

Nenad Cekić

IMA LI SEKSUALNOG MORALA?

(Igor Primorac, *Etika i seks*, Službeni glasnik, Beograd, 2007, edicija „Primenjena etika“)

Zamislite sledeći niz pitanja.

Da li čisti („sirovi“) seks ima istu ili manju moralnu vrednost od bračnog seksa? Zašto bi bračni seks bio moralno ili na bilo koji drugi način vredniji od vanbračnog? Postoji li uopšte seksualna perverszija i zašto taj termin ne bismo izbacili iz upotrebe? Da li je bolji klasičan brak sa nekvalitetnim seksom ili „otvoreni brak“ koji dopušta seksualne odnose sa mnoštvom partnera? Da li se masturbacija uopšte može nazvati seksom? Zašto se homoseksualcima (uglavnom) ne priznaje pravo na klasičan brak? Čega moralnog lošeg ima u preljubi i usputnom seksu? Čega lošeg ima u prostituciji? Da li su razlozi koji se najčešće navode za osudu pedofilije valjani? Znamo li uopšte šta je to seksualno uznemiravanje? Šta to silovanje čini *seksualnim* zločinom?

Može li uopšte postojati seksualni moral?

Ovaj spisak pitanja nije pokupljen iz muške i ženske periodične letnje štampe koja se njima, uglavnom površno i neobavezno bavi. Sve su ovo pitanja kojima se, vrlo filozofski upućeno, analitički i precizno bavi jedan filozof. Reč je o Igoru Primorcu i njegovoj knjizi *Seks i moral*.

Opšti kontekst knjige čine četiri glavna stanovišta iz kojih izviru različite teorije o seksualnom moralu, tačnije rečeno: teorije o *posebnosti* seksualnog moraliteta: 1) stanovište karakteristično za hrišćanske crkve i zajednice prema kojima je *začeće* jedina funkcije seksa; 2) stanovište o *romantičnom karakteru* seksa (seks kao spona sa ljubavlju); 3) stanovište o seksu kao *svojevrsnom jeziku*; i, konačno, 4) stanovište koje seks prevashodno posmatra kao *se izvor uživanja*.

Primorac sva ova stanovišta analizira, ne libeći se da svakom od njih iznese glavne poznate primedbe. Iz iznetih primedbi, ali i iz jasno saopštenih autorovih stavova jasno je da je u pogledu filozofsko-etičkog stava prema seksu Primorac izraziti *libertarijanac*. Insistiranje na ideji potpune slobode, koja leži u osnovi svakog libertarijanizma, pa i seksualnog, u nekim delovima knjige može delovati čak i radikalno. Ipak, neupućenim čitaocima treba na vreme skrenuti pažnju da je

knjiga *Seks i moral* filozofska analiza, a ne politički program ili zamisao radikalne društvene reforme. Sloboda se ovde tretira kao regulativno načelo, a ne kao apsolutni cilj koji je nužno osvariti. Takav pristup autoru omogućava da objasni čitav niz fenomena uključenih u ljudsku seksualnost bez preteranog „angažmana“, odnosno propagande. Primorčev osnovni postulat je jednostavan: i u seksu postoje moralni prekršaji. Ali oni nisu prekršaji zato što su *seksualne* prirode ili zato što je seksualna aktivnost kao takva za moralnu osudu, već zato što su seksualni prekršaji zapravo prekršaji opštih *moralnih* načela koja se primenjuju i u drugim oblastima ljudskog života. Drugim rečima i jasnije: Primorac smatra da nema bilo kakvog posebnog seksualnog morala već da u seksu treba primenjivati uobičajene moralne norme.

Zajedno sa četiri navedena shvatanja seksa (nazovimo ih: seksualna *moraliteta*) Primorac kao jedan od ključnih problematičnih koncepata ljudske seksualnosti navodi pojam perverzije. Fokusiranje argumentacije na ovaj problem samo po sebi je zanimljivo i zbog toga što je on i do današnjeg dana ostao nerasvetljen i prilično tabuiziran. Upravo zato, onaj ko pažljivo čita Primorčevu knjigu, mora biti spreman i na iznenađenja. Prvo veće iznenađenje, uz eventualno malo zgražanje koje bi u ovoj sredini (još uvek?) moglo izazvati prilično blagonaklono gledanje na „sirov“ i „siroviji“ seks,¹ moglo bi biti upravo Primorčevo tumačenje pojma seksualne perverzije. Tačnije rečeno, izvor iznenađenja moglo bi biti njegovo uverenje da pojam perverzije u klasičnom smislu nakon filozofske refleksije treba jednostavno – odbaciti.

Razlika „normalnog“ i „nenormalnog“ u seksu potiče još od vremena dominacije gledišta da začecé i jedino začecé može biti razlog za „opravdanje“ seksualnog čina. Seks koji ne vodi začecú, uz neke izuzetke, smatrao se nenormalnim i bio je predmet moralne osude. Do kojih granica je to išlo može se videti iz činjenice da je Toma Akvinski masturbaciju, zbog „rasipanja semena“ kao potencijalnih ljudskih bića, smatrao gorom od incesta ili silovanja. S druge strane, sam pojam perverzije, koji u uobičajenoj upotrebi *ne* podrazumeva težnju ka začecú, svojim vrednosnim (prevashodno: ekspresivnim i pobuđivačkim) aspektom značenja može upućivati na nenormalnost, moralnu osudu, pa i „bolest“. Od „uobičajenih“ perverzija Primorac eksplicitno pominje: sadizam, mazohizam, egzibicionizam, voajerizam, fetišizam, transvestizam, pedofiliju, nekrofiliju i zoofiliju. Homoseksualnost se uopšte ne tretira kao perverzija već kao varijetet u seksualnoj opredeljenosti. Primorac fenomenu homoseksualnosti, uz posebnu argumentaciju u prilog homoseksualnih brakova, posvećuje celo poglavlje knjige. Iako sam Primorac kaže da lista perverzija kojom će se u knjizi baviti nije iscrpna, zanimljivo je primetiti nešto što može pasti u oči svakome ko je išta čuo o trendovima u pornografskoj industriji

1 Ovo su termini iz Primorčeve knjige koji označavaju „seks i ništa više od toga“, odnosno „čisti seks“.

u poslednjih dvadesetak godina: *grupni seks* (u svim mogućim varijantama, kako istopolnim tako i raznopolnim) se *ne* smešta ni na jedno mesto – ni u „sirovi seks“ ni u perverzije, iako je u opštepoznata činjenica da je u filmskoj industriji ove vrste to daleko najtraženija „roba“.

Primorac je ubeđen da iz značenja pojma „perverzija“ nije moguće eliminisati njenu vrednosno-ekspresivnu komponentu. Verovatno baš zbog toga, sve čisto deskriptivne ili „leksičke“ definicije perverzije koje glavne pobrojane tradicije seksualnog morala nude nisu zadovoljavajuće i vodiće paradoksalnim rezultatima ili rezultatima koji ne korespondiraju sa stvarnim seksualnim praksama i uobičajenim vrednosnim reakcijama na njih. Primera radi, prokreativno gledište (tj. moralitet začeca) kao perverziju osudiće i oralni i analni seks (ne vode začecu), iako su ove aktivnosti bar nekoliko desetina godina unazad i psihijatrijski i moralno isključene iz shvatanja perverzije kao svojevrsne „bolesti“. Ko u seksu traži ljubav ili komunikaciju, naleteće na slične pojmovne prepreke. Ako Primorčevu tezu izrazimo metaetičkom terminologijom Čarlsa Stivenzona (Charles Stevenson) to bi verovatno značilo da perverziju ne možemo valjano pojmovno definisati jer će zbog postojanja „negativnog magnetizma“ unutar vrednosnog značenja ovog pojma svaka njena definicija biti *ubeđivačka*. Najjednostavnije rečeno, ubeđivačke su sve one definicije koje nastoje da značenjem nekog termina ili izraza manipulišu tako da zadrže njegov ne-kognitivni tj. vrednosni deo, (onaj koji *usmerava* naše vrednosne stavove ili interese), a menja (*redefiniše*) njegov kognitivni sadržaj.² Ovim manevrom se pozitivan ili negativan stav pretpostavljene publike (bar jednog slušaoca ili čitaoca) preusmerava u željenom smeru (ka željenom objektu koji je opisan kognitivnom tj. deskriptivnom komponentom značenja), čime se postiže *efekat ubeđivanja*. Ovaj mehanizam poznat je u različitim oblicima propagande – od ekonomske do političke. Pojam perverzije dakle nije teorijski plodan upravo zbog viška vrednosnog značenja koje omogućava manipulaciju u vidu neosnovane osude različitih seksualnih praksi. Međutim, zar se nešto slično ne može tvrditi i za sve ostale (vanseksualne) vrednosne pojmove?

Glavna Primorčeva teza i jeste da seksualna perverzija kao takva i ne postoji jer u samom („čistom“) seksu nema ničeg za osudu. Ako u nekom „perverznom“ činu i postoji nešto što zaslužuje moralnu osudu, onda je to posledica nekih vanseksualnih razloga, a ne samog seksualnog čina koji se *naziva* perverzijom. Perverzni seks može *kao seks* biti i dobar i loš. *U moralnom smislu* on nije loš *kao perverzian* već zato što, kao u slučaju sadizma ili voajerizma, narušava *opšta* mo-

2 Stivenson doslovno kaže: “Ubeđivačka je ona definicija koja poznatoj reči daje novo pojmovno značenje bez suštinske promene njenog emotivnog značenja, a koja se koristi sa svesnom ili nesvesnom namerom da se na taj način izmene ljudski interesi.” (Stevenson, C. L, “Persuasive Definitions”, u: *Facts and Values*, Yale University Press, New Haven and London, 1963, str. 32.)

ralna pravila koja važe i za seksualno i za ne-seksualno ponašanje. Zato je, smatra Primorac, pojam perverzije – pojam „koji je najbolje otpisati“. Prava je šteta što se Primorac nije malo više pozabavio fenomenom sadizma i nekrofilije. Činjenica je da se on ovim pojmovima bavio, ali prevashodno kroz analizu i odbacivanje gledišta drugih autora. Ipak, dobro poznati slučaj internet-ljubavnika koji su se dogovorili da jedan skuva drugoga, pa ga onda pojede, i tako ga „kompletno poseduje“ zaslužuje duboku analizu. Možemo u hipotetičkim primerima ići i dalje: šta ako neko svom partneru testamentom zavešta sopstveno telo uz eksplicitnu dozvolu da se ono može koristiti i u seksualne svrhe? Možemo prihvatiti da je to pogrešno, ali iz kojih razloga – opštemoralnih ili posebno seksualnih? Ko je tu oštećen? Porodica, prijatelji? Šta ako pisac testamenta nema žive rodbine i prijatelja koji bi mogli da pretrpe emocionalnu štetu? Da li je oštećeno ili prevareno društvo? Na koji način? Ili je ovde jednostavno reč o gađenju koje nema nikakvih moralnih konotacija?

Ili dodajmo još jedan ne sasvim hipotetički primer. Dobar deo inicijalnih seksualnih kontakata (ne nužno i seksa) već u ovom trenutku se uspostavlja putem interneta. Ima čak i naznaka da inženjeri rade na različitim dodacima koje će tu vrstu kontakata na daljinu zaista pretvoriti u neku vrstu seksualnog kontakata. Sada već imamo ozbiljniji problem. Za razliku od prostitucije gde partneri moraju bar da se međusobno „osete“ kroz različita čula (izgled, dodir, boja glasa, miris...), mogućnost tehničkog seksa preko interneta pokreće ozbiljna pitanja. Da li je takav „seks“ uopšte seksualni kontakt sa drugom osobom ili masturbacija? I da li je uopšte reč o seksu? Da li je to (opet ubeđivačka) redefinicija samog seksa? I, konačno, šta ako te „osobe“ više nisu ljudi već kompjuterski programi? Konačno, zašto da ne? Zašto se neko ne bi zaljubio u svoj kompjuter? To nikome ne škodi, pa shodno libertarijanskoj paradigmi nije ni nemoralno. (Slične argumente moguće je konstruisati i u slučaju „telefonskog“ i „SMS“ seksa, da dodam.)

Depersonalizacija ličnosti u koju vodi preširoko shvatanje pojma perverzije očigledno predstavlja problem. Ne treba biti kantovac pa videti da zloupotreba drugoga ili sebe, pa čak i u seksualnom smislu, postavlja ozbiljna pitanja. Ovde se treba setiti jednog Nozikovog primera koji govori o „mašinama za iskustvo“. On postavlja pitanje zašto osećamo odbojnost prema (za sada teoretskoj) mogućnosti da stvarno iskustvo putem aparata zamenimo za iskustvo po želji? Neki napredni neurolog mogao bi jednog dana da napravi mašinu za stimulaciju mozga kojim bi se naporni svakodnevni život zamenio idealnim. Taj život bi subjektivno zaista bio realnost za onoga ko je priključen. Iz takvog života bi mogla biti isključena čak i ideja o mogućnosti smrti! Pa ipak, mi osećamo nelagodu prema takvoj mogućnosti. Nozik zapravo kaže da mi želimo da zaista činimo određene stvari, a ne da nam se to samo pričinjava. Drugo, mi želimo da *budemo* određena vrsta osobe, a ne samo da imamo takvu predstavu o sebi. I treće, mi želimo da ostanemo u kontaktu sa

dubljom realnošću, ma kakva ona bila.³ Čisto hedonistički depersonalizovani seks nalikuje ovakvoj mašini. U takvom seksu bez pojma perverzije (suštinski: pojma *granice*) čovek se praktično isključuje iz realnosti.

Primorac odbacuje i suštinski metaetičku tezu o „neprimenjivosti“ pojmova „perverzija“ i „neprirodno“ zasnovanu na razlikovanju deskriptivne (kognitivne) i ekspresivne (suštinski: osuđivačke) komponente značenja pojmova „perverzija“ i „neprirodno“. Prema ovoj teoriji čiji pobornik je Majkl Slot (Michael Slote) ovi pojmovi su neprimenjivi jer je *deskriptivno* (kognitivno) značenje perverzije teško definisati dok je ekspresivno (vrednosno) lako okarakterisati kao izražavanje osećaja užasavanja. Problem odnosa deskriptivnog i vrednosnog značenja jeste težak i nije čudo da se metaetičari već više od jednog veka s njim muče. Međutim, osim radikalnih logičkih pozitivista, niko ko se bavio filozofijom, a pogotovo etikom, nije bio potpuno spreman na radikalna rešenja kojima bi se vrednosni termini zbog svoje deskriptivne nejasnoće ili prisustva jake vrednosne komponente značenja jednostavno eliminisali iz jezika morala ili jezika uopšte.

Iako je Primorac sklon odbacivanju pojma perverzije on to ne čini iz razloga koje navodi Slot, pre svega zato što vrednosna ekspresivnost u slučaju perverzije ne mora obuhvatati samo užasavanje. Kada neko kaže da je neki seksualni čin perverzian, on može izražavati i bes, gađenje, neprijatnost, pa čak i dosadu, uz sijaset drugih osećanja koja su daleko od užasa. Ipak, Primorac nije daleko od Slotovog stanovišta, iako koristi argumentaciju koja je direktno obrnuta Slotovoj. On je, za razliku od Slot, uveren da se perverzija *deskriptivno* bez ostatka može definisati kao „neobičajena seksualna preferencija ili ponašanje“. Ali, pravi razlog za odbacivanje pojma perverzije zapravo leži u neodređenosti *vrednosne* komponente njegovog značenja jer „[ta] reč ima bogate vrednosne konotacije; no one se međusobno razlikuju, ne samo po intenzitetu, već i po kvalitetu. U svetlu svega toga, sa sigurnošću se može reći da ta reč ne služi nekoj korisnoj svrsi. Zato je treba jednostavno odbaciti.“⁴

Ovaj Primorčev mali metaetički izlet može delovati problematično iz jednog razloga. U metaetici obično nije toliko bitno *šta sve* neki vrednosni termin može „izražavati“. Štaviše, višeznačenost je prisutna i u čisto deskriptivnim terminima (npr. pojmu „čestice“ u fizici). Jezik je beznadežno višeznačan i takav će i ostati. Pravo pitanje je da li postoji *konstanta značenja* nekog termina. Tako je i sa pojmom „perverzija“. Deskriptivnu definiciju perverzije kao „neobičajene seksualne preferencije ili ponašanja“ je dao sam Primorac. Međutim, čak i u nedeskriptivnom (vrednosno-ekspresivnom) „spektru“ značenja pojma „perverzija“ konstanta ipak postoji. Upotreba pojma perverzija, naime, nesumnjivo ukazuje na *osudu*. Osuda je jasan *vrednosni stav*, a uzroci, povodi ili razlozi za nju zaista mogu biti mnogostru-

3 V. Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, str. 42-45.

4 Primorac, I, *Etika i seks*, str. 91.

ki. Međutim zar nije tako i sa mnogim drugim *sekundarno vrednosim terminima* među koje pojam perverzije nesumnjivo spada? Odbacivanje vrednosnih termina zbog njihove višeznačnosti može direktno odvesti u odbacivanje postojanja vrednosnog značenja i vrednosnog jezika uopšte. Vrednosno značenje se, za razliku od deskriptivnog (kognitivnog) *ne može* fiksirati. (Inače bi bilo deskriptivno.) To je, uz manje izuzetke, opšte mesto kako tradicionalne, tako i savremene metaetike. Ako je metaetika išta postigla od Murove analize „naturalističke greške“ i konstrukcije „argumenta otvorenog pitanja“ kojim se ta greška detektuje, onda je to upravo uočavanje činjenice da je neuhvatljiva posebnost vrednosnog značenje ono što predstavlja problem koji se neminovno postavlja pred svaku analizu *svih* vrednosnih termina. To jednako važi i za *primarno* vrednosne termine kao što su „dobro“, „ispravno“, „treba“, ali i za *sekundarno* vrednosne termine kao što su „marljiv“, „lenj“, „obrazovan“, pa i „perverzian“. Sekundarno vrednosni termini, za razliku od primarnih, imaju jaku deskriptivnu (kognitivnu) komponentu koju je *moгуće* definisati bez ostatka, ali i „višak“ u obliku vrednosnog značenja. Ipak, ovo ne znači da se vrednosno značenje ne može nekako okarakterisati. Pojam perverzije je direktno povezana sa normativnom *osudom* ili *odbacivanjem* neke seksualne prakse. Priroda i razlozi za ovu osude se ne mogu obuhvatiti definicijom, ali tako je sa većinom vrednosnih termina.

I još jedan kratak izlet u metaetiku, na tragu ranijih Primorčevih radova. U knjizi *Prestup i kazna* o prirodi filozofsko-etičke argumentacije zasnovane na nekoj etičkoj (normativnoj) teoriji on kaže da se nečija normativna pozicija *može* procenjivati na osnovu dedukcije konsekvenci koje ona ima, a da ulogu empirijske evidencije analognu empirijskoj evidenciji u nauci mogu preuzeti vlastite neposredne reakcije (moralne intuicije ili stavovi). „Sklad implikacija etičke teorije i moralnih sudova koje bismo sami izrekli u pretpostavljenim situacijama⁵ govorio bi u prilog toj teoriji; ukoliko bi se pak pokazalo da iz teorije koju i dalje. ispitujemo proizlazi da bi u određenim situacijama bilo moralno ispravno ono što bismo mi smatrali moralno neispravnim, ili obrnuto, to bi govorilo protiv te teorije.“⁶ Primorac ovu etičku *ad hominem*, kako je naziva, argumentaciju, da dodam, smatra sasvim legitimom i ide čak i dalje od toga, pa, bez ograđivanja, kaže: „...neki filozofi morala upoređuju implikacije etičkih teorija sa neposrednim moralnim reakcijama (intuicijama, stavovima) koje smatraju opštim, široko rasprostranjenim, tipičnim – sa onim za šta veruju da predstavlja sud takozvane *obične moralne svesti*.“⁷ A ako su uobičajene lične i opšte intuicije bitne, postavlja se pitanje koje je veoma važno. *Kako* „otpisati“ pojam perverzije kada je činjenica da većina ljudi bar neke oblike

5 Ne samo u pretpostavljenim već i u aktuelnim, moglo bi se dodati. Ljudska seksualnost je, primera radi, odvajkada bila predmet *aktuelne* moralne pažnje.

6 Primorac, I., *Prestup i kazna*, Beograd, Mladost, 1978, str. 122.

7 *Ibid.* Kurziv naš.

seksualnog ponašanja *de facto* doživljava kao perverzne? Libertarijanske intuicije koje ne poznaju pojam perverzije teško da su globalno preovlađujuće.

Sasvim neobično, svoju raspravu o pojmu perverzije kao „pojmu kojeg treba otpisati“, Primorac završava klasifikacijom *moralnog statusa* klasičnih „perverzija“. Tako imamo gradaciju: 1) *manjinsko ponašanje* – homoseksualizam koji je u potpunosti kao pravo manjine moralno prihvatljiv; 2) *atipično ponašanje* – kao što su transvestizam i fetišizam koji su „moralno indiferentni“ i 3) *ponašanje koje pokreće moralna pitanja* – nekrofilija i pedofilija.

Pitanje je da li zoofilija kojom se Primorac nije nije mnogo bavio pokreće moralna pitanja ili je to tek „atipično ponašanje“

Na pitanja koja treća grupa seksualnih praksi pokreće, prema Primorcu se ne mogu dobiti valjani odgovori ako se insistira na korišćenju koristi tradicionalne distinkcije prirodno/neprirodno. Ova tvrdnja zaslužuje malo pažnje. Ako prihvatimo da su prve dve vrste seksualnog ponašanja s pravom otpisane iz obima pojma „perverzija“, da li to obavezno znači da nemamo pravo da, recimo, nekrofiliju ili zoofiliju iz treće grupe opisanih praksi nazovemo klasičnom perverzijom? U kojim terminima osim „prirodnim“ (bes, gađenje, odvratnost...) opisati ovu vrstu aktivnosti? Zašto ih, makar u filozofske svrhe ne klasifikovati kao neprirodnu u čisto deskriptivnom smislu, makar koristili i precizniji izraz „ne-prirodno“? Seks je jasno određena prirodna aktivnost. Zašto bar za „klasu seksualnog ponašanja koja pokreće moralna pitanja“ (3) u upotrebi ne ostaviti termine „ne-prirodno“ i „perverzno“? Jasnog odgovora nema. Zato potpuno otpisivanje pojma perverzije izgleda kao prevelika žurba. Moguće je da je ova žurba dobronamerna. Potencijalna opasnost od pojmovne zbrke koju veliki ubeđivački (osuđivački) potencijal termin „perverzija“ sa sobom nosi zaista može biti razlog da se ova reč jednog dana izbriše iz (seksualnog, moralnog, naučnog, filozofskog?) rečnika. Ipak, čini se da taj dan nije još došao. Ovakav čin izgleda kao prenačljeni korak koji nije u potpunosti zasnovan na filozofskim argumentima.

Sledeći veliki moralni problem koji ima veze sa seksom, a s kojim se Primorac hvata u koštac, jeste brak. Budući da ovo nije opširna filozofska rasprava već osvrt na jednu kvalitetnu filozofsku knjigu, sasvim ukratko: Primorac nije protiv braka, ali uopšte nije ni protiv vanbračnog seksa nekog od supružnika, koji se obično, takođe osuđivački, tj. „ubeđivački“ naziva „preljubom“. I ovde Primorac pokušava da rasplete pojmovnu zbrku jer ljudi, pa i filozofi, kada govore o seksu često brkaju čisto seksualne razloge koje vode osudi nekog postupka ili prakse sa onim razlozima koji ih prate. Ako preljubnik ili preljubnica *laže* ili *obmanjuje* suprugu ili supruga, onda to jeste za osudu, ali ne zbog samog seksa, već zbog obmane ili otvorene laži. Ali ako supružnik supružnika *oslobodi* obaveze vernosti ili, kako se to u knjizi *Etika i seks* kaže, „seksualne ekskluzivnosti“, onda obmane – nema.

Samim tim nema ni starinskog pojma „prevare“ jer je obmana konstitutivna za njeno postojanje. Primorac nam zapravo kaže kako je shvatanje braka kao prava seksualne ekskluzivnosti (muža na ženu i obrnuto) zastarelo i u tom kontekstu i pominje „otvorene brakove“ koji su se u zapadnim društvima sklapali još od kraja Prvog svetskog rata. Postoje dobri i rđavi brakovi, ali postoji i dobar i rđav seks. Nema nikakve *logičke* nužnosti koja povezuje ova dva „kvaliteta“. Stoga, kaže Primorac, preljuba sama po sebi, nije ni moralno dobra ni moralno loša. Bol, patnja, obmana i kršenje obećanja svakako zaslužuju moralnu osudu, ali to ne važi za sam čin vanbračnog seksa. Primorac ide i dalje u svojoj argumentaciji. Seks bez ljubavi sa partenrom uopšte *ne mora* biti moralno neispravan. On, primera radi, u perspektivi može (ali, naravno, i ne mora) voditi i *produbljivanju* međusobnih osećanja. S druge strane, iako su retki, postoje i brakovi *bez* seksa.

Međutim, najintrigantniji detalj u raspravi o braku i preljubi jeste eksplicitna tvrdnja da neko može imati osećanja duboke ljubavi i seksualne odnose sa više osoba istovremeno. Zašto bi to bilo loše?

Ova tvrdnja zaslužuje bar usputni komentar. Iz Primorčevog teksta se ne vidi da li su ti ljudi prema kojima neko istovremeno gaji i ljubav i seksualnu privlačnost isti skup ljudi, različiti skup ljudi, ili je to neko „mešano društvo“. Da li se svi oni međusobno *poznaju*? Hipotetička situacija u kojoj bi se svi toliko oslobodili stega „pozitivnog morala“ i stekli neodređeno veliki broj ljubavi i/ili seksualnih partnera verovatno bi vodila u kaos. Primorac i navodi gledište da poligamija vodi u kaos, ali ga ne prihvata. Ipak, stvari ovde nisu sasvim jednostavne. Vratimo se načas na već pomenuti primer grupnog seksa. Ako je perverzija, kako Primorac kaže, „pojam koji treba odbaciti“, i ako je monogamija ili ograničenje broja seksualnih partnera odbačena, onda se mora uvesti i pretpostavka prirodnog stvaranja ljubavnoseksualnog „udruženja“ po modelu: moja žena, moja „devojka“, njen „dečko“, *njegov* „dečko“, pa *devojka* „dečkovog dečka“, itd. Tada bi to „nevidljivom rukom“ stvoreno seksualno udruženje po libertarijanskoj paradigmi mora biti „mešano“ – malo heteroseksualno, malo homoseksualno, malo biseksualno. (O biseksualizmu se, zanimljivo je, Primorac ne izjašnjava eksplicitno, ali ga, shodno pretpostavkama iz knjige, svakako mora prihvatiti.) Iz pretpostavke iskrenosti (obmana je zabranjena, podsetimo se) ovakva mogućnost sledi. Šta onda ako se *moja* „nova devojka“ zaljubi u *moju* ženu? Ili *ja* u *njenog* muža? Šta ako svi zajedno „neperverzno“ uživaju u gledanju međusobnih (pojedinačnih ili grupnih, svejedno je) polnih činova i svi na to pristaju (i da to čine i da gledaju). Da li bi se svet pretvorio u čistu seksualnu slobodu ili u beskonačno („neperverzno“) hipi-uživanje u grupnom seksu sa *neograničenim* brojem potencijalnih učesnika?

Kako bi taj svet *zaista* izgledao?

Trebalo bi svakako uočiti da hipotetički scenario sveopšte seksualne otvorenosti i odsustva zabrana, bar na prvi pogled, i bar za neke seksualne „aktere“, može

delovati veoma primamljujuće. Prema njemu *svako* iz neodređeno velike grupe čije članove ne vezuje ništa osim jedne ili više seksualnih veza sa nekim od ostalih članova grupe može da se zaljubi ili stupi u seksualni odnos sa *nekim drugim*, što ga dovodi u situaciju ako ne i obavezu da svog novog partnera upozna sa ostalima akterima svih seksualnih igara u kojima učestvuje, koji onda dalje mogu da se jedni drugima dopadnu, što sve dovodi do daljih interakcija. Obaveza obaveštavanja o novim članovima grupe je kreirana pretpostavkom *iskrenosti*. Ovakvom slikom svakako bi se rešio problem ljubomore, kojeg Primorac takođe analizira. Ali, javio bi se novi problem: neobaveznim stupanjem u seksualne odnose svaki član grupe stiče pravo da grupu („udruženje“ kako smo ga mi nazvali) *neodređeno proširuje* jer mu po libertarijanskoj osnovnoj pretpostavci za stupanje u seksualne odnose ne treba ničija saglasnost. Ovo širenje može biti eksponencijalno i obuhvatiti ogroman broj ljudi. Da li bi se ova udruženja mogla prirodno razvijati u uređena *društva* koja gaje iste ili slične „seksualne vrednosti“? Da li bi ta društva stvorila *institucije* kojima bi se te vrednosti štitile? Da li bi kršenje pravila tih institucija bilo kažnjivo ili bar podložno *moralnoj* osudi? Ovakvih nerešenih pitanja ima bezbroj, što je najverovatniji razlog zbog čega seksualni libertarijanizam još uvek nije opšteprihvaćeni moralni stav prema seksu. Potpuna seksualna sloboda može ličiti na seksualnu utopiju anarhističkog tipa. *Otvoreno* je pitanje da li je onda klasičan svet u kojem *pravna* institucija braka makar implicitno nameće i *moralnu* obavezu vernosti u seksualnom pogledu prihvatljiviji („bolji“). Ili oba sveta imaju i svoje prednosti i svoje mane? I, kako bi taj alternativni svet u nekoj hipotetičkoj istoriji nastao?

Sada se može postaviti još jedno pitanje koje se tiče teoretske cene koju opisani libertarijanski seksualni scenario nameće. Libertarijanski pristup seksu pretpostavlja otvorenost koja nije moguća bez iskrenosti. Ali, u čemu se ova iskrenost stvarno sastoji? Krenimo od pojma prevare koji počiva na pojmu neiskrenosti. Prevara je zabranjena uobičajenim moralnim pravilima. To je Primorčevo gledište, ali i stav prisutan u uobičajenoj „zdravorazumskoj“ moralnosti. Ali, „prevara“ u seksu nije isto što i prevara u kartanju. Partner se može osećati prevarenim i ako druga strana nema nikakvu nameru da je aktivno „vara“. Partner partnera može „varati“ i flertom, pa i običnim razgovorom. Pretpostavlja se obično da partner partnera može varati i *ćutanjem* o počinjenom „neverstvu“ ili seksualnoj želji prema drugome. Želje nije moguće kontrolisati, one su animalni deo psihološke strukture čoveka. *Htenja* se po definiciji mogu staviti pod kontrolu. Ali, ovakva analiza obično se ne pojavljuje u međusobnom odnosu dvaju (ili više) partnera. Samo *javljanje seksualne želje* za drugim dovoljan je razlog za ljubomoru. Sada izgleda da je ideja međusobnog, bar „parcijalnog“ i uslovnog, „posedovanja“ partnera (tj. „ekskluzivnosti“, u Primorčevoj terminologiji) *jača* u seksualnim vezama nego u drugim vrstama ljudskih odnosa. Čini se da je i ideja o „pravu na istinu“ *jača* u seksualnim

i/ili ljubavnim vezama od te ideje primenjene na „obične“ (tj. neseksualne) ljudske odnose. Niko neće ozbiljno tvrditi da *svima* s kojima stupamo u bilo koju od poznatih ljudskih veza – od prirodno nametnutih (npr. rođaćkih), preko poslovnih, do najiskrenije prijateljskih, *dugujemo* istinu. Niko nema obavezu da ružnim ljudima govori da su ružni, niti onima koje smatra glupima da su glupi. Dovoljno je *ne lagati*. *Zahtevanje* istine od nekoga ko očigledno ne želi da je deli sa drugima može se u određenim situacijama i kontekstima činiti neprikladnim, nepristojnim, pa i nemoralnim. S druge strane, u seksu se upravo *prećutkivanje* istine obično smatra – prevarom. Jasna je asimetrija između jakog zahteva da se istina, kakve god faktičke, emocionalne i pojmovne konsekvence nosila, obavezno *kaže* i „slabije“ mogućnosti da se drugi (tj. partner) *ne slaže* tako što se nešto prosto *prećuti*. Pitanje je: koja bi obaveza *zaista* važila u zamišljenom globalnom društvu seksualnih libertarijanaca: *jaka* (da partneri jedno drugom moraju da uvek *kažu istinu*, čak da ih partner ništa ne pita ili čak ni ne želi da je zna) ili *slaba* (da se partneri međusobnu *ne lažu*). Jaku obavezu govorenja istine veoma je teško normativno konstituisati, ali onda prilično rasprostranjeni pojam seksualne i/ili ljubavne „prevare“ ćutanjem o sopstvenim „neobaveznim“ ili „usputnim“ seksualnim aktivnostima postaje neobjašnjiv ako ne i iracionalan.

Na ovu raspravu mogla bi se nadovezati rasprava o Primorčevoj argumentaciji u prilog homoseksualnom braku. Neobično je da rasprava zapravo započinje jednom jakom tezom potkrepljenom citatom pozajmljenim od Vilijama Eskridža Mlađeg (William Eskridge Jr.) koji se protiv mode uvođenja homoseksualne zajednice u pravni sistem kroz pojam „domaćeg partnerstva“ bori sledećim rečima: „...veoma mnogo homoseksualnih parova ne želi da bude samo još jedan par prijatelja...oni žele vezu sa širom istorijskom zajednicom, nešto što brak obezbeđuje a 'upravo skuvano' domaće partnerstvo ne obezbeđuje.“⁸ Kao prvu mogućnost da se problem statusa homoseksualnih brakova reši Primorac nudi mogućnost promene značenja termina brak.

Ovakav pristup zapravo izaziva tri vrste konfuzije: 1) lingvističko-metaetičku (a šta to jeste brak?); 2) emotivnu (odnos ljubavi, zajednice i seksa): i 3) psihološku („ovo mi se, prosto, ne sviđa, kao i većini“). Poslužiću se jednom definicijom braka koju nudi Neven Sesardić:

„Uzmimo sledeću provizornu definiciju braka koja, nadam se, bar približno odražava uobičajeno shvatanje te institucije u savremenim zapadnim društvima: brak je ozakonjena intimna zajednica dvoje ljudi suprotnog pola, koji nisu u previše bliskoj rodbinskoj vezi i koji su se odlučili javno zavetovati na zajednički život. Raščlanimo tu definiciju na četiri važna elementa:

- (a) dvoje ljudi,
- (b) suprotnog pola,

- (c) nisu u previše bliskoj rodbinskoj vezi,
 (d) odlučili se javno zavetovati na zajednički život.“⁹

Ukratko govoreći, ne vidi se nikakav filozofski razlog zašto ima toliko pobornika eliminacije baš elementa b) iz definicije braka, iako se ona može modifikovati i redefinicijom ili čak izbacivanjem *bilo kojeg* od elemenata definicije braka. Samo je, naravno, pitanje šta to dobijamo i da li se jezikom, pa i stvarnošću zaista možemo tako poigravati.

Ovo je, svakako, zanimljivo jer je baš Igor Primorac u svom davnašnjem tekstu „Utilitaristička greška“¹⁰ tvrdio nešto suprotno: ono što nije moguće na nivou značenja, nije moguće ni u (normativnoj) praksi. Ili, da opet iskoristimo pogodan Stivensov pojmovni instrumentarij: pokušajem ubeđivačkog redefinisavanja pravila na kojima počiva neka institucija (institucionalnih ili konstitutivnih pravila) može se stvoriti pojmovna zbrka koja neminovno vodi u kontraintuitivnost i nasilje nad jezikom i/ili samom institucijom. Tako, na primer, shodno Primorčevoj argumentaciji iz pomenutog teksta, utilitarističkim redefinisanjem pojmova kao što su „dužnost“, „obećanje“ (*moralna* institucija) i „kazna“ (*pravna* institucija) za posledicu možemo dobiti „dužnost“ da *prekršimo* obećanje i „kaznimo“ nevinog! A teško da „dobro“, ma kako shvaćeno, tako nešto može da opravda.

Kolika zbrka redefinisanjem pojmova na kojima počiva neka institucija može nastati vidi se ako se analizira pojam kazne. Pitanje je da li je utilitarističko „kažnjavanje nevinih“ uopšte kazna ili sasvim nova institucija. Pitanje je uopšte da li se „kažnjavanje nevinih“ uopšte može smatrati kaznom ili je reč o nekoj drugoj ustanovi. Štaviše, pitanje je da li se termin „kazna“ uopšte može primeniti na tu novu instituciju.¹¹ Slično je i sa brakom: zaista se postavlja pitanje da li se pravno uređena istopolna zajednica bez nasilja nad jezikom može *nazvati* brakom i da li bi ovakva upotreba termina „brak“ zapravo podrazumevala kreiranje sasvim *nove* institucije.

Pravnim izjednačavanjem homoseksualnih brakova i leksičkom upotrebom termina „brak“ za homoseksualne zajednice navodno bi nestala negativna diskriminacija homoseksualaca iako je, kako sam Primorac kaže brak istorijski bio heteroseksualna institucija. Zašto se, pita se on, sama institucija braka ne bi pravno izmenila, pa bi brak umesto zajednice muškarce i žene postao zajednica dva pu-noletna ljudska bića? Time bi i sam termin „brak“ izmenio značenje.

9 V. Sesardić, N., „Homoseksualni brak: pobjeda političke korektnosti i loših argumenata“, *Prolegomena* 6 (1), 2007, str 21-22.

10 V. Primorac, I., „Utilitaristička greška“, *Gledišta* 7-8/74.

11 Na ovaj problem ukazuje Džon Rols u svom tekstu „Dva pojma pravila“. U literaturi prevedenoj na srpski ovaj tekst se prvi put pojavio 1985. godine u časopisu *Gledišta* br. 3-4/1985. Prevodilac ovog teksta Bojana Mladenović se opredelila za pojmovni par (klasično) kažnjavanje/gažnjavanje (utilitarističko „kažnjavanje“) da bi pratila izvorni tekst u kojem se u istom smislu na engleskom pojavljuje par *punishment/telishment*.

Iako manevar izgleda jednostavno, on pokreće mnoštvo kompleksnih moralnih pitanja. Primera radi, Jovan Babić, baveći se nejasnim granicama Milovog razlikovanja postupaka koji se tiču samo nas i onih koji se tiču drugih, razlici zasnovanoj na nedovoljno jasnom principu štete kaže: „Uzmimo primer istopolnih brakova. Izgledalo bi da se ovo odnosi na problem homoseksualnosti, tj. na odbranu prava homoseksualaca da svoj život žive na način koji su oni odabrali, i na nedopuštanju drugima da odlučuju o tome kako oni treba da žive. Deo onoga 'živeti svoj život' proizlazi iz društveno priznate i legalno ustanovljene institucije braka, iz koje – a to nisu samo oni koji su u braku – izvode bitan deo značenja sopstvenih života i vrednosti koje cene.“¹² Brak, dakle, nije samo stvar supružnika već društvena institucija i socijalna činjenica zaštićena konstitutivnošću svojih pravila. Drastična politička izmena prirodno nastalih institucija može dovesti do destrukcije same institucije i nesagledivih problema. Ovakva nagla promena pravila izgledala bi slično fudbalskoj utakmici u kojoj neko (sudija, Fudbalski savez?) u poluvremenu odluči da je do kraja utakmice (života) dozvoljeno igrati i rukom. Kao što je za “regularnost” fudbalske utakmice nužna stabilnost pravila, tako je i za regularnost “životne utakmice” nužna stabilnost institucija, tj. pravila koja ih konstituišu. Političke mode, kao i svake druge, dođu i prođu, ali život se mora živeti kroz nastojanje da se ostvare izabarani ciljevi. A za to su neophodne stabilne institucije. Stabilnost institucija, bar delimično, garantovana je i njihovom leksičkom definicijom odnosno eliminacijom proizvoljnosti u upotrebi termina. Odluke o fundamentalnim izmenama očigledno se ne donose u vakuumu, evolutivne su prirode i, jednostavno rečeno, nisu sebično crno-bele, ma o čijim interesima da je reč.

Dotadni Primorčevi argumenti su takođe čudni i odudaraju od glavnog toka knjige. Zašto država ne bi promenila svoj stav prema braku kao izvoru začeca (i produženja vrste) i zašto se homoseksualni brak smatra lošim po decu i pretnjom heteroseksualnom braku? Ovo su očigledno pitanja na koja malo ko može da pruži ikakav odgovor. Moguće je da je Primorac potpuno u pravu i da su homoseksualni brakovi napredak za čovečanstvo. Ali se to iz argumenta ne vidi. Jedino što se vidi jeste jasan „politički korektan“ *zahtev* da homoseksualci steknu pravo na upotrebu reči „brak“. Ovde treba malo zastati.

Brak je važna institucija koja ima jasna pravila i definiciju koja u najopštijem obliku staje u jednu rečenicu: on je *pravno uređena zajednica muškarca i žene*.¹³ Brak je institucionalna činjenica, a činjenice se ne menjaju ni prekonocnom promenom leksike (prepraviti sve rečnike u svetu?) ni brzopletim uplitanjem države (nasilnim?). U to je, uostalom bio uveren i sam Primorac kada je pisao tekst „Utilitaristička greška“. Kada opisuje šta jeste posao (meta)etičara u pogledu ana-

12 V. Babić, J. „Self-Regarding/Other-Regarding Acts: Some Remarks“, *Prolegomena*, 5 (2) 2006, str. 211.

13 Ovde namerno zanemarujem poligamna društva jer za takve analize nema prostora.

lize definicija pojmova na kojima su zasnovane *institucije* poput obećanja i kazne on kaže da njihov posao nije davanje *stipulativnih* definicija. Primorac ja tada bio uveren da su i na metaetičkom i na vrednosno-normativnom planu korisne isključivo *leksičke* definicije jer posao (meta)etičara „...nije da konstruiše svoj moralni jezik, već da pruži semantičku i logičku analizu postojećeg, prirodnog moralnog jezika.“ Zašto bi brak imao toliko specifičan vrednosni status da bi Primorac sada revidirao svoje gledište i, nasuprot davno proklamovanom sopstvenom načelu, zahtevao redefiniciju ovog pojma? Zbog „opšte društvene klime? Nedovoljno. Iako se svi slažu da su kriminal i korupcija uzeli maha još uvek se niko nije založio za utilitaristički „efikasno“ kažnjavanje nevinih kojim bi se proizveo zastrašujući efekat i kriminal suzbio. Konačno, ako je pojam braka problematičan, zašto ga onda, baš kao i pojam perverzije, jednostavno ne otpisati i zameniti nekakvim „običnim“ ugovorom i/ili običajem?

Zahtev za prekonocnom reformom institucije braka jeste prejak zato što ni institucije nisu nastale preko noći. Valja se podsetiti konstatacije notornog liberala Karla Popera (Karl Popper) koji upozorava da je „...samo manjina društvenih institucija svesno planirana, dok je većina upravo ‘izrasla’ kao neplanirani rezultat ljudskih akcija“. ¹⁴ Načelno govoreći, ne vidi se zašto bi “planirane” institucije, na kojima se inače ovih dana u javnosti isuviše insistira, imale moralni prioritet nad neplaniranim i “tradicionalnim”. Jedino je bitno da li one, planirane ili neplanirane, zaista *funkcionišu*. To što je brak “tradicionalna” institucija ne znači da njegovo postojanje nije potrebno. S druge strane, mnoge institucije koje su bile deo velikih političkih projekata (“društvena svojina”, npr.) propale su zato što je i sam projekat na kojima su počivale (socijalizam) – propao. Naravno, propadaju i tradicionalne institucije, to je neminovnost. Ali, teško da propadaju dekretom, ma koliko „politički korektan“ dekret bio.

Bilo kako bilo, kako bi svet izgledao posle promene (redefinicije) konstitutivnih (institucionalnih) pravila braka – to niko ne može čak ni da nasluti. Kako bi tu izgledali rodbinski odnosi, teško je čak i analizirati. Ipak, činjenica je da homoseksualci u sve većem broju zemalja imaju pravo na pravno uređene zajednice. Otpor pravnom regulisanju homoseksualnih zajednica konstantno slabi, čak i u konzervativnim sredinama. I to *jeste* tolerancija. Međutim, isuviše veliko insistiranje na upotrebi *reči* „brak“ za legalizovanu homoseksualnu zajednicu može da liči na propagandu. Štaviše, preterano insistiranje na ovakvim redefinicijama u vidu „edukacija“ u skladu sa preko noći ideološki uspostavljenim i nakalemljenim „standardima“ može stvoriti i bumerang efekat i *de facto* usporiti ostvarenje prava na kojima homoseksualni parovi prevashodno insistiraju (pravno uređenje zajednice, pravo nasleđivanja, usvajanje dece i sl.). Primer stvaranja medijsko-propagandnog (ali i

14 Poper, K., *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji*, Beograd, BIGZ, 1993, t. I, str. 51. Istovetna tvdnja nalazi se i u njegovoj *Bedi istoricizma*.

kvaziideološkog) „slučaja“ od pitanja da li treba održati tzv. gej paradu u Beogradu dobra je ilustracija takve mogućnosti. Svedoci smo činjenice da je u roku od samo godinu dana ova manifestacija prešla iz statusa nečeg potpuno proskribovanog do nečeg što je gotovo državni projekat koji se po svaku cenu, pa i po cenu izazivanja opštih nereda, mora održati.

Da li je tzv. gej parada pod zaštitom policije doprinela ostvarivanju prava homoseksualaca? Verujem da nije i to iz dva razloga: 1) zato što je izgubila spontanost koju ova vrsta manifestacije mora da ima ako pretenduje na autentičnost, a samim tim i na pozitivni uticaj na javno mnjenje; i 2) zato što je više podstakla homofobiju nego toleranciju prema razlikama u seksualnom opredeljenju. Teško da iko ozbiljan može pomisliti da je posle održavanja „parade ponosa“ (na način kako je održana) društveni status homoseksualaca u našoj sredini poboljšan.

I sam naziv manifestacije („parada ponosa“) je prilično problematičan. Zar i heteroseksualci ne treba da budu ponosni? Zamislimo tek ceo niz ponosnih ljubitelja oralnog, analnog ili grupnog seksa. Koliko bi se parada tu tek moralo održati?

Ovo, naravno, ne znači da homoseksualcima treba zabraniti javno ispoljavanje svog opredeljenja. Reč je samo o tome da dugoročni cilj ostvarivanja prava homoseksualaca na legalizovanu zajednicu, kao i svaki drugi dugoročan cilj, na svojim plećima treba i mogu da iznesu samo neostrašćeni ljudi koji će koristiti racionalnu i svima razumljivu argumentaciju. To podrazumeva da niko nema prava da *prirodnu* činjenicu postojanja homoseksualne „manjine“ koristi za ostvarenje drugih skrivenih ciljeva – sticanja moći, novčane koristi ili javnog priznanja, na primer. To što je borba za prava homoseksualaca trenutno u modi ne znači da ovu borbu bilo ko ima prava da zloupotrebljava za svoje sebične ciljeve – bio neko homoseksualac ili ne.

Ogromna korist koja se iz strpljivog raščišćavanja pojmova u Primorčevoj knjizi leži i u razjašnjenju fenomena pedofilije. Ukratko rečeno, omražena pedofilija nije moralno loša zato što nužno dovodi do zastrašujućih psihičkih trauma kod dece i potencijalne produkcije mučitelja malih životinja (u detinjstvu) i serijskih ubica (u razdoblju između 30 i 40 godina starosti), već zbog jednostavne činjenice da je ova vrsta kontakata zasnovana na „asimetriji moći“. Primorac ukazuje na potkrepljene činjenice da nema bilo kakvih relevantnih dokaza da dete izloženo netraumatičnom seksualnom iskustvu nužno mora trpeti psihičke posledice. Štaviše, u njemu dete može zavoditi i u tome uživati (treba se setiti fenomena *Lolite*). Legitimni izvor moralne zabrane jeste realni položaj starijeg (odnos moći) i relativno umanjena sposobnost deteta da razume i da na dovoljno kompetentan način pristane na neku od seksualnih aktivnosti, čiji spisak, takođe, u definiciji treba suziti na tačno određen uzrast i vrstu aktivnosti. To je posao za zakonodavstvo i pravosuđe, a ne za politiku i medije, da dodamo. Kreiranje bombastičnih pedofilskih afera sigurno će proizvesti štetu – ne samo po dete već i po tu stariju osobu koja je svoju

moć zloupotrebila. Naravno, šteta nije isključena, ali i ona se ovde javlja kao spoljni faktor (fizička prinuda, psihički poremećaji zbog prisile ili ucene, povrede i sl.) a ne deo same seksualne aktivnosti. Teško da postoji iole ozbiljna teorija psihološkog razvoja koja bi decu posmatrala kao *aseksualna* bića. *Zbog toga* je ovakve slučajeve mnogo odgovornije prepustiti zakonskoj regulativi i pravosuđu, a ne medijima i (ne)stručnoj javnosti. Beskrajno moralisanje u slučaju pedofilije može čak i izazvati obrnuti efekat – *podsticanja* pedofilije. Sve što je predmet „javne rasprave“ podstiče morbidnu radoznalost i stvara efekat „zabranjenog voća“ kojeg valja probati.

Pojam „seksualnog uznemiravanja“, koji je u moralnom smislu blizak silovanju, novijeg je porekla. Iako je prilično „politički korektan“, malo ko uopšte može da pruži jasnu definiciju seksualnog uznemiravanja. Uostalom, to je opšti problem definicije političke korektnosti, na kojem pojam seksualnog uznemiravanja zapravo i parazitira. Primorac citira Elen Frankel Pol (Ellen Frankel Paul) koja doslovno kaže da je „seksualno uznemiravanje notorno loše definisan i skoro beskrajno rastegljiv pojam“.¹⁵ Ovaj pojam vezan je za hijerarhijski uređene zajednice poput korporacija, državnih institucija ili univerziteta i pokriva klasičnu pretnju (npr. pretnju otpuštanjem s posla), „stvaranje neprijateljskog okruženja“, tzv. „prinudne ponude“ (zapravo, iznude seksualnih usluga kroz formu ponude) i još mnogo graničnih i nejasnih stvari. Šta, na primer, ako neka studentkinja dobrovoljno ode s profesorom u krevet *i* zato što joj se on dopada *i* zato da bi dobila višu ocenu *i* da bi dobila posao asistenta? Šta ako tom prilikom doživi neopisivi seksualni užitak? Pitanje je koliko bi se *dobrovoljan* odlazak s profesorom u krevet radi ocene ili unapređenja mogao uopšte nazvati „uznemiravanjem“. Ko je tu „uznemiren“ – sama studentkinja ili oni koji će biti žrtva *posrednih* posledica (snižavanja akademskih kriterijuma, studentkinja koja je otišla u krevet s profesorom unapređena je u asistenta, iako to drugi više zaslužuju i sl.)? *Zbog toga* je Primorac verovatno u pravu kada kaže da se dobar deo onoga što se vodi pod etiketom „seksualnog uznemiravanja“ mora razbistriti kroz jasnije termine radnih, studentskih i sličnih prava.

Inače, sam pojam „asimetrije moći“ koji stoji u osnovi seksualnog uznemiravanja (pa i prostitucije, a svakako i silovanja) nije jasan. On je u latentnom obliku prirodno prisutan, u ovakvom ili onakvom obliku, u svakom muško-ženskom odnosu. Ovde kao da promiče pažnji ozbiljna i dobro poznata razlika između *jednakosti* i *ravnopravnosti*. Niko ne sme da bude diskriminisan samo na osnovu toga što je lepši, jači ili inteligentniji (ili obrnuto) od drugih. Činjenica je da muškarci vode najznačajnije poslove, imaju visoku platu, itd. Ali da li je to *sada* tako na osnovu muške brutalne sile (bilo je nekada, ali kada će to otići u istoriju?) ili su ove pozicije regulisano jasno definisanim institucijama koje imaju svoja pravila? Osim

toga, nastojanje da se svaki prirodan pokušaj da se seks između partnera koje navodno razdvaja asimetrija moći gotovo proglasi silovanjem jeste zaista preterano. Pa, gde će to ljudi „iz hijerarhijskih struktura“ uopšte moći da dođu do seksa? Zar ga se moraju *odreći* samo zato što su „moćniji“ jer im u suprotnom prete moralne i pravne optužbe?! Osim toga, prirodne uloge muškaraca i žene uglavnom su kompatibilno postavljene. Ako se već krećemo u okvirima standardnih stereotipa, muškarci možda jesu „moćniji“, ali su žene uglavnom manipulativnije, što je takođe oblik moći. Izokrenuti preko noći te uloge opet bi najverovatnije imalo nesagledive, a moguće je, i vrlo loše posledice.

Argument kojim Primorac odbacuje moralnu osudu prostitucije isti je kao i svuda u knjizi: prostitutke su, uglavnom, osuđuju ili zbog pojmovne zbrke ili zbog nepoznavanja činjenica, a u prostituciji kao vidu „komercijalnog seksa“ nema ničeg samog po sebi moralno lošeg. Ideja o uzajamnosti kao konstitutivnom elementu seksa odbačena je još prilikom analize seksa kroz pojmove ljubavi i komunikacije. Nema tu ni eksploatacije, ako je dogovor fer. Svako dobija ono što traži: mušterija seks, a prostitutka novac. Ideja o tome da društvo (ili „javni moral“) treba da *štite* prostitutke od njih samih je otvoreno paternalistička i, samim tim moralno sumnjiva jer moralno i intelektualno kompetentne osobe tretira kao malu decu ili umno zaostale. Prostitucija kao „tlačenje“ žena je, kao što i sam Primorac kaže, pretpostavka koja se mnogo češće izriče nego što se stvarno zastupa. „Spoljni razlozi“ (mogućnost zaraze i sl.) nisu moralni, a i spadaju u „rizike posla“. Nema dokaza da prostitutke ne mogu da imaju normalan ljubavni život. Iskorišćavanje tela postoji i kod surogat majki i kod dojilja. Zašto su ta „iskorišćavanja tela“ moralno opravdana, a prostitucija nije?

Konačno, silovanje kao problematičnu temu Primorac obrađuje uglavnom analizirajući ultrafeministička gledišta prema kojima je svaki seks za koji dobrovoljni motiv žene nije isključivo želja za seksom jednak silovanju. On pre svega primećuje da se tek od skora silovanje u moralnom smislu ne smatra zločinom prema muškarcu (ocu ili mužu) već prema samoj ženi. *Nedobrovoljnost* na seksualni odnos osnov je za moralnu osudu silovanja. I ovde imamo posla sa asimetrijom moći. Međutim, neke feministkinje su bile sklone da pojam silovanja tumače preširoko i zato Primorac nudi sopstvenu skalu (ne)dobrovoljnosti pristanka. Direktno fizičke pretnje nekoj osobi (i muškarac može biti silovan!) ili bližnjem (detetu, na primer) su jasni slučajevi nedobrovoljnosti, pa samim tim i silovanja. S druge strane, puka činjenica ekonomske nejednakosti potencijalnih seksualnih partnera spojena sa seksualnom ponudom (i ničim više) teško može biti nazvana silovanjem.

Ultrafeministička preširoka definicija silovanja koji svaki seksualni kontakt koji u pozadini ima „asimetriju moći“ faktički proglašava silovanjem donekle podseća na definiciju pojma seksualnog uznemiravanja koji zapravo zabranjuje seksualne odnose (pa i „ponude“) između hijerarhijski ili generacijski različitih partnera.

Lista zabrana se onda progresivno širi: šef ili šefica u korporaciji ne sme otvoreno da iskazuje dopadanje podređenoj ili podređenom, profesor ili profesorka moraju da ostavljaju otvorena vrata prilikom konsultacija, dobrostojeći čovek u godinama ne treba da stupa u dobrovoljne seksualne odnose sa mladim devojkama (efekat „sponzoruša“), itd. Kao i u slučaju radikalnog libertarijanizma, i ovde se javlja mnoštvo teškoća. Pre svega, efekat „klizave nizbrdice“ može dovesti do toga da se *svaki* seksualni odnos proglasi nedozvoljenim. „Asimetrija moći“ uvek postoji u *nekom* obliku, pitanje je samo u kojoj meri je ona relevantna i koliko utiče na dobrovoljnost pristanka na seks.

Može se reći da Primorac svoju knjigu završava sasvim konsekventno. Posebni seksualni moraliteti (npr. oni koji počivaju na ideji o zabrani komercijalnosti seksa, obaveznoj intimnosti i sl.) mogu postojati kao *lični ideali*, ali ne kao opšti seksualni moral. Seks nema nikakvu unutrašnju moralnost koja ima sopstvena pravila. Svim međuljudskim odnosima upravljaju ista pravila i principi, ili nam se bar tako čini. Pravila se moraju razlikovati od ideala – od onoga što mislimo da tek treba ostvariti ili dostići. U seksu, kako sam Primorac kaže, možemo da povredimo, oštetimo, prinudimo, obmanemo ili eksploatišemo druge. Ali tako je i u vanseksualnim stvarima.

Primorac je u mnogim stvarima svakako u pravu, pre svega u tvrdnji da je „pozitivni moral“ (posebni *moralitet*) koji će, primera radi, pre osuditi prostitutku nego mušteriju dvoičan. U pravu je i kada kaže da treba praviti jasnu razliku između pravila *razboritosti* (racionalnog izbora), moralnih *pravila* i moralnih *ideala*. Nije *razborito* postati prostitutka, a svakako nije ni *ideal*. Ali zašto bi bilo *nemoralno*? S druge strane *idealno* bi bilo kada bi seks vodio suštinskom produbljenju ljubavi, ali da li je to zaista nužno? Da li je to *moralno* pravilo? Naravno da nije. Ponekada je *razborito* učiniti preljubu. Nije *idealno*, ali jeste *razborito*. Ali, ako obmane uistinu nema nije ni *nemoralno*, bar kako stvari vidi Primorac. Sve ovo su važne distinkcije, ali ostaju i mnoga pitanja.

Osnovno pitanje povezano je sa Primorčevim uverenjem da je deo uobičajenih seksualnih „prekršaja“ zapravo *eksploatacija* zasnovana na *asimetriji moći*. To je jasno u slučaju silovanja, pedofilije i nekim slučajevima seksualnog uznemiravanja. Međutim, pitanje je da li je ikada moguće uspostaviti valjanu *ravnotežu moći*. Brojne su situacije u kojima muškarci i žene koji dobrovoljno stupaju u seksualne odnose završavaju međusobnim optužbama za eksploataciju koje mogu imati i sudski epilog. (Pitanje statusa tzv. „vanbračnih zajednica“ ili „braka bez papira“ u ovom kontekstu je vrlo zanimljivo ali ga je na malom prostoru nemoguće analizirati.). Da li je nemogućnost uspostavljanja *ravnoteže moći* uzrok ovih, blago rečeno, nesporazuma? Da li je makar relativna ili približna ravnoteža moći nužan uslov legitimnosti seksualnih odnosa. Odmah da dodam: Primorac, kao što smo i

videli u njegovoj analizi pojma prostitucije, ne smatra da svaka asimetrija moći nužno vodi u moralni prekršaj.

Moguće je i da je u seksu neravnotežu moći lakše zloupotrebiti zato što je ljudsko biće u seksualnom činu isuviše „izloženo“ drugome. Ovakvu ideju zastupa Onora O'Nil (Onora O'Neill) koja smatra da je seksualna moralnost posebna zato što je seksualni čin toliko intiman da nam omogućava da tada druge osobe zaista tretiramo kao osobe – ili da to ne činimo. Drugim rečima, polje seksualnosti je polje posebne ranjivosti. Primorac odbacuje ovu ideju zbog nejasnoće pojma intimnosti. Iz istih razloga Primorac je već odbacio i pojam perverzije. Ali da li je pojam „asimetrije moći“ toliko jasan da Primorac, primenjujući sopstvenu logiku ne rizikuje da i njega pošalje u zaborav. Rekli smo već da je ravnoteža moći ideal koji je nemoguće dostignuti. Međutim, *dominacija partnera* u jednokratnim seksualnim odnosima ili psihološki dugoročnim vezama nije ništa novo. Štaviše, moglo bi se reći da gotovo svaka „igra zavodjenja“ podrazumeva i određen stepen želje da se demonstrira ili uspostavi moć. Koji stepen asimetrije moći je dozvoljen, a koji zabranjen? O tome se Primorac izjašnjava samo u slučaju silovanja. Svet bi, svakako, postao beznađežno dosadan kada bi, radi izbegavanja nesporazuma ili tužbi proisteklih iz raznih „asimetrije moći“, advokati u ime svojih klijenata ugovarali seks. Ceo seks sveo bi se na neku vrstu globalizovane međusobne ali dosadne prostitucije koja bez pikantne doze „zabranjenosti“ teško da bi bila baš toliko intrigantna kao što je danas. Koji nivo „asimetrije“ je dozvoljen a koji zabranjen?

Nejasan je i pojam „prevare“ i obmane, drugog izvora moralnih prekršaja u seksu. Bez malih igara psihološkog *za*-vođenja (vođenja u pogrešnom ili „pogrešnom“ smeru), nagoveštavanja i mašte, seks bi bio samo nešto malo više od fizičke aktivnosti (rekreativnog fudbala ili košarke, npr.). Budući da je prevara i laž načelno i univerzalno zabranjena, da li partner potencijalnom partneru zaista nikada ne može da kaže „ne“ iako misli „da“¹⁶, ili da, primera radi, samo da bi privukao njegovu pažnju kaže „ne sviđaju mi se tvoje oči“, ili „*neverovatno je glupo* to što si rekao“?

I, konačno, ako seks može biti toliko amoralno „sirov“, „usputan“ i komercijalan, ako nekrofilija i zoofilija mogu biti odvratni ali ne i za moralnu osudu, i ako nikoga u seksu ničim ne treba ograničavati osim „opštim moralnim načelima“ zašto je onda on toliko bitan u ljudskim životima? Zašto se o seksu toliko brine i raspravlja, a o, recimo, ishrani ne? Zašto brinemo da li će naša ćerka (dobrovoljno) završiti kod nekog „matorog perverznojaka“? Zašto ne možemo lako da se pomirimo sa homoseksualnim brakovima? Zašto teško prihvatamo preljubu? Zašto se loše osećamo kada *počinimo* preljubu? Zašto svet ne možemo da zamislimo bez braka? Zašto prema prvoklasnim prostitutkama osećamo zazor? Zašto svi nemamo bar po deset ljubavnica i/ili ljubavnika?

16 Da ostane zapisano: *ne* mislim na slučajeve silovanja gde je jasno da je „ne“ *stvarno* „ne“.

Da li je potpuna seksualna otvorenost samo *lični ideal* Igora Primorca? Naravno da je na ova pitanja ovde nemoguće odgovoriti. Ali ih je svakako vredelo postaviti. Ono što može biti filozofski zabrinjavajuće jeste olako otpisivanje pojmova, a time i institucionalnih pravila. Tu postoji opasnost i od lingvističke i sveopšte praktičke neodgovornosti. Uostalom, ako smo olako otpisali sve perverzije, zašto i seks i ljubav na isti način ne mogu biti otpisani? Mi brak možemo možda zbog mode, ili političke korektnosti, pa i otvorenog političkog pritiska otpisati i pretvoriti ga u neku novu instituciju (ako je moguća!), nekakav „mrak“, primera radi. Ali istim operacijama možemo otpisati i seks i pretvoriti ga u nekakav „meks“. Pitanje je u kakvom bismo onda svetu tada zapravo živeli i da li je on održiv.

U svakom slučaju, knjigu *Etika i seks* nikako ne treba zaobići.

Nenad Cekić
Filozofski fakultet, Beograd