

STEFAN ZABIEGLIK

## FILOZOFICZNE POGLĄDY LORDA MONBODDO

### 1. Rys biograficzny

James Burnett (1714-1799), późniejszy lord Monboddó, pochodził z ziemiańskiej rodziny osiadłej w hrabstwie Kincardine. W latach 1728-1732 studiował w aberdyńskim King's College. Po uzyskaniu stopnia Master of Arts, zgodnie z utrzymującym się wówczas zwyczajem wyjechał na studia prawnicze do Holandii. Podczas pobytu w Holandii zainteresował się filozofią języka, pisząc około 1735 roku rozprawkę *Of the Chinese Language*, której rękopis zachował się w rodzinnych zbiorach<sup>1</sup>. Studia w Holandii dały mu jednak przede wszystkim solidną wiedzę w zakresie prawa, a zwłaszcza prawa rzymskiego.

Po trzech latach młody prawnik powrócił do Szkocji i osiedlił się w Edynburgu. W 1737 roku, po uprzednim przedstawieniu i obronie rozprawy z zakresu rzymskiego prawa cywilnego (*De publiciana in rem actione*), James Burnett został przyjęty do Szkockiej Izby Adwokackiej (Faculty of Advocates), zyskując sobie wkrótce opinię świetnego obrońcy. Wśród jego licznych zajęć na uwagę zasługuje członkostwo w komisji nadzorującej działalność Biblioteki Adwokackiej; funkcję tę pełnił w latach 1751-1756.

Bibliotekarzem tej słynnej placówki, posiadającej jedne z najlepszych zbiorów w ówczesnej Europie, był od wielu lat Th. Ruddiman (1674-1757), drukarz i wydawca, przeciwnik anglicyzacji szkockiej kultury. W 1752 roku, z powodu podeszłego wieku i nie najlepszego zdrowia, zrezygnował z tej funkcji. Na zwolnione miejsce wybrano Davida Hume'a, któremu ta posada bardzo wówczas odpowiadała. Słynny filozof pracował wówczas nad swoją *Historią Anglii* i mógł mieć swobodny dostęp do wielu rzadkich książek oraz dokumentów. Ponadto do obowiązków bibliotekarza należało sprowadzanie nowych pozycji, co Hume skwapliwie wykorzystywał dla swoich potrzeb. Doprowadziło to w końcu do ingerencji wspomnianej komisji, która uważała, że bibliotekarz nie ma prawa dowolnie dysponować publicznymi pieniędzmi (książki były nabywane ze składek adwokatów). W 1754 roku nakazała ona usunięcie z półek i wykreślenie z katalogu trzech pozycji jako „nie zasługujących na to, by zajmowały miejsce w bibliotece naukowej”. Odtąd zakup nowych książek wymagał każdorazowo zgody komisji. Hume był, oczywiście, niezadowolony zarówno z tej decyzji, jak i udzielonej mu nagany. Musiał jednak powstrzymać się od

<sup>1</sup> Główny zbiór rękopisów Monboddó znajduje się w depozycie National Library of Scotland. Zawiera on listy, notatki i ponad 300 rękopisów, a także dokumenty; wiele z nich jest niekompletnych. Zostały one skatalogowane w *Sixth Report of the Royal Commission on Historical Manuscripts* (1877).

wyrażania swoich obiekcji, gdyż potrzebował stałej posady ze względu na swą pracę nad *Historią Anglii*. Dodatkowym argumentem była też pensja bibliotekarza, której część przeznaczał na wsparcie finansowe dla młodego niewidomego poety, Th. Blacklocka. Postanowił zatem, acz niechętnie, poddać się owemu nadzorowi, póki nie ukończy swego dzieła. Po trzech latach mógł wreszcie złożyć pisemną rezygnację, w której dał upust swoim odczuciom.

W zachowanych rękopisach Burnetta z tego okresu znajdują się różne rozprawy, które — niezależnie od ich tytułu — zawierają tak charakterystyczne dla jego późniejszej twórczości wątki, jakimi były teoria języka i filozofia starożytna. Tak np. jeden z rękopisów, *Of the Constitution of our Parliament and Courts of Justice and of the Origin of our Laws*, faktycznie zawiera rozważania dotyczące pochodzenia Szkotów, nazw szkockich miejscowości i języka w ogólności<sup>2</sup>.

Młody adwokat brał także aktywny udział w życiu intelektualnym i towarzyskim stolicy. Wstąpił do loży masońskiej, chodził na tańce i uczestniczył w spotkaniach klubowych, zwłaszcza tych organizowanych przez Select Society<sup>3</sup>, które grupowało czołówkę intelektualną Edynburga. W latach 1757-1758 pełnił funkcję jednego z sześciu przewodniczących wybieranych corocznie przez członków tego Towarzystwa. Jednym z celów, jakie stawiało sobie Select Society, było doskonalenie umiejętności poprawnego mówienia i pisania w języku angielskim, co dla ówczesnych Szkotów nie stanowiło łatwego zadania. To właśnie J. Burnett miał powiedzieć o Hume'ie, że „umarł nie przyznając się do żadnego grzechu, poza swymi szkotycyzmami”.

Podczas pobytu we Francji w 1765 roku, dokąd udał się dla zbadania pewnego zawilego przypadku prawnego, napisał rozprawę *Of Aristotle's Analytics*, poświęconą nie tyle analitykom wtórnym Stagiryty, co przedstawiającą własną koncepcję rozwoju intelektualnego gatunku ludzkiego. Wtedy też zainteresował się opisami ludów pierwotnych, studiował gramatyki i słowniki języków plemion afrykańskich w paryskiej Bibliotece Królewskiej, a także przeprowadził rozmowę z dziewczyną schwytaną w lesie na terenie Szampanii, gdzie żyła z dala od ludzi<sup>4</sup>. Po powrocie do Edynburga przeczytał relację brytyjskiego podróżnika poświęconą dzikim ludom Patagonii. Upewniła go ona w przekonaniu, żywionym do końca życia, że współczesny Europejczyk stanowi żalostną deformację człowieka natury.

<sup>2</sup> Cloyd podaje także tytuły innych rozpraw napisanych w tym okresie i zachowanych w rękopisach J. Burnetta: *The History of Metaphysics; The Use of Metaphysics and the Progress of Science; Of the Dialectic of Plato, and the Beginning and Progress of Philosophy; Of Taste and Beauty; Stoical and Epicurean Philosophy Compared; Of the ancient Greek Comedy, A Discourse of Language, Shewing wherein the Beauty of Language Consists and Comparing the Greek and Latin with Modern Languages and Particular with the English*. E. L. Cloyd: *James Burnett, Lord Monboddo*. Clarendon Press, Oxford 1972, s. 18.

<sup>3</sup> Towarzystwo założone w 1754 r. przez A. Ramsaya jr., D. Hume'a i A. Smitha, w celu „prowadzenia dociekań filozoficznych i dążenia do doskonalenia w sztuce oratorskiej”. W następnym roku powołano 4 wydziały: historii naturalnej (biologii) i chemii, matematyki, literatury, historii i filozofii polityki. Towarzystwo istniało do 1763 r.

<sup>4</sup> Relacja o tym przypadku (*Histoire d'une Fille Sauvage*) została, z inicjatywy Burnetta, przełożona na angielski i opatrzona jego przedmową, zawierającą opis wspomnianej rozmowy (*Account of a Savage Girl caught Wild in the Woods of Champagne, Edinburgh, 1767*).

W latach 1765-1766 Burnett napisał kilka rozpraw, których tytuły dobrze oddają zakres jego ówczesnych zainteresowań<sup>5</sup>. W tym czasie dojrzała w nim także myśl, by przedstawić szerszemu gronu czytelników swoje własne koncepcje. Z powodu nawału zajęć prawniczych musiał jednak odłożyć te plany na czas późniejszy. Dopiero po nominacji na sędziego Court of Session<sup>6</sup>, co nastąpiło w 1767 roku, Lord Monboddó<sup>7</sup> znalazł wreszcie czas na ich realizację.

Wiosną i jesienią bowiem sąd ten miał dłuższe przerwy w posiedzeniach. Podczas przerwy wiosennej Monboddó corocznie udawał się do Londynu, aby odwiedzić przyjaciół i „odświeżyć swój umysł”. Był to wielce charakterystyczny widok. Ubrany w długie buty i czerwony płaszcz, jechał konno, zerkając do swego kieszonkowego wydania Homera, które—z powodu krótkowzroczności—musiał trzymać prawie przy nosie. Z tyłu jechał jego czarny służący Gory, wiodąc zapasowego konia.

Natomiast podczas przerwy jesiennej Burnett udawał się do swej posiadłości w Monboddó, by pomagać przy zbiorach. Dopóki mógł, pracował razem ze wszystkimi. Chodziło tu nie tylko o płynące stąd korzyści dla zdrowia, ale także o dawanie przykładu dzierżawcom. Cechował go zarazem życzliwy stosunek do służby i ludzi z jego majątku. Podobnie jak inni uczeni i arystokraci tego okresu, Monboddó był też promotorem postępu rolniczego.

Wieczory poświęcał na spotkania. Codziennie zapraszał na kolację osoby z zaopiecznionego grona literatów, by prowadzić z nimi uczone rozmowy. Jego sentencje i elokwencja, którymi wspierał swoje ekscentryczne teorie, stanowiły okrasę tych debat. Ekscentryczność poglądów i postępowania nie miały jednak wpływu na jego praktyczne podejście do życia, ani nie umniejszmy szacunku, jakim był powszechnie otaczany.

Wolny czas Monboddó wykorzystywał na pisanie. Odrzucił intratną propozycję nominacji na sędziego Court of Justiciary, gdyż trybunał ten, rozpatrując sprawy kryminalne, odbywał swe posiedzenia również w okresie przerw Court of Session.

W drugiej połowie lat 60. i na początku lat 70. Monboddó czytał wiele z dziedziny filozofii. W czerwcu 1769 roku skończył lekturę *Zasad poznania ludzkiego* G. Berkeleya i w liście do Jamesa Harrisa — przed zagłębieniem się w długie wywody dotyczące natury idei — poczynił następującą uwagę: „Niewiele da stwierdzenie, że mamy tu do czynienia z lichym kawałkiem sofistyki, napisanym przez kogoś, kto, zdaje się, czynił to z przekonaniem. Chociaż przypominam sobie, że David Hume powiedział, iż jego (tj. Berkeleya — S. Z.) argumentacja jest całkowicie nie do zbiccia”<sup>8</sup>.

Przygotowując do druku pierwsze tomy swego głównego dzieła z zakresu filozofii języka, czyli *Of the Origin and Progress of Language*<sup>9</sup>, Monboddó kontynu-

<sup>5</sup> *Observations on the History of Scotland; Of Stile; Of the History of Egypt and Greece; Of Composition; Of Etymology, and the first beginnings of Language —whether words are naturally significant, History of Religion; Of Language considered as Formed, and particular of the Derivation of Language by the example of the Greek; Of Abstract Ideas as applied to Natural Philosophy.*

<sup>6</sup> Szkocki Sąd Najwyższy ds. cywilnych.

<sup>7</sup> Członkom Sądy Najwyższego przysługiwał, jeśli nie posiadali go wcześniej, tytuł lordowski.

Cyt. za: Cloyd, op. cit., s. 40.

<sup>9</sup> Monboddó, Lord of [James Burnett]: *Of the Origin and Progress of Language*. 6 vols (8°), Edinburgh 1773-1792. Dalej: O&P.

ował również pracę nad innymi tematami<sup>10</sup>. Większość z nich nie miała jednak związku z wydawanymi wtedy tomami O&P. Ich tematyka wchodzi natomiast w zakres jego następnych publikacji. Przykład ten ilustruje dobrze metodę stosowaną przez Monboddę, zgodnie z którą nie należy śpieszyć się z publikacją swoich prac. Trzymał ją przez 10 lub więcej lat, zanim — po naniesieniu poprawek i uzupełnień — decydował się włączyć je do którejś ze swych książek. Wtedy też opatrywał dany rękopis adnotacją: „To be printed” [*Do druku*].

Tom I O&P ukazał się w lutym 1773 roku. Dzieło to, wydane anonimowo, nie spotkało się początkowo z większym zainteresowaniem, a gazety ograniczyły się głównie do cytowania różnych kuriozalnych przykładów ludów pierwotnych. Te ostatnie pojawiają się w O&P w związku z podstawową tezą Monboddę, że mowa artykułowana nie jest człowiekowi wrodzona (jak np. wzrok czy słuch), ale została wynaleziona na określonym etapie rozwoju społeczeństwa.

We fragmentach dotyczących ludów pierwotnych Monboddę powoływał się na opisy zarówno starożytnych, jak i nowożytnych autorów. Jego szczególną uwagę zwróciła zwłaszcza relacja szwedzkiego marynarza Koepinga o ludziach żyjących na wyspie Nicobar (Zatoka Bengalska), którzy „mieli ogony podobne do kocich i poruszali nimi jak koty”<sup>11</sup>. Relacja ta posłużyła autorowi O&P za argument, że człowiek w stanie pierwotnym posiadał ogon<sup>12</sup>. Inne fragmenty, które wywołały powszechne zainteresowanie, dotyczyły „orangutanów” (*Ouran Outangs*), zaliczonych przez autora O&P do gatunku ludzkiego, „na podstawie niekwestionowanych oznak człowieczeństwa”<sup>13</sup>.

Po opublikowaniu trzech tomów O&P Monboddę postanowił, że przed publikacją następnych powinien powrócić do metafizyki, by wyłożyć podstawy swej

<sup>10</sup> W tym czasie napisał: *Of Antient Accents and of the Antient Verse* (1768); *Of the Heroic History of Greece; Account of the Chaldeans'*, *Of the Indians in North America*; *Of Antient Egypt* (wszystkie 1769); *Of the Moral Philosophy of the Pythagoreans'*, *Of the Persian Invasion of Greece under Xerxes* (obie 1770); *Of the Philosophy of Greece before Plato and Aristotle*; *Of the Countries in the South Sea* (obie 1771); *Of Beauty and the Three Orders of Beauty*; *Of the Poetry of Plato* (obie 1772).

<sup>11</sup> Cyt. za: Cloyd, op. cit., s. 40. O relacji tej Monboddę dowiedział się z t. 6 *Amoenitates academicae* Linneusza, do którego napisał w tej sprawie. Następnie sprowadził ze Sztokholmu książkę Koepinga i poprosił znajomego Szweda o przetłumaczenie fragmentów dotyczących ludzi z ogonami.

<sup>12</sup> Słynny Dr S. Johnson, który odwiedził Lorda Monboddę podczas swej podróży do Szkocji, tak skomentował ten pogląd: „Są ludzie, którzy mają dziwne poglądy, ale ich nie ogłaszają. Jeśli mają ogony, to je skrywają”. J. Boswell: *Journal of a Tour to the Hebrides with Samuel Johnson*. New York 1961, s. 80.

<sup>13</sup> O&P, t. I, s. 289. W tym miejscu należy dodać, że wywody Lorda Monboddę dotyczące „orangutanów” opierały się w całości na wiadomościach z drugiej ręki, gdyż żadne z tych zwierząt nie żyło wtedy jeszcze w Europie. Malajski termin „orang-Butan”, oznaczający „leśnego człowieka”, używany był wtedy jako nazwa całej rodziny małp; stosowano go nawet jeszcze po odkryciu w poł. XIX w. afrykańskiego goryla. Przede wszystkim odnosi się on jednak do szympansa, którego sekcja została przeprowadzona przez Tysona. Zdaniem Woklera, na pewne usprawiedliwienie tych koncepcji Monboddę można powiedzieć, że głębsza wiedza o małpach żyjących w pld. -wsch. Azji jest nam dostępna dopiero od kilku dziesięcioleci. Choć, z drugiej strony, Monboddę popada w niekonsekwencję, gdy raz mówi, że orangutany żyją w społeczeństwie (co jest nieprawdą), z drugiej zaś twierdzi, że język jest wytworem społecznym. R. Wokler: *Apes and Races in the Scottish Enlightenment: Monboddę and Kames on the Nature of Man*. W: P. Jones (ed.): *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment: essays*. Edinburgh, Donald 1989, s. 150.

filozofii<sup>14</sup>. Jednak w następnym roku poważnie zachorował i liczył się z perspektywą rychłej śmierci. W okresach silnej gorączki zdawało mu się, że jego umysł oddzieli się od ciała. Pewnej nocy ukazała mu się we śnie, pod postacią kobiety, Filozofia, która kilka godzin mówiła do niego po francusku. Następnego ranka poczuł się lepiej. Próbował wtedy zanotować jej słowa, ale z powodu osłabienia był w stanie zapisać tylko jedną stronę. Powiedział później Boswellowi, że byłby szczęśliwy w świecie duchów, który jest najlepszym miejscem dla ludzkiego umysłu.

Wiosną 1779 roku ukazał się pierwszy tom *Antient Metaphysics*<sup>15</sup>, przyjęty lepiej w Anglii niż w Szkocji. Tymczasem Monbodd znalazł kilku zwolenników w Oxfordzie<sup>16</sup>, a także — pomimo krytyki jaką kierował pod jego adresem faworyt stołecznego towarzystwa, J. Beattie — był podejmowany w angielskich salonach. Oprócz spotkań towarzyskich prowadził również dyskusje filozoficzne i naukowe. Do kręgu jego londyńskich znajomych należeli m. in. Sir Joseph Banks (przewodniczący Royal Society), biskup Samuel Horsley (wydawca dzieł Newtona), Sir George Baker (przewodniczący College of Physicians) czy minister w rządzie JKM Welbore Ellis. Kontakty z nimi nie ograniczały się jedynie do majowych spotkań, a były kontynuowane w ciągu roku poprzez wymianę korespondencji<sup>17</sup>. W 1789 roku Monbodd zawarł znajomość z G. Thorkelinem, Islandczykiem badającym dzieje swoich przodków. Autor O&P konsultował się u niego w kwestiach dotyczących języka irlandzkiego i islandzkiego. Z informacji zaczerpniętych od Thorkelina zrobił użytek w L 4 AM.

Podczas swych corocznych podróży do Londynu, których trasa wiodła przez rejony rozwijającego się przemysłu, Monbodd utwierdzał się w tezie o degeneracji człowieka; jej widomą egzemplifikacją były dlań wyludnione wsie i stłoczone miasta ze wszystkimi zgubnymi skutkami industrializacji.

W 1790 roku zmarła ukochana córka Monbodd, Eliza, która zrezygnowała z zamąż pójścia i opiekowała się starym ojcem. Po powrocie z jej pogrzebu miał on powiedzieć do swego zięcia, zasłaniającego portret zmarłej: „Słusznie, Williamsonie — a teraz powróćmy do Herodota”. Wypowiedź ta jest interpretowana jako wyraz przekonania Monbodd, że pocieszenia należy szukać w literaturze i filozofii<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Napisał wtedy: *Of the notion of Infinite and in what Sense it is applied to the Deity, Of the Principles of all Science and Demonstrative Reasoning and of the Nature of the Divine Mind; Of the History of the Metaphysical Philosophy; Observations upon the Newtonian Philosophy.*

<sup>15</sup> Monbodd, Lord of [James Burnett]: *Antient Metaphysics, or The Science of Universals; with an Appendix containing an Examination of the Principles of Sir Isaac Newton's Philosophy.* 6 vols (4<sup>o</sup>), 1779-1799. Dalej jako: AM.

<sup>16</sup> Jednym z nich był młody tutor Corpus Christi College, Th. Burgess, późniejszy biskup Salisbury. Z kolei, G. I. Huntingford, był pod takim wrażeniem Monbodd, że napisał o nim wiersz w języku greckim. Następnie przełożył go na łacinę i obie wersje opublikował w uniwersyteckim wydawnictwie „Μετρικά τινα Μουστροφικά” (Oxford 1781, s. 6-7). Autor O&P nazywany jest tam „drugim Arys-totelesem”, który wychodząc z Liceum rozprasza, za pomocą argumentów dowodzących siły ducha we wszystkich rzeczach we Wszechświecie, ludzi niezdolnych do wykroczenia poza świat zjawisk.

<sup>17</sup> Prawie cała zachowana korespondencja Monbodd pochodzi z lat 1778-1786, gdy był on zajęty pracą nad pierwszymi dwoma tomami AM.

<sup>18</sup> Cloyd, op. cit., s. 134.

W ostatnich latach swego życia Burnett kontynuował działalność literacką, filozoficzną i prawniczą. Organizował literackie kolacje i jeździł do Londynu. Pracował nawet podczas podróży; ranki i wieczory spędzał w zajazdach—dyktował wtedy swemu sekretarzowi, kazał sobie czytać albo pogrążał się w rozmyślaniach. Obok wydania trzech ostatnich tomów AM, w latach 1795-1799 Monboddoo napisał jeszcze kilka esejów i rozpraw<sup>19</sup>. Pracował również nad planowanym siódmym tomem O&P dotyczącym poezji.

Porównując od 1796 roku, każdą swoją wizytę w Londynie traktował jako prawdopodobnie ostatnią. Podjął ją także w 84 roku życia, ale z powodu ataku choroby zmuszony był zawrócić. 25 V 1799 roku James Burnett zmarł. Został pochowany, obok swej córki Elizy, na edynburskim cmentarzu Greyfriars Churchyard.

W całym swoim dorosłym życiu starał się realizować ideały, które czerpał z antyku. Wielką wagę przywiązywał do ćwiczeń cielesnych. W młodości uprawiał szermierkę i myślistwo; codziennie o szóstej rano odbywał konną przejażdżkę; aż do późnego wieku kąpał się na powietrzu w zimnej wodzie, także zimą. Przed pójściem do łóżka, po wzięciu gorącej łaźni, nacierał sobie ciało specjalnie przyrządzonym płynem. Ponieważ starożytni rzadko posługiwali się bryczką, korzystanie z tego pojazdu Monboddoo uznał za przejaw zniewieściałości i lenistwa (być ciągniętym za końskim ogonem, zamiast jechać wierzchem, wydawało mu się czymś śmiesznym i poniżającym godność ludzkiej natury). Wydawane przez niego kolacje literackie były organizowane na wzór starogreckich sympozjonów.

Chociaż Monboddoo jest powszechnie wymieniany jako jeden z przedstawicieli szkockiego Oświecenia, to jednak niektóre z jego poglądów stały w sprzeczności z dominującymi wówczas tendencjami<sup>20</sup>. Dotyczy to przede wszystkim zagadnienia postępu. Powszechnie uważa się bowiem, że wiara w postęp, stymulowany rozwojem oświaty, należy do jednego z elementów oświeceniowego paradygmatu. Tymczasem Lord Monboddoo był zdania, że szczyt kulturowego i cywilizacyjnego postępu stanowiła cywilizacja grecko-rzymska. Zachwycał się obyczajami, literaturą i filozofią antyczną. Jeśli chodzi o filozofię grecką, to był on — zdaniem McCosha — „najbardziej odczytanym ze wszystkich szkockich uczonych, nie wyłączając samego Williama Hamiltona”<sup>21</sup>.

Jednym z przykładów oceniania wszystkiego poprzez odnośnienie do starożytności może być sarkastyczna uwaga, jaką Lord Monboddoo poczynił na temat A. Smitha i jego *Bogactwa narodów*, dzieła uważanego przez niektórych za największe osiągnięcie szkockiego Oświecenia. „Konstatuję, że wyprodukował on książkę o handlu, na podstawie stylu której można by pomyśleć, iż nigdy nie przeczytał żadnego greckiego czy rzymskiego autora”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> M. in.: *Of the Course of Learning for making a Man a Philosopher, Observations on Xenophon; Observations on the Dissertations on the Gypsies translated from the German; Notes from Dr. Price's Essay on Population.*

<sup>20</sup> Zdaniem McCosha. Monboddoo jest „tak niepodobny do innych szkockich metafizyków, tak niepodobny do swego stulecia”. J. McCosh: *The Scottish Philosophy: Biographical, Expository, Critical, from Hutcheson to Hamilton.* London: Macmillan and Co., 875, s. 248.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 248.

<sup>22</sup> Cyt. za: Wokler, op. cit., s. 146.

Monboddó nie oszczędził także D. Hume'a, któremu zarzucił „pomieszenie wrażeń i idei”. Z myślicieli poprzedniego stulecia cenił R. Curdwortha (1617-1688), oczywiście za to, że znał bardzo dobrze filozofię starożytną. Pogardliwie wyrażał się natomiast o *Eseju dotyczącym rozumu ludzkiego* J. Locke'a, nazywając to dzieło „zbiorem surowych, nie dopracowanych myśli, napisanych pośpiesznie przez człowieka, który sam, bez pomocy nauki (*learnings*), podjął się myślenia i rozumowania dotyczącego najbardziej trudnych zagadnień”<sup>23</sup>.

## 2. Filozofia języka

Jak już wspomniałem, Monboddó jest autorem dwóch obszernych dzieł, w których zawarł swoje koncepcje filozoficzne. Pierwsze z nich, sześciotomowe O&P, poświęcił zagadnieniu pochodzenia i rozwoju języka. Tom I składa się z 3 ksiąg. Ich tytuły można traktować jako podstawowe tezy autora: ks. 1 — *Język nie jest człowiekowi przyrodzony; dowiedziono, po pierwsze, na podstawie pochodzenia i natury idei wyrażanych przez język, po drugie — na podstawie natury artykulacji*; ks. 2 — *Spółczesność było konieczne dla wynalezienia języka; stan taki nie jest przyrodzony człowiekowi, podobnie jak i język, będący jego wytworem*; ks. 3 — *O pierwotnym języku i jego powstaniu. O naturze pierwszych języków. Czy istnieje, lub kiedykolwiek istniał, jakiś język uniwersalny*.

Cała filozofia języka w wydaniu Monboddó opiera się więc na założeniu, że język nie stanowi przyrodzonej właściwości gatunku ludzkiego, lecz jest wytworem społecznym. Społeczność ma charakter pierwotny, a język wtórny. Ten ostatni nie jest koniecznym warunkiem powstania organizacji społecznej. Na tym rozumowaniu opiera się sygnalizowany już i najbardziej bulwersujący ówczesną opinię publiczną pogląd, że małpy człekokształtne („orangutany”), a tym bardziej dzicy ludzie, choć nie potrafią mówić, należą do naszego gatunku. O tej przynależności nie decyduje bowiem język; nie odmawiamy wszak człowieczeństwa nowo narodzonym dzieciom czy niemowom. A zatem, język jest umiejętnością, a nie atrybutem naszej natury. Niemy „orangutan” stał się dla Monboddó sztandarowym przykładem ilustrującym jego teorię natury ludzkiej<sup>24</sup>.

Kolejna teza rozwijana w t. I O&P głosiła, że podstawowe oznaki ludzkiej inteligencji wyrażają się raczej w zachowaniu, niż w mowie. Ludzkie czyny mówią więcej aniżeli słowa. Filozofowie, którzy uważają język za konstytutywną właściwość natury ludzkiej, popadają — zdaniem Monboddó — w oczywisty absurd. Czy milczący szachista nie przejawia swego człowieczeństwa?

Trzecią, a zarazem najważniejszą tezę autora O&P było założenie, że stworzenia posiadające nasze cechy fizyczne (w szczególności te same kształty i organy) powinny być zaliczane do naszego gatunku. Opierając się na anatomii porównawczej współczesnych mu przyrodników, a zwłaszcza Buffona, Monboddó wykazywał, że

<sup>23</sup> Ibidem, s. 248.

<sup>24</sup> „Mają one dokładnie ludzki kształt; chodzą w postawie pionowej (...), używają kijów jako narzędzi; żyją w społecznościach; budują domostwa z gałęzi drzew i porywają murzyńskie dziewczęta, wykorzystując je do pracy i przyjemności” (O&P, t. I, s. 174-175).

„orangutany” posiadają dokładnie ludzki kształt i organy (mózg, krtań, gardło i język)<sup>25</sup>.

Powołując się na doniesienia podróżników opisujących zachowanie „orangutanów”, autor O&P twierdził, że ma ono charakter w pełni racjonalny, co świadczy o posiadaniu przez te stworzenia podstawowych atrybutów człowieczeństwa, chociaż nie ujawniają się one jeszcze w postaci werbalnej. Twierdził także, iż nie widzi argumentów na rzecz przeprowadzenia wyraźnego rozgraniczenia między „orangutanami” a niemowami<sup>26</sup>. W obu przypadkach dostrzegamy bowiem oznaki inteligencji w zachowaniu, z tą tylko różnicą, że ludzkie niemow, będąc wychowane wśród cywilizowanych ludzi, mają tej inteligencji więcej. Jest to jednak tylko różnica stopnia, a nie jakości. Monboddó wskazuje na—jego zdaniem niezaprzeczone — wrodzone oznaki człowieczeństwa u „orangutanów”. Tak np. ich samce kierują się w swych sporach zmysłem sprawiedliwości i honoru, zaś samice okazują poczucie skromności, gdy zostaną zaskoczone przez ubranych ludzi. Co prawda, nic nam nie wiadomo, by jakiś „orangutan” wypowiedział kiedykolwiek choć jedno słowo, ale znane są przypadki tych stworzeń grających, „z wprawą i wdziękiem”, na harfie. Jeśli więc nawet nie są one w stanie wyrażać swoich idei w mowie, to mogą czynić to za pomocą muzyki. Monboddó sądził przy tym, że „orangutany” można — podobnie jak niemow — uczyć ćwiczenia swoich organów mowy<sup>27</sup>.

Trzeba wiele wysiłku — konkluduje ten wątek Monboddó — by nauczyć się mówić. A nawet wtedy ta umiejętność musi być jeszcze stale praktykowana. Ci, którzy przypisują człowiekowi różne naturalne właściwości, nie zdają sobie sprawy, jak wiele w naszej „naturze” znajduje się nabytych, a więc sztucznych nawyków (*artificial habits*). Od natury człowiek otrzymał, podobnie jak zwierzęta, tylko instynkt „Ponieważ człowiek cywilizowany jest o wiele bardziej wytworem umiejętności (*a creature of art*) niż natury, jego naturalne nawyki prawie zanikają w tym, co u niego nabute (*artificial*)”<sup>28</sup>. Ludzie zaczęli łączyć się dla wspólnej obrony przed dzikimi zwierzętami, obcymi ludami, a także przed silniejszymi spośród nich sa-

<sup>25</sup> W t I Monboddó powołuje się na przykład wypchanego „orangutana” z Królewskiego Gabinetu Osobliwości Przyrodniczych w Paryżu, którego badał bardzo uważnie, dochodząc do wniosku, że posiada on dokładnie ludzkie kształty, a organy mowy miał mieć takie same, jak u ludzi. Małpa ta żyła przez kilka lat w Wersalu, gdzie zmarła na skutek picia alkoholu [!]. Według Monboddó, na podstawie zachowania tego „orangutana” można było wnioskować o jego zdolności myślenia: usługiwał on damie, z którą mieszkał [!], ale nigdy nie nauczył się mówić (Ibidem, s. 175-176).

<sup>26</sup> „Są oni dokładnie w tym samym stanie, w którym (...) znajdowali się ludzie w stanie natury. Podobnie jak tanci, głusi mają organ wymowy i używają nieartykułowanych dźwięków, za pomocą których wyrażają swoje potrzeby i pragnienia. Przez stały kontakt z ludźmi rozwijają oni swą zdolność kształtowania idei. Można przypuszczać, że podobnie, choć z większą trudnością, tworzyli swoje idee ludzie w stanie natury” (Ibidem, s. 117). Nieco dalej Monboddó wspomina o języku migowym wynalezionym przez znanego matematyka i teologa, Dr. J. Wallisa.

<sup>27</sup> Warto zwrócić uwagę, że podobną sugestię wysuwa La Mettrie w *Człowiek-maszyna*: „Tak wielkie podobieństwo znajduję w ustroju i w czynnościach małpy i człowieka, że jestem niemal pewny, iż ćwicząc starannie to zwierzę można by je w końcu nauczyć wymawiania wyrazów, a zatem obdarzyć umiejętnością mowy” (J. O. La Mettrie: *Człowiek-maszyna*. PWN, Warszawa 1984, s. 35). Do czego mogłaby doprowadzić taka teoria „uczłowieczenia małpy”, pokazał D. Diderot w swym *Suite du Revue de d'Alambert* (1769), gdzie jest mowa o... chrzcie orangutana.

<sup>28</sup> O&P, t. I, s. 185.



mych. W ten sposób powstało społeczeństwo. Mogło ono jednak istnieć również bez języka<sup>29</sup>.

Monboddó był przekonany, że „śledząc rozwój języka dzikich, śledzimy rozwój umysłu ludzkiego”<sup>30</sup>. W tomie I O&P (ks. 3, r. 9) analizuje on języki różnych plemion, przytaczając m. in. nazwy liczebników Indian północnoamerykańskich oraz mieszkańców wyspy Otahiteé. Z języków ludów zachodnioeuropejskich najwyżej ocenia język Gotów, który uważa za prarodzica celtyckiego oraz różnych dialektów teutońskich, takich jak holenderski, szwedzki, duński, islandzki, a także angielski. Pod względem rozwoju gramatyki i słownictwa, gocki jest dlań porównywalny z greką i łaciną. Wiele miejsca Monboddó poświęca także językom klasycznym, a zwłaszcza grece, która—według niego—wywodzi się z języka egipskiego. Egipt bowiem był kolebką naszej cywilizacji.

Tomy II i III miały, w zamierzeniu Monboddó, stanowić drugą i ostatnią część jego dzieła. T. II, zatytułowany *Of the Art of Language*, poświęcony jest analizie formy i materii języka. Autor dołączył doń także trzy rozprawy: *O kształtowaniu się języka greckiego*; *O dźwięku języka greckiego* i *O kompozycji u starożytnych, a w szczególności u Demostenesa*. Przedmiotem t. III jest natomiast to, co dzisiaj nazywalibyśmy retoryką i krytyką literacką. Sam autor streszcza treść trzech pierwszych tomów O&P następująco: „Tom pierwszy obejmuje historię języka, jego źródła i rozwój wśród barbarzyńskich narodów. Drugi rozważa go jako sztukę doprowadzoną do doskonałości przez cywilizowane narody oraz analizuje powstanie nauki i filozofii. Trzeci pokazuje, jak słowa, których teoria wyłożona została w poprzedniej części, zostają połączone ze sobą tak, by utworzyć to, co nazywamy stylem”<sup>31</sup>.

W 1787 roku ukazał się jednak tom IV O&P stanowiący kontynuację tomów poprzednich. Składa się on z dwóch ksiąg: *O różnych wspaniałościach i wadach różnych języków*, oraz *O stylu i jego różnych rodzajach*. W przedmowie doń znajduje się także zapowiedź wydania tomu V. Faktycznie jednak ukazały się jeszcze dwa tomy. W 1789 roku wyszedł t. V, zawierający dwie księgi, z których pierwsza została poświęcona historiografii starożytnej i nowożytnej, druga zaś stylowi w tekstach o charakterze dydaktycznym. Trzy lata później ukazał się t. VI, składający się z trzech ksiąg: *O materii i przedmiocie retoryki*; *O stylu retoryki* i *O wymowie*.

### 3. Metafizyka

Pod koniec życia, a zwłaszcza po owym „spotkaniu z Filozofią” podczas gorączki, Monboddó stawał się coraz bardziej neoplatonikiem. Wspomniane przeżycie mistyczne odcisnęło swe piętno na jego drugim wielkim dziele, choć zaczął nad nim pracować już w trakcie wydawania kolejnych tomów O&P. Doszedł bowiem do wniosku, że rozważania dotyczące języka, jego pochodzenia i struktury, wymagają analizy samego ducha (*mind*)<sup>32</sup>. Uznał zatem, że analiza taka winna być poprzedzona

<sup>29</sup> Ibidem, s. 268-269.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 347.

<sup>31</sup> O&P, t. III, wyd. II, s. 2.

<sup>32</sup> Angielskie *mind* tłumaczą tu jako *duch*; gdzie indziej bardziej odpowiedni wydaje mi się *umysł*.

badaniem natury ciał. W ten sposób narodził się pomysł dzieła poświęconego metafizyce.

Punktem wyjścia rozważań metafizycznych Monboddó jest Wszechświat (*the Universe*) oraz pierwsze przyczyny i zasady rzeczy. Przyczyna sprawcza, to duch, który działa na substancję (przyczyna materialna), realizując określony cel (przyczyna celowa). Przyczynę formalną stanowi idea, którą posiada przyczyna sprawcza. Idea ta powoduje działanie tej ostatniej i dobiera środki realizacji celu swego działania (przyczyna celowa). W rezultacie działania tych przyczyn powstaje dana rzecz, czyli byt posiadający czasoprzestrzenne atrybuty.

Przyczyny sprawcze bytów ziemskich należą do jednego z czterech rodzajów ducha: rozumnego, zwierzęcego, roślinnego oraz ducha stanowiącego zasadę ruchu ciał nieożywionych. Duch rozumny występuje jedynie u ludzi (od filozofii do „orangutana”); wyróżnia się on wolną wolą, a także władzami rozumowania, porównywania i pamięci, które umożliwiają człowiekowi tworzenie idei i operowanie nimi. Duch zwierzęcy jest źródłem ruchu stymulowanego wrażeniami bólu, przyjemności i pożądania; zwierzęta nie mają jednak wolnej woli i pamięci, która operuje ideami. Najwyższy stopień ducha zwierzęcego posiadają bobry, żyją one w rodzinach, podejmują działania wojenne, biorą niewolników itp.; najniższy — mięczaki morskie, przypominające pod pewnymi względami rośliny.. Duch roślinny umożliwia vegetację, zapuszczanie korzeni i obracanie kwiatów w kierunku słońca; nie posiada on jednak władzy czucia. Duch przysługujący ciałom nieożywionym<sup>34</sup> powoduje, że znajdują się one w ruchu, bądź też mają do niego skłonność (*inclination*). Źródłem tej zasady poruszającej, jak i pozostałych rodzajów ducha, jest Pierwsza Przyczyna, czyli Bóg.

W oparciu o tę koncepcję Monboddó krytykuje „ateistyczne tendencje” teorii Newtona: gdy jabłko spada na ziemię, to dzieje się tak dlatego, że „duch jabłka” (*the mind of the apple*) pobudza je do znalezienia najkrótszej drogi do ziemi; nie może ono poruszać się inaczej, gdyż Bóg nie wyposażył jego ducha w wolną wolę, jak to jest w przypadku człowieka. Podobnie wyjaśnia autor AM ruch ciał niebieskich — do natury „ducha planety” należy ruch po orbicie.

Każda inna teoria ciał i ich ruchu grozi — zdaniem Monboddó — popadnięciem w ateizm, który głosi prymat ciała nad duchem. W gruncie rzeczy, ateista jest skłonny nawet zanegować istnienie wszelkiego ducha. Gdyby przyjąć, że nie istnieje żadna zasada poruszająca należąca do natury „ducha kamienia”, to wtedy byłoby całkiem możliwe, że świat nie posiada żadnego porządku celowościowego, że nie istnieje Bóg i że ludzkie istnienie nie ma żadnego sensu (*meaning*). A taki pogląd jest dla Monboddó nie do przyjęcia. Jego zdaniem, pogląd ten można obalić jedynie przez uznanie istnienia zasady poruszającej we wszystkich rzeczach. Stanowi ona zarazem świadectwo mocy i dobroci Boga, który w ten sposób kieruje całym Wszechświatem.

Widzimy zatem, że konstruując swój system metafizyki, nawiązujący do arystotelizmu i neoplatonizmu, Monboddó chciał pogodzić nowe teorie naukowe z teolo-

<sup>33</sup> Zob.: Clloyd, op. cit, s. 110.

<sup>34</sup> Jest on rozmieszczony równomiernie między atomami tworzącymi dane ciało.

<sup>35</sup> AM, LII. s. 51.

gią. Uznał bowiem, że empiryzm genetyczny Locke'a i fizyka Newtona (zwłaszcza koncepcja ruchu) mogą prowadzić do mechanistycznego obrazu świata. Ratunek widział właśnie w koncepcji ducha kierującego wszelkimi formami ruchu, poczynając od ciał nieożywionych, a kończąc na człowieku. Zakładając istnienie całego spektrum duchów, którego zwieńczeniem jest duch Boski, autor AM starał się tłumaczyć działanie wszechświata na sposób neoplatoński (poszczególne duchy można tu interpretować jako swego rodzaju emanacje Ducha Najwyższego). Poznając niższe duchy, duch ludzki poznaje samego siebie (gdyż każdy wyższy rodzaj ducha zawiera w sobie niższe rodzaje). Poznając samego siebie i Wszechświat, duch ludzki dochodzi do poznania Boga, realizując w ten sposób swoje przeznaczenie<sup>36</sup>.

Monboddo nie posądzał samego Newtona o ateizm, ale w jego koncepcji ruchu dostrzegał źródło materializmu. Gdyby bowiem ruch można było wyjaśnić matematycznie, to Wszechświat i wszystkie rzeczy byłyby jedynie mechanizmami. Co prawda, można założyć, że ten mechanizm jest dziełem Boga, ale wyjaśnienie stworzenia Wszechświata i wszystkich rzeczy w określonym czasie wydawało się autorowi AM niezwykle trudne. W tym miejscu warto dodać, że odrzucał on literalną interpretację Księgi Rodzaju<sup>37</sup>.

W celu dostarczenia właściwej, jego zdaniem, podstawy filozoficznej dla teorii Newtona, Monboddo dołączył do L I AM osobną rozprawę, a w L II poświęcił tej kwestii cały (ostatni) rozdział. Przyjęcie założenia, że źródłem ruchu może być jedynie duch, pozwoliło mu m. in. na twierdzenie, że ruchy planet nie są wypadkową działania sił dośrodkowych i odśrodkowych, ale stanowią rodzaj ruchu prostego, podobnie jak ruch prostoliniowy. Gdyby Newton badał działanie ducha — sugeruje Monboddo — doszedłby do wniosku, że ruch może występować w różnych formach i nie usiłowałby sprowadzać każdej z nich do ruchu prostoliniowego. „Jeśli moje rozumowanie jest słuszne, to od razu kładzie ono kres pojęciu swobodnego spadku (*projectiori*) i grawitacji”<sup>38</sup>. Newton — zdaniem Monboddo — prawidłowo opisał skutki działania Pierwszej Przyczyny, czyli Boga, w odniesieniu do ruchu orbitalnego planet, ale nie podał właściwego wyjaśnienia filozoficznego, gdyż nie badał natury ducha i nie wiedział, że Bóg, który jest Czystym Duchem, przekazuje swe funkcje niższemu duchom<sup>39</sup>.

Jak już wspomniałem, Monboddo krytykował także założenia filozofii Locke'a. Jego największy sprzeciw budziła negacja istnienia idei wrodzonych oraz teoria zakładająca, że źródłem idei są wrażenia. Idee rozumiał on bowiem w sensie platońskim, twierdząc, że zasługują one na miano prawdziwego bytu bardziej niż przedmioty świata materialnego. Idee w umyśle są wrodzone, ale nie ukazują się nam wprost — są one jakby wyświetlane w miarę tego, jak umysł się kształci. Wrażenie pomaga jedynie w rozjaśnianiu idei, ale nie wywołuje jej. To, co Locke nazywa „ideami prostymi”, Monboddo uważa za rezultat skomplikowanego procesu abstrakcji. Gdy patrzymy na drzewo, nawet po raz pierwszy, to najpierw widzimy drzewo,

<sup>36</sup> AM, t. VI, s. 278.

<sup>37</sup> AM, t. I, s. 257-259.

<sup>38</sup> AM, L II, s. 397.

<sup>39</sup> Zob.: Cloyd, op. cit., s. 120.

a dopiero potem możemy wyróżnić w nim inne cechy, jak barwa, wielkość itp. Percepcja drzewa ma charakter całościowy i nie stanowi zbioru oddzielnych percepcji zmysłowych. Dopiero działalność intelektu umożliwia nam wydzielenie poszczególnej percepcji zmysłowej i poddanie jej badaniu<sup>40</sup>.

Jedynym źródłem idei jest — zdaniem Monboddo — Boski Duch. Ludzki duch odkrywa je poprzez świadomość i refleksję, bez pomocy zmysłów. A zatem, więź przyczynowa jest tu natury metafizycznej, a nie — jak tego chciał Locke — fizycznej. Idea stanowi przyczynę przedmiotu; rodzaj stanowi przyczynę gatunków; gatunki stanowią przyczynę jednostek. Takie kategorie arystotelesowskie, jak substancja i akcydens, rodzaj, gatunek i różnica gatunkowa, istnieją realnie w przyrodzie, zaś duch ludzki, poprzez obserwację przyrody i samego siebie, wznosi się do systemu metafizycznego. Gdyby idee pochodziły tylko z wrażeń, nie byłoby potrzeby zakładania istnienia Boga, a nasze myślenie nie miałoby żadnego celu. Tak więc, w kwestii pochodzenia idei — zdaniem Monboddo — rację miał Platon, a nie Locke.

Pierwotnie autor AM planował zająć się w t. II człowiekiem, a w t. III przejść do zagadnienia Boga, ale uznał, że czytelnicy niezbyt zrozumieli jego koncepcje wyłożone w t. I, stąd też postanowił poświęcić t. II na powtórzenie i dodatkowe wyjaśnienia. Pojawiają się tu także dwa nowe zagadnienia: rozważania o poczuciu piękna jako źródle wszystkich prawdziwie ludzkich czynów, oraz 65-stronicowy rozdział o snach<sup>41</sup>.

Człowiek posiada — powiada Monboddo — dwie główne władze poznawcze: zmysły i intelekt; pozostałe pełnią wobec nich funkcje pomocnicze. Zwierzęta mają tylko władze zmysłowe i fantazję (przechowującą obrazy rzeczy materialnych, w przeciwieństwie do pamięci, która przechowuje idee). W t. II pojawiają się także wywody dotyczące władz orektycznych (*orectic powers*). U zwierzęcia są nimi pożądanie (*appetite*) i agresja, u człowieka dochodzi jeszcze pożądanie wiedzy. Zwierzę doznaje przyjemności bezpośrednio, zaś przyjemności ludzkie wymagają władzy myślenia i osądu. Stąd też człowiek może doznawać także przyjemności, jakich dostarczają mu nauka, sztuki piękne czy dobre uczynki. Litość nie jest właściwym motywem dobrego uczynku, gdyż ma charakter emocjonalny. Dobro zaś ma charakter racjonalny i estetyczny: jest rozumne i piękne. Życzliwość wywoływana jest zwykle przez litość, a zatem nie jest piękna, choć może nas wzruszać. Cnota jest piękna, ponieważ znajduje się w harmonii wobec systemu, jakim jest uniwersum (*the Whole of Things*). Poczucie piękna jest źródłem wszystkich prawdziwie ludzkich czynów i działań; bez niego nie może być ani cnoty, ani religii.

Monboddo sądził, że pewnych informacji o działaniu ducha w stanie czystym, czyli nieskrępowanego ciałem, może dostarczyć analiza marzeń sennych. Odłączywszy zmysły, duch wykonuje wtedy operacje na obrazach dostarczanych przez fantazję. Niektóre wyższe zwierzęta mają również sny, ale są one bardzo proste. Dzieci nie doznają marzeń sennych, gdyż nie rozwinęła się w nich jeszcze władza fantazji. Ci, którzy nie doświadczyają snów, mają z pewnością jakiś defekt intelektu, chociaż w najgłębszym śnie marzenia senne nie występują. W snach nie występują żadne

<sup>40</sup> Ibidem, s. 122.

<sup>41</sup> AM, t. II, Book 4, Chapter 5.

poczucie czasu; natomiast po przebudzeniu są one bardziej żywe i kolorowe niż nasze idee. We śnie umysł może przenosić się z miejsca na miejsce, jak również odbierać sygnały z przyszłości. Duch nie jest bowiem ograniczony czasoprzestrzennie, tak jak ciało.

W tomie III AM, który jest w zasadzie powtórzeniem i rozwinięciem tez z tomu I O&P, Monboddó przechodzi do wyłożenia swojej historii człowieka. Już uprzednio głosił pogląd, że kolebką naszej cywilizacji był starożytny Egipt Sztuki i nauki mogły bowiem powstać tylko w miastach zaopatrywanych przez rolnictwo. Tam także została wyodrębniona specjalna grupa ludzi, kapłanów, których jedynym obowiązkiem było zajmowanie się religią i nauką. Bóg dał narodom różne uzdolnienia: największe zdolności Egipcjan przejawiały się w filozofii i nauce. Od nich przejęli je i rozwinęli uzdolnieni Grecy, a następnie, choć na krótko, Rzymianie, którzy jednak stopniowo zaczęli grzęznąć w zbytku i występku.

Tak jak w zależności od rozwoju osobników ludzkich istnieje zróżnicowanie duchów, tak samo jest w przypadku ich struktury cielesnej. W związku z tym, Monboddó omawia takie typy ludzkie, jak np. ludzie z jednym okiem pośrodku głowy, ludzie z ogonami, ludzie z gór mający jedną nogę krótszą itd. Podobnie jak poszczególne osobniki przechodzi rozwój od fazy zwierzęcej do intelektualnej, tak też dzieje się w przypadku gatunków ludzkich. Stąd też — zdaniem Monboddó — historię ludzkości należy zacząć od fazy najwcześniejszej, w której człowiek niewiele różnił się jeszcze od zwierzęcia. Odwołując się do relacji XVIII wiecznych podróżników, twierdzi on, że różne ludy prymitywne (Patagończycy, Huronowie, Eskimosi i inni), choć ubierają się, budują domy, używają ognia i potrafią mówić, pozostają jednak na poziomie bliskim zwierzęcemu. Jeżeli więc uznajemy ich człowieczeństwo, to powinniśmy uczynić to także w odniesieniu do „orangutana”, aczkolwiek w jego przypadku pierwiastek zwierzęcy dominuje jeszcze nad ludzkim.

Ponieważ „orangutan” żyje w stanie naturalnym i jest wegetarianinem, to — zdaniem Monboddó — nie mając się go choroby i żyje z pewnością przynajmniej trzy razy dłużej niż człowiek XVIII wieku. Większa jest także jego postura fizyczna<sup>42</sup>. Im bowiem człowiek znajduje się bliżej stanu naturalnego, tym jego parametry fizyczne i długość życia są większe. Potwierdzają to przykłady ludzi z *Biblii* oraz epepei Homera. Jedną z przyczyn tej przewagi fizycznej człowieka natury jest dłuższy okres ciąży (ok. 12 miesięcy).

Wraz z doskonaleniem umysłu (*mind*) — twierdzi autor AM — postępuje degradacja fizyczna człowieka. Widać to także na przykładzie dziecka, które osiąga swój szczyt rozwoju fizycznego wtedy, gdy zaczyna się jego rozwój intelektualny. Proces fizycznej degeneracji człowieka pojawia się już wtedy, gdy zaczyna on budować domy, ubierać się, używać ognia, uprawiać rolę, a zwłaszcza spożywać

<sup>42</sup> Cloyd zwraca uwagę, że osiemnastowieczni uczeni posiadali jeszcze stosunkowo małą wiedzę o różnych gatunkach małp, a próby ich klasyfikacji należały wówczas do rzadkości. Tak np. ani Buffon, ani Monboddó nie przeprowadzili rozróżnienia między szympanсами i orangutanami, a o gorylu wiedzieli niewiele. Nawet mistrz klasyfikacji, wspomniany już Linneusz, wypowiada na temat szympansa różne dziwaczne twierdzenia, jakby nie znał wydanego w 1699 r. dzieła E. Tysona *Orang-outang, sive Homo Sylvestris: or, the Anatomy of a Pygmy compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man* (Cloyd, op. cit. s. 165).

mięso, zwłaszcza gotowane. Napoje alkoholowe, a jeszcze bardziej wykorzystywanie instynktu seksualnego dla przyjemności, spotęgowały ten upadek. Taki stan nie wróży długiego trwania gatunku ludzkiego.

Co prawda, Monboddó widział pewien ratunek dla zachowania ludzkości, gdyby rządy, sprawowane przez filozofów, ustanowiły prawa zmuszające ludzi do prowadzenia takiego trybu życia, by choć częściowo powstrzymać ich degenerację. Tak np. stosunki seksualne powinny stanowić jedynie realizację samego instynktu<sup>43</sup>; nie należy w ogóle pić alkoholu, a wino tylko odpowiednio rozcieńczone. Należy regularnie wykonywać nago ćwiczenia fizyczne, często kąpać się w zimnej wodzie, nacierać i smarować skórę środkami pobudzającymi, jak to robili starożytni Grecy i Rzymianie. Ogrzewanie domów powinno być sprowadzone do minimum, a większość diety winny stanowić produkty roślinne.

Ostatnie trzy tomy AM stanowią kontynuację wątków występujących w tym dziele już wcześniej. Tak np. tom IV, noszący podtytuł *The History of Man*, przedstawia rozwój człowieka od stanu najbardziej pierwotnego do tej fazy, którą można określić mianem człowieka cywilizowanego. Tak samo zatytułowany tom V poświęcony jest właśnie tej ostatniej fazie. Wyrażenie „ostatnia” należy traktować dosłownie, gdyż Monboddó przewidywał kres gatunku ludzkiego już za kilka generacji. Tom VI, bez podtytułu, poświęcony jest Bogu, Jego istnieniu i atrybutom. Dołączony do tego tomu *Dodatek* zawiera streszczenie metafizycznych poglądów autora.

Jest zrozumiałe, że głoszona przez Monboddó teza o rozwoju człowieka nasuwa pytanie: czy myśliciel ten powinien być traktowany jako zwolennik teorii ewolucji lub przynajmniej jako jej prekursor? Zdania w tej sprawie są podzielone. Biograf i główny apologeta Monboddó, W. A. Knight twierdzi, że autor AM zajmuje „honorowe miejsce między Lukrecjuszem a Darwinem”, jako „prawdziwy ewolucjonista (*virtual evolutionist*)”<sup>44</sup>. Dla innych autorów komentujących teorie Monboddó, sprawa nie jest jednak tak oczywista. A. O. Lovejoy zwraca uwagę, że szkocki myśliciel nie zakłada, idąc za Arystotelesem, transformacji gatunków, a jedynie rozwój w obrębie danego gatunku<sup>45</sup>. Podobne stanowisko, odrzucające etykietowanie Lorda Monboddó jako „ewolucjonisty”, zajmuje Gladys Bryson: „Nie był on żadnym prekursorem Karola Darwina, gdyż nie zajmował się pochodzeniem nowych gatunków”<sup>46</sup>. Jako ciekawostkę można dodać, że sam twórca teorii ewolucji ani razu nie wspomina o koncepcjach autora AM, choć Erasmus Darwin, dziadek Karola, znał i cytował prace Monboddó<sup>47</sup>.

Warto zauważyć, że biblijną opowieść o stworzeniu człowieka Monboddó traktował jako alegorię. Gdyby zaś ktoś chciał przyjąć ją dosłownie, to wtedy — jego

<sup>43</sup> Dosłownie: „powinny umożliwić wydalanie (*evacuation*)”. Zob.: Cloyd, op. cit., s. 127-128.

<sup>44</sup> W. A. Knight: *Lord Monboddó and Sonie of His Contemporaries*. J. Murray, London 1900, s. 1.

<sup>45</sup> A. O. Lovejoy: *Some Eighteenth Century Evolutionists*. „Popular Science Monthly”, LXV, August 1904, s. 336-340. W tym miejscu warto wspomnieć, że Monboddó krytykował Linneusza za zaklasyfikowanie „orangutana” jako przedstawiciela osobnego gatunku. „Ignorując ten rozwój gatunków, który ja przyjmuję za fundamentalną zasadę historii i filozofii człowieka, Linneusz zakłada, że dziecko należy do innego gatunku, niż człowiek w pełni rozwinięty” (AM, t. III, s. 363).

<sup>46</sup> G. Bryson: *Man and Society. The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*. Princeton 1945, s. 66.

<sup>47</sup> Cloyd, op. cit., s. 168.

zdaniem—upadek człowieka (poprzez grzech pierworodny) i wygnanie z Raju może interpretować jako sprowadzenie do poziomu zwierzęcia, od którego to poziomu należy rozpocząć dzieje rozwoju gatunku ludzkiego.

Na zakończenie tego krótkiego przeglądu treści AM zatrzymam się jeszcze przy niektórych wątkach rozwijanych w tomie VI. Jednym z nich jest np. dowód istnienia i atrybutów Boga na podstawie Jego dzieł. Aprobując Kartezjański punkt wyjścia, Monboddó stwierdza, że istnienie własnego ducha poznajemy na drodze samoświadomości, natomiast o istnieniu innych wnioskujemy na podstawie ich działania. Ponieważ każdy ruch jest wywoływany przez jakiegoś ducha, świat dostarcza nam licznych świadectw różnorodnych duchów. „Z porządku, który obserwujemy w przyrodzie wynika, że wszystko, co szczegółowe, wywodzi się z tego, co ogólne. Stąd też musi istnieć jeden uniwersalny duch, z którego wywodzą się poszczególne duchy ożywiające tę nieskończoną liczbę ciał. Jest nim Bóg, przyczyna wszystkich ruchów we wszechświecie. A ponieważ wszystkie te mchy są regularne i uporządkowane, tworząc jednolity system, który może być dziełem jedynie inteligencji, to jest oczywiste, że przyczyna tych wszystkich ruchów musi być nie tylko bytem inteligentnym, ale najwyższą inteligencją”<sup>48</sup>.

Opierając się na teorii duchów wyłożonej już w dwóch pierwszych tomach AM, Monboddó podaje także swoje wyjaśnienie Trójcy św. Człowiek, jego zdaniem, stanowi jakby „małą trójcę”, gdyż posiada trzy rodzaje dycha: intelektualny, zwierzęcy i roślinny. Analogicznie jest w przypadku Boskiej Trójcy, którą tworzą: Byt Najwyższy, Inteligencja i Siła Żywotna (*Vitality*). Według Monboddó, założenie to stanowi podstawę religii naturalnej. Bowiem wszystkie ludy, od Żydów po mieszkańców Meksyku i Syberii, przyjmują lub przyjmowały podobne pojęcie trójcy.

Jeśli chodzi o atrybuty Boga, to autor AM najwięcej uwagi poświęca mądrości i dobroci. Ich kontemplowanie uważa zarazem za najwyższe przeznaczenie człowieka<sup>49</sup>. Dobroć Boga objawia się, zdaniem Monboddó, w dziele Jego stworzenia i zachowania wszechświata, w którym każda rzecz znajduje się na właściwym jej miejscu i pełni określoną funkcję w systemie. Jeśli nawet pewne zdarzenia, np. trzęsienia ziemi, mogą się nam wydawać pod tym względem niezrozumiałe, to dzieje się tak dlatego, że nie jesteśmy w stanie pojąć, jakie miejsce zajmują one w całości systemu. Innym przejawem dobroci Boga jest dla Monboddó fakt, że mimo ciągłego ruchu i zmian nic w przyrodzie nie ginie.

Nieszczęścia człowieka w jego ziemskim życiu wynikają — zdaniem tego myśliciela — nie z braku dobroci Boga, ale są konsekwencją ludzkich czynów. Zachłanność i próżność człowieka prowadzą go do zmiany jego własnej natury, a w końcu do upadku. Opowieść biblijna o grzechu pierworodnym stanowi alegorię sytuacji człowieka, który usiłuje przekroczyć własną naturę. Upadek człowieka jest zatem jego własnym dziełem. Bóg mógłby powstrzymać ten proces, ale musiałby wtedy pozbawić ludzi wolnej woli. W ten sposób jednak unicestwiłby człowieka jako stworzenie obdarzone intelektem.

<sup>48</sup> AM, t. VI, s. 25-26.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 278.

Człowiek — zdaniem Monboddó — nie musi jednak pogrążyć się w upadku. Może bowiem pracować nad sobą w celu odrodzenia naturalnego stanu ciała i czynienia właściwego użytku z intelektu. W ten sposób każdy ma szansę przygotować się do następnej wyższej fazy swego bytowania, która będzie całkowicie intelektualna.

Dobroć Boga, twierdzi autor AM, objawia się także w świecie zwierząt, które kierują się nie intelektem, a danym im przez Stwórcę instynktem. W ten sposób dokonują one zawsze właściwych wyborów i nigdy nie są nieszczęśliwe. Świat jest tak zorganizowany, że zawsze istnieje równowaga drapieżników i ich ofiar, zwierząt roślinożernych i zjadanych przez nie roślin. Tylko człowiek narusza tę równowagę. Dieta ludzi nie jest naturalna, co stanowi przyczynę wielu chorób. Te ostatnie nie występują u zwierząt, które zachowują się zgodnie z ich naturą. Jest więc oczywiste, konkluduje Monboddó, że dobroć Boga nie ogranicza się tylko do człowieka, ale objawia się w całości stworzenia.