

| Leszek Kusak

Między przeznaczeniem a wolnym wyborem. Przygodność człowieka w filozofii Alberta Schweitzera

Streszczenie

Opisywany przez naukę świat jest – według Schweitzera – potworny przy całej swojej wspańiałości. Porządek świata pozostaje dla człowieka zagadką, zaś wszelkie próby uzasadnienia suwerenności jego woli napotykają nieprzekraczalną granicę obiektywnych wyznaczników ludzkiej egzystencji (nasze narodziny, ułomny intelekt, krótkość życia, to, co ogranicza człowieka jako podmiot myślący i działający).

Tworzony przez człowieka świat cywilizacji i kultury również uniezależnia się od niego i przeciwstawia mu się jako wroga siła. Złowrogie skutki tej podwójnej kontyngencji mogą być – do pewnego stopnia – zneutralizowane przez ustanowienie uniwersalnego, obowiązującego wszystkich ludzi, moralnego drogowskazu. W filozofii Schweitzera funkcję taką pełni etyka czci dla życia. Założenia, konsekwencje, spójność i wiarygodność jego programu przeobrażenia człowieka stanowią przedmiot przedstawionych rozważań.

Słowa kluczowe: kontyngencja, kryzys kultury, dehumanizacja człowieka, przeżycie solidarności, etyka czci dla życia, biocentryzm hierarchiczny.

1. Wprowadzenie

Filozoficzne rozważania o człowieku mają długą i bogatą tradycję. Znacząca ich część dotyczy pochodzenia, natury i struktury bytu człowieka, jego związków

z transcendencją, sensu życia oraz miejsca, jakie zajmuje on we wszechświecie. Próby tworzenia całościowych filozoficznych koncepcji człowieka uzupełniają rozważania bardziej szczegółowe, koncentrujące się na wybranych wymiarach ludzkiej egzystencji, takich jak miłość, szczęście, cierpienie, tragiczność czy skończoność.

Wielowiekowy dorobek refleksji antropologicznej cechuje różnorodność ujęć i bogate instrumentarium pojęciowe. W szerokiej palecie kategorii antropologicznych istotną rolę odgrywa pojęcie przygodności, w którym znajduje wyraz doczesność i kruchość ludzkiego istnienia, nieustanne zagrożenie ze strony zła, ograniczoność wolności i możliwości poznawczych człowieka [Stróżewski 2004, s. 117–118].

We współczesnej literaturze pojęcie przygodności zazwyczaj używane jest zamiennie z pojęciem kontyngencji [Czerniak 2006, s. 17–19]. Pojęcie kontyngencji pojawia się nie tylko w rozważaniach z zakresu antropologii, lecz także w filozofii nauk przyrodniczych, filozofii historii i prawa [Czerniak 2006, s. 14]. Przedmiotem refleksji w niniejszym opracowaniu będzie jednak wyłącznie antropologiczny kontekst funkcjonowania tej kategorii, różne wymiary doświadczenia kontyngencji i sposoby radzenia sobie z jej negatywnymi konsekwencjami. Nie będzie przy tym prowadzona całościowa analiza historycznie zaistniałych bądź logicznie możliwych wyborów w tym zakresie, lecz uwaga zostanie skupiona na koncepcji Alberta Schweitzera, jego filozofii kultury i etyce, w których doświadczenie kontyngencji i próby neutralizacji jej skutków znalazły dobitny i wciąż inspirujący, choć niejednoznaczny wyraz. Będzie to zatem swoiste studium przypadku, które daje pewne odpowiedzi dotyczące przygodności jako cechy kondycji ludzkiej, nie usuwając jednak wszystkich wątpliwości, jakie wiążą się z doświadczeniem ograniczenia wolności i suwerenności człowieka.

W przedstawionej pracy kontyngencja (traktowana jako synonim przygodności) rozumiana jest – za Odo Marquardem [1994, s. 133] – na dwa sposoby: 1) jako wszystko to, co fundamentalnie ogranicza wolność samokreacji jednostki oraz jej pewność poznania, czyli to, co się jej przytrafia, czego nie może ona zmienić, co wymyka się jej woli (kontyngencja losowa); 2) wszystko to, co jest konsekwencją wyborów dokonanych przez człowieka, który uczynił coś, choć mógł postąpić inaczej (kontyngencja w znaczeniu swobody wyboru)¹.

¹ Rozróżnienie to nawiązuje do kategorii, którymi posługiwał się N. Machiavelli: fortuna i *virtu*. Ta pierwsza – utożsamiana z losem – rozumiana była przez włoskiego filozofa jako niezależna od człowieka siła, której nie może się wprost przeciwstawić, choć może jej pomagać i (w pewnym zakresie) modyfikować skutki jej działania. Z kolei *virtu* obejmowało tę sferę życia człowieka, która była konsekwencją jego wolnych wyborów, uzależnionych jednak od znajomości świata, umiejętności przewidywania wydarzeń oraz siły i energii życiowej jednostki.

2. Dwa oblicza kontyngencji człowieka

Albert Schweitzer nie posługuje się w swoich dziełach pojęciem kontyngencji, zaś „przygodność” pojawia się w nich sporadycznie. Mimo to problematyka skończoności, ułomności, różnorodnych ograniczeń wiedzy, woli i siły sprawczej człowieka zajmuje w jego rozważaniach wiele miejsca i stanowi punkt wyjścia proponowanych przez niego pozytywnych rozwiązań².

W autobiograficznej rozprawie *Z mojego życia...* wspomina on o dwóch ważnych przeżyciach, które rzuciły cień na jego egzystencję: „Jedno wzięło się z poznania, że świat jest pełen niewy tłumaczalnych tajemnic i cierpienia; drugie z świadomości, że urodziłem się w czasach duchowego upadku ludzkości” [1981, s. 156].

Obraz świata przedstawiany przez niemieckiego filozofa nie jest optymistyczny. Pod pewnymi względami przypomina Schopenhauerowską metafizykę woli:

Świat stanowi budzące grozę widowisko samorozdwojenia woli życia. Jeden byt usiłuje zachować siebie kosztem drugiego, jeden niszczy drugi. Wyłącznie u myślących ludzi wola życia jest świadoma drugiej woli życia i chce być z nią solidarna. Nie jest to jednak całkowicie możliwe do zrealizowania, ponieważ człowiek jest także podporządkowany zagadkowemu i okrutnemu prawu, że musi żyć kosztem innego życia i nieustannie być winnym niszczenia i szkodenia życiu [Schweitzer 1981, s. 118].

Naukowa wiedza o świecie – zdaniem Schweitzera – nie dostarcza odpowiedzi na pytanie o sens życia, stanowi też argument przeciwko zasadności poszukiwania w świecie racji dla określonego porządku etycznego. Wyraźnie widoczny jest rozdźwięk między prawami przyrody a prawami moralnymi, porządkiem natury a porządkiem ustanowionym przez człowieka. Nieustający kalejdoskop tworzenia i niszczenia, narodzin i śmierci wydaje się być pozbawiony głębszych racji, mających związek z jakąś aksjologią.

Przyroda jest piękna i wspaniała, gdy się jej przyglądać z zewnątrz, ale wystarczy zagłębić się w jej mechanizm, aby człowieka ogarnęła groza. Jej okrucieństwo jest tak straszne! [...] Przyroda każe istotom żywym popełniać najpotworniejsze zbrodnie ([Schweitzer 1966, s. 130], cyt. za: [Lazari-Pawłowska 1976, s. 39–40]). Wiedza, która wynika z rejestrowania jednostkowych manifestacji bytu, pozostaje zawsze dlatego niepełna i niezadowolająca, że nie może nam dać ostatecznej odpo-

² Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w antropologii J.G. Herdera. Niemiecki filozof nie posługuje się w swoich rozważaniach terminem *Mängelwesen* („istota naznaczona brakiem”), choć opisuje i analizuje długą listę biologicznych „niedostatków” rodu ludzkiego, które traktuje jako punkt wyjścia do pytania o „warunki możliwości człowieka”. Zob. [Kusak 2012].

wiedzi na najważniejsze pytanie, czym jesteśmy we wszechświecie i czego w nim chcemy [Schweitzer 1981, s. 81].

Nauka nie może zatem pomóc człowiekowi w jego dążeniu do usensownienia świata i życia. Okazuje się jednak, że nie jest w stanie tego uczynić również religia. Schweitzer stawia pytania, które wyraźnie uwidaczniają dysonans między naszym doświadczeniem świata a obrazem Boga Stworzyciela:

Bóg jest siłą, która wszystkim kieruje. Dlaczego Bóg – taki, jaki przejawia się w przyrodzie – jest zaprzeczeniem tego, co odczuwamy jako moralnie dobre? Dlaczego jest zarazem siłą sensownie budującą i bez sensu niszczącą? ([Schweitzer 1966, s. 131], cyt. za: [Lazari-Pawłowska 1976, s. 39]).

Poczucie bezradności pogłębia jeszcze świadomość, że również filozofia nie potrafi uporać się z fundamentalnymi pytaniami dotyczącymi egzystencji człowieka. Żadne jej wyjaśnienia zła na świecie nie mogą nas zadowolić, ponieważ: „wszystkie one mają charakter sofistyczny i w istocie nie zmierzają do niczego innego, jak tylko do złagodzenia żywych reakcji ludzi na nieszczęścia wokół siebie. To, że taki myśliciel jak Leibniz mógł głosić, że wprawdzie świat nie jest dobry, ale jest najlepszy z możliwych, pozostaje dla mnie niezrozumiałe” [Schweitzer 1981, s. 172].

Poznawcza konfrontacja z otaczającą go rzeczywistością uzmysławia człowiekowi własną znikomość, ograniczoność jego wiedzy, zależność od potężnych i niezrozumiałych sił, które decydują o jego „tu i teraz”, zakreślają granice jego woli i możliwości kreowania samego siebie.

Na jednej z mniejszych pośród milionów gwiazd żyją od niedawna istoty ludzkie. Jak długo jeszcze? Jakiś spadek czy wzrost temperatury Ziemi, przesunięcie osi gwiazdy, podniesienie poziomu morza [...] może położyć kres ich egzystencji [...]. Nie wiemy, jakie jest nasze znaczenie dla Ziemi. O ileż mniej jeszcze możemy rościć sobie prawo do nakładania na nieskończone uniwersum sensu, mającego nas na uwadze lub dającego się wyjaśnić poprzez naszą egzystencję [Schweitzer 1976b, s. 179].

Kontyngencja losowa nie jest jedyną formą determinacji człowieka ograniczającą jego wolność i możliwości autokreacji. Funkcjonuje on w stworzonym przez siebie środowisku kultury i cywilizacji technicznej, ale dawno utracił już nad nim kontrolę. Ta „sztuczna natura” uniezależniła się od człowieka i jest źródłem alienacji poszczególnych jednostek, jak również całego gatunku ludzkiego. Niekwestionowane osiągnięcia kultury, nauki i cywilizacji technicznej okupione zostały regresem życia duchowego człowieka, upadkiem kultury moralnej. Zjawisko to analizuje Schweitzer na kilku płaszczyznach; są to [1976d]:

1) urbanizacja – powstawanie coraz większych aglomeracji oznacza oderwanie człowieka od natury i prowadzi do jego psychicznego okaleczenia;

2) utylitarne traktowanie człowieka – związane z wymogami cywilizacji przemysłowej; traktowanie takie degraduje człowieka, cenne są tylko jego sprawności pracownicze;

3) nadmierna specjalizacja – angażuje tylko część uzdolnień człowieka, przez co brakuje mu sprawności ogólnej, a jego moc twórcza maleje;

4) szybkie tempo życia – permanentny brak czasu i związane z tym przemęczenie człowieka powodują, że bezmyślność staje się jego drugą naturą, wyższa kultura spychana jest na margines, dominuje „duch powierzchowności”;

5) roztapianie się człowieka w zbiorowości – bezkrytyczne przyjmowanie gotowych poglądów, konformizm i przytępią świadomość moralna.

Przywołane tu w wielkim skrócie uwagi Schweitzera dotyczące negatywnych zjawisk i szkodliwych dla człowieka tendencji rozwoju nowożytnej kultury i cywilizacji technicznej oraz regresu samego człowieczeństwa składają się na spójny i zarazem niepokojący obraz stanu i perspektyw gatunku ludzkiego: pogłębia się dehumanizacja życia społecznego, zaś „człowiek karłowacie”³.

Kryzys kultury i cywilizacji europejskiej oraz związany z nim regres człowieczeństwa nie jest – jak podkreśla Schweitzer – przejawem dziejowej konieczności, lecz nieoczekiwanym i niechcianym rezultatem wolnych wyborów człowieka, jego własnym dziełem, które teraz przeciwstawia mu się jako wroga siła (kontyngencja w znaczeniu swobody wyboru).

Albert Schweitzer nie był prekursorem opinii o dekadencji człowieka i kultury europejskiej. Dużo wcześniej swoje zaniepokojenie wyrażał Jean-Jacques Rousseau, następnie Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche i Karol Marx. W czasach Schweitzera również liczne było grono myślicieli, których niepokoił narastający rozdźwięk między cywilizacją techniczną a kulturą duchową (Oswald Spengler, Max Scheler, Karl Jaspers, Florian Znaniecki, José Ortega y Gasset, Arnold Toynbee). Schweitzer dołącza do tego grona z własną, oryginalną receptą na kryzys: nie interesuje go wytyczona przez nadczłowieka droga „przewartościowania wartości” (Nietzsche) ani też rewolucja w stosunkach własnościowych i ekonomicznych przeprowadzana siłami proletariatu (Marx), lecz intelektualne i moralne samodoskonalenie człowieka, zmiana świadomości jednostki.

Zalecana przez Schweitzera moralna i intelektualna odnowa człowieka miałyby: umożliwić ujawnienie się prawdziwie ludzkiej natury, przygłuszanej przez niewłaściwe wzory kulturowe, trwale związać etyczne ideały ze światopo-

³ Rozważania Schweitzera dotyczące kultury należą do najbardziej wartościowych elementów jego filozofii, nawet jeśli zastrzeżenia budzi cechująca go skłonność do idealizowania przeszłości (edukacji, stosunków międzyludzkich, obyczajów).

glądem afirmacji świata i życia, zapoczątkować stały etyczny postęp ludzkości, doprowadzając – w ostatecznym rezultacie – do humanizacji naszej cywilizacji⁴.

Z rozważań Schweitzera wynika również, że zalecana przez niego moralna i duchowa odnowa miałyby być nie tylko lekarstwem na przygodność, mającą przyczynę w niedoskonałej woli człowieka, lecz także środkiem uśmierającym cierpienie o bardziej fundamentalnym charakterze, związane z kontyngencją losową.

Czy optymizm Schweitzera ma uzasadnienie? Czy jego propozycje mają charakter uniwersalny i mogą przynieść zapowiadane odrodzenie człowieka i kultury europejskiej? Czy postulowane przez niego zmiany mogą zneutralizować lub przynajmniej ograniczyć przeżycie przygodności człowieka? Odpowiedzi na te pytania zawiera jego koncepcja etyki czci dla życia (*Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*).

3. Etyka czci dla życia

Zdaniem Schweitzera afirmacja świata i życia, będąca – od czasów Renesansu aż do epoki Oświecenia – siłą napędową materialnego i duchowego postępu, utraciła obecnie związek ze wskazaniami etyki. Etyczny komponent okazał się niewystarczająco ugruntowany w strukturach społecznych i w życiu jednostek. W naszych czasach europejska społeczność kieruje się wolą postępu pozbawioną moralnych drogowskazów.

W rozwijanych dotychczas filozoficznych i religijnych koncepcjach moralności próbowano na różne sposoby uwiarygodnić pryncypia, życie jednak negatywnie zweryfikowało te roszczenia. Wszystkie one bez wyjątku nie są w stanie głęboko i trwale przeobrazić osobowości człowieka⁵. Na przełom w sferze moralności – według Schweitzera – nie daje nadziei również nauka. Nasza potrzeba posiadania wytycznych dla życia zderza się z opisywanym przez naukę, pozbawionym sensu porządkiem świata. Porządek ten pozostaje dla nas zagadką.

⁴ Schweitzer jest bardzo kategoryczny w swojej diagnozie. Twierdzi, że „ludzkość – jeśli nie chce zginąć – musi się odrodzić przez nowe usposobienie”. Wyraża też przekonanie, że „ten przewrót się wydarzy, jeśli tylko zdecydujemy się na to, by stać się ludźmi myślącymi” [Schweitzer 1976b, s. 171].

⁵ Postępy w etyce są – według Schweitzera – „zdumiewająco powolne i niepewne”. Śledząc jej historię, wyraźnie widzimy „poszukiwanie podstawowej zasady moralnej, w sobie samej mającej uzasadnienie i łączącej w sobie całość wszystkich postulatów moralnych. Nigdy nie udało się wszakże tej zasady sformułować. Wydobywano tylko na jaw jej elementy i przedstawiano je jako całość, póki trudności, które się w związku z tym wyłaniały, nie zniszczyły iluzji” [Schweitzer 1976b, s. 175]. „Religijna etyka powołuje się co prawda na ponadnaturalny autorytet, ale jest to raczej forma, w jakiej się prezentuje, gdyż w rzeczywistości ona także poszukuje podstawowej zasady moralnej, która byłaby w sobie samej uzasadniona” [Schweitzer 1976b, s. 177].

Konieczne jest zatem zupełnie nowe ugruntowanie etyki, nieodwołujące się ani do przykazań, ani do historycznie przebrzmiałych idei filozoficznych, nieszukające też uzasadnienia w przekraczającej ludzką wyobraźnię idei „porządku” kosmicznego, oparte zaś na „myślowo koniecznej zasadzie”, „w sobie samej mającej uzasadnienie i łączącej w sobie całość wszystkich moralnych postulatów” [Schweitzer 1976b, s. 175].

„Nowe i głębsze” uzasadnienie znajduje Schweitzer w idei „czci dla życia”. Dochodzi do niej na drodze „myślenia elementarnego” (nazywanego też „myśleniem prawdziwym” lub „myśleniem rzetelnym”), które czyni swym przedmiotem nie tylko egzystencję człowieka, lecz także istnienie wszelkich istot żywych. To właśnie „myślenie rzetelne” wydobywa na jaw niepodważalny fakt: „jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć” [Schweitzer 1976b, s. 183]⁶.

Oczywistość i głębia zdobytej w ten sposób prawdy – w przekonaniu Schweitzera – wyzwala w każdym człowieku „mistyczne poczucie solidarności” z wszystkim, co żyje, i rodzi w nim pragnienie, aby zarówno jego własna, jak i cudza wola życia zostały uszanowane.

Albert Schweitzer twierdzi, że mistyczne przeżycie solidarności trwale przeobraża człowieka, umożliwia ujawnienie się prawdziwie ludzkiej natury przygłuszonej przez niewłaściwe wzory kulturowe, rodzi miłość i czynną dobroć.

Kto tego raz doświadczył i doświadcza nadal [...] staje się moralną osobowością. Nosi moralność w sobie, nie może jej utracić, wciąż ją w sobie rozwija. Kto tego nie doświadczył, ma moralność tylko wyuczoną, nie przyswojoną na własność, nie zakorzenioną w sobie, taką, która łatwo od niego odpadnie ([Schweitzer 1966, s. 124], cyt. za: [Lazari-Pawłowska 1976, s. 39–40]).

„Cześć dla życia” prowadzi też Schweitzera do sformułowania głównej zasady jego etyki:

Dobrem jest utrzymywanie, wspomaganie i pomnażanie życia, zaś niszczenie, ograniczanie i działanie na szkodę życia jest złe [Schweitzer 1976b, s. 166].

„Myślenie rzetelne” czyni swoim przedmiotem fundamentalne problemy egzystencji (cierpienie, sens życia i śmierci, istotę dobra moralnego, wolność, odpowie-

⁶ Schweitzer zwraca uwagę na błąd Kartezjusza, który czyste *cogitare* uczynił fundamentem swojej filozofii. Zauważa, że każde myślenie ma jakąś treść, jest myśleniem o czymś, myśleniem czegoś. Myśl niemająca żadnego przedmiotu, nie jest w ogóle żadną myślą, to sprzeczność sama w sobie. Przedmiotem myśli może być każda rzecz – istniejąca lub nieistniejąca, przeszła, teraźniejsza lub przyszła, fizyczna lub abstrakcyjna. Według Schweitzera pierwszym, najbardziej pierwotnym przedmiotem myśli, oczywistym i bezpośrednio ujmowanym faktem świadomości nie jest *cogito ergo sum*, lecz: „Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć” [Schweitzer 1981, s. 164].

działność), zaś jego rezultatem jest ustanowienie moralnego drogowskazu, którego uniwersalność jest dla Schweitzera oczywista.

Wszelkie myślenie (które prowadzi do innych rezultatów), o którym ludzie twierdzą, że prowadzi do sceptycyzmu albo do życia bez etycznych ideałów, nie jest myśleniem, lecz pod pozorem myślenia występującą bezmyślnością... [Schweitzer 1981, s. 165].

W stosunku do swoich poprzedników Schweitzer radykalnie poszerza krąg etycznej refleksji. Przedmiotem moralnej odpowiedzialności czyni wszelkie istoty żywe – zwierzęta, rośliny, nawet bakterie i wirusy⁷. Etyka czci dla życia nie jest już etyką antropocentryczną, lecz biocentryczną.

Wielkim błędem wszystkich dotychczasowych etyk było to, że zdawały się brać pod uwagę tylko postępowanie człowieka wobec człowieka [...]. Tylko uniwersalna etyka przeżywania nieograniczenie rozszerzającej się odpowiedzialności wobec wszystkiego, co żyje, daje się ugruntować w myśli [Schweitzer 1981, s. 118].

Etyka, która pozostawia poza obrębem swojego zainteresowania nasz stosunek do zwierząt, jest niepełna [Schweitzer 1976c, s. 230].

Albert Schweitzer z premedytacją nie precyzuje szczegółów swojej etyki, nie wyposaża człowieka w zbiór ściśle sformułowanych nakazów i zakazów („buduje tylko prezbiterium, rezygnując z wykończenia katedry” [1976b, s. 188]). W jego koncepcji normą bezwzględnie obowiązującą, uniwersalną, wyrażającą przewodnią ideę moralną jest idea czci dla życia. Określa ona jednak tylko główne wytyczne postępowania. Wynikające z niej normy o większym stopniu konkretyzacji w niektórych wypadkach dopuszczają wyjątki (np. nie zabijaj, chyba że jesteś pod naporem konieczności), mogą zatem być wcielane w różnym stopniu, zależnie od okoliczności. W grupie tej są jednak też takie, które Schweitzer traktuje jako bezwarunkowo obowiązujące (np. zakaz tortur i kary śmierci)⁸.

Unika również hierarchizacji życia, choć zdaje sobie sprawę z konieczności podejmowania trudnych decyzji: poświęcenia jednego życia dla ratowania

⁷ W tym kontekście Schweitzer pozytywnie wypowiada się o filozofii indyjskiej, która w dziedzinie etyki doszła do uznania zasady ignorowanej przez myślicieli europejskich. „Zdaje sobie ona sprawę z naszej odpowiedzialności nie tylko wobec bliźnich, lecz także wobec wszystkich żywych istot. Rozciąga zakres działania etyki w nieskończoność, podczas gdy myśl europejska dziś jeszcze wciąż nie liczy się z podobnym obowiązkiem” [Schweitzer 1993, s. 14]. W kulturze europejskiej wyjątkiem – dostrzeżonym przez Schweitzera – był św. Franciszek, któremu jednak „nie udało się swym przykładem skłonić ani swoich współczesnych, ani następnych pokoleń do przemyślenia stosunku do zwierząt” [Schweitzer 1976a, s. 235].

⁸ I. Lazari-Pawłowska zalicza etykę Schweitzera do grupy etyk reprezentujących sytuacjonizm umiarkowany, który mieści się między skrajnym pryncypializmem (wszystkie normy obowiązują bezwarunkowo) a skrajnym sytuacjonizmem (każda norma dopuszcza wyjątki) [Lazari-Pawłowska 1978, s. 101–111].

drugiego, poświęcenia jednostki w imię interesu zbiorowego. Podkreśla, że tego rodzaju wyborów jednostka musi dokonywać sama, obciążają one jej sumienie⁹. Każdy kompromis powinien być dla niej bolesnym przeżyciem, gdyż moralnie dobry jest tylko jeden rodzaj czynów – sprzyjanie szeroko rozumianej pomyślności wszelkich istot żywych. Nawet jeśli ktoś jest zmuszony odstąpić od tej zasady ze względu na obronę przed większym złem, powinien – według Schweitzera – mieć pełną świadomość, że czyni zło, a nie dobro, i czuć się winny. „Czyste sumienie jest wynalazkiem diabła” [Schweitzer 1976b, s. 192].

Etyka czci dla życia bliska jest w swoim przesłaniu chrześcijańskiej etyce miłości bliźniego. Schweitzer zwraca jednak uwagę na dwie różnice: po pierwsze, jego etyka zakłada szerszą koncepcję bliźniego (jest nim nie tylko człowiek, lecz każda żywa istota), po drugie, człowiek ma obowiązki nie tylko wobec innych, lecz także wobec samego siebie (ma swoje życie utrzymywać, sprzyjać mu i wznosić je na najwyższy poziom).

Albert Schweitzer uważał się za odkrywcę wielkiej moralnej prawdy i wierzył, że przez szerokie „nauczanie czci dla życia” dojdzie na świecie do zasadniczych zmian w stosunkach między poszczególnymi ludźmi, a także między narodami. Zlikwidowany zostanie rozdzźwięk między osiągnięciami cywilizacji technicznej a stanem kultury moralnej, przewyciężony zostanie proces dehumanizacji życia społecznego. Przeżycie przygodności, wynikające z przysługującej człowiekowi względnej swobody wyboru, przestanie być odczuwane jako ciężar. Fatalistyczną formułę: „tak się stało i nie mogę tego już zmienić”, zastąpi Nietzscheańskie: „tak chciałem”.

Program Schweitzera ma być remedium nie tylko na przygodność wynikającą z podjętych przez człowieka, pozornie nieodwracalnych już decyzji, lecz także na kontyngencję losową. Schweitzer zdaje sobie sprawę z tego, że jego etyka jest do pewnego stopnia irracjonalna, „nie znajduje bowiem usprawiedliwienia w żadnym adekwatnym poznaniu świata”, podkreśla jednak, że „jest ona tym usposobieniem, które z wewnętrznej konieczności naszej woli życia określa nasz stosunek do świata” [Schweitzer 1976b, s. 167].

W jego przekonaniu etyka czci dla życia nie ulega presji świata, który jawi się jako niekończący się proces walki i cierpienia. Jest ona bowiem „impulsem ducha, który chce być inny niż ten objawiający się w świecie” [Schweitzer 1976c, s. 231]. Postawa „miłości i współczucia” nie pozbawia wprawdzie świata grozy i tajemniczości, zmienia jednak charakter relacji łączących go z człowiekiem. „Przez etyczne zachowanie wobec wszelkiego stworzenia wchodzimy w duchowy kontakt z wszechświatem” [Schweitzer 1976c, s. 233], godzimy się nań, zachowując zarazem autonomię w obrębie wspólnoty istot, które żyją, pragną i cierpią.

⁹ Zgodnie z interpretacją Schweitzera, gdy ktoś poświęca inne życie dla ratowania własnego – jest winny egoistycznie, gdy czyni to ze względu na pomyślność grupy – jest winny nieegoistycznie.

Człowiek mistycznie uduchowiony i zarazem uszlachetniony osiąga pojednanie z życiem; choć podlega zewnętrznym okolicznościom, nie jest ich niewolnikiem. Znajduje w sobie moc, aby się psychicznie uporać z przeciwieństwami własnego losu [...]. Akceptuje własne istnienie i wbrew wszystkiemu akceptuje świat. Sens życia i szczęście głębsze, niż daje życie zwykłe, znalazł w świadczeniu innym dobra [Lazari-Pawłowska 1976, s. 44–45].

Neutralizacja kontyngencji losowej – w ujęciu Schweitzera – nie polega zatem na pozbawieniu go wpływu na nasze życie, lecz na pogodzeniu się z jego grozą i tajemniczością, na przyjęciu stoickiej postawy dystansu wobec niego. Taka forma akceptacji świata i siebie pozwala – według Schweitzera – ugruntować subiektywne, wewnętrzne poczucie wolności, nadaje sens ofiarności na rzecz woli życia innych.

4. Dzieło Schweitzera – teoria i praktyka

Rozważania Schweitzera dotyczące różnych aspektów przygodności człowieka są – w warstwie deskryptywnej – interesujące, ale nie odkrywcze. Oryginalność jego koncepcji wiąże się raczej z proponowanymi przez niego środkami neutralizacji przeżycia kontyngencji. Nie odwołuje się on do doświadczenia religijnego jako sprawdzonego sposobu nadawania głębszego sensu życiu człowieka [Kierkegaard 1982], nie wskazuje na sztukę jako narzędzie redukcji egzystencjalnych niepokojów jednostki [Nietzsche 1994], nie wiąże też nadziei z indywidualnymi mechanizmami dekontyngencji, takimi jak śmiech i płacz [Plessner 2004]. Schweitzer jest przekonany, że jedyną drogą obłaskawienia świata jest intelektualne i moralne samodoskonalenie człowieka ugruntowane w mistycznym przeżyciu solidarności z wszystkim, co żyje. Program etyki czci dla życia traktowany jest przez niego jako uniwersalna recepta na przeobrażenie ludzkości w duchu wartości humanitarnych, gwarantujących jej aksjologicznie pozytywną samoidentyfikację.

Historia bezwzględnie weryfikuje wartość wzniosłych ideałów i społecznych koncepcji. Pokazuje też, że nadzieje Schweitzera pokładane w etyce czci dla wszelkich istot żywych nie spełniły się. Przyczyny tego są złożone, wiążą się zarówno z teoretycznym, jak i praktycznym aspektem jego koncepcji.

Nawet gorący zwolennicy filozofii Schweitzera przyznają, że jego wywody nie zawsze są jasne i przekonujące. Rozważania dotyczące etyki czci dla życia są niejasne, m.in. dlatego, że nadaje on wielu słowom sens odmienny od powszechnie przyjętego. Mówi np. o „myśleniu” tam, gdzie chodzi mu raczej o „doznanie”, „przeżywanie” lub „odczucie”. „Myślenie elementarne” (żywiotowe, naturalne, rzetelne) – w jego ujęciu – to w gruncie rzeczy swoiście pojmowana mistyka, a nie myślenie. Sam Schweitzer daje temu zresztą wyraz, podkreślając, że „wszelkie

myślenie, doprowadzone do końca, wiedzie do mistyki” [Schweitzer 1976b, s. 167], mistyką jest też każdy „głęboki światopogląd”, zaś o naszym stosunku do świata decyduje przeżywanie (*Erleben*) świata, a nie jego poznanie (*Erkennen*),

Rozważania te są również nieprzekonujące w tej ich części, w której formułuje on wniosek, że to właśnie opisywane przez niego, mistyczne i zarazem na wskroś etyczne przeżycie solidarności prowadzi do „duchowego zjednoczenia człowieka z nieskończonym bytem” i czyni go moralną osobowością. Schweitzer nie wyjaśnia bowiem, „jaka jest droga do tego, aby »mistyka« jakiegoś człowieka stała się «etyczna»” [Lazari-Pawłowska 1976, s. 60]. Lazari-Pawłowska stawia w tym kontekście tezę, że mistyczne przeżycie ma wymiar etyczny (prowadzi do czynnej dobroci), wtedy gdy jest ono udziałem już na wskroś etycznej osobowości, samo w sobie nie jest zaś uniwersalną drogą moralnego rozwoju człowieka [Lazari-Pawłowska 1976, s. 61].

„Jestem życiem, które pragnie żyć, pośród życia, które pragnie żyć” – ten, według Schweitzera, najbardziej oczywisty, bezpośrednio przeżyty fakt świadomości miałyby wyzwalać w człowieku i tylko w człowieku (bo „tylko w nim wola życia stała się myśląca” [Schweitzer 1981, s. 118]) mistyczne poczucie solidarności z wszelkimi istotami żywymi, trwale przeobrażać jego osobowość, rodzić miłość i czynną dobroć. Jednoznaczność i kategoryczność tej konkluzji wydaje się nieuzasadniona. Świadomość tego, że jest tylko jedną z wielu form życia, które pragną żyć, może wyzwolić w człowieku, zamiast poczucia solidarności, poczucie zagrożenia, przekonanie o konieczności walki o przetrwanie z konkurencyjnymi, egoistycznymi formami woli życia (zarówno tymi, które stały się myślące, jak i tymi, które nie osiągnęły tego poziomu rozwoju). Zasadność tego zastrzeżenia potwierdzają koncepcje Schopenhauera i Nietzschego.

Nawet jeśli pogodzimy się z niejasnością konstytuujących etykę czi dla życia wywodów Schweitzera i nieoczywistością głoszonych przez niego tez, nie usuwa to wątpliwości związanych z praktyczną stroną jego koncepcji.

Albert Schweitzer nie czyni różnicy między wyższym a niższym, bardziej wartościowym a mniej wartościowym życiem (biocentryzm egalitarny)¹⁰. W jego koncepcji moralny status nie jest powiązany z takimi kryteriami jak świadomość (Singer), rozumność (Kant) czy wrażliwość (na ból). Niezbywalną wartość przypisuje on wszelkim żywym istotom, łącznie z wirusami i bakteriami.

Cieszę się nowymi środkami leczniczymi przeciw śpiączce, które pomagają mi zachować życie w przypadkach, którym dotąd przyglądałem się bezsilny. Ale za każdym razem, gdy mam pod mikroskopem zarazek śpiączki, nasuwa mi się myśl, że niszczę to życie, aby uratować inne [Schweitzer 1981, s. 167].

¹⁰ Jego zdaniem, gdy czyni się różnicę między wyższym a niższym życiem, to osądza się je według naszych ludzkich, subiektywnych kryteriów, a „kto z nas wie, jakie znaczenie ma żywa istota sama w sobie i wpisana w porządek kosmiczny?” [Schweitzer 1981, s. 166].

Tak daleko idące poszerzenie sfery moralnej odpowiedzialności jest jednak sprzeczne z mocno ugruntowanym przedrozumieniem tego, co moralne, zaś „konsekwentnie przeprowadzony bioegalitaryzm prowadzi do niebываłych dylematów moralnych i ma nieakceptowalne konsekwencje” [Piątek 1992, s. 113]¹¹.

Radykalne, wykraczające poza gatunek ludzki poszerzenie kręgu moralności jest być może pojęciowo dopuszczalne, skutkuje jednak systemem, który z praktycznego punktu widzenia ma charakter fasadowy. Nie jest on bowiem ugruntowany w podstawowych, pierwotnych intuicjach dotyczących zarówno przedmiotu, jak i natury obowiązków moralnych. W szczególności godzi on w wywodzącą się ze Starego Testamentu, mającą wielu zwolenników ideę o wyróżnionym miejscu człowieka w świecie istot żywych oraz poparte długą tradycją przekonanie, że sfera moralności dotyczy wartości wcielanych przez człowieka wyłącznie w relacjach z innymi ludźmi.

5. Uwagi końcowe

W intelektualnej autobiografii *Z mojego życia...* Schweitzer dzieli się z czytelnikami swoimi wątpliwościami dotyczącymi możliwości przezwyciężenia kryzysu kultury i człowieczeństwa. Wydaje się, że dostrzega idealistyczny charakter swojej koncepcji. Stwierdza wprawdzie: „Moje poznanie jest pesymistyczne, a moje pragnienia i nadzieje – optymistyczne” [Schweitzer 1981, s. 171], przyznaje jednak również, że kluczowy postulat solidarności z wszelkimi istotami żywymi nie jest w pełni możliwy do zrealizowania, „ponieważ człowiek [...] musi żyć kosztem innego życia i nieustannie być winnym niszczenia i szkodenia życiu” [Schweitzer 1981, s. 118].

Koncepcja Alberta Schweitzera nie rozwiązuje dylematów człowieka funkcjonującego w świecie zdehumanizowanym i pozbawionym moralnych drogowskazów. Etyka czci dla życia jawi się raczej jako jego indywidualna, własna prawda¹², a nie uniwersalna zasada dekontyngencji i moralnego rozwoju jednostki.

¹¹ Duże wątpliwości budzi np. głoszony przez Schweitzera pogląd, że moralnie zły jest czyn, który w danych okolicznościach jest najlepszy z możliwych (konieczność wyboru mniejszego zła). Wydaje się, że czyn taki powinien sprawcę obciążać psychicznie, ale nie moralnie. Dodać należy, że sam Schweitzer wypowiadał się niekiedy w duchu biocentryzmu hierarchicznego, zakładającego, że „każde życie ma wartość wewnętrzną, jednak może ona być stopniowana w zależności od realizacji różnych zdolności w życiu na miarę własnego gatunku” [Piątek 1992, s. 113]. Mówi np. o „najbardziej cennym życiu, które pada ofiarą najniższego”, zaś jego postulat wznoszenia życia na najwyższy poziom zawiera założenia wartościujące, wyraźnie sugerujące jakąś hierarchię.

¹² Symptomatyczne jest, że Schweitzer opisuje drogę moralnego samodoskonalenia jednostki w pierwszej osobie: „Nie ma dla mnie innej możliwości jak tylko trzymać się faktu, że wola życia we mnie występuje jako wola życia, która pragnie się utożsamić z cudzą wolą życia. Fakt ten jest dla mnie światłem w ciemnościach” [Schweitzer 1976b, s. 187].

Dorobek Schweitzera to jednak nie tylko napisane przez niego rozprawy, lecz także jego niezwykle życie. Wyróżniała go sokratejska jedność myśli i życia: nie tylko mówił o religii miłości (jako kaznodzieja i filozof), lecz także – jako lekarz – ją urzeczywistniał. Sam ujął to następująco: „idea szacunku dla życia i szerzenia go w świecie stanowi moje zasadnicze dążenie, a szpital jest tej idei improwizacją” (cyt. za: [Grabs 1981, s. 226]).

Tak jak Sokrates swoim życiem i twórczością inspirował współczesnych i był wzorem dla kolejnych pokoleń filozofów, tak też dzieło Schweitzera nie jest abstrakcją pozbawioną siły motywacyjnej, lecz praktycznym przykładem i godnym naśladowania wzorem radzenia sobie z deprymującym przeżyciem przygodności własnego istnienia; wzorem niewątpliwie trudnym do urzeczywistnienia, w pewnym sensie elitarnym, ale niewykraczającym poza możliwości istoty, którą wyróżnia rozumność (Sokrates) i zdolność działania (Gehlen). W ideale tym chodzi bowiem „tylko” o to, aby przez refleksję dojść do duchowej jedności ze światem i tę jedność dokumentować w swoim życiu.

Helmuth Plessner w *Pytaniu o conditio humana* formułuje interesujący sąd na temat człowieczeństwa w naszej epoce, która jest dla niego – podobnie jak dla Schweitzera – epoką kryzysu:

Człowieczeństwo ma być pewną postawą i zadaniem [...]. Utraciło bowiem wzór do naśladowania i to zarówno chrześcijański, jak i świecki, zarówno ugruntowany religijnie, jak i estetycznie. Człowieczeństwo może się więc realizować jedynie przez pielęgnację i rozbudzanie odruchów serca, które nie kierują się żadną logiką ani nie dają się zinstytucjonalizować [Plessner 1988, s. 263].

Wydaje się, że urzeczywistniony przez Schweitzera ideał życia jest jedną z postulowanych przez Plessnera odpowiedzi na problematyczność człowieka.

Literatura

- Czerniak S. [2006], *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa.
- Grabs R. [1981], *Po latach (1931–1965)* [w:] A. Schweitzer, *Z mojego życia...*, tłum. I. Salomon, Instytut Wydawniczy PAX, Kraków 1981.
- Kierkegaard S. [1982], *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa.
- Kusak L. [2012], *Johanna Gottfrieda Herdera koncepcja człowieka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków.
- Lazari-Pawłowska I. [1976], *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Lazari-Pawłowska I. [1978], *Pryncypializm i sytuacjonizm w etyce*, „Studia Filozoficzne”, nr 7.
- Marquard O. [1994], *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Nietzsche F. [1994], *Narodziny tragedii*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków.

- Piątek Z. [1992], *Etyka życia* [w:] *Etyka. Zarys*, red. J. Pawlica, UJ, Kraków.
- Plessner H. [1988], *Pytanie o conditio humana*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski i A. Załuska, PIW, Warszawa.
- Plessner H. [2004], *Śmiech i płacz*, tłum. A. Zwolińska i Z. Nerczuk, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Schweitzer A. 1966], *Strassburger Predigten*, Beck, München.
- Schweitzer A. [1976a], *Humanitaryzm*, tłum. K. Krzemieniowa [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
- Schweitzer A. [1976b], *Kultura a etyka*, tłum. K. Krzemieniowa [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
- Schweitzer A. [1976c], *Problem etyki w wyższym stadium rozwoju ludzkiego myślenia*, tłum. K. Krzemieniowa [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
- Schweitzer A. [1976d], *Upadek i odrodzenie kultury*, tłum. K. Krzemieniowa [w:] A. Schweitzer, *Wybór pism* [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1981.
- Schweitzer A. [1981], *Z mojego życia...*, tłum. I. Salomon, Instytut Wydawniczy PAX, Kraków.
- Schweitzer A. [1993], *Wielcy myśliciele Indii*, tłum. K. Pruska i K. Pruski, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa.
- Stróżewski W. [2004], *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak, Kraków.

Between Destiny and Free Choice: the Contingency of Man in Albert Schweitzer's Philosophy

(Abstract)

The world described by science is, according to Schweitzer, terrible despite its greatness. The order of the world remains a mystery to man, and any attempts to justify the sovereignty of man's will meet the insurmountable barrier of objective determinants of human existence (our birth, imperfect intellect, shortness of life; what limits man as a thinking and active subject).

The world of civilisation and culture created by man is also becoming independent of man and opposes man as a hostile force. The ominous consequences of this double contingency may, to some extent, be neutralised by establishing a universal moral signpost that is binding for all people. In Schweitzer's philosophy, this role is performed by the ethics of reverence for life. The principles, consequences, cohesion, and credibility of his programme of transforming man are the subject of consideration in the article.

Keywords: contingency, crisis of culture, dehumanisation of man, experiencing solidarity, ethics of reverence for life, hierarchical biocentrism.