JYX JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

**This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.**

**Author(s):** Tuominen, Miira

**Title:** Oikeudenmukaisuus elollisia olentoja kohtaan : Porfyrioksen pidättäytymisen etiikka

**Year:** 2020

**Version:** Published version

**Copyright:** © Teologinen julkaisuseura, 2020

**Rights:** In Copyright

**Rights url:** http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en

**Please cite the original version:**

Tuominen, M. (2020). Oikeudenmukaisuus elollisia olentoja kohtaan : Porfyrioksen pidättäytymisen etiikka. Teologinen aikakauskirja, 125(4), 291-309.

MIIRA TUOMINEN

# Oikeudenmukaisuus elollisia olentoja kohtaan

## Porfyrioksen pidättäytymisen etiikka

Niinpä pythagoralainen lisuke on sokraattistakin suloisempi: Sokrateen mukaanhan sopiva lisuke on ruoan puute eli nälkä, Pythagoraalle puolestaan sellainen, jolla ei tehdä vääryyttä ketään kohtaan ja joka on maustettu oikeudenmukaisuudella (Porfyrios, *De abstinentia*, 3.26.8 = 223.14–17).[1]

## JOHDANTO

Kysymys eläinten moraalisesta asemasta on ollut intensiivisen filosofisen mielenkiinnon kohteena viime vuosikymmenien aikana. Onko ihmisillä velvollisuuksia muita eläimiä kohtaan? Onko oikeutettua käyttää eläimiä ravinnoksi tai muiden tuotteiden lähteinä, vai pitäisikö ihmisten pidättäytyä vahingoittamasta paitsi toisia ihmisiä myös muita eläimiä? Keskustelua on hallinnut yhtäältä kysymys siitä, onko eläimillä kyky tuntea kipua sekä siihen liittyvä vaatimus välttää tuottamasta kärsimystä. Toisaalta kysytään, onko eläimillä moraalisia oikeuksia.[2] Kiista eläinten moraalisesta asemasta pohjautuu usein sille oletukselle, että muut eläimet asettavat moraalisia vaatimuksia ihmiselle, jos

1 Suom. Liisa Kaski. Kappalenumerot (3.26.8) löytyvät Porfyrioksen teoksen käännöksistä; Nauckin kreikankielinen editio sen sijaan toimii sivu- ja rivinumeroilla (223.14–17). Viittaan tässä molempiin, koska kappaleet ovat joskus melko pitkiä, mikä vaikeuttaa oikean kohdan löytämistä alkutekstistä. Nauckin editio on löydettävissä myös verkkolähteestä *Thesaurus linguae graece*, jossa ei kuitenkaan ole kappalenumeroita vaan lukujen sisäiset rivinumerot (esim. 3.26.8 = 3.26,37–42).

2 Eläinten juridiset oikeudet on tunnustettu monien eri maiden ja myös EU:n lainsäädännössä. Eläinten juridisesta statuksesta, ks. esim. Kurki 2019. Argumentti eläinten tuntoisuudesta ja vaatimus olla tuottamatta kärsimystä eläimille tunnetaan parhaiten Peter Singerin niin sanotusta preferenssiutilitarismista (Singer 2009) ja argumentti eläinten moraalisten oikeuksien puolesta Tom Reganin tuotannosta, Regan 2004. Martha Nussbaum on esittänyt vaihtoehtoisen lähestymistavan, joka pohjautuu eläinten kyvykkyyksiin (capabilities) ja niiden toteuttamisen mahdollistamiseen, Nussbaum 2004. Eläinten moraalista asemaa koskevasta viimeaikaisesta keskustelusta, ks. esim. Gruen 2001; Franklin 2005; Beauchamp & Frey 2011. Anderson 2004 on erinomainen esitys eri nykylähestymistapoihin liittyvistä ongelmista.

ja vain jos niillä on jokin yhteinen piirre ihmisten kanssa, jonka nojalla ne "ansaitsevat" moraalisen tarkastelun. Kutsun tätä yleistä oletusta "ansaintaoletukseksi". Ratkaisevana yhteisenä piirteenä on pidetty esimerkiksi järjellisyyttä, itsetietoisuutta, persoonuutta, kykyä käyttää työkaluja, kykyä osoittaa mielentiloja toisille ja niin edelleen.

Eläinten moraalisesta asemasta keskusteltiin vilkkaasti myös antiikin filosofikouluissa.[3] Yhtenä lähtökohtana oli stoalainen väite, jonka mukaan muut eläimet eivät kuulu oikeudenmukaisuuden piiriin, koska ne eivät ole ihmisen kaltaisia vaan niiltä puuttuu järki- ja/tai puhekyky (*logos*).[4] Jotkut vastustivat stoalaisia pyrkimällä osoittamaan, että eläimet ovat älykkäitä tai järkeviä. Esimerkiksi platonisti ja elämäkertakirjailija Plutarkhos kirjoitti dialogeja, joissa stoalainen väite kyseenalaistettiin.[5] Tutkimuksessa antiikin argumentit eläinten oikeudenmukaisen kohtelun puolesta on tämän pohjalta pääasiassa hahmotettu ansaintaoletuksen puitteissa niin, että järkikyky on eläinten moraalisen aseman kannalta ratkaiseva kriteeri.[6]

Käsittelen tässä kirjoituksessa myöhäisantiikin laajinta yhtenäistä tutkielmaa elollisten vahingoittamattomuudesta, Porfyrioksen (n. 235–305 jaa.) teosta *De abstinentia* (suomeksi "pidättäytymisestä"; kreikaksi *peri apokhēs tōn empsykhōn* "elollisista pidättäytymisestä").[7] Tutkielma on noin satasivuinen ja neljä "kirjaksi" kutsuttua osaa kattava teos, jossa esitetään lähes kokonaisena säilynyt argumentti elollisten olentojen vahingoittamista vastaan. Porfyrios oli kotoisin Vähä-Aasian Tyroksesta nykyisen Libanonin alueella. Hän liittyi 260-luvulla Plotinoksen (205–270 jaa.) filosofiseen piiriin Roomassa, toimitti tämän filosofiset teokset enneadeiksi (*Enneades*), yhdeksän tutkielman ryhmiksi ja kirjoitti Plotinoksen elämäkerran (*Vita Plotinii*). Hänet tunnetaan myös esimerkiksi myöhemmin kielletystä tutkielmastaan kristityjä vastaan, johdannosta ja säilyneestä lyhyestä kommentaaristaan Aristoteleen *Kategorioihin* sekä useista lyhyemmistä tutkielmista.[8]

Useimmat tutkijat ovat tulkinneet Porfyrioksen argumentin elollisten olentojen vahingoittamista vastaan siten, että se perustuu ansaintaoletukselle. Argumentin on väitetty koskevan eläimiä ja kieltävän niiden surmaamisen käyttämällä niiden oletettua rationaalisuutta ratkaisevana kriteerinä. Porfyrioksen on siis ajateltu argumentoivan, että myös muut eläimet kuin ihmiset ovat järkiolentoja ja niillä on paitsi ulkoinen *logos* ääntelynä ja kommunikaatiokykynä myös sisäinen *logos* järkenä, ymmärryksenä ja jopa kykynä tulla hyveellisiksi. Tästä hänen on väitetty päättelevän, että lihansyönti on epäoikeudenmukaista ja siitä on pidättäydyttävä.[9]

Argumentoin tässä kirjoituksessa, että Porfyrioksen näkemystä ei tule ymmärtää näin. Jotta perustelu tulisi selvemmäksi, on ensin syytä erottaa toisistaan kaksi väitettä. Ensiksi perinteinen lukutapa olettaa, että Porfyrios sitoutuu väitteeseen eläinten järjellisyydestä (merkitsen väitettä tässä lyhenteellä EJ). Toiseksi Porfyrioksen katsotaan perustelevan vaatimustaan eläinten oikeudenmukaisesta kohtelusta niiden järjellisyydellä (merkitsen tätä väitettä lyhenteellä OJ). En keskity tässä kirjoituksessa yksityiskohtaisesti Porfyrioksen kantaan suhteessa eläinten järjellisyyteen (EJ),[10] koska se ei voi olla ratkaiseva kriteeri eläinten kuulumiselle oikeudenmukaisuuden piiriin. Tämä johtuu siitä, että Porfyrios väittää oikeudenmukaisuuden koskevan myös kasveja (3.26.12 = T3 alla ja 225.17–19 = T5 alla). Hän ei kuitenkaan oleta, että kasvit olisivat kykeneviä havaitsemaan, saati järkeilemään (3.19.2 = 208.24–209.6 = T1 alla).

Fay Edwards on puolestaan argumentoinut, että Porfyrios ei oleta eläinten rationaalisuuden muodostavan perustetta niiden moraaliselle

asemalle eli hän kieltää väitteen (OJ) *De abstinentian* kontekstissa. Sen lisäksi Edwards argumentoi, että Porfyrioksen mukaan eläimet eivät ole järkiolentoja eli hän kieltää myös väitteen (EJ).[11] Edwardsin mukaan Porfyrios sen sijaan etenee stoalaisen järkikäsityksen pohjalta ja väittää, että stoalaisten tulisi johdonmukaisuuden nimissä olettaa myös eläinten olevan rationaalisia.[12]

Oma tulkintani eläinten rationaalisuudesta *De abstinentiassa* on lähellä Edwardsin kantaa, mutta eroaa siitä seuraavilla tavoilla. Näke-

3 Nykytutkimuksessa usein hiukan harhaanjohtavasti väitetään, että eläinten moraalinen asema on saanut keskeisen aseman filosofisessa keskustelussa vasta viime aikoina; ks. esim. Gruen 2001, xiii; Franklin 2005, 1. Beauchamp mainitsee, että asia on kyllä ollut esillä mutta keskustelu on ollut hajanaista; Beauchamp 2011, 3.

4 Diogenes Laertios, *Merkittävien filosofien elämät ja opit* 7.129,6–8, Dorandi; suomennos Marke Ahonen 2002. *Logos* on monimerkityksinen sana ja tarkoittaa paitsi järkeä myös puhetta, argumenttia, selitystä ja lukusuhdetta.

5 Ks. Tua Korhonen ja Liisa Kaski (suom.), *Eläinten älykkyydestä ja muita kirjoituksia*, 2015. Lisäksi Plutarkhokselta on säilynyt turmeltuneessa muodossa osia teoksesta *De esu carnium* ("lihan syömisestä").

6 Ks. Sorabji 1993.

7 Gillian Clark on kääntänyt teoksen englanniksi otsikolla *On Abstinence from Killing Animals*, Clark 2000. Käännös on käyttökelpoinen, vaikka siinä on myös joitain ongelmia. Erityisesti Clark kääntää kreikan sanan *ablabēs* ilmaisulla "harmless", mikä on harhaanjohtavaa. "Harmless" tarkoittaa harmitonta eli oliota tai asiaa, joka ei kykene tuottamaan vahinkoa. Ihmiselle osoitettuna moraalisena vaatimuksena kyse ei kuitenkaan voi olla harmittomuudesta, vaan *ablabēs* viittaa siihen, että ihminen kykenee tuottamaan vahinkoa, mutta pidättäytyy siitä oikeudenmukaisuuden vuoksi. Teoksesta on olemassa erinomainen ranskankielinen käännös *De l'abstinence* kolmessa osassa; Bouffartigue & Patillon 2003, osat 1&2 sekä Patillon & Segonds 2003, osa 3. Lisäksi *De abstinentia* on käännetty italiaksi ja espanjaksi, ks. Girgenti & Sodano 2005; Lorente 1984. Liisa Kasken suomenkielinen käännös on tekeillä ja valmistuu pian.

8 Porfyrioksen teoksista ja niitä koskevista tutkimuksista, ks. Smith 1987.

9 Fay Edwards kutsuu tätä konsensustulkinnaksi 2016, 265. Esimerkiksi Sorabji 1993, 182; Rowett (ennen Osborne) 2007, 228; Clark 2000, 3 ja Newmyer 2011, 8 väittävät, että Porfyrios argumentoi eläinten olevan rationaalisia ja siksi kuuluvan oikeudenmukaisuuden piiriin (OJ). Väite Porfyrioksen sitoutumisesta eläinten rationaalisuuteen (EJ) löytyy myös esimerkiksi seuraavilta tutkijoilta: Barnes 2003, 111; Karamanolis 2006, 268; Brittain 2002, 255–256 ja Caluori 2015, 193.

10 Käsittelen kysymystä yksityiskohtaisesti monografiani eläinten rationaalisuutta käsittelevässä luvussa, joka perustuu *De abstinentiaan* (tarjottavana kustantajalle). Olemme Fay Edwardsin kanssa päätyneet osittain samansuuntaisiin tuloksiin toisistamme riippumatta. Näkemyksemme argumentin eettisistä seurauksista poikkeavat kuitenkin toisistaan täysin.

11 Edwards 2014. Kolmannen kirjan alussa Porfyrios näyttää sitoutuvan väitteeseen eläinten rationaalisuudesta. Hän esittelee totena ja pythagoralaisena sen ajatuksen, että mikäli järjellisyys tarkoittaa havaintoa ja muistia, muiden eläinten on oletettava olevan rationaalisia (3.1.4 = 184.14–17). Koska hän kuitenkin kommentaarissaan Ptolemaioksen *Harmoniaoppiin* (ks. alla nootti 17) sitoutuu platonistiseen käsitykseen järjestä kontaktina ideoihin tai muotoihin ja koska myös hänen opettajansa Plotinos käsitti rationaalisuuden näin, hän todennäköisesti käyttää havaintoihin ja muistiin perustuvaa järkikäsitystä tässä stoalaisia vastaan. Stoalaisten mukaan myös havaitseminen on aikuisilla ihmisillä järjen toiminto. Ks. myös Edwards 2016, osa 1.

12 Edwardsin väite (2014) on, että Porfyrioksen argumentti on kokonaisuudessaan dialektinen tässä mielessä: stoalaisten pitäisi oman järkikäsityksensä nojalla osoittaa se myös muille eläimille. Paikoitellen Porfyrios kuitenkin näyttää olettavan argumenttinsa pätevän myös laajemmin eli muiden filosofikoulujen järkikäsityksiin; ks. esim. De abst. 3.3.2 = 188.17–20.

mykseni mukaan *De abstinentian* kolmannen kirjan pohjalta ei sitovasti voida päätellä, mikä Porfyrioksen kanta eläinten rationaalisuudesta on. Hänen argumenttinsa sen sijaan on, että stoalaisilla ei ole riittäviä perusteita sulkea muita eläimiä *logoksen* eli järkikyvyn ja kommunikaation ulkopuolelle. Koska muut stoalaisten oikeudenmukaisuutta koskevat käsitykset puoltavat oikeudenmukaisuuden sovellusalueen laajentamista, stoalaiset eivät Porfyrioksen mukaan voi johdonmukaisesti jättää muita eläimiä oikeudenmukaisuuden sovellusalueen ulkopuolelle. Kun Edwards siis sitoutuu väittämään, että Porfyrioksen mukaan eläimet eivät ole rationaalisia, oma kantani on pikemminkin agnostinen: *De abstinentia* ei tarjoa riittävää evidenssiä sen ratkaisemiseksi, olettaako Porfyrios muiden eläinten olevan rationaalisia vai ei.[13]

Porfyrios lainaa teoksen kolmannessa kirjassa laajasti Plutarkhoksen argumentteja stoalaisia vastaan häivyttämällä Plutarkhoksen teosten dialogirakenteen, ja tämä luo vaikutelman siitä, että argumentti olisi Porfyrioksen oma.[14] Teoksen niissä osissa (erityisesti kolmannen kirjan luvut 26 ja 27), jotka eivät perustu lainauksiin muista lähteistä, Porfyrios ei selitä omaa kantaansa kysymykseen eläinten rationaalisuudesta. Niin sanotussa *Isagogessa* (johdanto Aristoteleen *Kategorioihin* ja filosofiaan yleisemmin) Porfyrios jaottelee eläimet järjellisiin ja ei-järjellisiin ja ihminen on ainoa järjellinen eläin. Edwardsin argumentti on, että Porfyrios ei kiistä tätä erottelua *De abstinentiassa*.[15] Muista Porfyrioksen teoksista saatava evidenssi on kuitenkin minimaalista: *Isagogessa* hän esittää vain eläinsuvun jaottelun rationaalisiin ja ei-rationaalisiin. Kommentaarissaan Ptolemaioksen *Harmoniaoppiin* (13.19–14.6, Düring) hän mainitsee, että rationaalisuus edellyttää kontaktia muotoihin.[16] Tämä tukee ajatusta siitä, että rationaalisuus on ominaista vain ihmisille. Kommentaari ei kuitenkaan keskity kysymykseen eläinten ja ihmisten kognitiivisista eroista.

Tässä kirjoituksessa keskityn osoittamaan, että (1) Porfyrios ei väitä eläinten moraalisen aseman riippuvan niiden järjellisyydestä ja (2) että vahingoittamattomuus muita eläimiä ja kasveja kohtaan on korkeimman oikeudenmukaisuuden muodon konstitutiivinen osa. Vaikka myös Fay Edwards on argumentoinut väitteen (1) puolesta,[17] oma kantani poikkeaa täysin hänen näkemyksestään tämän väitteen eettisten seurausten suhteen. Edwardsin mukaan oikeudenmukaisuuden ja järjellisyyden keskinäinen riippumattomuus Porfyrioksen argumentissa johtuu siitä, että muut eläimet eivät ole Porfyrioksen näkökulmasta moraalisesti relevantteja. Sen sijaan oikeudenmukaisuus on ihmisen sisäistä harmoniaa Platonin *Valtion* neljännen kirjan tapaan. Muut eläimet ovat eettisesti merkityksellisiä vain siksi, että niiden huono kohtelu heikentää ihmisen sisäistä oikeudenmukaisuutta.[18] Osoitan tämän artikkelini kolmannessa alaluvussa, että Edwardsin kanta ei sovi yhteen tekstievidenssin kanssa.

Perinteisen tulkinnan ja Edwardsin näkemyksen lisäksi Porfyrioksen argumentista on tutkimuksessa esitetty vielä kolmas lukutapa, joka perustaa argumentin eläinten oikeudenmukaisesta kohtelusta niiden tuntoisuuteen.[19] Daniel Dombrowski argumentoi, että Porfyrioksen mukaan oikeudenmukaisuus on ulotettava myös muihin eläimiin, koska ne tuntevat kipua. Porfyrios kiistatta toteaa eläinten eroavan kasveista siksi, että ne havaitsevat ja tuntevat kipua.

> (T1) Kasvien rinnastaminen eläimiin on joka tapauksessa täysin väkinäistä. Jälkimmäisille on luonto suonut kyvyn aistia, kokea kipua, pelätä ja loukkaantua – ja siksi myös mahdollisuuden tulla kohdelluksi epäoikeudenmukaisesti. Edellisillä

taas ei ole aistimuksia, eikä niin ollen mitään mikä olisi niille vierasta, pahaa, loukkaavaa tai epäoikeudenmukaista. (3.19.2 = 208.24–209.6; suom. Liisa Kaski)

Tämä argumentti ei kuitenkaan voi olla ratkaiseva oikeudenmukaisuuden sovellusalueen rajaamiseksi. Edellä sanotun mukaisesti Porfyrios laskee myös kasvit oikeudenmukaisuuden piiriin (T2 ja T5 alla).

Kasvien ja eläinten ero (T1) tulee sen sijaan ymmärtää osana teoksen kokonaisuutta. Ensimmäisessä kirjassa Porfyrios esittelee erilaisia elollisten vahingoittamattomuutta ja erityisesti kasvissyöntiä vastustavia argumentteja. Hän vastaa niihin ja katsoo kumoavansa ne teoksen edetessä, mutta ei valitettavasti selitä, milloin hän vastaa mihinkin argumenttiin. Kasvien ja eläinten ero toimii vastauksena siihen vastaväitteeseen, jonka mukaan lihansyönti on oikeutettua, koska kasveja on joka tapauksessa käytettävä ravinnoksi (De abst. 1.18). Tämä vastaväite ei Porfyrioksen näkökulmasta ole pätevä, koska kasvit eroavat eläimistä. Kasvien käyttäminen ravinnoksi mahdollisimman vähän vahinkoa tuottaen ei siis oikeuta eläinten tappamista ja syömistä.

## ELOLLISTEN VAHINGOITTAMISTA VASTAAN: THEOFRASTOS JA PORFYRIOS

*De abstinentiassa* Porfyrioksen tarkoitus on osoittaa, että ihmiselämän korkeimpaan päämäärään, suurimpaan mahdolliseen jumalankaltaisuuteen (*homoiōsis theō*),[20] pyrkivien filosofien tulee pidättäytyä vahingoittamasta elollisia olentoja ja syömästä lihaa. Porfyrios ei siis teoksessaan väitä, että kaikkien ihmisten tulisi pidättäytyä syömästä lihaa, vaan vaatimus koskee vain niitä, jotka pyrkivät ihmiselämän korkeimpaan päämäärään, tulemaan jumalan kaltaiseksi. Koska tämän päämäärän saavuttaminen edellyttää ymmärrystä todellisuuden ja hyvän luonteesta, se on mahdollista vain filosofeille, jotka keskittyvät teoreettiseen elämään (ks. De abst. 1.27).

Vahingoittamisesta pidättäytymisen on tavallisesti ajateltu tarkoittavan vain lihansyönnistä pidättäytymistä, eli argumentti on ymmärretty kasvissyönnin puolustukseksi.[21] Tämä

13 Edwards myös katsoo, että eläinten rationaalisuuden kieltäminen tarkoittaa, että Porfyrios arvioi eläinten kognitiiviset valmiudet melko heikoiksi *De abstinentian* kontekstissa; 2018, 38–40. Pidän todennäköisempänä, että mikäli Porfyrios kieltää rationaalisuuden eläimiltä, hän seuraa Plotinosta, jonka mukaan järkikyky varsinaisessa mielessä edellyttää kontaktia platonisiin ideoihin ja on siksi tiedollinen saavutus, johon monet ihmisetkään eivät kykene; ks. myös Emilsson 1988, 135. Esimerkiksi ihmislapset oppivat Plotinoksen mukaan puhumaan alemman sielun ansiosta (Enn. 1.1.11.1–4, Henry & Schwyzer). Vaikka Porfyrios kieltäisikin rationaalisuuden eläimiltä, tästä ei voi päätellä hänen pitävän eläinten kognitiivisia kykyjä heikkoina.

14 Lainauksista, ks. Bouffartigue & Patillon 2003, osa 2, 138.

15 Edwards 2014.

16 Ks. Chase 2010, 383–385.

17 Edwards 2016.

18 Edwards 2018, 44; Rowett (ennen Osborne) 2007, 227.

19 Dombrowski 1987, 776–777. Eläinten tuntoisuuteen Porfyrioksella ovat kiinnittäneet huomiota myös Girgenti 2001, 76 ja Sorabji 1993, 184. Kumpikaan heistä ei kuitenkaan määritä tuntoisuuden roolia Porfyrioksen argumentin olennaiseksi kriteeriksi, koska he vetoavat muihinkin tekijöihin: Sorabji moniin samankaltaisuuksiin ihmisten ja muiden eläinten välillä (mukaan lukien rationaalisuus), Girgenti selväpäiseen elämäntyyliin ja eläinten rationaalisuuteen.

20 Ajatus jumalankaltaisuudesta elämän päämääränä oli yleisesti hyväksytty myöhäisantiikin platonismissa, ja se perustuu Platonin *Theaitetos*-dialogin lyhyelle huomautukselle kohdassa 176b1–3, Hicken teoksessa Duke et al. 1995.

ei kuitenkaan ole argumentin ainoa tarkoitus, koska vaatimus oikeudenmukaisuudesta kattaa myös kasvit. Lihansyönnin vastustamisen korostuminen teoksen kokonaisuudessa johtuu yhtäältä siitä, että suurin osa Porfyrioksen käsittelemistä vastaväitteistä on vastaväitteitä kasvissyönnille. Toisaalta Firmus Castricius, ystävä jolle tutkielma on osoitettu, on erehtynyt juuri siinä, että hän on antanut vastaväitteiden johtaa itsensä syömään taas lihaa (De abst. 1.1 = 85.2–4).

Porfyrioksen näkemyksen ymmärtämiseksi on syytä tarkastella lähemmin myös hänen teoksen toisessa kirjassa lainaamiaan laajoja katkelmia Aristoteleen nuoremman kollegan Theofrastoksen (371–287 eaa.) hurskautta koskevasta teoksesta (*Peri eusebeias*).[22] Theofrastos argumentoi pääasiassa eläinten uhraamista vastaan mutta ulottaa tarkastelunsa myös kasveihin.[23] Porfyrios ja Theofrastos eivät toki väitä, että oikeudenmukaisuus vaatisi pidättäytymään kokonaan myös kasvien syömisestä[24] vaan että ravintoa hankittaessa kasveja on kohdeltava oikeudenmukaisesti. Porfyrioksen tutkielman kokonaisuudessa elollisista pidättäytyminen tarkoittaa, että suurimpaan mahdolliseen jumalankaltaisuuteen pyrkivä filosofi pidättäytyy vahingoittamasta kaikkea elollista (ihmisiä, muita eläimiä ja kasveja)[25] siinä määrin kuin se on ruumiillisessa elämässä mahdollista.

Kasvien liittäminen oikeudenmukaisuuden sovellusalueeseen yhdessä kohdan (T1) kanssa siis osoittaa, että rationaalisuus ja tuntoisuus eivät voi olla ratkaisevia kriteereitä, joiden pohjalta oikeudenmukaisuuden kohteet määritellään. Mitkä sitten ovat Porfyrioksen perustelut laajentaa oikeudenmukaisuuden koskemaan eläimiä ja kasveja?

Hänen argumenttinsa selventämiseksi on erotettava kaksi kysymystä. Yhtäältä kysymys on siitä, mitä oikeudenmukaisuus on ja toisaalta siitä, kuinka sen sovellusalue määritetään. Seuraava katkelma on olennainen molempien kysymysten kannalta.

> (T2) [O]ikeudenmukaisuus on sitä, että pidättäytyy tappamasta ja tuottamasta vahinkoa[26] kaikelle sille, joka itse ei vahingoita muita. Ja juuri tällaiseksi oikeudenmukainen ihminen mielletään,[27] ei tuolla edellä mainitulla tavalla. Koska oikeudenmukaisuus siis tarkoittaa sitä, ettei muita vahingoiteta, on se ulotettava kaikkiin sielullisiin asti. (3.26.9 = 224.2–6). (Suom. Liisa Kaski)

Yhtäältä Porfyrios sanoo tässä, että oikeudenmukaisuus on sitä, että pidättäytyy tappamasta ja tuottamasta vahinkoa. Toisaalta hän määrittää pidättäytymisen sovellusalaksi kaikki sielulliset olennot mutta sallii itsepuolustuksen. Viimeksi mainittu tarkennus on olennainen niiden vastaväitteiden kannalta, joita Porfyrios esittelee tutkielman ensimmäisessä kirjassa ja jotka perustuvat siihen, että eläimet voivat aiheuttaa ihmisille vaaraa (esim. De abst. 1.16 ja 1.24). Siksi vastaväitteiden mukaan eläinten vahingoittaminen on oikeutettua. Porfyrioksen näkökulmasta haittaeläinten hävittäminen tai puolustautuminen hyökkäävältä pedolta ei oikeuta vaarattomien eläinten tappamista tai syömistä (ks. myös De abst. 2.22).[28] Porfyrios ei kuitenkaan artikuloi ohjeitaan tarkemmin.

Käsittelen seuraavaksi lyhyesti ensin Theofrastoksen argumenttia, koska se on tärkeä Porfyrioksen näkemyksen kannalta (De abst. 2.12.3–4 = 142.13–143.3).[29] Pääpiirteissään Theofrastoksen ajatus on, että uhraaminen ei saa tuottaa vahinkoa uhrattaville, koska uhraamisen on oltava hurskasta tai jumalia kunnioittavaa ja epäoikeudenmukaisuus ei ole hurskasta. Koska elämän (*psykhē*) riistäminen eläimeltä tuottaa sille vahinkoa, se on epäoikeudenmukaista ja näin ollen myös hurskauden vastaista.

Jaksosta on erotettavissa kaksi eri argumenttia, ja niistä ensimmäinen etenee kahdessa osassa. Ensin Theofrastos päättelee seuraavasti:

Argumentti (1A)

(P1) Uhraaminen ei saa tuottaa vahinkoa.

(P2) Eläimille tuotetaan uhrattaessa vahinkoa.

(JP1A) Eläimiä ei saa uhrata.

Ensimmäisen argumentin jatkon tarkoituksena on perustella ensimmäistä premissiä (P1). Lisäperusteluna on ensiksi, että uhraaminen ei saa tuottaa vahinkoa, koska sen on oltava hurskasta. Tätä ei perustella muilla lisänäkökohdilla. Toiseksi hurskaus vaatii oikeudenmukaisuutta. Jälkimmäisen väitteen tueksi Theofrastos esittää retorisen kysymyksen: "Miten voisi olla hurskasta olla epäoikeudenmukainen niitä kohtaan, joilta riistetään jotakin?" Siten hän näyttää olettavan, että myös tämä väite on kiistaton.

Ensimmäisen argumentin toinen osa etenee siis seuraavasti:

Argumentti (1B)

(P3) On epäoikeudenmukaista tuottaa vahinkoa (oletettu).

(P4) Epäoikeudenmukaisuus on hurskauden vastaista (oletettu).

(P5) Uhraamisen on oltava hurskasta (oletettu).[30]

(JP1B = P1) Uhraaminen ei saa tuottaa vahinkoa.

Entä kuinka voidaan perustella argumentin (1A) toista premissiä (P2)? Miksi uhraaminen vahingoittaa eläimiä? On huomionarvoista, että Theofrastos ei perustele lainkaan sitä, että vahingon tuottaminen on epäoikeudenmukaista vaan näyttää yksinkertaisesti olettavan väitteen päteväksi. Hän kuitenkin lisää hiukan toisenlaisen argumentin sen perustelemiseksi, että uhraaminen vahingoittaa eläimiä. Sen mukaan elollisten olentojen hengen riistäminen

21 Katso esim. Osborne (nykyään Rowett) 1995; Dombrowski 1987; Girgenti 2001; Edwards 2016.

22 Theofrastoksesta, ks. Ierodiakonou 2016. Koska Porfyrios on myös päälähde Theofrastoksen teokselle *Peri eusebeias*, hänen luotettavuuttaan ei pystytä tarkistamaan muista lähteistä. Käytän ilmausta "Porfyrios lainaa Theofrastosta" siinä merkityksessä, että Porfyrios sanoo lainaavansa Theofrastosta. Monet tutkijat pitävät Porfyriosta luotettavana; ks. esim. Bouffartigue & Patillon 2003, osa 2, 18–20; toiset suhtautuvat varovaisemmin; ks. esim. Ullucci 2008, 370. Porfyrioksen lainaamista katkelmista Theofrastos-fragmentteina, ks. Fortenbaugh et al. 1992, 405–433.

23 Theofrastoksen argumentista, ks. De abst. 2.12–13.

24 Theofrastos antaa ohjeita kasvien oikeudenmukaiselle käytölle (De abst. 2.13), ja Porfyrios huomauttaa, että omaa henkeään ei saa riistää. De abst. 1.38; väkivaltainen kuolema sitoo sielun kiinni ruumiiseen ja näin vahingoittaa sielua; vrt. De abst. 2.47.2 = 175.10–16.

25 Myös jumalat ovat elollisia, mutta ihminen ei Porfyrioksen mukaan voi vaikuttaa jumaliin.

26 Myös tässä Clarkin käännös "harmless" on harhaanjohtava; ks. viite 8 yllä.

27 Clark kääntää "this is how the just man thinks"; 2000, 98. Kreikan verbi (*noeitai*) on kuitenkin medio-passiivissa ("this is how the just man is conceived/conceives himself" eli näin oikeudenmukainen ihminen ymmärretään tai näin hän ymmärtää itsensä). Bouffartigue & Patillon kääntävät lauseen alkukielen mukaisesti; 2003 osa 2, 188: "C'est comme ceci que se conçoit l'homme juste".

28 Bouffartigue & Patillon pitävät muista tutkijoista poiketen myös tätä katkelmaa lainauksena Theofrastokselta; ks. 2003, osa 2, taulukko sivulla 29.

29 Argumentti on kokonaisuudessaan liian pitkä tässä lainattavaksi. Kreikankielisenä teksti on löydettävissä Nauckin edition ja *Thesaurus linguae graecen* lisäksi Bouffartiguen & Patillonin ranskankielisen käännöksen yhteydestä (osa 2). Myös Clarkin englanninkielinen käännös on helposti saatavilla.

30 Theofrastos leikittelee kreikan sanojen "uhri" (*thysios*) ja "pyhä" tai "hurskas" (*hosios*) näennäisellä samankaltaisuudella; 2.12.4 = 142.18–19.

on kuin omaisuuden varastamista. Vertauksena käytetään sadon varastamista toiselta. Jos toiselta riistetään vääryydellä jotakin hänelle kuuluvaa, sitä olisi väärin käyttää hurskauden osoittamiseen. *A fortiori*,[31] jonkin korkeamman hyvän (tässä tapauksessa elämän) riistäminen toiselta on siis myös väärin.

Theofrastoksen argumentin toinen osa (argumentti 2, jota en tässä analysoi vaihe vaiheelta) varastamisesta jättää avoimeksi kaksi mahdollista lukutapaa. Ensimmäinen vaihtoehto on, että varastamisen epäoikeudenmukaisuus on yleisesti hyväksytty vääryyden muoto. Tältä pohjalta Theofrastos väittää, että niin eläinten tappaminen kuin kasvien käyttökin on epäoikeudenmukaista, koska se muistuttaa varastamista (toisen omaisuuden luvatonta anastamista). Tämän lukutavan mukaan eläinten tappamisen ja kasvien vääränlaisen käytön epäoikeudenmukaisuus ei kuitenkaan johdu siitä, että ne ovat varastamisen muotoja. Varastamisen vääryyttä koskevaa yleistä uskomusta käytetään vain johtopäätöksen uskottavuuden lisäämiseksi. Sen sijaan oikeudenmukaisuuden syy on vahingoittaminen: eläimen elämän tai kasvin osien riistäminen vahingoittaa eläintä tai kasvia ja on siksi epäoikeudenmukaista.

Toinen mahdollisuus on, että argumentti olettaa eläinten tappamisen olevan epäoikeudenmukaista sen vuoksi, että se tuottaa vahinkoa eläimille. Kasvien käyttö sen sijaan tulee ymmärtää, ei vain varastamisen kaltaisena, vaan varastamisena. Tämä lukutapa poikkeaa edellisestä, koska varastamisen tapauksessa vahinko ei koidu sille, mitä varastetaan (siis kasville), vaan varastetun hyödykkeen omistajalle. Toisen lukutavan mukaan kasvien käytön epäoikeudenmukaisuus ei siis kohdistu kasviin tai johdu kasvin vahingoittamisesta vaan omistajan omaisuuden luvattomasta riistämisestä. Omistajuusrikkomus on mahdollista välttää, jos poimitaan puiden pudottamia hedelmiä (puut ikään kuin antavat hedelmänsä), käytetään maataloustuotteita, joiden syntymiseen, kasvuun ja hyvinvointiin ihminen on työllään myötävaikuttanut, tai käytetään maitoa tai hunajaa, joiden käyttöoikeus ansaitaan työllä (De abst. 2.13.1–2).

Ensimmäinen lukutapa on siinä mielessä johdonmukaisempi, että argumenteissa eläinten uhraamista vastaan keskeinen vahingoittamattomuuden periaate (De abst. 2.12.3) kattaa silloin myös kasvien käytön. Toiseksi sen kohdalla ei tarvitse olettaa, että kasvit ja eläimet eroaisivat niin, että eläimiä voidaan vahingoittaa kipua tuottamalla tai riistämällä niiden elämä, kun taas kasvien vääränlainen käyttö on epäoikeudenmukaista vain siksi, että se saattaa loukata tai vahingoittaa omistajuuden periaatteita eli kasvien inhimillistä tai jumalallista omistajaa, ei kasveja itseään. Ensimmäinen lukutapa on johdonmukaisempi, ja myös Theofrastoksen huomautus puiden luovuttamista hedelmistä näyttää osoittavan hedelmien omistajuuden puulle (eikä maanomistajalle). Siksi sitä on syytä pitää parempana. Teksti ei kuitenkaan sitovasti sulje pois toistakaan lukutapaa.[32]

Kun Porfyrios selittää kantansa kasveihin lyhyesti kolmannen kirjan lopussa (luvussa 26), hän selittää asian ensimmäisellä, johdonmukaisemmalla tavalla. Porfyrioksen mukaan eläinten käyttäminen ravinnoksi on epäoikeudenmukaista, koska se vahingoittaa eläimiä riistämällä niiden elämän, ja myös kasvien käyttöä on käsiteltävä vahingoittamattomuuden periaatteen mukaisesti.

> (T3) Välttämättömyyksien ottaminen ei kuitenkaan vahingoita kasveja, jos otamme sen minkä ne pudottavat, eikä se vahingoita hedelmiä ja siemeniä, jos käytämme niitä, kun ne ovat jo varisseet. Se ei vahingoita myöskään lampaita ja vuohia, jos keritsemällä teemme niille pikemminkin palveluksen ja hoivaa tarjoamalla saamme osan niiden maidosta.

(3.26.12 = 224.17–20, suom. Liisa Kaski, muokannut MT)

Porfyrioksen näkökulmasta vääryys, joka eläinten ja kasvien käyttämiseen ravinnoksi liittyy, on siis tulkittava epäoikeudenmukaisuudeksi. Epäoikeudenmukaisuus johtuu siitä, että myös kasvin osien riistäminen eläviltä kasveilta vahingoittaa niitä samoin kuin elämän riistäminen eläimiltä.

Theofrastoksen väläyttämä ajatus reilusta kaupankäynnistä ja mahdollisista rikkomuksista sen suhteen näkyy hänen argumentissaan maataloustuotteiden, maidon ja hunajan käytön oikeutuksesta, jonka Porfyrios laajentaa koskemaan myös lampaiden keritsemistä villan hankkimiseksi. Villa, maito ja hunaja ovat ikään kuin palkkaa huolenpidosta, ja maanviljelijät ansaitsevat käyttöoikeuden satoon myötävaikuttamalla kasvien elämään kylvämällä siemenet ja pitämällä huolta viljelykasveista (De abst. 2.13.3). Theofrastos lisää, että hunajan käytössä on pidettävä huoli siitä, että mehiläiset eivät tarvitse sitä hunajaa, joka niiltä otetaan ihmisten käyttöön (2.13.2). Porfyrios liittää myös nämä ajatukset kaupankäynnistä vahingoittamisen välttämiseen. Reilu kaupankäynti ei vahingoita lampaita ja vuohia, ja maidon ja villan käyttäminen ihmisravinnoksi on siksi oikeutettua (3.26.12). Tämä argumentti ei ongelmattomasti siirry nykyaikaiseen tehotuotantoon, jossa eläimille aiheutetaan merkittävää kärsimystä maidon- ja villantuotannossa.[33]

## PORFYRIOS: ELOLLISTEN VAHINGOITTAMATTOMUUS JA KORKEIN OIKEUDENMUKAISUUS

Toisin kuin eräät muut tutkijat esittävät,[34] Porfyrios ei siis oman näkemykseni mukaan oleta, että oikeudenmukaisuus *De abstinentia* -teoksessa koskee pelkästään sielun sisäistä järjestystä ja eläimet ovat siksi eettisesti irrelevantteja. Sen sijaan korkeimmat oikeudenmukaisuuden muodot eroavat pelkkään sielun järjestykseen pohjautuvasta alemmasta oikeudenmukaisuuden asteesta juuri sen perusteella, että vahingoittamattomuus ulotetaan ihmislajin ulkopuolelle. Tämä tarkoittaa sitä, että vahingoittamattomuus muita elollisia kuin ihmisiä kohtaan on korkeimpien oikeudenmukaisuuden muotojen välttämätön konstituentti, eli se, mitä korkein oikeudenmukaisuus on, määrittyy osittain ihmislajin ulkopuolelle ulotetun vahingoittamattomuuden perusteella.

Toinen näkökohta, joka osoittaa, että pelkkä sielun sisäinen järjestys ei riitä määrittämään oikeudenmukaisuuden korkeimpia muotoja, on Porfyrioksen vaatimus oikeudenmukaisuuden ulottamisesta ihmislajin ulkopuolelle (ks. esim. T2 yllä = 3.26.9 = 224.5).[35] Jos oikeudenmukaisuus merkitsisi yksinomaan sielun sisäistä järjestystä, ei sen voisi ajatella laajenevan ulkoisesti muihin olioihin laajenevana.

31 *A fortiori* on latinankielinen nimi Aristoteleen dialektiikasta periytyvälle perustelutavalle. Jos jokin väite voidaan osoittaa oikeaksi tapauksessa, joka on vähemmän uskottava, sen voi olettaa pätevän myös uskottavammassa tapauksessa. Tässä siis: jos jopa ulkoisen omaisuuden anastaminen on väärin, on vielä suurempi vääryys anastaa korkeampaa tai tärkeämpää omaisuutta (elämä).

32 Analysoin Theofrastoksen toisen argumentin yksityiskohtaisemmin artikkelissani "Just Life: Porphyry's Ethics of Animate Creatures", jota ei vielä ole julkaistu.

33 Tehotuotannossa tuotantoeläimille koituvaa vahinkoa koskevasta tutkimuksesta, ks. esim. Wemelsfelder 2005; Doyle et al. 2011; Lee & Fisher 2007.

34 Edwards 2018, 44; Rowett (ennen Osborne) 2007, 227.

35 Kreikaksi ilmaus on *diateinein tēn dikaiosynēn*. Liisa Kasken suomennoksessa (T2 yllä) kohta kuuluu: "Koska oikeudenmukaisuus siis tarkoittaa sitä, ettei muita vahingoiteta, on se ulotettava kaikkiin sielullisiin asti."

Mitä oman sielun sisäisen järjestyksen, järjen hallinnan muihin sielunosiin nähden, ulottaminen muihin eläimiin ja kasveihin voisi tarkoittaa? Sielun sisäiseen järjestykseen vetoava oikeudenmukaisuuden määritelmä pohjautuu Platonin *Valtion* neljänteen kirjaan, jossa harjoituksen kautta saavutettavat kansalaisen hyveet määritellään sielun kolmijaon avulla. Siinä yhteydessä sisäiseen järjestykseen perustuva oikeudenmukaisuus määritellään niin, että kukin sielun osa hoitaa oman tehtävänsä.[36]

Porfyrios omaksuu myös ajatuksen siitä, että oikeudenmukaisuuden olemus tai oleminen (*ousia*) perustuu sielun sisäiseen järjestykseen:

> (T4) Siksi oikeudenmukaisuuden olemus on siinä, että sielun järkiosa (*to logikon*) hallitsee sitä, jolla ei ole järkeä (*to alogon*), ja jälkimmäinen seuraa sitä (3.26.10 = 224.6–8; suom. MT).

Oikeudenmukaisen sielun järjestys vastaa Platonin *Valtiossa* tunnetusti oikeudenmukaisen kaupungin rakennetta niin, että kukin luokka tai ihmisryhmä hoitaa oman tehtävänsä eikä puutu toisten asioihin – erityisesti järkiosaa vastaava ihmisryhmä on hallitsevassa asemassa muihin nähden eivätkä muut pyri hallitsemaan. Kaupungin asukkaat ovat kuitenkin kaikki ihmisiä, eikä siis edes oikeudenmukaisen kaupungin järjestys auta ymmärtämään, kuinka oikeudenmukaisuuden voisi Porfyrioksen vaatimuksen mukaisesti ulottaa ihmislajin ulkopuolelle muihin eläimiin ja kasveihin. Eläimet ja kasvit eivät ole ihmissielun osia, eikä vahingoittamattomuus niitä kohtaan vastaa Platonin näkemystä oikeudenmukaisen kaupungin järjestyksestä kunkin ihmisryhmän keskittymisenä omiin tehtäviinsä.

Kolmas ja tärkein syy sille, että Porfyrioksen näkemystä oikeudenmukaisuudesta ei *De abstinentian* kolmannessa kirjassa voi palauttaa puhtaasti sielun sisäiseen järjestykseen, liittyy hänen kuvaukseensa jumalankaltaisuuden asteista kolmannen kirjan luvussa 27.[37] Mainitsin yllä, että Porfyrios omaksuu myöhäisantiikin platonismissa yleisesti hyväksytyn ajatuksen, että ihmiselämän korkein päämäärä on tulla niin suuressa määrin jumalan kaltaiseksi kuin mahdollista. Hänen kuvauksensa päämäärän sisällöstä on kuitenkin varsin omaperäinen. Jumalankaltaisuuden aste nimittäin määritetään juuri sen perusteella, miten laajalle oikeudenmukaisuus vahingoittamattomuutena pystytään ulottamaan.

Ensimmäisellä tasolla on ihminen, joka pidättäytyy vahingoittamasta vain lähipiiriään, vaimoa ja lapsia, mutta kohtelee kaikkia muita ihmisiä ahneesti ja halveksien (3.27.2 = 225.7–10). Tällaista ihmistä ei ole syytä pitää hyveellisenä tai jumalankaltaisena lainkaan,[38] eikä Porfyrios niin sanokaan. Olennaisia ovat seuraavat tasot. Porfyrioksen mukaan ensimmäiseen luokkaan kuuluvaa ihmistä jumalallisempi (kr. *theioteros* 3.27.2 = 225.15–16) on ihminen, jonka toimintaa järki (*logos*) ohjaa ja joka pidättäytyy vahingoittamasta paitsi muita kansalaisia myös kaikkia muita ihmisiä. Kuitenkin häntä enemmän jumalankaltainen (*mallon homoios theō*, 225.17–18) on se, joka ulottaa vahingoittamattomuuden kaikkiin eläimiin. Vielä paremmin kaltaisuuden säilyttää se (kr. *eti mallon sōzei tēn eikona*, 225.18–19), joka pidättäytyy vahingoittamasta myös kasveja.

> (T5) [S]e, joka ei rajaa vahingoittamattomuutta ainoastaan ihmisiin vaan ulottaa sen muihinkin eläimiin, on enemmän jumalan kaltainen, ja jos on mahdollista ulottaa vahingoittamattomuus kasveihin asti, silloin tulee varjelleeksi jumalan kuvaa vielä tarkemmin (3.27.2 = 225.17–19; suom. Liisa Kaski).

Tässä kohdassa Porfyrios määrittää ihmisen jumalankaltaisuuden sen perusteella, miten

laajalle hän pystyy ulottamaan oikeudenmukaisuuden vahingoittamattomuuden merkityksessä.

Oikeudenmukaisuudelle ja jumalankaltaisuudelle hahmottuvat siis korkeimmat asteet, jotka eivät määräydy sielun järjestyksen mukaan. Alimman tason hyveeseen ja sen mukanaan tuomaan matalan asteen jumalankaltaisuuteen riittää oikeudenmukaisuus sielun järjestyksenä, siten kuin se määritellään katkelman (T4) Platonin *Valtiolle* pohjautuvassa merkityksessä.[39] Tällä hyveen tasolla ei kuitenkaan vaadita kasvissyöntiä ja muuta elollisten vahingoittamisesta pidättäytymistä. Porfyrioksen argumentti elollisten vahingoittamattomuudesta on sen sijaan suunnattu niille filosofeille, jotka haluavat tulla jumalan kaltaisiksi mahdollisimman suuressa määrin.[40] Koska sielun sisäinen oikeudenmukaisuus toteutuu jo alimmalla hyveen tasolla pelkkään ihmislajiin ulottuvan vahingoittamattomuuden yhteydessä, ei sielun sisäinen järjestys voi toimia perusteena muiden eläinten vahingoittamattomuudelle.

Porfyrioksen näkemys on huomionarvoinen monestakin syystä. Yhtäältä hyveiden asteet osoittavat muiden elollisten olentojen eettisen merkityksen. Koska korkeimmat hyveen asteet erottuvat alimmasta juuri siksi, että vahingoittamattomuus ulotetaan koskemaan muita eläimiä ja kasveja, korkeimman hyveen määrittävä tekijä ei ole ihmisen sisäinen tila vaan se, miten hän kohtelee muita elollisia. Toisaalta yleisesityksissä antiikin etiikka esitetään usein yksilökeskeisenä ja jopa egoistisena. Tutkijat ovat kuitenkin viime vuosikymmeninä osoittaneet, että vaikka hyveiden ja ihmisen sisäisen tilan kuvauksella onkin keskeinen roolinsa, tämä ei kuitenkaan tarkoita, että antiikin etiikassa toisia ei otettaisi huomioon tai että se olisi ymmärrettävä eettiseksi egoismiksi.[41] Antiikin teoriat eivät perustu sille monissa modernin etiikan muodoissa keskeiselle oletukselle, että itsen ja toisen huomioiminen olisivat perustavasti toisilleen vastakkaisia.

Siksi Porfyrioskin todennäköisesti olettaa, että sielun sisäinen järjestys on edellytys oikeudenmukaiselle toiminnalle muita kohtaan, mikä korkeimmissa muodoissaan edellyttää pidättäytymään vahingoittamasta kaikkea elollista. Hän esimerkiksi sanoo (3.26.9 = 224.8–13), että kun sielun järjellinen elementti

36 Oikeudenmukaisuudesta, ks. 434c–435b; 441d–e (Slings).

37 Kolmannen kirjan kaksi viimeistä lukua (3.26–27) eivät sisällä laajoja lainauksia kuten monet kolmannen kirjan muista luvuista. Kolmannen kirjan lähteistä, ks. Bouffartigue & Patillon 2003, osa 2, 138.

38 Jumalankaltaisuuden ja hyveen välisestä yhteydestä, ks. esim. Annas 1999, 53.

39 Myös Porfyrioksen opettaja Plotinos pitää sielun kolmijakoon ja sen avulla määriteltyyn järjestykseen pohjautuvaa oikeudenmukaisuutta hyveen alempana tai vähäisempänä muotona; ks. Enn. 1.2.1–3.

40 Porfyrios esittelee vaikutusvaltaisen neliportaisen hyveiden hierarkian teoksessaan *Sententiae*, joka on Plotinoksen ydinoppeja melko dogmaattisesti esittelevä kokoelma; Brisson & Pépin 2005. *Sententiae* 32 poikkeaa Plotinoksen *Enneadista* 1.2 siinä suhteessa, että kun Plotinos esittelee kaksi eri hyveen tasoa, kansalaishyveet ja puhdistavat hyveet, Porfyrios erottaa neljä tasoa. Hierarkia ei kokonaisuudessaan vastaa *De abstinentia* -teoksen näkemystä oikeudenmukaisuuden tasoista, mutta alin hyveen taso (sielun sisäinen järjestys yhdistettynä vahingoittamattomuuteen ihmislajia kohtaan) voidaan nähdä kansalaishyveenä, joka on hierarkiassa filosofisen hyveen alapuolella, koska se liittyy sielun kolmijakoon. Kuolematon sielu on järjellinen ja yhtenäinen, ja sitä koskevat *Faidon*-dialogin korkeammat filosofiset hyveet, jotka ovat tärkeitä myöhäisantiikin platonismille.

41 Julia Annasin *The Morality of Happiness* (1993) on tämän keskustelun eräänlainen klassikkoteos; tekstin väitteestä, ks. esim. s. 225.

hallitsee sitä, jolla ei ole järkeä, on välttämätöntä, että ihminen ei vahingoita mitään tai ketään. Kun tunteet on saatu hallintaan, halut ja kiihko himmenneet ja järkiosa sille ominaisesti hallitsee, samankaltaisuus jumalan kanssa seuraa välittömästi. Kuten juuri näimme, tämä ei kuitenkaan tarkoita suurinta mahdollista jumalankaltaisuutta, ellei kaikkea elollista oteta moraalisen tarkastelun kohteeksi ja pidättäydytä vahingoittamasta niitä eläimiä ja kasveja, jotka eivät tuota vahinkoa itselle.[42] Porfyrios ei artikuloi tarkempia ohjeita sen suhteen, milloin jokin eläin tai kasvi on katsottava itselle vahingolliseksi. Kuten edellä nähtiin, hän tekee tarkennuksen sen vastaväitteen kumoamiseksi, joka väittää eläinten tappamisen ja muun vahingoittamisen olevan oikeutettua, koska jotkut eläimet ovat vahingollisia.

Paikoitellen Porfyrios esittää, että vahingoittamattomuuden laajentaminen on kuin eräänlainen harjoitus, joka johtaa yhä suurempaan oikeudenmukaisuuteen ja jumalankaltaisuuteen.

> (T5) Se, joka tekee itselleen läheiseksi (*oikeiōsis*) elävän olennon yleensä, ei tee vääryyttä myöskään yksittäistä eläintä kohtaan – mutta se, joka rajaa oikeudenmukaisuuden vain ihmiseen, on tiukan paikan tullen valmis kaventamaan oikeudenmukaisuuden piiriä entisestään ja antautumaan epäoikeudenmukaisuudelle (3.26.7 = 223.10–14; suom. Liisa Kaski, muokannut MT).

Porfyrioksen muotoilu tukee sitä ajatusta, että vaikka oikeudenmukaisuus edellyttää tietoa, se vaatii sen lisäksi myös harjoitusta. Näin oikeudenmukaisuuden harjoittamista voidaan verrata lihaksen harjoittamiseen: mitä enemmän sitä harjoittaa, sitä suurempi valmius on tehdä juuri samaa. Kutsun yleistä oletusta siitä, että hyveellinen toiminta on harjoitusta hyveelliselle toimimiselle "lihasmalliksi".

Ajatus siitä, että oikeudenmukaiseksi tullaan tekemällä oikeudenmukaisia tekoja, on tunnettu Aristoteleelta (*Nikomakhoksen etiikka* 2.4.1105b9–10, Bywater), ja myös Platonin *Valtiossa* harjaantumisella on keskeinen rooli kansalaishyveiden saavuttamisessa (374b ja seuraavat, Slings). Platon tosin nimeää tällaiset harjoituksen avulla saavutettavat hyveet alemmiksi, kansalaisen hyveiksi erotuksena korkeammista, filosofisista hyveistä, jotka edellyttävät teoreettista tietoa hyvän luonteesta. Aristoteles sen sijaan katsoo, että vaikka hyveellisten tekojen tekeminen erityisesti kasvatusvaiheessa jäljittelemällä on mahdollista, hyveellisesti toimiminen vaatii myös tietoa siitä, että teko on hyveen mukainen (*Nikomakhoksen etiikka* 2.4.1105a29–33). Kun siis *Valtiossa* hyveen kolmijakoon pohjaavat kansalaishyveet voidaan saavuttaa pelkän harjoituksen avulla ilman tietoa, Aristoteleen mukaan hyveellinen toiminta edellyttää sekä harjoitusta että tietoa.

Porfyrios on tunnettu siitä, että hän katsoo Platonin ja Aristoteleen teorioiden olevan pohjimmiltaan yhteen sovitettavissa, eli hän kannattaa niin sanottua "harmoniateesiä" Platonin ja Aristoteleen välillä. Hän siis todennäköisesti yhdistelee näkemykseensä hyveelliseksi tulemisesta aineksia sekä Platonilta että Aristoteleelta. Korkeimpia oikeudenmukaisuuden muotoja vaaditaan *De abstinentia* -teoksessa vain filosofeilta, ja tästä seuraa, että oikeudenmukaisuus edellyttää teoreettista tietoa hyveistä, esimerkiksi sen ymmärtämistä, miksi vahingoittaminen on epäoikeudenmukaista. Edellä lainattu tekstikatkelma (T5) kuitenkin viittaa siihen, että myös harjoitus on olennaista, eikä pelkkä teoreettinen tieto riitä hyveiden saavuttamiseksi.

Mitä katkelmassa mainittu oikeudenmukaisuuden hylkääminen tiukan paikan tullen sitten voisi tarkoittaa? Väite tulee ymmärrettäväksi, jos oletetaan, että eläimiä tai kasveja kohtaan

on vaikeampi olla oikeudenmukainen kuin ihmisiä kohtaan. Tästä näkökulmasta oikeudenmukaisuuden harjoittaminen laajemmassa piirissä toimii harjoituksena tulevien tilanteiden varalle samoin kuin taidon harjoittaminen vaativammissa haasteissa tuottaa taidon selvitä helpommista tehtävistä. Jos siis ihminen on harjaantunut olemaan oikeudenmukainen niissä tapauksissa, joissa se on vaikeampaa, hän kykenee toimimaan oikeudenmukaisesti myös tiukan paikan tullen. Porfyrios ei anna tällaisesta tapauksesta esimerkkiä, mutta eläimen hengen säästäminen, vaikka itse olisikin nälkäinen, toimisi asiayhteydessä hyvin.

Porfyrioksen mukaan stoalaiset kuitenkin sitoutuvat argumentissaan päinvastaiseen oletukseen. He väittävät, että muita eläimiä kohtaan harjoitettu oikeudenmukaisuus vähentää oikeudenmukaisuutta ihmisiä kohtaan. Porfyrios sen sijaan itse ajattelee, että eläimiä kohtaan harjoitettu oikeudenmukaisuus ei vähennä ihmisistä huolehtimista eikä toisaalta oikeudenmukaisuuden rajoittaminen ihmislajiin tee siitä suurempaa. Tällainen yleinen oletus pitää oikeudenmukaisuutta niukkana resurssina, jonka laajentaminen suuremmalle joukolle vähentää tai ohentaa sitä. Niukka resurssi on kuin taikina, jonka levittäminen laajemmalle tekee sen ohuemmaksi ja saa sen lopulta rikkoutumaan. Kutsun tämän vertauksen mukaan oletusta oikeudenmukaisuudesta niukkana resurssina "leivontamalliksi".

Porfyrios torjuu niukan resurssin oletuksen.

(T6) Eihän koko eläinsukua rakastava toki vihaa yksittäistä lajiakaan, vaan pikemminkin niin paljon kuin eläinten suku on ihmislajia suurempi, hän tulee varjelleeksi oikeudenmukaisuutta myös suvun yksittäistä osaa ja omiaan (*oikeioi*) kohtaan samassa suhteessa (3.26.6 = 223.7–10; suom. Liisa Kaski, muokannut MT).

Porfyrioksen näkökulmasta perusteluna oikeudenmukaisuuden rajoittamiselle ihmisiin on pohjimmiltaan aina mielihyvän kaipuu, myös halu syödä lihaa. Siten rajoitus ihmislajiin ei perustu oikeudenmukaisuuden tai hyveen vaatimuksiin lainkaan eikä auta vahvistamaan ihmisiä kohtaan harjoitettua oikeudenmukaisuutta vaan tähtää vain suurempien ja monipuolisempien mielihyvien saavuttamiseen (3.26.5 = 222.25–223.3).

Porfyrios näyttää olettavan, että stoalaisten todellinen perustelu läheiseksi tekemisen ja oikeudenmukaisuuden rajaamiselle ihmislajin sisälle ei ole riippumaton tutkimus eri lajien kognitiivisista kyvyistä vaan pelkkä lajijäsenyys. Hänen kritiikkinsä siis muistuttaa tässä nykykeskustelun spesisismi-argumentteja.[43] Sen sijaan, että muiden eläinten kognitiivisia kykyjä selvitettäisiin puolueettomilla empiirisillä tutkimuksilla, stoalaiset olettavat pelkän lajijäsenyyden perusteella järjen kuuluvan ihmisille ja puuttuvan muilta eläimiltä.

42 Itse asiassa Porfyrios sanoo kerran myös, että maksimaalisen oikeudenmukainen ihminen ei vahingoita mitään (3.26.10 = 224.8–9). Hän siis näyttää ohimennen väittävän, että maksimaalisen oikeudenmukainen ihminen ei vahingoita elottomiakaan olioita. Hän ei välttämättä kuitenkaan tarkoita kaiken vahingoittamattomuudella sitä, että oikeudenmukaisuus vaatisi pidättäytymään myös elottomien olioiden vahingoittamisesta. Muotoilu esiintyy kohdassa, jossa Porfyrios on selvittänyt, että oikeudenmukaisuus kattaa kaikki elolliset (3.26.9 = 224.3–4). Hän siis todennäköisesti olettaa saman rajauksen pätevän myös viisi riviä alempana, jolloin "ei vahingoita mitään" tarkoittaa "ei vahingoita mitään elollista".

43 Spesisimi on eläinten moraalista asemaa koskevan keskustelun termi. Se viittaa oletukseen, jonka mukaan olion moraalinen asema määritetään vain sen pohjalta, mihin lajiin se kuuluu.

Porfyrioksen näkökulmasta havainnot eivät tue tällaista rajausta.

> (T7) "Mutta ne pärjäävät huonosti ihmisten hommissa", sanotaan. No, eivät kaikki ihmisetkään hyvin pärjää – turhaahan kilpailu muuten olisi niin voittajille kuin häviäjillekin. "Mutta ne eivät harkitse", väitetään, "eivät järjestä kansankokousta eivätkä käy oikeutta." Sanopa minulle, tekevätkö kaikki ihmiset sitten niin? Eivätkös useimmat nimenomaan toimi ennen kuin harkitsevat ja ottavat neuvoja vastaan? Ja miten muka voidaan osoittaa, että muut eläimet eivät harkitse ja neuvottele? (3.15.4 = 204.7–14; suom. Liisa Kaski, muokannut MT)

Jos siis ihmisten ja eläinten käyttäytymistä tai toimintaa havainnoidaan puolueettomasti, ei välttämättä saada evidenssiä siitä, että ihmiset olisivat muita eläimiä rationaalisempia. Päinvastoin saattaa vaikuttaa siltä, että ihmiset toimivat harkitsematta ja ilman järkeä, kun taas eläimet voivat osoittaa suurta älykkyyttä.

Kuten kirjoituksen alussa mainitsin, Porfyrios pitää stoalaisten oikeudenmukaisuuden sovellusalueen rajoitusta ihmislajin sisälle erityisen ongelmallisena, koska se ei sovi yhteen stoalaisten muiden oikeudenmukaisuutta koskevien näkemysten kanssa. Stoalaiset ovat sitoutuneet siihen ajatukseen, että hyveitä yleisesti tulee harjoitella (esimerkiksi Epiktetoksen *Käsikirjassa* esitellään tällaisia harjoituksia) ja erityisesti läheiseksi tekeminen (*oikeiōsis*) vaatii harjoitusta. Ihmisellä on heidän mielestään luontainen taipumus hyväntahtoisuuteen (*eunoia*), joka kuitenkin ilman harjoitusta ulottuu vain hyvin suppeaan piiriin. Hierokleelta tunnetun katkelman mukaan läheiseksi tekemistä ja oikeudenmukaisuuden piirin laajentamista harjoitetaan niin, että kuvitellaan itsen ympärille laajenevat kehät.[44] Ensimmäisessä kehässä on oma itse, sielu ja ruumis. Seuraavassa läheinen perhe, sitä seuraavassa hiukan kaukaisemmat lähisukulaiset ja niin edelleen. Toiseksi viimeinen kehä koostuu kaikista oman valtion kansalaisista ja viimeisin kehä kaikista ihmisistä. Harjoituksen ajatuksena on, että lähimpiä perheenjäseniä harjoitellaan kohtelemaan kuin itseä, kaukaisempia sukulaisia kuin läheisiä perheenjäseniä ja niin edelleen, kunnes lopulta päädytään siihen, että harjoitellaan kohtelemaan kaikkia ihmisiä kuten oman valtion kansalaisia tai oman kaupungin asukkaita.

Porfyrioksen näkökulmasta stoalaiset ovat siis sitoutuneet ajatukseen oikeudenmukaisuudesta jonakin harjoitettavana asiana (lihasmalli). Koska hän lisäksi katsoo onnistuneensa osoittamaan, että stoalaisilla ei ole riittäviä perusteita rajoittaa juuri kuvattua harjoitusta ihmislajiin ja sulkea muita eläimiä oikeudenmukaisuuden ulkopuolelle – koska he eivät pysty osoittamaan, että eläimillä ei ole järkeä ja kommunikaatiokykyä – heillä ei myöskään ole riittäviä perusteita rajoittaa läheiseksi tekemistä ja sen harjoittelua ja siten oikeudenmukaisuuden sovellusaluetta ihmislajin sisälle.

## VAHINGOITTAMATTOMUUS OIKEUDENMUKAISUUTENA

Olen tässä kirjoituksessa argumentoinut, että Porfyrios laajentaa *De abstinentian* kolmannessa kirjassa oikeudenmukaisuuden paitsi muihin eläimiin myös kasveihin, eli kaikkeen elolliseen. Tästä syystä järki sen paremmin kuin kivun kokemuskaan ei voi toimia oikeudenmukaisuuden sovellusalueen rajaavana kriteerinä Porfyrioksen teoksessa. Lisäksi olen osoittanut, että oikeudenmukaisuuden korkeimmat muodot eroavat alemmista sillä perusteella, kuinka laajalle vahingoittamattomuus ulotetaan. Varsinainen jumalankaltaisuus, joka siis on ihmiselämän korkein päämäärä, edellyttää vahingoittamattomuutta muita eläimiä ja kasveja kohtaan. Tästä seuraa, että elollisten

olentojen vahingoittamisesta pidättäytyminen on korkeimpien oikeudenmukaisuuden muotojen konstitutiivinen osa eli että korkein oikeudenmukaisuus jossain mielessä on vahingoittamattomuutta elollisia olentoja kohtaan.

Tarkoittaako tämä, että Porfyrioksen näkemys oikeudenmukaisuudesta on puhtaan negatiivinen *De abstinentian* kolmannessa kirjassa? Tarkoittaako oikeudenmukaisuus ulkoisessa toiminnassa pelkkää vahingoittamisen välttämistä? Osittain vahingoittamisen välttämiseen liittyvät tarkastelut ovat argumentin keskiössä siksi, että Porfyrioksen tähtäimessä on kumota kasvissyöntiä ja eläinten vahingoittamisesta pidättäytymistä vastustavat argumentit. Porfyrios ei kuitenkaan oleta, että vahingoittamattomuus olisi ainoa piirre, jonka suhteen filosofien tulisi pyrkiä jumalankaltaisuuteen. Sen sijaan hän luonnehtii jumalaa seuraavasti:

> (T8) Kaikkeudessa se, joka on meitä korkeampi [eli jumala], on tyystin vahinkoa tuottamaton. Oman voimansa ansiosta se ylläpitää kaikkea, on hyvää tekevä kaikelle ja kaikesta muusta riippumaton; me taas voimme oikeudenmukaisuuden ansiosta olla vahingoittamatta ketään, mutta kuolevaisina olemme riippuvaisia siitä, mikä on välttämätöntä [eloonjäämiselle]. (3.26.11 = 224.13–17; suom. Liisa Kaski, muokannut MT)

Vahingoittamattomuus on tässä luonnehdinnassa edelleen keskeinen oikeudenmukaisuuden kannalta, ja me ihmiset saavutamme jumalankaltaisuuden vahingoittamattomuuden suhteen juuri sen avulla. Porfyrios kuitenkin näyttää olettavan, että ihminen voi tulla jumalankaltaiseksi myös hyvää tekevyyden suhteen. Vain itseriittoisuus on meiltä kuolevaisilta ruumiillisilta olennoilta suljettu pois. Porfyrios ei kuitenkaan tee selväksi, mitä hyvän tekeminen muille eläimille ja kasveille tarkoittaa. Tämä liittyy teoksen jo mainittuun päämäärään ja rajaukseen, eli pidättäytymistä vastustavien argumenttien kumoamiseen.

Porfyrioksen näkemyksen tekee antiikin filosofiassa erityiseksi se, että oikeudenmukaisuus saa uudenlaisen sovellusalueen ulotettuna paitsi eläimiin myös kasveihin. Tällä sovellusalueella se saa myös osittain uudenlaisen sisällön vahingoittamisesta pidättäytymisenä. Platonin ja Aristoteleen oikeudenmukaisuutta koskeville keskusteluille on ominaista se, että ne liittyvät poliittisesti järjestettyihin ihmisyhteisöihin. Tämä näkökulma korostuu Platonin *Valtiossa*, vaikka sielun sisäinen oikeudenmukaisuus esitetäänkin tarkastelun päämääräksi (2.368d–369a). Aristoteles liittää myös oikeudenmukaisuuden ihmisten välisissä suhteissa hallitsemiseen ja hallittavana olemiseen (*Nikomakhoksen etiikka* 5.6.1134b13–15). Porfyrioksen argumentissa oikeudenmukaisuuden korkeimmat muodot elollisten vahingoittamisesta pidättäytymisenä poikkeavat merkittävästi ihmisyhteisöjen ja ihmisen sisäisen oikeudenmukaisuuden muodoista, joihin Platon ja Aristoteles keskittyvät.

On kuitenkin tärkeää huomata, että Porfyrios ei ole Theofrastoksen ohella yksin nostaessaan vahingoittamattomuuden oikeudenmukaisuuden keskeiseksi tekijäksi. Itse asiassa myös hänen tärkeimmät filosofiset vastustajansa omaksuivat vahingoittamattomuuden periaatteen. Stoalaisista ainakin Seneca ja Panaitios pitivät oikeudenmukaisuuden kannalta tärkeänä sitä, että toisia ei vahingoiteta,[45]

44 Stobaios, *Anthologia* 4.27.23.5 ja seuraavat (Wachsmuth & Hense); ks. myös Long & Sedley 1987, 57G; Ramelli & Konstan 2009, lxxxi n147.

45 Seneca, *Kirjeitä Luciliukselle* 95. 52 (Reynolds). Hän myös liittää vahingoittamattomuuden periaatteen lihansyönnin välttämiseen mt. 108.21; vahingoittamattomuudesta oikeudenmukaisuuden ensimmäisenä periaatteena, ks. Cicero, *Velvollisuuksista* 1.31.7–8 (Winterbottom).

ja yhdessä Epikuroksen *Pääopeista* vahingoittamattomuus mainitaan oikeudenmukaisuuden kannalta tärkeänä.[46] Porfyrioksen argumenttistrategiana onkin tässä osoittaa, että hänen vastustajansa omaksuvat kaikki ne premissit, jotka johdonmukaisuuden nimissä vaatisivat pidättäytymään vahingoittamasta muita eläimiä.[47] Jos hänen vastustajansa ottaisivat omat periaatteensa vakavasti, he puolustaisivat vahingoittamattomuutta muita eläimiä kohtaan eivätkä vastustaisi sitä.

FT Miira Tuominen (miira.tuominen@jyu.fi) on filosofian professori Jyväskylän yliopistossa. Hän on tutkimuksissaan käsitellyt muun muassa tietoon ja argumentoimiseen liittyviä kysymyksiä antiikin filosofiassa sekä antiikin Aristoteles-kommentaattoreiden filosofiaa yleisemmin. Viime aikoina hän on tutkinut erityisesti Porfyrioksen *De abstinentia* -teoksen argumenttia elollisten vahingoittamista vastaan.

46 *Pääopit* 31 (Arrighetti); suom. Ahonen 2002. Mainittujen lähteiden lisäksi periaate tunnetaan jopa sofisti Antifonilta; fragmentti 44c *P. Oxy* 1797, ks. Pendrick 2002, 184–187.

47 Kuvasin edellä tätä strategiaa suhteessa stoalaisiin. Epikurolaisten tapauksessa se näkyy kolmannen kirjan lisäksi myös ensimmäisessä kirjassa (De abst. 1.48–55).

## LÄHTEET

Arrighetti, Graziano (editio) (1973). *Epicuro: Opere.* Torino: Einaudi.

Bouffartigue, Jean & Michel Patillon (editio, käännös, johdanto ja nootit) (2003). *Porphyre: De l'abstinence* (2 osaa). Paris: Les belles lettres.

Brisson, Luc & Jean Pépin (toim.) (2005). *Porphyre: Sentences*, 2 osaa. Paris: Vrin.

Bywater, Ingram (1963, uusintapainos). *Aristotelis Ethica Nicomachea.* Oxford: Clarendon Press.

Dorandi, Tiziano (editio, johdanto ja kommentaari) (2013). *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers.* Cambridge: Cambridge University Press.

Duke, E. A. & W. F. Hicken & W. S. M. Nicholl & D. B. Robinson & J. C. G. Strachan (toim.) (1995). *Platonis opera*, osa 1. Oxford: Clarendon Press.

Düring, Ingemar (1978, uusintapainos). *Porphyrios: Kommentar zur Harmonienlehre des Ptolemaios.* Hidesheim: Georg Olms.

Henry, P. & H.-R. Schwyzer (editio) (1964–82). *Plotini Opera: Editio minor*, 3 osaa. Oxford: Clarendon Press.

Nauck, A. (editio) (1963, uusintapainos). *Porphyrii philosophi Platonici opuscula selecta.* Leipzig: Teubner.

Patillon, Michel & Alain-Philippe Segonds (editio, käännös, johdanto ja nootit) (2003). *Porprhyre: De l'abstinence*, osa 3. Paris: Les belles lettres.

Pendrick, Gerard J. (editio, johdanto, käännös ja kommentaari) (2002). *Antiphon the Sophist: The Fragments.* Cambridge: Cambridge University Press.

Reynolds, Leighton (editio) (1965). *Seneca: Epistulae* [*Kirjeitä Luciliukselle*], 2 osaa. Oxford: Clarendon Press.

Slings, S. R. (editio) (2003). *Plato: Respublica.* Oxford: Clarendon Press.

Wachsmuth, Curt & Otto Hense (editio) (1958, uusintapainos). *Ioannis Stobaei anthologium*, 5 osaa. Berlin: Weidmann.

Winterbottom, Michael (editio) (1994). *Cicero: De officiis.* Oxford: Clarendon Press.

## KIRJALLISUUS


Ahonen, Marke (suomennos, esittely ja selitykset) (2002). *Diogenes Laertios: Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Helsinki: Summa.

Anderson, Elizabeth (2004). Animal Rights and the Values of Non-Human Life. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Toim. Cass Sunstein & Martha C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 277–298.

Annas, Julia (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Annas, Julia (1999). *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca: Cornell University Press.

Barnes, Jonathan (2003). *Porphyry: Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Beauchamp, Tom (2011). Introduction. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Toim. Tom Beauchamp & R.G. Frey. Oxford/New York: Oxford University Press, 3–31.

Beauchamp, Tom & R.G. Frey (toim.) (2011). *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Brittain, Charles (2002). Non-Rational Perception in the Stoics and Augustine. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22, 253–308.

Caluori, Damian (2015). *Plotinus on Soul*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carpenter, Amber (2010). Embodied Intelligent (?) Souls: Plants in Plato's *Timaeus*. *Phronesis* 55(4), 281–303.

Chase, Michael (2010). Porphyry on the Cognitive Process. *Ancient Philosophy* 30, 383–405.

Clark, Gillian (käännös, johdanto ja nootit) (2000). *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*. London: Duckworth.

Clark, Gillian (2001). Fattening the Soul: Christian Ascetism and Porphyry on Abstinence. *Ascetica, Gnostica, Liturgica, Orientalia. Studia Patristica* 35, 41–51.

Doyle, Rebecca & Caroline Lee & Veronique Deiss & Andrew Fisher & Geoff Hinch & Alain Boissy (2011). Measuring Judgment Bias and Emotional Reactivity in Sheep Following Long-Term Exposure to Unpredictable and Aversive Events. *Psychology & Behavior* 102(5), 503–510.

Edwards, G. Fay (2014). Irrational Animals in Porphyry's Logical Works: A Problem for the Consensus Interpretation of *On Abstinence*. *Phronesis* 59(1), 22–43.

Edwards, G. Fay (2016). The Purpose of Porphyry's Rational Animals: A Dialectical Attack on the Stoics in *On Abstinence from Animal Food*. *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of Ancient Commentators*. Toim. Richard Sorabji. London/New York: Bloomsbury, 263–290.

Edwards, G. Fay (2018). Reincarnation, Rationality and Temperance: Platonists on Not Eating Animals. *Animals: A History*. Toim. Peter Adamson & G. Fay Edwards. Oxford Philosophical Concepts. Oxford: Oxford University Press, 27–55.

Emilsson, Eyjólfur K. (1988). *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fortenbaugh, William & Pamela Huby & Robert Sharples & Dmitri Gutas (toimittaneet ja kääntäneet; kääntäjinä mukana myös Andrew Barker & John Keaney & David Mirhady & David Sedley & Michael Sollenberger) (1992). *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought, and Influence. Part 2: Psychology, Human Physiology, Living Creatures Botany, Ethics, Religion, Politics, Rhetoric and Poetics, Music, Miscellanea*. Philosophia Antiqua 54/2. Leiden: Brill.

Franklin, Julian H. (2005). *Animal Ethics and Modern Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Girgenti, Giuseppe (2001). Porfirio nel vegetarianesimo antico. *Bollettino Filosofico: Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria* 17, 75–84.

Girgenti, Giuseppe & Angelo Raffaele Sodano (2005). *Porfirio: Astinenza dagli animali*. Milano: Bompiani.

Gruen, Lori (2011). *Ethics and Animals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ierodiakonou, Katerina (2016). Theophrastus. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (kesä 2016) Toim. Edward N. Zalta. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/theophrastus/>.

Karamanolis, George E. (2006). *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford: Oxford University Press.

Korhonen, Tua & Liisa Kaski (suomennos, johdanto ja selitykset) (2015). *Plutarkhos: Eläinten älykkyydestä ja muita kirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus.

Kurki, Visa (2019). *A Theory of Legal Personhood*. Oxford: Oxford University Press.

Lee, Caroline & Andrew Fisher (2007). The Welfare Consequences of Mulesing of Sheep. *Australian Veterinary Journal* 85(3), 89–93.

Long, Antohy A. & David N. Sedley (1987). *Hellenistic Philosophers*, 2 osaa. Cambridge: Cambridge University Press.

Lorente, Miguel P. (1984). *Porfirio: Sobre la abstinencia*. Madrid: Editorial Gredos.

Newmyer, Stephen (2011). *Animals in Greek and Roman Thought: A Sourcebook*. London: Routledge.

Nussbaum, Martha C. (2004). Beyond Compassion and Humanity: Justice for Nonhuman Animals. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Toim. Cass Sunstein & Martha C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, 299–320.

Osborne (nykyään Rowett), Catherine (1995). Ancient Vegetarianism. *Food in Antiquity*. Toim. John Wilkins & David Harvey & Mike Dobson. Exeter: University of Exeter Press, 214–224.

Osborne (nykyään Rowett), Catherine (2007). *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Ramelli, Ilaria & David Konstan (2009). *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Regan, Tom (2004; 1. painos 1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.

Singer, Peter (2009; 1. painos 1975). *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movemen* New York: Harper Collins.

Smith, Andrew (1987). Porphyrian Studies since 191 *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 36 Toim. Hildegard Temporini & Wolfgang Haas 717–773.

Sorabji, Richard (1993). *Animal Minds and Hum Morals: The Origins of the Western Debate*. Ithac Cornell University Press.

Ullucci, Daniel (2008). Before Animal Sacrifice: A My of Innocence. *Religion and Theology* 15, 357–374

Wemelsfelder, Francoise (2005). Animal Boredom: U derstanding the Tedium of Confined Lives. *Mem Health and Well-Being in Animals*. Toim. Frankl McMillan. London: Routledge, 71–91.