

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Nina Meh

Slovenski medijski diskurz o družini skozi percepcijo časa

Magistrsko delo

Ljubljana, 2013

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Nina Meh

Mentorica: doc. dr. Karmen Šterk

Slovenski medijski diskurz o družini skozi percepcijo časa

Magistrsko delo

Ljubljana, 2013

ZAHVALA

Moja pot

Nekatere stvari, ki se jih v življenju lotimo, so nedvomno povezane z našimi najglobljimi predstavami o svetu; z našimi željami, za katere sploh ni nujno, da jih poznamo; z našimi idejami o tem, kaj je prav in kaj ni, in na koncu tudi s potrebo po tem, da se nenehno izražamo skozi to, kar mislimo in želimo, da smo.

Med študijem kulturologije sem ugotovila, da sem goreča zagovornica enakopravnosti in enakovrednosti vseh ljudi; in goreča nasprotnica nestrpnosti do različnosti. V mojem premišljevanju, pogovorih, esejih, člankih, oddajah in kulturnih prireditvah so se vedno odražale ideje, ki pozivajo k enakopravni obravnavi vseh ljudi in kultur, ne glede na spol, spolno usmerjenost, starost, kulturo, religijo, narodnost, politično in filozofsko prepričanje.

Od kod tako velika potreba po družbenem boju za pravičnost?

Z nekaj brskanja po sami sebi sem ugotovila, da moje želje izhajajo iz otroške družinske harmonije, kjer svet ni črno bel, ampak mavričen. V tem nedolžnem svetu je bilo dovolj prostora za petkov piknik borcev narodnoosvobodilnega boja z babico Mojco in dedkom Rajkom, kjer sem prepevala znane partizanske pesmi. Bilo je dovolj prostora za poslušanje resničnih pripovedi (takrat sem jih poimenovala pravljice) iz dedkovskega življenja v vojni, kjer sem začejala razumeti veliko krivico holokausta. Prav tako je bil prostor tudi za nedeljski obisk svete maše v cerkvi in premišljevanje o sakralnih zadevah. Bil je čas za harmoniko in kitaro, rave in rock. Za stereotipne mehiške telenovele in znanstvene dokumentarce o naravi, zgodovini, vesolju in družbi. Za filozofijo in argument ter za dogmatično sledenje uveljavljenim pravilom. V tem svetu te aktivnosti niso bile izražajo nasprotni niti izključujoče. Veliko sta k temu razumevanju prispevala starša, mama Ivica in oče Marjan, saj je v naših odnosih vedno močno odmevala velika vzgojna teza: »Ljudje smo različni, vsak ima svoj način, svoj prav in to je treba spoštovati«. Tako sem tudi jaz lahko imela svoje različne 'prav', ne da bi jih dojela kot nekonsistentne.

Ko sem odrasčala in spoznavala družbene in politične plati našega sveta, sem ugotovila, da ljudje delujejo zelo črno belo.

Na fakulteti sem se kasneje srečala z različnimi teorijami in premišljevanji o človeku in svetu. Počasi sem ugotavljala, da zabodna kultura resnično deluje po principu binarnih opozicij oz. vrednostnega dualizma. Postalo mi je jasno, kako se zgradi vednost okoli klasifikacije na dva pola, kjer eden vedno zavzame pozitivno, večvredno in boljše, drug pa negativno, manjvredno in slabšo pozicijo. Razumela sem, kako pride do opozicij manjvrednih temnopoltih in večvrednih belcev, 'primitivnih' in 'razvitih' kultur, razumskega človeka in nagonške živali, uglednega urbanega in nazadnjaškega ruralnega, večvrednega moškega in manjvredne ženske.

V času, ko je v Sloveniji potekala politična kampanja o družinskem zakoniku, marca 2012, so se vsa premišljevanja o dualni strukturi sveta osredotočila na pojmovanje družine. Jezilo me je, da v medijskem diskurzu obstajata dve strani, ki govorita popolnoma drugačen jezik, se med sabo nočeta in ne znata poslušati ter trmoglavo vztrajata vsaka pri svoji resnici, vsaka pri svojem edinem 'prav'. Ena skupina je zagovarjala idejo, da je le tradicionalna oblika družine prava, druga pa idejo, da so prave vse obstoječe oblike družin, med katere spadajo tudi enostarševska, reorganizirana, takšna z istospolnimi starši ipd. Ta razkol je poskerbel za kar precej tesnobe v tistem obdobju mojega življenja, vendar me je hkrati tudi opogumil za nadaljnje raziskovanje.

V konceptu časa sem naposled našla terminologijo, s katero sem – upam – bolj ali manj jasno pojasnila dileme, ki so me mučile. Preseči je bilo potrebno dualizme večnosti in minljivosti, stalnosti in spremembe, neskončnosti in končnosti, cikličnosti in linearnosti, prave in ne-prave družine, večne in zgodovinske oblike družine. Poleg znanega Platonovega dualizma večnega in minljivega, Descartesovega dualizma telesa in duha ter dualizma narave in kulture se je raziskovanje skozi dibotomije različnih časovnih percepcij zazdelo učinkovito.

Rešitev preseganja dualizma sem naposled našla v ideji, ki sem jo poimenovala dogodkovni čas. Če bi paradigma zaživela tudi v praksi, bi bil Zabod mogoče rešen neumne diskriminacije, žaljenja in škodovanja. Vse oblike družin bi bile priznane kot prave in moj 'jaz' bi se vrnil v varno maternico otroštva. Sedaj razumem svojo potrebo po boju za enakopravnost in enakovrednost vseh oblik družin. To je boj za preseganje esencialnih, v dualizem speljanih družbenih oznak.

Mojo pot so sooblikovali mnogi.

Starši, Ivica in Marjan, predvsem s finančno podporo, vzpodbudnimi besedami in brezpogojno podporo študiju. Hvala mami za vsa okusna kosila na Prevaljah v zadnjih trenutkih pred magistriranjem, za potrpežljivost in poslub. Hvala za vse plačane opomine v knjižnicah! Hvala očetu za brezpogojno pripravljenost za pomoč in podporo in tisoče litrov plačanega bencina. Hvala obema, da sta me naučila strpnosti in spoštovanja različnosti. In hvala za pripravljenost, da skupaj igramo tarok in pikado.

Hvala sestri Maji, ki mi je pomagala prebroditi najstniška in študentska leta ter mi pokazala, da odkrivanje novih stvari človeka bogati.

Mnoge filozofske debate je z mano delil partner Dejan in vneto poslušal moje ideje, kljub temu, da sva se (in se še) vedno znova zbadala ob različnih mnenjih o tem, kaj je 'resnica' in katera filozofska šola – analitična ali kontinentalna – je boljša. Ob meni je bil vso vijugasto pot raziskovanja ter pridno nastavljal ušesa vsem mojim zgražanjem in navdušenjem nad idejami, ki sem jih izbrskala med pisanjem naloge. Skrbno je prebral in komentiral moje besedilo in ovrgel moje občasne dvome o tem, ali je ideja, ki je predstavljena v nalogi, sploh smiselna. Hvala!

Hvala Katarini Možina za poslub in pogovore pri osebnih temah in strahovih, ki so me spremljali med pisanjem in raziskovanjem.

Hvala prijateljici Alenki Gajšek za vse logistične Transporte izposojenih knjig na Koroško in nazaj v knjižnice v prestolnico. Hvala njej in Anji Šumab za vztrajno poslušanje zakompliciranih razlag o temi magistrske naloge, za vsebinske predloge in zato, da sta me ves čas poslušali, kako se zgražam zaradi družbenih krivic. Hvala Anji in Tjaši, da sta soustvarili čudovito poletje na Koroškem, kjer so se pisale zadnje črke naloge.

Hvala profesorju Marku Uršiču, ki mi je posodil kup zanimivih knjig s področja časa in hvala profesorici Valentini Hribar Sorčan, ki me je svojimi predavanji iz filozofske antropologije navdušila za raziskovanje časovnosti.

Hvala mentorici Karmen Šterk za debate in brezpogojno zaupanje in svobodo, kar mi je omogočilo največji pogum in drznost pri iskrenem raziskovanju.

Hvala lektorju Tadeju Turnšku za odlično lekturo in potrpežljivost.

Hvala kulturologom, Danijeli, Ivani, Nataliji, Sebastjanu in Barbari, za skupne debate, ideje in 'gavde' v času študija.

Hvala času, da obstaja, saj bi se vse to sicer zgodilo hkrati, tako pa ima vsak ta trenutek posebno – le kako tudi ne – časovno indeksirano mesto.

Na večnost dobrih idej!

Slovenski medijski diskurz o družini skozi percepcijo časa

Magistrska naloga raziskuje odgovor na vprašanje, kako se različne percepcije časa odražajo v sodobnem medijskem diskurzu o družini v okviru kampanje o družinskem zakoniku, ki je potekala marca 2012 v Sloveniji. Medijski diskurz zagovornikov nuklearne tradicionalne družine odraža dualizem, ki smo ga poimenovali *sinhroni vrednostni dualizem ciklične in linearne percepcije časa*. Nuklearno družino razume skozi ciklično časovno percepcijo, vse ostale oblike družin pa skozi linearno. Medijska bitka za nuklearno družino odraža *eksistencialni strah pred propadom* zagovornikov nuklearne družine, ki uporabljajo *prakse zaustavljanja časa*, da se temu izognejo. Diskurz zagovornikov izključno novih oblik družin na drugi strani odraža dualizem, ki smo ga poimenovali *diahroni vrednostni dualizem cikličnega in linearnega časa*. Sodobne oblike družin so razumljene kot napredne, skladne z družbeno realnostjo in prilagojene času, medtem ko je tradicionalna družina razumljena kot nazadnjaška in zastarela. Pri tem pojmovanju gre hkrati tudi za *klasično evropocentrično ideološko razlikovanje med tradicionalnimi (cikličnimi) in modernimi (linearnimi) družbami*, ki nima znanstvene podlage, saj reciklira predsodke. Obe omenjeni časovni percepciji zgradita *vrednostni dualizem*, ki ima v praksi diskriminatorne posledice do določenih oblik družin. V medijskem diskurzu pa se pojavlja tudi tretji način klasifikacije družin, in sicer pri zagovornikih pluralnih oblik družin. Ta se izogne hierarhičnemu vrednotenju družin in vrednostnemu dualizmu. To percepcijo časa smo poimenovali *dogodkovni čas*. Predlog novega družinskega zakonika iz leta 2009 odraža prav dogodkovno percepcijo časa. Ta percepcija je skladna z ugotovitvijo, da danes ne moremo govoriti o homogeni in univerzalni kronozofiji 21. stoletja, ampak o skupku različnih percepcij, ki se odražajo na posameznih družbenih pojavih in praksah. Razdelano teoretično idejo dogodkovnega časa predlagamo kot rešitev za preseganje vrednostnega dualizma, ki smo ga raziskovali, ter za vse druge dualizme, ki so ključna temeljna matrika zahodne misli vse od Platona naprej.

Ključne besede: *čas, ciklični in linearni čas, dogodkovni čas, vrednostni dualizem, družina*

Slovenian media discourse about the family through the time perception

Master's thesis explores the question how different perceptions of time are reflected in current media discourse on the family, in the context of campaign on Family Code, which was held in Slovenia in March 2012. Media discourse of advocates of the traditional nuclear family concept reflects the dualism, which we call *the synchronic value dualism of cyclical and linear perception of time*. Nuclear family is here understood through cyclical perception of time; all other types of families are understood through linear time perception. Advocates of the nuclear family concept are reflecting the *existential fear of the collapse* of the nuclear family and are therefore using the *practices of stopping time* to avoid this happening. On the other hand, discourse of advocates of exclusively new family forms is reflecting the dualism, which we call *diachronic value dualism of cyclical and linear time*. Contemporary forms of families are seen as progressive, consistent with social reality and adopted to modern time, while the traditional family is seen as reactionary and outdated. Diachronic value dualism is also present in controversial *eurocentric ideological distinction between traditional (cyclical) and modern (linear) societies*. Both mentioned time perceptions build on *value dualism*, which in practice leads to discriminatory effects on certain types of families. In media discourse there is also present a third way of family classification, which is represented by advocates of plural family forms. It avoids hierarchical evaluation of families and value dualism. This time perception we call *the eventual time*. This time perception is also reflected in new Family Code. We propose the *eventual time perception* as a solution for overcoming different types of dualisms, which since Plato constitutes fundamental matrix of Western thought.

Key words: *time, cyclical and linear time, eventual time, value dualism, family*

KAZALO VSEBINE

1 UVOD: Kdo naj bo družina?.....	7
1.1 Raziskovalno vprašanje	10
1.2 Tri teze, razvite iz raziskovalnega vprašanja.....	10
1.3 Raziskovalna metodologija.....	11
2 UMESTITEV CIKLIČNOSTI IN LINEARNOSTI ČASA V ZGODOVINSKI OKVIR POJMOVANJA ČASA	12
2.1 O katerem času govorimo danes?	26
3 POJMOVANJE DRUŽINE SKOZI CIKLIČNO IN LINEARNO PERCEPCIJO ČASA ...	30
3.1 TEORIJE CIKLIČNOSTI IN LINEARNOSTI ČASA	35
3.1.1 Helmuth Plessner: ciklični in eshatološki čas	35
3.1.2 Henri-Charles Puech: ciklični, linearni in gnostični čas	37
3.1.3 Mircea Eliade: sveti in profani čas.....	41
4 ZAUSTAVLJANJE ČASA IN EKSISTENCIALNI STRAH PRED PROPADOM.....	46
4.1 Ritual in politični boj	52
5 ČAS FILOZOFIJE: A-NIZNI IN B-NIZNI ČAS	54
6 CLAUDE LÉVI-STRAUSS: HLADNE IN VROČE DRUŽBE	59
7 KRITIKA DUALIZMA TRADICIONALNIH IN MODERNIH DRUŽB OZ. CIKLIČNEGA IN LINEARNEGA ČASA.....	62
8 ALI JE SODOBNI ČAS IZKLJUČNO LINEAREN?	72
9 SINHRONI VREDNOSTNI DUALIZEM CIKLIČNO-LINEARNE PERCEPCIJE ČASA ZAGOVORNIKOV TRADICIONALNE DRUŽINE	75
9.1 Vrednostni dualizem skozi sintezo sinhronije in diahronije.....	80
10 DOGODKOVNI ČAS.....	86
11 ZAKLJUČEK.....	92
12 LITERATURA.....	98

1 UVOD: Kdo naj bo družina?

»Družina, kot jo poznamo danes na zahodu, ni objektivno naravna, večna in nespremenljiva. Mirno lahko ugotovimo, da originalno družino z današnjo zahodnjaško, v judovsko-krščanski tradiciji utemeljeno nuklearno, biološko družino, družijo le ime. [...] Družina je skupnost tistih, ki skupaj pojedjo svoj glavni obrok. To je antropološka definicija.«

(Karmen Šterk)

Marca 2012 je v Sloveniji potekala javna razprava o Družinskem zakoniku, ki je bil na referendumu, ki je sledil, zavrnjen. Argumenti v medijskem diskurzu, ki so govorili v prid ali proti zakoniku, so bili različni, prav tako so se navezovali na različna tematska področja.¹ Ena izmed glavnih točk spora med zagovorniki in nasprotniki zakonika, ki bo tudi jedro naše analize, je bila definicija oz. pojmovanje družine.² Družinska razmerja so v Sloveniji doslej urejena v Zakonu o zakonski zvezi in družinskih razmerjih (v nadaljevanju ZZZDR). Tam je družina opredeljena kot »življenjska skupnost staršev in otrok, ki zaradi koristi otrok uživa posebno varstvo«. (ZZZDR, 2. čl.) Definicija družine je po ZZZDR tesno povezana tudi z zakonsko zvezo, ki je »z zakonom urejena življenjska skupnost moža in žene« (ZZZDR, 3. čl.), katere pomen je »... v zasnovanju družine«. (ZZZDR, 3. čl.) Novi zakonik bi redefiniral pojem družine in jo zastavil širše. V predlogu novega družinskega zakonika iz leta 2009 je namreč zapisano: »Pojem družine je v predlogu zakonika zastavljen širše kot v veljavnem zakonu, saj za družino štejejo tudi nekatere skupnosti življenja otroka z odraslo osebo, ki ni njegov roditelj ali posvojitelj, pod pogojema, da v skupnosti vlada individualni (dolgo)trajni odnos skrbi odrasle osebe za otroka in da je ta skupnost tudi pravno blizu družinski skupnosti

¹ Razprave znotraj kampanje so potekale okoli različnih tem. Dotikale so se pravic istospolnih parov ter vprašanj, kakšne morajo biti pravice otrok, kaj pomeni pravica otroka do mame in očeta (ženskega in moškega spola), kakšna naj bo vzgoja otrok, ali imajo istospolni pari pravico do porok in/ali pravico do posvojitve otrok. Prav tako so se pojavljali argumenti in protiargumenti o trditvi, da novi zakonik prinaša možnost trgovanja z otroki. Zasedili smo tudi razpravo o pravici do umetne oploditve za lezbijke. Mnenja so se kresala tudi glede definicije spola; glavna nit te razprave se je osredotočila na odgovor, ali je spol le biološko dejstvo ali je tudi družbeno pogojen, v smislu da družba konstruira, vzgaja v spol. Pogosto so se omenjale dileme novih pristojnosti in pooblastil centrov za socialno delo, dileme glede višine preživnine in pravice do dedovanja. Glavna tema, ki je delila tudi zagovornike in nasprotnike družinskega zakonika, pa je bila seveda definicija družine. Kdo jo sestavlja? Kakšnega spola morajo biti starši? Kdo je lahko starš? Ali mora biti poročen?

² Podobne argumente in razprave o definiciji družine, kot jih bomo predstavili v nalogi, najdemo tudi v mnogih sodobnih državah na Zahodu, kjer so razprave o pravicah istospolnih parov prav tako aktualne. Pojasnila in ugotovitve naše analize v slovenskem medijskem prostoru tako lahko uporabimo tudi za širše razumevanje omenjene problematike.

staršev in otrok (obstoj družine je vezan na dolžnost preživljanja in ne na sorodstveno razmerje med otrokom in osebo, s katero živi v življenjski skupnosti). Družino ustvarja otrok. Če ni otroka, ni družine.« Piše še: »Zakonska zveza je določena kot življenjska skupnost dveh oseb istega ali različnega spola.« (Predlog družinskega zakonika)³ Istospolnim partnerjem bi bilo z novim zakonikom omogočeno imeti družino in posvojiti otroka, kar s starim, ki velja tudi trenutno,⁴ pravno in zakonsko ni mogoče. Družina bi lahko uradno postali tudi vsi tisti, ki preživljajo otroka v družini ali živijo z njim, ne glede na sorodstveno razmerje. Javnost se je med kampanjo⁵ glede definicije družine v grobem razdelila na vsaj dva pola – na zagovornike nuklearne tradicionalne družine⁶ kot univerzalne družbene forme ter na zagovornike novih in pluralnih oblik družin, ki so zgodovinsko spremenljive. Prvi, nasprotniki Družinskega zakonika, nasprotujejo predvsem tistemu delu zakonika, ki izenačuje heteroseksualno zvezo s homoseksualno ter jima pripisuje enake pravice. Novi družinski zakonik namreč s tem, ko pojem družine razširi, omogoča ustvarjenje družine ter posvojitvev otrok tudi istospolnim parom. Drugi, zagovorniki novega zakonika, razširitev definicije družine podpirajo in jo smatrajo kot uradno pravno priznanje osnovnih človekovih pravic, po katerih je diskriminacija glede na spol prepovedana.⁷ To je vzrok za živahno debato, ki izvira iz različnih pojmovanj družine. Kdo naj bo torej priznan kot družina? Nasprotniki novega družinskega zakonika glede na medijske izjave največkrat uporabljajo argument, da je le tradicionalna, nuklearna⁸ družina naravna, samoumevna, resnična, logična in večna. Zagovorniki zakonika menijo, da ni tako in da so vse skupnosti, kjer je otrok, ne glede na spol staršev ali sorodstvene povezave, upravičeno imenovane in priznane kot družina, saj se definicija družine nenehno spreminja, prilagoditi pa jo moramo družbenim dejstvom.

Z vidika pripadnikov ene ali druge pozicije v nastalem antagonizmu je lahko debata med njimi razumljena kot boj med dobrim in zlim. Mnogi uporabniki spleta, forumov in komentatorji člankov to dilemo tudi dejansko zastavljajo tako. V praksi komentatorjev je namreč moč zaznati, da zagovorniki in nasprotniki družinskega zakonika svet percipirajo ravno skozi to dvojnost: lastna pozicija se jim zdi dobra, drugačna pa zla. Vendar pa je

³ Ta predlog je bil sicer kasneje pod pritiskom javnosti in nasprotnikov zakonika spremenjen in ponujen je bil t.i. kompromisni predlog, kjer bi definicija zakonske zveze ostala definirana kot življenjska skupnost moškega in ženske. Nasprotnikov zakonika predlog vseeno ni prepričal in tako je bil zakonik 25. marca 2012 na referendumu zavrnjen.

⁴ Avgusta 2013.

⁵ Referendumska kampanja o Družinskem zakoniku je uradno potekala od konca februarja do referendumu, ki je bil 25. marca 2012, neuradno pa so bile glavne teme in argumenti v medijih prisotni že veliko let prej.

⁶ S pojmom *tradicionalna nuklearna družina* pojmujeemo skupnost očeta in matere, ki sta biološko moškega in ženskega spola, ter njune biološke otroke.

⁷ Glej 14. člen Evropske konvencije o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin.

⁸ Zakonski par z enim ali več otroki.

njihovo pojmovanje družine odvisno od zornega kota, iz katerega izhajajo, natančneje iz pozicije v diskurzu,⁹ in ne odraža dejstev, da je ena stran dobra, druga pa zla. Medijski diskurz v razpravi o Družinskem zakoniku, o katerem bomo govorili, bomo analizirali z omejitvijo na medijske izjave in sporočila, ki zadevajo pojmovanje družine. V splošnem bi lahko rekli, da znotraj diskurza opazamo na eni strani razumevanje družine skozi esencialistični¹⁰ zorni kot, na drugi strani pa pojmovanje družine, ki izhaja iz družbenega konstruktivizma.¹¹ Prvi zorni kot odražajo zagovorniki tradicionalne družine, saj to razumejo kot univerzalno in biološko, drugega pa zagovorniki »novih« in pluralnih oblik družin, ki vse obstoječe oblike družin razumejo kot družbeno konstrukcijo.

Ta dva pogleda na družbene pojave lahko razumemo tudi kot dve percepciji časa, in sicer kot ciklično in linearno percepcijo časa. Ciklična percepcija časa namreč odraža ideje univerzalnosti, večnosti, svetosti, stacionarnosti, istosti, ponavljanja in stalnosti, medtem ko linearna percepcija odraža ideje relativnosti, spremenljivosti, posvetnega, minevanja, različnosti, postajanja in zgodovinskosti. Ta dva pogleda na družino najdemo tudi v medijskem diskurzu o družini pri zagovornikih tradicionalne družine in zagovornikih izključno »novih« oblik družin. Naše dožemanje časa prežema naše družbeno življenje. Kljub temu pa še vedno ne obstajajo medkulturne študije časa, ki bi imele lastno ime in formalno mesto znotraj družboslovnih in humanističnih ved ali ki bi bile priznane kot posamezna disciplina. Čas kot predmet raziskave v nalogi razumemo v antropološkem smislu. Antropološki čas je namreč relacijski, vezan na delovanje različnih družb ter posledica njihovega ekonomskega, socialnega in religioznega sistema. (Gell 2001) V tem smislu čas razumemo kot okvir, ki določa pojmovanje sveta, kot diskurz, skozi katerega gledamo na svet. Razumevanje časovne percepcije, ki jo odražajo določene kulture ali družbe, nam pojasni njihovo razumevanje sveta (v našem primeru družine), in obratno, njihovo razumevanje sveta (družine) nam pojasni, kakšno časovno percepcijo odražajo.

⁹ Pri razumevanju diskurza izhajamo iz definicije Michela Foucaulta. Pod pojmom *diskurz* Foucault razume »prakso, ki v določenem času in prostoru oblikuje objekte ali področja vedenja, o katerih govori [...]. Diskurzi so kajpada sestavljeni iz znakov; toda tisto kar počno, je več kot le uporabljanje teh znakov za označevanje stvari. Prav ta več jih naredi nezvedljive na jezik in govor [...]. Realnost ima tako pomen le znotraj diskurza.« (Foucault 2001, 55) Diskurz je tako skupina izjav, ki zagotavljajo jezik, s katerim govorimo; način reprezentacije vednosti o nečem – o določeni temi – v določenem zgodovinskem trenutku. Pri diskurzu gre za proizvodnjo vednosti prek jezika. (Hall 1997, 44)

¹⁰ Esencializem prvotno predvideva, da so določeni družbeni pojavi naravni, neizogibni, univerzalni in biološko determinirani.

¹¹ Poglavitna ideja družbenega konstruktivizma je, da je tisto, kar imamo za zunanji svet, v bistvu konstrukcija naše zavesti in družbena konstrukcija zavestno delujočih subjektov v interakciji. Berger in Luckmann kot predstavnik družbenega konstruktivizma tako menita, da se smisel človekovega bivanja in ravnanja oblikuje v človeški zavesti, v zavesti posameznika, ki se je individualizirala v določenem telesu in se skozi družbene procese razvila v osebi. Več v njunem delu *Družbena konstrukcija realnosti*.

Cilj magistrske naloge je analiza časovnih percepcij, ki soobstajajo v medijskem diskurzu o družini v Sloveniji. S prikazom razlike v percepciji časa med zagovorniki nuklearne tradicionalne družine in zagovorniki »novih« ali pluralnih oblik družin pridobimo nov vpogled v razpravo in novo razumevanje trdovratnih antagonizmov, ki se izkazujejo kot nepremostljivi. Kljub legitimnosti in priznavanju različnih predpostavk, iz katerih izhajajo zagovorniki in nasprotniki Zakonika, menimo, da je nepriznavanje določenih pravic istospolnim parom diskriminatorno, prav tako pa tudi, da je diskriminatorno nepriznavanje tradicionalne družine, zato so predpostavke, na katerih temeljijo mnenja zagovornikov tradicionalne družine in mnenja zagovornikov izključno »novih« oblik družin, vsaj vprašljiva, če ne tudi škodljiva. Oboji namreč odražajo različni percepciji časa, ki sta škodljivi zato, ker obe hierarhično vrednotita različne oblike družin. V vsakem primeru je ena oblika družine diskriminirana (torej manjvredna, napadena s sovražnim govorom, odvzete so ji pravice ipd.). Te predpostavke bomo skušali razumeti skozi ideji cikličnega in linearnega časa, njuno razumevanje pa je ključno še posebej v trenutku, ko je definicija družine v slovenskem prostoru ključnega pomena za priznanje pravic (poroka, posvojitve itd.) istospolnim parom ter za sprejemanje vseh pluralnih oblik družin, ki vključujejo tudi tradicionalno. Ključna argumentacija v nalogi bo potekala s pomočjo teorij cikličnosti in linearnosti časa. Pokazali bomo, da je rešitev izven nepremostljivih dihotomij, ki povzročajo diskriminacijo ene vrste družin, v zavrnitvi dualistične klasifikacije na ciklično in linearno percepcijo časa in v vzpostavitvi t.i. dogodkovnega časa, ki pod okrilje sprejema vse oblike družin in katerega zagovornike imenujemo zagovorniki pluralnosti oblik družin.

Glede na raziskovalna izhodišča lahko sedaj predstavimo raziskovalno vprašanje, teze in uporabljeno metodologijo:

1.1 Raziskovalno vprašanje

- *Kako se različne percepcije časa odražajo v sodobnem slovenskem medijskem diskurzu o družini?*

1.2 Tri teze, razvite iz raziskovalnega vprašanja

- *Diskurz zagovornikov nuklearne in tradicionalne družine v sodobnem medijskem diskurzu o družini v Sloveniji odraža sinhroni vrednostni dualizem cikličnega in linearnege časa.*
- *Diskurz zagovornikov izključno novih oblik družin v sodobnem medijskem diskurzu o družini v Sloveniji odraža diahroni vrednostni dualizem cikličnega in linearnege časa.*
- *Diskurz zagovornikov pluralnosti oblik družin v sodobnem medijskem diskurzu o družini v Sloveniji odraža dogodkovno percepcijo časa.*

1.3 Raziskovalna metodologija

Raziskovalno vprašanje smo obravnavali s pomočjo kvalitativne analize primarnih (uradni pravni in politični dokumenti) in sekundarnih (znanstvene monografije) virov ter s pomočjo analize (medijskega) diskurza.

Kvalitativna analiza primarnih virov vsebuje analizo pravnih dokumentov, in sicer *predloga Družinskega zakonika* in trenutno veljavnega *Zakona o zakonski zvezi in družinskih razmerjih*. Znotraj teh pravnih virov smo se oprli na definicijo družine, kot jo ti dokumenti opredelijo. Služila nam je kot formalno izhodišče za razumevanje različnega pojmovanja družine. Obstoječi zakon in nov zakonik se namreč razlikujeta prav v pogledu na družino.¹²

Kvalitativna analiza sekundarnih virov vsebuje opisno (deskriptivno) metodo; predstavitev, opis in analizo konceptov cikličnosti in linearnosti časa, ki izhajajo iz filozofske antropologije, filozofije, strukturalne antropologije in poststrukturalizma. Znotraj te metode smo uporabili tudi metodo postopka definiranja določenega pojma. Definirali smo tri pojme: *sinhroni vrednostni dualizem cikličnega in linearnege časa*, *diahroni vrednosti dualizem cikličnega in linearnege časa* ter *dogodkovni čas*. Uporabili smo tudi komparacijsko metodo, ki je primerjala podobna dejstva, ideje in procese, ki se pojavljajo v različnih teorijah cikličnosti in linearnosti časa.

Analiza diskurza je osredotočena na sodobni medijski diskurz in razpravo o definiciji družine v Sloveniji, pri čemer največ medijskega gradiva izhaja iz časa pred referendumom o Družinskem zakoniku¹³ (v nadaljevanju 'medijski diskurz'). Medijske izjave smo pridobili s spletnih portalov, forumov in komentarjev bralcev v različnih spletnih medijih (MMC, 24ur, Siol.net, Večer, Dnevnik, 24.kul.si, Med.over.net, Iskreni.net, Slo-Tech, Časnik, Forum RKC, Forum Mladi.net). Upoštevali smo uradna stališča različnih organizacij in izjave javnih

¹² Za različne definicije glej ZZZDR, 2. čl. in Predlog družinskega zakonika, 2. čl.

¹³ Torej iz obdobja pred 25. marcem 2012.

osebnosti, predstavljenih v različnih člankih, še bolj pa komentarje obiskovalcev spletnih strani in forumov, saj menimo, da ti uporabniki svoje mnenje izražajo precej bolj osebno kot uradni članki, kjer je interes bolj političen. Analiza diskurza zajema t. i. tekstualno analizo in diskurzivno analizo izjav.¹⁴ Medijske izjave o družini so tekom naloge ves čas aplicirane na različne teorije cikličnosti in linearnosti časa. Podrobneje analiza diskurza zajema tudi analitično metodo dekonstrukcije, ki jo je zasnoval Jacques Derrida. Dekonstrucijo lahko razumemo kot metodo, utemeljeno na skrbnem branju tekstov, ki preizprašuje hierarhije med različnimi poli binarnih opozicij, ki po Derridajevem mnenju tvorijo temeljno usmerjevalno matrico v ozadju celotne zahodne misli od Platona naprej. (Stankovič 2006, 124) Problematičnost teh polov je v njihovem hierarhičnem vrednotenju, ki legitimira diskriminacijo skupine, ki je znotraj hierarhije označena za manjvredno. Znotraj metode dekonstrukcije smo analizirali tudi dihotomijo cikličnega in linearnega časa.

Na koncu naloge sledi sinteza, kjer smo različna opazovanja, pojave in rešitve strnili v celoto.

2 UMESTITEV CIKLIČNOSTI IN LINEARNOSTI ČASA V ZGODOVINSKI OKVIR POJMOVANJA ČASA

*»Štirje časi so dani človeku:
preteklost, sedanjost, prihodnost in večnost.«*

(Marko Uršič)

Včeraj, danes, jutri, mesec, leto, dan, teden, ura, prej, potem, trajanje, minevanje, stalnost, večnost, isto, enako, nekoč, davno, nekdanj, nikoli, vedno, zmeraj, vsakič, sedaj, tokrat, znova, ponovno, spet, prvič, zadnjič, začetek, konec, naslednjič, sčasoma, začasno, dobri in slabi časi, hudi časi, spreminjanje, nastajanje, nadaljevanje, stagniranje, nazadovanje, postajanje, enkratnost, neponovljivost, vek, stoletje, obdobje, epoha, vrnitev, obnova, nastati, obstati ... Vse to so besede, ki jih uporabljamo v vsakdanji govorici in so tesno povezane s časovnostjo. Tako ni nenavadno, da se pojem časa pojavlja vse od najzgodnejših civilizacijskih začetkov človeštva; pripada mu osrednje mesto v zgodovini idej in kulturnih praks, ker nas časovna omejenost bivanja vznemirja s svojimi pradaavnimi eksistencialnimi vprašanji o življenju in smrti, izvoru in usodi. (Adam 2010, 11) Čas so z dejstvi napolnili zgodovinarji, naravoslovci

¹⁴ Diskurz je strukturiran kot izjava, arhiv in diskurzivna formacija. Izjava ni struktura, ampak funkcija obstoja, čista eksistenca, dejstvo, da se godi bivajoče – govorica. (Foucault 2001)

in fiziki, njegova tipologija in usmeritev pa sta vedno razvneli razprave – in to ne samo med intelektualci. V imenu zahteve po razumljivosti je čas otrpnil in bil izločen iz nekaterih naravoslovnih, družbenih in humanističnih ved. Teoretsko so ga obravnavali filozofi, teologi in učenjaki. Verske, politične in ekonomske oblasti so čas merile, uniformirale, standardizirale in vsiljevale posameznikom. (Pomian 2010, 20) O času lahko torej govorimo iz mnogih zornih kotov; poznamo čas astronomije, matematike in fizike, psihološki čas, biološki čas in na koncu tudi antropološki čas. Različne vede čas raziskujejo na mnoge načine, zaradi neoprijemljivosti pojma pa je čas predmet mnogih diskusij. Dela velikih mislecev v filozofiji in antropologiji, med drugim Platona, Aristotela, Kanta, Hegla, Heideggerja, Plessnerja, Freuda, Lacana, Foucaulta, Eliadeja, Lévi-Staussa, Bergsona in Deleuza, so se posredno ali neposredno dotikala dimenzije časovnosti. V tem smislu Luka Omladič v članku *Zelo kratek slovar časa* razume čas - vsaj v humanistiki in družboslovju - v naslednjih pomenih: 1. Čas (v praktičnem življenju in filozofiji), 2. Čas (bit in čas), 3. Čas (nezavedno), 4. Čas (zgodovina), 5. Čas (trajanje), 6. Čas (preteklost, prihodnost, sedanost). (Omladič 2008, 75–77) Čas je bil mnogokrat diskusija znotraj logike, subjektivne zaznave v psihologiji časa, socioloških raziskav o času, matematike in fizike, celo astronomije, ter seveda antropologije in strukturalizma, z vidika katerih se bomo obravnavi časa v nalogi najbolj približali.

V nalogi bomo govorili predvsem o filozofskem in antropološkem času, o njegovih percepcijah oz. topologijah, kot jih imenuje avtor dela *Red časa*, Krzysztof Pomian, ko govori o stacionarnem, cikličnem in linearnem času. Glavna izmed naših teoretičnih zasnov bo razmerje, v katerem si stojita nasproti ciklični čas in linearni čas. Čeprav ju bomo obravnavali kot homogena pojava, je pomembno izpostaviti tudi razmislek, da pri raziskovanju tipologije časa ne moremo pričakovati jasnih in homogenih časovnih tipologij, ampak prej množico lokalnih, tipološko različnih časov, ki lahko soobstajajo. To je skladno tudi s spremembo razumevanja časa, saj v 20. stoletju namesto topologije globalnega časa zgodovine pričnemo čas misliti kot množico lokalnih, tipološko različnih časov. (Pomian 2010, 55) Poglejmo najprej, v kakšnih razmerjih so bile različne tipologije časa skozi zgodovino.

To, da bomo zgodovino časovnih kronozofij pričeli pri Grkih in končali v sodobnosti, je seveda učinek linearnega razumevanja časa in zgodovine, ki ga bomo tukaj uporabili izključno zato, da bodo kronozofije urejene po nekem redu, ki mu bo bralec še najlažje sledil, saj je del sodobne kronozofske paradigme tudi linearno razumevanje zgodovine. Zgodnji

starogrški filozofi so se ukvarjali zlasti z razumevanjem odnosov med nespremenljivo Bitjo in spremenljivimi bitji, med stalnostjo in spremenljivostjo, smrtnostjo in nesmrtnostjo. Spraševali so se o ontološkem statusu časa: je realen ali gre zgolj za iluzijo? Bistvo časa so poskušali dognati predvsem z osredotočanjem na lastnosti bogov Kronosa in Kairosa, ki sta jim predstavljala različni kvaliteti časovnosti. (Adam 2010, 28) Kairos je bil sveti čas, v katerem se odvijajo miti in legende. Dogodki v kairosu so odsev božanskega. Kronos je za antične Grke predstavljal linearen, merljiv čas. Dogodki v njem so zgodovinski, dogodki njihovega vsakdana. Že pri Grkih torej opazimo dualizem dveh časov, ki jih bomo v nadaljevanju poimenovali ciklični in linearni. Starogrški filozof Anaksimander (610–546 pr. n. š.) v prvem ohranjenem filozofskem fragmentu govori o nujnosti in redu časa: »Iz česar pa stvari nastajajo, v tistem tudi minevajo po Nujnosti; zakaj druga drugi plačujejo kazen in poravnajo za krivdo po redu časa.« (Uršič 2008, 53) Za Heraklita (550–475 pr. n. š.) se svetovi in življenja ponavljajo, vrtijo se v cikličnem času, ki je značilen za grško dojemanje kozmosa. »Čas je otrok, ki se s kamenčki igra: otrok na prestolu!« (Uršič 2008, 53) Kozmični čas je kakor véliki Krog, »na obodu kroga sta začetek in konec skupna,« meni Heraklit. (Uršič 2008, 53) Pri Grkih torej zasledimo ciklično pojmovanje časa, čeprav, kot bomo videli v nadaljevanju, se prav takrat dojemanje časa začenja tudi spreminjati - postopoma se vnaša linearnost. Iz ohranjenih Heraklitovih fragmentov, ki vsebujejo zamisli o teoriji časa, je čas mogoče razumeti kot tok in spreminjanje ene in iste življenjske sile, iz katere vse izvira in stremi k ponovni vrnitvi vanjo. Za Heraklita je bil potemtakem izvor nastajanja boj med nasprotujočimi si silami. Da bi prišlo do spremembe, mora vse imeti svoje nasprotje; brez tega se vse ustavi, je le smrt. (Adam 2010, 29) Od tukaj je znan tudi rek *pántha rheî* (vse teče, vse se giblje, v isto reko ni mogoče stopiti dvakrat), ki ga uporabljamo kot izraz za nenehno spreminjanje. (Sruk 1995, 243) Parmenid (540–472 pr. n. š.) je bil prvi med grškimi filozofi, ki je radikalno zanikal bivanje časa, bil je namreč prepričan, da je tisto edino resnično bivanje negibno, brezčasno. (Uršič 2008, 53) Tako Parmenid kot Ksenofan (565–473 pr. n. š.) sta s pomočjo logike prišla do spoznanja, da je bit večna, sprememba pa zgolj navidezna. Oba sta trdila, da ni ne postajanja ne gibanja, obstaja le bit, ki je raztegnjena v prostoru. Bit torej je, in kar je, ne more postati, se začeti ali prenehati. (Adam 2010, 28) Parmenidovo zanikanje ontološke resničnosti časa je vgradil v temelj svojega filozofskega idealizma Platon (427–347 pr. n. š.). Bistvo platonizma je preseganje minljivosti v večnosti, »svetu idej«. Platonske ideje, predvsem tiste najvišje, so najvišja resničnost, minljive čutne stvari pa so »posnetki« večnih idej, posnetki ali podobe, ki »deležijo« v ontološki resničnosti idej. (Uršič 2008, 53) S Platonovo filozofijo prihaja znotraj dveh domen - pojavov (*phainomena*) in inteligibilnih

bistev (*noumena*) - do jasne preusmeritve na svet idej. Svet pojavov (*phainomena*), ki ga izkušamo s petimi čuti, je časovno omejena domena bivanja in spreminjanja. Svet idej (*noumena*) pa je brezčasen. Svet idej, kjer so večni ideali oz. idejni vzorci posameznih manifestacij, je »izven časa«, ideja je torej atemporalna, brezčasna. Ideja ostane, njeni posamični izrazi pa so minljivi. Po Platonu so spreminjajoči se pojavi zgolj replike, ponovitve njihovih večnih, nespremenljivih vzorcev. (Adam 2010, 31) Tako pri Platonu naletimo na pojem minljivosti, ki pa je manj resnična in spada v polje časovnosti, v kolikor jo razumemo v razmerju z brezčasnostjo. Platonova ideja je neminljiva, večna, medtem ko se predmeti in stvari, rastline ipd., še bolj pa sence, rojevajo in umirajo v času. Platonovo definicijo časa najdemo v kozmološkem dialogu *Timaj*, kjer pravi, da je demiurg želel dati kozmosu večnost, toda ker to ni mogoče, je ustvaril čas kot »gibajočo se podobo večnosti«, ki v vesolju teče »v skladu s številom«. Čas torej po sebi ni resničen v najvišjem ontološkem pomenu, ampak zgolj v tem, da »deleži v večnosti«, v brezčasnem umu, v svetu idej, vzorcev, po katerih je demiurg ustvaril kozmos. (Uršič 2008, 54) Zdi se, da Platon torej razlikuje večnost, tj. brezčasnost, in čas. Brezčasnost je statičen¹⁵ svet idej, ki je nespremenljiv in zato resničen, medtem ko je časovnost svet minevanja in spreminjanja, ki je manj resničen ali neresničen. To Platonovo razlikovanje je pomembno za naše raziskovanje razmerja med cikličnim in linearnim časom zaradi podobnosti med lastnostmi brezčasnosti in cikličnim, bolj stacionarnim časom, ter med lastnostmi časovnosti in linearnim časom, ki ju bomo podrobneje razložili v nadaljevanju. Mar Platon manj resnične časovnosti v smislu minljivosti ni nujno potreboval, da bi z njo opredelil resničnost brezčasnosti? Čas in brezčasnost (večnost) sta tukaj postavljena v vrednostni dualizem. Tudi o tem bomo več spregovorili v nadaljevanju. Čas je po Aristotelovi opredelitvi ena izmed kategorij, ki določajo in natančneje izražajo bivajoče. (Sruk 1995, 56) Aristotela (384 –322 pr. n. št) so pri času še posebej zanimali njegovo merjenje ter odnos časa do gibanja. Sklepal je, da je čas merilo gibanja, ki ga lahko izrazimo s številom. Čas in gibanje se torej vzajemno določata. (Adam 2010, 31) V svojem delu *Fizika* je Aristotel tako zapisal: »Ne merimo zgolj gibanja s časom, temveč tudi čas z gibanjem, saj se vzajemno določata. Čas določa gibanje, ker je njegovo število, gibanje pa določa čas.« (Aristotel v Adam 2010, 31) Pojmovanja o spremembah in gibanju je Aristotel oblikoval v vedo o statiki (tj. statičnih stanjih), saj v svoji filozofiji narave kljub vsemu daje prednost trajanju pred spremembo ter brezčasnemu oz. atemporalnemu pred spreminjanjem. Aristotelovo teorijo o času kot gibanju je kasneje povzel Isaac Newton,

¹⁵ Lahko ga primerjamo s stacionarnim časom, ki ga bomo razložili v nadaljevanju.

njegove zamisli o razkroju pa so utemeljevale številne kasnejše znanstvene teorije o termodinamiki in entropiji. (Adam 2010, 31) S Plotinom (205–270 pr. n. š.) se je v filozofiji časa začela nova faza. Čeprav je bil neoplatonist, Plotinova razmišljanja o času močno presegajo šolo grške antike. Zajemajo tako poglede perzijskih kot indijskih verstev. Plotin je izpodbijal identifikacijo časa z gibanjem in merilom gibanja. Iskal je vir časa s sklicevanjem na večnost, v času pred časom. Ker za večna bitja čas ni obstajal, je predlagal, da smo mi tisti, ki moramo ustvariti čas. Predhodna razmišljanja je zamenjal z močno mistično teorijo časa in naredil prvi korak k razumevanju časa kot relativne kategorije in s tem tlakoval pot Sv. Avguštinu in Sørenu Kierkegaardu, ki sta formulirala teorije časa, ki so zajemale tako relativno kot holistično razumevanje. (Adam 2010, 50)

Posvetimo se sedaj krščanski kronozofiji srednjega veka. Sv. Avguštin (354–430) zaradi svoje izjemne dediščine velja za enega najbolj plodnih krščanskih mislecev. Kot Plotin je tudi Avguštin domneval, da čas pred stvarjenjem ni obstajal. Čas je ustvaril Bog kot integralni del stvarstva. Barbara Adam, avtorica dela *Čas*, je o njegovi teoriji zapisala: »'Teorija časa' Sv. Avguština je zavest prebujajoča vaja, ki ga povezuje z večnim kraljestvom Stvarnika na eni strani in časovno sestavljenim stvarstvom na drugi.« (Adam 2010, 51) V krščansko-platonski filozofiji, ki jo je torej utemeljil Avguštin, vernik in mislec išče presežnost in transcendenco. Najvišje pričakovanje duše je v eshatološki obljubi odrešenja. Avguštin v nasprotju s poganskim cikličnim časom uvede »ravno pot« ali linearni čas, ki dušo enkrat za vselej vodi v odrešenje ali pogubljenje. Življenje postane neponovljivo. (Uršič 2008, 54) Tako v krščanski kronozofiji zgodnjega srednjega veka linearni in ireverzibilni čas označuje le sveto zgodovino, v kateri je edini akter Bog, to je zgodovino Cerkve: ta je sicer vidna institucija, četudi je nadnaravna, njena trpežnost pa priča, da ni dovzetna za uničujoče delovanje posvetnega časa, ki namreč velja za cikličnega in ni čas kronologije, marveč koledarja, ki mu ritem dajejo sončni vzhodi, zahodi, rojstva, vrhunci in smrti, ki se brez prestanka ponavljajo. (Pomian 2010, 56)

Nato so v izenačevanje posvetnega časa s čisto uničevalno silo spet začeli dvomiti v 12. stoletju. Bernard iz Chartesa je dejal, da »kot palčki sedimo na ramenih gigantov, saj lahko vidimo več stvari kakor oni in bolj oddaljene, a ne zaradi ostrine našega pogleda niti zaradi višine našega telesa, ampak zato, ker nas njihova velikost poviša in ohranja na višini.« (Pomian 2010, 56) Razumevanje časa je tukaj torej mišljeno kot ambivalentno: čeravno je uničujoč dejavnik, omogoča nenehno kopičenje znanja in tako sam priskrbi zdravilo za zlo, katerega vzrok je. Z razumevanjem pomembnosti t.i. posvetne zgodovine se je začela majati

tudi sveta, božja zgodovina. Vendar pa se je proti inovatorjem postavil močan tradicionalistični tok. Za njegove glasnike je bila sedanost obdobje razkroja; prepričani so bili v večvrednost preteklosti kot vira norm, pravil in zgledov, od katerega se ni mogoče odvrniti, ne da bi nam grozil propad. Zavračali so idejo kopičenja znanja, zato so obsojali novosti kot neveljavne in škodljive, ki da oskrunjajo čistost tradicije. Tu smo priča prvemu besednemu sporu med »starimi« in »novimi«, in ta spor bo ostal stalnica intelektualnega življenja vse do 18. stoletja. (Pomian 2010, 58) Za tisto vrsto časa, ki želi spremembo narediti pomembno, tako razmere niso bile najbolj ugodne.

Od 13. stoletja dalje se je ta spor odvijal znotraj krščanske kronozofije. V tradicionalni različici ta postavlja na vrh *aeternitas*, božjo personifikacijo večnosti, ki je izključni atribut Boga. Odsotnost začetka in konca in tudi vsakršne spremembe dopušča, da *aeternitas* enačimo s popolnoma stacionarnim časom. Nasprotno pa pojem *tempus* pokriva vse, kar se spreminja: linearne procese in cikle. Z 12. stoletjem se začnejo linearni procesi razločevati od *tempusa*, za njihovo poimenovanje je poslej v uporabi pojem *aveum*. Bivati *aveum* pomeni imeti začetek in konec in tudi doživljati spremembe. Takoj vidimo, kje poteka ločnica med *aveum* in *aeternitas*. Vendar pa se *aveum* razlikuje tudi od *tempus*, saj spremembe ne prizadevajo substance bitij, ki se spreminjajo, so samo naključne variacije. (Pomian 2010, 58) Izhodišče kontroverze je sedaj nasprotje med *aeternitas* in *tempus*, in sledi vprašanje: katerim bitjem je mogoče pripisati večnost? In katera so tista, ki obstajajo samo v času? Premik v percepciji so tukaj postavili strogi aristotelovci. Po njihovem mnenju ontološki razkol ne ločuje stvarnika in celote stvaritev, ampak nespremenljiva bitja, tudi Boga, od tistih, ki so podrejeni rojevanju in propadanju. V dihotomiji *aeternitas* – *tempus* torej dajejo aristotelovci pojmom pomen, ki se odmika od krščanske tradicije: *aeternitas* ne pripada samo Bogu, ampak vsemu, kar se ne spreminja, še posebno nebesnim telesom z njihovim cikličnim gibanjem, *tempus* pa je skrčen na čas telesnih bitij; vsako od njih gre skozi cikel: rojevanje iz elementov, ki mu sledi razkroj in razpadanje na sestavne elemente. S tem so pretresli krščansko kozmologijo, saj se je pokazalo, da teza, po kateri je zgodovina sveta linearna, ireverzibilna in neponovljiva, nima racionalne podlage. (Pomian 2010, 59) Lastnost večnosti se torej tukaj prenese na vse, kar se ne spreminja in giba.

Nov odnos do daljne in bližnje preteklosti – nasprotovanje prvi in navezovanje na drugo – se pojavi v drugi polovici 14. stoletja pri tistih, ki so jih pozneje poimenovali »humanisti«. Ti so med sedanost in bližnjo preteklost vnesli zarezo; v sedanosti niso več videli nadaljevanja bližnje preteklosti, ampak obnovitev daljne preteklosti, o čemer bodo prav kmalu govorili kot o »renesansi«. Zarezali so dve ločnici: med sedanostjo in bližnjo

preteklostjo ter med bližnjo preteklostjo, ki je podcenjevalna, in daljno preteklostjo kot sedežem primerov, norm in vzorov. Humanisti so tako uvedli delitev zgodovine, iz katere je izšla tista, ki jo še danes posredujejo šolski učbeniki (Pomian 2010, 61), in ki je osnova, na kateri – kot bomo poskušali pokazati – delujejo tudi zagovorniki nuklearne družine kot edine resnične forme. V tem času so ljudje tisti, ki povzročajo diskontinuitete v zgodovinskem času in njihove dejavnosti so tiste, ki določajo njegovo tipologijo. Vendar s tem ne delajo ničesar ireverzibilnega. Vrnitev, obnova, renesansa – vsi ti pojmi kažejo, da je bil za humaniste čas zgodovine ciklični ali – bolje – nihajoči čas. Pomian o tipologiji časa v renesansi doda: »Vnovični dvig v ciklih je mogoč samo zato, ker se je izkazalo, da dela Starih¹⁶ lahko trajajo. Bila so pozabljena cela stoletja, ohranila so se in čakala, da spet pride njihova ura. Kaj je Starim omogočilo, da so ustvarili taka dela? Odgovor se največkrat sklicuje na skladnost z naravo: pravo naravo, lepo naravo.« (Pomian 2010, 62) Od tu se pojasnjuje nihanje časa tudi z razlago, ki se sklicuje na vedenje ljudi, ki so zdaj bližje naravi, drugič pa se od nje oddaljujejo; torej se obračajo k zgodovini. V naravi vidijo vir, ki omogoča trajanje. In verjamejo, da narava določa neprekosljivo raven kakovosti umetniških in literarnih proizvodov, ki so jo dosegli samo Stari. Ne samo umetniške in literarne, dosegli so tudi večno veljavne norme. V tem smislu pojmu neprekosljive ravni v mišljenju humanistov ustreza pojem stacionarnega časa. Renesančna tipologija naravo enači z vidno obliko resnice, lepote in dobrega, hkrati pa je narava izraz božjega, neke vrste razodetje, podobno tistemu v Bibliji. (Pomian 2010, 62)

V 16. stoletju se pojavi še tretja definicija sedanjosti, ki se ne sklicuje ne na »renesanso« ne na »vrnitev«, marveč poudarja novosti, ki so jih prispevali moderni: topovski smodnik, busola¹⁷, tisk, odkritje novih celin in novih ljudstev. S tega vidika sedanjost ne kljubuje le bližnji preteklosti, marveč tudi daljni preteklosti; v nekaterih pogledih prekaša obe. To ne drži za umetnost in literaturo, kjer so Stari dosegli raven, ki naj je ne bi bilo mogoče preseči. Kar zadeva izume, odkritja in splošno poznavanje narave, pa smo v sedanjosti dlje, kot so bili Stari kadarkoli. S tem tudi ovržemo idejo meje v vseh njenih oblikah, naravi pa moramo pripisati vsaj nespremenljivost v času. Ko namreč naravi odvzamemo zgornje in spodnje meje, ji odvzamemo tudi mehanizem, ki neprestano ponavlja nihajoče gibanje; v njej ni nobenega dejavnika, ki bi bodočnost lahko prisilil, naj bo ponovitev daljne preteklosti.

¹⁶ Pomian izraz »Stari« uporablja tudi za nekoga, ki dobi status izvornega, neprekosljivega znanja, umetnosti in literarnosti, in ki ga poznejši rodovi ne morejo preseči, lahko pa ga vrnejo in obnovijo. V renesansi se tako znotraj takratne tipologije časa vrnejo k leposlovju krščanskega in predvsem poganskega starega veka ter v antiko. (Pomian 2010)

¹⁷ Kompas.

Obstajata torej samo dve možnosti: stacionarno stanje ali linearni razvoj, bodisi progresiven, bodisi regresiven. Kronozofija, o kateri je zdaj govor, je torej *kronozofija linearne in kumulativnega časa*: vsaka naslednja sedanost izkoristi dosežke preteklosti in jim doda svoje. Ta linearni in kumulativni čas je tudi človeški čas in v tem je ena od najbolj novih potez kronozofije: človeška dejavnost je tista, ki daje času progresivno smer. Vendar ne katerakoli dejavnost – samo znanju je pridržan privilegij, da se sčasoma izpopolni. Čas znanosti velja za lokalni čas in soobstaja s cikličnim časom umetnosti, leposlovja in politike. Bistvena razlika med njima izhaja iz tega, da kronozofija cikličnega časa dopušča idejo o neprekosljivi naravi, ki pa je kronozofija linearne in kumulativnega časa ne sprejema. (Pomian 2010, 66–68) Na področju znanosti in filozofije je potrebno na tem mestu omeniti še Isaaca Newtona (1643–1727). Ko je leta 1687 objavil svoje delo, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, je mehanska ura že določala znanstveno in trgovsko življenje. Podobno kot Aristotela tudi Newtona ni zanimal čas sam po sebi, temveč operativna vrednost časa kot merila gibanja. O času je razmišljal kot o kvantiteti, nespremenljivi in neskončno deljivi na prostorskim podobne enote, ki se dajo meriti po dolžini in izraziti s številsko vrednostjo. Govoril je o absolutnem času: »Absolutni, resnični in matematični čas teče enakomerno iz sebe in svoje lastne narave, brez kakršnega koli odnosa do česarkoli večnega in je znan tudi pod imenom trajanje ... Vsa gibanja so lahko pospešena ali zavirana, tok absolutnega časa pa ni podvržen spremembi.« (Newton v Adam 2010, 33)

V 17. in 18. stoletju je Katoliška cerkev kljub razmahu različnih kronozofij linearnost in ireverzibilnost časa svete zgodovine še vedno utemeljevala s posegi Boga. Kljub temu so v tem času razmerja med cikličnim in linearnim časom postala žarišče sporov in problem za vsakogar, ki je hotel priti do globalne in koherentne kronozofske pozicije. Prav razmerja med cikličnim in linearnim časom so v središču spora med »Starimi« in »Modernimi«. Stari menijo, da obstaja kakovostna raven umetniških in literarnih izdelkov, ki so jo dosegli v antiki in je ni mogoče preseči. Na drugi strani Moderni menijo, da poslej tudi umetnost in literatura stojita na isti ravni kakor znanost in tehnika. Spremembe v kakovosti umetniških in literarnih del so začeli razlagati s spremenjenimi življenjskimi razmerami, z nagibi, ki ljudi spodbujajo k sodelovanju, z okusom ipd. Hkrati se je zagovarjanje stališč Starih poslej čedalje bolj odigravalo znotraj kronozofije linearne časa, ki pa je opredeljevala njegovo smer kot regresivno, sklicujoč se na pokvarjenost okusa ali npravnosti, na vse večje oddaljevanje od narave, na slabšanje političnih razmer, na sprijeno vero. (Pomian 2010, 69) Tako imamo v 18. stoletju miselni tok, za katerega je sedanost v tem ali onem pogledu manj vredna od preteklosti, in zdi se, da je v nekaterih primerih tako še v 21. stoletju. Kljub pomenu

linearnega časa, ki mu ga v tem času pripišejo Stari, pa se »kronozofija linearnega časa polagoma izvija iz območja tehnike, znanosti in modroslovja in se preoblikuje v splošni okvir, ki naj bi združeval vse različne vidike zgodovine«. (Pomian 2010, 70)¹⁸ S tem tudi polja umetnosti in literature počasi izgubijo mesto večnosti in trajanja ter so počasi predstavljena v posvetni, zgodovinski čas. V cikličnem času večnosti pa še vedno ostaja politična zgodovina.

Tudi politična zgodovina, ki je bila najdlje zatočišče ciklične kronozofije, se v 18. stoletju polagoma vključi v reprezentacijo časa, ki je linearna in kumulativna. Poslej naj bi se odnos držav do znanosti in umetnosti, trgovine, manufaktur, kmetijske proizvodnje in potreb prebivalstva razvijal v smeri izboljševanja življenjskih razmer. Vendar država še ohranja videz kontinuitete in avtonomije, zaradi česar se zdi, da ni toliko stvaritev človeškega duha kot njegov soigralec. Šele s francosko revolucijo so začeli politično zgodovino razumevati kot del zgodovine človeškega duha in vsako državno obliko kot proizvod duha. Poslej je pot odprta vsem filozofijam zgodovine, ki kažejo, da so različne domene, kulture ali civilizacije izraz enotnega principa – lahko ga imenujemo »duh« – ki napreduje na linearen, kumulativen in ireverzibilen način. (Pomian 2010, 73–74) V tem času o primatu linearnega časa priča tudi filozofija. Immanuel Kant (1724–1804) je bil prepričan, da je apriorna struktura časa linearna. V *Kritiki čistega uma* (1771) tako zapiše: »Časovno zaporedje si predstavljamo kot črto brez konca, v kateri tvori mnogoterost zaporedje, ki ima le eno dimenzijo, ter iz lastnosti te črte sklepamo na vse lastnosti časa, s to izjemo, da so deli črte hkratni, deli pa vselej v sosledju.« (Kant 1993, 50) Kant je v svojem znamenitem delu, s katerim se dejansko začne moderna filozofija, pojmoval čas in prostor kot transcendentni, apriorni formi našega izkustva, ki ju spoznavamo, pravzaprav »zremo«, v apriornem, »čistem zrenju« (*reine Anschauung*; tudi: »čisti zor«), potem ko odmislimo tako vso pojmovnost kakor tudi vso čutno vsebino naših zaznav in predstav. (Uršič 2008, 53–55) Seveda kronozofiji napredka nikoli ni uspelo izločiti vseh tekmecev, saj so se kljub temu uveljavljale filozofije zgodovine, ki so smer časa definirale kot regresijo, nenehno oddaljevanje od naravnega stanja. Misel 19. stoletja je kronozofijo cikličnega časa tako odrinila na obrobje, medtem ko središče zavzema tista, ki ga ima za linearnega. Po drugi strani je vse do krize v devetdesetih letih 19. stoletja znanost ostala opora teorije napredka, medtem ko so nauki, ki so ugotavljali nazadovanje, argumente iskali predvsem v umetnosti, religiji, morali in politiki. (Pomian 2010, 73–74) Filozofija

¹⁸ Giambattista Vico v delu *Scienza nuova* poskuša predstaviti globalno kronozofijo in razkriti načela, ki vodijo zgodovino, pri čemer se v resnici loteva problema razmerij med cikličnim časom ter linearnim in kumulativnim časom, vendar se na tej točki v analizo njegovega dela ne bomo spuščali.

razsvetljenstva je torej prinesla premik poudarka iz ontologije¹⁹ na epistemologijo²⁰; s tem je bil narejen tudi korak k vprašanju o virih idej ter o vedenju o času. Težišče zanimanja se je premaknilo od vprašanja, kaj čas sploh je, k vprašanju, kaj o času lahko vemo: ali ga naj iščemo v zunanjih pojavih ali v človeški eksistenci, v pojmovnih špekulacijah ali v apriornih intuicijah, v izkustvu ali v jeziku, v zavesti ali v bivanju.²¹

Zdi se, da je teorija napredka v eno od disciplin segla globlje kakor v druge; to je politična ekonomija. V prvi polovici 19. stoletja so skoraj vsi ekonomisti verjeli v linearno in progresivno naravo zahodnih družb.²² Krize jih niso vznemirjale; vsako zase je bilo mogoče razložiti s posebnimi in enkratnimi okoliščinami.²³ Da se je mnenje spremenilo, je bilo treba počakati na Karla Marxa (1818–1883). Univerzitetna ekonomija se je s priznanjem periodičnosti kriz sprijaznila šele po objavi del Clémenta Juglarja (1819–1905), ki je s proučevanjem statističnih serij odkril ekonomski cikel, ki so ga pozneje poimenovali po njem. Pristop do razumevanja kronozofij je tukaj povsem nov. Nobena od prejšnjih kronozofij ni temeljila na nobeni vrsti proučevanja. Izhajale so iz ocene sedanosti in njenih razmerij do bližnje in daljne preteklosti in bodočnosti. Pojem cikla, kakršen se pojavlja v politični ekonomiji, ima popolnoma drugačen status. Cikel je interval med dvema povratkoma istega pojava: dviga ali upada. Serijo kazalcev predstavimo v obliki grafa: če se zaporedne točke dviga in upada oddaljujejo od osi časa, imamo opraviti z rastjo, s progresijo. Ta se torej uresniči prek vrste nihanj; čas ekonomije je sicer ciklični, vendar ostaja linearen in kumulativen. (Pomian, 2010, 74–76) V drugi polovici 19. stoletja je poskušalo več ekonomistov cikle pojasniti z vzroki, ki ležijo zunaj ekonomskega sistema, celo zunaj zgodovine. William Stanley Jevons (1835–1882), britanski ekonomist, je videl poglavitni razlog zanje v ciklu sončevih peg, ki povzročajo spreminjanje podnebja, vplivajo na letino in

¹⁹ Gr. »bitje«, »bivajoče«. Ontologija je filozofska panoga oz. stroka, katere predmet so temeljni realnosti in njene najsplošnejše lastnosti. (Sruk 1995, 237) Ontologija kot najbolj temeljna filozofska disciplina se ukvarja z analizo najsplošnejših struktur biti in vsega bivajočega, z vsemi pripadajočimi kategorijami.

²⁰ Gr. *epistémē*: »znanost«, »veda«. Epistemologija je teorija o znanostih, o njihovi metodologiji in sistematiki, spoznavna teorija. (Sruk 1995, 105) Epistemologija odgovarja na vprašanja: kako vemo, kaj vemo, kako lahko sploh kaj izvemo o svetu, kako vednost nastaja in kaj sestavlja vednost.

²¹ Tudi v nalogi se ukvarjamo z epistemološkim vprašanjem, kakšna je vednost o družini. Ta vednost v različnih primerih pomeni tudi različne ontološke predpostavke. V tem smislu lahko rečemo, da epistemološko raziskujemo ontološke predpostavke.

²² Ta kronozofija pa se ni izognila niti pojmovanju kulture in družbe, kar se jasno odraža v antropoloških teorijah tistega časa. Louis Henry Morgan v svoji socialno-evolucionistični maniri razvije univerzalno shemo razvoja kultur, ki vsebuje faze barbarstva, divjaštva in civilizacije, te pa potekajo linearno in so univerzalne. Predpostavlja eno zgodovino in eno kulturo ter enosmerni predvidljivi linearni razvoj vseh kultur. Logika, ki ji sledi, spada v logiko t.i. evolucionistov. Kakšne posledice je imela (in še ima) ta paradigma v smislu diskriminacije in rasizma, je znano. V nadaljevanju bomo to idejo kritizirali skozi kritiko dualizma cikličnega in linearnega časa.

²³ Podobno mimogrede lahko slišimo iz vrst neoliberalnih ekonomistov še danes, ko sta gospodarska in ekonomska kriza aktualni in resnični del naših življenj.

s tem na ekonomijo. Ti poskusi izhajajo iz prepričanja, da je linearna rast normalen razvoj kapitalistične ekonomije. Ker mehanizmi, ki ji vladajo, ne morejo biti odgovorni za ponavljanje krize, je treba vzroke zanje iskati zunaj nje. Pomian tako zaključí: »Z delitvijo na notranje dejavnike in zunanje motnje jim je uspelo uskladiti ekonomske cikle z linearnim časom; slednji je značilen za zgodovino, prvi so odvisni od narave.« (Pomian 2010, 78) Tako po čistem linearizmu Marx v razpravo ponovno vplete cikličnost. Eliade meni, da Marx v zgodovinskih dogodkih »ne vidi zaporedja arbitrarnih dogodkov; slednji imajo namreč koherentno strukturo, predvsem pa vodijo k določenemu koncu – končni ukinitvi nasilja zgodovine, k 'odrešitvi'. Potemtakem na koncu marksistične filozofije zgodovine napoči zlata doba arhaičnih eshatologij.« (Eliade 1992, 145) To časovno kompleksnost lahko ponazorimo s sinusoido. Tako je edino Marx v 19. stoletju poskušal razložiti periodična nihanja in linearno gibanje kapitalistične ekonomije z delovanjem njenih notranjih sil. Zanj krize niso bile naključja, ki jih povzročajo zunanji dejavniki, ampak »so vedno samo trenutne nasilne rešitve obstoječih protislovij, silovite erupcije, ki za trenutek spet vzpostavijo porušeno ravnovesje.« (Marx 1973, 281) Politična ekonomija je bila torej rojena v znamenju napredka. Potem je odkrila cikle in ti so dolgo veljali (Marx je bil izjema) za naključja, ki v popolnem ekonomskem sistemu nastanejo zaradi škodljivih zunanjih vplivov. Sledilo je obdobje, ko so iskali endogene dejavnike, odgovorne za ciklično delovanje, a so še vedno ostajali v statičnem okviru. Končno so nekatere dinamične teorije v ciklih videle nekaj, kar nujno nastane zaradi samega mehanizma kapitalistične ekonomije; vendar je bilo v nadaljevanju treba odkriti specifične vzroke dolgoročne rasti. Čas tega razvoja, linearen in ciklični hkrati, torej ni neki lokalni čas, ki bi bil lasten samo nekemu specifičnemu področju, temveč je globalni čas zgodovine nekega obdobja. (Pomian 2010, 84–85) Zdi se, da se po obdobju prevladujoče linearne kronozofije po zaslugi raziskovanja ekonomskih ciklov spet vzpostavi dve hkratni kronozofiji – ciklična in linearna – ki opredeljujeta čas takratnega obdobja. V ekonomiji, kjer v Evropi danes, v času krize, vlada neoliberalna logika, pa se zdi, da krojači naše prihodnosti ne verjamejo kaj dosti v krizo kot sestavni del kapitalistične ekonomije in za to še vedno krivijo »zunanje« dejavnike: t.i. tajkune – pohlepne grešnike in iracionalne banke.

Utemeljitelji socialne teorije – Marx, Max Weber (1864–1920) in Émile Durkheim (1858–1917) – so v tem času ponovno spremenili težišče pojmovanja časa. Vsi so obrnili hrbet epistemološkemu in ontološkemu vprašanju, ki so zaposlovala njihove predhodnike, in se raje posvetili zadevam socialne prakse. Od abstraktnih zamisli so se obrnili k družbeni produkciji ter k ustvarjanju institucionalnih praks in tradicij. Čas jih torej ne zanima več kot vidik

bivanja in postajanja, ampak postane predmet družboslovnih raziskav kot družbeni odnos, vir in vrednost. Kljub novemu gledišču pa miselne strukture antičnega sveta še vedno utemeljujejo in vplivajo na njihove teorije. (Adam 2010, 39)

Celotno 19. stoletje si filozofi zgodovine in poklicni zgodovinarji čas zamišljajo samo kot linearni čas. Izjeme so redke in nimajo zadostnega vpliva. Linearni, kumulativni in ireverzibilni čas enačijo s časom same zgodovine, in to do te mere, da veljajo ljudstva, pri katerih ga ni bilo mogoče najti, kratko malo za ljudstva brez zgodovine. Enačenje časa zgodovine z linearnim, kumulativnim in ireverzibilnim časom tako opravičuje *evropocentrizem in hierarhično vrednotenje kulture*²⁴. Včasih celo znotraj evropske zgodovine opravičuje delitev na »zgodovinska ljudstva« in na tista, ki to niso, pa tudi občutek superiornosti ob primerjavi preteklosti s sedanostjo. (Pomian 2010, 86) Ta (diahronični) dualizem cikličnega in linearnega časa oz. tradicionalnih in modernih družb bo v nadaljevanju tudi ključna kritika v naši nalogi. Če so kronozofije, ki smo jih pregledali do sedaj, vplivale na status umetnosti, literature, politike, države in ekonomije, pa smo tokrat priča kronozofiji, ki jasno vpliva na status kulture in ljudi znotraj nje. Kronozofija se tukaj dotakne tudi identitetnih vprašanj in vseh praktičnih posledic, ki jih prinašajo identitetne politike.

V 18. in 19. stoletju, s samoumevno dominanco urinega časa, vprašanje transcendence izgubi del pomena, čas pa svojo centralno vlogo v družbeni misli in refleksijah o človekovem položaju. V takšnem družbeno-ekonomskem kontekstu je razumevanje mogoče doseči samo z upoštevanjem družbenosti časa, torej načina, na katerega so ljudje povezani s časom skozi določene prakse in tehnologije. Zato moramo biti pozorni na čas kot teorijo v praksi, izkušnjo in razlago. (Adam 2010, 63) Premik v prakso se sklada z opazovanjem časa pri identitetnih vprašanjih. Rečemo lahko, da je tudi naš poskus opazovanja časovne percepcije medijskega diskurza o družinskem zakoniku praktičen, v kolikor izhajamo iz realnega primera.

Na splošno pri ustvarjanju in potrjevanju linearne, kumulativne in ireverzibilne zgodovine sodelujejo filozofi, umetniki in pisatelji. (Pomian 2010, 86) Sami bi dodali tudi antropologe in sociologe, npr. zgoraj omenjeni Morganov evolucionizem.

²⁴ Evropocentrizem je predpostavka, ki temelji na verjetju v linearni zgodovinski razvoj in na hierarhičnem vrednotenju kultur. Na vrh zgodovinske lestvice in najbolj razvitih civilizacij postavlja Evropo in zahodni svet. Hierarhični koncept razvršča kulture na linearno daljico. Med različnimi kulturami se vzpostavlja odnos večvrednosti oziroma manjvrednosti. Kriterij razvrščanja je domnevni linearni razvoj kultur/družb od nerazvitosti k razvitosti. Pot razvoja je le ena in drugačne, »nerazvite« kulture so na stopnjah pod »razvitimi«. Razvoj gre nujno po eni poti. Pri tem so pri razvrščanju upoštevani evropocentrični kriteriji, saj so elementi evropskih kultur ali družb razglašeni za univerzalne in najrazvitejše.

Poklicnim zgodovinarjem se linearni čas zdi sam po sebi razumljiv. Zgodovina poklicnih zgodovinarjev si domišlja, da je objektivna. Vendar pa ob koncu 19. stoletja vseeno naletimo na krizo, ki postavlja pod vprašaj celo vrsto gotovosti, zlasti idejo napredka in zgodovinarjeve objektivnosti. V teh letih so iz enačenja časa zgodovine z linearnim, kumulativnim in ireverzibilnim časom izluščili sklepe, ki so bili razburljivi predvsem za tiste (številne), ki so zgodovino izenačevali z znanostjo. Če je namreč čas strogo linearen, je iz njega izključeno vsakršno ponavljanje; opraviti imamo samo z enkratnimi dogodki ali pojavi, ki jih individualizira njihov položaj bodisi v prostoru (če so simultani) bodisi v časovnem zaporedju. Iz tega sledi, da je zgodovina iz načelnih razlogov nesposobna formulirati izjave splošne narave, to je zakone; da je *idiografična* in ne *nomotetična*²⁵ disciplina. Spor, ki je razdelil zgodovinarje po vsej Evropi in ZDA, ni takoj prizadel pojma linearnega časa. Šele v zadnjih letih 19. stoletja in na začetku 20. stoletja so se dejansko množile kronozofije, ki so ponovno vpeljale ciklični čas. (Pomian 2010, 88) Prepričanje, da je struktura časa striktno linearna, se je tudi s pomočjo odkritja neevklidskih geometrij in »nelinearnosti« časa v Einsteinovi relativnostni teoriji pokazalo za zmotno. Ernst Cassirer (1874–1945) je na primer v transcendentalno filozofijo vgradil relativnost prostora-časa. (Uršič 2008, 54) Ponovno vpeljavo cikličnosti pa opazimo tudi v filozofiji, kjer je mit o večnem vračanju znova oživel z Nietzschejem (1844–1900). Nietzsche se je uprl krščanskemu – in v osnovi tudi heglovskemu – linearnemu času z obuditvijo dionizičnega »večnega vračanja«. V filozofiji zgodovine pa sta se Spengler in Toynbee posvetila problemu periodičnosti.

Ko kronozofije vpeljejo nazaj ciklični čas, se vzpostavi vprašanje periodičnosti cikla oz. preučevanje dolgotrajnih gibanj. Dogodek, ki je močno prispeval k usmeritvi cele generacije zgodovinarjev v preučevanje dolgotrajnih gibanj, je izid dela Fernanda Braudela (1902–1985) *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*²⁶ leta 1949. V vsebino dela se ne bomo spuščali, opozorimo le, da pomeni »odkritje popolnoma nove dimenzije zgodovine: strukturalne zgodovine, počasne, 'domala negibne', zelo pogosto sestavljene iz vztrajnih vračanj vedno znova začenjajočih se ciklov«. (Braudel 1949, 210) Braudel čas razdeli na tri dele: strukture, konjunkturo, dogodkovno. Novo zanimanje raziskovalcev od 40-ih let 20. stoletja dalje pa je organizirano okoli nasprotja med strukturo in konjunkturo. Iz strukture ali – boljše – struktur izhajajo geografski, ekološki, tehnološki,

²⁵ Idiografija pomeni lasten, poseben metodološki postopek opisovanja individualnih oz. posebnih zgodovinskih dogajanj. Medtem ko gre naravoslovju vedno za splošnost, za univerzalne zakonitosti, pa se proučevanje zgodovine usmerja predvsem k posameznemu. Tej dvojnosti ustrežata pojma idiografija in nomotetika. (Sruk 1995, 146–147)

²⁶ *Sredozemlje in sredozemski svet v dobi Filipa II.*

ekonomski, družbeni, politični in kulturni pojavi, ki ostajajo konstantni zelo dolgo obdobje ali pa se razvijajo skorajda neopazno. Konjunktore so nihanja z različnimi amplitudami, ki se kažejo v tem okviru. Z drugimi besedami, struktura je opredeljena kot skupek misli, meja in/ali ovir, ki različnim spremenljivkam, katerih nihanja sestavljajo konjunkturo, onemogočajo, da bi se dvignile nad določeno zgornjo mejo. Čas struktur torej teče zelo zlagoma, je skoraj nepremičen; v skrajnem primeru bi lahko rekli, da je v vsakem tipu strukture tako rekoč stacionaren. Vendar primerjava zaporednih struktur pokaže, da je to tudi čas ireverzibilnih preobrazb: gre za spremembe, ki preoblikujejo en tip strukture v drugega – zanje pogosto uporabljamo besedo revolucija. Čas struktur teče zlagoma, vendar je ireverzibilen. Nasprotno pa je čas konjunktur ciklični in različno hiter, vendar v okviru kapitalistične ekonomije zagotovo ne izključuje linearne rasti. (Pomian 2010, 103–104)

Teorija strukturalizma, ki se je v drugi polovici 20. stoletja razvila predvsem pod vplivom psihoanalize in jezikoslovja, je idejo časa torej razširila tudi na druga področja: ne samo v človeški psihi,²⁷ tudi v družbi, jeziku ali zgodovini moramo iskati strukture. Strukturalistična teorija časa je imela skozi pojma *diahronija* in *sinhronija* precejšen vpliv na zgodovinopisje in teorijo zgodovine. Podrobneje bomo ta dva pojma v navezavi na cikličnost in linearnost časa preučili v nadaljevanju. Da bi zgodovina imela smisel, potrebuje določen *časovni kod*, kot ugotavlja strukturalistični antropolog Claude Lévi-Strauss (1908–2009). Za Michela Foucaulta (1926–1984) je revolucija serialnega zgodovinopisja pomenila ključen prelom z iluzijo, da obstaja en objektivni časovni kod, po katerem lahko merimo zgodovino. (Omladič 2008, 76) Časovnih kodov je torej več; soobstajajo ne samo na diahronični zgodovinski lestvici, ampak tudi v sinhroničnem smislu, v našem »tukaj in zdaj«. Naša naloga bo med drugimi skušala uveljavljati prav slednji pogled.

Z vprašanjem časa so se v bližnji preteklosti ukvarjali tudi misleci, ki so se osredotočili na različne segmente in so zato čas videli precej drugače kot njihovi predhodniki. Za našo razpravo o razmerju cikličnosti in linearnosti niso bistveno pomembni, omenimo jih le za širše razumevanje zgodovine kronozofije in kot napotek radovednemu bralcu. Prvi je utemeljitelj fenomenologije Edmund Husserl, s katerim se utemelji misel, da je čas končen. Husserl začrta ostro ločnico med fenomenološkim in kozmološkim (fizičnim) časom ter se opredeli za primarnost prvega. Husserlovo pojmovanje časa je v marsičem blizu »iskanju

²⁷ Freudov poseg se je pokazal kot zelo pomemben za sodobno filozofijo časa. Nezavedno, ki ga odkrije psihoanaliza, namreč napotuje na temeljito revizijo pojma časa: nezavedni procesi so brezčasni, niso urejeni po časovnem redu in tok časa nanje ne vpliva. »Preteklo« ali »sedanje« sta v svetu nezavednega (tudi v sanjah) besedi brez smiselnega referenta. (Omladič 2008, 75)

izgubljenega časa« pri Marcelu Proustu. Poti so se še bolj ločile z Martinom Heideggerjem, ki je v svojem temeljnem delu *Bit in čas* pojmoval fenomenološko-eksistencialistično časovnost »tu-bitu« (človeka) kot izhodišče in hermenevtični horizont za ponovni premislek o smislu biti²⁸ nasploh. (Uršič 2008, 55) Omenimo še Gillesa Deleuza, ki je v razpravi *Logika smisla* časovne dimenzije opisal kot dve branji časa; Kronosovo in Aiônovo: »Gre za dva časa, pri čemer prvi vsebuje le sedanjosti, položene druga v drugo, medtem ko drugi obstaja samo tako, da se razgrajuje vzdolžno v preteklost in prihodnost.« (Deleuze 1998, 69) Po prvem čas razumemo iz perspektive trajajoče sedanjosti – »danes« je sedanjost, »včeraj« in »jutri« sta preteklost in prihodnost, določeni glede na svoje relativno mesto proti sedanjosti. Kronosov čas pomeni, da sedanjost posrka vase preteklost in prihodnost, ki sta le relativni in omejeni. Iz »božje« perspektive v absolutnem smislu obstaja le sedanjost. Drugo »Aiônovo« branje časa pa izhaja iz koncepta trenutka: Aiônov čas je premica, ki jo trenutek deli na preteklost in prihodnost. Trenutek seveda ne more biti fiksiran kot sedanjost; ali je »še-ne«, ali pa »že-mimo«. Večno drsi po premici časa. Vendar trenutek opravlja ključno temporalno funkcijo; čas razdeli na »tisto-prej« in »tisto-po«. Aiônov čas je tako čas dogodka kot singularnosti, ki določa naše temporalno razumevanje bivajočega na »čas pred dogodkom« in »čas po dogodku«. (Deleuze 1998, 157–162; Omladič 2008, 76) Ta dva Deleuzova časa po svoje lahko umestimo v našo klasifikacijo cikličnega in linearnega časa, saj je Kronos »cikličen, saj meri gibanje teles in je odvisen od snovi, ki ga omejuje in napolnjuje, medtem ko je drugi čista ravna črta na površini ...« (Deleuze 1998, 69) Na naši linearni zgodovinski poti opisa zgodovine kronozofij in umestitve cikličnosti in linearnosti časa znotraj nje nam ostane le vprašanje časa o sodobni kronozofiji.

2.1 O katerem času govorimo danes?

»Vse trdno in stalno se razblinja.« (Marx in Engels)

Za konec tega poglavja pa si postavimo vprašanje: o katerem času lahko govorimo danes? Odgovorov je več, odvisno od tega, koga jemljemo kot avtoriteto. Ali nas zanima ali obstaja globalna kronozofija ali uveljavljena fizikalna teorija časa? Vzemimo za primer tri avtorje, ki se ukvarjajo s časom. Enega, ki prihaja iz naravoslovnih, fizikalnih, matematičnih in

²⁸ Bit: lat. *esse*, nem. *Das Sein*. Bit je središčni pojem filozofije. V ontologiji bit ne označuje česa določenega ali pa bistva česa, temveč samo prisotnost bitij, stvari, sploh vsega, kar obstaja. Heidegger govori o pozabi biti v zgodovini evropske metafizike ter o ontološki diferenci med bitjo in bivajočim; človeka označuje kot tu-bit (*Da-Sein*). (Sruk 1995, 47)

kozmoških vod in govori o teoriji časa, o fizikalnem času; drugega, ki prihaja iz polja filozofije in zgodovine in govori o družbenem času, o percepcijah časa in kronozofijah; ter tretjo avtorico, ki se ukvarja s sodobno teorijo in percepcijami časa. Prvi, vsem dobro znani Stephen W. Hawking, v svojem precej popularnem delu *Kratka zgodovina časa* meni, da se je percepcija prostora in časa s splošno relativnostno teorijo povsem spremenila. Do leta 1915 so prostor in čas pojmovali kot nekakšno stalno in nespremenljivo prizorišče, na katerem poteka dogajanje in na katero to, kar se na njem dogaja, prav nič ne vpliva. (Hawking 2003, 36) Podobnosti z lastnostmi cikličnega časa lahko opazimo hitro – svet je okrogla celota, ki se ne spreminja in je večna, gibanje, ki pa sicer znotraj te celote poteka (večinoma ponavljanje), pa ene in iste stvari le ponavlja, zato to gibanje ne more prav nič vzvratno vplivati na svet. Hawking nadalje piše o spremembi te paradigme, ki pride s splošno relativnostno teorijo, in pravi, da sta sedaj prostor in čas dinamični količini. Prostor in čas ne vplivata le na vse, kar se v vesolju dogaja, ampak sta tudi sama deležna vplivov tega dogajanja. (Hawking 2003, 36) Tudi to paradigmo bi lahko povezali z časovno percepcijo. Ne moremo ravno trditi, da to pomeni linearno paradigmo, saj gre na prvi pogled bolj za nekakšno dogodkovno mrežo ali krajino, katere pomeni se nenehno vzajemno definirajo. Statičnost izgubi na veljavi, dinamičnost in procesnost pa se še bolj uveljavita. Proces ni nujno usmerjen linearno. Čas postane relativen – odvisen od konteksta. S tem pa tudi resnica postane odvisna od zornega kota. Verjetno ni naključje, da se v istem časovnem obdobju začnejo pojavljati filozofske teorije eksistencializma in teorije družbenega konstruktivizma, še kasneje pa teorije diskurza, kot je npr. Foucaulteva – vse pa poudarjajo resničnost znotraj kontekstualnosti. Vseeno Hawking v tej knjigi skupaj z Rogerjem Penrosom pokaže, da iz Einsteinove splošne teorije relativnosti sledi, da ima vesolje začetek in po vsej verjetnosti tudi konec. »Staro pojmovanje, po katerem je vesolje že od nekdaj nespremenljivo in nemara tudi vekomaj bo, je za vselej zamenjala predstava o dinamičnem, razširjajočem se vesolju, ki je očitno nastalo ob določenem času v preteklosti in se bo morda končalo v določenem času v prihodnosti.« (Hawking 2003, 36)²⁹ Čas torej postane linearen, vendar ne simbolizira premice, kjer se čas razteza neskončno v preteklost in prihodnost, ampak daljico, kjer čas poteka od točke začetka do točke konca. K temu je nedvomno pripomoglo odkritje, da se vesolje širi in da se znotraj teh procesov dogaja entropija, ki pomeni nedvomni konec vesolja, časa in popolno izgubo energije, ki je potrebna za gibanje in življenje. Mogoče tudi teorija črnih lukenj, ki trdi, je mogoče materijo dejansko izničiti, kar pomeni, da vesolje ni nespremenljiva enota snovi, ki

²⁹ Za podrobno fizikalno utemeljitev te teze glej Hawking, Stephen. *Kratka zgodovina časa*. 2003. DMFA, Ljubljana.

samo prehajajo v različna stanja, ampak dejansko na novo nastaja »nastajanje« in »izginevanje«. Mimogrede, tudi Lévi-Strauss, ki bo omenjen v nadaljevanju, je dejal, da se linearni čas povezuje z drugim zakonom termodinamike.³⁰ Navedimo le Kelvinovo formulacijo zakona: »Ni mogoča takšna krožna sprememba, pri kateri bi sistem prejel toploto iz toplotnega rezervoarja in oddal enako veliko delo, ne da bi se pri tem spremenilo karkoli drugega v okolici.« (Wikipedija 2013, 5. maj) Je pa zanimivo, da je ta koncept progresivnega linearnega časa precej podoben krščanskemu pojmovanju časa, ki zajema svoj začetek in konec.

Drugi avtor, ki se s časom ukvarja na področju filozofije in zgodovine, pa sodobne percepcije časa vidi bolj v skladu z našo interpretacijo posledic splošne relativnostne teorije. To je avtor dela *Red časa*, Krzysztof Pomian. Meni, da je čas zgodovine, kot ga danes označujejo poklicni zgodovinarji, v svoji praksi glede vrednot razglašen za nevtralnega. Ko govorimo o smeri časa, ga nič več *a priori* ne določa zavestno sprejeta in implicitna kronozofija. Ne postulira se je, ampak se jo ugotavlja. (Pomian 2010, 108) To je skladno tudi z maniro doživljanja časa v postmoderni. Podobno kot v Heraklitovi filozofiji, v kateri »vse teče«, je tudi v postmoderni edina stalnica sprememba. Ker pa je sprememba vseprisotna in običajna, je njena vrednost nizka; nasprotno pa je vrednost stalnosti oz. stabilnosti visoka, ker je v postmodernosti stalnost prava redkost. (Ženko 2008, 71) Sociolog Georges Gurvitch tako predlaga, da o času razmišljamo skozi časovne prakse – načine, na katere čas pridobi določen pomen v kontekstu družbenega življenja. Njegova ključna predpostavka je, da se določene družbene formacije povezujejo s specifičnim doživljanjem oz. dojemanjem časa. Meni, da lahko različnim družbenim odnosom pripišemo različna doživljanja in dojemanja časa, ki pa med seboj niso neodvisna. (Ženko 2008, 69) Profesorica časovnih teorij in percepcij Barbara Adam podobno meni, da je v družboslovju in antropologiji čas razumljen kot družbeni.³¹

Tudi naše izhodišče razumevanja časa bo to drugo – družbeno, kontekstualno in dinamično. Znotraj pluralnosti časovnih oblik, ki so odvisne od posameznih razmerij, bomo poskušali ugotoviti, katera je tista oblika časovne percepcije, ki jo lahko pripišemo pogledu zagovornikov nuklearne družine kot edine resnične forme, katera je tista oblika, ki jo opazimo pri zagovornikih (le) novih oblik družin, ter katera je tista, ki jo odražajo zagovorniki pluralnosti oblik družin.

³⁰ Nasprotno je menil, da se ciklična percepcija časa in, še natančneje, predpostavke, ki podpirajo strukturalistični (sinhroni) model, izhajajo iz percepcije klasične mehanike. (Lévi-Strauss 1963, 314)

³¹ Več o tem bomo spregovorili v poglavju *Ciklični in linearni čas*.

Ker v praksi ugotavljanja ne naletimo na izolirane ciklične, linearne ali stacionarne procese, tradicionalno kronozofsko vprašanje – ali je čas cikličen, linearen ali stacionaren – kratko malo nima smisla. Tri topologije časa, ki jih imamo za potrebe logične analize gotovo pravico združiti in primerjati, so seveda med seboj tesno povezane. Danes ne moremo več govoriti o globalni kronozofiji, ampak v tem smislu predvsem o različnih, lokalnih in kontekstualnih, kronozofijah. Pomian tudi meni, da je zato hipoteza o linearnem, kumulativnem in ireverzibilnem času zgodovine tako grob približek, da jo je bolje opustiti. Topologija časa globalne zgodovine je veliko kompleksnejša, saj je čas zgodovine zabrisan za množico notranjih časov posamičnih procesov. (Pomian 2010, 108–144) Mogoče bi si v maniri postmoderne celo upali trditi, da je v tem smislu linearni čas zamenjal nekakšen postmoderni, ki za razliko od linearnega nima smeri, čas, ki je lasten pojmu *postajanja*, v katerem skupaj ždi več različnih percepcij časa in ne ena sama. O tem poskusu več v zaključnem poglavju. Aktualno vprašanje, ki se nam po tem poglavju odpira, torej ni, kateri je globalni čas, ampak vprašanje, katere percepcije časa soobstajajo ter v kakšnem razmerju jih najdemo na posameznih področjih in praksah. Na to vprašanje seveda lahko poskusimo odgovoriti na samem primeru z našo analizo, saj menimo, da »razmerja med cikli, linearno rastjo in negibnim stanjem niso nič izgubila svoje aktualnosti niti pomembnosti« (Pomian 2010, 114), le aplicirati jih moramo na konkretno vprašanje in prakso. Slednja je v tem primeru razumevanje družine v diskurzu o družinskem zakoniku. Končno lahko rečemo, da bomo raziskovali kronozofijo v družbenih statusih, pomenih in identitetah, kamor spada tudi debata o družinskem zakoniku, ki v središče postavlja pojem družine. Naš kontekst družbenega življenja, ki ga preučujemo skozi percepcije časa, je vsekakor razumevanje pojma družina v medijskem diskurzu o družinskem zakoniku. V tem smislu lahko zdaj lažje razumemo naše raziskovanje časovnih percepcij, saj je naš namen ugotoviti, kako so časovne percepcije in njihove identitetne predpostavke, ki se odražajo v praksi, med seboj povezane. Natančneje, zanima nas povezava časovne percepcije (ciklične, linearne, dogodkovne) s pojmovanjem družine kot identitetne forme (večna, spremenljiva, različna), saj vsak pogled prinaša tudi različne praktične posledice oz. zakonske pravice in dolžnosti. Če je edina 'prava' le tradicionalna družina, ker je večna, ji tudi edini pripada pravni status družine in vse pravice, ki iz njega izhajajo. Če pa so 'prave' vse oblike družin, ki obstajajo v praksi, potem tudi te oblike (enostarševske, istospolne, nesorodstvene, reorganizirane) pridobijo določene pravne pravice. Zanimivo je, da je pojem nuklearne družine - čeprav se postmoderni pripisuje procesualnost, fluidnost, nenehna identifikacija in ustvarjanje pomenov skozi nova razmerja - v očeh nasprotnikov družinskega zakonika vseeno dojet kot stalna in večna struktura. Vendar

se postmoderni pripisuje tudi pluralnost, in v tem smislu je jasno, zakaj vključuje tudi to percepcijo. Naš namen je ugotoviti, kako je družina, ta »specifična družbena formacija«, povezana z doživljanjem in dožemanjem časa. Zanima nas, katere sodobne percepcije družine, ki jih beremo skozi medijski diskurz o družinskem zakoniku, najdemo v praksi. Ali spadajo v polje večnosti in cikličnosti ali v polje minljivosti, linearnosti in zgodovinskosti? Morda v polje periodičnosti, dogodkovnosti ali stacionarnosti časa? Ter seveda, v kakšnem razmerju jih lahko opazimo in kdo jih odraža? Preden pa razvijemo argumentacijo, si podrobneje pogledjmo, kaj cikličnost in linearnost časa sploh pomenita.

3 POJMOVANJE DRUŽINE SKOZI CIKLIČNO IN LINEARNO PERCEPCIJO ČASA

»Čas je gibljiva podoba večnosti.« (Platon)

Ko govorimo o cikličnem in linearnem času, govorimo predvsem o družbenem času. Čas ni bil vedno razumljen kot družbeni; razumljen je bil kot objektivna homogena kategorija. Na področju časovnih percepcij se je razumevanje časa začelo spreminjati v 19. stoletju z Einsteinovo relativnostno teorijo. Odprlo je pot dožemanju časa kot večplastnega pojma in seveda tudi pot družbenemu, antropološkemu času, ki je osrednja tema naše naloge. Durkheim velja za tistega misleca, ki je čas postavil kot kategorijo razumevanja, kot kategorijo, ki ima družbeni izvor.³² Meni, da so »kolektivne predstave časa izpeljane iz družbe, obenem pa družbi tudi diktirajo [...]. Čas obstaja za nas zato, ker smo družbena bitja.« (Gell 2001, 13) Profesorica Barbara Adam, avtorica dela *Čas*, o tem, kaj pomeni družbeni čas, meni: »Kulturne prakse ustvarjajo družbeni čas in obratno: v navezavi s časom ljudje ustvarjajo kulturo in strukturirajo svoja družbena življenja.« (Adam 2010, 64) Kulturna praksa v našem primeru je medijski diskurz o družini, ki ga bomo analizirali skozi različne percepcije časa - predvsem ciklično in linearno - ter skozi njun odnos. Pogledjmo sedaj podrobneje koncepta cikličnega in linearnega časa.

Najpogostejša modaliteta časa, ki so jo antropološke študije predindustrijskih družb omenjale, je bil ciklični čas, kar ni presenetljivo, saj je ciklično ponavljanje poleg linearnega ireverzibilnega napredovanja eden temeljnih pojmov, ki se je pojavljal skozi vso zgodovino razmišljanja o času. Če domnevamo, da je čas cikličen ali nihajoč, bo bodočnost bolj ali manj

³² V nasprotju s Kantovim prepričanjem Durkheim zavrača realistično domnevo, da je čas preprosto to, kar je, in da koncepti preračunavanja časa ljudem omogočajo, da »obvladujejo« čas, kot da bi bil eden od mnogih zunanjih naravnih dejstev. (Gell 2001, 12)

natančna ponovitev preteklosti. (Pomian 2010, 54) Ideja, da je čas krožen, ki je svoj vrhunec doživela s kozmičnim kroženjem v grški filozofiji, po nekaterih mnenjih izhaja iz izkustva človeka, ko pride v stik z različnimi ritmi Zemlje (njeno vrtenje okoli lastne osi in hkrati okoli Sonca, posledično pa izmenjavanje dan/noč in cikli, v katerih se izmenjujejo letni časi ...). Alfred Gell, avtor dela *Antropologija časa*, meni, »da so izviri družbeno pomembnih periodičnosti prilagoditve na fizično okolje, v katerem se mora umestiti družbeno življenje«. (Gell 2000, 19) Pri cikličnem času gre za realnost, ki je ponavljajoča se ali celo negibna, in zato, da bi preživela, golta svojo lastno zgodovino. Ciklično oz. statično razumevanje časa družbam omogoča sistem mitov o nastanku, ki sedaj obstoječi svet povezuje s stvariteljskim, in sistem obredov, ki dobo stvariteljstva periodično obnavljajo v sedaj obstoječem. Ciklični čas je globoko povezan z večnostjo mitološkega in religioznega. Takšen čas simbolizira krog. Polni krog odraža nediferenciran prostor in celoto časa. Tako je potrebno na polni krog gledati kot na izbrano taktiko za poenotenje enega s celoto in za zbiranje celote časa v trenutku. Čas kroga tako po Adamovi ne označuje večnega kroga letnih časov, temveč aktivno ustvarjanje večnosti v sedanosti. (Adam 2010, 71) Ciklični, sveti čas je čas izvorov, kozmičnih začetkov in rojstev in njihovih obnavljanj v trenutni dejanskosti, ta pa stoji nasproti profanemu času, ki je čas logike napredka, linearnosti in toka zgodovine. Naj na tem mestu še posebej omenimo stacionarni čas, ki mu nekateri teoretiki sploh odrekajo oznako časa, saj ga smatrajo kot negibni in večni trenutek, nekateri pa ga enačijo s cikličnim časom. Če domnevamo, piše Pomian, da je čas stacionaren, se preteklost, sedanost in prihodnost ne razlikujejo; zaporedje torej ni pomembno in zgodovina je odstranjena. (Pomian 2010, 45) Na nekaterih mestih bomo izpostavili razliko med cikličnim in stacionarnim časom, v grobem pa naj ju ima bralec v mislih skupaj pod oznako cikličnega časa.

Na drugi strani v opoziciji s cikličnim največkrat stoji linearni čas. Linearni čas ima v 19. stoletju v Evropi primat, še več, razume se ga kot absolutnega. V evropocentričnem diskurzu linearnega časa pa so zahodne kulture razumljene kot tiste, ki so najdlje oz. najvišje na zgodovinski lestvici. V tem času se je začelo preiskovati zgodovinske izvore zemeljskega linearnega časa in razmišljati o njegovih atributih. Od tukaj je znana teza, da naj bi bili s prestopom iz skupnosti v družbo ljudje izvzeti iz cikličnega, tj. mitološkega časa, in potisnjeni v drugačno koncepcijo časa, v kateri je ta neponovljivo napredovanje, minevanje vedno novih trenutkov.³³ Vnese se zgodovinskost. Čas dobi lastnost Newtonovega homogenega

³³ Na tem mestu je potrebno razumeti, da je zaporednost dveh časovnih percepcij na zgodovinski lestvici le učinek linearne percepcije časa. Zakaj ta evropocentrični diskurz ne zdrži, bomo z vidika časovnosti pokazali kasneje.

kontinuuma, ki ga je moč razdeliti na enake dele, hkrati pa postane usmerjen. Geometrijsko se ga da ponazoriti vektorsko, s premico, ki ima svojo smer. Ta čas participira v realnosti, ki jo vseskozi prežema občutek zgodovinskosti, načelo urejanja pa je horizont preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. (Šantl Temkiv 2007, 29) Če domnevamo, da je čas linearen, bodisi napreduje k neki popolni prihodnosti bodisi nazaduje glede na začetno popolnost. Če želimo vključiti dolg niz dejstev v takšno enolično napredovanje (ali nazadovanje), ga lahko razdelimo na segmente. Z več zaporednimi segmenti zgodovino razdelimo na veke, stoletja, obdobja ali epohe. (Pomian 2010, 54) Krščanstvo naj bi bilo eden izmed glavnih krivcev, iz katerih je črpal moderen, linearno-progresiven pogled na čas, saj je bila zanj bistvena misel o napredovanju sveta od stvarjenja k poslednji dobi. Na prevladujočo percepcijo linearnega časa pa je poleg krščanstva vplivala tudi logika razsvetljskega evolucionizma³⁴ s procesom napredujoče profanizacije. Koncept linearnega časa ima izhodišča v različnih miselnih tokovih. Poleg razločevanja enega časovnega intervala od drugega je zanj značilno tudi, da »obstaja enkratni dogodek, ki se je zgodil enkrat za vselej, da bi določil nepogrešljivo točko in [...] omogočil, da začrta samo eno ireverzibilno smer poteku zgodovine«. (Puech v Uršič 1986, 922) Linearni čas je usmerjen in ima praviloma svoj konec (v krščanstvu je to npr. apokalipsa, v marksizmu komunizem). Dogodki se pojavljajo zaporedno na napredujoči premici.

Ker bomo navajali tudi nekatere religiološke in filozofske klasifikacije časa, naj na tem mestu opozorimo, da filozofija in antropologija drugače opisujeta pojem časa. Filozofija, v nasprotju z zgornjo delitvijo na cikličnega in linearnega, čas razume kot trajanje in zgodovinskost, torej tako, kot antropologija razume linearni čas, medtem ko ciklični, v kolikor je le stacionarni, sploh ni razumljen kot čas, ampak je definiran onkraj *trajanja*, torej kot *brezčasnost*.

Poglejmo sedaj natančneje, kako sta zgornji percepciji časa povezani s pojmovanjem družine v medijskem diskurzu znotraj kampanje za oz. proti družinskemu zakoniku, ki je potekala spomladi 2012 v Sloveniji. Najprej razložimo povezavo tradicionalne družine in cikličnega časa. Zagovorniki nuklearne in tradicionalne družine³⁵ kot edine resnične oblike družine to

³⁴ Ideja evolucionizma odraža misel, da zgodovina poteka po logiki evolucije in je zato univerzalna, predvidljiva in stvar objektivnih naravnih zakonov. Ne smemo zanemariti tudi kulturnega evolucionizma, najpomembnejše antropološke smeri 19. stoletja, ki prav tako odraža linearno časovno percepcijo.

³⁵ Nuklearna družina pomeni zakonski par z enim ali več otroki, po družinski tipologiji OZN pa pomeni biološke in socialne jedrne skupine staršev in otrok. (Cseh-Szombathy v Rener 2006, 17) S strani zagovornikov nuklearne družine pa je prisotna želja, da je ta zakonski par še cerkveno poročen, heteroseksualen in različnega spola. V medijskih izjavah večkrat zasledimo, da je nuklearna družina poimenovana kot tradicionalna, manjkrat kot

razumejo kot statično, večno, naravno in esencialno obliko družine, kar po našem mnenju odraža ciklično percepcijo časa. Zagovorniki (1e) novih oblik družin odražajo linearno percepcijo časa, saj so resnične družine za njih tiste, ki so nove in sodobne. Torej družbeni pojavi, identitete in oblike družin, ki so spreminjajoče se v zgodovinskem toku, minljive in nastajajoče, ter v sodobnem času obstoječe oblike družin: enostarševska, reorganizirana, istospolna. Tradicionalna družina je v njihovih očeh zastarela in nefunkcionalna. Navedimo primere medijskega diskurza prvih: »Zveza, ki jo tvorita en mož in ena žena, je po njeni naravi edina skupnost, ki omogoča preživetje. S tem je tudi najbolj naravna oblika skupnega življenja.« (Uporabnik 1, 24KUL 2012, 15. januar) Ali: »Vse, kar je resničnega in dobrega, pa je pod znamenjem križa, zato ta svet to zavrača, uničuje in ne sprejema, kakor ni sprejel Jezusa že od jaslavic naprej.« (Uporabnik 2, 24KUL 2012, 15. januar) Nato: »Zakonik spreminja temeljne koncepte, ki so zakoreninjeni v nas.« (Uporabnik 3, 24ur 2010, 15. januar) Nadalje: «[V]am izrekam v osebni imenu in zlasti v imenu mojih treh otrok, za katere ne želim, da bi živeli in si ustvarjali družine v taki sprevrženi okolici in miselnosti, kot se nam zadnja leto na vsakem koraku vsiljuje, ko vrednote niso tiste temeljene iz 10-ih božjih zapovedi.»³⁶ (Uporabnik 4, 24KUL 2012, 15. januar) Še: »To je vpisano v naravo človeka in človeštva. Oče, mama in otroci. Vsi alternative so lahko le zasilni nepopolni nadomestki.« (Uporabnik 5, Med.over.net 2011, 15. januar) Nadalje: »Ali pa je to mogoče korak v smeri, ki jo opisuje Aldous Huxley v svoji knjigi "Krasni novi svet"? Vendar se ne bo obneslo, saj je homoseksualnost protinaravni princip in narava se strahotno maščuje.« (Uporabnik 6, 24KUL 2012, 15. januar)

Predstavimo še nekaj primerov medijskega diskurza zagovornikov (1e) novih oblik družin, ki odražajo linearno percepcijo časa: »Moje sožalje, ampak bomo državljani vseeno imeli referendum, kdo nam ga lahko vzame? to je se edina oblika demokratičnega izražanja, ki je niso pohodili v naši državi, pa se to bi nam radi vzeli... kam gremo? srednji vek? tudi takrat ni vladala RKC ampak absolutisti«. In še: »Pri nas je tradicionalna družina že dolgo passe, začela je izumirati z indus. revolucijo, ko so se ljudje selili v mesta.« (Uporabnik 7, Med.over.net 2011, 15. januar) Nadalje: »Hierarhija ki je obstajala zdaj ne gre več z časom - zato tudi model ne more funkcionirati [...] Pa dobro berete kdaj zgodovino?« (Uporabnik 8, Med.over.net 2011, 15. januar). Nadalje:

nuklearna, zato smo se v nalogi odločili uporabljati izraz tradicionalna. Bistvo takšnega poimenovanja je, da izven te definicije padejo vse ostale oblike družin: enostarševske, reorganizirane, istospolne, poligamne ipd.

³⁶ Izjave iz medijskega diskurza so citirane dobesedno, vključno z vsemi morebitnimi slovničnimi in tipkarskimi napakami ter drugimi nepravilnostmi.

Tradicionalna oblika družine pri nas živi le še med Romi, ki živijo v večgeneracijskih družinah s sorodniki v vseh mogočih pokolenjih. Pa še pri Romih zamira tak način življenja. Vaše družine so jedrne družine, ki je nastala z industrijsko revolucijo in ki jo sestavljajo oče+mama+otrok. Pa še med vami so ljudje, ki živijo v sestavljenih družinah (mama+otroci+ne-oče otrok) in ljudje, ki so sicer zavezani celibati, lahko pa da imajo kje po strani koga ali kaj. (Uporabnik 9, Starševstvo 2008, 15. januar)

Linearno percepcijo časa odražajo tiste medijske izjave, ki družino razumejo kot stalno napredujočo in spreminjajočo se obliko, ki se »razvija« glede na linearno os. Mnogokrat te izjave tradicionalno družino razumejo kot nekaj zastarelega, pozabljenega in konservativnega. Nekateri zagovorniki linearnosti je sploh ne vključijo v »odobrene« oblike družin, saj se jim zdi zastarela in preživeta. Velikokrat lahko preberemo sklicevanje na »srednji vek«, nazadovanje, saj je skozi linearnost časa možna samo ena pot, ki je napredujoča: »Grem na referendum in SEM ZA ZAKONIK!!!! Konec je Srednjega veka!!« (Uporabnik 10, RTVSLO 2012, 16. januar) Zgovorna je tudi spodnja skica, ki poziva k glasovanju za družinski zakonik (torej za pluralnost oblik družin):

Slika 3.1: Poziv k glasovanju za družinski zakonik (Uporabnik 11)

»Glasujmo za. V nasprotnem primeru:«



Vir: RTVSLO (2012)

Poglejmo še nekaj primerov: »Tragično je, kako mnogi slepo vrjamejo v preživete ideale.« (Uporabnik 12, SLO-TECH 2003, 16. januar) In še tale: »Seveda tradicionalen pogled na družino danes ne zdrži več. Tradicionalen pogled pravi, da ima baba, če gleda televizijo, predolgo ketno. Današnji normalen oziroma moderen pogled je, da sta zakonca enakopravna in oba enako sposobna skrbeti za otroka.« (Uporabnik 13, Časnik 2013, 19. julij) Pozorni

bodimo na termine »vedno«, »od nekdaj«, »edini«, »naravni«, ³⁷ »večni«, »temeljni« in »resnični«, ki jih lahko pripišemo diskurzu ciklične percepcije časa; ter na drugi strani na termine, kot so »spreminjanje«, »novosti«, »drugi časi«, »zgodovinskost«, »revolucija«, »srednji vek«, in sklicevanje na linearnost (kar je že mimo), ki jih lahko pripišemo diskurzu linearne percepcije časa. Bodimo pozorni tudi na odnos do teh terminov - navedimo npr. primer negativnega odnosa do zgodovinskih dejstev v naslednjem vprašanju in odgovoru: »*Pa dobro, a berete kaj zgodovino?*« »*Mi ni treba brat, videla na lastne oči in slišala nešteto zgodb iz ust mame.*« (Uporabnik 14, Med.over.net 2011, 15. januar) Ta implicira dejstvo, da je za avtorico izjave avtoriteta vednosti tradicija in ne zgodovinska dejstva. Zgodovinska dejstva, vpisana v linearnost časa, so tukaj manjvredna glede na tradicijo, ki odraža cikličnost časa. Na drugi strani najdemo medijske izjave, ki slavijo linearnost in zgodovinskost ter zavračajo ciklične, esencialne identitete.

Poglejmo sedaj tri avtorje, ki so se znotraj filozofske antropologije ukvarjali s ciklično in linearno časovno percepcijo. Predstavili bomo ciklični in eshatološki čas Helmutha Plessnerja, ciklični, linearni in gnostični čas Henri-Charlesa Puecha ter ciklični (sveti) in linearni (posvetni) čas Mircea Eliadeja.

3.1 TEORIJE CIKLIČNOSTI IN LINEARNOSTI ČASA

»Kar se je zgodilo na začetku časa, je ustvarilo nespremenljiv oris življenjske drame.«

(Lemon o arhetipski preteklosti, 2003, 21)

3.1.1 Helmuth Plessner: ciklični in eshatološki čas

Helmuth Plessner svoj članek *O odnosu med časom in smrtjo* začenja z ugotovitvijo, da lahko razlikujemo dva temeljna modusa časa: ciklični in eshatološki (linearni) čas. Ciklično pojmovanje časa je značilno za mitično (Hegel bi temu rekel »predzgodovinsko«) mišljenje,

³⁷ Ideja naravnosti je pri zagovornikih tradicionalne družine zelo močna in prisotna. Zlahka jo razberemo tudi iz medijskih izjav. Pojem »naravno« moramo tukaj razumeti znotraj pojma naturalizma oz. v smislu, ki smo ga predstavili v 2. poglavju, kjer smo omenili, da se v 14. stoletju odnos do časovnosti vzpostavi na ta način, da se v naravi vidi vir, ki omogoča trajanje, statičnost in večnost. Narava torej odraža ciklično percepcijo časa. Če potemtakem neko družbeno formo pripišemo naravi, ki traja, jo naredimo večno. Bourdieu (2010, 4) meni, da se naturalizirana družbena konstrukcija (v našem primeru tradicionalna družina) prikazuje kot naravni temelj arbitrarne delitve (v našem primeru delitve na tradicionalno in ostale oblike družin), ki je v temelju tako realnosti kakor reprezentacije realnosti. V tem smislu je v očeh zagovornikov tradicionalne družine ta sama po sebi naravna in ne potrebuje dodatnih dokazov za to.

medtem ko je eshatološko pojmovanje časa ena izmed osnovnih potez judovsko-krščanske civilizacije. (Uršič 1968, 916–927) Plessner tako pravi: »Prvotni čas mita dejansko ne pomeni neke posebne faze v ciklu – ne pomeni časa, v katerem so se stvari začele; pomeni namreč, da se čas vrti v zaprtem krogu, v ciklu. Pred nastankom eshatološke zavesti resnični začetek časa ne obstaja.« (Plessner 1983, 33) Prvobitni čas ne pozna začetka in konca, čas se vrti, človek cikličnega časa živi v večnem »sedaj«. V tem smislu takšnemu človeku manjka historična zavest. Plessner nadaljuje: »Šele s transformacijo mitičnega mišljenja v eshatološko se odpre možnost zavesti o 'nikoli več' in se začnejo ločevati preteklost, sedanjost in prihodnost.« (Plessner 1983, 263) Takrat čas ni več cikličen, ampak »linearen«, vzpostavi se možnost resničnega začetka in konca, *creatio ex nihilo*³⁸ in *extinctio in nihilo*³⁹. Plessner pravi, da nastanek linearnega časa vzpostavi novo, drugačno videnje človeka in sveta. (Uršič 1968, 916–927) »Svet in človek postaneta vredna, da se ju obnavlja v spominu, izročilu, spomenikih, listinah. Preteklost, sedanjost in prihodnost se med seboj razločijo«, pravi Plessner (1983, 237). Skratka, na prelomu med cikličnim in eshatološkim (»linearnim«) časom se rodi zgodovina. Plessner še nadaljuje, da se ta transformacija zgodi z nastankom krščanstva in vodi v de-mitizacijo časovne zavesti. Postopno profanizacijo in sekularizacijo zgodovine spreminja ustrezna racionalizacija koncepta časa, »naravni« in zgodovinski čas se naposled ločita. Plessner v svojem članku omenja Cassirerja, ki meni, da »mitični čas, ki obstoja pred eshatološkim, nima zares časovnosti, saj v tem času ne so-obstajata večno trajanje in naključno pojavljanje in dinamika«. (Cassirer v Plessner 1983, 238) Mitični čas ni objektivni in subjektivni, fizikalni ali zgodovinski, saj so te distinkcije o svetu za mitičnega človeka tuje. Prvobitni čas, nepozabljeni »nekoč«, ki določa vse prototipe dogajanja, postane »čas začetka« šele s časom, ki pozna konec. Ta prehod iz sveta, ki nima začetka in konca, v svet ekstremnih omejitev je tesno povezana s prehodom iz narave v to, čemur danes pravimo prebujanje in osvoboditev. Krščanska doktrina, da je bil svet v nekem času ustvarjen iz nič, vzpostavi absolutni začetek časa, ki prežene predstavo o kozmičnih ciklih. Vzpostavi se prostor za linearno kronologijo, ki zagotavlja okvir za zgodovino. Odkritje linearnega časa torej prinese enkratnost in neponovljivost. Ta čas pomeni polje možnih sprememb znotraj različnih časovnih modusov. Vsaka znanstvena disciplina, kulturna ali družbena sfera ima svoj čas: fizični, biološki, psihološki, zgodovinski ... Čas postane izkustven in predstavljan. Vse to po Plessnerju naznanja nevtralizacijo časovnih zavesti. (Plessner 1983, 233–240) Ciklični in linearni čas sta torej tukaj postavljena nasproti, prav tako pa avtor nastanek

³⁸ »Stvaritev iz nič«.

³⁹ »Ugasnitev, izumrtje v nič«.

drugega pogojuje z nastankom krščanstva. Vendar pa pri Henriju-Charlesu Puechu poleg podobne delitve na ciklični in linearni čas obstaja še tretji, gnostični. Poglejmo natančneje, kaj pomeni.

3.1.2 Henri-Charles Puech: ciklični, linearni in gnostični čas

Francoski zgodovinar religije in filozofije, Henri-Charles Puech, velik poznavalec zgodnjekrščanskega gnosticizma in gnoze nasploh, v svojem članku *Gnoza in čas* razlikuje tri moduse časa na prelomu v obdobje krščanstva. Prvi modus časa je *ciklični čas*, značilen za grško in nasploh antično kulturo. Grški čas se razlikuje od arhaičnega mitičnega (sicer tudi cikličnega) časa po tem, da v klasičnem obdobju ni več zgolj mitičen, ampak tudi že racionalen, razumljen na osnovi nastajajoče znanstvene razlage gibanj nebesnih teles. (Uršič 1986, 916–927) Puech meni, da je »grški svet pojmoval čas predvsem kot cikličen, večno vračajoč se nazaj vase, zaobsežen v samem sebi pod vplivom astronomskih gibanj, ki z nujnostjo opredeljujejo in uravnavajo njegov potek«. (Puech 1983, 39–40) V cikličnem času nič ni ustvarjeno in nič izgubljeno. Nekateri grški misleci so šli celo tako daleč, da so menili, da se v vsakem ciklu, ki se ponovi, pojavi ista situacija, ki se je že zgodila v prejšnjih ciklih in se bo ponavljala še v naslednjih ciklih in tako naprej *ad infinitum*.⁴⁰ V tem kontekstu omenimo še Platonovo definicijo časa, ki jo je podal v dialogu *Timaios*; meni, da je čas, določen in merjen z gibanjem nebesnih sfer, »gibajoča se podoba večnosti« - namreč podoba, ki s svojimi krogi oz. cikli posnema večnost. (Puech 1983, 40) V teoriji o cikličnem, grškem času, ki jo razvija Puech, pa je opaziti tudi hierarhijo v času: »Čas je razumljen v luči hierarhične vizije vesolja, kjer so inferiorne realnosti le poslabšani in nujni odsevi superiornih realnosti.« (Puech 1983, 43) Grški čas gibanje in spremembo razume kot inferiorno stopnjo realnosti, kjer identiteta lahko postane stalna in trajna le s ponovitvijo. Krožno gibanje časa, ki zagotavlja preživetje istih stvari (identitet, form) tako, da jih periodično ponavlja, je po Puechu popolni in takojšnji izraz (torej tisti, ki je bližje božjemu) absolutne nepremičnosti na vrhu hierarhije. (Puech 1983, 40) Kozmični (ciklični) čas »je ponavljanje, je večno vračanje«. (Puech 1983, 41) Ker čas pomeni neskončno ponovitev ciklov, podob nespremenljivosti in večnega vesolja, tudi ne more obstajati kakšen enkrat in neponovljiv dogodek. Tako Puech ugotavlja, da »za Grka ne obstaja enkrat dogodek, ki se je zgodil enkrat za vselej in ki bi

⁴⁰ »V neskončnost«.

določil nepogrešljivo točko ter omogočil, da se začrta ena sama ireverzibilna smer poteka zgodovine«. (Puech 1983, 43)⁴¹

Ta Dogodek pa je prihod Kristusa. Krščanstvo vpelje povsem drugačno pojmovanje časa, drugi časovni modus: *linearni, zgodovinsko-eshatološki čas*. Krščanstvo torej prinese popolnoma drugačno razumevanje časa. Čas ne teče več v ciklih, ampak v ravni črti, ki je omejena z dvema ekstremoma, z začetkom in koncem. Smer časa je nepovratna, čas neprenehoma napreduje h končnemu cilju. Čas je končen, omejen in ima lastno zgodovino. V svojem trajanju ni več in dokončen in nikoli se ne bo ponovil, niti se ne bodo ponovili dogodki, ki se dogajajo v tem času. (Puech 1983, 46) Za krščanstvo je za razliko od »grškega časa« značilno, da je čas tesno povezan z Stvarjenjem in stalnim delovanjem, posredovanjem in voljo Boga. Čas teče enostransko v eno smer; začne se pri enem viru in cilja k enemu samemu cilju. Predstavlja napredovanje od preteklosti k prihodnosti. Je edini in napredujoči čas in je absolutno prisoten. (Puech 1983, 40) Bog se razodeva v času, vsako njegovo dejanje označuje *kairós*, slovesno vzvišen in odločilen trenutek v zgodovini. Krščanstvo 'usredišči' čas in ga neločljivo poveže - ne več s kozmičnimi naravnimi cikli, temveč z zgodovinsko božjo Zgodbo. Okrog osrednjega Dogodka, Kristusovega prihoda, se zberejo vsi drugi glavni časovni mejniki: nastanek sveta in človeka, izgon iz raja, beg iz sužnosti, pričakovanje Mesije, pasijon, vstajenje, poslednja sodba. (Uršič 1986; Puech 1983, 47) Z linearnim časom se preteklost, sedanost in prihodnost ločijo. Preteklost napoveduje prihodnost in pripravlja prihodnost, prihodnost pojasni preteklost, oz. če se izrazimo v terminologiji, ki so jo uporabljali krščanski avtorji v prvih stoletjih: »Predhodni dogodki so vrste predvidevanj naknadnih dogodkov in naknadni dogodki so realizacija dogodkov, ki so se zgodili pred njimi in so z njimi povezani tako, kot je senca povezana z avtentično resnico.« (Puech 1983, 47) Čas je organska celota, kjer imajo preteklost, prihodnost in sedanost svoj pomen. Uršič o linearnem, zgodovinsko-eshatološkem času piše takole: »Peter in Pavel, utemeljitelja Katoliške cerkve, sta s poudarjanjem Kristusove enkratnosti in neponovljivosti postavila tisti mejnik, ki je krščansko teologijo ločil na eni strani od antičnega razumevanja časa in ponavljanja, na drugi strani pa tudi od raznih 'herezij', ki so nastajale v prvih stoletjih po Kristusu znotraj krščanstva samega: Cerkev je proglasila vsakršno verovanje v možnost ponovitve božje drame na Golgoti za zmoto in krivoverstvo.« (Uršič 1986, 916–927) Cerkveni očetje, še posebej sv. Avguštin v delu *De civitate Dei* (XII, 10–14), so še zaostрили

⁴¹ Vseeno pa predvideva inferiorno realnost, ki se sicer ne more zgoditi, je pa latentno prisotna in omogoča klasifikacijo hierarhije, ki večnim dogodkom prinese večvrednost.

kritiko cikličnega pojmovanja svetega časa in so »blodnemu krogu« poganstva postavili nasproti krščansko »ravno pot« (*via recta* ali *rectum iter*), ki pomeni izstop iz večnega kroženja v »linearno«, zgodovinsko časovno dimenzijo, omogočeno s prihodom Kristusa. (Uršič 1986) Na podlagi linearne časovnosti, piše Puech (1983, 48), kmalu nastane filozofija oz. raje teologija zgodovine, ki je utemeljena z Avguštinom⁴² in pogojena, kot smo že povedali, z enkratnim in neponovljivim dogodkom, prihodom Jezusa.

Tretji modus časa, značilen za gnozo⁴³ in mistiko, Henri-Charles Puech ponazarja s »prekinjeno črto«, da bi poudaril razliko in hkrati sorodnost tako z antičnim krožnim časom kakor tudi s krščansko »ravno potjo«. Puech v razpravi *Gnoza in čas* (1951) najprej ugotavlja, da gnoza ni nikoli povsem sprejela niti grškega niti krščanskega pojmovanja časa. Pa ne samo, da je v opoziciji do obeh, pravi Puech, marveč razvije tudi svoje lastno dožemanje časa, na katerega je posredno, pa tudi neposredno vplivala vzhodna duhovnost. (Puech 1983, 56–84) Gnostični čas s svojo potrebo po takojšnji odrešitvi zavrača suženjstvo in ponavljanje »grških« ciklov časa, prav tako pa zavrača neprekinjen linearni krščanski čas. Ena izmed osnovnih značilnosti zgodnjekrščanskega gnosticizma je nasprotje med svetom (kreaturo) in Bogom. (Puech 1983, 57) Čutni svet je izkušen in razumljen kot zlo. Bog ni odgovoren za zlo na svetu, Bog svet presega, ni ga ustvaril niti mu ne vlada. Zato je Bog »tuj Bog« oz. »Drugi«. Če posega v svet, je to zato, da človeka reši tega sveta. Pod Bogom oz. v opoziciji z Bogom je drugi Bog, ki je inferioren ali esencialno Zlo, ki je ustvaril svet in ga tudi nadvlada. Pravijo mu Demiurg, slaboten, ozko misleč in ignorantski »Princ teme«, utelešenje zla kot takega. Ta odnos dveh bogov ponazarja odnos med svetom in kreaturo, med bogom odrešenja in milosti ter bogom kreacije in naravnih zadev. Prvi prinaša odrešitev v obstoju v času, drugi časovno eksistenco prinaša in dominira nad njo. Vesolje se razdeli na dva heterogena in med sabo sovražna nasprotja; prvi del je neviden in duhovni, drugi je vidni in materialni. (Puech 1983, 56–59) Najdemo torej odnos dualizma, kjer odnos med svetom in kreaturo pomeni odnos med Bogom in Demiurgom. Gnosticizem je tako posvojil idejo hierarhičnega vesolja (ki je skupna celotni helenistični in rimski dobi), kjer superiorno vrtenje nebesnih teles regulira inferiorni potek stvari in dogodkov. (Puech 1983, 60) Tako bi lahko v hierarhičen odnos postavili tudi percepcije časa, ki odsevajo v teh dveh prepričanjih: superiorna cikličnost (ali statičnost) in inferiorna linearnost. Čas je v gnozi pojmovan kot posledica Padca in je in neresničen,

⁴² Glej delo Sv. Avguštin: *City of God*.

⁴³ Izraz *gnoza* dobesedno pomeni »spoznanje«, »spoznati«. V našem primeru je tudi heterogena versko-filozofska ideologija odrešitve. Gnostične sekte so nastajale in obstajale od 2. do 4. stoletja našega štetja od Babilona do Rima. Zastopale so predvsem monoteizem, dualizem duha in materije, dobrega in zla. (Struk 1995, 128–129)

spoznan kot oblika sužnosti in zla: v času je človekovo »sebstvo« – v svoji pravi naravi svetleče in spiritualno – ujeto v telo in telesne strasti, v temo materije, v temni svet, ki mu vladajo zli demoni. Rešitev iz zla in teme pa za gnostike ni zadnje dejanje božje zgodovinske drame, ni *eshatón* na koncu tosvetnega časa, ni zadnja apokaliptična božja »lekcija« človeštvu, temveč je odrešitev nadčasna, »onstrančasna«, četudi vanjo vselej »vstopimo« v času, »tukaj-in-zdaj«; odrešitev je notranje, »individualno« razsvetljenje, obuditev spomina na človekovo »sebstvo«; odrešitev je rojstvo »božanske iskre« v duhu, »pobožanstvenje človeške duše«, vstajenje sv. Duha v vsakem posameznem pasijonu in zveličanju, v meni, tebi, njemu, njej. Gnostična odrešitev zadeva zgolj naše nadčasno, večno bitje – tukaj ni govora o vstajenju telesa. Odrešitev duše oz. duha se ne izpolni v zgodovinsko-eshatološkem času, ni vpeta v tostranske kavzalne verige, temveč se »nenehno« dogaja onstran časa, v zmeraj prisotni večnosti. »Odrešenje je obnova v tem pomenu, da je ponovno zbiranje (*syllaxis*) naše svetleče, božanske substance«, pravi Puech. (1983, 77) Odrešenje poteka v času, ampak dejanje, na katerem odrešenje temelji, je »nečasovno«, brezčasno. Pomeni notranje in individualno razsvetljenje. Odrešenje nas postavi zunaj časa. Je obnova v smislu, da združi »našo svetlobno in božjo substanco, ojača naš avtentični jaz in nas vrne v naše lastno primitivno bivanje in mesto«. (Puech 1983, 77) Gnostična misel teži k negaciji časa oz. k temu, da se ga vsaj odpravi ali preseže. Soočena s historičnimi elementi jih spontano reducira v atemporalne, brezčasne ali, natančneje, v mitične. V tem smislu je gnostična misel mitična in prežeta z nostalgijo po začetni situaciji. Znotraj takšnega principa je historični posameznik preobražen v »nekaj vmes«, med realno in simbolično. (Puech 1983, 82) Z gnozo se nam odpira novo (in hkrati pradavno) dožemanje časa (in) svetega: s ponotranjenjem *eshatóna* se kozmična in/ali božja sveta drama dogaja v vsaki posamezni duši, vselej in vsepovsod - in ko se prebujenje »zgodí«, duša ni več »razdeljena«, ločena in sama, temveč se »zbere« v Njem, znanem tujcu brez imena. (Uršič 1986, 916–927) Gnostik si torej ne zamišlja čiste časovnosti (temporalnosti), kot je krščanska, niti čiste atemporalnosti, brezčasnosti, kot je helenistična. Zanj je zgodovina vzporedno povezana z mitom. Tako se zdi, da časovnost (kot mobilnost in zaporedje) prodira v brezčasje, in obratno, da brezčasnost (v smislu transcendence) teži k absorpciji časovnega. Gre za mit, ki dopušča obe viziji, tako transcendentni kot historični svet. Pojavi se zunaj časa, čeprav »deleži« v času z zaporednim ponavljanjem. Puech vse te moduse časa ponazori tudi z liki: prvi, »grški čas«, je ponazorjen s krogom, drugi, krščanski, z ravno črto, in tretji, gnostični, s prekinjeno črto. (Puech 1983, 40)

Znotraj refleksije teh treh modusov časa lahko razmišljamo tudi o pojmu družine. Tukaj se zdi, da zagovorniki nuklearne družine kot svete forme v svet ne gledajo skozi očala

linearnega, zgodovinsko-eshatološkega časa po Puechu, ampak skozi gnostični čas, saj želijo tukaj in sedaj, nenehno, posegati v večno sedanost, kjer so identitete trdne, nespremenljive. Nasprotje med svetom (kreaturo) in Bogom, ki ga vključuje tretji modus časa, lahko razumemo kot nasprotje med pluralnostjo oblik družin, ki so konstruirane v svetu (kreirane) v skladu z linearno percepcijo časa, in tradicionalno nuklearno družino, ki je božjega izvora in zato v skladu s ciklično percepcijo časa.⁴⁴ Ciklični in linearni čas včasih enačimo ali primerjamo s svetim in profanim časom. Poglejmo si, kako na to gleda religiolog Mircea Eliade.

3.1.3 Mircea Eliade: sveti in profani čas

V tem poglavju bomo predstavili uvod v ideje Mircea Eliadeja, zgodovinarja religije, in izpostavili segmente, ki so pomembni za našo temo. Naj si z uvodom v Eliadejevo misel pomagamo z opisom njegovega opusa, o katerem je Claude-Henri Rocquet zapisal takole:

Načela, ki navdihujejo opus Mircea Eliadeja, zgodovinarja religij, so povsem jasna. V 'primitivnem človeku' zasledimo univerzalno jedro, čemur lahko rečemo *homo religiosus*. Miti, sanje, obredi, simboli tega religioznega človeka vsi skupaj tvorijo nekakšno 'arhaično ontologijo'. Ta 'primitivna' metafizika ne zadeva in izdaja transcendentne resnice. V 'modernem človeku' pa nato zakriti, odrinjeni še vedno tlijo tradicionalni Arhetipi. (Rocquet 1986)

»Svetovni nazor tega, ki mu pravimo *homo religiosus*, se utemeljuje v osnovnih nasprotjih: nasprotje med Sakralnim in Profanim (pri čemer je Sakralno element strukture zavesti, ne pa trenutek v zgodovini zavesti) uravnava nasprotje med Časom in Prostorom. Sakralni Prostor je prostor Središča in Notranjega v nasprotju z Zunanjim, Brezobličnim, Kaosom [...]. Sakralni čas je čas Izvorov in njihovega obrednega ponavljanja, čas Mrtvih in Vstajenj, Preizkušnje, Praznovanja; v nasprotju s časom Zgodovine.« (Eliade v Rocquet 1986, 898) Rocquet (1986, 898) tako nadaljuje: »Zdaj mi je bolj jasno, da se najizrazitejše nasprotje med Profanim in Sakralnim v Eliadejevi predstavitvi povezuje z nasprotjem med arhaičnim Časom (vsoto periodičnih vračanj k Izvoru) in modernim časom (neovrgljivim tokom)«, kar Eliade imenuje tudi ciklični in linearni čas. Profani čas po Eliadeju je po svoji strukturi linearen, v nasprotju s svetim časom, ki je cikličen.

⁴⁴ T.i. imenovan čas gnoze in mistike se tako še najbolj približa naši tezi o modusu časa, ki jo bomo podrobneje predstavili v nadaljevanju – tezi, da je percepcija časa zagovornikov nuklearne družine v diskurzu o družinskem zakoniku sestavljena iz dualizma ciklično-linearnega časa.

Znotraj Eliadejeve ideje se bomo osredotočili na razmerje med svetim (cikličnim) in profanim (linearnim) časom. Eliade loči tradicionalne (predmoderne, arhaične) in moderne skupnosti.⁴⁵ Meni, da pri prvih najdemo arhaično ontologijo, ki vsebuje ciklično pojmovanje časa, ponavljanje prvobitnih vzorcev in arhetipov, kar poimenuje sveti čas oz. ciklični čas. Kar se tiče modernih skupnosti, meni, da jih zaznamuje judovsko-krščanska paradigma in z njo posvetni in linearni čas. Tako loči spekulativno mišljenje arhaičnih družb in modernih družb. Pojasnimo sedaj, kaj po Eliadeju pomeni ciklični čas. Je nenehna sedanost, ki jo s ponavljanjem naredimo resnično in večno. Eliade meni, da »primitivni« človek kot mistik oz. vsak verujoči živi v nenehni sedanosti. Ponavlja dejanja drugega in s pomočjo tega ponavljanja zmeraj živi v brezčasni sedanosti. (Eliade 1992, 92) Eliade torej sveti čas poimenuje tudi ciklični. Uršič v članku *Sveto in čas* razloži, kako je sveto povezano s časom: »Misel/občutje svetega je bistveno povezano s časom, z razumevanjem časa in časovnosti. Zelo na splošno lahko rečemo, da se vez med svetim in časom odraža *per negationem*.⁴⁶ praviloma je mesto svetega brezčasje, večnost, pa čeprav se manifestacija svetega 'zgodí' v individualnem ali zgodovinskem času. Sveto čas transcendirá, presega človekovo ujetost v svet, v vzročnost, v tok nastajanja in minevanja.« (Uršič 1986, 917) Kako torej Eliade razume arhaični (ciklični) svet? Arhaični svet ne pozna profanih dejavnosti: vsako dejanje, ki ima povsem določen pomen – lov, ribarjenje, poljedelstvo, igre, spopadi, spolnost – na svoj način participira v svetem. (Eliade 1992, 39) Ciklični, sveti čas, je torej po Eliadeju arhetipski, medtem ko ima linearni čas poleg profanega tudi primesi cikličnosti. Religiozni človek privzame po Eliadeju v svetu specifičen način eksistence. Ta način lahko vedno prepoznamo, pa če so zgodovinske religiozne oblike še tako različne. Naj bo *homo religiosus* znotraj kakršnih koli zgodovinskih sovisnosti, vselej veruje v eksistenco neke absolutne realnosti, v eksistenco svetega, ki ta naš svet transcendirá. Veruje, da ima življenje sveti izvor in da človeška eksistenca vse svoje možnosti aktualizira samo tedaj, če je religiozna eksistenca, se pravi, če deleži na Realnosti. »Bogovi so ustvarili človeka in svet [...] ko človek posnema obnašanje bogov, se približa bogovom, torej realnemu in smiselnemu.« (Eliade 1986, 904) Eliade na tem mestu govori o religioznem človeku, ki odraža paradigmo cikličnega časa. V tem smislu nam lik *homo religiosus* lahko služi kot način, na katerega delujejo zagovorniki nuklearne družine, v kolikor to razumejo kot sveto, večno in izvorno obliko družine.

⁴⁵ Delitev na tradicionalne (»primitivne«) in moderne družbe najdemo v mnogih antropoloških in socioloških tekstih. Dejansko gre za neutemeljen dualizem, ki se odraža skozi evropocentrični diskurz. Kasneje v nalogi ga bomo tudi podrobneje razložili in kritizirali.

⁴⁶ »Z zanikanjem«.

Opažamo tudi, da se – podobno kot Eliadejev tradicionalni človek – tudi zagovornik nuklearne družine upira zgodovinskosti:

Ob preučevanju teh tradicionalnih skupnosti nas je še posebej presenetila ena značilnost: njihovo upiranje konkretnemu, historičnemu času, njihovo hlepenje po občasem vračanju mitskega časa, začetka vseh stvari, hrepenenje po »dobrih starih časih«. Pomen in vloga tistega, čemur pravimo »arhetipi in ponovitve«, sta se nam razkrila šele takrat, ko smo doumeli odpor omejenih družb do konkretnega časa, njihovo sovražnost do vsakršne avtonomne »zgodovine«, torej do zgodovine, ki je ne urejajo arhetipi⁴⁷ [...]. Po našem mnenju ne bo napak, če v tem razvrednotenju zgodovine, torej dogodkov brez transhistoričnega vzorca, in v zavračanju profanega časa vidimo nekakšno metafizično vrednotenje človeškega bivanja. (Eliade 1992, 11)

Takšen je torej Eliadejev tradicionalni človek. Podobnost z načinom, na katerega svet percipirajo zagovorniki tradicionalne družine, je jasno opazna. Eliade pa omenja tudi »areligioznega« človeka, ki ga povezuje s profanim, linearnim časom:

V čem se ta način biti-v-svetu razlikuje od eksistence areligioznega človeka, kaj lahko vidimo. Predvsem: areligiozni človek odklanja transcenco, akceptira relativnost »realnosti«, lahko celo dvomi v smisel eksistence. [...] Moderni areligiozni človek privzema nase novo eksistencialno situacijo: ima se za subjekt in akterja zgodovine, zato se odreka transcenci. [...] Človek proizvaja sam sebe, dejansko pa se le tedaj lahko sam proizvaja, kolikor je desakraliziran svet. Ne more postati on sam, dokler ni iz temelja desakraliziran. Ne more biti dejansko svoboden, dokler ni ubil poslednjega boga. (Eliade 1986, 904)

Po isti analogiji lahko »areligiozne« ljudi razumemo kot način delovanja zagovornikov novih oblik družin, ki odražajo linearno percepcijo časa, oziroma njihovega načina delovanja. Njihovi argumenti namreč temeljijo na idejah, kot so zgodovinskost družbenih oblik in identitet ter njihovo spreminjanje, družbeno konstruiranje, postajanje itd.⁴⁸

Ločili smo torej ciklični (sveti) in linearni (posvetni čas) pri Eliadeju. Predvsem je pomembno obrazložiti, kakšno mesto ima med njima »resnica«. Z vidika ciklične percepcije časa je resnično le to, kar se ponavlja, kar je večno in nespremenljivo, označeno za naravno. Primer medijskega diskurza je tale: »*Prepričan sem, da se moramo boriti za tradicionalno družino, to*

⁴⁷ Eliade pojem arhetip uporablja kot »sinonim za vzorčni model ali paradigmo«. (Eliade 1992, 8)

⁴⁸ Naj pojasnimo, da zagovornikov nuklearne družine in zagovornike pluralnosti oblik družin ne razumemo striktno v Eliadejevem smislu, torej prvih kot tradicionalnih religioznih ljudi iz mitske dobe in drugih kot areligioznih zgodovinskih ljudi iz sedanjosti. To povezavo razumemo bolj kot način percepcije in razumevanja sveta, ki se odraža na našem primeru tukaj in sedaj.

je družino iz očeta, matere in otrok. Ministru Ivanu Svetliku, ki je napovedal modernejše družine iz istospolnih partnerjev se moramo upreti z resnico.» (Uporabnik 15, RKC forum 2009, 22. januar)

Z vidika linearne percepcije pa so resnični vsaki posamezni dogodki, ki se zvrstijo na linearni premici (ali daljici) ali pa v dogodkovni mreži, ki odraža družbena dejstva. Primer medijskega diskurza: »*Slediti moramo družbeni realnosti, v kateri različne oblike družin že obstajajo.*« (Uporabnik 16, 24ur 2009, 16. januar) Resnica je ta, da že obstajajo; resnica je torej zgodovinsko dejstvo. Vsak naključni posamezni dogodek, ki je za linearno percepcijo časa resničen, je za ciklično percepcijo časa neresničen, ker je minljiv in ni ponovljiv. Skozi ponavljanje arhetipskih dejanj je arhaični človek vzpostavljajal primordialni čas, ki je obstajal v času stvaritve. Ta čas, ki teče zgolj v samem sebi, ki se ne udeležuje profanega časovnega trajanja, je sestavljen iz večne sedanjosti, ki se lahko neskončnokrat ponavlja. Razlika med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo je zgolj relativna. Preteklost kot večna sedanjost, ki se bo neskončnokrat ponavljala v prihodnosti. (Ošljaj 2004, 78) Argument zagovornikov nuklearne družine bi torej bil, če citiramo Eliadeja: »Preteklost ni nič drugega kot prefiguracija prihodnosti. Nič novega se ne zgodi v svetu, zakaj vse je samo ponovitev enega in istega primordialnega arhetipa.« (Eliade 1992, 77) Cikličnost in ponavljanje torej za zagovornike tradicionalne družine pomenita resničnost. Claude-Henri Rocquet citira Eliadeja: »Zavest o realnem in pomenljivem svetu je najtesneje povezana z odkrivanjem sakralnega. Duh je s pomočjo izkušnje sakralnega dojel razliko med tem, kar se izkazuje za realno, mogočno, bogato in polno pomenov, in vsem, kar teh lastnosti nima, torej kaotičnim, nevarnim tokom stvari, njihovim naključnim in brezmiselnim pojavljanjem in izginjanjem.« (Rocquet 1986, 891) To pa je seveda lastnost linearne časa. Filozof Carl Friedrich von Weizsäcker pa o tej povezavi pravi: »Edino tisto, kar se ponavlja, ima za človeka arhaičnih (cikličnih) religij smisel in resničnost; enkratno in neponovljivo je zgolj naključno, ki se je iztrgalo iz središča in izletelo iz večnega krogotoka stvari. Popolnost sveta je namreč v tem, da v njem ni nič novega.« (C. F. Weizsäcker v Ošljaj 2004, 78)⁴⁹ Razlika v percepciji zagovornikov in nasprotnikov družinskega zakonika je torej tudi v razumevanju tega, kar je resnično. Ciklična percepcija časa zahteva le eno resničnost, ki se ponavlja, medtem ko

⁴⁹ Če je za zagovornika tradicionalne družine resnično le tisto, kar se ponavlja, potem opazimo, da mora v zavesti ali percepciji tega zagovornika nujno obstajati tudi tisto, kar se ne ponavlja oz. se pojavi le enkrat. Zagovornik tradicionalne kulture torej ne živi v neki mitski dobi, kjer je edina možna resničnost tradicionalna družina, ampak v sedanjosti, kjer primeri iz prakse o drugačnih družinah kar bijejo v oči. Rešitev skozi njihovo percepcijo je ta, da tradicionalno družino razumejo kot resnično in sveto, vse ostale pa kot posvetne in manjvredne. Tukaj smo prvič opozorili na dualizem, ki ga odražajo zagovorniki tradicionalne družine in ga bomo v nalogi kasneje tudi podrobneje razložili.

linearna zahteva več zgodovinsko različnih resnic. Poglejmo primera medijskega diskurza zagovornikov tradicionalne družine kot edine resnične forme:

Ko je govor o resnici (bodisi o resnici družine ali o kakšni drugi resnici), je potrebno jasno povedati, da ne obstaja več resnic, ampak samo ena resnica. Ob predpostavki, da je heteroseksualna družina (tako tradicionalna kot tudi kakšna druga) 'skupnost komplementarnih oseb v najglobljem pomenu te besede', to preprosto pomeni, da družina v antropološkem, sociološkem in še kakšnem drugem smislu niti slučajno ni konstrukt [...]. Če bi pristali na tezo, da so družina ali pa človekove pravice konstrukt, bi namreč pristali na zanikanje človekove osebe in njegove biti v najglobljem smislu. V tem primeru bi vse izgubilo (družina, človekove pravice itd.) svoj smisel in pomen. Seveda je popolnoma jasno, da bi bilo pristajanje na nekaj takega skregano z zdravo pametjo. (Uporabnik 17, Časnik 2012, 16. januar)

Ne ustrašite se, če je treba za resnico kaj trpeti, ali potrpeti. To je delež pri Kristusovem križu. On je rekel o sebi, da je Resnica. Ljudje še danes resnico pribijajo na križ, toda ta pot je edino prava, zato se za resnico spleča trpeti, saj za resnico ni smrti, vedno znova vstaja in slavi zmago. (Uporabnik 18, 24KUL, 2012, 15. januar)

V medijskem diskurzu večkrat opazimo tesno povezanost Katoliške cerkve in argumentov o edini resnični tradicionalni družini. Poglejmo še primer medijskega diskurza, kjer lahko opazimo razumevanje oblike družine kot zgodovinsko pogojene in resnične, upoštevajoč spremenljive družbene dejavnike:

Čeprav nuklearna družina še vedno velja za idealno tipsko obliko družine, je vse več t.i. alternativnih oblik družine. Ena od teh oblik je enostarševska družina, katerih število se je v zadnjih letih močno povečalo. Enostarševske družine so že dolgo stalnica družinskega življenja, kljub vztrajnemu naraščanju njihovega števila pa so ideološko še vedno pojmovane kot odstopanje od ideala (biološke) dvostarševske družine. Enostarševska družina, ki se jo je v zgodovini držala etiketa nepopolne družine, že dolgo časa niso več netradicionalna oblika, čeprav jih mnogi še zmeraj uvrščajo med to vrsto družinskih oblik. V preteklosti je bil glavni razlog za nastanek enostarševske družine smrt, danes pa so to ločitve in razveze. (Uporabnik 19, Nezasvojen.si 2011, 17. januar)

Znotraj ideje resničnosti sedaj lahko razumemo, kako imajo tako zagovorniki kot nasprotniki družinskega zakonika vsak svojo resnico in kako ta resnica nastane. Vsi ljudje pa si želimo živeti v resničnosti. Če nam nekdo drug pravi, da tisto, kar živimo sami, ni resnično, lahko občutimo tudi eksistencialno grozo. To grozo ob težnji pluralizacije oblik družin po našem mnenju občutijo tudi zagovorniki tradicionalne družine. V naslednjem poglavju pogledimo, kaj to pomeni.

4 ZAUSTAVLJANJE ČASA IN EKSISTENCIALNI STRAH PRED PROPADOM

»Čas: tisto, kar človek vedno poskuša ubiti, na koncu pa njega ubije.«

(Herbert Spencer)

Ko govorimo o cikličnosti in linearnosti časovnih percepcij, ne moremo mimo vprašanja eksistencialne krize ali groze, ki jo ljudem povzroča misel na smrt in končnost ter iskanje utehe v večnosti. Razumevanje te problematike nam lahko pomaga razumeti družbeno delovanje zagovornikov tradicionalne družine, kar seveda ne pomeni tudi, da ga je potrebno odobravati.

V odgovor smrtnosti so naši najzgodnejši predniki svoj obstoj zasnovali večno. Zamislili so si posmrtno življenje. Soočeni s končnostjo so na različne načine ustvarjali neskončno: s pokopi in rituali, predmeti in predstavitevami, miti in junaštvom, sistemi verovanja in inštitucijami. Skupno prepričanje vseh večjih verstev je to, da nič, kar je ustvarjeno, ni trajno, podlaga zanj pa je vseeno večna, brezčasna realnost. Pri teh verstvih so principi večnega in brezčasnega poimenovani »Braham«, »Nirvana«, »absolutni Dao«, »Jehova«, »Bog« in »Alah«. Tako imajo svetovne religije (hinduizem, budizem, daoizem, judaizem, krščanstvo in islam) kljub precejšnjim razhajanjem skupno vero v večne, transcendentne temelje, iz katerih izvira naš svet. (Adam 2010, 77–79) Helmuth Plessner, ki razlikuje ciklični in eshatološki čas, v članku *O odnosu med časom in smrtjo* meni, da »se tudi smrt kot smrt 'rodi' šele z nastankom eshatološkega časa, torej da v epohi mitično-cikličnega časa človek sicer umira, ni pa soočen s smrtjo kot smrtjo, medtem ko prelom v *creatio ex nihilo* implicira možnost izginotja [*dissolution*] v ničes«. (Plessner 1983, 241–242)⁵⁰ Plessner torej meni, da prehod iz cikličnega v linearni čas pomeni nastanek soočenja s smrtjo kot tako in zavedanje človekove končnosti, saj ciklična (mitična) minljivost pozna le zakon ponovitve in ne dokončne minljivosti. Podobno je opazil filozof Heidegger, le da je vzročno smer v svojem razmišljanju obrnil. Smrt (zavedanje o smrti) je tista, ki producira časovnost.⁵¹ Lahko se strinjamo s Plessnerjem, da smrt kot taka nastane šele z eshatološkim časom, v smislu, da

⁵⁰ Odnos do smrti kot »smrti« skozi linearno percepcijo sicer ne pomeni, da v cikličnih percepcijah in kulturah ni zaznati smrti kot take. O tem priča npr. indijska kultura, kjer je smrt bistvo samsāre, kroga večno ponavljajočega se bivanja.

⁵¹ Na tem mestu se v filozofijo časa ne bomo preveč spuščali, omenimo le Heideggerjevo razumevanje časa in smrtnosti. Heidegger časovnosti biti ne izpelje iz metafizičnega premisleka, temveč iz tega, kar razume kot neposredno človeško eksistencialno izkušnjo lastne končnosti, zavedanja in pričakovanja smrti. To je tisto temeljno dejstvo, zaradi katerega je človeška bit, »tubiti«, časovna: njeno določilo je končnost, je »bit h koncu«. Brez zavedanja in pričakovanja smrti ne bi bilo niti časovnosti niti izkušnje časa. Smrtnost »tubiti« je najgloblji avtentični izvor časa. (Omladič 2008, 75)

postane odkrito prisotna. Vendar to ne pomeni, da je pred tem ni bilo. Minevanje časa in človekovega življenja je bila izkušnja, kateri so bili ljudje vedno priča. Tako so ustvarili tudi odnos do nje: rituali, obredi in ponavljanje »istosti« so odraz mehanizma, kjer se človek zaveda minljivosti. Ali s Heideggerjem: zavedanje končnosti je pogoj časovnosti. Barbara Adam meni, da se ne glede na to, ali smrt predstavlja strah ali je sprejeta v tihi resignaciji, zdi, da je težko sprejeti konec življenja kot konec obstoja. Vse velike religije ohranjajo verovanja, ki se nanašajo prav na to najbolj eksistencialno skrb. V svojem delu *Čas* piše, da je iz arheoloških najdb in zgodovinskih zapisov mogoče razbrati, da so ljudje svoj obstoj oblikovali kot večni in se obkrožili s simboli trajnosti. Zato meni, da je razvoj človeške kulture, torej oblike življenja in praks, ki se odražajo v tradicijah, inštitucijah in artefaktih, neločljivo povezan s časom. Vezan je na pristope h končnosti, transcendenci in razkroju, pa tudi na človeško iskanje transcendence zemeljskega obstoja. (Adam 2010, 56) V tem smislu pojmovanje (in udejstvovanje) tradicionalne družine vidimo kot kulturno prakso, ki je neločljivo povezana s časom. Iz zornega kota zagovornikov nuklearne družine ta »deleži« na večnosti, pomeni pa tudi človekovo iskanje transcendence zemeljskega obstoja. Smrt oz. zavedanje o končnosti je torej povezano z ustvarjanjem kulturnih praks »večnosti in trajanja«. Po nekaterih teorijah ljudje to počnemo zato, ker nam misel na končnost predstavlja eksistencialno grozo ali vsaj propad obstoječega sveta. Poglejmo si skrajni primer medijskega diskurza, ki govori o propadu sveta v primeru sprejetja novega družinskega zakonika, ki bi definicijo družine razširil:⁵² »Nisem prišel na svet, da bi prinesel mir ampak meč. Sami izbiramo, na katero stran se bomo postavili in tudi vemo, kaj bo s tistimi na levi in na desnici. Srednje poti ni. Ali si za red, ki ga je postavil Bog ali pa boš sledil hudiču in njegovim priležnikom, ki ti obljublja raj na zemlji, dobil pa boš Sodomo in Gomoro na dnu Mrtvega morja.« (Uporabnik 20, RTVSLO 2012, 17. januar)

Obstajajo številne oblike odzivov na minljivost, kratkotrajnost, nepredvidljivost in končnost človeškega obstoja. Ena od teh je zaustavljanje časa. Oblike zaustavljanja časa in pomen, ki ga ima zaustavljanje časa za družbeno skupino, se močno razlikujejo v posameznih praksah in zgodovinskih obdobjih, v katerih se te prakse izvajajo. V kulturi grobnic Starega Egipta je tako na primer ritualizirana in uprizorjena zgodba, v kateri Izis⁵³ sestavi in balzamira Ozirisovo telo. Ozirisovo vstajenje in življenje onkraj je postalo vzorčni model za smrt kot potovanje v življenje v drugem svetu, ki se začne, kakor hitro nastopi smrt. Drug primer je

⁵² Citat lepo ponazori tudi vrednostni dualizem zagovornikov tradicionalne družine.

⁵³ Izis je v staroegipčanski mitologiji boginja mati, boginja plodnosti, začetnica ved, boginja žensk in spretnosti.

mogoče najti v kulturi avstralskih aboriginov, kjer je avtentični obstoj povezan z uprizarjanjem tistega, kar je bilo pripravljeno za ljudi v času pred časom. V fazi *Sanj* so duhovi ustvarili svet in zapovedali določene oblike vedenja.

Enega od odzivov na minljivost in končnost, torej *zaustavljanje časa*, je zasnoval tudi Mircea Eliade in ga poimenoval »ukinjanje zgodovine«. Meni, da je bila v arhaičnih kulturah realnost oživiljena v ponavljanju prvobitnih dejanj in ima status realnosti samo do te mere, da so bila ta dejanja zastavljena *ab origine*⁵⁴ s strani Bogov, junakov ali prednikov. (Adam 2010, 68) V delu *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju* Eliade o strahu pred eksistencialnim propadom meni, da ponavljanje prvobitnega dejanja (oziroma nečesa, čar ima oznako tega), kar je značilno za ciklični čas, pomeni »deleženje« na večnosti in potemtaka tudi na resnici. Piše: »Objekt ali dejanje postane realno, samo če imitira ali ponavlja arhetip. Realnost je tako dosežena samo skozi ponovitve in udeležbo; vse, kar ne ustreza vzorčnemu modelu, je brezpomensko, torej nerealno.« (Eliade 1992) Menimo, da se zaustavljanje časa oz. ukinjanje zgodovine odraža pri zagovornikih nuklearne družine kot edine resnične forme. Če živimo »izvorno«, prvotno družino, jo moramo tudi ponavljati. S tem si zagotavljamo nesmrtnost, v nasprotnem primeru smo na zgodovinski osi in neizogibno umrljivi. Način razumevanja sveta t.i. tradicionalnih družb, kot jih poimenuje Eliade, je podoben načinu, ki ga danes odražajo zagovorniki tradicionalne kulture:

Zato je verjetneje, da težnja tradicionalnih družb po odklanjanju zgodovine in omejevanju na nedoločno ponavljanje arhetipov priča o njihovem hrepenenju po resničnem in o strahu, da bi se »izgubile«, če bi jih preplavila brezpomenskost profanega bivanja [...]. Vseeno je, če se nam obrazci, s katerimi primitivne družbe⁵⁵ izražajo »resničnost«, zdijo otročji ali celo absurdni. Bistven je temeljni pomen obnašanja primitivnega človeka: vodi ga prepričanje o absolutni resničnosti, ki je v nasprotju s profanim svetom »neresničnosti«; slednja ni del sveta, temveč v pravem pomenu besede »neresnično« *par excellence*, neustvarjeno, nebivajoče: praznina. (Eliade 1992, 97)

Za resničnost (bivanja, identitete) mora torej religijski človek nenehno ukinjati zgodovino in čas. Eliade v tem smislu piše:

Ukinjanje časa se udejanja s posnemanjem arhetipov in ponavljanjem paradigmatičnih dejanj. S posnemanjem se človek prestavi v mitsko dobo, v kateri so se mu arhetipi prvič razkrili. S tem pride do

⁵⁴ »Najzgodnejši začetek«, »rod«, »izvor«.

⁵⁵ Sami menimo, da je mehanizem ukinjanja zgodovine mogoče najti tudi v sodobnosti, ne le v »primitivnih« družbah. Problematično pa je tudi poimenovanje družb kot primitivnih, saj skozi evropocentrični diskurz in hierarhično vrednotenje kultur legitimira diskriminacijo.

ukinitve profanega časa, njegovega trajanja, zgodovine, tisti pa, ki reproducira vzorčne obrazce, se znajde v mitski dobi, v kateri so se obrazci prvič razkrili. (Eliade 1992, 46)

Po našem mnenju gre v konkretnem primeru, ki ga analiziramo, za podoben mehanizem, vendar zagovornik nuklearne družine ne ponavlja tistega vzorca (tradicionalne družine) iz mitske dobe, ampak vzorec, ki ga je sam naturaliziral in avtonomno postavil kot večni ideal. Borut Ošljaj lepo povzame pogled na svet, ki ga ima religiozni človek, in njegovo željo po življenju v svetosti, kot jo je predstavil Eliade: »Vsekakor pa želja religioznega človeka, da živi v svetem, ustreza njegovi želji, da bi se postavil v objektivno stvarnost, da ne dovoli, da ga paralizira neskončna relativnost povsem subjektivnih izkustev.« (Eliade v Ošljaj 2004, 70)

Politična kampanja proti družinskemu zakoniku oz. za tradicionalno družino odraža medijski diskurz, kjer je prepoznati ta strah pred eksistencialnim propadom. Poglejmo nekaj primerov: »*Ne moremo torej mirno gledati, ko hočejo družino, zgrajeno na ljubezni med možem in ženo, razvrednotiti in jo pustiti na cedilu. Od države terjamo ravno obratno: da družino in družinske vrednote, ki so v sodobnem svetu res ogrožene, še močneje podpre.*« (Uporabnik 21, Med.over.net 2009, 15. januar) Nato: »*Nasprotujem mu predvsem zato, ker zakonik z izenačitvijo položaja in pravic istospolnih parov s pravicami heteroseksualnih parov relativizira naravno podobo družine in njen sociološki pomen.*« (Uporabnik 22, Časnik 2012, 17. januar) Nadalje: »*Kljub temu, da v Sloveniji trenutno ni veliko istospolnih skupnosti, bi polnovredno sprejetje in vključenost teh skupnosti v družbo, ne samo spodbujalo njihovo množitev, temveč bi njihova polna vključitev v družbo še dodatno ogrozila tradicionalne vrednote v družbi.*« (Uporabnik 23, Časnik 2012, 17. januar) Še: »*Družba brez uravnotežene percepcije, je namreč podvržena relativizmu oziroma (nenačelnemu) pragmatizmu, ta pa že po svoji definiciji vodi v »razvrednotenje vsakršnih, ne le tradicionalnih vrednot.*« (Uporabnik 24, Časnik 2012, 17. januar) Naslednje:

Zakon nam pravzaprav jemlje marsikaj in veliko tega lahko preberete pod spornimi določbami. V delu, ki se dotika gejevske problematike pa nam jemlje naravne temelje zakonodaje! Naša zakonodaja bazira na naravnem pravu. Pravu ki izvira naravnih odnosov, ki mnogokrat bazirajo na sami kulturi in ena od takih naravnih zakonitosti je: mož + žena = otrok! Z izenačenjem posvojitve istospolnih parov te naravne temelje zanikamo in damo prednosti željeni pravici posameznika. S tem uvedemo pravno prakso, ki lahko ovrže vse dosedaj sprejete zakone, ki bazirajo na naravnem pravu. S tem bistveno zamajemo temelje naše družbe, vrednot itd. (Uporabnik 25, Družinskizakonik.net 2012, 18. januar)

Nato: »Če padeta oče in družina, pade vse. Nastal bi kaos, ki bi klical po močni moški roki (diktatura) ali pa kar po moški religiji—kar zna biti islam.« (Uporabnik 26, Družina 2013, 2. avgust) In še: »Čeprav sem katoličanka, bi pozvala vse vas, moje sodržavljane, člane vseh cerkva in ver, katerim je klasična družina (naravna - oče, mati in otrok/ci) primarna in nenadomestljiva vrednota in bogastvo, naj aktivno sodelujete v tej borbi proti rušenju družine, ki je temelj družbe in zagotovilo življenja naše vrste.« (Uporabnik 27, 24KUL 2012, 15. januar) In nazadnje: »Z izenačevanjem z istospolno partnersko skupnostjo zakonsko zvezo razvrednotimo, saj ji vzamemo eno od njenih bistvenih razsežnosti: usmerjenost v spočetje in rojstvo novega človeka.« (Uporabnik 28, 24KUL 2012, 15. januar)

Edmund Leach, ki čas prav tako razdeli na ciklično in linearno percepcijo, piše o podobni stalni strategiji religiozne misli kot o poskusu prepričati nas, da je tista vrsta časa, v kateri živimo, bliže cikličnemu času. Poglejmo bolj natančno. Leach ciklično in linearno percepcijo pripiše različnim izkustvom. Leta 1961 ponovno objavi kratka eseja,⁵⁶ ki sta odtlej močno vplivala na obravnavanje časa v socialni antropologiji. Uvodoma predstavi misel, da obsega angleška beseda »čas« mnogo pomenov, in vseh teh pomenov govorci drugih jezikov ne bi nujno povezovali med seboj. Po njegovem mnenju je ta heterogenost posledica tega, da obstajata dve logično povsem različni »osnovni izkustvi« časa: (1) nekateri naravni pojavi se ponavljajo; (2) za posamezni organizem so življenjske spremembe ireverzibilne in smrt neizogibna. V nadaljevanju tudi opiše stalno strategijo religiozne misli kot poskus prepričati nas, da je tista vrsta »časa«, v kateri živimo, bliže tistemu iz točke 1 kot tistemu iz točke 2. »Nesmrtni smo, ker se čas ponavlja.« (Leach 1961, 125) Kaj ni predreferendumska kampanja nasprotnikov družinskega zakonika in zagovornikov tradicionalne družine strategija prepričevanja v prvo vrsto časa, v čas, kjer se stvari ponavljajo in zaradi česar moramo pač ponoviti model nuklearne družine? Leach razlikuje še med *sekularnim* ali »*profanim*« časom, ko gre čas naprej, ter »*svetim*« časom, časom obredov obnavljanja sveta, ko gre čas nazaj, da bi nas vrnil v prvega. V tem smislu lahko razumemo zagovornike nuklearne družine in njihovo težnjo po ponavljanju forme nuklearne družine, ki ji pravijo izvorna. In ni naključje, da so se v Sloveniji prav religiozni ljudje, katoliki, pravoslavci in muslimani, opredelili proti novemu družinskemu zakoniku, ki bi dovolil mnogovrstnost družin. Borut Ošljaj meni, da se mitična zavest in ciklični čas manifestirata predvsem na religiozni ravni, zato ni presenečenje, da je bila prav RKC največji borec proti družinskemu zakoniku, kjer bi se pojem družine

⁵⁶ *Kronus in Kronos, Čas in lažni nosovi*. V izvorniku: *Cronus and Chronos, Time and False Noses*.

spremenil. Poglejmo medijski primer: »Nič ni lepšega od urejene in verne družine, ki gradi na krščanskih vrednotah. Menim, da lahko edinole družina oz. družine, ki se povezujejo v razna krščanska gibanja ohranijo naš svet in našo družbo pri zdravju.« (Uporabnik 29, Mladi.net 2009, 16. januar) Hkrati bi iz njihovega zornega kota zakonik tudi zares, kot pravijo, razvrednotil tradicionalno družino, saj bi jo postavil ob bok drugim družinam, s tem pa bi jo izvzel iz polja svetosti in večnosti, iz polja »deleženja« na prvobitni kreaciji ene in edine resnične forme, iz polja univerzalne resnice. Potisnil bi jo v polje naključja, zgodovine in subjektivnosti. Zdaj lahko za silo razumemo izjavo Angelce Likovič: »Če bo propadla družina, bo propadla celotna družba, in tega si Slovenci ne smemo dovoliti.« (Uporabnik 30, 24ur 2010, 16. januar) Ker nuklearna družina kot večna forma, ki živi le v cikličnem času, z zgodovinskostjo propade, se lahko pojavi tudi eksistencialni strah pred izumrtjem. Če odstranimo edino resnico, ki jo poznamo, potem svet propade. Ker, kot pravi Ošlaj, mitični človek v vsakdanjosti izkuša tudi izkustvo ireverzibilnega časa (druge oblike družin, ki obstajajo), bi mu s tem odvzeli možnost za bivanje v »negibni pričujočnosti« in mu odvzeli »obliž za rano« minljivosti. Odvzeli bi mu eksistencialno varnost. Sveti dogodek in reč, kot se izrazi Ošlaj, je v našem primeru tradicionalna družina; obredno »deleženje« na njej pa ukinja linearni čas in celi časovne rane. Drugače je seveda za zagovornike novih in pluralnih oblik družin, ki za resnične pojmujejo vse obstoječe oblike družin. Skozi njihove oči se šele borimo za priznanje resničnosti nekaterim oblikam družin, ki jim sedaj ta pozicija še ni priznana.

Vendar pa je ta mehanizem zagovornikov nuklearne družine kot svete forme paradoksalen. Eliade meni, da do problema pride, ko ugledamo paradoksalno težnjo arhetipskega človeka (*homo religiosus*):

S stališča sodobnega opazovalca so pripadniki tradicionalnih kultur⁵⁷ prepričani v svojo resničnost le, če se sami sebi odrekajo – zadostuje jim, da posnemajo in ponavljajo dejanja nekoga drugega. Z drugimi besedami – samega sebe dojema tak človek kot resničnega samo in natančno dotlej, dokler samega sebe zanika. (Eliade 1992, 45)

Če eksistencialna praznina ob omembi zgodovinskosti in linearnosti časa zajame tiste, ki gledajo na svet skozi ciklični čas (v našem primeru zagovornike tradicionalne družine), pa lahko tiste, ki na svet gledajo skozi linearni, posvetni in zgodovinski čas (zagovornike novih in pluralnih oblik družin), zajame t.i. »zgodovinska groza«, meni Eliade. Zanj namreč življenje brez povezave s sakralnim ni mogoče. Eliade o »grozi zgodovine« piše takole:

⁵⁷ Ponovno pojasnujem, da imamo v mislih princip mišljenja.

Po moji sodbi gre za izkušnjo človeka, ki ni več religiozen, ki nima nikakršnega upanja, da bi našel končni pomen zgodovinske drame, in ki mora prenašati zločine zgodovine, ne da bi dojel njihov smisel [...]. Zgodovinski dogodki so izgubili transhistorični pomen, in če za sodobni svet niso več to, kar so bili za tradicionalnega – preizkušanje za ljudstvo ali za posameznika – imamo opraviti s tem, kar sem imenoval 'groza zgodovine'. (Eliade v Grafenauer 1986, 899–900)

Izkušnjo groze zgodovine je Eliade pripisal nereligioznemu človeku (oz. zagovorniku pluralnosti oblik družin). Pa zgodovinsko grozo tak človek zares občuti? Ali pa Eliade govori o občutku, ki ga občuti le religiozni človek? Citati nasprotnikov pluralnosti oblik družin v tem smislu govorijo o popolni relativizaciji sveta in nihilizmu. Zdi pa se, da se ob misli na razvrednotenje absolutnih vrednot sami bojijo poplave relativizacije in nihilizma, medtem ko zagovornikom pluralnosti oblik družin ta pozicija šele prinaša svobodo in izbiro. V tem smislu lahko rečemo, da tak človek zgodovine ne dojema kot groze, ampak kot svobodo. Mogoče lahko nereligiozni človek kajpak živi tudi brez svetega? Žal moramo to zanimivo vprašanje, ki smo ga odprli, pustiti neodgovorjeno, saj nimamo ne prostora ne časa za temeljitejši razmislek.

Barbara Adam meni, da je vse te arhaične prakse ustavljanja časa, ki smo jih opisali, potrebno obravnavati kot kreativna dejanja transcendence časa, kot kolektivne načine za premagovanje grožnje neobstoja, končnosti in minljivosti. (Adam 2010, 71) Torej prakse, ki jih lahko najdemo tudi v sodobnih družbah. In res smo videli, kako zagovornik tradicionalne družine teži k zaustavljanju časa. Vendar sami na tem mestu dvomimo, da te prakse udeležujejo in potrebujejo vsi ljudje, saj nam praksa zagovornikov pluralnosti oblik kaže, da ne potrebujejo ritualiziranega zaustavljanja časa, da bi si zagotovili eksistencialni obstoj. Tisto, kar v tem praktičnem primeru po našem mnenju odražajo, je politični boj,⁵⁸ medtem ko zagovorniki tradicionalne družine poleg tega odražajo še ritual.

4.1 Ritual in politični boj

Barbara Adam piše, da se zaustavljanje časa zgodi takrat, ko se mit uprizori v ritualu in se ustvari sočasnost obstoja. Ritual poveže izvirno dejanje in uprizoritev v eno. V tem procesu se čas zaporednosti, minevanja in trajanja negira. Čas pa s tem ni ukinjen. Postane nečasoven in

⁵⁸ Kar ne pomeni, da ne izvajajo nobenih drugih ritualov.

nezgodovinski. V poskusu, da bi premostili prepad med posvetnim časom in večnostjo, se prvi aktivno uokvirijo, slednja pa se eksplicitno aktivira skozi izvedbo rituala. V ritualih se uprizarjajo izvorni trenutki, v ponavljanju pa se ustvarja realnost, v kateri se celoten čas izpolni v sedanosti. (Adam 2010, 69) Rituali torej zagotavljajo ponavljanje esencialnih identitet, ki zagotavljajo eksistencialno varnost. Poglejmo natančneje, kaj v našem praktičnem primeru medijskega diskurza in kampanje za oz. proti družinskemu zakoniku pomeni ritual. Izposodimo si najprej pojmovanje rituala, kot ga razume Bronislaw Malinowski. Meni, da imajo nekateri rituali praktično funkcijo; lajšajo bojzljivost, stisko, strah, dvom in žalost. V tem smislu rituali vplivajo na zadovoljevanje univerzalnih človekovih potreb. (Malinowski 1995, 90) Nekaj avtorjev je prisotnost esencialnih identitet v linearnem, posvetnem času povežalo z željo po ustavljanju časa in premagovanju smrti, natančneje z ustvarjanjem večnosti. Ti rituali pa niso značilni le za arhaične družbe, kot lahko marsikje preberemo, ampak tudi za sodobne. Adamova meni, da ni dvoma, da so »ustvarjanje časa«, »odprava časa« in »preseganje časa« v tradicionalnih družbah, ki so izražene skozi rituale, mite in čaščenja, kvalitativno različni od njihovih ekvivalentov v naši sodobni družbi.⁵⁹ Strinjamo se z Adamovo, da so sodobni rituali in miti, ki »ustavljajo čas«, precej različni od tistih, ki jih najdemo v tradicionalnih družbah. Ko analiziramo naš praktični primer, lahko rečemo, da je ritual, ki ponavlja »izvorni mit« ali arhetip o tradicionalni družini, sestavljen iz cerkvene poroke moškega in ženske, ki imata po poroki še biološke otroke. Način za zagotavljanje možnosti rituala pa predstavlja družbeni in politični boj za ohranitev pojma nuklearne oz. tradicionalne družine kot edine »prave« družine, ki je zapisana v uradno veljavnem zakonu. Zagovornikom nuklearne družine torej ni dovolj, da pojem družine ostane resničen v sferi religije, ampak mora (p)ostati resničen tudi v posvetni sferi, ki je sama po sebi zgodovinska in spremenljiva, tako kot tudi pravo, ki jo zadeva. Princip delovanja – odpravljanje in preseganje časa – je isti kot v tradicionalnih družbah.

Če se ustavimo še pri ritualu zagovornikov novih in pluralnih oblik družin, ugotovimo, da rituala sploh ne potrebujejo, saj ničesar ne ponavljajo. Kar odražajo, je politični boj za nove ali pluralne oblike družin. Zanimivo je, da smo med posamezniki, ki odražajo linearno percepcijo časa, opazili razliko med tistimi, ki zagovarjajo le nove oblike družin, in tistimi, ki zagovarjajo pluralne oblike družin. Pri prvih je zanimivo, da verjetje v samodejno nujnost napredka in razvoja skorajda ohromi politični boj. Boj za pluralnost oblik v tem smislu ni tako zelo potreben, saj se bodo stvari »po naravni linearni poti« uredile same od sebe in družinski

⁵⁹ Tukaj se strinjamo z Edmundom Leachem, ki meni, da ritual lahko obstaja tudi v polju profanega. Ritual ni nujno izključno religiozna dejavnost.

zakonik bo prej ali slej sprejet. V medijskih izjavah lahko preberemo: »*Morebiten padec zakonika ne bo konec razvoja, saj bo prej ali slej uveljavljen še boljši zakonik.*« (Uporabnik 31, RTVSLO 2012, 17. januar) Ali: »*Sicer pa je sigurno, da preden bo takšna pravica uzakonjena v Sloveniji, bomo imeli na razpolago precej študij in mnenj iz držav, ki so oz. bodo takšno pravico uzakonile pred nami. Se pa s takšnimi stvarmi nikamor ne mudi, ker čas bo gotovo ublažil napetosti v zvezi s to zadevo.*« (Uporabnik 32, Slo-tech 2009, 17. januar) Zdi se, da se nekateri, ki odražajo to percepcijo linearnega časa, udobno namestijo na sedež in čakajo na pravico, ki bo v njihovih očeh tako ali tako prišla. Gre za idejo univerzalnega in nujnega zgodovinskega napredka, ki se sklada z idejo linearne časovne percepcije. Nasprotno pa se tisti, ki zagovarjajo pluralnost oblik družin, vendar ne verjamejo v samodejni zgodovinski razvoj,⁶⁰ zavedajo, da je politični boj edina možna pot za pridobitev novih pravic, za spremembo definicije družine. Zavedajo se razmerij moči, ki se pojavljajo v diskurzu, in tega, da je resnica odvisna od pozicije v diskurzu, zato s politično akcijo skušajo spremeniti pomenska razmerja. Poglejmo primer avtorice bloga, ki svoje pisanje vidi kot politični boj: »*Zaradi referendumu o Družinskem zakoniku bom napisala še mnogo sporočil. Ker bo to moj BOJ za VSE: Za vse tipe družin, partnerskih zvez in partnerskih skupnosti in predvsem za VSE otroke in za naše ČLOVEKOVE PRAVICE!*« (Uporabnik 33, Sherita594.ednevnik 2012, 15. januar)

Vrnimo se na kratko še k teorijam cikličnega in linearnega časa, ki smo jih predstavili v prejšnjem poglavju. Vse so si dokaj podobne; vsebujejo skupne značilnosti, pa vendar se v podrobnostih razlikujejo. V grobem bi lahko rekli, da vse ločijo dve vrsti časa; cikličnega in linearnega. Ciklični čas pri vseh predstavlja statičnost, večnost, medtem ko linearni predstavlja zgodovinskost, posvetnost in spreminjanje. V filozofiji najdemo podobno razlikovanje dveh časovnih vrst, A-nizni in B-nizni čas. Poglejmo, kaj pomenita.

5 ČAS FILOZOFIJE: A-NIZNI IN B-NIZNI ČAS

»[G]ovor ne pozna nobene besede, ki bi mu bila bolj domača in znana in bi jo bolj pogosto rabil kakor besedo čas! In res jo vseskozi razumemo, ko jo govorimo, in razumemo tudi,

⁶⁰ Ob koncu naloge bomo spregovorili o dogodkovnem času, ki ga odražajo prav tisti, ki zagovarjajo pluralnost oblik družin.

če jo slišimo koga drugega govoriti. [...] Kaj je torej čas? Če me nihče ne vpraša, vem; če pa ga hočem na vprašanje razložiti, ne vem. Vendar si upam z gotovostjo trditi, da ne bi bilo preteklega časa, če ne bi nič prehajalo, da ne bi bilo prihodnjega časa, če ne bi nič prihajalo, n ne sedanjega časa, če ne bi bilo nič pričujoče.»

(Avrelij Avguštin)

Do sedaj smo predstavili nekatere ideje cikličnega in linearnega časa, ki se med sabo razlikujejo v malenkostih. Idejo cikličnega in linearnega časa pa v njihovih različicah in drugačnih analitičnih okvirjih najdemo tudi v filozofiji, kar ni čudno, saj je bil čas od vsega začetka predmet filozofskega premišljevanja. Dvajseto stoletje je doživelo na eni strani prostorski pogled na čas (pod vplivom relativnostne fizike), na drugi strani pa zavrnitev tega specializiranega časa pri drugi skupini filozofov, od katerih so mnogi poudarjali dinamični, subjektivni vidik časa, ki je tok izkustva. Med tema skrajnostma, fizikalizmom in fenomenologijo, so seveda mnogi subtilni odtenki mnenj. Na srečo je mogoče sredi hrupa prepirajočih se glasov relativno preprosto prepoznati dve prevladujoči nasprotni težnji, ki ju bomo označili kot »stališče niza A« in »stališče niza B«. Ti oznaki posredno dolgujemo cambriškemu idealistu s preloma stoletja, Johnu McTaggartu. (Gell 2000, 142)

McTaggart je argumentacijo zoper realnost časa razvil v delu *The Unreality of Time*, poteka pa takole:

(1) Dogodke kategoriziramo glede na to, da so ob vsakem času pretekli, sedanji ali prihodnji dogodki. Vsi dogodki so ena od teh oblik, vendar ne nespremenljivo, kajti vsak dogodek, ki se je zgodil, je bil prihodnji dogodek, dokler se ni pojavil, je sedanji dogodek v času pojavitve in pretekli dogodek po tem. To razločevanje med dogodki glede na kriterije preteklosti, sedanjosti in prihodnosti McTaggart imenuje »niz A«.

(2) Dogodke časovno kategoriziramo tudi glede na to, ali se zgodijo pred drugim dogodkom ali za njim. Glede na ta kriterij se dogodki ne spreminjajo, tako kot se spreminjajo glede na kriterij preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Ta niz »pred/po« McTaggart imenuje »niz B«.

(3) Ta dva niza, niz A (preteklost/sedanjest/prihodnost) in niz B (pred/po), sta dve vrsti časa. McTaggart pravi, da je za idejo o spreminjanju bistven niz A, ker je težko razumljivo, kako bi bila mogoča sprememba v nizu B, ki je le niz dogodkov, spetih skupaj tako kot biseri na ogrlici. Niz A uteleša idejo tranzicije ali »prehoda« - stvari so urejene na en način in postanejo nato urejene na drug način. Ker je sprememba tisti vidik sveta, za obravnavo katerega je pojem časa po vsem sodeč posebej primeren, je čas niza A, spreminjajoči (se) čas, temeljni, čas niza B pa mora biti izpeljan iz časa niza A in zato ni temeljni. A-nizni in B-nizni čas, kot

sta zgoraj opisana, implicirata tudi različne poglede na svet. (McTaggart 1908; Gell 1992, 141–155)

Poglejmo najprej, kako je B-nizni pogled na svet izrazil nemški matematik Hermann Klaus Hugo Weyl: »Objektivni svet preprosto je: ne zgodi se. Le za pogled moje zavesti, ki polzi ob življenjski črti mojega telesa, se izsek sveta osvetli kot bežna podoba v prostoru, ki se nenehno spreminja v času.« (Weyl, 1949, 116) Pogled A-niznega časa pa je George Herbert Mead izrazil tako:

Realnost obstaja v sedanjosti. Sedanjost implicira preteklost in prihodnost, in obstoj obeh zanikamo. Čas nastaja prek ureditve prehajanja enkratnih dogodkov [...]. Kavzalno pogojeno prehajanje in pojavljanje enkratnih dogodkov povzroča preteklost in prihodnost, kot nastajata v sedanjosti. Vsa preteklost je v sedanjosti kot pogojena narava prehajanja, in vsa prihodnost nastaja iz sedanjosti kot enkratni dogodki, ki prihajajo na dan. Bistvo tega je, da je preteklost (pomenska struktura preteklosti) enako hipotetična kot prihodnost. (Mead, 1925, 33)

Mead se je osredotočal izključno na čas »v« predmetih, dogodkih, vidikih ali vlogah namesto na čas abstraktnih okvirov. Za Meada sedanjost vključuje preteklost in prihodnost. Trdil je, da se mora vsakršna realnost, ki presega sedanjost, kazati v sedanjosti, in da mora nujno vsebovati nastajanje. Če ne bi, dogodkov ne bi mogli ločevati med sabo, ne bi mogli poznati časa. Da bi lahko dojeli sedanjost, spremembo in nadaljnji obstoj, mora obstajati nastajanje in izginjanje. Za razliko od Parmenidovega sveta brezčasnega obstoja, ki smo ga omenili v 1. poglavju, je svet za Meada svet dogodkov. Meadov pristop k času je imel tudi konceptualno posledico, in sicer, da je v nasprotju z objektivističnimi pogledi Mead čas razumel v navezavi z nastajajočim dogodkom – viri časa niso minevanje, gibanje ali merjenje, temveč nastajanje. Brez nastajanja čas ne more obstajati niti kot merljiva količina. Njegov pristop ne dopušča nobenega krovnega univerzalnega časa, saj mora biti vse, kar vemo, narejeno z vidika organizma, ki ve, meri ali datira. (Adam 2010, 59–60)

Gell v svojem delu *Antropologija časa* meni, da medtem, ko nam Weyl predoča zamrznjeni čas, bolj ali manj »koekstenziven« s prostorom, si Mead predstavlja čas kot skrajno tanek zaslon enkratnih dogodkov v nenehno spreminjajoči se in gibljivi sedanjosti. Edino sedanjost vsemu podeljuje realnost, vendar nosi sedanjost v sebi rezidualne učinke celote preteklosti in »prefigurira« celoto prihodnosti. Čas, in dejansko ves kozmos, je stičen s to razvijajočo se sedanjostjo. To je skrajni A-nizni pogled na čas. (Gell 2000, 146) Pomian v *Redu časa* v tem smislu piše o različnih kronozofijah ter o tisti, ki bi jo lahko primerjali s konceptom B-niznega časa, pravi:

Vendar poznamo tudi kronozofijo, ki zavrača sam pojem tirnice [...] zato, ker meni, da so sedanost, preteklost in prihodnost v vsakem pogledu identične. Razločevanje med sedanostjo, preteklostjo in prihodnostjo je v tem primeru brez pomena, saj se izkaže, da je vsaka tirnica dana že kar takoj kot celota, tako da vprašanje tipologije časa ni več umestno, prav tako ne več vprašanje smeri. Nič se ne spremeni, nič se ne zgodi; tisto, kar je bilo nekoč, je in bo vedno enako. V tej kronozofiji brezčasnosti taki sedanosti, 'stacionarnemu času', pravimo 'večnost'; vedno je že tu, bitja, ki naj bi se nahajala v njem, veljajo za popolnoma nespremenljiva. (Pomian 2010, 17)

B-nizni čas torej ni značilen samo za fizikalne teorije časa, ampak tudi za družbene, kar postane smiselno, ko se zavemo, da so odkritja in teorije v fiziki in razmišljanja družboslovcev o času vplivala eden na drugega in tako rekoč sovpadala (npr. splošna relativnostna teorija in teorija družbenega konstruktivizma).

Preden prenesemo A-nizno in B-nizno razumevanje časovnosti na primer medijskega diskurza o družinskem zakoniku, pa si v Tabeli 5.1 pogledimo še podrobnejše razlike med tema dvema časovnim percepcijama.

Tabela 5.1: Niz A proti nizu B

TEORIJA A	TEORIJA B
čas = prihodnost → preteklost → sedanost	čas = »pred« proti »po«
temeljni ideji: »minevanje«, »postajanje«	temeljni ideji: »bit«, »štiridimenzionalni prostor–čas«
Čas je dinamičen.	Čas ni dinamičen.
Resnica je odvisna od časa.	Resnica ni odvisna od časa.
Med preteklimi, sedanjimi in prihodnjimi dogodki so temeljne (ontološke) razlike.	Med preteklimi, sedanjimi in prihodnjimi dogodki ni temeljnih (ontoloških) razlik.
Človekovo zavedanje subjektivnega časa (minevanja časa) ponuja primerno shemo za razumevanje časa. Subjektivna časovnost kaže »postajanje« kot objektivni pojav v svetu.	Človekovo zavedanje subjektivnega časa neustrezno odseva »realno« naravo časovnosti. »Postajanje« ni objektivni pojav.
Sprememba je posledica »postajanja«.	Sprememba je variiranje med lastnostmi stvari in datumi, ob katerih ta stvar kaže lastnosti. (Sprememba je ponavljanje.)

Vir: Gell (1992, 147).

Če razmislimo, lahko trdimo, da so lastnosti A-niznega časa podobne lastnostim, ki smo jih opisovali pri linearni časovni percepciji, lastnosti B-niznega časa pa so podobne ciklični oz. periodični časovni percepciji. V primeru medijskega diskurza bi lahko rekli, da zagovorniki nuklearne družine delujejo po B-niznem principu časovnosti. Spremembe, ki jih implicira A-nizna percepcija (različne nove oblike družin), sicer opažajo v družbeni praksi, vendar jih hkrati potiskajo v zgodovinsko sfero, ki je sfera sprememb in postajanja, medtem ko sami pojmujejo kot resnično le tisto, kar se ponavlja (tradicionalno družino), ali kot pravi opis v tabeli: sprememba v njihovih očeh pomeni variiranje med lastnostmi stvari in datumi, ob katerih ta stvar kaže lastnosti, kar pomeni ponavljanje, ki v tem primeru prinese status resnice. Če se udejanjanje nuklearne družine ponavlja vedno znova, je ta forma resnična, in obratno, ker je resnična, se mora ponavljati. Nasprotno je pri zagovornikih pluralnosti in novih oblik družin sprememba »posledica postajanja«. Ker dogodki, identitete in družbeni pojavi (nove oblike družin) nenehno postajajo, se z vsakim novim postajanjem zgodi sprememba.

Zanimiva je tudi primerjava v odnosu do resnice. Medtem ko A-nizna percepcija časa meni, da je resnica odvisna od časa, B-nizna meni, da resnica ni odvisna od časa. Če je resnica odvisna od časa, potem so sodobne družbene spremembe, težnje in dejstva, da so na tem svetu mnoge oblike družin, resnična. Če pa resnica ni odvisna od časa, druge oblike družin preprosto ne morejo biti resnične, saj je resnica le ena in kaže se v ponavljanju. Z drugimi besedami, za nasprotnike zakonika je resnična tradicionalna družina, za zagovornike pa dejstva, ki jih kaže (časovno pogojena) družbena realnost. Tudi medijski diskurz odraža odnos cikličnosti do resnice, npr. v tem primeru: »*Dobrota, resnica in pravica morata zmagati.*« (Uporabnik 34, 24KUL 2012, 15. januar), ki se je v razpravi na forumu nanašal na tradicionalno družino. Podobna izjava je tudi ta: »*Prepričan sem, da se moramo boriti za tradicionalno družino, to je družino iz očeta, matere in otrok. Ministru Ivanu Svetliku, ki je napovedal modernejše družine iz istospolnih partnerjev se moramo upreti z resnico.*« (Uporabnik 35, RKC forum 2006, 16. januar) Tradicionalna, nuklearna družina je torej skozi ciklični čas izenačena z resnico. Obratno je v linearnem času, kjer je resnica odvisna od časa in od spremembe: »*Na referendumu se bodo volilci odločali za ustrežnejši položaj družine, ki ostaja najpomembnejša vrednota mladih generacij tudi zato, ker se učinkovito prilagaja času in spreminjajočim se življenjskim stilom.*« (Uporabnik 36, Dnevnik 2011, 16. januar) In še: »*Ne moremo govoriti o tradicionalnih družinah, če se 55 odstotkov otrok rodi zunaj teh. Ne moremo govoriti o neenakosti istospolnih skupnosti, če več kot 200 otrok že živi v tovrstnih skupnostih.*« (Uporabnik 37, RTVSLO 2012, 16. januar) Resnica je v A-niznem času torej odvisna od časa, konkretno v zgornjem primeru od trenutnih statistik tukaj in zdaj.

Debate o cikličnosti in linearnosti pa so aktualne tudi v strukturalni antropologiji. V nadaljevanju bomo natančneje pogledali razlikovanje med hladnimi (cikličnimi) in vročimi (linearnimi) družbami pri strukturalnem antropologu Lévi-Straussu.

6 CLAUDE LÉVI-STRAUSS: HLADNE IN VROČE DRUŽBE

»Moder človek ni tisti, ki daje prave odgovore, ampak tisti, ki postavlja prava vprašanja.«
(Claude Lévi-Strauss)

Predstavimo najprej na kratko osnovno misel Lévi-Straussa. Bil je strukturalistični antropolog, zanj pa je bila pomembna paradigmatična razsežnost jezika, torej sistem kategorij. Ustvarjanje konceptualnih kategorij znotraj sistema je bilo zanj bistvo oblikovanja razumevanja, bistvo tega procesa pa je bila struktura, ki jo je imenoval binarna opozicija. To je sistem dveh povezanih kategorij, ki v svoji najčistejši obliki sestavljata vesolje. V popolni binarni opoziciji je vse bodisi v kategoriji A bodisi v kategoriji B. Torej kategorija A ne more obstajati sama po sebi kot bistvena kategorija, temveč le kot strukturiran odnos s kategorijo B. (Fiske 2005, 123) Tako tudi Lévi-Strauss v svojem delu *Divja misel* (2004, 151) pravi:

Vse ravni klasifikacije dejansko kažejo skupni značaj: katerokoli raven že obravnavana družba postavlja v ospredje, mora ta dopuščati – in celo predpostavljati – možno uporabo drugih ravni, ki so s formalnega gledišča analogne privilegirani ravni in se razlikujejo le po položaju vsake od njih znotraj globalnega referenčnega sistema, ki deluje s pomočjo dvojice kontrastov: med splošnim in posebnim na eni strani, med naravo in kulturo na drugi strani.

Lévi-Strauss razlikuje tudi dve vrsti časa. Zahodni čas, kjer prevladuje zgodovina, ireverzibilnost in zaporednost, in čas družb, kjer prevladujejo sočasnost, nekumulativnost, cikličnost in reverzibilni procesi. (Adam 2003, 516) Meni tudi, da imajo družbene vede opravka z dvema različnima percepcijama časa: »Antropologija uporablja »mehanični« čas, reverzibilen in ne-kumulativen [...], zgodovinski čas pa je statistični; vedno se pojavi kot usmerjen in ireverzibilen proces.« (Lévi-Strauss 1963, 286) Glede na percepcijo časa je nadalje razdelil družbe v »hladne« in »vroče«.⁶¹ Predlaga, da naj na mesto o »ljudstvih brez zgodovine« in »drugih ljudstvih« raje govorimo o hladnih in vročih družbah. Družbe s pojmovanjem zgodovinskega časa kot velikanske datoteke, v katere so vneseni zgodovinski

⁶¹ Nekateri prevajalci pojem prevajajo tudi kot »tople« družbe. Mi bomo uporabljali pojem »vroče«.

dogodki in niso od tod nikoli izbrisani, Lévi-Strauss imenuje »vroče« družbe, se pravi, družbe, ki so internalizirale svojo lastno zgodovinskost. »Hladne« družbe pa so tiste, katerih osnovne kognitivne sheme so statične in nedovzetne za spremembe; družbe, ki svojo zgodovinskost eksternalizirajo kot vpliv, ki je tuj njihovi nepretrgani blaginji. (Gell 1992, 29) Hladne družbe poskušajo s pomočjo institucij, ki si jih dodeljujejo, skorajda avtomatično izničiti morebiten učinek zgodovinskih dejavnikov na njihovo ravnotežje in kontinuiteto, vroče pa odločno ponotranjijo zgodovinsko postajanje in ga postavijo za gibalo svojega razvoja. (Lévi-Strauss 2004, 256) O hladnih družbah Gell piše tako:

Ideal hladnih družb je ohranjanje zaprtega sistema, neprepustnega za zunanje vplive in neodvisnega od zunanjih virov moči [...]. Ko hladne družbe vstopijo v zgodovino, in to se slej ko prej zgodi vsem, skušajo to prikazati tako, kot da bi bila ta zgodovinska kontingentna transformacija predvidena od začetkov časa in kot da je bila – če ne dejansko, pa vsaj v bistvu – že vedno navzoča. (Gell 1992, 29)

Cilj hladnih družb je, da bi red časovne zaporednosti kolikor se le da neznatno vplival na vsebino vsakega niza. Lévi-Strauss meni, da hladnim družbam to nedvomno ne uspeva popolnoma, vendar je to norma, ki si jo postavljajo. Meni tudi, da je vsaka družba že v zgodovini in da se spreminja – to je zanj očitno. Vendar pa se različne družbe različno odzovejo na ta pogoj: »Nekatere ga zlepa ali zgrda sprejemajo in s tem, ko se ga zavejo, do velikanskih dimenzij stopnjujejo njegove posledice [...]. Druge (ki jih zaradi tega imenujemo primitivne) nočejo vedeti zanj in poskušajo s spretnostjo, ki jo podcenjujemo, zagotoviti kar največjo stalnost tistim stanjem, ki jih pojmujejo kot 'prvotna' stanja njihovega razvoja.« (Lévi-Strauss 2004, 257) V tem smislu bi lahko rekli, da zagovorniki tradicionalne kulture delujejo po principu hladnih družb. Za hladne družbe je značilno, kot smo videli, da želijo avtomatično izničiti učinek zgodovinskih dejavnikov. Slednje lahko opazujemo tudi na našem praktičnem primeru, pri kampanji zagovornikov tradicionalne družine proti novim oblikam družin. Te družine so jasni zgodovinski dejavniki, ki jih želijo izničiti, medtem ko želijo tradicionalni družini zagotoviti stalnost. Ostale oblike družin torej opažajo, vendar jih, ker so označene za zgodovinske, poskušajo odstraniti. Zagovorniki tradicionalne družine se mnogokrat sklicujejo tudi na argument tradicije. »Hladne« družbe po Lévi-Straussovem mnenju odsevajo prav ta segment:

Trdovratna zvestoba preteklosti, ki je zamišljena kot brezčasni model in ne kot etapa postajanja [...], izraža zavedno ali nezavedno sprejeto stališče, katerega sistematični značaj po vsem svetu potrjuje neutrudno ponavljano upravičevanje vsake tehnike, vsakega pravila in vsake navade z enim samim

argumentom: tega so nas naučili predniki. Starodavnost in kontinuiteta sta temelja legitimnosti [...], a ta starodavnost je postavljena absolutno, saj sega na sam začetek sveta, in ta kontinuiteta ne dopušča niti smeri niti stopenj. (Lévi-Strauss 2004, 259)

Izjave iz medijskega diskurza o družinskem zakoniku pričajo podobno. Skozi oči zagovornikov tradicionalne družine kot edine resnične forme je namreč tradicija zadosten argument za pravni obstoj edino tradicionalne družine:

Res je, da zakonik nikomur nič ne jemlje, dejstvo pa je, da z morebitno uveljavitvijo, zlasti 217. člena, zakonik prinaša v pravnem in zlasti simbolnem smislu nekaj, kar je v nasprotju s tradicionalno podobo družine in vrednotami, iz katerih tradicionalna družina izhaja. Že to – pa seveda ne samo to – je več kot zadostni razlog za nasprotovanje zakoniku v sedanjem besedilu. (Uporabnik 38, Časnik 2012, 18. januar)

Zgodovina je po Lévi-Straussu teoretično podrejena sistemu (2004, 255), vendar obstaja kritična točka, kjer diahronija prevlada nad sinhronijo:

A ko se neka družba postavi na stran zgodovine, postane klasifikacija na končne skupine nemogoča, saj izhajajoča serija ne reproducira več izvorne serije, ampak se spoji z njo in stvari eno samo serijo, v kateri je vsak člen izhajajoč glede na člen pred njim in izvoren glede na člen za njim. Namesto enkrat za vselej dane homologije med obema serijama, ki sta vsaka zase končni in diskontinuirani, obvelja predpostavka o kontinuiranem razvoju znotraj ene same serije, ki sprejema neomejeno število členov. (Lévi-Strauss 2004, 256)

Tukaj pa že govorimo o hladnih, diahronih družbah, ki odražajo linearno percepcijo časa. Vidimo, da izvorne serije (tradicionalne družine) znotraj te percepcije ne moremo več reproducirati, ampak lahko ustvarjamo le nove serije družin. Ni več dveh serij, kot sta v »hladnih« družbah, torej brezčasne tradicionalne družine in časovne, zgodovinske ostale oblike družin, ampak se ustvari ena sama serija – linearna - po kateri se nenehno spreminja neomejeno število členov, torej neomejeno število oblik družin. Zagovorniki pluralnih in novih oblik družin namreč »odločno ponotranjijo zgodovinsko postajanje in ga postavijo za gibalno svojega razvoja«. Postajanje novih oblik družin, priznanje njihove pravne vrednosti, je za njih odraz družbenega razvoja in napredka. Tako lahko v medijskih izjavah preberemo prav to diahrono percepcijo, ki kot napredek pojmuje tisto, kar je novo, spremembo:

Sprejetje tega zakonika bo pokazalo, da je vladna politika še zmožna dejansko zagotavljati enake pravice vsem in slediti praksi družbenih sprememb ter da je družba kot taka zmožna sprejemati novo in

drugačno. Zavrnitev tega zakonika bi pokazala prav nasprotno, da kot družba in država nismo zmožni bistvenega napredka, namreč napredka, ki nima prav nič opraviti z gospodarsko rastjo in tehnološkim napredkom, temveč gre za napredovanje družbe v načinih, kako ljudje svobodno in kreativno oblikujemo svoje življenje z drugimi. (Uporabnik 39, Zofijini ljubimci 2012, 16. januar)

In še: *»Seveda pa Družinski zakonik še ni sprejet in dokler ne bo sprejet, nekega normativnega napredka ni.«* (Uporabnik 40, Narobe.si 2010, 17. januar)

Na tem mestu je pomembno omeniti, da se zavedamo kritičnosti Lévi-Straussove klasifikacije družb v dve zaporedni in homogeni skupini, ki odražata različne percepcije časa. Sami smo na našem praktičnem primeru jasno videli, da tudi danes najdemo tako princip hladnih kot princip vročih družb, tako da si od izbranih avtorjev sposojamo le način ali princip nekega delovanja, pri tem pa zavračamo homogeno delitev na tradicionalne (ciklične) in moderne (linearne) družbe. Menimo, da sta ta dva principa, cikličnost in linearnost, sočasna in ne zaporedna pojava. Podobno dilemo o razlikovanju tradicionalnih in modernih družb smo videli tudi že zgoraj pri drugih avtorjih iz filozofske antropologije. Glavna trditev te pozicije se glasi, da je tradicionalna družba ciklična, sodobna družba, ki ji zaporedno sledi, pa izključno linearna, zgodovinska oz. moderna. Poglejmo argumente avtorjev, ki to pozicijo kritizirajo.

7 KRITIKA DUALIZMA TRADICIONALNIH IN MODERNIH DRUŽB OZ. CIKLIČNEGA IN LINEARNEGA ČASA

»Pojmovanje barbarstva ter civilizacije kot opozicionalnega para spregleda natanko dejstvo, da je barbarstvo v civilizaciji vselej prisotno kot tisto, kar nadomešča prezenco v njenem originarnem manku do sebe.«

(Jacques Derrida)

Omenjali smo že mnoge avtorje, ki delajo jasno razliko med arhaičnimi in modernimi družbami glede na njihovo časovno percepcijo. Barbara Adam se v svojem članku *Perceptions of time* sprašuje, na kakšni bazi lahko čas tradicionalnih ljudi karakteriziramo kot reverzibilen, nekumulativen, neusmerjen, sočasen in cikličen, ne pa kot ireverzibilen, kumulativen, usmerjen, zaporeden in linearen. (Adam 2003, 517) Meni, da te klasične

definicije iz antropologije, teologije in zgodovine, kljub močnim dokazom o nasprotnem, delajo velike razlike med arhaičnimi in modernimi družbami. Klasično pojmovanje je, da naj bi arhaične družbe živele v cikličnem času, v času večnega vračanja. Argument se glasi, da so bile vpete v naravo in odvisne od naravnih ritmov. V nasprotju z njimi naj bi moderne družbe delovale v linearnem času, ki se močno razteza v preteklost in prihodnost. Teza je, da so se za razliko od arhaičnih družb moderne družbe znebile odvisnosti od naravnih ciklov in živijo na podlagi družbeno-kulturnih ritmov. Medtem ko so bili časovni horizonti starih družb razmejeni z letnimi časi, so naši časovni horizonti zgodovinski, raztezajo se v daljno preteklost in dolgoročno prihodnost. (Adam 2010, 67)

Adamova torej mnogim omenjenim avtorjem postavlja vprašanje ustreznosti razlikovanja med arhaičnimi družbami, katerih čas naj bi bil ciklični, in modernimi, katerih čas naj bi bil linearen. Omenimo dva avtorja, ki sta pokazala, da je t.i. mitična (tradicionalna) misel ne le ciklična oz. sinhrona, ampak tudi že linearna, diahrona. Prvi, Lévi-Strauss, ki smo ga že omenili,⁶² sicer prizna, »da tudi pri najbolj elementarnih sorodstvenih strukturah obstajata tako sinhronija kot diahronija« (Lévi-Strauss 1963, 47),⁶³ tako da dihotomije sinhronije in diahronije ne moremo nujno obravnavati kot vzajemno izključujočih. Tudi kritik John Barnes (1971) pripominja, da Lévi-Straussova predstavitev urejenega časa v »sinhroničnih modelih« niha med dvema možnostma: da je čas zares negiben ali pa da je le ciklični (torej periodični).⁶⁴ Gell tako meni: »Lévi-Straussovski 'sinhronični strukturni modeli' ne razkrivajo negibnega, sinhroničnega časa, ki bi bil sočasno navzoč v vseh svojih delih, temveč diahronično zaporedno ponavljanje strukturno identičnih, toda številsko in kronološko razlikujočih se dogodkov izmenjave, se pravi diahronično ne-spremembo.« (Gell 1992, 30) Ciklični (mitični) čas ni le čas večnosti in negibnosti, kot bi predpostavljala sinhronija, ampak vsebuje tudi diahronijo (linearni čas): »Svojskost divje misli je, da je brezčasna; svet hoče zapopasti obenem kot sinhrono in diahrono totaliteto.« (Lévi-Strauss 2004, 288) Lévi-Strauss to imenuje paradoks mitske zgodovine:

Mitska zgodovina je torej paradokсна, saj je ločena od sedanjosti, obenem pa z njo povezana. Ločena je zato, ker je bila narava prvotnih prednikov drugačna od narave današnjih ljudi; prvi so bili stvaritelji, drugi so posnemovalci. Z njo povezana pa je zato, ker se od pojavitve prednikov ni spremenilo nič, razen dogodkov, katerih ponavljanje periodično zabrisuje njihovo posebnost [...]. Divja misel uspe

⁶²Glej poglavje 6 – *Claude Lévi-Strauss: hladne in vroče družbe*

⁶³Čeprav še vedno loči družbe na »hladne« in »vroče«.

⁶⁴V mislih je imel dobro poznani model sinhroničnega modela ciklov sorodstvenih povezav.

preseči to dvojno protislovje z izgradnjo koherentnega sistema v katerem diahronija – v nekem pogledu obvladana – sodeluje s sinhronijo. (Lévi-Strauss 1966, 236)

Tudi Barbara Adam poda sintezo sinhronije in diahronije: »Ni važno, ali poudarjamo diahronijo ali sinhronijo, historični ali sistematični pristop, oba sta 'hronična',⁶⁵ nezamisljiva brez odnosa do časa. Oba temeljita na abstraktnem času ure in koledarja. Oba ponujata razlago predmeta, kot 'obstaja v trenutku' ali 'skozi čas'.« (Adam 2003, 522) Če je mitska zgodovina sestavljena tako iz diahronije in sinhronije, sodobni čas pa prav tako priča o obstoju obeh segmentov, menimo, da jasne delitve med arhaičnimi družbami, ki jim je lasten le ciklični čas, in modernimi družbami, ki jim je lasten le linearni čas, ni mogoče jasno utemeljiti.⁶⁶

Drugi avtor, Borut Ošljaj, podobno razlago o mitični misli razvije z idejo diafore. V svojem delu *Homo diaphoricus, uvod v filozofsko antropologijo* omenja mitično zavest človeka, ki jo najprej postavi v obdobje pred logično zavestjo človeka. Tako meni: »V genealogiji človeške zavesti mitična zavest nedvomno predhodi logični. Pri tem mitično zavest običajno razumemo kot celovito, nedeljeno in preddiaforično, logično pa kot necelovito, razcepljeno in diaforično.« (Ošljaj 2004, 58)⁶⁷ Mitično zavest Ošljaj povezuje s totemizmom in ciklično percepcijo časa, pripisuje jo arhaičnim družbam oz. človeku, logično zavest pa z linearno percepcijo časa in modernim človekom. Na prvi pogled imamo na pladnju torej isti (diahroni) dualizem cikličnega in linearnega časa. Vendar kmalu ugotovimo, da mitične zavesti in arhaičnega človeka Ošljaj ne vidi kot zaporednega zgodovinskega dejstva, ki je predhodilo logični zavesti, ampak kot nekaj, kar že samo v sebi vsebuje dualnost, diaforo. Poglejmo, kako to argumentira.

Ošljaj izpostavlja, da v mitični zavesti obstaja t.i. paradoks, ki je najbolj očiten pri razumevanju časa in prostora. Običajno se mitično zavest povezuje z ireverzibilnim oz. vračajočim se časom, logično oz. moderno zavest pa z zgodovinskim, napredujočim časom. Že Lévi-Strauss pa je pokazal, da imamo z obema tipoma časovnosti opraviti že pri mitični

⁶⁵ Prevod se navezuje na angleški *chronic*, ki bi ga lahko razumeli tudi kot »časoven« oz. po definiciji Cambridgeovega slovarja: »*continuing for a long time*«.

⁶⁶ To lahko razberemo iz primerov praktičnega življenja, kot je uporaba ročne ure, ki čas šteje le od 0 do 24 in potem se cikel ponovi. Enako štejemo mesece in dneve v tednu, linearno štejemo le leta. Praznike še vedno praznujemo na enak dan v letu, torej periodično. Na drugi strani pa najdemo v medijskih primerih izjav o družinskem zakoniku veliko izjav, ki prav tako odražajo ciklično percepcijo časa. Npr.: »*Družina, se pravi roditelja s kopico otrok, je svetinja na kateri ta narod stoji in pade.*« (Uporabnik 41, 24ur 2009, 16. januar)

⁶⁷ Pri Ošljaju opazimo podobnost njegovega razlikovanja mitične in logične zavesti z razlikovanjem med tradicionalnimi in modernimi družbami. Razlika med njimi se pokaže v tem, da sta v Ošlajevem horizontu logična in mitična zavest diaforični.

oz. arhaični zavesti, kjer je zgodovinski oz. linearni čas zanikan in latentno prisoten. Mitična zavest naj v nasprotju z logično ne bi občutila diafore.⁶⁸ Ošljaj meni, da logična zavest samo sebe locira onstran oz. zunaj naravnega reda reči, in ugovarja: »Toda, če bi bila mitična zavest dejansko celovita, nerazcepljena in preddiaforična, kot pravi teorija, potem ji gotovo ne bi bilo treba ustvarjati umetelne strukture simbolnega sveta mitov in obredov; bila bi na nek način živalska zavest.« (Ošljaj 2004, 58) Nadalje meni, da to priča o obstoju predhodnega obdobja pred mitično zavestjo, v katerem se je človek ovedel lastne izvrženosti iz naravnega reda; v bivajoče je že vstopila diafora. Ta zavest je morala biti po svoji formalni strukturiranosti podobna logični zavesti, tj. zavesti razlike. Miti, ki govorijo o izgonu iz raja oz. izgubi zlate dobe, skušajo zgrabiti prav ta usodni trenutek ločitve. Od tu naprej začne teči čas, človekov čas, ki stopnjevito meri trajanje oz. oddaljevanje od nekega absolutno svetega trenutka. Ošljaj meni, da se hkrati s tem verjetno poraja tudi človekovo prizadevanje, da bi to travmatično dogajanje ustavil, da bi minevanje prekinil ter ostal v neposredni bližini nerazcepljene celovitosti, v večnosti, v brezčasju. (Ošljaj 2004, 58) Tukaj vidimo podobnosti tako z »željo arhaičnega človeka, da bi presegel zgodovino«, kot meni Eliade, kot tudi z izvajanjem obreda, »ki je stroj za uničevanje časa«, kot se je izrazil Lévi-Strauss.

Vznik specifične (diaforične) človekove zavesti pomeni vznik zavesti o času. Toda diaforična, razcepljena zavest ne misli le trajanja in minljivosti (kot je večkrat poudarjeno – obstaja prehod k logični zavesti in linearnem času), temveč tudi tisto, kar ostaja. Primarna travmatičnost diaforične zavesti je v občutku minljivosti in s tem smrtnosti, toda hkrati ponuja tudi terapevtsko moč, da tisto, kar se zunaj nje kaže kot minljivo in nestalno, v mislih zgrabi kot nekaj trajnega in nespremenljivega. (Ošljaj 2004, 59) Wolfgang Keampfer v svojem delu *Čas človeka – Dvojna igra časa v spektru človeškega izkustva* obravnava klasično shemo dualne strukture časovnosti: ciklični in linearni, obnavljajoči in napredujoči, vračajoči se oz. ireverzibilni čas. Tako glede dualne strukture mitične misli pravi takole: »Pra-izkustvo je bilo domnevno takoj dvojno: da je svet vedno drugačen, spremenljiv, zgolj parcialno predvidljiv in da je mogoče vtise, ki ga posreduje – vtisi so namreč od sveta zdaj ločeni – zgrabiti.« (Keampfer 1996, 67) Ošljaj nato nadaljuje, da je »predpostavka cikličnega, reverzibilnega časa moralo biti izkustvo linearnega, ireverzibilnega časa, oz., kar je isto, predpostavka mitične zavesti je morala biti določena obliki protologične misli«. (Ošljaj 2004, 59) Mitični svet je

⁶⁸ Ošljaj diaforo razume kot razliko. Kjer ni diafore, ni možnosti razmerij med enim in drugim kot »razlikovanim«. V filozofski antropologiji je fenomen diafore – četudi praviloma pod izrazom distanca – navzoč v različnih formah. V splošnem je mogoče dejstvo diafore omejiti na obrazec, po katerem se človek od vsega organskega sveta, od rastlin in živali, bistveno razlikuje po tem, da se bolj ali manj jasno zaveda razlike, ki ga ločuje od celote bivajočega; da je iz narave na nek paradoksalen način izločen, zato si mora ustvariti kulturo. (Ošljaj 2004, 29–31)

torej glede na svojo formalno strukturiranost nek dvojni svet. Mitična zavest pa kot simbolna zavest tudi podvaja svet. S tem, ko podvoji reč v besedi, predmetu ali dejanju, ukine časovno-prostorsko razvezanost. Tako podvojena reč je tako v prostorskem kot tudi časovnem oziru vselej »tu« in »zdaj«. Prav v podvojitvi⁶⁹ ne vselej prisotne in dostikrat tudi gibljive reči v nekaj, kar je vselej prisotno, negibljivo in stalno, se izraža sinhronost kot temeljna intenca mitične zavesti. Ko se iz nečesa začasnega in gibljivega naredi nekaj, kar je trajno in mirujoče, se ukinja klasični pojem časa.⁷⁰ Podobno so zagovorniki tradicionalne družine iz njene spremenljivosti in zgodovinskosti naredili trajno identiteto. Idejo nuklearne oblike družine, ki se je pojavila v zgodovini, so namreč naturalizirali, jo postavili za večno, pravo in resnično »od nekdanj«. Kar z vidika zagovornikov pluralnosti oblik seveda ne drži.⁷¹ Za mitično zavest torej obstajata samo sinhronizirana pojma »tu in zdaj«. Celovito mitično doživljanje kozmičnega »tu« je povezano z njegovo sinhrono časovnostjo; šele ta je namreč tista, ki nek »ne zdaj« dokončno spremeni v »zdaj« in ga kot takega tudi ohrani, ga fiksira in ustali. Arhaični človek zgolj ponavlja, podvaja, a pri tem ne ločuje tega, kar je bilo, od tega, kar bo. Vse tri dimenzije diahronega časa – preteklost, sedanost in prihodnost – mitična zavest sinhronizira v negibno pričujočnost, ki arhaičnemu človeku ponuja ustrezni obliž, da zaustavi krvavenje iz odprte rane diaforične zavesti. V tem smislu je mitična zavest način, kako uiti konsekvencam diaforične zavesti. Sveti dogodki in svete reči, ki so v obliki predmetov in obredov objektivirani v njegovi neposredni bližini, ukinjajo linearni, ireverzibilni, minljivi čas, ter vzpostavljajo cikličnega, reverzibilnega – vzpostavljajo mitično zavest. Prav zato mitični človek ne pozna pojma časa kot takšnega, saj je kot pojem vezan na živeto izkustvo linearnega, napredujočega in s tem nepovratnega trajanja, kar pa mitični človek na religiozni ravni obsesivno zanikuje. (Ošljaj 2004, 61) Ošljaj tako nadaljuje: »Toda mitični človek ni le religiozno bitje, temveč je tudi praktično in socialno ter s tem veliko bolj diaforično zapisano bitje; na tej ravni pa izkuša tudi določeno, čeprav omejeno, izkustvo ireverzibilnega časa.« (Ošljaj 2004, 63) Ošljaj zaključuje, da je torej mitična misel sestavljena iz cikličnega in linearnega časa, pri tem pa je izid »igre«, ki jo igrata, vnaprej določen v dobro cikličnega časa, ki »ne zdaj« vedno znova transformira v »zdaj«. Paradoksnost je torej v tem, da je vsa razslojenost že tu, da je minevanje že na delu, vendar ovito v vseobsegajočo dovršno

⁶⁹ Podvojitvev lahko razumemo enako kot ponavljanje.

⁷⁰ Tukaj je mišljen čas kot trajanje in ne kot brezčasje, torej t.i. linearni čas.

⁷¹ Linda Nicholson v svojem delu *Feminism and Families* piše, da naravna družina ni tako tradicionalna kot pravijo. Njene osnovne funkcije izhajajo iz transformacij socialnih sprememb, ki so se zgodile v zahodni Evropi in severni Ameriki v osemnajstem in devetnajstem stoletju. Koncept tradicionalne družine tako ne poseduje samo univerzalizma, ampak tudi zgodovinski determinizem. (Nicholson 1997) S tega vidika torej nuklearna družina ni niti večna niti ne izhaja iz začetkov krščanstva.

simbolno strukturo mitične zavesti, ki ji nič ne more uiti, tudi čas ne. Toda tudi mitična zavest je le oblika diaforične zavesti, ki samo sebe permanentno zanikuje. (Ošljaj 2004, 64–65) Podobno ugotovi Lévi-Strauss v delu *Divja misel*: »Obenem pa je bila premagana tudi napačna antinomija med logično in predlogično miselnostjo. Divja misel je logična v enakem smislu in na enak način kot naša, a tako kot naša le takrat, kadar je usmerjena v spoznavanje univerzuma, v katerem sočasno prepoznava fizična in semantična svojstva.« (Lévi-Strauss 2004, 293)

V mitični misli torej obstajajo tako sinhronija kot diahronija, diafora, cikličnost in linearnost. Sedaj se še podrobneje posvetimo argumentom za sočasnost ciklične in linearne časovne percepcije Barbare Adam. V svojem članku *Perceptions of time* uvodoma zatrdi, da so časovne percepcije kulturno relativne ter da so različne tudi glede na zgodovinska obdobja in glede na starost, spol in pozicijo posameznika v družbi. Običajno so antropologi poudarjali razliko med »tradicionalnimi« in »modernimi« družbami, kar smo lahko razbrali tudi iz zgornjih klasifikacij. To je vodilo v razvoj dihotomije, kjer je časovna percepcija tradicionalnih kultur konstruirana skozi opozicijo glede na dominantno percepcijo »našega« zahodnega sveta. Dihotomija predpostavlja, da je »njihov« čas cikličen, kvalitativen in reverzibilen, zaprt v tradicijo, orientiran v stabilnost, v nasprotju z »našim«, ki je linearen, kvantitativen, ireverzibilen, ki poganja motor zgodovine, orientiran v spremembo. To dihotomijo v nalogi poimenujemo (diahroni) dualizem cikličnega in linearne časa. Tovrstna različica dualizma je bila večkrat kritizirana. (Adam 2003, 503–504) John Barnes se je slikovito izrazil takole:

V želji pobegniti zabavnim, a vendar navsezadnje sterilnim baletom, ki ga plešejo simboli, kjer zgodovina in antropologija, sinhronija in diahronija, zavest in nezavedno, kontinuiteta in diskontinuiteta, reverzibilnost in ireverzibilnost, neskončno plešejo okoli drug drugega, dokler se občinstvo ne odloči, da gre domov – moramo te dihotomije prelomiti. (Barnes 1971, 545)

Lévi-Strauss je znotraj antropologije k dualizmu prispeval z dodatnimi časovno osnovanimi dihotomijami, ki jih lahko zlahka razumemo kot predloge za modele, ki ločujejo »tradicionalne« od »modernih« družb. Omenili smo, da je ločil hladne (ciklične) in vroče (linearne) družbe. Čeprav priznava, da v hladnih družbah vseeno najdemo diahronijo, distinkcija med »hladnimi« in »vročimi« ostaja. Adamova se z dihotomijami med cikličnim in linearnim (ali reverzibilnim in ireverzibilnim) časom, ki so bile predstavljene v poglavju

Teorije cikličnosti in linearnosti časa, med ponavljanjem in usmeritvijo, med »hladnimi« in »vročimi« družbami, ki ji je razlikoval Lévi-Strauss, ne strinja in v članku *Perceptions of time* tej temi namení podroben pogled. Ciklični čas uteleša idejo osiromašene in plitke preteklosti in komaj opazne prihodnosti, predvsem življenje v brezčasni sedanosti. Pričara nam svet večnega vračanja, kjer je razlika med preteklostjo in prihodnostjo odpravljena: svet, kjer sta usoda in izvor sinonima. Nekateri zgodovinarji in družboslovci so se že lotili tega vprašanja in poskušali dokazati, da ne obstaja realna človeška družba, ki zares živi v takšnem cikličnem času.⁷² Adamova poudarja, da v realnosti obstaja kompleksnost časovnih percepcij, ki se ne more izraziti skozi (diahroni) dualizem cikličnega in linearnega časa. Delovanje arhaičnih, cikličnih družb tako po njenem mnenju ne odraža ciklične percepcije časa:

Prisotnost mitov in religijskih verovanj, odnos do rojstva in smrti, oblikovanje orodij, predmetov in arhitekture nakazuje na obstoj preteklosti in prihodnosti in čas, ki močno presega cikel sezone ali celo človekovo življenjsko dobo [...]. To, da sprašujemo metafizična vprašanja in imamo odnos do njihovega obstoja, da časovni svet ustvarjamo skozi principe večnosti, so vse znaki kulture in potrjujejo časovno percepcijo, ki je ne more zajeti nobeden koncept cikličnega časa. (Adam 2003, 518)

V t.i. cikličnem času se torej dogaja odnos med minljivostjo in večnostjo, med diahronijo in sinhronijo, med cikličnim in linearnim časom. Kaj je tisto, kar naredi naša življenja vredna, da jih ohranjamo v spominu ali da ostanejo živa še po smrti? Odgovor je preseganje razlikovanja med življenjem in smrtjo; to preseganje pa pomeni »nesmrtnost duše« in je konstruirano glede na naš odnos do časovnosti življenja. (Dunne v Adam 2003, 519) Ljudje, ki so opremljeni s takšno imaginacijo, po mnenju Adamove niso podvrženi le preteklosti in prihodnosti, ampak ju tudi oblikujejo in preoblikujejo. Zmožni niso le pogleda nazaj in refleksije, ampak tudi preoblikovanja in reinterpretacije preteklosti. Zato, pravi Adamova, »je ideja katere koli družbe, ki bi živela v cikličnem času neskončnega pojavljanja istosti, nevzdržna. Enako nevzdržna pa je tudi nasprotna ideja, da imajo ljudje v naši lastni družbi občutek, da je čas izključno linearen.« (Adam 2003, 519) Ključno je torej upoštevati, da vsi družbeni procesi odražajo tako aspekte linearnosti kot aspekte cikličnosti. Adamova meni (Adam 2003, 519), da ciklično strukturo prepoznamo takrat, ko se osredotočimo zgolj na dogodke, ki se ponavljajo, linearnost pa takrat, ko je naša pozornost na procesih ponavljajočih dejanj. Naša sodba je torej odvisna od našega (antropologovega) pogleda.

⁷² Glej Barbara Adam: *Time and social theory*, 1990; Bourdieu, 1979; Bourdieu, P.: *Distinction: a social critique of the judgement of taste*, Harvard University Press, 1979; Fabian, J.: *Time and the Other*, New York, Columbia University press, 1938; Mircea Eliade: *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*.

V ideji cikličnega časa je problematična tudi ideja reverzibilnosti, meni Adamova (2003, 519). Sodobna ideja reverzibilnosti izvira iz Newtonove fizike. Njegov koncept reverzibilnosti temelji na predpostavki, da je vse dano, tako da bi se – ne glede na število transformacij, ki so podvržene sistemu – v principu vse spremembe lahko vrnile v izvorno stanje. Če to idejo apliciramo na družbeno življenje, se zdi seveda absurdna. Omenili pa smo že ideje, ki so nasprotne Newtonovi, ki odraža cikličnost, npr. relativnostno teorijo, pa tudi Stephena Hawkinga, ki v svoji teoriji meni, da je bila časovnost ustvarjena kot zakon narave (Adam 2003, 520) in da je zaradi entropije vesolje imelo začetek in bo imelo tudi konec. Adamova podobno meni, da kulturno življenje šele poraja čas, ustvarja novo prihodnost in redefinira preteklost. Čas je temeljno vsebovan v vseh ponavljajočih se družbenih pojavih. Ponavljajo se dogodki, ne čas. V tem času nič ne more biti razveljavljeno in obnovljeno v izvorno stanje; čas ne stoji, niti ne gre nazaj. (Adam 2003, 520) Newtonova reverzibilnost je torej abstraktna idealizacija, ki je ne moremo aplicirati na družbeno življenje in prakse – tudi zaradi tega ne, ker se isti dogodek pač nikoli ne more ponoviti.

Spregovorimo še nekaj o konceptu »istosti«, ki se lahko zgodi le, če je omogočena reverzibilnost.⁷³ »Ponovitev istega« pogosto velja za opis življenja v tradicionalnih družbah ali v družbah, ki se spreminjajo zelo počasi – govorimo o tistih družbah, ki jih je Lévi-Strauss poimenoval »hladne«, meni Adamova (2003, 520).⁷⁴ Nakazali smo že, da je ponovitev istega problematičen pojem tako znotraj družbe kot znotraj fizikalne teorije – dopuščamo le iluzijo ponovitve, ne realne ponovitve same. Tudi pri fizikah je koncept istosti problematičen. Ocenili so npr., da se 1 kubični centimeter zraka lahko znova pojavi v čisto enaki kompoziciji samo enkrat v 10 na 10 milijonov milijonov milijonov let, kar v matematičnem jeziku pomeni »enako kot nikoli«. (Eigen v Adam 2003, 521) Če je ponovitev istega tako nemogoča pri kubičnem centimetru zraka, lahko brezskrbno rečemo, da je zunaj meja možnosti, da kateri koli družbeni dogodek zares ponovi samega sebe. Napor, da bi prehodni svet napravili v spoznavno stabilnega in stalnega, je torej splošno človeško prizadevanje, ne samo lastnost tradicionalnih družb, meni Adamova (2003, 521). Ponavljanje je torej možno zgolj v abstrakciji. Vendar resnične družbene skupine ta sklep preskočijo in živijo, »kot da se stvari ponavljajo«. Ponavljajo namreč lastnosti in ideje, ne dogodkov samih. Tako npr. zagovorniki

⁷³ Koncept istosti se, mimogrede, razlikuje od koncepta enakosti prav v tem, da »istost« pomeni brezčasnost, večni zdaj, enakost pa predpostavlja ponavljanje te istosti v času. Razlika je v tem, da pri ponavljanju naredimo dogodek enak, njegove lastnosti, npr. nuklearnost družine, pa ostajajo iste.

⁷⁴ Se znotraj cikličnosti res ponovi isto? Isto se po našem mnenju sploh ne more ponavljati, ponovi se lahko le enako, tako da je koncept »sameness«, ki ga uporablja Adamova, vprašljiv – bolj bi bil verjetno na mestu koncept enakosti, »equality«. O istem lahko govorimo le, če se ponovi lastnost ali ideja, ne pa dogodek.

tradicionalne družine ponavljajo idejo tradicionalne družine s tem, da jo ponovno živijo. Problem vidimo tam, kjer se ta ideja ponavljanja vsiljuje kot absolutna tudi ostalim ljudem, ki je ne želijo ponavljati. Z bojem za ohranitev »stare« definicije družine, ki vključuje le nuklearno, jedrno družino, se praktično vsiljuje določen pogled na družino, iz katerega so izvzete vse oblike družin, ki niso nuklearne. To pa ima svoje družbene in politične posledice tudi npr. v diskriminaciji. V našem primeru je gejem in lezbijkam kratena pravica do družine in tudi vse pravice, ki iz tega statusa izhajajo - pravica biti starš, pravica do dedovanja ...

Adamova zaključí, da so »učinki postavljanja v nasprotje rutino in enakost ter postopne spremembe in kreativnost ti, da omejimo naše razumevanje sveta le na dihotomije, kar je sestavni vidiki celotnega človeškega življenja«. (Adam 2003, 522) O podobnem pa je menil že Lévi-Strauss, ko je govoril o binarnih opozicijah kot osnovnih kategorijah, s katerimi osmišljamo svet. Tudi naš praktični primer časovnih percepcij medijskega diskurza o družini priča o veliko bolj kompleksnih in prefinjenih časovnih praksah, ki ne ustrezajo samo linearni, ampak tudi ciklični percepciji; še več – kot bomo videli, tudi dogodkovni.⁷⁵ Tako tudi naša analiza medijskega diskurza kaže, da je potrebno ciklični in linearni čas dejansko razumeti kot sočasni pojav, ki je le eden izmed mnogih različnih in soobstajajočih kronozofskih pojavov. Ciklični in linearni čas nista lastna le arhaičnim ali sodobnim družbam, ampak skupaj pomenita način osmišljanja sveta oz. soočanje z minljivostjo. Razmerje med cikličnostjo in linearnostjo je torej po Adamovi družbeni mehanizem, ki zajema zavedanje o minljivosti, končnosti, in spopadanje z njo na način, da si osmišljamo večnost in stalnost. Adamova zatrdi tudi, da je človeški trud tisti, ki vsiljuje nespremenljivost večno spremenljivemu svetu. Nespremenljivost je torej znamenje kulture, iskanje transcendence, nesmrtnosti in večnega, kljub minevanju, končnosti in spremembi; zato je zavedanje končnosti, zavestno iskanje transcendence in konstrukcijo nespremenljivosti potrebno razumeti kot kulturno sočasne pojave. (Adam 2010, 85) Tudi ko je Maurice Bloch raziskoval časovnost pri Balijcih, je ugotovil sočasen obstoj cikličnosti in linearnosti časa: »Balijci torej ne dokazujejo mnenja, da se pojmovanje časa od kulture do kulture spreminja; reči je mogoče le, da uporabljajo Balijci v obrednih kontekstih drugačno pojmovanje časa kot v bolj posvetnih kontekstih ...« (Bloch 1989, 285) Podobno je pri zagovornikih nuklearne oz. tradicionalne družine – ko gre za nuklearno družino, »uporabljajo« ciklični, ko gre za vse ostale oblike družin, pa linearni čas. Sodobni čas torej ni niti kulturno univerzalen niti izključno linearen, ireverzibilen čas. Ideja o diahronem dualizmu cikličnih (tradicionalnih) in linearnih (modernih) družb je torej ovržena –

⁷⁵ Glej poglavje *Dogodkovni čas*.

ne samo s teorijo Adamove, ki meni, da je ta dualizem vzpostavil evropocentrični diskurz, temelječ na ideji evolucionizma in linearizma, in z dokazi Ošlaja in Lévi-Straussa, da je že mitična misel diaforična oz. diahrona, ampak tudi s sodobnimi primeri iz medijskega diskurza, ki napeljujejo na ugotovitve, da tudi v sodobnem svetu zlahka najdemo ciklično percepcijo časa.

Naj na tem mestu dodamo še en pomislek. Adamova meni, da sta linearni in ciklični čas sočasna pojava, ki se odražata v svetu in sta odraz kulture same. Obratno pa smo v naši razpravi ugotovili, da obstajajo različne percepcije časa in ni vedno nujno, da vsi primeri odražajo to sočasnost. Eden takih primerov je samostojni obstoj zgolj linearnega časa, ki ga odražajo zagovorniki novih⁷⁶ in pluralnih⁷⁷ oblik družin, najdemo pa ga v medijskih izjavah, podobnih tej: *»Pojem družine se spreminja. Definicij je mnogo. Tradicionalno jo resda sestavljata zakonska partnerja z otroki (nuklearna družina). V današnjem času pa se vse bolj uveljavljajo tudi družine temelječe na izvenzakonski skupnosti, enostarševske in istospolne družine.«* (Uporabnik 42, Iskreni.net 2008, 18. januar) Ta linearna percepcija namreč odraža le spremenljivost, posvetnost (oblik družin), in zdi se, da ne potrebuje večnih in svetih (oblik družin), da blaži svoj položaj. Če teza Adamove, da je mehanizem, ki povezuje linearnost in cikličnost (odnos med minljivostjo in iskanjem večnosti) preprosti mehanizem, ki zagotavlja »kulturo«, drži, potem je še toliko bolj zanimivo premišljevali o tem, kaj je – če ne »kultura« – tam, kjer se zdi, da principa cikličnosti (večnosti) ni in da obstaja samo ena sama linearna ali dogodkovna perspektiva? Ali lahko sintezo teh dveh časovnih principov res razumemo kot splošen izraz kulture? Našli smo namreč časovnost, za katero se zdi, da v sebi nima te dvojnosti svetega in posvetnega, večnega in minljivega, stalnega in spreminjajočega se, ampak samo princip posvetnega, minljivega in spreminjajočega se, skratka le linearno percepcijo časa. Obstajata dve možnosti za rešitev – prva je, da je princip večnosti zares prisoten povsod, tudi tam, kjer gre za golo linearnost ali dogodkovnost, vendar ga ne znamo poiskati. Druga možnost je, da ga preprosto ni. V našem raziskovanju medijskega diskurza te svetosti in večnosti pri zagovornikih (le) novih in zagovornikih pluralnih oblik družine vsaj na tej ravni ni zaznati. Sveti in večni ter univerzalni se zdita le poziciji linearnosti ali dogodkovnosti sami. Zaradi omejenosti prostora se tukaj ne moremo poglobljati v nadaljnjo debato in jo moramo žal ohraniti za drugo priložnost.

⁷⁶ Termin »nove oblike družin« smo izbrali zato, da ponazorimo zagovarjanje oblik družin, ki so sodobne, medtem ko je tradicionalna oblika družin dojeta kot zastarela in je izključena.

⁷⁷ Pluralne oblike družin vključujejo praktično vse oblike družin, ki obstajajo ali želijo obstajati.

Čeravno smo pravkar dejali, da v sodobni družbi najdemo percepcijo, ki je zgolj linearna, pa to vsekakor ne pomeni, da je takšna tudi že celotna družba in da sodobna družba odraža le linearno percepcijo časa. Mnogo idej, ki podpirajo zgornji dualizem tradicionalnih in modernih družb, namreč – kot smo lahko videli – prehod iz enih družb v druge utemeljuje s prehodom iz cikličnega v linearni čas. Poglejmo, kako to argumentirajo.

8 ALI JE SODOBNI ČAS IZKLJUČNO LINEAREN?

»Torej ljudje, upihnite voščene sveče in spreglejte v soju luči sedanjosti. Tradicionalne družine, tradicionalne norme že od 19. stoletja propadajo.«
(spletni komentator)

Krščanska tradicija naj bi z ukinitvijo periodičnega ukinjanja grehov⁷⁸ po cikličnem času uradno utrdila posvetni, linearni čas in zgodovino.⁷⁹ Eliade v delu *Kozmos in zgodovina* piše, kako se je pri Judih začela sprememba paradigme, ki je v ciklično razumevanje časa in stvarnosti počasi dodala še linearno razumevanje (enosmerni čas) in z njo zgodovinsko zavest.

Pod 'pritiskom zgodovine' in ob pomoči preroških in mesijanskih izkušenj je med izraelskim ljudstvom vzniknila nova interpretacija zgodovinskih dogodkov. Ne da bi se dokončno odrekel tradicionalnemu konceptu arhetipov in ponavljanj, je Izrael poskušal 'ohraniti' zgodovinske dogodke tako, da jih je obravnaval kot aktivno prisotnost Jahveja [...]. Zgodovinske dogodke so tolerirali po eni strani zato, ker so bili nasledek Jahvejeve volje, in po drugi strani zato, ker si bili nujni za končno odrešitev izbranega ljudstva [...]. S prihodom odrešenika bo svet rešen enkrat za zmeraj. (Eliade 1992, 109–110)

V navezavi na krščanstvo in njegov čas Rocquet tako nadaljuje: »[I]n glede na to, da je Čas Židov in kristjanov prek liturgije odvisen od prvega, s podobo Mesije pa pogojen z drugim. Jasno pa je, da je Čas, ki ga živijo Židje in kristjani, kljub podobnosti s časom vseh ljudi od slednjega korenito drugačen.« (Rocquet 1986, 898)

⁷⁸ Eliade meni, da so začetki zgodovinske zavesti povezani tudi z ukinjanjem obreda samodejnega izbrisa grehov, saj prej vsak cikel izbriše vse staro, zdaj pa greh ostaja na zgodovinskem traku. »Ker se kozmos in človek neprestano obnavljata na vse mogoče načine, je preteklost uničena, nesreče in grehi izničeni. Kljub razliki v dikciji se vsi načini obnavljanja (ponavljanja) nagibajo k istemu cilju: izničenju preteklega časa, ukinitvi zgodovine z nenehnim vračanjem *in illo tempore* in s ponavljanjem kozmogonskega dejanja.« (Eliade 1992, 87)

⁷⁹ O utrditvi linearnega časa s strani Sv. Avguščina smo pisali že v poglavju *Umestitev cikličnosti in linearnosti časa v zgodovinski okvir pojmovanja časa*.

Ošlaj v svojem delu *Homo diaphoricus* piše, da je v cikličnih religijah človek poznal veliko načinov, s katerimi je včasih bolj, drugič manj celovito vzdrževal kontinuiteto z redom svetih stvari, z judovstvom pa te kontinuitete ni več; človek se ne more več postaviti na božjo raven. Prostor in čas cikličnega človeka sta sedaj izrazito linearno določena, raztezata sem med dvema točkama: izhodiščem oz. vernikom in transmudanim (»čezsvetnim«) ciljem oz. Bogom. Ošlaj meni, da mesijanizem in eshatologija svojo polno aktualnost dosežeta v krščanstvu, kjer je rešitev postavljena na konec prostorsko pojmovane zgodovine, ko bo Kristus spet vstal in sodil živim in mrtvim. To je linearizem nedovršne, gibljive, napredovanju zavezane simbolne forme. (Ošlaj 2004, 80) Tudi Krzysztof Pomian v delu *Red časa* piše takole: »Potem, ko so določili začetni datum neke dobe, so se leta nizala linearno: ponovitve so tu izključene in vsakemu letu ustreza celo število, ki je toliko večje, kolikor dlje je leto oddaljeno od začetka. Prav to ponazarja kronološki sistem, ki smo ga, z nekaterimi pomembnimi spremembami pomena, podedovali iz prvih stoletij krščanstva.« (Pomian 2010, 11)

Ti avtorji torej govorijo o prehodu iz cikličnega v linearni časovni okvir in ga povezujejo z nastankom krščanstva. Avtorji mogoče na nekaterih mestih omenijo, vendar nikoli povsem jasno ne poudarijo, da s tem prehodom ciklični čas ni izginil in propadel. Eliade je tako v svojih delih nejasen; na enem mestu pravi, da arhetipi ostajajo, na drugem pa zapiše, da je krščanstvo religija padlega človeka, in sicer v toliko, v kolikor moderni človek nerešljivo pripada zgodovini in razvojnosti, saj dokončno zapušča raj arhetipov in ponavljanj. (Eliade 1992, 131) Na nekaterih točkah torej meni, da se s krščanstvom zgodi preprosti prehod in jasna sprememba iz ciklične v linearno percepcijo.

Kot smo videli zgoraj, večkrat lahko preberemo o tem, kako se je zgodila popolna preobrazba v »čisti linearizem« in kako je moderna družba izključno linearna. Zdi se, da je interpretacijo dogodkov, kot je začetek štetja let in priznavanje zgodovinskosti, v svoje roke vzela ideja kulturnega oz. socialnega evolucionizma, ki uteleša nepreklicen prehod iz ciklične v linearno družbo, slednje pa tudi hierarhično vrednoti. Tovrstno hierarhično vrednotenje lahko opazimo pri nekaterih zagovornikih novih oblik družin, in sicer pri tistih, ki odražajo striktno linearno percepcijo časa. Nove in sodobne oblike družin so tiste, za katere se je potrebno pravno in idejno boriti, medtem ko je v njihovih očeh tradicionalna družina nekaj zaostalega in zastarelega na zgodovinski lestvici. Na forumih lahko beremo: »Prej bi rekel da je tradicionalna družina nekaj neprimernega in disfunkcionalnega. Vsi ti primitivci bi se morali zbuditi, saj ne živimo več v srednjem veku.« (Uporabnik 43, 24ur 2013, 2. avgust)

Nadalje: »[D]a je novi družinski zakonik velik civilizacijski korak, ki sledi spremenjeni družbeni resničnosti.« (Uporabnik 44, Med.over.net 2009, 15. januar) In še tole:

Pozdravil bi negacijo in jim napovedal da smo v 21. stoletju. Očitno se ne zavedajo, da zastopajo tradicionalne norme, pravila in model tradicionalne družine, ki se je izoblikovala v srednjem veku, torej v času, ko je imela nad družbo velik vpliv Cerkev. Torej ljudje, upihnite voščene sveče in spreglejte v soju luči sedanjosti. Tradicionalne družine, tradicionalne norme že od 19. stoletja propadajo. (Uporabnik 45, RTVSLO 2006, 17. januar)

V tem smislu zagovorniki novih oblik družin odražajo linearno percepcijo časa, kjer so tiste oblike družin, ki veljajo za ciklične (torej tradicionalna in nuklearna), zastarele, propadle, izginjajoče. Vendar je tako le skozi njihove oči. Sami namreč menimo, da sodobna družba ne odraža izključno linearne percepcije. Poleg novih družin še vedno obstajata tudi tradicionalna družina in želja po njej. Tudi naša analiza medijskega diskurza, kjer najdemo principe cikličnosti, je dokaz, da sta zgodovina (in tudi krščanstvo) poleg linearnega obdržala tudi princip cikličnega časa. Družbeni pojavi, kot je družina, sicer ne bi mogli imeti statusa objektivne resnice, statusa svetosti, ki je lahko razumljen le znotraj cikličnosti. V podporo naši tezi je podatek, da se večne in arhetipske forme z nastankom krščanstva ne izgubijo in poniknejo zares, kot trdijo mnoge teorije, ki zagovarjajo jasen linearni prehod iz cikličnega v linearni čas. Da se cikličnost s krščanstvom še vedno ohrani oz. da se arhetipske forme s krščanstvom ohranjajo, piše tudi Alfred Gell, ko govori o paradoksu krščanstva. Paradoks krščanstva je torej ravno v tem, da krščanstvo kot arhetipska religija uvede linearni, zgodovinski čas, hkrati pa enkratne zgodovinske dogodke (npr. Jezusovo rojstvo) označi za arhetipske forme, ki jim kristjani sledijo že 2000 let. Tako pravi Alfred Gell v *Antropologiji časa*:

Religiozni pomen dogodkov, zapisanih v Novi zavezi, ostaja povsem nedotaknjen od minevanja časa, čeprav so ti dogodki pripisani datumsko določljivemu obdobju v svetovni zgodovini, ki se z vsakim letom bolj oddaljuje. Povsem zgrešeno je tu navajati problematiko naraščajočega intervala trajanja med dobo prednikov utemeljiteljev ali dobo Nove zaveze in današnjim obdobjem, če simbolični poudarek dogodkov, pripisanih tem dobam, temelji ravno na tem, da minevanje časa, ki posega vmes, nanje ne vpliva. (Gell 2000, 27)

Sodobni čas torej ni izključno linearen. V zadnjih dveh poglavjih smo kritizirali dualizem tradicionalnih in modernih družb, ki smo ga poimenovali diahroni⁸⁰ dualizem tradicionalnih (cikličnih) in modernih (linearnih) družb, ki te družbe (in percepcije, ki jim jih pripiše) vidi kot homogeno različne in zaporedne na zgodovinski lestvici. Ugotovili smo, da skozi to percepcijo svet razumejo zagovorniki novih oblik družin, ki odražajo linearno percepcijo časa. Sedaj pogledajmo natančneje še, katera je tista percepcija časa, ki jo odražajo zagovorniki tradicionalne družine. Zanimivo, opazili bomo, da ne odražajo le cikličnega časa, ampak nov, drugačen dualizem od omenjenega, in sicer vrednostni (sinhroni) dualizem cikličnega in linearnega časa, ki oba principa časa misli skupaj in hkratno v sedanjosti.

9 SINHRONI VREDNOSTNI DUALIZEM CIKLIČNO-LINEARNE PERCEPCIJE ČASA ZAGOVORNIKOV TRADICIONALNE DRUŽINE

»Binarne opozicije torej consistirajo iz jasnega dualizma, pri čemer je eden izmed elementov vedno v ospredju, preferiran in močnejši kot njegovo nasprotje.«

(Jacques Derrida)

Sedaj, ko smo pokazali kritiko diahroničnega dualizma cikličnega in linearnega časa, poskušajmo podrobneje razložiti percepcijo časa, ki se odraža v medijskem diskurzu o družinskem zakoniku pri zagovornikih tradicionalne družine kot edine možne oblike. Za zdaj smo dejali, da zagovorniki tradicionalne družine odražajo ciklično percepcijo časa, vendar pa kmalu ugotovimo, da ta percepcija nujno potrebuje tudi linearno os. V cikličnem času se isti dogodki ponavljajo. Če se izrazimo drugače, lahko rečemo, da je pogoj ponavljanja linearna percepcija časa, pri čemer pa ni nujno, da velja obratno. Ali kot zapiše Gell: »[L]e glede na takšno linearno časovno os je mogoče reči, da je kak dogodek »ponovil« samega sebe.« (Gell 2000, 40) In povzema socialnega antropologa Edmunda Leacha takole:

Z Leachevega stališča je pomembna 'ponovnostna' lastnost 'ponavljajočih se dogodkov', toda če bi bil čas topološko cikličen ali 'izmeničen' v Leachevem pomenu besede, bi dogodki izgubili ravno to lastnost. Ponovno pojavljanje dogodkov – postavljeno nasproti preprostemu pojavljanju dogodkov – predpostavlja, da so lahko ponovljivi dogodki žetoni katerega koli tipa dogodka časovno indeksirani.

⁸⁰ Ena družba namreč na linearni in zgodovinski lestvici zaporedno sledi drugi.

Ponovljeni dogodki oblikujejo urejeni niz; pojavitev dogodka d, ki mu v času sledi njegova prva ponovitev kot dogodek d', ki mu sledi druga ponovitev kot dogodek d'', ki mu sledi tretji dogodek d''' in tako naprej ad infinitum, ali vse dokler se krog zadnjič ne sklene. Indeksiranje dogodkov kot prve, druge, tretje, n-te ponovitve pojavitve danega tipa dogodka zahteva uvedbo linearne časovne razsežnosti, vzdolž katere je mogoče razporediti ponavljajoče se žetone tipa dogodka d. (Gell 2001, 40)

Zdi se, da tudi Eliade, ko piše o ponovnem pojavljanju oz. ponavljanju dogodkov, govori o periodičnem ponavljanju, ki ga včasih poimenuje ciklično obnavljanje časa: »Ontološko ponavljanje pomeni, da objekt ali dejanje lahko postane resnično le, če posnema ali ponavlja arhetip. Resničnost se potemtakem razkriva samo s ponavljanjem ali deleženjem; vse, kar nima vzorčnega primera, je nepomembno, tj. nima svoje resničnosti.« (Eliade 1992, 45) Drugje se izrazi bolj konkretno: »Ponavljanje ima svoj namen: le ponavljanje podeljuje dogodkom resničnost; dogodki se ponavljajo, ker posnemajo arhetip – vzorčni dogodek. Še več – s ponavljanjem se čas izničuje ali pa se vsaj zmanjšuje njegova silovitost.« (Eliade 1992, 96) Ta razmislek o ponavljanju, ki se lahko dogodi le znotraj linearnega časa, nas navaja na misel, da zagovorniki nuklearne družine lahko »ponavljajo« večno formo družine le na linearni osnovi, torej znotraj linearnega časa, kjer so stvari minljive in enkratne.⁸¹ Potemtakem lahko rečemo, da njihovo razumevanje družbe in pa družbenih pojmov, kot je družina, odseva linearno-ciklično percepcijo časa.

Lévi-Strauss je v delu *Divja misel* predstavil argument, ki predstavlja tezo, da so miti stroji za ustavljanje časa, da spominjajo na zanke namesto na linearno gibanje. Definiral jih je kot reverzibilne in nekumulativne. Barbara Adam meni, da je tak koncept problematičen. Čeprav se lahko strinjamo, da mit in ritual služita kljubovanju časovnosti, je izvajanje obojega neizogibno časovno – imata začetek in konec, predpisano zaporedje in trajanje. Samo v uprizarjanju je za mit in ritual mogoče trditi, da sta živa, da obstajata. Če ju ne bi ponavljali, ne bi imela nobenega pomena v realnosti. Ta dvojna časovnost – ritual in njegovo izvajanje, brezčasnost dejanja in časovnost delovanja – je tista, ki mitom in ritualom daje njihov specifični značaj. Zato zahteva priklic vira v sedanost, zbiranje različnih časov v nečasovno področje, ki presega posvetni obstoj, skupaj z uprizarjanjem, ki je neizogibno vezano na časovnost uresničenih praks. (Adam 2010, 69) Spomnimo se, da smo podobno lahko prebrali o odrešenju pri ideji gnostičnega časa pri Puechu.

⁸¹ Podobno kot splošno rečemo, da je »razlika mati identitete«, da sploh govorimo o večnosti, moramo imeti v mislih razmerje z minljivostjo oz. smrtnostjo in končnostjo, saj jo ta definira.

O podobnem razmišlja tudi Marko Uršič v članku *Sveto in čas*, ko zapiše: »[P]ostavlja se vprašanje, kako je mogoče, da se kakršnikoli 'dogodki' dogajajo v 'svetem času', če je le-ta zgolj 'brezčasni trenutek', časovna točka brez dimenzije trajanja. Kaj se sploh lahko 'dogaja' v ničelni točki 'brezčasnega časa'? Na to vprašanje si morda lahko odgovorimo, da mit le evocira brezčasnost, da nas samo vpelje v območje njene bližine, medtem ko je sam postavljen, tako kot vse in vsako bivajoče, v trajanje.« (Uršič 1986) Brezčasnost dejanja (ki ga razumemo kot ciklični čas in esencialno identiteto – tradicionalno družino), ki je ritual, se lahko torej zgodi le v časovnosti delovanja (ki ga razumemo kot linearni čas).

Znotraj te dinamike torej najdemo dva principa. Gell se učinkovito in jasno izrazi tako: »Toda za obe prepričanji, za tisto, 'po katerem se svet nadaljuje in ostaja vedno isti', in tisto, po katerem 'se svet nadaljuje in se spreminja', je bistveno prepričanje, da se svet nadaljuje.« (Gell 2000, 41) Ugotovimo, da sta nadaljevanje in trajanje (mimogrede, tudi zagovorniki nuklearne družine uporabljajo besedo »od nekdanj«, kar implicira na nadaljevanje) tisti skupni faktor obeh pogledov, cikličnosti in linearnosti, saj je tudi sam pogoj časovnosti. V nasprotnem primeru bi cikličnost morali poimenovati statičnost, izvor ali točka. Vendar točka nima časovnosti, je le tisto, kar ciklična »mašinerija« ponavlja. Zdaj lahko še bolj jasno opazujemo prepričanja zagovornikov in nasprotnikov družinskega zakonika. Za zagovornike tradicionalne družine velja, da »se svet nadaljuje in ostaja vedno isti«. Ko v svojem nadaljevanju ostaja vedno isti, to pomeni nadaljevanje prakticiranja tradicionalne družine, forme, ki je »vedno ista«. Kjer se svet nadaljuje, je posvetna, zgodovinska sfera, tja pa spadajo vse ostale oblike družin. Za zagovornike novih oblik družin pa velja, »da se svet nadaljuje in se spreminja«. Ko pa se v svojem nadaljevanju spreminja, se zlahka spreminja tudi forma družine – in ne samo to, soobstaja lahko več različnih form. Krzysztof Pomian piše, da torej obstajata dve vrsti dogodkov:

Če se preteklost in prihodnost razlikujeta od sedanjosti in je druga ponovljena prva, je čas ciklični: isti dogodki se vračajo, nemara po zelo dolgem intervalu, in število takih vračanj je lahko neomejeno. Ali se bodo vrnil vsi dogodki iz preteklosti? In bodo v vseh pogledih enaki, kot so bili? Če je odgovor pritrdilen, se čas res vrti v krogu, vsak dogodek se ponovi, ko pride njegova ura, in nič resnično novega se ne more pojaviti. V nasprotnem primeru sta dve vrsti dogodkov: eni se vračajo periodično, drugi se zgodijo samo enkrat in potem za vedno minejo.« (Pomian 2010, 15)

Ti drugi dve vrsti dogodkov priznavajo tudi zagovorniki tradicionalne družine. Ideja tradicionalne družine se vrača periodično, ostale oblike družin se pojavijo na novo, zgolj slučajno in bodo tudi izginile. Tako se zdi, da zagovorniki tradicionalne družine ne odražajo

striktno ciklične percepcije časa, saj priznavajo tudi dogodke, ki se zgodijo le enkrat in minejo (skozi njihove oči so to pojavi različnih oblik družin, ki so zgodovinsko pogojeni). Pomian pa pozablja na tretjo vrsto dogodkov, ki jih opažamo pri zagovornikih pluralnosti oblik družin. Gre za dogodkovni čas,⁸² kjer se dogodki zgodijo samo enkrat in potem za vedno izginejo, saj je vsak dogodek (vsaka družina) individualna, identitetno samostojna in v celoti neponovljiva.

Upamo, da smo v tem poglavju uspeli jasno opisati dvojnost, ki jo najdemo pri zagovornikih nuklearne družine kot »edine resnične« forme. To dvojnost smo poimenovali ciklično-linearna percepcija časa. Ustavimo se za trenutek pri refleksiji ustreznega poimenovanja tega mehanizma. Termin *dualizem cikličnega in linearnega časa* je že uporabila – kot smo lahko videli – Barbara Adam, ki je ta dualizem zavrnila kot razmerje med tradicionalnimi (cikličnimi) in modernimi (linearnimi) družbami. S tega vidika je naše poimenovanje precej nerodno, saj imamo v mislih drug mehanizem. Zato smo temu terminu dodelili oznaki *sinhroni* in *diahroni*. Sinhroni vrednostni dualizem cikličnega in linearnega časa odražajo zagovorniki tradicionalne družine, saj razlikujejo družine v hierarhični red glede na prave, tradicionalne, in neprave, ostale oblike družin. Prve so večvredne, ker so večne, druge manjvredne, ker so minljive v času. Principa cikličnosti in linearnosti sta tukaj skupaj, soobstajata v hkratnosti in odražata časovno percepcijo medijskega diskurza zagovornikov tradicionalne družine. Druga skrb, na katero smo naleteli pri poimenovanju, pa je sam koncept cikličnosti. Po tem, ko smo pokazali, da cikličnost vsebuje ponavljanje in s tem že linearno osnovo, je nesmiselno govoriti o razmerju med cikličnostjo in linearnostjo, saj bi bil sam pojem cikličnosti že zadosten za ponazoritev tega mehanizma. Pa vendar ne smemo pozabiti, da je v antropologiji pojem cikličnosti zvezan z idejo stacionarnega, večnega in nespremenljivega časa, in če ga uporabimo v tem smislu, nam umanjka opredelitev razmerja med dvema časovnima percepcijama, ki ju želimo pokazati. Mogoče bi bil bolj primeren izraz, izposojen iz besednjaka Mircea Eliadeja: *dualizem svetega in profanega časa* oz. *dualizem stacionarnega in linearnega časa*.

Preden nadaljujemo z razmišljanjem, pokažimo še, zakaj govorimo o »vrednostnem« dualizmu. Z vidika zagovornikov tradicionalne družine lahko prepoznamo hierarhijo, ki uteleša *vrednostni dualizem*.⁸³ Tradicionalna družina je večvredna, ker je razumljena kot

⁸² O dogodkovnem času pišemo v 10. poglavju.

⁸³ Iz lat. *dualis*, »dvojen«. Dualizem je ontološki sistem oz. nauk, ki razlaga dejanskost iz dveh biti, počel; vse obstoječe reducira na dve substanci. O dualizmu govorimo vedno, kadar je na kateremkoli področju izpeljana

prava, večna in izvorna forma, vse druge oblike družin pa so manjvredne in neprave, saj so minljive in spremenljive v zgodovini. Tudi Eliade je prepoznal, da t.i. tradicionalne družbe⁸⁴ tiste stvari, ki jim pripisujejo večnost, vrednotijo višje. Takole piše: »[G]ovorimo seveda o nepripravljenosti arhaičnega človeka, da bi se dojel kot zgodovinsko bitje; spominu in tako tudi nenavadnim dogodkom (tj. dogodkom brez arhetipskega vzorca), ki pravzaprav edini tvorijo trajanje, odreka vsakršno vrednost.« (Eliade 1992, 91) Pripisovanje večvrednosti tradicionalnim družinam lahko razberemo tudi iz medijskih izjav, ki so podobne slednji: *»Nobena istospolna zveza ni in ne bo nikoli enakovredna zvezi moža in žene, usmerjene v nadaljevanje življenja. To so naravni zakoni, nobeni zmedeni filozofi jih ne morejo spremeniti. Tudi človek je del narave.«* (Uporabnik 46, RTVSLO 2012, 15. januar) In še druga: *»Zdi se pa zmotno, da bi istospolni pari imeli v zvezi z otroki enake možnosti kot heteroseksualni pari. Po naravni poti istospolna partnerja pač ne moreta spočeti (svojih) otrok. Ker in dokler je temu tako, sledi logični sklep, da istospolna skupnost ni in ne more biti v vseh vidikih izenačena in enakovredna heteroseksualni skupnosti.«* (Uporabnik 47, Domžale SDS 2012, 18. januar)

Obratno zagovorniki pluralnosti oblik družin seveda kritizirajo to hierarhično vrednotenje in ne sprejemajo podrejenega položaja. Iz medijskih izjav lahko razberemo kritiko hierarhiziranja oblik družin:

V čem je (vsaj simbolna, če že pravne ni več) segregacija otrok na obliko družine v kateri živijo v korist otrok? Kako je lahko kakršnakoli segregacija v korist otrok? Zato so abotne ideje, da bi se lahko le tradicionalne družine imenoval "družine" ostale pa ne - bi jim morali najti neko drugo ime in definicijo. Drugačno. Ločeno. Segregirano. Da bi na piedestali večvrednosti ostala le ena družina - tradicionalna. Vsi ostali bi bili pa ... magari kompot. Ja, zelo fino za otroke iz netradicionalnih družin, da se jih tako vrednostno segregira po obliki družin. Zelo v korist otrok, ja. Mhm. (Uporabnik 48, RTVSLO 2012, 15. januar)

Namesto hierarhije zagovarjajo egalitarizem: *»Dandanes lahko tudi v Sloveniji govorimo o družinah različnih slogov in oblik, ki pa so vse med seboj enakovredne.«* (Uporabnik 49, Forumi Siol.net 2007, 18. januar) Jasno je, zakaj težijo k enakopravnosti in enakovrednosti

redukcija na dva temeljna principa, dve poglavitni kategoriji. (Sruk 1995, 84) Vrednostni dualizem ti dve kategoriji postavi v hierarhični odnos, kjer ena dominira drugi. Zelo znan primer takšnega dualizma je Descartesov duh/telo.

⁸⁴ V nalogi govorimo o principu teh družb, torej o principu cikličnosti.

vseh družin, saj v njihovih očeh med njimi hierarhije ni, saj so vse pojavne oblike družin, vsi dogodki zgodovinski. Vrednostnega dualizma torej tukaj ne more biti.⁸⁵

Značilnost vrednostnega dualizma je torej, da nasprotujoči si kategoriji postavi v hierarhični red, kjer ena dominira drugi. V tem primeru je nuklearna družina postavljena v hierarhičen red nad vsemi ostalimi oblikami družin. Pri pojmovanju tega razmerja kot dualističnega pa omenimo še en pomislek glede ustrezne uporabe termina *dualizem*. Že zgoraj smo pokazali, da cikličnost in linearnost, sinhronija in diahronija, vroče in hladne družbe, A-nizni in B-nizni čas, sveti in posvetni čas, niso nujno odraz dveh homogenih samostojnih entitet, ki bi jih lahko postavili v nasprotje, ampak so notranji mehanizmi enega in istega delovanja, ki v vzajemnem definiranju šele izpostavlja identiteto. V tem smislu je pojmovanje te percepcije kot dualistične lahko problematično, saj ne gre za dve samostojni, homogeni in absolutni entiteti, kot dualizem razumejo nekatere definicije, ampak prej za dva segmenta ene in iste realnosti. Mogoče bi bil boljši izraz *binarna opozicija*, ki predpostavlja razmerje dveh delov, ki se vzajemno definirata. To poimenovanje bi bilo bolj korektno z našega raziskovalnega vidika, medtem ko zagovorniki tradicionalne družine zares razumejo ti dve skupini družin skozi dualistično logiko, kjer so oblike družin esencialno drugačne. V tem smislu je izraz *dualizem* ustrezen. V nadaljevanju bomo pokazali še, kako je mogoče vrednostni dualizem pojasniti tudi s sintezo sinhronije in diahronije ter zakaj je takšna klasifikacija v praksi diskriminatorna.

9.1 Vrednostni dualizem skozi sintezo sinhronije in diahronije

V tem poglavju bomo predstavili Saussurjevo idejo sinhronije in diahronije⁸⁶ ter ju postavili v hierarhični odnos. Sinhroni vrednostni dualizem zagovornikov tradicionalne družine bomo torej poskušali dokazati še po drugi poti. Še prej pa pojasnimo ozadje, iz katerega ta ideja izhaja: strukturalizem. Francoski strukturalizem je med letoma 1950 in 1960 v francoskem intelektualnem prostoru doživljal velik prodor. Strukturalizem ni nasprotoval samo »humanistični« filozofiji zavestnega jaza, ki bi s svojega gledišča suvereno obvladoval

⁸⁵ Ne pozabimo, da obstajajo še tisti, ki odražajo linearno percepcijo časa in zagovarjajo le nove oblike družin in tako izključujejo tradicionalno družino. Ti sicer enako kritizirajo sinhroni vrednostni dualizem, ki ga odražajo zagovorniki tradicionalne kulture, vendar na drugi strani sami odražajo (diahroni) vrednostni dualizem, kjer so nove oblike družin večvredne kot tradicionalna. V tem smislu so enako hierarhični, vendar v obratni smeri. V tem se torej razlikujejo od tistih, ki zagovarjajo pluralnost oblik družin in ne odražajo dualizma.

⁸⁶ Ideja »hladnih« in »vročih« družb, ki smo jo predstavili pri Lévi-Straussu, izhaja prav iz Saussurjeve ideje sinhronije in diahronije.

univerzum, temveč je temeljito razrahljal vsakršen pozitivizem⁸⁷, naturalizem⁸⁸ in realizem⁸⁹, katerih skupna poteza je verjetje v obstoj realnosti, ki bi bila neodvisna od človeka. Subjekt in struktura sta preko nezavednega neločljivo prepletena, drug drugemu sta pogoj, zato je nemogoče govoriti o zavestnem jazu in objektivni realnosti. (Hrženjak 2002, 9) Tako je strukturalizem gradil svojo filozofijo na podlagi nezavednih struktur, ki so v osnovi binarno organizirane in so druga drugi pogoj za definicijo. Strukturalizem odkriva konceptualne strukture, s katerimi različne kulture organizirajo svojo percepcijo in razumevanje sveta. Zanika kakršnokoli končno in brezpogojno znanstveno resnico. Resnico definira kot funkcijo konceptualnega in kulturnega sistema, ki jo sestavlja in sprejema; ni funkcija univerzalne, objektivne, predkulturne realnosti. (Fiske 2005, 122)⁹⁰

Strukturalistična ideja izhaja iz Saussurjeve⁹¹ teorije jezika kot strukturalnega sistema, ki se je razširila tudi na področje kulture in družbe. Saussure, ki je jezik razdelil na dva dela, je osnovno strukturo jezika, ki jo urejajo pravila, imenoval *langue*.⁹² Drugi del jezika sestavljajo partikularna, govorna, pisana ali risana dejanja, ki jih ob uporabi strukture in pravil, ki vladajo *langue*, ustvarja dejanski govorec ali pisec. Saussure ga je poimenoval *parole*.⁹³ (Hall 1997, 33) Strukture (*langue*) pa naj bi bile predvsem nezavedne. Prva Saussurjeva delitev je bila torej ločitev lingvistike jezika od lingvistike govora. Omenimo še drugo: nasprotje med sinhroničnim in diahroničnim glediščem. Poskusimo pokazati na časovno dimenzijo teh dveh Saussurjevih konceptov, ki sta dva tipa preučevanja jezika. Sinhronija pomeni istočasnost ali sočasnost in predstavlja jezik kot sistem. Dihronija (v toku časa. oz. časovnih sprememb) pa pomeni spreminjanje elementov sistema skozi čas in pomeni zgodovinsko spreminjanje. Saussure vztraja pri povezavi med proučevanjem jezika in

⁸⁷ Pozitivizem je široki tok poklasične meščanske filozofije v 19. in 20. stoletju. Filozofijo je želel čim bolj približati znanosti. Izhodišče pozitivizma je prepričanje, da je lahko edina čvrsta osnova spoznavanja dejstvo, stvaren podatek. Tako odklanja vsakršno ontološko problematiko, bodisi idealistično bodisi materialistično. (Sruk 1995, 265) Družboslovje naj bi tako uporabljalo naravoslovno metodo in iskalo univerzalne temelje družbe in zgodovine, kar pa je v nasprotju z danes prevladujočo percepcijo, da je družba živ organizem simbolov, pomenov in relacij, ki se spreminja.

⁸⁸ Naturalizem je nazor, da je narava temelj vsega bivajočega. Tako naturalizem kulturo in duševnost reducira na naravo in naravne sile. (Sruk 1995, 221) Družbene vloge in prakse tako postanejo naravne in univerzalne in na ta način upravičujejo vsakršno diskriminacijo.

⁸⁹ Realizem priznava obstoj realnosti zunaj zavesti. Usmerjen je v objektivni svet, kjer se poudarja razumsko dojetje sveta in življenja, prav tako pa teži k uporabi naravoslovnih metod v humanistiki in družboslovju.

⁹⁰ Del tega uvoda smo povzeli po izvornem znanstvenem članku *Sporočilo pop kulture: hierarhije so naravno dejstvo. Dualizem telesa in duha ter narave in kulture kot jedro dualističnega diskurza*, katerega sami smo avtorji. Objavljen je bil v reviji *Anthropos* leta 2011, št. 3–4, na straneh 251–265.

⁹¹ Švicarski jezikoslovec Ferdinand De Saussure je opredelil jezik kot sistem znakov, ki se gibljejo v sistemu, saj imajo pomen šele, če so del sistema znakov. Trdil je, da obstaja forma (dejanska beseda, podoba, fotografija ipd.) in ideja oziroma koncept v naših mislih, s katero je ta forma povezana. Prvi element je imenoval označevalec, drugega označenec. (Hall 1997, 31)

⁹² Jezikovni sistem. (Hall 1997, 33)

⁹³ Dejanski govor, govorna dejanja, ki jih omogoča jezik. (Hall 1997, 33)

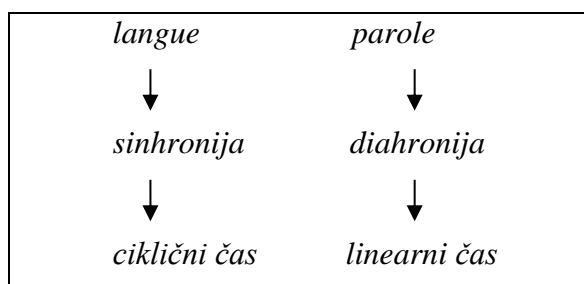
sinhroničnim glediščem in pravi: »Jezik je sistem, katerega vse dele je mogoče in je treba obravnavati v njihovi sinhronični solidarnosti.« (Saussure 1997, 101) Vztraja pa tudi pri povezavi, ki združuje govor in diahronijo, saj meni, da je vse kar je v jeziku diahronično, tako zgolj po govoru. (Saussure 1997, 113; Pomian 2010, 187) V isto smer gre trditve o primatu sinhroničnega vidika, saj je »za govorečo množico prva in edina resničnost«, zatorej jezikoslovec, »če se umesti v diahronično perspektivo, ne opazuje več jezika, temveč niz dogodkov, ki jezik spreminjajo«. (Saussure 1997, 104; Pomian 2010, 188) Vendar na drugi strani Saussure razlikuje tudi med dvema lingvistikama jezika: sinhronično in diahronično. Slednja ne proučuje odnosov med hkrati obstoječimi členi jezikovnega stanja, temveč odnose med zapovrstnimi členi, ki drug drugega nadomeščajo v času. (Pomian 2010, 188) Sinhronični zakon je preprost izraz obstoječega reda in le ugotavlja stvarno stanje. Diahronija pa predstavlja dinamični dejavnik, ki proizvede učinek, ki nekaj izvrši. Saussure v *Predavanjih iz splošnega jezikoslovja* zatrdi, da so »diahronični dogodki vselej naključni in posamični«. (Saussure 1997, 107) Diahrono preučevanje jezika zanima razvoj jezika skozi čas, sinhrono pa je osredotočeno na stanje jezika v določenem trenutku. (Stanković 2006, 57) Sinhronične odnose razumemo kot odnose med hkrati obstoječimi stvarmi, od koder je vsak poseg časa izključen, in kot odnose, na katerih je mogoče vselej opazovati le po eno stvar naenkrat. Ta dva načina Saussure poimenuje *hkratnost* in *zapovrstnost*. Iz tega izpelje, da lahko torej govorimo o dveh vrstah jezikoslovja, o sinhroničnem in diahroničnem. Sinhronično je vse, kar se nanaša na statični vidik, diahronično pa vse, kar zadeva razvoj. (Saussure 1997, 94) Sinhronični pojav, pravi Saussure (1997, 105), nima nič skupnega s diahroničnim – prvi je odnos med sočasnimi sestavinami, drugi je nadomestitev ene sestavine z drugo, skratka dogodek. Tako kot je kasneje Lévi-Strauss ugotovil, da je mogoče v antropologiji razmišljati v povsem »saussurovskih« terminih (Stanković 2006, 58), si bomo mi dovolili primerjati sinhronijo in diahronijo s percepcijo časa, kar je naredil tudi sam Lévi-Strauss. Izvzeli jo bomo iz jezikovnega diskurza in jo aplicirali na antropološkega, kulturnega. Predpostavimo, da glede na zgoraj opisane časovne percepcije, ki jih grobo poenotimo v ciklične in linearne, obstajajo podobnosti med sinhronijo in cikličnostjo kot principom, načinom (in ne kot načinom preučevanja jezika) ter med diahronijo in linearnostjo. V tem smislu Saussure piše tudi o metodi enega in drugega pogleda v navezavi na časovnost:

Sinhronija pozna zgolj eno perspektivo, perspektivo govorcev, in vsa njena metoda je v tem, da zbira njihova pričevanja; da bi dognali, koliko je kaj realnost, je treba in je zadosti ugotoviti koliko obstaja za

zavest subjektov. Narobe pa mora diahronično jezikoslovje razločevati dve perspektivi, prvo, ki je prospektivna, in drugo, retrospektivno, ki gre proti časovnemu toku. (Saussure 1997, 104)

Skico povezav med sinhronijo, diahronijo, cikličnostjo in linearnostjo lahko izrazimo v Tabeli 9.1.

Tabela 9.1: Povezavi med sinhronijo in cikličnim časom ter med diahronijo in linearnim časom



V *Predavanjih iz splošnega jezikoslovja* se Saussure vpraša, kaj je sinhronična identiteta. Pri tem poda primer:

Če na predavanju večkrat zapored slišimo govorca ponoviti besedo *Messieurs!*, 'Gospodje!', imamo občutek, da je izraz velikokrat isti, pa ga vendar variacije v izgovoru in intonaciji v raznih odlomkih predstavljajo z zelo občutnimi glasovnimi razlikami [...]. Vrhu tega občutek o identičnosti ostaja, četudi s semantičnega stališča med različnimi *Messieurs!* ni absolutne identitete [...]. Vsakič, ko uporabim besedo *Messieurs*, njeno materijo obnovim; to je novo glasovno in novo psihološko dejanje. (Saussure 1997, 122)

Sinhronična identiteta torej pomeni, da dogodek ponavljamo; lahko bi rekli, da je sinhronična identiteta tista stalnost, ki se ponavlja znotraj diahronije. Ponavljanje sinhronične identitete je torej možno le na podlagi diahronije. V nasprotnem primeru nimamo ponavljanja, ampak točko, trenutek. To bi bila tudi kritika Saussurja, ki meni, da je »nasprotje med tema glediščema – sinhroničnim in diahroničnim – absolutno in ne trpi kompromisa«. (Saussure 1997, 97) Stanković piše, da gre pri tej absolutni razliki med diahronijo in sinhronijo med drugim tudi za to, »da je za to, kakšen pomen ima določen znak v danem sistemu, povsem irelevantno, kako je ta znak zgodovinsko nastal«. (Stanković 2006, 57) Pa je to res irelevantno? Postavimo se v medijski diskurz o družinskem zakoniku. Je torej za to, da ima danes nuklearna družina pomen večne in edine forme, irelevantno, da je nastala v 19. stoletju

kot družbeni pojav v času? Mislimo, da ni irelevantno, saj če dopustimo, da je, potem odvezamo možnost, da jo razumemo kot zgodovinski dogodek in okrepiamo okoliščine, da postane večno – sedanji dogodek. To, da pri analizi dajemo prednost sinhroniji ali diahroniji, ima lahko torej tudi realne družbeno politične posledice.

Na tem mestu bi potemtakem lahko rekli, da zagovorniki novih in pluralnih oblik družin odražajo diahronično percepcijo časa, saj le ta, kot smo videli, odraža dogodek. Vsaka družina je posamezni dogodek, ki se dogodi, spreminja, nastane in mine. Obratno menimo, da zagovorniki tradicionalne družine odražajo obe percepciji časa – tako sinhronično kot diahronično. Tradicionalno družino vidijo skozi sinhroni vidik, medtem ko vse ostale oblike družin pripišejo diahronični realnosti. Ker smo že ugotovili, da je tradicionalna družina po njihovem mnenju večvredna, ker je ciklična (sinhronična), ostale pa so manjvredne, ker so zgodovinske (diahronične), se med sinhronijo in diahronijo vzpostavi hierarhično razmerje. Novo skico, ki vključuje sintezo obeh pogledov, klasificirano v medsebojno dualistično razmerje in ki jo odražajo zagovorniki tradicionalne družine, vidimo v Tabeli 9.2:

Tabela 9.2: Sinhroni dualizem cikličnega in linearnega časa

$\frac{\textit{langue} = \textit{sinhronija} = \textit{ciklični (stacionarni) čas}}{\textit{parole} = \textit{diahronija} = \textit{linearni čas}}$

Langue, sinhronija in ciklični čas pomenijo sočasnost ali brezčasnost, statičnost in večnost. *Parole*, diahronija in linearni čas predstavljajo časovnost, minevanje in spreminjanje. V tem smislu *langue*, sinhronija in cikličnost v očeh nasprotnikov družinskega zakonika pomenijo večno in nespremenljivo identiteto naravne tradicionalne družine. Ti so z drugimi v hierarhičnem razmerju, saj jim je pripisana večvrednost ali resničnost, medtem ko je drugim pripisana manjvrednost in neresničnost ali vsaj končnost. Drugi so torej pogoj, da se prvi sploh lahko ponovijo in obstajajo, zato sta sinhronija in diahronija z vidika zagovornika nuklearne družine kot edine resnične forme zvezani skupaj in ne dva vidika dveh homogenih realnosti. Z drugimi besedami, cikličnost in linearnost časa nista dva različna koncepta, ko gre za percepcijo zagovornikov tradicionalne družine kot edine resnične forme, ampak sta sočasni skupni koncept. Nista dve homogeni in absolutni različnosti, ampak različna principa ene in iste realnosti oz. diskurza. Drugače je seveda pri zagovornikih pluralnosti oblik družin, kjer se

zdi, da pojmi sinhronije in cikličnosti časa popolnoma izgubijo pomen. Edina resničnost je diahronična sprememba, torej vsaka oblika družine, ki se pojavi v zgodovini. Vrednostni dualizem propade, ker so vse družine enakovredne.

Razumimo ta sinhroni dualizem, ki smo ga skušali predstaviti v zadnjem poglavju, kot arbitrarno klasifikacijo, ki pa ima prav tako kot vsi vrednostni dualizmi, ki so postavljeni v hierarhični red, jasne družbene posledice, ki vodijo v diskriminacijo tiste skupine, ki ji je pripisana manjvrednost. V našem primeru to pomeni delitev na »prave družine«, ki so večne (nuklearne in tradicionalne), in »neprave družine«, ki so zgodovinsko spremenljive (vse ostale – istospolne, enostarševske, reorganizirane ipd.). Poglejmo primer medijskega diskurza, ki govori o pravih in nepravih družinah:

Mah, sicer mi boste rekli, da sem zahojen kmet al ne vem kaj se vse, ampak VZTRAJAM pri DRUŽINI (OČE+MATI=Frak ali več)! Sicer vem, da smo se pri PSI učili da je več vrst družin in ne vem s čim vse so nam prali možgane, ampak edina prava je zame edino ta, ki sem jo napisal, pa me ne bo nihče prepričal v nasprotno. (Uporabnik 50, Slo-tech 2009, 15. januar)

Ko imamo enkrat uveljavljen vrednostni dualizem, ki opravičuje delitev na prave in neprave oblike družin, ni daleč od tega, da s tem argumentom težimo k uveljavitvi različnega pravnega in družbenega obravnavanja oblik družin in priznavanja njihovih pravic. Na našem primeru je diskriminacija jasna; gre za odrekanje enakih pravic istospolnim parom kot jih imajo heteroseksualni pari. Konkretno govorimo o možnosti poroke in posvojitve otrok in o možnosti biti družina. Poglejmo primer medijske izjave, ki zahteva ločeno pravno obravnavo:

Neprimernost zakonika se ne kaže samo v tem, da navedeni členi (zlasti 5. člen in drugi odstavek 217. člena zakonika) preprosto ne sodijo v zakonik (ta naj bi namreč urejal le razmerja v heteroseksualnih družinah oziroma skupnostih v vseh različicah), ampak tudi v tem, da istospolnosti (in vse kar je z njo povezano) zaradi njene specifičnosti ne gre obravnavati skupaj s heteroseksualnostjo, saj gre pri istospolnosti (tako kot pri drugih posebnih spolnih nagnjenih) za posebno spolno nagnjenost, ki potrebuje ločeno zakonsko obravnavo oziroma ureditev od te, ki jo ponuja zakonik. (Uporabnik 51, Časnik 2012, 17. januar)

In še:

Treba jim je dopovedati, da nekatere pravice prevladajo nad nekaterimi drugimi pravicami in da s tem ni nič narobe. In tu gre za pravice otrok, da živijo v naravnih družinskih skupnostih. Pa ljubezen ali nasilje gor ali dol. Narava (ali Bog, saj je vseeno) si je pač zamislila svoj način širjenja življenja in to je

treba vzeti za sveto in kot tako spoštovati. Že tako smo ljudje nad naravo naredili vse preveč nasilja.
(Uporabnik 52, 24KUL 2012, 15. januar)

Ne pretiravamo, če potegnemo drugače te percepcije z zgodovinskimi pričevanji ravnanja s sužnji, temnopoltimi, Židi ali drugimi diskriminiranimi skupinami. Vidimo lahko torej, kako so lahko predpostavke, na katerih temeljimo, usodne za družbeno ravnanje. Ena izmed poti odpravljanja diskriminacije je morda v razumevanju prav teh temeljev, ki so miselna podstat družbenega delovanja. Pot je v odpravi vrednostnega dualizma, ki ustvarja pogoje za hierarhično vrednotenje. Naj ob koncu naloge podamo poskus rešitve iz te zagate in tako predlagamo uporabo dogodkovne časovne percepcije.

10 DOGODKOVNI ČAS

»Dokler ostajata večno in zgodovinsko zunaj drug drugega, je zgodovinsko le priložnost.«

(Søren Kirkegaard)

Na tem mestu se zdi, kot da tradicionalni in moderni človek – oziroma zagovornik nuklearne družine kot tradicionalne forme in zagovornik (le) novih oblik družin – stojita na nasprotnih bregovih. Prvi svet dojema skozi sinhroni dualizem ciklično-linearne percepcije časa in druge občuti kot tirane, ki želijo razvrednotiti svet. V zgodovinskih in posvetnih dogodkih ne vidi pomena in jih ne razume kot specifično kategorijo svojega bivanja, medtem ko drugi jih. Drugi svet dojema skozi linearno percepcijo časa oz. diahroni dualizem ciklične in linearne percepcije in ne razume, zakaj se eno obliko družine samosvoje postavlja na mesto resnice, še posebej tedaj ne, ko je ta zastarela, nefunkcionalna in ko »zavira« razvoj novih, resničnih oblik družin. Kaj storiti? Eliade v tem smislu piše, da je »zgodovinskega človeka« (modernega človeka), ki zavestno in hote ustvarja zgodovino, potrebno zoperstaviti človeku tradicionalnih civilizacij, čigar odnos do zgodovine je negativen. Ko ta dva pogleda zoperstavimo, in v praksi diskurza o družinskem zakoniku tudi sta zoperstavljena, smo priča »konfliktu med dvema pogledoma: med arhaičnim konceptom, ki ga lahko označimo kot arhetipskega, nezgodovinskega, in modernim posthegeljanskim, hi hoče biti historičen«. (Eliade 1992, 137) V odklanjanju koncepta periodičnosti in s tem tudi arhaičnih konceptov arhetipov in ponavljanj lahko upravičeno vidimo kljubovanje sodobnega človeka naravi, voljo »historičnega« človeka po zagotavljanju lastne avtonomnosti, meni Eliade (1992, 149–152). Tako ni naključje, da opažamo željo po avtonomni izbiri nove definicije družine prav pri

zagovornikih novih oblik družin (torej pri t.i. Eliadejevem sodobnem človeku). Bistvena razlika med arhaičnimi civilizacijami in sodobnim, historičnim človekom je namreč ta, da slednjemu zgodovinski dogodki pomenijo vse več. Novosti so bile za tradicionalnega človeka nesmiselne zveze ali prekršitve norm, torej napake, grehi in podobno. Človek, ki je sprejel zgodovinski pogled na svet, pa v tradicionalnih konceptih arhetipov in ponavljanj upravičeno vidi zmotno reidentifikacijo zgodovine (tj. svobode in novosti) z naravo (v kateri se vse ponavlja). Arhaičnemu človeku je s pomočjo periodičnega ukinjanja časa in z obnavljanjem svojih sposobnosti omogočeno nepretrgano bivanje v večnosti, torej tudi dokončna ukinitve profanega časa. (Eliade 1992, 149–152)⁹⁴ Obratno pa bi lahko rekli da tistemu, ki odraža linearno percepcijo časa, stvari iz preteklosti in arhetipi pomenijo vse manj, pomemben je le napredek.

Obe percepciji časa omogočata hierarhično vrednotenje, ki opravičuje diskriminacijo. Ko se spustimo v prakso in se vprašamo, kdo bi bil v obeh primerih zares oškodovan, ugotovimo, da je vsaj s pravnega vidika tista percepcija časa, ki zagovarja le tradicionalno družino, bolj diskriminatorna do vseh ostalih oblik družin. Pravno jim namreč ne priznava pravic, ki pripadajo družini. Podobno je ideja tistega časa, ki zagovarja le nove oblike družin, diskriminatorna do tradicionalne družine, le da v primeru uveljavitve zakonika to ne bi veljalo, saj bi tradicionalni družini v pravnem smislu še vedno pripadale vse pravice. In končno, obe percepciji nas prisilita, da na svet gledamo skozi oči vrednostnega dualizma. To se zdi zadosten razlog, zakaj se lahko postavimo v bran dogodkovnemu času, kjer je podlaga za hierarhizacijo –vrednostni dualizem – odpravljena vsaj na teoretični ravni.

Tako bomo na koncu naloge kot rešitev izven vrednostnega dualizma, ki omogoča hierarhično vrednotenje družin, poskušali postaviti koncept dogodkovnega časa. V praksi smo ga že našli in podali tudi mnogo primerov – odražajo ga zagovorniki pluralnosti oblik družin. Dogodkovni čas lahko razumemo kot čas naključnega pojavljanja dogodkov (ki so le posvetni, zgodovinski), niso pa usmerjeni linearno, ampak so razširjeni po mreži dogodkov, ki so med sabo v različnih, nenehno spreminjajočih se razmerjih. Dogodkovnemu in linearnemu času je skupna zgodovinskost in posvetnost vseh dogodkov, razlikujeta se v smeri oz. razmerjih – pri prvem ni zapovedane smeri, pri drugem je smer izključno linearna. Tista vrsta časa, ki zares vključuje pluralnost oblik družin (torej dejansko vključuje vse oblike: tradicionalno, nuklearno, enostarševsko, istospolno, reorganizirano ipd.), je v resnici

⁹⁴ Naj ponovimo, da sami arhaičnega človeka ne vidimo kot predhodnika na zgodovinski lestvici, ampak bolj kot princip delovanja, ki ga najdemo tudi v sodobnosti, po našem mnenju prav pri zagovornikih tradicionalne družine.

dogodkovni čas. Dogodkovni čas se od linearnega razlikuje tudi po tem, da sprejema katerokoli obliko družine, ne glede na čas nastanka ali obstajanja. V svoji časovni mreži sprejema pod dežnik vse različne oblike družin, ki so družbeno dejstvo, torej že obstajajo ali želijo obstajati. V tem smislu izjave medijskega diskurza mnogokrat vključujejo tudi tradicionalno družino kot priznano obliko družine, vendar pozivajo tudi k priznanju vseh ostalih družin. Poglejmo primere:

Osrednje sporočilo zakonika je torej to, da moramo pri tem, ko ohranjamo tradicionalno družino in olajšujemo njeno delovanje in vzpostavljanje, hkrati skozi novo družinsko zakonodajo ustvarjati pogoje za vse državljane, ki so se odločili za netipične družinske skupnosti. To še posebej velja za vse otroke, ki so v teh skupnostih rojeni ali so vanje prišli. (Uporabnik 53, 24ur 2009, 16. januar)

Nadalje: *»Pojem družine se spreminja. Ni nujno, da jo sestavljajo mati, oče in otroci. Mnogo mater in očetov je samohranilk, samohranilcev, mnogi starši si najdejo nove partnerje.«* (Uporabnik 54, Večer 2012, 17. januar) Nadalje: *»Oblike in način življenja družin se ne le z migracijami, pač pa tudi sicer, skozi različna zgodovinska obdobja spreminjajo, to pa zahteva tudi prilagoditev zakonodaje na tem področju.«* (Uporabnik 55, Dnevnik 2010, 16. januar) Še: *»Po mojem mnenju pa ne potrebuješ neke raziskave (čeprav bi jo bilo zanimivo prebrati), da prideš do spoznanja, da so tudi družine, ki niso zgrajene po kopitu tradicionalne (mož,žena,otrok), le tem enakovredne.«* (Uporabnik 56, Mladi.net 2009, 17. januar)

Poskusimo dogodkovni čas še teoretično definirati. Naj bo ta koncept – ki še ni razdelan, ampak je samo prvi utrinek misli na rešitev – mišljen kot predlog, v katero smer misliti rešitve iz zagat, ki smo jih postavili zgoraj. Naj služi kot uvod in izhodišče za novo veliko razpravo, za katero tukaj nimamo ne prostora ne dovolj znanja. Naj se opravičimo tudi z izgovorom, da *»delamo filozofijo«*, kot se je izrazil Gilles Deleuze v delu *Kaj je filozofija*, ko je dejal: *»Preprosto, za nas je prišla ura, da se vprašamo, kaj je filozofija [...]. Filozofija je umetnost formiranja, iznajdevanja, izdelovanja pomenov.«* (Deleuze 1999, 8) Koncept dogodkovnega časa je namreč poskus enega takšnih iznajdenih pomenov.

Dogodkovni čas lahko razumemo kot čas, ki deluje po principu postmoderne. Koncept postmoderne časa je osnovan na rušenju avtoritet, negiranju velikih zgodb in esencialnih identitet, relativiziranju, pluralnosti, nešteti možnih izbirah itd. Ta koncept sledi ideji postmoderne, ki je *»umetnostna in duhovno zgodovinska oznaka dobe, ki je sledila moderni in jo označujejo brezsrediščnost, večpomenskost, mešanje različnih ravni, zgodovinskih*

perspektiv in razlag«. (Tavzes 2002, 911) Da bomo razumeli dogodkovni čas, moramo boljše razumeti postmoderno.

Postmoderna je več kot le zavračanje absolutnega spoznanja, je zavračanje možnosti enega in privilegirane gledišča [...]. V filozofiji ni več prostora za privilegirane pozicije (*nous*⁹⁵, ideja, subjektiviteta, absolutni duh, transcendentalni jaz ...), za pozicije, iz katerih bi se dalo univerzalno razložiti celoto bivajočega. Ne le odrekanje absolutnega spoznanja, tudi vsak pluralizem še ne pomeni postmodernizma: pluralizem je bil navzoč v filozofiji že v tradiciji, toda zdaj je dominanten in obligatoren. (Welsch v Svetlič 2001, 197)

Postmoderna odraža verjetje, da so koncepti realnosti, ki so dojeti kot dani, napačni. To pomeni, da ni in more biti absolutne resnice o svetu in da je naše znanje o svetu vedno že konstrukt, ki je pogojen z mnogimi dejavniki (kultura, spol itd.). V tem smislu je »resnica« o tem, kaj je pravično, lepo, moralno, kaj pomeni napredek in kaj pomeni določen dogodek, relativna. Ne obstaja nikakršen esencialen pomen teh pojmov, prav tako pa ni transcendentalne resnice in objektivne zgodovine. (Lemon 2003, 360)

Takšen je tudi naš pogled na dogodkovni čas. V dogodkovnem času je zapovedana pluralnost. Je čas, ki nima smeri. Je čas, ki ne priznava objektivnih in esencialnih identitet, pa vendar vsaki partikularni identiteti dopušča biti takšna. Je mreža pomenov, ki jih sestavljajo naključja in svobodna volja. Dogodkovni čas je sestavljen iz dogodkov,⁹⁶ ki niso v hierarhičnem razmerju, pač pa so nevtrarno razporejeni po mreži. V tem smislu so vsi dogodki zgodovinski in profani, ampak niso linearni. Dogodkovni čas ne pozna večnosti in stacionarnosti, ampak le spremembo in postajanje. Lahko bi rekli, da ne pozna identitete kot takšne, ampak le »postajajočo« identiteto. Vse, kar v dogodkovnem času je, postaja, in ničesar zares ni takšnega, da bi mu mogli reči identiteta, saj je sama narava koncepta identitete esencialna. Dogodkovni čas se odpove transcendentalnemu, kjer obstajajo univerzalni koncepti (Bog, pravičnost, dobro, Resnica, tradicionalna družina ...). V dogodkovnem času pomeni »niso«, ampak postajajo. Ta čas se izmuzne tradicionalni delitvi na ciklični in linearni čas. Ne želi biti ne prvi ne drugi. Večne in absolutne dogodke (identitete) odpravi, prav tako zanika kakršno koli smer časa. Edini zakoni dogodkovnega časa so sprememba in partikularne identitete, ki so med sabo enakovredne. V tem času, ki se izogne vrednostnemu dualizmu in hierarhizaciji, so vsi dogodki enakovredni. V praksi to pomeni, da so vse oblike družin enakovredne, saj je vsaka družina enkratni dogodek. Ni utemeljene podlage za privilegiranje

⁹⁵ Gr. »um«, »duh«. (Sruk 1995, 229)

⁹⁶ Kot dogodek razumemo vsak pojav, družbeno prakso, idejo ali identiteto.

katerekoli oblike družin. Prav tako imajo vse »postajajoče« oblike družin priznanje za legitimen obstoj. Ne gre za razvrednotenje pojmov, kot je družina, in za vsesplošno relativizacijo uveljavljenih kategorij, kot se bojijo nekateri – da bi bila lahko družina sedaj tudi npr. leglo ptičev. Gre za ohranjanje razlikovanja tipov družin, vendar so, prvič, ti tipi vsi enakovredni in enakopravni (ni torej ene večne, višje vrednotene oblike družine, kot tudi ne le novih, ki zavračajo vse, kar je »staro«), in drugič, to, da oblike družin obstajajo in si želijo obstajati, je zadosten razlog za nove družbene klasifikacije in preureditev razmerij. Klasifikacija v dualistične sisteme ni več možna – klasificiramo le na podlagi pozitivne razlike. V dogodkovnem času se torej razlika ohranja, vendar je pozitivna. Ko enkrat razumemo dogodkovni čas, dualizmi sveto – profano, večno – končno, stanje – sprememba ter ciklični – linearni čas izgubijo na uporabni vrednosti. Ali kot se je o postmoderni izrazil M. C. Lemon: »Tedad je razlike nemogoče homogenizirati skozi univerzalne ideale.« (Lemon 2003, 360) in še, »da je tradicionalna dihotomija med subjektom in objektom nevzdržna«. (Lemon 2003, 370) V dogodkovnem času teh pojmov ne potrebujemo, saj jih ta sintetizira in postanejo nesmiselni za uporabo.

Za to vrsto časa smo izbrali pojem dogodkovni čas. Mogoče bo sedaj bolj jasno, zakaj. Predlagamo namreč še, da družino v tem smislu mislimo kot dogodek⁹⁷ oz. filozofski pojem (koncept), kot si ga je zamislil Gilles Deleuze. Meni, da ni enostavnega pojma. Ni pojma z eno samo sestavino: celo prvi pojem, tisti, s katerim se neka filozofija začneja, ima več sestavin. Prav tako ni pojma, ki bi imel vse sestavine, saj bi bil to čisti in enostavni kaos: celo domnevne univerzalije kot poslednji pojmi se morajo izviti iz kaosa tako, da začrtajo nek univerzum, ki jih pojasnjuje. Pojem je zadeva artikulacije, zarez in ponovnega rezanja. Za vsak pojem trdimo, da ima neko zgodovino, četudi je cikcakasta in gre prek različnih ravnin. V nekem pojmu so najpogosteje drobcici ali sestavine, ki so prišli iz drugih pojmov; to je nujno, kajti vsak pojem opravi nov zarez, privzame nove obrise, mora biti oživiljen ali na novo ukrojen. Tako imajo pojmi neko postajanje, ki zadeva razmerje med pojmi, ki so umeščeni na isti ravnini. Tod se pojmi vežejo drug z drugimi, drugi druge ponovno režejo, usklajujejo svoje obrise, sestavljajo svoje vzajemne probleme. Vsak pojem je torej razumljen kot točka koincidence,⁹⁸ kondenzacije ali akumulacije svojih lastnih sestavin. Pojemovna točka ne preneha prehajati čez svoje sestavine, se po njih vzpenjati in spuščati. Vsaka sestavina je v tem pomenu neka intenzivna poteza, ki je ne gre razumeti niti kot splošno niti kot posebno,

⁹⁷ Spomnimo, da je tudi Claude Lévi-Strauss diahronijo razumel kot dogodek.

⁹⁸ Sovpadanje, ujemanje.

temveč kot čisto in navadno singularnost – »en« možni svet, »en« obraz, »ene« besede – ki se partikularizira ali generalizira glede na to, ali ji dodelimo spremenljive vrednosti ali pripišemo konstantno funkcijo. Pojem je heterogeneza, se pravi, ureditev sestavin glede na njihove okolice. Pojem izreče dogodek, ne pa bistvo ali reč. Je čisti dogodek, *haecceitas*, entiteta. Pojem je določen z neločljivostjo končnega števila heterogenih sestavin. (Deleuze 1999, 21–39)

Tako je tudi z družino. Pojem družine v svoji definiciji postaja, se reže, ponovno ustvarja razmerja in konstruira nove pomene. In končno, pojem družine je dogodek in ni bistvo. V tem smislu moramo misliti tudi dogodkovni čas. Vedno znova se pojavlja »postajajoča« definicija družine, ki je v tistem trenutku »en« možni svet in »en« pomen, pa vendar je v nenehnem spreminjanju in postajanju novih dogodkov. Takšno lastnost ima pojem družine v dogodkovnem času. Vsaka družina je posamezni dogodek, ki se zgodi v mreži pomenov. Klasifikacija na izbrane delitve, kot so heteroseksualna, istospolna, enostarševska, reorganizirana, tradicionalna, nuklearna ... lahko izgubi pomen ali pa se ji odvzame možnost hierarhičnega vrednotenja. To je predlog dogodkovnega časa, percepcije časa, ki, kot smo videli, v praksi že obstaja. Tiste, ki ga odražajo, smo v nalogi poimenovali zagovorniki pluralnosti oblik družin. Menimo, da je dogodkovni čas prava teoretična podlaga za družbeni in politični boj, katerega način moramo še prenesti iz teorije v prakso, da bo »volk sit in koza cela«, da bi bili torej vsi zadovoljni, ne da bi oškodovali koga drugega. Jasno je že, kot smo omenili v poglavju *Ritual in politični boj*, da se dogodkovna percepcija časa zaveda nujnosti političnega boja in spreminjanja pomenskih razmerij v diskurzu ter da vsaj delno verjame v svobodno in avtonomno možnost spreminjanja razmerij moči in pomenov.

Kljub temu, da imamo v mislih še veliko za povedati, da se vprašanja vedno znova odpirajo in da imamo nenehno občutek, da stvari nikoli niso dovolj razumljive in da so vedno lahko razumljive še bolj, moramo na neki točki vendarle končati našo razpravo o času in družini. To je ura, ko si rečemo: »To je to, vendar ne vem, ali sem prav povedal, ne vem, ali sem bil dovolj prepričljiv.« (Deleuze 1999, 8)

11 ZAKLJUČEK

Odgovor na družbeno vprašanje 'kdo naj bo družina?' v javnosti in splošnem medijskem diskurzu jeseni 2013 v Sloveniji in tudi po svetu (predvsem na Zahodu) še vedno ni jasen in dokončen. Mnenja odsevajo klasifikacije oblik družin na prave in napačne, večne in zgodovinske, pluralne in enakovredne, enakopravne. Nuklearno in tradicionalno družino se primerja z reorganizirano, enostarševsko, istospolno, med tem pa se debatira, katero mesto v pojmovnem sistemu vsaka izmed oblik zavzema. »Padec« družinskega zakonika v Sloveniji marca 2012, ki je poskušal pravno izenačiti tradicionalno nuklearno družino in vse ostale obstoječe oblike družin v družbi (enostarševske, reorganizirane, tiste z istospolnimi starši), je vprašanje definicije družine - gorečo trsko spora med nasprotniki in zagovorniki zakonika - zalučal v hladno vodo in zaustavil aktualno debato, ki je skrbela za razburljivo medijsko dogajanje. Tam potuhnjena in ves čas tleča čaka na pravi duh časa, da ponovno prižge nov politični boj, ki bo prevrednotil družbeni sistem in ljudem ponudil povod za ponovno razmišljanje o njihovih pogledih na svet.

V magistrski nalogi smo na medijski diskurz med kampanjo o družinskem zakoniku pogledali s pomočjo terminologije časovnosti. Za analizo našega praktičnega primera smo uporabili pojma, ki ju najdemo v mnogih filozofskih, religijskih, antropoloških in družboslovnih delih. Govorili smo o cikličnem in linearnem času. Opazili smo, da medijske izjave in argumenti zagovornikov ter nasprotnikov zakonika odražajo soobstoj več različnih časovnih percepcij hkrati, med katerimi sta tudi ciklična in linearna. Za ciklično percepcijo časa je značilno, da čas teče v krogu ali pa sploh ne teče, je torej statičen. Ta percepcija odraža večnost, nespremenljivost, neskončnost, ponavljanje, svetost in univerzalno resnico idej, dogodkov, identitet in družbenih praks. Na drugi strani linearna percepcija čas odraža spremenljivost, minljivost, zgodovinskost, posvetnost, enkratnost, in relativnost idej, dogodkov, identitet in družbenih praks. Nedolgo nazaj je na Zahodu veljalo prepričanje, da živimo v popolnoma linearni časovni percepciji, ki je globalna, homogena in univerzalna. Z Nietzschejevim *večnim vračanjem* in naposled odkritjem ciklov v ekonomiji se je vera v čisti linearizem zamajala, na plan so ponovno pričele prihajati stare grške teorije cikličnosti časa, tokrat rekonstruirane in prilagojene času. Vedno bolj je bilo jasno, da v sodobnem svetu soobstaja več kronozofskih pozicij in več različnih časovnih percepcij, ki jih lahko opazujemo pri posameznih družbenih pojavih. O zgodovini ciklične in linearne percepcije časa govori poglavje *Umestitev cikličnosti in linearosti časa v zgodovinski okvir pojmovanja časa*. V tem

poglavju smo prišli tudi do vpogleda v sodobno kronozofijo, ki sledi duhu postmoderne časa. To vsekakor pomeni, da ne moremo govoriti o koherentni in univerzalni kronozofiji 21. stoletja. Prej gre za skupek različnih percepcij, ki se različno odražajo na različnih posameznih družbenih pojavih in praksah.

Z upoštevanjem zgoraj navedenega dejstva smo v magistrski nalogi preverjali, kako se različne percepcije časa odražajo v sodobnem slovenskem medijskem diskurzu o družini. Ugotovili smo, da zagovorniki tradicionalne nuklearne družine »pravo« družino vidijo skozi ciklično percepcijo, medtem ko zagovorniki novih oblik družin »pravo« družino vidijo skozi linearno časovno percepcijo. Pri obojih pa smo opazili tudi vrednostni dualizem, ki hierarhično vrednoti različne oblike družin. Podali smo tri teze. Prvo tezo, da »*diskurz zagovornikov nuklearne in tradicionalne družine v sodobnem medijskem diskurzu o družini v Sloveniji odraža sinhroni vrednostni dualizem cikličnega in linearnega časa*«, lahko potrdimo. Medijski komentarji in citati zagovornikov nuklearne in tradicionalne družine ter hkrati nasprotnikov družinskega zakonika namreč odražajo prav dualistično strukturo vrednotenja različnih oblik družin. Nuklearno in tradicionalno družino razumejo kot edino pravo in resnično obliko družine, ki je večna (torej sledi principu cikličnega časa), univerzalna, objektivna in več vredna od vseh drugih oblik družin (istospolne, enostarševske, reorganizirane). Tem ostalim oblikam družin zagovorniki nuklearne družine sicer priznavajo obstoj, vendar so v njihovih očeh tiste, ki niso prave, so manj resnične, zgodovinske (sledijo principu linearnega časa), minljive in zato tudi manjvredne. Ker so se oddaljile od ideala, so tudi zgrešene in razumljene kot »napake časa«. Ključni segment ciklične percepcije (skozi katero zagovorniki tradicionalne nuklearne družine vidijo »pravo družino«) je *ponavljanje* (istosti). V tem smislu je »prava družina« tista, ki ponavlja vzorno, idealno obliko. Nuklearna in vse ostale oblike družin so tukaj postavljene v vrednostni dualizem sočasno, zato smo ga poimenovali tudi sinhroni. Utemeljili smo ga tudi s pomočjo ideje ponavljanja, ki jo je ponudil Edmund Leach. Meni, da je ponavljanje istih dogodkov (idej, identitet, lastnosti) logično možno le na linearni osnovi, v nasprotnem primeru bi govorili o statičnem času in enem samem dogodku. Tako kot je linearna os potrebna za to, da se nek dogodek ponovi, lahko zagovorniki nuklearne in tradicionalne družine isto idejo družine ponavljajo le skozi čas, skozi zgodovino, skozi linearnost. Sinhroni vrednosti dualizem smo pokazali tudi na primeru sinteze Saussurjevih pojmov sinhronije in diahronije v poglavju *Vrednostni dualizem skozi sintezo sinhronije in diahronije*. Ključno pri sinhronemu vrednostnemu dualizmu cikličnega in linearnega časa je to, da ima njegovo uveljavljanje tudi praktične in pravne posledice v družbi. Gre za simbolno manjvrednost in dejansko ne/priznanje enakih pravic

vsem oblikam družin, npr. za nepriznavanje statusa družine istospolnim parom z otroki. Diskriminacija, ki se kaže v praktičnih posledicah, zajema npr. pravice do statusa starša ali skrbnika, pravice so dedovanja in poroke, do katerih istospolni pari z otroki niso upravičeni, oz. bolje rečeno, njihovi otroci niso upravičeni do dveh pravno priznanih staršev samo zato, ker sta istega spola. Iz tega vidika je jasno, da gre za diskriminacijo na podlagi spola, ki je prepovedana s pri nas uveljavljeno *Evropsko konvencijo o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin*.

Drugo tezo, da »diskurz zagovornikov izključno novih oblik družin v sodobnem medijskem diskurzu o družini v Sloveniji odraža diahroni vrednostni dualizem cikličnega in linearnega časa«, tudi lahko potrdimo. Medijski komentarji in mnenja tistih zagovornikov družinskega zakonika, ki zagovarjajo le nove oblike družin (reorganizirano, istospolno, enostarševsko, takšno z zunajzakonskimi partnerji), nasprotujejo pa nuklearni družini, jasno kažejo, da nuklearno ali tradicionalno družino razumejo kot »nazadnjaško«, »iz srednjega veka«, »zastarelo« ipd. »Nove« oblike družin so boljše in večvredne zaradi tega, ker obstajajo v sedanjosti, ki je večvredna glede na preteklost, če ju opazujemo na linearni osi. Gre za vrednotenje na podlagi časovne, linearne osi, zato smo ta dualizem poimenovali diahroni. Ključni segmenti te percepcije so *sprememba, razlika in napredovanje*. V tem smislu je prava družina tista, ki je različna in spremenjena od t.i. tradicionalne, torej sodobna. Tudi ta pozicija je diskriminatorna, in sicer do nuklearne in tradicionalne oblike družine, ki ju ne priznava kot legitimne sodobne izbire, saj meni, da sodi v »preteklost«. Trenutno veljavni Zakon o zakonski zvezi in družinskih razmerjih nuklearno in tradicionalno družino popolnoma priznava, izrecno pa bi jo priznaval tudi novi družinski zakonik. V tem smislu ideja zagovornikov le novih oblik družin, ki odražajo linearno percepcijo časa, v tem primeru ne bi imela praktičnih diskriminatornih posledic za nuklearno družino. Nuklearna družina pa bi vseeno imela simbolni status zastarelosti in neuporabnosti, mestoma zato tudi manjvrednosti.

Kljub temu, da uveljavitev družinskega zakonika ne bi pomenila posebnih praktičnih sprememb za položaj nuklearne družine, se je pri zagovornikih tradicionalne družine uveljavilo mnenje ali občutek, da želijo zagovorniki novih in pluralnih oblik družin razvrednotiti, izkoreniniti in uničiti nuklearno družino. V poglavju *Zaustavljanje časa in eksistencialni strah pred propadom* smo razložili, zakaj se vzpostavi takšno razmišljanje. Gre za dualistično gledanje na svet, kjer identiteta igra igro z ničelno vsoto. Če »dodamo« pravice nekemu, jih nekemu tudi »odvzamemo«. Pogoji za takšno razumevanje sveta seveda tli v dualistični paradigmi, ki različne oblike družin vidi kot esencialno različne in nezdružljive. Nuklearna družina je skozi oči zagovornikov nuklearne družine edina univerzalna in večna.

Če v polje pojma družina pripeljemo še vse ostale oblike družin, ta po logiki ne more biti več univerzalna in večna – ostane ji polje pluralnosti in minljivosti, postane ena izmed posvetnih oblik družin, na kar pa religijska misel nikakor ne more pristati. Zaustavlja čas, da bi si priskrbela občutek varnosti in večnosti. Nuklearno družino izvzame iz polja minljivosti in zgodovinskosti, ki jo obkroža, ter ji pripne status večnosti. Nuklearna družina v primeru izenačitve vseh oblik družin dejansko postane razvrednotena in – kar je najbolj pomembno – neresnična. Edina, univerzalna resnica pa je ključna za ciklično percepcijo časa, ki jo odraža večina poznane religijske misli.

V nalogi smo prav tako pokazali, da je evropocentrična ideja delitve na tradicionalne (ciklične) in moderne (linearne) družbe nevzdržna. Gre namreč za enako dualistično logiko, ki smo jo našli pri zagovornikih le novih oblik družin. Ideja zagovarja manjvrednost tradicionalnih družb (zaradi domnevne ciklične percepcije) in večvrednost sodobnih družb (zaradi domnevne linearne percepcije). V to idejo se uspešno umesti tudi danes močno opevani pojem napredka. Napredek je namreč možen le znotraj linearne paradigme, medtem ko ciklična (re)ciklira vse staro, poznano in isto. Skratka, ponavlja. Poudarimo še, da je omenjena delitev najverjetneje učinek same linearne percepcije časa, ki je bila zelo močna v 18. in 19. stoletju, vplivala pa je tudi na antropološke in sociološke teorije, kot je npr. ideja univerzalnega večstopenjskega zgodovinskega razvoja družb, ki je upravičevala evropocentrična poseganja v druge kulture in kolonizacijo. V nalogi smo v poglavju *Teorije cikličnosti in linearnosti časa* omenili nekaj avtorjev, ki so percepciji časa delili ravno na ciklično in linearno, ne da bi se zavedali, da gre za razumevanje sveta skozi vrednostni dualizem. Bolj znana delitev je npr. ideja o svetem (cikličnem) in profanem (linearnem) času avtorja Mircea Eliadeja. Barbara Adam meni, da sta cikličnost in linearnost časa dva principa delovanja in razumevanja družbe, ki sta sočasna pojava, ne pa zaporedna pojava na zgodovinski lestvici. Moderna družba torej ni izključno linearna, tradicionalna pa ne izključno ciklična. Obe vsebujeta primesi tako cikličnosti kot linearnosti. Podobno meni tudi Borut Ošljaj, ko zatrdi, da je tudi predlogična misel že diaforična, kar pomeni, da se tradicionalna misel zaveda spreminjanja, minevanja in razlike, kar je značilno za linearno (moderno) percepcijo časa in za logično misel. Adamova sočasnost obeh percepcij pojasni z idejo, da ljudje opažamo minevanje in spreminjanje v času, hkrati pa želimo z sodobnimi rituali in praksami *ustavljanja časa* nenehno ustaviti trenutek, nekaj narediti večno in neminljivo, saj nam to omogoča temeljni občutek varnosti. Ustvarjanje večnosti v minljivem svetu nato imenuje kar *kultura*. Če sta cikličnost in linearnost ključni lastnosti, ki ločujeta pojmovanje tradicionalne od moderne družbe – ugotovili pa smo, da v obeh družbah najdemo principe

delovanja obeh časovnih percepcij – pa se pri tem poraja dilema o smiselnosti samega ločevanja družb na tradicionalne in moderne.

V nalogi smo ugotovili, da sta poziciji zagovornikov nuklearne in tradicionalne družine in zagovornikov le novih oblik družin sporni, saj obe delujeta po principu vrednostnega dualizma cikličnega in linearnega časa, kar v praksi pomeni diskriminacijo in nepriznavanje ene izmed oblik družin. Gre za isti princip klasifikacije, kot ga najdemo pri utemeljevanju vrednostnega ločevanja na belce in črnce, »primitivne« in »razvite« kulture, razumskega človeka in nagonске živali, uglajenega urbanega in nazadnjaškega ruralnega, večvrednega moškega in manjvredne ženske ipd. Omenjene hierarhije med različnimi poli binarnih opozicij po Derridajevem mnenju tvorijo temeljno usmerjevalno matrico v ozadju celotne zahodne misli od Platona naprej. Poznana nam je Platonova delitev na večne in minljive stvari, Descartesov dualizem telesa in duha ter Lévi-Straussova ugotovitev, da je ključna binarna opozicija, ki osmišlja svet, *narava – kultura*. V naši nalogi pa se je za odlično orodje preučevanja dihotomij izkazala prav časovna terminologija ciklične in linearne percepcije časa. Predpostavke o svetu, skozi katere delujejo zagovorniki nuklearne in zagovorniki novih oblik družin, dajejo prednost različnima principoma: pri zagovornikih tradicionalne in nuklearne družine je to princip cikličnosti (statičnost, večnost, svetost), pri zagovornikih le novih oblik družin pa je to princip linearnosti (zgodovinskost, posvetnost, spreminjanje). V nalogi smo videli, da potrebujemo rešitev, ki ne prinaša hierarhičnega vrednotenja in presega vrednostni dualizem. Ponudili smo idejo, ki smo jo poimenovali *dogodkovni čas*. To je čas, ki ne teče niti linearno niti ciklično, ampak ga lahko razumemo kot mrežo dogodkov, ki so med sabo enakovredni. Dogodek je vsak družbeni pojav, identiteta, oblika ali ideja, ki ima v tej mreži svoje enakovredno mesto glede na druge. Dogodki so med sabo različni, a ne večvredni. Vsak zase je enkraten univerzalni pojav, ki pa pripada posvetnemu, minljivemu času. S to idejo, ki smo jo predstavili v poglavju *Dogodkovni čas*, smo skušali preseči vrednostni dualizem. Hkrati smo ugotovili, da ta ideja v praktičnem svetu že obstaja. Še več, njen odsev smo našli v medijskih komentarjih o družinskem zakoniku, in sicer pri tistih idejah, ki so odražale pluralnost oblik družin. Poimenovali smo jih zagovorniki pluralnosti oblik družin, saj vse obstoječe in obstoja željne oblike družine sprejemajo pod mavrični dežnik, med njimi pa ne delajo vrednostnih, ampak samo vsebinske, oblikovne razlike. V tem smislu lahko potrdimo tudi tretjo tezo, ki pravi, da »*diskurz zagovornikov pluralnosti oblik družin v sodobnem medijskem diskurzu o družini v Sloveniji odraža dogodkovno percepcijo časa*«. Zagovornikom izključno novih oblik družin in zagovornikom

pluralnih oblik družin je skupno t.i. posvetno, zgodovinsko razumevanje družbe, ki *spremembo* in *razliko* razume kot ključni, resnični del družbenih pojavov in identitet. Razlikujejo pa se v tem, da je pri prvih sprememba nujno usmerjena v novo, drugačno in »napredno«, medtem ko drugi spremembo razumejo v smislu katerekoli nastale družbene prakse in identitete, saj je vsaka zase že edinstvena in zato *spremenjena od nje drugih, različnih praks in identitet*. V dogodkovnem času identiteta namreč vedno *postaja*. Naj omenimo, da je predlog novega družinskega zakonika odražal prav dogodkovno percepcijo časa, saj je izrecno poudarjal potrebo po ohranjanju pravic nuklearne in tradicionalne družine, hkrati pa tudi potrebo po priznanju pravic, ki se navezujejo na status družine, vsem ostalim obstoječim oblikam družin. Pot od ideje dogodkovnega časa do njegove realizacije v družbeno prakso se zdi še dolga in neznana; še posebej zato, ker je vrednostni dualizem, kot trdi Derrida, vgrajen v samo jedo zahodne misli. Vseeno pa lahko pravni zakoni, ki odsevajo idejo dogodkovnega časa, med katerimi je tudi predlog družinskega zakonika, ključno pripomorejo k uveljavitvi enakopravnosti in enakovrednosti, zato je v tem zgodovinskem trenutku pomembno, da ohranimo zavedanje o nujnosti političnega in kulturnega boja za enakopravnost vseh ljudi. Dogodkovna percepcija časa se namreč zaveda nujnosti političnega boja in spreminjanja pomenskih razmerij v diskurzu in vsaj delno verjame v svobodno in avtonomno možnost spreminjanja razmerij moči in pomenov. Novost in hkrati priložnost dogodkovne časovne percepcije je v tem, da pokaže na škodljivost vrednostnih dualizmov, ki so temelj zahodne misli in usmerjajo naše razumevanje in delovanje v svetu. Hkrati pa dualizme želi preseči in ponuditi novo, egalitarno obliko vrednotenja družbenih praks, identitet in kultur. V sodobnem svetu se že kažejo nekateri trendi, ki težijo k preseganju dualizmov: nastajajo ideje kot so ekofeminizem, poststrukturalizem, globoka ekologija in 'queer' teorija spolov. Naj k njim dodamo še idejo dogodkovnega časa, ki smo jo v nalogi aplicirali na pojmovanje družine, z njo pa smo poskušali preseči vrednostni dualizem na področju identitetnih praks.

12 LITERATURA

Adam, Barbara. 2003. Perceptions of time. V *Companion Encyclopedia of anthropology*, ur. Tim Ingold, 503–526. London and New York: Routledge.

--- 2010. *Čas*. Maribor: Subkulturni azil, zavod za umetniško produkcijo in založništvo.

Barnes, John. 1971. Time flies like an arrow. *Man* 6: 531–52.

Berger L. Peter in Luckman, Thomas. 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija.

Bloch, Maurice. 1989. *Ritual, History and Power*. London: Athlone Press.

Bourdieu, Pierre. 2010. *Moška dominacija*. Ljubljana: Sophia.

Braudel, Fernand. 1949. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Pariz: Armand Colin.

Campbell, Joseph, ur. 1983. *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks*. New Jersey: Princeton University Press.

De Saussure, Ferdinand. 1997. *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*. Ljubljana: ISH – Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Studia Humanitatis.

Deleuze, Gilles in Felix Guattari. 1999. *Kaj je filozofija?* Ljubljana: Študentska založba.

Deleuze, Gilles. 1998. *Logika smisla*. Ljubljana: Krtina.

Drugi zakon termodinamike. Dostopno prek:

https://sl.wikipedia.org/wiki/Drugi_zakon_termodinamike (6. maj 2013).

Eliade, Mircea. 1986. Sveto in profano v modernem svetu. *Nova revija, mesečnik za kulturo* (50/51): 904–908.

--- 1992. *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija.

Fiske, John. 2005. *Uvod v komunikacijske študije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Foucault, Michel. 2001. *Arheologija vednosti*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Gell, Alfred. 2001. *Antropologija časa. Kulturne konstrukcije časovnih zemljevidov in podob*. Ljubljana: Študentska založba.

Hall, Stuart. 1997. *Representations: cultural representations and signifying practise*. London: Sage, Milton Keynes: The open University.

Hawking, Stephen. 2003. *Kratka zgodovina časa*. Ljubljana: DMFA.

Hreženjak, Majda. 2002. *Simbolno, izbrana poglavja iz francoskega strukturalizma*. Ljubljana: Študentska založba.

Kant, Immanuel. 1993. *Kritika čistega uma - Transcendentalna estetika*. Analecta: Ljubljana.

Keampfer, Wolfgang. 1996. *Zeit des Menschen*. Frankfurt: Insel verlag.

Leach, Edmund. 1961. *Rethinking Anthropology*. London: Athlone press.

Lemon, M. C. 2003. *Philosophy of History*. New York: Routledge.

Lévi-Strauss, Claude. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

--- 2004. *Divja misel*. Ljubljana: Krtina.

Malinowski, Bronislaw. 1995. *Znanstvena teorija kulture*. Ljubljana: Škuc.

Marx, Karl. 1973. *Kapital: kritika politične ekonomije*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- McTaggart, John, Ellis. 1908. The Unreality of Time. *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* 17: 456–473. Dostopno prek: <http://www.ditext.com/mctaggart/time.html> (4. maj 2013).
- Mead, George, Herbert. 1925. *The Philosophy of the Present*. La salle: Open Court Press.
- Meh, Nina. 2011. Sporočilo pop kulture: hierarhije so naravno dejstvo. Dualizem telesa in duha ter narave in kulture kot jedro dualističnega diskurza. *Anthropos* (3–4): 251–265.
- Nicholson, Linda. 1997. The Myth of the Traditional Family. V *Feminism and Families*, ur. Hilde Lindermann Nelson, 27–42. New York: Routledge.
- Omladič, Luka. 2008. Zelo kratek slovar časa. *Emzin* 18 (3–4): 75.
- Ošljaj, Borut. 2004. *Homo diaphoricus, uvod v filozofsko antropologijo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Plessner, Helmuth. 1983. On the Relation of Time to Death. V *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks*, ur. Joseph Campbell, 233–263. New Jersey: Princeton University Press.
- Pomian, Krzysztof. 2010. *Red časa*. Ljubljana: Krtina.
- Predlog družinskega zakonika*. Ministrstvo za delo, družino in socialne zadeve. Dostopno prek:http://www.mddsz.gov.si/fileadmin/mddsz.gov.si/pageuploads/dokumenti__pdf/DZak__22.12.2009_.pdf. (12. marec 2010).
- Puech, Henri-Charles. 1983. Gnosis and Time. V *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks*, ur. Joseph Campbell, 38–84. New Jersey: Princeton University Press.
- Renner, Tanja, Mateja Sedmak, Alenka Švab in Mojca Urek. 2006. *Družine in družinsko življenje*. Koper: Založba Annales.

Rocquet, Claude – Henri. 1986. Mircea Eliade. Trije pristopi k njegovemu delu. *Nova revija* (50–51): 891– 901.

Sruk, Vlado. 1995. *Leksikon filozofija*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Stanković, Peter. 2006. *Politike popa. Uvod v kulturne študije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Svetlič, Rok. 2001. Wolfgang Welsch – filozof postmoderne. *Nova revija* 20 (234–35): 195–206.

Šantl Temikv, Tina. 2007. *Sodobne koncepcije časa*. Ljubljana: FDV.

Tavzes, Miloš. 2002. *Veliki slovar tujk*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Uporabnik 1, 24KUL. 2012. Dostopno prek: <http://www.24kul.si/?id=8&fmod=0> (15. januar 2013).

Uporabnik 2, 24KUL. 2012. Dostopno prek:
<http://www.24kul.net/j/publikacije/prispevkibralcev> (15. januar 2013).

Uporabnik 3, 24UR. 2010. Dostopno prek: <http://www.24ur.com/novice/slovenija/svoboda-ravnanja-ima-svoje-meje.html> (15. januar 2013).

Uporabnik 4, 24KUL. 2012. Dostopno prek:
<http://www.24kul.net/j/publikacije/prispevkibralcev> (15. januar 2013).

Uporabnik 5, Med.over.net. 2011. Dostopno prek:
<http://med.over.net/forum5/read.php?151,7064548> (15. januar 2013).

Uporabnik 6, 24KUL. 2012. Dostopno prek:
<http://www.24kul.net/j/publikacije/prispevkibralcev> (15. januar 2013).

Uporabnik 7, Med.over.net. 2011. Dostopno prek:
<http://med.over.net/forum5/read.php?151,7064548> (15. januar 2013).

Uporabnik 8, Med.over.net. 2011. Dostopno prek:
<http://med.over.net/forum5/read.php?151,7064548> (15. januar 2013).

Uporabnik 9, Starševstvo. 2008. Dostopno prek: <http://www.katarina-blog.si/2008/03/07/tradicionalna-druzina-je-razsirjena-druzina-ta-peticija-pa-je-absurd-democraticne-druzbe/> (15. januar 2013).

Uporabnik 10, RTVSLO. 2012. Dostopno prek: <http://www.rtv slo.si/slovenija/tudi-ce-pade-je-cas-na-strani-zakonika/278069#comments> (16. januar 2013).

Uporabnik 11, RTVSLO. 2012. Dostopno prek: <http://www.rtv slo.si/slovenija/tudi-ce-pade-je-cas-na-strani-zakonika/278069#comments> (16. januar 2013).

Uporabnik 12, SLO-TECH. 2003. Dostopno prek: <https://slo-tech.com/forum/t61877> (16. januar 2013).

Uporabnik 13, Časnik. 2013. Dostopno prek:
<http://www.casnik.si/index.php/2013/07/11/tradicionalna-druzina-bo-prezivila-tudi-alenko-bratusek/> (19. julij 2013).

Uporabnik 14, Med.over.net. 2011. Dostopno prek:
<http://med.over.net/forum5/read.php?151,7064548> (15. januar 2013).

Uporabnik 15, RKC forum. 2009. Dostopno prek:
<http://forumi.rkc.si/viewtopic.php?f=36&t=9631> (22. januar 2013).

Uporabnik 16, 24ur. 2009. Dostopno prek: <http://www.24ur.com/novice/slovenija/15-000-podpisov-proti-druzinskemu-zakoniku.html> (16. januar 2013).

Uporabnik 17, Časnik. 2012. Dostopno prek:
<http://www.casnik.si/index.php/2012/02/10/referendumu-o-dzak-ob-rob/> (16. januar 2013).

Uporabnik 18, 24KUL. 2012. Dostopno prek:
<http://www.24kul.net/j/publikacije/prispevkibralcev> (15. januar 2013).

Uporabnik 19, Nezasvojen.si. 2011. Dostopno prek:
<http://www.nezasvojen.si/druzina/locitev/enostarsevska-druzina/> (17. januar 2013).

Uporabnik 20, RTVSLO. 2012. Dostopno prek: <http://www.rtv slo.si/slovenija/tudi-ce-pade-je-cas-na-strani-zakonika/278069> (17. januar 2013).

Uporabnik 21, Med.over.net. 2009. Dostopno prek:
<http://med.over.net/forum5/read.php?186,5755752> (15. januar 2013).

Uporabnik 22, Časnik. 2012. Dostopno prek:
<http://www.casnik.si/index.php/2012/02/10/referendumu-o-dzak-ob-rob/> (17. januar 2013).

Uporabnik 23, Časnik. 2012. Dostopno prek:
<http://www.casnik.si/index.php/2012/02/10/referendumu-o-dzak-ob-rob/> (17. januar 2013).

Uporabnik 24, Časnik. 2012. Dostopno prek:
<http://www.casnik.si/index.php/2012/02/10/referendumu-o-dzak-ob-rob/> (17. januar 2013).

Uporabnik 25, Družinskizakonik.net. 2012. Dostopno prek:
<http://druzinskizakonik.net/najvecje-zmote-o-druzinskemu-zakoniku> (18. januar 2013).

Uporabnik 26, Družina. 2013. Dostopno prek:
[http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/mv/BC22C1E3A32CE4A4C1257B88003E5796?](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/mv/BC22C1E3A32CE4A4C1257B88003E5796?OpenDocument)
OpenDocument (2. avgust 2013).

Uporabnik 27, 24KUL. 2012. Dostopno prek:
<http://www.24kul.net/j/publikacije/prispevkibralcev> (15. januar 2013).

Uporabnik 28, 24KUL. 2012. Dostopno prek:
<http://www.24kul.net/j/publikacije/prispevkibralcev> (15. januar 2013).

Uporabnik 29, Mladi.net. 2009. Dostopno prek:
<http://www.mladi.net/forum/viewtopic.php?f=19&t=2515> (16. januar 2013).

Uporabnik 30, 24ur. 2010. Dostopno prek: <http://www.24ur.com/novice/slovenija/foto-ce-bo-propadla-druzina-bo-propadla-druzba.html> (16. januar 2013).

Uporabnik 31, RTVSLO. 2012. Dostopno prek: <http://www.rtv slo.si/slovenija/tudi-ce-pade-je-cas-na-strani-zakonika/278069> (17. januar 2013).

Uporabnik 32, Slo-tech. 2009. Dostopno prek: <https://slo-tech.com/forum/t61877> (17. januar 2013).

Uporabnik 33, Sherita594.ednevnik . 2012. Dostopno prek:
http://sherita594.ednevnik.si/entry.php?w=DusaSamote&e_id=165335 (15. januar 2013).

Uporabnik 34, 24KUL. 2012. Dostopno prek: <http://www.24kul.si/a/?id=378&fmod=0> (15. januar 2013).

Uporabnik 35, RKC forum. 2006. Dostopno prek:
<http://forumi.rkc.si/viewtopic.php?f=36&t=9631> (16. januar 2013).

Uporabnik 36, Dnevnik. 2011. Dostopno prek: <http://www.dnevnik.si/objektiv/v-objektivu/1042470060> (16. januar 2013).

Uporabnik 37, RTVSLO. 2012. Dostopno prek: <http://www.rtv slo.si/slovenija/mladi-forum-sd-druzinski-zakonik-ureja-dejansko-stanje-in-sciti-otroke/278746> (16. januar 2013).

Uporabnik 38, Časnik. 2012. Dostopno prek:
<http://www.casnik.si/index.php/2012/02/10/referendumu-o-dzak-ob-rob/> (18. januar 2013).

Uporabnik 39, Zofijini ljubimci. 2012. Dostopno prek:
http://www.zofijini.org/mediji_nove.html (16. januar 2013).

Uporabnik 40, Narobe.si. 2010. Dostopno prek: <http://narobe.si/narobe-12/intervju-zdenka-cebasek-travnik> (17. januar 2013).

Uporabnik 41, 24ur. 2009. Dostopno prek: <http://www.24ur.com/novice/slovenija/vlada-potrdila-druzinski-zakonik.html> (16. januar 2013).

Uporabnik 42, Iskreni.net. 2008. Dostopno prek: <http://www.iskreni.net/forumi/odnosi-v-zakonu-in-druzini/istospolni-niso-druzina-3287.html?start=30> (18. januar 2013).

Uporabnik 43, 24ur. 2013. Dostopno prek: <http://www.24ur.com/foto-vec-deset-tisoc-protestnikov-branimo-pravice-otrok.html> (2. avgust 2013).

Uporabnik 44, Med.over.net. 2009. Dostopno prek: <http://med.over.net/forum5/read.php?186,5755752> (15. januar 2013).

Uporabnik 45, RTVSLO. 2006. Dostopno prek: <http://www.rtv slo.si/odprtikop/tekma/posvojitev-otrok-v-istospolnih-zvezah/> (17. januar 2013).

Uporabnik 46, RTVSLO. 2012. Dostopno prek: <http://www.rtv slo.si/slovenija/tudi-ce-pade-je-cas-na-strani-zakonika/278069#comments> (15. januar 2013).

Uporabnik 47, Domžale SDS. 2012. Dostopno prek: <http://www.domzale.sds.si/news/37039> (18. januar 2013).

Uporabnik 48, RTVSLO. 2012. Dostopno prek: <http://www.rtv slo.si/slovenija/tudi-ce-pade-je-cas-na-stranizakonika/278069#comments> (15. januar 2013).

Uporabnik 49, Forumi Siol.net. 2007. Dostopno prek: <http://forumi.siol.net/showthread.php?t=26083> (18. januar 2013).

Uporabnik 50, Slo-tech. 2009. Dostopno prek: <https://slo-tech.com/forum/t61877> (15. januar 2013).

Uporabnik 51, Časnik. 2012. Dostopno prek:
<http://www.casnik.si/index.php/2012/02/10/referendumu-o-dzak-ob-rob/> (17. januar 2013).

Uporabnik 52, 24KUL. 2012. Dostopno prek:
<http://www.24kul.net/j/publikacije/prispevkibralcev> (15. januar 2013).

Uporabnik 53, 24ur. 2009. Dostopno prek: <http://www.24ur.com/novice/slovenija/vlada-potrdila-druzinski-zakonik.html> (16. januar 2013).

Uporabnik 54, Večer. 2012. Dostopno prek:
<http://bam.vecer.com/igre2006/bonbon/default.asp?kaj=1&id=5314694> (17. januar 2013).

Uporabnik 55, Dnevnik. 2010. Dostopno prek: <http://www.dnevnik.si/clanek/1042359407> (16. januar 2013).

Uporabnik 56, Mladi.net. 2009. Dostopno prek:
<http://www.mladi.net/forum/viewtopic.php?f=19&t=2515> (17. januar 2013).

Uršič, Marko. 1986. Sveto in čas v zahodni in vzhodni filozofsko-mitični tradiciji. *Nova revija* (50–51): 916–927.

--- 2008. Ali čas biva? *Emzin* 18 (3–4): 53–55.

Weyl, Hermann. 1949. *The Philosophy of Mathematics and the Natural Sciences*. Princeton: Princeton University Press.

Zakon o zakonski zvezi in družinskih razmerjih (ZZZDR). Ur. l. RS 69/2004. Dostopno prek:
http://www.mdds.gov.si/fileadmin/mdds.gov.si/pageuploads/dokumenti__pdf/zzzdr_upb.pdf (12. april 2012).

Ženko, Ernest. 2008. Čas (v) postmodernosti. *Emzin* 18 (3–4): 69–71.