

Weijo Pitkänen (1996): *Isänmurha idässä. Pohdintoja itäisen Keski-Euroopan "kansojen syksyn" 1989 ymmärtämiseksi*. Ulkopoliittisen instituutin julkaisuja n:o 5. Gaudeamus, Helsinki. 188 s.

Babylonian kuningas Nebukadnesar näki kerran unen savijalkaisesta jättiläisestä, joka vierivän kiven kosketuksesta kaatui kuin itsestään. Profeetta Daniel teki politiikkaa selittämällä, että kuninkaan imperiumi tuhoutuu kuten käy myös sitä seuraaville, ennen kuin Jumala pystyttää ikuisen valtakunnan.

Weijo Pitkänen lähtee tästä Raamatun kertomuksesta kuvatessaan neuvostoimperiumin tuhoa, jonka on sanottu tulleen monille yllätyksenä. Tämän "kansojen syksyn" (Fall of Nations – tosin Puolan ja Unkarin taupauksessa termi on mielestäni vähän epätarkka) kirjoittaja tulkitsee sopivan Ranskan vallankumouksen heittämään varjoon, jonka sisällä maailmansotien tuloksena syntyi myös sosialistinen Itä-Eurooppa. Hajoamista Pitkänen lähtee hahmottamaan sijoittamalla vuoden 1989 ensin globaalisten, jopa kosmisten muutosten sarjaan. Jokainen maapallolle pystytetty imperiumi on tuhoutunut, mutta pysyvä valtakunta maan päällä on silti ollut ihmiskunnan keskeisiä kysymyksiä.

Seuraavaksi itse muutoksen hahmottamiseen yhdistetään tasapainon etsiminen, jota Pitkänen kutsuu erääksi inhimillisen elämän keskeisimmistä päämääristä. Tarkoituksena on pyrkiä näkemään itsensä yhä enemmän muiden silmin osana yhteistyövaltaista, sosiaalisesti ja kulttuurisesti määräytyvää yhteisöä, jollaiseksi Euroopan integraatio toistaiseksi arvioidaan käsitettävän. Pyrkimyksenä on maiden sisäinen kaipuu "takaisin kotiin", joka ei kuitenkaan ole vain itse ratkaistavissa, vaan "länsi" on asettanut ehdot, joilla hävinneet kelpuutetaan voittajien leiriin: demokratia, markkinatalous, oikeusvaltio ja turvallisuus. Kyse onkin ollut jonkinlaisesta "pakotetusta demokratiasta" (Offe), missä demokratia ja talous keskittyvät voimakkaasti yhteen, ja jokin ulkopuolinen voima pakottaa kohdemaat toimimaan kansainvälisen valvonnan alaisena useiden vuosien ajan.

Mainitut reunaehdot Pitkänen löytää hauskaasti mutta pitkällä lainauksilla ETYK ja EU -kokousten asiakirjoista. Vielä Wienin 1986 seurantakokouksen loppuasiakirjassa järjestelmistä puhuttiin vain poliittisina, sosiaalisina, taloudellisina ja sivistyksellisinä. Kolme vuotta myöhemmin Kööpenhaminan konferenssissa "poliittisia järjestelmiä" ei enää tarvittu, vaan kyse oli jo pluralistisesta demokratiasta ja oikeusvaltiosta, jotka määriteltiin olennaisiksi tekijöiksi varmistettaessa kaikkien ihmisoikeuksien ja perusvapauksien kunnioittamista.

Kolmas kokonaisuus käsittelee itse itäistä Keski-Eurooppaa muutoksen kourissa: monipuoluejärjestelmää, siirtymistä markkinatalouteen, vähemmistöjä ja turvallisuuspolitiikkaa. Käytännössä kirjoittaja keskittyy ns. Visegradin maihin eli Puolaan, Unkariin ja entiseen

Tshekkoslovakiaan. Prosessin ensimmäinen puoli eli kansan vapauttaminen lakkauttamalla yhden puolueen johtoasema on toteutunut, mutta sen varustaminen tarvittavilla vallan instrumenteilla on kesken.

Toistaiseksi on hahmottunut puoluejärjestelmä, jossa erottuvat perinteiset sosialistit, liberaalit ja konservatiivit ja jotka järjestävät itsensä vasemmisto-oikeisto-akselille. Samalla on olemassa myös jako "eurooppalaistajiin" eli jonkinlaisiin läntisten arvojen jäljittelijöihin ja "traditionalisteihin", jotka korostavat kansallisen identiteetin historiallista arvoperustaa. Ex-kommunistit Pitkänen arvioi aivan oikein monessa suhteessa vanhan järjestelmän dissidenttejä radikaalimmiksi uudistajiksi, jotka pitävät kiinni integroitumisesta lännen taloudellisiin ja turvallisuuspoliittisiin rakenteisiin. Käsitteäkseni onkin niin, että menestyäkseen kommunismin kovassa koulussa he ovat oppineet argumentointinsa ja EU, Nato ja demokratia ovat nykyisin taikasanat, joihin vedotaan. Puolassa ja Unkarissa "vasemmisto" luo kapitalismia, "oikeisto-oppositio" vastustaa ylihallitusta yksityistämistä ja Budapestin äärioikeista liimaa metroon Naton-vastaisia tarroja! Termi ex-kommunisti voitaisiin haudata vähitellen.

Onko tuloksena jonkinlainen "markkinademokratia", jossa talous tarvitsee verhoon jonkinlaisen "harmitoman" pluralistisen rakenteen? Pitkänen kertoo, että kansojen syksyn jälkeen tuotanto romahti jyrkemmin kuin 1930-luvun suuressa lamassa. Tuloksena on ollut kummallinen välitila, jossa byrokraattinen kontrolli ei enää toimi, mutta myöskään markkinat eivät tuota niitä signaaleja, joita niiden teorian mukaan pitäisi tuottaa. Erityisesti Puolassa ja Unkarissa on korostettu, että ne aloittivat itse kokeilut jo paljon ennen kommunismin luhistumista, pehmensivät kommunismia revisioin ja loivat yhteyksiä länsimaihin.

Ihmiset äänestävätkin myös kukkarollaan, sillä esimerkiksi asunnon vuokra saattaa vastata kuukauden bruttopalkkaa. Erään 1993-94 tehdyn haastattelututkimuksen mukaan Tšekkiä lukuunottamatta muut Visegradin maat pitivät kommunistista talousjärjestelmää silloista parempana, Unkarissa ja Slovakiassa kommunismin kannatus oli jopa noin 75 prosenttia. Uskoa markkinoiden edistykseen oli kuitenkin muilla kuin unkarilaisilla, sillä he olettavat viiden vuoden kuluttua järjestelmän paremmaksi. Ekonomistit ovat puolestaan arvioineet, että Visegrad-maat saavuttavat 75 prosenttia EU-maiden keskimääräisestä tulotasosta 40 vuodessa, jos ne pystyvät säilyttämään vuotuisen kolmen prosentin talouskasvun!

Eikö pitäisi uskaltaa sanoa kysymyksessä olevan markkinoineenkin jonkinlaisen Visegrad-demokratian, joka pysyy "erilaisena" kuin varsinainen "länsi"? Siinä myös historia ja kulttuuriset tekijät on otettava huomioon laajemmin kuin Pitkänen tekee. Mukana on toki hyviä lainauksia Vaclav Havelin olemisen muistista tai jaetun Puolan 1800-luvun vastarintahengen syntymisestä uudelleen vuoden 1945 jälkeen, mutta niiden analyysi jää kesken. Lineaarisen historiakäsityksen Suomes- ta ja esivallalle kuuliaisesta luterilaisesta kulttuurista

käsin ei aina ymmärrä katolisten maiden suhdetta valtion, jonka tosin Puolassa mainitaan edustaneen "heitä". Kun vanhat kulttuuritraditiot näkyivät myös kommunistivallan aikana ja reaalisosialismin käytännöt myös nykyisin, ei voida olettaa, että nyt yllättäen puhalletaan yhteen hiileen.

Osa unkarilaisällymistyöä koki jatkavansa vanhaa vasentarintakulttuuria myös vuoden 1990 jälkeen. Toisaalla erään tähän kirjaan ennättämättömän haastattelututkimuksen (1995) mukaan Budapestin yliopistonuorista 91 prosenttia piti unkarilaista demokratiaa negatiivisena, eikä kukaan suhtautunut siihen positiivisesti. Vaikka kysymys onkin osin unkarilaisten pessimistisestä "kansanpsykologiasta", saman seurantatutkimuksen mukaan myös yleinen usko demokratiaan oli vahvasti hiipunut. Siksi on hieman epävarmaa legitimoida nykyisyyttä kirjoittamalla, että "kansalaisten tyytymättömyys hallitusten toimintaan ja harjoitettuun politiikkaan yleensä ei sellaisenaan osoita, että itse järjestelmä olisi perusteiltaan huono". Mutta minkäs teet, demokratian jälkeen on rakennettava vielä demokraatit! Valtio on jonkinlaisen "ylärakenteen" systeemi, jolla ei ns. ruohonjuuritasolla ole ollut kovinkaan paljon tekemistä.

Toki Pitkänen on oikeilla jäljillä, kun hän viittaa, että 1960- ja 1970-luvuilla Puolassa ja Unkarissa kommunismista oli tullut tyhjä käsite, kun käytännölliset ongelmat ja pragmaattinen politiikka ohittivat ideologian. "Kaksoispetoksesta", jossa toiset teeskentelivät työskentelevänsä, toiset maksavansa palkkaa ja molemmat teeskentelivät uskovansa järjestelmään, Pitkänen käyttää nimitystä "lastenhoitajavaltio". Siinä ihmisten ei kirjoittajan mukaan tarvinnut kilpailla rikastumisesta tai menestyksestä.

Todellisuudessa kilpailua oli kyllä olemassa: on taiseltu opiskelupaikoista, puoluevirkaileijoiden suosiosta, matkoista ulkomaille jne. Post-kommunismissa politiikka olisikin vuorostaan nähtävä parlamenttiteatterina, johon myös muut kuin entiset nomenklatuuriolaiset voivat yrittää mukaan. Poliitiikkaan mennään rikastumaan ja ainakin itse yksityistäjät ovat pärjänneet hyvin kuten Tshekin ja Unkarin skandaaleista voi päätellä. On tehtävä bisnestä, ennen kuin kaupan hylly taas tyhjenee!

Mitä näillä ilmiöillä sitten on tekemistä Freudin kanssa? Pitkäsen mukaan kysymys on heuristisesta vallinnasta, jonka perustana on poliitikot ja tiedeyhteisön vallannut hämmennys, kun yllättäville tapahtumille ei ollut olemassa teoreettista selitystä. Siksi kirjan viimeinen osa nojaa Freudin Toteemissa ja tabussa esittämään isänmurhakertomukseen, jossa salaliittoutuvat veljekset murhaavat isänsä, koska tämä piti hallussaan veljesten himoitsemia naisia. Isä on kommunistinen järjestelmä, ja naiset Pitkänen ymmärtää rahaksi, vaurauksiksi ja aineellisiksi eduiksi. Veljekset olivat järjestelmän dissidenttejä ja konkreettisia tapahtumia kuten Unkari 1956, Tshykkoslovakia 1968 ja Puola 1981. Tarkkaa murhapäivää ei voi määrittellä, ja Berliinin muurin kaatuminen oli enää pelkkä symbolinen ele.

Pitkänen arvioi toistaiseksi freudilaisen surutyön jat-

kuvan, koska veljet perimmältään rakastivat isäänsä ja tekivät jotakin sellaista, mitä he katuvat myöhemmin. Siksi veljekset rakensivat korvikkeeksi toteemin, joksi kelpaavat valtaan palanneet mutta entisen voimansa menettäneet kommunistipuolueet. Freudin kuvaama veljesten inestikielto ei ole vielä toteutunut, vaan taloudellisista eduista kilpaillaan kuten viidakkosodassa.

Jos kysymys on ollut surutyöstä, kommunismin romahtamista ei ole surtu, mutta ikävä on ollut kyseistä lastenhoitajavaltiota, kun siihen vain jotenkin voisi lisätä "lännen" kansalaisvapaudet. Nähdäkseni kysymys on toisaalta tulevaisuuspolitiikasta, tavoitteena uusi hyvinvointiutopia integraation avulla ja toisaalla aina läsnä olevasta sisyfosmaisesta menneisyyspolitiikasta, jossa menneet teot vaanivat poliittisia ruumiitaan. Itäisessä Keski-Euroopassa valta on vaihtunut usein ja jyrkästi. Miksi murhatun isän paikalle ei voisi asettaa historiaa itseään?

Pitkänen on oikeassa siinä, että kuva Visegrad-maista on paljon monimutkaisempi, kuin miksi se julkisen maskin takana oletettiin. Ongelma on vaikea, ja kirjan ongelmana on, ettei se ole keskittynyt oikein mihinkään. Esimerkiksi alueen omaleimaisesta poliittisesta kulttuurista olisi voitu kertoa enemmän, sillä nyt EU- ja Suomi-horisontti korostuvat. Mukana on kyllä hauskoja yksityiskohtia, kuten esimerkiksi mistä kansallisuuksista puolalaiset eivät pidä. Mutta mitä tekemistä on tiedolla, että Suomeksi oletettu maa-alue on liikkunut pitkin maapalloa miljoonien vuosien aikana tai että seuraavaan massatuhoon on 12 miljoonaa vuotta?

Pieniä tarkennuksia kirja kaipaa: pyöreän pöydän neuvottelut käytiin Puolassa keväällä 1989 eikä vuotaa aikaisemmin, Robespierren kuolinvuosi on useimmissa lähteissä 1794, Unkarin perustuslakia ei muutettu marraskuussa 1989 vaan se julistettiin 23.10., jolloin siihen liittyi huomattavia symbolisia ulottuvuuksia, Böömin ja Moravian vasemmistoblokki ei ole kuin ulkomaalaiselle the Left Bloc jne.

Tämä kirjan jälkeen tekee mieli kuitenkin kysyä: milloin saamme väljästi Marxia soveltavan analyysin, jossa kehittyneempi yhteiskuntamuoto syrjäytti teollistamiseen sopineen puritaanikommunismen?

HEINO NYSSÖNEN

Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Sage, London 1996. 247 s.

Hannah Arendtia käsittelevää kommentaarikirjallisuutta yhdistää yksi piirre: kerta toisensa jälkeen Arendt yritetään luokitella poliittiseen teoriaan vakiintuneiden vastakohtaparien avulla. Kysytään, onko Arendt liberaali vai kommunitaristi, moderni vai antimoderni, essentialisti vai antiessentialisti, universalisti vai partikularisti ja niin edespäin.

Myös Seyla Benhabibin kirjan otsikko viittaa siihen,

että kysymyksessä on jälleen yksi yritys sijoittaa Arendt näihin jaotteluihin. Tällä kertaa hänestä tehdään moderni universalisti ja essentialisti, vaikkakin vastahakoinen sellainen.

Tässä ei kuitenkaan ole kaikki, mitä Benhabibilla on Arendtista sanottavana. Ne jotka eivät pidä Habermasista (kuten minä), hermostuvat väistämättä tekijän kansalaisyhteiskunnan glorifiointiin ja Arendtin politiikkääsityksen palauttamiseen kommunikatiiviseen etiikkaan. Silti kirjassa on myös paljon huomionarvoisia tulkintoja Arendtin ajattelun eri ulottuvuuksista.

Benhabibin tulkintaotteen kiistaton ansio on, että hän ei tulkaa Arendtia vain tämän muutaman ”pääteoksen” kautta eikä oletta Arendtin ajattelun pysyneen muuttumattomana läpi vuosikymmenten. Hän päin vastoin pyrkii nimeämään Arendtin poliittisen ajattelun keskeiset elementit analysoimalla niitä niiden syntykonteksteissa ja suhteuttamalla ne sitten Arendtin muuhun tuotantoon.

Tällä tavoin hän onnistuu osoittamaan Arendtin sionismikritiikin omintakeisuuden ja kaukokatseisuuden, valottamaan tämän kriittistä suhdetta Heideggerin filosofiaan ja tulkitsemaan Arendtin tarinankerronnan hänen koko tuotantonsa läpäiseväksi metodologiseksi ja epistemologiseksi periaatteeksi.

Benhabib on keskitasoa asiantuntevampi Arendt-tutkija. Hän ei hallitse vain Arendtin tuotantoa ja suurta osaa kommentaarikirjallisuudesta vaan myös Arendtin äidinkielen, saksan. Paikoin kirjassa tehdään tuiki harvinaisia vertailuja Arendtin tekstien englannin- ja saksankielisten editioiden terminologian välillä, ja osoitetaan, että saksankieliset ilmaukset vastaavat paremmin Arendtin intentioita.

Benhabib ei tyydy vain analysoimaan ja purkamaan Arendtille niin tyypillisiä jaotteluja ja erotteluja, vaan hän myös tulkitsee ja järjestää niitä uudelleen. Vastoin tekijän ilmeisiä selkiyttäviä, avavia ja kriittisiä pyrkimyksiä nämä kuitenkin tuottavat analyysiin merkittävää ristiriittoa, jotka saavat tarkkaavaisen lukijan epäilemään Benhabibin argumentaation pätevyyttä.

Tässä ei ole mahdollista käydä läpi kaikkia ristiriitoja, mutta otettakoon kuvaava esimerkki. Benhabib lähtee liikkeelle Hannah Arendtin varhaisteoksen, Rahel Varnhagenin analyysistä ja lähestyy sitä kahdesta näkökulmasta, joiden hän olettaa valaiseen Arendtin tulkintaa. Ensinnäkin hän korostaa nuoren Arendtin – Heideggerin oppilaan – sitoutumista saksalaiseen *Existenz*-filosofiaan. Toiseksi hän asettaa etualalle Arendtin tuolloin tuoreen sitoutumisen omaan juutalaisuutensa päätellen, että Arendtin Rahel-tulkinta on sidoksissa ennen kaikkea näihin kahteen ”horisonttiin”, joista toinen liittyy intellektuaaliseen formaatioon, toinen oman henkilökohtaisen tilanteen peilautumiseen tulkinnessa.

Lähestymistapa on pätevä ja ansiokas sikäli, että Benhabib ei tulkitse Rahel Varnhagenia sen enempää puhtaan filosofiseksi tarkasteluksi kuin henkilökohtaiseksi tilinteoksikään. Yhdistelmästä jää kuitenkin puuttamaan poliittinen taso. Benhabib kuittaa yhdellä lauseella sen, mistä Arendt otti Rahel-tutkimuksensa po-

liittisen tulkinta-avaimen, paariatilanteiden jaottelun tietoisien parian ja nousukkaan positioihin. Näin häneltä jää tavoittamatta, että Arendtin ajattelussa niin keskeisessä asemassa olevalla maailmallisuuden ja maailmattomuuden jaottelulla on muitakin taustoja kuin Heideggerin filosofia ja omat kokemukset juutalaisena olemisesta.

Häneltä jää huomaamatta, että juuri Ranskan juutalaisen Bernard Lazaren kirjoituksiin tutustuminen konkretisoi poliittisessa mielessä Arendtille, mitä maailmattomuus juutalaisessa kokemusmaailmassa merkitsi. Se merkitsi jäämistä viulunsoittajaksi katolle, jäämistä amerikkalaisen musikaalin laulamaan ja Marc Chagallin kuvittamaan traditionaaliseen paariyhteisöön, jonka jäsenille ei juolahtanut mieleen järjestäytyä kapinaan, vaan valita gheton ja oman yhteisön hylkäämisen välillä.

Rahel Varnhagen tuli tunnetuksi salongistaan, joka mursi aikakaudelle tyypillisiä säätyperäisiä sosiaalisen kanssakäymisen muotoja. Benhabib tulkitsee Arendtin käsitystä salongeista säätydiskriminaation murtajina vaihtoehtoisena modernin genealogiana, joka vastoin tavanomaisia käsityksiä moderniteetista tulkitsee modernin, tai siihen liittyvän ”sosiaalisen nousumisen” (the rise of the social) uusiksi esiin pyrkiviksi sosiaalisuuden, yhdistymisen, läheisyyden, ystävyuden, puhumisen, kirjoittamisen, maun, harrastusten, ajanvietteen ja vapaa-ajanvieton muodoiksi.

Benhabib asettaa tämän vaihtoehtoisen modernin vastakkain kahden muun Arendtin ajattelussa esiin tulevan ”sosiaalisen” ymmärtämistavan kanssa. Nämä ovat kapitalistisen markkinatalouden kehittyminen ja massayhteiskunta. Ensiksi mainittu viittaa välineelliseen hyödyntävoitteluun pohjautuvan toiminnan ylivaltaan kaikista muista inhimillisen toiminnan muodoista. Jälkimmäinen taas viittaa tilanteeseen, jossa konformistinen ”käyttäytyminen” ja mukautuminen korvaa aloitteellisuuteen ja erottautumiseen pohjautuvan uutta luovan toiminnan. Massayhteiskunnassa elämästä itse tulee kaikkea tekemistä ohjaava arvo samalla kun ihmisistä tulee toisillaan korvattavia *animal laboranseja*.

Benhabibin tulkinta Arendtin sosiaalisen käsitteen moniulotteisuudesta on sinänsä kiinnostava ja osuu oikeaan. Sen lukeminen niin, että yksi ulottuvuuksista sidotaan modernin genealogiaan, johtaa kuitenkin virhepäätelmään. Arendt ei koskaan Benhabibin tavoin glorifioinut sosiaalista kansalaisyhteiskuntana, itsensä toteuttamisen ja vastarinnan paikkana.

Tarkasti ottaen Arendtin käsitteistöissä ei ole kansalaisyhteiskunnan kaltaista julkisen (poliittisen) ja yksityisen välilyöhykettä, jossa ihmiset toimivat jotenkin omaehtoisemmin kuin kummassakaan näistä. Arendtille astuminen pois privaatin suojapaikasta – joka jo aina on osoitus rohkeudesta ja pyrkimyksestä ihmisarvon säilyttämiseen – merkitsee siirtymistä julkisen alueelle. Sosiaalisen ilmaantuminen päinvastoin merkitsee, että eletään poliittisesti ahtaissa tai tukahduttavissa oloissa, joissa ihmisten ulottuvilla oleva julkinen, muiden kanssa jaettava maailma on kaventunut

lähes merkityksettömäksi.

Kaikkialle levittäytymään pyrkivää sosiaalista pääsee pakoon vain yhteiskunnan reunamille paariyhteisön kaltaisiin suojapaikkoihin, jotka voivat tarjota henkilökohtaisen pelastautumisstrategian konformismilta, normaaliudelta ja ajattelemattomuudelta, mutta eivät koskaan aitoa korviketta sellaiselle julkiselle, jossa yhdenvertaiset kokoontuvat puhumaan väliinsä jäävän yhteisen maailman asioista.

Jos pitää mielessä Benhabibin taipumuksen glorifoida toimintaa kansalaisyhteiskunnassa, on tiettyyn pisteeseen asti helpompi tavoittaa hänen varsinaiset, usein terävät tulkintansa Arendtin ajattelusta. Teoksen viimeinen luku uhkaa kuitenkin vetää maton alta kaikelta aiemmin sanotulta.

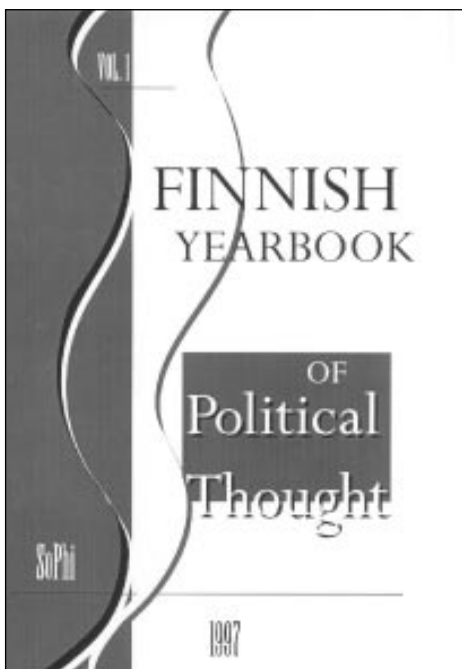
Viimeisessä luvussa Benhabib siirtyy käsittelemään Arendtin poliittisen arvioinnin käsitystä sen eri konteksteissa asettaen sen vastakkain normatiivisen politiikan teorian ja Habermasin kanssa. Vasta tässä vaiheessa lukijalle alkaa valjeta, mikä kirjan argumentaatiossa ei toimi.

Benhabib ei ota vakavasti Arendtin tuotantoa läpäisevää ohjelmallista lähtökohtaa, poliittisen teoretisoinnin ja arvioinnin kriteerien ajattelemista uudelleen totalitarismin jälkeisessä maailmassa. Tämä laiminlyönti johtaa hänet etsimään Arendtin tuotannosta sellaista, mitä sieltä ei voi löytää, nimittäin normatiivisia vastauksia demokraattisuuden, oikeudenmukaisuuden, tasa-arvoisuuden ja keskinäisen kunnioituksen kysymyksiin.

Toisin sanoen Benhabib lukee Arendtia normatiivisen politiikan teorian edustajana etsien tältä vastauksia kysymyksiin, joita tämä ei koskaan esittänyt. Lopputuloksena on absurdi väite, jonka mukaan Arendt on pohjimmiltaan kantilainen universalisti, joka epäonnistuu normatiivisen poliittisen teorian kirjoittamisessa.

TUIJA PARVIKKO

Uusi poliittisen ajattelun vuosikirja



Finnish Yearbook of Political Thought on uusi poliittisen ajattelun vuosikirja, jonka tarkoitus on välittää tuoreita intellektuaalisia virtauksia ja keskusteluja maahamme sekä levittää Suomen ja naapurimaiden poliittisen ajattelun tutkijoiden ajatuksia kansainvälisiin keskusteluihin. Vuosikirja koostuu artikkeleista ja kirja-arvioista. Ensimmäisen numeron teemana on saksalaisen käsitehistorioitsijan Reinhart Koselleckin ajattelu.

Finnish Yearbook of Political Thought on julkaistu yhteistyössä Suomen valtiotieteellisen yhdistyksen ja Suomen historiallisen seuran kanssa.

Sisällys

Introduction. Reflections on Political Thought in Finland

Reinhart Koselleck: Temporalisation of Concepts

Melvin Richter: Appreciating A Contemporary Classic

Kari Palonen: An Application of Conceptual History to Itself

Sisko Haikala: Criticism in the Enlightenment

Tuija Pulkkinen: The Postmodern Moment of Political Theory

Eerik Lagerstetz: The Philosophy of Democracy and the Paradoxes of Majority Rule

SoPhi 10, englanninkielinen, ISBN 951-34-0926-0, 166 sivua, hinta 70,-

Myynti ja tilaukset: Kampus Kirja, Kauppakatu 9, 40100 Jyväskylä
puh 014 - 603 157, fax 014 - 611 143, sähköposti kkirja@bibelot.jyu.fi
sekä hyvin varustetut kirjakaupat

SoPhin kotisivu löytyy osoitteesta <http://www.jyu.fi/~yhtfil/sop.html>