

Michał Wendland¹

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Prawo naturalne w ramach radykalnego oświecenia

1. Wprowadzenie

W XVII i XVIII w. klasyczna koncepcja prawa naturalnego podlegała coraz bardziej radykalnemu przekształceniu. Z filozoficznego punktu widzenia² jej wersja przednowożytna, reprezentowana m.in. przez Arystotelesa, Cyserona, Augustyna z Hippony i Tomasza z Akwinu, opierała się na założeniu, zgodnie z którym źródłem i uzasadnieniem prawa naturalnego (jak również warunkiem jego uniwersalnego obowiązywania) był tak czy inaczej rozumiany byt absolutny w postaci Boga. W połowie XVII w. zaczęły się jednak pojawiać nowe interpretacje *lex naturalis* kwestionujące, osłabiające, a wreszcie porzucające założenie o jego metafizycznym, boskim uzasadnieniu, a zarazem przecinające dotychczasowy związek prawa z teologią. Jürgen Habermas i Norberto Bobbio określają to zjawisko mianem procesu racjonalizacji, modernizacji tudzież „upożytywnienia” (*Positivisierung*) kategorii prawa naturalnego, w ramach którego doszło do zastąpienia tradycyjnej interpretacji prawa naturalnego (*natural law*) pojęciem uprawnień naturalnych (*natural rights*).

Badania nad historią koncepcji prawa naturalnego zazwyczaj koncentrują się na wyróżnieniu jego postaci przednowożytnej oraz nowożytnej (zracjonalizowanej, „upożytywnionej”). Z kolei w odniesieniu do tej drugiej wskazuje się poglądy reprezentowane przez tzw. mieszczańską szkołę prawa naturalnego (druga połowa XVII w.; głównie Hugo de Groot, Samuel Pufendorf, Christian Thomasius) oraz debatę nad prawem naturalnym w ramach kontraktualizmu, toczoną w okresie wczesnego oświecenia (do ok. 1750 r.; głównie Thomas Hobbes, John Locke, Charles de Montesquieu). Natomiast niemal zupełnie pomijany jest wątek prawa naturalnego w okresie dojrzałego, radykalnego oświecenia (ok. 1750–1793), odgrywający niebagatelną rolę w poglądach takich filozofów jak: Denis Diderot, Julien Offray de La Mettrie, Paul-Henri d’Holbach, Gabriel de Mably, Nicolas de Condorcet. Ci francuscy materialści zaproponowali oryginalną, bardzo radykalną interpretację prawa naturalnego, całkowicie zsekularyzowaną, konsekwentnie republikańską, mającą leżeć u podstaw znaturalizowanej etyki, a jednocześnie utrzymującą roszczenia uniwersalistyczne.

¹ Numer ORCID: 0000-0003-2454-6836. Adres e-mail: wendland@amu.edu.pl

² J.A. Jacobs, *Reason, Religion, and Natural Law: From Plato to Spinoza*, Oksford 2012.

Głównym celem niniejszego artykułu jest przypomnienie tej radykalnej, materialistycznej wersji koncepcji prawa naturalnego, streszczenie jej głównych założeń i próba określenia przyczyn, dla których wersja ta ostatecznie poniosła fiasko zarówno w dziedzinie refleksji teoretycznej, jak i w praktyce politycznej przełomu XVIII i XIX w. W pierwszej części artykułu chcę przypomnieć zapatrywania przedstawicieli radykalnego oświecenia na pojęcie prawa naturalnego, traktowanego jako podstawa znaturalizowanej etyki eudajmonistycznej. Są one warte przypomnienia głównie z tego powodu, że stanowiły filozoficzną inspirację dla określonych postulatów politycznych i światopoglądowych podczas rewolucji francuskiej, o czym będzie mowa w części drugiej tego artykułu.

2. Przegląd literatury

Pisząc wyżej o poglądach przedstawicieli radykalnego oświecenia, użyłem określenia „przypomnienie”, ponieważ jest to zagadnienie traktowane przez większość historyków i filozofów prawa jako marginalne lub zgoła całkowicie pomijane. W pracach niemal wszystkich francuskich encyklopedystów i materialistów nie tylko pojawia się problem *droit naturel*, ale proponują oni specyficzną wykładnię jusnaturalizmu, o wiele bardziej radykalną niż w przypadku ich poprzedników. Filozofowie prawa i filozofowie polityki z drugiej połowy XVII i pierwszej połowy XVIII w. wciąż powołują się na nadprzyrodzone źródło prawa naturalnego, aczkolwiek przyjmują już odseparowanie prawa od teologii, a zamiast o Bogu w rozumieniu tomistycznym piszą o „Istocie Najwyższej” (*l'Être suprême*) w duchu deistycznym. Jednocześnie są zwolennikami monarchii (absolutnej jak T. Hobbes albo parlamentarnej jak J. Locke i Ch. de Montesquieu) i postulują poprawę rzeczywistości społeczno-politycznej na drodze reform. Tymczasem ich radykalni następcy są już ateistami, zdecydowanymi materialistami, którzy podejmują krytykę monarchii, wchodząc jednocześnie na drogę prowadzącą w kierunku republiki i rewolucji.

Ta radykalizacja miała zasadniczy wpływ na postrzeganie pojęcia prawa naturalnego, ale zjawisko to nie znajduje należytego zainteresowania ze strony historyków i filozofów. W pracach poświęconych przekształceniom nowożytnej kategorii *lex naturalis* wywód zazwyczaj doprowadza się do połowy XVIII w., do Ch. de Montesquieu. Później przechodzi się od razu do omówienia powstania szkoły pozytywizmu prawniczego w połowie XIX w. Owszem, w opracowaniach pojawia się filozof późnego oświecenia, Jean-Jacques Rousseau, jednak autor *Umowy społecznej* nie był ani materialistą, ani ateistą, toteż nie można zaliczyć go do grona myślicieli, których dotyczy niniejszy artykuł. Przeciwnie, J.-J. Rousseau pozostawał z nimi w ostrym konflikcie, który to konflikt w znacznej mierze przyczynił się do porażki radykalnej interpretacji prawa naturalnego w okresie rewolucji francuskiej.

W swojej pracy *Historia filozofii prawa w retrospektywie prawa natury*³ Roman Tokarczyk analizuje poglądy myślicieli piszących o różnych interpretacjach prawa naturalnego – od Arystotelesa i Cyserona, przez Tomasza z Akwinu i Williama Ockhama; omawia również koncepcje wczesnonowożytne – Christiana Thomasiusa, Christiana Wolffa, Johna Locke’a, Gottfrieda W. Leibniza itd. – również J.-J. Rousseau – po czym od razu przechodzi do filozofów przełomu XIX i XX w.: Rudolfa Stammlera, Gustava Radbrucha, Lona Fullera. Wątek francuskich encyklopedystów i materialistów w ogóle się tam nie pojawia. Również autorzy innych opracowań pomijają J.O. de La Mettriego, P.-H. d’Holbacha, N. de

³ R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa w retrospektywie prawa natury*, Białystok 1999.

Condorceta czy Thomasa Paine'a – Radosław Wojtyszyn⁴ czy Marek Maciejewski⁵ zamykają swój wywód w połowie XVIII w. Jak pisze M. Maciejewski, „Ostatnim przewidzianym przeze mnie do omówienia przedstawicielem teorii prawno-naturalnych jest Charles Louis de Montesquieu” – jednak oświecenie nie kończy się przecież na autorze *Listów perskich*. Analogicznie w pracach obcojęzycznych, klasyczne już dzieło Heinricha Rommena z 1936 r. *Die Ewige Wiederkehr des Naturrechts*⁶ pomija przedstawicieli radykalnego oświecenia.

W tekstach Johna Finnis⁷ czy Roberta von Friedeburga⁸ pojawiają się: S. Pufendorf, H. de Groot, T. Hobbes, Ch. Thomasius – ale nie francuscy materialści. Znamienne są same tytuły ważnych monografii i opracowań zbiorowych: *Early Modern Natural Law Theories: Context and Strategies in the Early Enlightenment*⁹, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*¹⁰ lub *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*¹¹. Zagadnienie prawa naturalnego jest więc analizowane w odniesieniu do filozofii wczesnego oświecenia, ale prawie całkowicie pomija się oświecenie dojrzałe, określane przez Jonathana Israela mianem „oświecenia radykalnego”¹². Jednym z nielicznych wyjątków od tej reguły jest tekst Ann Thompson *French Eighteenth-Century Materialists and Natural Law*¹³.

Nie jest to wyczerpujący przegląd literatury przedmiotu, ale ujawnia on powszechną tendencję do pomijania interpretacji prawa naturalnego, zawartej w pismach francuskich materialistów z drugiej połowy XVIII w. Zainteresowanie przedstawicieli radykalnego oświecenia prawem naturalnym nie było powierzchowne, przeciwnie, zagadnienie to stanowi istotną część ich poglądów.

3. Filozofowie radykalnego oświecenia o prawie naturalnym

Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) w swoich pismach (m.in. *Naturalna historia duszy*¹⁴ z 1745 r. oraz *Człowiek-maszyna*¹⁵ i *Człowiek-roślina*¹⁶ z 1748 r.) niejednokrotnie porusza zagadnienie prawa naturalnego, aczkolwiek w sposób diametralnie odmienny od tradycyjnego. Jak pisze:

Jak określić prawo naturalne? Jest to uczucie, które nas poucza o tym, czego nie powinniśmy czynić, ponieważ nie chcielibyśmy, aby nam to uczyniono. Ośmieliłbym się dodać do tego powszechnie przyjętego określenia prawa naturalnego, że uczucie to jest, jak mi się zdaje, tylko pewnego rodzaju lękiem czy strachem, równie zbawiennym dla całego gatunku jak dla jednostki; szanujemy bowiem mienie i życie innych może tylko po to, abyśmy mogli zachować nasze własne mienie, honor i siebie samych¹⁷.

⁴ R. Wojtyszyn, *Szkola prawa natury – od Hugona Grocjusza do Johna Locke'a*, „Studia Erasmiensis Wratislaviensis” 2007/1, s. 49–63.

⁵ M. Maciejewski, *Doktrynalne ujęcie relacji prawo naturalne – prawo stanowione od starożytności do czasów oświecenia*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 2015/2, s. 108–132.

⁶ H. Rommen, *Die Ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Lipsk 1936.

⁷ J. Finnis, *Natural Law: Its Past and Its Present*, „American Journal of Jurisprudence” 2012/57, s. 81–101.

⁸ R. von Friedeburg, *The Rise of Natural Law in the Early Modern Period*, w: U.L. Lehner, R. Muller (red.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800*, Oksford 2016.

⁹ T.J. Hochstrasser, P. Schröder (red.), *Early Modern Natural Law Theories: Context and Strategies in the Early Enlightenment*, Dordrecht–Boston–Londyn 2003.

¹⁰ T.J. Hochstrasser, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge 2000.

¹¹ L. Daston, M. Stolleis (red.), *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe. Jurisprudence, Theology, Moral, and Natural Philosophy*, Nowy Jork 2016.

¹² J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*, Oksford 2001.

¹³ A. Thompson, *French Eighteenth-Century Materialists and Natural Law*, „History of European Ideas” 2014/2, s. 243–255.

¹⁴ J.O. de La Mettrie, *Naturalna historia duszy*, w: J.O. de La Mettrie, *Dzieła filozoficzne*, Warszawa 2010.

¹⁵ J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, Warszawa 1953.

¹⁶ J.O. de La Mettrie, *Człowiek-roślina*, w: J.O. de La Mettrie, *Dzieła...*

¹⁷ J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, s. 55.

Jak zobaczymy poniżej, wspólną cechą rozumienia prawa naturalnego przez francuskich materialistów jest sprowadzenie go do formuły „nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe”, tudzież do postulatów dążenia ku szczęściu. Znamiennie jest to, że J.O. de La Mettrie sytuuje prawo naturalne raczej w domenie psychologii (czy nawet fizjologii, jak nieco później D. Diderot), a nie teologii: „Prawo naturalne jest tylko poczuciem wewnętrznym należącym do dziedziny wyobraźni, podobnie jako wszystkie inne, do których zaliczamy także myśl. Posiadanie go nie zakłada zatem oczywiście ani wychowania, ani objawienia, ani prawodawcy”¹⁸.

Jako radykalny materialista, J.O. de La Mettrie redukuje opis człowieka do opisu fizycznego. Człowiek jest częścią przyrody i pod względem jakościowym nie różni się od innych zwierząt, a podobnie jak one, jest tylko skomplikowaną maszyną:

Skoro jednak wszystkie zdolności duszy zależą tak bardzo od swoistej budowy mózgu i całego ciała, że najwidoczniej są tej budowy wynikiem, mamy tu do czynienia z maszyną wielce oświeconą. Gdyby bowiem człowiek, jedyny wśród zwierząt, otrzymał w udziale prawo naturalne, czyż przestałby z tego powodu być maszyną (...). Czyżby więc organizacja wystarczała do wyjaśnienia wszystkiego? Tak i jeszcze raz tak. Skoro zdolność myślenia rozwija się najwidoczniej razem z narządami cielesnymi, czemuż materia, z której są one utworzone (...), nie miałaby również doznawać wyrzutów sumienia?¹⁹

J.O. de La Mettrie w żadnym wypadku nie podważa istnienia prawa naturalnego, ale zmierza do jego całkowitego „odczarowania”. Warunkiem moralności nie musi być metafizyka, religia czy jakkolwiek rozumiana istota boska. Sama materia o odpowiednim stopniu złożoności zdolna jest bowiem do odczuć etycznych, jak też, co J.O. de La Mettrie wielokrotnie podkreśla, ateista również może być człowiekiem cnotliwym. Z dawnymi interpretacjami prawa naturalnego łączy taką koncepcję jedynie postulat uniwersalności *lex naturale*. Jednak i z tego postulatu J.O. de La Mettrie wyprowadza wnioski rewolucyjne i w tamtych czasach bezprecedensowe. Nie tylko twierdzi, że człowiek jest jednym ze zwierząt, ale przyjmuje, że również zwierzętom przysługuje prawo naturalne:

Czy mamy jakieś doświadczenie przekonywające nas o tym, że jedynie człowiek został obdarzony światłem, którego odmówiono rzekomo wszystkim innym zwierzętom? Jeśli go nie mamy, nie możemy poznać życia wewnętrznego ani zwierząt, ani nawet ludzi (...). Aby wszakże rozstrzygnąć, czy zwierzęta, te istoty pozbawione mowy, otrzymały prawo naturalne, należałoby się powołać na oznaki (...), jeżeli oznaki takie istnieją. Fakty zdają się za tym przemawiać²⁰.

Owszem, niektóre argumenty przytaczane przez J.O. de La Mettriego na rzecz tej tezy budzą wątpliwości albo są po prostu naiwne. Niemniej mamy tu po raz pierwszy w filozofii nowożytnej²¹ do czynienia z sytuacją, w której dopuszcza się mówienie o prawie naturalnym i o poczuciu moralności w odniesieniu do istot pozaludzkich. To jest pierwszy krok na drodze, która znacznie później doprowadzi do postulatu praw zwierząt: „Prawa naturalnego zniweczyć niepodobna. Jego piętno jest tak mocno wyryte

¹⁸ J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, s. 56.

¹⁹ J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, s. 63.

²⁰ J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, s. 48.

²¹ Wcześniej o prawie naturalnym przysługującym również zwierzętom wspomina się w tradycji rzymskiej, m.in. u Ulpiana i w *Instytucjach* Justyniana: „Albowiem to prawo jest właściwe nie tylko rodzajowi ludzkiemu, lecz wszystkim stworzeniom, które rodzą się w przestworze nieba, na lądzie i w morzu”. Jednak w *Instytucjach* prawa naturalne „(...) które u wszystkich narodów jednako są zachowywane, a ustanowione przez jakąś boską opatrność, pozostają zawsze stałe i niezmiennie”, podczas gdy J.O. de La Mettrie „boskiej opatrności” już nie uwzględnił. (*Instytucje Justyniana*, Warszawa 1986, s. 16, 19).

w sercach wszystkich zwierząt, że nawet najdziksze, najdrapieżniejsze z nich doznają w pewnych chwilach wyrzutów sumienia”²².

Również Denis Diderot (1715–1784) ujmując prawo naturalne w sposób radykalnie znaturalizowany. W *Encyklopedii* artykuł poświęcony *Droit naturel*²³ został napisany właśnie przez D. Diderota. Autor *Kubusia Fatalisty* był zdecydowanym materialistą, ale polemizował z J.O. de La Mettrie (jak też z J.J. Rousseau), proponując oryginalną koncepcję znaturalizowanej etyki. Jego i jego kontynuatorów łączy próba skonstruowania tego, co J. Israel nazywa „oświeceniowymi prawami człowieka (...) ukonstytuowanymi na niekwestionowanym uniwersalizmie moralnym” albo „uniwersalistyczną etyką opartą wyłącznie na «dobru powszechnym», na sprawiedliwości i równości”²⁴.

Zdaniem D. Diderota podstawą prawa naturalnego jest wola powszechna zawarta w instynktownych odczuciach, ludzkich pragnieniach i interesach, w praktykach społecznych i obyczajach zarówno „ludzi cywilizowanych”, jak i „barbarzyńców”. Środkiem ustalenia treści woli powszechnej jest rozum. „W ten sposób Diderot stara się dostarczyć nie-religijnego uzasadnienia dla prawa naturalnego, które nie ma charakteru woluntarystycznego i które może stanowić podstawę dla ustanowienia prawa państwowego”²⁵ pisze A. Thomson. Treść woli powszechnej nie jest wrodzona, lecz jako suma rezultatów doświadczenia wynika z (fizjologicznego) poczucia własnego interesu każdej jednostki. Warunkiem uniwersalności prawa naturalnego oraz „instynktu społecznego” jest jedynie zasadnicze podobieństwo fizyczne ludzi – mamy bardzo podobne lub te same pragnienia, ponieważ jesteśmy bardzo podobni lub tacy sami pod względem fizjologicznym:

Nie mamy nic więcej wspólnego z innymi istotami ludzkimi, aniżeli organiczne podobieństwo formy, aniżeli te same pragnienia, skłonność do tych samych przyjemności i awersja do tych samych cierpień. Oto są elementy czyniące człowieka tym, czym on jest, i które powinny stanowić podstawę wszelkiej odpowiedniej dla niego moralności²⁶.

Tym co stałe, uniwersalne i powszechne jest fizyczność człowieka. Umowa społeczna, zdaniem D. Diderota, prowadzi do powstania państwa nie dlatego, że ludzie są równi w jakimś abstrakcyjnym sensie, ale dlatego, że są do siebie podobni fizycznie i fizjologicznie. Mówiąc krócej – prawo naturalne to prawo fizjologii.

Z kolei Gabriel de Mably (1709–1785) rozwija wizję prawa naturalnego jako prawa do szczęścia, wyprowadzonego z podstaw tzw. religii naturalnej. Religia naturalna była koncepcją rozwijaną już we wczesnym oświeceniu. Jak pisze Maciej Chlewicki:

Osiemnastowieczna idea religii naturalnej daleka jest od tego, co mogłyby sugerować użyte w tym określeniu pojęcia i co z tego powodu bywa niekiedy rozumiane jako jakaś religia pierwotna i poniekąd wrodzona naturze ludzkiej (...). Może nawet, paradoksalnie, owa „religia naturalna” nie jest w ogóle religią. (...) Jest to przekonanie o istnieniu zasad etycznych wspólnych dla wszystkich ludzi oraz – co może nawet ważniejsze – przeświadczenie o najwyższej i bezwzględnej wartości tychże zasad²⁷.

²² J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, s. 52.

²³ D. Diderot, *Droit naturel*, w: D. Diderot, *Encyclopedic Liberty. Political Articles in the Dictionary of Diderot and D'Alembert*, H.C. Clark (red.), Indianapolis 2016, s. 97–102.

²⁴ J. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oksford 2011, s. 937; J. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and Emancipation of Man*, Oksford 2006, s. 808.

²⁵ A. Thompson, *French Eighteenth-Century Materialists and Natural Law*, „History of European Ideas” 2016/2, s. 249.

²⁶ D. Diderot, *Political Writings*, Cambridge 2012, s. 67.

²⁷ M. Chlewicki, *Osiemnastowieczna idea religii naturalnej i jej współczesne formy*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 2015/5, s. 8.

Odwolałam się do definicji podanej przez Voltaire'a:

Przez religię naturalną rozumiem zasady moralności wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu. (...) skoro Bóg wszystkim ludziom dał te same zmysły, to wynikają stąd te same u wszystkich potrzeby, te same uczucia, a więc i te same pierwotne pojęcia, które są wszędzie podstawą społeczności (...). Prawo naturalne nie jest niczym innym niż tym prawem, które jest znane w całym świecie: czyni drugiemu, co chciałbyś, by tobie czyniono²⁸.

Voltaire i inni przedstawiciele francuskiego umiarkowanego oświecenia przyjmowali, że źródłem religii naturalnej i tym samym prawa naturalnego, jest Bóg, aczkolwiek niewątpliwie nie myśleli oni o Bogu tak jak np. Tomasz z Akwinu. Przedstawiciele oświecenia radykalnego uznają natomiast, że kategoria prawa naturalnego w ogóle nie musi i nie powinna być wiązana z jakimkolwiek bytem metafizycznym. Nie mniej radykalne są ich postulaty społeczne i polityczne wyprowadzone z tego założenia. Jak pisze G. de Mably:

Myślę tedy, że natura stworzyła ludzi jako istoty absolutnie równe, nie posiadające więc jedne nad drugimi żadnych praw, i absolutnie wolne. Natura nie stworzyła królów, urzędników, poddanych czy niewolników – to jest zupełnie oczywiste; podyktowała nam zaś tylko jedno prawo: winniśmy pracować nad naszym własnym szczęściem²⁹.

Jak widać, uniwersalistyczna, eudajmonistyczna etyka idzie tu w parze z postulatem egalitaryzmu:

Jeśli idzie o prawa natury, jest rzeczą oczywistą, że, ponieważ są to aksjomaty naszego rozumu, badanie ich będzie zawsze pożądane; są one tak proste, tak wyraźne, tak jasne, że wystarczy je ludziom wyłożyć, ażeby je przyjęli, oczywiście jeśli nie zamroczyła ich jakaś namiętność i jeżeli ich organy mózgowie są w porządku. Zarówno człowiek, którego umysł został całkowicie opanowany przez fałsz, jak i najprostszy nawet chłop wiedzą dziś niegorzej od najgłębszego nawet filozofa, że nie powinni robić bliźniemu tego, czego sami nie chcieliby doznawać³⁰.

Do grona najbardziej radykalnych materialistów i ateistów oświecenia należy również Paul-Henri d'Holbach (1723–1789). Jego *System przyrody*³¹, wydany w 1770 r. anonimowo ze względu na skrajnie radykalne tezy w nim postawione, łączy fizykalizm z projektem całkowicie zlaicyzowanej etyki naturalistycznej. Z punktu widzenia P.-H. d'Holbacha: „Przyroda nie jest niczym dziełem. Przyroda istniała zawsze sama przez się³², a rządzią nią niezmiennie, możliwe do odkrycia i opisanie prawa:

Ta nieodparta siła, ta powszechna konieczność, ta ogólna energia wynika więc z natury rzeczy, która sprawia, że wszystko nieprzerwanie działa według stałych i niezmiennych praw. Prawa te są równie niezmiennie dla całości przyrody, jak i dla poszczególnych bytów, które ona obejmuje³³.

P.-H. d'Holbach zalicza się więc do tych filozofów, którzy uznają bezpośrednie „pokrewieństwo” między prawami przyrody a prawem naturalnym – skoro nie ma ono żadnego źródła ani uzasadnienia nadprzyrodzonego, to jedynym źródłem i uzasadnieniem prawa naturalnego, a – w konsekwencji całej etyki, jest wyłącznie przyroda:

²⁸ Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956, s. 32.

²⁹ G. de Mably, *Pisma wybrane*, Warszawa 1956, s. 8.

³⁰ G. de Mably, *Pisma...*, s. 78.

³¹ Polski przekład w: P.H. d'Holbach, *System przyrody*, t. I i II, Warszawa 1957.

³² P.H. d'Holbach, *System...*, t. II, s. 149.

³³ P.H. d'Holbach, *System...*, t. I, s. 103.

Przyroda nie tworzy ludzi ani dobrymi, ani złymi, robi z nich tylko bardziej lub mniej czynne, ruchliwe i energiczne maszyny; daje im ciała, narządy i temperamy, których koniecznymi następstwami są bardziej lub mniej gwałtowne namiętności i pragnienia. Celem tych namiętności jest zawsze szczęście, są więc one uzasadnione i naturalne i można je nazwać dobrymi lub złymi tylko w zależności od tego, jaki wpływ wywierają na istoty gatunku ludzkiego³⁴.

Podobnie, jak wcześniej J.O. de La Mettrie, D. Diderot i G. de Mably, również P.-H. d'Holbach twierdzi, że treścią prawa naturalnego, jak też prawa stanowionego, które wynika z tego pierwszego, jest szczęście. Polityka musi uwzględniać zarówno owo ludzkie dążenie do szczęścia oraz jego naturalne uwarunkowanie, toteż wszelkie prawa szczegółowe powinny być temu podporządkowane:

Aby być użyteczną, polityka powinna oprzeć swe zasady na naturze, to znaczy przystosować się do istoty i celów społeczeństwa (...). Ponieważ jednak natura każdego człowieka zniewala go do nieustannego poszukiwania własnego szczęścia, polegającego na zaspokajaniu swych namiętności i chwilowych kaprysów, bez względu na dobro bliźnich, potrzebna była jakaś siła, która by skłaniała człowieka do wypełniania obowiązków, zmuszała go do zgodnego z nimi postępowania (...). Siłą tą jest prawo. Jest ono sumą postanowień społeczeństwa³⁵.

Należy zwrócić uwagę, że taka interpretacja prawa natury i znaturalizowanej etyki – bez względu na to, czy zgadzamy się z poglądami P.-H. d'Holbacha, czy nie – implikowała postulaty bardzo progresywne, znacznie wyprzedzające swoją epokę. P.-H. d'Holbach nie jest skłonny szukać półśrodków w postaci hipotetycznej „Istoty Najwyższej”, „boskiego zegarmistrza” itp. Jego materializm nie jest już tylko opcją ontologiczną, ale staje się postulatem światopoglądowym i politycznym: „materializm mógłby dać moralności i polityce korzyści, jakich nie zapewni im nigdy dogmat duchowości, który przeszkadza im nawet myśleć o tych korzyściach”³⁶. O ile jeszcze Voltaire uznawał, że: „gdyby nie było Boga, to należałoby go wymyślić”³⁷, o tyle zdaniem autora *Systemu przyrody*: „Można (...) śmiało twierdzić, że społeczeństwo ateistów, pozbawione wszelkiej religii, rządzone dobrymi prawami, właściwie wychowywane (...) wyzwolone od złudzeń, kłamstw i urojeń, byłoby nieskończenie bardziej obyczajne i cnotliwe niż owe społeczeństwa religijne”³⁸.

4. Polityczne konsekwencje radykalnej koncepcji prawa naturalnego u schyłku XVIII w.

W ostatnich trzech dekadach XVIII w. nowożytna koncepcja prawa naturalnego, ukształtowana zarówno przez oświecenie umiarkowane, jak i radykalne, zyskała dojrzałą, kompletną postać, aczkolwiek wciąż trwały dyskusje nad jej poszczególnymi komponentami. Upozytywione prawo naturalne było ujmowane jako obiektywne, niezmiennie i powszechnie obowiązujące na wzór praw przyrody. Przyjmowano, że stanowi ono podstawę tzw. religii naturalnej oraz podstawę znaturalizowanej etyki, w której centralne miejsce zajmowało pojęcie dążenia do szczęścia. Filozofowie zgadzali się również co do tego, że prawo naturalne jest kategorią kluczową dla koncepcji umowy społecznej. Sprzeczano się natomiast co do tego, czy prawo naturalne obowiązuje w stanie

³⁴ P.H. d'Holbach, *System...*, t. I, s. 194.

³⁵ P.H. d'Holbach, *System...*, t. I, s. 186.

³⁶ P.H. d'Holbach, *System...*, t. I, s. 169.

³⁷ W oryginale: *Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer*. Voltaire, *Épître à l'auteur du livre des Trois imposteurs*, w: L. Moland (red.), *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 10, Paryż 1877–1885, s. 403.

³⁸ P.H. d'Holbach, *System...*, t. II, s. 362–363.

naturalnym, czy dopiero w stanie państwa po zawarciu społecznego kontraktu, czy może zarówno w stanie natury, jak i w stanie państwa. Jeżeli w rewolucyjnej *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 r. mowa jest o „prawach człowieka” i „prawach obywatela”, to dlatego, że jej twórcy uznawali, iż naturalna wolność i równość obowiązuje zarówno w stanie naturalnym (czyli człowieka), jak i w stanie państwa (czyli obywatela).

Punktem, co do którego wciąż się spierano, było zagadnienie źródła prawa naturalnego. Przedstawiciele umiarkowanego oświecenia, a więc m.in. T. Hobbes, I. Newton, J. Locke, Voltaire czy Ch. de Montesquieu unikali ateizmu i skrajnego materializmu, aczkolwiek jako deści definiowali „Istotę Najwyższą” zdecydowanie inaczej, niż w dawnej tradycji scholastycznej czy tomistycznej. Radykałowie, o których była mowa w poprzedniej części pracy, postulowali natomiast całkowite odejście od metafizyczno-teologicznych wyjaśnień na rzecz pełnej naturalizacji. Obu tym grupom przeciwstawiali się rozmaici tradycjoniści, konserwatyści, rojaliści, m.in. Élie Freron, Joseph de Maistre, Edmund Burke, Louis de Bonald, którzy oskarżali przedstawicieli „sekty filozoficznej” o spiskowanie przeciwko Bogu i Królowi, a później o wywołanie rewolucji zarówno w Ameryce, jak i we Francji.

Zdaniem Jürgena Habermasa proces upożytywnienia prawa naturalnego, zwłaszcza we Francji, miał charakter rewolucyjny, a dokładniej – polegał na próbie urzeczywistnienia filozofii w praktyce politycznej:

Taka idea urzeczywistnienia filozofii, mianowicie stworzenia za pomocą autonomicznej umowy przymusu prawnego, którego źródłem jest jedynie przymus filozoficznego rozumu, stanowi pojęcie rewolucji, wynikające immanentnie z zasad nowożytnego prawa naturalnego (...). Filozoficzne umysły w Zgromadzeniu Narodowym bardziej radykalnie porzuciły klasyczne prawo naturalne na rzecz nowożytnego: do norm, uprawomocnionych jak zawsze z natury, nie odnoszono się już, przynajmniej w większości, praktycznie, ale technicznie: dyskutowano o środkach organizacyjnych umożliwiających konstrukcję całości społecznego porządku. Dopiero tutaj upożytywnienie prawa naturalnego stało się zadaniem rewolucyjnym: filozofia nie miała już kierować politycznie mądrym działaniem w obrębie ustaw, miała za pomocą ustaw pouczać o technicznie właściwym ustroju³⁹.

W okresie rewolucji amerykańskiej i francuskiej postulowano uznanie zracjonalizowanego prawa naturalnego za podstawę dla szeregu deklaracji politycznych i konstytucji (Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych z 1776 r.; Konstytucja Stanów Zjednoczonych z 1787 r.; Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 r.; konstytucje francuskie z lat: 1791, 1793 i 1795). Można powiedzieć, że wydarzenia te stanowiły ukoronowanie procesu „upożytywnienia” kategorii prawa naturalnego od połowy XVII w. i próbę zbudowania nowego porządku społeczno-politycznego, opartego na *droits naturels de l'homme* tudzież *natural rights of men* będących wynikiem transformacji tradycyjnego prawa naturalnego w nowożytne „uprawnienia naturalne”: „powoływanie się na klasyczne prawo naturalne nie miało charakteru rewolucyjnego; powoływanie się na nowożytne prawo naturalne – owszem (...). Aktem upożytywnienia prawa naturalnego w Ameryce i we Francji była deklaracja praw podstawowych”⁴⁰.

Jednak nawet w tym okresie debata była daleka od jednoznacznych rozstrzygnięć. Przykładowo, w Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych jej autorzy powołują się na „prawa natury” (*laws of nature*) i na „Boga Natury” (*nature's God*), zaś Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela odwołuje się do „Istoty Najwyższej” (*l'Étre*

³⁹ J. Habermas, *Prawo naturalne i rewolucja*, w: J. Habermas, *Teoria i praktyka*, Warszawa 1983, s. 115, 121.

⁴⁰ J. Habermas, *Prawo naturalne...*, s. 114–115.

sûpreme). Żadna wzmianka o Bogu ani innej istocie boskiej nie pojawia się już w konstytucji amerykańskiej ani francuskiej z 1791 r., choć „Istota Najwyższa” wraca do tzw. jakobińskiej Konstytucji z 1793 r. Warto też podkreślić, że sformułowania: *l'Être sùpreme* czy *nature's God* są konstruktami typowo oświeceniowymi, deistycznymi powstałymi w wyniku debaty nad źródłem prawa naturalnego.

W konsekwencji wyłoniły się w rewolucyjnej Francji trzy konkurujące ze sobą opcje polityczne, wywodzące się z trzech różnych koncepcji filozoficznych, a jednym z kluczowych kryteriów był stosunek do pojęcia prawa naturalnego oraz stosunek do poglądów J.J. Rousseau.

Pierwszą grupę tworzyli „moderantyści” poszukujący kompromisu konstytucyjnego, zwolennicy rewolucji „samoograniczającej się”, pragnący zreformowania ustroju w duchu monarchii konstytucyjnej. Zaliczali się do nich główni działacze wczesnego okresu rewolucji, m.in.: Emmanuel Sieyès, Gabriel H. de Mirabeau, markiz de La Fayette. Byli oni ideowymi spadkobiercami umiarkowanego oświecenia, uczniami J. Locke'a i Ch. de Montesquieu: nie zamierzali oni detronizować ani tym bardziej gilotynować króla, entuzjastycznie podpisywali się pod postulatami powszechnej wolności i równości wobec prawa, ale pod patronatem „Istoty najwyższej”, a do praw podstawowych zaliczali własność prywatną.

Kiedy rewolucja zradycalizowała się w 1792 r. – obalono monarchię, powstała republika – do głosu i do władzy doszła druga grupa, wywodząca się z tradycji *Encyklopedii*, materializmu i ateizmu – uczniowie D. Diderota, P.-H. d'Holbacha i G. de Mably'ego. Przedstawiciele tej opcji – radykalni republikanie, kosmopolici, abolicjoniści, zwolennicy pełnej emancypacji obejmującej również kobiety i przedstawiciele mniejszości etnicznych – to głównie żyrondyści (Jacques Brissot, Nicolas de Condorcet, Pierre Vergniaud, Anacharsis Cloots, Thomas Paine).

Jeśli przyjmiemy, że poglądy przedstawiciele radykalnego oświecenia ukształtowały materialistyczną i ateistyczną interpretację prawa naturalnego, to w okresie rewolucji spadkobiercą i kontynuatorem takiego podejścia był Nicolas de Condorcet (1743–1794), najmłodszy i ostatni z grona francuskich materialistów, a zarazem jedyny, który dożył rewolucji i zaangażował się w politykę. N. de Condorcet dopełnia poglądy swoich starszych kolegów: jest zdecydowanym ateistą, postuluje nieograniczony postęp ludzkości dokonujący się bez udziału jakiegokolwiek siły wyższej, a jednocześnie, jako egalitarysta, domaga się rozciągnięcia kategorii prawa naturalnego na kobiety i na przedstawiciele mniejszości etnicznych. Prawo naturalne jest obiektywne i niezmienne, więc dla profesjonalnego matematyka, jakim był N. de Condorcet, jego obowiązywanie w wymiarze rzeczywistości społecznej jest tak samo niekwestionowane, jak obowiązywanie praw matematycznych. Ale i konsekwencja jest więc taka sama:

I czyż wreszcie wszystkie obserwacje, jakie uczyniliśmy w tej rozprawie, nie dowodzą, że wartość moralna człowieka, będąca koniecznym wynikiem jego organizacji, może doskonalić się w nieskończoność, podobnie jak wszystkie inne jego zdolności, i że natura skuła nierozzerwalnym łańcuchem prawdę, szczęście i cnotę? W postępie umysłu ludzkiego należy uznać za najdonioślejsze dla powszechnego szczęścia całkowite obalenie przesądów ustanawiających nierówne prawa dla mężczyzn i dla kobiet, niekorzystne nawet dla strony uprzywilejowanej. Daremnie usiłowano by usprawiedliwić te przesady: czy to różnicą budowy fizycznej, czy też różnicą w inteligencji, wrażliwości moralnej, jakich usiłowano się dopatrzeć. Jedynym źródłem tej nierówności jest nadużycie siły i nadaremnie usiłowano ją później usprawiedliwić za pomocą sofizmatów⁴¹.

⁴¹ N. de Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957, s. 236.

W tym fragmencie skupiają się jak w soczewce ustalenia wcześniejszych francuskich materialistów: założenie, że doskonałość jest pochodną stopnia organizacji (J.O. de La Mettrie), przekonanie o naturalnym rdzeniu moralności (D. Diderot, P.-H. d'Holbach), jak również konsekwentny egalitaryzm (G. de Mably). O ile J.O. de La Mettrie z „upozytywnionego” pojęcia prawa naturalnego wyprowadził wniosek, że przysługuje ono zwierzętom, o tyle N. de Condorcet postuluje pełną emancypację kobiet i mniejszości etnicznych. I nie jest to postulat formułowany z pozycji protekcyjnego paternalizmu – kobieta ma takie same prawa jak mężczyzna – mówi N. de Condorcet – ponieważ po prostu tak wynika z praw natury, a nierówność jest wynikiem odejścia od nich.

Jednak jako polityk N. de Condorcet poniósł klęskę. Jego postulaty emancypacji kobiet i abolicji czarnoskórych niewolników zostały odrzucone, podobnie jak projekt konstytucji jego autorstwa złożony w 1793 r. Jako przeciwnik kary śmierci głosował przeciwko egzekucji Ludwika XVI, ale stronnictwo żyrondyistów, któremu był bliski ideowo, starło się z jakobinami i przegrało. Żyrondyści stracili głowy, a N. de Condorcet zażył truciznę, kiedy go aresztowano. O ile więc radykalny projekt etyki znaturalizowanej i postulat zeświecczonego prawa naturalnego miały przekształcić się w propozycję polityczną, to doznały całkowitej porażki.

Na scenie pozostała trzecia opcja polityczna, czyli jakobini (Maximilien Robespierre, Georges Danton, Antoine Saint-Just). Krwawy konflikt między jakobinami a moderantystami i żyrondyistami można zinterpretować jako konsekwencję filozoficznego sporu o prawo naturalne, o to, do jakiego stopnia powinno zostać upozytywnione. Otóż o ile umiarkowani E. Sieyès i G.H. de Mirabeau byli kontynuatorami tradycji J. Locke’a i Ch. de Montesquieu, zaś żyrondyści wraz z N. de Condorcetem kontynuowali tradycję materialistyczną i ateistyczną D. Diderota i P.-H. d’Holbacha, o tyle ideowym źródłem jakobinizmu była filozofia J.J. Rousseau. Jakobini od autora *Umowy społecznej* zapożyczyli własną wizję prawa naturalnego i wizję umowy społecznej zasadniczo wyłamującą się z tradycji zarówno umiarkowanego, jak i radykalnego oświecenia: „Jako że nie jest możliwe żadne społeczeństwo, które nie byłoby zakorzenione w naturze, państwo nie może więc przyjąć żadnych praw innych niż prawa naturalne (...). Prawo nie jest więc wyrazem woli, lecz natury”⁴² pisał A. Saint-Just.

Znaturalizowana etyka D. Diderota i P.-H. d’Holbacha była dla jakobinów nie do przyjęcia, ponieważ była materialistyczna, racjonalistyczna i ateistyczna. J.J. Rousseau, a w konsekwencji M. Robespierre i inni jakobini, byli podejrzliwi wobec materializmu (traktowali go jako „światopogląd arystokratyczny”); oświeceniowy rozum został zastąpiony przez pojęcie „cnoty”, *la Vertu*, której emanacją był terror jako narzędzie polityczne. Natomiast ateizm jakobini odrzucili na rzecz kultu „Istoty Najwyższej”. Jak pisze Jan Baszkiewicz, M. Robespierre

nie żywił najmniejszej sympatii dla „sekty filozofów”, oschłych materialistów, którym przypisywał prześladowanie ulubionego Jana Jakuba. I właśnie od Rousseau przejął wiarę w Boga, w przyszłe życie z nagrodą dla dobrych i karą dla złych (...). Tymczasem wśród ludzi rewolucji było wielu takich, którzy w propagandzie antyklerykalizmu i ateizmu dostrzegali jednocześnie triumf Rozumu i triumf nad kontrrewolucją (...). Jako dowód, że ateizm demoralizuje, przytacza Robespierre właśnie „sektę encyklopedystów”. Tylko Rousseau godny jest tytułu nauczyciela ludzkości i prekursora Rewolucji⁴³.

⁴² A. Saint-Just, *Œuvres complètes*, M. Duval (red.), Paryż 1984, s. 922.

⁴³ J. Baszkiewicz, *Robespierre*, Wrocław 1976, s. 220–253.

W konsekwencji, opcja polityczna wywodząca się z filozofii radykalnego oświecenia przegrała, a wraz z nią postulaty emancypacji kobiet i mniejszości etnicznych, abolicji niewolników, świeckiego państwa oraz powszechnej edukacji. Przetrwiała wizja umiarkowana, która zwyciężyła w Ameryce – tamtejsza rewolucja doprowadziła do powstania nowego państwa, ale nawet taki liberał jak Thomas Jefferson nie miał najmniejszej ochoty wyzwalać swoich czarnych niewolników. We Francji jakobini stracili władzę i własne głowy w ciągu zaledwie roku, a ostatecznie wygrała również opcja kompromisowa, w wersji narzuconej przez Napoleona Bonapartego, którego konstytucja z 1799 r. i kodeks z 1804 r. wprawdzie odwoływały się do tradycji oświeceniowej, ale umiarkowanej.

5. Zakończenie

Interpretacja prawa naturalnego przez francuskich materialistów miała trojkie znaczenie. Po pierwsze, stanowiła najbardziej konsekwentny i radykalny etap procesu modernizacji, tudzież racjonalizacji pojęcia *lex naturalis* w XVII i XVIII w., co polegało na całkowitym zerwaniu z postulatem nadprzyrodzonego źródła prawa naturalnego. Oznaczało to, że można postulować uniwersalne obowiązywanie określonych uprawnień, np. powszechnych praw człowieka, bez uzasadnień metafizycznych. Można powiedzieć, że im mniej było w pojęciu prawa naturalnego teologii, tym bardziej było ono nowoczesne i tym silniejsze wykazywało tendencje emancypacyjne.

Tradycyjne ujęcie prawa naturalnego pozwalało na sformułowanie np. postulatu powszechnej równości, ale w odniesieniu do Boga (np. „Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety; albowiem wszyscy wy jednym jesteście w Jezusie Chrystusie”⁴⁴). Natomiast w radykalnej wersji nowożytnej analogiczny postulat sformułowano wyłącznie w odniesieniu do prawa, np. „ludzie rodzą się i pozostają wolni i równi z punktu widzenia prawa”, a skoro „prawo jest wyrazem woli powszechnej”⁴⁵, to ludzie są równi wobec prawa, ponieważ tego chcą, ponieważ taka jest ich wola polityczna. Jednak tak silnie zlaicyzowana propozycja została wówczas odrzucona zarówno we Francji, jak i w Stanach Zjednoczonych. W wymiarze filozoficznym i światopoglądowym okazała się ona zbyt radykalna, jak na oczekiwania i możliwości społeczeństw europejskich końca XVIII w.

Po drugie, taka właśnie interpretacja pozwalała poszerzyć samą kategorię prawa naturalnego w taki sposób, aby obejmowała ona również kobiety, mniejszości etniczne oraz istoty pozaludzkie. W poglądach francuskich materialistów i ich kontynuatorów w czasie rewolucji widać wyraźną skłonność emancypacyjną: J.O. de La Mettrie uznaje, że prawo naturalne dotyczy także zwierząt, właśnie dlatego, że jest naturalne; w 1791 r. N. de Condorcet zgłasza projekt abolicji niewolników i projekt pełnego równouprawnienia kobiet, a Olimpia de Gouges formułuje *Deklarację praw kobiety i obywatelki*⁴⁶. Jednak poglądy J.O. de La Mettriego uznano za *curiosum*, zaś N. de Condorcet i O. de Gouges stracili życie jako ofiary jakobińskiego terroru. O ile więc w początkowym okresie rewolucji dominował wpływ filozofów spod znaku radykalnego oświecenia, torujących drogę do faktycznej emancypacji, to po 1793 r. zwyciężyła (wprawdzie na krótko) wizja J.J. Rousseau realizowana przez jakobinów, co w praktyce oznaczało zerwanie z ideałami

⁴⁴ *Biblia Gdańska*, List do Galatów, 3:28.

⁴⁵ Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 26.08.1789 r. Cyt. za: B. Lesiński (red.), *Historia państwa i prawa. Wybór tekstów źródłowych*, Poznań 1995.

⁴⁶ O. de Gouges, *Deklaracja praw kobiety i obywatelki*, Gdańsk 2018.

oświeceniowymi. Jakobini nie byli zainteresowani ani prawami kobiet (w przeciwieństwie do żyrondistów, wykluczali kobiety ze swojego klubu⁴⁷), ani abolicją niewolników.

Po trzecie, ów emancypacyjny charakter „upożytywnionego” prawa naturalnego zyskał również charakter rewolucyjny w sensie politycznym, na który wskazuje J. Habermas. Jeżeli z punktu widzenia tego niemieckiego filozofa nowoczesność, a zwłaszcza oświecenie, pozostaje projektem „niedokończonym”⁴⁸, to w znacznej mierze owo „niedokończenie” wiąże się z porażką próby „urzeczywistnienia filozofii”, czyli próby przełożenia materialistycznej interpretacji prawa naturalnego na program polityczny. Materialistyczna i laicka interpretacja prawa naturalnego, jak też związana z nim znaturalizowana etyka zostały zakwestionowane, i odrzucone przez różne opcje polityczne – nie tylko przez jakobinów – ale również przez bonapartystów, porewolucyjnych reakcjonistów czy amerykańskich liberałów.

Jak widać, wokół sporu o stopień radykalności „upożytywnienia” prawa naturalnego, który stał się jednym z zarzewi sporów ideologicznych i światopoglądowych w XIX i XX w. – powróciła debata nad prawami człowieka, nad równouprawnieniem kobiet, nad prawami zwierząt, powróciły zarazem postulaty radykalnego oświecenia, choć wtedy najczęściej nie pamiętano już o ich pierwotnej postaci.

Natural Law Within the Radical Enlightenment

Abstract: The main difference between classical (both ancient and medieval) and modern concepts of natural law lies in the assumption of its supernatural (divine) foundation. Early modern philosophical concepts tend to undermine and gradually to deny God or some other metaphysical entity as the source of natural law. Some contemporary scholars (e.g. Habermas, Bobbio) define this process as transition (modernization, rationalization, *Positivisierung*) of traditional natural law towards the idea of natural rights and human rights.

We can distinguish at least three main schools of natural law during the 17th and 18th centuries, each one more radical than the others: de Groot dares to consider the natural law “as if there were no God”. The philosophers of early Enlightenment (e.g. Hobbes, Locke, Montesquieu, Voltaire) were perhaps more daring, nevertheless they were all deists and the “Supreme Being” still validates natural law in their writings.

The article aims to examine the most radical view on natural law, i.e. partly forgotten and underestimated ideas of French materialists: La Mettrie, Diderot, Holbach, Mably, and Condorcet. For they were all thinkers of the radical Enlightenment (J. Israel), all of them were materialists and atheists, and they perceived the nature and natural law as completely separated from God or other supernatural being. Unlike their older colleagues, these radical philosophers demanded equality (for women and ethnical minorities as well), emancipation, and social justice for all classes.

This paper describes the idea of natural law within the radical Enlightenment movement, and investigates some political consequences of this interpretation during the French Revolution. While strongly materialistic, progressive, and atheist, the ideas of Diderot, Holbach, Mably, and Condorcet were also perceived as politically dangerous. All revolutionary attempts to put these ideas into political and social practice have failed. Finally, these ideas were refuted, but they returned during the 19th- and 20th-century debates on human rights.

Keywords: natural law, radical Enlightenment, modernity, materialism, ethical naturalism

⁴⁷ D. Godineau, *The Women of Paris and Their French Revolution*, Berkeley 1998, s. 121.

⁴⁸ J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, w: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1998.

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES:

- Baszkiewicz, J. (1976). *Robespierre*. Wrocław: Ossolineum.
- Chlewicki, M. (2015). Osiemnastowieczna idea religii naturalnej i jej współczesne formy. *Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych* 5, 7–18.
- Condorcet, N. de, (1957). *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*. Warszawa: PWN.
- Daston, L., Stolleis, M. (2016). *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe. Jurisprudence, Theology, Moral, and Natural Philosophy*. New York: Routledge.
- Diderot, D. (2012). *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finnis, J. (2012). Natural Law: Its Past and Its Present. *American Journal of Jurisprudence* 57, 81–101.
- Friedeburg, R. von, (2016). The Rise of Natural Law in the Early Modern Period. In U.L. Lehner, R. Muller (Eds.), *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800*. Oxford: Oxford University Press.
- Godineau, D. (1998). *The Women of Paris and Their French Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Habermas, J. (1983). *Teoria i praktyka*. Warszawa: PIW.
- Habermas, J. (1998). Modernizm – niedokończony projekt. In R. Nycz (Ed.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Kraków: Baron i Suszczyński.
- Hochstrasser, T.J. (2000). *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hochstrasser, T.J., Schröder, P. (2003). *Early Modern Natural Law Theories: Context and Strategies in the Early Enlightenment*. Dordrecht-Boston-Londyn: Springer.
- Holbach, P.H. d', (1957). *System przyrody, t. II*. Warszawa: PWN.
- Israel, J. (2001). *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, J. (2006). *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and Emancipation of Man*. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, J. (2011). *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*. Oxford: Oxford University Press.
- Jacobs, J.A. (2012). *Reason, Religion, and Natural Law: From Plato to Spinoza*. Oxford: Oxford University Press.
- La Mettrie, J.O. de, (1953). *Człowiek-maszyna*. Warszawa: PWN.
- Mably, G.B. de, (1956). *Pisma wybrane*. Warszawa: PWN.
- Maciejewski, M. (2015). Doktrynalne ujęcie relacji prawo naturalne – prawo stanowione od starożytności do czasów oświecenia. *Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa* 8/2, 108–132.
- Saint-Just, A. (1984). *Œuvres complètes*. Paris: Editions Lebovici.

- Thompson, A. (2014). French Eighteenth-Century Materialists and Natural Law. *History of European Ideas* 42/2, 243–255.
- Tokarczyk, R. (1999). *Historia filozofii prawa w retrospektywie prawa natury*. Białystok: Temida.
- Wojtyszyn, R. (2007). Szkoła prawa natury – od Hugona Grocjusza do Johna Locke’a. *Studia Erasmiana Wratislaviensia* 2007/1, 49–63.
- Voltaire. (1877). *Œuvres complètes de Voltaire, t. 10*. Paris: Garnier.
- Voltaire. (1956). *Elementy filozofii Newtona*. Warszawa: PWN.
- Wróblewski, J. (1985). *Teoria racjonalnego tworzenia prawa*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.