

# Diskurz o islamu ali dispozitiv izjav in objekta

## Primer islamskega versko-kulturnega centra

*Nacizem se lahko skrrije v Ikeinem pohištvu,  
v urbanem središču, ki zgloda podobno kot Kitzbühel,  
raje gledam džamije kot palčke na dvorišču s travo,  
pokošeno kot na fakin' golf igrišču.*

*(N'toko, Zig Zig)<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Citat je mnenje njegovega avtorja in izraža stališče obeh avtorjev prispevka.

### Uvod

Prvo resno pobudo za gradnjo džamije je muslimanska skupnost predlagala že leta 1969. Z argumentom neprimernih prostorov (npr. Hala Tivoli), ki jih morajo muslimani uporabljati za verske obrede, se je v sedemdesetih letih zvrstilo kar 25 predlaganih lokacij za gradnjo džamije v Ljubljani, pri čemer so se uveljavili trije predlogi. Prvi idejni projekt je bil izdelan že leta 1971, po katerem naj bi objekt stal na Dečkovi cesti. Ustavili so ga mestni urbanisti, ki so zahtevali izdelavo predlogov še za preostali dve predlagani lokaciji. Izid je bil predlog nove lokacije leta 1973 na Tomačevski cesti v Stožicah. Kljub dogovoru so lokacijo ljubljanski mestni svetniki zavrnili in leta 1974 muslimanski skupnosti ponudili nove tri lokacije. Predlagane lokacije so bile problematične, saj bi zahtevale izselitev tamkajšnjega prebivalstva na stroške muslimanske skupnosti, kar je bilo seveda neizvedljivo iz ekonomskih in ideoloških razlogov. Zgodba se je nadaljevala leta 1976, ko je bila znova določena nova lokacija na stičišču Šmartinske in Pokopališke ceste, ki jo je muslimanska skupnost sprejela in dala izdelati načrte. Kljub temu pa je leta 1979 ljubljanski urbanistični komite s podporo ljubljanske mestne oblasti to lokacijo označil za neustrezno in določil lokacijo v bližini Žal. Vendar se je tudi ta projekt izkazal za neuspešnega. Leta 1987 je Ljubljanski regionalni zavod za varstvo kulturne in regionalne dediščine predlagal peto lokacijo, nato pa arhitekt Vladimir Mušič še osem novih lokacij. Izveden je bil tudi natečaj za arhitekturno rešitev džamije, ki naj bi bila prilagojena Plečnikovemu slogu na Žalah. Tudi ta projekt ni bil realiziran zaradi polemik glede lokacije. Leta 1999 je predsednik lokalne skupnosti izjavil, da ne bo dovolil gradnje, ker sta na tem mestu že dva večja onesnaževalca, avtomobilski sejem in deponija odpadkov (sic!). Leta 2001 je bila določena že šesta lokacija na Viču, tudi ta pa zavrnjena zaradi domnevno poplavne ogroženosti območja. Skladno z zavračanjem lokacij se je tudi nestrpnost argumentov proti džamiji stopnjevala. Izražene so bile eksplicitne islamofobne izjave v Ljubljanskem mestnem svetu kot tudi v javnosti in medijih (Dragoš, 2004). Po vročih polemikah in grožnjah z referendumskimi pobudami pa je bil leta 2011 znova razpisan natečaj

<sup>2</sup> Avtorja izjavlja, da je pričujoče poglavje samostojno avtorsko delo Roberta Bobniča. Poglavje je del, pravzaprav rekonstrukcija, avtorjevega diplomskega dela v nastajanju.

za gradnjo islamskega verskega in kulturnega centra (IVKC), na katerem je bil izbran arhitekturni biro Bevk Perović. Predvidena lokacija je na degradiranem območju med Parmovo in Kurilniško ulico v Ljubljani, dela naj bi se že začela konec leta 2012.

Gradnja džamije ima torej v Sloveniji zelo dolgo zgodovino. Lahko bi rekli, da nekako sovпада z genealogijo islamofobije. Tako se je preprečevanje gradnje objekta, polemiziranje glede lokacij ter višine minareta in namembnosti objekta ves čas povezovalo predvsem z islamofobnimi in fašistoidnimi argumenti, ki so tvorili diskurzivno raven (gl. Dragoš, 2004). Zaradi povezanosti objekta džamije in diskurza o džamiji ter islamu moramo oba fenomena obravnavati kot tvorca širšega dispozitiva, ki ga obdelujeva v nadaljevanju.

Analizo, ki sledi, predstavlja v dveh delih. V prvem gre za analizo besedil, torej skupka izjav, ki tvorijo diskurz o islamskem versko-kulturnem centru, džamiji in islamu. Diskurz se je tvoril skozi javno razpravo, in sicer v dveh obdobjih, ko je bila javna razprava tudi najbolj burna, v letih 2003 in 2008 ter deloma leta 2009. V drugem delu analize se osrediniva zgolj na analizo objekta IVKC kot arhitekturne rešitve. Tukaj narediva analizo slikovnega materiala podobe IVKC (fotografij, renderjev, simulacij prostora), ki so bili v novembru 2011, po razpletu natečaja za arhitekturno rešitev IVKC v Ljubljani, javno objavljeni. Seveda drugi del ni neodvisen od prvega dela analize, pravzaprav naju zanima prav kompleksno in heterogeno razmerje diskurzivnega in nediskurzivnega, izrečenega in neizrečenega, govor o IVKC in IVKC sam. Temu heterogenemu skupu diskurzivnega in nediskurzivnega po Foucaultu in Deleuzu praviva dispozitiv. Prav zato lahko pričujoči članek bistveno presega tradicijo diskurzivnih in semiotičnih analiz, gre za poskus vpeljave dispozitiva kot adekvatnega koncepta za analizo družbenih fenomenov, za poskus izdelave dispozitivne analize. V prvem delu sva sicer v analizo vključila besedila iz slovenskih medijev, ki so vsebovali ključne besede *džamija*, *mošeja*, *islam*, *islamska skupnost*. Nabor besedil nama je za izbrani časovni odsek iz svojega *press klippinga* priskrbel Urad Vlade RS za komuniciranje. V analizo so bila vključena besedila različnih časopisnih in revijalnih rubrik: kolumna, komentar, uvodnik, glosa, pisma bralcev, torej mnenjski žanr in t. i. tude novice. Namenoma sva se odločila, da vključiva tudi pisma bralcev, saj se v tej rubriki pod krinko »svobode govora« skriva ideološka usmeritev medija. Nestrpne in diskriminatorne izjave, ki s strani urednikov in novinarjev niso legitimne, doživijo svoj razcvet prav v pismih bralcev. Vključila sva besedila iz večjih tiskanih dnevnikov in tednikov: *Slovenske novice*, *Delo*, *Dnevnik*, *Demokracija*, *Mag* in transkripte dveh televizijskih oddaj *Trenja* (Pop TV, Pro plus). Prvo obdobje, v katerem sva delala analizo besedil, je bilo zamejeno od 1. julija 2002 do 1. aprila 2003, drugo obdobje pa od 1. junija 2008 do 1. marca 2009. Oddaji *Trenja* sta z dne 23. januarja 2003 in 11. decembra 2008. V drugem delu sva se osredinila na analizo zmagovalne arhitekturne rešitve za IVKC, ki jo je predlagal arhitekturni biro *Bevk Perović arhitekti*. Za širšo kontekstualizacijo arhitekturne rešitve sva se poslužila izjav za javnost, ki so jih izrekli pomembnejši odločevalci (Mestna občina Ljubljana, strokovnjaki, žirija) ter arhitekta biroja Bevk Perović arhitekti, ki so jih povzemali in citirali mediji ob razglasitvi rezultatov natečaja.

## Od diskurza do dispozitiva<sup>2</sup>

Misel ni stabilen racionalen sistem, temveč nenehno spreminjajoča se smer, zato vsak veliki mislec napreduje prek kriz, pravi Deleuze (Deleuze, 1995: 94). Foucaultovsko pravilo pa pravi,

da vsaka na novo odkrita realnost, imenovana os, kar lahko razumemo tudi kot novo smer ali miselno dimenzijo, vključuje in transformira že odkrite osi, zato so Foucaultovi koncepti izpostavljeni nenehni transformaciji in postajanju. Episteme postaja dispozitiv, dispozitiv postaja historično singularna forma izkušnje, če se osredinimo na bistvene koncepte foucaultovskega miselnega polja. Če pa vemo, da se koncept diskurza veže na koncept episteme, potem nam metamorfoza koncepta episteme v koncept dispozitiva omogoča potencilirati analizo z diskurzivne na dispozitivno raven.

O postajanju episteme v dispozitiv Foucault govori takole: »V *Besedah in rečeh* sem hotel narediti neko zgodovino *episteme* in ostal sem v slepi ulici. Kar bi sedaj želel narediti, je, da pokažem, da je to, kar imenujem dispozitiv, nekaj dosti bolj splošnega od *episteme*. Oziroma da je *episteme* neki specifično *diskurzivni* dispozitiv, v nasprotju z dispozitivom, ki je diskurziven in nediskurziven, z dosti bolj heterogenimi elementi.« (Foucault, 2008: 196) Ko rečemo episteme, že rečemo dispozitiv, pa vendar ko rečemo episteme, rečemo – kaj? To, da z episteme mislimo na diskurzivni prostor, znotraj katerega lahko v neki dobi vznikne neka znanost. »Episteme ni forma spoznanja ali tip racionalnosti, ki bi s tem, ko bi prečil najrazličnejše znanosti, izražal suvereno enotnost subjekta, duha ali dobe; je celota relacij med znanostmi, ki jih lahko odkrijemo v dani dobi, ko jih analiziramo na ravni diskurzivnih regularnosti.« (Foucault, 2001: 206) Analiza episteme pokaže, kako neka vednost, izrekana skozi nek diskurz, pridobi status znanosti. Pokaže, »kako je instavriranje neke znanosti in morebiti njen prehod k formalizaciji lahko našel svojo možnost in svojo incidenco v diskurzivni formaciji ter v modifikacijah njene pozitivnosti.« (ibid.: 205) Povedano drugače, vsaka znanost eksistira v nekem imanentnem razmerju z diskurzom, ki preči različne skupine izjav – tako znanstvene kakor filozofske, tako politične kot pravne, tako medijske kot umetniške, tako realne kakor fiktivne. Foucault se želi dobesedno dokopati do plasti, s katero lahko pokaže, da vse te različne grupacije izjav nastopijo z istim sistemom formacije, ki jih pogojuje, temu sistemu pa pravi diskurzivna formacija. Tako je diskurz ime za celoto »izjav, če te izhajajo iz iste diskurzivne formacije; diskurz ne formira retorične ali formalne enotnosti, ki je neskončno ponovljiva in katere pojavitev ali rabo bi lahko naznačili v zgodovini; diskurz je konstituiran iz omejenega števila izjav, za katere lahko definiramo celoto pogojev eksistence.« (ibid.: 128) Diskurz je veriga ali skupek izjav, ki se v neki dani okoliščini pojavijo o določeni temi ali v zvezi z določenim dogodkom.

Pomembno je poudariti, da diskurz po Foucaultu nima niti statusa označevalca niti statusa označenca, temveč – kot vidimo – status izjave, funkcije, »ki kot lastna pripada znakom« (ibid.: 94). Izjava ni lingvistična in/ali semiotična entiteta, temveč modalnost eksistence, ki pripada neki celoti znakov, kolikor so bili izjavljeni; funkcija, ki tej seriji znakov podeli neko singularno eksistenco. Izjava pripada redu dogodka, pravzaprav izjava je dogodek – »izjava je vselej dogodek, ki ga niti jezik niti pomen ne moreta nikoli povsem izčrpati.« (ibid.: 32) Niti jezik: jezik kot struktura, ki kaže na možnosti konstrukcije neskončnega števila izjav. »Deskripcija dogodkov diskurza postavlja povsem drugo vprašanje: kako pride do tega, da se pojavi takšna izjava in da se na njenem mestu ne pojavi nobena druga.« (ibid.: 31) Niti pomen: pomen kot vprašanje, kaj je pravzaprav bilo izrečeno v tistem, kar je bilo izrečeno. Potemtakem diskurz ni simbol, temveč materialen; po Foucaultu primarna funkcija govornice ni označevalna, temveč to, da se govornica godi, da se izraža, godi in izraža pa se tako, da se kot ponavljajoči se dogodek vsakič znova in vsakič z drugimi in drugačnimi pogoji razprši po diskurzivnem prostoru. Diskurz ni kontinuiteta, ki bi v času obstajala nespremenljivo, ampak diskontinuiteta, ki transformira same pogoje izjavljanja.

Da pa bi prišli do te specifične, diskontinuirane in razpršene realnosti diskurza, kakor se kaže Foucaultovemu očesu, moramo suspendirati vsako načelo enotnosti v redu jezika. Ko to storimo, dobimo neko neizmerno polje, po katerem so razpršene različne izjave, ki so bile artikulirane. Ker izjava eksistira na način disperzije, to pomeni, da vznikne v relaciji do drugih izjav, da vznikne kot razlika – »pozorni poskušamo biti na to zarezo, ki jo konstituira izjava, na to nezvedljivo – in pogosto skorajda neopazno – nenadno pojavitev« (ibid.: 32), in da sama zase eksistira kot razpršena. Tam, kjer najdemo podobno disperzijo, podobno regularnost razpršenih razmerij med izjavami, tam potem govorimo o diskurzivni formaciji, ki, kot je bilo že rečeno, definira pogoje eksistence za neko celoto izjav, za neki diskurz kot nosilec neke vednosti (ibid.: 42, 155).

Ker po Foucaultu diskurz ni izenačen s simbolno strukturo, ki skozi označevalno operacijo strukturira realnost, tako da lahko vse objekte motrimo kot diskurzivne, diskurz stopa v razmerje z nediskurzivnim. Prav zato Foucault reče, da je z episteme, ki skuša dogodek nekega diskurza (znanosti) misliti le z diskurzivnimi pogoji, zašel v slepo ulico. In prav zato dispozitiv pomeni vez diskurzivnega in nediskurzivnega.

Potemtakem ko rečemo episteme, že rečemo dispozitiv – kaj pa rečemo, ko rečemo dispozitiv? Predvsem to, da dispozitiv določa način, kako eksistira neki diskurz, sam dispozitiv pa ni niti diskurziven niti nediskurziven, temveč predvsem heterogeni skup diskurzivnih in nediskurzivnih elementov. Dispozitiv pomeni vez med temi heterogenimi elementi, vez, ki ima bistveno strateško funkcijo. »To je lahko bila, na primer, zajezitev neke prosto gibajoče se količine prebivalstva, ki je pomenila oviro za družbo s pretežno merkantilističnim tipom ekonomije: tu je šlo za strateško zahtevo, ki je igrala vlogo matrice nekega dispozitiva, ki je sčasoma postal dispozitiv kontrole-podvrženja norosti, duševne bolezni, nevroze.« (Foucault, 2008: 194) Koncept dispozitiva povzroči pomemben konceptualen premik: kot prvo, vključi realnost nediskurzivnega, in kot drugo, omogoča misliti realizacijo strateškega razmerja sil, ki s tem ko deluje tako skozi izrečeno kot neizrečeno, izrečeno in neizrečeno postavlja v neko vez. Vprašanje, ki se tu postavi kar samo, pa je seveda, kaj sploh je nediskurzivno.

Nediskurzivno ni materialna realnost – realnost kot taka, čemur Lacan pravi realno –, na katero bi se lahko referiral diskurz, ko se izreka. Ne gre za objekt, na katerega se referira diskurz; ta objekt namreč ostaja diskurziven, pravzaprav nastopa kot derivat izjavljalne funkcije, prav tako kakor subjekt. Nediskurzivno tudi ni družbeni kontekst, vendarle pri Foucaultovem konceptu diskurza ne gre preprosto za interakcijo diskurza in družbenega konteksta, ampak za mikrofizično – Deleuze bi rekel molekularno – raven, na kateri delujejo diskurzivni in nediskurzivni elementi. Ko se bomo potemtakem še enkrat vprašali, kaj je nediskurzivno, bo Foucault odgovoril: »Vse, kar v družbi funkcionira kot sistem prisile in ni izjava, skratka vse, kar je v družbi nediskurzivno, je institucija.« (ibid.: 197) Pa vendar nam takšen odgovor naredi slabo teoretsko uslugo, če si pod institucijo lahko zamislimo vsak kodiran in fiksiran režim delovanja: šola, trg, država, korporacija, tovarna. Zato moramo Foucaultovemu odgovoru priključiti še Deleuzovo redukcijo nediskurzivnega na vidno. Toda tako kot izjava ni preprosto beseda, tako tudi vidno ni preprosto reč. »Vidnosti niso forme objektov, niti forme, ki bi se pokazale pod lučjo, marveč forme luminoznosti, ki so kreirane s svetlobo samo in ki omogočijo stvari ali objektu, da eksistira le kot fleš, iskra in blisk.« (Deleuze, 2010a: 45) Stvar ne eksistira pred svetlobo, ampak znotraj distribucije svetlobe kot polja vidnega. Zapornik na primer eksistira le znotraj distribucije svetlobe, kakor ga porazdeli institucija zavora kot panoptični dispozitiv. Vidnosti so, skratka, pogoji možnosti, da neki objekt vidimo, kot ga vidimo in kot ga v skladu s temi pogoji tudi moramo videti. Vidimo pa ga kot subjekt, ki tako kot pri izjavi ni nič drugega

<sup>3</sup> Berimo slavni Foucaultov komentar Maggrittove risbe *To ni pipa*, na kateri Maggrite nariše pipo, pod njo pa pripiše: »To ni pipa«: »Nimata več skupnega prostora, nimata več mesta, kjer bi lahko interferirala, kjer bi bile besede zmožne privzeti neko figuro in kjer bi podobe lahko vstopile v red besednjaka. Na majhen, droben, nepobarvan in nevtralen trak, ki v Maggritovi risbi ločuje besedilo in figuro, je potrebno gledati kot na izdolbino, kot na negotovo in megleno področje, ki sedaj ločuje pipo, lebdečo na svojem nebu podobe, in zemeljski topot besed, ki korakajo v svoji zaporedni liniji. Nemara je pretirano reči, da obstaja neka praznina ali neka vrzel: prej gre za odsotnost prostora, izbris 'skupnega mesta' med znaki pisave in potezami podobe.« (Foucault, 2007: 20).

kot funkcija, izvedena iz vidnega – subjekt in objekt vidnega: mesti, pozicionirani znotraj distribucije svetlobe.

Bistveno pa je, kot pove že Foucault, da nikoli ne vidimo tistega, kar izrekamo, in nikoli ne izrekamo tistega, kar vidimo,<sup>3</sup> med besedami in rečmi ni nobene inherentne vezi, nobene homolognosti in intencionalnosti. Z drugimi besedami, objekt izjave in objekt vidnega si nista homologna, pa vendar stopata v neko vez, ki deluje kot dispozitiv. Macdonald se moti, ko piše: »Eden izmed izzivov aplikacije Foucaultove metodologije na medijsko analizo je, da Foucault ne ponudi podlage za razumevanje mehanizmov, s katerimi se sekata diskurzivno in nediskurzivno.« (Macdonald, 2003: 19) Dispozitivi so namreč stroji, ki naredijo videti in govoriti (Deleuze, 2007: 6). Narediti videti in govoriti pa pomeni sekati diskurzivno in nediskurzivno. Vsak dispozitiv predvideva režim svetlobe, »način, kako svetloba pada, se zabrisuje in razširja ter tako porazdeljuje vidno in nevidno, porodi ali povzroči izginotje objekta, ki brez nje ne obstaja« (ibid.), in vsak dispozitiv predvideva tudi režim izjav,

ki definira, kaj lahko znotraj nekega dispozitiva sploh izjavljamo. Tako en kakor drug režim, sploh pa njun heterogeni sklop znotraj nekega dispozitiva, lahko vznikne le tako, da realizira sile, ki so lastne nekemu dispozitivu. Sile pa, ko prehajajo v razmerja, to mora biti jasno, konstituirajo razmerja moči. Nietzschejanski princip namreč pravi, da sila vedno deluje na silo, bodisi tako, da afektira, bodisi tako, da je afektirana (Deleuze, 2010b: 6). Vznik izjave pomeni integracijo afektov v jezik, vznik vidnega pa integracijo afektov v svetlobo. »Razmerja med tema dvema formama v srcu njune 'nevezi' pomenijo dva načina, s katerima se fiksirajo nestabilna razmerja med silami, lokalizira in globalizira razpršenost in regularizirajo posamične točke.« (Deleuze, 2010a: 66–67) Ni nam treba posebej poudarjati, da je dispozitiv oblasten – tako v smislu tega, da v nekem času in prostoru vlada ta in ne kakšen drug dispozitiv, kot v smislu tega, da subjekte potem, ko jim podeli mesto izjavljanja in mesto videnja, postavi v določena razmerja moči.

Moč in oblast nekega dispozitiva pa naposled izhaja natanko iz nekega imanentnega, pa tudi historično kontigentnega imperativa; če ponovimo, iz strateške zahteve, ki predstavlja vlogo matrice nekega dispozitiva. V skladu s Foucaultovo poznejšo razdelavo in mutacijo temeljnih konceptov njegove misli bi lahko rekli, da dispozitiv predstavlja in izvira iz nekega procesa problematizacije, ki določena vedenja ali določena delovanja postavi za problem in ki definira pogoje, pod katerimi so lahko na ta problem dani različni, tudi med sabo kontradiktorni odgovori. »Razvitje danega v vprašanje, transformacija skupa ovir in težav v probleme, na katere bodo skušali odgovoriti številni odgovori, konstituira točko problematizacije in specifično delo misli.« (Foucault, 1997: 118)

Pri tem članku bo takšna problematizacija povzeta v objektu IVKC. Povedano drugače, s konceptom dispozitiva bova skušala intervenirati v izjavno polje, ki ga jemljeva kot medijsko izjavno polje, zgoščeno okoli problematizacije gradnje IVKC v Ljubljani, in v polje vidnega kot same arhitekturne rešitve za gradnjo IVKC. Ali, rečeva še minimalno drugače, zanima naju, kako ti dve polji prehajata v vez, in znotraj kakšnega dispozitiva – kakšnih dispozitivov – deluje proces problematizacije gradnje IVKC v Ljubljani.

## Izjava in diskurz

Dasiravno se v prispevku ne želiva osrediniti na tipične binarne diskurzivne mehanizme, ki družbeno večino oz. »nas« simbolno ločijo od manjšine oz. »drugega«, pa v nadaljevanju vseeno podajava oris slovenskega večinskega diskurza o islamu, ki temelji na omenjeni dihotomiji. Meniva namreč, da je ta oris nujen, saj pomeni širše diskurzivno polje, v katerem nastajajo konkretni argumenti, vezani na IVKC, ki pozneje pomembno vplivajo na njegovo arhitekturno zasnovo. Z drugimi besedami, če problematizacijo gradnje IVKC kot prvo analizirava na ravni izjavnega polja kot diskurzivnega dela dispozitiva gradnje IVKC, se nama to izjavno polje kaže kot ravnina imanence, na kateri so v medsebojnih razmerjih razpršene izjave novinarske, politične, pravne, znanstvene, umetniške in popularno-kulturne realnosti. Izjave, izrečene znotraj novinarskega diskurzivnega polja, tako niso ločene od preostalih izjav, izrečenih na drugih diskurzivnih poljih. Ker pa se diskurz vzpostavi tako skozi lastna diskurzivna pravila kakor v razmerju do nediskurzivnega, moramo pri analizi novinarskega diskurza upoštevati tudi specifičnost novinarskega sporočanja kot specifičnega sporočevalnega režima. »Ti konvencionalni režimi so odvisni tako od kulturnih mitov, na katerih temelji novinarsko upovedovanje, kot od novinarske samopredstave in poklicne ideologije ter produkcijskih rutin in poklicnih standardov.« (Luthar in Jontes, 2007: 32) Prav zato *izvor* diskurza ni posamičen novinar kot avtor, pa tudi ideološki kontekst delovanja nekega partikularnega medija ne. Kar pa ne pomeni, da sta novinar kot avtor in ideološki kontekst nepomembna, temveč sta operativna znotraj diskurzivne realnosti novinarskega sporočanja, ki se proizvaja z elementi novinarske produkcije kot novinarske mitologije.

Tako kot analize diskurza o gradnji IVKC ne moremo ločiti od širšega diskurzivnega polja o islamu na Slovenskem, pri tem pa upoštevati specifičnost novinarskega sporočevalnega režima, tako širšega diskurzivnega polja o islamu na Slovenskem ne moremo ločiti od sodobnega (zahodnega) diskurza/vednosti o islamu, konstrukcije gradnje IVKC kot problema pa ne moremo ločiti od konstrukcije islama kot problema na splošno. Bistvena poteza sodobne problematizacije islama, ki se še vedno godi znotraj orientalističnega diskurza, pa se vzpostavlja prek redukcije islama na fundamentalizem in terorizem, skratka, na potencialno grožnjo redu in varnosti (zahodnega) sveta. Kot pokaže Richardson, se grožnja izraža predvsem skozi štiri stereotipične poteze: militaristična grožnja, grožnja političnega nasilja in terorizma, grožnja demokraciji in grožnja neenakosti med spoloma (Richardson, 2004: 75–93).

Vse to se kaže tudi v analiziranem diskurzu o gradnji IVKC, ki se začne z rekonstrukcijo islama kot »novega« in »neznanega« pojava, čeprav je Slovenija že od časov Otomanskega imperija vseskozi imela stik z islamom. Z organizirano skupnostjo in džamijo bo namreč v (1) »slovensko družbeno-politično dejavnost stopil nov, doslej neznan, a pomemben dejavnik« (Dnevnik, 10. januar 2003).<sup>4</sup> Iz tovrstnih izjav potem izhajajo različne mistifikacije, orientalizacije, stereotipizacije in fantazmatske podobe islama. Leta 2003, ob prvi javni razpravi v zvezi z džamijo, se o islamu začne govoriti predvsem kot o problemu, ki ogroža slovenstvo. Skladno s tem nastopi videnje islama kot homogeniziranega in organiziranega pojava, ki se ga, tudi po 11. septembru 2001, pogosto reducira na islamski fundamentalizem. Diskurz, ki ga tvorijo izjave o islamu, deluje predvsem izključujoče, tako da poudarja, kaj je manjšinsko, drugačno, tuje, nenaravno, neslovensko itd. Medijsko razpihnjeni označevalci islama in muslimanov tako sestojijo iz besed in besednih zvez: »prišleki« (Dnevnik, 5. december 2008), pripadniki »radikalnega islama« (Dnevnik, 11. september 2002) in »islamskega terorizma« (Dnevnik, 11.

<sup>4</sup> Namenoma ne bova navajala imen avtorjev oz. avtoric posameznih izjav, saj naju ne zanimajo avtorji izjav, temveč kako posamezne izjave tvorijo diskurz. Vse izjavljalce in druge podatke o virih hranita avtorja tega članka in so dostopni na željo bralca.



september 2002), »islamisti« (Dnevnik, 11. september 2002), govori se o »agresivnosti islama« (Delo, 25. januar 2003) itd.

Ta in takšen diskurz gradnje IVKC v nadaljevanju predstaviva skozi nekatere ključne argumente, ki so zapolnjevali diskurzivni prostor v letih 2003 in 2008. Ker meniva, da so izbrane izjave indikativne že same po sebi, puščava metodološko podrobne jezikovne analize konotativne ravni argumentov v suspensu. Zato zgolj opozoriva na paradigmo esencializma, iz katere vsi naštetni argumenti izhajajo in se vanjo tudi vračajo.

## Paradigma esencializma

Rdeča nit javnega medijskega konstruiranja islama in džamije kot družbenega problema so argumenti, ki jih umeščava v esencialistično paradigmo mišljenja. Esencializem kot prvotno filozofska doktrina humanizma in platonističnega idealizma se v našem primeru kaže kot produkt zdravega razuma in sedimentiranega vedenja. Kaže se v profanizaciji predpostavke, da so objektom, konceptom in subjektom lastne določene temeljne lastnosti, ki jih le-ti posedujejo. Objekti s »podobnimi« lastnostmi se kopičijo v iste kategorije in med njimi se vzpostavi nekakšen enačaj. Pri tem so omenjene lastnosti tiste, ki objekte, subjekte in koncepte naredijo takšne, kakršni so. V analiziranih besedilih paradigma esencializma vznikne predvsem ob prevpraševanju slovenske nacionalne in narodne identitete. Kdo smo, kam spadamo, kje so naše korenine, so vprašanja, na katera se navadno poskuša odgovoriti z esencialističnimi argumenti, ki iščejo »pravo bistvo« kolektivne identifikacije. Kolektivna identifikacija pa je sestavljena iz enoznačnega in privzetega postavljanja enačaja med etnijo, narodom, nacijo, religijo, kulturo in ozemljem. Kot pravi Bauman (1996: 18), gre tu za moderni »problem identitete«, kako identiteto konstruirati in jo ohraniti trdno in stabilno. Moderna teza o identiteti je namreč esencialistično predpostavljala nespremenljivost identitete, medtem ko je postmoderna paradigma zavezana neesencialističnemu oz. celo antiesencialističnemu razumevanju identitete. Predvsem Popper (1945) in Wittgenstein (1967) namreč pokažeta, da »identiteta« ni nespremenljivo bistvo ali esenca, temveč je jezikovno oz. diskurzivno konstituirana. V analiziranem primeru gradnje IVKC se esencialistična identiteta diskurzivno konstruira predvsem z naslednjimi argumenti.

Kot prvi in zelo pogost se kaže *argument domoljubja*, ki se konstituira predvsem na zdravorazumski trditvi, da kdor zagovarja džamijo, ne mara svoje domovine. Pri tem domovino konstituira skupek kulturnih, religijskih in teritorialnih komponent, ki simbolično tvorijo »naš dom« ter poudarjajo ljubezen do njega. Gre za strategijo polarizacije in navidezne redukcije problematike na dve nasprotujoči si opciji. Argument se napaja v esencialističnem dojemljanju narodne identitete kot nečesa nesprejemljivega, strogo zgodovinsko pogojenega in homogenega. Argument popolnoma izpušča raven heterogene družbene realnosti, saj slovenstvo v povezavi s krščanstvom in državnim teritorijem postavlja kot vrhovno vrednoto, ki jo ogroža etnična ali religijska diverziteteta. Tovrstni argumenti se najpogosteje skrivajo za t. i. ljubeznijo do domovine, (2) »Ker imam Slovenijo rad /.../ sem proti takim poskusom (islamizacije op. a.) in verjamem, da je še veliko Slovencev enakega mnenja.« (Demokracija, 30. 1. 2003). Esencializem tovrstnih argumentov se skriva v zavračanju sprememb, ki bi pripeljale do demokratizacije in etnične pluralizacije v Sloveniji. Domoljubje se izraža tudi v ljubezni do slovenskega teritorija (3) »Planiranje, dogovarjanje in lahko rečem kupčevanje s slovensko zemljo je pravzaprav kupčevanje s slovenstvom.« (Demokracija, 25. december 2008) in v enoznačni povezavi teritorialnosti in slovenstva kot kulturne, etnične in religijske homogenosti. Slovenstvo

je tako konstituirano kot nekaj samoniklega na tem ozemlju, tako rekoč nekaj, kar je dejansko izrastlo iz te zemlje; kar je tu rodila zgodovina sama.

Posebej grožnja slovenski etnični in religijski homogenosti je temelj konstituiranja domoljubja, ki sestoji iz esencialističnih predpostavk o naravni in zgodovinski povezanosti nacije (Slovenije) in etničnosti (avtohtoni prebivalci). (4) »*Poigravanje z islamskim centrom sredi Ljubljane je milo rečeno pljuvanje na Slovenijo in njene avtohtone prebivalce.*« (Demokracija, 25. december 2008). Poudarjanje grožnje narodni avtohtonosti in nacionalni suverenosti se nadgrajuje z grožnjo, ki jo islam pomeni krščanstvu. (5) »*Dopustiti nastanek takšne države v državi bi resnično pomenilo grožnjo vrednotam lastnega naroda, kajti krščanstvo je vrednota, ki jo je slovenski narod prevzel pred 13 stoletji, ob njej pa spletel državotvorno in kulturno zgodovino.*« (Demokracija, 6. februar 2003). Tako kot ta primer kaže retrospektivno, naslednji primer kaže prospektivno teleologijo esence. Gre namreč za zgodovinenje s ciljem prikazati krščanstvo kot »naravno« in »od nekdanj« povezano s slovenstvom. Esencializem gre v skrajnosti do te mere, da v se v primeru 5 krščanstvo pripisuje narodu celo še pred njegovim obstojem. Ne glede na paradoks gre predvsem za to (6), »*.../da Slovenija tudi še naprej ostane Slovenija. Gre za našo civilizacijo, za naš način življenja in navsezadnje za našo pripadnost Evropi.*« (Demokracija, 30. januar 2003)

Esencializem se na ravni jezikovnega kaže v ponavljajoči se rabi besede »naš-e/o« (iteracija), ki stopnjuje dramatičnost in pomembnost povedanega. Pridevniki »našega«, »avtohtonega«, »lastnega« itd. ustvarjajo namišljeno skupnost, ki simbolno poenoti družbeno večino. Prav zato ni naključje, da je *argument večine* tako pogosto v rabi. Sklicuje se predvsem na številnost, saj na tej podlagi poudarja legitimnost prevlade etnične večine nad manjšino. V praksi gre predvsem za izjave, ki trdijo, da je v Sloveniji premalo muslimanov, da bi se zanje gradila džamija. (7) »*Čedalje pogosteje je slišati in mogoče razumeti nekatere resne namige, da bomo za peščico islamcev sredi Ljubljane gradili džamijo. Da, sredi Ljubljane.*« (Demokracija, 30. januar 2003) Izjava ustvarja t. i. namišljeni in večinski »mi«, pri čemer se občinstvo združi v »eno samo homogeno skupino tako, da z uporabo zaimka 'mi bomo' znotraj njih zabriše razlike o izvoru, veroizpovedi, razredu in življenjskem stilu.« (Wodak idr., 1999: 164) To navidezno homogenost Slovencev zoperstavi islamski manjšini. Dodatno se argument večine poudarja tudi prostorsko, s poudarjanjem džamije kot tujka, ki bo stal v središču *slovenske* Ljubljane. Predvsem se operacija izvaja s poudarjanjem nesorazmerja med simbolno pomembnostjo lokacije Ljubljana, kjer naj bi stala džamija, in številčno majhno »peščico islamcev«, ki naj bi jim bila džamija namenjena. Osnovni problem argumenta večine je v tem, da številčnost islamske skupnosti premosorazmerno povezuje z njihovimi pravicami.

Z argumentom večine se povezuje tudi *argument tujosti*, ki poziva k izločevanju tistega, kar ne velja za večinsko. Islam se tako prezentira kot evropskemu etosu tuj in zato ogrožajoč. Ker se islam predstavlja kot tujek v slovenski družbi, pa džamija kot njegova materialna eksplikacija analogno deluje kot tujek v slovenskem prostoru. (8) »*Zakaj bi Slovincem nekdo vsiljeval tujek, ki s slovenstvom nima nobene zveze, Slovenci nismo muslimani. Njihova kultura nam je tuja, vsestransko.*« (Demokracija, 25. december 2008) Jasna postavitev Slovenec/slovenstvo vs. tujek/musliman se v danem primeru veže predvsem na muslimansko kulturo. Argument sestoji iz predpostavke, da bi dopustitev sobivanja druge kulture ogrozila integriteto slovenstva. Ta manifestna grožnja pred izgubo slovenstva kot narodne kulturne biti se kaže tudi v predpostavki, da bo gradnja IVKC prinesla islamizacijo Slovenije. Fantazmatski strah pred ogrožanjem »čiste nacionalne substance« homogene skupnosti ponazarja naslednja izjava. (9) »*Slovenskim bralcem želim le predstaviti svoje pomisleke ob čedalje bolj pogostih poskusih islamizacije naše dežele.*« (Demokracija, 30. januar 2003)



<sup>5</sup> Ali kot – sicer ne neproblematično – piše Dolar: »Fantazma kot tisti 'diagram', tisti 'non-lieu' [ne-vez, op.a.], kjer se drsenje subjekta ustavi in kjer se sooči, denimo, z onim privilegiranim izmikajočim se objektom, ki je pogled. Obenem edino ta objekt, ta paradoksn preostanek, prinaša moment užitka in tako ponuja ključ za odgovor, kaj lahko subjekte zvabi v past oblasti.« (Dolar, 1991: xxix)

Esencializem nacionalne identitete, ki se v diskurzu o gradnji IVKC kaže kot pomemben argument problematizacije same gradnje, lahko mislimo tudi kot biopolitični fenomen. Po Agambenu biopolitika pomeni vključitev dejstva življenja kot golega (biološkega) življenja v politični red, vključitev, ki je hkrati že izključitev. Takšno izvorno biopolitično dejanje je tudi deklaracija o pravicah človeka in državljana iz leta 1789 kot inavguracija dispozitiva človekovih pravic. Vir pravic namreč postane rojstvo – golo življenje

samo. »In prav zato, ker je vpisala element rojstva v samo srce politične skupnosti, lahko deklaracija zdaj pripiše suverenost 'narodu'. [...] Narod, ki etimološko izhaja iz roditi se, tako sklene krog, odprt z rojstvom človeka.« (Agamben, 2004: 138) Nacionalna identiteta in nacionalna država vznikneta v kontekstu biopolitičnih dispozitivov. Kakor pokaže že Foucault, kot referent biopolitičnih dispozitivov nastopa realnost populacije, ki pa se kaže kot biološka realnost. »Mislim na biološko eksistenco multiplicitete posameznikov, ki je vezana na materialnost, znotraj katere živi.« (Foucault, 2009: 21) Ko pa se populacija politizira, postane nacija. To ne pomeni, da nacija izgubi biološki izvor, prav nasprotno, ta se vseskozi ohranja. Tako kot se išče golo življenje od političnega življenja, tako se išče biološka podstat nacije od kulturne/politične podstati, prav zato rasizem na virtualen način koeksistira z nacionalizmom in nacionalizem na virtualen način koeksistira z rasizmom. »[K]ot da bi vsako ovrednotenje in 'politizacija' življenja [...] nujno implicirala novo odločitev o pragu, onstran katerega življenje ni več politično relevantno, je samo še 'sveto življenje' in se kot tako lahko nekaznovano uniči.« (Agamben, 2004: 150) Drugi, ki ga proizvaja esencializem, ni nič drugega kot golo življenje, ki ne samo, da se ga izključi – prek delovanja na določeno delovanje se skuša upravljati s tem drugim delovanjem – temveč se ga lahko potencialno tudi uniči. Kot smo že povedali, dispozitiva o gradnji IVKC v Ljubljani ne moremo razumeti brez navezave na dispozitive globalne vojne proti terorizmu kot biopolitičnega in rasističnega dispozitiva. Natanko to pa počne fašizem, ki tako kot rasizem, ki na virtualen način eksistira z nacionalizmom, na virtualen način eksistira z esencializmom.

## Paradigma fantazme

Z uvedbo paradigme fantazme, ki sledi, ne želiva ustvariti občutka, da ta ni povezana s prej opisano paradigmo esencializma, kajti esencializem je še vedno močno prisoten in pravzaprav tvori argumentativno podstat fantazmatskega. Prav tako – ko uvajava koncept fantazme – slediva že zapisani Klepčevi opombi h konceptu dispozitiva, ki pravi, da bi dispozitiv lahko razlagali kar prek fantazme, kar pomeni, da ima vsak dispozitiv poleg logike izrečenega in logike videnega, *besed in reči*, tudi logiko užitka.<sup>5</sup>

Fantazmatsko razlikovanje med »nami« in »njimi« se dodobra začne utrjevati šele z uvajanjem kulture strahu pred tujim, njegovo mistifikacijo in zavidanjem njegovega užitka. Ljubezenska čustva do »našega« niso *ex nihilo* produkt kolektivnega subjekta. Kot pravi psihoanaliza, subjekt (npr. Slovenca) je najprej treba nekje zgrabiti. Zgrabiti ga je treba predvsem v njegovi iluziji, da bo izničitev »drugega« pomenila polno in dokončno konstituiranje njegove identitete. Če pravkar obdelana izjavljajna logika razlikovanja pomeni predvsem raven izjav, ki definirajo, kdo in kaj smo »mi«, predvsem pa, kdo in kaj so »oni«, pa fantazmatska logika pomeni moč, ki stoji za temi operacijami in jih omogoča (Laclau, 2008: 91). Fantazmatska logika namreč deluje

tako, da utrjuje družbeno razsežnost praks s tem, da zapolnjuje temeljni manko, ki nastane z vstopom subjekta v simbolno, kar pomeni, da zapira radikalno kontingenco družbenih odnosov (Glynos in Howarth, 2007: 145–147). Z drugimi besedami, delovanje fantazmatske logike je treba osvetliti predvsem z vidika procesa kolektivne identifikacije, saj fantazmatska logika deluje v smeri »obljubljanja« polne konstituiranosti kolektivne identitete. Pri tem ima pomembno vlogo graditev »drugega« kot tistega, ki preprečuje polno konstituiranje določene nacionalne identitete. To se dogaja predvsem v smislu prej osvetljenih izjav tipa: »oni« ogrožajo naše vrednote in identiteto ali »oni« nam preprečujejo, da bi bila Slovenija res samo slovenska. Fantazmatsko je torej neposredno vezano na vprašanje drugega. Je pravzaprav poskus zapolnitve vprašanja *Che vuoi?* V tem smislu v polje fantazmatskega padejo vsi odgovori na vprašanje: »Kaj želi Drugi?« Fantazija deluje kot konstrukcija, kot imaginarni scenarij, ki zapolnjuje vrzel, ki jo predvideva odpiranje želje drugega. Proces se izvaja tako, da nam daje točno določene odgovore na zastavljeno vprašanje in nam s tem priskrbi mandat, s katerim se kot subjekti identificirano (Žižek, 1989: 114–115). V skladu s tem se fantazmatska logika utrjuje na strahu, mistifikaciji in zavidanju užitka.

*Fantazma strahu* je vseobsegajoča, povezuje retrospektivno in prospektivno komponento strahu. Prvi strah, ki se konstruira v navezavi na islam, je retrospektivni, saj je vezan na slovenski prastrah pred Turki. (10) »*Prastrah pred islamom živi v nas vse od turških vpadov /.../*« (Mag, 12. februar 2003) Na ravni jezika argumenti tu ustvarjajo predvsem t. i. zgodovinski »mi«, ki bralca v pokliče v homogenizirano nacionalno, narodno oz. etnično skupnost tako, da anahronistično apelira na bralčevo nacionalno zgodovino ter skuša dati vtis naravne povezanosti subjektov danes s subjekti nekoč. To je najpogostejši mehanizem, s katerim se ustvarja navidezna in iracionalna povezava oddaljenih zgodovinskih dogodkov, kot so turški vpadi v času Otomanskega imperija, ki so takrat zbujali strah, z današnjo stvarnostjo, predvsem gradnjo džamije, in islamskim fundamentalizmom. Podoben je argument, ki temelji na ideji kolektivnega spomina: (11) »*V Sloveniji živi spomin na turške vpade, ko so ropali, požigali, posiljevali, ubijali, odvažali ljudi, male otroke vzgajali v janičarje. Zapisi in spomini so ostali živi.*« (Demokracija, 29. januar 2009).

Kljub močni retrospektivni perspektivi pa prastrah najde tudi utemeljitev v sočasnih dogodkih. Najbolj aktualno in prikladno ustvarjanje kulture strahu sestoji iz argumentov, ki izvajajo redukcijo islama na terorizem. S tem islam reducira zgolj na en njegov aspekt in ga hipostazirano prikaže kot edinega. (12) »*Danica Simšič je že v predvolilnem boju napovedala, da se namerava zavzeti za graditev džamije. Ni pa povedala, ali namerava po dokončani gradnji postaviti kakšen spomenik, ki bi kazal s prstom na džamijo in opozarjal, da se v tem prostoru zbirajo fundamentalisti ali celo teroristi.*« (Demokracija, 23. januar 2003) Ta diskurz sicer danes nastopa kot segment biopolitičnega dispozitiva vojne proti terorju,<sup>6</sup> sama grožnja pa se artikulira v sintagmi islamski/verski fundamentalizem/terorizem, kar predpostavi neposredno vez med islamom in terorizmom. S tem se akt terorizma kot političnega dejanja depolitizira in reducira na raven kulturnega in moralnega konflikta. »Opis storilcev kot religijskih 'fanatikov', 'ekstremistov« in 'fundamentalistov' pomeni, da so religijsko inspirirani manijaki, gnani z iracionalno vnemo, ne pa s politično intenco. Ker politični stimulus ostane v ozadju, postane predmoderna religijski fanatizem zahodnemu umu še dodatno nerazložljiv.« (Macdonald 2003, 161) Vsaka poteza islamske kulture pa postane potencialno fundamentalistična in potencialno teroristična.

<sup>6</sup> Reid pokaže, da dispozitiv vojne proti terorju ni vrnitev imperialnega dispozitiva, ki omogoča uveljavitev interesa imperialne suverene države – konkretno: ZDA – pač pa ta dispozitiv, kakor tudi vojna sploh, nastopa znotraj biopolitičnega konteksta. To pomeni, da napada na Irak ne moremo misliti brez logističnih in normativnih pogojev, ki so jih kot izraz biopolitike globalnega reda v Iraku pripravile humanitarne intervencije ZN (Reid, 2005: 246).

Kar želiva reči, je, da danes vsaka izjava ali vsaka reprezentacija islama implicitno ali eksplisitno odgovarja na problem islama kot potencialne grožnje in nevarnosti. Povedano drugače, islam se v zahodne (novinarske) diskurze praviloma vpiše prek takšne ali drugačne navezave na ekstremizem/fundamentalizem, bodisi da gre za pozitivne bodisi za negativne reprezentacije.

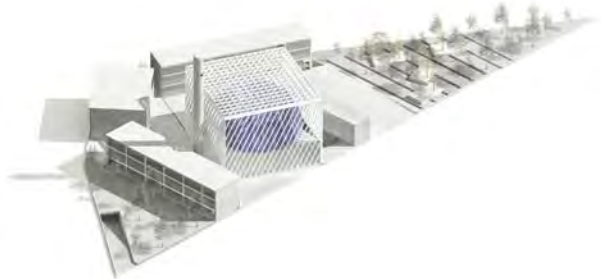
Prej navedena izjava iz primera 12 pa strahu že dodaja elemente *mistifikacije*. Kajti, če je stvar resnice, da se bodo v džamiji zbirali fundamentalisti, je stvar ugibanja, ali se bodo v njej zbirali tudi teroristi. Zato se mistifikacija islama kaže predvsem v ugibanjih, kaj točno je islam, kaj se v džamiji prakticira, kakšen je islam ter kakšni so njegovi nameni. Islam postane mistična, predvsem pa izmuzljiva črna luknja, v katero se projicirajo različni strahovi večinske skupnosti. (13) »*Enako je skrivnostno prikrit (mufti Đogić op. a.) v razlagi pravnega reda, ki naj bi veljal na območju džamije, mi pa vemo, da tam velja šeriatsko pravo, ker tako pač narekuje in zapoveduje Koran.*« (Demokracija, 6. februar 2003) Tako se argument, prvič, konotativno naveže na univerzalnost zahodnega prava, ki mu služi kot izključitev partikularnosti šeriatskega prava, čeprav ravno univerzalnost prava zagotavlja pravni okvir za gradnjo džamije kot uveljavitev svobode veroizpovedi. Liberalen dispozitiv zahodnega prava se namreč lahko uporablja izmenično, kot argument za in kot argument proti gradnji, to pa zato, ker se tako v enem kot v drugem primeru islam predstavi kot zunanji, kot oropan vsake pravne podstati. In drugič, prav zapisana skrivnostnost in prikritost muftija, ki tu nastopa kot poseobljeni islam, se največkrat navaja kot razlog za strah. Predpostavka, ki stoji v ozadju pravkar navedene izjave iz primera 13 ter primera 14, ki sledi, je bržkone želja po razkritju, odstiranju, transparentosti, predvsem pa užitek pogleda, usmerjenega proti Orientu, ki ga usmerja zahodni dispozitiv. Zato se zdi pomenljiv tudi naslednji primer, ki kaže na željo po odstiranju in demistifikaciji islama. (14) »*Za muftija bi rekel, da je nasprotno! Veliko je v medijih, vendar diplomatsko splošen, vprašanjem se izmika, pomisleke zavrača vzvišeno, malo ali nič pa ne pove, kaj islam je; daje vtis, kot da nekaj prikriva.*« (Demokracija, 13. februar 2003) Pozneje bova pokazala, da se prav želja po demistifikaciji in razkritju islama odraža skozi arhitekturni dispozitiv objekta IVKC.

Predno pa se lotiva analize objektne zasnove, želiva poudariti še to, kar razumeva kot nadgradnjo mistifikacije. Gre namreč za prej omenjeno fantazmatsko *zavidanje presežnega užitka*, ki si ga necivilizirani islam tako nesramno lasti, civiliziran zahod pa se mu znotraj razsvetljenške logike tako nesmiselno odreka. Kajti ustvarjanje podobe islama kot tujega in drugačnega najbolj učinkuje v izjavah, ki se poslužujejo konstruiranja islama kot barbarskega. Predvsem poudarjanje barbarskosti islama ima svojo hrbtno stran, tu gre pravzaprav za zavidanje njegovega presežnega užitka, ki se kaže v vsej svoji barbarskosti. (15) »*Živina, katere meso so jedli, je morala biti zaklana tako, da so ji prej spustili kri. Ker je Mohamed dobro poznal moško naravo, jim je dovolil, da imajo do štiri žene, pod pogojem seveda, da jih zmorejo vzdrževati in redno izpolnjevati svoje zakonske dolžnosti.*« (Demokracija, 29. januar 2009) Krvoločnost, mizoginija in poligamija se tukaj kažejo kot pomembni atributi islama, ki hkrati in posledično na zahodu nastopajo kot tabuizirane prakse. Vendar se na te klasične medijske spektakelske aspekte barbarizma niza neskončno število navedb islamskih presežnih užitek. (16) »*Nismo še namreč pozabili krvave afere okrog pobitega neomaljenega bika, ki so mu kruti klavci v imenu Boga hladnokrvno prerezali vrat, nato je pred njihovimi očmi počasi, v peklenskih mukah umiral, ko na dan prihajajo drugi premeri kaznivega dejanja. Tako v medijih zasledimo razkritje muftija Osmana Đogiča, da zdaj rešuje težave s halalom zasebno, v manjših klavnicah, njegova žena pa da ima svojega klavca, Perutnina Ptuj pa certifikat Halal, v svoji bližini pa mesnico, v kateri prodajajo te izdelke.*« (Slovenske novice, 25. marec 2003) Tej presežni užitki islama, vključno

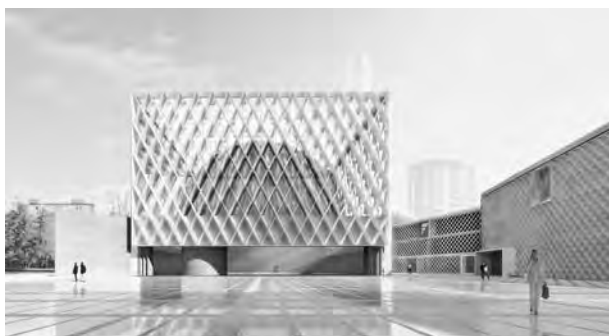
s krvočnostjo, ki izziva zahodnjaški tabu smrti, dajejo vtis, da se užitki pravzaprav nikdar ne končajo. Islam jih pravzaprav niza, pri čemer pa nima racionalne meje. Še več, pri tem se uspešno izmika dispozitivu zahoda, kajti islam ne uživa zgolj na oddaljenem vzhodu, užitkarski presežek si privoščiči predvsem na teritoriju, kjer so taki užitki demonizirani. Prav zaradi teritorialne transpozicije užitka islama na slovenski teritorij pa v nadaljevanju obravnavava in razumeva prostor IVKC kot zahodnjaški dispozitiv.

Materialna eksplikacija fantazmatskega presežnega užitka islama se najbolje vidi ob vprašanju minareta in velikosti ter namembnosti džamije. Vprašanje velikosti objekta in minareta nastopa kot osnovna fiksacija pomena. Kajti, če so molilnice kot majhni objekti dovoljene, pa sta minaret in IVKC z minaretom že tisti pre-»več«, torej presežek islama, ki ga večinska skupnost domnevno ne more več tolerirati. Islam se tako skuša problematizirati ravno kot presežek prostora in presežni užitek, ki ga ponuja ta prostor. Osnovna predpostavka je namreč, da je islam več kot vera, saj (17) *»je islamska vera-družba-politika eno, čista teokracija torej.«* (Demokracija, 13. februar 2003) Tudi džamija je več kot verski objekt, kajti (18) *»Preprosto povedano, džamija je bila predsedstvo, parlament, generalni štab, vojašnica in univerza.«* (Dnevnik, 10. januar 2003) in ima (19) *»status islamske ambasade«* (Demokracija, 29. januar 2003). Posledično se pojavljajo retorična vprašanja, kot na primer (20) *»Kaj je džamija?«* (Dnevnik, 15. januar 2003) ali (21) *»Kako ločiti med molilnico in zbirališčem teroristov?«* (Dnevnik, 5. december 2008) oziroma (22) *»Je islam res samo vera?«* (Demokracija, 29. januar 2009), ki apelirajo na demistifikacijo ali odstiranje islama in džamije kot verskega objekta. Če vzamemo za primer še minaret, so prevladujoči javni diskurzi o džamiji na območju MOL zagovarjali stališče (23) *»Molilnica da, minaret ne!«* (Delo, 9. februar 2009) Zato minaret deluje predvsem kot prazni označevalec, vanj se projicirajo, investirajo vsi argumenti proti gradnji džamije oziroma IVKC. Kot kaže primer 24, minaret v kolektivni fantazmi nastopa kot falos, simbol zmage, zavojevanja, hkrati pa tudi širjenja. (24) *»V bistvu je minaret simbol zmage oz. zmagoslavja. Se pravi v tem primeru islama na določenem ozemlju, na določenem kraju. Če to želimo, da pomeni minaret. Simbol zmage v Ljubljani?«* (Trenja, 2008) Omenjena logika »več« je natanko hrbtna stran širjenja, ki nastopa kot osnovna determinanta islama. Islam je tako implicitno konstruiran kot neznana tvorba, ki se počasi, a vztrajno širi, o čemer pričajo prej omenjeni primeri strahu pred islamizacijo, in v tem pogledu je džamija samo nekakšna postojanka, rele, prostor metamorfoze, kjer se ta virtualna rakasta tvorba punktira, ojači in preobrazi v novo zavojevanje. Zato imamo nekakšno zaviranje užitka drugega uokvirjeno v izjavah, ki se nanašajo na probleme s samim objektom in njegovimi materialnimi atributi – površino, višino, prostornino, obliko. (25) *»Verjamem, da nihče, prav nihče od Slovencev nima nič proti verskemu objektu, ki naj bi služil izključno verskim obredom v spodobnem ambientu, odločno pa nasprotujemo drugim 'namembnostnim površinam', do katerih ne bi bila odveč malo večja doza previdnosti.«* (Delo, 9. februar 2009) V tem kontekstu džamija tako ni samo verski objekt, je nekaj več kot cerkev, je politični objekt, leglo skrajnežev, je nekaj zastirajočega, nekaj, kar se umika našemu pogledu, in ta zastor deluje kot napajalo diskriminacije. Temu se potem prisloni prej omenjena decentralizacija, ki gnezdi v fantazmi zarote. Muslimani se koncentrirajo in snujejo islamizacijo naše države, zato je treba ohraniti njihovo razpršenost, še več, prostorsko koncentracijo je treba razdrobiti, jim podeliti več molilnic in odreči IVKC. (26) *»Zavzemam se za to, da bi muslimani dobili več manjših molilnic, tam, koder je koncentracija muslimanskega življa večja, tudi kristjani se zbiramo po cerkvah, ker pa se muslimani čutijo zelo močne, kadar jih je velika množica skupaj.«* (Trenja, 2003) Takšna fantazma zarote je hrbtna stran mitologije

Slika 1



Slika 2



Slika 5



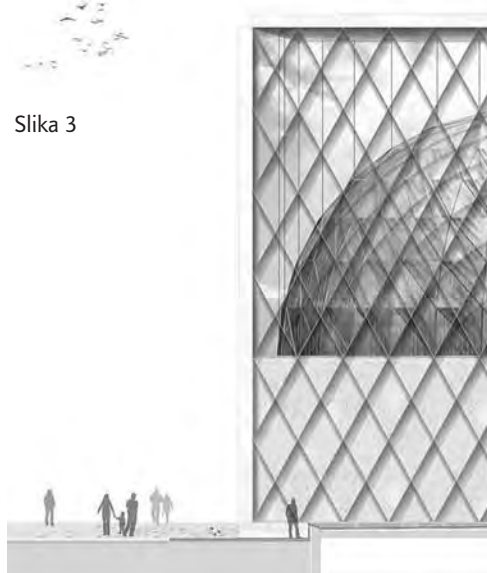
Slika 6



Foto: Biro Bevk Perović



Slika 3



Slika 4





drugega kot nediferenciranega. Se pravi islam kot zastrti drugi, nejasen, nedoumljiv, homogen, treba ga je spoznati, kajti (27) »*Slovenci ne vedo, kaj je islam.*« (Demokracija, 29. januar 2003) In prav v tem kontekstu odstiranja islama (28) »... *je seveda javni interes še kako pomemben, da izve, kaj se dogaja v verskih objektih, ker je prihajalo do tega, da seveda tisto, kar verska svoboda dopušča, ni nujno tudi v javnem interesu.*« (Trenja, 2008) Pri tem gre poudariti demagoškost geste odstiranja islama, saj je v namigu demistifikacije in odstiranja pravzaprav prisoten ravno nasprotni mehanizem, to je želja po ustvarjanju občutka, da islam uhaja, da se skriva in želi biti zastrt. Ravno ta zastor pa hrani dispozitiv, saj ustvarja prostor za fantazmatske projekcije in mistifikacijo islama.

V nadaljevanju pokaževa, kako se dispozitiv iz ravni izjave udejanji na ravni objekta. V analizo sva vzela objekt IVKC, za katerega bova pokazala, kako v prostoru deluje kot dispozitiv.

## Objekt IVKC kot dispozitiv

Zmagovalno rešitev natečaja za IVKC, ki je bil razpisan leta 2011, je pripravil biro Bevk Perović arhitekti. Po njihovi predlogi bo IVKC stal na 11.000 kvadratnih metrih, od tega bo 5200 kvadratnih metrov prostorov med Parmovo in Kurilniško ulico v Ljubljani (Slika 1). Celoten kompleks bo dvignjen za 70 centimetrov od cestnega in železniškega območja. Osrednji objekt je mošeja, ki je obrnjena proti Meki (Slika 2). Stala bo samostojno in sestavljata jo predverje in notranji sakralni del. Obdaja jo železna konstrukcija v obliki kvadrata, v notranjem delu je modra kupola, vstavljena v stekleno kocko, narejena pa je iz prosojnega tekstila, ki bo z jeklenimi vrvmi visel s stropa molilnice (Slika 3). Ob mošeji ločeno stoji minaret, ki bo visok 40 metrov in izdelan iz belega poliranega betona, s krožnimi belimi marmornimi diski, vgrajenimi v površino materiala (Slika 4). Med mošejo in preostalimi objekti je predviden vmesni prostor – trg oz. ploščad – namenjen javnosti. Ploščad bo tlakovana z okroglimi ploščicami iz belega marmorja, ki bodo postavljene v beton. Prostor pred mošejo bo tlakovan s pravokotnimi kvadri iz litega masivnega stekla, ki bodo omogočali osvetlitev telovadnice v kleti in bodo na ploščadi ustvarili pravilen vzorec trga, hkrati pa povzemali vtis vzorca iz molitvenih preprog. Na skrajni južni točki stoji baza objekta z uvozom v garažo s skoraj 300 parkirnimi mesti in drugimi servisnimi prostori. V prvi kleti bo še restavracija, ki se odpira v poglobljeni severni park. Pod glavnim trgom neposredno pred vzhodno fasado v džamijo bo telovadnica. V preostalih objektih bodo stanovanjske enote, npr. za muftija. V ločenem objektu pa manjše predavalnice in pisarne. Zadnji objekt od štirih bo namenjen šoli s knjižnico (Slika 5). V kompleksu bosta še severni in južni park. Severni bo javni park, ki se bo z ravni ceste spustil do kletne etaže gradbenega kompleksa k restavraciji. Zasajen bo z avtohtonim drevjem, v velikih koritih pa bodo rastline, omejene v Koranu. Južni park bo zelena zaščitna cona proti železniški progi (Slika 6).

Arhitektura je zmeraj bila odraz prevladujočega načina razmišljanja in prevladujočih družbenih razmer, ki nastopijo v določeni družbi in v določenem času (Leach, 1997). Arhitektura ni naključna, temveč intencionalna, saj izraža prevladujoče kolektivne sheme, vrednote in diskurze (Pløger, 2009: 53). Eco (1997: 174) zapiše, da je analiza arhitekturnih objektov poseben izziv, saj objekti navidezno nimajo komunikacijske, temveč zgolj funkcionalno vlogo. Pokaže tudi, da arhitektura producira sporočila, ki jih pričakuje skupnost (Eco, 1997: 187). Virilio (1997: 365) tako poudari, da arhitektura ni zgolj matrika tehnik, oblikovanih, da nam dajo zatočišče pred nevihto. Arhitektura je instrument merjenja, seštevek védenja, ki organizira družbeni čas in prostor. Če se vrneva k izhodiščni tezi: arhitektura je dispozitiv. Tudi številni drugi kritični avtorji



Slika 7:



Foto: Biro Bevk Perović

(Demokracija, 29. januar 2009), je temu treba prilagoditi vsaj njihov verski objekt. Skušala bova pokazati, da je IVKC v materialnem arhitekturnem pogledu pravzaprav del normalizacijskega dispozitiva, saj uvaja legitimnost islama skozi perspektivo večinske normativnosti. IVKC je tako zahodnjaški normalizacijski dispozitiv, saj dopušča, da se islam lahko prikazuje samo kot striktno kodificirana forma, tako, da ne pomeni grožnje večinski skupnosti, temveč jo varuje pred potencialno destabilizacijo. Skratka, pokazati bova skušala, da znotraj repertoarja teh striktno določenih arhitekturnih podob IVKC, ki konotirajo odstiranje notranjosti in zastiranje zunanosti, transparentnost, prehodnost, vidnost, dostopnost, arhitekturno sodobnost oz. modernost, lahkotnost, detradicionalizacijo ornamenta in kastracijo minareta, arhitektura IVKC deluje kot normalizacijski dispozitiv.

Ker z dispozitivom misliva na heterogeni skup diskurzivnega in nediskurzivnega, izjav in vidnosti, glasu in oči, trdiva, da v dispozitivu islama na Slovenskem arhitekturna zasnova IVKC deluje kot forma vidnega, ta forma pa ima neko vez z že analiziranim poljem izjav. Pa vendar, če se fokusiramo na objekt sam, lahko beremo Foucaulta, ko pravi, da vsako izvrševanje discipline zahteva dispozitiv, ki prisiljuje z delovanjem pogleda. Gre za poglede, ki morajo videti, ne da bi jih kdo videl. V tem okviru se po njegovem mnenju razvije problematika arhitekture, ki omogoči notranjo kontrolo, saj učinkuje na individuum v notranjosti (Foucault, 2004: 190–191). Foucault (2004: 193) meni, da bi popoln disciplinski aparat omogočil enemu samemu pogledu, da bi vse nenehno videl. Osrednja točka bi bila hkrati vir svetlobe, ki bi osvetljevala vse stvari, konvergenčen kraj za vse, kar bi bilo treba vedeti. Panoptikum je arhitekturna figura te kompozicije. Kot pravi Foucault (2004: 219), je na obodu poslopje v obliki prstana, v središču pa stolp z velikimi okni, ki gledajo na notranjo stran prstana, obodno poslopje je razdeljeno na celice z notranjimi in zunanji okni. Kar je pri panoptikumu najpomembnejše, pa so njegovi učinki svetlobe, ki omogočajo osvetljevanje celic, s tem pa vidnost posamezne celice. V središčni stolp lahko postavimo nadzornika, kralja ali izvoljenega pooblaščenca, ki iz dane pozicije vidi v vsako celico.

Pri osrednjem, sakralnem delu IVKC, je na delu dispozitiv panoptizma, ki učinkuje skozi skrbno načrtovano arhitekturo. Namesto osrednjega stolpa – panoptikuma – ima sakralni del IVKC prosojno kupolo, ki jo od zunaj uokvirja kvadratna železna konstrukcija, sama kupola pa je prav tako narejena iz prosojnega lahkotnega materiala. Svetloba, ki prihaja od zunaj, se nato porazdeli tako, da celoten sakralni del osvetljuje s svetlobnimi snopi, ki s pomočjo zunanje kvadratne železne konstrukcije prostor svetlobno delijo (Slika 7). V tem smislu sakralni del s kupolo prepušča svetlobo, saj je narejen iz transparentnih materialov, ki poustvarjajo panoptizem. Ustvarja namreč konstanten občutek vidnosti in videnosti. Sakralni del IVKC je torej sodobni arhitekturni panoptikum, saj s transparentnostjo materialov proizvaja občutek nenehnega stanja

(gl. Leach, 1997) so na svoj način zapopadali odnos med arhitekturo in dano družbeno, kulturno in tudi politično realnostjo, zato v pričujočem članku arhitekturne objekte dojemava kot vpete v druge diskurzivne in zunaj-diskurzivne aspekte sodobne družbe.

Izhajala bova iz predpostavke, da je IVKC pravzaprav mehanizem normalizacije islama, kajti, če se oni (29) »... nočejo prilagoditi civilizacijskim normam in zakonom, ki veljajo v Evropi in drugje v razvitem svetu«

videnosti, ki zagotavlja samodejno delovanje oblasti. Četudi v kupoli ni prostora za nadzornika, kakršnega poznamo iz Benthamovega panoptičnega stolpa, prosojnost strehe daje vtis, da je mogoče v sakralni prostor pogledati od zunaj. Ker gre lahko teoretično zgolj za pogled boga, saj je mošeja namenjena zgolj muslimanom, sakralni del štejeva za tipičen panoptikum.

Logika omogočanja pogleda pa se prenaša tudi na celoten kompleks IVKC, s čimer arhitekturni kompleks prestopi meje klasičnega panoptizma. Javne površine okrog kompleksa in pred njim so namreč odprte in dostopne, predvsem pa prehodne. Zato kompleks ne omogoča samo pogled od zunaj, temveč tudi nadzorujoč pogled od znotraj, ki prihaja s strani javnosti. S tem arhitektura IVKC dodatno zagotavlja stanje videnosti muslimanske skupnosti. Foucault (2004: 221) meni, da tovrstni pogled javnosti učinkuje oblastno. Ker ni enega samega oblastnika, ki bi ga posebej nadzoril stolpa, temveč naključni pogled mimoidočih oz. javnosti kot take, že deluje kot oblastni mehanizem. Pomembna ni več točka enega, ki vse vidi, sama pa ostane nevidna, temveč se ta točka razprši v množstvo točk, kjer vsaka točka vidi vsako drugo točko, vidi se od ene do druge točke. Odpiranje kompleksa tako omogoča razpršen nadzor nad uporabniki prostorov.

Prav na tej točki se arhitektura IVKC spoji s prej opisanim diskurzom in učinkuje kot dispozitiv. Medtem ko smo bili v izjavah priča mistifikaciji islama, arhitektura korigira z demistifikacijo ali bolje, odstrinjanjem. Kajti vidnost, prosojnost, dostopnost, prehodnost in transparentnost arhitekture učinkujejo kot sredstvo demistifikacije dejavnosti v IVKC. Želja po demistifikaciji vprašanja »kaj se bo tam dogajalo«, ki si ga v okviru prevladujočega diskurza o islamu postavlja slovenska javnost, se tako vsaj deloma zadovolji z arhitekturno rešitvijo. Če parafrazirava Foucaulta (2004: 221), zaradi javno dostopnih površin uporabniki na sebi nenehno občutijo poglede, ki pa so razpršeni in vseprisotni. S tem se poustvarja učinek panoptikuma, saj je uporabnik objekta prepričan, da ga vselej lahko gledajo. Pa vendar vidimo, da je tu arhitektura, ki disciplinira, naredila pomemben korak od časa velikega zapiranja, kjer se je v objektih totalnih ustanov – norišnic, bolnišnic, zaporov – vidnost udeleževala predvsem od znotraj in navznoter. Totalne ustanove so namreč delovale kot klasičen Benthamov panoptikum, medtem ko arhitektura IVKC naredi korak dlje. Znajdemo se namreč v kompleksu, ko učinek samodiscipline, ki ga udeleženi Benthamov panoptikum, postane aktualen. Ne gre več za *občutek* biti gledan, gre za biti gledan *de facto*. Pogledi naključnih sprehajalcev namreč niso več plod fantazme gledanega, temveč stvarnost.

Tako je zato, ker so disciplinarne družbe, kot to pove slavni Deleuzov poskript k družbam nadzora, v krizi. Disciplinarnost prehaja v nadzor oz. kontrolo, programsko piše Deleuze –, a kakšna je razlika?

Različna omejevanja ali okolja zapiranja, med katerimi prehaja posameznik, so neodvisne variable: posameznik naj bi vsakič prišel iz nič, obstaja skupni jezik vseh teh okolij, a je *analoški*. Medtem ko so razlike nadzorovanja neločljive variacije, pri čemer tvorijo variabilni geometrični sistem, katerega jezik je *numerološki* (kar pa ne pomeni nujno tudi, da je binaren). Zapiranja so *kalupi*, različni odlitki, medtem ko so nadzori *modulacije*, nekakšen samodeformirajoči se odlitek, ki bi se iz trenutka v trenutek nenehno spreminjal, oziroma kot sito, katerega odprtine se od ene do druge točke spreminjajo. (Deleuze, 2002: 174)

Ne več analogije, temveč numerologije, ne več končni kalupi, temveč neskončne modulacije, ne več zapiranje, temveč odpiranje. »Nadzor je kratkega roka in hitrega kroženja, toda tudi nenehen in brezmejen, medtem ko je bila disciplina dolgoročna, neskončna in diskontinuirana.« (ibid.: 176) Ker vsaka arhitekturna in urbanistična forma deluje kot dispozitiv, katerega del je, bova rekla,

da so vertikalne in ortogonalne forme segment disciplinarnih dispozitivov, fluidne, neortogonalne in transurbanistične forme pa del kontrolnih dispozitivov (Reid, 2004: 404). Tako nadzor ne deluje prek vidnosti iz središčnega stolpa, od koder se širi ali kamor se steka snop svetlobe, ampak prek neskončne vidnosti, ki svetlobo prelomi v vsaki točki. Od tod tudi obsedenost sodobnih družb s transparentnostjo, ki nastopi kot nova porazdelitev svetlobe, nov blisk, nova forma luminoznosti.

Prav tako nastopi tudi nov način normalizacije, ki temelji na koeficientu distribucije normalnosti glede na celoto normalnega in nenormalnega, ne pa na binarni distribuciji normalnega in nenormalnega glede na predpostavljeno normo normalnega, kakor to počne disciplina (Foucault, 2009: 57, 62). »Disciplina začne iz norme. In v razmerju do dresure, ki se izvede glede na normo, se normalno loči od nenormalnega. Tu pa imamo snovanje normalnega in nenormalnega, imamo različne krivulje normalnega, zato operacija normalizacije sestoji iz interakcije med različnimi distribucijami normalnosti in usklajevanju najmanj zaželenih z bolj zaželenimi« (ibid.: 63). Takšna normalizacija pa ne samo, da nima modela norme, ampak nima ne konca ne kraja, vseskozi samo variira in povzroča nove distribucije normalnega. Medtem ko v družbah discipline nikoli nismo prenehali začenjati, v družbah nadzora nikoli ničesar ne končamo, še pravi Deleuze (Deleuze, 2002: 175). Zanimivo pa je, da takšno neskončno normalizacijo in takšen neskončen nadzor Foucault delno pripiše dispozitivu varnosti, katerega vznik datira že v 18. stoletje, pozneje pa varnost naveže na liberalne tehnologije vladanja, končno pa analizira še prehod liberalnih tehnologij vladanja k neoliberalnim, ki se – na prvi pogled – skladajo z Deleuzovim preходом družb discipline v družbe nadzora. Ker pa fokus tega članka ni Deleuzova in Foucaultova miselna in konceptualna afilijacija, velja zgolj ponoviti, da varnost nastopa kot bistven problem diskurza o gradnji IVKC, prav zato lahko rečeva, da transparentnost objekta IVKC deluje kot odgovor na problem zagotavljanja varnosti.

Transparentnost – pojem, ki ga razdeljuje predvsem Virilio. Ta v svojem delu *Polar Interia* definira transparentnost kot tisto, kar z lahkoto prepušča svetlobo, hkrati pa tudi kot tisto, kar omogoča jasno razločevanje objektov glede na njihovo gostoto. V tem smislu uvajanje stekla v arhitekturo od srednjega veka naprej odpira popolnoma novo dobo, ki kulminira v elektronskih oknih sodobne tehnologije (Virilio v James, 2007: 56). Prosojnost materialov, ki tvorijo objekte, potemtakem določa vidnost stvari v njih. Pri IVKC je transparentnost materialov vseskozi prisotna. Del trga pred vhodom v mošejo je namreč narejen iz transparentnega stekla in dopušča pogled v telovadnico pod njim. Tudi polkrožna kupola je narejena iz transparentnega blaga in stekla, ki jo obdaja transparentna železna struktura. Virilio (1997: 360) pravi, da smo priča paradoksalnemu fenomenu, kjer neprosojni materiali izginjajo iz sodobnih objektov. Železne skeletne konstrukcije (kvadrat nad kupolo IVKC), prosojne stene in stropi, narejeni iz stekla in pleksi stekla (tla in strop dela ploščadi IVKC ter mošeje), plastike (kupola mošeje) zamenjajo kamnite fasade. Gre za navidezno padanje mej med posameznimi deli mesta. Meje, ki ločujejo zavoljo uvajanja urbane discipline, niso več določene z zidovi ali prostorsko segregiranimi soseskami, temveč se udejanjajo skozi nadzor, ki ga zagotavljajo transparentnost objektov, njihova prehodnost, dostopnost, javnost in na koncu tudi sodobna (tele)komunikacijska tehnologija. Kot je bilo že rečeno, so to elementi prehoda iz družb discipline v družbe nadzora.

Normalizacija pa se dogaja tudi z umeščanjem forme (ornamentov, oblik) »vzhodnega« v zahodnjaške sodobne arhitekturne trende. Nadvse zanimiva je kvadratna železna konstrukcija v obliki »kletke«, ki je poveznjena čez kupolo mošeje, saj deluje kot zastor zahodnjaške sodobne arhitekturne paradigme, kot jo prepozna tudi prej omenjeni Virilio, pred vzhodnjaško polkrožnostjo kupole. S tem se mošeji odvzema kupola kot osnovni element, po katerem islamski

sakralni objekt sploh prepoznamo. Pogled se ustavi na kvadratni konstrukciji, ki bolj kot islamsko sakralnost konotira železno kletko, ki jo je zahod v duhu normalizacije poveznil čez vzhodnjaško arhitekturno tipskost. Tudi minaret, ki stoji ob mošaji, tako ni več videti kot minaret, temveč skupaj s kvadratno strukturo tvori podobo tovarne z industrijskim dimnikom (Slika 2). Lahko bi dejali, da gre za svojevrstno arhitekturno mimikrijo, kjer se v ksenofobnem okolju džamija ne sme kazati kot islamski sakralni objekt, temveč zgolj kot nekaj, kar v danem okolju kodificiramo kot normalen arhitekturni pojav. V tem smislu bi to lahko bila nekakšna postmoderna tovarna, ki tudi lokacijsko stoji na zdaj degradiranem postindustrijskem območju, med glavno mestno vpadnico in železnico.

Logika mimikrije ali zastiranja verskosti džamije se nadaljuje z minaretom. S psihoanalitičnim konceptualnim aparatom sva namreč že rekla, da minaret pomeni arhitekturno materializacijo faličnega označevalca, materialni element presežnega užitka, tistega »več«, ki se hkrati postavi kot element zaviranja in kot element grožnje. Lahko pa tudi rečeva, da minaret pomeni določen proces teritorializacije, ki pa se ne godi le arhitekturno, temveč tudi zvočno: minaret kot formacija zvočnega zidu, ki teritorializira prostor; minaret kot oddajnik. Še drugače, minaret kot ekvivalent stolpa v panoptikonu, ki tradicionalno prek glasu, pa tudi pogleda teritorializira in nadzira prostor. Konstitucija fantazme minareta kot tistega presežka, kar zapeljuje in zavajuje, se potemtakem veže tudi na funkcijo teritorializacije, kakršno – podobno kot v krščanski arhitekturni formi zvonik – opravlja minaret. In zato bo minaret IVKC v Ljubljani visok le 40 metrov. Samo tako lahko ostane zastrt. Kot prvo, zakrivala ga bo kvadratna konstrukcija čez kupolo, ki iz določenih zornih kotov privzema podobo dimnika (Slika 2). Kot drugo, stisnjen bo na sredino objekta IVKC, v prihodnosti pa bo obdan s stolpnici, ki bodo višje od minareta in bodo tako dodatno zmanjšale njegovo vidnost in simbolni pomen. Hkrati bo tudi njegova višina skrajšana do te mere, da ne bo v enaki meri viden iz vseh perspektiv.

Naposled lahko arhitekturno zasnovo IVKC, ki jo tu misliha kot izraz dispozitiva nadzora, razumemo tudi v kontekstu hipermoderne transformacije vertikalnih arhitekturnih form. Kot princip vertikalnosti minaret ustreza tako suvereni kakor disciplinarni arhitekturni formi. In če vertikalnost razumemo kot način teritorializacije, potem hipermoderna zasuka k nevertikalnim in prepustnim arhitekturnim formam proizvede drug in drugačen način teritorializacije, ki pa ustreza delovanju dispozitivov nadzora (Reid, 2004). Skratka, če sva transparentnost objekta IVKC in kastracijo minareta interpretirala kot kolonizacijo gradnje IVKC s strani zahodnih arhitekturnih form – dispozitiva zahoda –, potem se ta kolonizacija zgodi tako, da se bo IVKC teritorializiralo z načinom teritorializacije, ki deluje kot dispozitiv nadzora.

## Konec: sile fašizma

Ker se problem gradnje IVKC, kot sva skušala pokazati, vzpostavlja kot dispozitiv, se moramo naposled vprašati, v kolikšni meri ta dispozitiv deluje kot fašističen. Konec koncev fašizem – podobno kot rasizem (gl. Ilc, 2010) – deluje kot dispozitiv, kot heterogeni skup diskurzivnih in nediskurzivnih elementov, vezanih na politično-oblastne tehnologije, katerih funkcija je normalizacija, končno pa tudi izključevanje natančno določenih subjektov in družbenih praks. Skupaj z Deleuzom in Guattarjem lahko rečeva, da fašizem deluje kot nekakšna mašina kontinuirane destrukcije, ki pa ni le makropolitčnih in molarnih, temveč predvsem molekularnih in mikropolitčnih razsežnosti. »To, kar dela fašizem nevaren, je njegova molekularna oz. mikropolitčna moč,

kajti gre za množično gibanje: rakasto telo, ne pa totalitarni organizem.« (Deleuze in Guattari, 2010: 236) Problem fašizma, kakor ga zastavita Deleuze in Guattari, ni v totalni teritorializaciji in kodifikaciji, ampak v dekodiranih in deteritorializiranih tokovih. Fašizem nastane, ko ti tokovi, ki so tokovi mutacij in sprememb – kot linije pobega ti tokovi preletavajo že ustaljene forme in jih spreminjajo –, mutacije in spremembe spremenijo v destrukcijo. Preden fašizem rezultira v veliki totalitarni organizaciji, deluje kot skup razpršenih praks: »Vsak fašizem se definira z mikročrnimi luknjami, ki stojijo same zase in komunicirajo z drugimi, preden odmevajo v veliki, centralizirani črni luknji.« (ibid.) Pravzaprav se vsak fašizem kot totalitaren fenomen vseskozi veže na množstvo mikrofašističnih praks, ki obstajajo pred njim in ki obstajajo po njem.

To velja tudi v primeru dispozitiva gradnje IVKC na območju MOL, če esencialistično konstrukcijo islama kot drugega razumemo v biopolitični redukciji drugega na golo življenje, oropano subjektivitete, in če samo arhitekturno zasnovo razumemo kot demistifikacijski in kastracijski princip, ki skupaj z diskurzom konstituira normalizacijski dispozitiv. Islam se sprejme le, če *ni islam*, džamija se lahko postavi, če to *ne bo džamija*. Pravzaprav dispozitiv gradnje IVKC deluje na dveh ravneh, na ravni eksplicitne izključitve, ki se kaže v argumentativni podstati, ki drugega popolnoma izključi, in na ravni nediskurzivnega, ki kljub temu, da tega drugega vključi – gradnja IVKC kot rešitev problema gradnje –, ga vključi tako, da ga normalizira. Natanko vez – ali pa prehod – enega in drugega pa pomeni realnost mikrofašističnih praks. Prav zato fašizem na imanenent način koeksistira z liberalno-demokratskimi političnimi formami. In prav zato se kaže kot mnogotera in razpršena politično-oblastna praksa, ki jo je treba misliti na molekularni ravni, ki v določenem pogledu sovпада s tem, kar sva tu imenovala postmoderni dispozitiv nadzora. Naloga misli, ki bi se lahko imenovala antifašistična, se potemtakem zdi jasna: kako misliti fašizem v molekularnih razmerah postmodernih družbenih formacij. V nasprotnem primeru se bo fašizem vračal – vračal večno. Vračal kot fašizem vrtnih palčkov, fašizem golfskih igrišč.

## Literatura

- AGAMBEN, G. (2004): *Homo sacer: suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana, Študentska založba.
- BAUMAN, Z. (1996): From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity. V *Questions of Cultural Identity*, ur. S. Hall in P. Du Gay, 18–36. London, Sage.
- DELEUZE, G. (1995): *Negotiations: 1972–1990*. New York, Columbia University Press.
- DELEUZE, G. (2007): Družba nadzora. *Filozofski vestnik* XXIII(3): 167–177.
- DELEUZE, G. (2007): Kaj je dispozitiv? *Problemi* 45(8–9): 5–14.
- DELEUZE, G. (2010a): *Foucault*. London, Continuum.
- DELEUZE, G. (2010b): *Nietzsche and philosophy*. London, Continuum.
- DELEUZE, G. in GUATTARI, F. (2010): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London, Continuum.
- DOLAR, M. (1991): Sprema beseda. V *Vednost – oblast – subjekt, VII.–XXV*. Ljubljana, Krtina.
- DRAGOŠ, S. (2004): Islamofobija na Slovenskem. V *Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti – Poroči se! Kdor se more – št. 3*, ur. T. Trplan, S. Autor in R. Kuhar, 10–27. Ljubljana, Mirovni inštitut.
- ECO, U. (1999): Function and sign: the semiotics of architecture. V *Rethinking architecture: a reader in cultural theory*, ur. N. Leach, 173–193. London, Routledge.
- ILC, B. (2010): Rasizem v delovanju liberalno-demokratskih ureditev. V *Nova državljanstva v dobi globalizacije*, ur. J. Pikalo, 179–211. Ljubljana, Sophia.
- FOUCAULT, M. (1997): *Ethics: subjectivity and truth*. New York, New Press.

