

JARKKO S. TUUSVUORI

# AMERICAN PHILO

JOHDATUSTA AMERIKAN FILOSOFIAAN

*I. Woodbridge Riley avaa teoksensa American Philosophy (1958, 1) likimain pakollisella de Tocqueville-sitaatilla. Eikä tuota kuuluisaa katkelmaa voi väistää tässäkään:*

*Luullakseni ei missään maassa sivistyneessä maailmassa piitata vähempää filosofiaa kuin Yhdysvalloissa. Amerikkalaisilla ei ole ikiomaa filosofista koulukuntaa; ja he välittävät perin vähän niistä kouluista, joihin Eurooppa on jakaantunut ja joiden nimetkin ovat heille vain hädintuskin tuttuja.*

*(de Tocqueville 1835-40/1990, II 13.)*

Riley jatkaa viittaamalla historian viekkauteen: ranskalaisarvion tarkisti 1904 toinen ranskalainen, kun van Becelaere teroitti, että USA:ssa tavataan myös aitoa metafysistä harrastusta. Samalla lainauksella kirjansa *American Thought Before 1900* (1966b, 15) aloittava Paul Kurtz kuvaa kritiikkiä ”liioitteluksi”, mutta ”oikeutettavissa olevaksi”, mikäli käytetään akateemisen tai ”teknisen” filosofian eurooppalaisia kriteerejä. Kun Kurtz esipuheistaa historiallisen antologiansa toista nidettä, *American Philosophy in the Twentieth Century* (1966a, 17), hän ei malta olla vielä palaamatta asiaan:

Jos [...] de Tocqueville voisi tulla nykypäivän Yhdysvaltoihin, hän hämmästyisi hyvinkin huomattavasti, että toisin kuin hänen aikanaan täällä kiinnitetään tekniseen filosofiaan *enemmän* huomiota kuin tuskin missään muussa maailman maassa.

Kysymys amerikkalaisten filosofisesta itsenäistymisestä koettiin silti moniaalla polttavaksi vielä pitkän aikaa van Becelaeren jälkeen. J. E. Salomaa toteaa *Pohjois-Amerikan Yhdysvaltojen historiassaan*, kuinka maan filosofinen ajattelu oli ainakin W. T. Harrisiin saakka teologien käsissä eikä ”puhtaasta filosofiasta” juuri voi puhua (Salomaa 1937, 279).

Niin van Becelaere kuin Salomaakin olivat liikkeellä koko lailla valmiiden filosofiakäsitysten kanssa. Heidän havaintonsa ilmeistä osuvuutta ei kannata kiistää. Amerikkalainen filosofia murtautui yleiseen tietoisuuteen vas-

ta Peircen, Jamesin ja Deweyn tykö vievän polun varrella 1800-luvun lopulla. Mutta kommentoissa osaltaan näkyy eurooppalaisten tunnusomainen taipumus etsiä omiin teorioihinsa ja käytäntöihinsä sopivia ilmiöitä, jotta he silloinkin, kun eivät ymmärrä vierasta tapahtumaa, uskottelevat ainakin ymmärtävänsä itseään.

Ei ihme että jotkut amerikkalaiset filosofit – eivätkä ainoastaan filosofit – pitävät isänmaallisuutta yhä elimellisenä osana toimenkuvaansa. Esimerkiksi Charles Hartshorne korosti omavaraisuutta. Tuotiinhan Euroopasta tuliaisasia, mutta osattiin myös muuta tai paremmin samaa: ”länsimaista ihmistä koskeva kokonainen filosofisten ongelmien kirjo on tullut tässä maassa keskeisellä tavalla filosofisesti käsitellyksi viimeisten 250 vuoden aikana [...] lähestulkoon kaikki merkittävät näkökulmat ovat olleet edustettuina jonkun tällaisen filosofin ansiossa.” Hartshornen mukaan hänen oma lempilapsensa, ”spekulatiivinen filosofia”, on Yhdysvalloissa arvossaan ja ”positivismi” ja ”eksistentiaalisismi” nekin pätevissä paikallisissa käsissä. Maapallon filosofinen tila on sen laatuinen, että Amerikasta

tuskin enää tarvitsee tähyillä Atlantin yli. Jonkin verran enemmän olisi syytä katsella yli Tyynenmeren; mutta keskuudessammepa on myös osaaavia buddhalaisuuden tutkijoita. (Hartshorne 1984, 2 & 4-5.)

Vaikka Hartshornenkin ote kielii melko suppeasta filosofiakäsitelmästä, hän kuitenkin näyttää Kurtzin tavoin suuntaa laveampaan tarkasteluun, jonka sisälle jää toki tilaa myös erilaisille ahtaammille näkökulmille: ”Kun Amerikan uudisasukkaat ylittivät Atlantin valtameren ja sittemmin vuoret ja preeriat matkallaan länteen, he jättivät taakseen erinäisiä asioita, kaikkein ilmeisimmin kaunotieteet, mutta myös teoreettisen tieteen. Kolmea seikkaa he eivät kuitenkaan hylänneet, ainakaan pitkään aikaan: taitojaan ja kiinnostustaan valtiooppiin, uskontoon ja filosofiaan. [...] siirtokuntalaisten uskonnollinen monimuotoisuus suosi filosofista pohdiskelua”. Hartshorne viittaa filosofian yhteiskunnallis-kulttuuriseen osaan. Jos keksijät aina vetivätkin luonnontutkijoita pidemmän korren Yhdysvaltain maaperällä, filosofiassa ei kärsimättömästi kehittyvä yhteisö voinut siirtyä kokeisiin, vaan teoreettiselle innovatiivisuudelle jäi tilaa: ”filosofointi [...] on meikäläisille suorastaan myötäsyttyistä”. (Hartshorne 1984, 1.)

Jo de Tocqueville puhui amerikkalaisen filosofian puutteesta vain edetäkseen luonnehtimaan amerikkalaisuudessa piilevää filosofisuutta. Hän puhui maan asukkaille yhteisestä tavasta ”ohjailta henkeään” ja ”käyttäytyä”. Näissä saattoi tunnistaa tietyn ”filosofisen metodin”. de Tocqueville kutsui tätä menetelmää, joka karsasti filoso-

# SOPHIX

fista kirjallisuutta mutta suosi kristinoppeja, ”yksilölliseksi yritykseksi käytttää omaa järkeä”. Hän luonnosteli:

Irtautua järjestelmähenkisyydestä, tapain orjuudesta, perhesäännöistä, luokkamielipiteistä ja tiettyyn pisteeseen saakka myös kansallisista ennakkoluuloista; suhtautua traditioon yksinomaan perittynä tietoutena ja käsillä oleviin toiseikkoihin vain hyödyllisinä opetuksina asiain toisin ja paremmin tekemiselle; etsiä itse ja omillaan olioiden syitä, hakea tuloksia keinoihin juuttumatta ja tähdätä perustuksiin muodon läpi: nämä piirteet luonnehtivat sitä, mitä minä kutsuisin filosofiseksi metodiksi Amerikassa. (de Tocqueville 1835-40, II, 13-17.)

de Tocqueville teki suuren palveluksen. Jos yhdysvaltalainen filosofianharjoitus ei kestänytään 1830-luvulla eurooppalaista syyniä, ei silti ollut oikeutettua kohdella koko maata epäfilosofisena alueena. Samalla hän teki myös karhunpalveluksen. Löyhät kuvaukset amerikkalaisten elintavoista tulivat ehdollistamaan löyhiä kuvauksia amerikkalaisten ajattelutavoista ja molemmat edelleen ’amerikkalaista filosofiaa’. Eräät amerikkalaisfilosofit ovatkin tulleet siihen tulokseen, että koko kysymys amerikkalaisen filosofian amerikkalaisuudesta on ”parhaimmillaan ei-kovin-kiinnostava, pahimmillaan älytön” (ks. Kuklick 1985, 187).

Toiset taas korostavat, että ”lähes kaikilla amerikkalaisen filosofian suurhahmoilla on ollut poikkeuksellisen ja ainutlaatuisen tietoinen suhde aikaansa ja historiallisiin olosuhteisiinsa ja amerikkalaiseen kokemukseen”. Vaikka USA:ssa harjoitetun filosofian ”heterogeenisuus, suoranainen heteronomisuus” murtaa haaveet yksikäsitteisestä ’amerikkalaisesta filosofiasta’, voi pohtia ’luonteenomaisuutta’, ’tyypillisyyttä’, ’edustavuutta’. Näin ei ainoastaan päästä ’filosofian’ luonteen ja rajojen selvittelyyn. Lisäksi säilyy taju siitä, että Yhdysvallat on ”nimenomaisesti filosofisille ideoille perustettu” emigranttien valtio. (Ks. Singer 1985, vii-ix & 6 & 18.)

Kiinnostava tapaus sinänsä on de Tocquevillen klassikkoteoksen historiallis-kriittinen laitos, joka ilmestyi 1990. Kirjan on toimittanut Yalen yliopistossa työskentelevä filosofi Eduardo Nolla ja sen on kustantanut pariisilainen filosofiatalo J. Vrin ”Filosofisten tekstien kirjasto”-sarjassaan. Amerikkalaisten koululaisten lukemistoihin edelleen kuuluva teos on nykyään kenties ”filosofisempi” kuin koskaan aiemmin.

\*

Nicholas Rescherin katsauksen (1993) mukaan ”amerikkalainen filosofia on elossa ja voi hyvin”. Ei paljon haittaa, että filosofian osuus on alle 25 % psykologian osuudesta oppikirjamarkkinoilla. Ei se, että filosofian professori tie-

naa keskimäärin yli 10 000 dollaria vuodessa vähemmän kuin tekniikan ja 15 000\$ vähemmän kuin oikeustieteen oppituolin haltijat. Eikä sekään, että filosofian väitöskirjojen vuotuinen määrä on putoamaan päin. Terveen paperit Yhdysvaltain filosofia saa sen vuoksi, että kiinnostuksen kohteiden, esityslistan aiheiden, menetelmien, koulukuntien, toimintamuotojen ja harjoittajien suuri määrä tai konsensukseton, eripurainen, sirpaloitunut, mosaiikkimainen ja sekava yleistilanne eivät estä oppialan vakaata asemaa korkeakouluissa. ’Analyyttisen’ ja ’pluralistisen’ lähestymistavan vastakkainasettelu, samoin kuin klassisen pragmatismien vesittyminen tai keskustelu jälkifilosofisesta tilanteesta, ovat kiusallisuudestaan huolimatta vain lisänneet metafilosofista pohdiskelua ja siten filosofian kriittistä, elävää voimaa.

Rescher korostaa amerikkalaisen filosofian professionalismia, korkeita teknisiä laatuksia ja lukemattomien ammattilaisten moninaista tuottavuutta. Puhutaan melkoisesta, volyymiltään huomattavasta ja työllisyysnäkömiltään rohkaisevasta teollisuudenalasta, jossa massoituminen ja yliyksilölliset voimat jyräävät alleen jopa nimekkäimmät yksittäiset ajattelijatähdet. Filosofinen tilanne USA:ssa muistuttaa Rescherin sanoin enemmän keskiajan skolastista Eurooppaa kuin 1800-luvun Saksan korkeakoulunäyttämöä. Sisäpiiriytymisen täydentää olematon kosketus tutkimuslaitosten ja säätiöiden ulkopuoliseen yhteiskuntaan. Enenevästi tekninen, muodollinen ja pikkutarkka ote loitontaa filosofeja julkisesta mielipiteenmuodostuksesta, vaikka soveltava tutkimus esimerkiksi oikeuden, terveyden tai talouden alalla lisääntyikin kaiken aikaa.

Amerikkalaisella filosofialla on yhä taipumus sekä hakea viitepisteensä eurooppalaisesta ajattelusta (nykysuosikit Derrida ja Habermas peittoavat lainattuudessaan kevyesti yhdysvaltalaisfilosofit) että suosia universaalin nurkkakuntaisuuden hengessä omia kirjoittajiaan silloinkin, kun parempia olisi tarjolla. Joka tapauksessa pragmatismien valtakunnassa on nykyään sankka joukko asian tuntijoita millä hyvänsä filosofian osa-alueella.

Rescher esittää kolme tärkeää yleisluonnehdintaa. Ensimmäkin hän kuvaa akateemisten filosofien sosiaali-ryhmää. Selvästi aliedustettuina ovat naiset, mustat sekä espanjalais- ja aasialaisperäiset, yliedustettuina taas keskiluokan ja oppineitten perheitten kasvatit, jossain määrin myös katoliset, juutalaiset ja emigrantit: ”amerikkalainen ammattifilosofia on yhä paljolti sitä, että elävät valkoiset miehet opettavat kuolleista valkoisista miehistä.” Naisia on noin viidennes ammattilaisista sekä tohtoreiksi valmistuvista. Feminististen filosofioiden nousu ei poista sitä toiseikkua, että lehtien ja seurojen luvatussa maassa naisfilosofiaan painottuu vain kaksi kumpaakin.

Toiseksi Rescher väittää, että ”suuri osa amerikkalaista filosofiaa – kuten suuri osa amerikkalaista politiikkaa – välttyy virkistävästi ideologisilta väliintuloilta”. Hänen mukaansa metodien moneus, käyttökelpoisuus ja ”älyllisen teknologian valta” säätelevät tilannetta. ”Amerikkalaisen elämän muissakin aspekteissa” ilmenevä konstailematon tekemisen meininki, *can-do spirit*, päihittää niin aatteellisen kysymyksenasettelun, kampanjoinnin ja mustamaalauksen kuin myös ihmisen osaa melankolisena valittelevan, nuorisoa masentavan pessimismin.

Kolmanneksi Rescher puuttuu filosofian koettuun merkityksettömyyteen. Hän valittelee alan teknistymistä, mutta sanoo, että vielä teknisemmin filosofoivassa Britanniassa ollaan vieraannuttu tavalla, josta soveltavat amerikkalaiset eivät kärsi. Rescher harmittelee filosofien nä-

kyvyyden vähentymistä. Mutta tilanne, jossa ”journalistit, elokuvantekijät ja talk show -juontajat” käyttävät symbolivaltaa, täytyy hyväksyä: ”amerikkalaiset eivät innostu monimutkaisuuksista ja suosivat selkeästi enemmän vastauksia kuin kysymyksiä”. Dogmaattisuuden vahvistuminen, niin uskonnollisessa kuin myös itsekasvatuksen pikaoppaitten ilmentämässä banaalipsykologisessa muodossaan, kuuluu kuvaan. Ketään, joka ”alati hokee ”mutta toisaalta””, ei suvaita:

Yhteiskunnassa, joka asettaa etusijalle onnen tavoittelun ja ailahtelee ideologisissa taipumuksissaan elämän käytännöllisyyksien ja taivasosaidealismien ääripäiden välillä, filosofian tarjoamasta puolimatkan-krouvista ei ikinä tule aidosti suosittua. (Rescher 1993, 740.)

Myös Rescheriä voi arvostella turhan suppeasta filosofisuuden määrittelemisestä. Häntä kiinnostaa filosofian ammattilaisten toiminta. Häntä ei kiinnosta pohtia, onko joku TV-vai-kuttajista, elokuvaohjaajista, muusikoista tai kirjailijoista jossakin suhteessa filosofisempi kuin joku toinen ja kenties joltakin kannalta ammattifilosofejakin filosofisempi. Kärjistäen: Rescher harjoittaa valkoisten anglosaksiprotestanttien filosofiaa tyylipuhtaasti samalla, kun kiinnittää huomiota sen ongelmiin. Toisaalla on sentään jo otettu vakavasti esimerkiksi alkuperäisamerikkalaisten intiaanikulttuurien ilmentämä filosofisuus, sen merkitys amerikkalaisen filosofian ’amerikkalaisuuden’ ja ’filosofisuuden’ kannalta (Alexander 1996; vrt. Pratt 1996).

Oletus ’puhtaasta filosofiasta’ – jota joko sovelletaan joillekin aloille tai joka jää jonkin alan ulkopuolelle – näyttää Rescherillä yhdistyvän käsitykseen filosofian epäpoliittisuudesta. Hän toki suhteuttaa filosofian sellaisiin kiistelympiin ja ’poliittisen korrektiuden’ pahemmin tartuttamiin aloihin kuin lainoppi ja kirjallisuustiede. Mutta hän ei näe ristiriitaa erottaessaan ongelmien selvittelyyn ja sovelluksiin keskittyvän filosofiakulttuurin epäfilosofisen valtakulttuurin hingusta tehokkaiisiin ratkaisuihin.

Rescheristä erkanee Stanley Rosen, Straussin ja Kojèven oppilana aloittanut, etenkin Euroopassa tunnettu amerikkalaisfilosofi. Hänen paljonpuhuvasti otsikoitu teoksensa *Hermeneutics as Politics* (1987) alkaa hyväksyvällä lainalla Julia Kristevalta:

Akateeminen diskurssi, ja ehkä eritoten amerikkalainen yliopistodiskurssi, osoittaa epätavallista kykyä imeä itseensä, niellä, sulattaa ja neutralisoida kaikki ajattelun, ennen muuta *a fortiori* ajankohtaisen ajattelun radikaalit tai dramaattiset avainmomentit.

Rosenin mukaan modernia filosofiaa kiusaa Kantista alkaen poliittisen itsetajun heikkeneminen. Ainakaan filosofian ja politiikan erottaminen kokonaan toisistaan ei liene kovin filosofista. Jos amerikkalaisen politiikan filosofisuus tyhjentyisi esimerkiksi vain varapresidentti Al Gore’n kirjojen ympäristölinjauksiin, ideologiattoman asianhoidon illuusio jäisi voimaan. Lähemmäksi asiaa päästään jo Go-



ren lausunnossa ”meillä on paras mahdollinen maailma – vakaa kasvu ilman inflaatiota” (*Today* -katsaus, NBC-TV 31/III/94).

Toinen Leo Straussin oppilas, Allen Bloom, esitti teoksessaan *Closing of the American Mind* (1987) hyvin synkeän näkemyksen maansa henkisestä tilasta. Bloomin mukaan Yhdysvaltain älyllistä ilmastoa, etenkin opiskelevan nuorison piirissä, luonnehtii väsähtänyt, ironinen kyynisyys. Latteassa subjektivismissa, *American style* -nihilismissä, näkyy naiivi luottamus poliittisesti tuhoisia filosofioita kohtaan. Inhasta nykyajasta olisi palattava kreikkalaisiin.

Richard Rorty on vuorostaan tervehtinyt ilolla sodanjälkeistä käännettä tieteellisestä filosofiasta poliittisempaan filosofiaan, joka mieltyy osaksi ’kirjallista kulttuuria’ (Rorty 1982). Mutta vastatessaan Bloomin heittämään haasteeseen Rorty korostaa, että filosofiaa ei pidä luulla syyksi yhteiskunnallisiin murroksiin. Hänen ”keskustalaisessa” katsannossaan yhtä hyvin vanhoilliset kulttuuripessimistit kuin myös uusvasemmisto halveksivat tavallisten ihmisten demokraattisia käytäntöjä. (Rorty 1992). ”Patrioottiseksi pragmatistiksi” tunnustautunut Rorty vahvasti äskettäin kantansa, jonka mukaan amerikkalaisfilosofit eroavat eurooppalaisista siinä, että heidän mielestään moraaliset ja poliittiset päätökset ovat yksilöille verraten selkeitä eikä sanasto, jossa ne muotoillaan, kaipaa suurta remonttia. Filosofian tuloksilla ei ole poliittista painoa eikä sen harjoittamiseen kuulu erityistä moraalista vakavuutta. USA:han muodostunut ”derridalainen vasem-



misto” saattaa pyrkiä asiaa muuttamaan, mutta Rorty ei toivo tässä onnistuttavan. (Ks. *Deconstruction and Pragmatism* 1996, 95.)

Isänmaallisia amerikkalaisfilosofoja huolettaa siis jälleen ranskalainen, tällä kertaa Jacques Derrida. Hän on ollut Yhdysvalloissa suosittu ja kiistelty akateeminen kutsuvieras, joka puhui esimerkiksi itsenäisyysjulistuksen 200-vuotispäivänä Virginian yliopistossa. Derridan asema vertautuu vain Bergsoniin, joka aiheutti luentoviisiitillään 1913 yhden New Yorkin ensimmäisistä liikennetukoksista. Derrida itse toteaa, että ”eri ajatteluperinteiden, kansallisten erojen merkitystä” sietäisi artikuloida. Samassa hän myöntää ymmärtämättömyytensä siitä, ”mitä Yhdysvalloissa tapahtuu, puhutaanpa Rortyn ajattelusta tai siitä, mikä on meneillään amerikkalaisessa dekonstruktionismissa” ja sanoo, että ei kenties ”tunne heidän traditiotaan”. (Mts. 77.)

J. E. Salomaa hegeliläisin, hyvinkin jaloilleensaattamista vaativin, mutta silti osuvin sanoin, Yhdysvallat on pantava aikaperspektiiviin, sillä ”niiden oma henki saattaa paljastua vain niiden historiassa, joka tuo esille sen erilaiset ilmenemykset, siihen vaikuttaneet tekijät ja sen vähittäisen muodostumisen”. Vaikka Salomaa jakoikin epäilyksiä amerikkalaista filosofiaa kohtaan, hänen itseymmärryksensä Yhdysvaltain historiankirjoittajana sisälsi tärkeän filosofisen läksyn:

Tämä uusi maailma voi olla eurooppalaisista ihastuttava tai vastenmielinen, sen sivistyselämää ja olosuhteita voidaan eurooppalaisia käsitteitä ja arvonmittoja käyttäen arvostella joko myönteisesti tai kielteisesti, mutta sitä voidaan ymmärtää vain sen omalta pohjalta lähtien ja sen omia käsitteitä käyttämällä. Tämä ei suinkaan aina ole eurooppalaisille helppoa. (Salomaa 1937, 5.)

Salomaa luultavasti tiesi vallan hyvin, että hänen ohjettuaan oli mahdotonta noudattaa: ymmärrys ei onnistu vieraalta pohjalta. Yhtä kaikki hän puuttui jäykän ja ennakkoluuloisen eurooppalaisen käsitysmallin vikoihin. Filosofinen artikuloititehtävä ja kritiikkihaaste koskevat ’amerikkalaisuutta’ rakentavia puheita ja toimia.

\*

Filosofisesti hedelmällistä ei niinkään ole pyrkiä toteamaan, kuka oli ensimmäinen amerikkalaisfilosofi tai milloin amerikkalainen ajattelu itsenäistyi tai edes – lupaavimmin – millaista on amerikkalainen filosofisuus. Hedelmällisempää on tutkia näiden kysymysten itsensä ja myös niihin annettujen eurooppalaisten ja amerikkalaisten vastausten luonnetta ja roolia. Toisin sanoen: tutkia koko problematiikan tunnistamis- ja käsittelytavoissa pesivää filosofisuutta.

Kuinka ’amerikkalainen filosofia’ on käsitteellistetty? Minkälaiseen diskurssiin – puhetapoihin, asiayhteyksiin, merkitysrakenteisiin, argumentteihin, kulttuurimuotoihin, yhteiskunnallisiin käytäntöihin – tämä parikäsitemalli kuuluu? Vasta tällaiseen ymmärrykseen liittyneenä tulee mielekkääksi amerikkalaisen filosofian kehitys ja nykyinen hahmo, sen historian tärkeät tilanteet, ongelmat, käsitteet, erisnimet.

Jack P. Greenen sanoin Amerikat ovat ”fyysisenä entiteettinä”, geologisena massana, yhtä vanhoja kuin Eurooppa ja Aasiakin. ”Käsitteellisenä entiteettinä” ’Amerikka’, varhaismoderni ”älyllinen rakennelma”, syntyi, kun

”kosmografiansa” laajentumiseen sopeutuvat eurooppalaiset ”käsittivät ja konstruivat” uuden mantereen:

”Alun alkaen Amerikan käsite on viitannut paitsi erityiseen maantieteelliseen alueeseen myös niihin merkityksiin ja luonnehdintoihin, joita monet tulkitsijat tuohon alueeseen kulloinkin liittivät.” (Greene 1993, 1 & 209.)

Mieluummin kuin ”entiteettinä” monet filosofit puhuivat käsitteistä ”valmiuksina”, taitoina tehdä eroja ja käyttää kieltä. 20. vuosisadan filosofiassa ollaan enenevästi oltu kiinnostuneita käsitteellisistä kyvyistä, käsitteitten roolista toiminnassa. Sen sijaan että kysyttäisiin, mikä käsite on, millainen olio se on, kysytään mitä tarkoittaa, että jollakulla on jokin käsite. Amerikka otti osaa käsitteen käsitteen uuteen tulkintaan. Dispositionaalinen, funktionaalinen ja prosessuaalinen käsitteellisyys on osaltaan amerikkalaista tekoa, tai ainakin ’amerikkalaisuuden’ huonetta ja sukua.

Amerikka ei ole ollut vain muuan iso ongelma eurooppalaisten tunnetusti rajalliselle käsityskyvyille. Siitä tuli eurooppalaispohjaisten käsitteellistämistapojen ehkä piinallisimmin ja paljastavimmin testi. Tästä syystä se on myös filosofian – tämän kreikkalaisperäisen käsitteen ja kaiken siihen takertuneen, käsitteellistämistä tähdentävän ajattelun ja toiminnan – ylivertaisia koetinkiviä.

#### KIRJALLISUUS

- Alexander, Thomas 1996, ”The Fourth World of American Philosophy. The Philosophical Significance of Native American Culture”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. XXXII, No. 3, 375-402.
- American Philosophy*, ed. Marcus G. Singer. Cambridge University Press, Cambridge & New York 1985 [Singer: ”Preface” (i-ix) & ”The Context of American Philosophy” (1-20); Bruce Kuklick, ”Does American Philosophy Rest on a Mistake?” (177-89)]
- A Companion to American Thought*, eds. R.W. Fox & J.T. Kloppenberg. Blackwell, London 1995.
- Bloom, Allan 1987, *The Closing of the American Mind*. Simon & Schuster, New York.
- Deconstruction and Pragmatism*, ed. Chantal Mouffe. Routledge, London & New York 1996.
- Greene, Jack P. 1993, *The Intellectual Construction of America. Exceptionalism and Identity from 1492 to 1800*. The University of North Carolina, Chapel Hill.
- Hartshorne, Charles 1984, *Creativity in American Philosophy*. State University of New York Press, Albany.
- Kurtz, Paul (ed.) 1966a, *American Philosophy in the Twentieth Century. A Sourcebook. From Pragmatism to Philosophical Analysis*. 4th pr. MacMillan, New York 1968.
- 1966b, *American Thought Before 1900. A Sourcebook. From Puritanism to Darwinism*. MacMillan, New York.
- Pratt, Scott L. 1996, ”The Influence of the Iroquois on Early American Philosophy”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. XXXII, No. 2, 274-315.
- Rescher, Nicholas 1993, ”American Philosophy Today”, *Review of Metaphysics*, Vol. 46, No. 4, 717-45.
- Riley, I. Woodbridge 1958, *American Philosophy. The Early Schools*. Russell & Russell, New York.
- Rorty, Richard 1992, ”Un philosophe pragmatique” (tr. Pierre-Emmanuel Dauzat), *magazine littéraire*, 298, avril 92, 29-32.
- 1982, ”Philosophy in America Today”. Teoksessa *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 211-30.
- Rosen, Stanley 1987, *Hermeneutics as Politics*. Oxford University Press, Oxford & New York 1989.
- Salomaa, J. E. 1937, *Pohjois-Amerikan Yhdysvaltain historia*. Gummerus, Jyväskylä & Helsinki.
- de Tocqueville, Alexis 1835-40, *De la démocratie en Amérique I-II*. Éd. historique-critique revue et augmenté par Eduardo Nolla. Vrin, Paris 1990.