(Izvorni znanstveni članak)

Damir Marić[1]

JEDNOSTAVAN ARGUMENT ZA ETIČKO VEGETARIJANSTVO

Sažetak

Mnogi ljudi odbacuju etičko vegetarijanstvo, jer ne prihvaćaju etičke sisteme koje ga utemeljuju. Kao odgovor na to, neki su filozofi pokušali ponuditi jednostavan argument za etičko vegetarijanstvo koji nije zasnovan na kompleksnim etičkim sistemima, nego na uvjerenjima koje svi ljudi mogu prihvatiti.

Ključne riječi: etički vegetarijanizam, jedenje mesa, bol, životinje

[1] Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu
damir.maric@ff.unsa.ba

Damir Marić[2]

A SIMPLIFIED ARGUMENT FOR ETHICAL VEGETARIANISM

Summary

Many people reject ethical vegetarianism because they do not accept the ethical systems that ground it. In response to this, some philosophers have tried to offer a simple argument for ethical vegetarianism that is not based on complex ethical systems, but on beliefs that all people can accept.

Key words: ethical vegetarianism, meat eating, pain, animals

[2] Faculty of Philosophy, University of Sarajevo
damir.maric@ff.unsa.ba

Iako argumenti za etičko vegetarijanstvo postoje još od antike, njihove najutjecajnije suvremene varijante su one koje su dali Peter Singer i Tom Regan, prvi s utilitarističke pozicija, a drugi s deontološke pozicije prava životinja.[3] Izvjestan broj ljudi, među njima i neki filozofi, prihvatili su njihove argumente i promijenili svoje prehrambene navike, međutim većina je nastavila jesti meso. Među filozofima najčešći razlog za odbacivanje etičkog vegetarijanstva, koji su ponudili Singer i Regan, jeste generalno neprihvaćanje utilitarizma i pozicije moralnih prava. Oni drže da su stajališta Singera i Regana zasnovana na pogrešnim etičkim teorijama, pa stoga i njihova stajališta o etičkom vegetarijanizmu također moraju biti biti pogrešna. To dalje znači da se i još uvijek čeka neka neoboriva etička teorija koja bi nalagala odustajanje od konzumiranja mesa, a do tada je moralno opravdano jesti što god želimo.

Kada se ova pozicija detaljnije ispita, postaje očito da je neodrživa, a Engel je naziva „sebičnom sofistikom".[4] Nijedna etička teorija ne donosi apsolutnu, nesumnjivu istinu i svaka je otvorena za osporavanje. Budući da je moguće pronaći nedostatke svakoj etičkoj teoriji, onda postaje očito da se argument koji se koristi protiv Singera i Regana može upotrijebiti za opravdavanje bilo kojeg postupanja. Engel ovo ilustrira primjerom „opravdavanja" silovanja, jer bi se onaj tko se suprotstavlja silovanju mogao pozivati na utilitarističku, deontološku ili bilo koju drugu etičku teoriju, a onda bi netko tko drži suprotnu poziciju mogao ukazati na manjkavosti ovih etičkih teorija, pa time i na manjkavost argumenata protiv silovanja, te smatrati da je silovanje moralno prihvatljivo sve dok netko ne ponudi neupitno ispravnu etičku teoriju. Ovakvo „opravdanje" silovanja, drži Engel, očito je potpuno neprihvatljivo, jer nitko tko ozbiljno razmatra surovost silovanja ne bi smatrao takav čin opravdanim samo zato što su naše trenutne etičke teorije manjkave.[5] Pa ipak se ovakvo rasuđivanje koristi za opravdavanje užasa uzgoja životinja za hranu.

Neki filozofi su upravo zbog svega ovoga pokušali naći jednostavan argument za etičko vegetarijanstvo, dakle argument koji ne bi ovisio o generalnim etičkim teorijama i koji bi stoga bio prihvatljiv kako filozofima tako i onima koji su manje upućeni u kompleksne etičke probleme. James Rachels je ponudio jedan od najuvjerljivijih

[3] Detaljnije o tome vidjeti Marić, D. (2010), *Etika i životinje*. Sarajevo: Zalihica., str. 61-124.
[4] Engel, M. Jr. (2000), "Immorality of Eating Meat". U: Pojman, L. P. *The Moral Life: An Introduction Reader in Ethics and Literature*. New York & Oxford: Oxford University Press., str. 857.
[5] Ibid.

jednostavnih argumenta za etičko vegetarijanstvo. On kaže kako se treba krenuti od principa da je pogrešno nanositi bol bez opravdanog razloga. Ipak, nije uvijek neopravdano nanositi bol, jer npr. liječnici mogu nanijeti bol, ali takvo nanošenje bola je opravdano, jer to čine za naše dobro, dakle u ovom slučaju postoji opravdanje. Jednostavno rečeno, izazivanje bola je opravdano samo onda kada imamo dovoljno razloga za to, tj. kada imamo opravdanje.[6] Drugi korak je, veli Rachels, uvid u ogromnu patnju životinja koje se uzgajaju i ubijaju za hranu.[7] Kao opravdanje takve kolosalne patnje često se navodi da se moramo hraniti, međutim, očito je da se možemo hraniti i na drugi način. Vegetarijanska jela su i ukusna i dovoljna za prehranu, pa se može zaključiti da većina ljudi jede meso jer uživaju u njegovom okusu. Naravno, uživanje u okusu mesa ne može biti opravdanje patnje životinja uzgajanih za hranu, pa stoga, zaključuje Rachels, trebamo prestati jesti životinje, odnosno trebamo postati vegetarijanci.[8] Pored toga što je ovaj argument jednostavan, tj. ne ovisi o etičkim teorija, njegova prednost je još i u tome što ne ovisi o religijskim i političkim uvjerenjima.

Glavni napad na ovako opisani jednostavni argument za etičko vegetarijanstvo dolazi od onih koji životinjama odriču sposobnost osjećanja bola. Najznamenitiji filozof koji se povezuje sa ovakvim stanovištem je Rene Descartes. On je držao kako postoje dvije supstancije, misleća i protežna, te da životinje ne učestvuju u umu i pokreću se mehanički poput strojeva. Ovim životinjama-automatima[9] nedostaje svijest, pa je u najmanju ruku upitno mogu li osjećati bol, pa kad bi ga i bile sposobne osjećati, jesu li ga svjesne. Ma koliko nam danas izgledalo neobično i nevjerojatno stanovište da životinje ne osjećaju bol, i danas postoje nekoartezijanci koji pokušavaju opravdavati i razvijati tu poziciju, a među najznačajnijima je svakako Peter Carruthers. On navodi primjer, koji je svima poznat, da kada vozimo automobil poznatim putem u stanju smo se odvojiti od svega što nas okružuje i misliti na nešto drugo, kao što su događaji na poslu ili gdje ići na

[6] Rachels, J. (2004), "The Basic Argument for Vegetarianism". U: Sapontzis (ed.), S. F., *Food for Thought: The Dabate over Eating Meat*. New York: Prometheus Books., str. 71.
[7] O patnjam životinja uzgajanih za hranu vidjeti npr. Singer, P. (2002), *Animal Liberation*. New York: Harper Collins Publishers.; Mason, J. & Singer, P. (1990), *Animal Factories*. New York: Harmony Books.; Scully, M. (2002), *Dominion: The Power of Man, The Suffering of Animals, and the Call for Mercy*. New York: St. Martin's Griffin.
[8] Rachels, J. (2004), "The Basic Argument for Vegetarianism", str. 71.
[9] Catherine Osborne kaže da je Descartes pojam *automata*, kojim karakterizira životinje, možda preuzeo od Aristotela. Osborne, C. (2007), *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Clarendon Press., str. 77. Vidjeti Aristotle (1985), *De motu animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essay by M. C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press., str., 42. (701 b 1 ff.).

ljetovanje, tako da nismo posve svjesni šta se sve zbiva oko nas. Ukoliko se iznenada naša pažnja usredotoči na vožnju, nećemo biti svjesni onoga što se događalo u nekoliko posljednjih minuta. Ovakva iskustva Carruthers naziva nesvjesnim i kaže kako je sasvim moguće da su sva iskustva koja životinje imaju nesvjesna, poput opisanog u ovom primjeru.[10] To znači da je njihov bol također nesvjestan i da ne treba za sobom povlačiti našu suosjećanje, te štogod se događalo u njihovim životima, nije predmet naše moralne brige. Praktična je posljedica ovakvog stajališta, zaključuje Carruthers, da nema nikakvog razloga širiti moralnu zaštitu preko onoga što životinje već imaju, pa se bez upadanja u moralne nedoumice može nastaviti s uzgajanjem životinja za hranu, njihovim korištenjem u eksperimentima i lovom.[11]

Voltaire je u 18. stoljeću ukazao na jednu važnu stvar – da nam ponašanje životinja, kao i njihova anatomija, može dosta reći o njihovim mentalnom kapacitetu i sposobnosti da osjećaju. On veli kako u životinjama nalazimo iste organe za osjećanje kakve imaju i ljudi, te je besmisleno tvrditi da je priroda u njih postavila sve organe potrebne za osjećanje, a da pritom nisu sposobne osjećati.[12] Na tvrdnje Descartesovih sljedbenika da životinje nemaju svijesti o sebi, pa stoga ne mogu razlikovati sebe (Ja) od vanjskog svijeta (Ne-ja), Schopenhauer kaže: ,,Da se jedan kartezijanac nađe u kandžama tigra, najjasnije bi postao svestan kakvu oštru razliku ovaj postavlja između svoga Ja i Ne-ja.”[13] Danas većina ljudi nije skeptična u pogledu mogućnosti da životinje osjećaju bol i čini se kako zdrav razum nalaže da je prosto nemoguće sva mentalna stanja životinja držati nesvjesnim.

Za Carruthersa je svjesno samo ono iskustvo koje netko može misliti, što je, po sudu DeGrazije, pretjerano intelektualiziranje svijesti. Nije nužno moći praviti distinkcije između naših iskustava, niti moći porediti ih, promišljati ih, da bi neko živo biće posjedovalo elementarnu svijest i sposobnost osjećanja boli.[14] Francione smatra da se Carruthersovo stanovište može oboriti na mnogo načina, ali dovoljan je zdrav razum. On

[10] Carruthers, P. (1994), *The Animal Issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press., str. 171.
[11] Ibid., str. 196. I sam Carruthers je svjestan ekstremnosti svojeg stanovišta te ga na jednom mjestu ublažava tvrdeći kako je mudrije odnosti se prema životinjam kao da su svjesne. Ibid., str. 193.
[12] Voltaire (1989), "A Reply to Descartes". U: Regan, T. & Singer, P (eds.), *Animal Rights nad Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall., str. 21.
[13] Šopenhauer, A. (2003), *Dva osnovna problema etike*. Novi Sad: Svetovi., str. 318.
[14] DeGrazia, D. (1996), *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: Cambridge University Press., str 115. DeGrazia zaključuje da je Carruthers neopravdano poistovjetio svijest sa samosviješću. Ibid.

kaže da ako uzmemo Carruthersovu poziciju kao istinitu, onda životinja kojoj je data anestezija jednako nije svjesna ni pod anestezijom ni nakon što se iz nje probudi. To bi značilo, veli Francione, da se „nesvjesna životinja vraća u nesvjest",[15] što je očito besmislena tvrdnja. Po Franklinovom mišljenu, Carruthersov argument je iznimno slab, jer životinje smješta u stanje kontinuiranog „hipnotičkog transa".[16]

Mnogi stručnjaci koji se bave ponašanjem životinja smatraju kako pripisivanje mentalnih stanja životinjama igra važnu ulogu, jer je to najjednostavniji način da se objasni njihovo ponašanje. S druge strane, nije jasno kako bismo uopće mogli objasniti njihovo kompleksno ponašanje bez pretpostavke da imaju određena mentalna stanja. Jednostavna empirijska istraživanja ponašanja životinja pokazuju da one, poput ljudi, osjećaju bol i pokušavaju ga izbjeći. Znanstvenici koji su istraživali takve fenomene uzimaju zdravo za gotovo da barem kralježnjaci imaju određeni stupanj svijesti i da su sposobni patiti. Živa bića, kaže Pluhar, koja su neurološki slična nama i koja su sposobna na podražaje odgovorati na kompleksan i kreativan način poput nas, vjerojatno su i svjesna poput nas.[17] Zdrav razum i znanost, nasuprot stajalištu Carruthersa i drugih neokartezijanaca, upućuju na to da su životinje ipak sposobne za određena mentalna stanja i da su sposobna osjećati bol.

I ljudi i životinje se glasaju na određen način kada su suočeni s bolnim podražajima. Također i jedni i drugi uzmiču i pokušavaju pobjeći. Bol je i kod ljudi i kod životinja povezan s djelovanjem centralnog nervnog sistema, a to je iz današnje pozicije, veli Rachels, jednostavno objasniti pomoću teorije evolucije. Naime, mi i životinje smo u srodstvu, imamo zajedničke pretke, te se naši nervni sistemi, ponašanja i glasanja malo razlikuju. Iako je Descartesov stav kako životinje ne mogu osjećati bol bio ekstreman i za njegovo vrijeme, očito je da je danas besmislen jer između Descartesa i nas stoji Darwin.[18] U mozgu ljudi, ptica, riba i sisavaca pronađeni su slični centri za zadovoljstvo i bol, a neuronski sistemi koji se povezuju sa sposobnošću osjećanja bola su iznimno

[15] Francione, G. L. (2000), *Introduction to Animal Rights: Your Child or Your Dog?*. Philadelphia: Temple University Press., str. 106.
[16] Franklin, J. H. (2005), *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press., str. 121.
[17] Pluhar, E. B. (1995), *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham & London: Duke University Press., str. 13.
[18] Rachels, J. (1990), *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford & New York. Oxford University Press., str. 131.

slični kod svih kralježnjaka.[19] Na kralježnjake i neke beskralježnjake djeluju analgetici i anestetici kao i na ljude, jer su nam i biološki mehanizmi kontrole bola jako slični. Kada uzmemo u obzir teoriju evolucije i neuropsihologiju, drži Rollin, nema osnovice negirati svjesnost bola kod životinja. Budući da evolucijski proces omogućava preživljavanje uspješnih bioloških sistema i budući da je mehanizam bola skoro jednak kod svih kralježnjaka, tvrdnja kako se bol iznenada pojavio tek kod ljudi je bez ikakvoga uporišta.[20] Možemo zaključiti da se sposobnost osjećanja bola, kao iznimno korisna evolucijska strategija preživljavanja, gotovo sigurno pojavila mnogo prije nastanka homo sapiensa.

U novije vrijeme neki autori pokušavaju opravdati jedenje mesa i odgovoriti na jednostavan etički argument za vegetarijanstvo bez pozivanja na etičke teorije. Izvrstan je primjer pokušaj koji je napravio Timothy Hsiao. On priznaje snagu jednostavnog argumenta, navodi da je bol životinja stvarna i loša, dakle da nije kartezijanac koji odriče životinjama sposobnost osjećanja bola, ali smatra da taj bol nema moralni značaj.[21] Također ne negira da je moguće izazivati neopravdanu bol, međutim, da opravdanost ili neopravdanost takvog bola ovisi o tome kome se on nanosi. Bol ima moralni značaj samo ako se nanosi biću koje je pripadnik moralne zajednice, a Hsiao drži da isključivo razumna i slobodna bića mogu biti članovi takve zajednice. Budući da životinje nemaju kognitivne moći kako bismo ih smatrali racionalnim, postoji nepremostiva razlika između njih i ljudi, te one ne mogu biti moralni djelatnici (moral agents), odnosno nisu članovi moralne zajednice.[22] Hsiaov zaključak je na kraju primjer speciesističkog i antropocentričkog opravdanja jedenja mesa, kao i svakog drugog postupanja prema životinjama koje ljudi vide kao ,,legitimno".[23] Na ovaj način je Hsiaova pozicija zapravo varijanta etičkih teorija, koje su još od antike tvrdile kako jedino razumna bića mogu biti članovi moralne zajednice, a da životinja zbog nedovoljnog mentalnog kapaciteta ne trebaju biti predmet naše moralne brige.

---

[19] Rollin, B. (1989), "Animal Pain". U: Regan, T. & Singer, P. (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall., str. 63. Vidjeti Garner, R. (2005), *Animal Ethics*. Cambridge: Polity., str. 31.

[20] Rollin, B. (1989), "Animal Pain"., str. 64. Zbog svega ovoga Clark kaže da je onaj tko poriče sposobnost osjećanja bola kod životinja ,,gori od budale". Clark, S. R. L. (1984), *The Moral Status of Animals*. Oxford & New York: Oxford University Press., str. 38.

[21] Hsiao, T. (2015), "In Defence of Eating Meat". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 26., str. 279-280.

[22] Ibid., str. 285.

[23] Ibid., str. 290.

Najčešći i najjači argument protiv ovakvog stajališta je tzv. ,,argument iz marginalnih slučajeva". Taj argument u jednostavnoj formi glasi: budući da nisu svi ljudi racionalni, jer se mentalno oštećene osobe, osobe u trajno komatoznom stanju, psihički bolesnici itd., kao ni bebe i mala djeca, ne mogu nazvati racionalnim u punom smislu, pa ukoliko se njima daju moralna prava, onda se, radi dosljednosti, moraju dati i životinjama koje se nalaze na istom ili višem mentalnom nivou. Ovdje se nećemo detaljno baviti vrlo zanimljivom i važnom raspravom o argumentu iz marginalnih slučajeva,[24] nego ćemo ukratko prikazati Hsiaov odgovor na njega. On drži da pripadnost našoj vrsti automatski znači posjedovanje ,,korijenske sposobnosti" (root capacity) za racionalno djelovanje, koja je proističe iz naše ,,prirode ili biti", i osnovica je za moralni status.[25] Ako neki ljudi tu sposobnost nemaju, jer je još nisu razvili, blokirana im je ili uništena, to nam govori da je korijenska sposobnost norma za sve ljude, te da ih ne možemo isključiti iz moralne zajednice samo zato što je, zbog određenih okolnosti, ne posjedjuju. Veliki problem za ovakvo stajalište je pitanje kako odrediti koje biće ima korijenske sposobnosti. Jedini odgovor je znanstveni pristup sa strogo utvrđenim kriterijima i jasno definiranom metodom. Već posjedujemo način da utvrdimo ima li neko biće sposobnosti za racionalno djelovanje, a koji se sastoji iz promatranje ponašanja i neurofiziologije. Međutim, kako utvrditi je li određeno biće razvilo nešto takvo kao korijenski kapacitet? Bruers smatra da ovakvo esencijalističko stajalište o korijenskoj sposobnosti sliči stajalištu o posjedovanju duše, te se takvo neempirijsko stajalište ne može znanstveno testirati.[26] Pored toga, teško je naći, veli Everitt, opravdanje da se postavi mentalni kriterij za dobivanje moralnog statusa, a onda dozvoliti da ga dobiju oni koji ga ne zadovoljavaju, samo zato što su ga nekad zadovoljavali ili će ga nekad u budućnosti zadovoljavati. Ukoliko se inzistira na mentalnim sposobnostima kao kriteriju za posjedovanje moralnog statusa, jedino dosljedno je ono stajalište po kojem biće dobiva moralni status onda kada prvi put ispuni taj kriterij i zadržava ga onoliko dugo dok ga zadovoljava, a gubi ga kada taj kriterij više ne zadovoljava.[27] Erdos se pita: slijedi li po Hsiaovom mišljenju da bismo trebali djeci i

[24] Više to tome vidjeti u npr. Dombrowski, D. A. (1997), *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
[25] Hsiao, T. (2015), "In Defence of Eating Meat", str. 286-287.
[26] Bruers, S. (2015), "In Defence of Eating Vegan". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 28., str. 709-710.
[27] Everitt, N. (1992), "What's Wrong with the Murder of Humans and Animals". U: *International Journal of Applied Philosophy*. 7, 1., str. 47-54.

senilnim osobama dozvoliti upis na sveučilišta, jer iako oni nemaju razvijene mentalne sposobnosti, imaju korijenske sposobnosti da studiraju? Dalje se možemo pitati može li nijema osoba biti pjevač, a slijepa pilot, jer prva ima korijensku sposobnost da pjeva, a druga ima korijensku sposobost da vidi. Erdos zaključuje kako pripadnost moralnoj zajednici ovisi o ,,aktualnim karakteristikama koje možemo mjeriti, procijeniti ili prosuditi", a ne na nekoj ,,misterioznoj korijenskoj sposobnosti".[28]

Hsiaova esencijalistička pozicija, koja našu bit dovodi u izravnu vezu s našom biološkom vrstom, također je upitna, jer je suprotna Darwinovoj biologiji. Referirati na vrstu je proizvoljno, jer pored vrste postoje i druge biološke grupe i klasifikacije. Postoji više razina, npr. naša vrsta je *Homo sapiens*, rod je *Homo*, porodica *Čovjekoliki majmuni* itd., pa je potpuno proizvoljno iz ove klasifikacije uzeti isključivo vrstu *Homo sapiens*. Nema nikakvog razloga vjerovati da vrsta posjeduje bit, a klasa (u našem slučaju *Sisavci*) ne posjeduje, jer objašnjava Bruers, ljudi imaju mnoge zajedničke biološke crte, ali isto tako imaju i svi sisavci.[29] Dodatni problem je što se vrsta teško može precizno definirati, pa nedostatak oštrih granica među vrstama potkopava svaki esencijalizam.[30] Zbog svega ovog Erdos zaključuje kako je postojanje mistične korijenske sposobnosti za racionalnost ,,biološki nonsens".[31] Uzevši sve rečeno u obzir, Hsiao očito nije uspio pobiti jednostavni argument za etičko vegetarijanstvo, a pri tom se upleo u opću priču o etičkim teorijama braneći teško obranjivu antropocentričku, speciesističku i esencijalističku poziciju.

Danas su rijetki oni, veli Francione, koji smatraju da životinje ne mogu osjećati bol i njihove stavove treba smatrati jednako relevantnim koliko i stavove onih koji tvrde da je Zemlja ravna ploča.[32] Bol koji životinje osjećaju moramo uzeti u obzir u prosudbi našeg postupanja prema njima, odnosno svako naše nanošenje bola životinjama mora biti opravdano. Jesti meso nije nužno, jer je vegetarijanska prehrana jednako ukusna, usto jednako je zdrava kao i jedenje mesa, a vjerojatno i zdravija,[33] te osim toga i ekološki je

[28] Erdos, L. (2015), "Veganism versus Meat-Eating, and the Myth of 'Root Capacity': A Response to Hisao". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 28., str. 1141.
[29] Bruers, S. (2015), "In Defence of Eating Vegan"., str. 710. Vidjeti Puryear, S. (2016), ,,Sentience, Rationality, and Moral Status: A Further Reply to Hsiao". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 29., str. 697-704.
[30] Bruers, S. (2015), "In Defence of Eating Vegan"., str. 711.
[31] Erdos, L. (2015), "Veganism versus Meat-Eating, and the Myth of 'Root Capacity': A Response to Hisao"., str 1142.
[32] Francione, G. L. (2000), *Introduction to Animal Rights*., str. 104.
[33] Vidjeti npr. Singer, P. (2002), *Animal Liberation*., str. 179.

odgovornija.[34] Jasno je da ubijanje i nanošenje bola životinjama ne može biti opravdano našim uživanjem u okusu njihovog mesa. Prelazak i ustrajavanje na vegetarijanskoj prehrani može donijeti neugodnosti, ali to može i jedenje mesa.[35] Tardiff kaže da u situaciji kada biramo između našeg zadovoljstva i života životinja treba izabrati njihov život.[36] Vegetarijanstvo nije neko ekscentrično moralno stajalište, niti je suprotstavljeno zdravom razumu. Rachels tvrdi da je situacija obrnuta, jer djelovati protiv nanošenja nepotrebnog bola je ,,najmanje ekscentrično od svih moralnih principa".[37]

[34] Ibid., Chapter 4.
[35] Nobis, N. (2002), "Vegetarianism and Virtue: Does Consequentialism Demand Too Little?". U: *Social Theory and Practice*, 28, 1, str. 141., f. 9.
[36] Tardiff, A. (1996), "Simplifying the Case for Vegetarianism". U: *Social Theory and Practice*, 22, 3, str. 306.
[37] Rachels, J. (1990), *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, str. 212.

BIBLIOGRAFIJA

1. Aristotle (1985), *De motu animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essay by M. C. Nussbaum. Princeton: Princeton University Press.

2. Bruers, S. (2015), "In Defence of Eating Vegan". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 28., str. 705-717.

3. Carruthers, P. (1994), *The Animal Issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

4. Clark, S. R. L. (1984), *The Moral Status of Animals*. Oxford & New York: Oxford University Press.

5. DeGrazia, D. (1996), *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: Cambridge University Press.

6. Dombrowski, D. A. (1997), *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

7. Engel, M. Jr. (2000), "Immorality of Eating Meat". U: Pojman, L. P. *The Moral Life: An Introduction Reader in Ethics and Literature*. New York & Oxford: Oxford University Press., str. 856-890.

8. Erdos, L. (2015), "Veganism versus Meat-Eating, and the Myth of 'Root Capacity': A Response to Hisao". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 28., str. 1139-1144.

9. Francione, G. L. (2000), *Introduction to Animal Rights: Your Child or Your Dog?*. Philadelphia: Temple University Press.

10. Franklin, J. H. (2005), *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press.

11. Garner, R. (2005), *Animal Ethics*. Cambridge: Polity.

12. Hsiao, T. (2015), "In Defence of Eating Meat". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 26., str. 277-291.

13. Marić, D. (2010), *Etika i životinje*. Sarajevo: Zalihica.

14. Mason, J. & Singer, P. (1990), *Animal Factories*. New York: Harmony Books.

15. Nobis, N. (2002), "Vegetarianism and Virtue: Does Consequentialism Demand Too Little?". U: *Social Theory and Practice*, 28, 1, str. 135-156.

16. Osborne, C. (2007), *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*. Oxford: Clarendon Press.

17. Pluhar, E. B**.** (1995), *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham & London: Duke University Press.

18. Puryear, S. (2016), "Sentience, Rationality, and Moral Status: A Further Reply to Hsiao". U: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 29., str. 697-704.

19. Rachels, J. (1990), *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford & New York. Oxford University Press.

20. Rachels, J. (2004), "The Basic Argument for Vegetarianism". U: Sapontzis (ed.), S. F., *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*. New York: Prometheus Books., str. 70-80.

21. Rollin, B. (1989), "Animal Pain". U: Regan, T. & Singer, P. (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall., str. 60-65.

22. Scully, M. (2002), *Dominion: The Power of Man, The Suffering of Animals, and the Call for Mercy*. New York: St. Martin's Griffin.

23. Singer, P. (2002), *Animal Liberation*. New York: Harper Collins Publishers.

24. Šopenhauer, A. (2003), *Dva osnovna problema etike*. Novi Sad: Svetovi.

25. Tardiff, A. (1996), "Simplifying the Case for Vegetarianism". U: *Social Theory and Practice*, 22, 3, str. 299-314.

26. Voltaire (1989), "A Reply to Descartes". U: Regan, T. & Singer, P (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall., str. 20-24.