

Magdalena Gawin

Kto się boi praw człowieka?

Niniejszy artykuł jest poświęcony refleksji Hannah Arendt na temat praw człowieka. Jest to refleksja krytyczna, pokazująca jednak nie tylko ograniczenia praw człowieka, ale też przedstawiająca pewną szerszą diagnozę zastanego porządku politycznego. Podstawowym tekstem, na którym oprę namysł nad stanowiskiem Arendt, będą opublikowane w 1951 roku *Korzenie totalitaryzmu*. W pracy tej bowiem Arendt wprost podejmuje kwestię praw człowieka.

Arendt doświadczyła bezpośrednio losu uchodźcy, bezpaństwowca i pariasa¹. Zapewne przeżycia te miały wpływ jej stosunek do praw człowieka. Należy jednak podkreślić, że rozważania autorki *Korzeni totalitaryzmu* nie koncentrują się na *Powszechnej deklaracji praw człowieka*, przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych w roku 1948. Jak wiadomo, temu wydarzeniu towarzyszyło przekonanie, że wreszcie udało się osiągnąć zgodę na poziomie ogólnoświatowym co do najbardziej elementarnych zasad etycznych, dzięki którym będzie można zabezpieczyć ludzkość przed wojnami, ludobójstwami, dyskryminacją ze względów rasowych itd. Zatem jednym z celów przyświecających ustanowieniu praw człowieka było pragnienie zabezpieczenia ludzi przez losem, jaki stał się udziałem samej Arendt. Tymczasem ona pozostała sceptyczna wo-

Magdalena Gawin (ORCID 0000-0002-3105-5843) – doktor filozofii, pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, doktorat obroniła w 2013 roku. Pełni funkcję sekretarza Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej. Współautorka książki *Prawa człowieka w zglobalizowanym świecie*. Specjalizuje się we współczesnej filozofii polityki, prawach człowieka i biopolityce.

¹ Na temat biografii Arendt, zob. np. L. Adler: *Śladami Hannah Arendt*, przekład J. Aleksandrowicz, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2008.

bec wartości i celów deklaracji. Zauważała bowiem, że historia praw człowieka nie zaczyna się wraz z przyjęciem wspomnianego dokumentu, ale sięga XVIII-wiecznych deklaracji uchwalonych w tworzących się Stanach Zjednoczonych oraz we Francji.

Arendt zasadniczo nie przedstawia wyraźnie, jak rozumie pojęcie praw człowieka, lecz w swojej pracy stosuje metodę, bazującą na analizie zjawisk politycznych i polityczno-społecznych, ujętych w perspektywie historycznej. Taki sposób prowadzenia dyskursu pozwala jej na wyprowadzenie ogólniejszych wniosków w odniesieniu do modeli, za pomocą których można by uczynić owe zjawiska zrozumiałymi. W późniejszych pracach Arendt, jakkolwiek wciąż preferuje wychodzenie od zjawisk, a nie np. od pojęć, w większym stopniu uruchamia porządek teoretyczny, związany z założeniami dotyczącymi np. polityki. Rekonstruując myśl Arendt, odwołam się do przywołanych przez nią zjawisk, które stały się podstawą jej krytyki praw człowieka. Jej namysł uzupełnię odniesieniami do późniejszych prac, które, w moim przekonaniu, pozwolą lepiej zrozumieć znaczenie oraz kontekst tej krytyki. Dodatkowo tę krytykę uporządkuję, dzieląc ją na trzy wymiary, które, jak sądzę, da się w jej myśli odnaleźć.

Z perspektywy, którą odnaleźć można w *Korzeniach totalitaryzmu*, z prawami człowieka związane są trzy podstawowe zagadnienia. Po pierwsze, fakt, że one nie działają, tzn. uchwalenie *Powszechnej deklaracji praw człowieka*, zdaniem Arendt, nic nie zmieniło w sytuacji osób, które nie są chronione przez porządek prawny poszczególnych państw. Po wtóre, porządek praw człowieka oznacza upadek dla polityki albo zagrożenie dla niej, tak jak aktywność tę pojmowała Arendt. Po trzecie, prawa człowieka wprowadzają swoisty egalitaryzm, który może mieć z jej perspektywy negatywne konsekwencje.

Rekonstrukcja krytyki praw człowieka autorstwa Arendt prowokuje do postawiania pytania o aktualność oraz trafności takiego stanowiska. Próbę namysłu nad tą kwestią podejmę w końcowych partiach niniejszego artykułu. W tym miejscu jedynie zaznaczę, że myśl Arendt, jakkolwiek oparta na pogłębionej analizie, zawie-

ra pewne uproszczenia. Jest to zrozumiałe, ponieważ prowadzenie refleksji, szczególnie tak pogłębionych i gestych znaczeniowo, pociąga za sobą konieczność dokonywania rozmaitych redukcji. Niemniej z fakt, że autorka *Kondycji ludzkiej* w omawianych analizach nie poświęca zbyt dużo uwagi na rozpatrywanie stosunków międzynarodowych stanowi utrudnienie. Podjęłam jednak decyzję, aby nie uzupełniać tego braku, koncentrując się przede wszystkim na przedstawieniu krytyki i rozumowania Arendt. Ewentualne niejasności i problemy wyłaniające się tak prowadzonej rekonstrukcji zaznaczę w trakcie wyводу.

Nieskuteczność praw człowieka

Uchwalenie pierwszych deklaracji praw człowieka w XVIII wieku wyznacza moment, w którym zmienia się, wedle Arendt, charakter władzy. Jak stwierdza: „[...] od tej pory źródłem prawa ma być człowiek, a nie boskie przykazanie ani zwyczaj historyczny”². Człowiek pojęty jest tu abstrakcyjnie w tym sensie, że chodzi tu o każdego przedstawiciela gatunku *homo sapiens*. Z tej perspektywy pewne uprawnienia powinny człowiekowi przysługiwać nie dlatego, że dysponuje on jakimiś szczególnymi uzdolnieniami odróżniającymi go od innych ludzi, ale dlatego, że jest jakimkolwiek człowiekiem. Wszelako pewne okoliczności historyczne pokazują, że przedstawicielom gatunku ludzkiego nie są powszechnie przyznane żadne, poza deklaratywnymi, uprawnienia. Wedle Arendt jest wręcz tak, że im bardziej ludzie odarci są z przynależności do jakiejś zbiorowości politycznej, tym ich sytuacja może być trudniejsza. Jak pisze:

Żaden z paradoksów współczesnej polityki nie kryje w sobie tyle gorzkiej ironii, co rozbieżność między wysiłkami idealistów o szlachetnych intencjach uparcie domagających się uznania za „niezbywalne” tych praw czło-

² H. Arendt: *Korzenie totalitaryzmu*, przekład M. Szawiel, D. Grindberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993, s. 325.

wieka, które są udziałem jedynie obywateli w krajach o najwyższym poziomie dobrobytu i cywilizacji, a sytuacją ludzi tych praw pozbawionych. Ich sytuacja pogarszała się tak samo uparcie, aż obozy dla internowanych – przed II wojną światową będące raczej wyjątkiem niż regułą dla bezpaństwowców – stały się rutynowym rozwiązaniem problemu miejsca zamieszkania *displaced persons*³.

Problem ten jest, w przekonaniu Arendt, na stałe wpisany w zastrzeżony porządek prawny i międzynarodowy, choć uaktywnia się jedynie w pewnych okolicznościach, jak np. masowe ruchy migracyjne, gdy swoista anomalia wynikająca ze statusu migrantów staje się dostrzegalna. Dzieje się tak mimo, że prawa człowieka mogą być zintegrowane z porządkiem prawnym poszczególnych państw. Z pewnością jednak samo wpisanie praw człowieka, np. do konstytucji, nie sprawi, że każdy człowiek zostanie niejako automatycznie włączony do systemu prawnego i uzyska egzekwowalne uprawnienia. Jest tak między innymi dlatego, że akt owego wpisania praw człowieka do porządku prawnego nie dokonuje się przez samoczynne zakwalifikowanie jakiegoś obiektu do gatunku ludzkiego, ale przez dodanie danej osoby do grupy, której owe uprawnienia przysługują. Inaczej mówiąc, włączenie to jest zapośredniczone przez odpowiednią kwalifikację człowieka, nie jako człowieka, przedstawiciela pewnego gatunku, ale jako określonego człowieka, tzn. przynależącego do pewnej abstrakcyjnej klasy ludzi. Prawa przyznane są bowiem przede wszystkim tym, którzy zostali uznani za obywateli danego kraju. Na razie żadna deklaracja praw człowieka tego nie zmieniła⁴. Oznacza to, że przybysze, co prawda, mogą liczyć na ochronę, ale tylko w pewnych, przewidzianych prawem przypadkach. Na przykład, jeżeli są obywatelami kraju, z którym dane państwo ma podpisane stosowne umowy, jeżeli uciekli z kraju ojczystego z powodu, który uzasadnia prawo do azylu, jeżeli są przydatni na rynku pracy itd. Innymi słowy, decydującą rolę odgrywa tu decyzja polityczna. W przypadku

³ *Ibidem*, s. 315.

⁴ Zob. M. Gawin, B. Markiewicz, A. Nogal, R. Wonicki: *Prawa człowieka i obywatela w zglobalizowanym świecie*, Warszawa 2016, rozdz. I, par. 5 i 6.

gdy przybysze z różnych względów są niechciani lub nieprzydatni, okazuje się, że można odmówić im przyznania jakichkolwiek praw i to nawet jeśli spełniają odpowiednie kryteria prawne⁵.

Oczywiście idea praw człowieka stanowi co innego. Sama intencja stojąca za uchwaleniem deklaracji tych praw wynika z chęci zabezpieczenia człowieka przed arbitralnością władzy i społeczeństwa, szczególnie wobec dramatycznych zmian, jakie nastąpiły w XVIII i XIX stuleciu w strukturze społecznej i metodach sprawowania władzy. Twórcom deklaracji praw człowieka XX wieku z pewnością chodziło o coś więcej niż jedynie o zabezpieczenie obywateli poszczególnych państw przed nadużyciami⁶. Stawką była także próba ochrony ludzi, którzy z różnych względów mogli być narażeni na przykład na dyskryminację. Prawa te rozpoznawano jako uniwersalne, a wraz z nimi określono ogólny cel ludzkości, jakim miało być wprowadzenie praw człowieka w życie na całym świecie⁷. Idea ta została wprzęgnięta w porządek prawny, który działa zgodnie z logiką suwerennych państw narodowych. Arendt tłumaczy to następująco:

Człowiek jawił się jako jedyny suweren w kwestiach prawa, tak jak ogłoszono, że naród jest jedynym suwerenem w sprawach rządu. Suwerenność narodu (różna od suwerenności księcia) nie była obwieszona z łaski Boga, ale w imię człowieka, toteż naturalne wydawało się, że „niezbywalne” prawa człowieka znajdą gwarancję w prawie narodu do suwerennego rządzenia sobą i staną się nieodłączną częścią tego prawa. [...] Inaczej mówiąc, ledwie człowiek stał się całkowicie wyemancypowaną, całkowicie odizolowaną istotą, która nosiła swoją godność w sobie nie odwołując się do jakiegoś większego i szerszego porządku, natychmiast gubił się jako członek narodu⁸.

Strukturalne utrudnienia dla np. uchodźców, mogą być więc minimalne, mniejszości czy migranci mogą całymi latami żyć względ-

⁵ Arendt uzasadnia to twierdzenie, odwołując się do przykładów historycznych, np. do odmowy władz francuskich przyznania prawa do azylu uciekinierom z Trzeciej Rzeszy.

⁶ Zob. M.A. Glendon: *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Right*, Random House, New York 2001.

⁷ Zob. W. Osiatyński: *Prawa człowieka i ich granice*, przekład S. Kowalski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, rozdz. 1.

⁸ H. Arendt: *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 325.

nie bezpiecznie w danym państwie. Mało tego, władze mogą zalegalizować ich pobyt, przyznając im odpowiednie prawa, łącznie z pełnią praw obywatelskich. Jednakże pewne okoliczności mogą zmienić sytuację – wystarczy, że zostanie podjęta jedna decyzja polityczna, żeby pokazać, że prawo państwowe jest ze swojej istoty ekskluzywne. Historia XX wieku daje nam przykłady sytuacji odbierania praw obywatelskich oraz radykalnej zmiany stosunku do obecności osób rozpoznanych jako nieobywatele.

Aby unaocznić tę sytuację Arendt argumentuje, że w Europie po pierwszej wojnie światowej bezpaństwowcy dopiero w pewnym momencie stali się problemem. Migracje oczywiście wcześniej również miały miejsce, ale o ile odbywały się w małej skali, pozwalano ludziom na dość swobodne się przemieszczanie. Zmiana skali zupełnie zmieniła podejście do przybyszy – „obcy” nagle stawali się problemem, który próbowano rozwiązać albo przez repatriacje, albo przez naturalizację, przy czym żadna z tych strategii się nie powiodła.

Repatriacje napotkały na tę trudność, że w wielu przypadkach nie było państwa, do którego można by „niechcianych” deportować. Zarazem nie było zgody ze strony społeczeństw na to, aby pozwolić przybyszom na swobodne osiedlanie się. Wykluczało to siłą rzeczy zgodę na ich naturalizację.

Arendt pokazuje także, że napięcia związane z obecnością bezpaństwowców prowadziły do zaostrzenia relacji w obrębie społeczeństw pomiędzy dominującą większością a mniejszościami. Napięcia te przekładały się z kolei na stosunek do *displaced persons*. W efekcie sytuacja bezpaństwowców stawała się jeszcze trudniejsza i to do tego stopnia, że zaczęto ich umieszczać w obozach internowania. Jak konkluduje,

Zawodziły wszelkie próby ustalenia jakiegoś pewnego statusu bezpaństwowców na konferencjach międzynarodowych, gdyż żadne porozumienie nie mogło zastąpić terytorium, na które obcokrajowiec, w ramach istniejącego prawa, musi być deportowany. Wszelkie dyskusje na temat problemów uchodźców obracały się wokół jednego pytania: „co zrobić, żeby uchodźca znów podlegał deportacji?”. Druga wojna światowa i obozy dla *displaced persons* nie były potrzebne, aby udowodnić, że w praktyce je-

dyną namiastką nie istniejącego kraju ojczystego jest obóz internowania. Właściwie już w latach trzydziestych był to jedyny „kraj”, jaki świat mógł zaproponować bezpaństwowcom⁹.

Z tej perspektywy obóz jawi się jako jedyne wyjście z problemu. Ludzie przybywają do niego masowo, nie wiadomo dokładnie skąd, kim są oraz czy mają przeszłość kryminalną itp., więc, zgodnie z tą logiką, zanim państwo podejmie decyzję, czy im przysługuje prawo do pobytu lub czy zechce przyznać im to prawo, powinno trzymać tych „obcych” w swoistej poczekalni, która jest czymś w rodzaju przestrzeni terytorialnej i zarazem eksterytorialnej. Znajduje się bowiem na terytorium państw o określonym porządku prawnym, tyle że ten porządek nie stosuje do ludzi znajdujących się w obozie, ponieważ gdyby go do nich zastosowano, natychmiast trzeba by ich stamtąd wypuścić i zapłacić odszkodowanie za bezprawne (bez postawienia zarzutów i wyroku sądu) przetrzymywanie.

Dokładnie na ten aspekt praw człowieka zwrócił uwagę Giorgio Agamben. W książce *Homo sacer* postawił dość radykalną tezę, że żyjemy w paradygmacie obozu koncentracyjnego¹⁰. Jego analizy uwikłane są w szereg założeń, których nie będę w tym miejscu rekonstruowała, jednak podstawowe twierdzenia dotyczące praw człowieka zgadzają się w części ze stanowiskiem Arendt. Obecny porządek prawno-polityczny zapośrednicza przyznanie praw przez rozpoznanie danej jednostki jako takiej, które owe prawa przysługują, np. dlatego, że urodziła się na pewnym terenie, rodzice mają odpowiednie obywatelstwo czy z innych jeszcze powodów. Powody

⁹ *Ibidem*, s. 319.

¹⁰ Zob. G. Agamben: *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przekład M. Salwa, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2008. Teza autora, zgodnie z którą żyjemy w paradygmacie obozu koncentracyjnego, oznacza, że założenia, na których oparty jest porządek prawny i polityczny, umożliwiają wprowadzenie przez suwerenną władzę stanu wyjątkowego, a więc stanu zawieszającego uprawnienia jednostek. Prawa mogą ulec zawieszeniu na pewnym obszarze lub w odniesieniu do pewnej grupy ludzi. Obóz koncentracyjny jest przede wszystkim przestrzenią wyjątku, w obrębie której jednostkom tam się znajdującym nie przysługują żadne prawa, z prawem do życia włącznie. Ponieważ prawo do wprowadzenia stanu wyjątkowego jest podstawową i immanentną cechą władzy politycznej (twierdzenie to Agamben powtarza za Carlem Schmittem), dopóki obowiązuje ten paradygmat, dopóty żyjemy w stałym zagrożeniu wprowadzenia stanu wyjątkowego, czy też obozu koncentracyjnego.

te mogą się zmieniać, podobnie jak interpretacja zapisów prawnych. Grunt, że objęcie systemem ochrony prawnej nie jest bezwarunkowe, ale zależy od tego, w jaki sposób człowiek niejako zostanie skatalogowany. Do tego problemu odniosę się w dalszej części tekstu. Jednak skoro prawa przyznawane są warunkowo i zależą od decyzji o charakterze politycznym, to w porządek ten wpisana jest możliwość tworzenia takich terytorialno-eksterytorialnych przestrzeni wyjątku.

Powyżej scharakteryzowana sytuacja prowadzi do różnych niepokojących i chwilami paradoksalnych zdarzeń. Na przykład jednym z paradoksów było to, że najpewniejszym sposobem ucieczki bezpieczeństwa od swojej niepewnej sytuacji, co w tym wypadku oznaczało włączenie do porządku prawnego, było dokonanie przestępstwa:

Ten sam człowiek, który wczoraj był w więzieniu tylko dlatego, że istnieje na świecie, który nie miał żadnych praw i żył pod groźbą deportacji lub który bez wyroku i procesu został odesłany do pewnego rodzaju miejsca internowania, gdyż próbował pracować i zarabiać na życie, dzięki drobnej kradzieży może stać się pełnoprawnym obywatelem. Nawet jeśli jest bez grosza, może teraz mieć adwokata, składać skargi na służbę więzienną i zostanie z uwagą wysłuchany. Już nie jest wyrzutkiem, lecz osobą na tyle ważną, że zostanie poinformowany o wszystkich szczegółach prawa, które naruszył. Staje się przyzwoitą osobą¹¹.

Jak widać, podstawowa trudność związana z funkcjonowaniem praw człowieka polega na tym, że nie przysługują one ludziom jako takim, ale jedynie ludziom uznanym za obywateli lub członków narodu. Co więcej, nie istnieje żadna ponadnarodowa instytucja czy organ, które mogłyby wyegzekwować od poszczególnych państw poszanowanie takich praw względem każdego człowieka. Prawo międzynarodowe ma swoje źródło w umowach między państwami, więc także wszelkie postanowienia wynikają z dobrowolnych zobowiązań państw, a to, jak tego rodzaju zobowiązania będą realizowane, za-

¹¹ H. Arendt: *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 321.

leży od procedur i praktyk stosowanych przez dane państwo. Sytuację tę Arendt komentuje następująco:

Ta nowa sytuacja, w której „ludzkość” w rezultacie przejęła rolę poprzednio przypisywaną przyrodzie lub historii, oznaczałaby w związku z tym, że prawo do posiadania praw czy prawo do przynależności każdej jednostki do ludzkości powinno być zagwarantowane przez samą ludzkość. Nie mamy bynajmniej pewności, że jest to możliwe. Wbrew bowiem najlepszym humanitarnym usiłowaniom uzyskania od organizacji międzynarodowych nowych deklaracji praw człowieka należy zdać sobie sprawę, że koncepcja ta wykracza poza sferę obecnych zainteresowań prawa międzynarodowego, które wciąż operuje kategoriami obopólnych umów i traktatów między suwerennymi państwami; a na razie nie istnieje dziedzina tego prawa, która byłaby ponad państwami¹².

Zatem pierwszy zarzut względem obowiązywania praw człowieka dotyczy tego, że nie radzą one sobie z ochroną ludzi, którzy stracili wszystko poza przynależnością gatunkową. Wtedy sytuacja ludzi jest o tyle dramatyczna, że mogą oni nie tyle podlegać, np. dyskryminacji, ile w ogóle nie zostać uznani za podmiot w samym państwie. Arendt opisuje tę sytuację dobitnie:

Niedola ludzi pozbawionych praw nie polega na tym, że są pozbawieni prawa do życia, wolności, dążenia do szczęścia lub równości wobec prawa i wolności poglądów, gdyż te formuły zostały wymyślone w celu rozwiązania problemów w obrębie określonych społeczności, lecz na tym, że już w ogóle nie należą do żadnej społeczności. Ich krzywdą nie jest to, że nie są równi wobec prawa, ale to, że dla nich nie ma żadnego prawa; nie to, że są prześladowani, lecz to, że nikt nie chce ich nawet prześladować. Dopiero w ostatnim stadium dość długiego procesu zagrożone jest ich prawo do życia. Dopiero wtedy, kiedy stają się całkowicie „zbędni”, kiedy nie znajduje się nikt, kto by ich „wyreklamował”, ich życie może być w niebezpieczeństwie¹³.

Nieskuteczność praw człowieka zasadza się zatem przede wszystkim na tym, że nie eliminują one problemów generowanych przez

¹² *Ibidem*, s. 333.

¹³ *Ibidem*, s. 330.

zastany porządek polityczno-prawny. W obrębie tego porządku człowiekowi mogą zostać przyznane prawa, nie dlatego, że jest on przedstawicielem gatunku *homo sapiens*, ale dlatego, że został on rozpoznany jako członek pewnej wspólnoty politycznej. Prawa człowieka ponadto są włączane w system suwerennych państw narodowych i tym samym *de facto* legitymizują zastany porządek. Zatem pomimo że prawa człowieka czerpią normatywną moc z tego, co przedpolityczne, to w istocie wpisują się one w obowiązujący system polityczny. Dlatego nie bronią tych, którzy zostali z różnych względów wykluczeni lub wyparci z ich własnej wspólnoty politycznej. Sytuacje rozmaitych napięć politycznych wynikających np. z ruchów migracyjnych czy kryzysów politycznych ujawniają faktyczne mechanizmy stanowiące podstawę porządku polityczno-prawnego, gdzie prawa człowieka przysługują jedynie niektórym ludziom. Co więcej, zgodnie z logiką owego porządku im bardziej ktoś jest rozpoznany jedynie jako człowiek, przedstawiciel gatunku, tym kwestia przysługujących mu uprawnień staje się bardziej problematyczna, aż do potencjalnego zawieszenia praw takich jednostek.

Polityka a nagie życie

Zdaniem Arendt najpoważniejszy zarzut wobec praw człowieka dotyczy jednak tego, że za ich sprawą do polityki zostaje włączone nagie życie. Polityka to dla tej autorki przestrzeń izonomii¹⁴, która może zostać osiągnięta jedynie przez wytworzenie wydzielonej przestrzeni, wolnej od konieczności życiowych i wszystkiego tego, co różnicuje ludzi w sposób od nich niezależny, tj. przedpolityczny. Przy czym odmienności w opiniach nie należą do tego typu różnic, ponieważ ludzie mogą swoje poglądy zmienić w trakcie dyskusji, dając się przekonać np. wiarygodniejszym argumentom.

¹⁴ Zob. H. Arendt: *Wprowadzenie w politykę*, przekład W. Madej, M. Godyń, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 146–147.

W *Kondycji ludzkiej* Arendt wskazała na trzy formy aktywności ludzkiej, wynikające z uwarunkowań ludzkiego życia na ziemi. Jest to praca, wytwarzanie i działanie¹⁵. Praca odnosi się do czynności podejmowanych w celu podtrzymania i reprodukcji biologicznego aspektu życia człowieka. Wytwarzanie jest sumą wysiłków nakierowanych na tworzenie przedmiotów, rzeczy, którymi się otaczamy i które zarazem zmieniają środowisko naszego życia. Działanie zaś odpowiada czynny udział w życiu politycznym, który nie jest bynajmniej związany z zarządzaniem pozostałymi aktywnościami, jak moglibyśmy podejrzewać, biorąc pod uwagę zastane praktyki. Polityka, w przekonaniu autorki *Korzeni totalitaryzmu*, to zbiorowe i oparte na wzajemności podejmowanie decyzji na temat wspólnoty politycznej, jednak z wyłączeniem spraw, które dotyczą pracy i wytwarzania, ponieważ bazują one na prawach i zasadach wynikających z nauk i sztuk, które nie podlegają negocjacjom, ale są określone przez prawa przyrody i wynikające z nich nauki. Z jej perspektywy włączenie do polityki zagadnień związanych z reprodukcją życia, niszczy tę aktywność i tym samym zagraża wolności. Rządy nakierowane na ochronę życia i realizację potrzeb życiowych mogą w pewnych okolicznościach zanegować ludzką zdolność do podejmowania wolnych decyzji, zastępując ją poddaniem się różnym ideologiom roszcującym sobie prawo do prawdy absolutnej. Stąd już to tylko krok do reżimów totalitarnych¹⁶. Niemniej twierdzenie Arendt, że państwa nie powinny podejmować problemów związanych z gospodarką czy zdrowiem z perspektywy XXI wieku wydaje się mocno kontrowersyjne. Rozważmy jednak jej argumentację i założenia, i tym samym wagę zarzutów wobec praw człowieka.

Przede wszystkim Arendt zauważa, i wydaje się, że w tym punkcie ma rację, iż człowieka jako takiego nie ma w tym znaczeniu, że nie da się nic o nim powiedzieć, o ile w pewien sposób się go nie opisze. Można pokazać to na przykładzie praw człowieka. W intencji twórców *Deklaracji praw człowieka* oparcie się na figurze istoty ludz-

¹⁵ H. Arendt: *Kondycja ludzka...*, s. 11–16.

¹⁶ Zob. H. Arendt: *O rewolucji*, przekład M. Godyń, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 69–141.

kiej jako takiej miało być zabiegiem gwarantującym bezstronność i powszechność. Niemniej historycznie rzecz biorąc, każda z dawniejszych deklaracji praw człowieka zakładała jakieś wykluczające rozumienie praw człowieka, jako np. tylko białego mężczyzny. Naturalnie żadna definicja określająca, jak należy rozumieć termin „człowiek” do owych deklaracji nie była dołączona. Jedynie *Powszechna deklaracja praw człowieka* z 1948 roku taki opis dołącza, roszcząc sobie pretensje do pełnej inkluzywności. Opis ów znajdujemy w artykule 2, gdzie zarazem dowiadujemy się, za pomocą jakich kategorii można opisać człowieka:

Każda osoba jest uprawniona do korzystania ze wszystkich praw i wolności ogłoszonych w niniejszej Deklaracji bez jakiegokolwiek różnicy, zwłaszcza ze względu na rasę, kolor skóry, płeć, język, religię, poglądy polityczne lub jakiegokolwiek inne, pochodzenie narodowe lub społeczne, majątek, urodzenie lub jakąkolwiek inną sytuację¹⁷.

Zgodnie z interpretacją Arendt, pomimo, że *Deklaracja* wprost stanowi, iż prawa powinny przysługiwać każdemu niezależnie od wymienionych kategorii, to zarazem owe kategorie opisu człowieka wskazuje. Tym samym atrybuty te zostają ulokowane w centrum porządku politycznego. Arendt dostrzega niebezpieczną konsekwencję takiego zabiegu. Jeżeli człowiek jako istota przedpolityczna ma być podstawą aksjologiczną w polityce i porządku prawnym, to własności go opisujące także staną się elementem owej aksjologicznej podstawy. Skoro obecny porządek prawno-polityczny ma charakter ekskluzywny w tym sensie, że prawa przysługują przede wszystkim obywatelom danego państwa, czyli tym, którzy zostaną za owych obywateli czy legalnych mieszkańców uznani, to na mocy praw człowieka możliwość włączenia do grona obywateli będzie zależała od odpowiedniego, sięgającego do kategorii przedpolitycznych, opisu. Innymi słowy, w świecie, który opiera się na istnieniu państw, które gwarantują swoim obywatelom pewne uprawnienia, jeżeli całość oparta jest na

¹⁷ Zob. *Powszechna deklaracja praw człowieka*, <<http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html>> [dostęp: 2 marca 2019 roku].

figurze człowieka jako istocie przedpolitycznej, to i przynależność obywatelska zostaje zapośredniczona przez opis sięgający do kategorii przedpolitycznych. Opis ten może być względnie inkluzywny, np. może obejmować kobiety i mężczyzn, ale zarazem wykluczenie z tego porządku będzie, siłą rzeczy, również sięgało do kategorii przedpolitycznych, takich jak pochodzenie, wyznanie, płeć¹⁸.

Trudno odmówić Arendt słuszności w tym punkcie. Prawa człowieka faktycznie mają wskazywane przez nią implikacje. Jak wobec tego całkowicie pominąć cel, jaki przyświecał uchwaleniu praw człowieka? Wszak między innymi takie przekształcenia języka polityki i prawa umożliwiły równouprawnienie płci czy innych grup wykluczonych i marginalizowanych. Do tego zagadnienia odniosę się przy okazji omawiania ograniczeń krytycznego ujęcia *Deklaracji praw człowieka* dokonanej przez Arendt.

Należy podkreślić, że polityka dla Arendt ma charakter ekskluzywny, ale zarazem powinna być ślepa na te spośród różnic przedpolitycznych, które nie mają destrukcyjnego wpływu na politykę. Każdy członek moc powinien działać politycznie, o ile ma do tego zdolności i możliwości. Takie kwestie, jak pochodzenie, różnice rasowe itp., po prostu nie powinny być tematem politycznym ani żadnym argumentem czy sposobem opisu, za sprawą którego uzyskać można akces do życia politycznego albo zostać z niego wykluczonym. Przeanalizujmy poniższą wypowiedź Arendt:

Jeżeli Murzyn w społeczności białych jest uważany za Murzyna i za nikogo więcej, to razem ze swoim prawem do równości traci tę wolność działania, która jest swoiście ludzką cechą; wszystkie jego czyny wyjaśnia się teraz jako nieuchronne konsekwencje jakiś cech „murzyńskich”; staje się one pewnym okazem gatunku ze świata zwierząt, zwanego człowiekiem.

¹⁸ Arendt nie określa wprost, które czynniki mają charakter przedpolityczny, a które polityczny. Na podstawie jej prac (przede wszystkim dzieł *Korzenie totalitaryzmu* oraz *Kondycja ludzka*) można jednak, jak sądzę, stwierdzić, że za przedpolityczne uznaje ona ogół tych czynników czy cech, na które świadomy i rozumny człowiek nie ma wpływu. Czynniki i cechy, które mają charakter polityczny, związane są ze zdolnościami, dzięki którym człowiek może uczestniczyć w polityce jako działaniu, a co wiąże się z prowadzeniem przez niego pewnego rodzaju aktywności intelektualnej opisaney przez Arendt w niedokończonym projekcie *Życie umysłu*.

To samo przytrafia się tym, którzy stracili wszelkie wyróżniające cechy polityczne i stali się ludźmi i niczym więcej. Niewątpliwie wszędzie tam, gdziekolwiek życie publiczne z jego prawem równości odnosi pełny sukces, gdziekolwiek cywilizacja skutecznie likwiduje lub sprowadza do minimum ciemne tło różnic, skończy ona w zupełnej petryfikacji i poniesie karę niejako za zapomnienie, że człowiek jest tylko panem, a nie twórcą świata¹⁹.

W powyższym fragmencie pojawiają się dwa ważne twierdzenia. Po pierwsze, autorka zwraca uwagę na to, że włączenie jednostek i grup do przestrzeni politycznej za sprawą decyzji uwarunkowanych opisem sięgającym do kategorii przedpolitycznych (np. płci czy rasy) niszczy samą możliwość wolności niezależnej od różnic, przy czym chodzi o sam fakt zastosowania owego opisu. Zatem nie niepokoi jej po prostu sam fakt inkluzji, ale to, jak został on dokonany i czym uzasadniony.

Po drugie, Arendt zwraca uwagę, że w świecie jednak między ludźmi występują różnice, których mocą decyzji politycznej nie da się znieść. Oznacza to, że polityka, aby wprowadzić równość między ludźmi, musi niejako pogodzić się z występującymi w rzeczywistości społecznej różnicami. Wszak „człowiek jest panem, a nie twórcą świata”. Próba zlikwidowania, np. biedy czy wyzysku metodami politycznymi, oznacza, w jej przekonaniu, zagrożenie zniewoleniem. Jest tak dlatego, że różnic tych nie da się tak po prostu znieść, a włączenie tych problemów do polityki oznacza poddanie jej domenie konieczności, a więc, jak już pisałam, przymusowi. Arendt nie twierdzi wprost w swoich pracach, że ludzie powinni być pozbawieni praw politycznych ze względu np. na pochodzenie, przeciwnie. Niemniej w zasadzie nie podejmuje ona wprost zagadnienia, kto mianowicie miałby być włączony, a kto wyłączony z polityki. Wydaje się przy tym, że z jej prac wyłuskać można różne, potencjalnie wykluczające się odpowiedzi. Z całą pewnością jednak jest ona przekonana o tym, że polityka stanowi aktywność ekskluzywną. Swoista elitarność polityki w ujęciu Arendt będzie przedmiotem namysłu w kolejnej części.

¹⁹ H. Arendt: *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 337.

Egalitaryzm praw człowieka

Polityka, wedle Arendt, jest aktywnością niekonieczną, tzn. nie musi dotyczyć każdej jednostki, którą zwykle nazywamy polityczną, taką jak królestwo czy państwo. Człowiek może przetrwać w państwie zarządzanym autorytarnie. Lecz w państwie tego rodzaju nie występuje wolność, przy czym nie chodzi tu o wolność w rozumieniu liberalnym, czyli akcentującym niezależność człowieka od władzy. Jak pisałam wyżej, Arendt przez wolność rozumie izonomię, która opiera się na przestrzeni równości i wolności i która ustanowiona jest pomiędzy ludźmi. Inaczej mówiąc, o wolności w tym rozumieniu mówić można jedynie w odniesieniu do relacji między jednostkami, które wzajemnie uznają swoją podmiotowość. Przestrzeń ustanawiająca izonomię istnieje tylko dla niej samej, tzn. nie jest i nie może być podporządkowana innym celom, takim jak np. racja stanu.

Aby wprowadzić wolność i równość, nie wystarczy decyzja. Spełnione być muszą pewne warunki. Przede wszystkim ludzie uczestniczący w polityce muszą być wolni od konieczności życiowych, tzn. muszą mieć je zaspokojone w stopniu wystarczającym do działania nieinteresownego. Co więcej, muszą oni wieść życie, które ukształtuje w nich pewne kompetencje, system wartości, a więc pewną formację intelektualno-duchową, dzięki której mogą stać się *bios politikos*. Arendt argumentuje, że przetłumaczenie tego greckiego wyrażenia na termin „istota społeczna”, przypisujący człowiekowi jako takiemu pewną cechę, jaką jest uspołecznienie, jest błędna. Źródłowo bowiem oznaczało to bycie istotą polityczną, która to cecha przypisana była tylko niektórym osobom. Zdecydowana większość była tej cechy pozbawiona ze względu na tryb życia nakierowany na inne, pozapolityczne aktywności²⁰. W konsekwencji działanie, a więc aktywność polityczna, jest dziedziną ekskluzywną, elitarną, nie tylko ze względu na wymagane zabezpieczenie materialne, ale przede wszystkim ze względu na pewien określony tryb życia, niedostępny dla większości ludzi.

²⁰ H. Arendt: *Kondycja ludzka...*, par. 2, s. 16–22.

Porównując takie rozumienie polityki z nowoczesnymi strukturami społeczno-politycznymi świata zachodniego, można wyciągnąć wnioski, że w naszych czasach doszło do zapoznania polityki, politycznego trybu życia i swoistego przewartościowania wartości. Sytuacja, w której władza polityczna została nakierowana na cele materialne i połączona ze stosowną polityką gospodarczą oznacza stopniową dominację trybu życia zwanego przez Arendt *animal laborans*. W centrum tych przemian na poziomie prawnopolitycznym znajdują się prawa człowieka, które na mocy swoich założeń włączyły do przestrzeni politycznej niektórych ludzi w sposób arbitralny, tzn. nieuwzględniający ich formacji kulturowej czy kultury politycznej.

Zatem prawa człowieka mogą także oznaczać zagrożenie w postaci nadmiernej inkluzji. Nadmiernej, tzn. takiej która, biorąc w nawias zastaną hierarchię i tradycje, nie uwzględnia czynników społecznych czy kulturowych. Osiągnięcie równości politycznej czy obywatelskiej w świecie nierówności społecznych, jest trudne, wymaga przemian w samym społeczeństwie tak, aby równość nie zmieniła się w swoje przeciwieństwo. W tym sensie zarzut wobec praw człowieka polegać będzie na tym, że nie uwzględniają one specyfiki aktywności politycznej, wymagającej osiągnięcia pewnych kompetencji.

Ograniczenia perspektywy Arendt

Podsumowując powyższe rozważania, można powiedzieć, że zarzuty Hannah Arendt względem praw człowieka ogniskują się wokół problemu polityki jako aktywności zorganizowanej dzięki istnieniu granic państwowych. Państwo światowe albo globalna wspólnota polityczna obecnie nie istnieją. W związku z tym polityka ogranicza się do pewnej grupy, pewnego terytorium, więc ma charakter ekskluzywny. Włączenie praw człowieka do porządku prawnego poszczególnych państw nie tylko nie zmienia tego stanu rzeczy, ale dodatkowo ma negatywne konsekwencje.

Albowiem, ja zauważa autorka *Korzeni totalitaryzmu*, zastany porządek prawno-polityczny sprawia, że prawa człowieka są bezsilne wobec dramatycznej sytuacji tych, których ma chronić, czyli ludzi jako takich. Ponadto przynosi odwrotne skutki do zamierzonych, ponieważ włącza do polityki kategorie przedpolityczne, co w efekcie umożliwia wyłączenie z ochrony prawnej rozmaicie opisanych za pomocą owych kategorii grup. Prowadzi to do szeregu zjawisk o charakterze anomalii w postaci np. obozów dla uchodźców czy prób naturalizacji imigrantów. Co więcej, oparcie porządku prawnego na prawach człowieka pozbawia politykę godności, która opiera się na zdolności do zawieszania różnic przedpolitycznych, co warunkuje równość i wolność obywatelską.

Wydaje się, że niektóre spośród obiekcji w stosunku do praw człowieka oraz obserwacji Arendt są trafne. Wszelako można postawić wobec nich kilka zastrzeżeń. Przede wszystkim trudno nie zauważyć, że odwołanie do kategorii przedpolitycznych jest niejasne. Z założenia mają być to te własności, na które nie mamy wpływu, kwestia ta jednak nie jest prosta. Pewne z nich, jak np. pochodzenie czy narodowość, są mają charakter polityczny. Poszczególny człowiek może mieć poczucie zamknięcia w klatce informacji o tym, w którym miejscu się urodził albo jak klasyfikowano jego rodziców i tym samym jego samego. Tymczasem sama narodowość ustanowiona jest politycznie, nawet jeżeli rości sobie pretensje do bycia tym, co od człowieka niezależne. Kategoria rasy jest również kłopotliwa, ponieważ można wytworzyć różne systemy klasyfikacyjne. Decyzja, z którego będziemy korzystać, nie ma charakteru ściśle naukowego w znaczeniu bezstronności.

Problematykę tę odnieść można do biopolityki. Arendt nie posługiwała się tym pojęciem, choć jej myśl, siłą rzeczy, włączyć można do zakresu zainteresowań biopolityki. Wydaje się jednak, że perspektywa Arendt jest nieco ograniczona. Biopolityka bowiem nie tylko opisuje to, co myślicielka ta krytykowała – a więc włączenie zarządzania ciałem człowieka i populacją ludzką do mechaniki władzy i związane z tym zagrożenia – ale pozwala też wyjaśnić wytwarzanie

i sposób wykorzystania dyskursów odwołujących się do tego, co biologiczne, pozornie niepolityczne. Innymi słowy, biopolityka pozwala także opisać niektóre ruchy emancypacyjne, takie jak np. feminizm, w kategoriach politycznych.

Stanowisku Arendt postawić można w tym kontekście następujący zarzut. Jeżeli zgodzimy się, że system praw człowieka umożliwia wykluczanie w pewien sposób opisanych grup ludzkich na mocy decyzji politycznych, to zarazem musimy też uznać, że prawa człowieka umożliwiają bezprecedensowe włączenie całych grup i społeczności, które dotychczas były wykluczone. Inaczej mówiąc, mamy do czynienia z mechanizmem, który stanowi dla jednych zagrożenie, ale i szansę dla drugich. Być może zatem biopolityka i prawa człowieka są mechanizmami, które nie są jednoznacznie negatywne, a ich ocena zależy od sposobu ich wykorzystania. Na ten aspekt zwraca uwagę m.in. Étienne Balibar²¹.

Kolejne ograniczenie wynikające z wcześniejszych dotyczy swobodnego pesymizmu przenikającego myśl Arendt. Świat stał się biopolityczny i to faktycznie stanowi poważne wyzwanie i potencjalne zagrożenie. W związku z tym może cenne okazać się zrozumienie możliwości i wartości, jakie on w sobie kryje tak, aby rozważyć to, jak zapobiegać ewentualnym zagrożeniom. Myśl Arendt nie proponuje takiego namysłu, operując kategoriami, dzięki którym da się zobaczyć głównie to, że nie partycypujemy w polityce, a świat dookoła niszczy ostatnie bastiony czegoś, co można nazwać *bios politikos*.

Who Is Afraid of Human Rights?

The article addresses the problem of Arendt's criticism of human rights contained in her work "The Origins of Totalitarianism". The criticism consists of three basic objections regarding: (1) the powerlessness of human rights; (2) the threats that human rights pose to politics;

²¹ Zob. Étienne Balibar, *Uniwersalności*, w: tenże, *Trwoga mas*, przeł. Andrzej Staroń, Dialog, Warszawa 2007, s. 376–387.

and (3) the problem of egalitarianism, characteristic of human rights, which may lead to the questioning of the human ability to act, which requires specific culture and competence from participants. In addition to reconstructing Arendt's allegations regarding human rights, the article raises the problem of possible criticism directed against these allegations.

Keywords: human rights, freedom, equality, isonomy, biopolitics.