

Magdalena Hoły-Łuczaj

Rzeczy użytkowe i kwestia ekstensjonizmu zobowiązań etycznych : wybrane problemy

Studia Humanistyczne AGH 17/1, 85-99

2018

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Magdalena Hoły-Luczaj*

Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie

RZECZY UŻYTKOWE I KWESTIA EKSTENSIJONIZMU ZOBOWIĄZAŃ ETYCZNYCH – WYBRANE PROBLEMY

Artykuł podejmuje problem rozszerzenia zobowiązań etycznych na rzeczy użytkowe. W pierwszej części omówiono aktualne dyskusje dotyczące metafizycznego i etycznego statusu artefaktów. Następnie, nawiązując do teorii Tadeusza Kotarbińskiego, przedstawiono rzeczy użytkowe jako konkrety, koncentrując się na możliwości ich uszkodzenia i zniszczenia. Główną część artykułu poświęcono analizie dylematów etycznych związanych z (1) użytkowaniem, (2) produkcją, (3) kupnem i sprzedażą oraz (4) okresem poużytkowym rzeczy użytkowych.

Słowa kluczowe: ekstensjonizm etyczny, artefakty, postnaturalny environmentalizm, etyka środowiskowa, filozofia techniki

WSTĘP

Debata o rozszerzaniu zakresu zobowiązań etycznych człowieka wobec bytów pozaludzkich toczy się od kilku dekad. Kolejno pojawiały się argumenty na rzecz włączenia w jego granice różnych gatunków zwierząt, następnie ogółu bytów ożywionych, wreszcie część teoretyków zaczęła postulować objęcie namysłem etycznym wszystkich bytów naturalnych, także nieożywionych. Teraz – jak postaram się uzasadnić w artykule – warto jest przedstawić możliwe podstawy rozszerzenia zobowiązań etycznych na rzeczy użytkowe. Mówiąc inaczej, spróbuję pokazać, jakie argumenty mogą wspierać włączenie w sferę etyki rzeczy użytkowych jako obiektów, których status może zostać poprawiony lub pogorszony wskutek ludzkich działań.

Rzeczy użytkowe, o których będzie tu mowa, tworzą podzbiór artefaktów technicznych. Należą do niego wyprodukowane przez człowieka jednostkowe przedmioty o określonej materialnej tożsamości, służące spełnianiu ustalonych funkcji. Z tej klasyfikacji są więc wyłączone byty elektroniczne jako niezwiązane z konkretnym fizycznym nośnikiem (jak na przykład system operacyjny).

* Adres do korespondencji: Magdalena Hoły-Luczaj, Wydział Administracji i Nauk Społecznych, Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania, ul. Sucharskiego 2, p. 131, 35-225 Rzeszów; e-mail: m.holy.luczaj@gmail.com.

Powyższe dookreślenie jest potrzebne, aby skoncentrować się na problemach sytuujących się na przecięciu filozofii techniki i ekofilozofii (filozofii środowiskowej), takich jak produkcja, posługiwanie się oraz gospodarowanie rzeczami materialnymi po okresie użytkowym. W artykule przedstawię je w kontekście uznania rzeczy użytkowych za obiekty troski moralnej (*moral patients*), omawiając wcześniej aktualne dyskusje dotyczące metafizycznego i etycznego statusu artefaktów.

EMANCYPACJA ARTEFAKTÓW

Filozofia od początku lekceważyła artefakty techniczne (Verbeek 2005: 1–2; Baker 2004: 99–100; Lizut 2014: 9–10). Dopiero w ciągu ostatnich kilku dekad nastąpił wyraźny wzrost zainteresowania nimi, który można zaobserwować zarówno w obrębie filozofii analitycznej i kontynentalnej, jak też w nurtach starających się przekroczyć ten podział.

FILOZOFIA ANALITYCZNA

W filozofii analitycznej celem studiów nad artefaktami jest ich „ontologiczna emancypacja” (Kroes i Vermaas 2009a: 74), którą uzasadnia się albo przedstawiając artefakty jako zasadniczo takie same jak byty naturalne, a różnice między nimi jako wtórne dla ich statusu (Baker 2009: 60), albo próbuje się pokazać, że artefakty są zupełnie inne niż byty naturalne, co nie znaczy, że są wobec nich podrzędne (zob. Houkes i Vermaas 2009b: 123–124; Vermaas, Kroes i Franssen 2011: 11). Obie strategie mają wspólny cel, którym jest wykazanie, że zależność artefaktów od ludzkiego umysłu nie powoduje, że są one metafizycznie wybrakowane (Garbacz 2010). Reprezentanci tych stanowisk podejmują tym samym polemikę z Arystotelesem (Baker 2009: 50; Verbeek 2005: 29), który uznał, że choć artefakty są konkretnymi indywiduami, to nie są substancjami we właściwym sensie (warto zaznaczyć, że w tej kwestii zarysowuje się wyraźna różnica między jego *Kategoriami* a *Metafizyką* (zob. Katayama 1999: 13; Baker 2004: 104–105)). Arystoteles uzasadniał taką kwalifikację artefaktów, twierdząc, że w przeciwieństwie do bytów naturalnych nie mają w sobie zasady swojego powstania, lecz jest ona ulokowana w człowieku jako twórcy danego przedmiotu.

Filozofowie analityczni zasadniczo przyjmują, że są dwa wyznaczniki tożsamości artefaktów. Pierwszym jest ich nienaturalność, która jest jednak kategorią problematyczną w kontekście rozwoju nauk przyrodniczych i techniki oraz ich wzajemnego przenikania się (Baker 2009: 64; zob. Bińczyk 2015). Drugim wyznacznikiem tożsamości artefaktów jest pełnienie przez nie określonych funkcji (Houkes i Vermaas 2009a: 123). Ponadto w ostatnich latach podkreśla się, że dziś twórcą artefaktu nie jest pojedyncza osoba („rzemieślnik”), budująca samodzielnie wymyśloną, relatywnie niezłożoną rzecz, ale zespół osób składający się z projektantów, inżynierów i wytwórców (Houkes i Vermaas 2009b: 403–404).

Zwrócenie uwagi na kwestię tego, kto tworzy artefakty, jest ważne w kontekście koncepcji moralności artefaktów przeciwstawionej tezie o ich neutralności. Zgodnie z tą drugą, artefakty nie są nasycone wartościami etycznymi, ale co najwyżej stanowią środki czy też rekwiizyty ludzkich działań, w związku z czym praca projektantów i inżynierów nie powinna

podlegać ocenie etycznej (Vermaas, Kroes i Franssen 2011: 16; zob. Lizut 2014: 71–109). Krytycy tego przekonania wskazują jednak, że niektóre artefakty w większym stopniu niż inne rzeczy mogą wyrządzać krzywdę ludziom i środowisku, więc nie można ich uznać za byty neutralne etycznie i należy oceniać fakt ich wytworzenia przez wymienione grupy osób w kategoriach moralnych (Houkes i Vermaas 2009b: 417).

Istnieje również stanowisko, które zakłada, że to sam artefakt jest moralnym podmiotem (*moralagent*). Nie jest on wówczas traktowany jako pasywny instrument używany do dobrych lub złych celów, ale uważa się, że artefakt odgrywa aktywną rolę w kształtowaniu ludzkiej egzystencji (Kroes i Verbeek 2015: 1; Lizut 2014: 123–137). Takie podejście wzbudza oczywiście kontrowersje. Jego krytycy podkreślają na przykład, że artefakty nie posiadają intencji i dlatego nie mogą ponosić odpowiedzialności za swoje działania (zob. Verbeek 2005: 213–214). Część badaczy sądzi jednak, że skoro artefakty mają jakikolwiek wpływ (nieważne czy świadomy lub nie) na ludzkie życie, to należy uznać, że posiadają moralną podmiotowość (Verbeek 2005: 216–217). Te dwa podejścia wyznaczają zakres tak zwanej etyki artefaktów w filozofii analitycznej, którą utożsamia się z badaniami nad moralną podmiotowością artefaktów (*moral agency*). Ujęcie rzeczy jako przedmiotów, które posiadają status bytów, które powinno się objąć troską etyczną (*moral patiency*) jest pomijane lub jest traktowane jako drugorzędne, jak zauważa w odniesieniu do robotów David Gunkel (2014: 119–124).

FILOZOFIA KONTYNETALNA

W filozofii kontynentalnej refleksja dotycząca artefaktów jest prowadzona przy założeniu odmienności człowieka i rzeczy, które bynajmniej nie neguje ich więzi (zob. Verbeek 2005: 19). Pierwszoplanową rolę odgrywa tu interpretacja filozofii Martina Heideggera: zarówno tej wczesnej („egzystencjalnej”), gdy Heidegger uznawał, że przykładem jednego z najbardziej podstawowych sposobów rozumienia bycia jest stosunek człowieka do narzędzia, czyli bytu usytuowanego w kontekście swoich funkcji i wzajemnego powiązania ogółu bytów (Blok 2015: 111), jak też późnej, w ramach której namysł nad artefaktami jest podejmowany w perspektywie rzeczy jako „miejsce wydarzenie się bycia”, czego nie można dostrzec w optyce nowożytnej techniki, traktującej wszystko jako zaledwie elementy „zasobu” (zob. Benso 2000). Problematyka etyczna dotycząca artefaktów także znajduje się tu pod przemożnym wpływem myśli Heideggera, którą próbuje łączyć się z innymi koncepcjami, na przykład pojęciem inności (Innego) stworzonym przez Emmanuela Levinasa (zob. Benso 2000; zob. Introna 2009). W rezultacie za najważniejsze kategorie kontynentalnej etyki rzeczy (którą można potraktować jako namysł nad stosunkiem człowieka do artefaktów) należy uznać poszanowanie bycia i inności rzeczy oraz troskę traktowaną jako fenomen egzystencjalny.

Tradycja kontynentalna jest jednak rozwijana także w kierunku pragmatycznym. Przykładem takiego podejścia jest postfenomenologia Dona Ihde. Ten amerykański filozof techniki, choć zarzuca Heideggerowi, że jego koncepcja jest technofobiczna oraz uwikłana w romantyczne klisze idealizujące rzeczywistość przednowoczesną, to sądzi, że od Heideggera warto zapożyczyć ideę światowości jako tego, na co orientuje się ludzkie poznanie, intencjonalności jako podstawowej struktury ludzkiego poznania oraz techniki jako fenomenowi, który kształtuje

postrzeżenie rzeczywistości (zob. Ihde 1993: 103–15). Tak też Ihde przyjmuje, że ta mediacja jest formą aktywności rzeczy, którą należy poddać ocenie etycznej (Ihde 1998).

POSTHUMANIZM

Interesującym zjawiskiem są także próby łączenia koncepcji kontynentalnych z perspektywą studiów nad nauką i techniką. Badacze korzystają tu głównie z koncepcji pozaludzkich aktantów Brunona Latoura (zob. Latour 2013; Introna 2009). Według Latoura nie można bagatelizować roli istot pozaludzkich w życiu ludzi, ponieważ jesteśmy powiązani z nimi siecią nierozzerwalnych relacji.

Z teorii Latoura intensywnie korzysta posthumanizm. Uwzględniając różnorodność projektów teoretycznych (rozwijających się w ciągu trzech ostatnich dekad) objętych tym mianem (zob. Bińczyk 2015: 154–155), można uznać, że posthumanizm dąży do tego, aby nastawienie zarezerwowane dla ludzi (szacunek, dbałość o zachowanie dobrostanu, oszczędzanie krzywd) rozciągnąć na wszystkie byty, które człowiek spotyka w swoim otoczeniu (ożywione, nieożywione i sztuczne), a nie tylko przedstawicieli *homo sapiens* (Braidotti 2013: 31). W posthumanizmie podłożem poddania stosunków człowieka z artefaktami ocenie etycznej jest jednak – podobnie jak w przypadku filozofii analitycznej – przede wszystkim ich (moralna) sprawczość. Posthumaniści argumentują, że postrzeżenie bytów pozaludzkich jako pasywnych wspierało ludzkie poczucie wyższości, które przekładało się na arogancki sposób postępowania człowieka wobec nich (Bińczyk 2015: 155).

POSTNATURALNY ENWIRONMENTALIZM

Kwestia zobowiązań etycznych człowieka wobec artefaktów jest ważnym zagadnieniem postnaturalnego environmentalizmu. Ten nurt obejmuje różne projekty teoretyczne rozwijane na gruncie ekofilozofii, które postulują włączenie środowiska tworzego przez człowieka (*built environment, humanized landscape*) oraz artefaktów w sferę namysłu etycznego (Vogel 2015, 2002, 2003; Thompson 2013; King 2000). Najważniejszym przedstawicielem tego nurtu jest Steven Vogel. W swojej ostatniej książce wprost krytykuje pozostałe nurty filozofii środowiskowej za wyłączenie artefaktów z zakresu refleksji etycznej. Ekofilozofia nie jest oczywiście jednorodnym ruchem i Vogel zdaje sobie z tego sprawę. Jednak gdy chodzi o określenie jej zakresu, co Vogel pokazuje, wymieniając stwierdzenia najważniejszych ekofilozofów reprezentujących różne nurty filozofii środowiskowej (m.in. Holmes Rolston, J. Baird Callicott, Paul Taylor, Christopher Stone, and Andrew Light), to ujawnia się zadziwiające podobieństwo między nimi: powszechnie uważa się, że są to stosunki człowieka z naturą (Vogel 2015: 1–2). Takie zawężenie ekofilozofii jest jednak, jak uważa Steven Vogel, niewłaściwe. Filozofia środowiskowa powinna koncentrować się nie na przyrodzie, ale zgodnie ze swoją nazwą na środowisku, którego nie powinno utożsamiać się ze środowiskiem naturalnym (zob. Vogel 2015: 2, 88; zob. Newman i Dale 2013: 402). Na co dzień większość z nas otaczają przecież różnego rodzaju rzeczy użytkowe, artefakty techniczne, budynki. Tymczasem filozofowie środowiskowi ignorują je, podejmując problematykę etyczną. Dążąc do rozszerzenia zakresu zobowiązań etycznych poza ich tradycyjne ramy ograniczone do człowieka na istoty pozaludzkie, zupełnie nie martwią się o mosty lub tostery (Vogel 2015: 2).

Niechęć wobec włączenia rzeczy użytkowych w zakres moralnej rozważki wprost wyraża nonantropocentryczna ekofilozofia, zwłaszcza ta skoncentrowana na problemie ochrony dzikiej przyrody. Argumentuje się, z powodu zarówno antropocentrycznego (bezpośredniego zorientowania na ludzkie potrzeby), jak i antropogenicznego (wykreowania przez człowieka) charakteru artefaktów, że są one niepełnoprawnymi bytami (Goodpaster 1980: 284; zob. Katz 2012: 71; Lee 1999: 136). Służą one nawet jako argument *reductio ad absurdum* w debatach dotyczących ekstensjonizmu etycznego (zob. Hunt 1980; Goodpaster 1980).

Postnaturalny environmentalizm krytykuje to podejście, wskazując na jego skutki szkodliwe pod względem ekologicznym. Warto podkreślić, że postulat włączenia artefaktów w zakres refleksji etycznej nie oznacza dewaluacji bytów naturalnych ani przyjęcia postawy antropocentryzmu normatywnego (bezwzględne podporządkowanie funkcjonowania ekosystemu potrzebom człowieka, zob. Piątek 1988). Wręcz przeciwnie, Steven Vogel sugeruje raczej, aby w użytkowaniu artefaktów odejść od bezrefleksyjnego eksploatowania kierowanego wyłącznie ludzką wygodą (2015: 137, 163). Równocześnie Vogel zaznacza, że jego analizy dotyczące możliwości włączenia artefaktów w zakres namysłu etycznego wymagają dalszych badań (zob. Vogel 2015: 164). Sądzę, że warto je podjąć. Zastanówmy się zatem, jak mogłoby wyglądać objęcie refleksją etyczną rzeczy użytkowych.

ETYCZNY NAMYSŁ, SPRAWCY I PODOPIECZNI

Podjęcie problemu namysłu etycznego w stosunku do artefaktów będzie wymagać w pierwszej kolejności opracowania siatki pojęciowej, jej pewnej systematyzacji, a w warunkach polskich stworzenia także odpowiedniej terminologii¹. Do najważniejszych pojęć należą tu „namysł etyczny” lub „rozważania etyczne” (*moral consideration*), które można uznać za tożsame z oceną danego zjawiska lub bytu w kategoriach etycznych. Bezpośrednio z nimi wiąże się pojęcie „etycznej rozważalności” (*moral considerability*), czyli podlegania namysłowi etycznemu. Innymi słowy, jest to stan, gdy określony byt należy do klasy indywidualiów, które zasługują na to, aby zachowanie wobec nich było oceniane w kategoriach etycznych, nawet jeśli one same nie są zdolne, aby tak oceniać własne działania. To pojęcie jest kompatybilne z podziałem na „moralnych podopiecznych” (*moral patients*) i „moralnych sprawców” (*moral agents*). Moralni podopieczni to istoty, wobec których posiadamy zobowiązania etyczne, natomiast moralni sprawcy to istoty, które są etycznie odpowiedzialne za swoje działania. W tym rozróżnieniu szczególnie ważne jest to, że wszyscy moralni sprawcy są moralnymi

¹ Na przykład Urszula Zarosa używa terminu „pacjenci moralni” jako tłumaczenia *moral patients*, mimo że dostrzega niefortunność brzmienia tej kalki językowej. Zarosa sądzi jednak, że to lepsze rozwiązanie niż tłumaczenie zaproponowane przez Tomasza Pietrzykowskiego „pasywny podmiot moralności”, ponieważ to drugie wprowadza rozróżnienie na podmiot pasywny i aktywny (zob. Zarosa 2015: 46). W mojej opinii rozwiązanie Pietrzykowskiego jest lepsze, jednak wybór odpowiedniego tłumaczenia terminu *moral patients* oraz jego pogłębiona analiza wymaga szerszego komentarza, który powinien przyjąć formę odrębnego artykułu. Sugeruję wstępnie dwa rozwiązania: termin „moralny podopieczny” (tu kontekstem jest etyka Tadeusza Kotarbińskiego) lub „moralny pacjens” (ten termin nawiązuje do pojęcia z gramatyki, które oznacza podmiot zdania nieprzechodniego bądź podmiot nieaktywny).

podopiecznymi, ale nie wszyscy moralni podopieczni są moralnymi sprawcami (jak jest na przykład w przypadku małych dzieci lub chorych psychicznie osób (Light i Rolston 2012: 6; zob. Bernstein 1998; Goodpaster 1978).

Z tego podziału korzysta wielu ekofilozofów postulujących ekstensjonizm etyczny wobec bytów naturalnych, którego granice są stopniowo przesuwane (zob. Attfield 2011; Piątek 1998). Etyka rzeczy powinna zidentyfikować strategie, jakie są stosowane przez teoretyków tradycyjnej filozofii środowiskowej, poddać je pogłębionej analizie oraz ocenić, które z nich można zaadaptować na potrzeby włączenia artefaktów w zakres namysłu etycznego.

Ponadto wraz z kwestią ekstensjonizmu etycznego należałoby podjąć problem jego egalitaryzmu, czyli niezbędna będzie odpowiedź na pytanie, czy rozszerzenie namysłu etycznego oznacza koniecznie, że interesy wszystkich objętych nim istot powinniśmy rozpatrywać na równi. W tym przypadku będzie można rozważyć różne scenariusze odnośnie do stopniowości lub równorzędności namysłu etycznego dotyczącego różnych bytów oraz możliwych zasad, jakimi powinno się kierować w relacjach z rzeczami użytkowymi (odróżniając przede wszystkim potrzeby pierwszego oraz drugiego i trzeciego rzędu, zob. Devall 1988: 15).

Inne zagadnienie, które, jak sądzę, warto podjąć odnośnie do namysłu etycznego, to związek metafizyki i etyki. Jest on dwojaki. Po pierwsze, teoretycy namysłu etycznego zakładają, że ocena tego, czy dany byt zasługuje na objęcie nim, zależy od tego, jaki *jest* ten byt (tzn. czy posiada cechę kwalifikującą do uwzględnienia go w kategoriach etycznych (zob. Hale 2009: 28–39; Bernstein 1998: 3–4). Po drugie, zarówno wielu ekofilozofów, jak też posthumanistów sądzi, że sposób, w jaki postępujemy (to, jak odnosimy się do innych bytów) zależy od tego, co o nich sądzimy (tego, jak je postrzegamy). Tak też ci badacze przyjmują, że najlepszym sposobem *zmiany zachowania* człowieka wobec innych istot jest *zmiana sposobu myślenia* o nich (Kirkman 2002: 212; Bennett 2010: 9–10). Właściwą perspektywą dla ujęcia relacji metafizyki i etyki wydaje się więc traktowanie wyobrażeń ontologicznych nie tyle jako ściśle logicznego uzasadnienia tez etycznych, ile jako impulsu, który porusza ludzką wolę i w efekcie skłania do działania. W taki właśnie sposób postrzega rolę metafizyki Arne Naess, który twierdził, że „ujawnienie relacji między bytami wprawia w ruch najbardziej podstawowe koła zamachowe naszego osądu moralnego” (Naess 1995: 67).

Kluczowe pytanie brzmi zatem następująco: jaki metafizyczny obraz rzeczy użytkowych może skłaniać nas do objęcia ich namysłem etycznym? Odpowiedzi może być z pewnością wiele. Moja propozycja to ujęcie rzeczy użytkowych jako „konkretów” zgodnie z dobrze osadzoną w polskiej tradycji filozoficznej koncepcją Tadeusza Kotarbińskiego.

KONKRETY

Tadeusz Kotarbiński zdefiniował konkret jako „samodzielnie istniejący, jednostkowy, materialny byt umiejscowiony w czasie i przestrzeni” (Kotarbiński 1958: 233). Konkretami są zatem według Kotarbińskiego ludzie, zwierzęta i rośliny oraz przedmioty nieożywione – zarówno naturalne, jak i użytkowe (Kotarbiński 1934). W toku rozwoju swojej teorii metafizycznej Kotarbiński uznał, że pojęcie „konkret” jest tożsame z „rzeczą” i „ciałem”, ale jest

od nich pojemniejsze semantycznie i nie powoduje takich nieporozumień jak te dwie nazwy (zob. Kozłowski 1985: 29). „Ciało” może bowiem kojarzyć się wyłącznie z „organizmem” (czyli być stosowane w znaczeniu, jakie nadaje mu biologia, a nie fizyka), a tym samym może być zawężane do istot ożywionych. Z kolei słowo „rzecz” popada w drugą skrajność i jest często łączone tylko z obiektami „martwymi”, tj. „nieożywionymi”. W kontekście problemu metafizycznego statusu rzeczy użytkowych ważne jednak jest nie tylko to, że Kotarbiński przełamuje dualizm bytów ożywionych i nieożywionych, ale przede wszystkim to, że odchodzi od ścisłego rozdzielania bytów naturalnych i sztucznych, podając za przykład konkretny zegarek (Kotarbiński 1934: 283).

Opierając się na konkretyzmie Kotarbińskiego, można pokazać – zgodnie z tendencją obecną w filozofii techniki – że artefakty są równie realnie jak byty przyrodnicze, a przedstawianie ich statusu jako bliższego bytom w rodzaju powidoków oraz teza o ich nieistnieniu są nieintuicyjne (Baker 2004: 64; por. Katz 2012: 93). Teoria Kotarbińskiego nie podważa samodzielności bytowej artefaktów: są one fizycznymi indywidualiami istniejącymi niezależnie od ludzkiej świadomości. Podobnie konkretyzm (reizm/pansomatyzm) Kotarbińskiego skłania, aby uznać, że uniwersum metafizyczne nie jest zorganizowane hierarchicznie, jak sugeruje idea drabiny bytów. Kwestia, czy można uznać to za możliwe ugruntowanie tezy o ontologicznym egalitaryzmie, wymaga dalszej dyskusji, którą jednak, jak sądzę, warto podjąć, nawiązując do odrzucenia przekonania o ontologicznej podrzędności artefaktów w filozofii techniki (Baker 2004: 60) oraz postulatu horyzontalizacji wyobrażeń metafizycznych proponowanej przez posthumanizm (Braidotti 2013: 86–88, 143–146; Bennett 2010: 9–10).

W kontekście problemu ekstensjonizmu etycznego warto przede wszystkim wyeksponować w ujęciu artefaktów jako konkretów to, że – między innymi wskutek ludzkich działań – mogą one stracić swoją integralną tożsamość, czyli ulec nieodwracalnemu zniszczeniu. Nawet jeśli rzecz użytkowa po zniszczeniu pozostaje dalej pewnym materialnym przedmiotem, to nie posiada już swojej niepodzielnej tożsamości (zob. Bernstein 1998: 98–99), czy, precyzyjniej, nie ma już możliwości jej realizowania. To właśnie ta immanentna cecha rzeczy użytkowych (jednostkowych bytów fizycznych) sprawia, że dla ich pogłębionej charakterystyki powinno się je wyodrębnić z szerszej grupy artefaktów technicznych, w której znajduje się przykładowo oprogramowanie komputerowe, posiadające znacząco inny status materialny (większość badaczy pomija ten fakt, zob. Baker 2004: 49; Vermaas, Kroes i Franssen 2011: 5; por. Lizut 2014: 38). Różnica między bytami fizycznymi i elektronicznymi (cyfrowymi) polega na tym, że te drugie są łatwo i w pełni multiplikowalne. W przypadku bytów cyfrowych nie ma różnicy między oryginałem a kopią. W rezultacie określony byt cyfrowy może dosłownie istnieć w wielu lokalizacjach jednocześnie i może przetrwać próbę czasu (Kim 2001: 99). Jako taki jest też znacznie mniej narażony na zniszczenie.

Wskazanie na fakt oddziaływania człowieka na inne byty w przypadku rozwijanego tu podejścia nie jest antropocentryczne, ponieważ jego cel to nie podkreślenie sprawczości człowieka czy siły jego działania, ale rozpoznanie odpowiedzialności (o charakterze etycznym) za ludzkie działania wobec bytów pozaludzkich (zob. Vogel 2015; 2002: 37–38). Zwłaszcza możliwość nieodwracalnego zniszczenia określonego bytu powinna poruszać ludzką zdolność do namysłu etycznego i zarazem określać jego granice. Tak też przyjmuję, że zakres bytów,

które zasługują na namysł etyczny, pokrywa się ze zbiorem konkretnych indywiduów (ożywionych, nieożywionych i sztucznych) jako bytów, którym grozi utrata wewnętrznej, integralnej tożsamości wskutek ludzkiej aktywności innych bytów, w tym człowieka. Rozróżnienie na byty, które mogą zostać skrzywdzone lub uzyskać korzyść dzięki działaniom człowieka oraz takie, które mogą zostać zniszczone lub być naprawione, uważam za bliżej nieokreślony i trudny do utrzymania (zob. Attfield 2011: 31–32; Hunt 1980; Goodpaster 1979).

Podobnie brak zdolności do samozachowania (*self-maintain*, *self-repair*) nie powinien dyskwalifikować artefaktów z domeny moralnych podopiecznych. Wielu ekofilozofów argumentuje, że odmienność różnych bytów pod względem ich złożoności (jak na przykład między ludźmi a zwierzętami) nie powinna automatycznie eliminować określonych bytów z zakresu namysłu etycznego. Wydaje się jednak, że tej zasady nie stosują do artefaktów. Wówczas jednak zdają się wpadać w pułapkę rozpoznawania pewnych bytów jako „tylko” lub „zaledwie” rzeczy. To bardzo niebezpieczny schemat myślenia, który łatwo dostarcza alibi bezrefleksyjnym zachowaniom. Jeśli coś jest traktowane jako mało lub nic nieznaczące, można wobec tego czegoś zachowywać się dowolnie. Można zrzucić z siebie jakąkolwiek odpowiedzialność wobec takich rzeczy – „zaledwie” rzeczy (Hunt 1980). Dlatego filozofia środowiskowa postępuje niesłusznie, kiedy przyznaje nam prawo, aby lekceważąco traktować rzeczy użytkowe, które w znacznej mierze tworzą nasze codzienne otoczenie (Vogel 2015: 163).

Innym argumentem przeciwko włączeniu artefaktów w zakres etyki jest to, że nie starają się same podtrzymać swojej integralnej tożsamości, którą część ekofilozofów uznaje za wartość objęcia namysłem etycznym podobnie jak byty nieożywione (zob. Lee 1999: 170–172). Tu jednak pojawia się argument, że te ostatnie należą do świata przyrody, gdzie żaden byt nie ma ściśle określonej funkcji, jak jest w przypadku artefaktów. Ponadto ta funkcja jest zawsze związana z ludzkimi potrzebami. Byty przyrodnicze zaś, nawet nieożywione, mogą występować poza kontekstem ludzkich intencji. Mają one własny *telos* (zob. Lee 1999: 37–39).

Tożsamość artefaktów nie jest jednak tak uboga, jak często przedstawia się ją na gruncie filozofii środowiskowej. Ludzkie zamiary i plany nie determinują ich całkowicie. Rzeczy użytkowe od momentu wyprodukowania stają się w znacznej mierze niezależne od człowieka: psują się, odmawiają współpracy, mają nieoczekiwane i nieoczywiste zastosowania (Vogel 2015: 105, 113, 140–141, 169; zob. Houkes i Vermaas 2004: 52–55; Baker 2009: 50; Verbeek 2005: 29).

Warto podkreślić, że postulowane w artykule odejście od lekceważącego postrzegania rzeczy nie ma na celu zaprezentowania ich jako doskonalszych od bytów naturalnych (co robi na przykład transhumanizm). Jego intencją jest jedynie zniesienie embarga na włączenie rzeczy w granice etyki.

GLÓWNE PROBLEMY

Sportretowanie rzeczy użytkowych jako konkretnych indywiduów ma istotne znaczenie dla zidentyfikowania najważniejszych dylematów, które pojawiają się w codziennym obcowaniu z nimi. Można je zasadniczo podzielić na te związane z ich: (1) użytkowaniem, (2) produkcją, (3) kupnem i sprzedażą oraz (4) okresem poużytkowym.

UŻYWANIE

W kontekście problemu etycznego namysłu nad zachowaniem człowieka wobec rzeczy użytkowych jednym z najważniejszych zadań powinna być analiza działania najczęściej doprowadzającego do ich zniszczenia, którym jest używanie. To właśnie używanie danej rzeczy prowadzi do pogorszenia jej stanu, utraty określonych własności, które ostatecznie może skutkować jej całkowitym rozpadem (kolejne próby regeneracji tylko opóźniają ten moment).

Ponadto używanie, jak zakładają często koncepcje wartości przyrodzonej (*intrinsic value, inherent worth*), wprowadza opresję i hierarchię – byt, który używa innego bytu, czyni go sobie podległym, dezawuuując jego status ontologiczny. Z tego powodu wartość przyrodzona jest zazwyczaj utożsamiana z wartością nieinstrumentalną (zob. Devall 1988: 14).

Takie podejście do używania jest kolejnym powodem wykluczenia z zakresu refleksji etycznej rzeczy użytkowych przez ekofilozofię. Skoro bowiem mają one domyślnie użytkowy charakter (co podkreśla ich nazwa), to nie ma dla nich ratunku – są z góry skazane na bycie eksploatowanymi oraz podrzędnie traktowanie. Byty naturalne mają inne scenariusze swojego istnienia, jak na przykład niezakłócony rozwój.

To przekonanie wprowadza jednak atomistyczną wizję, którą ekofilozofia krytykuje. Dochodzi tym samym do paradoksu: z jednej strony ekofilozofia stara się uprzytomnić ludziom fakt współzależności wszystkich bytów, z drugiej zaś wiele jej nurtów nalega na postrzeganie poszczególnych bytów jako samoistnie wartościowych. Na tę sprzeczność zwraca uwagę grupa ekofilozofów, którzy sceptycznie podchodzą do uznania wartości przyrodzonej i nieinstrumentalnej za tożsame (Norton 2008; Morito 2003). Używanie można bowiem potraktować jako rodzaj współdziałania, w trakcie którego odkrywają się różne aspekty tożsamości danego bytu. Odrzucenia ścisłej opozycji wartości przyrodzonej i instrumentalnej wymaga jednak przyjęcia zastrzeżenia, że jeśli dany byt nie jest używany, nie oznacza to, że staje się on pozbawiony sensu (wartości), ale odnosi się do braku możliwości realizowania w pełni swojej tożsamości.

Rewizja oceny fenomenu używania, zgodnie z którym umożliwia ono bytowi urzeczywistnianie różnych aspektów swojej tożsamości jest ważne dla postrzegania artefaktów. Ich użytkowy charakter nie przekreśla wówczas etycznego wymiaru ustosunkowywania się wobec nich. Kluczowe będzie tu wskazanie warunków balansowania między umożliwianiem rzeczy jej spełniania siebie w używaniu oraz chronieniem jej przed unicestwieniem dzięki tej aktywności. Etyka rzeczy użytkowych będzie musiała określić, kiedy używanie określonej rzeczy staje się niewłaściwe i nieakceptowalne z perspektywy jej integralnej tożsamości (por. Houkes i Vermaas 2004: 52–54). Mówiąc inaczej, celem etyki rzeczy użytkowych będzie wypracowanie zasad, które będą sprawiały, że użycie nie zmieni się w nadużycie (zob. Cronon 1995: 490). Ważne będzie w tym względzie także odróżnienie w obrębie właściwego używania jego wariantów standardowych i alternatywnych (zob. Houkes i Vermaas 2004: 52–53).

PRODUKCJA

Poza omówionymi do tej pory powodami banicji rzeczy użytkowych ze świata etyki jest jeszcze jeden, który odgrywa ważną rolę w argumentacji ekofilozofii – jest to bycie produktem

wytworzonym przez człowieka. Wielu ekofilozofów uważa podobnie jak Arystoteles, że sposób powstania bytu jest decydujący dla statusu danego bytu i jego ontologicznej autonomii (Lee 199: 49). Można oczywiście spierać się, czy ważniejszy jest sposób powstania bytu czy rezultat końcowy tego procesu, co w przypadku rzeczy użytkowych oznacza zaistnienie konkretnego indywiduum (zob. Verbeek 2005: 29). Dla dyskusji w kontekście produkcji rzeczy użytkowych będzie istotna analiza dwóch problemów: wtórności wobec materiału, z jakiego one powstają oraz ich zastępowalności.

Ekofilozofowie podkreślają, że artefakty inaczej niż byty naturalne są wtórne wobec materiału, z którego je zrobiono (zob. Lee 1999: 50). Na przykład drzewo nie jest pochodne wobec drewna, podczas gdy drewniane krzesło jest. Istnieją też oczywiście stopnie sztuczności materiału, z którego zbudowane są artefakty. Mamy materiały naturalne (wspomniane drewno), takie które pochodzą od naturalnych materiałów (plastik z ropy), oraz skonstruowane *de novo* (np. diamondoid) (zob. Lee 1999: 49–52). Tak też ekofilozofia patrzy na artefakt przez pryzmat zużycia zasobów naturalnych potrzebnych do ich produkcji lub trudnych do recyklingu odpadów, które zanieczyszczają środowisko. Takie podejście koncentruje się na tym, że artefakt powstaje kosztem bytu naturalnego. Bez wątplenia nie da się zaprzeczyć, że produkcja artefaktu wymaga zużycia mniej lub bardziej naturalnych materiałów. Wydaje się jednak, że w przyrodzie wszystko dzieje się na koszt innego bytu (wilk zjada owcę, owca zjada trawę itp.). Nie widzimy jednak tylko tych zależności, gdy patrzymy na nią. Gdyby tak było, natura nie byłaby dla nas niczym innym niż manichejską sferą okrucieństwa i ciemności. Podobnie jeśli postrzegamy artefakty tylko z tej perspektywy, stajemy się im niechętni. Czy to dobra podstawa, aby motywować do używania ich z troską?

Na tej samej zasadzie nie sprzyja takiej postawie przekonanie, że artefakty ze względu na to, że są produkowane przez człowieka, są zastępowalne w przeciwieństwie do bytów naturalnych. To założenie ujawnia się często w dyskusji dotyczącej idei ekologicznej odbudowy (*ecological restoration*). Część ekofilozofów jest jej niechętna, ponieważ według nich złudne jest wrażenie, że można odtworzyć obiekt zniszczony przez człowieka. Krytycy ekologicznej odbudowy, jak na przykład Eric Katz, podkreślają, że zasadzone na nowo drzewa nigdy nie zastąpią konkretnych drzew, które przestały istnieć wskutek ludzkiej działalności (zob. Katz 2012: 70–72). Choć to stanowisko ma krytyków, to intencja Katza jest czytelna i rozumiała: chce on zapobiec zbyt łatwemu usprawiedliwieniu niszczenia naturalnych części ekosystemu. Nie podważam tej tezy – przekonanie, że zasadzenie nowego drzewa zamiast tego, które ścięto, „wyrównuje” tę stratę, jest nietrafne i szkodliwe, ponieważ każde indywiduum stanowi byt unikatowy, którego nie można zastąpić. Podobnie jednak jest z artefaktami. Dlatego ekofilozofia okazuje artefaktom niesłuszne lekceważenie, przyjmując, że są one zastępowalne. Produkcja (nawet masowa) nie zmienia tego, że każdy artefakt jest konkretnym indywiduum, który nie posiada substytutu.

KUPNO I SPRZEDAŻ

Masowość produkcji wydaje się często stanowić zbyt łatwe usprawiedliwienie dla nonszalanckiego postępowania z rzeczami użytkowymi. Mówiąc inaczej, dla przyjęcia zachowania

proekologicznego bardziej problematyczne niż fakt, że wchodząc do sklepu, mamy stos pudełek z identycznymi parami butów, jest to, że traktujemy je przez to jako łatwe do zastąpienia, równocześnie stawiając im coraz większe wymagania (np. coraz łatwiej przychodzi nam uznać, że dane buty są już znoszone/zniszczone/niemodne). Zasadniczy problem tkwi tu w naszym podejściu do rzeczy, a nie w samych przedmiotach.

Odrzucenie wyobrażenia o zastępowalności rzeczy użytkowych ma istotne znaczenie w analizie etycznych dylematów związanych z ich sprzedażą oraz kupnem. Innym, coraz dziś powszechniejszym zjawiskiem wartym pogłębionej analizy jest sprzedaż urządzeń, które mają fabrycznie przewidziany krótki okres sprawności (kończący się wraz z wygaśnięciem gwarancji), a ich naprawa jest droższa niż zakup nowego egzemplarza (zob. Przybysz 2015). Ponadto powinno się rozważyć, czy to, że sprzedaż polega na oferowaniu nowych towarów, usprawiedliwia wszystkie praktyki sprzedażowe (np. jak ocenić sytuację, która prowadzi do zakupu kilku sztuk tego samego rodzaju towaru niemających szans być faktycznie kiedykolwiek użytymi?). Natomiast w analizie etycznych aspektów zakupu rzeczy ważne powinno być rozstrzygnięcie, czy można uznać, że jesteśmy jakkolwiek zobowiązani wobec już posiadanych rzeczy. Jest to istotne dla pytania o to, kiedy można zrezygnować z naprawy danej rzeczy, co usprawiedliwia zakup nowej rzeczy itp.

Ujęcie rzeczy jako etycznych podopiecznych będzie ponadto skłaniać się ku krytyce konsumpcjonizmu, charakteryzując go jako nieuzasadnione rzeczywistymi potrzebami nabywanie kolejnych rzeczy, które nie są postrzegane jako określone indywidua, ale jako oznaki bogactwa, nadszycia, nadążania za modą itd. Można nawiązać tu do tezy ekologii głębokiej mówiącej, że konsumpcja, poprawiając standard życia, pogarsza jego jakość (zob. Maskit 2000: 222). Interpretacja tego hasła zorientowana na możliwość etycznego odniesienia się człowieka do rzeczy użytkowych będzie koncentrować się na wykazaniu, że postawa konsumpcyjna nie pozwala na wytworzenie więzi z rzeczami. Jest ona bowiem napędzana przez pragnienie posiadania najnowszych modeli określonych sprzętów, które odmawia wartości rzeczom, które nie są w zgodzie z bieżącymi trendami. Równocześnie proponowane tu podejście będzie dystansować się wobec stanowiska minimalizmu, które wzywa do ograniczenia liczby posiadanych rzeczy, ponieważ widzi w nich wyłącznie zagrożenie dla swobody i wolności człowieka. Takie nastawienie warto zastąpić przez dążenie do wytworzenia pozytywnego stosunku do posiadanych rzeczy (posiadania poczucia związku z nimi), które skuteczniej może wspierać długoterminowe i rozważne korzystanie z rzeczy użytkowych.

OKRES POUŻYTKOWY

Inna ważna grupa zagadnień wiążących się z włączeniem rzeczy użytkowych do sfery etyki dotyczy okresu poużytkowego, kiedy rzecz użytkowa przestaje być zdolna do pełnienia swojej domyślnej funkcji. Ich kontekstem są badania z zakresu ontologii śmieci (zob. Kennedy 2012), które zajmują się przemianą statusu rzeczy użytkowych w tzw. odpady oraz ich charakterystyką. W przypadku problematyki etycznej warto, jak sądzę, skoncentrować się na sytuacjach, które umożliwią danej rzeczy zrealizowanie swojej materialnej tożsamości także po okresie korzystania w jej standardowym przeznaczeniu. Można na przykład poddać

pogłębionej analizie takie zjawiska jak recykling i upcykling. Pierwsze polega na odzysku, w ramach którego odpady są ponownie przetwarzane na produkty lub materiały wykorzystywane w pierwotnym celu lub innych celach (np. produkowanie zeszytów z makulatury). Z kolei upcykling, określane też jako twórcze ponowne użycie (*creative reuse, repurposing*), polega na przywracaniu rzeczom ich funkcjonalności (odrestaurowane meble) lub nadaniu im nowej formy (np. wykorzystanie zużytych opon samochodowych do wykonania puf lub donic ogrodowych). Te dwa fenomeny w perspektywie etyki rzeczy będą widziane przede wszystkim jako to, co umożliwia rzeczom użytkowym możliwie kompletne urzeczywistnienie ich potencjału, a nie tylko jako to, co umożliwia ograniczenie zużycia surowców naturalnych oraz zmniejszenie ilości odpadów.

ZAGROŻENIA

Rozważenie problemu ekstensjonizmu zobowiązań etycznych wobec rzeczy wymaga również uwzględnienia negatywnych efektów związanych z istnieniem określonych artefaktów. Co powinno robić się z przedmiotami, których domyślną funkcją jest zabijanie (broń)? Jak powinniśmy postępować z rzeczami, które zanieczyszczają środowisko (np. starymi samochodami)? Wydaje się, że etyka rzeczy może przyjąć tu strategię analogiczną do tej stosowanej na gruncie ekofilozofii, która zakłada, że jeśli pewien byt (np. wirus) stanowi bezpośrednie zagrożenie dla innych istot lub gdy może jedynie wyrządzać im krzywdę, to należy go wyeliminować lub przynajmniej zneutralizować. Tak też rzeczy użytkowe, których funkcjonowanie niesie w sobie istotne niebezpieczeństwo dla ludzi, przyrody oraz innych rzeczy użytkowych powinny być zniszczone lub w miarę możliwości poddane recyklingowi lub upcyklingowi.

PODSUMOWANIE

Niniejsza prezentacja kwestii ekstensjonizmu zobowiązań etycznych wobec rzeczy to tylko zarys tej problematyki, który wymaga dalszego doprecyzowania oraz rozbudowy. Jej celem było przede wszystkim zwrócenie uwagi na możliwość alternatywnego podejścia do rzeczy użytkowych niż to, które przyjmuje większość nurtów filozofii środowiskowej. Wielu ekofilozofów postrzega artefakty wyłącznie jako zagrożenie dla środowiska i dlatego postuluje ograniczenie ich konsumpcji. Tymczasem warto spróbować zaangażować się pozytywnie wobec rzeczy użytkowych i uznać je, jako konkretne indywidua, za warte troski etycznej ze względu na nie same, co również powinno skutkować zmniejszeniem zużycia surowców naturalnych i produkcji odpadów. Należy zastrzec, że rozwijanie takiego podejścia nie ma na celu podważenia zasadności innych perspektyw, ale ma je uzupełnić.

Projekt etyki rzeczy użytkowych to próba likwidacji niebezpiecznego rezyduum obojętności etycznej, która utrudnia proekologiczną zmianę ludzkich zachowań. Wydaje się bowiem, że zaczniemy rozumieć ekosferę w jej źródłowym znaczeniu jako nasze domostwo (gr. *oikos*), tylko jeśli uwzględnimy jako jej składowe także artefakty techniczne.

BIBLIOGRAFIA

- Attfield, Robert. 2011. *Beyond Anthropocentrism*, w: *Philosophy and the Environment*, red. Anthony O'Hear, Cambridge.
- Baker, Lynne, Ruder. 2004. *The Ontology of Artifacts*, „Philosophical Explorations”, 7, 2: 99–111.
- Baker, Lynne, Ruder. 2009. *The Metaphysics of Everyday Life*, Cambridge: Cambridge UP.
- Bennett, Jane. 2010. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham – London: Duke University Press.
- Benso, Silvia. 2000. *The Face of Things: A Different Side of Ethics*, New York: SUNY.
- Bernstein, Mark. 1998. *On Moral Considerability: An Essay on Who Morally Matters*, Oxford: Oxford University Press.
- Bińczyk, Ewa. 2013. *Posthumanist Tendencies in Science and Technology Studies*, „Political Dialogues. Journal of Biopolitics and Contemporary Political Theories”, 15: 8–17.
- Blok, Vincent. 2015. *Heidegger's Ontology of Work*, „Heidegger Studies”, 31: 109–128.
- Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*, Malden.
- Devall, Bill. 1988. *Simple in Means, Rich in Ends. Practicing Deep Ecology*, Salt Lake City.
- Garbacz, Paweł. 2010. *Zagadnienie istnienia artefaktów. Głos w dyskusji*, „Filozofia Nauki” 71: 121–134.
- Goodpaster, Kenneth. 1978. *On Being Morally Considerable*, „Journal of Philosophy”, 75, 6: 308–325.
- Goodpaster, Kenneth. 1980. *On Stopping at Everything: A Reply to W.M. Hunt*, „Environmental Ethics”, 3, 3: 281–284.
- Gunkel, David. 2014. *A Vindication of the Rights of Machines*, „Philosophy & Technology”, 27, 1: 113–132.
- Hale, Benjamin. 2009. *Technology, the Environment and the Moral Considerability of Artefacts*, w: Jan Kyrre Berg Olsen, Evan Selinger i Søren Riis (red.), *New Waves in Philosophy of Technology*, New York: Palgrave Macmillan, s. 216–240.
- Houkes, Wybo i Pieter Vermaas. 2004. *Actions versus Functions: A Plea For an Alternative Metaphysics of Artifacts*, „Monist” 87: 52–71.
- Houkes, Wybo, Vermaas Pieter. 2009a. *Produced to Use: Combining Two Key Intuitions on the Nature of Artefacts*, „Techne” 13, 2: 123–136.
- Houkes, Wybo, Vermaas Pieter. 2009b. *Contemporary Engineering and the Metaphysics of Artefacts: Beyond the Artisan Model*, „The Monist”, 92(3): 403–419.
- Hullinger, Jessica. 2015. *Ikea Wants You To Stop Throwing Away Your Ikea Furniture*, <http://www.fastcompany.com/3055971/most-creative-people/ikea-wants-you-to-stop-throwing-away-your-ikea-furniture>.
- Hunt, W. Murray. 1980. *Are Mere Things Morally Considerable?*, „Environmental Ethics”, 2, 3: 59–54.
- Ihde, Don. 1998. *Expanding Hermeneutics*, Evanston: Fordham UP.
- Ihde, Don. 1993. *Postphenomenology*, Evanston: Fordham UP.
- Introna, Lucas. 2009. *Ethics and the Speaking of Things*, „Theory, Culture & Society”, 26, 4: 25–46.

- Katayama, Errol G. 1999. *Aristotle on Artifacts: a Metaphysical Puzzle*, Albany: SUNY.
- Katz, Eric. 2002. *Understanding Moral Limits in the Duality of Artifacts and Nature: A Reply to Critics*, „Ethics & the Environment”, 1: 138–146.
- Katz, Eric. 2012. *Further Adventures in the Case Against Restoration*, „Environmental Ethics”, 1: 67–97.
- Katz, Eric. 1993. *Artefacts and Functions: A Note on the Value of Nature*, „Environmental Value”, 2: 223–232.
- Kennedy, Greg. 2012. *An Ontology of Trash. The Disposable and Its Problematic Nature*, Albany: SUNY.
- Kiepas, Andrzej. (red.). 1999. *Człowiek – technika – środowisko: człowiek współczesny wobec wyzwań końca wieku*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kim, Joohan. 2001. *Phenomenology of Digital-Being*, „Human Studies”, 24: 87–111.
- King, Roger. 2002. *Environmental Ethics and the Built Environment*, „Environmental Ethics”, 22, 2: 115–131.
- Kotarbiński, Tadeusz. 1958. *Fazy rozwojowe konkretyzmu*, „Studia Filozoficzne”, 1: 228–236.
- Kotarbiński, Tadeusz. 1958. *Zasadnicze myśli pansomatyzmu*, „Przegląd Filozoficzny”, 33: 283–294.
- Kozłowski, Jan. 1985. *O reizmie somatycznym Tadeusza Kotarbińskiego*, „Studia Humanistyczne Akademii Górniczo-Hutniczej. Prace Filozoficzne”, 27: 28–39.
- Lee, Keekok. 1999. *The Natural and the Artefactual. The Implications of Deep Science and Deep Technology for Environmental Philosophy*, Lanham – Boulder – New York – Oxford: Lexington Books.
- Lizut, Rafał A. 2014. *Technika a wartości. Spór o aksjologiczną neutralność artefaktów*, Lublin: Academicon.
- Maskit, Jonathan. 2000. *Deep Ecology and Desire: On Naess and the Problem of Consumption*, w: Katz Eric, Andrew Light i Rothenberg David (red.), *Beneath the Surface. Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, Cambridge – London: MIT Press.
- Morito, Bruce. 2003. *Intrinsic Value: A Modern Albatross for the Ecological Approach*, „Environmental Values”, 12: 317–336.
- Naess, Arne. 1995. *The Deep Ecology Movement*, w: George Sessions (red.), *Deep Ecology for the twenty-first Century*, Boston – London.
- Newman, Lenore i Ann Dale. 2013. *Celebrating the Mundane: Nature and the Built Environment*, „Environmental Values”, 22: 401–413.
- Norton, Bryan G. 2008. *Convergence, Noninstrumental Value and the Semantics of ‘Love’: Comment on McShane*, „Environmental Values”, 17: 5–14.
- Ouderkirk, Wayne. 2002. *Katz’s Problematic Dualism and its “Seismic” Effects on His Theory*, „Ethics & the Environment”, 7, 1: 124–137.
- Piątek, Zdzisława. 1988. *Aspekty antropocentryzmu*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Piątek, Zdzisława. 1998. *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Przybysz, Anna. 2015. *Raport: czas użytkowania lodówek i telewizorów coraz krótszy. Wina producentów?*, „Gazeta Wyborcza”, 15.04.2015.

- Thompson, Ian. 2013. *Landscape and Environmental Ethics*, w: Peter Howard, Ian Thompson i Emma Waterton (red.), *The Routledge Companion to Landscape Studies*, London – New York: Routledge.
- Tymieniecka-Suchanek, Justyna (red.). 2014. *Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze. Od humanizmu do posthumanizmu*, t. 1–2, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Verbeek, Peter-Paul. 2005. *What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, University Park: Penn State UP.
- Vogel, Steven. 2002. *Environmental Philosophy after the End of Nature*, „Environmental Ethics”, 24, 1.
- Vogel, Steven. 2003. *The Nature of Artifacts*, „Environmental Ethics”, 25, 2: 149–168.
- Vogel, Steven. 2015. *Thinking like a Mall*, Cambridge: MIT Press.
- Zarosa, Urszula. 2015. *Moralny status zwierząt*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

USEFUL THINGS AND A MATTER OF ETHICAL COMMITMENT OF EXTENSIONALISM

The article aims to provide a framework for extending ethical obligations toward artifacts (usable things). The first part presents the current debate on both metaphysical and ethical status of artifacts. The second one, drawing upon reism of Tadeusz Kotarbinski, portrays artifacts as concretes, with a focus on the possibility of their damage and destruction. The main part of the article is the analysis of ethical dilemmas related to (1) use of artifacts, (2) their production, (3) purchase and sale, and 4) the post-use period.

Keywords: ethical extensionism, artifacts, postnatural environmentalism, environmental philosophy, philosophy of technology