

Krzysztof Pacewicz

Uniwersytet Warszawski

<https://doi.org/10.18778/1733-8069.12.1.06>**Zboczony seks jako bioopór.
Między Foucaultem a Agambenem**

Abstrakt Seks i seksualność odgrywają ważną rolę w teoriach biopolityki Michela Foucaulta i Giorgia Agambena. Dzięki teoretycznemu podziałowi biopolityki na dwie dziedziny: zoopolitykę (politykę ciała) i etopolitykę (politykę zachowań) można dostrzec, jak głęboko różnią się omawiane teorie: Agamben skupia się bowiem raczej na zoopolityce, Foucault zaś – na etopolityce. Z tego wynikają ich odmienne zainteresowania badawcze. Foucault analizuje przede wszystkim typową (etopolityczną) medycynę, seksuologię czy psychiatrię, a Agamben – (zoopolityczną) nazistowską eugenikę. Obaj myśliciele mają też zupełnie odmienny stosunek do ciała i w inny sposób pojmują polityczność. Z tych różnic w podstawowych założeniach wynikają odmienne koncepcje tego, na czym może polegać seksualny bioopór. Ostatecznie, obaj myśliciele nie formułują konkurencyjnych projektów, ale raczej poruszają się na innych poziomach – myśl Foucaulta jest skupiona bardziej na seksualnej praktyce biooporu, za to Agambena – na seksualnej utopii filozoficznej. Łączy ich zaś przekonanie, że to nienormalny, zboczony seks ma potencjał biooporu.

Słowa kluczowe bioopór, biowładza, Michel Foucault, Giorgio Agamben, biopolityka

Krzysztof Pacewicz – filozof, kulturoznawca.

Doktorant w MPISD AAL (WAL UW), członek Komisji Techno-Humanistyki WAL UW, absolwent ISNS UW i MISH UW (CLAS). Zajmuje się współczesną filozofią polityczną i teorią biopolityki, przygotowuje pod opieką prof. Szymona Wróbla i prof. Ewy Domańskiej pracę o politycznej filozofii życia.

Adres kontaktowy:

Wydział Artes Liberales

Uniwersytet Warszawski

ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warszawa

e-mail: krzysztof.pacewicz@al.uw.edu.pl

Od początku dziejów aż do naszych czasów ukrycia w prywatności zawsze potrzebowała właśnie cielesna część naszej egzystencji to, co wiązało się z koniecznościami samego procesu życiowego i przed epoką nowożytną obejmowało wszelkie czynności służące utrzymaniu się jednostki przy życiu oraz przetrwaniu gatunku. (Arendt 2010: 93)

Dla Hannah Arendt, tak samo jak dla większości klasycznych filozofów polityki, seksualność jest wykluczona z porządku politycznego, z domeny publicznej, z *polis* – jej miejsce leży zaś w sferze biologicznej reprodukcji, w domenie *oikos* (Arendt

2010: 50). Zachowania seksualne podlegają bowiem według autorki *Kondycji ludzkiej* prawom naturalnej, gatunkowej *konieczności* i w związku z tym nie może się w nich realizować *wolność* człowieka jako istoty politycznej. Dla klasycznej filozofii politycznej samo wyrażenie *polityka seksualna* stanowi oksymoron.

Dopiero przeniesienie refleksji politycznej na grunt *biopolityki* umożliwiło postawienie kwestii seksu i seksualności jako problemu politycznego. Od lat 70. XX wieku koncepcja biopolityki robi zawrotną karierę, stając się *de facto* nowym paradygmatem w studiach nad stosunkami władzy. Nic dziwnego – zważywszy na to, że wraz z postępującym rozwojem technologii i nowoczesnych metod rządzenia coraz łatwiej można życie nadzorować, modyfikować, korygować czy odbierać – perspektywa biopolityczna zdaje się coraz bardziej odpowiadać współczesnym realiom. Dlatego sfera zachowań seksualnych jako sfera biopolityczna *par excellence* stała się centralnym obszarem refleksji politycznej.

W moim artykule pokazuję, jakie miejsce zajmuje seks i seksualność w teoriach biopolityki Michela Foucaulta i Giorgia Agambena. Pomimo tego, że formułują odmienne koncepcje, dzieła obu myślicieli przenika duch sprzeciwu wobec opresyjnej biopolityki. Obaj też zgadzają się, że zachowania seksualne znacząco odbiegające od normy – tak zwany *zboczony seks* – mają w sobie potencjał *biooporu*.

Foucault: od krwi do seksu

Pierwszym analitykiem biopolityki był z pewnością Michel Foucault. Owszem, prehistoria użytku

pojęcia „biopolityka” rozpoczyna się wraz z teoriami eugenicznymi na początku XX wieku (zob. Lemke 2010: 17), jednak to francuski myśliciel jako pierwszy wprowadził refleksję biopolityczną jako krytyczną analizę nowoczesnych relacji władzy. W pracach z lat 70. XX wieku Foucault proponował analizę zmian w sposobie sprawowania władzy, które dokonały się na progu nowoczesności, czyli na przełomie XVIII i XIX wieku. Kluczowe miejsce w jego analizach zajmuje proces, który nazywa „narodzinami biopolityki”.

Według Foucaulta w późnym klasycyzmie dochodzi do całkowitej przemiany w ekonomii władzy. Do tego momentu władza miała zasadniczo charakter jurydyczno-suwerenny i była przede wszystkim władzą nad śmiercią. Suweren mógł swoich poddanych prawomocnie ukarać za pomocą pozbawienia ich dóbr lub odebrania im życia (zob. Foucault 2010b: 93). Foucault nazywa taką władzę sangwiniczną – to znaczy władzą *krwi* i władzą *nad krwią* poddanych.

Tak długo jednak, jak władza nie korzystała ze swoich krwawych przywilejów, życie poddanych toczyło się poza jej nadzorem. Jednak wraz z wejściem w nowoczesność całokształt życia poddanych został objęty ciągłą obserwacją i kontrolą, stał się przedmiotem nieustannej korekcji i modyfikacji. Władza organizuje, powiększa i ukierunkowuje siły życiowe populacji; prawo do zabijania zostało zepchnięte na margines jej prerogatyw i ukryte.

Wraz z wejściem w nowoczesność kaźń zostaje zamieniona na więzienie, a publiczne egzekucje zniesione. Jeśli trzeba pozbawić kogoś życia, to robi się

to w sposób bezkrwawy – po cichu i w ukryciu, częściej jednak brutalne i jednorazowe kary zostają zamienione na długotrwałe procedury korekcji i „resocjalizacji” przestępców. „Przez tysiąclecia człowiek pozostawał tym, czym był dla Arystotelesa: wyposażonym w życie zwierzęciem, zdolnym ponadto do egzystencji politycznej; człowiek nowoczesny jest zwierzęciem w polityce, w której postawiona zostaje kwestia jego życia jako żyjącego bytu” (Foucault 2010b: 98).

Według Foucaulta władzy nowoczesnej nie da się opisać za pomocą zwykle stosowanych do tego kategorii zakazu czy represji – jest to przede wszystkim władza nadzorująca i produkująca. Aby rządzenie biopolityczne mogło być skutecznie wprowadzone na dużą skalę, konieczne stało się rozwinięcie technik „ujarzmiania”, czyli sztuki produkowania w ludziach potrzeb i pragnień albo, jak pisze Foucault, wytwarzania w nich „ja”, „duszy” – przekonania ich, że powinni nadzorować, kontrolować i korygować się sami. Biowładza działa więc przede wszystkim „w duszach” (według Foucaulta dusza to zaledwie „skutek i narzędzie pewnej politycznej anatomii” [Foucault 2009: 31]), jej procedury nastawione są na produkcję podmiotów jako „uległych ciał”, które będą zachowywać się w taki sposób, aby sprzyjać ogólnemu biopolitycznemu celowi – zwiększeniu siły witalnej populacji. Od nowoczesności „populacja” zastępuje „lud” i staje się głównym przedmiotem biopolityki; populacja zaś różni się od ludu tym, że jest zasadniczo określana przez pewne zmienne o charakterze biologicznym i statystycznym, takie jak liczebność, struktura wieku i płci, zdrowie, dzietność i tym podobne.

Władza nad życiem – biowładza – stara się bowiem podporządkować sobie to, co stanowi warunek możliwości życia i wzrostu populacji: samą rozrodczość gatunku ludzkiego. Stąd też sfera seksualności zostaje obdarzona gigantycznym zainteresowaniem. Mówiąc za Foucaultem: wraz z narodzinami nowoczesności władza zamiast na krwi skupia się na seksie.

Agamben: władza suwerenna i nagie życie

W przeciwieństwie do Foucaulta, który narodził biopolitykę upatruje pod koniec XVIII wieku, Agamben jej źródła doszukuje się już w starożytności. Ważne miejsce w jego koncepcji zajmuje greckie rozróżnienie na *dzoe* – życie biologiczne – i *bios* – życie polityczne. Według włoskiego filozofa proste życie biologiczne (*dzoe*) „jest w świecie klasycznym jednak wykluczone z *polis* we właściwym sensie i pozostaje jako zwykłe życie rozrodcze ograniczone do sfery *oikos*” (Agamben 2008a: 10). Agamben twierdzi, że ten gest wyrzucenia (*bando*) nagiego życia poza obręb polityczności jest jednocześnie gestem wpisania go w samą polityczność. Tutaj staje się przydatna analiza rzymskiej kategorii prawnej *homo sacer* – jest to człowiek, którego można bezkarnie zabić, ale nie można go złożyć w ofierze. Według Agambena gest sprowadzenia człowieka do jego fizycznej egzystencji – do nagiego życia, którego nie można nawet złożyć w ofierze, jest podstawowym gestem zachodniej polityki. Polityka zawsze była więc biopolityką – czyli właśnie władzą nad pozbawionym możliwości domagania się swoich praw biologicznym życiem.

Nowoczesność stanowi kontynuację antycznej biowładzy – współczesnymi *homini sacri* są bowiem między innymi więźniowie obozów koncentracyjnych, uchodźcy, bezpaństwowcy, osoby będące w stanie śmierci mózgowej. Łączy ich to, że nie są podmiotem praw politycznych – nie mogą zostać prawomocnie złożeni w ofierze, czyli zostać skazani na śmierć – za to władza może dysponować ich biologicznym życiem tak, jak chce.

Wyrzucenie nagiego życia poza obręb polityczności i przejęcie nad nim absolutnej kontroli przez władzę jest możliwe dzięki czemuś, co Agamben nazywa logiką wyjątku. Zgadza się on z Carlem Schmittem, że tylko ten, kto może wprowadzić stan wyjątkowy, jest suwerenny. Do ustanowienia brutalnej dominacji nad nagim życiem potrzebne jest zawieszenie prawa, wyjście poza porządek prawny w dziedzinę czystej przemocy – ten akt jest jednak według tego filozofa prawotwórczy. Oznacza to, że u źródła porządku prawnego i każdej władzy stoi w istocie gotowość do użycia pozaprawnej przemocy (zob. Agamben 2010b: 62).

Według Agambena ten mechanizm został we współczesności rozszerzony na wszystkie dziedziny życia społecznego – żyjemy w permanentnym stanie wyjątkowym. Dlatego paradygmatem nowoczesności jest obóz koncentracyjny – jesteśmy nieustannie obserwowani i kontrolowani przez władzę i w każdej chwili możemy zostać podejrzani o terroryzm, pozbawieni praw politycznych i sprowadzeni do nagiego życia (zob. Agamben 2010b: 100). Nowoczesność więc tym różni się od poprzednich epok, że „nagie życie, które wcześniej usytuowane było na obrzeżach egzystencji poli-

tycznej, coraz bardziej wnika teraz w przestrzeń polityczną” (Lemke 2010: 68). Logika stanu wyjątku zostaje tym samym zgeneralizowana i przeniesiona do centrum życia społecznego – dlatego świat przypomina obóz koncentracyjny, w którym nikt nie może być pewny tego, czy nie stanie się przedmiotem brutalnej, biopolitycznej władzy. Nasze nagie życie znajduje się w centrum współczesnej biopolityki.

Zoopolityka a etopolityka

Pojęcie biopolityki porusza wyobraźnię filozofów i publicystów przede wszystkim dlatego, że w jednej koncepcji łączy dwa bardzo odmienne procesy charakterystyczne dla nowoczesności. Oba te wymiary nie są wprawdzie *explicite* rozdzielone ani nazwane w dziełach Foucaulta i Agambena, ale dla jasności obrazu należałoby się o to pokusić.

Zoopolityką nazwijmy politykę ciał, politykę *dzoe*, proces animalizacji człowieka, patrzenia na niego przez pryzmat jego biologii, zamiany *zoon politikon* w *animal laborans* (zob. Arendt 2010). *Zoopolityką* okreśmy taką technologią władzy, która sprowadza obywateli do poziomu bydła, podchodzi do nich tak, jakby stanowili stado określane przez zmienne o charakterze nie politycznym, lecz biologicznym, związanym z samym faktem życia.

Etopolityką zaś nazwijmy, za Nicolasem Rose'em, politykę stylu życia, politykę *bios*, normalizującą politykę zachowań, wpływające na codzienne wybory dokonywane przez ludzi za pomocą rozbudowanych urządzeń ujarzmiających. Rose twierdzi, że „etopolityka skupia się na technikach siebie, za

pomocą których istoty ludzkie powinny oceniać i oddziaływać na siebie, aby czynić siebie lepszymi niż są” (2011: 201). Etopolityka to inaczej „produkcja” człowieka.

Oczywiście, te dwa wymiary nie funkcjonują oddzielnie. Nie można zapominać, w jakim kontekście Foucault wprowadza pojęcie biowładzy czy biopolityki: robi to wtedy, kiedy analizuje urządzenie seksualności – czyli mechanizm władzy, który jest właśnie dlatego tak interesujący, że czarno na białym widać w nim połączenie *etopolityki* z *zoopolityką*. Wpływanie za pomocą „miękkich środków” na wybory seksualne obywateli przekłada się bowiem w bardzo bezpośredni sposób na biologiczny stan populacji, jej liczebność, strukturę i tym podobne. „[Seks] sytuuje się bowiem na styku dwóch osi, wzdłuż których rozwinęła się cała polityczna technologia życia” (Foucault 2010b: 100). Dlatego też seksualność stanowi jeden z centralnych elementów nowoczesnej biowładzy.

To właśnie połączeniu wymiaru *zoopolitycznego* z *etopolitycznym* koncepcja biopolityki zawdzięcza swoją płodność intelektualną, jednak pomiędzy tymi dwoma wymiarami istnieje stałe napięcie. Foucault myśli o współczesnej biopolityce bardziej przez pryzmat *etopolityki* – władzy nad *bios*, a Agamben – przez pryzmat *zoopolityki*, władzy nad *dzoe*.

W *etopolityce* chodzi o to, by wychować jednostki, które troszczą się o siebie. Troska o siebie jest jednak rozumiana w specyficzny sposób – jej celem nie jest bowiem dobrobyt jednostki, lecz dobrobyt populacji, który jest warunkiem dobrobytu państwa. „Chodzi o to, by ze szczęścia jednostek uczynić coś uży-

tecznego dla państwa, dla jego sił” (Foucault 2010a: 331). Nicolas Rose tak opisuje, jak działa to w ramach współczesnego, *etopolitycznego* urządzenia zdrowia:

Od oficjalnych dyskursów promocji zdrowia, przez opowiadania o doświadczeniach choroby i cierpienia w mediach masowych, po popularne dyskursy o odchudzaniu i ćwiczeniach, widzimy narastający nacisk na osobistą odbudowę przez działanie na ciele w imię sprawności, która jest równocześnie cielesna i psychologiczna. (2011: 201)

Zainteresowanie Foucaulta seksualnością wynika w dużej mierze właśnie z tego, że jest to teren poddany niezwykle rozbudowanej władzy *etopolitycznej*. Nasza tożsamość seksualna okazuje się efektem relacji społecznej dominacji – wbrew potocznemu przekonaniu o „naturalności” pociągu seksualnego, płci i tym podobnych, które według tego myśliciela bezkrytycznie przyjęła psychologia oraz psychoanaliza.

Dla czerpiących z Foucaulta filozofek i socjologów *queer* wymiar *zoopolityczny* jest znacznie mniej istotny, funkcjonuje gdzieś na obrzeżu ich myśli, podczas gdy wymiar *etopolityczny* – wymiar polityki zachowań, na przykład zachowań seksualnych czy związanych z płcią kulturową, jest absolutnie kluczowy. Jako oczywisty przykład można tu podać Judith Butler, która na motto kanonicznej już książki *Uwikłani w płęć* obiera *etopolityczny par excellence* cytat z Foucaulta: „Urządzenie seksualności wprowadziło pojęcie płci” (2008: 41).

W ramach refleksji *etopolitycznej* sfera „prywatna” czy „niepolityczna” jest współtworzona przez

normalizującą produkcję stylów życia, okazuje się więc również przestrzenią polityczną – nawet wtedy, kiedy aktorzy społeczni nie mają tego świadomości. Na gruncie refleksji Foucaulta tożsamość prywatna – „to, kim jestem naprawdę” – okazuje się bowiem efektem działania procedur biopolitycznych (zob. Kochanowski 2009).

Z punktu widzenia inspirowanej Foucaultem teorii *queer* strategia oporu wobec opresyjnej biopolityki polega na lokalizowaniu relacji władzy tam, gdzie są one najmniej widoczne, czyli właśnie w sferze prywatnej i doprowadzaniu do ich repolityzacji. „Podobnie jak powierzchnię ciała można zrealizować jako to, co naturalne, tak może ona stać się okazją dla inscenizacji pozbawionej harmonii i odnaturalnionej, która będzie w stanie oddać performatywny charakter tego, co naturalne”, przekonuje Butler (2008: 260). Parafrazując: *etopolityczny* opór wobec władzy ma odbywać się przede wszystkim w domenie najbardziej prywatnej – na powierzchni ciała, a jego metodą jest „inscenizacja pozbawiona harmonii i odnaturalniona”. Dzięki zachowaniom seksualnym uważanym za „nienaturalne” możliwa staje się eskpozycja arbitralności norm seksualnych biowładzy i ich destabilizacja.

Eugenika czy medycyna?

Według Agambena jądrem wszelkiej władzy suwerennej jest biopolityczna operacja sprowadzenia poddanego do nagiego życia. Dlatego mniej interesuje go specyficznie *etopolityczny* wymiar biopolityki, związany nie tyle z samym „wytworzeniem” nagiego życia jako właściwości poddanego, ale

z modyfikowaniem, wzmacnianiem i normalizowaniem go za pośrednictwem wyrafinowanych procedur. Agamben zarzuca Foucaultowi, że „nie przeniósł, jak można by zasadnie oczekiwać, swojej działalności na obszar, który mógł się zdawać miejscem nowoczesnej biopolityki *par excellence*, czyli w dziedzinę polityki wielkich państw totalitarnych XX wieku. Jego badania [...] nie znalazły zwięźczenia w analizach obozu koncentracyjnego” (2008a: 164).

Obóz koncentracyjny jest być może miejscem biopolitycznym *par excellence* dla Agambena, ale na pewno nie dla Foucaulta: „w społeczeństwie nazistowskim jest więc coś mimo wszystko niezwykłego: jest to społeczeństwo, które dokonało absolutnej generalizacji biowładzy, ale które jednocześnie zgeneralizowało suwerenne prawo zabijania” (1997: 256–257). Obóz koncentracyjny okazuje się więc, według Foucaulta, dziwnym połączeniem dwóch zupełnie różnych modeli władzy, dziwnym miejscem, w którym władza zoopolityczna łączy się z władzą suwerenną, spychając na bok wymiar etopolityczny. Miejscem zaś biopolitycznym *par excellence* jest dla Foucaulta raczej demoliberalna republika francuska lat 70. XX wieku z jej rozbudowaną siecią instytucji kontrolujących, nadzorujących i korygujących, z rozbudowanymi dyskursami dotyczącymi technik siebie, z rozbudowanymi mechanizmami „opieki” nad populacją, słowem – z niezwykle rozbudowaną strukturą władzy etopolitycznej.

Kiedy przyjrzymy się Agambenowskim analizom praktyk medycznych, to uderza fakt, że interesują go one o tyle, o ile odnoszą się do państwa i władzy

suwerennej, o tyle, o ile są w swojej istocie raczej *zoopolityczne* niż *etopolityczne*. Archetypicznym przykładem władzy lekarskiej jest dla niego eugenika, a szczególnie eksperymenty medyczne przeprowadzane na więźniach obozów koncentracyjnych czy skazanych na śmierć więźniach w Stanach Zjednoczonych. Co jest charakterystyczne dla tych przykładów? To, że działania lekarzy mają na celu nie dobro „pacjentów”, ale zdobycie wiedzy medycznej, która posłuży państwu, oraz to, że działają oni w imieniu państwa. Są przedłużeniem mocarnej ręki suwerena, która wyjmuje poddanych spod prawa, sprowadza ich do nagiego życia i traktuje jako króliki doświadczalne.

Foucault zaś powiedziała, że takie paradoksalne skrzyżowanie władzy suwerennej z władzą medyczną jest raczej wyjątkiem i w żadnym sensie nie stanowi ukrytej prawdy władzy lekarskiej. Według Foucaulta władza lekarska zasadniczo ma na celu właśnie dobro pacjenta i na tym właśnie polega jej niebezpieczeństwo. Pytanie brzmi bowiem: jak to dobro jest problematyzowane? Kto decyduje o tym, co mieści się w ramach „normy”, a co jest „patologią” i wymaga terapii? Modelowym przykładem jest tutaj XIX-wieczna konstrukcja homoseksualizmu jako dewiacji, odstępstwa od normy, którą należy leczyć dla dobra pacjenta i dla dobra populacji. Suwerenna władza państwowa miała tu niewiele do powiedzenia – skonstruowanie homoseksualizmu jako patologii wymagającej terapii jest raczej wynikiem pewnej specyficznej formy racjonalności: normalizującej, właściwej nowoczesnej medycynie i psychiatrii, która pozostaje z władzą państwową w złożonych i dwustronnych relacjach.

Ciało – żywe czy martwe?

Ciało Agambena to zupełnie inne ciało niż ciało Foucaulta. Ciało Foucaulta można, owszem, przypalać gorącymi szczypcami, polewać wrzącą smołą albo smagać kolczastymi biczami. Ciało Foucaulta to ciało cierpiące, ale też, a może nawet przede wszystkim, ciało doznające rozkoszy – to ciało wyjściowo niezapośredniczone przez relacje władzy. Ciało, które może stykać się z innymi ciałami. Owszem – wraz z ekspansją biowładzy – ciało zostaje obdarzone wielką uwagą, baczne oko instytucji dyscyplinujących przygląda mu się bez przerwy, korygując niedoskonałości, nieustannie normalizując. Jednak same doznania tego ciała wymykają się władzy. Dlatego też przyjemność niesie w sobie potencjał emancypacyjny.

W porównaniu do radosnego ciała Foucaulta ciało Agambena jest czymś bardzo smutnym i kruchym. Najistotniejszą jego cechą jest to, że jest ono żywe – co może brzmieć radośnie, ale w istocie jest wręcz przeciwnie, ponieważ to, co żywe zawsze można zabić. Agamben twierdzi, że nagie życie – życie wydane na łaskę suwerena – pojawia się dopiero w momencie ustanowienia relacji politycznej: „Podstawowym osiągnięciem suwerennej władzy jest wytworzenie nagiego życia jako pierwotnego elementu politycznego i jako progu artykułującego opozycję natura – kultura, *dzoë – bios*” (2008a: 247). Z drugiej strony pisze, że „polityka zatem jawi się jako struktura fundamentalna we właściwym sensie tego słowa dla zachodniej metafizyki, jako struktura sytuująca się na progu, na którym dokonuje się połączenie istoty żyjącej z *logos*” (Agamben 2008a: 19).

Pojawienie się nagiego życia jako właściwości ciała nie jest więc zjawiskiem *stricte* historycznym. Jest wydarzeniem z porządku transcendentalności historycznej – dopiero dzięki wytworzeniu się podstawowej opozycji politycznej *suweren – nagie życie* możliwe staje się istnienie człowieka jako *zoon politikon* i *zoon logon echon*, czyli istnienie człowieka jako istoty historycznej. „Polityka istnieje, ponieważ człowiek jest istotą żyjącą, która w języku wydziela i przeciwstawia sobie samej nagie życie”, zauważa Agamben (2008a: 19).

Agambenowskie „nagie życie” istnieje więc wyłącznie jako element niesymetrycznej relacji z mocarną ręką suwerena, która jednym skinieniem palca może je odebrać. Nagie życie owiane jest trupią aurą. A ponieważ w nowoczesności struktura wyjątku rozlała się na całą przestrzeń społeczną i wszystkie dziedziny życia podlegają stanowi wyjątkowemu, to przestrzeń nagiego życia całkowicie pokryła się z przestrzenią życia społecznego, zamieniając naszą planetę w świat żywych trupów. Człowiek jako *zoon politikon* jest od początku istnienia polityczności nagim życiem dla suwerena – biowładza jest więc istotą wszelkiej władzy, a w nowoczesności biopolityczna relacja zostaje po prostu zgeneralizowana i rozciągnięta na całą sferę społeczną.

I tutaj dochodzimy do fundamentalnej różnicy pomiędzy Foucaultem i Agambenem – dla tego pierwszego życie jako takie staje się elementem relacji politycznej dopiero w pewnej epoce historycznej, w XIX wieku. Wcześniej suweren mógł, owszem, skazać kogoś na śmierć, ale poza tym zasadniczo nie interesował się biologicznym życiem

swoich poddanych i nie miał z nim żadnej relacji: „[przed XIX wiekiem] wobec władzy podmiot nie jest prawomocnie ani żywy, ani martwy. Z punktu widzenia życia i śmierci jest neutralny i dopiero za sprawą suwerena ma prawo żyć albo, ewentualnie, umrzeć” (Foucault 1997: 238).

Sangwiniczne prawo miecza dopiero w XIX wieku przekształca się w inne prawo, w pewnym sensie zupełnie odwrotne: „prawo suwerena jest więc prawem skazywania na śmierć i zezwalania na życie. Teraz pojawia się nowe prawo: skazywania na życie i zezwalania na śmierć” (Foucault 1997: 238). Dopiero wtedy człowiek staje się „zwierzęciem w polityce, w której postawiona zostaje kwestia jego życia jako żyjącego bytu” (Foucault 2010b: 98).

To właśnie przez tę kluczową różnicę w podejściu do kwestii życia dla Foucaulta procedury biopolityczne są interesujące przede wszystkim wtedy, gdy starają się wpływać na życie, wzmacniać je, normalizować, kierować nim, podczas gdy Agambena najbardziej interesują wtedy, gdy redukują je do nagiego życia, czystego życia biologicznego, a następnie odbierają. To dlatego Foucault analizuje raczej „normalne” procedury medyczne charakterystyczne dla ustroju demokapitalistycznego, a Agamben raczej nazistowską eugenikę; to dlatego Foucault zajmuje się szpitalami psychiatrycznymi, a Agamben obozami koncentracyjnymi. To dlatego, w końcu, seksualność stanowi dla Agambena tylko szczególny rejon ogólnej niesprawiedliwej biowładzy suwerena nad nagim życiem poddanych, dla Foucaulta zaś – uprzywilejowaną w nowoczesności sferę walki o ludzką podmiotowość, w której różne normy seksualne – czyli strategie korzystania z ciała – walczą ze sobą o dominację.

Granice polityczności

Dla Agambena polityczność jest pierwotną strukturą o trwałej budowie i wyraźnie ustalonych elementach. Podmiotem polityczności jest tylko suweren – *homo sacer* nie ma na nic wpływu, więzień obozu koncentracyjnego nie działa politycznie. Polityczność jest wektorem umocowanym w suwerenie i wymierzonym w nagie życie. Polityczne mogą być więc jedynie poczynania władz państwowych albo ewentualnie osób i instytucji, na które spływa część splendoru oficjalnej władzy – szpitali, szkół, więzień. Co więcej, jest tylko jeden prawdziwie (bio)polityczny akt – wyrzucenie (*bando*), prawotwórczy akt czystej przemocy suwerena wobec nagiego życia. Polityczne nie są za to ani relacje pomiędzy partnerami w związku, ani poradniki zdrowego żywienia, ani psychotesty publikowane w Internecie, ani katalogi pozycji seksualnych.

Takie ujęcie budzi żywiołowy opór Ernesta Laclaua, dla którego, podobnie jak dla Foucaulta, relacja polityczna ma miejsce wtedy, gdy obie jej strony wchodzi z sobą w konflikt, gdy relacja wyrzucenia (*bando*) jest obustronna, ponieważ „tylko w tym wypadku otrzymujemy radykalną opozycję pomiędzy siłami społecznymi, a w rezultacie stałą renegocjację” (2010: 42), która jest dla argentyńskiego myśliciela istotą polityczności. Według Laclaua „Agamben zaciemnia problem, przedstawiając jako polityczny moment coś, co w rzeczywistości sprowadza się do radykalnego wyeliminowania polityczności – suwerenną władzę, która redukuje więź społeczną do nagiego życia” (2010: 44).

Myśl Foucaulta, podobnie jak myśl Agambena, przenika duch sprzeciwu wobec opresyjnej (bio)wła-

dy. W przeciwieństwie jednak do skupionego na wszechmocy suwerena Agambena Foucault uważa, że wszędzie „tam, gdzie jest władza, istnieje też opór” (Foucault 2010b: 67). Dopiero wzajemna gra obu stron tej relacji tworzy rzeczywistość społeczną. Każda relacja pomiędzy ludźmi jest oparta na jakiejś formie władzy-wiedzy – rywalizacji o to, kto i na jakich prawach ustala granice tego, co normalne – i, w związku z tym, jest polityczna. Judith Butler (2008), obierając za podstawę myśl Foucaulta, stwierdza, że cała rzeczywistość społeczna jest performatywnie ustanawiana poprzez akty mowy. Dlatego to właśnie w sferze codziennych, drobnych, „nieistotnych” relacji rozgrywają się największe wojny o dominację. Kwestionując granicę pomiędzy „codziennym życiem” a polityką, Foucault umożliwia myślenie o seksualności jako o domenie działań biopolitycznych i analizę zachowań seksualnych jednostek w kategoriach efektów społecznych systemów władzy.

Bioopór poprzez zboczony seks

Jakkolwiek odnosilibyśmy się do Sade’a i Bataille’a [...] nic nie zdoła sprawić, żeby rozpatrywanie seksualności w kategoriach ustawy, śmierci, krwi i suwerenności nie okazało się w ostatecznym rozrachunku jedynie historyczną „retro-wersją”. Urządzenie seksualności rozważyć należy na podstawie współczesnych jej technik władzy. (Foucault 2010b: 103)

Według niego pole seksualności jest tą wyróżnioną sferą, w której rządzenie biopolityczne jako pierwsze zdominowało suwerenne panowanie. Na tym polega według francuskiego myśliciela „niemoralność” Sade’a – „przenosi [on] wyczerpującą analizę

płci w sferę rozjątrzonych mechanizmów minionej władzy suwerennej, pod stare sztandary całkowicie osadzone we krwi; rozkosz ocieka krwią – krwią tortur i absolutnej władzy” (Foucault 2010b: 102). Foucault zachęca do porzucenia Sade’a, do przekroczenia myślenia o seksualności w kategoriach represji, prawa czy suwerenności: w XIX wieku bowiem pole seksualności zostało według niego pokryte niezwykle szczegółową siecią psychiatryczno-medycznych norm i zasad, o charakterze zasadniczo niesangwicznym, ale właśnie normalizującym, *etopolitycznym*. Jednocześnie jednak wszystkie te normy i zasady przekładają się na *zoopolityczny* stan populacji: „mówiąc zwięźle, w punkcie łączącym «ciało» i «populację» seks staje się zasadniczym celem władzy, której organizacja skupia się raczej na zarządzaniu życiem niż na groźbie śmierci”; to właśnie dlatego według Foucaulta „tkwimy w społeczeństwie «seksu», a raczej w społeczeństwie «z seksualnością»: mechanizmy władzy zwracają się do ciała życia, rozmnażania, umocnienia gatunku, jego tężyzny, zdolności panowania lub potencjalnej użyteczności” (2010b: 102).

Seks może być subiektywnie przeżywany jako intymne doświadczenie, ale w perspektywie analiz Foucaulta jest przede wszystkim kluczowym dla nowoczesności polem gry (bio)władzy. Oznacza to, że podział na sferę publiczną i prywatną jest nie do utrzymania. Przyjęcie Foucaultowskiej teorii bio-władzy, jak pisze Jacek Kochanowski, „prowadzi do sformułowania definicji biooporu jako strategii poszukiwania nieciągłości i pęknięć w determinującym nasz sposób myślenia płaszczu normatywnym i destabilizacji znaczeń tworzących implantowane nam narracje normatywne” (2009: 58).

Poszukiwanie nieciągłości i pęknięć oznacza konieczność odrzucenia „tożsamości seksualnej”, rozumianej jako spójny system pragnień – ta rzekoma „tożsamość” okazuje się bowiem normatywnym efektem *etopolitycznego* działania urządzenia seksualności. Dlatego Foucault krytykował ruch gejowski za próbę stworzenia takiej normatywnej, pozytywnej tożsamości gejskiej jako alternatywy dla tożsamości heteroseksualnej (zob. 1998: 163). Opór przeciwko *etopolitycznej* polityce seksualnej prowadzonej przez państwo, ale też kościoły, korporacje, instytucje i tym podobne powinien według Foucaulta opierać się nie na tożsamościach, lecz na praktykach przyjemności: „w kontrataku na urządzenie seksualności nie seks-pragnienie ma być punktem oparcia, lecz ciała i przyjemności” (2010b: 108).

Ciała i przyjemności wyzwolone spod tyranii „pragnienia” i „seksualności” otwierają przestrzeń zmysłowej twórczości – przestrzeń biooporu. Dokładnie z tego powodu Foucault cenił sobie emancypacyjny potencjał praktyk BDSM: „sądzę, że jest to [BDSM] rodzaj twórczości, twórczego działania, który polega na deseksualizacji przyjemności [...]. Możliwość używania naszych ciał jako źródła bardzo licznych przyjemności jest czymś bardzo ważnym” (1998: 165 [tłum. własne]). Z takim oglądem zgadza się na przykład Sara Michelle Raab, która po przeprowadzeniu badań jakościowych (wywiadów pogłębionych z osobami uprawiającymi seks sadomasochistyczny) zauważa, że praktyki BDSM „są w oczywisty sposób transgresją normatywnej dynamiki seksualnej, ponieważ skupiają się na całym ciele, wymagają jawnych negocjacji, korzystają z dużej ilości rekwizytów oraz wykorzystują ból i poniżenie” (2013: 5 [tłum. własne]). Według Raab

(2013: 55) wyjście poza normę seksualną poprzez praktyki BDSM posiada potencjał subwersji wobec norm społecznych w ogóle – w szczególności norm dotyczących ról płciowych (*gender roles*).

W praktyce biooporu chodzi więc o produkowanie nowych, twórczych form korzystania z ciał. W tym sensie przypomina on *etopolityczną* biowładzę – tyle że podporządkowaną nie jednemu stałemu i unifikującemu urządzeniu seksualności, lecz raczej wielu zmiennym maszynom przyjemności: „Wybieraj to, co pozytywne i mnogie, różnicę zamiast jednolitości, przepływy zamiast całości, zmienne ustawienia zamiast systemów. Uwierz, że to, co produktywne nie musi być osiadłe, może być nomadyczne” (Foucault 2006).

Erotyka zgodna z wymaganiami urządzenia seksualności to erotyka zdyscyplinowana. Według Foucaulta uprawianie niedyscyplinarnych praktyk przyjemności – czyli tego, co dewiacyjne, *zbożone* w stosunku do norm społecznych – jest swego rodzaju politycznym imperatywem: „Z ciał, ich organów, powierzchni, zagłębień i krągłości trzeba wydobywać erotyzm niedyscyplinarny: erotyzm ulotnych i przelotnych ciał, przypadkowych spotkań i darmowej rozkoszy” (Foucault 1999: 271).

Rzecz jasna, kategoria *zbożonego* seksu ma dla Foucaulta znaczenie wyłącznie relacyjne, a każda praktyka przyjemności jest zagrożona stopniową normalizacją. Seks może być zboczony wyłącznie wobec historycznego zbioru norm; dlatego w dziedzinie seksualności bioopór polega przede wszystkim na imperatywie nieustannej kreatywności. Aby praktykować seks nienormatywny i tym samym

stale wymykać się seksualnej dyscyplinie, „musimy być ostrożni i świadomi faktu, że trzeba iść do przodu” (Foucault 1998: 167 [tłum. własne]). Żadna praktyka seksualna nie jest zboczona w swojej istocie, aby więc stawiać biowładzy opór, należy zachować czujność i sprawdzać, czy własne zwyczaje seksualne nie tracą swojego wywrotowego potencjału wraz z tym, jak normy urządzenia seksualności ewoluują.

W przeciwieństwie do Foucaulta Agamben skupiony jest na *zoopolitycznym* aspekcie biopolityki, urządzenie seksualności interesuje go więc najbardziej wtedy, gdy używa fizycznej przemocy. Dlatego kiedy analizuje techniki biowładzy, zajmuje się szczególnie eugenicznym prawem „o ochronie dziedzicznego zdrowia narodu niemieckiego” wprowadzonym w 1933 roku w III Rzeszy (Agamben 2008a: 203), a nie na przykład popularnymi magazynami dla kobiet albo praktyką terapii psychoanalitycznej.

Foucaultowska koncepcja biooporu oparta na szukaniu alternatywnej „ekonomii ciał i przyjemności” budzi otwarty sprzeciw Agambena. W jego koncepcji bowiem *ciało* jest zawsze uwikłane w relacje dominacji: „jest zawsze elementem pewnego mechanizmu, jest wręcz zawsze ciałem biopolitycznym i nagim życiem, i nic w nim samym, jak również w ekonomii jego przyjemności nie zdaje się oferować nam pewnego oparcia przeciwko roszczeniom władzy” (Agamben 2008a: 255).

W ramach koncepcji biopolityki Agambena władza jest rozumiana wąsko i nacechowana zdecydowanie negatywnie, a ciała i przyjemności są już w punkcie wyjścia skorumpowane przez *zoopolityczną* biowładzę – ostatecznie bowiem ciało jest właściwym tery-

torium, na którym ona działa. Mogłoby się więc wydawać, że Agamben odrzuca możliwość seksualnego biooporu – że w jego rozumieniu każda aktywność erotyczna jest ostatecznie wpisana w gry władzy, odbywa się bowiem na jej terytorium. Nic jednak bardziej mylnego – Agamben nie tylko nie wyklucza możliwości seksualnego biooporu, ale wręcz zajmuje on ważne miejsce w jego dziełach – nie wtedy, gdy snuje refleksje nad biopolityką, lecz, paradoksalnie, gdy analizuje figury teologiczne i koncepcje religijne. Można odnieść wrażenie, że aby móc myśleć o seksie poza biowładzą, Agamben musi wyjść poza filozofię polityczną, w stronę teologii.

W utopijnym projekcie *Wspólnoty, która nadchodzi* Agamben wykorzystuje scholastyczne pojęcie *quodlibet* – bytu jakiegokolwiek – które rozumie w ten sposób: „określenie «jakikolwiek», o które tutaj idzie, odnosi się w istocie do pojedynczości bez względu na jakąkolwiek wspólną własność (przykładowo pojęcie: bycie czerwonym, Francuzem, muzułmaninem), jedynie w jej byciu taką, jaką jest” (2008b: 7).

Jak jednak zauważa Sergei Prozorov, *quodlibet* dosłownie oznacza nie tyle „nieważne co”, ale „czegośkolwiek pragniesz”. Dlatego „figura tego, co kochane czy pożądane nie jest zdefiniowana przez konkretne predykaty, ale oznacza czystą potencjalność kochania czy pożądania, która jest wpisana w samo istnienie” (Prozorov 2011: 87 [tłum. własne]).

Czysta potencjalność kochania czegośkolwiek – miłosny stosunek wyzwolony spod przywiązania do poszczególności, przywiązania do konkretnych predykatów czy właściwości – stanowi dla Agambena fundament oporu wobec władzy. Taka jest też pod-

stawa jego projektu profanacji ciał, czyli przywrócenia możliwości swobodnego z nich korzystania: „To, co było niedostępne i oddzielone, wskutek profanacji traci swoją aurę i może zostać przywrócone użyciu” (Agamben 2006: 98). W swoim eseju o „ciałach chwalebnych” – czyli o teologicznym problemie istnienia ciał zmartwychwstałych w raju – Agamben wskazuje na możliwość radykalnego wykorzystania koncepcji teologicznych do seksualnego wyzwolenia poprzez ukazanie wyzwalającego charakteru „bezczelowego” korzystania z organów płciowych. Bezczelowość należy jednak rozumieć nie jako beczynność, ale raczej zaproszenie do swobodnej, miłosnej zabawy ciałem, czyli właśnie jako profanację ciała. Bezczelowość polega więc na wyrwaniu ciała z podporządkowania jakiegokolwiek funkcji, wyrwaniu spod jarzma opresyjnych biologicznych i społecznych norm – zboczoną zabawę ciałem:

„Nie chodzi też tutaj o prosty i nijaki brak celu, z którym często myli się etykę i piękno. Chodzi raczej o uczynienie beczynną czynności zmierzającej do pewnego celu, aby przygotować ją do nowego użytku [...] w ten sposób działają miłosne pragnienia i tak zwane perwersje, kiedy posługują się organami odżywiania i płci, aby odwieść je – właśnie podczas wykonywanych przez nie działań – od ich funkcji fizjologicznej i skierować ku innym czynnościom. (Agamben 2010a: 113)

W tym fragmencie Agamben w jasny sposób odnosi się do seksu oralnego i analnego, które bawią się „organami odżywiania i płci” – te zboczone (nie tylko odbiegające od norm, ale wręcz sprzeciwiające się normom) formy seksualności, które jeszcze Freud uznawał za „szaleństwa, osobliwości i okropieństwa”

(2001: 265), stają się w myśli Agambena praktykami biooporu. Ciało chwalebne, ciało w raju – wyzwolone z norm społecznych i biologicznych – staje się dla Agambena utopijną figurą miłosnego pragnienia, a jego realizacją na ziemi może być stosunek analny i oralny.

W przeciwieństwie do relacyjnie myślącego Foucaulta Agamben rozumie *zboczony* seks cokolwiek esencjalistycznie – za perwersje uznaje takie formy seksualności, które nie służą lub nie mogą służyć prokreacji oraz wykraczają poza normy kulturowe. Włoski myśliciel nie zagłębia się wprawdzie w analizę współczesnych norm seksualnych i przytacza stosunkowo mało kontrowersyjne przykłady seksu analnego i oralnego, jednak z pewnością bioopór seksualny nie ogranicza się do tych dwóch form: dla Agambena istotą profanacji ciała jest dostęp do całkowicie swobodnego użytku z jego organów w celu nieskrępowanej zabawy.

Można więc odnieść wrażenie, że pomimo dokonywanego *explicite* odcięcia się od Foucaulta recepta Agambena – profanacja ciała – ma wiele wspólnego z Foucaultowskim poszukiwaniem „innej ekonomii ciał i przyjemności”. Oba te projekty zakładają możliwość swobodnych seksualnych zachowań, niepodporządkowanych ani rozrodczości, ani innym wymogom opresyjnych społecznych reżimów.

Zasadnicza różnica pomiędzy tymi projektami polega jednak na tym, że Foucault umieszcza swoją koncepcję biooporu w ramach swojej koncepcji biopolityki. Zwracając uwagę na produktywny, *etopolityczny* charakter nowoczesnej biowładzy, proponuje strategię ciągłych poszukiwań nowych form przyjemno-

ści, nowych „przypadkowych spotkań i darmowej rozkoszy” (Foucault 1999: 271). Ta strategia nie musi oznaczać całkowitej rewolucji, raczej nieustanną pracę produkcji seksualnej – nieustannego biopolitycznego eksperymentowania.

Agamben zaś dysponuje wąską i zasadniczo negatywną koncepcją biopolityki jako totalnego *zoopolitycznego* zniewolenia ciała *homo sacer* przez suwerenną władzę – dlatego jego wizja biooporu jest oparta na konieczności radykalnego wyjścia poza kondycję *homo sacer* ku apolitycznemu *homo profanus* bezcelowej zabawy.

Poprzez swoje oderwanie od analiz konkretnych technik (bio)władzy i (bio)polityki oraz quasi-teologiczny rodowód Agambenowska propozycja profanacji ciała jako biooporu, jakkolwiek inspirująca, wydaje się mniej operacyjna w badaniu konkretnych strategii zachowań seksualnych niż koncepcja Foucaulta. Profanacja ciała jest w niej bowiem przedstawiona jako coś spoza świata polityczności, jako radykalny akt egzystencjalno-metafizyczny i w porównaniu do Foucaultowskich analiz konkretnych praktyk wydaje się funkcjonować na innym, ogólniejszym, ale też bardziej oddalonym od rzeczywistości poziomie.

Abstrahowanie od konkretnych warunków społecznych, w których bioopór miałby być praktykowany, powoduje, że myśl Agambena nosi znamiona filozoficznej utopii w przeciwieństwie do teorii twardego stąpającego po ziemi Foucaulta, która jest znacznie bardziej przydatna w empirycznych badaniach seksualności. Jej zasadnicza przewaga polega na tym, że – ponieważ Foucault wpisuje własną koncepcję

Dla bardziej esencjalistycznie nastawionego Agambena zaś biowładza i bioopór pochodzą z dwóch różnych porządków. Zboczony seks – jako radykalny akt egzystencjalno-metafizyczny – zyskuje status utopii i przez to staje się oderwany od konkretnych norm seksualnych właściwych danej epoce czy kulturze. Dlatego na gruncie myśli włoskiego filozofa łatwiej o *metafizykę* seksualności niż o jej empiryczną analizę.

biooporu w swoją teorię biopolityki – umożliwi ona prowadzenie relacyjnych analiz praktyk seksualnych: na gruncie jego myśli łatwo można pokazać, jak w różnych kulturach i okresach historycznych pewne praktyki zyskują status „normalnych”, pożądanych społecznie, a inne „zboczonych”, kontrowersyjnych, awangardowych czy kontestujących ład społeczny. Biowładza i bioopór są dwiema stronami tej samej społecznej relacji, stale zmieniającej swój kształt.

Bibliografia

Agamben Giorgio (2006) *Pochwała profanacji* [w:] tenże, *Profanacja*. Przełożył Mateusz Kwaterko. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 93–116.

Agamben Giorgio (2008a) *Homo sacer*. Przełożył Mateusz Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Agamben Giorgio (2008b) *Wspólnota, która nadchodzi*. Przełożył Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!

Agamben Giorgio (2010a) *Ciało chwalebne* [w:] tenże, *Nagość*. Przełożył Krzysztof Żaboklicki. Warszawa: Wydawnictwo WAB, s. 100–114.

Agamben Giorgio (2010b) *Stan wyjątkowy*. Przełożyła Monika Surma-Gawłowska. Kraków: Korporacja Ha!art.

Arendt Hannah (2010) *Kondycja ludzka*. Przełożyła Anna Łagodźka. Warszawa: Aletheia.

Butler Judith (2008) *Uwikłani w płęć*. Przełożyła Karolina Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Foucault Michel (1997) *Trzeba bronić społeczeństwa*. Przełożyła Małgorzata Kowalska. Warszawa: KR.

Foucault Michel (1998) *Sex, Power, and the Politics of Identity* [w:] tenże, *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault*

1954–1984, Paul Rabinow, ed., New York: The New Press, s. 163–173.

Foucault Michel (1999) *Sade, kapral seksu* [w:] tenże, *Szaleństwo i literatura*. Przełożył Bogdan Banasiak i in. Warszawa: Aletheia, s. 267–272.

Foucault Michel (2006) *Przedmowa do Anty-Edypa*, Przełożyła Ewa Charkiewicz [dostęp 6 lutego 2015 r.]. Dostępny w Internecie <http://www.ekologiasztuka.pl/articles.php?article_id=27>.

Foucault Michel (2009) *Nadzorować i karać*. Przełożył Tadeusz Komendant. Warszawa: Aletheia.

Foucault Michel (2010a) *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*. Przełożył Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Foucault Michel (2010b) *Wola wiedzy*. [w:] tenże, *Historia seksualności*. Przełożyli Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, s. 11–110.

Freud Sigmund (2001) *Wstęp do psychoanalizy*. Przełożyli Salomea Kempnerówna i Witold Zaniewicki. Warszawa: De Agostini.

Kochanowski Jacek (2009) *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*. Łódź: Wydawnictwo Wschód-Zachód.

Laclau Ernesto (2010) *Nagie życie czy społeczne nie wiadomo co?* [w:] Agata Bielik-Robson i in., red., *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Przełożył Krystian Szadkowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 35–54.

Lemke Thomas (2010) *Biopolityka*. Przełożył Tomasz Dominiak. Warszawa: Sic!

Prozorov Sergei (2011) *Pornography and Profanation in the Political Philosophy of Giorgio Agamben*. „Theory Culture Society”, vol. 28, no. 4, s. 71–95.

Raab Sara Michelle (2013) *The Perpetuation and Subversion of Gender-Power Dynamics in BDSM: An Interview Study in Central Pennsylvania*. „Dickinson College Honors Theses”, paper 50 [dostęp 11 grudnia 2015 r.]. Dostępny w Internecie <http://scholar.dickinson.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1049&context=student_honors>.

Rose Nikolas (2011) *Polityka życia samego*. Przełożyli Agnieszka Kowalczyk, Maciej Szlinder. „Praktyka Teoretyczna”, nr 2, s. 187–209.

Cytowanie

Pacewicz Krzysztof (2016) *Zboczony seks jako bioopór. Między Foucaultem a Agambenem*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 12, nr 1, s. 92–106 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Deviant Sex As Bioresistance. Between Foucault and Agamben

Abstract: Sex and sexuality play an important role in the theories of biopolitics of Michel Foucault and Giorgio Agamben. A theoretical division of biopolitics into two domains: zoopolitics (politics of bodies) and etopolitics (politics of behavior) exposes the differences between the two philosophers: Agamben focuses on zoopolitics, while Foucault – on etopolitics. This is why their research interests diverge: Foucault analyzes rather „typical” (etopolitical) medicine, sexology, or psychiatry, and Agamben – (zoopolitical) Nazi eugenics. Both thinkers have different attitude towards the body and conceptualize the political divergently. These differences in the basic assumptions result in different concepts of sexual bioresistance, however, Foucault and Agamben do not propose competing projects but rather operate on different levels – Foucault is focused on sexual practices of bioresistance, while Agamben – on a philosophical sexual utopia. Furthermore, both thinkers share the belief that non-normative, deviant sex has potential of bioresistance.

Keywords: Bioresistance, Biopower, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Biopolitics