

Michał Wyrostkiewicz
Lublin

ARGUMENTACJA EKOLOGICZNA W DYSKUSJI DOTYCZĄCEJ MORALNYCH ASPEKTÓW DZIAŁAŃ GENETYCZNYCH

To, że etyczny (teologicznomoralny) namysł nad najnowszymi propozycjami genetyki jest potrzebny, nie ulega wątpliwości¹. Trudnością jednak może stać się dokonanie trafnego wyboru środka służącego do właściwego sposobu dowodzenia słuszności proponowanych rozwiązań. Warto więc wziąć pod uwagę rozmaite metody odkrywania prawdy i przekonywania do niej, jakimi posługuje się współczesna nauka. Tu zaś dość powszechnie jest dziś nawiązywanie do ekologii lub posługiwanie się tzw. argumentacją ekologiczną. Nie dziwi więc fakt, iż także teologowie przyglądają się tym kwestiom i próbują skorzystać z nich w swoich badaniach. Snując teologiczno-moralną refleksję dotyczącą *meandrów współczesnej genetyki*, warto więc zastanowić się nad sensem i skutecznością przywoływania tu argumentu ekologicznego. Propozycja ta wydaje się tym bardziej słuszna, że ekologia i genetyka jako nauki przyrodnicze są sobie dość bliskie².

¹ Takie opinie można znaleźć nie tylko w opracowaniach etycznych czy teologicznomoralnych, ale także w tych, które są autorstwa lekarzy, genetyków, przyrodników i prawników: „Problemy, które wyłania współczesna biologia i medycyna, stają się coraz bardziej skomplikowane, a co więcej, straciły już dawno swój czysto medyczny charakter. Odpowiedzi na stawiane pytania coraz częściej należy poszukiwać w obszarach filozofii, etyki, prawa czy teologii”. M. Safijan. *Prawo a dylematy współczesnej genetyki*. W: *Biologia molekularna w medycynie. Elementy genetyki klinicznej*. Red. J. Bał. Warszawa: PWN 2001 s. 379.

² Por. Ch. J. Krebs. *Ekologia. Eksperymentalna analiza rozmieszczenia i liczebności*. Tłum. A. Kozakiewicz, M. Kozakiewicz, J. Szacki. Warszawa: PWN 1996 s. 16-30; E. Solomon, L. Berg, D. Martin, C. A. Ville. *Biologia*. Tł. A. Borowska i in. Warszawa: Multico 1996 s. 1118.

Sama propozycja powołania się na argumentację ekologiczną w teologii moralnej, a zwłaszcza w bioetyce, nie jest ofertą zupełnie oryginalną. Albowiem problemem tym, już kilka lat temu, zainteresował się A. Derdziuk³. Napisał wówczas: „Dziś chętnie przyjmuje się tłumaczenie, że coś jest ekologiczne, to znaczy nie jest trujące, nie szkodzi organizmowi oraz zachowuje naturalny porządek. Wydaje się, że ludziom zmęczonym przesytem techniki w życiu codziennym, a z drugiej strony terroryzowanym doniesieniami o różnych skażeniach i zatruciach środowiska, argumentacja ekologiczna trafia do serca, wskazując na optymalne rozwiązanie. Niekiedy takiego argumentu używa się też w teologii moralnej, zwłaszcza gdy chodzi o kwestie bioetyczne. Zagadnienia leżące na styku medycyny i etyki, dotyczące ingerencji w organizm ludzki, wydają się szczególnie związane z kwestią ekologiczną. Bowiem ludzki organizm poddany jest prawom biologii i winno się w nim respektować naturalne prawa zapisane w strukturze cielesnej”⁴.

Tę bez wątpienia interesującą argumentację z powodzeniem można zastosować w teologicznomoralnej refleksji dotyczącej wykorzystania technik genetycznych. Trzeba by wówczas powiedzieć, że podejście ekologiczne nakazuje odrzucić wszelkie „ulepszanie” przyrody czy bezpośrednio organizmu ludzkiego, ponieważ wydaje się ono zbyt ryzykowne dla osoby, gdyż zakłócałoby naturalne procesy jej organizmu. Wśród opinii ludzi przyglądających się pod tym kątem działalności genetycznej nie brakuje podobnych do następującej: „Wprowadzając jakiegokolwiek geny do organizmów bytujących w środowisku, musimy liczyć się z najbardziej poważnymi konsekwencjami. Można wprowadzić dodatkowe zabezpieczenia [...]. Nigdy jednak nie będziemy mieli pewności, czy natura nas nie przechytzy”⁵. Niektórzy zaś twierdzą, że jednym z największych problemów genetyki jest to, iż „nie mamy jeszcze wypracowanych mechanizmów, które ustrzegą nas przed nieobliczalnymi konsekwencjami

³ Por. *Argument ekologiczny w bioetyce*. W: *Przykazania kościelne dzisiaj. Przesłanie moralne Kościoła*. Red. J. Nagórny, J. Gocko. Lublin: RW KUL 2001 s. 193-208.

⁴ Tamże s. 202.

⁵ W. Kofta. *Podstawy inżynierii genetycznej*. Warszawa: Prószyński i S-ka 1997 s. 77-78.

możliwej niefrasobliwości biotechnologów”⁶. Właśnie ta niepewność w stosunku do wyników ludzkich ingerencji w przyrodę, zwłaszcza tych, które w znacznym stopniu ją przemieniają, oraz wynikająca z tego nieufność wobec owych działań stanowi według lubelskiego moralisty podstawę popularności i skuteczności tego argumentowania⁷.

Biorąc to wszystko pod uwagę, przywoływany wyżej autor stwierdza, iż mimo niewątpliwych zalet i sugestywnej nośności takie rozumowanie nie jest jednak właściwym sposobem uzasadniania norm moralnych. Wyczuwa się w nim bowiem swoisty utylitaryzm polegający na porównywaniu strat i korzyści będących konsekwencją analizowanego czynu; następuje sprowadzenie całego problemu do takiej postaci, gdzie czynnikiem rozstrzygającym jest egoizm osoby, która dbając jedynie o swoje subiektywne korzyści, wybiera to, co z biologicznego punktu widzenia jest naturalne, a więc jawi się jako dobre. W konsekwencji zaś prowadzi to do zanegowania sensowności ludzkiej działalności w świecie, którą to działalność postrzega się jako destrukcję, nie zaś jako humanizację świata czy doskonalenie stworzenia. Ostatecznie jest to więc odrzucenie prawdy o godności osoby i jej wyjątkowości w świecie, co m.in. wyraża się w nadrzędnym stosunku wobec innych stworzeń. Precyzyjne funkcjonowanie organizmu widziane jest jako najwyższe dobro człowieka. Idąc dalej tym torem myślenia, nieuniknione jest dojście do wniosku, że po usunięciu negatywnych z punktu widzenia biologiczno-medycznego skutków, stosowanie potępianych wcześniej technik byłoby moralnie uprawnione⁸. W odniesieniu do ingerencji w konstrukcję genetyczną człowieka oznaczałoby to, że w momencie uzyskania pewności, iż działanie takie nie będzie powodowało niepożądanych konsekwen-

⁶ S. Konstańczak. *Moralny aspekt „genetycznego” zanieczyszczenia biosfery*. W: *Ochrona środowiska społeczno-przyrodniczego w filozofii i teologii*. Red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, A. Skowroński. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2001 s. 298.

⁷ Por. Derdziuk. *Argument ekologiczny w bioetyce* s. 204.

⁸ Por. tamże s. 203-205. Por. także: A. J. Katolo. *Jakość życia, obsesja zdrowia i homo continuus*. W: *Wyzwania moralne przelomu tysiącleci*. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu 1999 s. 217-220.

cji w organizmie, zastosowanie go jest przynajmniej obojętne moralnie⁹. W takim zaś wypadku, powołując się na opinie sporej grupy lekarzy i genetyków, nietrudno byłoby uzasadnić konieczność wyzbycia się jakichkolwiek zastrzeżeń natury etycznej¹⁰. Dlatego Derdziuk ostatecznie dochodzi do stwierdzenia, że w uzasadnianiu norm moralnych „argument ekologiczny staje się na dłuższą metę nieskuteczny i mało przekonywający”¹¹, a zastosowanie go „może być dokonane na zasadzie analogii, w ramach której uświadomiona konieczność liczenia się z konsekwencjami działań w zakresie ingerowania w naturalny rytm zjawisk przyrodniczych zostanie przeniesiona na uświadomienie sobie odpowiedzialności za podejmowanie ingerencji w strukturę cielesną osoby”¹².

Trudno się nie zgodzić z poglądami przywoływanego wyżej teologa. Nie można jednak nie dostrzec, iż jest w nich pewna „furtka”, do której zresztą podprowadza sam autor. Stwierdza bowiem: „Wykorzystanie argumentu ekologicznego możliwe jest pod warunkiem właściwego rozumienia samego zagadnienia ekologii. Jeżeli zostanie przyjęta jej poprawna koncepcja, w której najważniejszym punktem jest człowiek i zachowane będą właściwe kryteria w ocenie działań wpływających na środowisko, wówczas możliwe jest osiągnięcie większej skuteczności tego argumentu”¹³.

Wydaje się więc, że nie tylko można, ale wręcz należy przejść przez ową „furtkę” i pójść nieco dalej. Przedstawione wyżej rozumowanie sprowadza bowiem ekologię do ochrony przyrody. Z naukowego punktu widzenia, problematyka ekologiczna w tym zagadnieniu jednak się nie wyczerpuje. Niewątpliwie, prawdą jest, że wśród różnych tez wypracowanych przez ekologów są takie, które mówią o konieczności ograniczeń ingerencji człowieka w naturalne układy przyrodnicze. Stąd w pewnym sensie ekologia może być postrzegana jako nauka dążąca do ochrony przyrody. Jednak troska o środowisko

⁹ Por. Derdziuk. *Argument ekologiczny w bioetyce* s. 205.

¹⁰ Por. M. Fikus. *Nowy wspaniały świat biotechnologii*. W: *Genetyka molekularna*. Red. P. Węgleński. Warszawa: PWN 1998 s. 438-473.

¹¹ *Argument ekologiczny w bioetyce* s. 204.

¹² Tamże s. 207.

¹³ Tamże.

przyrodnicze nie jest głównym zadaniem i przedmiotem ekologii, ale tylko konsekwencją wypracowanych przez nią twierdzeń, które są pochodnymi obserwacji relacji zachodzących między organizmem a jego naturalnym środowiskiem¹⁴.

Jeżeli zaś tą jednostką, której relacje do środowiska są badane, jest osoba, wówczas – chcąc ustrzec się przed metodologicznym chaosem i zachować naukowy porządek – argumentację ekologiczną dla potrzeb teologii moralnej należy wyprowadzić z twierdzeń ekologii ludzkiej. Jest ona bowiem propozycją interdyscyplinarnego spojrzenia na cały świat, w tym też na człowieka i przyrodę. Odwołuje się do tez pochodzących z nauk przyrodniczych, ale korzystając z filozofii, porządkuje je i pomaga „przenieść” na płaszczyznę teologiczną. Ten zabieg, zdaniem Jana Pawła II, wydaje się dość pewną gwarancją tego, że uzyskane wyniki to nie tylko „rozmaita ludzkie poglądy, ale wyłącznie prawda”¹⁵. Potrzebę takiego działania akcentuje J. Nagórny, twierdząc, że „próba zbudowania chrześcijańskiej etyki środowiska naturalnego nie może pominąć istotnych danych z nauk szczegółowych (przyrodniczych), ale powinna je odczytać w duchu takiego systemu filozoficznego, który pozwoli na ich włączenie w refleksję, która ma swe źródło w Objawieniu”¹⁶.

¹⁴ Por. K. Stępczak. *Ekologia stosowana*. W: *Kompendium wiedzy o ekologii*. Red. J. Strzałko, T. Mossor-Pietraszewska. Warszawa-Poznań: PWN 2001² s. 357-391. Definicję ekologii można znaleźć w wielu opracowaniach. Dla przykładu: por. A. Mackenzie, A. S. Ball, S. R. Virdee. *Ekologia*. Tł. M. Kozakiewicz, A. Kozakiewicz, K. Dmowski. Warszawa: PWN 2000 s. 1; Krebs. *Ekologia* s. 3.

¹⁵ Por. FR 69. Warto w tym miejscu przywołać jeszcze inne słowa Jana Pawła II, który rozważając o metodologicznych kwestiach teologii, pisze: „Odwołanie się do nauk przyrodniczych może być w wielu przypadkach użyteczne, ponieważ pozwala uzyskać pełniejszą wiedzę o przedmiocie studiów, nie należy jednak zapominać, że niezbędne jest tu pośrednictwo refleksji typowo filozoficznej, krytycznej i zdolnej wnieść się na odpowiedni poziom ogólności”. FR 69.

¹⁶ *Teologia ekologii. O prawdziwe chrześcijańskie spojrzenie na kwestie ekologiczne*. W: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła*. Red. J. Nagórny, J. Gočko. Lublin: Wydawnictwo KUL 2002 s. 190. Por. A. Maryniarczyk. *Metafizyka w ekologii*. Lublin: RW KUL 1999 s. 23-26; J. Wróbel. *Nauki empiryczne a etyka: dwa światy? W: Ósmy dzień stworzenia? Etyka wobec możliwości inżynierii genetycznej*. Red. M. Machinek. Olsztyn: „SQL” 2001 s. 70-71.

Chcąc ogólnie scharakteryzować ekologię ludzką, można powiedzieć, że analogicznie do ekologii w jej podstawowym i zasadniczym znaczeniu, jest koncepcją, która chce przede wszystkim opisać osobę i jej relacje do otaczającego ją środowiska naturalnego. Ono jednak nie jest zawężone jedynie do przyrody. Chodzi bowiem o całe naturalne środowisko życia obserwowanej jednostki. By to ustalić, należy wziąć pod uwagę różne wiadomości na jej temat. Nie można więc zapomnieć o tym, że jako struktura biologiczno-fizyczna należy do świata przyrody, że jest bytem z natury społecznym oraz że sama jako niezwykle złożona rzeczywistość „rozciągnięta” jest na wielu płaszczyznach egzystencji (biologicznej, duchowej, intelektualnej, transcendentnej itd.) i jako taka także stanowi dla siebie swoiste *locum*. Podstawowym kryterium, które pozwoli ustalić właściwe relacje wobec tak rozumianego środowiska, jest prawidłowe odczytanie prawdy, że człowiek jest istotą z właściwą dla niej strukturą przyrodniczą i duchową, cielesną i religijno-moralną. Dopiero po odkryciu siebie jako osoby i zrozumieniu konsekwencji tego stwierdzenia, może człowiek we właściwy sposób ustosunkować się do środowiska oraz zaobserwować, jak to środowisko – również zmiany w nim – wpływają na niego samego, a zwłaszcza na realizację sensu egzystencji¹⁷.

Takie rozumienie ekologii – która dostrzega w człowieku nie tylko jeden z gatunków żyjących na ziemi (choć o tym też nie zapomina), ale przede wszystkim stworzenie Boże, będące obrazem Stwórcy i przez to obdarzone wyjątkową godnością przewyższającą pozostałe stworzenia i znajdującą swoje spełnienie w wymiarze transcendentnym¹⁸ – nie pozwoli na stwierdzenie, że argumentacja ekologiczna jest nieprzekonująca i mało skuteczna. Wydaje się więc, że nie skuteczność argumentacji ekologicznej w bioetyce jest wątpliwa, ale sposób rozumienia samej ekologii. Ekologia ludzka, która jawi się jako najpełniejsze ujęcie ekologiczne, ukazujące nie tylko relacje,

¹⁷ Por. M. Wyrostkiewicz. *Od ekologii do ekologii ludzkiej*. W: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła* s. 100; K. Jeżyna. *Ekologia ludzka*. W: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła* s. 105-112.

¹⁸ Por. Wyrostkiewicz. *Od ekologii do ekologii ludzkiej* s. 100-101; M. Heller. *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*. Tarnów: Biblos 2002 s. 188-208.

w jakie wchodzi każda osoba, ale też sens jej życia, wskazuje na rozwój integralny osoby jako podstawowy sposób osiągnięcia go¹⁹. W takim wypadku argumentacja ekologiczna w bioetyce (teologii moralnej) nie skupi się na ochronie niewłaściwie rozumianej *naturalności osoby* jako swoistej czystości i nienaruszalności jej struktury biologicznej i nie będzie dążyła do uznania za winę moralną wykorzystania w działaniach genetycznych i medycznych wszystkiego, co jest wytworem kultury czy techniki jako *nieekologicznego*, czyli *naruszającego* „naturalne” struktury człowieka lub *zanieczyszczającego* jego „naturalne” środowisko życia. Argumentacja ekologiczna, wywodząca się z ekologii ludzkiej, zezwalając na działania biomedyczne, wzywa do tego, by były to jedynie interwencje, których celem jest umożliwienie osiągnięcia wspomnianego wyżej rozwoju integralnego przez osobę poddaną tym działaniom i przynajmniej nieutrudnianie tego innym. Chodzi tu bowiem o „rozwój każdego człowieka i całego człowieka”²⁰. Oczywiście, ekologia ludzka wyraźnie też powie o niektórych czynach i sytuacjach, jako *nieekologicznych*, czyli sprzecznych z logiką ekologii, ale będzie to tylko logiczny punkt dojścia pozytywnego wnioskowania, jakim jest argumentacja *ku rozwojowi*.

Wyżej akcentowano, że ekologia ludzka jest teorią interdyscyplinarną. Wydaje się to niezwykle ważne, gdyż stanowi konieczny postulat metodologiczno-epistemologiczny, wynikający ze złożoności i wielopłaszczyznowości podstawowego przedmiotu badań. Ekologia czysto przyrodnicza (w swoim podstawowym znaczeniu) jako nauka empiryczna nie może w sposób całościowy i pewny dyskutować o wszystkim, co dotyczy osoby i jej życia, gdyż nie jest w stanie rozpoznać w pełni natury i istoty tejsze osoby. Narzędzia i metody oraz język tej dziedziny wiedzy nakazują bowiem zatrzymać się na sferze fizyczno-biologicznej. Sięganie „w głąb osoby” nie należy już do kompetencji nauk empirycznych. Każda dziedzina nauki charakteryzuje się odpowiednią metodą, która jest odpowiednia do formalnego przedmiotu poznania i jego celu przedmiotowego²¹. Jako taka

¹⁹ Por. Wyrostkiewicz. *Od ekologii do ekologii ludzkiej* s. 100-104.

²⁰ PP 14.

²¹ Wróbel. *Nauki empiryczne a etyka* s. 68-73.

powinna funkcjonować zgodnie ze swoim przeznaczeniem. Całość poznania antropologicznego nie stanowi bowiem prostej sumy poszczególnych teorii. Choć można, a dla uzyskania pełnego obrazu należy, łączyć i harmonizować wiedzę pochodzącą z różnych płaszczyzn poznawczych, to – jak twierdzi S. Kamiński – „nie wolno jednak (pod groźbą istotnego zubożenia wiedzy) redukować ani różnych przedmiotów formalnych, ani celów przedmiotowych, ani też źródeł poznania. Pod groźbą pozbawienia wartości epistemologicznej nie wolno też mieszać różnych typów wiedzy o człowieku, czyli zmieniać ich kwalifikacji epistemologiczno-metodologicznej”²². Wszelkie więc bezpośrednie odwołanie się do argumentacji wypracowanej przez nauki empiryczne (tu: ekologię) w innej dziedzinie (tu: etyce czy teologii moralnej) – ze względu na to, iż korzysta z innego źródła i typu poznania oraz uwzględnia inne aspekty przedmiotu materialnego, którym w tym wypadku jest osoba – wymaga zastosowania odpowiednich zabiegów metodologicznych. Bez nich zaś wynik badania może okazać się niespójny bądź pozorny.

Pierwszym etapem korzystania z argumentacji ekologicznej w bioetyce, winno być ustalenie pojęć. Następnie zaś należy w stosunku do nich „ustawić się w pozycji *meta*”, co stanie się bazą do rzetelnej refleksji naukowej i pozwoli wyciągać prawdziwe, niesprzeczne wnioski²³. Biorąc to pod uwagę, można się zgodzić, że argumentacja z ochrony przyrody (ale nie z ekologii) jest zbyt słaba, by ją stosować w teologii moralnej, nie tylko w tych jej nurtach, które dotyczą moralności zdrowia i życia ludzkiego, ale i każdym innym. Przyroda bowiem – mówiąc bardzo ogólnie – zawsze musi „ustąpić” osobie²⁴. Ciało zaś musi być postrzegane jako integralna część tejże osoby, a nie odrębna, autonomiczna całość.

²² *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Lublin: TN KUL 1989 s. 290.

²³ Por. Heller. *Sens życia* s. 18-48.

²⁴ S. Nowosad pisze: „Osobowa godność człowieka przynależy do jego ontycznej konstytucji i jest zarazem wyznacznikiem jego działania i rozwoju. Człowiek przynależy do stworzenia, ale zarazem je przekracza swoją godnością. Dlatego mówimy o prymacie człowieka względem reszty stworzenia. Nie do przyjęcia są dlatego skrajne próby wyjaśnienia relacji między światem a człowiekiem, które czynią człowieka

Problem ten jest treścią zasady całościowości. Według niej osoba nie jest jedynie zestawieniem czy sumą rozpatrywanych indywidualnie swoich „części”, ale całością transcendującą zwyczajnie ich zsumowanie. Zagadnienie to dokładnie analizuje J. Wróbel²⁵. Konkludując swoje refleksje, stwierdza, że „organizm stanowi «całość» w sensie zawężonym [...] Całością jest osoba ludzka i konsekwentnie jej dobro”²⁶. Doprecyzowując zaś dodaje, że zasada ta daje „prymat nie tylko całości organicznej nad jej częściami, ale jednocześnie też tej całości, jaką jest dobro całościowe osoby wobec innych dóbr organicznych, które mogą być uznawane wobec niej za części. [...] Uprawnia więc, w przypadku niemożliwego do uniknięcia w inny sposób zagrożenia, do ratowania dóbr duchowych i moralnych osoby kosztem jej struktury cielesnej, gdyż w nich znajduje swój najwyższy wyraz i sens, cel życia ludzkiego”²⁷.

Spojrzenie na problem ekologicznej argumentacji w bioetyce (i teologii moralnej w ogóle) przez pryzmat przywołanej wyżej zasady, która należy do „kanonu” zasad teologicznomoralnych w podejściu

jedynie częścią świata, częścią przyrody, czy utożsamiają człowieka z naturą (ujęcie inkluzjonistyczne czy biocentryczne). Głoszone niekiedy w tym naturalistycznym duchu wezwanie do tzw. pojednania z naturą czy partnerstwa z naturą kłóć się z integralną antropologią, wyrastającą z Objawienia”: *Antropologiczno-etyczny wymiar ekologii*. W: *Ekologia. Przesłanie moralne Kościoła* s. 66. Nie oznacza to jednak, iż Objawienie niejako pozwala na lekceważenie przyrody, gdyż „prymat człowieka i wezwanie, by czynił sobie ziemię poddaną, to nie przyzwolenie na zawładnięcie naturą, ale raczej pielęgnowanie i kształtowanie w duchu odpowiedzialności”. Tamże s. 67. Patrząc na przyrodę w duchu prawdziwie chrześcijańskim, człowiek „dostrzega jej prawdziwe przeznaczenie i miejsce w zbawczym planie Boga: nie absolutyzuje jej, ale ze względu na Stwórcę i jej ostateczne przeznaczenie szanuje ją. Widzi w przyrodzie rzeczywistość, z którą jest naturalnie złączony i od której przynajmniej w pewnym stopniu zawsze będzie zależeć jego przyszłość”. M. Wyrostkiewicz. *O przyrodzie w kontekście nadziei*. W: *Nadzieja chrześcijańska a nadzieje ludzkie*. Red. J. Nagórny, M. Pokrywka. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 229. Szerzej na ten temat: por. B. Jurczyk. *Ekologia – człowiek – Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła*. Opole: RW WT UO 2002.

²⁵ Por. *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków: Wydawnictwo SCJ 1999 s. 355-398.

²⁶ Tamże s. 365.

²⁷ Tamże s. 366.

do problemów zdrowia i życia ludzkiego, prowadzi do przekonania, że działanie biologiczno-medyczne (także to, z zastosowaniem technik ingerujących w ludzki genom), jeśli zachowa wszelkie wymogi wspomnianej zasady i będzie służyło integralnie rozumianemu dobru osoby, należy uznać za uprawnione moralnie. Wyrażając to w sposób negatywny, trzeba powiedzieć, że złe moralnie jest każde działanie, które uderza w osobę jako całościowo rozumianą jednostkę duchowo-fizyczną i utrudnia jej pełny rozwój. Te tezy stanowią istotę ekologicznej argumentacji w teologii moralnej i bioetyce.

Poprawna metodologicznie argumentacja ekologiczna w teologii moralnej musi opierać się na jednoznacznej i zrozumiałej dla obu tych nauk wizji świata. Temu zadaniu, jak się wydaje, w sposób najpełniejszy może podolać interdyscyplinarna koncepcja nazwana ekologią ludzką. Ona to – na podstawie wielu różnych spostrzeżeń i analiz – za podstawową jednostkę w układzie ekologicznym uważa osobę. Swoim głównym zadaniem zaś czyni obserwację i opisanie tej osoby w relacji do środowiska naturalnego, na które składa się już sama osoba oraz społeczeństwo i przyroda. Na podstawie swych obserwacji i analiz ekologia ludzka doprowadza do przekonania, że naturalnym stanem dla osoby jest dążenie do osiągnięcia integralnego rozwoju. Argumentacja ekologiczna wzywa więc każdego człowieka, by dążył do swojego integralnego rozwoju i umożliwiał go wszystkim innym. Jako taka wydaje się mocną i skuteczną argumentacją zarówno w teologii, jak i etyce. Wyraźnie też należy powiedzieć, iż fakt, że w potocznym myśleniu ekologia często utożsamiana jest z ochroną przyrody, nie oznacza wcale, iż także w naukowej refleksji można sprowadzać *argumentację ekologiczną* do *argumentacji z ochrony przyrody* i z tego powodu podawać w wątpliwość słuszność tej pierwszej.