

JONAS ROSS KJÆRGÅRD

NATURENS LOV

Slaveri, terror og menneskerettigheder i lyset af Olympe de Gouges' *L'esclavage des nègres, ou l'heureux naufrage* (1789)

”Kvinden har ret til at bestige skafottet; hun burde også have ret til at bestige talerstolen”.¹ Sådant skrev forfatteren Olympe de Gouges (1748–1793) i sin pamflet *Les droits de la femme. À la reine* i 1791 som led i argumentet for, at kvinder i højere grad skulle have adgang til de menneske- og borgerrettigheder, der blev stadfæstet i *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789). I 1793 blev hun henrettet under Robespierres Terrorregime efter at være blevet dømt for at sprede royalistiske ideer, som var farlige for den nye republik. Med en omvendt af hendes diktum kan man sige, at hun besteg det offentlige rums talerstol og derfor blev dømt til også at bestige skafottet.

I 1783 fik de Gouges antaget melodramaet *Zamore et Mirza; ou l'heureux naufrage* af La Comédie-Française. Til hendes store frustration gik der lang tid, før stykket blev opført, og hun lod det derfor trykke i 1788. I perioden december 1789 – januar 1790 blev det opført fire gange under titlen *L'esclavage des nègres, ou l'heureux naufrage* og endelig blev det genudgivet i 1792 som *L'esclavage des noirs, ou l'heureux naufrage*. I slutningen af 1789-versionen – som er den eneste, der blev opført – holder stykkets moralske idealkarakter, slavekoloniguvernøren M. de St-Fremont, en tale henvendt til øens slaver. Forud for talen har guvernøren i kraft af rettidig

mægling formået at afværge et storstilet slaveoprør på øen. M. de St-Fremonts tale rummer en ambivalens i forhold til slaveriets eventuelle ophør, som er karakteristisk for stykket i alle tre versioner.

M. de St-Fremont. Slaver, lyt til mig og hold jer altid kærligheden til almenvellet for øje. Vid, at mennesket i sin frihed stadig har behov for at være underlagt kloge og guddommelige love, at det kun har ret til at lytte til menneskelighedens stemme, til at forfølge en hæderlig bedrift og til at fremføre synspunkter uden at forstyrre æresprincipperne. Det er den sande frihed. Det er det eneste, der passer sig for oplyste mennesker, og håb på alt fra lærde og velvillige mennesker i stedet for at udføre frygtelige oprør. [...] Men slaver, lad mig gentage det for jer: Hold jer altid for øje, at mennesket kun har ret til at være retfærdigt og menneskeligt, og hvis man nogensinde skulle sprænge jeres lænker, husk da på denne morale. Den er udtryk for natures lov.²

I monologen er ”natures lov” det fundament, hvorudfra handlinger vurderes moralsk og politisk. Det er forestillingen om det naturlige, der legitimerer det synspunkt, at slaver dels skal undlade at gøre oprør og dels skal underlægge sig kloge og guddommelige love, hvis de en dag

skulle blive fri. I et retorisk perspektiv er natu-rens lov en selvindlysende god og nødvendig norm, der tjener som målestok for menneskets gerninger. Dermed er den logisk beslægtet med de ”selvindlysende sandheder”, som den ame-rikanske uafhængighedserklæring påberåber sig i 1776, og de ”naturlige, umistelige og hel- lige” rettigheder, som mennesket og borgeren tilskrives i den franske 1789-erklæring.³ I alle tre tilfælde drejer det sig om naturlige, selvind-lysende sandheder, som får en juridisk-politisk funktion, for så vidt som de udgør grundlaget for love og vurderinger af andres handlinger.

I *Lesclavage* forbliver naturens lov derudover udefineret, hvilket betyder, at det i det mindste potentielt er usikkert, hvilke handlinger der er acceptable og hvilke der er uacceptable, samt hvem der har og hvem der ikke har evnen til at aflæse naturens principper. Da der er tale om et melodrama med relativt entydige karakterer, er det forholdsvis let afkodet, hvem der er god, og hvem der er ond. Ikke desto mindre under-går det politiserede naturbegreb nogle betyd-ningsforskydninger i stykket, således at det til tider bruges som argument imod slaveri som sådan – eksempelvis når Sophie siger ”Hvilken forfærdelig ulovlighed! Naturen har ikke skabt dem som slaver; de er mennesker som Dem”⁴ – mens naturens lov i M. de St-Fremonts af-sluttende monolog foreskriver slaverne ro og tillid til, at velvillige mennesker nok skal bedre deres vilkår med tiden. Melodramaets politiske naturbegreb er altså på én gang selvindlysende og ustadigt, der kan ikke stilles spørgsmålstegn ved dets autoritet, men dets konkrete indhold er omskifteligt.

Min læsning af *Lesclavage* er styret af den tese, at melodramaets naturlige lov, ligesom Den Franske Revolutions menneskerettigheds-begreb, changerer mellem en universel, inklude-rende position og en partikulær, ekskluderende position. I den første optik har mennesket nogle universelle egenskaber (følsomhed, rationali-tet), som berettiger det til at have individuelle

rettigheder. Det er en inkluderende menneske-forståelse på den måde, at alle uafhængigt af køn, race og religion principielt er med i det menneskelige rettighedsfællesskab. I anden nævnte optik, der karakteriserer Maximilien de Robespierres (1758–1794) menneskerettig-hedsforståelse, er menneskearten derimod en afgrænset gruppe. Det menneskelige fællesskab er her karakteriseret ved visse normer (dyd, besindighed, patriotisme), som fjenden tænkes at ville knægte, hvilket gør, at han karakteriseres som et umenneske, man har ret til at forsvare sig imod med døden til følge. I såvel den inklude-rende som den ekskluderende position findes imidlertid en forestilling om en naturlig social og menneskelig tilstand, hvis opretholdelse antager juridisk forrang frem for håndhævelsen af et samfunds gældende, positive love. Det vil sige, at man i begge tilfælde operationaliserer en forestilling om det naturlige og bruger den til at måle, kritisere eller omstyrte en moralsk praksis eller et politisk styre. Mens jeg på den ene side skal argumentere for, at menneskerettigheds-filosofien og terrorlovgivningen anvender nogle af de samme symboler og noget af det samme tankegods, så skal jeg på den anden side også vise, at deres respektive måder at gøre det på er resultatet af vidt forskellige politiske bestræbel-ser. Der er en vekselvirkning mellem dramaet og dets juridisk-politiske kontekst, som betyder, at det politiske naturbegrebs ustabilitet på den ene side forplanter sig i melodramaets æstetik, mens det på den anden side også gælder, at stykkets flertydige naturbegreb er medvirkende til at producere Den Franske Revolutions fore-stilling om det naturlige i dets vekslen mellem inklusion og eksklusion.

DEN FRANSE REVOLUTIONS MENNESKERETTIGHEDSBEGREB: HISTORIE OG METODE

På trods af dets flertydighed har naturbegrebet en helt særlig autoritet i den franske 1700-tals-kultur – ikke mindst på grund af Rousseaus

politiske og pædagogiske filosofi. Dets betydningspluralitet ville kunne analyseres med udgangspunkt i forskellige distinktioner mellem eksempelvis naturvidenskabelig rationalitet og moralsk sensibilitet, oprindelig natur og fordærvet civilisation, men her gælder det den politiske forskel mellem en inkluderende, universel menneskelig natur og en ekskluderende, partikulær ide om et afgrænset fællesskab. Det forhold berører litteraturhistorikeren Susan Maslan på en inspirerende måde i sin analyse af forholdet mellem mennesket og borgeren specifikt hos Pierre Corneille og generelt i revolutionsperiodens menneskerettighedstænkning.

In the early modern political imagination to be a citizen meant to cease to be human. This is the legacy that the Declaration tries to overcome and that it conceals. [...] Such an aim, of course, could not be fully realized and so the new Republic turned to – or, better put, invented – the language of universalism to repress and resolve the tensions it could neither dissipate nor acknowledge. It remains today the impossible burden of this language to adjudicate the claims of humanity and the claims of citizenship.⁵

Ifølge Maslan var det ikke tilfældigt, at *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* opererede med en dobbelt rettighedsbærer i form af mennesket og borgeren. Derimod havde det længe været et problem for individet at rumme både det private menneskes følelser og den offentlige borgers politiske rationalitet, ligesom det blev et problem for staten at afgøre, hvem der skulle have passive rettigheder til beskyttelse og frihed, og hvem der skulle have aktive politiske beføjelser til at bestemme fællesskabets indretning. At lægge de to kategorier sammen i *Déclarations* universalistiske sprog forstår Maslan dermed som et forsøg på at undertrykke eller opløse nogle spændinger med en lang historie; nogle spændinger, som

ikke umiddelbart lader sig fortrænge. I forlængelse heraf mener jeg, at naturbegrebets vekslen mellem en universel og en partikulær position i *L'esclavage* er udtryk for den spænding mellem det inkluderende og det ekskluderende menneskelige fællesskab, som *Déclaration*, med Maslan, "naturligvis" ikke kan opløse til fulde.

Distinktionen mellem menneske og borger, mellem inklusion og eksklusion, fylder kun relativt lidt i to nyere og indflydelsesrige værker om oplysningens menneskerettighedsbegreb: Lynn Hunts *Inventing Human Rights. A History* (2007) og Jonathan Israels *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790* (2011). Selvom de udvikler vidt forskellige historiske forklaringsmodeller, så er Hunt og Israel fælles om en interesse for de moderne menneskerettighedernes fremkomst. Hunt understreger betydningen af nye følelser, såsom empati og autonomi, og hovedparten af hendes bog er et forsøg på at historisere disse. Hun foreslår, at empati rent faktisk kan historiseres til denne specifikke periode, hvilket giver en plausibel forklaring på, hvorfor ideen om lige rettigheder med ét syntes "selvindlysende", ikke bare for de amerikanske Founding Fathers, men også for Den Franske Revolutions meningsdannere.⁶ For Israel er der til gengæld intet selvindlysende ved menneskerettighederne. De er snarere resultatet af en lang kamp for radikale lighedsprincipper, der første gang blev formuleret af den hollandske filosof Baruch de Spinoza i det syttende århundrede, men siden fremført og videreudviklet af radikale oplysningsfilosoffer som Diderot, d'Holbach, Helvétius og Abbé Raynal.⁷

Mens Hunt altså fokuserer på vigtigheden af nye typer af følelser, insisterer Israel på betydningen af relativt få materialistiske filosofers arbejde, men de er enige om, at oplysningens menneskerettighedsbegreb udgør fundamentet for det nutidige. Da først grundprincipperne er etableret, handler den senere kamp ikke om

at omstøde dem, men om at få dem stadfæstet konstitutionelt og institutionelt. Spørgsmålet er imidlertid, om ikke menneskerettigheds-kategorien er for bred hos Hunt og Israel, når den skal dække over både de moderne rettigheder og oplysningsperiodens. Den bredde gør det svært at pege på det specifikke ved Den Franske Revolutions menneskerettighedsbegreb. Maslans udpegning af menneske/borger-skismaet som et uløst problem anno 1789 er ét eksempel, et andet og hermed beslægtet problem er den fællesmængde, som naturbegrebet etablerer, mellem inklusion og eksklusion, mellem menneskerettigheder og terrorregimets jura. Netop den fællesmængde er undersøgelsesobjektet for Dan Edelstein i *The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature, & the French Revolution* (2009), hvori han skriver:

The thesis of this book, therefore, is not just that Jacobin political leaders championed an unusual variant of republican thought, but that they drew on natural right to authorize and draft the laws underpinning the Terror. The *hostis humani generis* category lay at the heart of the Montagnard prosecution of the king, but subsequently provided a template for other categories of hostility, from the notorious *hors-la-loi* (outlaw) up to the "enemy of the people." In the context of a natural-republican legal system, in which natural right was perceived as the supreme body of law, this radical concept of hostility was unchecked by any civil guarantees. The *conventionnels* could exercise terror while appearing faithful to the principles of the 1789 Declaration of Rights.⁸

Naturretten – forestillingen om at et menneske i kraft af dets menneskelighed har visse ukrænkelige rettigheder – er udgangspunktet for *Déclaration* og er i revolutionsårene øverste juridiske autoritet. Terrorlovgivningen baserer sig ifølge Edelstein på en særlig fortolkning af naturretten; en fortolkning, der er karakteri-

seret ved udviklingen af en række specifikke fjendebilleder. Dermed fungerer naturbegrebet og naturretten, som den flertydige kategori, der kan resultere i både menneskerettigheder og terrorhandlinger alt afhængig af, hvordan den bestemmes. Naturens lov er den flertydige og selvindlysende sandhed, der kan operationaliseres både universelt og partikulært, både inkluderende og ekskluderende. Med disse begrebsforskydninger *in mente* skal jeg vende tilbage til *L'esclavage* og argumentere for, at denne litterære tekst bidrager til forhandlingen af naturbegrebets politiske autoritet og flertydighed.

MENNESKEHANDEL OG NATURENS NUANCER

I relation til melodramaets slaveritematik undergår *L'esclavage* en bemærkelsesværdig geografisk transformation fra 1788- og 1789-versionerne til 1792-versionen. I de to første udgaver hed det sig, at anden akts handling udspillede sig i "en større ostindisk by" (*une grande ville des Indes orientales*), mens det i 1792 er ændret til "en større indisk by" (*une grande ville des Indes*).⁹ I perioden var det almindeligt at tale om *les deux indes*, hvor *les indes orientales* betegnede Sydøstasien, mens *les indes occidentales* dækkede det amerikanske kontinent og de caribiske øer, hvor franskmændene i Saint-Domingue – i dag Haiti – havde deres største slavekoloni. Selvom "ville des Indes" ikke præciserer stykkets geografi umisforståeligt, er det rimeligt at antage, at dramaets handling er flyttet fra Ostindien til Caribien, og dermed at slaverne ikke længere er indere, men afrikanere. På trods af at Zamor og Mirza i 1792 stadig beskrives som "Indien instruit" og "jeune Indienne" betegnes Mirza nemlig i denne version – og kun i denne version – som en "jolie Négresse", ligesom guvernørens tjener, Azor, siger at "min far og jeg blev købt på Guineakysten".¹⁰ Forholdet mellem Øst- og Vestindien afklares ikke definitivt, men alligevel mener jeg, Christopher Miller har ret, når

han skriver, at "the shift from *Zamore et Mirza* to *L'Esclavage des Noirs* reflects the transition toward the more focused evocations of the colonial world that abolitionism will attempt to produce. It is in the latter that a clearer picture of the Atlantic triangle emerges."¹¹ I lyset af Den Haitianske Revolutions begyndende udbrud i 1790 betød denne geografiske forskydning, at skuespillet i stigende grad pointerede sin slaveritematik.

I alle dets versioner beretter stykket imidlertid om slaveparret *Mirza* og *Zamore*, der er flygtet fra deres koloni, fordi *Zamore* har slået en slavekommandør ihjel. Kommandøren havde forelsket sig i *Mirza* og forsøgte at tvinge *Zamore* til at overbevise hende om, at hun skulle give efter for hans uengældte kærlighed. *Zamore* nægtede, kommandøren angreb, og *Zamore* slog ham ihjel i retfærdigt selvforsvar. På den øde ø, hvor flygtningene har søgt tilflugt, skyller det franske ægtepar *Valère* og *Sophie* i land efter en skibssulykke, og slaveparret redder deres liv. *Sophie* leder – her i den anden ende af verden – efter den far, der blev tvunget til at forlade hendes socialt lavere stillede mor, efter han havde gjort hende gravid uden for ægteskab. Faderen viser sig at være M. de St-Frémont. Han er også den godhjertede koloniherre, der har oplyst og opdraget *Zamore*, som var han en søn, men som nu skal dømme ham til døden i henhold til koloniens strenge love. I slutscenen genforenes faderen og datteren, og koloniherreren bevæges af øens slaver, sin datter og sin egen retfærdighedsfølelse til at benåde *Zamore*, og koloniens harmoni er genoprettet.

I et genrehistorisk perspektiv er her tale om et melodrama. De Gouges skriver i forordet til 1792-udgaven, at hendes "produktion muligvis er mangelfuld i forhold til talent, men ikke i forhold til moral".¹² Det er en nedprioritering af dramaets formelle stringens til fordel for en opvurdering af dets moralske indhold, som tydeligt kan aflæses i karakterernes ideologisk ladede replikker, der har til formål at demon-

strere og vække følelser som medlidenhed og empati. I sin forståelse af melodramaet, eller det hun kalder "*un drame*", lægger hun sig i forlængelse af sin bekendte, forfatteren Louis-Sébastien Mercier (1740–1814), der i det poetologiske programskrift *Du théâtre, ou nouvel essai sur l'art dramatique* (1773) beskriver dramaet (le drame) som en mellemting mellem tragedien og komedien. En blandinggenre, der har til formål at vise mennesket, hvad det er og hjælpe det til at udvikle dets egenskaber. Han kritiserer de moderne teaterkritikere for at holde fast i en forældet regelæstetik, der ikke – selv hos Corneille, Racine og Molière – tjener andet formål end at forskubbe fokus fra virkelige forhold til en bestræbelse på at producere *enten* gråd *eller* latter. I stedet er han fortaler for en dramatisk kunst, der vækker publikums naturlige hæderlighed og dyd:

Hvad er den dramatiske kunst? Det er den, som *par excellence* opøver hele vor sensibilitet og bringer de rige egenskaber, som vi har fået fra naturen, til handling. Som åbner det menneskelige hjertes skatkamre, befrugter dets medynk, dets medlidenhed, og som lærer os at være hæderlige og dydige, thi dyden skal tillæres endda med nogen anstrengelse. Lad menneskets dyrebare egenskaber sove, og de vil muligvis blive udslettet; de vil blive hærdede af inerti og af vane. Væk dem, og de bliver smidige, følsomme og medlidende.¹³

Mercier og de Gouges er fælles om den ide, at dramaet har en oplysende effekt, fordi det kan vække nogle *naturgivne* følelser i mennesket – medlidenhed, hæderlighed, dyd – som ellers risikerer at slumre hen. I praksis udmønter den følelsesvækkende ambition sig i emotionelt ladede replikker som: *Mirza*. "Hvordan kan jeg andet end at beundre et så følsomt hjerte? Et så medfølelse hjerte? [...] jeg ved, hvor sødt det er at lette andres ulykke"¹⁴, *Sophie*. "Onde skæbne! [...] Dette rørende tableau sønderriver

min sjæl. Hav medlidenhed med min situation. (*Grædende*)¹⁵, eller endelig *Zamore*. ”Ved at redde jer, har jeg ikke gjort andet end at lytte til mit hjertes stemme”.¹⁶

Sådanne replikker illustrerer de værdinormer, som definerer stykkets egentligt menneskelige fællesskab. Følsomhed og moral er naturligt forekommende egenskaber, som man får adgang til ved at ”lytte til sit hjertes stemme”, og det er vel at mærke egenskaber, der kan eksistere hos både slaver og franskmænd. Det er med udgangspunkt i disse almenmenneskelige egenskaber, at de Gouges i et efterord til 1788-udgaven med titlen ”Réflexions sur les hommes nègres” skriver:

En handel med mennesker! ... gode Gud! Og naturen skælver ikke! Hvis de er dyr, er vi det så ikke som dem? [...] Menneskets farve er nuanceret, ligesom den er det hos alle de dyr, planter og mineraler, naturen har skabt. Hvorfor skændes dagen ikke med natten, solen med månen og stjernerne med himmelhvælvingen? Alt er varieret, og netop det er skønheden ved naturen. Hvorfor da ødelægge dens værk?¹⁷

Det er en utvetydig slaverikritik, der gives udtryk for i citatet, og det er en kritik, der tager udgangspunkt i forestillingen om en universel menneskelig natur, der bliver korrumpet af handel med og mishandling af koloniens slaver. På den baggrund er jeg delvist enig med Lisa Beckstrand, når hun i sin analyse af stykket anfører, at ”[d]e Gouges refuses to organize the world into the two groups that Said refers to [in *Orientalism*] as 'us' and 'them'. In her world, these groups are intermingled: we are they and they are we”.¹⁸ Her er tale om en universel forståelse af den menneskelige natur, som involverer et brud med den dem-og-os-gruppering af menneskeheden, som Edward Said og en række andre har udfoldet i et postkolonialt perspektiv. Ligeledes kan jeg på denne baggrund delvist tilslutte mig Lynn Hunts tese

om, at periodens litteratur vækker empati og medlidenhed, der så igen kan inspirere til ideer om universelle menneskerettigheder. Problemet med Hunts generelle tese og Beckstrands alt for glorificerende forståelse af de Gouges og *L'esclavage* er, i denne forbindelse, at forestillingen om en universel menneskelig natur kun er den halve sandhed om de Gouges' forståelse af naturbegrebet og af hendes måde at forholde sig til fransk kolonialisme og slaveri på. Mens det naturlige på den ene side bliver associeret principielt med den almenmenneskelige evne til at udvise medlidenhed og medfølelse, så manifesterer det sig også på mere bestialsk manér.

DEHUMANISERING OG DEN BESTIALSKЕ NATUR

At naturbegrebet kan fungere som led i en politisk dehumaniseringsstrategi ses af forordet til 1792-udgaven af melodramaet. Det forord er motiveret af de Gouges' ønske om at tilbagevise påstanden om, at hendes stykke skulle opmuntre til ”opstand” (insurrection) i kolonierne.¹⁹ Efter at have talt imod ”vildskab” (férocité) og ”blindt raseri” (aveugle rage) blandt slaverne skriver hun:

Åh! Hvis mine råd når helt til jer, hvis I anerkender deres fordele, vover jeg at tro, at de vil berolige jeres utæmmede ånd og vise jer tilbage til en uundværlig samdrægtighed, som er til glæde for både kolonien og jeres egne interesser. Disse interesser består alene i social orden, jeres rettigheder i lovens visdom. Denne lov anerkender alle broderskabets mennesker. Denne ophøjede lov, som begærligheden havde sænket ned i kaosset, er endelig trådt ud af skyggerne. Hvis den vilde, den grusomme mand, miskender den, da er han skabt til at være pålagt lænker og til at blive betvunget som vilddyre.²⁰

I citatet promoveres værdierne ro, orden og lovlighed til glæde for både slavernes og koloniens interesser. Mens forestillingen om

almenmenneskelige egenskaber resulterede i en kritik af slavernes behandling, så bliver slaverne her pålagt lænker, hvis de ikke opfører sig på en bestemt måde, og i modsætning til hvad Beckstrand anfører, bliver her netop trukket en skillelinje mellem dem, der opfører sig rigtigt, og dem der ikke gør det. Mens begrebet moral principielt præsenteres som en almenmenneskelig egenskab i stykkets melodramatiske replikker, så har det i citatet forskubbet sig og er kommet til at fungere som en måde at skelne mellem mennesker og vilddyr. Ligesom moralbegrebet er blevet forskubbet, mener jeg, at naturbegrebet er blevet det. Det naturlige var, som Beckstrand viser, knyttet til noget universelt menneskeligt, men i citatet bliver det umenneskelige i kraft af betegnelsen ”vilddyr” introduceret. Dermed knyttes der an til et naturretligt register, der blev brugt på samme måde i Terrorlovgivningen til at skelne mellem et inden for og et uden for menneskerettighedsfællesskabet.

I 1793, hvor de Gouges blev henrettet, havde Nationalforsamlingen i marts måned vedtaget en række af de love, der skulle gøre de mest voldsomme terrorhandlinger i 1793–94 lovlige. Det var en af disse, som hun blev dømt efter: ”Den, der bliver dømt for at have skrevet eller trykt værker eller skrifter, som opfordrer til den nationale repræsentations opløsning, reetableringen af kongedømmet eller enhver anden magtform, der krænker folkets suverænitæt, vil blive bragt for den ekstraordinære domstol og straffet med døden”.²¹ Ifølge Pierre-Joseph Lamarque, som fremførte lovforslaget på vegne af Den Almene Sikkerhedskomiteé, var loven motiveret af den stigende mængde af royalistiske og antirevolutionære tryksager, som udgjorde ”farlige våben” i hænderne på ”suspekter borgere”.²²

Det retlige problem i forbindelse med vedtagelsen af denne lov var, at ytrings- og trykkefriheden var indskrevet i 1789-rettigheids-erklæringen, som man ikke vil kompromittere, men dog gerne nyfortolke i overensstemmelse

med Republikkens interesser. Som Edelstein har vist, så blev de radikale jakobinere i diskussionerne op til kong Louis XVI's henrettelse i januar 1793 overbevist om, at visse forbrydere ikke skulle dømmes efter den positive lov, men efter naturretens principper, hvori retten til selvforsvar med døden til følge var stadfæstet.²³ I overensstemmelse hermed blev der udviklet nogle juridiske fjendskabskategorier, hvor politiske modstandere kunne rubriceres som umenneskelige, hvilket retfærdiggjorde en anden og barskere type af domsfældelse end den sædvanlige. Det er en juridisk strategi, som Robespierre indarbejdede i menneskerettighedsfilosofien, da han i sit alternative forslag til en menneskerettighedserklæring fra 1793 skrev: ”De, der fører krig mod et folk for at standse frihedens fremskridt og for at udlette menneskerettighederne, skal forfølges overalt. Ikke som almindelige fjender, men som mordere og som oprørske røvere”.²⁴ Udviklingen af særlige fjendskabskategorier er demonstreret i citatets ide om ualmindelige fjender, der kræver en særlig domfældelse. Under Terrorren blev en bestemt version af naturretten på den ene side gjort til gældende lov – man kunne bruge den til at dømme forbrydere med – og Republikken blev på den anden side omfattet af naturretighederne, da det jo var Republikken, der fik ret til at forsvare sig med døden til følge. Da Lamarque præsenterede den lov, som de Gouges senere blev dømt efter, foretog han netop denne juridiske manøvre:

Hvad mig angår, borgere, så erklærer jeg højt og tydeligt, at jeg ville mene mig skyldig fra det øjeblik, jeg skulle skåne disse grusomme mennesker, der behandler menneskeslægten som en kvægflod, som de kun holder, så de kan fortære den.

Vi skal forene os i en følelse af afsky for disse tigere, der ikke fortjener navn af mennesker, i en følelse af loyalitet imellem os og af opofrelse af alle vore evner i bekæmpelsen af dem helt til døden.²⁵

Citatets retorik stammer fra et naturretligt register, hvor modstanderen reduceres til et rovdyr, der vil spise menneskeheden, som var den en kvægfløk. Dødsstraffen legitimeres ved at betegne lovovertræderne som fjender af menneskeheden, som man har pligt til at bekæmpe helt til døden.²⁶ Det er denne dehumaniseringsstrategi, de Gouges reproducerer i sin 1792-paratekst, når hun skriver ”hvis den vilde, den grusomme mand, miskender [lovens visdom], da er han skabt til at være pålagt lænker og til at blive betvunget som vilddyrene” (Si le sauvage, l’homme féroce, la méconnoît, il est fait pour être chargé de fers & dompté comme les brutes). Men den optræder også i selve fortællingen, om end primært i dens randområde.

Det er især ordenens forsvarere, der beskriver slavernes vildskab, når de taler om et ”storstilet oprør”²⁷ og fortæller om slavernes ”forbandede race”, der ”nådesløst skærer halsen over på os”.²⁸ Også Mirza og Zamores moralsk retfærdige sympatisører taler imidlertid om ”oprøret i vores slavers sind”²⁹, ”tumult”³⁰, ”frygtlige oprør”³¹ og understreger, at ”alt er i bål og brand”.³² Det er på baggrund af denne forestilling om en vild natur, at man skal forstå de Gouges’ opfordring til mådehold blandt slaverne og M. de St-Fremonts afsluttende reprimande til slaverne, hvor det understreges, at de altid skal holde sig ”kærligheden til almenvællet” for øje.³³ I 1792-udgaven, der indeholder den mest pointerede tematisering af den franske slaveripraksis, er dette aspekt endnu mere fremtrædende på grund af det før citerede forord, men også i kraft af, at der er tilføjet en ny karakter, nemlig den sorte slave Coraline, der advokerer for samme synspunkt, som guvernøren M. de St-Fremont. Som afslutning på en diskussion, om hvorvidt vejen mod slavernes frihed går via oprør eller franskiniterede reformer, siger hun:

Skulle Herrerne give os friheden, ville ingen slave forlade anlæggene. Lidt efter lidt vil de

vildeste iblandt os både anerkende og lære menneskehedens og retfærdighedens love, og vores overordnede vil i vores hengivenhed og iver finde godtgørelsen for denne velgerning.³⁴

Replikken ligger i ideologisk forlængelse af stykkets paratekst og M. de St-Fremonts afsluttende replik. I alle tilfælde er pointen den, at franskmændene ønsker at give slaverne frihed, og at slaverne blot skal arbejde videre og bevare troen på, at friheden på et tidspunkt vil komme til dem. Og skulle slaverne blive fri på et tidspunkt, vil det i øvrigt ikke ændre noget, da slaverne i deres taknemmelighed blot vil arbejde endnu hårdere. Det er et synspunkt, som implicerer en moralsk grænsedragning mellem dem, der arbejder, og dem der gør oprør, og i forhold til denne replik anerkender Beckstrand faktisk, at stykket rummer en udgrænsende vision, der ikke umiddelbart harmonerer med det universelle menneskerettighedsperspektiv, hun ellers ønsker at tilskrive de Gouges. Denne moralsk grænsedragende impuls forklarer Beckstrand imidlertid uden at forholde sig til spørgsmålet om koloniens økonomiske interesser, men alene med henvisning til, at de Gouges skulle være en konsekvent talskvinde for ikke-voldelige sociale forandringer.³⁵ Det er en forklaring, der kan være oplysende i forhold til de Gouges’ psykologi, men som overser, at de Gouges her lægger sig i forlængelse af en historisk tendens til nok at kritisere slaveriet principielt, men ikke desto mindre acceptere det ud fra et økonomisk rationale.

I sin læsning af *Lesclavage* tager Madeleine Dobie udgangspunkt i en distinktion mellem en økonomisk og en moralsk sensibilitet, som er velegnet til at forklare argumentet for at bedre slavernes vilkår, men bevare den eksisterende slaveripraksis. Det er hendes pointe, at så længe der eksisterer en overbevisning om, at slaveriet er økonomisk rentabelt, da kan de Gouges – og med hende en række andre – ikke tilslutte sig tanken om et ellers moralsk

forsvarligt oprør blandt slaverne. Derfor består det primære problem med slaveriet for de Gouges ikke i ”the deprivation of liberty or in [the] abduction from a native land, but in the ancillary problem of mistreatment”.³⁶ I modsætning til Beckstrand kan Dobie dermed give en nuanceret forklaring på de Gouges’ tvetydige forhold til den franske slaveripraksis. Men hendes distinktion forklarer ikke, hvordan den betydningspluralitet, der ligger i naturbegrebet bliver operationaliseret generelt i perioden og specifikt i melodramaet. Med alle dets betydningsforskydninger indtager naturbegrebet en autoritativ position, hvor dets sikring har juridisk forrang frem for gældende lov. Den status er et afgørende forhandlingspunkt i både *Lesclavage* og i revolutionsperiodens menneskerettighedsdiskussioner.

NATURETTEENS JURIDISKE STATUS

I *Lesclavage* er der en scene, hvor naturetten og den positive lov møder hinanden på en eksemplarisk, men besynderlig måde. I optrinnet forsvarer Valère og en uanvungen kaptajn Zamores drab på koloniens kommandør, mens øens dommer argumenterer for opretholdelsen af den positive lovs suverænitæt.

Valère. Hvis det er en forbrydelse at have dræbt et monster, som fik naturen til at skælve, så er forbrydelsen i det mindste tilgivelig. Zamore forsvarede sit eget liv, og selvforsvar er en naturret.

Dommeren. De misbruger Hr. Guvernørens eftergivenhed. De har allerede fået det fortalt: Lovene dømmes dem som mordere, kan De ændre på dem?

Kaptajnen. Nej, men man kunne mildne dem.

Dommeren. Synes De det? I anledning af en slave? Her er vi ikke i Frankrig; det er nødvendigt, at der bliver statueret et eksempel.³⁷

Det er to forskellige former for lov, der møder hinanden i citatet. På den ene side den natur-

lovgivne ret til selvforsvar i kampen mod et ”monster”, hvis hjerte er karakteriseret ved ”galde og inhumanitet”, og på den anden side koloniens positive lov, der forbyder mord.³⁸ Dommeren er konsekvent negativt fremstillet igennem stykket, og når man læser replikudvekslingen med udgangspunkt i forestillingen om en naturligt forekommende menneskelig følsomhed, så kan hans rigide forsvar for gældende lov bedst karakteriseres som en moralsk forkastelig forvriddning af naturens lov. Det ville være en læsning i overensstemmelse med skuespillets inkluderende naturbegreb. Men lægger man i stedet vægt på den vilde og ekskluderende natur, som er impliceret i tekstens dehumanisering af Zamores offer, står den usympatiske dommer i et andet lys, da han så snarere forsøger at anvende den positive lov som værn imod naturettenes excesser.

I et bredere historisk perspektiv er stykkets distinktion mellem den positive lovs grænse-dragning (dommeren) og naturettenes universalisme (Valère) interessant, fordi den antyder, at naturetten i visse tilfælde kan bruges til at lempe eller omgøre den positive lovs domsafsigelser, hvilket medfører en relativisering og destabilisering af et samfunds gældende lov. Det er frygten for denne manglende retssikkerhed, der ligger til grund for den engelske filosof og menneskerettighedskritiker Jeremy Bentham's berømte karakteristik af menneskerettighederne som ”nonsense upon stilts”.³⁹ Den samme bekymring er forklaringen på, at han andetsteds skriver: ”As scissors were invented to cut up cloth, so were natural rights invented to cut up law, and legal rights”.⁴⁰

Bentham's kritik er velplaceret, for så vidt som han påpeger, at individets retssikkerhed mindskes i en situation, hvor lovene kan omstødes under henvisning dels til *Déclarations* meget få artikler og dels til den omskiftelige ide om det naturlige. Hans tekster er fra 1795–96, hvilket betyder, at der er tale om en retrospektiv analyse af, hvilket revolutionært tankegods,

der kunne føre til Terrorren. Det retssikkerhedsproblem, han bemærker, blev imidlertid allerede diskuteret i Nationalforsamlingen i forbindelse med vedtagelsen af *Déclaration* i sensommeren 1789, ligesom de Gouges forholdte sig til det i sin egen gennemskrivning af *Déclaration* fra 1791.

Hvis Benthams problem med menneskerettighederne er, at de i for høj grad baserer sig på den naturretlige tradition, da kritiserer de Gouges snarere, at de ikke er i tilstrækkelig overensstemmelse med naturens love. Hun eksemplificerer det i *Les droits de la femme* ved at fremhæve kvinderne, som i praksis falder uden for 1789-erklæringens abstrakte lighedsprincipper. Dermed demonstrerer hun det, som Bentham også hævder: Der vil være konkrete tilfælde, som *Déclaration* ikke kan håndtere. På den baggrund kunne hun gøre som Bentham og kritisere menneskerettighedsfilosofien for at være *for tæt på* den abstrakte forestilling om naturlige rettigheder. Men hendes kritik går i den modsatte retning, idet hun i stedet kritiserer den for at være *for langt fra* den naturlige retfærdighed. Det er et problemkompleks, man ser i hendes omskrivning af artikel fem, og som allerede var aktuelt, da den oprindelige artikel blev diskuteret i Nationalforsamlingen. I den oprindelige version står der:

Loven har ikke ret til at forbyde andre handlinger end de, der er skadelige for samfundet. Alt det, der ikke er forbudt af loven, kan ikke blive forhindret, og ingen kan blive tvunget til at gøre noget, som den ikke foreskriver.⁴¹

Det ændrer de Gouges til:

Naturens og fornuftens love forbyder alle de handlinger, som er skadelige for samfundet: Alt det, der ikke er forbudt af disse vise og guddommelige love, kan ikke blive forhindret, og ingen kan blive tvunget til at gøre noget, som de ikke foreskriver.⁴²

Hendes ændringer illustrerer bestræbelsen på at tilnærme menneskerettighedserklæringen til forestillingen om det naturlige. I stedet for "loven" skriver hun "naturens og fornuftens love" og karakteriserer dem ved deres "visdom og guddommelighed". Da Nationalforsamlingens repræsentanter diskuterede artiklen, var det et emne, om man skulle skrive, at loven kun måtte forbyde de handlinger, der "tydeligvis" var skadelige for samfundet.⁴³ Det undlod man, fordi det ville "gøre alle borgerne til dommere over loven".⁴⁴ Ræsonnementet var, at ordet "tydeligvis" ville gøre det til et subjektivt spørgsmål, om noget var skadeligt for samfundet, og man ville dermed stik imod hensigten komme til at relativere samfundslovene. I sin kritik af artikel fem hæfter Bentham sig imidlertid allerede ved formuleringen "loven har ikke ret til", fordi den relativiserer retsprincippet og gør det muligt at affærdige den positive lov.⁴⁵ Ved at skrive "naturens og fornuftens love" i stedet for blot "loven" fører de Gouges artiklen endnu tættere på naturbegrebet end Nationalforsamlingens repræsentanter, der ifølge Bentham allerede var alt for tæt på naturretens "nonsense".

På den baggrund er der ikke fastslået noget sikkert juridisk hierarki mellem den positive og den naturlige lov, og det er sådan set pointen. Naturretten har en retlig forrang frem for samfundslovene, men om dens funktion er at lempe, problematisere eller måske endda overflødiggøre den positive lov forbliver et diskussionsspørgsmål i revolutionsårene. 1789-erklæringens rehabilitering af naturretten implicerede en udfordring af Frankrigs gældende love, der var nødvendig som led i udviklingen af argumenter for at omstyrte *l'ancien régime*, men naturretens rehabilitering betød også, at det blev helt afgørende, hvad der forstås ved det naturlige, som naturretten tænkes at skulle opretholde eller virkeliggøre. Og som denne artikel har vist, så alternerer naturens lov i såvel *Lesclavage* som i revolutionsperiodens menneskerettighedslovgivning imellem en universel, inkluderende og

en partikulær, ekskluderende position. Ifølge Merciers poetik fra 1773 skulle dramaet vække beskuerens naturligt forekommende hæderlighed og dyd, og de Gouges bestræber sig da også netop på at lade sit melodrama vække følelser, men disse følelser får en tvetydig karakter på grund af naturbegrebets ustabilitet. På den baggrund kan jeg tilslutte mig Lynn Hunts understregning af, at periodens litterære værker

forsøger at producere følelser som medlidenhed og empati, men vil samtidig foreslå, at disse følelser har en mere kompleks karakter, end Hunt lægger op til. Naturens lov, som den vækkes til live af de Gouges, promoverer ikke en utvetydig moralsk kritik af slaveriet, men giver snarere anledning til dets videreførelse under lempeligere vilkår navnlig for dem, der roligt respekterer koloniens interesser.

1. Olympe de Gouges, *Les droits de la femme. À la reine*, Paris, 1791, s. 9: "la femme a le droit de monter sur l'échafaud; elle doit avoir également celui de monter à la Tribune".
2. Olympe de Gouges, *L'esclavage des nègres*, S. Chalaye & J. Razgonnikoff (red.), Paris: L'Harmattan, 2006, s. 73f.: "Esclaves, écoutez-moi et ne perdez jamais de vue l'amour du bien public. Sachez que l'homme dans sa liberté a besoin encore d'être subordonné à des lois sages, et divines, qu'il n'a que le droit d'écouter la voix de l'humanité, de suivre une honnête industrie et de faire tous les états sans déroger aux principes d'honneur. Voilà la véritable liberté. Voilà la seul qui convient aux hommes éclairés et sans vous porter à d'affreuses révoltes espérez tout des hommes instruits et bienfaisants. [...] Mais je vous le répète, esclaves, ayez sans cesse devant les yeux que l'homme n'a que le droit d'être juste et humain, et si jamais on brise vos fers, rappelez-vous de cette morale. Elle exprime la loi de la nature."
3. *Declaration of Independence*, i Lynn Hunt, *Inventing Human Rights. A History*, New York: W. W. Norton & Company, 2008, s. 216 og *Declaration of the Rights of Man and Citizen*, i Hunt 2008, s. 220.
4. de Gouges 2006, s. 20: "Quel affreux abus! la Nature ne les a point faits esclaves; ils sont hommes comme vous."
5. Susan Maslan, "The Anti-Human. Man and Citizen before the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen", i *The South Atlantic Quarterly*, vol. 103, 2004:2/3, s. 372.
6. Hunt 2008, s. 15–35.
7. Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment* *Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 897–937.
8. Dan Edelstein, *The Terror of Natural Right. Republicanism, the Cult of Nature, & the French Revolution*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2009, s. 4.
9. Olympe de Gouges, *Zamore et Mirza; ou l'heureux naufrage*, Paris, 1788, s. 2; de Gouges 2006, s. 5 og Olympe de Gouges, *L'esclavage des noirs, ou l'heureux naufrage*, Paris, 1792, s. 10.
10. de Gouges 1792, s. 10, 23 og 40: "mon père & moi avons été achetés à la Cote de Guinée".
11. Christopher Miller, *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade*, Durham/London: Duke University Press, 2008, s. 128.
12. de Gouges 1792, s. 3: "Cette production peut manquer par le talent, mais non par la morale."
13. Louis-Sébastien Mercier, *Du théâtre, ou nouvel essai sur l'art dramatique*, Amsterdam: Chez E. Van Harrevelt, 1773, s. 7: "Qu'est-ce que l'art dramatique? C'est celui qui par excellence exerce toute notre sensibilité, met en action ces riches facultés que nous avons reçues de la nature, ouvre les trésors du Coeur humain, féconde sa pitié, sa commisération, nous apprend à être honnêtes & vertueux; car la vertu s'apprend, & meme avec quelqu'effort. Laissez dormir les précieuses facultés de l'homme, elles s'anéantiront peut-être; il deviendra dur par inertie, par habitude: éveillez-les, il sera tendre, sensible, compatissant." For en genrehistorisk læsning af stykket se også M-P. Le Hir, "Feminism, Theater, Race. L'esclavage des noirs", i Doris Y. Kadish & Francoise Massardier-Kenney (red.),

- Translating Slavery. Gender and Race in French Women's Writing, 1783–1823*, Kent, Ohio, and London, England: The Kent State University Press, 1994 og A. Court, "Un mélodrame d'Olympe de Gouges ou le noir impossible", i Simone Bernard-Griffiths & Jean Sgard (red.), *Mémoires et romans noirs, 1750–1890*, Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 2000.
14. de Gouges 2006, s. 8: "Puis-je ne pas adorer une cœur si tendre? si compatisant? [...] je sais mieux combien il est doux de soulager les malheurs des autres".
 15. Ibid., s. 12: "Cruelle destinée! [...] Ce tableau touchant me déchire l'âme. Ayez pitié de ma situation. (*Pleurant.*)"
 16. Ibid., s. 13: "En vous secourant, je ne fais qu'écouter la voix de mon cœur".
 17. de Gouges 1788, s. 94f.: "Un commerce d'hommes!.... grand Dieu! & la Nature ne frémit pas! S'ils sont des animaux, ne le sommes-nous pas comme eux? [...] La couleur de l'homme est nuancée, comme dans tous les animaux que la Nature a produits, ainsi que les plantes & les minéraux. Pourquoi le jour ne le dispute-t-il pas à la nuit, le soleil à la lune, & les étoiles au firmament? Tout est varié, & c'est-là la beauté de la Nature. Pourquoi donc détruire son Ouvrage?"
 18. Lisa Beckstrand, *Deviant Women of the French Revolution and the Rise of Feminism*, Madison, Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 2009, s. 103f.
 19. de Gouges 2006, s. 162.
 20. de Gouges 1792, s. 5f.: "Ah! si mes conseils vont jusqu'à vous, si vous en reconnoissez tout l'avantage, j'ose croire qu'ils calmeront vos esprits indomptés, & vous ramèneront à une concorde indispensable au bien de la Colonie & à vos propres intérêts. Ces intérêts ne consistent que dans l'ordre social, vos droits dans la sagesse de la Loi; cette Loi reconnoît tous les hommes frères; cette Loi auguste que la cupidité avoit plongée dans le chaos est enfin sortie des ténèbres. Si le sauvage, l'homme féroce la méconnoît, il est fait pour être chargé de fers & dompté comme les brutes."
 21. *Archives parlementaires*, 1^{ère} série, Paris, 1867–, 29.3.1793, bind 60, s. 700: "Quiconque sera convaincu d'avoir composé ou imprimé des ouvrages ou écrits qui provoquent la dissolution de la représentation nationale, le rétablissement de la royauté ou de tout autre pouvoir attentatoire à la souveraineté du peuple, sera traduit au tribunal extraordinaire, et puni de mort."
 22. Ibid., s. 699: "armes dangereuses"; "citoyens suspects".
 23. Edelstein 2010, s. 127ff.
 24. Maximilien de Robespierre, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, 1793, s. 7: "Ceux qui font la guerre à un peuple pour arrêter les progrès de la liberté et anéantir les droits de l'homme, doivent être poursuivis partout, non comme des ennemis ordinaires, mais comme des assassins et comme des brigands rebelles."
 25. *Archives parlementaires*, 29.3.1793, bind 60, s. 698 "Quant à moi, citoyens, je déclare hautement que je me croirai coupable dès que je serai ménagé par ces hommes féroces qui traitent une partie de l'espèce humaine comme un troupeau de bétail, qu'ils ne gardent que pour le dévorer. Exécration à ces tigres qui ne méritent pas le nom d'hommes, dévouement de nos personnes, sacrifice de toutes nos facultés pour les combattre jusqu'à la mort, voilà le sentiment indestructible dans lequel nous devons nous unir."
 26. Standardværket om naturretten er Richard Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, England: Cambridge University Press, 1982. For en mere udførlig behandling af politisk-juridisk dehumanisering under Den Franske Revolution, se også min "Tigere og det menneskelige fællesskab. Dyremetaforik som politisk dehumaniseringsstrategi", i *Semikolon*, vol. 24, 2012.
 27. de Gouges 2006, s. 39 og s. 41: "révolte générale".
 28. Ibid., s. 20: "maudite race"; "ils nous égorgeraient sans quartier".
 29. Ibid., s. 28f.: "la révolte règne dans l'esprit de nos esclaves".
 30. Ibid., s. 47: "tumulte".
 31. Ibid., s. 73: "d'affreuses révoltes".
 32. Ibid., s. 47: "Tout est à feu et à sang".
 33. Ibid., s. 73: "l'amour du bien public".
 34. de Gouges 1792, s. 41: "Que les Maîtres donnent la liberté, aucun Esclave ne quittera

- les ateliers. Insensiblement les plus sauvages d'entre nous s'instruiront, reconnoîtront les loix de l'humanité & de la justice, & nos supérieurs trouveront dans notre attachement, dans notre zèle, la recompense de se bienfait."
35. Beckstrand 2009, s. 112.
36. Madeleine Dobie, *Trading Places. Colonization and Slavery in Eighteenth-Century French Culture*, Ithaca/London: Cornell University Press, 2012, s. 278.
37. de Gouges 2006, s. 63: "Valère. Si c'est un crime d'avoir tué un monstre qui faisait frémir la nature, ce crime au moins est excusable, Zamore défendait sa propre vie et la défense est de droit naturel. *Le Juge*. Vous abusez de la complaisance de Monsieur le Gouverneur. On vous l'a déjà dit: les lois les condamnent comme homicides, pouvez-vous les changer? *Le capitaine*. Non, mais on pourrait les adoucir. *Le juge*. Y pensez-vous bien? Au sujet d'un esclave? nous ne sommes pas ici en France; il nous faut des exemples." Dette citat antyder i øvrigt en vigtig forskel mellem to former for positiv lov, nemlig fransk lov som modsætning til koloniens lov.
38. *Ibid.*, s. 6: "monstre"; "fiel et inhumanité".
39. Jeremy Bentham, *The Works of Jeremy Bentham*, red. J. Bowring, 1838–1843, vol. 2, kommentar til artikel 2 [Online] <http://oll.libertyfund.org/title/1921/114226> [27 April 2012].
40. I Jeremy Waldron (red.), *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London/New York: Methuen, 1987, s. 73.
41. Antoine de Baecque (red.), *L'an 1 des droits de l'homme*, France: Presses du CNRS, 1988, s. 199: "La loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas."
42. de Gouges 1791, s. 8: "Les loix de la nature et de la raison défendent toutes actions nuisibles à la société: tout ce qui n'est pas défendu par ces loix, sages et devines, ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elles n'ordonnent pas."
43. *Archives parlementaires*, 21.8.1789, bind 8, s. 464: "évidemment".
44. *Ibid.*: "c'est rendre tous les citoyens juges de la loi".
45. Bentham 1838–1843, kommentar til artikel V.

SUMMARY

The Law of Nature. Slavery, Terror, and Human Rights in Light of L'esclavage des nègres, ou l'heureux naufrage (1789) by Olympe de Gouges

The article analyzes Olympe de Gouges' play *L'esclavage des nègres, ou l'heureux naufrage* (1789) and focus on its ambiguous concept of a *law of nature*. I distinguish between an inclusive, universal nature and an exclusive, particular understanding of nature, and aim to demonstrate how this equivocal concept mirrors a continuity between, on the one hand, the *Declaration of the Rights of Man and of the Citizen* (1789), and, on the other hand, the legislation of Robespierre's Terror regime. Hence, as opposed to recent works on the human rights of the enlightenment by scholars such as Lynn Hunt and Jonathan Israel, I draw inspiration from Susan Maslan and Dan Edelstein and argue that the human rights of the eighteenth century testify to an unsolved problem of the limits of inclusion. This has important implications for the question of slavery. Instead of arguing an all-out abolition of slavery in the French colonies, Olympe de Gouges promotes an idea of order in the colonies. Basically, the principle of slavery is withheld while the concrete praxis of slavery is criticized.

Keywords: Olympe de Gouges, slavery, human rights, the concept of nature, the French Revolution

