

Eerbied vir die lewe: Albert Schweitzer se etiek as lewensfilosofie

Pieter Botha

Pieter J.J. Botha, Nuwe Testament en Vroeg-Christelike Studies, Universiteit van Suid-Afrika

Opsomming

Die agtergrond en onderbou van Albert Schweitzer se *Ehrfurcht vor dem Leben* – wat hy kernagtig soos volg saamgevat het: “Die goeie is om die lewe te bewaar en bevorder; die slegte verhinder en vernietig lewe” (my vertaling) – word bespreek. Hierdie etiek is meer as net ’n slagspreuk; Schweitzer het dit sistematies uitgewerk as ’n universele lewensbeskouing wat filosofies gefundeer is. So beskou, bied dit die basis vir ’n nuwe rasionaliteit, ’n filosofie wat die dilemma tussen wetenskap en geloof kan oorkom. Schweitzer bied ’n filosofiese raamwerk wat waarheid, feite, intuïsie en geloof by voorbaat in etiek veranker. In sy denke verteenwoordig eerbied die verweefdheid van etiese verhoudings van die menslike subjek met die mens self én met die wêreld, wat volg op ’n deurdagte selfkultivering van gewilligheid om verantwoordelik vir lewe op te tree. Met sy benadering, gewortel in die denke van Immanuel Kant, Albert Schopenhauer en Friedrich Nietzsche, verwerp Schweitzer ’n normatiewe formulering van etiek en toon aan hoe ’n onbegrenste bereidheid om die lewe te eerbiedig ’n waardige lewensbeskouing bied wat van besondere belang is in die hedendaagse pluralistiese konteks vir verantwoordelike wetenskaplike navorsing en betekenisvolle menseverhoudinge.

Trefwoorde: eerbied vir die lewe; etiek; geloof-wetenskap-gesprek; godsdienstilosofie; Kant, I.; kenteorie; lewensbeskouing; rasionaliteit; Nietzsche; F.; Schopenhauer, A.; Schweitzer, A.; wil-tot-lewe.

Abstract

Reverence for life: Albert Schweitzer’s ethic as philosophy for life

Both the background and structure of Albert Schweitzer’s philosophy or *Reverence for life*, which is summarized by him as “Good consists in maintaining, promoting, and enhancing life, and destroying, injuring or limiting life is evil”, are discussed. This philosophy was systematically developed by him in order to serve as a complete ethic and an all encompassing view of life. As such, his philosophy can be seen as the basis for a new rationality, a philosophy which can overcome the science/faith dualism. Schweitzer offers a philosophical framework which anchors truth, facts, intuition and faith in ethics from the outset.

With a basis in the thought of Immanuel Kant, but deeply influenced by Albert Schopenhauer and Friedrich Nietzsche, Schweitzer rejects a normative formulation of ethics. Schweitzer criticizes Kant’s philosophy for its contribution to the atmosphere of optimism that preceded the Great War; it creates a naive trust in the continuing and expanding development of civilized behaviour by means of the categorical imperative. Although it is quite human to search for order and acceptance and to justify one’s decisions by means of reason, a human being is *also* subject to a “natural law”. Human rationality should not be obeyed at the cost of this natural

will to live. Building on Schopenhauer and Nietzsche, Schweitzer argues that humanity, like all life, strives to live by being aware of life and recognizing others' experiences of living by means of its conscience.

To Schweitzer, all philosophy and especially epistemology, must start with *life*, so that one avoids in principle the problem of how to relate thinking to living, or of linking reality with morality. It is time, according to him, to admit that an objective basis for a world view is impossible, but then also to accept that a subjective answer is not going to help solve the real questions of living meaningfully, especially once one realizes that "life" is more than the survival of the individual. To achieve a truly ethical culture he proposes a rationality driven by reverence for life which not only strives to enhance life, but becomes an expression of the will to life. In Schweitzer's philosophy of reverence, faith and science are no longer two opposites in need of reconciliation, but a dialectic with an ethical basis. Reverence for life functions as a measure for true faith *and* serves as a guide for scientific knowledge by asking how it serves life. In reverence for life the subjectivity of faith and the objectivity of the scientific critique interact towards a meaningful, *ethical* world.

Schweitzer's philosophy, built on an unlimited willingness to honour life, leads to a proper world view which can be of particular importance for responsible scientific research and meaningful human relations in contemporary pluralistic contexts.

Keywords: epistemology; ethics; faith and science conversation; Kant, I.; Nietzsche, F.; philosophy of religion; rationality; reverence for life; Schopenhauer, A.; Schweitzer, A.; view of life; will-to-life.

1. Inleiding

Onlangs het Izak Spangenberg in 'n voordrag daarop gewys dat "'n totale ander teologie of filosofie nodig" is om die ekologiese krisis sinvol die hoof te bied, en dat Albert Schweitzer se filosofie van eerbied en respek vir die lewe dalk van hulp mag wees (Spangenberg 2014). Die voorstel van Spangenberg is deel van sy antwoord op die vraag of daar versoening kan wees tussen die natuurwetenskappe en die christelike geloof. Hierin staan Spangenberg nie alleen nie. Ook ander dink dat Schweitzer se perspektief 'n sinvolle bydrae kan lewer tot die gesprek tussen naturalistiese wetenskaplikes en gelowiges, veral tot besinning oor die verhouding tussen wetenskap/rede aan die een kant en geloof aan die ander kant (vgl. bv. Mason 1994; Botha 2001:307–9). Hierdie artikel wil bydra tot dié veelkantige gesprek deur Schweitzer se *Ehrfurcht vor dem Leben* te bespreek en pertinent die filosofiese onderbou daarvan te verhelder. Schweitzer se denke word maklik en dikwels afgeskaal tot 'n romanties-etiese ideaal, terwyl sy denke eintlik 'n alternatief bied vir die dualisme tussen geloof en rede wat hedendaagse denke kenmerk. Wetenskap en godsdiens word in Schweitzer se filosofie geanker in 'n verantwoordelike setiek wat omvat word met 'n rasionaliteit wat konflik met en spanning oor vaste kennis en persoonlike belewenis ontoepaslik maak.

1.1 Albert Schweitzer

Albert Schweitzer (1875–1965) was 'n mens wat in sy lewe wye erkenning ontvang het. Hy word onthou as 'n begaafde orrelis en musiekhistorikus; as stigter van 'n hospitaal wat hy in Gaboen gebou het (destyds, in 1913, was dit Frans-Ekwatoriaal-Afrika) by Lambarene aan die Ogoouérivier, wat vandag nog (vyftig jaar na sy sterfdag, 4 September 1965) sy naam dra; as iemand wat groot roem verwerf het as teoloog én een van die grondliggende werke oor

die historiese figuur van Jesus gepubliseer het; wat as predikant in Europa en as mediese dokter in Afrika gewerk het; wat saam met van die beroemdste persone van die 20ste eeu (soos Albert Einstein, Otto Hahn en Bertrand Russell) gepoog het om die ontwikkeling van kernwapens te stuit, en tussendeur ook die Nobelprys vir Vrede ontvang het. Sy lewe en werk kan vanuit talle hoeke bekyk word en 'n verskeidenheid uiteenlopende afleidings kan oor sy nalatenskap gemaak word.

Schweitzer self het 'n multikulturele en niesektariese aanslag vir godsdienstige en wysgerige vrae nagestreef. Die feit dat hy in die Elzas grootgeword het (hy is op 14 Januarie 1875 daar gebore) en van kindsbeen af drietalig was (Elsassies, 'n Nederalemanniese Duitse dialek, Frans en Duits), het hom waarskynlik gevorm om "internasionaal" te dink. Hy het sukses behaal as student op vele terreine, maar het na die Eerste Wêreldoorlog met toewyding gewerk om die filosofie van eerbied vir die lewe te bevorder. Hy het dié filosofie as sy enigste werklike bydrae beskou: 'n soort herbeskrywing van die groot vrae van die godsdiens en wysbegeerte.

Dit is daarom opvallend dat alhoewel die meeste mense kennis dra van Albert Schweitzer en sy merkwaardige lewe, daar nie veel besinning oor sy filosofie plaasvind nie.

1.2 Nie 'n baie gewilde skrywer nie

Wanneer daar na Schweitzer verwys word, is dit gewoonlik kernagtig en word daar volstaan met enkele aanhalings wat soos slagspreuke gebruik word om emosionele reaksie te bewerkstellig. Vertroudeheid met sy werk laat mens egter verbaas staan oor die feit dat Schweitzer as etikusen as filosoof dikwels geïgnoreer word.¹

'n Faktor wat waarskynlik 'n rol speel in die verwaarlosing van Schweitzer as denker, is sy wye belangstellingsveld. Uiteraard moet mens 'n oorsig van die formidabele spektrum van sy publikasies verkry om enigsins iets van eenheid en samehang in sy denke te snap. Die meeste studies oor Schweitzer werk streng dissiplinêr; selde word dit wat hy binne een vakgebied aangebied het, in verband gebring met vraagstukke waarmee hy in ander akademiese kontekste geworstel het. So word sy suksesvolste boek, *The quest of the historical Jesus (Von Reimarus zu Wrede: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung)*, eerste uitgawe in 1906, tweede uitgawe in 1913) byvoorbeeld nie deur Nuwe-Testamentici in verband gebring met sy kultuurkritiese studies of wysgerige tekste nie.

Verder het 'n ouer wordende Schweitzer homself al meer op 'n algemene leserspubliek gerig. Sy wedervaringe rondom die praktiese uitdagings om mense se lyding te verlig het hom laat oordeel dat akademiese gesprek te veel beperkinge het en gevolglik het hy hom genoop gevoel om spesialistaal te vermy. Sy latere publikasies het bykans almal 'n vaagheid wanneer komplekse en diepsinnige sake bespreek word. Op kritieke punte is daar nie altyd notas of verwysings nie en mens moet fyn lees om die agtergrond en onderliggende intellektuele tradisies te identifiseer. En wanneer hy begrippe soos *lewe*, *wil*, *wêreld* en *kultuur* bespreek, het sy taal 'n ouderwetse, 19de-eeuse styl wat huidige lesers kan vervreem.

Daar slaan ook hier en daar 'n paternalistiese streep deur in sy taal, en ek vind sy aanhoudende (en ongelukkig soms ook selfgesentreerde) moralisme irriterend.

Schweitzer was egter allesbehalwe 'n oppervlakkige denker. Inteendeel, dit wat hy gekies het om oor te skryf, is vraagstukke van die uiterste belang. 'n Genuanseerde oorweging van sy werk lei mens tot diepsinnige nadenke en waardevolle insigte.

2. Agtergrond

Daar is heelwat jeuginsidente wat in Schweitzer-biografieë oorvertel word om te illustreer hoedat sekere gebeure in die lewe van die jong Albert Schweitzer tot sy beroemde lewensfilosofie sou lei. Self vertel hy hoe hy as seun saam met 'n vriend wou voëls skiet met ketties, maar op die beslissende moment het die lui van 'n kerkklok hom aan die gebod “Jy mag nie doodmaak nie” herinner, 'n gebeurtenis wat hom lewenslank bygebly het, volgens hom. “This early influence upon me of the commandment not to kill or to torture other creatures is the great experience of my childhood and youth. By the side of that all others are insignificant” (Schweitzer 1924:41–2).

Dit is natuurlik baie menslik om terug te kyk na jou eie geskiedenis met die bril wat jy op daardie oomblik dra, en Schweitzer is sekerlik nie vry van die neiging om mens se vroeër lewe so te beskryf dat latere insigte verhelder word nie. Hy beskryf sy eerste *uitdruklike* bewusraking van “eerbied vir die lewe” as sleutel tot etiek nogal heel treffend:

Stadig het ons rivier-op beweeg en met moeite ons weg tussen die sandbanke deur gesoek, want dit was buite die reënseisoen (en die watervlak van die rivier was baie laag). Eenkant en alleen het ek op die dek van die stoomboot gesit en peins oor die elementêre én algemene verstaan van die etiese wat ek nog in geen enkele filosofie gevind het nie. Ek het bladsy na bladsy vol met losstaande sinne geskrywe, net om my te help om op die probleem te bly konsentreer. Teen die aand van die derde dag, toe ons met sonsondergang pas tussen 'n trop seekoeie deurgevaar het, het asof met 'n donderslag skielik die woorde “eerbied vir die lewe” my voor oë gestaan – sonder dat ek dit vantevore besef het of spesifiek daarna gesoek het. Die ysterdeur (wat my verhinder het om dit te kon sien) het verdwyn en die pad deur die ruigtes het sigbaar geword. Op hierdie oomblik het ek besef dat wêreld- en lewensaanvaarding altyd saam met etiek te verstaan is! Ek het tot die slotsom gekom dat die etiese wêreld- en lewensaanvaarding, saam met die kultuurideale daarin opgesluit, voortspruit uit hoe daarvoor gedink word. (Schweitzer 1998:155; my vertaling)²

Dit is daardie “voortspruit uit hoe daarvoor gedink word” wat dit so belangrik maak om die intellektuele en filosofiese konteks van Schweitzer se beroemde *Ehrfurcht* te ontleed.

3. Filosofiese agtergrond

3.1 Kant

Schweitzer se eerste proefskrif het gehandel oor die godsdiensfilosofie van Immanuel Kant.³ Hy het dit voltooi en in Julie 1899 voorgelê. In daardie dae was Kant vir die wysbegeerte soos wat Einstein vir die 20ste-eeuse fisika sou wees, en die impak van Kant op Schweitzer se denke is verstaanbaar. By Kant het Schweitzer geleer dat God en mens eintlik as fasette van moraliteit bedink moet word; dit wil sê, goddelikheid en menswees is ten diepste *etiese* sake.

Kant se invloed deurspek Schweitzer se denke.⁴ Volgens Kant omvat die mens se verstand twee vermoëns: teoretiese redelikheid en praktiese redelikheid. Teoretiese redelikheid stel ons in staat om die vraag: “Wat kan ek weet?” te beantwoord en praktiese redelikheid maak dit vir ons moontlik om te antwoord op “Wat moet ek doen?”

Praktiese redelikheid, aldus Kant, plaas 'n verpligting op die mens; moraliteit (en morele opdragte) is soos 'n wet. Dit is nie gewortel in die gevolge wat daaruit voortspruit nie, maar in die blote plig wat as sodanig op mens rus (Kant se etiek is dus *deontologies*: 'n *pligsleer*). Dit maak nie soseer saak of jy dit kán doen nie (of dit binne jou kragte val of nie) – mens behóórt

dit te doen. Ek doen my plig, volgens Kant, nie omdat dit my sal gelukkig maak, of vanweë hoe mense (insluitende ek self) daarvoor voel nie.⁵

Praktiese redelikheid loop uit op 'n sogenaamde kategoriese imperatief, 'n opdrag wat vereis dat ons binne die voorskrifte van die rede moet optree. Daar is net een kategoriese imperatief, maar Kant omskryf dit verskillend: tree op asof jou gedragsbeginsel 'n universele wet van die natuur is (Kant 1997:31); dit wil sê dat jy jou afvra wat sou gebeur as almal volgens jou beginsel sou optree. 'n Mens se beginsel moet geheel en al veralgemeen kan word (m.a.w. as geldig vir almal beskou kan word), anders spruit dit nie voort uit die kategoriese imperatief nie. As 'n mens se stelreël byvoorbeeld sou wees dat leuens toegelaat kan word, sou verhoudings tussen mense onmoontlik wees, want niemand sou dan vertrou kon word nie. Met ander woorde, die kategoriese imperatief vra: "Wat sal gebeur as almal so optree?"

Met die formulering van die kategoriese imperatief sê Kant dat 'n rasonale medemens altyd as 'n doel beskou moet word en nooit as 'n middel tot 'n doel nie. Jou medemens moet aanvaar word as iemand met inherente waarde, erken word vir wie sy of hy reeds is, en mag nooit gebruik word om eiebelang te bevorder nie. Die kategoriese imperatief vereis dat mens se lewensbeginsels in harmonie met 'n ryk (of bestel) van doelwitte moet wees. Die individu se optrede moet konsekwent inpas by 'n wêreld waar elke mens se lewe en ervaringe beskou word as waardige eindpunte (almal is 'n doel en niemand blote middele nie, nie eers heilige middele nie).

'n Handeling is eties aanvaarbaar as *handeling*; die gevolge daarvan kan nie die deurslaggewende rol speel in die besluit oor wat die regte ding is om te doen nie. Om die gevolge gewig te laat dra, is om die kategoriese imperatief te ondergrawe – volgens Kant is ons dan vasgevang in eindelose besinning oor al die uitsonderings, besonderhede en kontekstuele nuanses wat 'n *redelike* en *praktiese* etiek onmoontlik maak. Dit is hoekom mense 'n aprioriese metode moet volg om te besluit wanneer iets in ooreenstemming is met die kategoriese imperatief, want vir sodanige ooreenstemming "is dit nie die handeling wat mens kan sien nie, maar die innerlike beginsels wat mens nie sien nie" (Kant 1997:19–20; my vertaling). Kant stel dit ook duidelik dat net rasonale wesens in 'n skema van moraliteit ingepas kan word. Diere en plante is nie deel van Kant se morele universum nie.

Die kategoriese imperatief is 'n manier om te besluit hoe mens gaan optree. Mens weet (of kan redeneer oor) hoe mense teenoor jou behoort op te tree, en daarvolgens tree mens dan self op. Ten spyte van die aantrekkingskrag wat Kant se uiteensetting het, moet die (bykans uitsluitlike) fokus op die *voorwaardes vir en aard van* redelikheid nie misgekyk word nie.

Schweitzer ondervind heelwat probleme met Kant se etiekfilosofie. Hy meen Kant was briljant as 'n denker wat die voorwaardes en prosesse van kennis ontleed het, maar bra gemiddeld as dit by 'n leefbare dog diepsinnige lewens- en wêreldbeskouing kom. Kant se kategoriese imperatief kan nie realistiese norme vir empiriese menslike situasies bied nie, want dit is 'n samevatting van die interne struktuur van ons praktiese rede, 'n *beskrywing* van die nodige handeling van *ten volle* redelike menslike agente.

In 'n brief skryf Schweitzer:

Even being critical of him [Kant], I know that I owe him a lot. I moved away from him because for me reason brings you to mysticism ... Given experience I came to this path only by the effort of reflection applied to the elementary questions of existence ... I did not try anymore to understand from the inside, like Kant, the notions of space and time, but I let them go trustfully, like you let the cows leave the stable; I was tired of keeping them! That's how I freed myself from Kant!⁶

3.2 Krisis

In die loop van die Eerste Wêreldoorlog raak Schweitzer ontnugter met Kant se etiek. Persoonlike ervarings het ook 'n rol gespeel (sy ma is deur berede soldate doodgetrap in Julie 1918; hy is self – saam met Helene, sy vrou – twee maal geïnterneer), maar die onbeskryflike verwoesting van die oorlog⁷ het Schweitzer laat wonder oor die vermoë van 'n etiek gebaseer op “suiwere” rede. Kant se etiek kan, op sy beste, “teach us a certain decency and justice ... [yet] when the time came for our ethic to be tested, it fell away from us” (Schweitzer 1986:9, 11). Terwyl Kant oortuig was dat wêreldvrede (“ewigen Frieden”) sou aanbreek deur die instelling van internasionale organisasies soos 'n wêreldhof en 'n volkerebond, asook wêreldwye ooreenkomste, oordeel Schweitzer dat vrede slegs deur veranderinge in mense se etiek moontlik is (Schweitzer 1954).

Schweitzer vorm deel van die denkstroom wat die Westerse kultuurgeskiedenis sien as vasgevang in 'n krisis. Dit is nie net die impak van die oorlog nie, alhoewel dit beslis daartoe bygedra het, maar die oortuiging dat die Westerse beskawing as sodanig aan't faal is, wat Schweitzer dryf. Dié krisis is in wese 'n krisis van etiek.

Begeesterd skryf Schweitzer dat ons kultuur nie meer 'n etiese funksie het nie – wat juis die essensie van beskawing is – en daarom is ons kultuur aan die agteruitgaan (1946:1–10). Hierdie kulturele verval hang saam met die ongelooflike materiële ontwikkeling wat die Westerse wêreld kenmerk: geestelike vooruitgang word vervang deur materiële ontwikkeling. Die oorbeklemtoning van die materiële vooruitgang het geskied ten koste van geestelike beskaafdheid. Die wysbegeerte is deels verantwoordelik hiervoor, want dit word beoefen asof dit niks met die werklike lewe te doen het nie.

Tegnologiese vooruitgang en welvaart moet gepaardgaan met geestelike ontwikkeling, oftewel die bevestiging, handhawing en verbetering van die hoogste etiese ideale. Mense wat nie respek het vir die waarde van die lewe en wat nie deeglik nadink daaroor nie, sal nooit die ware voordele van vooruitgang benut nie. Schweitzer eis dat die krisis redelik, met gebruik van mens se verstand, geïnterpreteer word en dat daar op rasonale wyse 'n weg daaruit gevind word. Ons moet beter denkers word, en ons kennis moet ons na die ervaring van die lewe en die wêreld self lei: net in daardie “vuur” kan die gebreekte swaard van (Kant se) idealisme weer gesmee word (Schweitzer 1946:xx). Dit is hoekom dit belangrik is om Schweitzer se eerbied vir die lewe in sy denke as filosoof te plaas. Schweitzer vra hoe ons in 'n waardige kultuur kan lewe. Hierdie vraag loop uit op die skryf van die twee dele van sy *Kulturphilosophie*.

Mense se redelikheid is nie 'n einddoel nie; die rede is 'n funksie van die lewe. Beskaafde gedrag word baie vinnig ondergrawe deur ons prerasonale drange. Vir Schweitzer het Kant se filosofie bygedra tot die atmosfeer van optimisme wat die oorlog voorafgegaan het en het dit 'n naïewe vertroue in die voortgaande en progressiewe uitbou van beskawing deur middel van die kategoriese imperatief geskep (Schweitzer 1946:11–8). Dit is heel menslik om met ons redelikheid te soek na orde en aanvaarding, om aan te pas by wat die gemeenskap van ons verwag en om die besluite wat ons neem, teenoor diegene in ons leefwêreld te regverdig. Maar mens is óók onderworpe aan 'n “natuurlike” wet, 'n strewe om te lewe en om bewus te wees van ander se lewens en bewuswording van hulle belewenis deur middel van ons gewetes. Die redelikeidswet kan nie ten koste van die ander een gehoorsaam word nie; sodoende word nie net persoonlike moraliteit ontkrag nie, maar dit wat waarlik menslik is, ook doodgemaak (Schweitzer 1986:55, 70–9).

Volgens Schweitzer was Kant se strewe om die twee wêreldes – die hoër morele wêreld en die huidige fenomele wêreld – bymekaar te bring deur die praktiese en die suiwere rede te versoen, misplaas (Schweitzer 1965:337). Kant wou 'n kennisbasis bou met onweerlegbare aansprake: dat daar 'n persoonlike vrye wil is, dat die hoër morele wet toeganklik is vir die

rede en dat dit redelik is om onsterflikheid te aanvaar. Schweitzer wys egter daarop dat juis die praktiese gebruik van redelikheid elkeen van Kant se grondliggende aansprake laat verdamp (Schweitzer 1965:240).

In Kant se stelsel het almal wel waardigheid, maar die mens bly magteloos ten opsigte van sy verantwoordelikhede; om persoonlike motiverings met 'n berekende, belangelose logika te vervang is eintlik emosielose selfvernietiging (Schweitzer 1965:247, 270, 336). Juis die etiese verantwoordelikheid wat Kant beklemtoon, word ontduik, want ons is nie meer menslik nie. Kant se stelling dat ons intuïesies blind is sonder rasonale konsepte (Kant 1998:193–4), is waar, maar onvoldoende. Sonder diskrete rasonale konsepte is daar steeds menslike (en niemenslike) belewenisse, 'n onwrikbare werklikheid, wat ons dryf, laat oorleef en besluite laat neem (Schweitzer 1965:339).

In die strewe om “beskawing” te behou en uit te bou, “many a brave man set out for battle in the belief that he was fighting for a day when war would no longer exist ... [which] proved to be completely wrong. Slaughter and destruction continued year after year and were carried on in the most inhumane way” (Schweitzer 1954). Optimisme weens die vermoë van die mens se rede is ongegrond; redelikheid as sodanig gaan ons nie by 'n ideale (morele) gemeenskap bring nie.

3.3 Schopenhauer en Nietzsche

Sy toenemende onvrede met Kant se etiek lei Schweitzer na Schopenhauer en Nietzsche se werk, en hulle besinnings oor die prerasonale wil. Natuurlik het ander naas Immanuel Kant vir Schweitzer diep beïnvloed: mens is deeglik bewus van die rol wat Wolfgang Goethe se werk in sy lewe gespeel het, om nie eers te praat van Johann Sebastian Bach nie.⁸ Schweitzer se navorsing oor die historiese figuur Jesus moet ook beklemtoon word.⁹

Wat sy filosofiese ontwikkeling egter betref – en onthou, vir Schweitzer is filosofie gelyk aan etiek – is dit duidelik dat Arthur Schopenhauer en Friedrich Nietzsche 'n besondere rol speel. Schweitzer (1946:163) beskryf dié twee as die belangrikste etiese denkers van die 19de eeu. Dit is juis Nietzsche wat hom laat besef het dat 'n etiek wat net tot mense beperk word, 'n “halwe etiek” is, skryf Schweitzer in 'n brief van 19 Februarie 1964 (1992:336–7). Gegewe dit wat Schweitzer se etiek kenmerk – naamlik respek vir alle lewe – kan die belang van sy verwysing na Nietzsche beswaarlik onderskat word. Schweitzer onthou ook dat hy besig was om 'n lesing oor Nietzsche voor te berei in 1900 toe hy berig van Nietzsche se dood ontvang het (Schweitzer 1998:29).

Alhoewel Schopenhauer nie dikwels direk aangehaal word in Schweitzer se werk nie, is dit Schweitzer se briewe wat sigbaar maak in watter mate Schopenhauer hom beïnvloed het (kyk Barsam 2008:55, 57–8).¹⁰ Dit is presies in die epistemologiese vraagstuk waar die invloed geld. Schopenhauer meen dat die etiese stelsels “laid down by philosophers ... consist of abstract, sometimes even hair-splitting propositions with no foundation except an artificial combination of concepts”, en gebou is op “*a priori* soap-bubbles” (Schopenhauer 1915:165) – en Schweitzer stem volmondig saam.

In die Westerse kultuurgeskiedenis was die impak van Descartes verreikend. Schweitzer skryf dat Descartes die wysbegeerte “onomkeerbaar op die pad na die abstrakte” geplaas het (Schweitzer 1946:309; my vertaling); hy het 'n arbitrêre wig tussen die menslike en niemenslike wêreld ingedryf. Alhoewel Kant 'n meesterlike uitleg van “seker” kennis uitgewerk het, is dit juis in sý tyd dat empiriste die grondslag gelê het vir biologie, fisika en meganiese materialisme – die moderne wetenskap soos ons dit ken. Kant se epistemologie (en in sy sleurstream, moderne wysbegeerte) is nooit in die liggaamlike belewenis veranker nie. Terwyl

die Kantiaanse tradisie die “werklikheid” afmaak as mites van die verstand, het die wetenskap substantiewe ontdekkings en interpretasies van presies daardie werklikheid gemaak. Dit is deur Schopenhauer dat Schweitzer die aansluiting vind om wysbegeerte met empiriese wetenskap te verbind.

Schopenhauer het nie die algemene oortuiging gedeel dat mense se moraliteit deur middel van redelikheid sal verbeter nie. Mense word gedryf deur basiese begeertes, wat hy noem ’n wil om te leef (“Wille zum Leben”). Hierdie “wil” van die werklikheid is soos ’n blinde drang, maar dit is die werklikheid: dit is wat “blote” materie die “realiteit” maak waarvan mense déél is en nie net waarvan hulle bewús is nie. Intelligensie (en bewussyn) is produkte van hierdie “wil”.¹¹ Die woorde wat ons gebruik om Schopenhauer se “wil” te beskryf is effens misleidend, want dit is meer as bedoeling of begeerte; dit is ook die “beweging” wat verskynsels ondergaan in hulle bestaan, die “verandering” van dinge in die werklikheid. ’n Akker het byvoorbeeld reeds al die moontlike manifestasies van ’n eikeboom wat daarin opgesluit lê, maar hierdie vorme kan eers met verloop van tyd realiseer. Die wil is die beweging van moontlikheid na werklikheid. Alle liggame het hierdie wil-tot-lewe wat daardie organisme instinkte en ’n ingesteldheid gee om die werklikheid van die organisme tot uitdrukking te kan bring.

Schopenhauer (soos Nietzsche) sien etiek as die uitdrukking of beleving van die wil-tot-lewe. Schopenhauer wil nie kosmiese spekulasies bereken nie, maar sien moraliteit as dit wat eg beleef word. Die idee dat daar ’n misterie aan die lewe is wat voortdurend in wording is (verander), ’n voortstuwende wil-tot-lewe, was vir hom ’n beter vertrekpunt as Kant se redelikheid as doel van die skepping, en dit is maklik om te sien hoekom Schweitzer tot Schopenhauer se etiekleer aangetrokke was.

Mense se strewe tot lewe is nie vanselfsprekend goed nie, maar kan deur asketisme en dissipline gevorm en gestuur word (Schopenhauer meen dit behóórt ook te gebeur). Die wil-tot-lewe kan op verskillende maniere in die menslike natuur na vore kom: as selfsugtige selfbelang, as jaloerse boosaardigheid, maar ook as medelye (*Mitleid*). Om medelye te ervaar, sê Schopenhauer, is om jou in te dink in die posisie van die een wat ly en dan jou handeling te toepaslik te verander sodat dit wat pyn veroorsaak, afgeskaal word, of om dan so op te tree dat lyding verlig word.

Daar is volgens Schopenhauer selfs nog meer aspekte van medelye. In die oomblik van medelye word mens se wil-tot-self verander. Met medelye strewe ons nie meer net in die belang van die selfsugtige ek nie; ons word verlos van oordrewe individualiteit en ons word meer as ’n blote (en sinlose) uitdrukking van die wil-tot-lewe. Aktiewe medelye gelei die wil-tot-lewe na meer lewe wat voller, dieper, waardiger is.¹²

Hier, in Schopenhauer se denke, vind Schweitzer die alternatief vir Kant se benadering, om nie te begin met ’n kloof wat voortdurend oorbrugging nodig nie, maar met die lewe self – in sy grootse omvang. Besinning oor die lewe begin met lewe, is uitdrukking daarvan én lei dieper die “lewenswil” in. Filosofie, wetenskap en etiek is rasonele manifestasies van die lewenswil. Die wil-tot-lewe is waar biologiese instink, rasonele bewussyn en “the capacity for divination” versmelt (Schweitzer 1936a:228; 2009:156):

What is decisive for our life-view is not our [scientific] knowledge of the world but the certainty of the predisposition which is given in our will-to-live. The infinite spirit meets us in nature as mysterious creative power. In our will-to-live it is experienced as world- and life-affirmation and as an ethical predisposition. Just as it is given in the certainty of our will-to-live, so too our [proper] relationship to the world can be found if we seek to make this connection in rational thought: such is our worldview. Worldview is a product of life-view, [one’s] life-view

does not result from worldview. (Schweitzer 1946:xvi–xvii, vertaling aangepas volgens Schweitzer 1974a:107)

Uit die konteks van hierdie merkwaardige gedeelte is dit duidelik dat Schweitzer bedoel dat die eerbied-vir-die-lewe-wêreldbeeld volg op die eties-mistieke lewensbeskouing: *Lebensanschauung* lei na *Weltanschauung*, nie andersom nie.

Schopenhauer – en spesifiek die *Wille zum Leben*-teorie – se invloed sien ons in talle elemente van Schweitzer se denke: sy etiek gebaseer op medelye; dat etiek 'n liggaamlike praktyk is; sy aandag vir evolusie; belangstelling om die wêreldgodsdienste te interpreteer; selfs die oortuiging dat altruïsme ander kan inspireer om 'n gemeenskap te verander.

Soortgelyke fasette van Friedrich Nietzsche se denke het óók vir Schweitzer beïnvloed. Daar is Nietzsche se befaamde skeptisisme; sy teenkating teen aansprake oor hoe om die werklikheid bo alle twyfel te eien – dit is maklik om agter Schweitzer (1946:172–8) se bespreking Nietzsche se woorde te hoor:

[I]t is not the opposition between subject and object which concerns me here; I leave that distinction to those epistemologists who have got tangled up in the snares of grammar (of folk metaphysics). Even less am I concerned with the opposition between “thing in itself” and appearance: for we “know” far too little to even be entitled to make that distinction. (Nietzsche 2001:214 (§354))

Maar dan is Nietzsche ook 'n “krisisfilosoof”. Nietzsche sien die tyd waarin hy leef as 'n ploertige, gemene era en daarom is 'n “filosofie van die lewe” nodig, een wat mense oproep tot grootse dae en betekenisvolle lewens. Die christendom se nalatenskap is 'n slawementaliteit: 'n onnadenkende gehoorsaamheid en selfsugtige onderdanigheid. Verder het die Industriële Revolusie 'n ongekende liefde vir materiële gemak en “speelgoed” geskep. Om hiervan los te kom, moet mense se *wil* weer bevestig word; die wil om voluit te lewe met ferm lewenskragtigheid en liggaamlike en verstandige waagmoed.

Nietzsche het, weliswaar in poëtiese en mistieke taal, daarna gestreef om nihilistiese wetenskaplike kennis in lewensbevestigende waardes om te skryf.¹³ Hy wil na die wetenskap kyk deur die prisma van 'n kunstenaar, wat mens amper ekstasies help om gevoelens van twyfel en waardeloosheid te oorkom:

Nietzsche compelled me to keep being concerned with the problem of ethics and the emergence of an ethical civilization. Thus, by the fall of 1915, I developed the notion of an ethics of reverence for life. It dawned on me that European philosophy deals purely with half an ethic. All it demands is kind behavior and mercy toward other people. A complete ethics, however, requires kindness and mercy toward all life, for any living creature can suffer. Kindness knows no limits. It is boundless. Only a profound and complete ethics is able to create an ethical civilization. Through studying Nietzsche I came to realize that an ethics focusing solely on humankind is incomplete and cannot be justified. Schopenhauer was right when he said, “Preaching ethics is easy, justifying ethics is hard.” Only a complete ethics can be justified. There is no justifying the semi-ethics of European philosophy. (Schweitzer 1992:336–7)

Hier moet mens in gedagte hou dat Nietzsche die eerste filosoof is wat met Darwin se evolusieteorie worstel. Soos Nietzsche het Schweitzer die oënskynlik nihilistiese implikasies (vir etiek) van evolusie aanvaar, en juis daarom die dieperliggende veronderstelling van evolusie, die universele wil-tot-lewe, beklemtoon (Schweitzer 1946:14–5).

Wanneer ons dan nou redelik, met wetenskaplike kennis, na moraliteit soek, moet ons tog nie dink dit is bloot iets “daar buite”, iets wat net gevind moet word nie. Etiek lê binne die mens, as deel van taal, in die verwoording van belewenis. Eg Kantiaans, maar meer ingrypend dui Nietzsche aan dat “[t]here are no moral phenomena at all, but only a moral interpretation of phenomena ...” (Nietzsche 1966, §108). Heel tereg beklemtoon Schweitzer die implikasie van Nietzsche se insig: “[A]ccepted ethics are deficient ... because the conceptions of good and evil which they put into circulation do not spring out of one’s reflection on the meaning of one’s life, but have been invented in order to keep individuals useful to the majority” (Schweitzer 1946:173). Hy aanvaar Nietzsche se kritiek dat God anders bedink moet word, dat dit nie genoeg is om die Verligting se etiek net te kritiseer nie, maar om beter te kan vaar.

Nietzsche skree as’t ware vir sy tydgenote: Waar is julle adel? Waar is die edele lewe? Hoe is dit dat julle so gemaklik afsien van die strewe na volmaaktheid en eerder tevrede is met vernedering, met julleself as net nog mense sonder persoonlikheid? Hy is nie die eerste een wat eis dat mense hul lewenspotensiaal voluit moet ontwikkel nie, maar, sê Schweitzer, die eerste wat eis dat mens dit moet nastreef ter wille van die grootsheid van die lewe self, en nie omdat dit dalk geluk mag bring nie. Nietzsche “brings to the theory the much deeper thought that by living one’s own life victoriously to the full, life itself is honoured, and that by the enhancement of life the meaning of existence is realized” (Schweitzer 1946:176).

Schweitzer is duidelik sterk aangetrokke tot dié filosowe wat etiek sien as die uitdrukking van die wil-tot-lewe. “In Schopenhauer the will-to-live tries to become ethical by turning to world- and life-negation; in Nietzsche by devoting itself to a deepened world- and life-affirmation” (Schweitzer 1946:163). So vat Schweitzer die etiek van Schopenhauer saam:

Ethics are sympathy. All life is suffering. The will-to-live which has attained to knowledge is therefore seized with deep sympathy for all creatures. It experiences not only the woe of mankind, but that of all creatures with it. What is called in ordinary ethics “love” is in its real essence sympathy. In this overpowering feeling of sympathy the will-to-live is diverted from itself. Its purification begins.

The others [...] anxiously insist that sympathy for animals is not ethical in itself, but has importance only in view of the kindly disposition which must be maintained among humans. Schopenhauer tears down these fences, and teaches love to the most insignificant being in creation. (Schweitzer 1946:167)¹⁴

Schweitzer is ook krities oor die twee leermeesters: medelye lei wel tot insig en selfkritiek, maar by Schopenhauer is dit as ‘t ware nog net onder oorweging. Dit haak vas by teorie en ‘n werklike etiek van liefde word geblokkeer weens onaktiwiteit (Schweitzer 1946:171–2). Uiteindelik perk Schopenhauer eintlik die wil-tot-lewe in; dit word vernietig.

Nietzsche is weliswaar heel voor in die ry van die mensdom se beste etiekdenkers, maar soos met Schopenhauer lei sy eensydige klem tot onetiese optredes. Schopenhauer en Nietzsche se skerp oordeel oor bestaande etiekteorieë is geldig en die struikelblokke wat hulle aandui is onoorkomelik, maar uiteindelik is hul eie alternatiewe te individualisties en onprakties (Schweitzer 1946:177). Nie een van die twee lewe enigsins in ooreenstemming met hulle lewensbeskouing nie. Wat nodig is, is ‘n dialektiek, ‘n wisselwerking tussen die twee uitstaande standpunte:

Arriving as they do at the non-ethical by thinking out to a conclusion, one of them life-negation, the other life-affirmation, they corroborate together the statement that the ethical consists neither of life-negation nor of life-affirmation, but is a *mysterious combination of the two*. (Schweitzer 1946:178; my beklemtoning)

Beïnvloed deur Schopenhauer en Nietzsche wil Schweitzer die betekenis van die lewe van Jesus van Nasaret en dié se kruisdood herinterpreteer om 'n sosiale etiek te skep wat die hele wêreld en die oorweldigende lyding daarin kan bedien. Die Kantiaanse denke se binnestruktuur (rede) word deur “wil” (Schopenhauer) en “lewe” (Nietzsche) getemper en 'n ander, *elementale* denkstruktuur ontstaan: 'n deurdagte en omvattende respek vir lewe.

3.4 Geheimsinnig-misties; rasioneel-pragmaties

Schweitzer gebruik woorde soos *geheimnisvolle*, *unbegreiflich*, selfs dikwels *unergründliches Geheimnis*, baie keer saam met die term *ethische Mystik* en dit is belangrik om die betekenis van “geheimsinnig-misties” in sy denke te verhelder. Dit sou juis verkeerd wees om Schweitzer as blótemistiese denker te beskou.

Schweitzer was 'n wetenskaplike (hy was immers 'n gekwalifiseerde mediese dokter) en sy gebruik van wetenskap kom na vore wanneer hy byvoorbeeld debatteer oor die gebruik van kernwapens (Schweitzer 1958). Sy “mistiek” is 'n denkende, rasionele benadering tot vraagstukke. Uitdruklik sê hy dat rasionalisme en mistisisme verweef is (Schweitzer 1923:90–1); wil én rede streef om by die *lewe* uit te kom. Rasionalisme is 'n noodsaaklike verskynsel in alle gesonde spiritualiteit (Schweitzer 1923:88). Hy gebruik kwalifiserings soos “geheimnisvol” en “misterieus” omdat hy wil beklemtoon dat daar 'n *prerasionele* faset van die lewe is waarin alle mense deel. Lewe kan nie net omskryf word met begrippe vanuit die *irrasioneel-rasionele* kontinuum nie; lewe omvat ook *prerasionaliteit*.

Die sleutel tot “mistiek” by Schweitzer kom ons al teë wanneer hy vrae stel oor die “rätselhafte Verbindung” tussen Schopenhauer en Nietzsche se lewensontkenning en lewensbevestiging onderskeidelik: dit is eties, 'n morele daadwerklikheid. In die slotgedeelte van sy studie oor die historiese figuur Jesus word hierdie aspek veral na vore gebring. Schweitzer skryf dat Jesus “can be known without much being known about him, and the eschatological element in his teaching can be grasped, even if the details are not always understood” (Schweitzer 2000:480) – hierdie “ken sonder om te weet” is moontlik omdat ons deel is van die wil-tot-lewe wat nooit vreemd kan wees nie. Dieselfde wil, “manifested in however varying circumstances, always creates world-views which comply and coincide with its own *essential* nature” (Schweitzer 2000:481; my beklemtoning). Ons historiesiteit kanselleer nie ons essensie nie; weliswaar kan mens nie met jou kognitiewe verstand iemand anders (of 'n verskynsel) werklik begryp nie, maar iets van daardie lewe bereik mens deur prerasionele intuïsie, soos medelye.

[Jesus] comes to us as one unknown, without a name, as of old, by the lakeside, he came to those men who did not know who he was. He says the same words, “Follow me!”, and sets us to those tasks which he must fulfill in our time. He commands. And to those who hearken to him, whether wise or unwise, *he will reveal himself* in the peace, the labours, the conflicts and the sufferings that they may experience in his fellowship, and as an *ineffable mystery* they will learn who he is [...]. (Schweitzer 2000:487; my beklemtoning)

Die “misterie” is die belewenis en die “bekendmaking” lê in die uitvoering. Die “capacity for divination” (Schweitzer 2009:156) is niks anders as uitlewing van eerbied vir die lewe nie. Presies dit is Schweitzer se mistisisme: 'n etiese essensialisme. Sy soeke na die ware Jesus kon net uitloop op diens aan die medemens. Daar is nie goddelike beligting wat die mens magies gaan help nie. Dit behels die herkenning en beoefening van ons medelye.

4. Lewe wat wil lewe te midde van lewe

Dit is nie met 'n bliksemstraal dat die gedagte van eerbied vir die lewe Schweitzer tref nie. *Ehrfurcht vor dem Leben* is vir Schweitzer 'n herformulering van die fokuspunte van die christelike tradisie (Schweitzer 1962b). Hy sê uitdruklik die hart (*Herz*) van die evangelie is presies dit: "Gut ist: Leben erhalten und fordern; schlecht ist: Leben hemmen und zerstören" (1966a:32). Maar dit is terselfdertyd meer as net ons christelike erfenis; dit is 'n universele lewensbeskouing wat filosofies gefundeer is.

In die geskiedenis van die denke is daar volgens Schweitzer eintlik net twee soorte probleme. Die een soort, "facade problems", lyk indrukwekkend en belangrik, maar het nie te doen met die werklike, basiese ("elementary") sake nie. Fasadevraagstukke is vrae oor die werklikheid buite mense se waarneming, oor die objektiewe wêreld, en hoe ons betroubare kennis daarvoor kan verkry. Die ander vrae, die werklike en essensiële probleme, is dié wat Schweitzer wil aanpak, en dit is hierdie vrae wat die konteks vorm vir die beginsel van eerbied vir die lewe. Daar word dikwels gesê dat godsdiens ons kan help met juis hierdie vrae, maar Schweitzer is beslis daarvoor dat dit nie die geval is nie: "[N]othing in our civilization, including religion, is providing enough ethical ideals and energies" (Schweitzer 1962a:199). Ons moet opnuut begin, by 'n ander plek: "As we know life in ourselves, we want to understand life in the universe, in order to enter into harmony with it [...] There is in each of us the will to live, which is based on the mystery of what we call 'taking an interest'" (Schweitzer 1962b:180).

Ons beginpunt kan net die insig wees dat etiek die manifestasie van ons wil-tot-lewe is. "All our thoughts are given in that will-to-live, and we but give them expression and form in worlds. To analyze reason fully would be to analyze the will-to-live" (Schweitzer 1962b:182). Vanuit hierdie vertrekpunt besef mens dat die keuse nie is om te leef of nie (met ander woorde, of mens nie byvoorbeeld selfmoord moet oorweeg nie), maar om die *melodie* van die wil-tot-lewe te respekteer.¹⁵ "Ultimately, the issue is not whether we do or do not fear death. The real issue is that of reverence for life" (Schweitzer 1962b:184).

Hierdie spesifieke keuse is dan 'n mens se eerste ware geestelike handeling: "Whenever my life devotes itself in any way to life, my finite will-to-live experiences union with the infinite will in which all life is one, and I enjoy a feeling of refreshment which prevents me from pining away in the desert of life" (Schweitzer 1946:246).

Die toewyding tot eerbied vir die lewe bring noodwendig die besef mee dat die mens deel is van gebeure wat nie beheer kan word nie. Daar is lewe wat ander lewe nodig het; daar is grootsheid en kompleksiteit, maar ook wreedheid en onafwendbaarheid. Daar kom dus berusting. Maar hierdie berusting is meer as net aanvaarding: berusting gebou op lewenseerbied is volgens Schweitzer 'n aktiewe berusting. En daarom is dit die mens se tweede geestelike handeling. Hierdie berusting is lewensbevestigend: "Therefore, when we speak of resignation it is not sadness to which we refer, but the triumph of our will-to-live over whatever happens to us. And to become ourselves, to be spiritually alive, we must have passed beyond this point of resignation" (Schweitzer 1962b:184).

Hierdie twee geestelike stappe vloei dan uit in opregtheid. Geen mens kan al die lewe in die omgewing beskerm nie, maar die aanvaarding van mens se situasie met inagneming van eerbied vir die lewe laat mens opreg worstel met die kompleksiteit van wat waardige lewe is en hoe om dit wat lewe verwoes of bedreig, te beveg. "Resignation to the will-to-live leads directly to this first virtue: sincerity" (Schweitzer 1962b:185):

As a matter of fact, the ethics of sincerity towards oneself passes imperceptibly into that of devotion to others. [...] Why do I forgive anyone? Ordinary ethics say, because I feel sympathy with that person. They allow persons, when they

pardon others, to seem to themselves wonderfully good, and allow them to practise a style of pardoning which is not free from humiliation of the other. [...] The ethics of reverence for life do away with this crude point of view. All acts of forbearance and of pardon are for them acts forced from one by sincerity towards oneself. I must practise unlimited forgiveness because, if I did not, I should be wanting in sincerity to myself, for it would be acting as if I myself were not guilty in the same way as the other has been guilty towards me. I must forgive falsehood which has been practised upon me; because I myself have been in so many cases wanting in love, and guilty of hatred, slander, deceit, or arrogance which have been directed against myself. [...] We have to carry on the struggle against the evil that is in humankind, not by judging others, but by judging ourselves. Struggle with oneself and veracity towards oneself are the means by which we influence others. (Schweitzer 1946:248–9)

Schweitzer beskou sy etiek as 'n natuurlikeetiek, bedoelende dit het nie vanuit geestelike interpretasie ontstaan nie. Dit is nie 'n etiek soos Plato of Kant s'n, wat redeneer dat etiek voortspruit uit 'n inherente maar ontasbare gegewe pligsgevoel nie. Dit het ook nie 'n intellektuele oorsprong nie (want wie verstaan die kosmos en die gees van die werklikheid?). Nee, dit is die beleving van die lewe self, die waarneming van simpatie in die natuur (alle lewendes streef na meer lewe) wat ons bewus maak daarvan dat eerbied vir die lewe die bron is vir etiek. Hierdie waarneming stimuleer ons intellek, ons intellek kan dit ontleed en verhelder en dit kan ons lei tot formulerings van verpligtings, maar dit is die lewe self wat in ons voortstu tot eerbied vir die lewe.

The important thing is that we are part of life. We are born of other lives; we possess the capacities to bring still other lives into existence ... [N]ature compels us to recognize the fact of mutual dependence, each life necessarily helping the other lives which are linked to it ... Seeing [the solidarity of life] ... in ourselves, we realize how closely we are linked with others of our kind. We might like to stop here, but we cannot. Life demands that we see through to the solidarity of all life which we can in any degree recognize as having some similarity to the life that is in us. (Schweitzer 1962b:192)

En ja, simpatie is ook in niemenslike lewe sigbaar. "I cannot say that the evidence is always as apparent as it may be in human instances. But this I can say, that wherever we find the love and sacrificial care of parents for offspring (for instance) we find this ethical power. Indeed, any instance of creatures giving aid to one another reveals it" (Schweitzer 1962b:192).

In sy samevatting van sy werk oor eerbied vir die lewe bespreek Schweitzer Descartes se beroemde sinspreuk: *Cogito, ergo sum* – "Ek dink, dus is/bestaan ek." Schweitzer wys hoe leeg en abstrak Descartes se "insig" is ("Surely [...] that is the stupidest primary assumption in all philosophy" – Schweitzer 2009:156). "Out of this act of thinking, which is without substance and artificial, nothing concerning the relation of man to himself and to the universe can come. In reality, however, the most immediate act of consciousness has some content. To think means to think something" (Schweitzer 1998:156). Die eintlike beginpunt is nie "ek dink" nie, maar "ek leef". In slotsom dus: *Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.*¹⁶

5. Samevatting

5.1 'n "Nuwe" rasionalisme vir geloof én verstand

In een van sy kritiese opmerkings oor Kant se strewende om 'n "absolute etiek" te ontwikkel, sê Schweitzer dat Kant die geleentheid misgeloop het om 'n nuwe rasionalisme te ontwikkel

(Schweitzer 2009:155). In sy *Kulturphilosophie* verwys hy na “denkende Weltanschauung” as die weg uit die hedendaagse verwarring (Schweitzer 1974c:82). Champion vertaal dit as “a theory of the universe which has been produced by thought” (Schweitzer 1923:90). Uit hierdie opmerkings van Schweitzer kan ons ’n sleutelwoord vir sy werk formuleer: ’n deurdagte wêreldbeeld, ’n *nuwe* rasionalisme.

Schweitzer harmonieer die redenering van die analitiese verstand met die intuitiewe waarhede wat in die mens se belewenis, die mens se hart is. Hy het daarna gestreef om ’n verligte en betekenisvolle wêreldbeeld moontlik te maak wat ’n waardige konteks bied vir ons moraliteit en etiese keuses.¹⁷ Schweitzer bied nie ’n geloofgebaseerde oplossing aan nie; sy filosofiese raamwerk vir die etiek van eerbied is gebou op die wesenlike of elementêre (*elementare* is Schweitzer se woord) waarheid wat voortspruit uit die besinning van selfbewuste lewe. Wat mens ook al sou vra, “we find the simple fact of consciousness is this, *I will to live*” (Schweitzer 2009:155). Jesus se etiek van liefde is oorweldigend belangrik, maar Schweitzer se filosofie is ’n kultuurfilosofie en nie ’n godsdiens nie. Die etiek van eerbied vir lewe kan deur alle godsdienste aanvaar word, en selfs deur mense wat nie aanspraak wil maak op geloof nie.

Hierdie deurdagte wêreldbeskouing, dié spesifieke rasionalisme, verbind die individu met ander en bied ’n fondament vir gesamentlike verkenning en verdere ontwikkeling. In die etiese lewe “*reason and the heart must work together if a true morality is to be established*” want “the true heart is rational, and the true reason is sensitive” (Schweitzer 1986:7, 13 – sy beklemtoning).

En so ook wat betref ware (of, Kantiaans, suiwere, onbetwyfelbare) kennis: “[I]t is as will-to-live in the midst of will-to-live that [one] conceives oneself during every moment that one spends in meditating on oneself and the world around one” (Schweitzer 1998:156):

Alle kennis is ten slotte kennis van die lewe. Alle erkenning is verstomming oor hierdie raaisel van die lewe – eerbied vir die lewe in sy oneindige, immer nuwe vergestaltungs [...] En verdiep jy jouself in die lewe met insig in die geweldige aktiewe chaos van die skepping, sal die lewe jou onverwags maar duiselingwekkend oorweldig. In alles herken mens jouself. (Schweitzer 1965b:128–9; my vertaling)

[*Alles Wissen ist zuletzt Wissen vom Leben und alles Erkennen Staunen über das Rätsel des Lebens – Ehrfurcht vor dem Leben in seinen unendlichen, immer neuen Gestaltungen [...] Und vertiefst du dich ins Leben, schaust du mit sehenden Augen in das gewaltige belebte Chaos dieses Seins, dann ergreift es dich plötzlich wie ein Schwindel. In allem findest du dich wieder.*] (Schweitzer 1965b:128–9).¹⁸

5.2 Grondslag vir ’n lewensbeskouing

Ons gebrek aan sukses met moraliteit, die ekologiese krisis waarin ons ons bevind, die oppervlakkigheid van ons kultuur – kortom, ons krisis in beskawing en godsdiens – is op die oog af verrassend. Hoe is dit moontlik, vra Schweitzer, dat met sulke ongelooflike vooruitgang op elke denkbare wetenskaplike terrein, met al die voordele wat die Industriële Revolusie meegebring het, met al die treffende demokratiese ideale wat in die 19de eeu ontwikkel is, en ten spyte van die triomf van supertegnologie, ons kulture nogtans faal? Hoe gebeur dit dat hoe harder ons werk vir vordering en sukses, hoe meer blyk ondergang en vernietiging en sinloosheid na vore te tree? (Schweitzer 1923:1–61; 1946:xxi–xxiii, 1–11).

Schweitzer sê dit is die raamwerk van ons wetenskap, kennis, tegnologie en politieke instellings wat verkeerd is: 'n foutiewe wêreldbeeld. Materialisme het die verhouding tussen die geestelike en die aktuele omgeruil.¹⁹ As regstelling stel hy eerbied vir die lewe as 'n volle lewens- en wêreldbeskouing voor. Met eerbied vir die lewe as grondslag kan mens jouself plaas, die ingebedheid van individu en groep en natuur in mekaar erken en uitleef. Eerbied vir die lewe bied selfs 'n behoorlike raamwerk vir interdisiplinêre navorsing en samewerking tussen die verskillende samelewingsinstellings.

Gewoonlik tref etiekfilosofie 'n onderskeid tussen wêreldbeeld en lewensbeskouing, maar Schweitzer (1946:276) redeneer dat wêreldbeeld (*Weltanschauung*) moet voortvloei uit keuses vir en met 'n lewensbeskouing (*Lebensanschauung*). En daarmee wil hy lewe sentraal stel, nie die "einde" of die "somtotaal" of "kosmos" nie, maar die lewendigheid van lewe self: die proses. Daarom kan dit 'n lewensbeskouing wees om lewe net te bevestig, te aanvaar, te respekteer, te eer. Om die *wêreld* te erken – om te sê "ek wil lewe" – is om lewe, ánderlewe, te erken.

Reverence for life, *veneratio vitae*, is the most direct and at the same time the profoundest achievement of my will-to-live.

In reverence for life my knowledge passes into experience. [...] My life carries its own meaning in itself. This meaning lies in my living out the highest idea which shows itself in my will-to-live, the idea of reverence for life. (Schweitzer 1946:xvii)

5.3 Nie romantiese idealisme nie

"An unreasoning sentimentality was never part of his philosophy," skryf Brabazon oor Schweitzer (2000:239), en "eerbied vir die lewe" is nie 'n naïewe etiek nie.

However seriously one undertakes to abstain from killing and damaging, one cannot entirely avoid it. One is under the law of necessity, which compels one to kill and to damage both with and without one's knowledge. In many ways it may happen that by slavish adherence to the commandment not to kill compassion is less served than by breaking it. When the suffering of a living creature cannot be alleviated, it is more ethical to end its life by killing it mercifully than it is to stand aloof. It is more cruel to let domestic animals which one can no longer feed die a painful death by starvation than to give them a quick and painless end by violence. Again and again we see ourselves placed under the necessity of saving one living creature by destroying or damaging another.

The principle of not-killing and not-harming must not aim at being independent, but must be the servant of, and subordinate itself to, compassion. It must therefore enter into practical discussion with reality. True reverence for morality is shown by readiness to face the difficulties contained in it. (Schweitzer 1936b:83–4)

Met "lewe" verwys Schweitzer na meer as net biologiese lewe, en eerbied vir die lewe is dus meer kompleks, meer realisties, meer moeite as bloot net die navolg van die gebod "moenie doodmaak nie". Natuurlik gaan dit nie daarvoor om van 'n leeu te verwag om nou strooi te begin vreet nie. Intendeel, vir Schweitzer is eerbied vir die lewe die teenpool van sulke vreedsame (eskatologiese) beelde soos wat mens in die Bybel vind, van algemene vrede in die natuur (Jesaja 11:6–8, 65:25) en van vryheid en heerlikheid waaraan die "skepping" deelneem (Rom. 8:19–22). Eerbied is nie vreedsame begeleiding van die natuur tot harmonieuse

bestaan nie, maar 'n "affirmation of the world that has passed through a negation of the world" (Schweitzer 1998:57).²⁰

Eerbied vir die lewe is nie 'n rooskleurige bril wat die ingewikkeldheid van die lewe miskyk nie. Dit is 'n toewyding aan die kwaliteit van lewe; mens moet verstandig en realisties die dinge in jou spesifieke situasie beveg en verminder wat lewe negeer en dit bevorder wat die lewe aanvaar en meer maak.

5.4 Juis die enkele beginsel

Regdeur sy werke, in al sy filosofiese besinnings, strewer Schweitzer na wat hy noem "elemental thinking". Elke etiese teorie wat uitvoerige (en ingewikkelde) omskrywing verg om die basiese beginsels daarvan uiteen te sit, kan waardevol wees, maar word te maklik 'n doel in sigself: jy werk so hard aan die teorie dat daar eintlik niks van die etiek kom nie. Volgens Schweitzer moet mens se etiek 'n eenvoudige struktuur hê: dit moet rasioneel wees, daar moet 'n absolute aspek aan verbode wees en dit moet universeel kan geld.

Die beginsel van eerbied vir die lewe is dan juis so. "The ethical mysticism of Reverence for Life is rationalism thought to a conclusion" (Schweitzer 1998:158):

It does not need to make any pretensions to high titles or noble-sounding theories to explain its existence. Quite simply, it has the courage to admit that it comes about through physical make-up. It is given physically. But the point is that it arrives at the noblest spirituality. (Schweitzer 1962b:193–4)

'n Belangrike uitvloei van Schweitzer se eerbiedfilosofie is dat dit 'n algemene basis vir waardes bied. Die goeie is lewe; lewe en net lewe is werklik (of wesenlik) goed. Schweitzer bedoel nie dat die goeie bloot die voortbestaan van lewe is nie. Blote voortbestaan sonder om in ag te neem hoe betekenisloos of vol lyding die uitrek van lewe is, is nie 'n teken van respek nie. Die goeie vloei vanuit die wil-tot-lewe, maar die wil-tot-lewe is nie net die strewer om die dood te vermy nie, maar die strewer om te groei en die wil tot volle lewe. Hy gebruik dikwels sleutelwoorde soos "ontwikkeling" van lewe, die "groei" van lewe en die "vermeerdering" of "verbetering" van die lewe. Sy bedoeling met lewe as die intrinsieke goeie omvat al hierdie konsepte.

Mens kan ook in Schweitzer se etiek die beginsel van plig raaksien. Mens behóórt altyd en orals lewe te beskerm en te bevorder. Eerbied vir die lewe gee mens nie net 'n opdrag nie, dit plaas mens ook onder 'n verpligting. Die gebod: "Jy mag nie doodslaan nie" hou ook in: "Jy mag nie beseer nie." Schweitzer aanvaar, met aanpassings, die Jāinisme-moraliteit²¹ van geweldloosheid ("moenie seermaak nie") en integreer dit met tradisionele (christelike) etiek. Eerbied vir die lewe plaas ons onder 'n morele verpligting, nie net om nie dood te maak nie, maar ook en veral om nie lyding te veroorsaak nie.

Hierdie plig het 'n negatiewe én 'n positiewe kant. Dieselfde inherente waarde wat vereis dat mens nie doodmaak nie, en wat jou dus ook daarvan weerhou om lewende organismes te laat ly, vereis dat mens sodanig optree dat lewe onderhou word en die voorwaardes vir lewe verbeter word. Net soos wat mens nie mag moor nie, so behóórt mens op so 'n wyse op te tree dat voldoende sorg en voedsel byvoorbeeld by afhanklikes en sterwendes en weerloses (soos babas) uitkom sodat hulle lyding verminder. En dieselfde respek wat mens daarvan weerhou om 'n hond te slaan, vereis dat siek diere versorg moet word. 'n Mens behoort soveel as wat in jou vermoë is te doen om by te dra tot die verbetering van lewe. Soos Kant, het Schweitzer ook 'n pligteorie: mens behoort altyd lewe te beskerm en te bevorder.

5.5 'n Teorie van deugde

Schweitzer se eerbiedsetiek kan ook gesien word as 'n teorie oor deugsaamheid; 'n verheldering van dit wat mens 'n goeie mens maak. Deugsaamheid spruit voort uit eerbied vir die lewe en vind uiting in 'n toewyding tot die welsyn van lewende organismes. Met sy beginsel is daar nie net klem op "lewe" nie, maar juis ook op "eerbied".

Mens se respek vir die lewe, daardie houding wat jy teenoor die lewe handhaaf, bepaal jou deugsaamheid. In 'n sekere sin omskryf Schweitzer die tradisionele christelike beginsels van liefde en mededeelsaamheid deur sy begrip van *eerbied vir die lewe* as deug. Eerbied is ook liefde, en eerbied vir die lewe is erkenning en waardering (liefde) vir alle lewe. Die persoonlike (en religieuse) dimensies van hierdie houding word beklemtoon met sy keuse van die woord *Ehrfurcht*. Meer as die woord "respek" roep die Duitse woord die belewenis van toewyding en ontsag op. Schweitzer beklemtoon dat mens nie nodig het om dik filosofiese boeke te bestudeer om bewus te word van die beginsel van eerbied vir die lewe nie. Mens vind dit in jouself. Ons klou almal vas aan die lewe; elkeen van ons is nie net begerig om te bly lewe nie, maar om voluit te lewe. Hierdie emosie wat ons so aan die hart lê, is eintlik die kern van elke wese met 'n wil tot lewe. Hierdie intens persoonlike gevoel word omvorm deur ons rede, deur intellektuele refleksie. Wanneer mens bewus word daarvan dat elke mens en elke lewende organisme 'n soortgelyke manifestasie is van die wil-tot-lewe, word mens se toewyding tot jou eie voortbestaan 'n band met die voortbestaan van al die ander wat lewe.

6. Perspektief

Schweitzer, so wil hierdie bespreking beklemtoon, is reg: soos nog selde in die verlede het ons 'n denkende Weltanschauung nodig, 'n nuwe rasionaliteit.

Menslike kultuur het twee kante, aldus Schweitzer. Kultuur beteken die uitoefening van wysheid oor natuurmagte en die uitoefening van wysheid oor menslike oortuigings en wilskrag. Laasgenoemde is egter die belangrike aspek, want menslike beheer oor die magte van die natuur het nie ten diepste gelei tot verbetering in ons etiese oordeel nie. Die oorwinning oor die natuur het die menslike vermoë uitgebrei, maar dit is ook vir bose doeleindes gebruik.

Slegs beheer oor mense se oortuigings en wilskrag kan boosheid keer. Schweitzer het geglo dat wat nodig is om kultuur te laat herleef, die hervorming van wêreldbeeld is, want so word oortuigings gevorm. Maar 'n wêreldbeeld kan 'n mens betekenisvolle rigting bied slegs as dit voortbou op 'n diepsinnige lewensbeskouing. Gevolglik doen Schweitzer 'n beroep op sy gehoor om na te dink oor wat ons is in hierdie wêreld en wat die mensdom te doen staan om 'n eties-gefundeerde kultuur te bereik. Slegs wanneer mense ten volle daarvan bewus is dat hulle bestaan betekenis en waarde het, kan die nodige geestelike ontwikkeling bereik word wat beskaafdheid en betekenisvolle kultuur opnuut moontlik sal maak.

Dit is tyd, beklemtoon Schweitzer, om te erken dat 'n objektiewe basis vir 'n wêreldbeeld onmoontlik is, maar dan ook om te aanvaar dat 'n subjektiewe antwoord geensins gaan help om enige lewensvrae op te los nie, veral as mens weet dat "lewe" meer inhou as die individu se oorlewing. Schweitzer het 'n duidelike boodskap wat redelik is maar ook hoop bied; wat tydig is maar ook verby sy eie konteks spreek tot ander mense; 'n basiese filosofie wat vir almal toeganklik is.

Ten slotte wil ek enkele "toepassings" van Schweitzer se eerbied-vir-die-lewe-filosofie uitlig.

1. Dit bied ons 'n uitdaging om te lewe *deur lewe te laat leef*. Schweitzer verkies dat ons sy filosofie interpreteer deur na sy lewe te kyk: "My life is my argument."²² Hierdie soort

sistematiesing wat ek hier aanpak oor sy beginsel van eerbied vir die lewe, word maklik 'n manier om die *taak*, die eerbied self, af te skeep, aldus Schweitzer.

2. Die beginsel van eerbied vir die lewe is 'n belangrike bydrae tot die sogenaamde geloof-en-wetenskap-gesprek. Met Schweitzer se eerbiedsfilosofie is geloof en wetenskap nie twee pole wat versoen moet word nie, maar 'n dialektiek met 'n etiese grondslag. Eerbied vir die lewe funksioneer as 'n maatstaf van wat werklike geloof is én dien as riglyn vir die verskil wat kennis maak. Met eerbied vir die lewe kan die subjektiwiteit van geloof én die objektiwiteit van wetenskaplike kritiek interaktief 'n betekenisryke *etiese wêreld* skep.
3. Eerbied vir die lewe maak dit moontlik om die verbrokkeldheid van ons sosiale, kulturele en praktiese wêreld te integreer. Ons weet almal hoe moeilik dit is om insigte van die sielkunde te integreer met politieke denke, of om historiese begrip te laat inwerk op maatskaplike instellings en politieke besluitneming. Eerbied vir die lewe is 'n filosofiese beginsel wat die verskillende komponente van belewenis, nadenke, etiek en politiek kan integreer. Dit bewerkstellig integrasie in optrede.
4. Schweitzer herinner ons daaraan dat nóg geluk nóg voorspoed die sin of betekenis van die lewe vorm. Dit kan net die lewe self wees wat dit doen. Die wil-tot-lewe bring mens te staan voor die ingewikkeldheid, omvang, rykdom, intensiteit en vreesaanjaendheid van die verskynsel lewe. Die strewe om eerbiedig, redelik en verstandig deel te wees daarvan is om wáárlík mens te wees.

Only by serving every kind of life do I enter the service of that Creative Will whence all life emanates. I do not understand it; but I do know (and it is sufficient to live by) that by serving life, I serve the Creative Will. It is through community of life, not community of thought, that I abide in harmony with that Will. (Schweitzer 1962b:189)

Bibliografie

- Baranzke, H. 2012. Was bedeutet "Ehrfurcht" in Albert Schweitzers Verantwortungsethik? Eine Begriffsanalyse im Vergleich mit Schwantje, Kant, Goethe und Nietzsche. *Synthesis Philosophica*, 53:7–29.
- Barsam, A. P. 2008. *Reverence for Life: Albert Schweitzer's Great Contribution to Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Betzler, M. 2008. Kant's ethics of virtue: an introduction. In Betzler (red.) 2008.
- Betzler, M. (red.). 2008. *Kant's ethics of virtue*. Berlyn: Walter de Gruyter.
- Botha, P.J.J. 2001. Radiokoolstofdatering en teologiese refleksie. *Hervormde Teologiese Studies*, 57(1/2):281–317.
- Brabazon, J. 2000. *Albert Schweitzer: A Biography* (2de uitgawe). Syracuse: Syracuse University Press.
- Buitendag, J. 2004. Günter Altner se jukstapenering van die denksisteme van Schweitzer en Darwin as resiproke korreksies. *Hervormde Teologiese Studies*, 60(3):865–81.
- Cicovacki, P. (red.). 2009. *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, H. 1962. *The ethical mysticism of Albert Schweitzer: a study of the sources and significance of Schweitzer's philosophy of civilization*. Boston: Beacon.

- Cousins, N. 1960. *Dr. Schweitzer of Lambaréné*. New York: Harper.
- Dundas, P. 2002. *The Jains* (2de uitgawe). Londen: Routledge.
- Evang, M., H. Merklein en M. Wolter (reds.). 1997. *Eschatologie und Schöpfung: Festschrift für Erich Gräßer*. Berlyn: Walter de Gruyter.
- Günzler, C. 1997. Denkende Frömmigkeit und frommes Denken: Das "elementare Denken" als Schnittpunkt von Philosophie und Religion bei Albert Schweitzer. In Evang, Merklein en Wolter (reds.) 1997.
- Günzler, C. en H. Lenk 2005. Albert Schweitzer. In *Encyclopedia of Science, Technology and Ethics*. Farmington Hills, MI: Macmillan Reference.
- Hill, R.K. 2007. *Nietzsche: A Guide for the Perplexed*. Londen: Continuum.
- Jacquette, D. 2005. *The Philosophy of Schopenhauer*. Chesham: Acumen Publishing.
- Janaway, C. 1994. *Schopenhauer: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Janaway, C. (vert. en red.). 2009. *Arthur Schopenhauer: The Two Fundamental Problems of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. 1991 [1798]. *The Metaphysics of Morals*. (Cambridge Texts in the History of Philosophy.) Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1996a. *Practical Philosophy*. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.) Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1996b. *Religion and Rational Theology*. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.) Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1997 [1785]. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. (Cambridge Texts in the History of Philosophy.) Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1998 [1781]. *Critique of Pure Reason*. (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Kiernan, T. (red.). 1965. *A Treasury of Albert Schweitzer*. New York: Philosophical Library.
- MacIntyre, A. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Marshall, G. en D. Poling. 1971. *Schweitzer: A Biography*. New York: Pillar Books.
- Martin, M.W. 2007. *Albert Schweitzer's Reverence for Life: Ethical Idealism and Self-Realization*. Aldershot: Ashgate.
- Mason, G. 1994. Ecological awareness through self-awareness: a dialogue between Albert Schweitzer's mystical concept of "will-to-live" and general systems theory. In Mouton en Lategan (reds.) 1994.
- Mouton, J. en B. Lategan (reds.). 1994. *The relevance of theology for the 1990s*. Pretoria: Human Sciences Research Council.
- Musfeldt, K. 1991. Wird der Löwe Stroh fressen? Albert Schweitzers Ehrfurcht vor dem Leben und die gegenwärtigen Ansätze einer ökologischen Schöpfungsethik. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 33(3):300–15.

- Nietzsche, F. 1966. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. New York: Random House, Vintage.
- . 1986. *Human, All Too Human* (vert. R.J. Hollingdale). Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001 [1887]. *The Gay Science, with a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs* (red. B. Williams; vert. J. Nauckhoff). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rud, A.G. 2011. *Albert Schweitzer's Legacy for Education: Reverence for Life*. New York: Palgrave Macmillan.
- Schopenhauer, A. 1915 [1860]. *The Basis of Morality*. Londen: George Allen & Unwin.
- . 1966. *The world as will and representation*, Vol. 1. New York: Dover.
- Schweitzer, A. 1899. *Die Religionsphilosophie Kants von der "Kritik der Reinen Vernunft" bis zur "Religion innerhalb der Grenzen der Bloßen Vernunft"*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1923. *The philosophy of civilization*, Vol. 1: *The decay and the restoration of civilization*. Londen: Adam & Charles Black.
- . 1924. *Memoirs of Childhood and Youth*. Londen: Allen & Unwin.
- . 1936a. The ethics of reverence for life. *Christendom*, 1(2):225–39.
- . 1936b. *Indian Thought and Its Development*. Boston: Beacon Press.
- . 1946 [1923]. *The philosophy of civilization*, Vol. 2: *Civilization and ethics*. Londen: Adam & Charles Black.
- . 1952. *Aus Meinem Leben und Denken*. Frankfurt: Fischer.
- . 1954. The problem of peace. *The Nobel Lecture for the 1952 Peace Prize*, 4 November 1954. Oslo University, Norway. http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1952/schweitzer-lecture.html (12 November 2014 geraadpleeg).
- . 1958. *Peace or Atomic War?* New York: Henry Holt.
- . 1961 [1949]. *Goethe: Four Studies*. Boston: Beacon.
- . 1962a [1913]. Concluding statement from *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. In Clark 1962.
- . 1962b [1936]. The ethics of reverence for life. In Clark 1962.
- . 1964 [1908]. *J.S. Bach* (2 dele). Londen: A. & C. Black.
- . 1965. Sketch of philosophy of religion in Kant's *Critique of pure reason*. In Kiernan (red.) 1965.
- . 1966a. *Die Ehrfurcht vor dem Leben: Grundtexte aus Fünf Jahrzehnten*. München: C.H. Beck.
- . 1966b. *Straßburger Predigten*. München: C.H. Beck.
- . 1974a [1923]. Kultur und Ethik. Kulturphilosophie (deel 2). In *Gesammelte Werke in fünf Bänden*. München: C.H. Beck.

- . 1974b [1969]. *Reverence for Life*. Londen: SPCK.
- . 1974c [1923]. Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kulturphilosophie (deel 1). In *Gesammelte Werke in fünf Bänden*. München: C.H. Beck.
- . 1986. *A Place for Revelation: Sermons on Reverence for Life*. New York: Macmillan.
- . 1992. *Letters, 1905–1965*. New York: Macmillan.
- . 1998 [1933]. *Out of My Life and Thought: An Autobiography*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 2000. *The Quest of the Historical Jesus: First Complete Edition*. Londen: SCM Press.
- . 2009 [1936]. The ethics of reverence for life. In Cicovacki (red) 2009.
- Spangenberg, S. 2014. Is versoening tussen natuurwetenskappe en die Christelike geloof moontlik? *Nuwe Hervorming Netwerk: Artikels*. <http://www.nuwe-hervorming.co.za/artikels.php?ipkArticleID=236> (2 Maart 2014 geraadpleeg).

Eindnotas

¹Baranzke (2012:8) verwys selfs na die “Missachtung in der akademischen Philosophie Tradition” as konteks waarbinne Schweitzer aangehaal word. Soos haar eie werk en dié van ander bewys, is daar deesdae ’n groeiende waardering vir Schweitzer as denker en veral as filosoof (o.a. Günzler 1997; Günzler en Lenk 2005; Martin 2007; Rud 2011).

² My vertaling – met korreksies en wysigings – volg Buitendag (2004:869).

³ *Die Religionsphilosophie Kants* is ’n ontleding van die denkontwikkeling tussen vroeëre en latere weergawes van Kant se *Kritik der reinen Vernunft* (Schweitzer 1899). Spesifiek wil Schweitzer “eine Untersuchung über die Grenzen der menschlichen Erkenntnisse” doen en bepaal watter rol geestelikheid (“übersinnliche Natur”) daarin speel. Daar is ’n Engelse vertaling deur Kurt Leidecker van seleksies hieruit in Kiernan 1965.

⁴ Verwysings na Kant is bykans ’n refrein in Schweitzer se werke. Hy bespreek ook Kant in sy aanvaardingsrede vir die Nobelprys in November 1954, en verwys selfs na Kant in talle van sy preke (!).

⁵ Kant sit sy etiekleer hoofsaaklik in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* uiteen (kyk Kant 1997), met verdere verfyning en ontledings in (veral) sy *Kritik der praktischen Vernunft* (Kant 1996a:139–270) en *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Kant 1996b:39–216). Daar is ’n uitgebreide literatuur oor Kant se etiekleer, merkwaardig genoeg sonder veel aandag aan Schweitzer se kritiek daarop. Ten opsigte van die interpretasie van Kant se deontologie het daar ’n insiggewende verskuiwing plaasgevind. Tradisioneel is Kant beskou as dié voorstander van reëls en pligte, soos verwoord deur MacIntyre: “In Kant’s moral writings we have reached a point at which the notion that morality is anything other than obedience to rules has almost, if not quite, disappeared from sight” (MacIntyre 1981:219). Kant het egter ook *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* in 1797 gepubliseer (kyk Kant 1991) en daar is heelwat nuansering in sy sedeleer. Betzler (2008) bied ’n goeie oorsig hiervan.

⁶ In *Cahiers Albert Schweitzer* 137, bl. 16.

⁷ Nege miljoen soldate (uit altesaam tien miljoen militêre personeellede) en 16 miljoen burgerlikes het in die Eerste Wêreldoorlog omgekóm; dan is omtrent ’n verdere 20 miljoen mense gewond/beseer.

⁸ Aanvanklik het Schweitzer nie veel vat aan Goethe gehad nie. Uiteindelik sê Schweitzer egter: “Goethe is the personality with which I have been most deeply concerned [...] What attracts me in him is that he is a man of action at the same time he is a poet, a thinker, and in certain domains a savant and a man of research. And what binds us together in the deepest depths of our being is his philosophy of nature” (Schweitzer 1961:14).

In 1906 het Schweitzer ’n studie oor Bach gepubliseer: *Jean-Sebastian Bach: Le Musicien-Poète*, wat herskryf is en daarna in 1908 in Duits gepubliseer is (die aanvanklike 455 bladsye van die Franse teks word 844 bladsye in die Duitse weergawe). ’n Derde hersiene weergawe is in 1911 in Engels gepubliseer (926 bladsye, hoofsaaklik ’n vertaling van die Duitse teks). “Bach is clearly not a single but a universal personality ... Bach – to speak the language of Kant – is a historical postulate. Whatever path we traverse through the poetry and the music of the Middle Ages, we are always led to him ... Bach is a terminal point. Nothing comes from him; everything merely leads up to him” (Schweitzer 1964:2–3).

⁹ In Jesus se prediking (en lewe) vind Schweitzer aanduidings van ’n “godsdienst van liefde”, ’n kern wat Jesus se etiek en geloof onderlê, en wat ook in ander godsdienste voorkom. Jesus lééf die ware godsdienst; die vraag oor sy godheid en dergelike lei net na konteksgebonde konstruksies. “In the many adversarial debates I had to endure with people who passed for Christians, it amazed me to see them unable to perceive that the desire to serve the love preached by Jesus may sweep a man into a new course of life. They read in the New Testament that it can do so, and found it quite in order there ... Several times, indeed, my appeal to the obedience that Jesus’ command of love requires under certain circumstances earned me an accusation of conceit. How I suffered to see so many people assuming the right to tear open the doors and shutters of my inner self!” (Schweitzer 1998:87).

¹⁰ Dit is waarskynlik ook die geval dat Schopenhauer se persoonlike lewenstyl Schweitzer gegrief het – en dat deel van sy motivering om in Afrika te gaan werk, was om die daad by die woord te voeg, presies wat Schopenhauer volgens Schweitzer nie gedoen het nie (Schweitzer 1946:177).

¹¹ “[T]he word *will* [‘Wille’], which, like a magic word, is to reveal to us the innermost essence of everything in nature, by no means expresses an unknown quantity, something reached by inferences and syllogisms, but something known absolutely and immediately, and that so well that we know and understand what will is better than anything else, be it what it may. Hitherto, the concept of *will* has been subsumed under the concept of *force* [‘Kraft’]; I, on the other hand, do exactly the reverse, and intend every force in nature to be conceived as will ... For at the root of the concept of *force*, as of all other concepts, lies knowledge of the objective world through perception, in other words, the phenomenon, the representation, from which the concept is drawn” (Schopenhauer 1966:111–2). Daar is ’n ontwikkeling in Schopenhauer se uiteensetting van die “Wille zum Leben” van die eerste (1819) tot die tweede (1845) weergawe in *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Meer hieroor by Jacquette (2005:71–107).

¹² Schopenhauer se groot werk (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) is nie ligte leesstof nie; sy etiek word uiteengesit in *Über die Grundlage der Moral* (kyk Janaway 2009). Wanneer hy oor menslike gedrag skryf, is Schopenhauer briljant; sy insigte in ons menslike aard en wat ons dryf om dinge te doen is merkwaardig. Die opstelletjie “The Art of Being Right” behoort selfs die mees filosofie-afkerige te geniet. Janaway (1994) is ’n goeie oorsig van / inleiding tot Schopenhauer. Wat Nietzsche betref, kan mens kyk na Hill (2007).

¹³ Hierdie kant van Nietzsche sien ons veral in sy *Menschliches, Allzumenschliches* (kyk Nietzsche 1986). Aanvanklik het Nietzsche gedink dat die verbrokkeldheid van die moderne lewe die gevolg is van wetenskaplike kennis, en dat kuns en mites ons sal terugbring na kulturele eenheid, maar hy het later (soos veral uit dié boek blyk) geoordeel dat ons ons

beskawing (kultuur) juis op wetenskaplike kennis moet bou. In sy latere werke raak Nietzsche weer baie afwysend teenoor die wetenskap.

¹⁴ Vertaling effens aangepas.

¹⁵ In die konteks van die vraag: “Is die lewe die moeite werd?” noem Schweitzer dat ’n besluit om selfmoord te pleeg nie net van die onbegryplikheid van die lewe ’n ontkenning is nie, maar ook van die intrinsieke waarde daarvan én troubreuk ten opsigte van die vertroue wat die lewe in die lewendes stel. Oor wat mens te doen staan wil Schweitzer die liniêre voorstelling van geordende optredes wat “korrekte” keuses sou behels (asof ons volle insig in elke situasie het), vermy. Die lewe is ingewikkeld, en dit kom tot uiting in ’n verweefdheid wat telkens eiesoortige eise stel. In die lig van die begrip *wil-tot-lewe* is situasies geskakeerd; daar is “op” én “af”, “skerp” én “sag”, ryke variasie, soos ’n melodie. Kyk Schweitzer (2009:156-7).

¹⁶ Schweitzer (1966a:21). In Engels: “I am life that wills to live in the midst of life that wills to live” (Schweitzer 1998:156).

¹⁷ Weer eens bespeur mens Schopenhauer in die agtergrond: die strewe na “sublieme karakter”, wat “met die verstand wat die opperhand het” onvoorwaardelik altruïsties leef (Schopenhauer 1966:205–6 (§39)).

¹⁸ ’n Preek gelewer op 16 Februarie 1919. Engelse vertaling in Schweitzer (1974b:114–5).

¹⁹ “Der Materialismus unserer Zeit kehrt das Verhältnis zwischen dem Geistigen und dem Wirklichen um” (Schweitzer 1974c:62).

²⁰ “Das Wesen des Christentums ist Weltbejahung, die durch Weltverneinung hindurchgegangen ist” (Schweitzer 1952:45–6). Kyk ook die bespreking van Musfeldt (1991).

²¹ Schweitzer (1936b:75–88, 98–103). Jäinisme is ’n antieke Indiese godsdienst. Die belangrikste kenmerk van die ou tradisie is die beginsel van niegewelddadigheid. Hierdie beginsel word baie radikaal toegepas; volgelingen moet byvoorbeeld selfs in die alledaagse lewe en veral in voedselvoorbereiding geweld (doodmaak) vermy. Kyk verder Dundas 2002.

²² In ’n onderhoud met Norman Cousins het Schweitzer gesê: “I decided that I would make my life my argument. I would advocate the things I believed, in terms of the life I lived and what I did.” Kyk Marshall en Poling (1971:260) en Cousins (1960:195) oor die ontstaan en uiteensetting van dié frase.