

# Pravna oblast in nasilje:

## Vprašanje nasilja pri Althusserjevi

## in Foucaultjevi teoriji oblasti

<sup>1</sup> Obnovimo bistvo Benthamovega Panoptikona: gre za model zapora, ki ima podobo obroča, sredi dvorišča pa stoji stolp. Specifika koncepta Panoptikona je natanko v tem stolpu, v katerega jetnikov pogled ne prodre, medtem ko lahko kdor koli, ki se nahaja v stolpu, ves čas opazuje in nadzoruje jetnike. »Trik« je ne samo v tem, da se jetniki med seboj nadzorujejo zaradi krožne strukture Panoptikona, kjer je vsakdo nenehno izpostavljen pogledu drugega, ampak in predvsem v tem, da jetniki nikoli zares ne zmorejo preveriti, ali jih kdo v stolpu dejansko nadzoruje ali ne, v dvomu pa imajo vedno občutek, da so nadzorovani. V tem je Foucault znal začrtati specifiko oblasti pogleda, ki deluje ločeno od subjekta, ki naj bi gledal-nadzoroval, tako da lahko v Foucaultovem pojmovanju panopticisma vidimo na delu natanko enega izmed principov, po katerih delujejo sodobni mehanizmi videonadzora: nikoli zares ne vemo, ali kdo gleda posnetke kamere ali ne, sploh pa je vseeno – že samo dejstvo, da je kamera tam, kjer je, ali da naletimo na opozorilni znak, ki pravi: »Pozor, ste pod videonadzorom«, učinkuje ravno tako učinkovito kot »dejanski« nadzor.

### 1.

*Oblast in država.* Če se lotevamo vprašanja razmerja med pravom in nasiljem ne moremo mimo vprašanja oblasti, za katero se zdi, da najde svoji dve kar najbolj nasprotujoči si interpretaciji v delih Foucaulta in Althusserja. Foucaultova teza, da oblast deluje razpršeno, decentralizirano, brez centra moči, naleti na svojo lastno mejo, saj razpršenost dispozitivov oblasti še vedno ne preprečuje, da bi oblast delovala koherentno, celo do neke mere centralizirano. Centralni stolp v arhitekturnem modelu *Panoptikona*, kakor si ga je zamislil Bentham<sup>1</sup>, ki ga Foucault s konceptom *panopticisma* razširi na celotno družbeno telo, priča kvečjemu v prid nekemu določenemu pojmovanju oblasti, kakor ga razvija Althusser. Reci oblast pri Althusserju in že rečeš država, če pa rečeš država, praviš državni aparati. V nadaljevanju bomo poskušali pokazati, da oba avtorja govorita različno in hkrati isto, se pravi, poskušali bomo misliti oblast kot centralizirano in decentralizirano hkrati.

Druga bistvena točka, na kateri se avtorja navidezno ne skladata, zadeva vprašanje delovanja oblasti, ki jo je mogoče reducirati na naslednjo, zgrešeno alternativo: nasilje ali nenasilje? Če nasilje, potem kakšne vrste nasilje? Če nenasilje, kakšne vrste nenasilja? Celó »nenasilna prisila«, s katero po Foucaultu deluje dispozitivi oblasti takó, da ljudje »prostovoljno« prevzamejo nase oblastne mehanizme in jih reproducirajo, ne preprečuje, če ne celo sama po sebi zahteva, da morajo oblastni dispozitivi

<sup>2</sup> Enotnost materije in forme pa je natanko Heglova definicija iz Znanosti logike: analiza materije se mora prej kot z neko predpostavljeno »vsebino« soočiti z njeno formo, ki je ravno kot forma nekaj dejanskega in potemtakem neločljiva od vsebine, ki jo prikazuje sama forma (prim. Hegel, 1994e: 64). Da materija ni zgolj vsebina, pomeni navsezadnje ne samo to, da je nemogoče abstrahirati vsebino materialnosti ločeno od svoje forme, ampak tudi to, da materialnosti ni mogoče enačiti z dejanskostjo, če ne skozi njeno pojavno formo. Za materialistično analizo to pomeni, da ni nobene materije kot vsebine dejanskosti same po sebi, saj je vsa vsebovana v formi, kar ravno izraža trditev, da niti ni nobene materije, ki bi jo bilo mogoče abstrahirati od vsebine in predočiti kot golo formo. V tem pogledu je Foucault, čeprav večkrat vehementno nasprotnik Heglove filozofije, tudi sam Heglov učenc: trditev, da »oblast ne obstaja«, trditev, h kateri se bomo še vrnili, pomeni natanko to, da oblast ne obstaja kot taka, ne obstaja v nekem nasebju, saj je njen obstoj neposredno vezan na njeno delovanje; obstaja, le, če deluje in le kolikor deluje, obstaja.

od svoje forme, od svojega videza, ampak ravno narobe, za pojem materije kot nečesa, kar lahko obstoji le v neki dani formi, pri čemer to ne pomeni, da je materija vsa v formi, da torej »vsebina ne obstaja«, da »obstaja le forma«, ampak da imamo opravka z neko dihotomijo, ki jo je treba misliti v svoji enotnosti in neločljivosti.<sup>2</sup> Materialnost ideologije sestoji v formi, v kateri se ideologija »kaže«, torej natanko v »praksi ali praksah« aparata, o katerem govori Althusser.

Zato je razumljivo, zakaj se tudi tu ne bomo vprašali »kaj je oblast?«, ampak ravno narobe, skupaj s Foucaultom se bomo skozi Althusserjevo analizo podali z vprašanjem: »kako oblast deluje?« – in glede tega vprašanje je Foucault v *Subjekt in oblast* precej bolj precizen kot v drugih svojih delih: »Oblast je celotna struktura delovanj, ki merijo na mogoče načine delovanja; oblast spodbuja, inducira, zapeljuje, lajša in otežuje; v skrajni točki prisiljuje ali povsem prepove; vendar je vselej način delovanja na delujoči subjekt ali na delujoče subjekte na podlagi njihove dejavnosti ali sposobnosti zanjo.« (Foucault, 1991) Če je torej oblast način delovanja na delujoči subjekt, »niz delovanj na delovanja«, torej delovanje, ki meri na sam temelj delovanja ali sposobnosti delovanja nekega subjekta, mar si ni v tem pogledu upravičeno postaviti vprašanje razmerja med oblastjo in ideologijo, če je ideologija natanko način, kako oblast posega po »temelju« subjekta, po njegovi »duši«?

imeti oporo v čisto materialni eksistenci, če ne drugač, v telesih in praksah ljudi. Nasprotno pa je za Althusserja prisila oblasti vselej že nekaj, kar je mogoče lokalizirati: dispozitivni oblasti imajo svojo oporo v institucijah, v materialni eksistenci institucij in v praksah teh institucij.

Na primeru prava bomo poskusili pokazati, kako je mogoče skupaj brati nasprotni zahtevi obeh avtorjev, torej Foucaultovo zahtevo po neki disperzni, decentralizirani oblasti, in Althusserjevo zahtevo po nekem koherentnem delovanju oblasti, ki jo je mogoče identificirati v državi oziroma v državnih aparatih, pri čemer zadeve pri tako zahtevnih avtorjih, kot sta Althusser in Foucault, seveda niso nikoli tako preproste, kot se kažejo na prvi pogled.

## 2.

*Oblast in ideologija.* Na poti raziskovanja Marxove teorije ideologije in podajanja poskusov odgovorov na vprašanje »kaj je ideologija?« Althusser premesti vprašanje »kajstva« ideologije na njen *modus operandi*, se pravi na vprašanje, kako se neka ideologija izvaja. V ta namen ponudi neko minimalno definicijo ideologije: »Ideologija vselej obstaja v nekem aparatu, v praksi ali praksah tega aparata. Ta eksistenca je materialna« (Althusser, 2000: 91). Pri tem je treba takoj dodati, da materialnosti ne smemo razumeti kot nekaj danega, torej tako, da gre za neko materialnost, ki bi bila neko »tisto, za kar dejansko gre«, saj ne gre zgolj za »vsebino« dejanskosti, ki bila ločena

### 3.

*Oblast ne obstaja.* V svoji izvrstni študiji *Nadzorovanje in kaznovanje* je Foucault pokazal, kako skozi zgodovino kazenskega sistema, ali bolje, kazenskih praks, fizične kazni zasedejo ne več mesto nečesa, kar naj neposredno kaznuje telo, ampak to, imenujemo duša: »V njih je telo v položaju orodja ali za posrednika (...) Ta kaznovanost zajema telo v sistem prisile, prikrajševanja, obveznosti in prepovedi. Fizično trpljenje in bolečina samega telesa nista več tvorna elementa kazni.« (Foucault, 2004: 18) Trend, ki ga glede načina kaznovanja poudari Foucault, kaže na odločen premik od neposrednega, fizičnega kaznovanja na posredno, »nefizično« kaznovanje, od koder je po Foucaultu sploh šele mogoče misliti oblast. Od tod tudi slovita Foucaultova definicija oblasti iz dela *Subjekt in oblast*, da »oblast ne obstaja« (prim. Foucault, 1991: 113) in da pripeti nekoga na verigo, na ta emblematičen simbol suženjstva, ne pomeni imeti nekoga v oblasti: »če je človek v verigah, suženjstvo ni oblastna povezava. (Takrat je to fizična povezava prisile.)« (Foucault, 1991: 115) Kljub temu ne smemo misliti, da so »nefizični« prijemi, s katerimi se je po novih modelih kaznovanja kaznovalo brez mučenja, brez spremljave fizičnih kazni: kot opozarja Foucault, ni si mogoče predstavljati kazni, ki ne bi bila fizična, torej telesna v strogem pomenu besede – toda ravno tako velja tudi nasprotno, namreč, da si niti ne moremo predstavljati kazni, ki bi bila povsem fizična, brez spremljave tega drugega netelesnega v samem telesu.

Toda Foucaultov poudarek meri nekam drugam: premestitvi objekta kaznovanja, torej premestitvi od golega telesa kot objekta kaznovanja na »dušo« človeka kot privilegiranega objekta, na katerega naj odslej deluje kazen, sledi tudi sam način kaznovanja, ki upošteva zahtevo po čim manjši telesni kazni: če se premaknemo od kaznovanja telesa na kaznovanje duše – kot tisto izrazito netelesno znotraj samega telesa – potem tudi *telesno kaznovanje* odstopi svoje mesto *netelesnosti kaznovanja*. Premik od korektivnega ali maščevalnega nasilja na preventivno ali obrambno nasilje in premik od telesnega kaznovanja na netelesno kaznovanje pa kažeta tudi na obrat v dojemanju *svarilne funkcije kazni*, ki je obenem obrat tako smotra kot načina kaznovanja: »Svarilen zgled ni več obred, ki manifestira, temveč je znak, ki ovira« (Foucault, 2004: 106).

Foucault strni načelo, ki je ključen obrat razumevanja svarilnega zgleda, v šest glavnih pravil,<sup>3</sup> iz katerih je razvidno, da se kaznovanje po novem modelu dogaja na ravni duha s pomočjo *reprezentacij* in *znakov*: »to naj ne bo več telo z ritualnim delovanjem ekscesivnega trpljenja, v oči bijočih znamenj v obredju mučenja; to naj bo duh, ali, raje, delovanje reprezentacij in znakov, ki diskretno, a nujno in očitno krožijo v duhu vseh« (Foucault, 2004: 114). Oblastna tehnika, ki temelji na manipulaciji reprezentacij in znakov, pa se je po Foucaultu utemeljila na *teoriji Ideologov*, ki so človeškega duha podali kot polje, na katerem naj se izvršuje oblast tako, da skozi znake manipulira reprezentacije s pomočjo natančno določene tehnike: »duh kot površina, na katero se vpisuje oblast, in semiologija kot orodje; podrejanje teles prek nadzorovanja idej; analiza reprezentacij kot načelo, ki je v politiki teles veliko učinkovitejše kakor obredna anatomija mučenj« (Foucault, 2004: 116).

<sup>3</sup> Šest glavnih pravil učinkovite semiotehnike je (prim. Foucault, 2004: 106–112): *pravilo najmanjše količine* (interes, da se nekdo izogne kazni, mora presegati interes, da tvega zločin), *pravilo zadostne idealnosti* (maksimizirana mora biti predstava kazni, ne pa njena telesna realnost), *pravilo stranskih učinkov* (kazen mora najbolj intenzivno učinkovati na tiste, ki se niso pregrešili), *pravilo popolne gotovosti* (vzpostavitev ideje nujnosti kazvalnega razmerja, kjer zločinu nujno sledi kazen), *pravilo skupne resnice* (vzpostavitev empiričnega modela raziskave s pomočjo znanosti in zdravega razuma), *pravilo optimalne specifikacije* (klasifikacija zločinov in zločincev naj se izteče v individualizacijo kazni).

Tovrstna postavitev zadev določa natančno določeno kavzalno razmerje: semiologija kot tehnika oblasti, torej kot *semiotehnika*, naj manipulira z znaki tako, da nadzoruje imaginarne reprezentacije, prek nadzorovanja idej pa naj doseže nadzor telesa. S psihoanalitskega vidika bi lahko torej dejali, da ideologija nadzoruje telesa skozi simbolno učinkovanje označevalca (znak) na imaginarno raven (reprezentacije) – ali še drugače: diskurz (semiotehnika) naj označevalce prestrukturira tako, da bodo imaginarne predstave (reprezentacije) nadzorovale telo.

Čeprav Foucault zavrača, da bi pri njegovem odkritju modernih disciplinskih tehnik oblasti šlo za ideologijo, imamo kljub temu dobre razloge, da tu nastopimo proti Foucaultu – ne v skladu s črko tega, kar je napisal, ampak z duhom tega, kar je z napisanim povedal avtor. Nekje proti koncu *Nadzorovanja in kaznovanja*, kjer v zvezi z novimi tehnikami oblasti še zadnjič omenja ideologijo, pravi: »Spošnost kaznovalne funkcije, ki jo je XVII. stoletje iskalo v 'ideološki' tehniki reprezentacije in znakov, se zdaj opira na razširjenost, materialno, kompleksno, razpršeno, a koherentno ogrodje različnih karceralnih dispozitivov« (Foucault, 2004: 328). V nasprotju z ideologijo dispozitivi oblasti delujejo brez »reprezentacij in znakov, ki krožijo po duhu vseh«, saj dispozitivi oblasti v »panoptičnem režimu« zgrabijo telo v njegovi »neposrednosti«, skozi disciplino, v končni instanci skozi samo-disciplino, čeprav to še vedno počno prek duha, zato je navsezadnje po Foucaultu »duša kletka za telo«.

In, če v tem razširjenem modelu nadzorovanja in kaznovanja ne gre več za »maščevanje suverena«, niti za retributivno naravo kazni v imenu »prizadetosti skupnega interesa celotnega družbenega telesa«, ampak gre za »anomalijo in odmik od norme« (prim. Foucault, 2004: 328), potem ravno na točki »vladavini norme« moramo znati misliti oboje skupaj: kako maščevanje suverena vztraja skozi maščevanje tega novega suverena, ki ga pomeni družba, kakor tudi kako se legalni predpisi spajajo z etično-normativnimi zahtevami. Konec koncev je glede vprašanja razmerja med oblastjo in posameznikom tudi za Foucaulta ključno ne toliko to, v kolikšni meri je oblast legalna ali legitimna, ampak predvsem vprašanje, kako je mogoče, da so ljudje prostovoljno sprejeli kaznovalno oblast in kazni prenašali (prim. Foucault, 2004: 332).

#### 4.

*Aparati države in prakse oblasti.* Po Foucaultu si torej ni mogoče redstavljeti oblasti, ki bi bila *zgolj nasilna*, kajti koncentracija nasilja, pretirana uporaba *zgolj nasilnih sredstev* ravno *izniči oblast* in iz nje naredi *prisilo* (spomnimo se: veriga ni oblastno razmerje, ampak prisila), kakor tudi si ni mogoče predstavljati oblasti, ki bi bila *zgolj nenasilna* (kot so recimo poskušali pokazati teoretiki družbene pogodbe): »Očitno je, da uveljavljanje oblastnih razmerij uporabe nasilja ne izključuje nič bolj kakor pridobivanje soglasja; izvrševanje oblasti nedvomno ne more brez enega ali drugega, pogosto sta nepogrešljiva oba« (Foucault, 1991: 114). Čeprav je uveljavljanje oblasti skozi nasilje in skozi »pridobivanje soglasja« vzajemen proces, Foucault previdno ločuje obe ravni, namreč raven diskurza in raven nasilja, pri čemer oblasti, kot že rečeno, ne speljuje ne na eno ne na drugo: oblast ni ne nasilje, ne diskurz, kljub temu pa si ni mogoče predstavljati oblasti, ki ne bi za svojo uveljavitev uporabljala obojega: *diskurz in nasilje*.

Toda Foucaulta ne zanima toliko namembnost oblastnih aparatov, niti ne kdo z njimi razpolaga ali kdo jih upravlja. Foucault tudi eksplicitno zanika enačenje oblasti ne samo z državo, ampak tudi s konkretnimi praksami države, ki jih je izpostavil kot konsenz in nasilje: »Toda celo če sta konsenz in nasilje instrument ali rezultat, ne konstituirata osnove oziroma temeljne narave oblasti. (...) Izvrševanje oblasti samo po sebi ni nasilje; prav tako ni soglasje,

ki je implicitno izpostavljeno obnavljanju.« (Foucault, 1991: 114) Za Foucaulta je torej vprašanje oblasti neposredno vezano na vprašanje delovanja oblasti, tako da je oblast »niz delovanj na delovanja«, kjer pa država igra nadvse privilegirano vlogo ne glede na to, da jo Foucault le redkodaj sploh omenja:

Država v sodobnih družbah gotovo ni preprosto ena (a najpomembnejša) izmed oblik ali specifičnih situacij izvrševanja oblasti – vse druge oblike oblasti se morajo tako ali drugače sklicevati nanjo. Pa ne zato, ker so izpeljane iz nje; prej zato, ker so oblastne razmere bolj ali manj pod nadzorom države (čeprav državni nadzor ni privzel iste oblike v pedagoškem, pravnem, ekonomskem ali družinskem sistemu). Če vzamemo ožji pomen besede *gouvernement*, bi lahko rekli, da so bila oblastna razmerja progresivno »gouvernementalizirana«, se pravi, izpopolnjena, racionalizirana in centralizirana v obliko (ali pod pokroviteljstvom) državnih institucij (Foucault, 1991: 117).

Državne institucije kot privilegirana točka, kjer so oblastni mehanizmi kar najbolj »izpopolnjeni, racionalizirani in centralizirani«, pa so natančno predmet Althusserjeve analize razmerja med ideologijo in represijo, kjer se althusserjansko razumevanje praks oblasti presenetljivo sklada s Foucaultovim razumevanjem na točki razlikovanja in vzajemnega delovanja konsenza in nasilja. Tako kot je vzpostavitev konsenza stvar ideologije, je izvajanje nasilja stvar represije – in tako kot ni konsenza brez nasilja (Foucault), tako tudi ni ideologije brez represije (Althusser). Kar pa navsezadnje velja za oba avtorja, je naslednje: oblasti si ni mogoče predstavljati zgolj kot nasilje ali zgolj represijo brez konsenza ali brez ideologije, tako kot si ni mogoče predstavljati oblasti zgolj kot konsenz ali zgolj kot ideologijo brez nasilja ali brez represije.

## 5.

*Ideologija in represija.* Althusser razlikuje ideološke aparate države (IAD) od represivnih aparatov države (RAD)<sup>4</sup> in pravi, da je ključna točka razumevanja razlike enih in drugih aparatov na vprašanju nasilja, še natančneje, na točki fizičnega nasilja, ki ga izvajajo RAD, in med nekim drugim nasiljem, nefizičnim nasiljem, ki ga izvajajo IAD: »Med IAD in RAD je tale temeljna razlika: represivni aparat države 'deluje s silo', medtem ko ideološki aparati države delujejo 'z ideologijo'« (Althusser, 2000: 72). K temu Althusser dodaja, da vsak državni aparat, naj deluje z represijo ali z ideologijo, vedno deluje hkrati s silo in ideologijo in strogo rečeno, nadaljuje Althusser, aparatov, ki bi delovali samo z ideologijo, ni. IAD Althusser dojema kot nekakšen podaljšek RAD, kot nekaj, kar zgolj podaljšuje čisto fizično represijo z nefizičnimi sredstvi, hkrati s tem pa naj bi bili sami RAD nekakšen podaljšek IAD, ki naj z represivnimi

<sup>4</sup> Althusser razvije in razlikuje IAD od RAD v kontekstu razvijanja teorije o državni oblasti, ko pravi, da ne moremo upoštevati le aparatov represije, ampak tudi ideološke aparate države. V marksistični teoriji obsegajo RAD naslednje institucije: vlada, uprava, vojska, policija, sodišča, zapori itd. IAD pa Althusser vidi v naslednjih institucijah: verske institucije, šolski sistem, institucija družine, politične stranke, sindikati, množični mediji in celo kultura z vsemi umetniškimi praksami, kar jih premore (prim. Althusser, 2000: 70-71). Vrsti institucij, ki jih našteje Althusser pod rubrikama IAD in RAD, bi bržkone lahko dodali »foucaultovski« tip institucij, namreč poboljševalnice, norišnice in druge institucije »spreobračanja«, tako da bi seznam razširili in dobili natančno isti rezultat. Toda samo dejstvo prekrivanja obeh institucij še ni dovolj, da bi lahko pokazali na sovpadanje Althusserjeve in Foucaultove teorije: predmet analize je sicer isti, a vsak se mu približuje in ga analizira na svoj način. Zanimivo pa je ravno to, da »foucaultovski« tip institucij Althusserju vedno znova dela preglavice glede kategorizacije: zdaj se »mentalne« institucije nahajajo pod rubriko IAD, zdaj spet v RAD, kar priča o specifičnem pristopu, ki ga je imel Foucault do oblasti (nekakšna »zmes« ideologije in represije, ne zgolj represija, pa tudi ideologija ne) in o Althusserjevi zagati ob vztrajanju na distinkciji med represijo in ideologijo, ki pa vendarle ne moreta druga brez druge: vsaka represija je tudi ideološka, vsaka ideologija je tudi represivna.

<sup>5</sup> Tudi na nekem drugem mestu, kjer se Althusser ponovno loti vprašanja Prava, sklicujoč se na ugotovitve iz omenjenega teksta, poda kot eno bistvenih lastnosti prava ravno njeno zmožnost formaliziranja katere koli vsebine, formaliziranja, torej abstrahiranja: »Videli smo, da formalnost in univerzalnost nista mogoči, razen če je pravo abstraktno, kar pomeni, da dejansko abstrahira vso vsebino, in da je ta abstrakcija celotne vsebine konkreten pogoj učinkovitosti prava nad svojo vsebino, na isto vsebino, ki jo nujno abstrahira.« (Althusser, 1995: 199)

<sup>6</sup> Privilegirana točka sporov marksističnih teoretikov v Althusserjevem času se je vrtela natanko okoli vprašanja cilja razrednega boja, ki naj se izrazi bodisi v vzpostavitvi kolektivne lastnine nasproti zasebni lastnini bodisi v odpravi same lastnine – slednje pa je stališče, ki ga zagovarja tudi Althusser, ker je po njegovem mnenju lastnina pravna kategorija in s »kolektivizacijo« lastnine pravzaprav še vedno ohranimo pravo. To stališče pa Althusser v nasprotju s sodobniki, podkrepi tako, da ob bok Marxovi tezi o »odmiranju države« postavi tezo o »odmiranju prava«. Skratka, če poenostavimo: tako kot se je treba znebiti države, ki je po svojem bistvu kapitalistična država, tako se je treba znebiti prava, ker »tvori z državo eno telo« v funkciji reprodukcije obstoječega načina produkcije.

## 7.

*Pravo kot forma.* Ravno po tem pa je pravo tudi nujno *formalno*: »V tolikšni meri, kolikor je Pravo *formalno*, toliko ga je mogoče *sistematizirati* v smeri nekontradiktornosti in inkluzivnosti« (Althusser, 1995: 89). Formalnost prava je natanko v tem, da abstrahira neko vsebino in jo naredi formalno, abstrahira jo v formo prava, naredi jo torej za neko pravno-formalno vsebino.<sup>5</sup> Zmožnost abstrahiranja katere koli vsebine ima vsaj dve konsekvenci: prva, najbolj očitna, je ta, da je vsebina iz svoje dane forme (ekonomske, politične, kulturne) premeščena v neko drugo formo, v pravno; druga, manj očitna, pa je ta, da se z menjavo oblike neke določene vsebine spremeni tudi sama vsebina, tako da ni več ona sama, temveč nekaj drugega, s čimer je pravzaprav prvotno dana vsebina kot taka izključena s področja prava, se pravi, ni je mogoče zastaviti na ravni pravnega vprašanja.

metodami delujejo povsod, kjer delovanje »nenasilne represije« IAD ne zadostuje samo po sebi.

Poglejmo si prakso nekega določenega ideološkega aparata države podrobneje. Tako kakor smo že obravnavali področje prava, velja na tem mestu podrobneje razdelati delovanje *pravne aparata države*, o katerem Althusser pravi, da je nujno represiven, ne glede na vse druge prakse (recimo diskurzivne prakse), s katerimi pravo ponavadi operira med svojimi neskončnimi birokratskimi sodnimi postopki. Toda pojdemo po vrsti sledoč orisu, ki ga Althusser podaja v svojem spisu, ki nosi minimalističen, a izredno pretenciozen naslov: *Le Droit, Pravo*. Pod pojmom prava Althusser razume *sistem kodificiranih pravil*, ki se jih izvršuje in spoštuje v vsakdanjem delovanju (prim. Althusser, 1995: 87).

## 6.

*Pravo kot sistem.* Iz razumevanja Prava kot »sistema pravil« sledi prva definicija prava: »Pravo nujno prevzema obliko *sistema*, ki ima seveda težnjo po nekontradikciji in po notranji inkluzivnosti« (Althusser, 1995: 88). Da za pravo velja zahteva po *nekontradiktornosti*, pomeni predvsem to, da morajo biti vsi zakoni in členi zakonov med seboj skladni, torej neprotislovni in nekontradiktorni, pri čemer seveda ni izključena možnost kontradikcije med različnimi interpretacijami zakona, kar se kaže na sodiščih. Ravno zato pa je pravo tudi *inkluzivno*, preprečiti odkritje kakšnega takšnega primera, ki nima pravne ekvivalence v sistematiziranem pravnem sistemu in ki bi potemtakem spodkopaval obstoječi pravni sistem nekontradiktornosti.

S stališča marksistične teorije je funkcija prava namreč predvsem v tem, da s paradoksalno gesto tako omogoča formalno *pravico do lastnine* kot tudi vzpostavlja razliko, ki se najbolj očitno kaže na primeru *zasebne lastnine* in neke druge lastnine, ki se od zasebne radikalno razlikuje po svojem zmonopoliziranem položaju in ki se v marksistični govorici imenuje *lastništvo nad produkcijskimi sredstvi*.<sup>6</sup> Pravo, pravi Althusser, s tem ko zagotavlja zasebno lastnino, s tem ko se postavlja za njenega poroka, pušča lastništvo nad produkcijskimi sredstvi zunaj svoje domene, postavlja torej vprašanje lastništva nad produkcijskimi sredstvi kot pravno nedvomljivo vprašanje, tako s tem svojim izključevanjem natančno določene vsebine dejansko omogoča reprodukcijo danih produkcijskih razmer (prim. Althusser, 1995: 90).

## 8.

*Pravo kot nasilje*. »Pravo je nujno *nasilno* [...] Pravo je represivno v tem, da ne zna obstajati brez korelativnega sistema sankcij« (Althusser, 1995: 95). Začetna trditev, da je pravo »sistem kodificiranih pravil, ki se spoštujejo v vsakdanjem delovanju«, potemtakem najde dovršitev v svojem nasprotju: Kdaj je pravo represivno? Takrat, ko se *ne* spoštuje in ko se *ne* izvaja v vsakodnevnem delovanju. Pravo predpostavlja nekaj ne-pravnega: spoštovanje predpostavlja možnost nespoštovanja, izvajanje pa možnost neizvajanja, iz česar po Althusserju sledi, da pravo ne zmore delovati brez *represivne prisile*. »Kdor pravi prisila, pravi sankcija; kdor pravi sankcija, pravi represija, torej nujno *aparatus represije*. Takšen aparat obstaja znotraj *represivnega aparata Države* v ožjem pomenu besede« (Althusser, 1995: 96). Toda Althusser se ne zadovolji s preprostim dojetjem prava kot sistema kodificiranih pravil, ki potrebujejo sistem represivnega sankcioniranja, da lahko deluje. Ne zanima ga toliko, kaj se zgodi, ko pride do *kršitve* zakona, ampak kaj se zgodi takrat, ko je zakon *spoštovan*, zanima ga torej, zakaj se zakon v veliki večini primerov ne krši in zaničuje, ampak izvršuje in spoštuje?

Odgovor nekako je in ni preprost: Althusser začne s »pontano ideologijo poštenih ljudi«, ki v svoji neumnosti navidezno nasprotujejo znanemu Heglovemu reku iz poglavja o *gospodarju in hlapcu*, da je »*strah pred kaznijo začetek modrosti*«, ko v svoji »poštenosti« pravijo: »Če spoštujemo zakon, to ni zato, ker bi se bali kazni, ampak zavoljo same poštenosti!« Po Althusserju gre tu najprej za učinek *pravne ideologije* (»strah pred kaznijo je začetek modrosti«), nato pa še za *moralno ideologijo* (»zakon spoštujemo iz poštenosti«), ki služi prvi kot »dopolnilo« (prim. Althusser, 1995: 97). Tako lahko vidimo pravno ideologijo, kako bistveno vprašanje spoštovanja ali nespoštovanja prava premesti *izven* samega prava, »torej zunaj sistema pravil Prava in zunaj njegovih mejá, v ideološki *diskurz*, ki ga strukturirajo povsem drugačni pojmi« (Althusser, 1995: 98). Ravno to je točka, kjer Althusser pripelje svojo analizo prava do vrhunca in hkrati naleti na neko mejo, ki mu preprečuje, da bi do konca mislil učinkovitost (ne)nasilja ideologije in ki se je bomo mi lotili nekoliko pozneje. Toda najprej pogledimo, kako zadevo razreši Althusser: brez dvoma je v ozadju vsakršne pravne prakse represivni aparat, za katerega pa niti ni nujno, da intervenira, dovolj je že sama grožnja, v večini primerov pa sploh ni potrebno ne eno ne drugo. Vse se dogaja »samodejno«, kot da bi »pravna in moralna ideologija igrali vlogo odsotnega žandarja, kot da bi bile 'predstavnik' [*représentant*] odsotnega žandarja, znotraj polja pogodbenih pravnih praks« (Althusser, 1995: 99). Toda odsotni žandar je odsotni žandar, previdno nadaljuje Althusser, in če je odsoten, ravno ni on sam: zato tudi pravno-moralna ideologija ni sam žandar, zato ideologija ni nasilje,

<sup>7</sup> Pomenljivi so prav vsi pomeni, ki so vsebovani v francoski besedi *interpellation*, od katerih bomo na tem mestu navedli najbolj bistvene momente za našo raziskavo: 1. nagovor, naslovitev, 2. sodni poziv, 3. javno vprašanje v parlamentu, s katerim poslanec zahteva od ministra odgovor glede vladne politike, 4. natančno določeno vprašanje med policijsko preiskavo ali operacijo (prim. Althusser, 2000: 95) Za Althusserja je pomemben predvsem prvi pomen (tudi preostala dva, če je v njih vsebovan pomen pod točko 1), ki se pripisuje besedi interpelacija, saj je naravnost zgovoren glede specifičnosti diskurzivne prakse, ki deluje kot nasilje, ne da bi delovala neposredno, torej kot fizično nasilje.

<sup>8</sup> Foucault takoj na začetku spisa opredeli svoje lastno delo kot projekt prikaza specifičnih mehanizmov objektivizacije individuuma v subjekt: prvič, kot način, kako individuuum postane objekt vednosti, ki ima pretenzijo po znanstvenosti; drugič, kako individuuum postane objekt oblasti kot razločevalni momenta »pravega« subjekta od »nepravega« («norca» od »zdravega«, »zločinca« od »poštenjaka« itd.); in tretjič, kako individuuum postane objekt samega sebe, torej vzpostavitev avtoreferenčnosti oblasti na ravni samega subjekta – in ravno v tem, tretjem procesu objektivizacije se še najbolj razvidno pokaže, kako je subjekt in hkrati objekt oblasti, a tudi njen nosilec in tvorec. (celotna izpeljava vloge subjekta v Foucaultovi analizi razmerja med oblastjo in vednostjo se opira na izvrstno spremno besedo M. Dolarja k slovenski izdaji Foucaultovih »marginalnih« del, ki nosijo skupen naslov *Vednost-oblast-subjekt*).

ampak le stoji na mestu nasilja: »Pravno-moralna ideologija torej zastopa mesto [*tient lieu*] žandarja, toda v tolikšni meri, kolikor zastopa [njegovo] mesto, *ni žandar*.« (Althusser, 1995: 99).

Toda sam ideološki diskurz se, kot pravi sam Althusser, cepi na dvoje: na *pravno* ideologijo in na *moralno* ideologijo, in medtem ko za pravno ideologijo še lahko rečemo, da je v domeni samega prava in da deluje s pomočjo ali v sodelovanju s pravnimi represivnimi aparati, za moralno ideologijo Althusserju navkljub to nekako ne velja. Medtem ko pravna ideologija še potrebuje nasilje represivnih aparatov ali zgolj grožnjo nasilja teh istih aparatov, pa ravno na točki moralne ideologije lahko vidimo učinkovitost paradoksalne točke (ne) nasilja ideologije.

## 9.

*Interpelacija in objektivizacija individuuma v subjekt*. Ključen pojem, ki nam bo pomagal razumeti ta paradoksalno (ne) nasilni značaj ideologije, ki ima za svoj učinek poslušnost subjekta in posledično specifično obliko nefizičnega nasilja, skozi katero deluje ideologija, pa je pojem *interpelacije*, na katerega Althusser reducira delovanje vsakršnega specifičnega IAD: »Menim torej, da ideologija 'deluje' tako, da z zelo natančno določeno operacijo, ki ji pravimo *interpelacija*, 'novači' subjekte med individuumi (novači jih vse) ali pa te individuume 'spreminja' v subjekte (spreminja jih vse)« (Althusser, 2000: 99). Vzemimo primer, ki ga navaja Althusser: denimo, da hodimo po cesti in da nekdo, pa naj bo policist ali pa ne, vzklikne: »Hej, vi!« – kako vemo, da smo ravno mi tisti, na katerega se naslavlja klic? Ker smo se prepoznali v tem klicu in s tem priznali, da smo subjekti, da smo vselej-že subjekti.

Ko Althusser pravi, da je materialna danost IAD natanko v učinkih ideoloških praks (prim. Althusser, 2000: 93-94), moramo zadevo razumeti tako, da ideologije ne smemo reducirati na aparat, ki je agens delovanja ideologije (tako kot po Foucaultu ne smemo oblasti reducirati na institucijo, skozi katero se izvaja), niti ne smemo ideologije reducirati na njeno prakso, temveč prej analizirati ideologijo tam, kjer imamo opravka z njenimi učinki, torej natanko na točki, ki sta se je tako Foucault kot Althusser izogibala.

Kaj je specifična praksa IAD po Althusserju? Interpelacija<sup>7</sup> individuuma v subjekt (prim. Althusser, 2000: 99), samo gesto *interpelacije* pa je treba brati vzporedno s Foucaultovo analizo mehanizmov oblasti, ki izvajajo *objektivizacijo* individuuma v subjekt. Sam Foucault v svojem delu *Subjekt in oblast* opredeli mehanizem konstitucije subjekta<sup>8</sup> kot operacijo, ki iz individuuma naredi subjekt, nietschejansko rečeno, ki iz individuuma naredi dividuum,



torej subjekt in objekt oblasti (prim. Foucault, 1991: 103). Subjekt se tako kaže kot tisti učinek, ki ga pri Althusserju izvede interpelacija kot ideološka praksa, in hkrati kot tisti učinek, ki ga pri Foucaultu izvedejo prakse oblasti, toda če imamo tu opravka z diskurzivno prakso, velja poudariti naslednje: ne samo, da je bil Lacan edini, ki je v pionirskih časih strukturalizma kar najbolj eksplicitno vztrajal na pojmu subjekta, zastavil celotno svoje delo pri pojmu subjekta, ampak tudi tisti, ki je podal definicijo subjekta, v katero se nam je v končni instanci iztekla zgornja izpeljava: *subjekt kot učinek diskurza*.

Interpelacija ali objektivizacija individuuma v subjekt, v *subjekt ideologije* bi lahko dodali, zahteva nadaljnje pojasnilo glede diskurzivnega načina interpelacije ali objektivizacije, ki ga obravnavamo tukaj: Althusser dojema zavest individuuma kot nekaj, kar deluje prek predstav, zato je logično, da tudi interpelacijo individuuma v subjekt dojema kot nekaj, kar se, lacanovsko rečeno, dogaja na imaginarni ravni. Skupaj z Lacanom pa bomo Althusserjevo tezo korigirali takole: ideologija interpelira individuum v subjekt na simbolni ravni, če je praksa interpelacije po svojem bistvu diskurzivna praksa. Če pa imamo zdaj opravka s *subjektom ideologije*, ki je interpeliran na simbolni ravni skozi diskurzivne prakse IAD, imamo bržkone opravka tudi s *subjektom nezavednega*, kakor ga je definiral Lacan, namreč kot subjektom, vpetim v označevalno verigo, ki se imenuje govorica. Kljub temu kaže na splošno ohraniti distinkcijo med enim in drugim subjektom, saj konec koncev subjekt ideologije ni enak subjektu nezavednega po vsaj eni temeljni lastnosti: ideologija deluje in obstaja skozi bolj ali manj uspele prakse interpelacije, nezavedno pa ravno po nasprotni poti, skozi spodrsnjaje, zdrse, nesmisle, sanje; ideologija se kaže kot neko »vselej že uspelo početje«, nezavedno pa je po svojem bistvu nekaj, kar ravno preči in podira kakršno koli »uspelo« diskurzivno prakso.

## 10.

*Fizično in verbalno nasilje*. Na poti našega raziskovanja Foucaultovega razumevanja oblasti kot razmerja med konsenzom in nasiljem in Althusserjevega razumevanja razmerja med ideologijo in represijo smo naleteli na mejo, ki jo za oba avtorja pomeni pojem subjekta. Hkrati se je ta meja izkazala za mejo nasilja, ki deluje »z ideologijo« in ne »z represijo«. Ta dvojna zamejenost razmerja subjekta in nasilja nosi v sebi vsaj dvoje samoumevnih predpostavk, na katere smo že pokazali. Po prvi samoumevno sprejeti predpostavki je nasilje zgolj tisto nasilje, ki se kaže kot fizično nasilje, tako da bi pojem diskurza že vnaprej izpadel kot možnost nasilja, toda ravno s pomočjo že izvedene kritike pojma »fizičnega« in posledično kritike pojma »fizičnega nasilja« lahko zdaj konceptualiziramo primere, kjer imamo opravka z *nefizičnim nasiljem*, točneje tiste primere, kjer imamo opravka z *diskurzom kot paradigmo nefizičnega nasilja*.

Vzemimo kar najbolj očitno opozicijo med diskurzom kot nečim nasilnim in nasiljem kot takim, torej nasiljem kot nečim fizičnim: na eni strani nasilje diskurza, na drugi neposredno nasilje, v obeh primerih pa imamo opravka z nasiljem. Čemu bi lahko ustrezalo tovrstno nasilje diskurza? Če se glede tega vprašanja obrnemo za trenutek k R. Girardu, ki nekje v svojem delu *Nasilje in sveto* spregovori natanko o možnosti, da bi besede lahko delovale nasilno, potem vidimo, da Girardova izpeljava ne meri na neposredno fizično nasilno, ampak na posredno nasilje, na nasilje samega govora, ki deluje, *kot* da bi bilo fizično nasilje. Girard temu nasilju pravi *verbalno nasilje* in v tem vidi samo bistvo tragičnega konflikta oziroma še natančneje, neke specifične oblike dialoga, ki ga je mogoče najti v tragediji:

<sup>9</sup> Primer in celotna izpeljava pojma grožnje se opirata na spis o *Moči nevidnega* M. Dolarja.

»Tragičen konflikt je zamenjava besede za železo v individualni disputi. Fizična ali verbalna, katera koli že bodi, tragično nasilje, tragični suspenz je isti« (Girard, 2003: 70).

Za nas je sicer izredno relevanten pomen tragičnega suspenza, s katerim pa se žal tu ne bomo ukvarjali, tako kot bomo tudi za potrebe pričujoče izpeljave pustili ob strani Girardovo razumevanje tragedije kot primer prikaza dosega njegove teorije o krizi obreda žrtvovanja in se lotili njegovega prikaza verbalnega in fizičnega nasilja, ki najde v maski tragedije svoj najbolj očiten obraz. Osnovno Girardovo idejo glede nekega nasilja, ki se veže neposredno na diskurz, je mogoče metaforično izraziti takole: *kovino orožja je mogoče zamenjati z glasom besed*. Pri tem ne smemo pozabiti, da ne glede na ostrino besed, s katero se bojujeta protagonist in antagonist v tragediji, je tam, poleg njiju, vedno prisotno še orožje. Praviloma sta klasična junaka v tragediji opasana z orožjem, ki je tam pripravno zato, da se na točki, ko *verbalno nasilje* ne zadostuje več, uporabi – tako da se nasilje med še tako nefizičnim izmenjevanjem udarcev sprevrže v čisto fizično manifestacijo nasilja.

Toda za nas je pomembno naslednje: kovina orožja vselej že deluje kot nasilje, toda neko paradoksalno nasilje, ki morda niti ni izrečeno, a kljub temu vselej že vsebovano v besedah, ki jih izreka tragičen junak, opasan z orožjem. Orožje kot tako, pa naj bo kovano ali ne, deluje že samo po sebi kot klic k nasilju, kot *grožnja nasilja*, kot da bi orožje samo evociralo in zahtevalo, da se uporabi. Tam, kjer je orožje, tam je nasilje – ali kot pravi Homer v svoji *Iliadi*: »Že samo orožje kliče k nasilju«.

## 11.

*Vidna in nevidna grožnja*. Pod pojmom grožnje pa se ponavadi predstavlja *grožnja s fizičnim nasiljem*, toda že sama ta grožnja je lahko bodisi artikulirana bodisi neartikulirana, torej *grožnja* bodisi kot *diskurz* bodisi kot *gesta*, in natanko na točki geste se bo pokazalo, da diskurz deluje še posebno takrat, kadar je zamolčan.

Navedimo paradigmatični primer grožnje,<sup>9</sup> ki ga je mogoče najti v Aristotelovi *Nikomahovi Etiki* (1114a): mož vihti kamen v svoji roki in grozi, da ga bo zalučal v nekoga drugega. V tem primeru niti ni potrebno, da bi nam mož s kamnom dejansko verbalno zagrozil, da namerava kamen odvreči, dovolj je že, da kamen grozeče vihti. Grozilna gesta torej deluje kot nasilje, kot da bi bilo nasilje, ne da bi bilo docela nasilje, kar seveda še zdaleč ne pomeni, da ni nasilje. Toda, kako lahko grozilna gesta deluje kot nasilje? Zagotovo ne brez pomoči tistega, na katerega grožnja meri, saj je ravno drugi, žrtev grožnje, tisti, ki grozilno gesto dopolni z nasiljem, ki iz geste sledi: »Gesta ustvari pomen prav v momentu zastoja, prekinitve, suspenzije, ko je zaustavljena na sredi, še preden kamen zapusti roko. (...) Gesta kliče po pomenu, sama je kot označevalec, ki ga je treba dopolniti, mu dodati pomen; je kot polovično bitje, ki pokaže svoj vidni del, mi pa ji moramo dodati pomen kot nevidno polovico, ono polovico, ki jo gesta le nakazuje.« (Dolar, 2004: 117)

Grozilna gesta torej deluje v kavzalni zvezi z imaginarnimi predstavami žrtve, ki jih priključuje k delovanju tako, da je njen učinek natanko enak, kot če bi nasilje, ki je v grožnji zgolj zagroženo, dejansko bilo izvedeno. Grozilne geste tako tudi ne moremo razumeti brez

navezave na žrtev, ki s svojimi zgovornimi imaginarnimi predstavami dopolni molčečo gesto, s čimer jo ravno naredi zgovorno, naredi, da grozeča gesta spregovori.

## 12.

*Diskurz kot grožnja.* Toda prav tako kot deluje grozeča gesta, lahko na isti način deluje sam diskurz: niti ni treba, da nekdo vihti kamen v roki, dovolj je že, da nekdo grožnjo izreče. Vzemimo primer, ki je diametralno nasproten Aristotelovemu možu s kamnom v roki, zgodbo, ki jo Foucault navaja v svoji *Norosti v času klasicizma*:

»zgodba o maničnem bolniku, ki je trpel zaradi napadov nezadržnega nasilja. Nekega dne, ko se je ta pacient z varuhom sprehajal po vrtu zavetišča, se je nenadoma močno razburil, se za nekaj korakov oddaljil, zgrabil velik kamen in že naredil gib, da bi ga vrgel v svojega tovariša. Varuh se je ustavil in pogledal pacienta naravnost v oči; nato je stopil nekaj korakov naprej in 'mu z odločnim glasom ukazal, naj odvrže kamen'; bolj ko se je varuh bližal, bolj je pacient povešal roko in naposled spustil svoje orožje; 'potem se je mirno pustil odpeljati v sobo'. Rodilo se je nekaj, kar ni bilo več zatiranje, ampak avtoriteta« (Foucault, 1998: 212).

V samem pojmu avtoritete vidimo torej zgoščeno sovpadanje diskurza in nasilja, kjer je grozilna gesta odsotna in hkrati potencialno prisotna, in ravno v tej potencialnosti moramo znati prepoznati moč nasilja, ki deluje skozi diskurz. S tem se vrnemo na vprašanje, ki smo ga malo prej pustili v nemar. Ko je Althusser govoril o tem, da pravno-moralna ideologija stoji na mestu odsotnega nasilja, je hotel pokazati na učinkovitost ideologije, ki deluje na eni strani s pomočjo ali v sodelovanju z represijo (pravna ideologija), obenem pa je vprašanje moralne ideologije razumel na isti ravni, na kateri deluje specifična pravna ideologija. Medtem ko smo skozi samega Althusserja pokazali, da pravna ideologija ni moralna ideologija (čeprav ravno na točki poslušnosti sovpadata), bi bila naša teza sedaj ta, da moralna ideologija, ali ideologija nasploh, če se vprašanje ideologije navezuje na vprašanje nasilja, ki ni nasilje državnih aparatov, deluje skozi sam diskurz, ki je že sam po sebi predstavnik odsotnega nasilja. Ideologija, dojeta kot specifična diskurzivna praksa, deluje torej že sama po sebi kot grožnja, ne toliko zaradi razmerja med ideologijo in represijo (razmerja med ideološkimi in represivnimi aparati države), ampak predvsem zaradi razmerja med diskurzom in nasiljem. V čem sestoji to razmerje, ki dela diskurz, vsakršen diskurz – ne samo diskurz avtoritete –, za neposredno grožnjo nasilja?

»Videti je, kot da bi sam jezik deloval kot suspendirano delovanje, kot gesta, ki kot nadomestek dejanja postane lingvistično dejanje. (...) Jezik ima veliko prednost, da lahko ohranja neskončen odlog, da drži grožnjo pri življenju v njeni nevidnosti, da ohranja njeno virtualno eksistenco (...), če za naše sedanje potrebe privzamemo, da je virtualnost ime za tisto aktualnost, ki se drži potencialnosti, torej za potencialnost, vzeto kot aktualnost.« (Dolar, 2004: 118).

Če lahko torej gesta grožnje deluje kot odlog dejanja, dejanja nasilja, potem zlahka razumemo, zakaj lahko tudi sam diskurz deluje kot grožnja, če je po svojem pojmu nekaj, kar

odlaga dejanje, nekaj, »kar ohranja neskončen odlog« in kar grožnji omogoča, »da ohranja njeno virtualno eksistenco«. Imamo torej opravka z implicitno grožnjo znotraj samega diskurza, ki ima to moč, ne samo da suspendira dejanje in se samopredstavlja kot grožnja, ampak celo da prevlada nad samo gesto grožnje in deluje s svojo aktualno potencialnostjo že kot samo nasilje takó, da je kot diskurz grožnja, kot učinek diskurza pa nasilje, ki ni nasilje.

## Literatura

- ALTHUSSER, L. (1975): *Pour Marx*. Paris, François Maspero.
- ALTHUSSER, L. (1995): *Sur la reproduction*. Paris, Press Universitaire de France.
- ALTHUSSER, L. (1996): *Lire le Capital*. Paris, Quadrige/PUF.
- ALTHUSSER, L. (2000): *Izbrani spisi*. Ljubljana, Založba cf.
- DOLAR, M. (2004): *Moč nevidnega*. Ljubljana, Problemi, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1–2/2004.
- FOUCAULT, M. (1991): *Vednost-oblast-subjekt*. Ljubljana, Založba Krtina.
- FOUCAULT, M. (1998): *Zgodovina norosti v času klasicizma*. Ljubljana, Založba cf.
- FOUCAULT, M. (2004): *Nadzorovanje in kaznovanje*. Ljubljana, Založba Krtina.
- GIRARD, R. (2003): *La violenza e il sacro*. Milano, Adelphi edizione.
- HEGEL, G. W. F. (1994): *Znanost Logike II*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- HEGEL, G. W. F. (1998): *Fenomenologija duha*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- LACAN, J. (1994): *Spisi*. Ljubljana, Zbirka Analecta.
- LACAN, J. (1996): *Štiri temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana, Zbirka Analecta.
- LACAN, J. (1999): *Écrits I et II*. Paris, Éditiones du Seuil.
- MARX, K. (1961): *Kapital I. et II. et III.*. Ljubljana, Cankarjeva Založba.
- MARX, K. (1979): MEAD. Ljubljana, Cankarjeva Založba.