (Angabe der veröffentlichten Blätter bis incl. Husserliana Band XXXVII und Husserliana Materialien V), s. 149 (sygnatura K III 7).

nych [Sozialitäten], działając w ich świecie i cierpiąc z powodu tego świata — świata, który posiada dla nich sens i realność ich życia intencjonalnego, ich doświadczania, ich myślenia i wartościowania. Oczywiście od dawna wiemy, że każda istota ludzka ma „przedstawienie świata” [Weltvorstellung], że każdy naród, każde ponadnarodowe ugrupowanie kulturowe żyje, by tak rzec, w świecie innym niż ten, który je otacza [in einer anderen Welt als seiner Umwelt lebt] i wiedziliśmy jeszcze, że jest on tym samym (światem) w każdym okresie historycznym. Jednak w obliczu takiego pustego uogólnienia Pańskie dzieło i jego doniosła tematyka dało mi poczucie czegoś poruszającego swoją nowością: stało się w końcu możliwe podjęcie bardzo ważnego i wielkiego zadania, aby „wczuć się” [einzufühlen] w ludzkość [Menschheit] żyjącą w sobie, w żywej pokoleniowej grupie społecznej [lebendiger generativer Sozialität] i zrozumieć tę ludzkość jako posiadającą świat w swoim społecznie zunifikowanym życiu — do tego świat, który dla niej nie jest „reprezentacją świata”, ale jest dla niej światem prawdziwie istniejącym [die für sie wirklich seiende Welt]. Nawiasem mówiąc, udaje nam się uchwycić, zidentyfikować i przemyśleć jej zwyczaje, a więc jej logikę, jak również jej ontologię świata otaczającego z właściwymi dla niej kategoriami. „Ahistoryczność” [Geschichtslosigkeit] ludów prymitywnych chroni nas przed utonięciem w morzu historycznych tradycji kulturowych, dokumentów, wojen, polityki itd. i jednocześnie przed przeoczeniem pewnej konkretnej korelacji życia czysto intelektualnego i świata otaczającego, ponieważ ta korelacja konkretna jest formacją (kształceniem) w aspekcie ważności [Geltungsgebilde], która (tak jak w życiu czysto intelektualnym) daje się potwierdzić i dlatego nie czynimy z tego zagadnienia naukowego. Jest oczywiste, że takie samo zadanie musi być teraz podjęte wobec każdej ludzkości dostępnej dla nas jako żyjącej w odosobnieniu [Abgeschlossenheit], a zwłaszcza dla tej ludzkości, dla której domknięte życie społeczne [deren abgeschlossenes Gemeinschaftsleben] nie polega na stagnacji ze względu na brak historii (w postaci życia, które jest tylko bieżącą terażniejszością), ale na prawdziwym historycznym życiu, które jako życie narodowe ma przyszłość i nieustannie pragnie przyszłości. W związku z tym społeczność taka nie ma, by tak rzec, statycznego otaczającego ją świata, (163) ale świat, który ma częściowo zrealizowaną przyszłość (narodową „przeszłość”), a częściowo przyszłość, która musi jeszcze zostać zrealizowana i jako taka ukształtowana zgodnie z narodowymi celami. To prowadzi nas do ogólnego problemu historii — do psychologii ducha historycznego [geschichtlicher Geist] we wszystkich jego możliwych formach i relatywnościach [Relativitäten] (z jednej strony naród i wewnętrzna budowa narodu poza poszczególnymi społecznymi wspólnotami; z drugiej strony, rodzaj supranacji [Übernation] jako społeczność [Gesellschaftlichkeit] narodów itd.). W odniesieniu do historycznej społeczności mielibyśmy zatem problem taki, jak w przypadku

ludów prymitywnych, będący problemem korelacji [*als Korrelativproblem*]: jedności spójnego życia narodowego w świecie — który dla narodu jest pełen życia, konkretny i rzeczywisty — z zestawem jego typów strukturalnych [*Strukturtypik*]. Tu mieści się również połączenie [*Konnex*] narodów i wyższa jedność „supranacji” (Europy lub np. Chin), a także, że tak powiem, logika, ontologia poszczególnych nauk humanistycznych i przyrodniczych. Początkowo zadania te są historycznie konkretne w odniesieniu do faktycznie znanych narodów i supranacji, ale są też uniwersalnymi zadaniami psychologicznymi — w sensie czystej wewnętrznej psychologii [*Innenpsychologie*] konglomeratów [*Konkretionen*], dla których metodologia jeszcze musi być opracowywana. Jednak widzę pierwszy zaczątek, który został otwarty przez Pańskie fundamentalne dzieła. Dla mnie, w obecnym stanie pracy, którą nieustannie prowadziłem, ta perspektywa jest bardzo interesująca, ponieważ wiele lat temu stawiałem sobie problem korelacji [*das Korrelationsproblem*] między My a światem otaczającym jako problem „transcendentalno-fenomenologiczny” w odniesieniu do możliwie wielorakich „my”, a w rzeczywistości jako zagadnienie ostatecznie prowadzące do problemu absolutnego ego. W horyzoncie świadomości tego ostatniego wszystkie społeczności i światy otaczające, które są z nim powiązane, mają ukształtowany sens i ważność [*Sinn und Geltung*] i nieustannie je budują w perspektywie zmienności. Jestem przekonany, że na tej ścieżce zamierzonej analizy, którą mam już od lat rozlegle wypracowaną, relatywizm historyczny okazuje się niewątpliwie uzasadniony (jako fakt antropologiczny), ale antropologia, jak każda pozytywna nauka i jej uniwersalność [*Universitas*], jest z pewnością pierwszym, a nie ostatnim słowem wiedzy — wiedzy naukowej. Nauka pozytywna jest nauką obiektywną i konsekwentną, to nauka w ramach uznanego za zrozumiałą sam przez się [*Selbstverständlichkeit*] bytu obiektywnego świata i istoty ludzkiej jako realnego faktycznego bycia w świecie [*realen Dasein*]. Fenomenologia transcendentalna jest radykalną i spójną (164) nauką o subiektywności ostatecznie ustanawiającej świat w sobie samym [*in sich*]. Innymi słowy, jest ona nauką ujawniającą bezpośrednio dany „świat i nas ludzi w świecie” jako niezrozumiałość [*Unverständlichkeit*], a zatem jako zagadkę, w konsekwencji jako problem, co czyni ją naukowo zrozumiałą [*verständlich*] na jedynie możliwej drodze radykalnej samokontroli. Jest to nowa naukowość w dziedzinie owej radykalności; rozwija się w postaci systematycznej analizy starannie wykazującej ABC oraz jako elementarna gramatyka kształtowania [*Bildung*] „objektów” stanowiących jednostki ważności [*Geltungseinheiten*]⁵, [kształtowania — A.P.K.] różnorodności i nieskończoności przedmiotów jako ważnych

⁵ Szanując osobliwość języka Husserlowskiej fenomenologii nie sposób ominąć kłopotów z tłumaczeniem niektórych pojęć. Do takich należy m.in. *Geltungseinheiten*, co w tym kontekście oznacza obiekty stanowiące spójny, niepodzielny zasób aksjologiczny, jednolity co do posiadanej

[*geltende*] „światów” danych podmiotom obdarzonym poczuciem sensu, a tym samym, jako filozofia wznosząca się od dołu ku wyżynom.

Być może nowe publikacje, które przygotowałem (które wciąż mam nadzieję ukończyć, pomimo przewrotów politycznych naruszających moją osobistą egzystencję) dadzą pewne wyobrażenie o tym, jak obiecująca i konkretna jest metoda, którą zamierzam potwierdzić — w przeciwieństwie do słabego mistycyzmu i irracjonalizmu — jako swego rodzaju superracjonalizm [*Überrationalismus*] zdolny przekroczyć dawny racjonalizm z powodu jego ograniczeń — przy usprawiliwieniu jego najbardziej skrytych intencji.

Chyba nie nazbyt długo nadużywałem Pana cierpliwości? Cóż, może przynajmniej dałem ogólny pomysł, który powinien Pana zadowolić — coś w rodzaju silnych podniet, które wciąż mogą płynąć z Pańskich dzieł i to wykraczając daleko poza etnologiczne oddziaływanie, które i tak od wielu lat przynosi Panu wielkie uznanie. Po prostu tak sędzę, chociaż to i tak nie wszystko. W Pańskich pracach są zawarte ważne zasady, które znajdą swoje entelechie w przyszłości. Oby przez wiele lat zachował Pan swoje niezwykle zdolności umysłowe tak, że nawet w podeszłym wieku będzie Pan w stanie tworzyć kolejne doniosłe dzieła.

Przekład
Andrzej P. Kowalski

Andrzej P. Kowalski

Phenomenology and Ethnology. Some Remarks on the Margin of Edmund Husserl's Letter to Lucien Lévy-Bruhl Together with its Translation

Abstract

The latter of Edmund Husserl to Lucien Lévy-Bruhl with thanks for the received book on the mentality of primitive people shows many details concerning the importance of the enological argument for philosophical reflection. Husserl appreciated Lévy-Bruhl's work, especially his subjective approach in treating non-European communities. Ethnology, whilst focusing on the cultural "otherness", accomplished a reduction of some aspects of the European spirituality. First of all, it showed the life bereft of history, the Aristotelian logics and auto-presentation. It is the life in the world of primitive people, reduced to elementary and autarkist form of the social existence. According to Husserl, in such like structure of a concrete cultural world,

ważności, pozwalający z uwagi na tak ugruntowaną ważność respektować ją w aspekcie powinności wynikającej z kształtowania, formowania bytów/podmiotów/instancji społecznych.

no phenomena of the individual existence of the *self* can be lacking, and the latter is a basis for transcendental investigations. In the paper, some features (possibly known by Husserl) of primitive thinking are addressed as described in the works by Lévy-Bruhl. Husserl's views on the genesis of human societies are presented, on their prehistory, on the life of primitive people in the context of his thesis on the exceptional importance of the European philosophy.

Keywords: phenomenology, ethnology, evolution of culture, primitive thinking, *Lebenswelt*, E. Husserl, L. Lévy-Bruhl.