

Tartu Ülikool
Filosoofia ja semiootika instituut

Peeter Raudsik

Orientalismi filosoofia: kriitika

Bakalaureusetöö

Juhendaja: Kadri Simm

Tartu 2014

SISUKORD

SISSEJUHATUS.....	3
1. ORIENTALISTIKA JA ORIENTALISM.....	8
(a) Orientalistika	8
(b) Orientalism	9
(c) Mõistete kasutamine	13
2. ORIENTALISMI FILOSOOFIA.....	14
(a) Epistemoloogiline: universaalne teadmine	14
(b) Ontoloogiline: essentsialism	16
3. KRIITIKAD	20
(a) Hermeneutiline: filosoofiline hermeneutika	20
(b) Postkolonialistlik: võim ja teadmine	23
(c) Antiessentsialistlik: absoluudi viletsus	26
(d) Kultuuridünaamiline: kultuuriline monaad	29
KOKKUVÕTE	32
SUMMARY	35
KASUTATUD ALLIKAD	37

SISSEJUHATUS

Käesoleva bakalaureusetöö eesmärgiks on kritiseerida filosoofilisi vaateid, millele toetub orientalism. Lähtepunktiks on Edward Saidi, kui ühe kõige mõjukama orientalisti kirjeldaja ja uurija erinevad tööd, kuid eeskätt tema 1978. aastal kirjutatud raamat *Orientalism* (siin töös kasutatud 2003. aasta väljatrükk). Gross (2009: 887) märgib, “et kui see olnuks ka tema ainuke raamat, oleks Saidil ometi kindel koht 20. sajandi mõtteloos.” Töö ei keskendu orientalisti ajalooliste või kultuuriliste põhjuste esile toomisele, andes sellest siiski ülevaate orientalisti üldkirjelduse juures. Käesoleva töö raames keskendutakse orientalisti iseloomustamisel näidetesse, mis käsitlevad eeskätt islamit ja araablast, kuna nende kirjeldamisel ja lahtimõtestamisel tuleb orientalistlik kõverpeegel esile eriti kontrastselt. *Araablase vaimu* ja *homo islamicus*’e eeldamine kerkivad orientalisti diskursuses ikka ja jälle. Seejuures ei maksaks siiski unustada, et orientalisti repertuaar omab laiemat kehtivust ning on erineva kaaluga kasutusel kogu postkoloniaalse maailma kirjeldamisel. Samuti pole orientalisti sarnastest probleemidest pääsenud ka Eesti, seda eeskätt taasiseseisvumisejärgsetel kümnenditel suhetes Euroopa Liidu ja teiste niinimetatud Lääne riikidega. Viimasele viitan ülevaatlikult alapeatüki (1b) lõpus.

Töö ülesehitus on järgnev: kõigepealt kirjeldan orientalisti (1a) ja orientalisti (1b) mõistete kujunemist ning omavahelisi seoseid. Seejärel vaatlen orientalisti ajaloolist väljakujunemist ja orientalisti tekkimist saidilikus tähenduses. Lisaks osutan probleemidele, mis eesti keeles nende mõistete kasutamisel võivad tekkida (1c).

Orientalisti filosoofia all pean silmas nende teoreetiliste lähtekohtade kogumit, millele saab taandada erinevate orientalisti autorite väited. Kirjeldan orientalisti filosoofiat läbi kahe keske tunnuse, milleni jõuan orientalisti tulenevalt. Kõigepealt toon välja epistemoloogilise eelduse, mida orientalist kasutab (2a). Lähtekohaks on arusaam, et humanitaarteadustes on saavutatav üldkehtiv tõde. Seejärel viitan keskele orientalisti tehtavale eeldusele oriendi kui eraldiseisva ontoloogilise tasandi kohta (2b). Oriendi uurides nähakse seda kui koherentset tervikut, mille puhul saab välja tuua üheseid karakteristikuid. Tähtsamateks oriendi väidetavateks tunnusteks on siinkohal monoliitsus, staatilisus ja spetsiifiline teleoloogia, mis seisneb oriendi determineerituses. Need kaks tunnust moodustavadki töös orientalisti filosoofia sisu.

Kolmandas töös osas kritiseerin eraldi eelnevalt väljatoodud kahte aspekti ja pakun mõlemale välja paremini sobivad alternatiivid. Kõigepealt, näitan lähtuvalt filosoofilisest hermeneutikast, kuidas orientalisti lihtsameelne tõelooma protsess ei saa paika pidada (3a).

Keskseks teesiks on siin arusaam inimese ajaloolisusest ja interpretatsiooni tähtsusest teadmiste saamisel. Viimase all pean silmas refleksiooni ja autori isiklike hinnangute tähtsust igasuguse teadmise saamisel. Lähtuvalt erinevatest postkolonialismiga tegelevatest autoritest visandan pildi tõe produtseerimisest, kus keskseks on võim ja huvid (3b). Viimane iseloomustab postkoloniaalsetes riikides toimuvat täpsemalt kui seda teeb orientalism. Seejärel näitan, kuidas orientalmi essentsialiseeriv laad ja sellega kaasnevad tunnused jäävad kultuuride ja nende omavahelise suhtluse kirjeldamisega hätta (3c). Orientalismile omane kultuurimonoliitsus ei vasta oriendi ajaloolisele ja tegelikule seesmisele keerukusele ning esitab põhjendamatuid üldistusi. Lõpetuseks, võttes aluseks *kultuurilise monaadi* kujundi, näitan kuidas kultuuridevaheline suhtlus on tegelikult dünaamiline ja tunduvalt komplitseeritum protsess, kui orientalism seda püüab näidata (3d).

Kokkuvõttes võtan kokku töös esitatud argumendi ning osutan põgusalt nendele eritingimustele, millede puhul orientalistlikud arusaamad on ühildatavad – kultuuride kirjeldamiseks sobilikud – vastasleeri vaadetega. Viimasega kaasneb siiski tõdemus, et oma sisulise esoteerilisuse tõttu jääb orientalism praktiliste poliitikate väljakujundamiseks sobimatuks.

Lühidalt saab mõttekäigu kokku võtta järgnevalt. Orientalismi kasutatakse oriendi kirjeldamisel. Orientalism eeldab teatud objektidel universaalse teadmise võimalikkust. Vajalikud tingimused on täidetud oriendil, mida uurimisobjektina käsitletakse kui koherentset ja staatilist. Viimane annab orientalismile võimaluse orienti ja seotud mõisteid käsitleda muutumatutena. Tegelikuses ei ole taoline teadmine võimalik ja oriendi kui tervikut tähistava mõiste kasutamine on raskendatud. Viimane tuleneb oriendi tegelikust seesmisest diferentseeritusest, dünaamilisusest ja muutlikkusest. Järgnevalt esitan argumendi koondatult töö lähteteeside, tehtavate eelduste, väidete ja tulenevate järeldustega.

<i>Teesid:</i>	(2a) üldkehtiv teadmine on võimalik ¹	}	<i>orientalism</i>
	(2b) orient on ühtne		
	(3a) teadmised on suhtelised ja muutlikud	}	<i>orientalmi vastu</i>
	(3b) teadmised sõltuvad võimust ja huvidest		
	(3c) orient on mitmetahuline		
	(3d) orient on dünaamiline		

¹ *Teadmise* all pean silmas eeskätt humanitaar- ja sotsiaalteadustes saavutatavat teadmist, millega opereerib orientalism.

Eeldused: (1b) orientalism on tegelik²
(2a) ja (2b) on (1b) vältimatud tunnused
(2a) välistab (3a) ja (3b) kehtivuse
(2b) välistab (3c) ja (3d) kehtivuse

Väide: (3a), (3b), (3c) ja (3d) on tõesed³
Järeldus: kuna (3a) ja (3b) on tõesed, siis (2a) ei kehti
kuna (3c) ja (3d) on tõesed, siis (2b) ei kehti
kuna (2a) ja (2b) ei kehti, siis (1b) ei kehti

Väärrib eraldi esile toomist argumendi seesmine tugevus. Nimelt, orientalism kummutamiseks piisab tegelikult vaid esitatud vastuväidete paaridest ühe väite omaks võtmisest. Näiteks ei pea nõustuma võimu ja huvide rolliga teadmiste juures (3b), vaid piisab teadmiste suhtelisuse teesi omaks võtmisest (3a) – orientalism jaoks keskne epistemoloogiline eeldus (2a) ei saa ikka kehtida. Nimetan eelnevat osalist vastuväidete omaks võtmist nii-öelda *pehmeks programmiks*. Käesolev töö püüab näidata teesidele vastavates alapeatükkides kõigi nelja vastuväite kehtivust, seetõttu võib seda pidada ka *radikaalseks programmiks* orientalism filosoofia kummutamisel.

Bakalaureusetöö keskseks lähtekohaks on Edward Saidi orientalism ajaloolist väljakujunemist analüüsiv raamat *Orientalism* (2003). Lisaks kasutan töös tema hilisemat kirjutist *Covering Islam* (1997) ja mõningaid artikleid. Vastavalt, esimene tegeleb põhjalikumalt islamimaailma kujutamise küsimustega Lääne meedias ning teised erinevate orientalism ilmingutega kaasajal.

Orientalism aluseks oleva filosoofia teoreetilist manifesti mõne orientalistliku autori sulest pole võimalik leida, vähemalt orientalism negatiivses võtmes nagu seda on kirjeldanud postkolonialistlikud uurijad. Seetõttu kasutan selguse huvides peaaesjalikult kolme erineva orientalisti kirjutisi oriendi kohta, tuues nendest lähtuvalt välja orientalism filosoofia tunnused. Esiteks vaatlen Bernard Lewist, tunnustatud arabisti, lingvisti ja orientaaluurijat, keda Said on pidanud üheks tähelepanuväärsemaks orientalistiks kaasajal. Tema oluline töö Ameerika Ühendriikide valitsuse juures poliitilise nõunikuna väärrib samuti ära märkimist. Teiseks kasutan Samuel Huntingtoni *tsivilisatsioonide kokkupõrke* teooriat, samanimelisest raamatust (1993). Teos on ulatuslikult mõjutanud rahvusvahelisi suhteid 20. ja 21. sajandil, kirjutise orientalistlikud lähtekohad on kaasaega seeläbi mõjutanud suuresti. Viimasena

² *Orientalism tegelikkuse* all pean silmas siin töös esitatavat kirjeldust orientalism kohta ning selle kehtivust.

³ Väited tõestatakse vastavates alapeatükkides.

kasutan Tallinna Ülikooli arabistika professori Otto Jastrow intervjuusid ja artikleid, kus avalduvad orientalistlikud jooned on Eesti elu vast kõige enam mõjutanud. Toon esile nende autorite ühised jooned ning näitan, mil määral nad panustavad mainitud orientalismirepertuaari ja asetuvad laiemasse orientalistlikku tervikusse.

Orientalismi epistemoloogilise lähtekoha kriitika pärineb keskselt Hans-Georg Gadameri teosest *Tõde ja meetod* (Truth and Method, 1982), mille lähtekohaks on arusaam inimese ajaloolisusest ja muutlikkusest. Teadmiste jaoks tuleneb sellest nende suur sõltumine interpretatsioonist, mis omakorda tõstab uurimisprotsessi keskmesse uurija enese tähtsuse. Said ise on Gadameri kasutanud vahelduvalt erinevates teostes. Käesolevas töös on püütud tekitada Gadamerist lähtuvalt terviklikum vastuargument orientalismifilosoofia epistemoloogilisele alusele. Postkoloniaalsete ühiskondade käsitlemisel mõjutavad uurijat enim just võimu ja huvide aspektid, seetõttu käsitlen ka Homi K. Bhabha ja Michel Foucault poolt väljapakutuid teooriaid. Mõttekäiku raamistava teosena on siinkohal oluline Bhabha *The Location of Culture* (2000).

Teise – orientalismifilosoofia ontoloogilise lähtekoha – kriitika kasvab välja klassikalisest essentsialismikriitikast. Lõpetuseks kasutan Juri Lotmani raamatus *Semiosfäär* (1999) kirjeldatud *kultuurilise monaadi* võrdpilti, mis iseloomustab kultuuride seesmist dünaamikat ja kultuuridevahelise suhtluse mitmetasandilisust, vastandudes selgelt orientalismipostuleeritud staatilisele käsitlusele. Minule teadaolevalt ei ole Lotmani tekste varem orientalismikontekstis kasutatud, töös esitatav süntees pärineb tervenisti käesoleva töö autorilt.

Ühtlasi tuleb silmas pidada, et käesolev töö on üks osa planeeritavast suuremast intellektuaalsest tervikust, mis käsitleb orientalismiprobleematika jaoks kesket representeerimise küsimust. Tervik on liigendatud vastavalt üldistusastmele. Esimene kirjutus rääkis väga spetsiifilisest näitest, kus ajalooliste keerdkäikude ja huvide tulemil tekkinud probleemi – Palestiina küsimust – püütakse näidata kui ajavälist ja paratamatut (Raudsik 2012). Teine – sammukese võrra üldisem – tasand oli orientalismikäsitlemine Eesti kontekstis, kus vaadeldes erinevaid Eestis avaldatud artikleid tuli välja Saidi poolt kirjeldatud orientalismile omaste tunnuste väljajoonistumine ka siinses meedias (Raudsik 2013). Käesolev bakalaureusetöö avab teema veelgi laiemalt ning vaatab orientalmi taha, analüüsides neid filosoofilisi vaateid, millele orientalm tegelikult teoreetilises plaanis toetub, olles seejuures jätkuvalt iseseisev uurimus ning sisaldades kogu vajalikku taustinformatsiooni.

Lisaks kuuluvad siia planeeritud tervikusse populaarteaduslikum artikkel *teise* konstrueerimise küsimustega, artikkel orientalismis mõjust Eesti Vabariigi välispoliitikale ning fotonäitus, mis keskendub sõna aktualiseerumisele, tuues välja mitmete erinevaid gruppe iseloomustavate mõistete ambivalentsuse läbi esteetilise lähenemise.

1. ORIENTALISTIKA JA ORIENTALISM

(a) Orientalistika

Orientalistika mõiste tuleneb ladina keelsest mõistest *oriens*, mis viitab idale – sellele suunale kust tõuseb päike. Hiljem on sama sõnaga viidatud juba geograafilistele piirkondadele – riikidele, mis on jäänud Euroopast ja Vahemerest idasse. Orientalistika all peetakse silmas teadust nende maade uurimisest. Seega on orientalist klassikalises tähenduses orientalistika ehk idamaade uurimisega tegeleja⁴.

Orientalistika uurib orienti, seetõttu on kindlasti oluline esmalt vaadata, milliseid piirkondi Euroopas oriendi mõistega täpsemalt on tähistatud. Märt Läänemets (2013: 4-7) jagab mõistelise välja kujunemise ajaloolises plaanis viieks etapiks. Hilis-antiikajal tähistas orient Rooma Keisririigi idapoolseimat provintsi (*praefectura praetorio Orientis*), millele kaasajal vastavad Egiptuse, Türgi ja Bulgaaria territooriumid. Kesk- ja varauusajal hakati oriendi all silmas pidama eeskätt Lähis-Ida (Türgi, Egiptus, Palestiina, Süüria, Iraak, Jordaania). 18. sajandist alates orient laienes, tähistades nii Pärsia kui Otomani impeeriumit ehk sisuliselt islamimaailma kui tervikut. Kaasajal on oriendi mõiste muutunud lõdvemaks, tähistades eri riikide jaoks erineva suurusega Aasia (mõningal juhul jätkuvalt ka Põhja-Aafrika) osi.

Ajaloolises plaanis on oriendi uurimisega tegeletud juba kaua. Siinkohal viitab Läänemets (2013: 11) vaid mõnele märgilisemale ja olulisemale teedrajanud kokkupuutele. 5. sajandil e.Kr kirjapandud Herodotose *Historia* kirjeldab juba üpris põhjalikult Kreeka-Pärsia sõdade seoses pärslasi ja nende eluviisi. 11. sajandil saab hoogu juurde araabia tekstide tõlkimine, jätkudes renessansis, mil avastatakse just araabia keeles säilinud antiikfilosoofide tööd. 16. ja 17. sajandil hoogustub Piibli tõlkimisega koos heebrea ja aramea keelsete tekstide uurimine. Järgnevatel sajanditel kasvab misjonitööga paralleelselt huvi hiina keele ja kultuuri vastu. 19. sajandil muutub orientalistika aegamööda laiapõhjaliseks teaduseks, mille järgi omakorda tunnevad vajadust paljud tärkavad koloniaalvõimud, kes on sunnitud aina enam tegutsema võõras kultuuriruumis.

Orientalistika kui teaduse juures saab kaasajal eristada kolme erinevat suunitlust (Läänemets, 2013: 8): humanitaarset, klassikalist ja hermeneutilist. Esimese puhul on tegu teadusega idamaade ajaloo, kirjanduse, religiooni ja mõtteloo uurimisega. Teise all peetakse silmas teadust, mis tegeleb klassikalise perioodi kultuuri uurimisega. Viimases tähenduses on orientalistika eesmärgiks klassikaliste tekstide uurimine ja tõlgendamine. Kokkuvõtvalt võib

⁴ Orientalistika lähtekohaks on ajaloo vältel just Euroopa või lausa konkreetsed Euroopa riigid.

orientalistikast jagada kultuuripiirkondade alusel näiteks arabistikaks, assürioloogiaks, indoloogiaks, iranistikaks, japanoloogiaks, sinoloogiaks jne. Teine võimalus on lähtuda idamaade kui terviku ajaloost, keeltest ja mõtteloost või võttes aluseks muid keskseid mõisteid idamaade juures: islamoloogia, budoloogia, sanskritoloogia.

Vääramatult saab siinkohal selgeks, et orientalistikaga tegelejate ring on äärmiselt mitmekesine, ulatudes mõtteloolastest lingvistide ja ajaloolastest religiooniuurijateni. Nende uurimisväljad on erinevatel tasanditel läbipõimunud.

Eelneva ajaloolise ülevaate taustal on kindlasti vajalik vähemalt mõningane ülevaade Eesti orientalistikast. Idamaade keelte õppimine ja orientalistikaga tegelemine ulatub Eestis ajalooliselt Tartu Ülikooli loomisaega 1632. aastal. Filosoofiateaduskonnas õpetati heebrea, araabia, kaldea ja muid keeli. 19. sajandi Tartu Ülikoolis tegeleti idamaade uurimisega eeskätt usuteaduskonnas, kus erinevad väljapaistvad baltisaksa teadlased tegelesid põhjalikult vanade usundite ja nii surnud kui kasutusel olnud idakeelte teadusliku uurimisega. Sajandi teise poolde jääb ka teeneka indoloogi Leopolt von Schoederi tegevus, kes tõlkis mitmeid paali- ja sanskriti keelseid võtmetekste. Samuti kerkivad samal perioodil esile esimesed eestlastest orientalistid. (Kulmar 2006: 9-13)

20. sajandi vältel töötas Eestis ja välismaalgi kõigi riigikordade ajal mitmeid mainekaid eestlastest arabiste, budismiuurijaid, indolooge ja teisi idamaade kultuuride tundjaid. Olulisemate nimedena tasub esile tuua Artur Võõbust (sürioloog ja kirikuajalooliane), Uku Masingut (teoloog, luuletaja ja orientalist), Linnart Mälli (budo- ja sinoloog) ja Haljand Udamit (iranist ja islamoloog), kelle suurimad teened on Koraani eesti keelde ümber panemises.

Orientalistka mõiste kasutamise ja kinnistumise jaoks Eestis on siinkohal oluline välja tuua veel tuntud polügloti Pent Nurmekunna panuse äramärkimine. 1956. aastal lõi Nurmekund Tartu Riiklikus Ülikoolis esimesena orientalistika kabineti, kus ta õpetas erinevaid idakeeli ja kirjutas ohtralt teadustöid orientalistika ajaloost. Orientalistika õppimine ja õpetamine on sealt alates muutunud aina süstemaatilisemaks tervikuks. (Kulmar 2009: 148-151)

(b) Orientalism

Orientalismi mõiste lähtepunktiks siin töös on Edward W. Saidi käsitlus orientalistikast, mille esimene põhjalikum visand ilmus 1978. aastal raamatus *Orientalism* (2003). Varasemaid orientalistika mõiste kasutamisi sarnasel kriitilisel kujul võib kohata näiteks Anuar Maleki

kirjutistes⁵. Said kritiseerib põhjalikult arusaama, et teave inimestest, kellega meil puudub kontakt või läbikäimine, võib olla objektiivne ning puhtalt deskriptiivse sisuga. Viimane on klassikalises plaanis olnud orientalistika kui teadusharu otseseks eesmärgiks ja seesuguste üldkehtivate teadmiste leidmist on peetud võimalikuks. Said paneb kokku ajaloolise ülevaate kõigist nendest vale-eeldustest, mida erinevad Lääne riigid on süstemaatiliselt kasutanud oma (imperialistlike) eesmärkide saavutamiseks. Orientalism on tema järgi „geopoliitilise teadlikkuse kandumine esteetilistesse, akadeemilistesse, sotsioloogilistesse, ajaloolistesse ja filoloogilistesse tekstidesse.“ (2003: 12) Orientalistide neutraalne uurimistegevus on tegelikkuses kallutatud ja nii nimetatud orientalisti repertuaar kordub sarnaselt erinevate distsipliinide läbilõikes. Lisaks hõlmab orientalism veel kolme keskset aspekti: „esiteks, Euroopa ja Aasia muutlikke ajaloolisi ja poliitilisi suhteid, millel on 4000-aastane ajalugu; teiseks, Läänes tekkinud teadusdistsipliini, mis 19. Sajandi algusest saadik keskendus mitmesuguste idamaiste kultuuride ja traditsioonide uurimisele; ja kolmandaks – ideoloogilisi oletusi, kujutluspilte ja fantaasiaid Oriendiks nimetatud piirkonna kohta.“ (2003a: 152)

Ühe sellise kujutluspildina võib tuua mehele allutatud naise kujund islamis. Viimase kinnituseks tsiteeritakse Koraani ridu, mis Haljand Udami 2007. aasta (2:228) tõlkes kõlavad järgnevalt: „Naistel on õigus nõuda (et mehed teevad sama), mida (naised meeste vastu) on kohustatud tegema seaduse ja arukuse järgi, ehkki mehed on nendest väärkuse poolt ülemad.“ Lisades siia juurde orientalistide tehtava eelduse islami reeglite kehtivuse kohta: need on igavesed ja neid ei tohi muuta (Jastrow 2011), on naise positsioon mehe alamana fikseeritud. Ajaloolised faktid asja nii mustvalgelt ei näita. Tariq Ali (2003: 60-68) viitab nii islamieelsele naise võimupositsioonile ühiskonnas kui alates 19. sajandi algusest kasvama hakanud naisõiguslaste liikumisele, sarnaselt muule maailmale. Alles jääb vaid tautoloogia: vankumatuna püsib üleajalooline käsk täpselt nii kaua, kui sel o t s u s t a t a k s e lasta püsida.

Saidi järgi peegeldab orientalism erinevaid kallutatud huvisid ning võimu- ja allumissuhteid. Pettekujutluse näitlikustamiseks on Said põhjalikult uurinud just araabia maailma moondunud pilti Läänes. Stereotüpiseerimine isenesest ei ole midagi tähelepanuväärset, orientalisti puhul on tegu aga ühise valederepertuaariga, mille kasutamist õigustatakse teaduslikust vaatepunktist. Oriendi ühiskondi vaadatakse harva kodaniku seisukohast. Pigem nähakse neid kui lahendamata probleemide ja ohu allikat, olgu siis kolonialismi või kaasaja kontekstis.

⁵ Malek, A. 1963. Orientalism in Crisis. *Diogenes* nr 44.

Napoleoni vallutusi Lähis-Idas peab Said esimeseks süstemaatiliseks kõikehõlmavaks ideoloogiliseks vallutuseks. Napoleon ei marssinud 1798. aastal Egiptusesse ainult tuhandete sõdurite vaid ka teadlaste armeega. Eesmärgiks sai alistatud rahva põhjalik uurimine. Viimane tipnes kõikehõlmava kirjeldusega egiptlastest, nende ajaloost ja kultuurist, mida oli ühtekokku 23 köidet. Said (1992: 59) juhib tähelepanu sellele, et Napoleoni retke eelne orientalistika diskursus määras suuresti tema vallutuse sihtkoha sisu: „Enam-vähem kõik, mida nad Oriendist teadsid, oli pärit orientalisti traditsioonis kirjutatud raamatuid, selle käibetõdede-varamu riigile.“ Said kirjeldab seda varasemalt teiste euroopa orientalistide poolt loodud orienti kui *vaikivat*, kellele pole sõna kordagi antud – orient oli konstrueeritud väljast poolt. Koloniaalvallutustega paralleelselt toimubki seni eeskätt kujutusvõimet toitnud oriendi pildi realiseerumine tegelikkuses ehk „leidis aset üleminek Oriendi puhttekstuaalselt mõistmiselt, formuleerimiselt või määratlemiselt kõige selle praktilise kasutuselevõtuga.“ (1992: 60) Varem paljuski kirjanduslik rahva koondportree sai kolonisaatori käes vahendiks, millega muuta valitsemine lihtsamaks ning paremini hallatavaks. Said näitab põhjalikult, kuidas seesuguste eeldusteni ajaloolis-kultuurilises plaanis varasemas suhtluses Idaga jõuti. Nikolai Konrad (1967: 9) tõdeb samas vaimus, et kuigi sõjaline ja majanduslik üleolek oli piisav riigi alistamiseks, siis valitsemine nõudis paratamatult süvendatud teadmisi riikide ajaloo ning kultuuri kohta – teadmiste saamine oli motiveeritud selgest poliitilisest huvist.

18. sajandi lõpust alates valitsesid orientalistikat kui teadusharu kaks suurt koloniaaljõudu – Prantsusmaa ja Inglismaa – kelle teadlaste eestvedamisel leidsid aset suurimad avastused võrdlevas grammatikas ja keeleuuringutes laiemalt. Mõjukate orientalistidena toob Said välja nii Renani, Humboldti, Steinthali kui mitmed teised. Laialivalguvama jõuga suunasid orientalistika arengut ka erinevad seltsingud (*American Oriental Society, Royal Asiatic Society* jne). Said lisab siia ritta viimastena veel reisikirjade laialdasest levikust lähtuvalt ka mitmeid kirjanikke⁶. Tõdedes, et sealgi võib kohata orientalisti repertuaari elemente, viidates seejuures nii Goethe, Flaubert'i, Hugo kui teiste töödele, kes üritasid piiritleda niinimetatud *aasia mõistust*. (1992: 62)

Peaasjalikult tegeletakse orientalisti tunnuste esitlemise ja näidetega teises peatükis, kuid juba võib osutada tõsiasjale, et näiteks araablasi iseloomustasid märksõnadena „sensuaalsus, kaldumus despotismile, hälbiv mentaliteet, ebatäpsus, mahajäämus.“ (Said 2003: 205)

Orientalismi kõverpeegli muudab kaasaja jaoks oluliseks selle jätkuv kasutamine ning edasikandumine teiste riikide, eeskätt Ameerika Ühendriikide välispoliitika tööriistaks.

⁶ Eesti ajaloost mahuvad siia kindlasti F. Tuglase (1930) tagasihoidlikud reisikirjad Tuneesiast ja Marokost, kus ta räägib samuti „tõelisest orientaalsest värvingust“, „eksootilisest ühtsusest“ jne.

Koloniaalvallutustega sarnane huvi püsib tänini ja sellest tulenevalt ka riikide kasutatavad meetodid oma tegevuse põhjendamiseks. Raamatus *Covering Islam* (1997) näitab Said üksikasjalikult, kuidas alates möödunud sajandi teisest poolest on orientalistlik prisma saanud meedia kujundiloomes keskseks ning mil määral on see jätkuvalt poliitiliselt motiveeritud. Ühtlasi saab aina olulisemaks uurija rolli ning vastutuse küsimus teiste kultuuride ja rahvaste kujutamisel.

Said tõstis juba mainitud raamatutega muuhulgas rambivalgusesse orientalisti mõiste kasutamise, sealt edasi on anglo-ameerika kultuuriruumis orientalisti tähendusväli muutunud aina negatiivsemaks ja orientalistiks peetakse enam autorit, kes kirjeldatud väärtusi oma akadeemilises töös kasutavad. Temast lähtunud probleemitõstetud on andnud ainet kogu postkolonialistlikule diskursusele.

Eesti jaoks on orientalism samuti jätkuvalt relevantne. Mitte ainult meie kasvava osaluse pärast NATO-s või Euroopa Liidus, vaid hoopis lähemalt. Järgnev tsitaat pärineb Euroopa parlamendi kunagise presidendi Klaus Hänschi kõnest (Ilves 2001): „Eelolev laienemine ei ole võrreldav ühegi varasemaga. See ei ole nii mitte ainult – ja mitte eelkõige – sellepärast, et ELi läänepoolse ja tulevase idapoolse osa elatustase on nii erinev. Olulisem on see, et Kesk- ja Ida-Euroopa riikide kodanikud ja poliitikud erinevad põhimõtteliselt praeguste ELi liikmesriikide kodanikest ja poliitikutest oma rahvuslike emotsionaalsete traditsioonide, kogemuste, huvid ja väärtushinnangute poolest. Üle ei ole vaja saada mitte ainult 50 aasta jooksul tekkinud arengutaseme erinevusest, vaid Euroopa ajaloos juurdunud tunduvalt vanematest ja põhjapanevamatest erinevustest.“ Veidi enam kui kümme aastat tagasi nähti Baltikumi puhul orientalistlikele sarnaseid „põhimõtteliselt muutumatuid erinevusi“. Kindlasti ei võtnud need tähelepanekud nii süstematiseeritud ja teaduslikku kuju, kui islamimaade puhul. Ajaloolises plaanis võiks põnev uurimisteema olla eestlaste kogemus võõrvõimude all ning küsimused, mil määral seda saab võrrelda teiste rahvaste koloniaalkogemusega.

Larry Wolff *Inventing Eastern Europe* (1994) näitab ajaloolises plaanis, kuidas Ida-Euroopat valgustusest alates konstrueeriti ning läänest eraldati. Wolff väidab, et Ida-Euroopast saab erinevate filosoofide jaoks paik, kus algupärase barbaarse ühiskonnakorralduses oli tärkamas tsiviliseeritud elu. Seda arengut saavad Lääne-Euroopa riigid mõjutada *õiges suunas*. Wolff sõnul polnud Ida-Euroopa „tsivilisatsiooni vastand, mitte barbarismi sügavustes, vaid pigem arengu mõõdupuu tsiviliseeritud ja barbaarsete rahvaste vahel.“ (1994: 13) Orientalismiga sarnane üleolev lähtekoht teiste rahvaste kirjeldamisel on siinkohal vägagi sarnane. Orienti nähti paraku ajal paigal tammuvana, kuid Ida-Euroopat arenemisvõimelisena.

(c) Mõistete kasutamine

Orientalismi ja orientalistika mõistete kasutamisel eesti keeles tuleb neil selget vahet teha. Orientalistika tegeleb peaaesjalikult erinevate idamaade kultuuri uurimisega (alates Lähis-Idast ja Põhja-Aafrikast kuni Aasiani välja). Lisaks kuuluvad siia alla ka muistsete kultuuride (sumerid, assüürlaste) ja keelte (akadi, kopti) uurimise ja tutvustamisega tegelevad teadlased. Tugevasti Saidist mõjutatuna on orientalisti mõiste omandanud aegamööda negatiivsema tähenduse, nagu ma näitasin eelnenud alapeatükis. Viimane tähendusvälja muutumine on aegamööda leidmas aset ka Eestis.

Seega, tehes mõistetel selgelt vahet ning jälgides nende kasutamist pole otseselt orientalistika ja orientalisti mõistete kasutamine niivõrd problemaatiline. Küll aga osutub keerulisemaks orientalisti mõiste. Orientalist on nii orientalistika kui orientalismiga tegeleja. Esimeses tähenduses on tegu oriendi uurijaga, inimesega kes vahendab idatekste ja –kultuure Lääne inimesele. Teises tähenduses on orientalist inimene, kes toetudes ekslikele eeldustele tegeleb oriendi uurimise ja representeerimisega. Kolmanda variandina on tegu kitsalt muistsete kultuuride uurijaga. Kaasaegsed idamaadega tegelejad peavad sellisel juhul jaotuma kitsamalt oma spetsialiteedi järgi. Pahatihti pole selline spetsialiseerumine majanduslikel põhjustel võimalik ning seetõttu koonduvad ühe katuse alla mitmed erinevate regioonide uurijad. Seetõttu koondab näiteks Tartu Ülikooli orientalistika keskus nii arabiste, assüriolooge, budolooge, sinolooge ja kõiksugu teisigi idamaade uurijaid.

Ajaloolises plaanis väärub märkimist orientalisti kui teatud liiki dissidendi määratlemine NSVLi aegses Eestis. Viimasele andis hoogu juurde orientalistide pidev soov reisida Nõukogude Liidu äärealadele ja keelutsoonidesse.

Kokkuvõtvalt võib öelda, et eesti keeles on selge vahe orientalistikal ja orientalismil. Tõlkimisel inglise keelde tuleb olla aga ettevaatlikum, kuna mõistesegadus on kerge tekkima (mõlema vastena kasutatakse tihti sõna *orientalism*, mis omakorda on anglo-ameerika kultuuriruumis tugeva negatiivse konnotatsiooniga). Orientalisti kui uurija kahetähenduslikkus hetkel säilib ning seetõttu tuleb mõiste kasutamisel alati selgitada kasutamise konteksti.

2. ORIENTALISMI FILOSOOFIA

(a) Epistemoloogiline: universaalne teadmine

Käesolevas töös koosneb orientalismis filosoofia kirjeldus kahest osast: epistemoloogilisest (2a) ja ontoloogilisest (2b) lähtekohast. Praeguse alapeatüki eesmärgiks on kirjeldada neist esimest. Orientalismi filosoofia epistemoloogilist eeldust kritiseerin põhjalikult alapeatükkides (3a) ja (3b). Siinkohal visandatakse pilt orientalismis filosoofia üheks olulisimaks eelduseks oleva arusaama kohta, et humanitaarteadustes (eeskätt siis orientalistikas) on teatud tingimustel võimalik saavutada kõikehõlmavat teadmist. Juhul kui kasutada õigeid meetodeid peetakse võimalikus leida näiteks islamit või araablasi iseloomustavad ajatud tunnused. Põhitingimuseks on uurimisobjekti lihtsuse eeldamine. Said (2003: 149-152) viitab ajaloolises plaanis näiteks Joseph Ernest Renani töödele, kes võrdles semiidi rahvaid ja indoeurooplasi vastavalt pliiatsijoonistuse ning maaliga. Esimene on visand inimlikkusest, samal ajal kui teine kätkeb eneses kogu inimelule omast keerukust ja nüansirikkust. Said märgib tabavalt, kuidas seesugused väited pretendeerisid aegamööda järjest enam teaduslikkusele ja marginaliseerisid orienti aina enam.

Klassikaliselt on orientalisti eesmärgiks olnud oriendi täielik mõistmine. Konrad (1967: 14) märgib, et selle eelduseks on olnud arusaam *oriendist* kui erandlikust uurimisobjektist, mida tuleb käsitleda eriliste meetoditega. Oriendi defineerimine toimub läbi *meiega* vastandumise. Lääne ühiskondade sisemine progress, ratsionaalsus, täiskasvanulikkus ja vabadusearmastus lähevad teravasse kontrasti oriendile omase tagurlikkuse, irratsionaalsuse, lapselikkuse ja autoritaarse valitsemise lembusega. (Said, 2003: 207) H. A. R. Gibbille, tunnustatud islamoloogile viidates näitab Said (1992: 65-66) eriti ehedalt orientalismile omast mainitud vastandumist. *Araablaste vaim* on võimetu heitma eneselt individuaalsuse tunnet ja seda *vaimu* iseloomustab keskselt „seadusetaju puudumine“. Teine mõte, millele Said Gibbi puhul osutab seal samas on arusaam, et Lääne ühiskonnakorralduses kasutatavad meetodid ei ole kuidagi kasutatavad Aasia või Araabia oludes.

Sama mõte saab orientalismis diskursuses korduvalt kinnitust. Ainult meie ühiskond on võimeline jagama ühiskonna erinevateks autonoomseteks osadeks ja suudab mõelda võimust ja religioonist eraldi. Lähis-Ida traditsioonilised ühiskonnad seesuguseks eristuseks oma lihtsuses võimelised ei ole (Said, 2003: 299). Otto Jastrow (2011) tõdeb vastates küsimusele, miks demokraatia Lähis-Idas ei ole suutnud juurduda: „islam eeldab, et inimestel ei ole õigust valida oma liidreid, kes teeksid uusi seadusi ja muudaksid vanu. Islam ütleb, et kõige kohta on

reeglid olemas, need on igavesed ja neid ei tohi muuta.“ Islami sõna on absoluutne ning kehtib kõigile *neile* paratamatult.

Eelnevad üldised tähelepanekud, mida siinkohal illustreerisid mõned üksikud näited, panevad Saidi (2003: 300-301) sõnastama orientalismis senini kasutatavat nelja dogmaatilist tunnust:

- (i) Orient ja Oksident on süstemaatiliselt erinevad entiteedid
- (ii) Oriendi kohta saab parimat teadmist ajalugu abstraherides
- (iii) Orient on ühtne ja võimetu end ise lahtimõtestama
- (iv) Orienti tuleb karta ja kontrollida

Orientalistide töid lugedes on võimalik kohata neid tunnuseid nii eraldiseisvalt kui ka koosmõjuvalt ja üksteist toetavalt.

Argument seisneb põhimõtteliselt järgnevas mõttekäigus. Orient erineb Läänest kategooriliselt, seejuures on esimene teisest tunduvalt vähem arenenud. Lääne intellektuaalse (ja ka moraalise) üleoleku tegelikkus laseb sel oriendi kohta teha tõsikindlaid väiteid. Või nagu võtab selle kokku Said (1992: 67) tõdedes orientalistika seesuguse edu kohta, et „terveid Oriendi kultuuri, poliitika ja ühiskonna perioode vaadeldakse lihtsalt kui reaktsioone Läänele. Lääs on aktiivne, Orient passiivselt reaktiivne. Lääs on Oriendi käitumise kõigi tahkude jälgija, hindaja ja kohtunikekogu.“ Lõpetuseks on oriendi puhul *meie* jaoks oluline temast tulenev oht ja seetõttu *meie* kohustus teda kontrollida.

Kirjeldatud orientalismile omase teadmiste saamise protsessi saab filosoofia ajaloos võrrelda klassikalise teaduskäsitlusega. Klassikalises aristotellikus teaduskäsitluses⁷ oli keskseks lähtekohaks absoluutsusprintsip. Sarnaselt orientalismile eeldati varjatult olemusstruktuure, millest on võimalik tõest teadmist ammutada. Klassikaline teaduskäsitlus pidas võimalikuks nende struktuuride tunnetamist läbi vahetu mõistuskaemuse. Täpselt nagu puhas mõistustunnetus suudab hoomata olemuslike muutumatuid struktuure, suudab orientalist näha samasuguseid paratamatuid juhtprintsipi orientis – paraku tuleb viimane need eeskätt ajaloost. Klassikalise teaduse eesmärgiks oli lõplikkus nagu orientalistlikul uurimisprotsessil. Empiiriline külg seesuguses teaduskäsitluses puudub, kuna viimane käib üksiku kohta ega saa omada üldkehtivust. Oluline on märkida, et klassikalise teaduskäsitluse puhul oli teadmiste praktiline rakendamine seetõttu teisejärguline ja kindlasti mitte teaduse olemuse pärisosa. Orientalism – mõnikord ka tahtmatult – on aga aluseks paljudele poliitilistele otsustele ja praktikatele ning tuleb oma printsibiidid muutlikust empiirilisest maailmast.

⁷ Klassikalise teaduskäsitluse kirjeldus kogu alapeatükki raames pärineb Andrus Tooli (2010) loengu „19. Ja 20. sajandi filosoofia“ materjalidest ja märkmetest.

Tõese teadmise tunnused	Klassikaline teaduskäsitlus	Orientalism
Tugineb	olemuslikud struktuurid	olemuslikud struktuurid
Kehtivus	üldkehtiv	üldkehtiv
Uurimisviis	mõistuskaemus	ajalooline

Tabel 1: Tõene teadmine klassikalises teaduskäsitluses ja orientalismis

Eelnevas tabelis on koondatult esitatud klassikalise teaduskäsitluse ja orientalmi *teadmise* tunnused. Teadmise tunnused on neil ühesugused: olemuslikest struktuuridest tuletatud absoluutne teadmine. Oluline erinevus tuleb sisse uurimismetoodika juures. Orientalismi järgi on orienti suunavaid olemuslike printsiipe võimalik avastada vastavate rahvaste või regioonide ajaloost, sellele vastandub mõistuskaemusele tuginev klassikaline teaduskäsitlus teravalt. Orientalismi uurimisviis peab võimalikuks üldkehtivate printsiipide leidmist ajaloost.

(b) Ontoloogiline: essentsialism

Eelmine alapeatükk (2a) võttis kokku orientalmi filosoofia epistemoloogilise eelduse universaalse teadmise võimalikkuse kohta. Järgnevalt vaatlen teist olulist tunnust, milleks on ontoloogiline lähtekoht oriendi ühtsusest ja ajatusest. Kasutan peajasjalikult kolme orientalistlikku autorit: Bernard Lewist, Samuel Huntingtoni ja Otto Jastrow'd. Lisaks näitan nende vaadete asetumist laiemasse orientalmi diskursusesse. Probleemi paremaks illustreerimiseks uurin islamimaailma ja kitsamalt araablaste käsitlemist orientalistide poolt. Siinkohal väljatoodavate väidete kategoorilisust võib kohata aga ka muude orienti puudutavate mõistete juures. Orientalismi filosoofia ontoloogilise eelduse põhjalik kriitika on alapeatükkides (3c) ja (3d).

Orientalism toetub üsnagi radikaalsele essentsialistlikule lähtekohale. Gross osutab (2009: 890), et orientalmi loodud väärpildi üheks elemendiks „on kogu ettevõtmise essentsialistlik iseloom – aramus, et on võimalik defineerida araablaste ja islamikultuuri olemuslikud jooned. Islamit nähti kui ühtset ja jäävat alates 7. saj. Orienti käsitleti muutumatu tervikuna, paigana, mis oli eraldatud üldisest teaduslikust, kunstilisest ja majanduslikust arengust.“

Eelmises alapeatükis kirjeldatud uurimisprotsess juba tegelikult eeldasid oma objektilt teatavat struktuurilist lihtsust, mis omakorda tulenes väidetavast ajaloolisest üleolekust ja Lääne kõrgemast intellektuaalsest arengust. Seetõttu saabki orientalmi juures keskse rolli kultuurilise monoliitsuse eeldamine ning sellele pideva kinnituse otsimine. Orientalisti tehtavad väited peavad omama uurimisobjekti kohta laiemalt üldkehtivust. Said (2003: 255) märgib, et see tuleneb üldlevinud arusaamast, mille järgi orienti nähti kui orgaaniliselt

koostoimivat tervikut. „Kogu reaalne orient taandatakse paradigmaatiliseks kivistiseks.“ (2003a: 156) Erinevatest valdkondadest – olgu selleks siis lingvistika või religiooniuuringud – saadav teadmine annab meile teadmisi idamaalaste iseloomu, vaimu, eetika või ka maailmamõistmise kohta.

Orientalistide jaoks on orient ajas samaks jääv, märgib Said (1992: 67). See avaldub veendumuses, et olenemata sellest, millised on ajaloolised sündmused, siis tegelikult ei saa näiteks araablastel oma tulevikku ise suunata vaid keskne roll on ikkagi üleajaloolistel printsiipidel, mis terviku kulgemise määravad. Said tõdeb (seal samas): „kui islami kohta käivatest dogmadest ei ole abi, isegi mitte kõige tekstikesksemale orientalistile, siis võib abi leida orientaliseeritud ühiskonnateaduslikust žargonist, müügikõlvulistest abstraktsioonidest“ Ontoloogilisest eripärast tulenevalt kaasnebki orientalismiga spetsiifiline determineeriv teleoloogia. „Välise domineerimise ajastu lõppemisel näeme, kuidas tõstavad taas pead mõningad Lähis-Ida ajaloo ammused suundumused ja sügavad hoovused, mis Lääne domineerimise sajandeil olid alla surutud või vähemalt varjul“ (Lewis, 2007). Oriendi ajalugu ei suuna üksikud sündmused ja inimeste otsused vaid üleajaloolised paratamatud printsiibid. Ida-ühiskondade areng ja seal elavate inimeste elu on determineeritud. Orientalisti ülesandeks on nende juhtprintsiipide sõnastamine, mis omakorda annab võimaluse nende ühiskondade käitumist ja tulevikku ette ennustada.

Ettemääratus iseloomustab islamimaailma ka ajaloolises plaanis. Islamile omistatav paratamatu vägivaldsus saab alguse juba 7. sajandist. Jastrow (2012) väidab, et „vägivald pole islami ajaloo kaasnähe, vaid tuleneb usu algsest õpetusest“ Viimase mõtte kinnituseks visandabki ta vägivalladogma algse tekkekoha ja põhjuse: „Prohvet ise oli vägivalda kasutav isik, kes juhtis rünnakuid Mekasse suunduvatele karavanidele, tappis karavanijuhid ja jagas röövitud kaubad oma kaaskondlastele. Islami algusajal elasid inimesed väga vaeselt ja ainus viis sellest väljapääseda oli karavanide röövimine. Kui sa olid selles edukas, oli sul ka mõjuvõimu. Järgmiseks haaras islam enda alla ümbritsevad tsivilisatsioonid ja nõnda omandatud rikkust hakati tõlgendama kui märki: meie usk on kõige õigem, sest jumal aitab meid.“ (Jastrow jt, 2011) Nii pole midagi imestada, et islamile algupäraselt omasele muutumatule vägivaldsusele juhib Jastrowle aastakümnete tagant justkui sekundeerivalt tähelepanu ka Samuel Huntington (1999: 336-337): „Koraan ja teised moslemite uskumuste väljendused sisaldavad vähe keelde vägivalda kohta ning mittevägivaldsuse kontseptsioon muhameedlikus doktriinis ja praktikas puudub.“ Sarnaselt Jastrowle osutab Huntington (seal samas), et algpõhjused peituvad sõdivate beduiinihõimude ja Muhamedi enese sõjamehelikkus on jätnud jälje islami alustesse. Kokkuvõtvalt viitab Huntington (1999: 338)

kolmele *püsivale* islami tunnusele läbi ajaloo: militarism, mitteseeditavus⁸ ja lähinaabus mitte-moslemitega. Bernard Lewis (2004: 137) jõuab omakorda tõdemuseni, et kuigi kõik muslimid ei ole fundamentalistid ja kõik fundamentalistid ei ole terroristid, siis enamik kaasaja terroriste identifitseerivad end uhkelt just muslimitena. Ajaloolises plaanis osutab Lewis (2004: 142-145) islami vägivaldsuse puhul keskaegsetele salamõrtsukatele. Teatud mõttes panid just nemad Lewise järgi aluse kaasaegsele islamiterrorismi ideoloogiale.

Samuel Huntingtoni (1999: 58) sõnade järgi on tsivilisatsioon „kõrgeim inimeste kultuuriline grupeerumine ja kultuurilise identiteedi kõige laiem tasand ... See on määratud objektiivsete elementidega nagu keel, ajalugu, religioon, kombed, institutsioonid, kui ka inimeste subjektiivse enesemääranguga.“ Üksikisikule jääb vabadus end identifitseerida, paraku koosnevad tema valikud objektiivsetest absoluutidest.⁹ Viimaste seas on kõige olulisemaks religioon (1999: 57). Elu möödub Nõukogudeaegses sööklas, kus portsjon on rangelt ettemääratud, rootsi laua maitsete nüansirikkust ei ole loota.

Olles nüüd küll piiratud mahus toonud välja orientalismis mõningad tunnused, tuleks sõnastada nende vaadete teoreetilised alused. Paraku langevad väga vähesed rahvus- ja kultuurifilosoofid oma arutlustes orientalismis poolt postuleeritavasse essentsialismi ise seda deklareerides. Seda ei juhtu sellepärast, kuna teistes humanitaarteadustes nii lihtsakoeliste lahendustega keegi teoreetilises plaanis enam ei opereeri. Said (2003: 261) tõdeb, et „orientalismis [eriti islami suhtes] iseloomustab regressiivsus, nii metodoloogiline kui ideoloogiline tagurlikkus ja üldine eraldatus võrreldes teiste humanitaarteadustega.“ Ometigi võiks, eelnenud arutluskäiku aluseks võttes kasutada orientalismis filosoofia ontoloogia paralleelina kasutada filosoofia traditsioonist teisigi kultuuriessentsialiste. Paraku poleks see viimaste suhtes lõpuni aus.

Nii näiteks võiks esmapilgul kasutada paralleelina Fichte kontseptsiooni algupäraseks rahvaks olemisest või ajaloostruktuuride juures maailmaajaloo teleoloogilist arenguprintsiipi. Mõlemad ideed kasutavad teatud määrani sarnaseid eeldusi orientalismiga. Algupärase rahva kirjelduse puhul torkab esmapilgul silma selle ainulaadsus, täpselt nagu unikaalse oriendigi juures (Fichte, 2008: 97). Sarnaselt väidab Fichte (2008: xx-xxi), et maailmaajalugu juhib üldine „aegamööda lahtirulluv arenguprintsiip“. Taaskord võiks paralleele tõmmata Lewise

⁸ *Mitteseeditavuse* (ingl. k. *indigestibility*) all peab Huntington silmas nii moslemite võimetust assimileerida teisi inimesi enda ühiskondadesse kui ka ise integreeruda teistes kogukondades.

⁹ Huntington kirjutab küll järgnevat (1996: 59): „Tsilisatsioonidel ei ole selgelt määratud piire ja täpset algust ega lõppu. Inimesed võivad ise oma identiteeti ümber defineerida ja nad teevadki seda ning selle tulemusel tsivilisatsiooni koosseis ja kuju muutuva aja jooksul.. Ka see, mil määral kultuurid ja tsivilisatsioonid üksteisega sarnanevad või üksteisest erinevad, varieerub suuresti.“ See jääbki ainult kohustuslikuks remargiks ning ei oma reaalselt sisulist tähendust Huntingtoni tsivilisatsioonide kirjeldamise ega nende „tegelikkuse kohta“.

juba kirjeldatud „sügavamate hoovustega“. Teised saksa idealistid sobituksid sel juhul ehk samuti siia kõrvale ning võib-olla oleks võimalik orientalisti kummutamiseks kasutada sarnaseid argumente nagu nendegi vastu.

Tegelikult pole see lõpuni õigustatud, kuna saksa idealistide filosoofiate lähem lugemine toob välja hulgaliselt maha vaikitud või seniajani laiemalt teadvustamata dünaamikat¹⁰, mida orientalisti jäiga lähenemise puhul paraku ei ole: „muslimid l i h t s a l t ei saa aktsepteerida, et kunagine islami südames asunud ala [Iisrael] ei kuulu enam neile.“ (Jastrow jt, 2011) Orientalist ei vaevu pahatihti oma teoreetilisi lähtekohti tutvustama. Eelnevat arvesse võttes peavad orientalisti kultuurilise *esse* loomise eest vastutama orientalistid ise. Siinkohal võtan orientalisti filosoofia ontoloogilise tunnuse kokku. Orientalism näeb orienti kui muust maailmast eraldiseisvat ja justkui hermeetiliselt suletud koherentset tervikut. Oriendi areng on eelnevast tulenevalt determineeritud.

¹⁰ Algpärase rahva kontseptsioon on Fichtel (2008: 96-99) hoopis laiem ja üldsegi mitte nii piiratud, vaid vastupidiselt avatud kõigile rahvastele, kes näevad end sarnaselt sakslastele arenemisvõimelistena. Ajaloo etapid omakorda on tunduvalt keerulisema siseehitusega ja kaugelki mitte staatilise sisuga.

3. KRIITIKAD

(a) Hermeneutiline: filosoofiline hermeneutika

Teises peatükis kirjeldati läbi kahe keskse tunnuse orientalismis filosoofiat. Esiteks osutasin epistemoloogilisele lähtekohale (2a), mille aluseks oli arusaam universaalsete teadmiste võimalikkusest humanitaarteadustes. Teiseks viitasin ontoloogilisele sisule (2b), mille järgi orient on ühtne ning staatiline. Käesoleva alapeatüki eesmärgiks on orientalismis aluseks oleva filosoofia epistemoloogilise lähtepunkti kritiseerimine. Kriitika alla võetakse kultuuride kohta käiv universaalne teadmine ning selle leidmise võimalikkus.

Keskseks on käesoleva kriitika puhul järgnev Saidi väide (1997: 162): „Kogu inimühiskonna kohta käiv teadmine, mitte loodusliku maailma (*natural world*), on ajalooline teadmine ja toetub seega hinnangutele ja tõlgendustele.“ Viimaste puhul on peale ajalooliste faktide oluline ka nende faktide interpreteerija ja tema positsioon. Seesugune teadmine on suuresti sõltuvuses loodusteadustele vastanduvatest ebatäpsustest ja tõlgenduse konkreetsetest asjaoludest. Tõlgendusele loovad tähenduse teised sama teemat käsitlevad tekstid ja autori eelnevad teadmised uuritavast. Inimühiskondade kirjeldamisel pole võimalik täielik originaalsus.

Saidilikus võtmes on teadmine ebastabiilne ja suhteline. Teadmise tekke lähtekohaks on autori huvi subjekti vastu, viimast defineerivad autori senised teadmised. Eelnevast tulenevalt pöördub Said põgusalt Hans-Georg Gadameri tekstide juurde (1997: 165), kus räägitakse autori eelhäälestusest ja tõlgenduse paratamatust kallutatusest. Käesolevaga laiendan seda kriitikat eelnevalt välja toodud orientalismis filosoofia epistemoloogilise eelduse kohta, mis lähtus universaalse teadmise võimalikkusest.

Hans-Georg Gadameri tõe ja meetodi vahelisest suhestumisest lähtuvalt saab tuua välja olulised puudujäägid orientalismis filosoofiale omase teadmise käsitlemise juures. Ka tema filosoofilise hermeneutika lähtepunktiks on arusaam inimese lõplikkusest ja ajaloolisusest, vastandudes seeläbi klassikalisele metafüüsika teadmisele, mille puhul peeti inimese ajaloolisust ületatavaks.

Gadameri filosoofiat on mõjutanud tema õpetaja Martin Heideggeri idee inimese olemisest¹¹. Inimliku olemasolemise fenomenoloogiat nimetas Heidegger hermeneutikaks. Heideggeri

¹¹ Gadameri ja Heideggeri filosoofiade seoste kirjeldus pärineb Andrus Tooli (2010) loengu „19. Ja 20. sajandi filosoofia“ materjalidest ja märkmetest.

järgi oli mõistmine olemasolemise põhimooduseks. Mõistmise puhul on oluline arusaam inimese ajaloolisusest, kuna iga inimene on piiratud konkreetse hetke faktide – mineviku – poolt. Kuna *tõene teadmine* on inimese olemisega läbi põimunud, siis avaldub selle mõistmises ka subjekt ise – leiab aset nii nimetatud tõe ja mõistmise loodumine. Gadameri humanitaarteadustes saavutatava teadmise jaoks tuleneb siinkohal tõsiasi, et need peavad teaduslikus tunnetuses võtma arvesse ka filosoofia, kunsti ja ajaloo kogemusi. Tõese teadmise saavutamise tingimused saavadki Gadameri jaoks keskseks.

Viimasest tulenevalt kirjeldab Gadamer hermeneutilist ringi. Igasugune mõistmine lähtub eelmõistmisest, mille moodustavad inimese varasemad kogemused. Eelmõistmise sisu on kultuurilis-ajalooliselt määratud mõjutuste summa. Eelarvamused moodustavad vormi, milles kantakse edasi traditsiooni. Teaduste jaoks on oluline end traditsioonis tunnetada, mõistmaks oma loomust. Täpselt nagu inimene saab enese olemise kohta teadmisi läbi tunnetusprotsessi toimub see ka teaduste juures. „Nõude tungivus saada sellest mõjutusajaloost teadlikuks, on just selles, et ta on paratamatu nõue teadusliku teadvuse jaoks. See ei tähenda aga hoopiski mitte, et ta oleks täielikus mõttes täidetav. Et mõjutusajalugu saaks kunagi lõplikult teadvustatud, on niisama hybristlik väide kui Hegeli pretensioon absoluutsele teadmisele, milles ajalugu jõuaks lõplikule eneseläbipaistvusele...“ (Gadamer jt, 1997: 197)

Eelnevast argumendist tulenevalt toob Andrus Tool välja eelmõistmise karakteristikud:

- (i) Ei ole võimalik „eelarvamustevaba“ mõistmine
- (ii) Eelmõistmist ei saa lõpuni teadvustada
- (iii) Eelmõistmisel on ajaloolis-kultuuriline muutuv sisu
- (iv) Eelmõistmine piirab mõistmist

Uurimisprotsessi eesmärgiks peab olema eelarvamuste teadvustamine ja esile toomine, mis omakorda annaks võimaluse nende arvamuste revideerimiseks. Gadamer (1982: 238-239) peab keskselt oluliseks hermeneutilist avatust, see tähendab valmisolekut oma eelarvamusi vajadusel muuta. Tundlikkus teksti suhtes ei eelda abstraktset *neutraalsust* ja eraldumist vaid teksti lugeja teadlikkust enese eelarvamuste suhtes. Omaenese kallutatuse teadvustamine annab tekstile võimaluse esitada väljakutse lugeja senistele arvamustele. Pidev eneserefleksioon ja enese ajaloolise asukoha mõistmine ning mitte abstraheerimine paneb aluse tunnetusprotsessile, mis saab viia tõese teadmiseni.

Lühidalt, Gadamer vastustab võimaluse objektiivseks teadmiseks humanitaarteadustes. Keskseks argumendiks on tähelepanek inimese ajaloolisusest ja muutlikkusest. Viimased avaldavad läbi eelarvamuste mõju, aga igasugusele uurimisprotsessile ja saadavale

teadmisele. Kuna üks *teadmise* osa on ajas muutuva sisuga pole lõplik üleajaloolise kehtivusega teadmine võimalik.

Kõigele lisaks on tähelepanuväärne, kuidas Gadamer (1982: 241-243) kirjeldab teadmiste mütologiseerimist. Valgustuse eesmärgiks oli ülima ratsionaalsuse saavutamine ja igasugu ebauskudest hoidumine. Romantism paradoksaalsel kombel asus, aga taaskonstrueerima iidset ürgalget. Ei leidnud aset ainult eelajaloolise *ülimusliku tarkuse* äratundmine vaid soov selleni ka jõuda. Teadmise *langemise* (või ka korrumppeerumise) eelsest vormist teada saamine muutub omaette eesmärgiks. Sarnasused orientalismiga on siinkohal selgelt äratuntavad: tuleb leida üldkehtivad juhtprintsipiibid ning lewislikud „sügavamad hoovused“, mis tegelikult inimeste käitumist juhivad. Siin alapeatükis kirjeldatud filosoofilise hermeneutika valguses on mõtlemisele eelnenud müstilise kollektiivse teadmise eeldamine paraku õigustamatu.

Tõese teadmise tunnused	Orientalism	Filosoofiline hermeneutika
Tugineb	olemuslikud struktuurid	eelmõistmine
Kehtivus	üldkehtiv	pidevas muutumises
Uurimisviis	ajalooline	refleksioon

Tabel 2: Teadmise võrdlus orientalismis ja filosoofilises hermeneutikas

Eelnevas tabelis esitatud orientalmi ja filosoofilise hermeneutika võrdlus manab esile kahe vaate selge erinevise üksteisest. Juhul, kui võtta omaks eeldus inimese lõplikkusest ja ajaloolisusest ning otsuste toetumisest eelmõistmisele, nagu seda teeb Gadameri filosoofiline hermeneutika, tuleb tagasi lükata orientalmi poolt saavutatava tõese teadmise tunnused.

Orientalismi jaoks tuleneb siit politiseerituse määra küsimus, kuna erinevad oriendi piirkonnad on pidevalt Lääne riikide poliitilise huvi objektid. Viimane väljendus algselt koloniaalsituatsioonis, kus orienti oli vaja valitseda. Rahvusvahelise olukorra muutudes 20. sajandil oriendi tähtsus ei vähenenud. Külma sõja vältel olid nii Araabia kui Aasia riigid mõõduvõtukohaks kahe leeri vahel. Tänapäeval on küsimus enam ressursides, majanduslikus edenemises ja rahvusvahelises julgeolekus.

Gadamerist lähtuvad eeldused panevadki Saidi (2003: 10) tõdema, et ei ole olemas meetodit millega uurija saaks end eraldada omaenese „seotusest (teadlikust või alateadlikust) klassist, uskumuste kogust, sotsiaalsest positsioonist või ühiskonnaliikme rollist.“ Eelnenud loetelu panebki aluse eelarvamuste subjekti suhtes, seetõttu on kriitilise tähtsusega nende mõjutusaspektide üle pidev reflekteerimine.

Peatüki raames jõuti humanitaarteadustes võimaliku teadmise tunnusteni filosoofilises plaanis. Eelmõistmist ei saa vältida, seetõttu peab igasugune teadmine eelmõistmise poolt

postuleeritud tingimustega kokku sobima. Kontseptsioonist tulenevalt peab teadmine vastama järgnevatele tingimustele:

- (i) Eelmõistmine määrab teadmiste sisu
- (ii) Teadmine saab olla piiratud kehtivusega
- (iii) Teadmiste sisu on ajas muutuv

Võttes omaks need teesid eelmõistmise vältimatusest ja piiravast laadist ning laiemalt teadmiste muutuva sisu kohta pole orientalistlik kõikehõlmav ja üleajalooline teadmine lihtsalt enam võimalik. „Minu väiteks on, et ajalugu loovad mehed ja naised, see võib [võrdväärset] jääda tegemata või saada ümberkirjutatud, alati erinevate mahavaikimiste ja kadudega või kehtestatud kujundite ja väärustumustega.“ (Said, 2003: xiv)

Said (1997: 163)¹² tõdeb samas vaimus oriendi uurijatele kitsamalt kaks juhtprintsipi. Esiteks peab autor olema vastutav oma kirjelduse eest ning uuritavaga sundimatus suhtes. Seniseks jätkuvaks algpunktiks oriendi suhtes on paraku olnud domineeriv positsioon. Teiseks tuleb mõista siinkohal juba postuleeritud teadmiste suhtelisust. Kui eelneva moraalse tingimuse sisu saab kahtluse alla seada, siis käesoleva töö jaoks on määravam hoopis teine tingimus, mis sätestab et teadmine inimühiskondade kohta saab olla vaid interpretatsioon. Tõlgendamine iseenesest on loomine, mis sõltub uurija motivatsioonist, positsioonist ja tegutsemise suunast.

(b) Postkolonialistlik: võim ja teadmine

Eelmine alapeatükk (3a) näitas, kuidas orientalisti filosoofia jaoks oluline universaalse teadmise eeldamine ei sobi kokku sellega, millistele tingimustele humanitaarteadustes saavutatav teadmine peaks vastama. Tegu oli esimese kriitikaga orientalisti filosoofia jaoks olulise epistemoloogilise teadmise kohta. Siinkohal kritiseeritakse seda sama orientalisti filosoofia alust, vaadeldes võimu ja huvide rolli postkolonialistlike ühiskondade kirjeldamisel ning kuidas viimased mõjutavad teadmiste sisu.

Täpsemalt postkolonialistlikku diskursust vaadates, peaks olema võimalik määrata, kuidas teadmisi koloniaalsituatsioonis konstrueeritakse. Keskseks probleemiks saab Michel Foucault küsimus (2005: 177): kuidas on seotud tõe produtseerimine erinevate võimumehhanismide ja -institutsioonidega? Juhul kui võimusuhetel on roll teadmiste loomise juures, siis ei ole orientalisti postuleeritud üldkehtiv ja neutraalne teadmine võimalik. Teadmine araablaste

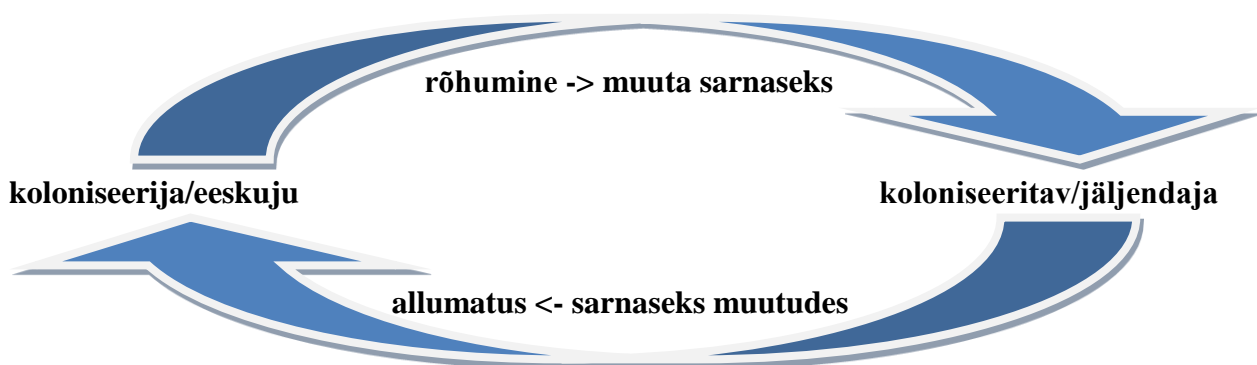
¹² Siinkohal võib täpsustavalt vaadata ka Toomas Grossi (2009: 893) käsitlust.

käitumise kohta ei tuleneks seega mitte ajavälisest *vaimust* vaid konkreetse olukorra ja hetkespetsiifika poolt defineeritud suhtest, viimane on ilmselgelt kontekstist sõltuv.

Orientalismi puhul tuleb võimu ja tõe vahekord selgelt esile. „Ideoloogiline vallutamine“ (1998: 9m-10m) oli osa suurte impeeriumide kolonisatsiooniprogrammidest. Vallutatud piirkondade kategoriseerimine ja allutatud rahvaste määratlemine ning uurimine pidi nende üle valitsemise muutma kolonisaatorile kergemaks. Juba kirjeldatud orientalistliku repertuaar ning absolutiseeriv sisu muudavad selle võimu tööriistaks, kes end koloniaalsituatsioonis kehtestab. Seesugune kirjeldus on üks osa „tõe poliitilise ajaloost“, mis näitab et „tõe ei ole oma olemuselt vaba (ega eksimus orjastatud), vaid et tõe produtseerimine on üdini läbi põimunud võimusuhetega“ (Foucault 2005: 69).

Järgnevalt visandatakse mainitud *tõe poliitilisest ajaloost* hoopiski keerulisem süsteem koloniaalsest kogemusest võrreldes orientalistliku pakutava liigeselt lihtsustava vaatega. Orientalismile omane binaarne süsteem, kus ühel pool on teadmiseks võimeline, koloniaalsubjekti hoomamiseks valmis orientalist, asendub hoopis keerukama pildiga. Siinkohal pöördun Homi K. Bhabha võtmeteksti *The Location of Culture* (1994) juurde, kus näidatakse põhjalikult koloniaalsituatsioonis olevate osapoolte ambivalentset suhet.

Bhabha *teiseks* olemise küsimuse lähtekohaks ongi eelnevalt Foucault poolt sõnastatud „tõe režiimi“ konstrueerimine. Viimase tundmaõppimisel saame mõista tõeloo ambivalenttsust koloniaaldiskursuses, mis seisneb *teisesuses*, mida ühtaegu soovitakse ja naeruväärsitatakse (1994: 67). Enne tõeloo juurde jõudmist tuleb mõista koloniaalsüsteemi seismist loogikat. Viimasele osutab ka järgnev skeem, mis tugineb Epp Annuse ja Piret Peikeri (2009: 921-923) käsitlusele Bhabha koloniaalsituatsioonist.



Skeem 1: Võimusuhte skeem koloniaalsüsteemis vastavalt H. K. Bhabhale

Ülaloleva koloniaalsüsteemi iseloomustava võimusuhte skeemi lähtekohaks on koloniseerija kui eeskuju ja koloniseeritava kui teatud liiki jäljendaja mõistmine. Kolonisaator püüab

anastatud maad muuta emamaale sarnasemaks läbi rõhumise. Koloniseeritavast saab jäljendaja, kes teatud määrani suudab sarnaneda kolonisaatori võimu najal peale surutavaga. Muutudes aga liiga sarnasteks, see tähendab mitte ainult omaks võttes kolonisaatori pealiskaudsed tunnused eluviisidest vaid ka arusaama näiteks demokraatiast, jõutakse olukorda, kus koloniseeritav muutub allumatuks. Viimane keerab esialgse võimusuhte tagurpidi ning päädib koloniseerija positsiooni nõrgenemisega. Oluline on aru saada, et sellele skeemile vastavalt ei toimu võimu jaotumine üks-ühele. Seetõttu saab skeemi vaadata vaid kindla konteksti raames reaalsusele vastavalt, kogu käsitletavat koloniaalühiskonda ei ole võimalik eelmainitud skeemil ühte punkti asetada. Koloniseeritu haritlaskond vabaneb rõhumise alt arvatavasti kiiremini ja muutub omakorda ka enne keskivõimu suhtes allumatuks. Eestlastest haritlaste saksastumine 19. sajandil on antud skeemis sarnaseks muutumise lõppfaas – „peaaegu ühesugused, kuid mitte täielikult.“ (Bhabha 1994: 86) Omakorda viis see iseseisvuse ja –olemise kontseptsioonide ära tundmiseni ning tipnes allumatusega valitsejate suhtes ehk töös võõrvõimu alt vabanemiseks ja rahvuslikus ärkamises.

Järgnevalt osutavad Annus ja Peiker (2009: 924) Bhabha juures tekkivale *hübriidsusele* koloniaalsituatsioonis. Ühtpidi teiseb koloniseeritav, kuna võtab üle uued kombes ja uskumused, neid siiski endale kohandades. Eestlased võtsid omaks toodud ristiusu, kuid samas säilisid vanade uskumustega seotud tavad, mis said aegamööda kohaliku kristluse osaks või eksisteerisid paralleelselt. Tekib midagi uut, mis ei vasta üheselt koloniseerija ega koloniseeritava algsele kultuurile. Koloniseerija puhul toimub sarnane teisenemine. Ühelt poolt kehtestab ta end läbi emamaa valitsemiskorra peegeldamise, mida siiski tuleb kohandada kohalikele oludele vastavaks. Eelnevast tulenevalt on koloniaalne kohalolek alati „ambivalentne, lõhenenud algupärase autoritaarsuse ja kordamisest tulenevate erinevuste vahel“ (Bhabha 1994: 107). Võttes omaks kirjeldatud hübriidsuse leiab aset oluline muutus meie arusaamas. Bhabha (1994: 112) märgib, et tekib paradoksaalne olukord. Koloniseerija tunnustamine eeldab koloniseeritavalt vaba otsustusvõimet, mis paraku on temalt koloniaalolukorras ära võetud.

Bhabha hübriidsust iseloomustab tabavalt William Shakespeare näidend *Torm* (1935). Üksikul saarel elab metsik Caliban, kelle juurde ühel ajahetkel saabub ootamatult Prospero – pagendatud Milano hertsog. Caliban kirjeldab nende esmast läbikäimist üksmeelsena: “Kui tulid, siis mind silitasid, tegid lahke näo ja andsid vett ja marju, ütlesid, kuis nimetada suurt ja väikest valgust, mis ööl ja päeval põlevad; sa olid mul armas, sulle näitasin ma kõik, mis saarel leida – soolaaugud, lätted ja viljaka ja viljatuma maa.” (1935: 26-27) Leidis aset Bhabha kirjeldatud esimene teisenemine, kus põlisrahvast esindanud Caliban õppis tundma

uut keelt ja Prospero kultuuri ning viimane kohanes eluga uues paigas. Kooselule saab väidetavalt saatuslikuks hetk, mil Caliban üritab vägistada Prospero tütart.

Prospero: Jõle ori,
kel külge ei jää ainsat häädusmärki,
kuid võimeid kõigeks kurjaks! Halastasin
su pääle, õpetasin rääkima
ja iga tund veel muud; sa metslane
ei teadnud, mida tahtsid – lällutasid
kui loom, ent varustasin sõnadega
su kavatsusi, kuid su laadis, kuigi
sa õppisid, on jälki nurjatust,
mis häile vastik; õigusega pandi
sind siia kaljukongi kinni, sest
sa olid teenind halvemat kui vangla.

(1935: 27)

Samas dialoogis nimetab Caliban Prosperot röövliks, kes tuli ja võttis temalt saare, mille kuningas ta seni oli olnud. Alles Prospero orjaks muutumise järel hakkas Caliban tajuma oma eelnenud positsiooni. Ühtlasi jõutaksegi eelnevalt kirjeldatud paradoksaalsesse situatsiooni, kus valitseja tunnustamine eeldab küll vaba otsustusvõimet, kuid tegelikkuses on alluv orjaseisundis ja vangistatud kaljukongi.

Käesoleva töö konteksti jaoks on koloniaalsituatsiooni ambivalentne iseloom samuti oluline. Alapeatüki eesmärgiks oli kritiseerida orientalistide tehtavat epistemoloogilist eeldust, mille järgi on võimalik kõikehõlmav teadmine *araablaste vaimu* või *islami olemuse* kirjeldamisel. Bhabhaliku koloniaalkogemuse valguses muutub seesuguse teadmise eeldamine võimatuks, kuna nii koloniseerija, aga veelgi tähtsamalt koloniseeritav on pidevas teisenemises. Universaalset teadmist viimase kohta pole võimalik leida, kuna tõepoolest on *tõe produtseerimine* tihedalt läbipõimunud võimusuhetega.

(c) Antiessentsialistlik: absoluudi viletsus

Kaks esimest käesoleva peatüki alaosa vaatlesid ja kritiseerisid orientalisti filosoofia epistemoloogilist lähtekohta. Esimene kritiseeris universaalse teadmise üleüldist võimalikkust (3a) ja teine eksplitseeris postkoloniaalsetele ühiskondadele omase teadmiste konstrueerimise

protsessi, kus on oluline roll mängida võimul ja huvidel (3b). Kriiticate omaksvõtmisel saab orientalistide filosoofia epistemoloogilise lähtekohta lugeda kummutatuks.

Käesoleva peatüki eesmärgiks on kritiseerida orientalistide filosoofia teist kesket tunnist: ontoloogilist lähtekohta oriendi ühtsusest ja ajatusest. Viimase sisuks on arusaam, et kultuuridel on olemas teatav muutumatu esse, mida omakorda iseloomustavad konkreetsete karakteristikud.

Igasuguse essentsialismi vastu leiab filosoofiatraditsioonist mitmeid argumente. Antiessentsialistlikuks nimetab oma lähenemist ka Said (2003: 334), viidates kahele põhjusele miks tema tehtud kriitikat ei ole alati kõige paremini vastu võetud: antiessentsialism on intellektuaalselt nõudlikum kui binaarne käibetõdedesse laskuv orientalist ja teisena osutab Said ideoloogilisele vastuseisule. Siinkohal esitan mõned olulisemad vastuargumendid essentsialismile, millest orientalistide puhul ei saa mööda minna. Bernard Lewis mainib „sügavamaid hoovusi“, mis üleajalooliste printsiipidena islamimaailma arengut otsustavalt suunavad. Põhjendatult tekib küsimus nende printsiipide tekkeloo kohta. Nii näiteks kirjeldavad orientalistid islamit kui muslimite jaoks paratamatult kehtivat religiooni. Olulise aspektina osutasin orientalistide postuleeritud „kosmilise võitluse idee“, mis muslimitel paratamatult on nende religioonist tulenevalt. Ometigi võib näha täpsemal ajaloo uurimisel olulisi detaile, mis orientalistide kujutatud pildiga ei kokku ei sobi.

Tariq Ali (2003: 39-43) kirjeldab värvikalt Jeruusalemma ajaloo näitel, kuidas muslimid, juudid ja kristlikud sektid võitlesid ühiselt ristisõdijate sissetungi vastu. Saladin, Aijubiidide dünastia esimene valitseja Egiptuses ja Süürias, võitis lõplikult ristisõdijatelt Jeruusalemma tagasi 12. sajandi algul. Sünaagogeid taasrajamist toetati riiklikult, kirikuid ei puudutatud, veritasu võtmine keelati ning kõigi religioonide kummardajatele tagati puutumatus ja vabadus. Vägivalladogma, kui islami paratamatu algunnuse juures osutab Ali (2003: 32-34) hoopiski pragmaatilisematele ja mitte nii üleajaloolistele põhjustele.¹³ Vallutustest osa võtma ajendas inimesi ikkagi eeskätt soov oma elujärge parandada ja mitte niivõrd lubatud paradisi – materiaalne kasu oli esmane motivaator ja mitte taevalik õndsus. Kaasaja kontekstis on siia lisandunud psühholoogiline aspekt, kus tõrjutud või hingeseaduses olevad inimesed pöörduvad radikaalsete fundamentalistide pakutavate selgete tõdedeni. Kirjanik Alaa al-Aswani näitab romaanis „Jakubijani maja“, kuidas tavaline inimene võib sattuda äärmusliku ideoloogia kätte. Raamatu peategelase Taha El Shazli elukäigust saab järk-järgult

¹³ Tegelikult esineb seesuguseid pragmaatilisi lähtekohti ka Jastrow ja Huntington juures (vt 2b). Paraku sai nende puhul seletamatul põhjusel alguse muutumatu ja visalt püsiv kogu religiooni defineeriv vägivalla printsiip.

ekstremismi laskuva koondportree.. Pettumine armastuses ja ebaõiglasest sotsiaalses süsteemis tõukab teda järgemööda fundamentalistide poole, kes rafineeritult kasutavad ära inimese haavatavat seisundit.

Empiirilise maailmas eksisteerivad erinevad põhjused sünnitavad tõepoolest vägivalda. Orientalistid ei selgita, kuidas saab seesugusest vägivaldast üldkehtiv printsiip: ehk millistel tingimustel saavad empiirilise maailma kausaalsuhted transientseteks üldkehtivateks printsiipideks. Teoreetilises plaanis haigutab orientalisti diskursuses siinkohal suur tühimik - ning selgituste andmise asemel viidatakse oma arusaamadele kui iseenesest tõestele: „muslimid l i h t s a l t ei saa aktsepteerida, et kunagine islami südames asunud ala [Iisrael] ei kuulu enam neile.“ (Jastrow jt 2012)

Teine variant on käibetõdede esitamine faktide pähe. Kuigi Lewis (2004: 137) väitis, et enamik kaasaja terroriste on muslimid, siis tegelikult see väide on vale. Näiteks 2011. aastal toimus Europoli (2012) andmetel Euroopa Liidus kokku 174 erinevat terroriakti. Religiooselt motiveeritud terrorirünnakuid ei registreeritud samal aastal ühtegi. Enamiku terroriakte panid toime separatistlikud rühmitused ja vasak- ning paremäärmuslased.

Sarnaselt tekitab palju küsimusi ajaloolise uurimismeetodi rakendamine üleajaloolist kehtivust omavate väidete leidmiseks. Uurija peaks tõusma (nt puhtas mõistuskaemuses) peaaegu, et jumalikule positsioonile, mõistmaks kõiki neid jõude, mis maailmaarengut suunavad või peaks orient olema kõigest muust isoleeritud uurimisobjekt, et uurija saaks seesuguse kõikehõlmava ülevaate. Paraku pole võimalik orienti või *araablase vaimu* asetada suurendusklaasi alla.

Nikolai Konrad (1967: 14) esitab põhimõttelise küsimuse, miks peaks üleüldse metodoloogiliselt erinema selliste universaalsete fenomenide nagu ajaloo, majanduse ja kirjanduse uurimine? Konrad peab seda põhjendamatuks, kuna seni pole orientalistid suutnud tõestada *oriendi* põhimõttelist erilisust. Ta illustreerib seda seal samas: “ei ole mingit põhjust arvata, et Türgi ajaloo mõistmine eeldaks täiesti erinevaid meetodeid nendest, mida kasutatakse näiteks Prantsusmaa ajaloo uurimisel.”

Need tähelepanekud panevad Saidi küsima (1997: 62) *islami*-sarnaste mõistete kasulikkuse ja tähenduslikkuse üle. Lisades juurde, et me ei tea veel kuidas keel, esteetilised struktuurid, rituaalid, urbaniseerunud keskkond, populatsiooni liikumised mõjutavad muslimi või ka mitte-muslimi ühiskondi. Nende teemade uurimine on alles algusjärgus. Orientalismi tehtavad meelevaldsed lihtsustused loovad orientist rohmaka kujutise, kus eelnevalt mainitud teemadel pole olulist rolli: „on täiesti võimalik võtta osa uurimisprojektides *islami vaimu* või *araablase*

iseloomu määratlemiseks.“ (Said 2003: 262) Viimaste eksisteerimine väljaspool orientalisti elavat kujutlusvõimet on filosoofilises plaanis vähetõenäoline.

(d) Kultuuridünaamiline: kultuuriline monaad

Eelmine alapeatükk kritiseeris orientalisti filosoofia ontoloogilist eeldust, mille järgi orient on ühtne ning seotud väga kindlate karakteristikutega. Siinkohal kritiseeritakse seda sama eeldust dünaamilisuse aspektist. Orientalism eeldab kultuuride staatilisust, aga lähtuvalt Juri Lotmani käsitlesest kultuurilisest monaadist raamatus *Semiosfäär* (1999) ilmneb seesuguse muutumatuse eeldamise põhjendamatus. Lotmanit ei ole varem orientalisti kriitika kontekstis põhjalikult kasutatud. Järgneva arutluskäigu juures torkavad silma mitmedki ära tuntavad lähtekohad, mida siin töös teiste autorite puhul võib märgata: ajalooline muutlikus, universaalse teadmise kasutamise rakendamatus jne. Osutan neile sarnasustele järgemööda täpsemalt.

Orientalismi filosoofia tunnuste juures ilmnes tõsiasi, et orienti käsitleti kui iseseisvat ajavälisest entiteeti. Lotman (1999: 39) võtab seesuguse kultuurikäsitlese kokku järgnevalt: „Kõigepealt [19. sajandil] arvati, et kultuur on midagi uurijast väljaspool asuvat, on objekt. See objekt on arenguseisundis ja too areng on seaduspärane, progressiivselt suunatud evolutsioon. Uurija paikneb väljaspool seda objekti. Objekti tunnetamine tähendab objektis (kultuuris) peituvate seaduspärasuste (struktuuride) esiletoomist. Loogikaga varustatud uurija asub tõdesuse-positioonil. Kui räägitakse „subjektiivsest tegurist“, siis mõeldakse hälbimist tõesest teadusväliste mõjutuste toimel: eelarvamuste, teadmatuse või lausa ebaaususe tõttu.“ Siinkohal on jällegi ära tuntav paralleel klassikalise teaduskäsitlesega, mille esitasin alapeatükis (2a).

Selleks, et kultuurilise monaadi seesmise dünaamika kirjeldus rakenduks orientalisti puhul, tuleb kõigepealt näidata et orientalismis kasutatavad mõisted on võrreldavad nendega, mida Lotman defineerib kultuuriliste monaadidena. Viimastena määratleb Lotman (1999: 42) kõiki tähendust tekitavaid struktuure, „mis talitlevad semiootilise universumi kõigil tasanditel. Niisuguseks monaadiks on nii kultuur tervikuna kui ka iga temasse suletud, küllaldaselt keerukas tekst, k.a üksik inimisiksus, kui teda käsitletakse tekstina.“ (1999: 42) Orientalism just seesuguste kultuuriliste elementidega tegelebki, olgu selleks siis näiteks keel või religioon. Nüüd saab neid kultuuri-elemente, mida Lotman nimetab monaadideks, vaadelda täpsemalt ja orientalisti kontekstis relevantsemas tähenduses.

Lotman (1999: 42) väidab, et „*tarvitamise* käigus teksti transformeeritakse ja väljundisse ilmub uus tekst, kuid ühteaegu säilib ka lähtetekst oma esialgsel kujul ja võib astuda uutesse suhetesse juba omaenese transformatsiooniga.“ Sellest tulenevalt ei saa ükski semiootiline mehhanism talitleda „isoleeritult, vaakumisse paigutatud süsteemina. Tema töötamise vältimatuks tingimuseks on see, et teda peab ümbritsema semiosfäär – semiootiline ruum.“ (1999: 43) Kultuurilised monaadid, olles küll erineva keerukuse ja tähendust omistava jõuga on üksteisega pidevas interaktsioonis. Lotman (1999: 46) võtab selle suhete läbi põimumise kokku järgneva mõttega: „Kuna üks ja sama monaad võib kuuluda kõrgemal tasandil substruktuurina erinevatesse monaadidesse – järelikult võib ta oma terviklikkust säilitades olla teiste tervikute osa ses suhtes mitte identne iseendaga –, siis eeldab see vältimatult monaadi sisestruktuuri polüglotsust.“

Pideva (enese-) reflektiooni ja suhestumise tulemusel on kogu monaadiline süsteem vägagi ebastabiilne ja iga monaad unikaalse struktuuriga. Lotman (1999: 49) kirjeldab siinkohal üksikuid monaade täpsemalt: „Mida keerukama korraldusega on monaad, seda autonoomsem on ta käitumine, seda rohkem ennustamatust toob ta kogu süsteemi. Niisugusel organismil on määratu informatsioonimahutavus ja samahästi kui piiramatud võimalused iseeneslikuks arenguks.“ Filosoof Tõnu Viik (2011) võtab selle keeruka süsteemi omakorda kokku järgnevalt: „Semiootikute ja antropoloogide väitel ei ole kultuuriliste tähenduste väli, mis tekib kontaktide ja suhtlemise vahendusel ja mis moodustab kogukondliku, kultuurilise või rahvusliku identiteedi, organiseeritud hierarhiliselt, näiteks siis tuumaks ja perifeeriaks. Pigem moodustab selle suhteliselt kaootiline mass erinevaid tähendusi, mida valitakse ja rakendatakse sõltuvalt olukorrast.“

Orientalismi ontoloogia nägi orienti või islamit kui koherentset tervikut, mida saab selgete karakteristikutega iseloomustada. Käsitledes neid mõisteid kultuurilise monaadi kontekstis, näeme, et orientalistlik lihtsustamine on meelevaldne ning põhjendamatu praktika. Saidilikus vaimus tõdeb ka Lotman (1999: 143), et „dünaamilise protsessi niisugune kahetine loomus viib selleni, et olenevalt valitud kirjelduskeelest võib inimajalugu paista kas ühtesid ja samu struktuure kordavana või ennustamatuna.“ Orientalistide avastatavad üleajaloolised struktuurid on müüdid, millel reaalsuses ei saa vasteid olla. Lotman küll osutab, et teoreetiliselt võime kindlaks määrata kultuurilise semiootika elementide järjestuse vastavalt sellele, kuidas nad evolutsiooni käigus on keerukamaks muutunud. Kuid reaalsuses eksisteerivad erisugused semiootilised struktuurid kõige algelisematest kuni keerukamateni üheaegselt koos ja on teineteisest läbi põimunud.“ (1999: 155)

Illustreerimaks erinevate mõistete ambivalentsust ja seda, mida Viik nimetas uurija teadlikeks valikuteks tasub hetkeks vaadata Iisraeli-Palestiina küsimust. Vastanduvad kaks väga selget käsitlust. Ühel pool on arusaam, mida esindab näiteks Bernard Lewis (2013: 15m-20m). Tema sõnutsi on Palestiina-küsimus osa muslimite sügavamast soovist taastada kunagine islamiimpeerium. Ajalooliselt pole see maa neile kunagi olnud püha ning praegune vastasseis sionistidega on seega õigustamatu. Vastandlikuks vaateks on siinkohal palestiinlaste endi välja öeldu. Rahvuslik ja mitte religioosne lähtepunkt on ka ametlikult palestiinlasi siduvaks elemendiks. 1988. aastal allkirjastatud Palestiina iseseisvusdeklaratsioon on tugevalt ilmaliku rõhuasetusega, kus muuhulgas tõdetakse juutide ajaloolist sidet selle maaga. Tegu on vabadusvõitlusega ära võetud kodude eest. Viimases võtmes nähakse enamikku teisigi sarnaseid konflikte. Põhja-Iirimaa vastasseisu analüüsimise puhul pööratakse religioossele aspektile¹⁴ küll tähelepanu, kuid keegi ei räägi lewislikust seletamatust „kosmilise võitluse“ ideest vaid ikkagi rahvuslikust vastupanust ja poliitilisest võitlusest. Edward Saidki tõdeb (2003: xxii): „Ma ei ütle, et muslimid ei ole rünnanud ja vigastanud Iisraeli või Lääne inimesi islami nimel. Väidan aga, et palju sellest, mida inimesed loevad ja näevad islami kohta meedias esitab agressiooni kui [otseselt] islamist tulenevat, sest just selline islam on g i. Lokaalsed ja konkreetset asjaolud niisiis kaotatakse.“

Eelmine lõik iseloomustab suurepärast seda, kuidas ühte olukorda saab kirjeldada kahelt täiesti erinevalt positsioonilt. Orientalistide postuleeritud üleajaloolist mõjujõudu omav *islam* või *araablaste vaimsus* lähevad selgelt vastuollu Lotmani pakutud monaadilise kirjeldusega. Seesuguse maailma analüüsimine ei ole kindlasti kerge ning nõuab uurijalt pidevat tähelepanu ja valmisolekut oma arvamusi uurimisprotsessi käigus muuta. Lotmangi (1999: 52) tõdeb, et „kultuuriloolane, kes peab silmas semiootilise välja monaadilist struktuuri ja tajub ennastki monaadina selles maailmas, on küll senisest keerukamas, ent tõenäoliselt ka rohkem reaalsusele vastavas positsioonis.“

¹⁴ 1960. aastatel alanud ja rohkem kui 30 aastat väldanud konflikt Põhja-Iirimaa staatuse üle, mis nõudis ühtekokku enam kui 3000 inimelu.

KOKKUVÕTE

Käesolevalt võtan kokku töös esitatud argumendid ja järeldused. Jagasin töös esitatava argumendi kolme suuremasse ossa. Esimeses peatükis osutasin orientalistika (1a) ja orientalism (1b) vahelistele seostele ning sellele, kuidas ajaloolises plaanis orientalism välja kujunes.

Teises peatükis asusin konstrueerima orientalmi filosoofiat. Võtsin keskselt aluseks kolme erineva orientalmi tööd: Bernard Lewise, Samuel Huntingtoni ja viimasena Otto Jastrow. Peaasjalikult läbi nende islami käsitluse näitasin nende autorite teoreetiliste lähtekohtade kokkulangemist. Seejärel konstrueerisin vastavalt nende vaadetele orientalmi filosoofia läbi kahe keskse tunnuse: epistemoloogilise (2a) ja ontoloogilise (2b). Esimese all näitasin, kuidas orientalm eeldab ja kasutab klassikalise teaduskäsitlusega võrreldavat universaalset üldkehtivat teadmist kui oma teoreetilist aluspunkti. Oluliseks metodoloogiliseks erinevuseks oli siinkohal orientalmide eeldus, et ajaloolise uurimuse läbi on võimalik jõuda üleajalooliste tõdedeni. Teine tunnus seisnes oriendi essentsialiseerimises, mis avaldus oriendi põhjendamatus lihtsustamises ning väga valikulises ajalooliste faktide esitamises. Kokkuvõtvalt konstrueerisid orientalmid pildi staatilisest ja muutumatust oriendist, mille kulg on olemuslikult determineeritud.

Kolmandas peatükis kritiseerisin kahte välja toodud tunnust läbi nelja erineva aspekti. Esiteks vaidlustasin universaalse teadmise võimalikkuse humanitaarteadustes (3a), toetudes Hans Gadameri hermeneutilise ringi teooriale. Viimase lähtekohaks on interpretatsiooni keskne roll tähendusloomes ja vajadus pidevalt teadvustada enesele varasematest teadmistest tulenevat eelmõistmist uurimisteema käsitlemisel. Teiseks kasutasin Homi K. Bhabha postkoloniaalset teooriat (3b), mille abil näitasin koloniaalsituatsiooni ambivalentsust ning „tõe režiimi“ sõltumist koloniaalsubjektide vahelistest võimusuhetest. Nende kahe argumendiga kummutati orientalmi filosoofia epistemoloogiline lähtekoht.

Kolmas kriitika ründas orientalmi essentsialiseerivat laadi (3c). Osutasin tõsiasjale, et oriendi essentsialiseerimine tõstatab mitmeid tähelepanuväärseid metafüüsilisi ja praktilisi probleeme. Kõigele lisaks ei lähe orientalmide esitatav pilt kokku reaalsusega. Neljas kriitika toetus Juri Lotmani semiootikale ning semiootilise monaadi kirjeldusele (3d). Tekkinud pilt ei sobinud kokku orientalmi postuleeritud ülelihtsustatud maailmakäsitlusega. Kultuuridevaheline suhtlus ja tähendusloome protsess on lihtsalt niivõrd palju keerulisemad kui orientalm seda laseb näidata.

Eelnevast lähtuvalt visandan siinkohal töös esitatud argumendi koondatult:

Orientalismi filosoofia

Epistemoloogiline (2a)

üldkehtiv teadmine on võimalik

Ontoloogiline (2b)

orient on ühtne

Vastuväited

Hermeneutiline (3a)

teadmised on suhtelised ja muutlikud

Antiessentsialistlik (3c)

orient on keeruline

Postkolonialistlik (3b)

teadmised sõltuvad võimust ja huvidest

Kultuuridünaamiline (3d)

orient on muutuv

Mõlemale esitatud filosoofilisele tunnusele on siinkohal kaks kriitikat. Argumendi puhul on oluline veel mõista, et siinkohal välja toodud epistemoloogiline ja ontoloogiline tunnus on omavahel läbi põimunud. Epistemoloogiline üldkehtiv teadmine on võimalik vaid *lihtsa* uurimisobjekti puhul. Täpselt sellisena orientism ka orienti ontoloogilises plaanis kirjeldab. Esitatud kriitikad lükkavad ka üksikutena vastava tunnuse tagasi. Humanitaarteadustes saavutatava ebastabiilse teadmise omaks võtmine ei eelda postkoloniaalse võimu ja huvide rolliga nõustumist tõeloome juures. Samaselt ei tingi kultuuriessentsialismi tagasi lükkamine vältimatult Lotmani *kultuurilise monaadi* kirjeldusega nõustumist. Iga kriitika lükkab, aga vastava kritiseeritava tunnuse ka üksikuna tagasi. Pidevalt tõde defineerivad olemuselt ambivalentsed võimuvahekorrad ei ole ühildatavad absoluutsusprintsibiiga. Samamoodi ei saa dünaamiline ja mitmetasandiline kultuurikäsitlus kokku sobida orientismiga staatilise lähtekohaga.

Siinkohal võtan lühidalt kokku võimaluse, millistel puht teoreetilistel tingimustel oleksid orientalistide välja toodavad üleajaloolised printsibiidid ühildatavad esitatud kriitikatega. Põhimõtteliselt on tõepoolest võimalik, et eksisteerivad mingisugused ülimuslikud objektiivsed ajaloo käiku suunavad printsibiidid. Paraku **ei saa** neid võtta aluseks maailma korraldamisel ja hindamisel. Nende sisu pole ajaloolisel inimesel võimalik teada ning maailm on lihtsalt liiga mitmetasandiline, et selle saaks taandada ühe nähtuse väidetavatele *tõelistele* olemuslikele tunnustele. Igal mündil pole mitte ainult kaks külge vaid lisaks eksisteerib igas suuruses ja kujus münte.

Maailmaajaloo etappideks jagamine on loomulik tegevus ja ajaloolase töö. Orientalismi teleoloogia puhul tuleb olla siiski ettevaatlikum, kuna näiteks islami hetkelist ajajärku iseloomustavad orientalistide sõnul võitluse ideed. Argumendid islami olemisest 7. sajandis

ja mitte kaasajas ei ole kuhugi kadunud. 21. sajandi Lääne riikidel tuleb end pimedast keskajast kaitsta. Seesugusel lähenemisel on praktilised implikatsioonid, näiteks võidakse neid kasutada (ja ka kasutatakse) erinevate riikide välispoliitilises retoorikas ja tegutsemises.

Orientalisti kirjutised saavad parimal juhul jääda esoteerilisteks mõttemõlgutusteks, aga mitte aluseks praktilistele poliitikatele. Nikolai Konrad (1967: 11) osutab tabavalt: “Arvata, et spetsialiseerunud orientalistika suudaks elimineerida [oriendi] keerukuse on ekslik.” Seega, juhul kui orientalist annab selgelt mõista, et ta ei kirjelda empiirilise maailma tegelikkust vaid ajaväliseid tunnuseid, võib tema arutluskäigu üleajaloolistest printsiipidest filosoofilises plaanis vastu võtta. Tuleb kõrvaldada see metodoloogiline viga, mille orientalism teeb ning millele ma osutasin alapeatükis (2a). Orientalism püüab üleajaloolist tõde leida läbi ajaloolise uurimuse – see pole aga võimalik. Seesugused printsiibid võiksid olla leitavad puhtas mõistuskaemuses, nagu väitis klassikaline teaduskäsitlus. Paraku on kaasaegsete teaduslike meetodite kõrval mõistuskaemuse kasutamine pehmelt öeldes kummaline.

Äärmiselt oluline aru saada tõsiasjast, et üldkehtivad printsiibid ja absoluudid ei saa olla teejuhtideks pidevalt muutavas ja inimlikest huvidest kantud ühiskonna kirjeldamisel ja viimast puudutavates otsustes. Meisliga ei ole võimalik nikerdada pöidlasuuruseid kujukesi, samamoodi ei saa üldkehtivusega lajatav tõe tera vormida inimelu kogu oma detailrikkuses.

SUMMARY

Hereby I give short overview about my bachelor thesis *Orientalist Philosophy: a Critique*. Current thesis is highly influenced by the work of Edward Said and his monumental book *Orientalism* (1978). The work is divided into three parts. In the introduction I lay out the argument and introduce the authors used. Argument itself is also divided into three. Firstly, there is an historical overview of orientalism and problems using of the term in Estonian language. Secondly I construct orientalist philosophy by using mainly three authors with different relevancies. Bernard Lewis' works are used as he's one of the most influential orientalists of our time. Samuel Huntington's theory on *clash of civilizations* and its orientalist features are analyzed because of its high influence on international affairs. Lastly the thoughts of Otto Jastrow, a famous orientalist and linguist currently working in Tallinn University are followed in order to show the wider scope of orientalism. By analyzing these three authors I point to two main features of what I call the philosophy of orientalism:

- (a) Epistemological
- (b) Ontological

First of them explains the epistemological assumption that orientalism makes. The basic idea behind this notion is the understanding of absolute knowledge in humanities and a belief that it's possible to find it under certain circumstances. Second feature of orientalist philosophy states that *orient* as such is an independent ontological level. Orient becomes coherent, timeless and static notion.

In the third part I present four different critiques to mentioned orientalist philosophy:

- (a) Hermeneutic
- (b) Post-colonial
- (c) Antiessentialist
- (d) Culture as dynamic

Former two controvert the epistemological feature of orientalist philosophy and latter the ontological basis. In the core of hermeneutic critique lies the understanding that *all knowledge that is about human society, and not about the natural world, is historical knowledge, and therefore rests upon judgment and interpretation.*¹⁵ The work of Hans-Georg Gadamer and his description of the hermeneutic circle is the main basis for this critique. Post-colonial critique grows out from the work of Homi K. Bhabha and his theory of imitation as one of the main defining concepts under colonial rule. Antiessentialist critique is an overview of

¹⁵ Said, E. 1997. *Covering Islam*. p. 162.

classical arguments against any kind of essentialism. The last critique follows Juri Lotman's work on semiosphere and his notion of *cultural monad* as a meaning-creating unit and the complexity and dynamics of latter. Orient can be understood as a monad and therefore the orientalist claim about the static nature of orient can be rejected. So far Lotman's writings have not been used widely in the discourse of orientalist critique. Therefore, this part is purely the synthesis of the author of the current thesis.

By adopting these various critical notions the orientalist program falls apart. Orientalism is just too ungainly to grasp the detailed nature of all these different notions under discussion. Lastly, I conclude that orientalism can be rejected as its theoretical and philosophical groundings are not sound and presented critical notions cannot be compatible with the characteristics of orientalist philosophy.

KASUTATUD ALLIKAD

- Ali, T. 2003.** The Clash of Fundamentalisms. London: Verso.
- Annus, E; Peiker, P. 2009.** Homi. K. Bhabha. 20. *sajandi mõttevoolud*, koostaja Epp Annus. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. Lk 919-930.
- Bhabha, H. 2000.** The Location of Culture. New York: Routledge.
- Europol. 2012.** EU Terrorism Situation and Trend Report.
URL=<https://www.europol.europa.eu/sites/default/files/publications/europoltsat.pdf> (viimati vaadatud: 03.01.2014)
- Foucault, M. 2005.** Seksuaalsuse ajalugu. 1, Teadmistahe. Tallinn: Valgus.
- Gadamer, H-G; Dilthey, W; Heidegger, M; Schleiermacher, F.D.E (=Gadamer jt). 1997.** *Filosoofilise hermeneutika klassikat*, tõlkija Andrus Tool. Tartu: Ilmamaa. Lk 165-228.
- Gadamer, H. 1982.** Truth and Method. New York : Crossroad.
- Gross, T. 2009.** Edward Said. 20. *sajandi mõttevoolud*, koostaja Epp Annus. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. Lk 885-896.
- Huntington, S. 1999.** Tsivilisatsioonide kokkupõrge ja maailmakorra ümberkujunemine. Tartu: Fontes.
- Ilves, T. H. 2001.** Constructing a New Europe. *Forum Constitutionis Europae*. Lk 3.
URL=<http://www.whi-berlin.eu/documents/ilves.pdf> (viimati vaadatud: 03.01.2014)
- Jastrow, O. 2011.** Otto Jastrow: islam ja demokraatia ei sobi kokku. *Eesti Päevaleht* 04.02.13, intervjuerinud Villu Zirnask. Lk 3.
- Jastrow, O; Kasemaa, K; Hämeen-Anttila, J (=Jastrow jt). 2012.** Ida on ida. *Postimees AK: arvamus ja kutluur* 12.05.12, intervjuerinud Martin Dišlis ja Georg Merilo. Lk 2-3.
- Konrad, N. 1967.** West-East: inseparable twain. Moskva: Nauka. Lk 5-29.
- Koraan. 2007.** Tõlkija Haljand Udam. Lk 30.
- Kulmar, T. 2006.** Orientalistika õppimine ja uurimine Eestis. *EAO aastaraamat*. Lk 9-27.
- Kulmar, T. 2009.** Pent Nurmekunna elu ja töö. *Tartu Ülikooli ajaloo küsimusi* nr 37. Lk 146-154.
- Lewis, B. 2004.** The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror. New York: Random House.
- Lewis, B. 2007.** Euroopa ja islam. *Diplomaatia* nr 5, tõlkija Marek Laane. Lk 5-9.
- Lewis, B. 2013.** Bernard Lewis On Islam And Israel. *L'Chayim*. Intervjuerinud Mark S. Golub. URL=<http://www.youtube.com/watch?v=jbLy01EJudg> (viimati vaadatud: 03.01.2014)
- Lotman, J. 1999.** Semiosfäärist. Tallinn: Vagabund.

- Läänemets, M. 2013.** Orientalistika seminari loenguslaidid. TÜ: FLKU.10.018.
- Raudsik, P. 2012.** Ajatu konflikti müüdist. *Postimees* 12.04.12. Lk 12.
- Raudsik, P. 2013.** Orientalismi kõverpeeglis. *Sirp* 28.03.13. Lk 4.
- Tool, A. 2011.** 19. ja 20. sajandi filosoofia loengumaterjalid. TÜ: FLFI.01.021.
- Tuglas, F. 1930.** Teekond Põhja-Aafrika. Kolmas osa, Maroko. Tartu: Noor-Eesti.
- Said, E. 1992.** Orientalistika kriis. *Vikerkaar* nr 1, tõlkja Toomas Rosin. Lk 58-67.
- Said, E. 1997.** *Covering Islam*. New York: Vintage Books.
- Said, E. 1998.** Edward Said On Orientalism. *Palestine Diary*. Režissöör Suth Jahally.
URL=www.youtube.com/watch?v=fVC8EYd_Z_g (viimati vaadatud: 03.01.2014)
- Said, E. 2003.** *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Said, E. 2003a.** Mõtestades ümber orientalism. *Vikerkaar* nr 4-5, tõlkija Kaisa Kaer. Lk 152-166.
- Shakespeare, W. 1935.** Torm: näidend viies vaatuses. Tartu: Noor-Eesti. Lk 24-30.
- Viik, T. 2011.** Aaviksoo, Raud ja eestluse tuum. *Eesti Päevaleht* 29.03.11. Lk 3.
- Wolff, L. 1994.** *Inventing Eastern Europe: the map of civilization on the mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.

Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks

Mina _____

(autori nimi)

(sünnikuupäev: _____)

annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose

(lõputöö pealkiri)

mille juhendaja on _____

(juhendaja nimi)

reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni; üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace´i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.

Olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.

Kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, _____ *(kuupäev)*