

Mens en mensaap in de Verlichting: Edward Tyson en Lord Monboddo

Het apendebat in de Verlichting is voor een groot deel een debat over de mens. Omwille van het uiterlijk van de mensaap en beïnvloed door de kosmologie van de 'ketting des levens' voelen een aantal figuren zich geroepen om te bepalen of de mensaap een mens is of niet. Om deze vraag te kunnen beantwoorden, hebben ze een definitie van de mens nodig. In dit artikel worden twee verschillende visies op de mens onderzocht die resulteren in twee verschillende bepalingen van de mensaap. De eerste wordt geformuleerd door E. Tyson, die de mensaap verwijst naar het dierenrijk, de tweede door Lord Monboddo die de mensaap als medemens omarmt.

Stefaan Blancke
Beukenlaan 47
9160 Lokeren
e-mail: sblancke@tiscalinet.be

Inleiding

In de tweede helft van de zeventiende eeuw maakt West-Europa kennis met de mensaap en sindsdien vormt dit dier een bron van fascinatie, afkeer, vermaak én van onderzoek. Toch begint men de mensaap pas ernstig en methodisch te onderzoeken in de loop van de twintigste eeuw, en dan vooral in de tweede helft daarvan. Jane Goodall en Dian Fossey trekken de wildernis in om de mensaap in zijn natuurlijke omgeving te observeren en krijgen veel aandacht in de media, niet in het minst door het aantrekkelijke sprookjesthema van de Schone en het Beest. Maar ook op minder exotische plaatsen worden mensapen onder de loep genomen. Talrijke experimenten worden op hen uitgevoerd, veelal met de bedoeling te achterhalen in hoeverre mensapen eigenschappen vertonen die als typisch menselijk worden beschouwd, waarbij taal, intelligentie, (zelf)bewustzijn en gemeenschapsleven, de meeste aandacht trekken. De theorie waarmee deze manier van werken wordt verdedigd, is gebaseerd op het neodarwinisme. De mens en de mensaap stammen af van een gemeenschappelijke voorouder en delen daardoor het overgrote deel van hun genetisch materiaal. Het kan dus bijna niet anders dan dat mens en mensapen heel sterk op elkaar gelijken, ook in die zaken die voorheen als exclusief menselijk werden beschouwd. Eenmaal men kan bewijzen dat ook mensapen taalvaardig zijn, doelgericht kunnen denken en zelfbewust zijn, dan heeft dit twee belangrijke gevolgen. Enerzijds zal de mens zich nederiger moeten gedragen in de wereld, nu blijkt dat hij helemaal niet zo uniek en bijzonder is als hij altijd al had gedacht. Anderzijds kan men mensapen als individuen erkennen en hen bepaalde rechten toekennen.¹

In de periode van de Verlichting voeren een aantal intellectuelen en wetenschappers in West-Europa eveneens een discussie over mensapen, taal en intelligentie. Vanzelfsprekend speelt deze discussie zich af tegenover een geheel andere theoretische achtergrond. Darwin is nog niet geboren en voor informatie over mensapen is men op de eerste plaats afhankelijk van de verhalen die wereldreizigers van divers pluimage terugbrengen naar huis en van de zeldzame meegebrachte, meestal dode, exemplaren. Daarenboven worden de dieren bij de eerste ontmoetingen ingedeeld bij de middeleeuwse categorieën van Plinische monsters zoals mensen met hondekoppen, met een reusachige voet en ander mythes zoals wilde bosmensen. Van een degelijke biologische onderzoeksmethode is er nog geen sprake. Een studie van de natuur is veelal een studie van het werk van God en taxonomen zoals de Zweed Carl Linnaeus pogen de orde die God in de wereld heeft gecreëerd, bloot te leggen. De discussie wordt dan ook niet binnen een wetenschappelijk-biologisch kader gevoerd, maar vertoont veeleer filosofisch-religieuze trekken, wat in de eerste plaats wordt veroorzaakt door de kosmologie van de ketting des levens, die in de Verlichting tot volle bloei komt.

The great chain of being

De omschrijving van de wereld, en bij uitbreiding de gehele kosmos, als een grote 'ketting van leven' kent haar ontstaan in de Griekse oudheid, meer bepaald bij Plato en Aristoteles. In het denken van deze twee wijsgeren vinden we de drie pijlers terug waarop de ketting des levens is gebaseerd (Lovejoy 1960). Plato formuleerde het 'vol- of volledigheidsbeginsel', wat betekent dat er in de wereld niets te veel, en zeker niets te weinig is. Er hoeft dus niets te worden toegevoegd en er kan ook niets worden verwijderd. Aristoteles verschaftte de andere twee principes, met name het principe van 'continuïteit' en van 'unilineaire gradatie'. Het eerste bepaalt dat er in de natuur geen kloven terug te vinden zijn, waardoor de soorten niet echt van elkaar gescheiden zijn, maar steeds worden verbonden, en het tweede dat die verwantschap kan worden omschreven in de vorm van een hiërarchie. Wanneer deze drie principes met elkaar worden gecombineerd, en worden geplaatst binnen een christelijke context, verkrijgt men een beeld van de wereld als een grote ketting des levens. God schept een onveranderlijke wereld waarin alles geordend is van het hoogste, perfectste wezen, God zelf, tot de laagste der mineralen en ieder wezen heeft binnen deze ketting een plaats gekregen door bepaalde eigenschappen die God het letterlijk heeft toebedacht.

Tot het einde van de zeventiende eeuw speelt deze kosmologie een belangrijke rol, maar het is pas tijdens de Verlichting dat ze echt prominent wordt. A.O. Lovejoy meent dat dit in de eerste plaats te danken is aan de populariteit van de filosofen John Locke en Gottfried Wilhelm von Leibniz die de ketting des levens opnemen in hun denken over de natuur (Lovejoy 1960), maar er zijn nog andere factoren in het spel. Door de ontdekkingsstochten en de daarop volgende koloniale expansie, breidt de wereld voor de West-Europese mens ontzettend snel uit, waarbij ontelbare nieuwe dieren- en plantensoorten worden ontdekt. Men heeft dus dringend

Mens en mensaap in de Verlichting

nood aan een kader waarbinnen deze vreemde en bevreemdende wezens kunnen worden geïntegreerd en de ketting des levens lijkt hiervoor heel geschikt. Daarnaast zijn er een aantal mensen, zoals John Ray (1627-1705), die het onderzoek naar de natuur op gelijke leest willen schoeien als de natuurkunde van Newton, en dit menen te kunnen realiseren door de natuur zo nauwkeurig mogelijk te omschrijven. Voor hen biedt de ketting des levens een kader waarbinnen dit systematisch kan gebeuren en ze maken er dan ook dankbaar gebruik van (Bowler 1992; Thomas 1990).

De kosmologie van de ketting des levens heeft ook gevolgen voor de mens en de visie op zichzelf. Aangezien alle soorten op aarde, en ook daarbuiten, bepaalde kenmerken hebben die hen binnen de wereld een welbepaalde plaats geven, moet ook de mens zulke kenmerken bezitten. Men gaat dus naarstig op zoek naar die essentiële eigenschappen, waarbij vooral taal, intelligentie en religie als antwoord worden gegeven. Soms zijn er omstandigheden waarbij een dergelijke definiëring dringend wordt, vooral wanneer de mens zich in zijn grenzen aangetast voelt (Jensen 2002; Jahoda 1999). Dat is onder meer het geval wanneer de mensaap op het West-europese toneel verschijnt. Deze wezens lijken verdraaid goed op mensen, maar zijn ze dat wel? En waarom? Of waarom niet?

In dit artikel, dat gebaseerd is op de licentiaatsverhandeling die ik in augustus 2000 heb voorgelegd aan de vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap, zal ik me voornamelijk toespitsen op de definities van de mens die vanuit deze confrontatie worden geboden, binnen de filosofische context van de ketting des levens. Natuurlijk kunnen we dit niet doen zonder voldoende aandacht te besteden aan wat men denkt en schrijft over de mensaap in die periode. Ondanks een sterk wijsgerig-antropologische oriëntatie, is een ecologisch-historisch facet dus essentieel voor dit onderzoek.

We zullen ons concentreren op twee figuren die in deze discussie een bijzondere plaats innemen. De ene is Edward Tyson die op het einde van de zeventiende eeuw een chimpansee ontleedt en zich daarbij niet onthoudt van de nodige filosofische commentaar over de mogelijke relatie tussen de mens en zijn mensaap. Hij zet als het ware de trend voor de discussie door het onderscheid tussen mens en mensaap bij het gebruik van taal te leggen. De mensaap kan volgens hem niet spreken en blijft hierdoor tot het dierenrijk behoren, onder de mens. De andere, Lord Monboddo, neemt een ander, heel bijzonder standpunt in en verklaart de mensaap, tot groot jolijt van veel van zijn tijdgenoten, tot medemens. Hij doet dit op basis van een heel andere definitie van de mens en met een ietwat andere notie van de grote ketting des levens en de plaats van de mens hierin.

Alvorens ik kan overgaan tot de bespreking van Edward Tyson, moet, behalve het definiëren van de mens, nog een ander probleem worden aangestipt dat de opvatting van de wereld als een ketting des levens met zich meebrengt, namelijk het vraagstuk van de ontbrekende schakel. Als de natuur inderdaad een ononderbroken ketting vormt, kunnen kloven zoals tussen het planten- en het dierenrijk onmogelijk bestaan. Men gaat dus naarstig op zoek naar mogelijke kandidaten om de

de gaten te dichtten. De kloof tussen plant en dier wordt al gauw gedicht door de zoöfielen (koralen), maar er is nog een andere, veel belangrijker kloof te overbruggen, met name die tussen mens en dier (Lovejoy 1960). De mensaap leek hiervoor ten eerste in aanmerking te komen.

Edward Tyson

Dit laatste denkt ook Edward Tyson (1650-1708). Hij is achtenveertig jaar oud, een gerespecteerd arts en de meest gerenommeerde anatoom van Engeland, wanneer hij in 1698 in het bezit komt van een dode chimpansee.² Het dier was levend en wel meegenomen op een Engels schip uit Angola, maar kwam tijdens de lange reis onzacht in aanraking met een kanon. Het ongeluk kostte de chimpansee niet het leven, maar hij hield er wel verwondingen aan het gebit aan over, waarop zich vervolgens een infectie nestelde. Wanneer het schip in de haven van Bristol aanmeert is het dier in een zeer belabberde toestand en na drie maanden op Britse bodem, waar men het laat opdraven als circusattractie, sterft het een pijnlijke dood (Montagu 1943: 225). Tyson heeft de chimpansee nog in leven gezien en is er, zoals veel van zijn tijdgenoten, ontzettend door gefascineerd. Hij stort zich dan ook met veel enthousiasme op de ontleding van het kadaver toen hem die kans wordt aangeboden.

Een jaar later komt Tyson op de proppen met de resultaten van zijn onderzoek, die worden gepubliceerd onder de titel *Orang-Outang, sive homo sylvestris: or the anatomy of a Pygmie compared with that of a monkey, an ape and a man. To which is added, a philological essay concerning the pygmies, the cynocephali, the satyrs, and sphinges of the Ancients. Wherein it will appear that they are all either apes or monkeys, and not men, as formerly pretended* (Tyson 1699). Het valt op dat Tyson nergens de term chimpansee gebruikt in de titel en hij deed dat evenmin in het werk zelf. Hij kan dat ook niet omdat hij de naam niet kent. Wel kent hij het werk van de Hollander Nicolaas Tulp (1593-1674) die meer dan een halve eeuw eerder een mensaap had beschreven in zijn *Observationum Medicarum* (1641) en het dier had bedacht met de naam 'Ouran Outang', wat Maleisisch is voor 'wilde man van het woud' (Montagu 1943: 246). Hoewel Tyson grote problemen heeft met de beschrijvingen en afbeeldingen die Tulp heeft nagelaten, erkent hij dat er overeenkomsten bestaan tussen het dier dat hij heeft ontleed en dat van Tulp en besluit daarom de naam te lenen. De term zou doorheen de achttiende eeuw blijven gebruikt worden als een soort generische naam voor alle soorten mensapen. In dit artikel zullen we de naam op deze manier hanteren en zal 'oran-oetang' dus niet verwijzen naar de mensaap die we vandaag onder die naam verstaan. *Homo sylvestris* is niets anders dan de Latijnse vertaling van het Maleisische woord, maar roept bij de lezer van zijn tijd wel de gedachte op aan de mythe van wilde man, die in de middeleeuwen een populair thema vormt in allerlei volkslegendes.³ De derde term die Tyson gebruikt, 'Pygmie', houdt geenszins verband met het Afrikaanse volk, maar met de mythologische kleine wezens, die sinds hun vermelding bij Homeros allerlei ge-

Mens en mensaap in de Verlichting

leerden het hoofd deed breken over de vraag of ze mensen waren of niet. De kleine gestalte van de chimpansee doet Tyson denken aan deze wezens, vandaar.

Nu het werk zelf. Tysons methode blinkt uit in precisie en originaliteit. Niet alleen beschrijft hij de spieren, het skelet en het uiterlijk op een uiterst minutieuze wijze, die overigens prachtig zijn geïllustreerd door zijn assistent William Cowper. Hij vergelijkt zijn bevindingen ook met de informatie die hij heeft over de anatomie van de aap en de mens, waardoor hij de grondlegger van de comparatieve anatomie wordt. Deze manier van werken resulteert in twee lijsten, waarbij Tyson in de ene die eigenschappen opsomt, waarin de 'oran-oetang' meer op een aap dan op een mens lijkt. In de andere beschrijft hij de kenmerken die het dier meer gemeen heeft met de mens dan met de aap. Zijn conclusie is dat het dier noch een mens, noch een aap is, maar dat het tussen beide soorten inzit. Tyson heeft de 'missing link' tussen mens en dier gevonden.

'T is a true remark, which we cannot make without admiration; that from minerals, to plants; from plants, to animals; and from animals to men; the transition is so gradual, that there appears a very great similitude, as well between the meanest plant, and some minerals; as between the lowest rank of men, and the highest kind of animals. The animal of which I have given the anatomy, coming nearest to mankind; seems the nexus of the animal and the rational, (...)' (Tyson 1699).

Tyson wil echter niet horen van een gemengde soort, die in zijn essentie zowel mens als dier is. De aap vertoont weliswaar grote gelijkenissen met de mens. Zo is Tyson ervan overtuigd dat de 'oran-oetang' rechtop kan lopen en laat hem dan ook op die wijze afbeelden. Dé verrassing voor hem is echter dat de oran-oetang in het bezit is van hersenen die in grote mate op die van de mens lijken en dat het dier over spraakorganen beschikt, hoewel hij, noch iemand anders, het dier ook maar één woord heeft horen spreken. Dit kan volgens hem slechts één ding betekenen: hoewel de 'oran-oetang' uitgerust is met de noodzakelijke lichamelijke attributen om te kunnen spreken, ontbreekt het hem blijkbaar aan een of ander metafysisch principe om het ook daadwerkelijk te doen. Dit neemt voor Tyson alle twijfel weg. Dit wezen kan onmogelijk een mens zijn. De reden hiervoor vindt hij niet zozeer in de anatomische verschillen, zoals je van een anatoom zou verwachten, maar in het feit dat het dier niet kan spreken en twee hypothesen:

- 1) De mens, en hij alleen, is in het bezit van een metafysisch principe. Tyson verspilt hier maar weinig woorden aan en verduidelijkt niet wat hij precies bedoelt. Hij is dan ook anatoom-medicus en geen filosoof en noemt de passage waarin hij het vermeldt zelfs een 'digression'. Het principe lijkt ontleend aan Descartes, die het wezenlijk onderscheid tussen mens en dier legde bij de rede, die de mens van God ontvangen had en die hem toeliet na te denken over zichzelf en de wereld, wat hem tot meer maakte dan louter machinerie.
- 2) Dit principe laat de mens toe te spreken.

Hieruit concludeert Tyson dat, wie of wat niet spreekt onmogelijk een mens kan zijn. Taal, of spraak, blijkt dus het criterium voor Tyson om mens en dier van elkaar te scheiden en velen, zoals de Fransman Buffon (1707-1788) volgen hem hierin. In de eerste helft van de achttiende eeuw stort die zich in een gigantische onderneming om alle bekende dierlijk leven op aarde te beschrijven en te ordenen, wat resulteert in de populaire *Histoire naturelle* (Bowler 1992: 180 e.v.). Wanneer hij komt tot de bespreking van de 'oran-oetang' sluit hij zich aan bij de bevindingen van Tyson en weert ook hij de mensaap uit van het menselijke domein. Het grote werk van Buffon is niet alleen populair, maar ook sterk gezagdragend, waardoor deze ideeën omtrent de mensaap algemeen worden aanvaard.

Lord Monboddo

Onzin, meent de Schotse jurist James Burnet(t), ook geheten Lord Monboddo (1714-1799). Als de heren Tyson en Buffon denken dat spraak of taal bepaalt of iets een mens is, waarom beschouwen we baby's en doofstommen dan als mensen? Hierop kan men natuurlijk antwoorden dat zij inderdaad geen mensen zijn, maar dit standpunt is te absurd voor woorden. De enige, zinnige uitweg uit deze paradox, is dat spraak helemaal niet bepalend is voor de menselijkheid van een wezen. Dit is Monboddo's conclusie en hij verdedigt ze menigmaal met verve in zijn werken *Of the origin and progress of language* en *Antient metaphysics*. Hij biedt er tevens een zeer interessant alternatief voor in de plaats.

Monboddo weet niet alleen dat Tyson en Buffon zich vergissen, maar hij weet ook waarom. Zij gebruiken immers de verkeerde onderzoeksmethode om de mens te bepalen. Hun aandacht hebben ze uitsluitend gericht op de moderne mens, de mens van het heden, maar om de werkelijke aard van de mens bloot te leggen, moet men de natuurlijke mens bestuderen. Monboddo denkt dat de mens een geschiedenis heeft doorlopen, en nog steeds doorloopt, waarbij hij evolueert van een dier dat nauwelijks een mens kan worden genoemd, kruipend op handen en voeten en levend van wat de natuur hem bood, tot een kunstmatig wezen, i.e. een cultuurbepaald wezen. De eerste mens is het werk van God, de tweede van de mens zelf. Nu meent Monboddo dat alles wat de mens aan zichzelf heeft veranderd, niet tot de menselijke essentie kan behoren. Om de echte mens terug te vinden, de mens in zijn essentie, moet men dus op zoek gaan naar de natuurlijke mens, maar dit kan blijkbaar alleen door terug te gaan in de tijd. Dit was mogelijk door het bestuderen van de primitieve volken die de ontdekkingsreizigers, handelaars, kolonisatoren en missionarissen op hun omzwervingen ontmoeten en waarover zij met veel enthousiasme berichten op het thuisfront. Monboddo is ervan overtuigd dat deze mensen nog dichter bij hun natuurlijke essentie staan en is dan ook een gretig lezer van deze verhalen.

Monboddo is op zoek naar de mens van de tijd voor hij begon te evolueren, omdat die alle soortspecifieke kenmerken van de mens nog puur en onbezoeideld in zich draagt. Om de mens in zijn essentie te vinden, moet hij echter worden ontdaan van al zijn artificiële, bijkomstige eigenschappen en dat is een hele waslijst. Er zijn de voor de hand liggende zaken zoals het gebruik van kleren, behuizing en sterke drank,

Mens en mensaap in de Verlichting

k een mens kan
ens en dier van
88) volgen hem
een gigantische
n en te ordenen,
0 e.v.). Wanneer
bij de bevindin-
ke domein. Het
ydragend, waar-

ord Monboddo
taal bepaalt of
an als mensen ?
sen zijn, maar
g uit deze para-
van een wezen.
rve in zijn wer-
biedt er tevens

ar hij weet ook
om de mens te
lerne mens, de
loot te leggen,
t de mens een
j evolueert van
op handen en
wezen, i.e. een
tweede van de
elf heeft veran-
mens terug te
de natuurlijke
t was mogelijk
izigers, hande-
oeten en waar-
boddo is ervan
staan en is dan

blueren, omdat
oedeld in zich
n ontdaan van
ijst. Er zijn de
n sterke drank,

maar ook, en vooral, wonen in gemeenschap, intelligentie en taal. Aangezien ook taal een vaardigheid is die we onszelf hebben aangeleerd, kan het onmogelijk tot de menselijke essentie behoren. Maar wat is dan wel de essentie van de mens? Om deze vraag te beantwoorden, gaat Monboddo te rade bij de Antieken, meer bepaald bij de Griekse filosoof Aristoteles. De leermeester van Alexander de Grote heeft de mens omschreven als 'een rationeel wezen, sterfelijk, en in staat tot intelligentie en wetenschap'. Volgens Monboddo sloeg Aristoteles hiermee de nagel op de kop. Het definieert de mens immers niet alleen als wezen, maar situeert hem ook binnen het geheel der dingen, de kosmos. Het eerste deel van de definitie plaatst de mens bij de hogere (zoog)dieren, zoals de olifant, het paard en de hond. Het tweede deel scheidt hem van de louter spirituele wezens en het derde geeft aan wat de mens zo bijzonder maakt binnen de materiële wezens. Hij is in staat tot intelligentie, en daaropvolgend, wetenschap. Dit betekent meteen dat niet intelligentie zelf het verschil maakt, maar de mogelijkheid ertoe. De mens is eenvoudigweg het dier met de grootste mentale capaciteit (die zich langzaam realiseert doorheen de geschiedenis) en binnen deze definitie past de 'oran-oetang' wonderwel.

Door de 'Ouran Outang' tot een lid van de menselijke soort te maken, verklaart hij zich niet akkoord met de indeling die Linnaeus maakt in zijn *Systema Naturae*. Deze Zweedse wetenschapper, die zijn faam te danken heeft aan het feit dat hij de gehele toen bekende fauna en flora in een taxonomie probeert te ordenen om Gods orde bloot te leggen en de terminologie van twee latijnse namen introduceert, onderscheidt twee verschillende menselijke soorten, met name *Homo sapiens* of *Homo diurnus* en de 'Orang Outang', die omschreven werd als *Homo troglodytes*, *Homo nocturnus*, of *Homo sylvestris Orang Outang*. Deze laatste wordt verondersteld alleen 's nachts te leven en in grotten te wonen. Het belangrijkste specifieke kenmerk is de *membrana nictitans*, een soort vlies over de ogen, dat de *Homo sapiens* niet bezit. Voor Monboddo is dat echter geen reden om een wezen menselijkheid te ontfangen.

De mensaap omarmen als medemens gaat veel van zijn tijdgenoten een stap te ver. Rousseau suggereert iets dergelijks, maar houdt het wel verborgen in een voetnoot (Rousseau 1984: 154), maar Monboddo gaat voluit in de verdediging van zijn stellingen. Hij wordt dan ook vaak geridiculiseerd. Toch zal hij later, omwille van zijn standpunten met betrekking tot de relatie tussen de mens en de mensaap en tot de geschiedenis van de mens, worden geherwaardeerd. Dit vooral in de twintigste eeuw wanneer men in de geschiedenis op zoek gaat naar de voorgangers van Darwin, mensen die als het ware in de buurt kwamen van Darwins theorie, maar net het licht niet zagen (Lovejoy 1933; Sherwin 1958; Whitney 1973). Dat is echter te veel eer voor Monboddo. Hij is immers nog een overtuigd aanhanger van de grote ketting des levens (Whitney 1973). Zo schrijft hij in zijn *Of the origin and progress of language* 'This is the scale of being, rising by proper gradations, from mere matter and sense to intellect' (Monboddo 1773: 168) en er zijn nog meerdere citaten te vinden die zijn geloof onderstrepen. Toch is er bij Monboddo reeds een kleine wijziging te merken, want voor hem is de ketting niet helemaal onveranderlijk. De natuur zelf blijft wat ze is, maar de mens is in staat om op de ketting hoger op te geraken en wel door de ontwikkeling van zijn mentale capaciteiten. De

evolutie van de oran-oetang tot de huidige, geciviliseerde mens zal uiteindelijk resulteren in een soort promotie voor de gehele mensheid, waarbij de huidige kosmos zal verdwijnen. Monboddo beschrijft in zekere zin wel een evolutie van de mens naar de moderne mens, maar het is niet echt een evolutie in de tijd, maar een evolutie in gradaties, van capaciteit naar realisatie. Daarbij gebeurt de evolutie binnen één soort, waardoor we, zoals Monboddo zelf voorstelt, de ontwikkeling, of vooruitgang, kunnen vergelijken met de metamorfose van rups tot vlinder. Monboddo heeft het dus helemaal niet over de biologische relatie tussen de twee soorten, waarbij beide afstammen van eenzelfde voorouder. Hij spreekt zelfs niet over de ontwikkeling van de mens uit een andere soort.

De informatie waarover Monboddo kan beschikken om zijn ideeën omtrent de oran-oetang te vormen, is, in tegenstelling tot Tyson, eerder indirect. Hij heeft hier en daar wel een (opgezet) exemplaar gezien, maar hij steunt vooral op de bovenvermelde verhalen.⁴ Rousseau waarschuwt in een voetnoot van zijn tweede *Discours* voor een al te grote naïviteit bij het lezen of aanhoren van zulke verhalen, maar Monboddo, die in Rousseau nochtans een waar genie ziet en veel ideeën van hem overneemt, slikt zowat alles wat men hem voorschotelt. Verhalen van mensen met staarten, met de hoofden van honden ('cynocephali'; zie de titel van Tysons werk), mensen die niets lijkt te deren, ook niet wanneer hun familie voor hun ogen wordt afgeslacht, bij de geleerde Schot gaat alles erin als zoete koek. Even weinig skepsis legt hij aan de dag wanneer het verhalen over de 'oran-oetang' betreft en zo kent hij er veel. Er is onder andere het relaas van een handelaar uit Bristol die hem per brief op de hoogte brengt over zijn persoonlijke ervaringen met de 'oran-oetang'. Monboddo beschouwt dit schrijven als belangrijk bewijsmateriaal en laat de volledige brief publiceren in de tweede editie van *Of the origin and progress of language*. Een citaat:

'It is said of this animal, that they associate in communities, and build little towns or villages ; that, when their houses are finished, they immediately leave them, and go to building more, never chusing to sleep but as few nights as possible in one place. They have their games and passtimes like the natives ; and it is said they have a King who does not work himself, but orders. This animal, when taken young, and used to the natives in their dwellings, does not like to stir out of doors after dark ; nor can they force it. One, (...), in my time, when the women used to go out to gather sticks, went with them, and gathered its bundle ; and, when they went for water, carried its pitcher or jar, and brought it home full with the rest. (...) and I have heard the natives say, if they are laughed at, they take it to heart ; which I believe is the reason why scarce one of them can be brought home alive. (...) as a friend of mine, (...), told me, that the natives assured him, that, if they were laughed at and made game of, they certainly took it to heart and died. My answer to him was, if that was the case, they must die ; for it was impossible to look at them without laughing.' (Monboddo 1774: 283-284)

Telkens sterken de verhalen Monboddo in zijn overtuiging dat de oran-oetang inderdaad een mens is, omdat ze steeds opnieuw gewag maken van gedrag dat intelligentie veronderstelt. Ze leven samen, bouwen hutten, brengen hulde aan

Mens en mensaap in de Verlichting

hun doden, kennen menselijke gevoelens zoals schaamte en vriendschap, enz. Al deze feiten vormen voor Monboddo voldoende bewijs dat de oran-oetang tot intelligentie in staat is en daarom een mens is, ook al spreekt hij niet: '(...) if an animal, who walks upright, - is of the human form, (...) - who uses a weapon for defence and attack, - associates with his kind, - makes huts (...), - is tame and gentle, (...); - who has (...) a sense of honour; - who (...) behaves with dignity and composure, (...) [who] is capable of great attachments to particular persons, (...); - who has so much of the docility of a man, that he learns, not only to do the common offices of a menial servant, (...), but also to play upon the flute; (...) - and lastly, (...) has the organs of pronounciation, and consequently, the capacity of speech, though not the actual use of it; - if, I say, such an Animal is not a Man, I should desire to know in what the essence of a man consists, (...)?' (Monboddo 1784: 41)

Het gebrek aan taal is volgens Monboddo eenvoudig te verklaren door het feit dat de oran-oetang er geen behoefte aan heeft, omdat zijn manier van (samen)leven nog niet om een dergelijk complex communicatiemiddel vraagt. Monboddo is er echter van overtuigd dat de oran-oetang taal zou kunnen spreken, mocht iemand het hem leren. In zijn ongepubliceerde verhandeling over de oran-oetang stelt hij een vorm van experiment voor om hem te testen op zijn taalvaardigheden en hij is er zeker van dat de uitslag van de test positief zou zijn. Niettemin dekt hij zich op een handige manier in tegen een eventuele mislukking. Hij schrijft :

'It will naturally occur that this controversy might be easily decided, by trying the experiment upon an Ourang Outang, whether he could be taught to speak, and I should be very glad the experiment were tried and if the creature was young (...), I should think it was probable the experiment would succeed. But if it should not I would not therefore give up my hypothesis. For in the first place (...) articulation is a business of very great difficulty, and it is well known that all savages are naturally very indolent, it's not improbable, that the Ourang Outang would not be at the trouble necessary to acquire language.' (Monboddo z.d.: ff. 42-43)

Monboddo zou zich dus niet erg druk maken mocht de test dan uiteindelijk toch mislukken. Evenmin is hij onder de indruk van de bevindingen die de Hollandse anatoom Petrus Camper (1722-1789) doet bij zijn ontleding van oran-oetangs. Deze anatoom en medicus uit Groningen stelt zich tot doel om voor eens en altijd een antwoord te vinden op de vraag of mensapen kunnen spreken of niet. Camper stelt onder andere vast dat de oran-oetang hoegenaamd geen spraakorganen bezit, waardoor hij de discontinuïteit tussen mens en mensaap bezegelt. Monboddo heeft echter geen probleem met in de tegenstrijdige bevindingen van Tyson en Monboddo. De oplossing van het probleem ligt voor de hand en wordt hem door Camper zelf voorgeschoteld. Campers 'oran-oetang' komt uit Indonesië (en was dus echt een oran-oetang!), die van Tyson echter uit Angola. Het is daarom heel goed mogelijk dat hier sprake is van twee verschillende, zij het sterk op elkaar gelijkende wezens, waarvan de ene wel, en de andere niet tot spreken in staat is. (Monboddo 1784: 41)

Overigens houdt Monboddo in het algemeen niet veel rekening met anatomische gegevens.⁵ Als zelfverklaard filosoof en verdediger van de oude Griekse filosofie van Plato en Aristoteles, concentreert hij zich liever op de mentale staat van een wezen, in plaats van zich te bekommeren om materiële, en daarom minder belangrijke, zaken. Op basis van deze overtuiging, heeft Monboddo geen enkele reden tot twijfel omtrent de menselijke status van de oran-oetang.

Besluit

Edward Tyson en Lord Monboddo zoeken beiden naar antwoorden op de uitdagingen die de mensaap stelt. Ze proberen het wezen een plaats te geven binnen een wereld die zij zien als een grote ketting des levens, maar hebben daar een of andere definitie van de mens voor nodig. De ene, een anatoom, is verrast wanneer hij menselijke hersenen en spraakorganen vaststelt bij een 'oran-oetang', zeker nadat hij zich heeft vergewist van de stomheid van het dier. Om deze tegenspraak in 'feiten' op te heffen, grijpt de Engelsman terug naar het cartesiaans principe dat volgens hem voorbehouden is aan de mens en dat de oran-oetang lijkt te missen. Door deze filosofische ingreep wordt het dier geweerd uit het menselijke domein en verbannen naar het dierenrijk. Het krijgt echter een zeer bijzondere plaats toegewezen, met name net onder de mens als brug tussen mens en dier. De andere, een Schots jurist, baseert zich liever op de antieke filosofie en talrijke verhalen over wilden en de oran-oetang, dan op anatomische gegevens, om aldus tot een heel ander besluit te komen. Zijn definitie van de mens is die van Aristoteles, waarbij de enorme mentale capaciteit bij de mens centraal staat. Met deze definitie kan Monboddo de 'oran-oetang' tot medemens verklaren en hem vervolgens handig gebruiken in zijn theoriën over de (geschiedenis van) de mens.

We hebben hier niet alleen kennis gemaakt met twee visies op mensapen, maar ook met twee visies op de mens, zijn plaats in de natuur en de natuur zelf. Het is deze variëteit aan thema's die de achttiende-eeuwse discussie over mensapen zo rijk en boeiend maakt.

Noten

- 1 Niet zelden komen beide conclusies voor. Voor wie meer wil weten over het onderzoek naar de mensaap en de biologische en ethische conclusies die hieruit worden getrokken, zie Cavalieri en Singer 1993; Linden 1974.
- 2 Voor een uitgebreide biografie van Edward Tyson zie: Montagu 1943.
- 3 Voor meer informatie omtrent de wilde mens van het woud zie o.a.: Husband 1980.
- 4 Monboddo 1773: 175: 'I myself saw at Paris one of them, whose skin was stuffed, standing on a shelf in the King's cabinet of natural curiosities.' Ik heb niet kunnen achterhalen welke mensaap Monboddo gezien heeft.
- 5 Knight 1993: 85: 'If ever my book comes to a second edition, (...), I shall certainly correct that too strong expression about the exact conformity of the anatomy of the Orang-Outang with that of a man.'

Literatur

- BARNARD, A. 1991
VERMEULEN & A.
(London and N
BOORSTIN, D.
Brussel).
- BOWLER, P. 1991
BRYSON, G. 194
CAVALIERI, P. en
CLOYD, E.L. 19
CORBEY, R. en
HUSBAND, T. 19
JAHODA, G. 199
York).
- JANSON, H. W.
JENSEN, S. 2002
KNIGHT, W. 19
LINDEN, E. 197
in nature (New
LOVEJOY, A.O.
LOVEJOY, A.O.
Evanston en Lo
MONBODDO, L
MONBODDO, L
the author) (Ed
MONBODDO, L
man (Bristol).
MONBODDO, L
*appendix relat
MONBODDO, L
civilized state (I*

Mens en mensaap in de Verlichting

Literatuur

- BARNARD, A. 1995: Orang Outang and the definition of Man. The legacy of Lord Monboddo, in: H.F. VERMEULEN & A.A. ROLDAN (red.): *Fieldwork and footnotes; Studies in the history of European anthropology* (London and New York), pp. 95-112
- BOORSTIN, D. 1987: *De ontdekkers. De zoektocht van de mens naar zichzelf en zijn wereld* (Amsterdam en Brussel).
- BOWLER, P. 1992: *The Fontana history of the environmental sciences* (London).
- BRYSON, G. 1945: *Man and society; The Scottish inquiry of the eighteenth century* (Princeton, New Jersey)
- CAVALIERI, P. en SINGER, P. 1993: *The great ape project. Equality beyond humanity* (New York).
- CLOYD, E.L. 1972: *James Burnet, Lord Monboddo* (Oxford).
- CORBEY, R. en THEUNISSEN, B. 1995: *Ape, man, apeman: changing views since 1600* (Leiden).
- HUSBAND, T. 1980: *The wild man: medieval myth and symbolism* (New York).
- JAHODA, G. 1999: *Images of savages. Ancient roots of modern prejudice in Western culture* (London and New York).
- JANSON, H. W. 1952: *Ape and ape lore in the Middle Ages and the Renaissance* (London).
- JENSEN, S. 2002: *Waarom vrouwen van apen houden* (Amsterdam).
- KNIGHT, W. 1993(1900): *Lord Monboddo and some of his contemporaries* (Bristol).
- LINDEN, E. 1974: *Apes, men and language. How teaching chimpanzees to 'talk' alters man's notions of his place in nature* (New York).
- LOVEJOY, A.O. 1933: Monboddo and Rousseau, *Modern Philology*, pp. 275-296
- LOVEJOY, A.O. 1960 (1936): *The Great Chain of Being. A study of the History of an Idea* (New York, Evanston en London).
- MONBODDO, LORD 1974 (1773): *Of the origin and progress of language*. Vol. I (Hildesheim)
- MONBODDO, LORD 1774: *Of the origin and progress of language*. Second edition. Vol. I (*with annotations by the author*) (Edinburgh, London).
- MONBODDO, LORD 2001 (1784): *Antient metaphysics, volume third, containing the history and philosophy of man* (Bristol).
- MONBODDO, LORD 2001 (1795): *Antient metaphysics, volume fourth, containing the history of man with an appendix relating to a girl sauvage whom the author saw* (Bristol).
- MONBODDO, LORD 2001 (1797): *Antient metaphysics, volume fifth, containing the history of man in the civilized state* (Bristol).

- MONBODDO, LORD (z.d.): *Of the Ourang Outang, and whether he be of the human species*. Monboddo Papers, National Library of Scotland, Manuscript no. 24537, ff. 54-82
- MONTAGU, A. 1943: *Edward Tyson, M.D., F.R.S. 1650-1708 and the rise of human and comparative anatomy in England* (Philadelphia).
- POPE, A. 1978 (1734): *Essay on Man*. In: *Collected Poems* (London)
- ROUSSEAU J.-J. 1984: *A discourse on inequality* (London). Oorspronkelijk: Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755).
- SHERWIN, O. 1958: A man with a tail – Lord Monboddo, *Journal of the History of Medicine*, 23, pp. 435-67
- SLOTKIN, J.S. 1965: *Readings in Early Anthropology* (Chigago).
- THOMAS, K. 1990: *Het verlangen naar de natuur. De veranderende houding tegenover planten en dieren, 1500-1800* (Amsterdam).
- TINLAND, F. 1968: *l'Homme sauvage. Homo ferus et Homo sylvestris, de l'animal à l'homme* (Paris).
- TYSON, E. 1966 (1699): *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris: or, the anatomy of a pygmie compared with that of a Monkey, an Ape and a Man. To which is added, a philological essay concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs, and sphinges of the Ancients. Wherein it will appear that they are all Apes or Monkeys, and not Men as formerly pretended* (Londen).
- WHITNEY, L. 1973 (1934): *Primitivism and the Idea of Progress in English Popular Literature of the Eighteenth Century* (New York).
- WOKLER, R. 1988: Apes and Races in the Scottish Enlightenment: Monboddo and Kames on the nature of Man, in: P. JONES (red.): *Philosophy and Science in the Scottish Enlightenment* (Edinburgh), pp. 145-168.
- WOKLER, R. 1978: Perfectible apes in a decadent culture; Rousseau's anthropology revisited, *Daedalus*, vol. 107, pp. 107-134.
- WOKLER, R. 1980: The ape debates in Enlightenment anthropology, *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, pp. 1164-1175.
- WOKLER, R. 1976: Tyson and Buffon on the orang-utan, *Studies on Voltaire and the eighteenth century*. pp. 2301-2319.
- WOKLER, R. 1993: From l'homme physique to l'homme moral and back: towards a history of Enlightenment anthropology, *History of the Human Sciences*, 6 (1), pp. 121-138
- YERKES, A. and R. 1929: *The great Apes* (Yale).