

O POJMU ČASA, PROSTORA IN VZROČNOSTI PRI ARAVKANCIH. ALI: PO ČEM SI JE TREBA ZAPOMNITI JUANA BENIGARJA?

TOMAŽ GREGORC

Juan (Ivan, Janez) Benigar, antropolog/etnolog, filolog, teozof, filozof in »politični aktivist«, je med letoma 1922 in 1925 napisal tri razprave, ki veljajo za jedro Benigarjevega etnološkega dela: o času, prostoru in vzročnosti med Aravkanci. Z njimi se je zelo približal Lévi-Straussovemu konceptu »divje misli«, a mu dispozitiv vednosti (epistemološki okvir) časa ni omogočal izostrene teoretske formulacije. Članek med drugim skuša predstaviti prevečkrat zanemarjen politični angažma Juana Benigarja in postaviti raziskave o njem onstran nacionalnega diskurza. Sklepna teza članka je, da si je treba Benigarja zapomniti predvsem kot človeka (ontološko) in kot kritičnega (angažiranega) intelektualca (teoretsko oziroma profesionalno).

Ključne besede: Aravkanci, Juan (Ivan, Janez) Benigar, Claude Lévi-Strauss, divja misel, čas, prostor, vzročnost, nacionalni diskurz, teorija, praksa, teozofija.

Juan Benigar, an anthropologist/ethnologist, philologist, theosophist, philosopher and "political activist" wrote three essays: on time, space and causality among the Araucanians between the years 1922 and 1925. In his essays Benigar approached Lévi-Strauss's concept of the "savage mind". It was the dispositif (apparatus) of knowledge of his time (the epistemological framework) that prevented him to conceptualise it. The article tries also to stress the somehow forgotten "political engagement" of Juan Benigar and to conceptualise this scientist beyond national discourse. The final horizon of this article is that we should remember Benigar as a human being (ontologically speaking) and as a critical (socially engaged) intellectual (theoretically and professionally speaking).

Keywords: Araucanians, Juan (Ivan, Janez) Benigar, Claude Lévi-Strauss, the savage mind, time, space, causality, national discourse, theory, practice, theosophy.

Yo sé que quierolo yo o no, en mi patria de origen se seguirá escribiendo sobre mi persona, estimándome como una gloria de nuestra nación, aunque yo no haya contribuido en absoluto para que de mé se forme tal opinión.¹
(Juan Benigar)

Namen prispevka* je dvojen. Prvič, Benigarjeve analize časa, prostora in vzročnosti pri Aravkancih² postaviti v širši kontekst takratnih (in primerjalno s poznejšim obdobjem, tj.

* Iskreno se zahvaljujem kolegom, ki so komentirali besedilo in predlagali popravke k predobjavljeni različici članka: Mariji Mojci Terčelj, Gašperju Kralju, Ingrid Slavec Gradišnik in anonimnima recenzentoma.

¹ *Vem, da se bo, če hočem ali ne, v moji matični domovini še naprej pisalo o meni kot o junaku našega naroda, čeprav sam nisem prav ničesar prispeval k temu, da se je ustvarilo tako mnenje* (Benigar v Sulčić 1970: 96). Za pomoč pri prevodu se iskreno zahvaljujem Gašperju Kralju.

² Poimenovanje je prišlo od Špancev, od 'Raw-ko' ali 'Ragh-ko': 'blatna voda', kot omenja sam Benigar. Gre pravzaprav za skupino indijanskih rodov, ki so imeli različna imena: Indijanci v Neuquénu so

s teoretskimi tokovi v 60. letih 20. stoletja) družbenih znanosti, in s tem pokazati, kako in zakaj se je tako zelo približal Lévi-Straussovemu konceptu »divje misli«. Drugič, pokazati po čem si je treba zapomniti Juana Benigarja, raziskovalca-samouka, političnega aktivista, borca za pravice Indijancev, zgodovinarja, antropologa/etnologa, filologa, amerikanista in filozofa z implicitnim teozofskim, nihilističnim in anarhističnim nabojem. Slednje sem skušal razrešiti v dveh korakih.

Prva in verjetno najtežavnejša naloga je pokazati, na kakšen način je Benigar vpletal teozofske nauke v svojo strokovno prakso. Namreč: razen prve točke njegove oporoke (Sulčić 1970: 87–88; slov. prev. v Mislej 1988: 109),³ omembe teozofskih spisov v knjigi *El problema del hombre Americano* (Benigar 1927: 28–29)⁴ in Šmitkovih sklepov iz Benigarjevih pisem domačim (Šmitek 1984: 176) ni najti njegovih jasno izraženih teozofskih stališč. Menim pa, da je mogoče osnovne teozofske nauke razbrati v njegovih etičnih in moralnih stališčih in načelih, ki so bili podlaga njegovemu teoretskemu delu in delovanju nasploh. Med drugim je bil teozof v tem, da je znanstveno delo pojmoval kot *delo par excellence*, ki ga sicer vodi zanimanje in želja po spoznavanju, vendar ne gre zgolj za to. Zanj je bilo znanstveno delo predvsem težavno in strogo delo, tako kakor je v teozofiji težavna pot od človeka do božanskega bistva (čemur v teozofski praksi pravijo *znanost*) (Blavatsky 1994: 19, 188–191). Še več, če upoštevamo osnovna teozofska načela o delovanju v svetu, lahko pojasnimo nenavaden Benigarjev molk o lastni preteklosti in osebi.

Druga naloga, ki ni ločena od prve, ampak jo ta utemeljuje, je pokazati, kako *ni* v skladu z Benigarjevimi osebnimi stališči, da raziskovalca pomnimo izključno v okviru nacionalnega diskurza – kot Slovenca, ki je davnega leta 1908 odpotoval v Argentino. Tam sicer ni pozabil ali zanemaril lastnih »korenin«, vendar je trdno vztrajal, da *on* – človek iz mesa in krvi (s svojo zgodovino) – ni pomemben, ko gre za znanstveno preučevanje njegovih del (Benigar v Mislej 1988: 108). Nekakšen svetovni etos, habitus širše vrste, ki je najbližje razsvetlenskemu, je Benigarja vodil v to, da se ni identificiral v okvirih (takratnega) »nacionalnega«⁵ diskurza. Iz njegovih zapisov namreč ni nikjer razvidno, da bi se kadarkoli imel za Slovenca, Hrvata ali pripadnika Avstro-Ogrske. Predvsem se je dojemal kot človek.⁵

same sebe imenovali 'Mapuche' – iz 'mapu': 'zemlja', in 'che': 'človek, ljudje'. 'Pinuche' so bili 'ljudje s severa'; Indijanci iz osrednjega dela Neuquéna, kjer raste iglavec 'pehuen', ki jim je dajal pinjole, so bili 'Pehuenche'. 'Moluche' so 'bili ljudje zahoda', to je iz Čila, 'Puelche' pa 'ljudje z vzhoda', iz južnega dela Neuquéna in severnega Ria Negra. (Mislej 1988: 137) Za popolno razdelitev po skupinah gl. Mislej 1988: 137–139. Po podatkih iz leta 1973 aravkanska jezikovna skupina šteje 300.000 pripadnikov (Evans-Pritchard in Vilfan ur. 1979: 284–285).

³ *Ker nisem kristjan, naj mi na grob ne postavijo križa, ampak teozofski znak: zvezdo, sestavljeno iz dveh pravih trikotnikov, obdano s kačo, ki si v krogu grize rep* (Benigar v Mislej 1988: 109).

⁴ Slednje omeja že Zmago Šmitek (1984: 176).

⁵ Ob vsaki nepremišljeni – samoumevni – raziskavi kakega znanstvenika (in širše, literata, umetnika, ...) hitro zdrsnemo v past, da osebo istimo ali predstavljamo z imaginarijem nacionalnega ali etničnega okvira (to se najpogosteje dogaja v zgodovinskih – vnašajo nasilne kontinuitete med posamičnimi avtorji ali obdobji). Na to opozarja Taja Kramberger v knjigi *Historiografska divergenca*. Razsvetlenska in historična paradigma, ko mdr. zavrača »ustaljeno«⁵ interpretacijo Antona Tomaža Linharta (v razmerju s Schlözerjem in Kopitarjem): *Intrigantne so predvsem politično ideološke*

Zagovarjam stališče, da ostajamo Benigarju najzvestejši tako, da v znanstvenem raziskovanju posebimo njegova splošna etična in moralna stališča (torej, da znanstveno delo vidimo kot dolžnost) in upoštevamo njegove želje, med drugim tisto, da ga ne upodabljam kot nekakšnega nacionalnega junaka; da ga imamo preprosto za človeka, vendar ostajamo goreči, kritični, natančni, ostri in neizprosni – toda skromni – tako pri preučevanju njegovih del kakor pri lastnem delu. In ravno v tem je bistvo dediščine, ki jo je Benigar zapustil, in si jo je vredno in potrebno zapomniti.⁶

Vse to bom skušal ponazoriti s pomočjo neprecenljivih analiz, ki jih je o Benigarju opravil Zmago Šmitek, z navedki iz Benigarjevih pisem, s strokovno in kontekstualno neoporečnimi prevodi Benigarjevih najpomembnejših treh razprav (Irene Mislej) in s Sulčičevimi osebnimi izkušnjami z Benigarjem, opisanih v knjigi *Juan Benigar. El sabio que murio sentado*.

Članek začnjam s kratkim Benigarjevim življenjepisom (I), iz katerega lahko razberemo njegovo teozofijo in nekatera njegova prepričanja.⁷ V osrednjem delu analiziram in kontekstualiziram Benigarjeva spoznanja o konceptu časa, prostora in vzročnosti pri Aravkancih (II, III).⁸ V sklepu (IV) pa skušam na širši ravni povzeti argumente osrednjega dela in jih povezati s prvim delom oziroma povezati uvodoma nakazana namena.

I

Juan⁹ Benigar (1883–1950) se je rodil 23. decembra v Zagrebu slovenskim staršem, materi Rozi in očetu Janezu. Že oče se je navduševal nad idejami ilirizma in panslavizma, kar je verjetno vplivalo na sina Ivana.¹⁰ Leta 1904 je kot študent gradbeništva v Gradcu vodil društvo vseslovansko usmerjenih študentov, kar ni ostalo neopaženo s strani oblasti. Vendar se je kot študent raje posvečal filozofiji, filologiji in medicini, kar je verjetno povzročilo,

in kulturno etične implikacije tega referiranja in njihovo razmerje do oblikovanja habitusa intelektualcev v družbi 19. stoletja na slovenskem ozemlju in posebej v slovenskem okolju. Vnašanje slepe kontinuitete med oba sklica na Schlözerja, Linhartovega in Kopitarjevega in pripisovanje istega epistemičnega zaledja obema kranjskima učenjakoma je znanstveno nepertinentno. (Kramberger 2007: 144–145) Podobno se lahko prej ali slej zgodi tudi Benigarju, zato se mi zdi na tem mestu pomembno opozoriti na tovrstne nacionalne prilastitve.

⁶ Seveda ne smemo pozabiti na njegovo družbeno angažiranost (borba za pravice Indijancev), ki ga je zaposlovala velik del življenja; morda je bil ta angažma celo njegov življenjski projekt.

⁷ To ustreza drugemu namenu oz. podnaslovu pričujočega članka.

⁸ To ustreza prvemu namenu in se ujema z naslovom članka.

⁹ V nekaterih virih omenjen kot Ivan (Šmitek, 1984, 1986, 1987, 1995), Janez (Mislej 1988) in Janko (Guček 1982, 1994). Sam – nenaključno – uporabljam špansko različico Benigarjevega imena. Menim, da tako ostajam zvest njegovi dediščini, ki je bila večinoma napisana (in podpisana!) v španskem jeziku. Kljub temu, da je bil po starših Slovenec, po rojstnem kraju in šolanju pa Hrvat (Benigar v Mislej 1988: 108), je sebe dojemal predvsem kot človeka – torej onstran nacionalne opredelitve –, ki je prižgal svoja ognjišča (n. d.: 101) na patagonski zemlji.

¹⁰ Izjemoma tu uporabljam slovansko različico njegovega imena, saj ga označuje kot otroka-mladostnika.

da je leta 1908 zamudil pet semestrov na Tehniki. Nasploh je kazal znake nadpovprečne inteligence, saj je komaj dvajsetleten že govoril *bolgarski, češki, ruski, nemški, italijanski, francoski, angleški in tudi delno turški jezik, med potovanjem po Balkanu pa se je naučil tudi jezika Romov*.¹¹ Kot študent se je navzel idej nihilizma in anarhizma (Šmitek 1995: 219–220), iz razpoložljivih virov pa ni mogoče razbrati kako, kdaj ali kje je postal privrženec teozofije.¹² Ta duhovna usmeritev se zdi v nasprotju s pismom iz leta 1906, v katerem je zapisal: *Boga ne potrebujem, ker sem nihilist* (Benigar v Šmitek 1995: 220). Lahko torej samo ugibamo, ali se je idej teozofije navzel pozneje ali pa je bog, ki ga omenja v pismu, krščanski bog, za razliko od pojma božanstev (in božanskega bistva posameznika) v teozofiji.¹³ Benigar je ostal skrivnosten glede svoje osebne zgodbe, vzgibov, da je leta 1908 (Šmitek 1995: 220) odpotoval v Argentino in skoraj do konca življenja javnost pustil v dvomih o svoji preteklosti in rodu.¹⁴

Argentino si je izbral tudi zato, ker mu je prišla v roke knjiga o argentinskih Indijancih, ki je še povečala njegovo navdušenje za rousseaujevski etični naturalizem (n. d.: 220–221). Med Indijance sta ga med drugim pripeljala splošno razočaranje in kritičen odnos do vere, malomeščanstva in zahodnega kapitalističnega sveta (Sulčić 1970; Šmitek 1984, 1986, 1987, 1995; Mislej 1988). Navdušenje nad Indijanci, romantični razsvetljenski duh, etični naturalizem, preprosto življenje, skromnost in razočaranje so ga vodili v patagonsko pampo, natančneje, v bližino vasi Aluminé v pokrajini Neuquén¹⁵ (Guček 1994), kjer je Benigar podnevi živel kot oče, delavec in družinski človek, ponoči pa je pisal zahtevne in polemične teoretske razprave s področja amerikanistike in o pravicah Indijancev. Poglobljeni teoretski uvidi, kritično vrednotenje virov in avtoritet z omenjenega področja ter naposled močno prijateljstvo s Felixom San Martinom, kateremu je poslal pripombe in pomanjkljivosti, ki jih je zasledil v njegovem delu *Neuquén*, so mu odprla vrata v »Zgodovinsko in numizmatično društvo«, katerega redni član je na povabilo (in pobudo) San Martina postal leta 1924 (Šmitek 1984: 172–173; 1987: 74–75; Mislej 1988: 104–106).¹⁶ V izveštjih omenjenega društva (*Boletino de la Junta de Historia y Numismática*) (Šmitek 1995: 222) je Benigar med drugim objavil razprave »El concepto del tiempo entre los araucanos« (Pojem časa¹⁷

¹¹ Pozneje je obvladal 14 jezikov, poleg že omenjenih tudi sanskrt, kečvanski, gvaranijski in seveda aravkanščino (Šmitek 1984: 173).

¹² Šmitek (1984: 176) omenja, da se je Benigar verjetno seznanil s teozofsko literaturo v študentskih letih.

¹³ Za natančnejšo ponazoritev razlike gl. Blavatsky 1994, zlasti str. 17 in 19–21.

¹⁴ Šele ko se je ob njegovi osebnosti spletla podoba, ki meji na mitično, se je odločil v pismu pojasniti, od kod je doma, kar je storil zelo skopo, skoraj ničesar pa ni povedal o svojih delih (Guček 1994). To je razvidno tudi iz govora Ileana Lascaray, ki ga je Benigarju v čast imela 12. septembra 1956, ko je članom Akademije znanosti v Buenos Airesu prebrala omenjeno pismo (Sulčić 1970: 96).

¹⁵ To je bil zadnji kraj bivanja Benigarja in njegove družine v Argentini. Za podrobnejši življenjepiš gl. Sulčić 1970; Šmitek 1984; Mislej 1988.

¹⁶ Na tem mestu je treba omeniti, da je vso svojo kritično korespondenco s člani omenjenega društva vodil »javno« v obliki pisem in da se ni udeleževal srečanj tedanjih elit (znanstvenikov) v Neuquénu. Na to me je opomnil G. Kralj, za kar se mu iskreno zahvaljujem.

¹⁷ O času je pri nas pred kratkim izšel zanimiv (interdisciplinarno zastavljen) zbornik *Strukture prostora*

pri Aravkancih, 1922), »El concepto de espacio entre los araucanos« (Pojem prostora pri Aravkancih, 1925) in »El concepto de la causalidad entre los araucanos« (Pojem vzročnosti pri Aravkancih, 1924) (prav tam).¹⁸

II

Omenjene tri razprave so le del tistega, kar je Benigar v svojem življenju napisal,¹⁹ vendar tvorijo *jedro njegovega etnološkega dela* (Šmitek 1984: 171), s čimer se lahko samo strinjamo. Mojo pozornost so pritegnile tudi zaradi eksplicitnega filozofskega naboja.²⁰ V teh delih gre za izjemno kombinacijo jezikoslovja, filozofije in antropologije/etnologije – danes bi to označili za interdisciplinarni pristop²¹ – ki pa ne črpa navdiha zgolj iz teoretskih in filozofskih stališč, temveč predvsem iz dolgotrajnega terenskega dela v sodobnem antropološkem smislu. Benigar je vseskozi trdil, da je edini ključ do indijanske duše dolgotrajno bivanje z Indijanci, saj lahko le z uvidom v vsakdanje življenje in s poznavanjem vsakdanje rabe jezika,²² ki po de Saussuru, temelji na 'zakladu', leksiki, vsebini trezorja, ki je razpolago določeni skupini (de Saussure po Kramberger 2001: 257, op. 70) – torej govorici (*langage*)²³ –, stopimo na pot razumevanja »drugega« v njegovi partikularnosti.²⁴

Očitno v teh spisih Benigar ni ločil *jezika* od *govora*, kakor je to storil njegov sicer nekoliko starejši sodobnik Ferdinand de Saussure, saj je zapisal, da *nam še vedno manjka najpomembnejše, namreč ključ do zgradbe tujega jezika, ki je za nas, vajene strukture popolnoma različnih jezikov, prav tako preprost kakor težaven* (Benigar 1988a: 13). Seveda pa je po drugi strani mogoče trditi, da Benigarja saussurovska pozicija sploh ni zanimala, saj je

in časa (Kamnik 2007), ki ga je uredil B. Čas. Leta 1995 je založba Krtina izdala knjigo *Slovenci in čas* G. Makaroviča, leta 2001 pa je Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani izdal zbornik *Zemljevidi časa*. V tem Z. Šmitek in B. Brumen uvodoma (»Kartografski obrisi našega časa«, 7–10) omenjata Benigarja (vendar ničesar takega, česar ne bi Šmitek že napisal). V omenjenih delih sicer nisem našel ničesar, kar bi mi pomagalo pri pisanju pričujočega članka, so pa deležni tukajšnje omembe kot sodobni prispevki k preučevanju časa iz antropološkega vidika.

¹⁸ Vse tri razprave so bile pozneje ponatisnjene v knjigi *La Patagonia piensa* (Benigar 1978). V slovenščino jih je leta 1988 prevedla, strokovno uredila in komentirala Irene Mislej v knjigi *Janez Benigar. Izbrano gradivo*. Poleg Benigarjevega življenjepisa, poglavja o Slovencih v Argentini, zgodovinskega in zemljepisnega okvira Benigarjevega življenja so v knjigi objavljeni še trije Benigarjevi spisi: »Araukanski bogovi«, »Araukanska verovanja« in »Patagonija razmišlja«.

¹⁹ Celotna (objavljena in neobjavljena) bibliografija je navedena v Šmitek 1984.

²⁰ Šmitek (1995: 231) omenja, da se je Benigar lotil koncepta časa, prostora in vzročnosti pod Kantovim in Schopenhauerjevim vplivom.

²¹ Tako o tem že Šmitek (1987: 81).

²² *Ko začnemo s proučevanjem araukanskega jezika pri njegovem primarnem viru, to je analizo vsakdanjega jezika ...* (Benigar 1988b: 24).

²³ Govorica (*langage*) je za de Saussura vseobsegajoča celota jezika, torej *langue* – vezanega na sistem, in govora (*parole* – raba na ravni posameznika) (Saussure 1997: 30–31, 91–92, 133).

²⁴ Za de Saussura je seveda tak metodološki pristop »napačen«, saj se je sam nagibal k sinhronemu vidiku jezika – sistemu – torej *langue* (jezik).

s preučevanjem aravkanskega jezika želel bralca prepričati o *prepadu med araukanščino in indoevropskimi jeziki* (Benigar 1988b: 25).

Šmitek navaja, da je Benigar iskal nove poti spoznavanja v preučevanju jezika (jezikoslovju), saj je etnološki stroki zameril pomanjkanje racionalnih metod raziskovanja: *Res je, da nam izkušnje ponujajo vedno boljše raziskovalne metode, vendar bo pri etnoloških raziskavah treba še precej odkriti na področju racionalne metodologije* (Benigar 1988c: 38). Pri jezikoslovnem preučevanju pa se ni zadovoljil le z raziskovanjem zunanjih značilnosti jezikov, temveč je skušal prodreti tudi v notranjo, pomensko logiko izrazov in besednih zvez (Šmitek 1987: 81). To nas napelje na misel, da bi Benigarjevo preučevanje jezika lahko označili za deloma saussurovsko, kar je bila nedvomno alternativa ali vsaj posebnost tistega časa.²⁵ Vendar sama po sebi jezikoslovna analiza ni bila osnovni namen omenjenih treh razprav, saj nam ne gre za preučevanje jezika (Benigar 1988a: 12), temveč mu je *pojmovanje jezika kot načina človeškega dojetanja, mišljenja in delovanja* (Šmitek 1987: 81), kar Benigarja poveže z etnologijo, služilo za prikaz aravkanskega dojetanja časa, prostora in vzročnosti. Gre torej za *pomensko analizo indijanskih besed* (prav tam).

Na preučevanje časa, prostora in vzročnosti ga je napeljalo poznavanje filozofije, še posebej poznavanje (ali delno poznavanje) Kanta in Schopenhauerja. Kant je namreč utemeljil misli o času in prostoru kot apriorni formi zaznavanja:

Prostor je nujna, apriorna predstava, ki je v temelju vsem zunanjim zorom. Nikoli si ne moremo narediti predstave o tem, da ni nobenega prostora, čeprav si prav lahko zamislimo, da v njem ni nobenih predmetov. Prostor torej obravnavamo kot pogoj možnosti pojavov, ne pa kot določilo, ki bi bilo odvisno od njih, in je apriorna predstava, ki je po nujnosti v temelju zunanjim pojavom. (Kant 2001: 62)

In,

čas je nujna predstava, ki je v temelju vsem zorom. Z ozirom na pojave časa samega nasploh ne moremo odpraviti, čeprav pojave pač vsekakor lahko odstranimo iz časa. Čas je torej dan a priori. Vsa dejanskost pojavov je možna edino v njem. Pojavi lahko v celoti odpadejo, časa samega (kot občega pogoja njihove možnosti) pa ni mogoče odpraviti. (N. d.: 67)

Čas pa je po Kantu tudi temelj vzročnosti oziroma sosledja.

Schopenhauer je h Kantu dodal:

kjer se začne objekt, tam preneha subjekt. Ta njuna skupna meja se kaže ravno v tem, da je mogoče bistvene in zatorej obče forme objekta, torej čas, prostor in kavzalnost, izhajajoč iz subjekta, najti in popolnoma spoznati tudi brez spoznanja objekta, da torej te, če naj uporabimo Kantov jezik, v naši zavesti obstajajo a priori. Odkritje tega je glavna, in sicer zelo velika

²⁵ De Saussura širša strokovna javnost ni posvojila do 40. let 20. stoletja, njegova teorija je postala v znanstvenih krogih vplivnejša šele v 60. letih prejšnjega stoletja (spremna beseda D. Škiljana v Saussure 1997: 261–280).

Kantova zasluga. Jaz pa poleg tega trdim, da je načelo razloga skupni izraz za vse te forme objekta, ki se jih a priori zavedamo, in da zatorej vse, kar vemo čisto a priori, ni nič drugega kot ravno vsebina tega načela in to, kar izhaja iz njega, kar pomeni, da je v njem pravzaprav izrečeno vse naše a priori zanesljivo spoznanje. (Schopenhauer 2008: 30)

In kdor je prav tako spoznal ta modus načela razloga, ki obvladuje vsebino omenjenih form (časa in prostora) in možnost njihovega zaznavanja, torej materijo, kdor je torej spoznal zakon kavzalnosti, je s tem obenem spoznal tudi celotno bistvo materije kot take, saj ta ni sploh nič drugega kot kavzalnost, kar neposredno spozna prav vsakdo, brž ko razmišlja. (N. d.: 32–33)

Po Schopenhauerju se torej prostor in čas

v svoji povezanosti kažeta v delovanju materije, t.j. v načelu vzročnosti. Materija ali celotni svet kot predstava je pravzaprav sama vzročnost. Bistvene in splošne značilnosti vsakega objekta – prostor, čas in vzročnost – so globoko zasidrane v človeški zavesti. Takšno človeško opažanje sveta je prva, najenostavnejša in zato tudi povsod navzoča manifestacija človeškega razuma. Torej je Benigar, sledeč Schopenhauerju, skušal prodreti do najbolj temeljnih predstav ameriških Indijancev (in 'prvinskih' ljudstev nasploh) o svetu, ki jih je obdajal. (Šmitek 1987: 81)

III

Ob prebiranju amerikanistične literature (tako sodobnikov kakor predhodnikov) in sočasnih etnologov je Benigar našel kopico malomarnih, načrtnih ali metodološko, celo epistemološko kočljivih prevodov določenih terminov ali konceptov Aravkancev in miselnosti rodovno-plemenskih ljudstev nasploh. V svoji skromnosti je zapisal, da je *argentinski površnosti zelo lahko imponirati* (Benigar v Šmitek 1987: 74), toda to ne spremeni pomena natančnosti in kritičnosti, s katerimi se je lotil popravljanja in opozarjanja na napake svojih predhodnikov in sodobnikov (po večini kabinetnih raziskovalcev) – vse v dobro prihodnjih raziskav:

Občudujem gotovost raznih študij, katerih avtorji mislijo, da je mogoče vsa amerikanistična vprašanja rešiti racionalno, s pomočjo maloštevilnih sredstev, ki jim jih nudi strokovna literatura, ne da bi pri tem čutili potrebo, da zapustijo svoje kabinete. Pri vrednotenju uporabljenih virov se sploh ne vprašajo, koliko ta dela zrcalijo izvirno indijansko dušo, pomembnejše jim je, da se avtorjevi sklepi ujemajo z miselnostjo tistih, ki vire uporabljajo. (Benigar 1988c: 37)

Dodobra se je zavedal tudi tega, da kritičnost ne sme ostati zaprta v znanstvenih krogih, kajti ne motijo se samo avtorji, ampak tudi bralci, ko s preprostim sprejemanjem lahkomiselnih trditev prispevajo k ovekovečenju napak, ki jih kritični čut lahko odkrije;

povprečen bralec pa je odvisen od avtorjeve poštenosti glede tehničnega ozadja tez (n. d.: 39).²⁶ Z ostrino kirurškega skalpela se je lotil pojasnjevanja in popravljanja napak, še posebej piscev, ki so zatrjevali, da Aravkanci (in »primitivna ljudstva« nasploh) poznajo in uporabljajo besede, ki izražajo koncept časa, prostora in vzročnosti, ter tistih avtorjev, ki so zatrjevali, da pripadniki rodovnoplemenskih skupnosti razmišljajo neracionalno oziroma nelogično. Tako je bila glavna linija njegovega kritičnega premisleka dokazati, kako Aravkanci ne razmišljajo o času, prostoru in vzročnosti v konceptualnem (pojmovnem) smislu, ampak so te apriorne forme vedno izražene v relaciji s konkretnostjo – za Aravkance obstajajo torej kot podzavestne²⁷ forme in niso izražene zavestno, s točno določeno besedo; obenem pa je s tem zavrnil neracionalnost ali nelogičnost njihovega mišljenja. O času, na primer, je zapisal:

Dolgo sem iskal araukansko besedo za čas. Indijance sem prosil za prevode vseh mogočih kombinacij, a brez uspeha. Indijanec namreč vedno najde ustrezen izraz, s katerim obide izkristalizirani pojem časa. Ne da bi poimenovanje izrecno omenil, izrazi idejo časa, saj ima zanjo na voljo vrsto različnih sinonimov, ki mu jih lahko Indoevropejci le zavidamo.
(Benigar 1988a: 12)

Beseda čas (*then*) sicer obstaja, ampak ni samostalniček, temveč prislov, ki ustreza *prislovom pravočasno, v pravem času, v pravi uri* (n. d.: 13). Torej ne gre za pojem časa, kakor ga poznamo v filozofiji, a ne glede na to ima

Araukanec ... veliko izrazov v zvezi s časom. Bogastvo časovnih prislovov je presenetljivo. Ima predpone, ki označujejo slovnične čase in sestavljajo sintaktične enote, ki jih lahko imenujemo samostalnike. /.../ Samostalniki, ki izražajo čas! (sic) Res. (N. d.: 14)

Aravkanski način izražanja, je zapisal Benigar, se približuje bibličnemu, in podal izviren zgled merjenja časa: Starka, ki je pošiljala hčer po opravkih in ni želela, da bi se hči zadržala po nepotrebnem, je govorila: *'Tookü künulaaymi, vey ñi petu nürkünön aktu tuayami'*: *'Pljunila bom na tla, in preden se pljunek posuši, moraš biti nazaj'*, in je pljunila na tla²⁸ (n. d.: 16). Podobno velja za prostor in vzročnost. Ne gre torej za abstraktna pojmovanja, temveč za konkretne čutno-zaznavne točke, in ne razdalje med njimi (prav tam).

Iz povedanega lahko sklepamo, da Araukanec ni razvil jasne predstave o časovni parcialnosti in zato tudi ni mogel narediti sinteze, ki pomeni abstraktni pojem časa. Njegov način izražanja je popolnoma konkreten, nanaša se na čutno dožemanje pojavov. (N. d.: 22)

²⁶ Kritičnost je utemeljeval v prid znanstveni resnici: *Vem, tudi, da kritika ni sredstvo za to, da si ustvariš položaj in dobiš prijatelje. Toda, kdor služi znanosti, mora nad vse ljubiti resnico, kajti ta je cilj vseh znanosti* (Benigar 1988c: 39). To brez dvoma priča o Benigarjevih razsvetljenjskih nazorih in vplivu teozofije na njegovo delo.

²⁷ Besedo prevajam kot »podzavestno« (in ne »nezavedno«, kar bi bilo iz psihoanalitične perspektive ustreznejše), ker Benigar v izvirniku zapiše *subconsciente* (Benigar 1978).

²⁸ Takemu načinu izražanja časovnosti Benigar zelo posrečeno pravi *embrionalna ura* (Benigar 1988a: 16).

Aravkanec torej ne uporablja tako »suhoparnih« izrazov, kakršna sta čas in prostor. V primeru določanja prostora bo izraz *okrasil z dodatki, ki izražajo relativno mesto govorečega, mesto osebkov v stavku in prostoru, v katerega osebek vstopa* (Benigar 1988b: 24). Kljub temu, da aravkanski besednjak ne premore besede, ki bi izražala koncept prostora oziroma, natančneje, tridimenzionalne narave prostora – enako kakor za čas – prostor obstaja podzavestno²⁹ in je izražen v navezavi na konkretnost (n. d.: 30). Enako velja za vzročnost. Pri povezovanju vzroka in posledice *Araukancu manjkata samo abstraktno pojmovanje omenjenega pravila in zavest o njegovi splošni veljavnosti* (Benigar 1988c: 48). Aravkanec vzročno verigo razlaga z dejstvi iz okolja, oziroma *kakršna se mu predstavljajo, ne da bi se poglobljaj vanje* (n. d.: 42); ob pomanjkanju takih, lahko bi jim dejali naravnih vzgibov, pa se posluži zakladnice kulturne dediščine: tako premikajoči se veter, ki ne piha, ampak preprosto »je« (*kürüv*) (n. d.: 41), pade pod vpliv *gospodarja vetrov, gen kürüv – on je tisti, ki dviga vetrove* (n. d.: 42). Aravkanec torej ne pozna dejanja, ki ne bi bilo postavljeno v vzročno zvezo,³⁰ saj zanj *ne obstaja noben dogodek, ki bi visel v praznini, brez vzroka* (n. d.: 47). Tudi v primeru, ko bi kakšno dejanje bilo naključno (*ad no*: po naključju), ne gre za pomanjkanje vzroka, temveč za pomanjkanje namena (»ne nalašč«) (n. d.: 46). Vzročnost torej ni izražena v substancialnem, besedno konceptualnem smislu, temveč z drugačnimi performativnimi dejanji: *Araukanskemu življenju torej vlada vzročni zakon iz podzavesti, ki enoti njegov osebnosti svet in se izraža samo v konkretnih primerih vsakdanjega življenja* (n. d.: 45). Preprosto rečeno, Aravkanci ne parcializirajo realnosti, ki jih obdaja, kakor to počne znanost, temveč na svet gledajo celostno. Pojemovna analiza jezika, ta Benigarjeva »edinstvena« metoda – kakor se je izrazil Šmitek (1987: 81) – je razkrila določene napake in pomanjkljivosti Lévy-Bruhlove teorije o predlogičnem mišljenju v rodovnoplemenskih družbah (Šmitek 1987: 81). Lévy-Bruhl je namreč v svoji teoriji zagovarjal stališče, da se »primitivna misel« kvalitativno razlikuje od »logične misli«. Razlika pa ne izhaja iz ne-logičnosti primitivne misli, marveč je za Lévy-Bruhla ta misel *pred-logična, pred-logičnost* pa izvira iz nezmožnosti ločevanja vzrokov in posledic. V knjigi *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) je razločil človeško misel na »primitivno« in »višjo«: posameznik v rodovnoplemenski skupnosti v vsakdanjem smislu razmišlja zadovoljivo logično, ne zmore pa razmišljati logično v abstrakciji. Taka misel zanj ni bila produkt posameznika, temveč stvar kolektivnega mišljenja (Barnard 2000: 106). Benigar je zagovarjal stališče, da se misel Indijanca kvalitativno ne razlikuje od misli Evropejca, razlikuje se le v stopnji:³¹ in v tem se skriva jedro kritike Lévy-Bruhla.³²

²⁹ *Tako ne smemo biti presenečeni, če Araukanec nima abstraktnega pojma o prostoru, saj mu manjka tudi ustrežna beseda. Tako kot je zanj čas samo zaporednost pojavov, je prostor koeksistenca konkretnih stvari* (Benigar 1988b: 36).

³⁰ *Čprav se nam zdijo številne vzročne razlage Indijancev čudne in naivne, še vedno predstavljajo vzročni odnos in to je pomembno* (Benigar 1988c: 45).

³¹ *Če odmislimo različne metode, ki morda niso tako različne, kot se nam zdijo na prvi pogled, je razlika samo v stopnji* (Benigar 1988c: 44).

³² A. Barnard (2000: 107) sicer omenja, da je Lévy-Bruhl pozneje preoblikoval svoje teoretsko stališče.

Benigar je zgodovino človeštva in kultur pojmoval v skladu z evolucionistično shemo, kot enolinijski stopenjski tok, ki vodi od preprostejših k zapletenejšim kulturnim oblikam (Šmitek 1987: 80). Vendar ni ostal slepo zvest takemu pojmovanju kultur, saj je zapisal: *ni dokazano, da imajo jeziki primitivnih ljudstev iste značilnosti kot naši jeziki v preteklosti. Naloga ni preprosta* (Benigar 1988b: 26). Takšno nezaupanje do ustaljenih teorij, ga je pripeljalo h kritiki Lévy-Bruhla, natančneje k dopolnitvi Lévy-Bruhlove teze o *potrebi po konkretnem izražanju* rodovnoplemenskih družb: *Ne zanikam obstoja konkretnega izražanja primitivnih ljudstev, ker moje proučevanje to potrjuje. Mislim pa, da je pravilneje, če govorimo o natančnem izražanju, ki ne izključuje konkretnosti, je pa širšega pomena* (prav tam).

Opazil je tudi določena neskladja z evolucionistično stopenjsko delitvijo, temelječo v glavnem na materialni kulturi, prav tako pa ni bil zagovornik vulgarnega materializma, ki je trdil, da je vir vseh znanosti ali znanj v golem zadovoljevanju potreb (Šmitek 1987: 80):

Radovednost našega Indijanca je usmerjena v glavnem na vsakdanje probleme. Toda včasih bomo našli kakšen primer, kjer se njegova pozornost dvigne nad to raven, kot živa priča, da potreba ni nujno edina mati vseh znanosti, kakor zahteva marsikatera otrdela duša modernega materializma.

(Benigar 1988c: 50)

Benigar je nedvomno pokazal na kompleksnost in diferenciranost mišljenja pripadnikov rodovnoplemenskih skupnosti, ki so bile v določenih strokovnih krogih pojmovane kot ljudstva na najnižji stopnji razvoja (Spencer, Morgan), torej tudi najpreprostejših, homogenih in nediferenciranih ter prežetih z mističnim mišljenjem. Benigar je odločno zavrnil tako stališče:

V tem izražanju [vsakdanjem] se kaže konkreten izvor terminologije, ker je prvotni pomen še živ, toda še bolj konkretno in diferencirano je araukansko mišljenje. Kot kaže, se dejstva nočejo prilagoditi Spencerjevi teoriji napredka, ki še vedno lahko očara naivneže. (Benigar 1988b: 29)

Če zdaj na Benigarjeva teoretska stališča pogledamo v širšem kontekstu antropologije z začetkov 20. stoletja, kjer so strokovne razprave potekale v liniji »miselnost rodovnoplemenskih družb« *versus* »miselnost zahodno-evropske in severnoameriške družbe«, čemur bi lahko rekli tudi »magična misel« *versus* »znanstvena misel«, in ali gre v tem primeru za razločke v stopnji ali v vrsti razmišljanja, ugotovimo, da se je Benigar precej pred Lévi-Straussom približal oziroma »nehote« zadel bistvo tega, kar je Lévi-Strauss poimenoval »divja misel«, s čimer je pokazal, da magična misel ni specifični kulturni atribut, temveč splošno veljavna – na ravni nezavednega – struktura, ki poteka vzporedno z znanstveno mislijo. To, kar Lévi-Strauss trdi o magični misli, in sicer, da na svet zre celostno, in to, kar trdi o znanstveni misli, njeni tendenci k razlikovanju ravni (Lévi-Strauss 2004: 22–23), je jasno izraženo v naslednji Benigarjevi trditvi:

Zaman bi iskali sledove abstraktnih prostorskih pojmov v jeziku, kjer se

Kakor naj bi bilo razvidno iz osebnih zapiskov francoskega antropologa-filozofa, se je leta 1949 odločil, da se kulture ne razlikujejo toliko v »vrsti«, kolikor se v stopnji.

oblika še ni ločila od materije. Kljub revni terminologiji bo Araukanec vedno našel ustrezne besede, da bo označil geometrijske like. Njegov postopek bo različen od našega; mi imamo raje matematične abstrakcije, on se izraža slikovito. (Benigar 1988b: 35)

Sicer pa v vsakem jeziku *diskurz in sintaksa zagotavljata nujno potrebna sredstva, ki lahko odpomorejo pomanjkljivostim v besednjaku* (Lévi-Strauss 2004: 11). Benigarjeva zavrnitev vulgarnega funkcionalizma (1988c: 50) je skoraj preslikana v odstavku iz *Divje misli*: *Izobilje konceptov, podobno kot v jezikih posameznih poklicev, ustreza bolj izostreni pozornosti do svojstev realnosti, budnejšemu zanimanju za razlikovanja, ki jih je mogoče uvesti vanjo. Takšna želja po objektivnem spoznavanju je eden najbolj zanemarjenih vidikov misli tistih, ki jih imenujemo 'primitivni'. Četudi je le redko usmerjena k realnostim iste ravni, kot so tiste, na katere se nanaša moderna znanost, vendarle predpostavlja intelektualne postopke in opazovalne metode, ki so primerljive z njenim. V obeh primerih je svet vsaj toliko objekt misli kot sredstvo za zadovoljevanje potreb. (Lévi-Strauss 2004: 13)*

Še presenetljivejša pa je Benigarjeva trditev, da Araukanec, tako kot mi, ne prizna nasprotnega pravila: enaki vzroki imajo enake posledice. S tega vidika je edina razlika med nami in Indijanci v tem, da se mi teh odnosov zavedamo, medtem ko se oni ravnaajo po njih nezavedno (Benigar 1988c: 48). To pa je tisto, kar je Lévi-Strauss pozneje utemeljil na univerzalni ravni, na ravni nezavedne strukture vsake misli, delovanje po analogiji in po kontigviteti, kjer znanost in magija *nista enaki glede na svoje teoretične in praktične rezultate ..., ampak glede na zvrst mentalnih operacij, ki jih obe predpostavljata, saj se te ne razlikujejo toliko po naravi kot z ozirom na tipe fenomenov, na katere se nanašajo* (Lévi-Strauss 2004: 25). Tisto, kar Lévi-Strauss poimenuje znanost o konkretnem, lahko zaslutimo v tem, da *Araukanec, žejen znanja, vseeno ni dosegel teh abstrakcij. Še vedno se giblje znotraj stvarnosti, v konkretnosti, ki jo njegov jezik opiše z natančnostjo dobrega opazovalca, ne brez privlačnosti vsake spontane umetnosti* (Benigar 1988b: 36). Benigar je pokazal, da je miselnost Aravkanec celovita, sistematična in po svoje shematska, *in takšna zahteva po redu je v osnovi misli, ki jo imenujemo primitivna misel, vendar le zato, ker je v temelju vsake misli: kajti do oblik misli, ki se nam zdijo zelo tuje, lažje prodremo z vidika skupnih svojstev* (Lévi-Strauss 2004: 21).

Oba sta se torej strinjala v tem, da *potreba ni edina mati znanja*, temveč da raziskovanje prinaša tako intelektualno zadovoljstvo, enako kakor zadovoljitev konkretnih potreb:

Na eni strani je sramežljiv videz želje po znanju z duševnim zadovoljstvom kot edinim namenom ... Na drugi strani pa grobo zanimanje, ki je usmerjeno samo k stvarjem neposredne koristi. Dva impulza, ki vsak po svoje prispevata k širjenju človeškega znanja. Gre za srečanje dveh nasprotnih si tendenc, ki sta prisotni tudi v šolskih programih, vendar druga druge ne izključujeta. (Benigar 1988: 50)

Toda primerjave Benigarja in Lévi-Straussa ne gre speljati predaleč. Razlika med

njima je predvsem v epistemološkem okviru delovanja obeh raziskovalcev. Časovni okvir Benigarjevega delovanja, dispozitiv diskurzov, ki so delovali v specifičnem času in prostoru, Benigarju, za razloček od časa, v katerem je deloval Lévi-Strauss, niso omogočali teoretične vpeljave občega zakona: spoznanja nezavedne strukture vsake misli. Benigarjeva posebnost torej ni toliko v tem, da je bil sposoben preseči splošni epistemološki okvir svojega časa, kakor v tem, da je bil sposoben iz dispozitiva razpoložljive vednosti ustvariti kombinacijo, ki se je zelo približala Lévi-Straussovi »divji misli«. Vendar je Benigar predvidel našo morebitno naivnost:

Tako kot se nam zdijo otročji nekateri indijanski sklepi, ker nam podrobno znanje odkriva nove poglede, tako bodo imeli naši potomci za naivno sedanje človeštvo, ko bodo prodrli v podrobnost podrobnosti. Kaže, da je absolutna resnica ravna asimptota in naša resnica parabolična krivulja, ki se ji približuje, a je obsojena, da se je ne bo nikoli dotaknila. (Benigar 1988: 44)

IV

Spoznavno sta prvi namen pričujočega članka (analiza Benigarjevih tekstov, kar bi z nekoliko pridržka imenovali »teorija«) in drugi namen (po čem si je potrebno Benigarja zapomniti – kar bi s pridržkom imenovali »praksa«) povezana, saj v antropologiji³³ teorija in praksa morda predstavljata dve različni ravni, ne pa dveh različnih spoznavnih modelov, saj ju veže neogibna dialektika. Vsaka (družbena) znanost, ki ostro loči teorijo in prakso (kot dva različna spoznavna modela) in ki posledično spoznanj, do katerih se dokoplje, ni zmožna povezati z delovanjem (pokazati v praksi), ne zasluži naziva (družbena) znanost.

Analiza Benigarjevih treh osrednjih besedil pokaže, da je bil sposoben (še več, da se je tega zavedal) oboje povezovati.³⁴ Kritična ost, ki jo je uperil proti delom svojih sodobnikov, kaže na neposredno povezavo med tem, kar je mislil (teoretske oz. filozofske struje ali nauke katere je privzel za svoje), in med tem, kar je počel. Benigar ni bil človek, ki bi na eni strani pisal kritične tekste, na drugi pa se predajal udobju, »všečnosti« in nekonfliktnosti. Kar je napisal, je vselej tudi mislil, in v skladu s tem tudi deloval³⁵ ter bil pri tem vselej pripravljen prevzeti odgovornost za svoja dejanja.

Skušajmo si predstavljati Benigarja kot masko, torej kot neko trenutno materialno stanje, za njo pa idejo, ki je razvidna iz njegovih del – idejo, ki je večna (v antropocentričnem merilu): tako bomo najzvesteje sledili njegovim želji: *[N]e človek, marveč njegova dela*

³³ In če želimo govoriti o pertinentnih znanostih nasploh, kar bi družbene znanosti po definiciji morale biti.

³⁴ Npr. njegova kritika kabinetnih antropologov.

³⁵ Deloval je »javno« – s korespondenco, znanstvenimi besedili ali pa na terenu; ob njegovem življenjepisu nimamo občutka, da bi Benigar kadar koli razpravjal »za zaprtimi vrati«, torej »zasebno«.

so tisto, kar velja (Benigar v Mislej 1988: 108). Etično-moralni teozofski nauk, ki pravi, da smo v večnem krogotoku obstoja enkrat sonca, drugič pa manjše zvezde na nebu, nas, če ga pravilno razumemo, nagovarja k skromnosti in pravičnemu delovanju: *Rekla sem že, da mora pravi teozof uresničevati najplemenitejše moralne ideale, da si mora prizadevati, da bi spoznal svojo povezanost, enost z vsem človeštvom, ter nenehno delati za druge* (Blavatsky 1994: 40). Če temu dodamo še »paralizacijo« osebne ega, ki je stvaritev okolja in suženj svojega fizičnega spomina (n. d.: 122), ki pa nam odpre pot do duhovnega EGA (sic!), v teozofskem nauku vira večne modrosti, laže razumemo Benigarjevo skromnost in skrivnostnost do lastne preteklosti in nasploh svoje »fizične biti«. Bodimo mu zvesti³⁶ in ne spominjajmo se torej posameznika in njegovega izvira, marveč substrat sporočila, ki nam ga je namenil, tisto, kar najbolje izražajo njegova dela: znanstveno strogost in natančnost, nezaupanje avtoriteti, kritičnost, svobodomiselnost in navsezadnje skromnost. Obenem pa ne smemo pozabiti njegovega političnega angažmaja, torej tega, da je bil sposoben (znanstvena) spoznanja zvesto in goreče prenašati v prakso.³⁷ Vse to Benigarja ne dela zanimivega samo za današnjo etnologijo – kakor se je izrazil Šmitek (1987: 81), upošteva predvsem Benigarjev interdisciplinarni pristop, temveč za vse družbene znanosti in za vsa prihodnja obdobja.

VIRI IN LITERATURA

Benigar, Juan

1928 *El problema del hombre Americano*. Bahia Blanca.

1978 (1946) *La Patagonia piensa*. Neuquén, Republica Argentina: Siringa Libros.

1988a (1922) Pojem časa pri Araukancih. V: Mislej 1988, 11–23.

1988b (1925) Pojem prostora pri Araukancih. V: Mislej 1988, 24–36.

1988c (1924) Pojem vzročnosti pri Araukancih. V: Mislej 1988, 37–51.

Barnard, Alan

2000 *History and Theory in Anthropology*. New York: Cambridge University Press.

Blavatsky, Helena Petrovna

1994 (1899) *Ključ k teozofiji*. Ljubljana: Teozofsko društvo v Sloveniji.

Evans-Pritchard, E. E. in Jože Vilfan (ur.)

1979 (1973) *Ljudstva sveta. Knjiga 2. Mehika in Medmorska Amerika, Andske dežele, Amazonija, Orinoko in pampe*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Guček, Svetozar

1982 Janko Beniger, antropolog in znanstvenik svetovnega slovesa. *Rodna gruda* 29 (7): 32–33.

1994 Janez in Janko Benigar. Rod znamenitih Benigarjev izvira iz Ilirske Bistrice. *Snežnik* 3 (marec 1994): 4–5.

Kant, Immanuel

2001 (1781) *Kritika čistega uma* ¼. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo (Analecta).

³⁶ Te zvestobe nam ne narekuje kantovska morala, temveč je neogibno za znanstveno pertinenco.

³⁷ Najočitnejši dokaz za to je njegov spis »Patagonija razmišlja«, preveden v Mislej 1988: 71–98.

Kramberger, Taja

2001 Maurice Halbwachs in družbeni okviru kolektivne memorije. V: Halbwachs, Maurice, *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia humanitatis, 211–258.

2007 *Historiografska divergenca. Razsvetljenska in historična paradigma*. Koper: Založba Annales.

Lévi-Strauss, Claude

2004 (1962) *Divja misel*. Ljubljana: Krtina.

Mislej, Irene

1988 *Janez Benigar. Izbrano gradivo*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Saussure, Ferdinand de

1997 (1916) *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Schopenhauer, Arthur

2008 (1818) *Svet kot volja in predstava*. Ljubljana: Društvo Slovenska matica (Filozofska knjižnica; 56).

Sulčić, Viktor

1970 *Juan Benigar el Sabio que murio sentado*. Buncos Aires: [samozaložba].

Šmitek, Zmag

1984 Etnološko delo amerikanista Ivana Benigarja. *Etnološka tribina* [Zagreb] 13/14: 171–178.

1986 *Klic daljnih svetov*. Ljubljana: Založba Borec.

1987 Amerikanistična raziskovanja Ivana Benigarja – zasnove in teoretska izhodišča. *Traditiones* 16: 73–82.

1995 *Srečevanja z drugačnostjo. Slovenska izkustva eksotike*. Radovljica: Didakta.

ON THE CONCEPTS OF TIME, SPACE AND CAUSALITY AMONG THE ARAUCANIANS, OR: WHY SHOULD WE REMEMBER JUAN BENIGAR?

In this article Juan Benigar's three main ethnological essays are presented - on Šmitek's account the core of the ethnological work done by Benigar: "On the concept time", "On the concept of space" and "On the concept of causality" among the Araucanians and compared with Lévi-Strauss's "savage mind". Based on his works, we may define Benigar as an anthropologist/ethnologist, philologist, theosophist, philosopher and political activist. In these three essays - inspired by the writings of Kant, Schopenhauer and theosophy, I argue that Benigar somehow approached - but was never able to conceptualise it - Lévi-Strauss's concept of the "savage mind", but it was the dispositif (apparatus) of discourses of his time (the epistemological framework) that prevented him to conceptualise it. Indeed we may call his approach neo-Kantian, transcendental to say, because Benigar's argument was that the concepts of time, space and causality among the Araucanians are a priori given, but not expressed as concepts (as other authors of his time argued). With scientific scrutiny and critical approach Benigar unveiled mistakes of his colleagues and corrected their misinterpretations of the above mentioned concepts. Benigar noticed that the "Indians" think of time, space and causality in a holistic manner - magical thought if we follow Lévi-Strauss - and

not as partial categories – as science or scientific thought if we follow Lévi-Strauss – or express them in a conceptual manner, their use is always metaphorical, Benigar says.

The article tries also to stress the many times forgotten “political engagement” of Juan Benigar (a proof is his essay La Patagonia piensa [Patagonia Thinks]) and to conceptualise this scientist beyond national discourse. The final horizon of this article thus is that we should remember Benigar as a human being (ontologically speaking) and as a critical (socially engaged) intellectual (theoretically and professionally speaking). This is what makes him actual (and relevant) for social sciences: as today as for future generations.

Tomaz Gregorc, Fakulteta za humanistične študije, Univerza na Primorskem, Titov trg 5, 6000 Koper, tomaz.gregorc@fhs.upr.si