

Neuvostoetiikka ja Drobnitskin filosofia

P a v e l K u r h i n e n

Moraalinen näkökanta puhuu ”ihmiskunnan nimissä”, ja useimmiten enemmistön mielipidettä eli yhteiskunnassa vallitsevaa ideologiaa vastaan. (O. G. Drobnitski 1968)

1900-luvun venäläinen moraalifilosofia tavataan jakaa vaiheisiin. Vuosisadan alussa vaikuttanut ”eettinen renessanssi” (1900–1922) tarkoitti idealistis-metafyysisen suuntauksen piirissä ja sen jälkimainingeissa tehtyä työtä moraalikysymysten nostamiseksi filosofisen työskentelyn ytimeen. Suuntauksen edustajina voidaan mainita N. A. Berdjajev (1874–1948) ja P. B. Struve (1870–1944). Seuraavaa kautta (1923–1959) luonnehtii kahtiajako: yhtäältä karkotettujen ulkovenäläisten ajattelijoiden kehittäämä (jälki-) idealistinen, toisaalta bolševikkien johtamalle Venäjälle jääneiden tai siellä syntyneiden filosofien marxilaispohjainen etiikka, joka esiintyi ”moraalisen ideologian” muodossa.

Neuvostoetiikkaa (1960–1990) voi pitää tämän oppiaine- ja intellektuaalisen historian kolmantena vaiheena. Termi kuvaa marxilais-leniniläisen perinteen periodia, jolloin moraalideologia vaihtui moraaliteoriaksi. Neuvostoetiikka

luonnehtii kaksi pääseikkaa: ensinnäkin sen piirissä kehiteltiin yhteistä (kollektiivista) moraalista maailmankatsomusta historiatieteellisesti pohjalta. Toiseksi pyrittiin luomaan teoriaa, joka tavalla tai toisella yleisti niitä opetuksia ja kokemuksia, joita oli kertynyt NKP:n ja valtion vahvasta moraalista valvonnasta, ohjauksesta ja kasvatuksesta 1930–50-luvuilla.

Harvain- ja keskusvaltaisen autoritäärisyyden vaatima moraalisen totuuden yksiaineksisuus ja -käsitteisyys estivät pitkään omaperäisten ja itsenäisten eettisten järjestelmien kehkeytymisen. Neuvostoetiikkaa ei voikaan lähestyä perusluonteeltaan erilaisten tai erillisten moraalifilosofisten suuntausten kokonaisuutena, sillä se on keskusjohtoisen ryhmätyön tulosta. Sen tyyppilliseksi julkaisumuodoksikin valikoitui yhteisvoimin laadittu antologia. Kuitenkin neuvostoajanakin ilmaantui erilaisia vähemmän puhdasoppisia suuntauksia, joissa siveellisyyssymyksiä pohdittiin muissakin kuin Marxin tai Leninin määrittämässä traditiossa (Nazarov 2003).

Näihin filosofisesti kiinnostaviin poikkeuksiin voi lukea esimerkiksi uusspinozalaisen J. A. Milner-Irinin (1911–1989) (ks. esim. Blakeley 1998), geneettisen altruistin V. P. Efroimsonin (1905–1989) (Karpinskaya 1991, 245) ja myötätuntoa tutkineen biologin S. V. Meijen (1935–1987) (Karpinskaya 1994). Kun heidän työnsä huomioidaan, kuva yksilolteesta neuvostoajan moraalifilosofiasta muuttuu huomattavasti monipuolisemmaksi. Yleisesti voi sanoa, että neuvostoetiikka leimasi teoretisointi, joka pyrki tuomaan moraalifilosofian tieteellisten tieteiden piiriin samalla taaten sille jonkinlaisen itsenäisyyden. Yhteiskunnallisesti

virittynyt ja usein avoimesti anti-idealisticin tunnuksin esiintynyt neuvostoetiikka poikkosi 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun venäläisestä uskonnollis-filosofisesta perinteestä, mutta joitakin juonteita se kuitenkin peri etenkin siitä siveellis-oikeudellisesta etsinnästä, jota harjoittivat muiden muassa V. G. Štšeglov (1854–1927), N. M. Korkunov (1853–1904) ja A. A. Mušnikov (1853–1904) (vrt. Dolina 2009).

Virallisen valtio- ja puolue-etiikan perustana voidaan pitää ensimmäistä neuvostoliittolaista tieteellistä konferenssia etiikan kysymyksistä Leningradissa 1952. Tämän jälkeen perustettiin etiikan ja estetiikan oppituolit Moskovan ja Leningradin yliopistojen filosofisiin tiedekuntiin. Lopuksi NKP:n XXII edustajakokouksessa 1961 hyväksyttiin virallinen kommunistin käyttäytymiskoodisto eli kommunistisen moraalin periaatteet ja säännöstö (*Moralnyi kodeks stroitelja kommunizma*). Tähän normistoon kirjattiin ne yleismaailmalliset ja -inhimilliset ihanteet, joihin kaikkien, koko ihmiskunnan oli pyrittävä, jos kohta hankkeen johto sälytettiin malliyhteiskuntaa rakentavan kommunistisen etujoukon vastuulle. Silloinkin kun neuvostoetiikka oli tärkeimminkin puolueintresseihin integroitua, se kuitenkin vetosi universaalisuuteen: tuli aina tavoitella ihanteellista mallia inhimilliselle toiminnalle ja jollain lailla varmistaa, että juuri sitä kohti oltiin etenemässä.

Tässä artikkelissa ei selvitetä näitä kehityskulkuja koko laajuudessaan, vaan keskityn neuvostoetiikan kehittely- ja kypsyttelyvaiheen kenties kiinnostavimpaan vaikuttajaan Oleg Grigorijevitš Drobnitskiin (1933–1973). Hän on sittemmin noussut tunnetuimpien neuvostofilosofien joukkoon niin kotimaassaan kuin ulkomaillakin (ks. Moran 1972; Surovtsev 2012). Erään arvion mukaan Drobnitski kuuluu ehdottomasti lukemisen arvoisiin neuvostoaajan teoreetikoihin, ”valitettavasti vain nykyvenäläisten lukijoitten parissa vallitseva vastahakoisuus kaikkea marxismia kohtaan estää heitä lukemasta näitä tekstejä asioista perillä olevalla tavalla ja heikentää siten heidän kriittisyyttään” (Avtonomova 2003, 135). Tässä artikkelissa luonnos-

tellaan kriittistä näkökulmaa filosofiaan, jonka omaleimainen työ oli vaikeaa Neuvostoliitossa ja jonka tuotannon tulkinta on hankalaa Venäjällä, missä neuvostovuodet ymmärrettävästi pyritään joko unohtamaan tai yksilulotteistamaan.

Drobnitskin ajattelun välittömän taustan muodostaa etiikan uusi elpyminen tutkimuskohteena 60-luvun alun Neuvostoliitossa. Uudenlaisen moraaliongelmiensa työstön laitoi liikkeelle moskovalainen aikakauslehti *Filosofskie nauki* (1958–). Siinä julkaistiin 1961 lännessäkin kasvatusfilosofina tunnetun L. M. Arhangel'skin artikkeli ”Suštšnost etičeskij kategorij” (Eettisten kategorioiden olemus, Krau 1977, 89). Peruskäsittekeskustelun saatteli 1965 loppuun samassa lehdessä ilmestynyt A. G. Artševin kirjoitus ”K itogam disskussii o kategorijah etiki” (Eettisten kategorioiden keskustelun tuloksista). Vuoropuhelussa oltiin yksimielisiä siitä että moraalin ja etiikan käsitteet tulee erottaa toisistaan. Moraalisuus yhdistettiin arvoperustaan ja eettisyys tieteelliseen tutkimukseen. Tämä oli ensimmäinen kerta venäläisessä teoriassa, kun ero eettisen teorianmuodostuksen ja moralistisen vaikuttamisen välillä tehtiin (Nazarov 2003).

Neuvostoetiikan omavoimaisuus ja eriskummallisuus selittyy sen pyrkimyksistä päästä irti Platonin–Aristoteleen hyve- ja Kantin velvollisuuseettisestä länsimaisesta valtatraditiosta kuitenkin hylkäämättä näiden tunnettujen filosofien metodeja ja kategorioita. Tunnustuksellinen ”porvarillisen etiikan” vastaisuus ajoi neuvostoetiikan vetäytymään pois länsimaisesta keskustelusta: neuvostoetiikat yrittivät luoda omaa tieteellistä pohjaa filosofialle joskus kiintoisiin kehittelyihin yltaen ja toisinaan taas vajoten ideologiseen moralisointiin, itseriitaisuuteen ja omahyväisyyteen. Neuvostofilosofiassa saatettiin kuitata vaikkapa Descartes ymmärtämättömäksi, puhumattakaan seuraavien vuosisatojen eurooppalaisista tai yhdysvaltalaisista ajattelijoista. Mutta sivulauseissa esitettyjen rutiinimoitteiden keskeltä löytyi myös syvällistä pohdintaa.

Neuvostoetiikan ymmärtäminen vaatii marxilaisen moraalifilosofian pääpiirteiden ymmärtä-

mistä itänaapurissa 1960–70-luvuilla. Oliko se uskollista tai korrektaa Marxin soveltamista vai omaehtoista tulkintaa siitä? Tällöin ei selvitetä sen enempää kansan keskuudessa vallinneita arvoasenteita kuin maata johtaneen eliitin ideologiaa tai propagandaakaan. Sen sijaan pyritään arvioimaan, millaista oli etiikan asiantuntijoiden harjoittama tutkimus Neuvostoliitossa. Oliko se riippumatonta esimerkiksi NKP:n esittämästä kommunismin rakentajan sääntökokoelmasta, ja jos oli, niin missä määrin? Toisin sanoen tulee kysyä: oliko neuvostoetiikka etiikkaa ollenkaan vai palveliko se vain reaaliosialistista valtioko-neistoa tai puolueen ideologiaa?

Drobnitskin filosofiasta

Kaikki virallisen Moskovan ja valtiollisen Progress-kustantamon levittämä informaatio ei ollut silkkaa hapatusta. Oleg Grigorijevitš Drobnitskin (1933–1973) pääteos *Ponjatje morali. Istoriko-kriittiseski otšerk* (Moskva 1974; suom. *Moraalikäsite marxilaisen analyysin valossa*, 1980) osui aikaan, jolloin mekaanisin leniniläis-stalinistinen ajattelu oli väistynyt ainakin periaatteessa moninaisemman pohdiskelun tieltä. Drobnitskia ei pidetty länsimaissa dogmaattikkona, vaikka hänkin määrittelee moraalin arvattavaan marxilaiseen tapaan sosiaalisesti ja historiallisesti rakennelmaksi. Tästä hän kuitenkin etenee puhdasoppisista neuvostofilosofeista poiketen varsinaiseen moraalin tutkimiseen eikä tyydy kertaamaan moraalitytönsä yleisinä totuuksina pidettyjä asioita. Hän valaisee Hegelin hengessä moraalin kehitystä eri filosofis-historiallisina ajanjaksoina. Nähdäkseni hän koettaa ennen kaikkea löytää pohjaa järjestelmälle, joka olisi mahdollinen nykyaikana, muttei kuitenkaan päädy missään teoksessaan perimmäiseen ehdotukseen siitä, mikä tai mitä moraalilla on. Drobnitskille moraalin määrittäminen on nimittäin jo itsessään alisteista yhteiskunnallisille, uskonnollisille tai muille ideologian sanelemille dogmeille. Tällaiset moraaliehdollistavat ulkomoraaliset paineet eivät ole mikään kielteinen ilmiö tai valitettava haitta, vaan ne ilmentävät historiallisesti ja sosiaalisesti

ajan saatossa kehittyneitä olosuhteita, joissa moraalilla muotoutuu.

Drobnitskin moraaliteoreetikona omaksu-maa positiota voi ehkä kuvata parhaiten käsitteellä ”eettinen konseptualismi”, joka on velkaa 1900-luvun alussa väistyneelle eurooppalaisen uskonnollis-metafyysisen filosofian venäläiselle muodolle. Drobnitskin etiikassa moraalin käsite ei ole yhtä kuin tosiasiallinen moraalilla. Hänen päätutkimuskohteenaan onkin juuri moraalin käsitteellinen monitulkintaisuus vaihtuvissa suhteissaan yhteiselämässä toteutuvaan moraalilla.

Konseptualismin ideaa voi seurata Drobnitskin varhaisten töiden avulla. Teoksessa *Mir oživshih predmetov* (Elojen heränneiden esineiden maailma, 1967) puretaan asioiden arvon käsitteellistä luonnetta, joka on avainehtona sen olemassaolon objektiivisuudelle. Huippuunsa konseptualismin kohoaa mainitussa teoksessa *Moraalikäsite*. Siinä moraalilla esiintyy ideaalisena tapahtumana universaalisten käsitteiden ja konkreettisen teon yhteenliittymänä. Kuitenkaan itse moraalin objektiivista kieltä ei voi ilmaista sanoina tai merkkeinä, mikä synnyttää moraalikäsitteen monimerkityksisyyden. Drobnitski ymmärtääkin moraalin olemuksen ei ainoastaan yksittäisten moraalikäsitteiden tasolla, vaan ennen kaikkea niitä kaikkia ehdollistavan moraalisen ”konseptin” tasolla: konkreettiseen moraaliseen ilmiöön kuuluvat aina sen moraalilla merkitys ja moraalilla itsensä merkitys.

Tässä kehityksessä yleisen ja erityisen vastavuoroisine työstämisineen voi nähdä omaperäisen sovelluksen Hegelin avaamasta ja Marxin alleviivaamasta dialektisesta otteesta. Neuvostofilosofia drobnitskilaisittain hahmotettuna pyrkii ideaperustaisen tai suorastaan *ideaalisen* moraalilla saavuttamiseen. Se tahtoo tavallaan muuttaa ihmisten käyttäytymistä paremmaksi tavoittellessaan erilaiseen marxismiin, sosialismiin tai kommunismiin kytkeytyviä ihanteita. Anglosaksisesta metaetiikasta poiketen moraalin tutkimus oli välttämättä sidoksissa yhteiskunnan tutkimiseen. Teoksissaan Drobnitski purkaa moraalin käsitettä yrittämällä yhdistää kantilaista ja marxilaista filosofiaa. Hän palaa his-

toriatieteellisestä tutkimustavasta osin takaisin deontologisen filosofian asettamien kysymysten pariin normatiivisesti määritellystä oikeasta ja väärästä. Tämän ei pitänyt olla mahdollista neuvostoetiikassa.

Drobnitski ei ollut varsinaisesti toisinajattelijaa. Hän valmistui Moskovan valtionyliopistosta 1958 ja työskenteli Neuvostoliiton tiedeakatemiassa. Hän myös laati yhdessä Tamara A. Kuzminan (1936–) kanssa teoksen *Kritika sovremennyh buržuaznyh etišeskih kontseptsii* (Nykyisten porvarillisten eettisten käsitteiden kritiikki, 1967). Toissään Drobnitski kuitenkin muistutti tiuhaan ajattelun yksilökeskeisestä luonteesta. Hän katsoi, että moraalilla voi lähteä vain vapaasta yksilöstä ja tämän eksistentiaalisuudesta, mikä ei ollenkaan sopinut Neuvostoliitossa tuolloin vallinneeseen yhteiskunnallispoliittiseen linjaan. Vaikka hänen pääteoksensa suomennettiin alaotsikkonaan *Moraalikäsité marxilaisen analyysin valossa*, alkuteoksen nimessä ei mainita marxilaisuutta vaan ainoastaan ”historialliskriittisyys”. Itse asiassa Drobnitski ottaa kirjassaan voimakkaasti kantaa kantilaisen moraalikäsityksen puolesta. Hänen filosofiaansa voi lähestyä eräänlaisena yrityksenä Kantin ja marxismin synteeksiksi. *Moraalikäsité*-teoksessa tarkastellaan, miten moraalin käsite on muuttunut filosofian historiassa. Drobnitskin pohjavireeltään kantilaiseen teoriaansa tuoma marxilainen lisäys on juuri tuo alkuperäisessä alaotsikossa mainittu ”historialliskriittinen” ulottuvuus: moraaliasioiden liittäminen muuttuvien sosioekonomisten rakenteiden yhteyteen. Yleispätevyydestään huolimatta moraalilla on erilaisia ja toisistaan poikkeavia funktioita erilaisissa yhteiskunta-muodostumisissa.

On paikallaan huomauttaa, että Kantia ja Marxia oli pyritty yhdistämään jo aiemminkin, ennen kaikkea 1900-luvun alun saksalaisessa niin sanotussa eettisessä sosialismissa. Erityisesti Kantin etiikasta vuonna 1893 väitellyt Karl Vorländer (1860–1928) tuli Marburgin koulukunnan uskantilaisuuden kehittelijänä tunnetuksi tällaisista hankkeistaan. Hän pyrki muotoilemaan eettistä sosialismia Kantin mo-

raalifilosofian pohjalta. Vorländerin mukaan sosialismi ei perustunut niinkään tieteellisille tai edes tiedollisille vaan paremminkin moraalille ehdoille. Sen pohjaksi sopi kantilaisittain nähty ihminen, joka oli aina päämäärä eikä koskaan väline. Vastaavasti Vorländer huomautti Marxin taloudellisten kirjoitusten syvästi eettisestä näkökulmasta (Vorländer 1911).

Drobnitski erotti moraalin käsitteestä eri aspekteja. Keskeinen kolmijako jäsentää erillisen moraalisen (tai siveellisen) toiminnan (*npravstvennaja dejatelnost*), moraaliset (tai siveelliset) suhteet (*npravstvennye otnošenija*) sekä (siveys- tai) moraalityön (*npravstvennoe soznanije*). Nämä muodostavat tietyssä määrin omalakisista alueista sosiaalista todellisuutta painottavan moraali filosofian kokonaisuudessa. Moraalityön Drobnitski määritteli erityiseksi maailman käsittämisen tavaksi, jota luonnehtivat sen piirissä muodostettujen arvostelmien yleispätevyys (yleisinhimillisyys) ja kategorisuus sekä näiden ”persoonattomien” tai ”subjektin ulkopuolisten” näkökohtien yhdistyminen yksittäisen ihmisen käyttäytymisen ja vastuunkantamisen (imputaation) persoonallisiin muotoihin. Drobnitskin teoriaa on myös mahdollista tarkastella reaktiona ja kommenttina siihen, miten moraalin käsite toimii *normatiivisena regulaattorina* ei vain yleisesti, vaan myös neuvostoyhteiskunnassa. Drobnitski pohti, millä mekanismeilla moraalilla toimii tai ei toimi yhteiskunnan käytännössä (Drobnitski 1980).

Siveellisyyden ja moraalin erottelu palautuu saksalaiseen filosofiaan. Hegelin mukaan *Moralität* (moraali) ja *Sittlichkeit* (siveellisyys) ovat eri asioita. Moraali kuuluu yksilön subjektiiviseen elämään, kun taas siveellisyys on yhteiskunnan instituutioihin objektivoitunutta moraalista. Moraali tekee tiettäväksi sen, miten asioiden pitäisi olla. Näin se ilmaisee subjektin pyrkimystä hyvään, mutta jää vielä abstraktiksi. Moraalin on Hegelin mukaan siirryttävä siveellisyydeksi, siis konkretisoiduttava, jotta se voisi toimia ja vaikuttaa maailmassa. Selvimmin Hegel erottelee moraalisuuden ja siveellisyyden *Oikeusfilosofian* (1821) pykälässä 141. *Oikeus-*

filosofia jakautuukin hänellä kolmeen osaan: 1 abstrakti oikeus, 2 moraalit ja 3 siveellisyys. Viimeisessä osassa Hegel tarkastelee muun muassa perhettä, avioliittoa, kansalaisyhteiskuntaa ja valtiota, jotka kaikki ovat hänestä moraalin konkretisoitumia objektiivisessa maailmassa, sanalla sanoen siveellisyttä. (Vrt. myös Noro 1978.) Anglosaksisessa traditiossa ei erotella yhtä selvästi moraalit ja siveellisyttä: englannin kielessä ei edes ole sanaa ”siveellisyys” (vrt. myös ruotsin *sedlighet*), vaan sen sijaan käytetään useimmiten ilmaisua *ethical life*.

Drobnitskin mukaan Hegelin ansio oli moraalit historiallisen kehkeytymisen kuvailussa sekä moraalin kahtalaisen – siveellisyteen ja moraalisuuteen jakautuvan – tulkinnan osoittaminen eettisissä teorioissa: siveysoppi toi esiin monet moraalisuuden yhteiskunnalliset ja historialliset momentit (Drobnitski 1980, 80). Hegelin mukaan valtion siveellisessä kokonaisuudessa ihmisen tarpeiden subjektiivinen tahto ja yleinen järjellinen tahto yhdistyivät (Hegel 1978, 43–45). Drobnitski sen sijaan katsoi, että kun Hegel vaati ja odotti moraalit muuttuvan *siveellisyydeksi*, moraalit menetti itsenäisen olemassaolon oikeuden. Siitä tuli pelkkää ihanneolojen toivomista, ideaalin haikailua. Vaikka moraalit pystyi arvostelemaan todellisuutta ja kohoamaan sen yläpuolelle, siinä vaikutti kuitenkin myös *subjektiivisuus* ja *hyvän tahdon* epäkäytännöllisyys. Hegel ei saanut sovittua keskenään subjektiivisia ja sosiaalisia momentteja siveellisyydessä ja moraalissa. (Drobnitski 1980, 86–88.)

Moraalisen tietoisuuden ongelma

Filosofien oli useimmiten pakko sopeutua vallitsevaan poliittiseen tilanteeseen Neuvostoliitossa. Virallinen filosofia noudatti dialektis-materialistista ontologiaa, mikä johti karttamaan eettisiä kysymyksiä. Valtioajatteluun kuului, että filosofisen ontologian piti luoda jonkinlainen positiivinen tulos, jotta ideologiset dogmaatit pysyisivät tyytyväisinä. Jos puhdasoppinen neuvostomarxismi kavahti kaikkea ”porvarillista” ja

”revisionistista” siinä määrin, että se vältti mitä tahansa ei-konklusiivista ja suosi kertakaikkisia arvostelmia, Drobnitskin otteeltaan avoimempi kehittäminen oli jo muodoltaan poikkeuksellista. Mutta ennen kaikkea se erkani etiikkaa Neuvostoliitossa vielä 60-luvulla pihdeissään pitäneestä ideologisesta skientismistä, sillä se pyrki tulkitsemaan ja selittämään myös 1900-luvun länsimaisen filosofian uusia ongelmia ja käsitteitä (vrt. Solovjov 1997).

Valistuksen aikakaudella elänyt skottifilosofi David Hume totesi, ettei *is-* tai *is not-*lauseista saisi noin vain siirtyä, vaikka tavan takaa siirtäänkin, aivan erilaisiin *ought-* tai *ought not-*lauseisiin (Hume 1739). Tätä havaintoa on sittemmin tulkittu niin, ettei moraalit (tosiasiallisten tapojen) deskriptiivisestä kuvailusta voi johtaa moraalit (käyttäytymissääntöjen) preskriptiivistä esitystä. Drobnitski kuitenkin ratkoo ongelmaa käyttäen juuri siveellisyys-käsitteitä:

Olemassa olevan ja sen minkä ”pitäisi olla” konflikti ei vallitse ainoastaan individuaalisten ja yleisten mielipiteiden välillä, sääntöjen koodeksin ja käyttäytymisen välillä, vaan myös yhteisöllisen moraalit piirissä. Emme kuitenkaan halua poistaa tätä ongelmaa päiväjärjestyksestä, vaan haluamme näyttää, ettei sitä voi ratkaista *loogisesti*, kaikkina aikakausina ja kaikissa tilanteissa, vaan *historiallisesti*. Loppujen lopuksi pulma on ensinnäkin siinä, että itse yhteiskunnasta ei voi poistaa sellaisia olosuhteita, jotka tekevät ”yhteiskunnallisille auktoriteeteille” tarpeelliseksi rajoittaa omaatuntoaan eli säilyttää olemassa oleva yhteiskunta antamalla myöten moraalitista vaatimuksistaan; ja toiseksi pulma on siinä, että on voitava kasvattaa kaikissa ihmisissä omatuntoa, johon *yhteiskunta* voisi luottaa ilman jokapäiväistä ulkopuolista kontrollia. (Drobnitski 1977, 181.)

Miksi Drobnitskille oli tärkeää tämä moraalit tietoisuuden ongelma? Käsitteäkseni hän ymmärsi viimeistään 1960-luvulta alkaen, että elämä Neuvostoliitossakin tulee muuttumaan. Vaikka ideologia olisi kuinka vanha ja monissa vaikeuksissa vahvistunut, se ei kuitenkaan voi kestää ja toimia samalla tavalla kuin vielä leni-

niläis-stalinistiseen aikaan. Drobnitski lainaakin Marxia, jonka mukaan yleisimmät abstraktiot ovat historiallisten konkreettisten olosuhteiden tuotteita. Ne muodostuvat kehityksen myötä ja saavat täyden merkityksensä vain niitä määräävien olosuhteiden välityksellä. Kokonaismerkityksellisyttä voidaan verrata vain johonkin kokonaisvaltaisesti kehittyneempään suhteuttaen. Siksi siveellisyyden määrittelyssä on lähdeittävä moraalien kehittyneimmästä muodosta ja projisoi-tava tunnusmerkit vähemmän kehittyneisiin olo-tiloihin. Siveellisyys osoittautuu historiallisesti kehittyväksi ilmiöksi, joka vähitellen erottuu muista sääntelytavoista. Moraali on määriteltävissä vain moraalien ulkopuolisten teoreettisten käsitteiden avulla. (Drobnitski 1980, 149–151.)

Drobnitskin sanoin: moraalinen tietoisuus, niin yksilön kuten yhteisönkin, ei saisi peittyä länsimaisiin ikuisiin ideoihin tai pysähdyksissä oleviin ideologisiin dogmeihin, tehden näin kenties kirkkaimmin pesäeroa sekä länsimaisen ajattelun valtavirtaan että omassa maassaan valtiofilosofiaksi pakotettuun komentoon. (Drobnitski 1974). Toisessa teoksessa hän jatkaa: ”Moraalinen näkökanta puhuu ihmiskunnan nimessä, ja useimmiten enemmistön mielipi-dettä eli yhteiskunnassa vallitsevaa ideologiaa vastaan.” (Drobnitski 1968, 35)

Drobnitski tulee siihen johtopäätökseen, että eurooppalainen etiikka on kyllä ilmentänyt si-veellisyyden koko erikoisuuksien kirjoa, mutta se ei ole pystynyt sovittamaan niitä yhteiseen konseptioon. Sisällöllis-teoreettisen moraalien määrittelyn ehtona on se, että teoreetikon pitäisi sekä luopua moraalikäsitteen vertailusta muita moraalisia käsitteitä käyttäen (mikä olisi tautologista) että kääntä pois arkikokemuksen ”itsestänselvyyksistä”. (Drobnitski 1974.) Toi-saalta moraalien teoreettinen käsite pitää hänen mukaansa perustaa *sosiaaliselle tieteele* eli mitä ilmeisimmin yhteiskunnan tosiasiallisen toiminnan empiirisellä tutkimuksella, kriittisellä sosiologialla. Lisäksi siirtymää moraalien funk-tionaalisista piirteistä sen sisällöllisiin piirteisiin pitää tarkastella laajan kulttuuris-historiallisen aineiston skaalalla, humanistisen maailmankat-

somuksen valossa.

Näin todetaan, että moraali on Drobnitskin mukaan normatiivisen, ei institutionaalisen sääntelyn keino. Hänen eettinen konseptualis-minsa koostuu: 1. varhaisesta deontologiasta, 2. länsimaisen etiikan kritiikistä, 3. siveellisestä aksiologiasta (arvo-opista), 4. moraalitietoi-suuden struktuurianalyysistä ja 5. moraalista maailmankatsomuksesta.

Drobnitskin ja Kuzminan mainitussa yhteis-teoksessa tarjotaan kokonaisvaltainen 1900-lu-vun länsimaisen etiikan analyysi. Kirjoittajat luokittelevat ”eettiseksi formalismiksi” muun muassa intuitivismin, loogisen ja lingvistisen positivismin sekä eettisen irrationalismin, joka puolestaan sisältää eksistentialismin ja uuspro-stantismin aineksia. Artikkelissa *Priroda mo-ralnogo soznanija* (Moraalitietoisuuden luonne, 1968) Drobnitski antaa hyvin omaperäisen seli-tyksen moraalille vaateille: niitä on tutkittava erillään empiirisestä (vallitsevasta) asiain-tilasta ja kausaalista (syyn ja seurauksen) tapahtu-makulusta.

Muutamaa vuotta myöhemmin Drobnitski tutkii artikkelissa *Struktura moralnogo soznanija* (Moraalisen struktuurin rakenne, 1972) moraa-lisen järjen käsitteellistä rakennetta, formaaleja skeemoja ja konstruktioita. Hän löytää jokaiselle käsitteen muodolle paikan yhteisen siveellisen tietoisuuden systeemissä. Niinpä hän käy läpi näiden käsitteiden loogiset suhteet ja siteet, alisteisuudet ja yhteiseen systeemiin kytkeyty-misen järjestyksen. Samalla hän ruotii moraa-litietoisuuden historiallista syntyä, erityisesti sen käsitteiden genealogiaa. Drobnitski purkaa järjestelmällisesti moraalitietoisuuden ainesosia pyrkien selittämään, miten hierarkia rakentuu ja kuinka moraali toimii käytännössä.

Arvioni mukaan Drobnitskin moraalifiloso-fia ei mahtunut virallisen marxismi-leninismien kehikkoon, mutta se ei liioin sulautunut osaksi länsimaistakaan etiikkaa. Hänen omaperäinen avauksensa on synnyttänyt kokonaan oman tul-kintatraditionsa. Drobnitski merkitsee irtiotta NKP:n masinoimasta ”moraalisesta ideologi-asta” ja siirtymää moraaliteoriaan. Virallinen

neuvostoetiikka pyrki kaikille neuvostoliittolaisille moraalifilosofoille yhteisen linjauksen luomiseen. Jaetun eettisen teorian luomisessa epäonnistuttiin. Pyrkimyksen takaa pääsi esiin uusia suuntauksia, joissa osin palattiin vanhempiin, niin kutsuttuihin porvarillisen etiikan järjestelmiin tai käsitteisiin.

Neuvostoetiikan kritiikkiä

Timo Airaksisen mukaan marxilaisessa etiikassa moraalitavoitettiin yhteiskunnallisessa mielessä ymmärtää kussakin historian vaiheessa yhden, hallitsevan luokan etua palvelevaksi ideologiaksi. Moraalin tehtävä oli yhteiskunnallinen, jolloin sen muotoja voitiin ymmärtää funktionalistisesti. Kriittistä osaa paljon tärkeämpi on Drobniitskin oma yritys hahmottaa edellä mainittua Humen lain hävittämistä. (Airaksinen 1980, 105.)

Airaksisen huomautus on osuva, sikäli kun hän liittyy Drobniitskin neuvosto- ja marxilaisen filosofian valtavirtaan sillä perusteella, että tämä pitäytyy jo Marxilta juontuvaan antagonismeilla argumentointiin. Toisaalta Airaksinen ei kylliksi huomioi, missä mielessä ja missä määrin Drobniitski erkaneekin neuvostoetiikan perustyylistä. Drobniitski kuitenkin saa aikaan aivan erilaisia tuloksia kuin viralliset neuvostoetiikan linjaukset. Drobniitski kirjoittaa:

Siveellisyys kokonaisuudessaan on yhteiskunnallinen instituutio, joka täyttää joitakin funktioita. Tältä kannalta katsoen laajassa historiallisessa mitassa otetulla ihmisen siveellisellä toiminnalla on sosiaaliskäytännöllinen tarkoitus eikä siivellys ole ymmärrettävissä irrallaan siitä. Tämä ei silti merkitse, että kullakin erillisellä teolla olisi moraalista arvokkuutta sen mukaan, mihin käytännöllisiin tuloksiin se on johtanut asianomaisessa oloissa. (Drobniitski 1980, 125–126.)

Airaksinen on oikeassa siinä, että Humen lain hävittäminen tai huomaamatta jättäminen oli neuvostoetiikalle tyypillinen käytäntö. Hän jättää täsmentämättä, että sitä yritettiin välttää erilaisin keinoin. Niin tuo käytäntö kuin sen välttely-

yrityksetkin ovat pitkälti sidoksissa eetikoiden toimintaympäristöön totalitaristisessa valtiossa. Filosofien oli pakko pitää omat mielipiteensä kurissa, mutta samalla saada aikaan niin sanottua filosofista tuotantoa. Drobniitski ei lukeneena ajattelijana suinkaan haksahantanut Humen lain rikkomiseen epähuomioissa tai takapajuisuuttaan. ”Olemisen” ja ”täytymisen”, *Seinin* ja *Sollenin* suhteita selvitellessään hän etsi osin käytännön pakosta, osin luovan moraalifilosofin innolla moraalille myös funktionaalista arvoa, niin että se voisi olla hyödyksi yhteiskunnalle. Moraali on yhteiskunnan toimintaa ohjaava ja historiallisesti määräytyneet voimatekijä, jonka pätevyys ja sitovuus seuraavat juuri moraalin historiallisesta perustasta. Moraali on eräässä mielessä, ei tietenkään *loogisesti*, välttämätöntä ja siksi moraalin vaatimuksiin on mukauduttava.

Drobniitskille moraalitavoitettiin yhteisö- eikä yksilöilmio. Airaksisen kritiikki on, kuten hän itse myöntää, mutkia suoristavaa:

Ajatuksena on, että normatiivinen etiikka eli ihmisen arvojen, hyveiden, ja velvoitteiden sitova perustelu on mahdollista. Kovasti yksinkertaistettuna viesti kuuluu, että historiallisen kehityksen lainalaisuuksien ymmärtäminen, niiden noudattaminen ja kehitysten edellytysten luominen on ihmisen korkein velvollisuus. Etiikka voidaan johdella yhteiskuntamuotojen historiasta. (Airaksinen 1980, 45.)

Drobniitski on valikoitunut Airaksisen tarkasteluksi todennäköisesti siksi, että hänen *Moraalikäsitys*-kirjansa oli kätevästi saatavilla suomeksi. Ongelmana on vain se, että Drobniitski ei suinkaan ole malliesimerkki neuvostoajattelusta, -ideologiasta tai -etiikasta. Valveutuneempaa ja perehtyneempää arvostelua kuin Airaksinen esitti jo häntä ennen nykyään Dickinson Collegien filosofian ja uskonnon professorina vaikuttava brittitutkija Philip T. Grier. Hänen kirjansa *Marxist Ethical Theory in the Soviet Union* (1978) on suoranaisten historiallisdialektiseksi julistautuneen neuvostomarxilaisen moraalifilosofian täysdekonstruktio. Grier apri-

koi muun muassa sosiaalisen olemassaolon ja sosiaalisen tietoisuuden eroavaisuuksia ja niistä johtuvia vaikeuksia. Hän lainaa A. M. Arhangelskin 1974 julkaistuja sanoja: ”Kuitenkaan moraalinen itsetajunta ja moraalikäytäntö eivät ole absoluuttisesti vastakohtaisia: moraalit on (monistisessa mielessä) hengellisen ja käytännöllisen muodostamien vastakohtien ykseyttä.” Tämä oli vakiintunut marxilainen moraalin määritelmä, jossa moraalit on pelkästään yksi sosiaalisen itsetietoisuuden elementti. Moraalit siis vastaisi tietyyttypististä käyttäytymistä, ja sosiaalisia suhteita motivoivat itsetunnon projektiot, jotka johtavat puolestaan monenlaisiin moraalin määritelmiin. (Vrt. Mäkelä 1974.)

Drobnitski kuitenkin sanoo suoraan, että jotkut filosofiasta ovat identifioineet moraalit ja moraalisen itsetajunnan, siinä missä toiset määrittelevät sen paremminkin moraaliksi akteiksi ja moraalisia suhteita konstituiviksi elementeiksi. Kuten jo nähtiin, hän itse jakoi siveellisyyden tajunnaksi, aktiksi ja suhteiksi. (Drobnitski 1968, 26–37.)

Nähdäkseni neuvostofilosofian valossa moraalit funktiona on ohjata yksilöiden välisiä suhteita ja saattaa näiden edut tai pyyteet (intressit) sopusointuun. Toisin sanoen moraalit tehtävä on funktionaalinen; käytännöllisyys on etusijalla. Sanoihan jo Aristoteleskin, ettei filosofiasta ole mitään hyötyä, jos se ei auta käytännön elämässä, ja siltä puuttuu päämäärä. Ihminen on poliittinen eläin. (Vrt. Lahtinen 2002.) Kuten edellä todettiin, neuvostoetiikka pyrki kuitenkin myös turvaamaan moraalit ja moraalifilosofiat jonkinlaisen itsenäisyyden, erillään ”neuvostontologisesta” traditiosta.

Grierin siteeraama Arhangelski lisää moraalit päätarkoituksiksi sivistävän, kasvattavan ja tiedollisen funktion. Grier ei pidä Drobnitskin dialektisia kehittäjiä järin omaperäisinä, vaan näkee niissä neuvostoliittolaista moraalifilosofiaa kokonaisuutena luonnehtivan peruspiirteet: ”Hyvin tärkeää on huomata, että Drobnitski rakentaa omanlaista etiikkaansa vastakkaisuuksien dialektiikalla, ja tässä vastakkaisuuksina toimivat *sosiaalinen tietoisuus* ja konkreettinen

moraalit eli *siveellisyys*. Sen tyyppistä antagonistista dialektiikkaa oli hyvin yleisesti käytetty neuvostofilosofien keskuudessa.” (Grier 1978, 87.) Grierin kritiikki on kuitenkin sikäli rakentavaa, että hän ei kiittaa neuvostoetiikkaa yleensä pelkäksi perversioksi moraalitajattelun historiasa. Länsimaissa neuvostoetiikkaa luettiin varsin summittaisesti ja siis eriyttämättömästi tautologisena neuvostoideologiana ja geneerisenä marxismi-leninisinä yksinkertaisesti siksi, ettei oivallettu, miten Stalinin kuoleman vanavedessä äkkiä virinnyttä moraalifilosofista tutkimusta olisi pitänyt tulkita.

Kautta neuvostofilosofian vuosikymmenten oli pyritty rakentamaan vallitsevan järjestyksen ja ihmisen olemuksen välisestä antiteesistä jotakin korkeampaa synteisiä. Humelainen ongelma, jossa yhtäällä oli se, mikä ”on”, ja toisaalla se, minkä ”pitäisi olla”, piti pihteissään neuvostoeetikoita. Yritykset luoda uutta moraalit ja hypätä Humen ”kuilun” yli tulkittiin lännessä auttamatta luvattomaksi naturalismiksi. Yksilön vähättely tai sivuuttaminen taas katsottiin kollektivistiseksi ja heteronomiseksi moraalitajatteluksi, saattoihan se ihmisen moraalit kohtalon niiden harvojen käsiin, jotka olivat vähän ”oikeutettumpia” kuin muut. Tähän kiinnitti huomiota vartenotettavassa neuvostofilosofian kritiikissään Münchenin yliopiston filosofian professori Peter Ehlen (1934–). Artikkelissaan ”Emancipation Through Morality” (1974) hän selosti juuri Drobnitskin ja muiden ”luopioneuvostofilosofien” tuskin edes tietoisia tai suorastaan ”tiedostamattomia” yrityksiä pehmentää dialektisen materialismin determinismia, päämäärähakuisuutta, utilitarismia, funktionalismia ja näistä rakentuvaa sosialistista ideologiaa.

Ehlen väittää, että Marxin tavoittelemaa emansipaatiota ei neuvostofilosofiassa ollut saavutettu: virallinen filosofia ei vielä ole saavuttanut kokonaisvaltaista (holistista) dialektista materialismia. Sen sijaan se sulki pois moraalit velvollisuuden ja vastuun, jotka samalla perustuvat (kantilaisen filosofian tunnusomaisille) moraalitille normeille. Niin ikään se vältteli moraalit hyvyyden käsitettä, joka on puh-

taasti yksilöllinen ominaisuus. Virheellisen ja puutteellisen dialektisen materialismin ollessa hegemonia-asemassa tulee siveellisyydestä Ehlenin mukaan puhtaasti tiedollinen ilmaismuoto. Yksityisomaisuuden poistaminen ei takaa täysipainoista emansipaatiota. Neuvostoliitossa harjoitettu etiikka typistyi Ehlenin sanoin erilaisen olemassa olevien antagonististen luokkien arvopositivoiden selittämiseksi:

Sen lisäksi kannattaa todeta, että ”eettinen sosialismi” vuosisadanvaihteessa toi pinnalle epäilyksen siitä, ovatko pelkästään ”taloudelliset muutokset” yksityisomaisuudessa tarpeellisia siveellisten arvojen sekä sosialismin ideaalin perustelemiseksi ja selittämiseksi, toisin sanoen ihmisen vapaan kehityksen selittämiseksi konkreettisesti yhteiskunnassa. Se vie kysymykseen: voiko filosofisen etiikan korvata historiallisella materialismilla? (Ehlen 1974, 203–217.)

Ehlenin katsannossa historiallinen materialismi oli neuvostofilosofian syntymisen ajoista ”kasvanut oman itsensä yli”. Se ei enää 1960–70-lukujen taitteessa pyrkinytkään perustelemaan omia filosofisia näkökantojaan olemassa olevan sosiaalisen epäoikeudenmukaisuuden ja luokkien välisen epätasa-arvon kritiikillä, vaan se palasi Drobnitskin kaltaisten omintakeisten ajattelijoiden ansiosta dogmaattisesta marxismista loitontuneiden filosofien kautta vanhoihin, etenkin fenomenologis-hermeneuttisiin traditioihin. Niissä se tavoitti jälleen normatiivisuuden, kuten kategorisen imperatiivin ja yksilön eksistentiaalisen tilanteen.

Katolista filosofiaa edustaneelle Ehlenille olivat läheisiä monet marxilaisen filosofian ajatukset. Hän kirjoittaa: ”Missä eettinen akti ja (lähimmäisen)rakkaus ymmärretään välttämättömästi erillisinä niistä suhteista, jotka tulevat yhteistuotannosta ja kulutuksesta, siinä ihmiset käyttäytyvät kumppaneina, eivätkä tule *objekteiksi* päämäärän saavuttamiseksi” (Ehlen 1974, 214). Drobnitski oli ”analyttis-lingvistisen kantilaisuuden” hengessä pitäytynyt moraalien formaalis-funktionalisessa erittelyssä, eikä hän

Ehlenin mielestä vienyt analyysiaan siveellisyyden positiiviseen määrittelyyn saakka. Sen takia Drobnitskin moraalis-filosofinen työ näytti olevan muihin neuvostoetikoihin verrattuna tieteellisempää (tai kriittisempää) ja vapaampaa ideologisista sivumerkityksistä.

Moraalitietoisuutta Drobnitski määritteli maailman erityisenä *ymmärtämisenä*, jota voi luonnehtia yhteisen merkittävyyden (universaalisen humanisuuden) ja kategorisuuden, arvion ja ”persoonattomien” tai ulkosubjektiivisten aspektien yhdistämiseksi yksittäisen ihmisen käyttäytymisessä sekä vastuun tuomiseksi yksilöllisiin muotoihin. (Ehlen 1974, 216).

Suomalaisista moraalifilosoifeista Jussi Tenkku kiinnitti Jyväskylän yliopiston kasvatustieteen professorin virassa toimiessaan huomiota Drobnitskin tapaan ”määritellä moraalien historiallis-materialistinen olemus”. Tenkku lainasi Drobnitskin pääteosta: ”Moraali on spesifisti *yhteiskunnallinen* ilmiö, joka kehittyy *historian* myötä ja jota *määrää* yhteiskuntaelämän *objektiivisten* edellytysten kokonaisuus nimittäin sosiaaliset, lähinnä ihmisten (ennen kaikkea *luokkien*) väliset *tuotantosuhteet*, yhteiskunnallisen kulttuurin aiemmat edistysaskeleet ja ao. ajalla vallitseva yhteiskuntajärjestelmä.” (Tenkku 1967, 285.) Tenkku pyrki osoittamaan tämän määrittelyyn riittämättömyyden. Marxilainen etiikka on hänen mukaansa sekä käsitteellisesti että sisällöllisesti riippuvaisempi ”porvarillisen etiikan” traditiosta kuin sen etiikalle antama asema yhteiskunnallisessa päällysrakenteessa antaisi olettaa. Tenkku (emt. 1967, 288) jatkaa: ”Marxilaisen etiikan kritiikki luontevasti kohdistuukin historiallis-materialistiseen moraalikäsitteeseen ja etiikan riittämättömyyteen ihmisen koko eksistenssiin liittyvien ongelmien kohtaamisessa.”

Tenkun ajatus on mielestäni oikeutettu. Pulmana on ainoastaan jälleen se, että Drobnitskia ei voi noin vain liittää neuvostoeettiseen linjaukseen. Häntä pidetäänkin nykyään Venäjällä poikkeuksellisenä, jopa radikaalina ja kumouksellisenä ajattelijana neuvostofilosofien joukossa (ks. esim. Surovtsev 2012). Parhaiten hänen asemaansa valaisee kenties muuan aikalaismuis-

telu. Siinä häntä kuvaillaan yhdeksi ”niistä lahjakkaimmista” tutkijoista, jotka eivät tyytyneet välttämään vallanpitäjille epämieluisia aiheita keskittymällä vaikkapa logiikkaan ja filosofian historiaan. Nuoren Marxin vieraantumisteorian inspiroimana Drobnitski löysi keinon arvostella vallitsevia oloja: siveellisyysfilosofiaa teoretisoidalla saattoi epäsuorasti osoittaa, ettei Neuvostoliitto suinkaan ollut marxilainen ihannevaltio. Tässä mielessä hän kuului muistelijan mukaan ”meidän idoleihimme”. (Tsipko 1998, 171.)

Drobnitski käsitteli ensimmäisenä neuvostoliittolaisena ajattelijana nimenomaan ihmisten eksistentiaalisuutta. Tämän juonteen erottaminen hänen kirjoituksistaan vaatii sen tunnistamista, mikä neuvostofilosofiassa ylimalkaan oli sen vahtijoille suunnattua ja mikä taas asian itsensä vaatimaa intellektuaalista ponnistusta. Neuvostofilosofien kannanotot ovat tunnetusti tragikoomisen ympärilyönteitä, epämääräisiä, laimeita, epähenkilökohtaisia ja – Leninin mielihaukkumasanaa lainatakseni – eklektisiä. Parjatun ja pelätyn ”porvarillisen individualismin” karttaminen oli kokonainen taiteen- tai urheilulajinsa neuvostoölymystön keskuudessa, eikä filosofinen intelligentsija suinkaan muodostanut tästä poikkeusta.

Kohti moraalifilosofiaa

Kaikessa preskriptiivisyydessään, heteronomisuudessaan ja epävapaudessaan neuvostoetiikkaa voi ainakin osittain pitää ”filosofisena etiikkana”. Monin paikoin se tietysti on yhtä dogmaattista kuin vaikkapa katolinen etiikka. Neuvostoliitossa harjoitettu filosofia muodostaa kuitenkin suuren mosaikin. Ei voida puhua mistään täysin yhtenäisestä neuvostofilosofiasta tai -etiikasta, vaan joidenkin dogmaattikojen yrityksistä vetää yhteistä linjaa ja tämän yrityksen itsensä jouduttamasta fragmentaatiosta.

Edelleen kiintoisimpiin yksittäisiin neuvos-

toijan ajattelijoihin kuulunut Oleg Drobnitski kuoli tapaturmaisesti lento-onnettomuudessa vain 50-vuotiaana, joten hänen uransa jäi kesken. Hän ehti silti profiloitua itsenäisenä teoreetikkona, jonka näkemykset eivät istuneet hallitsevan marxilais-leniniläisen ideologian muottiin. Hairahduksia ei katsottu hyvällä, ja Drobnitskikin joutui taktisesti vieroksumaan aksiologiaa, kantilaisuutta, eksistentialismia ja muita länsimaisia suuntauksia, joita hän samalla hyödynsi omissa filosofisissa rakennelmissaan.

Drobnitski pyrki poikkeuksellisenä ”kantilaisena marxistina” kehittämään etiikan tutkimusta. Hän hylkää niin ”moraalikäsitteen tautologian” kuin ”ideologisen moralisoinnin” tavoitellen analyysia yksilön merkityksestä vallitsevan yhteiskunnallisen järjestyksen muutoksessa. Siveellisyyden historiallisen muovautumisen filosofina hän oli myös neuvostoetiikassa taajaan toisteltujen humanististen ihanteiden omaääninen tulkki. Drobnitski sovitteli marxismin arvoja universaalsiin arvoihin (ks. Shlapentokh 1990, 64).

Yhtä kaikki neuvostoetiikka merkitsi parhaimmillaan tutkivan otteen ulottamista moraalifilosofiaan. Drobnitskin tapauksessa tämä tarkoitti pyrkimystä luoda siveellisyyden yhteisöllisistä ja moraalin yksilökohtaisista aspekteista mutkikasta synteesiä, joka tekisi oikeutta sekä kreikkalaisista Kantiin ja edelleen eksistentiaalisteihin ulottuvalle filosofian perinteelle että Hegelin ja Marxin yritykselle luoda modernin ajan valtio- ja talousrakenteet huomioivaa teoriaa. Kuten uudelleen virinnyt mielenkiinto Drobnitskin ajatteluun osoittaa, se onnistui perifilosofiseen tapaan kysymään edelleen kysymisen arvoisia kysymyksiä. Poliittisen historian valossa Drobnitski ja neuvostoetiikka kokonaisuudessaan voidaan katsoa yhdeksi luvuksi eurooppalaiseen totalitarismiin sisältä päin vaikuttaneiden vastavoimien kehityksessä.

Lähteet

- Airaksinen, Timo (1993), *Moraalifilosofia*. Helsinki: WSOY.
- Avtonomova, Natalia (2003), The Quest for Self-Identity and the Shortage of Conceptual Language. Some Paradoxes of Post-Soviet Philosophy. – *Theoretical Psychology. Critical Contributions*. Ed. Niamh Stephenson et al. Concord: Captus, 134–143.
- Blakeley, T. J. (1998), Milner-Irinin’s Metaphysical Ethics Between God and Nature. *Studies in Soviet Thought* 37:2, 119–131.
- Dolina, V. G. (2009), A. A. Mnušikov kak posledovatel ideinyh vzgljadov britanskoi školy moralnogo tšuvstva. – *Vestnik* 1, 24–33.
- Drobnitski, O. G. (1968), *Priroda moralnogo soznaniija*. – *Voprosy filosofii* 2. Moskva.
- Drobnitski, O. G. (1972), *Struktura moralnogo soznaniija*. – *Voprosy Filosofii* 2, 6. Moskva
- Drobnitski, O. G. (1974), *Ponjatije morali*. – *Nauka*. Moskva.
- Drobnitski, O. G. (1977), *Problemy nravstvennosti*. – *Nauka*. Moskva.
- Drobnitski, Oleg (1980), *Moraalikäsité marxilaisen analyysin valossa*. Suom. Antti Juntunen & Kerttu Kyhälä-Juntunen. Moskova: Kustannusliike Progress.
- Ehlen, Peter (1973), Emancipation Through Morality: New Paths of Ethical Thought in the Soviet Union. – *Studies in Soviet Thought* 13:3–4, 203–217.
- Grier, Philip T. (1978), *Marxist Ethical Theory in the Soviet Union*. London: Reidel.
- Hegel, G. W. F. (1978), *Järjen ääni. Hegelin Historianfilosofian luentojen johdanto*. Suom. Mauri Noro. Helsinki: Gaudeamus.
- Hegel, G. W. F. ([1821] 1994), *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Suom. Markus Wahlberg. Oulu: Pohjoinen.
- Hume, David (1739), *A Treatise of Human Nature*. Ed. D. C. G. Macnabb. London: Fontana.
- Karpinskaya, Regina (1991), Marxist Thought. – *The Sociobiological Imagination*. Ed. Mary Maxwell. Albany: SUNY Press, 243–252.
- Karpinskaya, Regina (1994), S. V. Meyen’s Contributions to the Foundations of Biology. – *Rivista di biologia* 87:1, 113–117.
- Krau, Edgar (1977), *The Realization of Life Aspirations Through Vocational Careers*. Westport: Praeger.
- Lahtinen, Mikko (2002), *Ihminen, poliittinen eläin*. Tampere: Vastapaino.
- Moran, John (1972), Wittgenstein and Russia. – *New Left Review* 11:3, 83–96.
- Mäkelä, Raimo (1974), Marxilaisen etiikan pääpiirteet. – *Perusta* 5/6, 35–40.
- Nazarov, V. N. (2003) *Iz istorii otetšestvennoi etiki. Opyt hronologii russkoj etiki XX v: tretij period (1960–1990). Obštšaja karakteristika tretego perioda*. (http://iph.ras.ru/elib/EM4_11.html)
- Shlapentokh, Vladimir (1990), *Soviet Intellectuals and Political Power. The Post-Stalin Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Solovjov, Erih (1997), 60-luvun filosofinen journalismi. Suom. Anita Mitroshin. *niin & näin* 1/2008, 77–81.
- Surovtsev, V. A. (2012), Is Ethics Possible as a Science? (Arguments of L. Wittgenstein and O. Drobnitskiy), *Gumanitarniji stidiji: Zbornik naukovih prats* 14, 25–30.
- Tenku, Jussi (1967), Kantilainen Marx. – *Suomalainen Suomi*, 285–292.
- Tsipko, Alexander (1998), The Collapse of Marxism-Leninism. – *The Destruction of Soviet Economic System. An Insider’s History*. Eds. Michael Ellman & Vladimir Kantorovich. Armonk: Sharpe, 169–187.
- Vorländer, Karl (1911), *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*. Tübingen: Mohr.