

---

This is an electronic reprint of the original article.  
This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa

## Kaksi dialogimuotoa ja niiden eettinen merkitys

*Published in:*

Ajatus: Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja

Julkaistu: 01/01/2015

*Document Version*

Publisher's PDF, also known as Version of record

*Please cite the original version:*

Kakkuri-Knuuttila, M.-L. (2015). Kaksi dialogimuotoa ja niiden eettinen merkitys. *Ajatus: Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja*, 71, 203-260.

---

This material is protected by copyright and other intellectual property rights, and duplication or sale of all or part of any of the repository collections is not permitted, except that material may be duplicated by you for your research use or educational purposes in electronic or print form. You must obtain permission for any other use. Electronic or print copies may not be offered, whether for sale or otherwise to anyone who is not an authorised user.

# Kaksi dialogimuotoa ja niiden eettinen merkitys<sup>1</sup>

MARJA-LIISA KAKKURI-KNUUTTI

## 1. Johdanto

Dialogista puhutaan monessa eri merkityksessä. Filosofeille on Platonin dialogeista tuttu Sokrateen kyselymenetelmä, *elenkhos*, jossa Sokrates johdattelee kysymyksillään vastaajana toimivan keskustelukumppaninsa ristiriitaan tämän alussa hyväksymän teesin kanssa. Muutaman viime vuosikymmen aikana on kehitelty useita dialogimuotoja vahvistamaan ihmisten keskinäistä ymmärtämistä.<sup>2</sup> Kvanttifiysikko David Bohmin muotoilemaa dialogia on kehitetty edelleen erityisesti organisaatioiden tarpeisiin (Bohm 1996, Senge 1991/2006, Senge et al. 1990, Isaacs 2001). Siinä dialogilla tarkoitetaan jonkin asian pohtimista yhdessä tavoitteena parantaa asiaa koskevaa ymmärrystä ilman ratkaisun vaatimusta (Isaacs 2001, 40). Kun Bohmille yhdessä pohdiskelu edellyttää tasavertaista kumppanuutta, Platonin

---

<sup>1</sup> Artikkelin valmistumista on tukenut Kauppakorkeakoulun tukisäätiö, jolle esitän kiitokseni. Pirkko Pohjoisaho-Aarti tutustutti minut dialogiin ja Peter Sengen kirjoituksiin 90-luvulla. Kiitän häntä ja Kai Alhasta lukuisista dialogia koskevista keskusteluista ja haasteista. Kiitos myös lehden anonyymille referiille ja Sari Vesikansalle keskusteluista artikkelin viimeistelyvaiheessa sekä Kaisa Heinlahdelle ja Teppo Eskeliselle aiemmasta dialogia koskevasta yhteistyöstä.

<sup>2</sup> Esimerkiksi Kesselsin sokraattisella dialogilla ei ole paljon tekemistä Platonin Sokrateen kanssa (Kessels 2001).

Sokrates esiintyy useimmiten älyllisesti ylivoimaisena vastajaan nähden. Toisinaan Sokrates haastaa tämän kuin oikeuden istunnon syytetyn (esim. *Hippias*, lyhyempi dialogi), mihin *elenkhos*-nimitys viittaaakin, sillä verbi *elenkhein* on tarkoittanut syytetyn kuulustelua oikeuskäsittelyssä (Thesleff 1989, 59). On siis ilmeistä että antiikin *elenkhos* ja bohmilainen dialogi ovat monin tavoin vastakkaisia.

Tavoitteeni on esitellä antiikin kysymys-vastaus -keskustelua sekä nyt ajankohtaista bohmilaista dialogia sosiaalisina käytäntöinä ja tarkastella kummankin eettistä merkitystä. Sosiaalisella käytännöllä tarkoitan tiettyjen periaatteiden mukaista vähintään kahden henkilön yhteistoimintaa, jonka tavoite määrittää toimijoiden tehtävät, ketkä toimintaan osallistuvat sekä toiminnan kohteen. Tämänkaltainen arkinen tapa jäsentää käytäntöjä ei sitoudu mihinkään erityiseen käytäntöteoriaan.<sup>3</sup>

Kummankin dialogimuodon eettisessä tarkastelussa erotan sen mitä *vuoropuhelun kuluessa* tapahtuu, sekä vuoropuhelun *välittömät* ja *välilliset* seuraukset.<sup>4</sup> Jos *elenkhos* ymmärretään pelkästään kysymys-vastaus -keskusteluksi, se on eettisesti neutraali. *Elenkhoksen* eettisyys määrittyy sen loogisista ja episteemisistä ehdoista, jotka riippuvat keskustelun laajemmasta yhteydestä, keskustelijoiden itsensä ja yleisön tiedollisista ja eettisistä lähtökohdista. Esittelen *elenkhoksen* sofistista käyttöä Platonin *Euthydemos*-dialogissa sekä havainnollistan *elenkhoksen* keskeistä asemaa Sokrateen *eettiseksi intellektualismiksi* kutsutussa ajattelutavassa (Thesleff 1989, 60). Sokrateella *elenkhos* edellyttää sellaisia hyveitä kuin älyllinen uteliaisuus, totuudellisuus, reiluus ja rohkeus tai ainakin näiden mukaista toimintaa.

---

<sup>3</sup> Vrt. Alhanen 2007, Bourdieu 1990, Foucault 1980, 1998, 2005 tai Giddens 1984.

<sup>4</sup> von Wright (1971, 60) erottaa teon tuloksen ja tuloksen aiheuttamat seuraukset.

Aristoteleelle *elenkhos*-vuoropuhelu on dialektiikaksi nimetty sosiaalinen käytäntö retoriikan ja tieteellisen tutkimuksen rinnalla (Kakkuri-Knuuttila 2012a, 8-12).<sup>5</sup> Etiikan sijaan Aristoteleen kiinnostus *elenkhosta* kohtaan on loogisesti painotunut. Tämän voi päätellä hänen dialektiikan oppikirjansa, *Topiikka*-teoksen,<sup>6</sup> yli 400 *topoksen* eli argumenttien keksimisohjeiden luettelosta. Osoitan, että Aristoteleelle dialektiikan eettinen merkitys on *välillistä* sikäli, että dialektikon taidot ovat hyödyksi filosofisessa tutkimuksessa. Näin ne toimivat välineenä korkeimmalle inhimilliselle elämänmuodolle, valmiiden tutkimustulosten teoreettiselle katselulle (*theorein*).

Yhteenvetona *elenkhoksen* ja etiikan suhteista voi todeta kiinnostavan yhteyden etiikan ja tieteenkäsityksen välillä näillä antiikin ajattelijoidella: Platoniin verrattuna *elenkhos* jää Aristoteleellä sivurooliin hänen kehittyneemmän tieteenkäsityksensä johdosta.

*Elenkhos*-jakson lopuksi tarkastelen voivatko sokraattisen menetelmän ja aristoteelisen dialektiikan edellyttämät hyveet olla hyveitä Aristoteleen merkityksessä. Aristoteles nimittäin tekee selvän eron taitojen eli valmistustoimintojen (*poiêsis*) ja käytännöllisen toiminnan (*praxis*) välillä. Eettiset hyveet, jotka muodostuvat käytännöllisen järjen (*fronêsis*) ja luonteen hyveiden (*aretê ethikê*) ykseydestä koskevat vain käytännöllistä toimintaa. Dialektiikkaan taitona ei siten näytä voivan liittyä eettisiä hyveitä. Ehdotan ratkaisuksi kaksitasoista mallia, jossa *elenkhos* voi samanaikaisesti olla *poiêsis*- ja *praxis*-toimintaa. Sovellan vastaava ajatusta bohmilaiseen dialogiin, missä se osoitautuu huomattavasti ilmeisemmäksi ja monisyisemmäksi.

On yllättävää, että laajassa bohmilaista dialogia esittelevässä kirjallisuudessa ei ole käsitelty yksityiskohtaisemmin sen eettisiä ulottuvuuksia. Dialogin välitön tavoite on osallistujien ym-

---

<sup>5</sup> Platon tarkoittaa dialektiikalla filosofista menetelmää ylipäätään.

<sup>6</sup> *Topos* termi tarkoittaa paikkaa, dialektiikassa paikkaa argumenttien keksimiseksi.

märtämisen parantaminen jonkin todellisuuden osan systeemi-  
sestä luonteesta tasavertaisessa keskustelussa. Kuvaan tämän  
tavoitteen asettamia vaatimuksia kymmenen dialogisäännön  
avulla. Tämän jälkeen havainnollistan, millä tavoin bohmilai-  
sen dialogin käyttö yritysmaailmassa on eettisesti neutraali *väl-  
lillisten* seuraustensa suhteen. Toisin kuin *elenkhos* bohmilainen  
dialogi on *itsessään* eettisesti korkeatasoista toimintaa ja tukee  
osallistujiansa eettistä kehitystä. Tätä täsmennän Deweyn prag-  
matistisen etiikan avulla sekä dialogin edellyttämien ja kehittä-  
mien eettisten hyveiden avulla. Bohmilaisen dialogin hyveet  
jaan kahteen, yleiseen dialogiorientaatioon ja erityisiin hyvei-  
siin, ja osoitan niiden ketjuuntuneen luonteen.

## 2. *Elenkhos*-dialogi ja etiikka

### *Elenkhoksen* perusrakenne Aristoteleen dialektiikassa

Platonin dialogeiksi kutsutuissa kirjoituksissa *elenkhos* on se osa,  
jossa Sokrates monasti testaa keskustelukumppaninsa näke-  
mysten johdonmukaisuutta kysymys-vastaus -muotoisessa  
vuoropuhelussa. Argumentaatio rakentuu osallistujien omille  
tai yhteisössä vallitseville uskomuksille ilman uusia empiirisiä  
havaintoja. Esittelen *elenkhoksen* perusrakenteen Aristoteleen  
dialektiikan oppikirjan avulla.

*Elenkhos* etenee kysymys-vastaus -muodossa kysyjän *välittö-  
mänä tavoitteena* osoittaa ristiriita vastaajan omissa tai hänen  
edustamissaan uskomuksissa, ja vastaajan tavoite on välttää ris-  
tiriitaan joutumista kuten *Topiikka*-teoksen alkusanat antavat  
ymmärtää:

Tämän tutkielman tarkoitus on löytää menetelmä, jonka  
avulla voimme uskottavien käsitysten pohjalta muodos-  
taa päätelmiä kaikista esitetyistä ongelmista ja välttää sa-  
nomasta mitään ristiriitaista, kun itse joudumme puolus-  
tamaan jotakin kantaa. (*Top.* I 1 100a18-21, myös *Top.* VIII  
4, 159a21-22)

Keskustelu alkaa kyllä-ei -muotoa olevasta ongelmasta (*problema*), kuten 'onko hyve tietoa vai ei?' (*Top.* I 11, 104b1-17). Vastajan tehtävä on valita toinen puoli *teesikseen* (*Top.* I 11, 104b19-105a2), jota hän 'puolustaa'. Aristoteles huomioi vastaajan niukat mahdollisuudet tehdä väistöliikkeitä keskustelun arviointia koskevassa huomautuksessaan:

Vastaajan tehtävä taas on saada näyttämään, että mahdoton ja paradoksaalisuus eivät johdu hänestä vaan teesistä, sillä on eri asia erehtyä myöntämällä alun perin sellaista, mitä ei pitäisi, kuin epäonnistumalla myönnetyin asianmukaisessa puolustamisessa. (*Top.* VIII 4, 159a19-24)

Teesin valinnan jälkeen kysyjä tekee kyllä-ei -muotoa olevia kysymyksiä tavoitteena saada vastaaja hyväksymään premissejä (*protaseis*), joista seuraa ilmeisten tai ilmeisiltä näyttävien päättelyjen nojalla hänen alussa omaksumansa kannan vastakohta. Vastaajan tehtävä on hyväksyä uskottavia käsityksiä, *endoksoo* eli luotettavien henkilöiden näkemyksiä. *Topiikan* alussa uskottavina käsityksinä mainitaan 'ne, joihin uskovat kaikki, useimmat tai viisaat, tai viisaista kaikki, useimmat tai tunnetuimmat ja arvostetuimmat.' (*Top.* I 1, 100b21-23, ks. myös I 10, 104a8-37).

Päättelyistä Aristoteles käyttää nimitystä syllogismi (*syllogismos*) ja määrittelee syllogismin loogisesti päteväksi päätelmäksi sillä lisäehdolla, että johtopäätös eroaa premisseistä:

Päätelmä (*syllogismos*) on argumentti (*logos*), jossa joistakin väitteistä seuraa niiden perusteella välttämättä jotakin muuta kuin ne. (*Top.* I 1, 100a25-27, ks. myös *SE* 1, 164b27-165a2, *APo* I 14, 81b18-23)

Merkittävä osa *Topiikan* näkökohdista perustuu predikaabelien suku, laji ja erityisominaisuus käsitteellisille suhteille, eivät jonkin formaalin logiikan järjestelmän loogisten vakioiden ominaisuuksille. Osa näkökohdista ei johda loogisesti päteviin päätelmiin vaan todennäköisyyspäätelmiin (Green-Pedersen 1984, 27, Smith 1997, xxiv-xxviii, Kakkuri-Knuuttila 2005, 43-49).

Sikäli kun *elenkhos*-vuoropuhelu pitäytyy tässä yksinkertaisessa perusrakenteessa, kysyjän ja vastaajan roolit ovat vahvasti epäsymmetriset ja kummankin edellytetään pysyttävänsä omassa roolissaan koko keskustelun ajan. Kysyjän tehtävä on vaativampi kuin vastaajan, koska hänen on keksittävä argumentit vastaajan teesiä vastaan ja muotoiltava argumentit sopiviksi kysymyksiksi (*Top.* VIII 1, 155b4-7, Kakkuri-Knuuttila ja Tuominen 2012, 68-69). Vastaajalle on riittävää tunnistaa luotettavia uskomuksia sekä päättelysuhteita. Huippuunsa kehitettyinä näitä kysyjän ja vastaajan taitoja voidaan kutsua *elenkhoksen* perusrakenteen edellyttämiksi intellektuaalisiksi erinomaisuuksiksi tai hyveiksi (*areté*) (*EN* VI 4). Käsittelen Aristoteleen hyveitä koskevia käsityksiä yksityiskohtaisesti myöhemmin.

### ***Elenkhoksen* sofistinen käyttö**

Edellä kuvaamani *elenkhoksen* perusrakenne kuvaa hyvän argumentaation perustavia ehtoja, premissit ovat uskottavia ja päättelysuhteet ovat vahvoja, joko loogisesti sitovia tai todennäköisyyspäätelmiä, ja johtopäätös ei ole mikään premisseistä. Tässä ja seuraavassa alajaksossa perustelen väitettä, että sikäli kun *elenkhos* ymmärretään vain päättelyksi kysymys-vastaus -muodossa, se soveltuu hyvään ja huonoon argumentaation ja on siten eettisesti neutraali. *Elenkhoksen* tulokset riippuvat sosiaalisesta tilanteesta, keskustelijoiden motiiveista ja argumenttien hyvyydestä.<sup>7</sup>

Platon kuvaa *Euthydemos*-dialogissaan *elenkhoksen* sofistista käyttötappaa, jota Aristoteles pitää dialektiikan vastakohtana. Tämä havainnollistaa vaikeutta *elenkhos* termin kääntämisessä, sillä heikot sofistiset argumentit eivät tue johtopäätöstä, eivätkä

---

<sup>7</sup> *Topiikan* VIII kirjassa mainitaan harjoittelu (*gymnasia*), koettelu (*peira*, *peirastikê* (SE 11, 172a2134), kilpailu (*agôn*), opettaminen (vastaavasti opiskelu) sekä yhdessä tehtävä tutkimus (*skepsis*) (*Top.* VIII 5, 189a25-35). Nähdäkseni *Topiikka*-teos antaa strategisia sääntöjä kysyjälle ja vastaajalle dialektiikan taitoa koskevaa kilpailua sekä koettelua ja tutkimusta varten (Kakkuri-Knuuttila 2005, 2010, 2012).

siten kumoa vastaajan teesiä. Suomennoksen käännös 'kumoaminen' (SE 1, 164a20) ja *Sofistifset kumoamiset* (*Sophistikoi elenkhoi*) teoksen nimenä vastaa kuitenkin englannin käännöstä 'refutation'.

Dialogissa *Euthydemos* Sokrates kertoo keskustelusta sofist Euthydemoksen ja nuoren Kleiniaan välillä. Euthydemoksen kysymykseen, 'kummat oppivat, viisaat vai oppimattomat?', Kleinias vastaa, että viisaat oppivat (275d). Kuvaus jatkuu seuraavasti (275d-276c):<sup>8</sup>

- Onko sinun mielestäsi olemassa opettajia? kysyi silloin Euthydemos. Poika myönsi.
  - Opettajathan opettavat niitä, jotka oppivat, vai mitä? Niin kuin soitonopettaja ja lukutaidonopettaja opettavat koulussa sinua ja muita poikia, ja te opitte? Kleinias myönsi tämänkin.
  - Ette kai te oppiessanne tiedä vielä sitä, mitä te opitte?
  - Emme.
  - Oletteko te sitten viisaita, kun ette tiedä sitä?
  - Emme tietenkään.
  - Jos te kerran ette ole viisaita, te kai olette oppimattomia?
  - Ihan niin.
  - Kun te siis opitte sellaista, mitä ette tiedä, te opitte oppimattomina, eikö totta? Poika nyökkäsi.
  - Siispä juuri oppimattomat oppivat, eivätkä viisaat, niin kuin sinä luulit!
- Dionysodoroksen ja Euthydemoksen seurue päästi tässä kohden hyväksyvän naurunremakan, kaikki yhtä aikaa kuin kuoro johtajan käskystä.

Kuvattu keskustelu on *elenkhos*-muotoa. Euthydemos tekee kyllä-ei -kysymyksiä, ja Kleinias hyväksyy niistä toisen puolen, joista yhdessä päädytään Kleiniaan alussa hyväksymän teesin vastakohtaan. Keskustelun jälkeen Sokrates lohduttaa nolutuksi tullutta nuorukaista selittämällä, että johtopäätös seuraa

---

<sup>8</sup> Suomennos Marianna Tyni (1999).



eri tavoista käyttää sanaa 'oppia' (*Euthydemos* 277e-278a, Kakkuri-Knuuttila 2010, 14, 2012). Päättelysuhteet ovat näennäisiä syllogismeja (*Top.* I 1, 100b23-25), argumenttiketju ei tue johtopäätöstä ja ristiriita on näennäinen. Sokrateen selityksen ansiosta *elenkhoksen välillinen* seuraus Kleinialle ja dialogin kuuli-joille on opetus, että argumentaatiossa on oltava tarkkana sanojen useiden käyttötapojen mahdollisuudesta.

Myöhemmin dialogissa Sokrates ottaa itse vastaajan roolin ja ehdottaa monimerkityksisiin kysymyksiin täsmennyksiä, jotka *Euthydemos* kieltäytyy hyväksymästä (*Euthydemos* 295b-d, 295c-296c). Tämän ja edellä mainitun Sokrateen toimintatavan Aristoteles kirjaa strategisiksi säännöiksi vastaajalle täydentämään *elenkhoksen* perusrakennetta (Kakkuri-Knuuttila 2010, 17-21, 2012, 78-80).

Yksittäiset näennäisargumentit eivät Aristoteleen mukaan tee keskustelusta sofistista, sillä ne voivat johtua osapuolten taitamattomuudesta. Tässä on kuitenkin kysymys sofistisesta, joka johtuu kysyjän motiiveista eli hänen moraalistaan:

Sofistiikka on näet, kuten olemme todenneet, eräänlaista rahastamista näennäisellä viisaudella, ja tätä syystä sofistit tavoittelevat näennäistä todistusta. (*SE* 11, 171b 27-29)<sup>9</sup>

Keskustelua seurannut hurraava yleisö joko nauttii sanaleikistä tai sitten taitamattomuuttaan ei tunnista virhepäätelmiä. Joka tapauksessa heidän reaktionsa paljastaa, että näennäisargumentit ovat tarkoituksellisia ja kysyjä toimii sofistisesti.

### Sokraattinen *elenkhos*

Tässä alajaksossa havainnollistan *elenkhoksen* keskeistä asemaa Sokrateen eettisen intellektualismin ydinosana. Sokrateen tapa testata keskustelukumppaninsa näkemysten ristiriidattomuutta *elenkhos*-vuoropuhelussa vastaa useimmiten sofistikan

---

<sup>9</sup> Eristinen argumentti tähtää näennäiseen voittoon näennäisargumenttien avulla (*SE* 11, 171b22-34).

vastakohtana dialektista argumentaatiota Aristoteleen merkityksessä. Aristoteleen vaatimus että dialektiset premissit ovat *endoksaa* eli uskottavien henkilöiden näkemyksiä toteutuu, sillä vastaaja ei edusta vain omia henkilökohtaisia käsityksiään vaan jonkin ryhmän näkemyksiä. Esimerkiksi seuraavaksi tarkasteltavassa *Lakhes*-dialogissa elenkoksen vastaajina ovat korkea-arvoiset ja arvostetut upseerit Nikias ja Lakhes.

*Euthydemos*-dialogin tarkastelu paljasti jo, että *elenkhoksen* eettiset seuraukset riippuvat vuoropuhelun sosiaalisesta tilanteesta, jota Platon kuvaa dialogiensa *kehyskertomukseksi* kutsutussa jaksossa<sup>10</sup> *Lakhes*-dialogin kehyskertomuksessa Nikias ja Lakhes ovat kääntyneet Sokrateen puoleen etsiessään pojilleen opettajaa. Sokrates johdattelee keskustelun kysymykseen mitä on urheus, jonka asiantuntijoina Nikiasta ja Lakhesta voisi pitää sodassa osoittamansa urheuden johdosta.

Sokrates ei tarjoa valmista vaihtoehtoa urheuden määrittelymiseksi, vaan pyytää Lakhesilta ehdotusta mikä-kysymyksen muodossa. Lakhes ehdottaa, että urheus on sitä, että tahtoo pysyä rivistössä paikallaan ja pitää puolensa vihollisia vastaan. Kuten voi olettaa, testaus osoittaa määrittely-yrityksen riittämättömäksi. (*Lakhes* 190d-191d):<sup>11</sup>

Sokrates: On siis ensin yritettävä sanoa, mitä urheus oikein on. Sen jälkeen tarkastelemme, millä tavoin nuoret miehet voivat omaksua sen ja missä määrin se on omaksettavissa harjoituksen ja opiskelun avulla. Mutta yritä nyt vastata kysymykseeni: mitä urheus on?

Lakhes: Hyvänen aika, sehän on helppo sanoa. Jos joku tahtoo pysyä rivistössä paikallaan, pitää puolensa vihollisia vastaan eikä lähde pakoon, totta kai hän on urhea.

---

<sup>10</sup> Kehyskertomus esittelee keskusteluaiheen, osallistujat ja perustelee aiheen tärkeyttä. Se vastaa nykyisen tieteellisen artikkelin johdantoa, jossa kuvataan tutkimuksen tausta ja tutkimusongelma. (Kakkuri-Knuutila ja Kylänpää 2012).

<sup>11</sup> Suomennos Marja Itkonen-Kaila.

Sokrates: Olet kyllä oikeassa. Mutta en kai puhunut kyllin selvästi, niin että oli minun syyni, ettet vastannut siihen mitä kysymykselläni tarkoitin vaan puhuit aivan muuta.

Lakhes: Miten niin?

Sokrates: Selitän jos osaan. Se on varmaan urhea, joka pysyy paikallaan ja taistelee vihollisia vastaan, niin kuin sanoit.

Lakhes: Niinhän mitän väitän.

Sokrates: Niin minäkin. Mutta entä se, joka ei pysy paikallaan vaan pakenee ja taistelee samalla vihollisia vastaan?

Lakhes: Kuinka niin pakenee?

Sokrates: Esimerkiksi skyyttalaisten sanotaan taistelevan yhtä hyvin paetessaan kuin ajaessaan vihollista takaa, ja Aineiaan hevosiä kehuessaan Homeros sanoo niiden osaavan 'vainoten kiittää kohti ja väistyä ees- sekä taapäin'. Hän kiittää Aineiasta itseäänkin siitä että tämä tiesi mitä pelko on ja nimittää häntä 'pelon mestariksi'.

Lakhes: Ja syystä kyllä, sillä hän puhui sotavaunuista. Siinäkin puhut skyyttalalaisista ratsumiehistä. Skyyttalainen ratsuväki taistelee tuolla tavoin mutta kreikkalainen jalkaväki niin kuin minä sanoin.

Sokrates: Paitsi spartalalaisten, eikö totta. Sanotaanhan, että kun spartalalaiset joutuivat Plataiaissa vastatusten kilpisoturien kanssa, he eivät halunneet jäädä paikalleen taistelemaan vaan pakenivat, ja kun persialaisten rivistöt olivat hajaantuneet, he kääntyivät ja taistelemalla ratsumiesten tavoin saavuttivat voiton.

Lakhes: Se on totta.

Sokrates: Kuten äsken sanoin, on minun syyni ettet vastannut oikein, sillä en kysynyt oikealla tavalla. Tarkoitukseni ei ollut kysyä sinulta vain jälkaväensotilaiden urheudesta vaan myös ratsuväensotilaiden ja ylipäänsä kaikkien sotilaiden, eikä vain sotilaiden vaan myös niiden jotka osoittavat urheutta meren vaaroissa, jotka ovat urheita sairauksien ja köyhyyden keskellä ja poliittisessa elämässä; ...

Vuoropuhelun *välitön* tulos on Lakhesin näkemysten ristiriitaisuus, sillä Lakhesin määrittelyehdotus osoittautuu liian suppeaksi. Vastaesimerkkeinä ovat skyyttalaiset ratsumiehet, Aineiaan hevosvetoiset sotavaunut ja spartalaiset Plataian taistelussa.<sup>12</sup> Keskustelu ei kuitenkaan osoita keskustelijoiden olevan täysin tietämättömiä, mistä urheudessa on kysymys. *Välillisinä* tuloksina pitäisin dialogin kuulijoiden tai lukijoiden huomioida,<sup>13</sup> että urheus ilmenee eri tilanteissa eri tavoin sekä metodologista seikkaa koskien Sokrateen odottamaa vastausta mitäkysymyksiensä. Tämän määritelmän ominaisuuden hän lausuu *Euthyfron* dialogissa:

Eikö hurskaus ole kaikissa asioissa yksi ja sama, jumalattomuus taas kaiken hurskauden vastakohta, ja mitä tahansa jumalattomaksi sanotaankin, se on aina yhtäläistä ja hahmoltaan samaa? (*Euthyfron* 5d)<sup>14</sup>

Tämä tarkoittaa, että Lakhesin ehdotus epäonnistuu määritelmänä. Vaikka molemmat hyväksyvät, että se on urhea, joka pysyy paikallaan ja taistelee vihollisia vastaan, niin käännteinen ei päde.

### ***Elenkhos* ja sokraattinen ironia**

*Elenkhos* ei Platonilla ole pelkkä älyllinen harjoitus vaan ydin Sokrateen johdonmukaisuutta tavoittelevassa elämänasenteessa, hänen *eettisessä intellektualismissaan*. Esimerkiksi ristiriita

---

<sup>12</sup> Keskustelu ylittää *elenkhoksen* perusmuodon, koska vastaaja saa esittää täsmentäviä kysymyksiä: 'Miten niin?' ja 'Kuinka niin pake-nee?', jotka Aristoteles omaksuu vastaajan strategioiksi (*Top.* VIII 7, 160a17-34, Kakkuri-Knuutila 2005, 60-61, 2010, 20-21, 2012, 86-87).

<sup>13</sup> Thesleffin mukaan Platonin dialogeja luettiin ääneen ryhmässä, jossa oli mahdollista keskustella niiden monista seurauksista, joten kaikkia johtopäätöksiä ei ollut tarpeen mainita dialogissa (Thesleff 2012, 142).

<sup>14</sup> Suom. Marja Itkonen-Kaila.

vastaajan uskomuksissa johtaa *välillisesti* eettiseen vaatimukseen etsiä ristiriidatonta uskomusjoukkoa. Thesleff arvioikin Sokrateen menetelmän vaikuttaneen merkittävästi perinteiseen kreikkalaiseen arvomaailmaan asettamalla haasteen kohti älyllisyyden ja henkisten ominaisuuksien arvostusta (Thesleff 1989, 60-61). Sokrateen oma elämäntapa on tästä vakuuttava esimerkki. Hän oli valmis kuolemaan johdonmukaisen elämäntavan puolesta, eikä taipunut ystäviensä suostutteluun paeta ateenalaisen oikeusistuimen hänelle langettamaa kuolemantuomiota (*Apologia* ja *Kriton*).

Havainnollistan seuraavaksi Platonin ironian käyttöä tyylikeinona, jolla hän jättää yleisönsä pääteltäväksi, että Sokrates on hänen eettinen ihanteensa ja sokraattinen *elenkhos* eettisen toiminnan ydin. *Elenkhos*-menetelmän avulla Sokrates herättelee kanssakansalaisiaan älyllisestä horroksesta huomaamaan, että se mitä he pitävät tietona, ei tarkkaan ottaen tätä nimitystä ansaitse. Ironian perusta on siinä, että Sokrates heittäytyy tietämättömämmäksi kuin onkaan.

Niinpä edellä lainatussa *Lakhes*-dialogin kohdassa Platon esittää Sokrateen ikäänkuin tämä olisi Lakhesin kanssa tasavertaisena etsimässä rohkeuden määritelmää.<sup>15</sup> Vaikka Sokrates näyttäytyy kokemattomana kysyjänä ja ottaa määritelmäehdotuksen epäonnistumisen syyt niskoilleen sekä myötäilee Lakhesin näkemyksiä, en pidä tätä aitona yhteisenä etsintänä. Yhteinen etsintä vaikuttaa pikemminkin näennäiseltä, pintatason retoriselta strategialta, johon Sokrates turvautuu jottei vaikuttaisi nenäkkäältä vanhemman ja arvostetumman keskustelukumppaninsa seurassa. Sokrateen ylivertaisuus näkyy keskustelun loogisissa siirroissa, sillä testattavana ei ole yhteinen vaan vastaajan ehdottama teesi, jolle Sokrates keksii vastaargumentit kuten *elenkhoksessa* on tapana.

---

<sup>15</sup> Thesleff (2012, 156-157) pitää *Lakhes*-dialogin keskusteluja yhteisenä etsintänä ja dialogia siirtymävaiheena varhaisista Platonin dialogeista ideaoppiin.

Ironinen ote saa uuden käänteen dialogin lopussa. Kun useissa keskusteluissa ei löydetä tyydyttävää rohkeuden määritelmää, Sokrates toteaa yhteenvetona 'Emme siis saaneet selville, mitä urheus on.' (*Lakhes* 199e)<sup>16</sup> Yksi *Lakhes*-dialogin välillisiä seurauksia on avoimeksi jäävä eettinen kysymys, kuinka elää urheasti. Tästä Sokrates tekee johtopäätöksen, että heidän kaikkien on etsittävä itselleen opettaja ja häpeästä huolimatta opiskeltava nuorten rinnalla (201a-b).<sup>17</sup>

Mielestäni, hyvät ystävät – kukaan ei toki kerro tätä eteenpäin – meidän on kaikkien yhdessä etsittävä mahdollisimman hyvä opettaja ensin itsellemme, sillä sitä me tarvitsemme, ja sitten näille nuorille miehille. Emme saa säästää rahaa emmekä mitään muutakaan. ... Ei pidä piitata toisten puheista, meidän on yhdessä huolehdittava itsestämme ja pojista. (*Lakhes* 201a-b)

Mutta kuka olisi Platonin mielestä parempi opettaja kuin Sokrates itse! Tämän voi päätellä *Lysis*-dialogin monitasoisesta ironiasta. Dialogin alussa Sokrates kertoo Hippothaleesta, jota tämän ystävät pilkkasivat makeilevien ylistyspuheiden ja -runojen tekemisestä ihastuksensa kohteelle, hyvästä perheestä kotoisin olevalle kauniille *Lysis*-nuorukaiselle (*Lysis* 203a-205d). Keskusteluissa *Lysiksen* ja tämän ystävän Meneksenoon kanssa Sokrates osoittaa, kuinka nuorukaiselle tulee puhua. Vastakohtana Hippothaleen ylistyksille Sokrates saa *Lysiksen* myöntämään kysymys-vastaus -keskustelussa tämän tarvitsevan vielä opettajaa (*Lysis* 210d). *Elenkhos*-keskustelut Meneksenoon

---

<sup>16</sup> Se, ettei Sokrates anna omaa määritelmäehdotusta, selittää Aristoteleen toteamuksen: 'Sokrates piti tapanaan kysyä, mutta ei vastata, sillä hän myönsi, että ei tiedä' (*SE* 34, 183b7-8).

<sup>17</sup> Aiemmin Sokrates on todennut. 'Nytkin on siis ensin mietittävä, onko joku meistä sen alan asiantuntija, josta me neuvottelemme, vai ei. Jos on, silloin on toteltava yksin häntä välittämättä muista; ellei, on etsittävä käsiin joku muu.' (*Lakhes* 184e-185a)

kanssa ystävyydestä ja rakkaudesta päätyvät umpikujaan (*Lysis* 212b-222d).

Pintatarkastelussa epäonnistumiset ystävyyden määrittelyssä muodostavat dialogin päätuloksen:

Lysis ja Meneksenos, teimmepä molemmat itsemme naurunalaisiksi, sekä minä, vanha mies, että te kaksi. Kas kun kuulijamme sanovat nyt pois menessään, että nuokin tuossa ovat olevinaan ystäviä keskenään – luen tässä itseni teihin – eivätkä edes saa selvää siitä, mikä ystävä on. (*Lysis* 223b)

Kirjaimellinen lukutapa jättää kuitenkin huomiotta dialogin kehyskertomuksen pääkysymykseen, kuinka miehen tulisi puhua rakastamalleen nuorukaiselle (Thaning 2012). Teoreettisen ratkaisun puuttuessa Sokrates osoittaa keskusteluissaan nuorukaisten kanssa kuinka elää aidon ystävyyden mukaisesti. Tämä selittää dialogin nimen *lysis*, joka tarkoittaa liukenemistä ja ratkaisua. Ainoastaan ne, jotka näkevät vain *elenkhos*-argumentaation lopputuloksen, nauravat määritelmäyritysten epäonnistumiselle.

Nämä esimerkit havainnollistavat *elenkhoksen* asemaa Sokraateen eettisen intellektualismin ytimenä. Eettisten hyveiden määritelmien löytäminen olisi kullanarvoista, sillä Platonin mukaan ihminen tekee oikein, jos hän tietää mikä on oikein (*Protagoras* 352b). Kun lukuisten *elenkhos*-testien tuloksena määritelmä tieto ei näytä mahdolliselta, parasta mitä voi tehdä, on jatkaa testausta *elenkhos*-menettelyn avulla tavoitteena ristiriidaton uskomusjoukko. Tosin ongelmiin päätyvä keskustelu on jo sinänsä arvokasta, sillä se, että luulee tietävänsä on parempaa kuin tietää, ettei tiedä. Lisäksi sen kuluessa paljastuu pienempiä mutta tärkeitä asioita (Woodruff 1987).

Aporioihin päätyvä *elenkhos* on jatkuvan etsinnän menetelmä ja Sokrates sen täydellinen edustaja. Hän omaa kysyjän eettisiä hyveitä, älyllistä uteliaisuutta, totuudellisuutta ja reiluuutta eli pyrkimystä kriittisen argumentaation keinoin osoittaa näkemysten puutteita. Hän tunnistaa myös menetelmänsä rajat,

että määritelmätiedon sijaan *elenkhos*-tieto rajoittuu määritelmiä vähäisempiin asioihin. Sokrateen keskustelukumppanit eivät ole samalla intellektuaalisella tasolla, mutta keskustelut paljastavat vastaajan eettisiksi hyveiksi reilouden, älyllisen rohkeuden eli valmiuden antautua testattavaksi sekä älyllisen rehellisyyden eli valmiuden vastata omien näkemystensä mukaisesti ilman ulkoista painostusta.

### ***Elenkhoksen eettinen merkitys Aristoteleellä***

Aristoteles toteaa *Topiikka*-teoksessaan, että dialektiikan harjoittelun (*gymnasia*) lisäksi hänen oppikirjansa on hyödyksi arkisissa keskusteluissa (*enteukseis*) sekä filosofisen tiedon edistämisessä (*philosophia epistêmê*) (*Top.* I 2, 101a26-b4). Tässä alajaksoissa osoitan, että dialektiikan eli *elenkhoksen* perusrakennetta hienostuneemmalla kysymys-vastaus -keskustelulla on *välitteellinen* asema Aristoteleen hyvän elämän (*eudaimonia*) näkemyksessä. Dialektiikan harjoituksessa kehittyvät taidot ovat käytössä filosofisessa tutkimuksessa, jonka tulosten teoreettinen tarkastelu (*theorein*) on korkein hyvän elämän muoto.

*Nikomakhoksen etiikka* -teoksen alussa on tutkimusongelman kannalta tärkeitä erotteluja. Vaikka kaikilla toiminnoilla on päämääränä jokin hyvä, joillakin päämääränä on itse toiminta ja toisilla taas toiminnasta erillinen tulos (*EN* 1094a 4-5). Hyvä ja paras on sellainen päämäärä, jota tavoitellaan sen itsensä vuoksi ja kaikkea muuta sen vuoksi (*EN* 1094a 18-22). Tätä kutsutaan onnellisuudeksi (*eudaimonia*) (*EN* I 4, 1095a18-20, X 6, 1176b3-7). Opimme myöhemmin, että taidot ovat tekemisvalmiuksia (*heksis poiêtikê*, yks.), joiden tavoite on tekemisestä erillinen tulos. Esimerkiksi suutari ei tee kenkiä tai talonrakentaja taloja siksi, että niiden tekeminen on arvokasta sinänsä, vaan siksi että kengät ja talot ovat ihmiselle tarpeellisia. Sitä vastoin käytännöllinen toiminta (*praxis*) on arvokasta sinänsä ja tehdään siihen sisältyvän jalouden (*kalon*) vuoksi. (*EN* II 3, 1105a31-32, VI 5, 1140b6-7, Annas 1992, 123) *Praxis*-toiminnot vastaavat sitä mitä me pidämme etiikan alaan kuuluvana.



Koska dialektiikka kuten puhetaitoakin on taito (*tekhmê*, SE 11, 172a34-36), se ei ole arvokasta sinänsä. Ristiriita *elenkhoksen* tuloksena säilyy itse keskustelun jälkeenkin. Sen *välillinen* eettinen merkitys on siinä, kuinka hyvin dialektikon taidot henkilökohtaisina kykyinä palvelevat hyvää elämää rakentavissa sosiaalisissa käytännöissä.<sup>18</sup> Vaikka *Nikomakhoksen etiikan* pääosan kohde on käytännöllinen toiminta ja sen edellyttämät hyveet, kuten urheus, kohtuullisuus, anteliaisuus, suurisieluisuus, rauhallisuus ja oikeudenmukaisuus, teoksen lopussa korkeimmaksi elämäntavaksi osoitetaan teoreettinen mietiskely (*theorein*, EN X 7, 1177a12-18).<sup>19</sup> *Elenkhoksen* eettinen merkitys Aristoteleelle on nähdäkseni siinä, että dialektiikan harjoittaminen tuottaa taitoja, jotka ovat käytössä filosofisessa tutkimuksessa, jonka tulosten tarkastelu on korkein inhimillisen elämän muoto.<sup>20</sup>

*Elenkhos* ei ole osa Aristoteleen tieteen metodologiaa mikäli sitä pidetään induktivistisena (vrt. EN VI 3, 1139b27-31). Käytännössä Aristoteles menetteli kehittämänsä *ilmiöiden pelastamiseksi* kutsutun tieteen menetelmänsä mukaisesti. Siinä aporioiden pohjalta rakennetaan synteisiä olemassa olevasta tiedosta. Hän kuvaa menettelyään seuraavasti:

Ja tässä, kuten muissakin tapauksissa, on ensiksi todettava, miten asiat näyttävät olevan, ja keskusteltu vaikeuksista meidän on osoitettava kaikkien näitä asioita koskevien näkemysten paikkansapitävyys, tai jos se ei ole

---

<sup>18</sup> Tämä selittää artikkelini nimen 'The Relevance of Dialectical Skills to Philosophical Inquiry in Aristotle' (2005).

<sup>19</sup> Tässä ei ole tarpeen ottaa kantaa sen laajaa keskustelua herättäneen kysymyksen suhteen, onko käytännöllinen elämä vain väline teoreettisen elämän toteutumiseksi vai onko sillä itsenäistä merkitystä (Knuuttila 2005, 210-211, Kraut 1991).

<sup>20</sup> Teoreettinen mietiskely (*theorein*) on viisauden (*sofia*) eli korkeimman intellektuaalisen kyvyn toimintaa. Valmis teoria on Aristoteleen mukaan arvokkaampaa kuin tutkimus, koska se on nautinnollisempaa (EN X 7, 1177a26-27).

mahdollista, ainakin useimpien ja tärkeimpien. Sillä jos vaikeudet ratkaistaan ja käsitykset jäävät voimaan, olemme osoittaneet riittävästi. (EN VII 1, 1145b2-7)

Erotan ilmiöiden pelastamisen metodologiassa neljä vaihetta: 1) ongelmaa koskevan *endoksan* ja muiden relevanttien ilmiöiden kerääminen, 2) *endoksaan* sisältyvien ongelmien osoittaminen, 3) ongelmien ratkaisun kehittäminen ja 4) ratkaisun oikeuttaminen.<sup>21</sup> Ratkaisun oikeuttamisessa perustellaan, että aiottu ongelma on ratkaistu ristiriidattomalla tavalla, ratkaisu pelastaa ilmiöt eli sisältää ilmiöiden kritiikin kestävän osan sekä selittää mistä virhekäsitykset johtuvat.<sup>22</sup>

Ilmiöiden pelastamisen kaksi ensimmäistä askelta eivät tuota vaikeuksia dialektikolle. Jos ongelmana on vaikkapa *eudaimonian* käsitteen muodostaminen, hän tuntee dialektisten harjoitusten pohjalta näkemykset, joiden mukaan *eudaimonia* on nautintoa, kunniaa tai vaurautta. Toinen askel on kriittisten argumenttien kehittäminen näitä eri määrittely-yrityksiä vastaan samaan tapaan kuin Sokraattisessa *elenkhos*-menetelmässä. Ero *elenkhokseen* on siinä, että filosofi argumentoi yksinään ja on vastuussa sekä kysyjän että vastaajan siirroista, mutta näihin taitoihin dialektiikan opiskelu on Aristoteleen koulussa tähännytkin (*Top.* VIII 14, 163b2-3). Toinen ero on se, että filosofi pyrkii mahdollisimman tiiviseen argumentaatioon. (*Top.* VIII 1, 155b10-16) Nautintoa *eudaimonian* määrittelynä filosofi kritisoi siten, että nautinto on yhteinen eläimille ja ihmiselle, ja nyt etsitään vain ihmiselle kuuluvaa hyvän elämän näkemystä (EN I 5, 1095b19-22). Vasta-argumentti kunnialle on, että se riippuu

---

<sup>21</sup> Etiikassa relevantit ilmiöt ja *endoksa* ovat samoja uskomuksia. Ilmiö ei tarkoita havaintoja kuten Eudoksoksen tähtitieteessä, vaan sitä miltä asiat näyttävät. (Barnes 1981)

<sup>22</sup> Ilmiöiden pelastamisen menetelmästä Owen (1961/1987, 244), Lloyd (1968, 284-285), Nussbaum (1986, 245-247), Witt (1992), Kakkuri-Knuuttila ja Vaara (2007, 82-85), Mäkinen ja Kakkuri-Knuuttila (2013, 15-20).

enemmän niistä, jotka kunnioittavat kuin siitä, jota kunnioitetaan, kun taas hyvä on jotain ihmisellä itsellään olevaa (EN I 5, 1095b24-26). Vauraus sen sijaan on väline, ei arvokasta sinänsä (EN I 1096a5-7) Kahdessa jälkimmäisessä ilmiöiden pelastamisen askeleessa, ongelmien ratkaisun kehittämissä ja ratkaisun perustelemisessa, dialektiikan taidot ovat riittäviä vain poikkeustapauksissa.<sup>23</sup>

Monet Aristoteleen *elenkhoksen* perusmuotoa täydentävistä strategisista säännöistä *Topiikan* VIII kirjassa ovat relevantteja tutkimuksen askeleessa 2, koska niiden tehtävä on taata hyvä argumentaatio. Yksi säännöistä edellyttää vastaajan arvioivan ovatko premisseiksi tarjottujen propositioiden uskottavuusaste suhteessa aiotun johtopäätöksen uskottavuusasteeseen (*Top.* VIII 5, 159a38-b23). Virhepäätelmien välttämiseksi hänen on oltava valppaana monikäyttöisten sanojen kohdalla ja sanottava minkä eri merkityksistä hän hyväksyy (*Top.* VIII 7). Vastaajan on lisäksi pyrittävä keksimään vasta-argumentteja induktiivisille yleistyksille (*Top.* VIII 2), sekä esittämään vasta-vaiteita ratkaisuna (*lysis*) epätoteen johtopäätökseen johtaneelle argumentille (*Top.* VIII 10). (Kakkuri-Knuuttila 2005, 43-70, 2010, 17-23, 2012, 80-89)

Yhteenvetona voi todeta, että *elenkhos*-argumentaatio on eettisesti arvokas sekä Platonille että Aristoteleelle. Platonille *elenkhos* kysymys-vastaus -keskusteluna on osa eettistä elämänmuotoa haastaessaan vastaajia kehittämään uskomusjärjestelmäänsä sekä väline löytää totuuksia käytännön elämää varten. Aristoteles tuskin kieltää *elenkhoksen* jälkimmäistä tehtävää. Tässä olen tarkastellut *elenkhos*-taitojen välillistä merkitystä filosofisessa tutkimuksessa, joka tuottaa tuloksia korkeinta inhi-

---

<sup>23</sup> On kiistakysymys, voidaanko aristoteelisellä *elenkhos*-argumentaatiolla perustella määritelmiä. *Topiikasta* löytyy myös puolustavia kantoja (*Top.* VII 3, 153a23-29). Esimerkkinä pidän heikkoluonteisuutta koskevan Sokrateen paradoksin ratkaisua *NE* VII kirjan luvussa 3 (vrt. Bolton 1991, Kakkuri-Knuuttila 1996).

millistä hyvän elämän muotoa varten. Koska teoreettinen mietiskely on Aristoteleen mukaan lähinnä jumalallista toimintaa (*EN X 7, 1177b26-28*), voisimme olettaa hänen suosittelevan dialektiikan harjoittamista mahdollisimman laajalti. Tästä huolimatta on todettava, että *elenkhoksen* välineellinen eettinen rooli on Aristoteleellä rajoittuneempi kuin Platonin sokraattisissa dialogeissa, mikä johtuu hänen kehittyneemmästä tiedonkäsitkimestään.

### **Ovatko sokraattiset *elenkhos*-hyveet aristoteelisiä hyveitä**

Tarkastelen lopuksi käsitteellistä ongelmaa, joka nousee siitä, että Aristoteles pitää taitoja eli *poiêsis*-toimintoja ja käytännöllistä eli *praxis*-toimintaa toisensa poissulkevinä. Koska dialektiikka on taito ja eettiset hyveet kuuluvat vain *praxis*-toimintoihin, näyttää virheelliseltä sanoa, että Platonin sokraattinen *elenkhos* ja Aristoteleen dialektiikka edellyttävät eettisiä hyveitä. Olen kuitenkin todennut, että sokraattinen *elenkhos* edellyttää sekä kysyjältä että vastaajalta useita eettisinä hyveinä pitämiämme asioita kuten älyllistä uteliaisuutta, rohkeutta, totuudellisuutta ja reiluutta argumentaatiossa. Sofistisessa keskustelussa kysyjä toimii selvästi epäeettisellä tavalla kuten jakso *Euthydemos*-dialogista osoitti.

Aristoteles ilmaisee hyväksyvänsä etiikan merkityksen dialektiikassa todetessaan, että dialektikko ja sofisti erovat valinnan (*prohairesis*) johdosta (*Ret. I 1, 1355b15-18*). Valinta on hänelle eettinen käsite, ja oikea valinta on eettisesti oikean päätelyn sekä oikean halun tuloksena syntyvä toimintapäätös (*EN III 2, 1113a11, VI 2, 1139a31-33*). Näennäisargumentaatiota viljelevä sofisti tekee väärän valinnan, koska hänellä on virheellinen käsitys tavoitteista. Ehdotan, että eettisen valinnan merkitys *elenkhoksessa* on ratkaistavissa siten, että kysymyksessä ei ole puhdas taito, vaan kaksitasoinen sosiaalinen käytäntö, jossa on sekä *poiêsis*-taso että *praxis*-taso.

Yksi tärkeä ero taitojen ja käytännöllisen toiminnan välillä on jo mainittu ero tavoitteissa, taitojen tavoite on toiminnan ul-

kopuolinen tulos ja käytännöllisen toiminnan tavoite on toiminta itsessään. Toinen erottava tekijä on niille ominaisessa päättelykyvyssä.<sup>24</sup> Intellektuaalisten hyveiden esittelyssä *Nikomakhoksen etiikan* kirjassa VI Aristoteles käyttää taitoihin liittyvästä erinomaisesta päättelykyvystä samaa nimeä *tekhnê* kuin taidoista ylipäätään.

Taito (*tekhnê*) on siis totuudenmukaiseen päättelyyn kykenevä tekemisvalmius (*hexis poiêtikê*). (EN VI 4, 1140a9-10)

*Tekhnê*-termi viittaa erinomaiseen päättelykykyyn sekä vähemmän pätevään taidon hallintaan (EN VI 4, 1140a20-22). Sitävastoin *fronêsis* viittaa yksikäsitteisesti erinomaiseen päättelykykyyn:<sup>25</sup>

[K]äytännöllisen järkevyyden (*fronêsis*) on oltava totuudenmukaiseen päättelyyn kykenevä toimintavalmius (*hexis praktikê*) niiden asioiden suhteen, jotka ovat ihmiselle hyviä. (EN VI 5, 1140b20-21, myös 1140b4-6)

Samoin kuin käytännöllinen järki tunnistaa ihmisen hyvän yleisesti ja yksittäistapauksissa sekä keinot kulloisenkin tavoitteen toteuttamiseksi (EN VI 7, 1141b12-22, 8, 1142a24-30, 11, 1143a28-30), myös *tekhnê* tunnistaa oikein oman alansa tavoitteen yleisesti ja yksityistapauksissa sekä kulloisenkin tavoitteen toteuttamiskeinot (EN III 3, 1112b11-1113a2, *Met.* VII 7, 1032b6-9). Lisäksi taidon haltija kykenee ottamaan huomioon tilanteen

---

<sup>24</sup> Aristoteleen taidot (*tekhnê*, yks.) edellyttävät teoriaa (*Met.* I 1, , vrt.*Gorgias* 465a, 500e-501a). Muita intellektuaalisia hyveitä (*aretê*-yks.) eli sielun järkevän (*logikos*) osan erinomaisuuksia ovat tieteellinen tieto (*epistêmê*), viisaus (*sofia*) ja tajuava järki (*noûs*) (EN VI 3, 1139b16-17).

<sup>25</sup> 'Taidoilla on hyve, mutta käytännöllisellä järjellä ei ole. Ja taidon piirissä tahallinen virhe on parempi kuin tahaton, mutta käytännöllisen järjen yhteydessä sellainen on pahempi kuten muidenkin hyveiden kohdalla.' (EN VI 5, 1140b21-24)

rajoitukset, kuten mitä raaka-aineita ja muita resursseja on saatavilla (*Top.* I 3, 101b5-10, *Ret.* I 1, 1355b10-14).

Laaja osa *Nikomakhoksen etiikka* -teoksesta käsittelee luonteen hyveitä (*êthikê aretê* yks.).<sup>26</sup> Ne ovat kasvatuksen ja harjoituksen tuloksena kehittyneitä pysyviä emotionaalisia valmiuksia valita (*prohairesin*) oikea tavoite eli sellainen, jonka käytännöllisesti järkevä henkilö valitsisi (*EN* II 6, 1106b38-1107a3, II 3, 1104b11-13, 6, 1106b15). Kumpikaan näistä tekijöistä ei vaikuta yksin, vaan luonteen hyveet ja käytännöllinen järki edellyttävät toisiinsa:

[I]hmisen tehtävä (*ergon*) toteutuu vain käytännöllisen järjen (*fronêsis*) ja luonteen hyveiden (*êthikê aretê*) yhteisvaikutuksesta, sillä luonteen hyveet (*aretê*) huolehtivat siitä, että tavoite on oikea, ja käytännöllinen järki siitä, että keinot ovat oikeita. (*EN* VI 12, 1144a6-9, myös *EN* VI 13, 1144b16-32)

Meidän tapamme puhua *eettisistä hyveistä* tarkoittaa näiden yhdistelmää kuten englanninkielinen ilmaisu 'virtue' (ks. esim. Annas 1992).

Aristoteles ei mainitse luonteen hyveitä taitojen yhteydessä, joten hän näyttää ajattelevan, että taitojen harjoittaminen ei edellytä erityistä emotionaalista kasvatusta, eikä siten luonteenhyveitä. Näin ollen taitava suutari haluaa ilman muuta valmistaa hyviä kenkiä samoin kuin hyvä rakentaja tehdä hyvän talon.<sup>27</sup> Dialektiikka näyttää kuitenkin edellyttävän eettisiä hyveitä ja siten sekä luonteen hyveitä että käytännöllisen järjen toimintaa, ja samalla sekä *tekhne* että *fronêsis* päättelyä.

Ratkaisuehdotukseni on, että eettinen *elenkhos*-argumentaatio ei ole pelkkä taito, vaan kaksitasoinen sosiaalinen käytäntö, jossa on *poiêsis*-taso ja *praxis*-taso. *Praxis*-tasolla tehdään eettiset

---

<sup>26</sup> *Aretê heksis* on kolmas tapa ilmaista luonteenhyve (*EN* VI 13, 1106a36).

<sup>27</sup> Taitojen mukainen toiminta edellyttää sekä tieto- että halutekijän, tieto yksinään ei ole riittävää (*Met.* IX 5, 1048a6-15, Witt 2003, 59-74).

valinnat hyvästä ja huonosta argumentaatiosta. Eettisen *elenkhos*-keskustelun *poiêsis*-tasolla tavoitellaan hyvää argumentaatiota Aristoteleen *Topiikka*-teoksen ohjeiden mukaisesti. Sofisti käyttää Aristoteleen *Sofistiset kumoamiset* -teosta kehitelläkseen älykkäästi näennäisargumentteja kun taas dialektikko käyttää samaa teosta välttääkseen näennäisargumentit.

Kuten muitakin hyveitä *elenkhos*-argumentaation hyveitä opitaan toimimalla kuten hyveellinen henkilö. Opiskelija ei vielä tee oikeaa tekoa sen itsensä vuoksi, vaan opettajan tai yleisön kannustamana (*EN VI 12, 1144a13-20*). Kuten Aristoteles toteaa, käsitys tavoitteista voi turmeltua nautinnon ja kärsimyksen johdosta (*EN VI 5, 1140b13-20*). Yleisön suosionosoitukset Kleiniaan nolaamisessa tuottavat mitä ilmeisimmin tyydytystä Euthydemokselle ja Dionysodorukselle ja innostavat heitä jatkamaan omaa väittelytyyliään sen sijaan että ohjaisi heitä reilun argumentaation ja Aristoteelisen dialektiikan kaidalle tielle. Dialektikko on se ideaalihenkilö, joka hallitsee dialektiikan täydellisesti ja pyrkii omasta halustaan joka tilanteessa mahdollisimman hyvään, totuutta tavoittelevaan keskusteluun.<sup>28</sup>

### 3. Bohmilainen dialogi

Esittelen tässä jaksossa mistä bohmilaisessa dialogissa on kysymys ja seuraavassa jaksossa tarkastelen dialogin merkitystä etiikan näkökulmasta. Samalla kun ymmärrykseni bohmilaisesta dialogista on syventynyt, käsitykseni sen haasteellisuudesta on tarkentunut. Dialogin vaativuus perustuu toisaalta siihen, että dialogissa on hyödyllistä tarkastella emotionaalisesti arkaluontoisia asioita tai vastakkaisia intressejä koskevia aiheita kuten esimerkiksi rasismiin tai seksuaaliseen, poliittiseen tai uskonnolliseen suuntautumiseen liittyviä teemoja tai olemassaolevia valtarakenteita uhkaavia aiheita. Tämä edellyttää rohkeutta il-

---

<sup>28</sup> Missä määrin kysyjä voi tässä onnistua, riippuu vastaajan taidoista ja eettisyydestä (*Top. VIII 11, 161a16-23*).

maista omia tavallisesti piilossa pidettäviä tuntemuksia ja näkemyksiä. Toiseksi dialogi edellyttää uudenlaisia, ei-kilpailullisia spontaaneja kommunikaatiotapoja. Dialogin harjoittelu vaatii täten valppautta sekä käsiteltävän asian että keskustelun muodon ja tyylin suhteen tavalla, joka haastaa kehittämään uudenlaisia emotionaalisia valmiuksia. Tässä on kytkös aristoteeliseen hyve-etiikkaan, jossa luonteen hyveet ovat spontaaneja emotionaalisia taipumuksia toimia oikein tilanteen edellyttämällä tavalla.

Bohmilaisen dialogin kehittäjä David Bohm (1927-1992) oli kvanttifyysikko, jonka kiinnostus dialogiin syntyi omasta kokemuksesta hänen fysiikan luentonsa muututtua dialogiseksi oppimistapahtumaksi (Isaacs 2001, 57-58).<sup>29</sup> Hän ymmärsi luonnontieteilijälle harvinaisella tavalla, että jaetut merkitykset ovat yhteisöelämän välttämätön edellytys. Ajattelutottumuksemme, joista hän käytti nimitystä *mentaaliset mallit*, ovat pirstaloituneita ja muulla tavoin osittain virheellisiä ja muodostavat näin vakavan esteen ihmisten välisen yhteistoiminnan onnistumiselle. Bohm näkee dialogin *välittömäksi tavoitteeksi* ymmärtämisen parantamisen yhdessä pohtimalla ehjemmän kokonaiskuvan muodostamiseksi (Bohm 1996, 9, 26-28, Isaacs 2001, 40).<sup>30</sup> *Välillisenä tavoitteena* hän pitää keskinäisen kanssakäymisen parantumista tai laajemmin 'elämän laadun parantamista'.

Bohmilaisen dialogin tärkeimpiä edelleen kehittäjiä ovat MIT:ssä työskentelevät Peter Senge, jolle dialogi on osa oppivan organisaation työtapoja, sekä William Isaacs (Senge 1991/2006, Senge et al. 1994, Isaacs 1999/suom. 2001).<sup>31</sup> He raportoivat te-

---

<sup>29</sup> Senge viittaa Werner Heisenbergin kuvaamiin Paulin, Einsteinin ja Bohrin kanssa käymiinsä keskusteluihin, joiden Heisenberg katsoo vaikuttaneen hänen omiin ydinfysiikan tutkimuksiinsa (Senge 2006, 221-222).

<sup>30</sup> Bohmin ihanteena on, ettei dialogissa ole ennalta sovittua teemaa (Bohm 1996, 18).

<sup>31</sup> Bohmilaisen dialogin katsotaan vastaavan amerikan intiaanien perinteistä tapaa istua piirissä rakentamassa keskinäistä ymmärrystä



oksissaan lukuisia esimerkkejä onnistuneista dialogisista kohtaamisista yritysmaailmassa. Organisaatioiden jäsenten välisen ymmärtämisen parantamisen ohessa bohmilainen dialogi soveltuu perheen sisäisten väärinkäsitysten selvittelyyn kuten myös valtioiden tai uskonnollisten ryhmien välisen kommunikaation edistämiseen. *Dialogin osallistujat* voidaan koota aina tarpeen ja tilanteen mukaan, josta esimerkkinä filosofiset kahvilat tai dialogit vankien ja vartijoiden kesken (Isaacs 2001, 355-359). Dialogikäytäntöä on kehitelty myös yhä pahenevien maailmanlaajuisten ympäristöongelmien ratkaisemiseksi ja taloudellis-sosiaalisen eriarvoisuuden vähentämiseksi (Senge et al., 2004).<sup>32</sup> Nämä esimerkit havainnollistavat dialogissa käsiteltävien *keskusteluaiheiden* kattavuutta, jolle ei näytä olevan mitään rajaa, sillä dialogi soveltuu hyvin opetusmuodoksi esimerkiksi eettisten kysymysten käsittelyyn (Isaacs 2001, 40, 360-371).

Vaikka myös sokraattinen *elenkhos*-dialogi saattaa soveltua lähes minkä tahansa aiheen käsittelyyn, ero sen ja bohmilaisen dialogin välillä ei ole vähäinen. Voimme kuvitella Sokrateen etsivän ristiriitoja omissa käsityksissään käymällä kysymys-vastaus -keskustelua itsensä kanssa (vrt. Vlastos 1983, 54-55). Bohm taas tarvitsee aina kumppaneita, sillä oppiminen dialogissa perustuu siihen, että osallistujien kokemukset ja näkemykset täydentävät toisiaan. Puhuessaan kukin tulee tietoiseksi omista näkemyksistään ja muiden käsitysten avulla voi testata omia ennakkokäsityksiään. Näin syntyy mahdollisuus

---

(Bohm 1996, 16-17, Senge 2006, 222, Isaacs 2001, 44). Keskinäiseen ymmärtämiseen tähtäivää dialogista keskustelua on Intiassa kehittänyt hallitsija Akbar 1590-luvulla (Sen 2009, 90).

<sup>32</sup> Dialogin eri sovellutuksista ks. Helne et al. (2014, 18-19, 22-23). Suomessa on kehitetty Michail Bakhtinin (Bakhtin 1981) näkemysten pohjalta kansainvälisesti arvostettua *avoimeksi dialogiksi* kutsuttua työtettä psykoterapiaan (Jyväskylän psykoterapian professori Jaakko Seikkula) sekä *ennakoivaa dialogia* sosiaalityöhön (THL:n tutkimusprofessori Tom Erik Arnkill) (Seikkula ja Arnkill 2005/2009, 2006).

todellisuutta paremmin vastaavalle omakohtaiselle ymmärrykselle ilman yksimielisyyden pakkoa (Isaacs 2001, 140, Senge 2006, 230-231).

Äskettäin ilmestyneessä *Työnohjauksen käsikirja* -teoksessa dialogia kuvataan tavalla joka vastaa myös bohmilaista vuoropuhelua:

Tarkoitamme dialogisella vuorovaikutuksella sellaista keskustelua, johon kaikki yhteistoimintaan osallistuvat henkilöt voivat liittyä omine kokemuksineen ja näkökulmineen ja jossa he voivat rauhassa kuunnella toisiaan. Juuri tällainen vuorovaikutus tuottaa oppimista ja luovuutta edistävän kannustavan ilmapiirin. (Alhanen et al., 2011, 63)

Avoin ja luovuutta tukeva ilmapiiri on välttämätön bohmilaisessa dialogissa, mikä ei toki ole helppoa hierarkioita täynnä olevassa maailmassa. Tätä tukee se, ettei dialogissa pyritä yksimielisyyteen tai päätöksentekoon eikä oman edun tavoitteluun muiden kustannuksella (Bohm 1996, 6-7).<sup>33</sup> Muita ei pyritä vakuuttamaan omien näkemysten paremmuudesta, vaan omiin johtopäätöksiin päätyminen esitetään *selitysten*, ei *perustelujen* muodossa.<sup>34</sup> Tämä tekee mahdolliseksi hienovaraisen kuuntelun hyökkäävän ja puolustautuvan asenteen sijaan. Juuri kuuntelussa Isaacs näkee mahdollisuuden siirtyä dialogiseen kommunikaatiomuotoon. Hän erottaa *pohtivan dialogin*, jossa tullaan tietoisiksi esimerkiksi tiimin työskentelyä haittaavista ennakko-oletuksista ja *luovan dialogin*, jossa muodostetaan uusia ajattelu- ja toimintamahdollisuuksia. (Isaacs 2001, 59).

Dialoginen keskustelumuoto eroaa niin huomattavasti kulttuurissamme tavanomaisista puhetavoista, että sen oppiminen

---

<sup>33</sup> Senge kutsuu päätöksentekoon tähtäävää keskustelua nimellä *discussion* (Senge 2006, 221-232). Termi tarkoittaa myös kilpailullista väittelyä.

<sup>34</sup> Selityksen ja argumentin eroista Kakkuri-Knuuttila ja Ilpo Halonen (1998, 61-63).

vaatii Aristoteleen dialektiikan tapaan tietoista harjoittelua.<sup>35</sup> Koska dialogissa kehittyvä ymmärrys ja kommunikaatiotaidot ovat käytettävissä myös dialogin ulkopuolella, on hämmästyttävää, etteivät dialogitaidot kuulu osaksi kotikasvustusta tai koulujen ja yliopistojen opetusohjelmaan.

### **Systemiajattelu bohmilaisessa dialogissa**

Täsmennän ymmärtämisen tavoitetta bohmilaisessa dialogissa siihen sisältyvän systemiajattelun kautta. Sen vastineena *elenkhoksessa* on oletus, että tarkasteltavalle asialle on määritelmä. Bohm näkee analogian kahden ydinfysiikan suhteellisuusteorian periaatteen, systemisyyden ja Heisenbergin epätarkkuusperiaatteen, ja sosiaalisen todellisuuden välillä (Bohm 1965, Senge 2006, 221-232).<sup>36</sup> Molemmat ovat vastakkaisia Newtonin mekaniikan mekanistiselle ajattelutavalle sekä empiristisen tieto-opin näkemykselle havaintojen varmuudesta. Dialogin voi täten sanoa tähtäävän sosiaalisen todellisuuden systemisen rakenteen konstruktivistiseen ymmärtämiseen sekä keskustelun kohteena olevan asian että itse keskustelun kulun suhteen.

Systemiajattelussa erotan kaksi ontologista näkemystä, holismin ja kausaalisuhteiden kehällisyyden. Holismilla tarkoitan samaa kuin relationaalisuus tai sisäiset suhteet (Kakkuri-Knuuttila (2006, 61-62). Holismia kuvataan usein epätarkasti siten, että kokonaisuus on enemmän kuin yksittäisten osiensa summa. Osoittava muotoilu on, että kokonaisuuden ominaisuudet eivät määrity yksinomaan yksittäisten osien ominaisuuksien perusteella. Esimerkiksi kiinteillä kappaleilla on eri

---

<sup>35</sup> Isaacs korostaa, ettei dialogioppikirja anna valmiita ohjeita dialogin harjoittamiselle, vaan kartan, jonka avulla löytää perille (Isaacs 2001, 31). Vastaava pätee kaikkiin taitoihin.

<sup>36</sup> Bohm ei näytä huomioivan riittävästi, että alkeishiukkasten ja sosiaalisen todellisuuden rinnastus edellyttää hyppyä fyysikaalisesta todellisuudesta ajatteluun, kulttuuriin ja kieleen sosiaalista todellisuutta luovina tekijöinä.

ominaisuuksia kuin jatkuvassa muutoksessa olevilla alkeishiukkasilla, joista kappaleet muodostuvat. Vastaavasti organisaation tehokkuus ei muodostu siitä, että kukin yksittäinen työntekijä on työssään tehokas. Työtehtävien pilkkominen on monilla palvelualoilla johtanut palvelujen tehottomuuteen sekä työntekijöiden ja asiakkaiden turhautumiseen. Työntekijöiden ja asiakkaiden välinen dialogi voi parhaiten edistää kokonaisuuden hahmottamista ja tehtävien järjeistämistä asiakkaan kannalta. (Alhanen 2014 l. 4) Relationaalisuus ilmenee esimerkiksi siinä, että yksittäisen osallistujan kykyyn antaa panoksensa luovaan ratkaisuun vaikuttaa dialogitiimin jäsenten välinen luottamuksen ja turvallisuuden tunne. Dialogin arvoa onkin puolustettu sillä, että dialogitiimin oivallukset ovat parempia kuin mihin sen paraskaan jäsen pystyisi yksinään (Senge 2006, 222-223, 277).

Holismien lisäksi systeemiajattelun toinen piirre on syy-seuraus -suhteiden kehällisyys.<sup>37</sup> Tämä on vastakkainen toistaiseksi tavalliselle kausaalisuhteelle koskevalle tarkastelutavalle, jossa syy-seuraus -suhteet nähdään lineaarisina ja siis eikehällisinä. Senge tuo toistuvasti esiin, kuinka liiketoiminnassa tyypilliset nopeat ongelman ratkaisut saattavat tuottaa seurauksia, jotka yhdessä aiheuttavat alkuperäisen ongelman aiempaa suurempaa. Samoin jos sodan uhkaan vastataan aseistautumalla neuvottelujen sijaan, uhka ei suinkaan vähene vaan kasvaa vastapuolen lisätessä omaa aseistustaan. (Senge 2006, 57-67, 249-252)<sup>38</sup> Ajankohtainen esimerkki Suomesta on säästöt perusterveydenhuollossa, jotka kostautuvat erikoissairaanhoidossa, jossa joudutaan antamaan kalliita hoitoja oletettua suuremmalle määrälle potilaita. Toivottujen säästöjen sijaan kokonaiskustannukset kasvavat.

---

<sup>37</sup> Holismi kuuluu osana hermeneuttiseen ja fenomenologiseen perinteeseen, jotka eivät kuitenkaan ole kiinnostuneita kausaalisuhteista (Winch 1958, 72, 94-95, 110, Kakkuri-Knuutila 2006, 69-77).

<sup>38</sup> Senge esittelee kymmenen ei-toivottuja tuloksia tuottavaa systeemistä arkkityypistä (Senge 2006, 389-400).

Heisenbergin epätarkkuusperiaatteen Bohm tulkitsee siten, että emme voi havaita alkeishiukkasen paikkaa vaikuttamatta sen nopeuteen. Hän yleistää tämän kantilaistyyppiseksi tieto-opilliseksi periaatteeksi, jonka mukaan tiedon kohde ja tiedon subjekti ovat holistisessa, siis relationaalisessa, suhteessa keskenään. (Senge 2006, 163-190, 222, Isaacs 2001, 130-131) Sosiaaliin todellisuuteen siirrettynä tämä on konstruktivistinen periaate, jonka mukaan ajattelutapamme eli *mentaaliset mallimme* toisaalta mahdollistavat ja toisaalta rajaavat arkipäivän havainnot ja tulkintoja sekä niistä seuraavia toimintatapoja.<sup>39</sup>

Dialogin tavoite parantaa ymmärrystä käsiteltävästä asiasta on täsmennettävissä siten, että dialogissa pyritään tunnistamaan ja korjaamaan yhteistoimintaa haittaavia tai laajemmin omaa elämää rajoittavia ei-systeemisiä mentaalisia malleja. Perustavin virheellinen mentaalinen malli on oletus, että kokemukseni jo vastaavat todellisuutta, että näkemykseni muista ja itsestäni suhteessa heihin ovat totuudenmukaisia. Individualistinen, holismin vastainen oletus toisistaan riippumattomista yksilöistä on toinen tavanomainen virhekäsitys.<sup>40</sup> Oletus kausaalisuhteiden ei-systeemisyydestä on kolmas todellisuuden ymmärtämistä haittaava filosofisen tason mentaalinen malli. Mentaalisten mallien systeemisyys ilmenee yhteistyöryhmissä

---

<sup>39</sup> 'Mentaalinen malli' on yksi ilmaisu 1900-luvun loppupuolella suosituille konstruktivistiselle näkemykselle kielen merkityksestä sosiaalista todellisuutta luovana tekijänä (Foucault 2005). Sen vastine jälkipositivistisessä tieteenfilosofiassa on havaintojen teoriasidonnaisuuden periaate (Niiniluoto 1981, 223-225), jonka vahva muotoilu on Kuhnin *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) -teoksen yhteismittomuuden käsite.

<sup>40</sup> Bohmin korostama partisipatorinen ajattelutapa ei itse asiassa sovi yhteen hänen systeeminäkemyksensä kanssa. Esimerkki partisipatorisesta ajattelusta on platonissävyinen kanta, että 'on monia, monia hylkeitä, mutta jokainen niistä on *yhden* hylkeen - hylkeen hengen - manifestaatio.' (Bohm 1996, 84)

usein siten, että ryhmän jäsenten puutteelliset uskomukset tukevat ja täydentävät toisiaan tavalla, joka tuottaa ei-toivottuja tuloksia yhteistyössä. (Senge 2006, 224-226)

Tästä esimerkkinä Senge kertoo dialogin aloittamisesta hyvin menestyneen teknologiayrityksen johdon parissa (Senge 2006, 227). Yrityksen johtajat olivat olleet pitkään tietoisia syvästä kuilusta tutkimus ja kehitys -osaston (T&K-osasto) ja muiden osastojen välillä. Siitä huolimatta, että yrityksen 30 vuotta kestänyttä menestystä pidettiin T&K-osaston tuoteinnoivoinnin ansiona, toisten osastojen johtajat katsoivat T&K-osaston olevan yliarvostettu. Aiheen arkaluontoisuuden johdosta ongelmaa ei uskallettu ottaa puheeksi tavanomaisissa tapaamisissa. Mahdollisuus toisenlaiseen kohtaamiseen syntyi yrityksen uuden johtajan kutsuessa ensimmäiseen dialogia tavoittelevaan tapaamiseen.

Senge kuvaa tapaamisen tunnelman muuttumista avoimemmaksi markkinointiosaston johtajan saatua myönteisen vastauksen kysymykseensä, oliko todella tarkoitus käsitellä kaikkia oletuksia. Tämä rohkeni sitten sanoa kokevansa, ettei T&K-osasto ollut kiinnostunut hänen oman osastonsa asiantuntemuksesta, vaikka myös markkinointiosastolla tehdään innovatiivista työtä. Tämän jälkeen T&K-osaston johtaja paljasti huomanneensa, että juuri tähän tapaan muut suhtautuvat hänen osastonsa. Tapaamisen osanottajille tuli kuitenkin yllätyksenä, että hän näki tämän rajoittavan ratkaisevasti oman T&K-osastonsa toimintaa.

Esimerkki havainnollistaa systeemisyyden keskeistä asemaa itse dialogitilanteen sekä kohteena olevan asian suhteen. Uuden johtajan koolle kutsuma tapaaminen kehittyi dialogiseksi osallistujien oman toiminnan tuloksena. Ratkaisevina virikkeinä oli johtajan dialogihenkinen kutsukirje (Senge 2006, 243-244), Senge toiminta tapaamisen fasilitaattorina sekä markkinointijohtajan aloitteellisuus, joka raivasi tilaa rehelliselle näkemysten esittämiselle.

Keskustelu onnistui avaamaan ei-toivottuja tuloksia aiheuttavia systeemisesti toisiaan tukevia mentaalisia malleja. Koska markkinointijohtaja uskoi, ettei T&K-johtaja halua yhteistyötä

hänen osastonsa kanssa, hän ei myöskään rojhennut ehdottaa yhteistyötä. Koska T&K-osaston johtaja uskoi puolestaan, että muut suhtautuvat kriittisesti hänen osastonsa, ei hänkään ehdottanut yhteistyötä. Näin ei-toivottu kehä oli valmis: Markkinoitijohtaja sai tukea uskomukselleen, että T&K-osaston johtaja haluakaan yhteistyötä. Kummankin osapuolen haluama yhteistyö jäi syntymättä. Dialogille ominaisella tavalla tässä tapauksessa ei pyritty tekemään päätöksiä. Mutta on ilmeistä, että näiden piilossa pidettyjen näkemysten julkituominen rikkoii muureja ja valmistaa pohjaa luovalle dialogille ja paremmalle päätöksenteolle.

Toisin kuin *elenkhos*-keskustelussa tietämättömyyden paljastuminen ja ymmärtämisen edistäminen ei bohmilaisessa dialogissa ole pelkästään yksilön vaan ryhmän ominaisuus: ryhmän jäsenet ovat vain osittain tietoisia omista ja toistensa mentaalisista malleista. Esimerkin keskustelussa syntyi yhteisiä merkityksiä kun omat aiemmat uskomukset asettuivat rinnan muiden näkemysten kanssa. Mentaalinen malli 'T&K-osaston johtaja ei halua yhteistyötä oman osastoni kanssa' asettuu osaksi laajempaa merkitysyhteyttä: 'Olen ymmärtänyt väärin T&K-osaston johtajan näkemykset ja nyt tiedän, että hän toivoo yhteistyötä'.

Bohmilaiseen dialogikäytäntöön kasvaminen edellyttää siten omien mekanististen ajattelutapojen tunnistamista ja korjaamista systeemisillä, konstruktivistisilla ajattelutavoilla sekä keskustelun aiheena olevan asian että itse keskustelukäytäntöjen suhteen. Dialogin lähtökohtana on ajatus, että olemme kaikki erehtyväisiä, mutta yhdessä tiedämme paljon. Sallimalla itselleni erehtymisen mahdollisuuden, että toimintatapani ja käsitykseni omista, perheenjäseneni tai työtovereideni aikomuksista ja ajattelutavoista ovat puutteellisia, minun on helpompi tunnistaa omia ennakkoluulojani ja niistä aiheutuvia yhteistoiminnan esteitä. Samalla alan suhtautua hyväksyvämmiin siihen, etteivät muutkaan aina osu oikeaan. Näin alkaa kehittyä dialogille ominainen nöyrä asennoituminen itsen ja muihin.

## Systemiajattelun liioittelua – kriittinen huomio

Ennen kuin esittelen dialogille ominaisia ehtoja, haluan mainita Bohmille ja muillekin dialogin kehittäjille ominaisen tavan liioitella systeemisyyden merkitystä.<sup>41</sup> Bohm toteaa esimerkiksi, että maailmankaikkeutta koskeva informaatio sisältyy jokaiseen maailmankaikkeuden osaan samaan tapaan kuin jokainen hologrammikuvan osa sisältää koko kuvan tai musiikissa jokainen nuotti sisältää informaation koko kappaleesta tai yksittäinen dialogilausuma sisältää tiedon koko käsiteltävästä asiasta (Isaacs 2001, 102-104). Ero fyysisen ja sosiaalisen todellisuuden välillä on kuitenkin suuri. Hologrammikuvan osa voi kuulua vain yhteen hologrammiin, mutta yksittäinen sävel voi kuulua moniin musiikkikappaleisiin tai lausuma dialogissa voi liittyä monenlaisiin kokemuksiin. Yksittäinen sävel ei paljasta koko kappaletta, kuten A kirjain ei paljasta koko sanaa.

Oletus todellisuudesta yhtenä systeeminä selittyy Bohmin varhaisesta fysiikan tutkimuksesta, jossa hän kehitti yhtälön plasman toiminnalle kokonaisuutena sekä erillisille, satunnaisesti liikkuville hiukkasille ja osoitti, kuinka nämä yhtälöt liittyvät toisiinsa (Isaacs 2001, 173-175). Yhteiskunnallinen todellisuus tuskin toimii plasman tapaan, vaan muodostuu pikemminkin lukuisten systeemien yhdistelmästä.

Tulkinnan filosofiset periaatteet antavat maanläheisemmän kuvan systeemisyydestä dialogissa olettamatta tulkinnan täydellisyyttä. Ymmärtäminen dialogin tavoitteena edellyttää tulkintaa merkitysten holistisuuden eli *merkitysten kontekstuaalisuuden* vuoksi. Se tarkoittaa, että osan merkitys ilmenee sen yhteydestä käsin (Winch 1958, 123, Kakkuri-Knuuttila 2006, 67-69).

---

<sup>41</sup> Bohm kirjoittaa: '...viime kädessä koko maailman olemus (*nature*) on että kaikki on keskinäistä osallistumista – kaikki on kaikki.' (Bohm 1996, 89). Isaacs vaikuttaa ristiriitaiselta sanoessaan jokaisen ihmisen olevan ainutlaatuinen mutta myös että jokainen ihminen sisältää ihmiskunnan kokonaisuutena. Kai Alhanen on haastanut miettimään tätä bohmilaiseen dialoginäkemukseen sisältyvää outoa piirrettä.



Mentaalisen mallin käsite vastaa hermeneutiikan *esiymmärryksen periaatetta*, jonka mukaan ymmärtäminen perustuu aikaisemmalle tiedolla ja ymmärtämiselle. Isaacsin johdonmukaisuuden periaate, jolla hän tarkoittaa pyrkimystä kokonaisuuden koherenssin ymmärtämiseen, vastaa tulkinnan evidenssin että suopeuden periaatteita (Isaacs 2001, 85, 129-133). *Evidenssin periaate* tulkinnan kriteerinä sanoo, että tulkinta on riittävä kun voimme nähdä osien liittyvän johdonmukaisella tavalla toisiinsa (Gadamer 2004, 29-39). *Suopeuden periaate* on tulkinnan taustaoletus, että tekstin osat osat liittyvät mielekkäällä tavalla toisiinsa (Kakkuri-Knuutila ja Ylikoski 1998, 24-33).

### Dialogin sääntöjä

Dialogin sääntöjä määrittää tavoite parantaa dialogitilanteen ja käsiteltävän kohteen syteemisyyden ymmärtämistä. Kutsun dialogin rooleja niiden tehtävän mukaan *kertojaksi*, *kuuntelijaksi*, *kysyjäksi*, *vastaajaksi*, sekä *dialogin ohjaajaksi* eli *fasilitaattoriksi*. Esittelen ensin Sengen mainitsemat kolme sääntöä, joita täydennän seitsemällä säännöllä. Valmius tunnistaa ja muuttaa omia puutteellisia mentaalisia malleja ei onnistu mikäli uskoo omaan paremmuuteensa ja pyrkii taivuttelemaan muut kantansa puolelle. Sen vastakohtana on arvostelmista pidättäytyminen, joka auttaa havaitsemaan kuinka oikeastaan ajattelen (Bohm 1996, 25).<sup>42</sup> Tämä sääntö koskee dialogin kertojaa:

1. Dialogitiimin osallistujien tulee pidättäytyä arvostelmista ja sen sijaan antaa oletustensa (*assumptions*) leijua vapaasti nähtävillä (*as if suspended before us*) ja tarjota ne dialogitiimin tutkittaviksi (*inquire*) (Senge 2006, 226).

Rakennat itsestäsi erilaista keskustelukumppania ja samalla erilaista keskustelutilannetta, jos toteat yksikantaan 'dialogi on

---

<sup>42</sup> Bohm pitää tärkeänä, että tulemme tietoisiksi omista ajatuksistamme samaan tapaan kuin olemme tietoisia esimerkiksi kehomme asennosta ja liikkeistä (*proprioception*, Bohm 1996, 31).

tärkeä kommunikaatiomuoto' tai 'minun työtäni ei arvosteta' sen sijaan että sanoisit' minusta dialogi on alkanut näyttää tärkeältä kommunikaatiomuodolta sen jälkeen kun olen lukenut useita vakuuttavalta tuntuvia kirjoituksia dialogin eduista' tai 'minusta tuntuu siltä, ettei työtäni arvosteta toivomallani tavalla'. Edellinen puhetapa asettaa muut puolustusasemiin. Jälkimmäinen avaa tilaa muille mahdollisesti erilaisille kokemuksille, joiden arvoa voi testata vapaasti ilman yksimielisyyden paineita.

Arvostelmista pidättäytyminen ei toki koske kaikkia arvostelmia, sillä keskustelun kulkua seurattaessa on muodostettava arvostelmia siitä kuinka hyvin keskustelu onnistuu toteuttamaan dialogin ihannetta ja kuinka sitä voisi itse edistää. Lopullisista näkemyksistä pidättäytyminen rajoittuu käsiteltävään asiaan.

Toinen Sengen säännöistä edellyttää keskustelijoiden suhtautuvan toisiinsa tasa-arvoisesti:

2. Dialogin osallistujien tulee kohdella toisiaan kolgoina (Senge 2006, 226, Bohm 1996, 32, 42).<sup>43</sup>

Hierarkisessa organisaatiossa tämä edellyttää vastuullista raja-aidat ylittämään pyrkivää otetta sekä esimies- että alaisasemassa olevilta. Tässä auttaa 10 sekunnin sääntö: välttää ensimmäisten tunnereaktioiden välitöntä ilmaisua, sillä ne eivät välttämättä vastaa harkittua näkemystäsi. Tunnustele omia tunteitasi 10 sekunnin ajan ja kuulostele mitä ennakkokäsityksiä ne heijastavat.

---

<sup>43</sup> Pitkään jatkuneessa dialogisuhteessa syntyy ei-persoonallinen kumppanuus (*impersonal fellowship*, Bohm 1996, 32). Kun dialogi on askel vaativaan yhteistoimintaan, kuten Kestävän ruuantuotannon laboratoriossa, tärkeimpänä ymmärtämistä tukevana tukeva seikkana Senge mainitsee tiimin jäsenten henkilökohtaiset suhteet (Senge 2006, 357).

Kolmas Sengen sääntö koskee dialogin ohjaajaa, joka osaa dialogituntemuksensa perustella opastaa keskustelun eri käännteissä sekä tukea luottamuksellisellisen ja avoimen ilmapiirin kehittymistä.

3. Dialogin oppimiseksi tarvitaan fasilitaattori, jonka tehtävänä on rakentaa ja ylläpitää dialogin edellyttämää toimintatapaa (Senge 2006, 226).

Esitellyssä teknologiayritystä koskevassa esimerkissä markkinointijohtaja varmisti fasilitaattorina toimivalta Sengeltä, että tarkoitus oli käsitellä myös arkaluontoisia asioita. Keskustelutilanteen piirteet, kuten emotionaalinen lataus, voi myös nousta keskustelun kohteeksi, mutta se ei yleensä ole varsinainen kohde.<sup>44</sup> Lopulta fasilitaattorin tulisi tehdä itsensä tarpeettomaksi (Bohm 1996, 15-16).

Bohmin, Sengen ja Isaacsin teoksia lukiessa voi tunnistaa näiden kolmen säännön lisäksi useita muita dialogia määrittäviä periaatteita. Isaacsilla kuunteleminen on yksi dialogin edellyttämistä uusista käyttäytymistavoista. Muiden puheenvuorojen ymmärtämiseen tähtäävä keskittynyt, empaattinen kuunteleminen onkin yhtä tärkeää kuin omien näkemysten esittäminen. Tosi-epätosi ja hyvä-huono -arvostelmista pidättäytyminen ei siten koske vain omia vaan myös muiden esittämiä näkemyksiä (Bohm 1996, 20-21).

4. Yhden puhuessa muiden tehtävä on kuunnella tavoitteena ymmärtää mitä henkilöä haluaa sanoa sekä yrittää nähdä kuinka sanottu liittyy keskustelun muihin puheenvuoroihin (Isaacs 2001, 98-99, 107-108).

---

<sup>44</sup> Susanna Kantelinen on kehittänyt kiinnostavia harjoituksia sosiaalisten tilanteiden arviointikyvyn parantamiseksi Aalto yliopiston kaupunkorkeakoulun johtamisen kursseilla.

Keskustelun sisällön kannalta on tärkeää nähdä kuinka puheenvuorot liittyvät toisiinsa, mitkä täydentävät tai tukevat toisiaan, ovat toisilleen vastakkaisia tai eivät liity toisiinsa mitenkään.

Laajennan kuuntelemisen näkemyksen siten, että kuuntelija havainnoi omien puheenvuorojensa kehollis-emotionaalis-intellektuaalisia vaikutuksia muissa sekä muiden vaikutusta itsessä. Kuuntelija arvioi myös keskustelun emotionaalista latausta, dialogi-muodossa pysymistä sekä kuinka sitä itse parhaiten edistää. (Bohm 1996, 20, 26-28)

5. Dialogin osallistujan tulee seurata ja tukea keskustelun tapaa dialogisuuden kannalta.

Dialogisuuden yksi edellytyksiä on kokemus, että on vapaa ilmaisemaan näkemyksiään.

6. Dialogissa tulee antaa tilaa jokaiselle puhua (Bohm 1996, 30).

Yhtä tärkeää on, ettei etukäteen rajata pois keskustelun kannalta keskeisiä aiheita. Merkittävin oppimistulos dialogissa saadaankin, kun tiimin vuoropuhelussa uskalletaan ottaa puheeksi tiimin työskentelyä eniten haittaavia aiheita (Senge 2006, 242). Samalla kasvaa rohkeus ja taito ottaa esille hankalia asioita tulevissa dialogeissa sekä myös tavallisissa kohtaamisissa.

7. Dialogissa tulee antaa tilaa keskustelun aiheen kannalta tärkeille näkemyksille.

Tämä ehto on erityisen haastava kun keskustelun osapuolilla on vahvoja poliittisia, taloudellisia tai valtaintressejä. Isaacs kuvaa Kioton ilmastokokouksen epäonnistumisen johtuneen siitä, että mahdollisilta vaikutuksiltaan merkittävimmät kysymykset sovittiin kokouksen epävirallisissa keskusteluissa aiheiksi, joita ei saanut ottaa virallisissa keskusteluissa esiin. Kokouksessa jäi näin sivuun ilmasto-ongelmien perustavat syyt, kuten kapitalistisen talouden kasvuvaatimus, sen globaalit seuraukset sekä perustava suhtautumisemme ympäristöön. (Isaacs 2001, 45)

Koska tavoitteena on muiden kokemusten, näkemysten ja mentaalisten mallien ymmärtäminen, on tarpeen testata, onko ymmärtänyt oikein. Tällöin tarvitaan kysyjän ja vastaajan rooleja.

8. Dialogissa on oikeus kysyä mitä puhuja on tarkoittanut ja kysymyksiin tulee vastata rehellisesti.

Kysymyksiä voi pyytää täsmennyksiä sekä selityksiä kuinka kertoja on päätenyt näkemyksiinsä. Mielekkään dialogin ehdonä on, että keskusteluaihe aidosti kiinnostaa tiimin jäseniä.

9. Dialogin osallistujat tulee valita siten, että he kokevat käsiteltävän aiheen tärkeäksi.

Silloin kun dialogin aloittaminen kohtaa vastarintaa, fasilitaattorin tehtävänä on innostaa tutustumaan dialogimuotoon ja selvittää sen moninaisia etuja unohtamatta sen eettistä merkitystä.

Jos tavoitteena on jonkin systeemin jäsentäminen, osallistujien yhteiselle tietopohjalle asettuu vaatimuksia. Esimerkiksi globaalien ongelmien analyysissä tarvitaan kykyä tunnistaa pitkän aikavälin perustavia kausaalisia takaisinkytkentöjä, muutostendenssejä ja niitä tuottavia mekanismeja (Senge 2006, 190).

10. Mikäli tavoitteena on jonkin kokonaisuuden hahmottaminen, dialogin osallistujat tulee valita siten, että heillä on yhdessä riittävä tietopohja tavoitellun systeemin rakenteiden erittelemiseksi. (vrt. Senge 2006, 356)<sup>45</sup>

Sengen esimerkeistä minua kosketti erityisesti Kestävän ruuan-tuotannon laboratorion (Sustainable Food Laboratory) alkuvaiheiden kuvaus (Senge 2006, 353-357, loppuviite 22). Hankkeeseen käynnistivät vuonna 2004 Unileverin ja Oxfamin johtohenkilöt, joilta kesti kaksi vuotta koota asiantunteva ja motivoitunut

---

<sup>45</sup> Bohm kertoo kokemuksenaan, että useasti jo 40 hengen ryhmässä on riittävästi eri näkemyksiä (Bohm 1996, 13-14).

ryhmä tuottajien, teollisuuden, valtiollisten elinten ja kansalaisjärjestöjen edustajia. Osallistujia yhdisti syvä huoli nykyisten ruuan tuotannon, jakelun ja kulutuksen ketjujen seurauksista: ylituotanto, maanviljelijöiden tulojen jatkuva lasku, viljelymaan rapautuminen, elintarvikkeiden hintojen lasku rikkaissa maissa ja hintojen nousu köyhissä maissa. Näiden ketjujen järjestelmällinen erittely on edellyttänyt vahvaa halua dialogiin.<sup>46</sup> Hankkeessa ei tavoitella yksimielisyyttä, vaan osallistujat ideoivat asiantuntemuksensa mukaan prototyyppisiä vaihtoehtoisille viljely-, valmistus-, markkina- ja kulutustavoille.

#### 4. Bohmilainen dialogi ja etiikka

Seuraavaksi tavoitteeni on selvittää bohmilaista dialogikäytäntöä eettisestä näkökulmasta. Bohmilta, Sengeltä tai Isaacsilta ei löydy eksplisiittistä eettistä teoretisointia, mistä on osoituksena, ettei *Fifth Discipline* ja *Dialogi ja yhdessä ajattelemisen taito* -teosten indekseissä löydy sanoja 'arvot' tai 'etiikka'. Silti heidän toimintaansa dialogin kehittäjinä motivoi vahva eettinen lataus. Kukin heistä näkee dialogin edistävän yhteisöllistä elämää ja olevan tarpeen erityisesti nykyisten ihmisen elinympäristöä uhkaavien globaalien ongelmien ratkaisemiseksi kestävän kehityksen tavoitteiden mukaisesti (Senge et al. 2006). Senge kritisoi ankarasti managerialistista liiketaloudellista ajattelua, jonka vaihtoehdoksi hän tarjoaa dialogin oppivan organisaation teoriaan. Isaacs suosittelee paluuta platonistiseen hyvän, kauniin ja totuuden näkemysten yhdistämiseen (Isaacs 2001, 40 ja 360-371).<sup>47</sup> Hän ei kuitenkaan osoita kuinka yhdistää dialogissa tämän päivän tieteellistä, eettistä ja esteettistä ajattelua.

---

<sup>46</sup> Sitoutumista ja vastuullisuutta syvennetään opintoretkille maanviljelijöiden pariin esimerkiksi Brasiliaan ja Peruun. Projekti järjestää retriittejä 'villiin luontoon' (Senge et al. 2004, 55-66).

<http://www.sustainablefoodlab.org/>.

<sup>47</sup> Isaacs viittaa teokseen *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion* (Wilber 1998, Isaacs 2001, 34). Hänen ihanteenaan

Dialogin eettisyyden tarkastelussa kiinnitän huomiota kolmeen seikkaan: dialogikäytännön eettisyyteen sekä dialogin välittömiin ja välillisiin seurauksiin. Dialogiin osallistuminen on itsessään eettistä toimintaa, jonka taustalla näen Deweyn pragmatistisen eettisen kehityksen näkemyksen. Aristoteelisen hyve-etiikan näkökulma tuo esiin joukon dialogissa kehittyviä luonteen hyveitä. Ihannetapauksessa dialogi on osa inhimillistä hyvää elämää, jossa toimitaan dialogihyveiden mukaisesti. Dialogin ja etiikan yhteys ei silti ole yksikäsitteinen, sillä dialogi voi tilanteesta riippuen palvella keskenään vastakkaisia eettisiä arvoja. Siten dialogi on neutraali välillisten seurausten arvojen suhteen. Esittelen aluksi Sengen eettisiä näkemyksiä, dialogian taustalta löytämiäni deweylaisia eettisiä periaatteita, sekä lopuksi ihannedialogin vaatimia hyveitä.

### **Dialogi yritysmaailmassa**

Sengen työ oppivan organisaation ja dialogin edistämiseksi nojaa vahvasti managerialistisen liiketaloudellisen ajattelun kritiikkiin. *The Fifth Discipline* -teoksen toisen painoksen alussa hän ilmaisee arvojaan lainaamalla kirjettä, jonka sai jo teoksensa ensimmäisen painoksen ilmestymisen aikoihin tunnetulta Total Quality Management (TQM) ajattelun kehittäjältä, W. Edwards Demingiltä. Kirjeessä lähes 90-vuotias Deming toteaa pettyneenä:

Vallitseva liikkeenjohdollinen järjestelmä on tuhonnut ihmistemme. Ihmisillä on syntyessään sisäinen motivaatio, itsekunnioitus, arvokkuus, uteliaisuus oppia, ilo oppimisesta. Tuhon voimat alkavat vaikuttaa jo taaperoikäisillä – palkinto parhaasta Halloween asusta, arvosanat kou-

---

näyttää olevan intuitiivinen oivallus totuuden, kauniin ja hyvän ykseydestä Otto Scharmerin U-käyrä -mallin mukaisesti. Liike U-käyrän pohjalle on ongelman pohtimista ja nousu U-käyrän toiseen kärkeen on toimintaan ryhtymistä pohjalla tapahtuneen oivalluksen mukaisesti. (Senge 2006, 401-403, Senge et al. 2004, 87-92).

lussa, kultaiset tähdet – ja jatkuu yliopistossa. Työssä ihmiset, tiimit ja osastot luokitellaan, palkintoja huipuille, rangaistuksia pohjalle. Johtamistavat tavoitteiden, kiintiöiden, kannustuspalkkioiden, liiketoimintasuunnitelmien avulla, kaikki yhdessä, aiheuttavat lisätuhoa, tuntematonta ja tuntemattomaksi jäävää (Senge 2006, xii).<sup>48</sup>

Demingin synnynnäisinä pitämät ominaisuudet, sisäinen motivaatio, itsekunnioitus, arvokkuus ja oppimisen ilo, voidaan tulkita aristoteelisen olemusajattelun mukaisesti. Näiden kehittäminen ja toteuttaminen yhdessä käytännöllisen järjen kanssa merkitsee siten ihmiselle ominaista hyvää elämää (*EN VI 13, 1144b4-149*). Senge täydentää Demingin tuhoisten voimien luetteloa myös yliopistomaailmasta tutuilla ajattelu- ja toimintatavoilla: mittaamisella johtaminen, sääntöjen noudattamiseen perustuvat kulttuurit, tulosten johtaminen, tekninen ongelman ratkaisutapa, yhdenmukaisuus, kontrolloitavuus, liiallinen kilpailullisuus ja epäluottamus sekä kokonaisuuden kadottaminen (Senge 2006, xiv-xv).

Bohmilaisen dialogin hyväksymistä yritysmaailmassa tukee *dialogin kaksoistehtäväksi* nimeäni seikka, jonka mukaan dialogi pyrkii

’yhdistämään organisaation jokaisen yksilön kehityksen sekä organisaation ylivertaisen taloudellisen suorituskyvyn’ (Senge et al. 1994, 10).<sup>49</sup>

Sengen *Fifth Discipline* –teos sisältää useita esimerkkejä dialogin kaksoistehtävän toteutumisesta, jossa dialogi on edistänyt sekä

---

<sup>48</sup> Demingin pettymys johtui siitä, että alkuperäisestä TQM:stä on omaksuttu vain tiettyjä tekniikoita (Senge 2006, xii).

<sup>49</sup> Lupaus ylivertaisesta taloudellisesta suorituskyvystä on tavanomaista liiketaloustieteellistä retoriikkaa.



yrittäjien taloudellisia etuja että henkilöstön kehitystä ja tyytyväisyyttä työtehtäviinsä.<sup>50</sup> Juuri tässä, että dialogi mahdollistaa korkeatasoisten inhimillisten kykyjen *kehittymisen* sekä niiden *toteutumisen*, ilmenee dialogikäytännön eettinen ylivoimaisuus managerialistisesti johdettuihin organisaatioihin nähden. Senge ei kuitenkaan tarkastele yksityiskohtaisemmin dialogin tukemaa yksilön kehitystä. Täsmennän tätä seuraavissa alajaksoissa Deweyn ja Aristoteleen eettisten näkemysten avulla.

Yksilöllisten kykyjen kehittyminen ja toteutuminen dialogissa koskee *dialogikäytäntöä itsessään* sekä dialogin *välittömiä seurauksia*. *Välillisten seurausten* suhteen dialogi on *arvoneutraali*, sillä pelkkä dialogikäytäntöjen omaksuminen ei tee yrityksen toimintaa eettiseksi. Dialogissa kehittyvä ymmärrys voi edistää päätöksiä, jotka vain pahentavat yrityksen aiheuttamia ympäristöongelmia. Dialogikonsultti, joka kehottaisi suurta öljy-yhtiötä parantamaan työläistensä oloja tai lopettamaan öljyn tuotanto ilmaston muutoksen pienentämiseksi, on pian entinen konsultti. Dialogin välillisesti tukemat arvot määräytyvät siten dialogin käyttöyhteydestä.

Kuten Kestävän ruuantuotannon laboratorio osoittaa, dialogin merkitys ei rajoitu yritysten sisäiseen oppimiseen. Senge toteaa toistuvasti globaalin talous- ja yhteiskuntajärjestelmän pirstaleisuuden johtavan tuloksiin, joita kukaan ei halua, kuten säiden kasvava epävakaus sekä voimistuva kuilu niiden välillä 'joilla on' ja 'joilla ei ole' (Senge 2006, xv-xvi, 352-357, 401-403, ks. myös Senge et al. 2004). En kuitenkaan näe, että vapaaehtoinen suuryritysten edustajien ja muiden tahojen keskinäinen dialogi yksittäisistä ongelmista toisi riittäviä ratkaisuja ilman uusien pysyvämpien instituutioiden kehittämistä. Mutta

---

<sup>50</sup> Senge (2006, 344) kuvaa yritystä, jossa dialogiprosessien tuloksena saavutettiin 60 milj \$ säästöt ja tehtävä saatiin suoritettua vuosi etuajassa. Samalla työtehtävät muuttuivat tyydyttävimmiksi hiostamisen sijaan. Isaacs kertoo vankiladiialogien myönteisistä vaikutuksista elämään vankilassa (Isaacs 2001, 358).

kuinka rakentaa uusia instituutioita ilman vapaaehtoista dialogia? Tämä haaste asettuu nähdäkseni uudelle poliittisen yritysvastuun keskustelukentälle.<sup>51</sup>

### **Deweylainen etiikka dialogin taustalla**

Eettisen teoretisoinnin vähäisyyttä dialogin asiantuntijoilla voi nähdäkseni selittää sillä, että dialogityöskentely ei nojaa valmiille eettisille teorioille, vaan eettiset pohdinnat kietoutuvat käytännön ongelmiin. Tämä vastaa Deweyn pragmatistista näkemystä eettisestä kehityksestä, joka huomioi historiallisesti muuttuvat olosuhteet toisin kuin perinteiset länsimaiset eettiset teoriat, hyve-etiikka, utilitarismi ja deonttinen etiikka. Deweylla eettiset ongelmat nousevat käytännön toimintatilanteissa, toimijan ja hänen ympäristönsä totunnaisen vuorovaikutuksen häiriöistä, jotka tunnistetaan aluksi intuitiivisesti. Kehitellyt eettiset teoriat eivät anna valmiita ratkaisuja, mutta voivat olla avuksi ongelmatilanteen monipuolisessa pohdinnassa eli reflektiossa, joka johtaa selkeämpään käsitykseen sekä ongelmasta että toiminnan päämääristä. (Alhanen 124-128, 152, 155)

Bohmilainen dialogi sopii monin tavoin yhteen deweylaisen etiikan kanssa. Dialogissa toteutuu Deweyn korostama demokratian ihanne, sillä se tarjoaa kenties parhaan tavan tunnistaa ja ottaa pohdittaviksi haasteellisiksi koettuja ongelmia tasa-arvoisuuteen perustuvassa keskustelussa. Deweyn ihanne oppimiskykyisestä, kokemuksista herkästi vastaanottavasta ihmisestä, joka osaa yhdistää kokemuksiaan niin, että kiinnostavimmiin tapahtumat eivät jää toisistaan erillisiksi vastaa systeemisyyden tavoitetta dialogissa. Dialogi sopii yhteen myös niiden Deweyn näkemysten kanssa, että vastuu omasta kehityksestä on jokaisella itsellään, pyrkimys korkeampaan eettisyyteen on

---

<sup>51</sup> Mäkinen ja Kourula (2012) vaativat institutionaalisia ratkaisuja kritisoidessaan Schererin ja Palazzon (2010) näkemystä, että yritysvastuu toteutuu yritysten ja muiden toimijoiden vapaaehtoisessa rationaalisessa keskustelussa. Vrt. Senge et al. 2015.

ihmistä motivoiva tekijä ja rikkaampi kokemusten ja merkitysten maailma laajentaa ihmisen toimintamahdollisuuksien piiriä ja vapautta (Alhanen 2013, 162).

Deweyn etiikan näkemyksen pohjalta voimme täsmentää Sengen ja kumppaneiden dialogin kaksoistehtävään sisältyvää väitettä dialogin mahdollisuudesta tukea osallistujiensa kehitystä. Eettinen kehitys Deweyllä tarkoittaa moraalisen harkintakyvyn edistymistä erittelemällä omia tavoitteita ja todellisuutta koskevia käsityksiä toiminnassa syntyneiden kokemusten pohjalta. Näin kehittyy parempi ymmärrys todellisuudesta sekä siitä, mitä henkilö oikeastaan haluaa. (Alhanen 2013, 152-161) On huomattava, että dialogi kattaa vain osan Deweyn moraalisen harkintakyvyn kehitysprosessista: 1. moraaliskäytännöllinen harkinta, 2. päätöksenteko, 3. päätöksen toteuttava toiminta, 4. toiminnan tulosten havainnointi ja tulkinta, 5. kausaalisuhteiden analyysi arvioimalla tavoitteiden ja toteutumisen välisiä eroja ja yhtäläisyyksiä, ja 6. opitun muokkaaminen muihin tilanteisiin siirrettävään muotoon (Alhanen 2013, 138-150). Dialogi on paikallaan ainoastaan vaiheissa 1. ja 4. Missä määrin dialogitiimin jäsenillä on mahdollisuus kehittää arvostuksiaan ja harkintakykyään seuraamalla koko prosessia 1.-6. riippuu kontekstista, jossa dialogia käydään.

Toinen rajoitus dialogin mahdollisuudesta tukea moraalista kehitystä seuraa dialogitiimin kokoonpanoa koskevasta säännöstä 10, jonka mukaan kokonaisuuden hahmotus edellyttää dialogitiimin jäseniltä riittävää asiantuntemusta. Vastaavasti mahdollisuus kehittää moraalista harkintakykyä dialogissa riippuu siitä, kuinka hyvin osallistujien harkintakyvyt täydentävät toisiaan sekä kyvystä hyödyntää luovasti eettisiä teorioita ja periaatteita.

### **Dialogi ja hyveet**

Edellä täsmensin sengeläistä väitettä yksilön kehityksestä dialogissa Deweyn näkemyksellä yksilön moraalisen edistymisestä. Täsmennän edelleen ajatusta yksilön kehityksestä dialogissa Aristoteleen luonteen hyveiden avulla. Aristoteleen luonteen hyve muodostuu kognitiivisen ja tunnetekijän yhteistyöstä

siten, että ne vastaavat täydellisesti toisiaan: henkilö tunnistaa ja haluaa tehdä sen mikä on oikein. Tähän tapaan myöskään dialogitaidot eivät ole puhtaasti teknisiä. Ne edellyttävät spontaanien reaktioidemme vastaisia emotionaalisia muutoksia, joten dialogitaidot ovat parhaimmillaan eettisiä hyveitä.

Emotioiden kehitystä ja emotioiden ja kognitiivisen osatekijän yhteyttä dialogissa voidaan kuvata esimerkiksi kuinka tavallisessa työpaikan keskustelussa saattaa syntyä dialogin mahdollisuus. Kun työtovereiden kanssa käydyssä keskustelussa huomaa olevansa eri mieltä jonkun toisen esittämän näkemyksen kanssa, spontaanisti syntyvä valintatilanne rajoittuu tavallisesti kahteen vaihtoehtoon, ollako vaiti vai ryhtyä puolustamaan omaa näkemystään. Kolmas, dialogin mahdollisuuden avaava vaihtoehto on kertoa oma näkemys ja puolustamisen sijaan selittää kuinka siihen on päätytty. Mikäli ryhmän jäsenet tunnistavat puhujan emotionaalisen vilpittömyyden, toteutuu dialogin ehto 1., arvostelmasta pidättäytyminen ja oman käsityksen tarjoaminen yhteisesti tutkittavaksi. Jos avaus koetaan puhtaasti älyllisenä harjoituksena, keskustelu jatkuu helposti kilpailullisena ja mahdollisuus uusiin oivalluksiin jää vähäisemmäksi. (Senge et al. 2004, 33)

Tämänkaltaisten myönteisten kokemusten deweylaisen reflektion kautta voi vähitellen kehittyä spontaani halu dialogimuotoiseen keskusteluun. Esimerkki havainnollistaa hienosti dialogimuodon ja keskustelun sisällön elintärkeää yhteyttä. Ensinnäkin halu dialogiin luonteenhyveenä ei ole epämääräinen tuntemus – kuten se on dialogin opettelu alkuvaiheessa, vaan hyveenä se sisältää jäsenyneen tiedon siitä minkälaisesta keskustelum muodosta dialogissa on kysymys. Henkilö tunnistaa erilaisissa keskustelutilanteissa spontaanisti kolmannen vaihtoehdon vaikenemisen ja puolustautumisen rinnalla ja osaa muotoilla ajatuksensa tavalla, joka kutsuu keskustelukumppanit

kuulostelemaan omia kokemuksiaan. Tällä saattaa olla radiikaali vaikutus keskustelun sisältöön.<sup>52</sup>

Bohmilaiselle dialogille asettuu eettisten hyveiden kohdalla sama ongelma kuin sokraattiselle *elenkhokselle*. Molemmat ovat taitoja eli tuottavaa tekemistä (*poiêsis*), joten kuinka niissä voi olla kysymys käytännön toiminnasta (*praxis*), johon aristoteeliset hyveet yksinomaan kuuluvat? Ratkaisuehdotukseni on sama kuin edellä: bohmilainen dialogi on sekä tuottavaa että käytännöllistä toimintaa. Nämä kaksi tasoa näkyvät erityisen selvänä bohmilaisessa dialogissa ja juuri tämä selittää osin dialogin vaativuuden: se on uudenlaista käytännöllistä toimintaa ja eroaa monin tavoin tavanomaisista keskustelumudoista. Tekemistä koskeva *teknê*-harkinta liittyy keskustelun kohteena olevaan asiaan kun taas *fronêsis*-harkinta liittyy keskustelun taaraan.

### Dialogiorientaatio ohjaavana hyveenä

Esittelemäni dialogin kehittäjät eivät tarkastele lähemmin dialogin edellyttämiä emotioita eikä niiden kehittymistä, joten on ilmeistä, että heiltä jää näkemättä eettisten hyveiden merkitys dialogin oppimisessa. Esittelen ensin dialogiorientaatioksi nimeämäni yleisen dialogille ominaisen hyveen ja seuraavassa jaksossa joukon muita Sengen ja Isaacsin teoksista poimimiani hyveiksi katsottavia taitoja, joita nämä kirjoittajat pitävät lähinnä teknisluonteisina ja siis *tekhmê*-harkintaan kuuluvia.

Edellä todetun nojalla voi päätellä, että bohmilaiseen dialogiin asettautuminen edellyttää kokonaisvaltaista emotionaalis-kehollis-intellektuaalista orientaatiota, herkeämätöntä mukanaoloa etenevässä kommunikaatioprosessissa.<sup>53</sup> Tämä koskee

---

<sup>52</sup> Positiivinen psykologia on tutkinut emotioiden ratkaisevaa merkitystä kognitiivisiin kykyihin yksilöillä (Fredrickson 2009). Tässä on kysymys emotioiden vaikutuksesta tiimin 'kognitiivisiin kykyihin'.

<sup>53</sup> Tämä oivallus on auttanut minua ymmärtämään dialogiin liitettyjä metaforia, kuten *presence* (läsnäolo, Senge et al. 2004 teoksen otsikko),

dialogin kumpaaakin tasoa, keskustelun sisältöä sekä keskustelun tapaa. Erityisesti silloin kun tavoitteena on jonkin kokonaisuuden parempi ymmärtäminen, on tunnistettava, kuinka eri puheenvuorot liittyvät toisiinsa, mahdollisesti täydentävät toisiaan tai ovat keskenään ristiriidassa ja siksi vaativat edelleen työstämistä ehjemmän kokonaiskuvan muodostamiseksi. Vaativampi tehtävä on hakea missä määrin on kysymys eri kokemuskentistä lähtevistä katsantokannoista ja toisistaan eroavista taustaoletuksista.<sup>54</sup> Dialogi keskustelun muotona edellyttää johdonmukaisuutta ja tarkkaa harkintaa puheenvuorojen käytössä, niin että kukin lausuu vain sen mikä on välttämätöntä dialogin ja siinä tapahtuvan keskinäisen ymmärtämisen ja oppimisen edistämiseksi (Isaacs 2001, 85-86, 129-133). Osallistujien on jatkuvasti arvioitava keskustelun kulkua, milloin keskittyä kuuntelemaan toisia, milloin tehdä selventäviä kysymyksiä ja milloin esitellä omia näkemyksiään tai kuinka niihin on päätynt.

Kutsun tätä dialogin edellyttämää kokonaisvaltaista suuntautumista kohti dialogista kommunikaatiotapaa *dialogiorientaatioksi*. Dialogiorientaatiossa hyveenä yhdistyy yksittäisen tilanteen oikea arvio ja emotionaalinen taipumus haluta tämän arvion mukaista toimintaa, sekä valmius toimia sen mukaisesti omien näkemysten tai oman hierarkisen aseman ja asiantuntijuuden puolustamisen sijaan. Kuten muutkin hyveet, dialogiorientaatio on opittavissa oleva toimintavalmius, jonka opettelu tapahtuu parhaiten säännöllisesti ja riittävän usein tapauksissa dialogitiimissä pätevän fasilitaattorin tai jo kokeneiden dialogin taitajien ohjauksessa. Koska yksittäiset tilanteet dialogiprosessissa edellyttävät useiden hyveiden aktivoimista, dialogiorientaatio on dialogiprosessin vaiheita tunnistava yleinen

---

virittäytyminen (Alhanen et al. käsikirjoitus) tai *flow* (Senge et al. 2004, ).

<sup>54</sup> Filosofisen analyysin lisäksi suositellaan skenaario- sekä muita menetelmiä (Senge et al. 1994, 235-293).

hyve, joka osoittaa, mitä kullakin hetkellä tehdä ja mitkä osakyytyt ovat kulloinkin tarpeen. Dialogiorientaatio hyveenä ei tee virhearvioita eikä sen omaava henkilö halua vääriä asioita dialogin kuluessa. Siksi se on harvinainen kuten hyveet yleensä. Paremman nimityksen puutteessa kutsun dialogiorientaatioksi sekä hyvettä että sen vähemmän kehittyneitä muotoja.

Yksi kiinnostava seikka dialogin edellyttämissä hyveissä on niiden *ketjuuntuminen*, jolla tarkoitan sitä, että yhden hyveen edellytyksenä on joukko muita hyveitä. Dialogille ominaisten hyveiden toteutuminen näyttää edellyttävän kaikkien muiden hyveiden toteutumista. Dialogihyveiden ketjuuntumisessa on kysymys toisenlaisesta ilmiöstä kuin hyveiden ykseydestä, josta on keskusteltu Aristoteleen etiikassa. Hyveiden ykseyttä Aristoteleellä puolustaa se, että käytännöllinen järki edellyttää luonteenhyveitä ja koska käytännöllinen järki on täydellinen ja erehtymätön hyve, se edellyttää kaikkia luonteenhyveitä. Dialogihyveet taas edellyttävät toisiaan, koska niitä tarvitaan yhden ja saman päämäärän toteuttamiseen yhdessä ja samassa keskustelussa, ymmärtämisen parantamiseen. Aristoteleellä sitä vastoin kukin eettinen hyve liittyy eri tilanteisiin. Rahan antaminen näytelmäkappaleen esittämistä varten on oma erillinen hyveensä siitä mitä rohkeus sodassa. Dialogissa antamisen halu ja rohkeus ovat saman tilanteen edellyttämiä valmiuksia.

Dialogihyveiden ketjuuntuminen ilmenee muun muassa siinä, että dialogiorientaatio edellyttää *reflektiivisyyden* eli pohittamisen hyvettä kuten Deweyn eettisten näkemysten yhteydessä on osoitettu. Reflektiivisyys on tässä yhteydessä ymmärrettävä laajasti. Se kattaa dialogin molemmat tasot, keskustelun sisällön että tilanteen dialogisuuden seuraamisen, mutta myös näiden keskinäisten yhteyksien seuraamisen. Vaatimus pohtia sisällön ja itse tilanteen kehittymistä ilmenee esimerkiksi tavoitteessa seurata dialogin kuluessa esiin nousevia omia ajatuksia ja tunteita ja pyrkimyksessä sanoittaa niitä itselle ja muille tarpeen mukaan. Tämä edellyttää myös herkkyyttä tunnistaa muiden dialogitiimin jäsenten hetkittäin muuttuva tunneviritys jotta huomaa esimerkiksi milloin puhuja kaipaa tukea sopivin

kysymyksiin. Reflektiivisyys on siten eettinen hyve, koska se sisältää kognitiivisia taitoja, mutta myös emotionaalisen komponentin, jonka harjoittaminen ryhmätilanteissa ei ole luontaisen taipumusten mukaista.

### **Erityisiä dialogihyveitä**

Kuvaan lopuksi eräitä bohmilaisen dialogin ideaalitapauksessa edellyttämiä eettisiä hyveitä, joiden virikkeet olen poiminut Sengen ja Isaacsin teoksista. Pyrin samalla havainnollistamaan niiden keskinäistä ketjuuntumista. Esimerkissä kuinka synnyttää dialogin edellyttämä tila mainittiin puhujan *vilpittömyys*. Vilpittömyyttä on pidettävä yhtenä dialogin edellyttämistä eettisistä hyveistä silloin kun se sisältää sekä halun että oikean tilanearvion kuinka sanoa omat näkemyksensä ja tuntemuksensa sydämensä pohjasta. Vilpittömyys edellyttää rehellisyyttä, tosin se on enemmän kuin rehellinen totuuden puhuminen. Jotta pyrkimys vilpittömyyteen saisi vastakaikua, sen vastinparina tarvitaan kuulijoilta emotionaalista herkkyyttä tunnistaa toisen vilpittömyys.

Dialogin sääntöjen yhteydessä olen jo maininnut *rohkeuden* ja *nöyryyden*. Rohkeus on tarpeen jottei pelkää vaikeidenkaan asioiden esille nostamista. Rohkeutta sekä nöyryyttä molempia tarvitaan jotta uskaltaa tunnistaa ja hyväksyä oma erehtyvääsyytensä. Vaikka osaisimme olla vilpittömiä ja rohkeita ystävämme seurassa, on toinen asia ilmaista itseään ryhmätilanteessa, saati esimiehen tai alaisten läsnäollessa. Isaacs mainitsee nöyryyden ja malttavaisuuden jotta jaksaa keskittyä kuuntelemaan oppivalla asenteella mitä muut sanovat (Isaacs 2001, 107-108). Isaacsin (Isaacs 2001, 98-188) neljän dialogin edellyttämän käyttäytymistavan, kuuntelun, kunnioituksen, odottamisen ja suoraan puhumisen joukossa ainoastaan *kunnioitus* on suoraan hyveeksi tunnistettava. Mutta muidenkin kohdalla tarvitaan hyveitä. Kuuntelu, odottaminen eli arvostelmista pidättäytyminen ja suoraan puhuminen eivät ole pelkästään kognitiivisia taitoja, vaan niiden harjoittaminen edellyttää joidenkin aiempien emotionaalisten taipumusten vahvistamista ja joidenkin toisten heikentämistä.



Dialogin kertojan ja kysyjän roolit edellyttää myös puhtaamin kognitiivisia taitoja, kuten kykyä tehdä hyviä sanavalintoja omia näkemyksiä tai täsmentäviä kysymyksiä esittäessä. Mutta sanavalinnoissa, äänenkäytössä, istuma-asennossa ja kasvonilmeissä tulee ilmetä periaatteiden 1. ja 4. mukaisesti, ettei ole puolustamassa omia näkemyksiään tai hyökkäämässä toisen tiimin jäsenen näkemyksiä vastaan vaan aidosti haluaa ymmärtää mitä muilla on sanottavana. Koska on kysymys läsnäolon taidosta, älyllinen ja eettinen ovat kiinteästi kytköksissä kehollisiin tuntemuksiin ja siihen mitä keho muille viestii. Muiden kunnioittamisen, kohteliaisuuden ja hienotunteisuuden lisäksi tämä edellyttää oikeanlaista *omanarvontuntoa* ja *vaatimattomuutta, avoimuutta* muille ja itselle.

Kollegiaalisuusehto 2. on erityisen vaativa ideaali organisaatiokontekstissa, koska se edellyttää tasavertaista keskustelukumppanuutta ja luopumista hierarkisista valta-asetelmista myös emotionaalisella tasolla, vaikka ne ovat normaali osa organisaatioiden ajattelu- ja toimintatapoja ja siten osa itseämme. Dialogitilanteet työelämässä tai vastakkaisten eturyhmien kesken ovat kuitenkin erityisen vaativia. Ryhmätilanteen lisäksi haasteellisuutta aiheuttaa se, että dialogissa käsitellään tyypillisesti ryhmän toiminnan kannalta vaikeita ja ristiriitaisia tunteita herättäviä aiheita, joista on kenties vuosien ajan vaiettu (ks. esimerkit Isaacs 2001, 339-359).

Aristoteleen hyveitä koskeva ajatus, että luonteenhyve on kahden pahan ääripään välissä, ilmenee dialogissa ehkä selvimmän siinä, ettei pidä sanoa mitään turhaa, mutta ei myöskään vaieta mistään tärkeästä ymmärtämystä edistävästä seikasta. Tämä ilmentää dialogissa opittavaa *vastuullisuuden* hyvettä eli täysipainoista *sitoutumista* dialogiprosessiin, vastuun ottamista dialogin prosessista sekä sen tuloksista (Senge 2006, 62, 229).

On ilmeistä, että dialogiin osallistuminen on paras tapa kehittää dialogihyveitä aivan kuten Aristoteles esittää: toimimalla siten kuin hyveen omaava ihminen toimii, oppii nauttimaan oikeasta toiminnasta ja oppii haluamaan sitä (EN II 3, 1105a13-16). Dialogissa vilpittömyyden ja rohkeuden hyveet omaava on

oppinut haluamaan arvostelmista pidättäytymistä ja toimii näin spontaanisti itseään pakottamatta.

Jos arkitilanteiden keskustelutaidot eivät ole sellaisenaan riittäviä bohmilaisessa dialogissa, voisi olettaa että dialogihyveiden siirtäminen muihin tilanteisiin kävisi helposti. Jos olemme oppineet esittämään näkemyksemme työyhteisön dialogeissa, emmekö olisi taitavampia työpaikan muissakin palaverissa ja kotioiloissa puolison, lasten, ystävien ja vieraampienkin seurassa? On kuitenkin utopistista odottaa, että dialogitaidot ja hyveet siirtyisivät automaattisesti uusiin tilanteisiin.

Entä ovatko dialogihyveet hyveinä kulttuurisidonnaisia? Koska tämän päivän kasvatusta ja työelämä eivät ole omiaan vahvistamaan näitä taitoja, toteutuu eettisen hyveen piirre, että tarvitaan spontaanin toimintatavan vastaisen halun kehittymistä. Mutta jos Amerikan intiaanit oppivat dialogisen puhumistavan jo lapsena, niin tarvitaanko heillä erityistä tunteiden kasvatusta vastoin spontaaneja emotioita? Tämä jäänee akateemiseksi kysymykseksi, sillä voimme olla yhtä mieltä siitä, että dialogin omaksuminen vaatii meiltä melkoisesti harjoittelua ja spontaanien emotionaalisten taipumusten muokkaamista, joidenkin vahvistamista ja joidenkin heikentämistä.

## 5. Bohmilaisen ja *elenkhos*-dialogin vertailua

Olen esitellyt sekä Platonin että Aristoteleen näkemyksiä kysymys-vastaus -muodossa käytävästä *elenkhos*-dialogista, hyvään argumentaatioon tähtäävän *elenkhoksen edellyttämiä* eettisiä hyveitä sekä *elenkhoksen* eettistä merkitystä kummallakin antiikin ajattelijalla. Tämän jälkeen olen tarkastellut tämän päivän tarpeisiin kehitettyä bohmilaista dialogia, sen taustalla olevaa managerialisen liikkeenjohtotavan kritiikkiä ja deweylaista etiikkaa sekä sen edellyttämiä hyveitä. Vaikka näitä kahta dialogimuotoa erottaa lähes 2500-vuoden aikaväli, niillä on monista tärkeistä eroista huolimatta eräitä merkittäviä yhtäläisyyksiä.

Abstraktisti tarkasteltuna niiden päämäärät ovat samansuuntaisia. Kummankin tavoitteena on keskustelun osallistujien *tacit* tiedon eli piilossa olevan tiedon julkilausuminen ja

oman tietämättömyyden paljastuminen. *Elenkhoksen* tavoite on loogiselta rakenteeltaan ennalta annettu: kysyjän tehtävä on paljastaa ristiriitoja vastaajan uskomuksissa. Määritelmäehdokaiden testauksessa Platonin sokraattisissa dialogeissa paljastuu eräitä tärkeitä asioita käsiteltävästä asiasta. Bohmilaisessa dialogissa päämääränä on osallistujien ymmärtämisen parantaminen sekä keskustelun kohteen että itse dialogiprosessin systeemin luonteen suhteen. Esimerkki teknologiayrityksessä aloitetusta dialogista osoittaa, että osallistujat tulevat tietoiseksi omista virheellisistä mentaalisisistä malleistaan sekä keskinäisestä riippuvuudestaan ja omasta roolistaan ei-toivotun systeemin osana. Senge kuvaa tätä havahtumista sanoilla 'tiedämme että tiesimme, mutta emme tienneet tietävämme' (Senge 2006, 343). Tässä näkyy yksi ratkaiseva ero *elenkhos*-vuoropuhelun ja bohmilaisen dialogin tavoitteiden välillä, sillä edellisessä oppijat ovat yksilöitä, jotka oppivat samoja asioita, kun taas jälkimmäisessä oppija on kollektiivi ja kukin oppii eri asioita.

Nämä tavoitteet määrittävät tietynlaiset sosiaaliset käytännöt. *Elenkhoksen* kaksi keskustelijaa ovat kysyjä ja vastaaja, joiden tehtävät eivät vaihdu argumentaation kuluessa. Yleisöllä voi olla painostusvoimaa keskustelun sisällön ja tuloksen suhteen. Bohmilaisessa dialogissa voi olla lukuisia osallistujia, joista kukin ottaa vuorollaan kertojan, kuuntelijan, kysyjän ja vastaajan roolit. Kertojan tulee tarjota näkemyksensä muille testattaviksi. Kysyjän tehtävä on pyytää täsmennyksiä asioihin, joita ei koe riittävästi ymmärtäneensä. Yhden puhuessa muiden tulee kuunnella herkillä korvalla pyrkien laajentamaan omaa merkityks maailmaansa. Molemmissa dialogimuodoissa tarvitaan opettaja. Platonin dialogeissa Sokrates on itseoikeutettu keskustelun vetäjä ja opettaja, mutta bohmilaisen dialogin fasilitaattorilla ei ole aktiivista tehtävää keskustelun sisällön edistäjänä.

*Elenkhoksen* puheenvuorot on tiukkaan rajattu kyllä-ei -kysymyksiin ja kyllä tai ei -vastauksiin lukuunottamatta Aristoteleen vastaajalle sallimia strategisia siirtoja, joiden tehtävä on argumentaation hyvyuden seuraaminen. Bohmilaisessa dialogissa puheenvuorojen muoto on vapaa, rajoitteena tosin, että

kertojan ei tule muotoilla päättelyketjujaan argumentteina vaan selityksinä. Keskusteluaiheiden osalta kummassakaan ei ole periaatteellisia rajoituksia paitsi se, että aiheista voi aidosti olla erilaisia näkemyksiä ja ne kiinnostavat osallistujia. Molemmissa nojaututaan osallistujilla jo oleviin kokemuksiin ja näkemyksiin, joten empiiristen havaintojen tekeminen ei ole osa dialogiprosessia vaikka dialogiprosessi voi osoittaa uuden tiedon tarpeellisuuden.

Kumpikin dialogimuoto osoittautui eettisesti tärkeäksi. Koska *elenkhos* yksinkertaisena kysymys-vastaus keskusteluna on eettisesti neutraali, se edellyttää hyvän argumentin ehtoja palvelukseen eettisiä tarkoituksia. Platonin sokraattinen *elenkhos* on osa Sokrateen elämäntapaa, hänen eettistä intellektualismiaan ja on arvokasta sinänsä. Se on välillisesti arvokasta, koska se paljastaa hyveiden kannalta tärkeää tietoa vaikka ei johdakaan hyveen tai eri hyveiden määritelmiin. Aristoteleella *elenkhos*-argumentaation eli dialektiikan harjoittaminen saa välillisen arvon tiedollisen elämän korkeimman muodon, valmiiden tutkimustulosten vapaan katselun (*theorein*) toteuttamisessa.

Bohmilaisen dialogin välitön tavoite, ymmärtämisen parantaminen, tuskin aiheuttaa eettisiä ongelmia. Bohmin ajatuksena oli, että dialogin avulla päätöksenteko ja yhteistoiminta tulee vakaammalle pohjalle, kun ihmiset oppivat ymmärtämään toisiaan paremmin. Vaikka Sengeä on motivoinut dialogin ja oppivan organisaation teorian mahdollisuudet managerialistisen liikkeenjohdon vaihtoehtona, ei hänkään voi taata, että dialogin välillisinä seurauksina ei ole tuotantolaitoksen kasvavat ympäristöongelmat ja globaalin epätasa-arvon syveneminen. Vaikka bohmilainen dialogi on sellaisenaan eettinen toimintamuoto, se on siten eettisesti neutraali välillisten tavoitteiden ja seurausten suhteen.

Molemmat dialogit edellyttävät ihannetapauksessa eettisiä hyveitä. Hyvän *elenkhoksen* eettisiä hyveitä ovat älylinen uteliaisuus, reiluus, totuudellisuus ja rehellisyys. Bohmilaisen dialogin eettiset hyveet jaoin kahteen osaan. Näistä dialogiorientaatio ylläpitää dialogin edellyttämää intensiivistä keskittymistä

dialogin seuraamiseen ja erityisiä hyveitä ovat esimerkiksi rohkeus, vilpittömyys ja kunnioitus. Kiinnostava erityispiirre on hyveiden ketjuuntuminen siten että ne edellyttävät toisiaan. Näen tässä samankaltaisuutta Aristoteleen hyveiden ykseyden ajatukseen, vaikka ykseyden perustassa onkin tärkeä ero.

Molempien dialogimuotojen kohdalla nousee ongelma, kuinka Aristoteleen näkemys eettisistä hyveistä, jotka ovat käytännöllisen järjen (*fronêsis*) ja luonteen hyveen (*êthikê aretê*) yhdistelmiä, on sovellettavissa. Molemmat dialogit ovat taitoja, jotka Aristoteles erottaa käytännön toiminnasta (*praxis*), johon ainoastaan hän liittää eettiset hyveet. Ratkaisuni on, että kummassakin dialogissa on kaksi tasoa, taitoihin liittyvän *poiêsis*-tason lisäksi myös *praxis*-taso. Tämä sopii yhteen sen Aristoteleen ajatuksen kanssa, että käytännöllinen toiminta on arvokasta siinänsä vaikka sillä on myös toiminnan ulkopuolisia vaikutuksia (EN X 7, 1177b2-3).

Lopuksi tekee mieleni todeta, että koska bohmilainen dialogi tukee osallistujiensa kehittymistä demokraattista kommunikaatiota arvostaviksi, voisi olettaa, että dialogin taitajissa kehittyy laajempikin eettisyyden taju ja he kieltäytyvät olemasta tukemassa epätasa-arvoisia ratkaisuja. Vaikka bohmilaisen dialogin kehittäjät pitävät sitä tärkeänä myös välillisiä tavoitteita varten, kuten parempaa yhteistoimintaa varten, dialogi voi itsessään olla yksi elämän ylimmistä tavoitteista. Koska se edellyttää monia vaativia taitoja, jotka huippuunsa kehitettyinä ovat hyveitä, sen harjoittamista voi perustellusti pitää yhtenä hienoimmista inhimillisen toiminnan muodoista. Ajatellaan esimerkiksi dialogia filosofisista kysymyksistä, mutta miksei myös muista maan läheisemmistä aiheista.

*Aalto-yliopiston Kauppakorkeakoulu*

## Aristoteleen teoksista käytetyt lyhenteet:

*Apo.* = Toinen analytiikka.  
*Met.* = Metafysiikka.  
*EN* = Nikomakhoksen etiikka.  
*Top.* = Topiikka.  
*SE* = Sofistiset kumoamiset.

## Kirjallisuus

- Alhanen, Kai (2007) *Käytännöt ja ajattelu Michel Foucault'n filosofiassa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Alhanen, Kai (2013) *John Dewey'n kokemus-filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Alhanen, Kai (2014) *Vaarantunut suojelevalta – tutkimus lastensuojelujärjestelmän uhkatekijöistä*. Terveiden ja hyvinvoinnin laitos (THL). Raportti 24/2014. Helsinki 2014.  
[https://www.julkari.fi/bitstream/handle/10024/116722/URN\\_ISBN\\_978-952-302-278-2.pdf?sequence=1](https://www.julkari.fi/bitstream/handle/10024/116722/URN_ISBN_978-952-302-278-2.pdf?sequence=1)
- Kai Alhanen, Anne Kansanaho, Olli-Pekka Ahtiainen, Marko Kangas, Tiina Soini, Jarkko Soininen 2011. *Työnohjauksen käsikirja*. Hämeenlinna: Tammi.
- Annas, Julia (1992) Ancient Ethics and Modern Morality. *Philosophical Perspectives* 6. 119-136.
- Aristoteles VII (1989) *Nikomakhoksen etiikka*. Simo Knuutila (suom. ja sel.). Tampere: Gaudeamus.
- Aristoteles (1990). *Metafysiikka*. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari ja Petri Pohjanlehto. Selit. Simo Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles: *Toinen analytiikka*. (1994). Teoksessa Aristoteles: *Teokset I. Kategoriat. Tulkinnasta. Ensimmäinen analytiikka. Toinen analytiikka*. Suom. ja sel. Juha Sihvola. Helsinki: Gaudeamus, 1994
- Aristoteles II (2001) *Topiikka ja Sofistiset kumoamiset*. Juha Sihvola (suom. kirjat I, II ja VIII), Marke Ahonen (suom. kirjat III-VII), Marja-Liisa Kakkuri-Knuutila ja Juha Sihvola (sel.). Tampere: Gaudeamus.
- Barnes, Jonathan (1981) Aristotle and the Methods of Ethics. *Revue Internationale de Philosophie* 133-134. 490-511.
- Bohm, David (1965) *The Special Theory of Relativity*. New York: W.A. Benjamin.
- Bohm, David (1996) *On Dialogue*. Lee Hicol (ed.). London: Routledge.

- Bolton, Robert (1993) Aristotle's account of the Socratic elenchus. *Oxford studies in ancient philosophy* 11. 121-152.
- Bourdieu, Pierre (1990) *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- Foucault, Michel (2005) *Tiedon arkeologia*. Tapani Kilpeläinen (suom.). Vastapaino, Tampere.
- Foucault, Michel (1980) *Tarkkailla ja rangaista*. Eevi Nivanka (suom.). Helsinki: Otava.
- Foucault, Michel (1998) *Seksuaalisuuden historia*. Kaisa Sivenius (suom.). Helsinki: Gaudeamus.
- Fredrickson, B.L. (2009). *Positivity*. New York: Crown Publishers.
- Gadamer, Hans-Georg (2004) *Hermeneutiikka: Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Ismo Nikander (valikoinut ja suom.) Tampere: Vastapaino.
- Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of the Society: Outline of a Theory of Structuration*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Heisenberg, Werner (1971) *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*. A. J. Pomerans (käänt.). New York: Harper and Row.
- Helve, Tuula, Tuuli Hirvilammi ja Kai Alhanen (toim.) (2014) *Kriisistunto: Dialogi ekologiseen hyvinvointivaltioon siirtymisestä*. Kelan tutkimusosasto / Helsinki. Tampere: Juvenes Print.  
<https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/45298/Dialogi.pdf?sequence=1>
- Isaacs, William (2001) *Dialogi ja yhdessä ajattelemisen taito*. Maarit Tillman (suom.). Jyväskylä: Gummerus Oy.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa (1996) Aristoteleen metodin ytimessä: Esimerkkinä akrasia. Taina ja Toivo Holopainen (toim.). *Sielun liikkeitä: Filosofianhistoriallisia kirjoitelmia*, Gaudeamus. Helsinki: 43-58.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa (2002) Kokemus Platonin *Gorgias*-dialogissa. Leila Haaparanta ja Erna Oesch (toim.) *Kokemus* (Acta Philosophica Tamperensia 1). Tampere: Tampere University Press. 80-119.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa (2006) Kausaalisuhteet ja selittäminen tulkitsevassa tutkimuksessa. Teoksessa Kristina Rolin, M-L Kakkuri-Knuuttila ja Elina Henttonen (toim.) *Soveltava yhteiskuntatiede ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus. 54-87.

- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa (2012) The Role of the Respondent in Plato and Aristotle. Teoksessa Jakob Fink (toim.), *Dialectic and Dialogue – the Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge University Press, Cambridge: 62-90.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa (2012a) Puhetaito ja puheiden lajit Aristoteleella. Vesa Heikkinen, Eero Voutilainen, Petri Lauerma, Ulla Tiirilä ja Mikko Lounela (toim.). *Genre-analyysi - tekstilajitutkimuksen käytäntöä*. KOTUS. <http://kaino.kotus.fi/www/verkkojulkaisut/julk29/Genreanalyysi.pdf>
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa ja Ilpo Halonen (1998) Argumentaatioanalyysi ja hyvän argumentin ehdot. Teoksessa Kakkuri-Knuuttila (toim.) *Argumentti ja kritiikki: Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*. Helsinki: Gaudeamus. 60-113.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa ja Petri Ylikoski (1998) Merkitys ja tulkinta. Teoksessa Kakkuri-Knuuttila (toim.) *Argumentti ja kritiikki: Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*. Helsinki: Gaudeamus. 24-59.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa and Eero Vaara (2007) Reconciling Opposites in Organization Studies: The Case of Modernism and Postmodernism. *Philosophy of Management* 6. 97-114.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa ja Antti Kylänpää (2012) Tieteellisen artikkelin rakenne: Historiaa ja esihistoriaa Genreanalyysi - tekstilajitutkimuksen käytäntöä, Vesa Heikkinen, Eero Voutilainen, Petri Lauerma, Ulla Tiirilä ja Mikko Lounela (toim.). *Genreanalyysi - tekstilajitutkimuksen käytäntöä*. KOTUS. <http://kaino.kotus.fi/www/verkkojulkaisut/julk29/Genreanalyysi.pdf>
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa ja Miira Tuominen (2012) Aristotle on the Role of the Predicables in Dialectical Disputations. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XLIII. 55-81.
- Knuuttila, Simo (2005) Johdanto. Teoksessa *Aristoteles VII: Nikomakhoksen etiikka*. Simo Knuuttila (suom.) Tampere: Gaudeamus.
- Kessels, J. 2001. Socrates Comes to Market. *Reason in Practice* 1: 49-71.
- Kraut, Richard (1991) *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press.
- Lescher, J.H. (1987) Socrates's Disavowal of Knowledge. *Journal of the History of Philosophy* 25. 275-288.
- Lloyd, Geoffrey E. R. (1968) *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Mäkinen, Jukka ja Marja-Liisa Kakkuri-Knuuttila (2013) The Defense of Utilitarianisms in Early Rawls: A Study of Methodological Development. *Utilitas* 25. 1-31.  
[http://journals.cambridge.org/repo\\_A88moPpq](http://journals.cambridge.org/repo_A88moPpq).
- Mäkinen, Jukka ja Arno Kourula (2012) Pluralism in Political Corporate Social Responsibility. *Business Ethics Quarterly* 22. 649-678.
- Nussbaum, Martha C. (1986) *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Owen, Gwilym E.L. (1962/1987) Tithenai ta phainomena. Teksessä Martha Craven Nussbaum (toim.), *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. London: Duckworth. 239-51.
- Platon (1999) *Teokset I-II*. Helsinki: Otava.
- Scherer, A.G. and G. Palazzo (2010). The New Political Role of Business in a Globalized World: A Review of a New Perspective on CSR and its Implications for the Firm, Governance and Democracy. *Journal of Management Studies*, 48(4), 899-931.
- Seikkula, Jaakko ja Tom Arnkill (2005/2009) *Dialoginen verkostotyö*. Tammi. <http://www.thl.fi/thl-client/pdfs/93ae45f6-b7c4-403f-9dff-643b813972bf>
- Sen, Amartya (2009) *Identiteetti ja väkivalta*. Jussi Korhonen (suom.). Basam Books.
- Senge, Peter M. (1990/2006) *The Fifth Discipline: The Art and Practice of the Learning Organization*. New York: Doubleday.
- Senge, P.M., C. Roberts, R.B. Ross, B.J. Smith ja A. Kleiner (1994) *The fifth discipline fieldbook: Strategies and tools for building a learning organization*. New York: Currency/Doubleday.
- Senge, Peter M., C. Otto Scharmer, Joseph Jaworski, and Betty Sue Flowers (2004) *Presence: An Exploration of Profound Change in People, Organizations, and Society*. New York: Doubleday.
- Senge, Peter, Hal Hamilton, & John Kania 2015. The Dawn of System Leadership. *Stanford Social Innovation Review* 26, Winter 2015.  
[http://www.ssireview.org/articles/entry/the\\_dawn\\_of\\_system\\_leadership](http://www.ssireview.org/articles/entry/the_dawn_of_system_leadership)
- Thaning, Morten S. (2012) Dialectic and Dialogue in the *Lysis*. Teoksessa Jakob Fink (ed.), *Dialectic and Dialogue - the Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press. 115-137.
- Thesleff, Holger (1989) *Platon*. Keuruu: Otava.

- Thesleff, Holger (2012) The *Lakhes* and 'Joint Search Dialectic'. Teoksessa Jakob Fink (ed.), *Dialectic and Dialogue – the Development of Dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press. 138-157.
- Wilber, Ken (1998). *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*. Portland, Oregon: Broadway Books.
- Vlastos, Gregory (1983) The Socratic Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy I*. Oxford: Oxford University Press. 27-58.
- Witt, Charlotte (1992) Dialectic, Motion and Perception: De Anima Book I. Teoksessa *Essays on Aristotle's De Anima*. M.C. Nussbaum ja A. Rorty (toim.). Oxford: Clarendon Press. 169-183.
- Woodruff, Paul (1987) Expert Knowledge in the *Apology* and *Laches*: What a General Needs to Know. Teoksessa John Cleary (toim.) *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy III*. Lanham/New York/London: University Press of America. 79-115.